

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهش‌های ادب عرفانی
(کوهرکویا)

نشریه علمی - پژوهشی

سال هشتم - شماره اول (پیاپی ۲۶)

بهار و تابستان ۱۳۹۳

نشریه علمی - پژوهشی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال هشتم - شماره اول (پیاپی ۲۶) بهار و تابستان ۱۳۹۳

صاحب امتیاز: انجمن ترویج زبان و ادب فارسی ایران

مدیر مسئول: دکتر مهدی محقق

سر دبیر: دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد

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 میرباقری فرد

(استاد)، دکتر محمدجعفر یاحقی (استاد)

مدیر اجرایی: مرضیه جلالی کوشکی

ویراستار فارسی: علی جلالی

ویراستار و مترجم انگلیسی: احسان گل‌احمر

حروفچین و صفحه‌آرا: اعظم طغیانی

ناشر: دانشگاه اصفهان چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه اصفهان

سال انتشار: مهرماه ۱۳۹۳

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 ۱۳۹۰/۱۰/۲۶ کمیسیون نام مجله، به «پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)» تغییر یافت.

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

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

ادب عرفانی (گوهر گویا)، کد پستی ۸۱۷۴۴ - تلفن: ۰۳۱۱-۷۹۳۳۰۹۷، دورنگار: ۰۳۱۱-۷۹۳۳۱۵۱

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

این نشریه در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی www.SID.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) www.srlst.com
دارای ضریب تأثیر (IF) از پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)

بانک اطلاعات نشریات کشور www.magiran.com

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

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

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

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

راهنمایی 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 زیبایی‌شناسی متون عرفانی
 - ۸-۵- موضوعات دیگری که به تبیین و تحلیل متون عرفانی بپردازد.
- 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:
 - ۲-۱- 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- نتیجه‌گیری.
 - 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 پذیرفتن 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/jpll> 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

سردبیر پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

اینجانب نویسنده مقاله 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 اول، پیاپی ۲۶، بهار و تابستان ۱۳۹۳

استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر علی اکبر احمدی دارانی
دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر علی ارشد ریاحی
دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر سید مهدی امامی جمعه
دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر محمد بیدهندی
استاد دانشگاه اصفهان	دکتر طاهره خوشحال
دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر سیده مریم روضاتیان
دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر جعفر شانظری
دانشیار دانشگاه تربیت معلم سبزوار	دکتر مهیار علوی مقدم
استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان	دکتر عبدالرحیم عناقه
دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر مهرداد کلانتری
دانشیار دانشگاه شهرکرد	دکتر علی محمدی آسیابادی
استاد دانشگاه اصفهان	دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر زهره نجفی
دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد	دکتر بهمن نزهت
استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان	دکتر احمدرضا یلمه‌ها
دانشیار دانشگاه گیلان	دکتر محمدکاظم یوسف پور

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال هشتم، شماره اول (پیاپی ۲۶)، بهار و تابستان ۱۳۹۳

فهرست مطالب

-
- ۱-۱۸ □ اهمیت گویش‌ها و لهجه‌های محلی در تبیین و تصحیح متون عرفانی
تیمور مالمیر
- ۱۹-۵۸ □ تحلیل معناشناسیک و ریخت‌شناسیک جدل‌گونه‌های هجویری
الهه عظیمی یانچشمه - محمود عابدی
- ۵۹-۷۸ □ تجلی وحدت در مثنوی مولانا و نائیه ابن‌فارض
مریم فریدی - مهدی تدین
- ۷۹-۱۱۰ □ علل و انگیزه‌های مشارکت اجتماعی صوفیان
مهدی رضایی - حیدرعلی میمنه - ریحانه‌السادات داربوی
- ۱۱۱-۱۲۸ □ درآمدی بر مبانی کلامی «معرفة الله» در کشف‌المحجوب هجویری
اندیشه قدیریان - مصطفی جلیلی تقویان - فردین نجف‌زاده
- ۱۲۹-۱۴۴ □ بررسی و تحلیل تأویلات نوحی از منظر ابن‌عربی
حامد ناجی
- ۱۴۵-۱۶۸ □ هفت شیوه روان‌درمانی در مثنوی
زهرا نصر اصفهانی - مانده شیری

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال هشتم، شماره اول، پیاپی ۲۶، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۱۸ - ۱

اهمیت گویش‌ها و لهجه‌های محلی در تبیین و تصحیح متون عرفانی

تیمور مالمیر*

چکیده

در متون عرفانی همچون دیگر متون، گاهی به عبارت یا کلمه‌ای بر می‌خوریم که با مراجعه به فرهنگ‌های لغت، امکان دریافت معنای مناسب برای آن وجود ندارد، همچنین گاهی مصححان متون عرفانی در خواندن متن و ارائه صورت مناسبی از یک واژه در می‌مانند و تصحیح قیاسی بر مبنای قواعد نحوی و بلاغی نیز راه به جایی نمی‌برد. در این مقاله، با توجه به خاستگاه اجتماعی عارفان و مخاطبان عمومی کتاب‌ها و مقالات عرفانی کوشیده‌ایم برای حل مشکلات فهم و تصحیح متون عرفانی به زبان‌ها و گویش‌ها و آداب و رسوم محلی رجوع کنیم. بر مبنای این روش، به تصحیح و تبیین چند واژه و اصطلاح در آثار عطار نیشابوری و مولوی بلخی همچنین در کتاب‌هایی چون کشف المحجوب، رونق المجالس، اسرار التوحید و رساله سپهسالار پرداخته‌ایم. در بخش اول مقاله، معانی و کاربردهای کهن واژگان و تعابیر «پندام» در رساله سپهسالار، «نفارد» در فیه مافیه، «کمال» در بیتی از الهی نامه و «جفت» در بیتی از مولوی تبیین شده است. در بخش دوم، اصالت ضبط‌های دستنویس‌های کهن مانند «سبر» در کشف المحجوب، «سبیح کوفته»، «جار کرد» و «تابدانی» در منتخب رونق المجالس را تبیین کرده‌ایم. در بخش سوم، با توجه به

* استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران timoormalmir@ut.ac.ir

اهمیت اطلاعات گویشی در تصحیح قیاسی به تصحیح عبارتی از اسرار التوحید پرداخته‌ایم که در هیچ یک از نسخه‌های موجود این کتاب صورت مناسبی نداشته است.

واژه‌های کلیدی

جفت، دجملکو، دم‌لکانی، سبر، سبیج کوفتن، فاردن

۱- مقدمه

در متون کهن گاهی به عبارت یا کلمه‌ای بر می‌خوریم که با مراجعه به فرهنگ‌های لغت، امکان دریافت معنی مناسب برای آن وجود ندارد. همچنین گاهی مصححان متون کهن در خواندن متن و ارائه صورت مناسبی از یک واژه درمی‌مانند. محققان برای حل این مشکل، گاهی به تصحیح قیاسی متوسل می‌شوند لیکن ممکن است مبنای قیاس آنان چنان استوار نباشد که هم خواننده را خرسند کند هم صورت درستی از متن را پیشنهاد کند.

۲- پیشینه پژوهش

شفیعی کدکنی در تصحیح و گزارش آثار ابوسعید و عطار نیشابوری در موارد بسیار از اطلاعات گویشی و محلی خراسان و نیشابور استفاده کرده که غالباً راهگشا بوده است لیکن برخی موارد در این متون نیز همچنان مبهم باقی مانده که نیازمند مراجعه به سایر گویش‌هاست. رواقی با چاپ سلسله مقالات «شاهنامه را چگونه بخوانیم» در مجله نامه انجمن از سال ۱۳۸۰ تا ۱۳۸۵، همچنین چاپ دو مقاله با نام «گویش‌ها و متون فارسی» در نامه انجمن شماره ۱۰ و ۱۱ تابستان و پاییز ۱۳۸۲ نشان داده است این نوع بررسی، راهگشای تصحیح و خوانش درست متون خواهد بود. حوزه‌ای که وی بدان پرداخته در خود متون است در حالی که ممکن است در همین متون نیز به مواردی بر بخوریم که امکان تصحیح یا خوانش درست نداشته باشد بنا بر این، نیازمند منبعی خواهیم بود که این مشکل را حل کند تا این متون در مرحله بعد به کار ما بیاید. در این موارد یک منبع مهم وجود دارد که کمتر بدان توجه شده و آن عبارت است از زبان‌ها و گویش‌ها و آداب و رسوم و نام ابزارهای محلی یا مسائل محلی که ممکن است در متون قدیم نیز مطرح شده باشد اما به سبب عدم توجه محققان یا دور و برکنار بودن آنان از مناطق مختلف جغرافیایی کشور، بی‌استفاده مانده باشد.

۳- روش پژوهش

در این مقاله کوشیده‌ایم در حد بضاعت خویش و متناسب با حوزهٔ زبانی و محلی که در آن پرورش یافته‌ایم، برای حل برخی مشکلات فهم و تصحیح متون عرفانی کهن، به کمک اطلاعات گویشی و محلی، پیشنهادهای تازه‌ای عرضه کنیم. در عین حال برای اطمینان یافتن از صحت استناد به گویش‌ها و مسائل محلی، تلاش کرده‌ایم به دیگر متون و نسخه‌بدل‌های آنها مراجعه کنیم. اشکالاتی که در تصحیح برخی موارد هست، با مراجعه به مطالبی که بر اساس لهجه‌ها و گویش‌های امروز در فرهنگ‌های لغت نوشته‌اند قابل حل است. مثلاً در مقالات شمس عبارت «گاو خویه» برای مصحح ناآشنا بوده و جلو آن علامت سؤال نهاده است (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۳۷۰). آنچه معین در تعلیقات برهان قاطع نوشته راهگشاست؛ وی دربارهٔ خویله و خوپله بحث کرده و معتقد است که خویله یا خوپله به معنی ابله و نادان است و با واژهٔ خل (xol) که هنوز در زبان‌ها و لهجه‌های ایرانی به کار می‌رود مرتبط است (برهان، ۱۳۷۶: ۱۷۳-۱۷۲). بر این اساس، روشن است که «خویه» درست ضبط نشده، ضبط درست آن «گاو خویله» است چون گاو به ابلهی مشهور است و برخی مواقع، حالت غیر عادی پیدا می‌کند به حدی که روستاییان آن را دیوانگی گاو می‌نامند. در این حالت چیزی جلودار گاو نیست و درنده‌خو می‌شود و من خود در ایام نوجوانی دیده‌ام که برای مهار گاوی که ناگهان از طویله گریخته بود چندین نفر به کار افتاده بودند و عاقبت آن را همچون درنده‌ای با پرتاب تیر تفنگ از پای افکندند و سرش را بریدند. البته نباید از نظر دور داشت که میان معنایی که واژه‌های زبان فارسی در دورهٔ ما دارند با آنچه در متون قدیمی از آنها در نظر بوده گاهی تفاوت زیادی هست و یکی از سهوهایی که در توضیح و تفسیر متون قدیم ممکن است راه بیابد، بر اثر بی‌توجهی به این تفاوت‌هاست این سهوها، عمدتاً بر اثر عدم غور در متون و فرهنگ‌های لغت رخ می‌دهد و با دقت بیشتر قابل حل است؛ مثلاً «هنجار» در متون کهن به معنی راه پوشیده و بی‌راه و پنهان به‌کار رفته است (مالمیر، ۱۳۸۹: ۳۹-۳۸) و در لغت فرس (اسدی، ۱۳۶۵: ۱۵۷) و برهان قاطع (برهان، ۱۳۷۶: ۲۳۷۶) نیز به معنی راه بی‌راه و غیر جاده توضیح داده شده است، اما به سبب آن که تعبیر «به هنجار» در زبان فارسی امروز، کاربرد فراوان در معنای به «قاعدۀ و درست» دارد، معنای اصلی واژهٔ «هنجار» در توضیح و تفسیر متون قدیم فراموش شده است؛ چنان که در این بیت عطار نیشابوری:

چو نیست ابلیس را با جای تو کار تو نیز از جای او بگذر به هنجار
شفیعی کدکنی درباره «به هنجار» نوشته است از روی قاعده و اسلوب رفتن (عطارد، ۱۳۸۶: ۳۰۱)
در حالی که «تو نیز از جای او بگذر به هنجار» یعنی «از آنجا که او هست، از راهی برو که نتواند تو
را بیابد». در شعر حافظ نیز که می‌گوید:

ز بیم غارت عشقش دل پر خون رها کردم ولی می‌ریخت خون و ره بدان هنجار می‌آورد
(حافظ، ۱۳۶۷: ۱۷۲)

«هنجار» به معنی راه پنهان است چون در هنگام گریز، کسی از راه آشکار و سر راست نمی‌رود.

۴- تبیین معانی و کاربردهای کهن واژگان و اصطلاحات

۴-۱- پندام

در رساله سپهسالار، واژه «پندام» برای توصیف حالتی از جوی آب به کار رفته که خار و خاشاک، موجب جمع شدن آب جوی و عدم حرکت آن شده است: «از در بیرون آمدم، جوی آب در باغچه خانه در می‌آمد، به واسطه خار و خاشاک پندام گرفته بود و نمی‌رفت. این ضعیف به پای حرکت داد تا روان شد» (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۹۰) واژه پندام برای مصحح، ناآشنا بوده به گونه‌ای که در زیرنویس نوشته است: «در اصل چنین است و اصلاح آن ممکن نشد» (سپهسالار، ۱۳۲۵: حاشیه ۳) معین در فرهنگ فارسی با توجه به لهجه بروجردی، معنی این واژه را روشن کرده که به معنی ورم و آماس است (معین، ۱۳۷۱: ذیل پندام) البته به کاربرد آن در الابنیه نیز اشاره کرده است هرچند مصحح کتاب الابنیه متوجه معنای پندام نشده و نوشته است: «این کلمه مفهوم نشد» (هروی، ۱۳۸۹: ۳۰۹). در گویش بختیاری، مصدر «پنمیدن» به معنی بسیار ورم کردن؛ شیئی که درون شیئی دیگر حجمش زیاد شده و بیرون نیاید» همچنان کاربرد دارد (سرلک، ۱۳۸۱: ۷۰). در عبارت رساله سپهسالار، «پندام گرفتن جوی آب» به این معناست که خار و خاشاک جوی، آب را بالا آورده بود و آب از جوی سرریز می‌کرد و از جوی روان نمی‌شد مثل وقتی که پای انسان ورم کند و به گویش محلی ما، پای انسان، پندام گیرد در کفش نمی‌رود. در تصحیح جدید رساله سپهسالار، مصحح در تعلیقات کتاب، «پندام» را به معنی «انسداد» شمرده و بیتی از رودکی به مثال آورده است که می‌گوید:

گیردی آب جوی را پندام چون بود بسته نیک راه ز خس
(سپهسالار، ۱۳۸۷: ۱۶۹)

البته «انسداد» معادل مناسبی برای «پندام» نیست چون انسداد برای گرفتن راه آب، نظیر لوله مناسب است اما «پندام» موجب می‌شود که جوی آب سر ریز کند و آب نتواند مسیر جوی را طی نماید؛ همچنین این نوع معادل‌یابی، ریشه و معنای اصلی واژه را روشن نمی‌سازد.

۴-۲- فاردن

«فارد» در فیه مافیه به‌کار رفته و برای مصححان کتاب واضح نبوده است: «آن آش او را نفارد و نگوارد» (مولوی، ۱۳۶۹: ۲۴)؛ فروزانفر در تعلیقات کتاب نوشته است: «چنین است در هر سه نسخه قدیم یعنی اصل و ح و نسخه کتابخانه سلیم‌آغا و معنی آن معلوم نشد. در نسخه‌های جدیدتر لابد به جهت آن که معنی آن را ندانسته‌اند، عبارت را تغییر داده‌اند» (مولوی، ۱۳۶۹: ۲۵۶). کریم زمانی در شرح و تفسیر این تعبیر می‌نویسد: «معنی این لفظ مفهوم نشد. در نسخه‌های متأخرتر این عبارت را بدین صورت تغییر داده‌اند: آن آش را نتواند خورد و نفرتش آید. از جمله در نسخه مکتوب به سال ۸۸۸ که متعلق به مرحوم فروزانفر بوده این تغییر بدین گونه اعمال شده است» (زمانی، ۱۳۹۰: ۹۴). رواقی، «فاریدن» را به معنی دلپسند بودن دانسته که در زبان مردم تاجیک به‌کار می‌رود و سبحانی نیز در تصحیح جدیدی که از فیه‌مافیه عرضه کرده، مطالب رواقی را تکرار کرده است (مولوی، ۱۳۸۹: ۲۸۱). شکل کهن‌تر «خوردن» به صورت «خواردن» تلفظ می‌شده و در فارسی نو در ترکیب «خوار و بار» همچنان باقی مانده است. «خواردن» در زبان کردی منطقه دالاهو به صورت «واردن» به‌کار می‌رود (صفری، ۱۳۷۸: ۲۶۰) که بیانگر تبدیل همخوان «خ» به «و» است؛ همچنین در متون کهن زبان فارسی تبدیل «خ» و «ف» سابقه دارد چنان‌که برومند سعید، نمونه‌های متعددی برای تبدیل «خ» به «ف» در واژه‌های خره/فره، درخشان/درفشان، درخش/درفش و درخشنده/درفشنده نقل کرده است (برومند سعید، ۱۳۸۰: ۲/۳۴۵-۳۴۳). اگر هم در فارسی هروی، فاریدن به معنی «لذت دادن، گوارا افتادن و چسبیدن» به‌کار می‌رود (آصف فکرت، ۱۳۷۶: ۱۴۳) یا رواقی، فاریدن را در زبان مردم تاجیک به معنی گوارا و دلپسند بودن، خوش‌آیند بودن و دلنشین بودن (به نقل از مولوی، ۱۳۸۹: ۲۸۱) دانسته، مبتنی بر تغییر و تبدیل «خواردن» به «فاردن» است که در گویش اهالی روستای زاغه در توپسرکان به صورت «فاردن» همچنان به‌کار می‌رود. در جمله «غذات فارد؟ یعنی غذایت را خوردی؟» فارد فعل ماضی است. در این گویش، «فاردن» علاوه بر

خوردن، به معنی جایگر شدن و مناسب افتادن به کار می‌رود مثلاً اگر پیچی را بخواهند در جایی قرار بدهند و جایگیر شود می‌گویند: فاردش.

۴-۳- کمال

«کمال» در بیت زیر از الهی نامه با معنای رایج آن تناسبی ندارد:

تو را تا نفس می‌ماند خیالی بود مشغولی‌اش دایم کمالی
(عطار، ۱۳۸۸: ۳۵۸)

شفیعی کدکنی، نسخه بدل‌های مصرع دوم را بدین صورت به دست داده است: در نسخه‌های F و B بود در مولشش دایم کمالی، Q و H نیابی هرگر از معنی کمالی. ما متن را به تناسب گفتار حلاج برگزیدیم. صورت مولشش که در B و F آمده است، به لحاظ معنایی قابل قبول نیست (مولیدن: درنگ کردن). اگر شولش (=بشولش) در نسخه‌ای پیدا شود قابل قبول خواهد بود و با زبان عطار در کمال هماهنگی (عطار، ۱۳۸۸: ۴۷۹). ولی در تعلیقات، ضبط متن را توجیه می‌کند و می‌نویسد همین مشغولی با سخن حلاج در کمال تناسب است (عطار، ۱۳۸۸: ۶۹۰). در تعلیقات کتاب نیز در توضیح مأخذ این حکایت به مواردی درباره ضرورت مبارزه با نفس اشاره کرده‌اند و این بیت هم با همین مفهوم سازگار است. مفهوم بیت آن است که باید با نفس مبارزه کرد؛ تا وقتی نفس هست انسان کسی نیست جز خیال (تو را تا نفس می‌ماند خیالی). بر اساس صحت ضبط دشوار، چنان‌که شفیعی کدکنی نیز چند بار در همین کتاب بدان استناد کرده‌اند (عطار، ۱۳۸۸: ۵۶۰ و ۴۷۲) ضبط «بود در مولشش دایم کمالی» اصالت دارد یعنی در درنگ نفس و عدم مبارزه با آن، کمال هست. منتهی «کمال» را در معنی عربی آن تصور کرده‌اند از این روی بوده که معنای مناسبی برایش متصور نبوده‌اند در حالی که «کمال» می‌تواند غیر عربی باشد چون در زبان‌های ایرانی کهن، «کمال» به کار می‌رفته و همچنان در برخی گویش‌ها به کار می‌رود. «کمال» در این موارد به معنی عیب و زشتی به کار رفته است (مالمیر، ۱۳۸۸: ۲۷۲-۲۷۰) که با همین بیت عطار نیز تناسب دارد؛ بنا بر این، «بود در مولشش دایم کمالی» یعنی در درنگ نفس و عدم مبارزه با آن، کمال و عیب و زشتی هست که با مصرع اول نیز تناسب دارد و هر دو بر ضرورت مبارزه با نفس برای محو کردن آن تأکید دارند، در حالی که با ضبط چاپ شفیعی کدکنی، میان دو مصرع تناسبی نیست؛ یعنی در

مصراع اول از ضرورت مبارزه با نفس سخن به میان می‌آید ولی در مصراع دوم، مبارزه را پایان‌یافته تلقی می‌کند که مشغولی آن را «کمال» می‌خواند.

۴-۴-جفت

شفیعی کدکنی در بیتی از مولوی، «جفت» را به معنی بدیع و نوآیین و غریب پنداشته است:
طاقم طاق شد، ز جفتی خویش در میفکن دگر به تأخیرم
(مولوی، ۱۳۸۷: ۹۰۸)

این توجیه به سبب آن است که در بیتی دیگر از غزلیات شمس، «جفت» در کنار غریب و شگفت قرار گرفته است چون به آن بیت استناد کرده شده است:

عجب ای عشق چه جفتی چه غریبی چه شگفتی
چو دهانم بگرفتی به درون رفت بیانم
(مولوی، ۱۳۸۷: ۹۰۸)

در یادداشت‌های شفیعی کدکنی درباره ریشه و وجه اشتقاق «جفت» به معنی بدیع و نوآیین و غریب توضیحی نیست اما اگر هم در این بیت اخیر تناسبی با مفاد بیت داشته باشد، با بیت اول تناسبی ندارد. «جفت» نام ماده‌ای است که برای سفت کردن و ساختن مشک و برای تنگ کردن برخی مواضع از آن استفاده می‌کردند؛ این ماده با جوشاندن کوبیده پوست بلوط درست می‌شد؛ ابوریحان بیرونی در الصیدنه از «جفت البلوط» یاد کرده است که قابض است و می‌نویسد: «جالینوس گوید جمله اجزاء درخت قابض است و پوستی که در میانه چوب بلوط و پوست او بود در قوت قبض زیادت باشد و آن را جفت بلوط گویند» (ابوریحان بیرونی، ۱۳۷۰: ۱۸۱). این تعبیر با شعر مولوی همخوان است از آن که در هر دو بیت به مخاطبش که عشق است، می‌گوید تو دهانم گرفته‌ای یا چون شکر در گداز از آن شیرم. بنا بر این، باید ربطی بین این گرفتن با واژه‌های مستعمل در غزل‌ها وجود داشته باشد.

۵- تبیین اصالت برخی ضبط‌های دستنویس‌های کهن

در کشف المحجوب دربارهٔ اویس قرنی از قول رسول اکرم (ص) نقل است که «وی مردی است بسته و میانه بالا و شعرانی» (هجویری، ۱۳۷۱: ۱۰۰). محمود عابدی در تصحیح جدید کشف المحجوب، همین ضبط چاپ ژوکوفسکی را پذیرفته و در متن نهاده است. در عین حال در نسخه‌بدل‌ها از نسخهٔ پا، «سبر» را نقل کرده است و با نهادن علامت سؤال نشان داده که این ضبط محلّ تأمل است و ظاهراً آن را بی‌معنی یافته که در متن، واژهٔ «بسته» را قرار داده است. در مورد معنی آن در تعلیقات کتاب نوشته است: «ظاهراً در معنی سخت و ورزیده عضله و عضلانی است». همچنین به عبارتی از مجمل التواریخ در وصف پیامبر اکرم (ص) استناد کرده که در آن واژهٔ «پست» به کار رفته است: «به بالا میانه بود، نه درازی دراز و نه کوتاهی کوتاه... پست» و احتمال داده‌اند که این «پست» همین «بسته» یا «پست» در متن مصحح ایشان است (هجویری، ۱۳۸۹: ۷۰۵). آنچه مصحح از «پست» در مجمل التواریخ آورده، با «بسته» بی‌ارتباط است؛ در این عبارت، «پست» یعنی متوسط و میانه اما آنچه دربارهٔ اویس از غزالی نقل کرده که لحیم و گوشت‌آور بوده، گواه صحت ضبط «سبر» است. در عبارت کشف المحجوب، «سبر» به معنی محکم و استوار است. ستور (stawr) در پهلوی به معنی ستبر، زورمند، قوی، نیرومند، بزرگ (فروه‌وشی، ۱۳۸۶: ۵۱۹) که در فارسی نو به ستبر تبدیل شده است. در گویش‌های محلی، همخوان «ت» حذف شده است چنان‌که در گویش لکی به صورت «سور» (sever) به معنی استوار و پر دل و جرأت (کیانی کولیوند، ۱۳۸۹: ۷۵۹ / ۲) مثلاً در جملهٔ «سور بوسا» به معنی «استوار و با جرأت بایست» به کار می‌رود. تبدیل و جابه‌جایی «واو» و «باء» نیز در زبان‌های ایرانی رایج است مثل بیران/ویران، نبشته/نوشته (رجائی بخارائی، ۱۳۹۰: شصت و دو). در فرهنگنامهٔ قرآنی از یک ترجمهٔ کهن، «ستور دلی» به جای «ستبر دلی» یاد شده است (یاحق، ۱۳۸۹: ۱۰۷۳).

۲-۵- سبج کوفتن

«اگر نه ابدالاندی بر روی زمین سبج کوفته، اکنون خلق همه تباه شدند» (رجائی بخارائی، ۱۳۹۰: ۱۴۰). مصحح کتاب منتخب رونق المجالس، واژهٔ «سبج» را به عنوان واژه‌ای کهن در متن نقل کرده است اما در مورد معنی آن هیچ واژه‌ای نهاده است (رجائی بخارائی، ۱۳۹۰: هشتاد و هفت). رواقی چون معنای مناسبی برای «سبج» نیافته آن را تصحیف «سپنج» تصور کرده است و

«کوفته» را هم بر این قیاس به «گرفته» تغییر داده است (رواقی، ۱۳۸۱: ۲۱۵) رجائی نیز ظاهراً به اشارت رواقی در بخش استدراک کتاب، «سبیج» را به «سپنج» تغییر داده، نوشته است: «هر چند در متن اصلی دو کلمه سبیج کوفته آمده است اما چون گاهی کاتبان ر و و را همانند می‌نویسند، تصور می‌رود صحیح آن سپنج گرفته باشد» (رجائی بخارائی، ۱۳۹۰: ۴۷۸). آنگاه موارد متعددی از «سپنج گرفتن» را در معنی اقامتگاه گزیدن در متون کهن نشان داده است (رجائی بخارائی، ۱۳۹۰: ۴۸۸-۴۸۷) که همه آن موارد درست است اما ارتباطی با «سبیج کوفته» ندارد. چنین تلاشی غیر از آن که به نسخه دستنویس وفادار نیست مشکلی را هم نمی‌گشاید چون اقامت موقت ابدالان روی زمین چندان معنای مناسبی ندارد زیرا اصل تصور عارفان آن است که وجود ابدالان موجب بقای زمین می‌شود و در همین عبارت رونق المجالس نیز این معنی بیان شده است و اگر برای خود آنان هم اقامتی سپنجی و موقت بیان شود، مفهوم و اندیشه مورد نظر مؤلف نقض می‌شود. به نظر می‌رسد همین ضبط نسخه دستنویس درست و دقیق باشد چون ابدال و اوتاد در متون عرفانی در کنار هم و گاهی هم به صورت مترادف در کنار هم به کار می‌روند؛ در کشف المحجوب، ترتیب اولیاء از پایین به بالا: اخیار، ابدال، ابرار، اوتاد، نقیب و قطب (یا غوث) خوانده شده است (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۲۱). اوتاد از آیه ۷ سوره نبا اخذ شده که می‌فرماید: *أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا*. عارفان متعدد از جمله هجویری تعبیر *اوتاد الارض* را به کار می‌برند (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۵۱) در عبارت منتخب رونق المجالس نیز ابدال مثل اوتاد، میخ زمین تصور شده‌اند که بر زمین، سبیج کوفته‌اند؛ در این تعبیر لازم است معنی *سبیج* روشن شود. در گویش کرمانشاهی *بج* و *بج* به ته شاخه و مانده شکسته شاخه بر تنه درخت می‌گویند (درویشیان، ۱۳۷۵: ۹۵) و در لهجه روستای نقده از توابع شهرستان تویسرکان به خار درخت سنجد، «بج» گفته می‌شود؛ بنا بر این، سبیج کوفتن یعنی سه میخ کوفتن و سه میخه و محکم کردن جایگاه است.

۵-۳- جار کردن

در منتخب رونق المجالس عبارتی هست که برای مصحح، ناآشنا بوده است: «او به طلاق زن خویش سوگند خورد که نخسبد تا زَنار بر میان بنبندد. زَنار جار کرد و بر میان بست و نخفت»

(رجائی بخارائی، ۱۳۹۰: ۴۴). رجائی در حاشیه همین عبارت‌ها ذیل «جار» نوشته است: «ظاهراً: چاره کرد یعنی تهیه کرد و فراهم آورد» و ذیل **نخفت** نوشته است «چنین است در متن و به نظر می‌رسد که صورت صحیح، **بخفت** باشد». هر دو توضیح رجائی، بر خلاف ضبط نسخه است و همان ضبط متن درست است؛ یعنی آن مرد، زنار از طناب و بندهایی که دارد درست می‌کند و بر میان می‌بندد و به زنار می‌ایستد و نمی‌خواهد. مادرم وقتی می‌خواست فرش برای بافتن دار کند، نخست بندها را می‌شست و به درخت می‌پیچید؛ وقتی تمام بندها را بر درخت پیچیده بود، به کمک چوبی که در میان بندها تاب می‌داد آن را محکم‌تر می‌کرد تا آب بندها خوب گرفته شود. ساعتی بعد، آن چوب را از میان بندها باز می‌کردند تا بندها خشک شود. به مجموع این کار می‌گفتند: «جَر نهادن». در این عبارت رونق المجالس نیز **جار کردن زنار** به معنی منظم و محکم کردن رشته‌های زنار و آماده بستن کردن آن است؛ یعنی آن مرد، رشته‌های زنار را منظم و محکم کرد و بر میان بست و **نخفت** و همچنان به زنار ایستاد. در مورد دو تعبیر «نخفت» یا «بخفت» نیز ضبط متن (=نخفت) صحیح است یعنی **نخفته** بود که اجلش در رسید و مرد. نظیر طرح چنین تغییری در نسخه اساس باز هم از سوی مصحح روی داده است. مثل این که وقتی تاجری به قرض محتاج شده پیش مردی می‌رود و می‌گوید «مرا قرضی ده. آن مرد گفت: مرا گروی باید اِما **پایندانی**. گفت: گروگان ندارم ولکن به پایندانی خدای تعالی بده» (رجائی بخارائی، ۱۳۹۰: ۸۸) رجائی، «تابدانی» را در متن به «پایندانی» تغییر داده است چون در اصل چنین بوده است: «گفت: مرا گروی باید اِما **تابدانی**. گفت: گروگان ندارم ولکن به پایندانی خدای تعالی بده»؛ یعنی گروی درخواست کرده حتی اگر **تابدانی** باشد پذیرفته می‌شده است اما آن مرد چون هیچ چیز نداشته است می‌گوید به پایندانی رحمانیت خداوند بده.

در کتاب **بستان العارفین** که در بخش دوم، همراه منتخب رونق المجالس چاپ شده نیز همین نوع ابهام‌ها برای مصحح وجود داشته است که ضبط متن را نمی‌پسندد: «...دوستی نزدیک وی آمد که مرا یکی خر سر می‌باید تا بخرم و باید که بر من سود نکنی، به سرمایه به من فروشی. آن یک خر بیرون آورد بدو. **بپسندید**» (رجائی بخارائی، ۱۳۹۰: ۲۱۱-۲۱۰). رجائی در حاشیه نوشته است: «چنین است در متن، یعنی: یکی خر سر و بدین صورت درست نمی‌نماید. صورت صحیح باید

یکی ازین دو وجه باشد: ۱- مرا یکی خر سره می‌باید. ۲- مرا یکی سر، خر می‌باید یعنی یک رأس خر» (رجائی بخارائی، ۱۳۹۰: ۲۱۱). لیکن ضبط متن صحیح است؛ در معاملات مردم، هنوز هم این نوع خرید و فروش رواج دارد؛ «سر بودن در خرید» یعنی قدرت انتخاب داشتن، در مواردی که تعدد در عرضه هست؛ یعنی از مجموع چند خر، فرد قادر به انتخاب است و خرها را بر او عرضه می‌کنند و او یکی را انتخاب می‌کند. برای همین است که صاحب بستان العارفین می‌نویسد خرها را برایش بیرون آوردند و او یکی را پسندید.

۶- اهمیت اطلاعات گویشی در تصحیح قیاسی

گاهی تقابل نسخه‌ها، مصحح را یاری نمی‌کند زیرا یا فقط یک نسخه وجود دارد یا واژه یا واژه‌های یک متن افتادگی دارد. در این صورت، مصحح به قیاس مسائل تاریخی و زبانی و قواعد نحوی و بلاغی و نظایر آن، متن را تصحیح می‌کند. در این موارد یکی از منابعی که می‌تواند مصحح را یاری کند، استفاده از اطلاعات گویشی است. به رغم آن که بسیاری از واژه‌ها و اصطلاحات متون کهن در فارسی معیار دگرگونی یافته، ممکن است همین واژه‌ها و اصطلاحات در گویش‌ها و لهجه‌های محلی، شکل کهن خود را حفظ کرده باشد یا تغییر آنها آن قدر کم باشد که بتواند ما را به ضبط کهن متن نزدیک کند. در مواردی که در متون کهن، تقابل نسخه‌ها نتواند ما را در تصحیح شکل درست متن یاری کند، می‌توان با رعایت احتیاط به اطلاعات گویشی تکیه کرد؛ در اینجا یک نمونه از متن اسرار التوحید را نقل می‌کنیم که تقابل نسخه‌ها، راه به جایی نمی‌برد و تنها منبعی که ممکن است ما را به زبان مؤلف نزدیک کند، استفاده از زبان‌ها و گویش‌های محلی است:

«سلام گفتم. جواب داد، از سر نخوتی، چنانک عادت او بودی و گفت شغلی هست؟ گفتم: شیخ سلام می‌گوید و می‌گوید که هیچ چیز معلوم نیست، نیابتی می‌باید داشت در حدیث درویشان. و او مردی نکته‌گیر و طنّاز بودی. گفت اینت مهم شغلی و فریضه کاری! پنداشتم که آمده‌ای تا چیزی بپرسی. برو، ای دوست! من کار دارم مهم‌تر ازین. من چیزی به شما دهم تا شما **دجملکو زنید** و کخ کخ کنید و این بیت برگویید؟» (محمد بن منور، ۱۳۷۱: ۲۷۱).

شفیعی کدکنی در تصحیح اسرار التوحید، عبارت «دجملکو زنید» را در متن نهاده است و ضبط‌های «بحد کورند، دحمل کوزنید، که تحملولوک زنید، دحملکو زنید، دحملکو زنید» را به نقل

از دستنویس‌های اسرار التوحید در پاورقی آورده است اما در تعلیقات کتاب می‌نویسد: «دلیلی برای رجحان متن بر نسخه‌های دیگر جز اولویت عمومی نسخه‌ی اساس نداشتن ما چنین به نظر می‌رسد که شاید دحملکو به حاء حطی درست‌تر باشد تا جیم. این کلمه در عبارت اسرار التوحید به معنی نوعی دشنام به کار رفته است» (محمد بن منور، ۱۳۷۱: ۶۰۰). آنگاه برای اثبات رجحان ضبط دحملکو به عبارتی از کتاب النقض استناد کرده که برای بیان دشنام، این واژه را به کار برده است و به نقل از لغتنامه‌ی دهخدا به لسان العجم شعوری ارجاع داده‌اند که واژه‌ی تخمیل را به معنی باطل و بیهوده به کار برده است و نتیجه گرفته است که «می‌توان گفت: دحمل، تحمل، تخمیل صورت‌هایی از کلمه‌ای هستند به معنی یاوه و باطل و تحمل‌گو، دحمل‌گو، تخمیل‌گو به معنی یاوه‌گوی و باطل‌گوی است و اگر زنید تصحیف زبید باشد به معنی: باطل‌گوی زندگی کنید خواهد بود و اگر زنید صحیح باشد، باید تعبیری خاص گرفته شده از همین لغت باشد» (محمد بن منور، ۱۳۷۱: ۶۰۱). تعلیقات مصحح اسرار التوحید نشان می‌دهد مفهوم عبارت با توجه به دیگر بخش‌های متن روشن است اما صورت جمله باید تصحیح شود.

دهخدا درباره‌ی **دحملکو زنید** می‌نویسد: «این ترکیب جای دیگر دیده نشد. احتمال ضعیف توان داد که دهل به کو زنید باشد» (دهخدا، ۱۳۵۰: ذیل دحمل). رواقی نیز در ذیل فرهنگ‌های فارسی، به مطالب متن و حواشی اسرار التوحید چاپ شفیع کدکنی استناد کرده و دحملکو را به معنی یاوه و بی‌ارزش پنداشته است اما ضبط درست این واژه همچنان برای وی نامشخص بوده است (رواقی، ۱۳۸۱: ۴۵۸ و ۱۶۲-۱۶۱).

دم حلکانی، دمه لکانی، دم لکانی: عبارت «کخ کخ کنید» سر راست و آشکار است. «کخ کخ» به معنی سرفه یا صدای سرفه، در فارسی هروی نیز کاربرد دارد (آصف فکرت، ۱۳۷۶: ۱۵۴). «کخ کخ» دارای همان معنایی است که نیکلسون برای آن در این بیت از مثنوی برشمرده است:

کخ کخی و های و هویی می‌زدند تای چندی مست و بیخود می‌شدند

نیکلسون آن را با کسر کاف خوانده است آنگاه درباره‌ی «کخ» نوشته است که فریادی است که معمولاً بیانگر عدم قبول، تقبیح و ابراز نفرت است (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۳/ ۱۲۲۹). بنا بر این، ضبط «زنید» درست است و تصحیف «زبید» نیست. در گویش‌های لکی و لری، برای ادای کسی درآوردن به نشانه‌ی تحقیر، تعبیری چون **دم لکانی و دمه لکانی و دم حلکانی** به کار می‌رود و به نظر

می‌رسد با توجه به مفاد متن اسرار التوحید، تعبیری که در نسخه‌های این کتاب مبهم است، شکلی از همین تعابیر باشد. بنا بر این، اجزای این تعبیر را بررسی می‌کنیم:

دم: دم به معنی دهان در متون قدیم به کار رفته است چنان‌که یکی از معانی دم در لغتنامهٔ دهخدا، به نقل از فرهنگ جهانگیری و برهان قاطع دهان یا دهن آمده و چند مثال از نظم و نثر فارسی نیز نقل شده است. «دم» در این اشعار (به نقل از لغتنامه دهخدا) نیز در ترکیب‌های «دم اژدها» یا «دم مار»، مراد دهان اژدها یا مار است:

همی بودم اندر دم اژدها (اسدی)	به لادن سپه را نکردم رها
بکوشید و هم زو نیامد رها (فردوسی)	هر آن کس که شد در دم اژدها
چو آیی چنین در دم اژدها (فردوسی)	کجا آورد دانش تو بها
از آن به که بر شاه باشد دلیر (اسدی)	رهی را شدن در دم مار و شیر

لک: واژهٔ «لق» در فارسی امروز به معنی جنبان و لرزان و ناستوار به کار می‌رود (معین، ۱۳۷۱: ذیل لق). شکل دیگر یا کهن‌تر «لق» به صورت «لک» به کار می‌رفته است؛ چنان‌که نام پرندهٔ معروف به لک‌لک در گویش کردی کرمانشاهی و جافی به صورت لقلق به کار می‌رود (مکری، ۱۳۶۱: ۱۲۰) و فرید اصفهانی نیز به جای لک‌لک، لقلق به کار برده است:

که گفت خار به از گل و یا خمار به از مل
کجاست نغمهٔ بلبل ز نای نعرهٔ لقلق
(فرید احو، ۱۳۸۱: ۱۱۰)

در گویشی فینی، «لک» (lek) به معنی لق و لرزان همچنان به کار می‌رود (نجیبی فینی، ۱۳۸۱: ۱۲۸).
لکاندن: از لک/لق، فعل لکاندن یا لقانندن به معنی جنبانیدن ساخته شده است. چنان‌که دهخدا ذیل «لقانندن» می‌نویسد: «لقان ساختن، جنبان ساختن، بر جای متحرک کردن» (دهخدا، ۱۳۵۰: ذیل لقانندن). از این فعل در ترکیب لکاندن یا لقانندن دهان به معنی سخنان بیهوده و هرزه استفاده شده است. آنگاه به سبب تکرار، آن را مخفف کرده‌اند و لک یا لق را به معنی سخنان هرزه و بیهوده نیز

به کار برده‌اند (دهخدا، ۱۳۵۰: ذیل لک و لق). در منتهی الارب، رجل لَقْلَقٌ به معنی مرد بسیارگوی به کار رفته است (دهخدا، ۱۳۵۰: ذیل لقاندن). دهخدا به سبب همین معنایی که در واژه «لک» هست، لک درایی را نیز به معنی ژاژخایی، هرزه درایی، یاوه‌سرایی، هرزه‌لایی، خام‌درایی و بیهوده‌گویی معنی کرده است. فرید اصفهانی، «لک» را به معنی سخنان بیهوده به کار برده و با توجه به پیوند و ملازمت سخنان بیهوده با جنبانیدن لحیه، بعد از آن، تحریک لحیه را در معنی نطق بی حاصل به کار برده است؛ یعنی لک در اصل نه به معنی سخنان بیهوده بلکه به معنی جنبانیدن لحیه است که از آن به صورت کنایی، سخنان بیهوده اراده شده است:

گویند رای صد لک، بخشید با دو صد لک تو رای را کنی فک، بخشی بدو دو صد لک
هر کو نگفت شکر، از دل، چو گشت قائل دارد ز نطق حاصل، تحریک لحیه و فک
(فرید احو، ۱۳۸۱: ۱۱۳)

همچنان که اظهار لک را در معنی لحیه جنبانیدن به کار برده است:

رای هند از دست جود تو، حیا دارد چو ابر گرچه لک بخش است، کرده با کفت اظهار لک
(فرید احو، ۱۳۸۱: ۱۱۵)

دم‌لکانی: از لک/لق، فعل لکاندن یا لقاندن به معنی جنبانیدن ساخته شده و سپس با ترکیب با دم (=دهان) واژه دم‌لکانی درست شده است. لک در معنی حرف و سخن بیهوده از همین دم‌لکانی گرفته شده است. دم‌لکانی به معنی تقلید و مسخره کردن و دهن کجی کردن، هم‌اکنون در زبان‌های لری و لکی به صورت دم‌هلکی (damhalki) (عسکری عالم، ۱۳۸۴: ۱۶۵) یا به صورت «دم هویکلی» به کار می‌رود (عالی‌پور، ۱۳۸۴: ۲۱۷). «دم‌لکانی» در شعر کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی نیز به کار رفته است اما به سبب عدم توجه به ضبط درست این تعبیر، مصحح آن را به دمنه‌دانی تغییر داده است:

آن ریش چنان نمی‌پسندند صاحب طبعان این زمانی
زیرا که به هیچ کار ناید الا ز برای دمنه‌دانی
(کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی، ۱۳۴۸: ۶۱۰)

دهخدا نیز این شعر کمال‌الدین اسماعیل را نقل کرده است و دمنه‌دانی را همان دمله‌دانی شمرده است؛ بدین مفهوم که دمله و دمنه را یکی شمرده و با توجه به لغت محلی شوشتر، توضیح داده

است که دملّه یا دمگه مخفف دمگاه است و آن کوره آهنگری و گلخن حمام و سوراخ پایین تنور و تاپو و امثال آن باشد. دمنه‌دانی را نیز همان دمله‌دانی دانسته است یعنی «بسته و کهنه پیچیده که در سوراخ تنور گذارند تا بخار آن بیرون نرود» (دهخدا، ۱۳۵۰: ذیل دمنه‌دانی). به نظر می‌رسد «دمنه‌دانی» درست نباشد بلکه درست آن «دم‌لکانی» است و ریش جنبانیدن با آن تناسب دارد چون در سوراخ تنور، ریش قرار دادن کاری نمی‌کند جز سوختن و سوختن را با در سوراخ نهادن تناسبی نیست در آن صورت، در آتش تنورش می‌نهادند. بر این اساس، ضبط درست شعر کمال‌الدین بدین صورت است:

آن ریش چنان نمی‌پسندند صاحب طبعان این زمانی
زیرا که به هیچ کار ناید الا ز برای دم‌لکانی

با توجه به نمونه‌ها و توضیحات مذکور، عبارت اسرار التوحید نیز باید بدین صورت اصلاح شود: «من چیزی به شما دهم تا شما دم‌حلکانی (یا دم‌حلکوا) زنید و کخ کخ کنید».

۷- نتیجه

چاپ انتقادی متون کهن - اعم از نظم و نثر - با روش‌های تصحیح اقدم نسخ یا التقاطی، در برخی موارد امکان‌پذیر نیست. مثل مواردی که از یک متن فقط یک نسخه موجود است یا متن دچار تحریف و تغییر کاتبان شده و نسخه‌های متعدد نیز ضبط‌های تغییر یافته را رونویس کرده‌اند و همین تغییر و تحریف‌ها به فرهنگ‌ها راه یافته و مبنای توضیح و تبیین دیگر متون شده است. نمونه‌های متن مقاله نشان می‌دهد در مواردی که فرهنگ‌های لغت راهگشا نیست یا ضبط و تعریف یا توجیه فرهنگ‌ها نیز بر اساس موارد تحریف یافته است، با توجه به پیوند شاخه‌های متعدد زبان‌های ایرانی و حفظ بسیاری از ریشه و واژگان زبان فارسی در گویش‌های موجود که کمتر دستخوش تغییر و تحوّل دنیای معاصر شده، همچنین با توجه به خاستگاه اجتماعی عارفان و مخاطبان عمومی کتاب‌ها و مقالات عرفانی، می‌توان برای فهم و تبیین واژگان و اصطلاحات متون کهن یا تصحیح ضبط‌های نادر و دشوار، به گویش‌ها و لهجه‌های متعدد و آداب و رسوم رایج در سراسر ایران تکیه کرد.

منابع

قرآن کریم

- ۱- آصف فکرت، محمد. (۱۳۷۶). فارسی هروی (زبان گفتاری هرات)، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- ۲- ابوریحان بیرونی. (۱۳۷۰). *الصیدنه فی الطب*، تصحیح عباس زریاب خویی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳- اسدی طوسی، ابومنصور احمد بن علی. (۱۳۶۵). *لغت فرس*، تصحیح فتح الله مجتبائی و علی اشرف صادقی، تهران: خوارزمی.
- ۴- برومند سعید، جواد. (۱۳۸۰). *دگرگونی‌های آوایی واژگان در زبان فارسی*، کرمان: دانشگاه شهید باهنر کرمان.
- ۵- برهان، محمد حسین خلف تبریزی. (۱۳۷۶). *برهان قاطع*، به اهتمام محمد معین، تهران: امیرکبیر.
- ۶- حافظ، شمس الدین محمد. (۱۳۶۷). *دیوان*، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: اساطیر.
- ۷- درویشیان، علی اشرف. (۱۳۷۵). *فرهنگ کردی کرمانشاهی*، تهران: سهند.
- ۸- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۵۰). *لغت‌نامه*، تهران: دانشگاه تهران.
- ۹- رجائی بخارائی، احمد علی. (۱۳۹۰). *منتخب رونق المجالس و بستان العارفین و تحفة المریدین* (بر اساس نسخه مورخ ۵۴۳ هجری)، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۰- رواقی، علی. (۱۳۸۱). *ذیل فرهنگ‌های فارسی*، تهران: هرمس.
- ۱۱- زمانی، کریم. (۱۳۹۰). *شرح کامل فیہ مافیہ (گفتارهایی از مولانا جلال الدین محمد بلخی)*، تهران: معین.
- ۱۲- سپهسالار، فریدون بن احمد. (۱۳۲۵). *زندگینامه مولانا جلال الدین مولوی*، مقدمه سعید نفیسی، تهران: اقبال.
- ۱۳- ----- (۱۳۸۷). *رسالة سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار*، تصحیح محمد افشین وفاپی، تهران: سخن.

- ۱۴- سرلک، رضا. (۱۳۸۱). *واژه‌نامه گویش بختیاری چهارلنگ*، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، نشر آثار.
- ۱۵- شمس تبریزی، محمد. (۱۳۶۹). *مقالات*، تصحیح محمد علی موحد، تهران: خوارزمی.
- ۱۶- صفری، حیدر. (۱۳۷۸). *واژه‌نامه دالاهو*، کرمانشاه: مؤلف.
- ۱۷- عالی پور، کامین. (۱۳۸۴). *دستور زبان لکی، ضرب المثل‌ها و واژه‌نامه*، خرم‌آباد: افلاک.
- ۱۸- عسکری عالم، علیمردان. (۱۳۸۴). *فرهنگ واژگان لری و لکی*، خرم‌آباد: افلاک.
- ۱۹- عطار، فریدالدین محمد. (۱۳۸۶). *اسرارنامه*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۲۰- ----- (۱۳۸۸). *الهی‌نامه*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۲۱- فره‌وشی، بهرام. (۱۳۸۶). *فرهنگ زبان پهلوی*، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۲- فریداحول. (۱۳۸۱). *دیوان فرید اصفهانی*، تصحیح محسن کیانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۲۳- کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی. (۱۳۴۸). *دیوان*، تصحیح حسین بحرالعلومی، تهران: کتابفروشی دهخدا.
- ۲۴- کیانی کولیوند، کریم. (۱۳۸۹). *فرهنگ زبان لکی*، خرم‌آباد: سیفا.
- ۲۵- مالمیر، تیمور. (۱۳۸۸). «کمال، گمال، همال»، *ادب و زبان*، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، دوره جدید، ش ۲۶، پیاپی ۲۳: ۲۸۱-۲۶۷.
- ۲۶- ----- (۱۳۸۹). «تعبیر راه راست در متون کهن». *پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی*، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، سال ۴۶، دوره جدید، ش ۶: ۴۸-۲۹.
- ۲۷- محمد بن منور. (۱۳۷۱). *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- ۲۸- معین، محمد. (۱۳۷۱). *فرهنگ فارسی*، تهران: امیرکبیر.
- ۲۹- مکرزی، محمد. (۱۳۶۱). *فرهنگ نام‌های پرندگان در لهجه‌های غرب ایران (لهجه‌های کردی) و تطبیق آن‌ها با نام‌های فارسی و لهجه‌های دیگر محلی ایران*، تهران: امیرکبیر.
- ۳۰- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۶۹). *فیه مافیه*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.

- ۳۱- ----- (۱۳۸۷). *غزلیات شمس تبریز، مقدمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.*
- ۳۲- ----- (۱۳۸۹). *فیه مافیه و پیوست‌های نویافته، تصحیح توفیق سبحانی، تهران: کتاب پارسه.*
- ۳۳- نجیبی فینی، بهجت (۱۳۸۱). *بررسی گویش فینی، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، نشر آثار.*
- ۳۴- نیکلسون، رینولد الین (۱۳۷۴). *شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه حسین لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی.*
- ۳۵- هجویری، ابوالحسن علی (۱۳۷۱). *کشف المحجوب، تصحیح والتین ژوکوفسکی، تهران: طهوری.*
- ۳۶- ----- (۱۳۸۹). *کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.*
- ۳۷- هروی، موفق‌الدین ابومنصور (۱۳۸۹). *الابنیه عن الحقایق الادویه، تصحیح احمد بهمینار، به کوشش حسین محبوبی اردکانی، تهران: دانشگاه تهران.*
- ۳۸- یاحقی، محمدجعفر (۱۳۸۹). *فرهنگنامه قرآنی (فرهنگ برابره‌های فارسی قرآن بر اساس ۱۴۲ نسخه کهن محفوظ در کتابخانه آستان قدس رضوی)، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.*

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال هشتم، شماره اول، پیاپی ۲۶، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۵۸-۱۹

تحلیل معناشناسیک و ریخت‌شناسیک جدل‌گونه‌های هجویری

الهه عظیمی یان‌چشمه* - محمود عابدی**

چکیده

جدل از گونه‌های بیانی قیاس در علم منطق است که به شیوه پرسش و پاسخ بین دو تن به کار می‌رود. در این جستار ابتدا با توجه به تعریف جدل و نوع مباحثات دیالکتیکی کشف‌المحجوب، تعبیر «جدل‌گونه» که حدودی معنایی و مصداقی مابین مناظره و جدل دارد، برگزیده شد. سپس کل جدل‌گونه‌ها تحت دو عنوان کلی تحلیل «معناشناسیک» و «ریخت‌شناسیک» مورد نقد و ارزیابی قرار گرفت. در بخش نخست، از رهگذر محتواشناختی جدل‌ها، مهم‌ترین دغدغه‌های فکری و عقیدتی صوفیان و عالمان دینی آن دوران به دست آمد و در بخش دوم، کل جدل‌ها از نظر شکل و ریخت کلی توصیف شد و با این توصیف، سه ضلع اصلی مثلث جدل‌گونه‌ها تبیین شد که عبارت است از: مخاطب، شگرد، شکل؛ این سه عنصر در رابطه‌ای متقابل و متداخل، ساختار و هندسه غالب جدل‌گونه‌های هجویری را ترسیم می‌کند. در این میان از مباحث گفتمان‌شناختی و جامعه‌شناختی اثر نیز غافل نبوده‌ایم.

واژه‌های کلیدی

کشف‌المحجوب، تحلیل معناشناسی و ریخت‌شناسی، تصوف قرن پنجم، جدل، مناظره.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول) elahe.azimiyancheshme@gmail.com

** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی abedy@tmu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۲۱

تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۱۰/۱۹

۱- مقدمه

«جدل» و «مجادله» از ریشه «جَدَل» به معنای «استخوان سخت و درشت» و نیز به معنای «تاییدن و پیچیدن»، گرفته شده است؛ گویی دو نفر که با یکدیگر بحث می‌کنند، هر یک دیگری را با رای و نظر خویش می‌پیچانند. فن «جدل» زمانی متداول شد که باب مناظره و ردّ و قبول مسائل توسعه یافت و مناظره‌کنندگان در استدلال و پاسخ‌های خود، به روشی لگام‌گسیخته سخن می‌گفتند. از این‌رو، پیشوایان ناگزیر شدند آداب و احکامی وضع کنند تا مناظره‌کنندگان بر وفق آن قوانین سخن گویند و وضع استدلال‌کننده و پاسخ‌دهنده روشن گردد که در چه جایی اعتراض کنند و یا به معارضه برخیزند و کجا سکوت کنند و خصم به سخن و استدلال بپردازد (دهخدا، ۱۳۳۸: ذیل مجادله). خواجه نصیر هر قول جازم را که مفید رایی مشهور یا مقتضی الزامی باشد، جدل می‌خواند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۲۶: ۳۴۳). این واژه معادل (Dialection) یا «طوبیقا»ی یونانی (Topics) است که ناظر به یکی از گونه‌های بیانی قیاس (Syllogisme) در علم منطق است.

اما آنچه در این مجال و مقال، تحت عنوان «جدل» طرح و تحلیل نموده‌ایم، مفهومی فراتر از یک اصطلاح منطقی و تعاریف این فن دارد. از این‌رو برای حفظ حدود معنایی و اصطلاحی «جدل» و تفکیک مفهومی و مصداقی آن از مباحثات و مناظرات کلامی هجویری در کتاب کشف‌المحجوب، تعبیر «جدل‌گونه» را باب نموده و به کار گرفتیم.

هجویری در دو مورد از این گونه جدل‌هایش، با عنوان «مناظره» یاد کرده است: «مرا با یکی از متلبسان علم... مناظره همی‌رفت» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۴). «اندر هندوستان مردی دیدم... که با من اندر این معنی مناظره کرد» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۶۲). برای این که سهل‌انگاری هجویری را در این نام‌گذاری نشان داده باشیم لازم است توضیح مختصری درباره «مناظره» ذکر کنیم. «مناظره» در لغت به معنی با هم نظر کردن و فکر کردن در حقیقت و ماهیت چیزی است. در واقع به مجادله و نزاع با همدیگر و بحث با یکدیگر در حقیقت و ماهیت چیزی مناظره گویند (دهخدا، ۱۳۳۸: ذیل مناظره). «در میان مسلمانان، فن مناظره پس از گسترش علم کلام و فقه پدید آمد زیرا فقیهان و متکلمان ناگزیر بودند برای اثبات آراء و عقاید خود استدلال کنند. به همین جهت، با استفاده از منطق ارسطو، به مرور آداب بحث و مناظره را تدوین کردند» (موحد، ۱۳۸۷: ۱/ ۱۶۷). در مناظره رسم چنان است که «دو تن که به دو عقیده متقابل معتقدند، بدون آن که قصد الزام یکدیگر را

داشته باشند، با یکدیگر به مباحثه پردازند زیرا که غرض اصلی آنها کشف حقیقت است نه سرکوب یکدیگر و همین که حق بودن یکی از دو طرف نقیض معلوم شد، طرف مقابل به آن اذعان می‌کند و بحث پایان می‌گیرد» (خوانساری، ۱۳۶۳: ۲۲۵). در حالی که بر «جدل‌گونه»‌های هجویری، منطق دیگری حاکم است. اول این که بیشتر مجادلات او، یک‌طرفه است؛ یعنی مخاطب و طرف دعوی در صحنه گفت‌وگو حضور ندارد و تنها صدایی که شنیده می‌شود، صدای قاطع نویسنده است که اقوال مخالف را با ضمیر سوم شخص نقل می‌کند، خود پاسخ می‌دهد و خود نتیجه‌گیری می‌کند. دوم این که خصم هجویری اغلب فرضی و غیر واقعی است؛ بنابراین خود از جانب این خصم ذهنی، طرح مسئله می‌کند و خود واکنش نشان می‌دهد؛ گویی فعل «جدل» تنها بین هجویری و اندیشه‌هایش صرف می‌شود و خصم در این میان، محلی از اعراب ندارد. از طرفی نمی‌توانیم به قطع آن را «جدل» بنامیم. در جدل، قصد «الزام» شرط است و فنی است که به شیوه پرسش و پاسخ بین دو مباحثه‌کننده به کار گرفته می‌شود. در حالی که در غالب جدل‌گونه‌های هجویری به شیوه‌ای نزدیک به مناظره - دو طرف دعوی، مخالف صددرصد آرای هم نیستند و تنها راه مسالمت‌آمیزی برای حل مسئله می‌جویند. سوم این که جدل شفاهی است و دو طرف دعوی رو در روی هم گفت‌وگو می‌کنند و یا اگر مکتوب است، شرح ماجرای است که قبلاً واقع شده و بعداً مکتوب گشته است؛ در حالی که در کشف‌المحجوب، دو طرف دعوی غالباً به طور عملی مجادله‌ای نکرده‌اند. هجویری معمولاً با طرف دعوی، بُعد زمانی و مکانی دارد؛ مثلاً با او در یک‌جا حضور ندارد و یا با کسانی که سال‌ها و بل قرن‌ها پیش از او اظهار نظری کرده‌اند یا حتی کسانی که ممکن است در آینده‌ای دور یا نزدیک سؤالی طرح کنند، مباحثه‌ای ذهنی می‌کند. گاه این جدل‌ها به قدری انتزاعی است که به حدیث نفس و گفت‌وگویی درونی نزدیک می‌شود. از این رو «جدل‌گونه»‌های او تعریفی مابین مناظره و جدل دارد. در این جا اقوالی را به عنوان جدل از متن نقل کرده‌ایم که اولاً شخص هجویری در آنها دخالت دارد و تنها صرف نقل‌آرای دیگران نیست و ثانیاً کار او ردّ یا اصلاح آراست نه تأیید، که در غیر این صورت، صورت جدل را درهم می‌شکنند.

از آنجا که کشف‌المحجوب در میان کتاب‌های صوفیانه فارسی، حکم کتاب مرجع و به اصطلاح «مادر» را دارد، می‌توان منطق گفت‌وگویی آن را به دیگر کتاب‌های عرفانی بعد از آن نیز تعمیم داد و آنگاه پرسید: ۱- جایگاه جدل در گفتمان و جامعه زبانی صوفیه چیست؟ به عبارت دیگر چرا به

جای تبیین مستقیم مسائل تعلیمی که قطعیت بیشتری دارد، از طرح مناظره و مجادله استفاده شده است؟
۲- آیا از رهگذر محتوا و مسائل مطرح در جدل‌ها می‌توان به این پرسش پاسخ داد که مهم‌ترین دغدغه‌های فکری عارفان و عالمان مذهبی آن روزگار چه بوده است؟ ۳- آیا با رویکردی دیگر که به ساختمان جدل‌ها نظر دارد، می‌توان این جدل‌های پراکنده را به نوعی شکل‌شناسی کرد؟

۳- پیشینه تحقیق

دو واژه کلیدی این پژوهش، «جدل» و «کشف‌المحجوب» است که در باب هر کدام از این دو، پژوهش‌های متعدد و متنوعی انجام گرفته است. کشف‌المحجوب بارها به لحاظ متن‌شناسی، تصحیح متن، روایت‌شناسی و بررسی اصطلاحات و اندیشه‌های صوفیانه مورد تحلیل محققان بوده اما تا کنون پژوهشی با جمع این دو واژه کلیدی یعنی جدل و کشف‌المحجوب صورت نگرفته است. شاید علت این بی‌توجهی، تناقض ظاهری بحث‌های کلامی، منطقی و فلسفی در متون صوفیانه و عرفانی است. محمدعلی خالدیان از معدود محققانی است که به اصطلاحات و مفاهیم فلسفی و کلامی در متون عرفانی توجه نشان داده است. مقاله‌های «بررسی چند قاعده فلسفی و کلامی در کشف‌المحجوب» و «کشف‌المحجوب و یک قاعده فلسفی»، به ترتیب مندرج در مجله کتاب ماه ادبیات و فلسفه و کیهان فرهنگی، تا حدی به مباحث کلامی در متن کشف‌المحجوب نزدیک شده است اما هر دو نیز موضوعی فارغ از مبحث جدل و شیوه جدل‌گری هجویری دارند. این جستار، نخستین پژوهش در شناسایی نوع جدل در متن کشف‌المحجوب و تحلیل معناشناسی و ساختمان‌شناسی آن است. علاوه بر این، در شکل‌شناسی گونه «جدل» نیز به طور عام، پژوهشی درخور صورت نگرفته است. از این رو، تحقیق حاضر می‌تواند سرآغاز این مبحث نیز باشد.

۴- روش پژوهش

رفتارشناسی جدل‌گری هجویری و مخاطب‌شناسی جدل‌هایش، به اعتبار ملاحظات سیاسی و اجتماعی منعکس شده در کشف‌المحجوب، باب مطالعات جامعه‌شناختی و گفتمان‌شناختی را می‌گشاید تا با این ابزار بتوان زمینه‌های اجتماعی و سیاسی و عقیدتی اثر را بسترشناسی کرد. از

سویی دیگر، برای شکل‌شناسی جلد‌ها، باید با روشی ساختارگرایانه به ترسیم ساختمان جلد‌ها اهتمام ورزید. بدین ترتیب و در مجموع، با نگرشی استقرایی از جزء‌های پراکنده به قوانین کلی نقب خواهیم زد.

۵- تحلیل معناشناسیک جلد‌گونه‌ها

بدیهی است این جلد‌ها، ناشی از اختلافات فرقه‌ای و مذهبی جامعه زمان مؤلف است و هجویری در این کتاب، به نیاز جامعه خود پاسخ می‌دهد. میان متون و جامعه روزگار آنها پیوند ناگسستنی وجود دارد؛ به تعبیر معروف بینامتنیت‌شناسان: «هیچ اثری در خلاء به وجود نمی‌آید»؛ به عبارت دیگر، هیچ متنی را نمی‌توان مستقل از جامعه روزگار خود، نقد و تحلیل کرد. این رابطه متن و دنیای فرامتن، پیش‌تر از مباحث بینامتنیت (Intertextuality)، اصل بنیادین نقد جامعه‌شناختی بوده است و در مباحث نوی زبان‌شناسی تحت عنوان تحلیل‌گفتمان انتقادی (Critical Discours Analysis) دنبال شده است. آنچه در این بخش دنبال می‌کنیم - بدون پیروی از الگوی خاصی - رویکردی است به پیش‌زمینه اجتماعی متن جلد‌گونه‌های کشف‌المحجوب؛ یعنی شناسایی بافت تاریخی و جامعه‌شناختی آنها.

در این جستار، بیش از بیست جلد‌گونه در متن کشف‌المحجوب ارزیابی شد. رسم غالب هجویری، پس از طرح جلد و نقل اختلاف نظر فرّق، چنین است که خود نیز به اظهارنظر و ردّ و قبول آراء مبادرت می‌ورزد اما گاهی دیده می‌شود که او دخالت مستقیمی در مباحثات ندارد. شاید در این موارد که کم هم نیستند، او چندان به ثبات نظر و قدمی نرسیده باشد.

جلد‌گونه یکم

بدان که گروهی اند از ملاحده -لعنهم الله- که مر ایشان را سوفسطاییان خوانند و مذهب ایشان آن است که: «به هیچ چیز علم درست ناید و علم خود نیست». با ایشان گوییم که: «این دانش که می‌دانید که به هیچ چیز علم درست نیاید، درست هست یا نی؟» اگر گویند: «هست»، علم اثبات کردند و اگر گویند: «نیست»، پس چیزی که درست نیاید، آن را معارضه کردن محال باشد (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۳).

«سوفسطاییان به طور کلی، منکر هرگونه علمند و روش کلامی ایشان سفسطه یا مغالطه است. اگر مقدمات قیاس در معنی حق نباشد بلکه شبیه به حق باشد و برای سرکوب به کار رود، قیاسی سوفسطایی است» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۲۶: ۵۱۵). هجویری از قول صوفی‌نمایان می‌گوید: «علم ما به هیچ چیز درست نیاید پس ترک علم، ما را تمام‌تر از اثبات آن باشد (همان‌جا).

روش‌شناسی جدل: از آن‌جا که سوفسطاییان مردود همگانند، هجویری برای ردّ ایشان چندان به ادله قاطع نیاز ندارد. روش او در این موارد، شیوه اهل جدل است که مجادله‌گر ابتدا نظر خصم را می‌پذیرد آنگاه از سخن خود او امر محالی اقامه می‌کند تا بدین طریق بر او غلبه کند.

جدل‌گونه دوم

مرا با یکی از متلبسان علم که کلاه رعونت را عزّ علم نام کرده است و متابعت هوی را سنت رسول... مناظره همی رفت. اندر آن میان گفت: «ملاحده دوازده گروهند. یک گروه اندر میان متصوفه‌اند». گفتم: «اگر یک گروه در میان ایشانند، یازده گروه اندر میان شمایند. ایشان خود را از یک گروه بهتر نگاه توانند داشت که شما از یازده گروه» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۴).

روش‌شناسی جدل: طرف دعوی به تعبیر هجویری «از متلبسان علم» است؛ کسانی که ادعای علم می‌کنند اما از حقیقت آن بی‌بهره‌اند. هجویری با این تعبیر می‌کوشد خصم را تخطئه و خواننده را با رای خویش همراه کند. هجویری چندان اهل جر و بحث‌های طولانی و دنباله‌دار نیست و با یک فصل‌الخطاب کلی، راه را بر خصم می‌بندد. اگرچه کلامش حجیت منطقی ندارد اما خواننده را با ذکر این مسلمات، تسلیم می‌سازد بدون آن که منتظر شنیدن پاسخ طرف جدل بماند.

جدل‌گونه سوم

یحیی بن معاذ و... ابوسعید بر آنند که: «غنا فاضل‌تر...» و دلیل آرند که: «غنا صفت حق است و فقر بر وی روا نباشد...». گوییم: «این شرکت اندر اسم است نه در معنی که شرکت معنی را مماثلت^۲ باید» و نیز گروهی عوام گویند: «توانگر را فضل نهیم بر درویش... که بر غنا شکر فرمود و اندر فقر صبر...». گوییم: «... هر که اندر نعمتی که اصل آن غفلت است شکر کند، غفلتش بر غفلت زیادت

کنیم». بوسعید گوید: «الْفَقْرُ هُوَ الْغِنَى بِاللَّهِ» و مراد از این، کشف ابدی باشد به مشاهدت حق. گوئیم: «مکاشف ممکن الحجاب باشد. پس اگر صاحب مشاهدات را محجوب گرداند از مشاهدت، محتاج آن گردد یا نه؟» اگر گوید: «نگردد»، محال باشد، اگر گوید: «گردد»، گوئیم: «چون احتیاج آمد، اسم غنا ساقط شد... آن را که نامش از حق فقیر است اگرچه امیر است فقیر است» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۶-۳۱).

موضع هجویری و بیشتر مشایخ، تفضیل فقر است. در تعالیم متصوفه، مفهوم فقر و غنا بسیار درهم تنیده است. سالک در عین بی‌نیازی از ماسوی‌الله، خود را غرق نیاز حق می‌بیند و از طرفی در مقام فقر، به فنای فی‌الله می‌رسد که نهایت مرتبه کاملان است. احمد غزالی گوید: «معشوق با عاشق گفت: بیا تو من شو که اگر من تو شوم، نیاز زیادت شود اما چون تو من گردی، همه معشوق بود و غنی مطلق او بود» (غزالی، ۱۳۵۹: ۱۰).

روش‌شناسی جمل: خصمان در کل دو دسته اند: اول مشایخی چون ابوسعید که غنا را بر فقر ارجح می‌دانند و گروهی از عوام که بر همین باورند. دسته دوم مشایخی که فقر را بر غنا فضل می‌نهند و نیز بیشتر عوام که هم‌داستان با ایشانند. هجویری در پاسخی که به خصم اول می‌دهد، هم بسیار منطقی حکم می‌کند و هم انگشت بر بدیهی‌ترین عقاید عرفا یعنی حدوث و قدم می‌گذارد. اصطلاحات کلامی از قبیل: اسم، معنی، مماثلت، قدیم و محدث، سخن او را از نظر عقلی موجه می‌نماید اما آنجا که عوام را مخاطب قرار می‌دهد، کلام مستدل نیست و تنها با تکیه بر دانسته‌های ایشان پاسخی توجیهی می‌دهد. او حتی کلام اهل فقر را که خود نیز از ایشان است، به یک‌باره نمی‌پذیرد چنان که سخن جنید را هم چون سخن ابوسعید نقد می‌کند و با این شیوه می‌کوشد راه میانه را جوید. جمله کوتاه «و این محال باشد»، پاسخ آشنای هجویری است به مخالفان در بیشتر جمل‌هایش. عبارات مسجعی که وی در انتهای سخن خود می‌آورد، در مقبولیت کلامش بی‌تأثیر نیست.

جمل‌گونه چهارم

از ابوالقاسم کرکانی... پرسیدم: «درویش را چه چیز باید تا اسم فقر را سزاوار گردد؟» گفت: «یکی که پاره‌ای راست برداند دوخت، دیگر سخنی راست بداند شنید...». گروهی از درویشان که با من حاضر بودند که این بگفت، چون به دویره بازآمدم، هر کسی را سرّی پدیدار آمد... گفتم: «بیایید اندر این سخن چیزی بگوئیم». هریک صورت خود بگفتند. چون نوبت به من رسید، گفتم: «پاره

راست آن بود که به فقر دوزند نه به زینت... و سخن راست آن بود که به حال شنود نه به منیت...» (هجویری، ۱۳۸۹: ۶۸-۶۷).

هجویری در علت سخت‌گیری در رقعہ‌دوزی گوید: «تکلف اندر دوختن بدان روا دارند که هر کس خود را مانده ایشان گردانیده؛ زینتی ساختند که جز ایشان کسی ندانست» (هجویری، ۱۳۸۹: ۷۰). اما در این مناظره گوید رقعہ دوختن آنگاه به حقیقت مقرون است که از سر فقر باشد، هم-چنان که برای سماع، آداب خاصی توصیه نمی‌کند. قشیری از قول جنید گوید: «سماع فتنه است آن را که به طلب آن برخیزد به تکلف و راحت روح است آن را که بی تکلف یابد» (قشیری، ۱۳۶۱: ۶۰۲).

روش‌شناسی جدل: جسارت بی‌نظیر هجویری در نقد نظر خصم اگرچه شیخ او باشد، قابل توجه است. او هم‌درسان را به مجادله فرامی‌خواند تا مجال بحث برایش فراهم شود. سخنان ایشان را ذکر نمی‌کند و تنها به تعریض گوید: «هر یک صورت خود بگفتند». «صورت»، تصور، خیال و سخنی است که نه از سر عقل و یقین باشد. با این تعبیر، خواننده را از درک و استدلال سطحی ایشان آگاه می‌کند تا بهتر بتواند سخنش را به خوانندگان بقبولاند.

جدل‌گونه پنجم

وقتی مرا با یکی از ملامتیان ماوراء النهر صحبت افتاد. چون من منبسط شدم اندر صحبت، گفتم: «ای اخی، مرادت اندر این افعال شوریده چه چیز است؟» گفت: «سپری کردن خلق اندر خود». گفتم: «این خلق بسیارند. تو عمر و روزگار و مکان آن نیابی که خلایق را اندر خود سپری کنی، همی خود را اندر خلق سپری کن تا از مشغولی بازری» (هجویری، ۱۳۸۹:).

فرقه ملامتیه به گونه‌ای میان خلق حشر و نشر می‌کنند تا نظر مردمان را از خود بگردانند؛ لذا مرتکب اعمالی می‌شوند که به ظاهر خلاف عرف و شرع است و عوام به آنها نسبت اباحه‌گری دهند.^۳ هجویری منشأ ملامت را به طریقت حمدون قصار می‌رساند و می‌گوید: «آنچه روی همه خلق بدان باشد مر اهل ملامت را پشت بدان بود تا همشان خلاف هموم باشد و اندر اوصاف خود وحدانی باشد» (هجویری، ۱۳۸۹: ۹۱). با این که هجویری در اینجا مانند طرف جدل معتقد است

ملامتی باید از هر آنچه خلق بدان روی می‌کنند، اعراض کند اما در مقام حجیت با خصم می‌گوید اگر ملامتی ملاک عمل خود را ردّ و قبول خلق قرار دهد، توجّه به خلق است نه اعراض از آن. به نظر می‌رسد این سخن با سخن پیشین او تناقض داشته باشد. در کتاب‌های معروف تصوف، باب مشخصی در خصوص ملامت و فرقه ملامتیه وجود ندارد. در رساله قشیریه نیز ردّ پای نمایانی از عقاید و سلوک ملامتیان نیست و آنچه هم از پیر ایشان حمدون قصار و پیروانشان ذکر شده، پافشاری چندانی را در این مسئله نشان نمی‌دهد. قشیری از قول احمد بن عیسی و او نیز از زبان عبدالله منازل که از ملامتیان است، گوید: «فاضل‌ترین وقت‌های تو آن است که از خواطر و وساوس نفس رسته باشی و وقتی کی مردمان از ظنّ بد تو رسته باشند» که این سخن در ظاهر با آرای ملامتیان موخرتر منافات دارد و شاید موضع‌گیری هجویری نیز در این مجادله، به همین دلیل باشد.

روش‌شناسی جمل: مخاطب از ملامتیان است. ابتدا هجویری بحث را پیش می‌کشد. گاهی پاسخ و استدلال هجویری خالی از هرگونه حجت‌آوری و مستندات کلامی است اما در عین‌حال، محکم و مسلّم می‌نماید و مقبول و مطبوع طبع هر صاحب شعوری؛ هم‌چنان‌که در این جمل دیده می‌شود.

جمل‌گونه ششم

باز گروهی روا دارند کسی به تکلف راه سکر و غلبه سپرد؛ از آنجا که پیغمبر گفت: «أَبْكَوْا فَإِنْ لَمْ تَبْكَوْا فَتَبَاكُوْا»... و این را دو وجه باشد: یکی مانده کردن خود به گروهی مر ریا را و این شرک صریح باشد و دیگر خود را مانده کردن تا حق مگر وی را بدان درجت رساند...: «مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ»... یکی از مشایخ گفت: «الْمُشَاهِدَاتُ مَوَارِيثُ الْمُجَاهِدَاتِ». گوئیم: «مجاهدت اندر همه معانی نیکو باشد اما سکر و غلبه اندر تحت کسب نیاید تا به مجاهدت مر آن را جلب توان کرد... مجاهدات اندر حال صحو توان کرد و صاحب صحو را قبله به قبول سکر نباشد و این محال باشد» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۷۹).

هجویری از قول طیفوریان می‌گوید «سکر از جنس کسب آدمی نباشد و بدان دعوت کردن باطل بود و تقلید بدان محال» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۷۸) و همه به اراده و غلبه مشاهدت حق است و به

همین رو نمی‌توان با مجاهده، اهل سکر شد. هجویری با این که خود جنیدی است و اهل صحو اما به‌خوبی از عهده تبیین مراد اهل سکر برمی‌آید و منصفانه قضاوت می‌کند.

روش‌شناسی جدل: هجویری در بردن نام خصم احتیاط کرده است و خواسته تا حرمت ایشان نگاه دارد. اما آنچه از قراین موجود در متن برمی‌آید، ایشان اهل مجاهده و شیخشان «سهل تستری» است. هجویری در نقل این مجادله، انصاف را رعایت می‌کند. او ابتدا با ذکر قول پیامبر می‌کوشد و وجهه این قوم را حفظ و آنگاه عقیده آن‌ها را نقد کند. اهل مجاهده معتقدند بنده با کوشش می‌تواند عوالم سکر را طی و درک کرد. هجویری اصل مجاهده را می‌پذیرد: «مجاهدات اندر همه معانی نیکو باشد» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۷۹). وی با این روش مصالحت‌آمیز می‌کوشد خطای ایشان را اثبات کند که مجاهدت-هرچند لازم- در عالم صحو ممکن است و از درک عالم سکر عاجز است.

جدل‌گونه هفتم

آنان که سکر را بر صحو فضل نهند- و آن ابویزید است و متابعان او- گویند: «داوود اندر حال صحو بود، فعلی از وی به وجود آمد، خداوند آن فعل به وی اضافه کرد: و قتل داوود جالوت. و مصطفی اندر حال سکر بود، فعلی از وی به وجود آمد، خداوند به خود اضافه کرد: ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی»؛ آنان که صحو را فضل نهند- و آن جنید است و متابعان -گویند: «... موسی اندر حال سکر، طاقت اظهار یک تجلی نداشت از هوش بشد و رسول اندر حال صحو، از مکه تا به قاب قوسین در تجلی بود». من می‌گویم بر موافقت شیخم: «صحوی که آفت نماید، بهتر از سکری که عین آن آفت بود» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۸۲-۲۸۰).

در رساله قشیریه آمده است: «أَلَا إِنَّهُ فِي حَالِ سُكْرِهِ مَحْفُوظٌ لَا يَتَكَلَّفُهُ وَفِي صَحْوِهِ مُتَحَفِّظٌ بِتَصَرُّفِهِ» به این معنی که سالک در حال مستی محفوظ است نه به تکلف و در حال صحو خویشتن‌داری کند به‌تصرف خود (قشیری، ۱۳۶۱: ۱۱۴).

روش‌شناسی جدل: هجویری بنا بر انصاف طبعی که کمتر دستگیر او در مناظراتش است، عقیده اهل سکر را به تمامی با مستنداتشان ذکر می‌کند و سپس در برابرشان موضع می‌گیرد و ادله خویش

را تبیین می‌کند. در مذاکرات هر دو شواهدی از آیات قرآنی دیده می‌شود با این ایراد عمده که هر دو دسته، آیات را تفسیر به رأی کرده اند.

جدل‌گونه هشتم

از اهل قبله گروهی گویند: «انسان جز روح نیست...». این باطل است. از آنچه جان چون از این بنیت جدا شود ورا می‌انسان خوانند... گروهی دیگر گفتند که: «این اسم واقع است بر روح و جسد به یک‌جای و چون... مفارق شود، این اسم ساقط گردد؛ چنان‌که بر اسبی چون دو رنگ مجتمع گردد - یکی سیاه و دیگری سپید- آن را ابلق خوانند...». این نیز باطل است: «هَلْ أُنْتِ عَالِي الْإِنْسَانِ حِينَ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً»... گروهی گویند: «انسان جزوی است نامتجزی و محل آن دل...». محال است که اگر یکی را بکشند و دل از وی بیرون کنند، هم اسم انسانیت از او ساقط نشود... گروهی از مدعیان متصوفه... گویند: «انسان... آن سرّ الهی است و مودع است اندر امتزاج طبع...». گوئیم: «به اتفاق عقلا، مجانبین و کفار را اسم انسانیت است و در ایشان هیچ معنی نیست از این اسرار» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۹۹-۲۹۷).

روش‌شناسی جدل: طرفان دعوی از چندین عقیده و طریقه هستند که هجویری پاسخ هرکدام را بلافاصله پس از طرح عقیده‌شان می‌آورد. با خطاب کلی «اهل قبله» (مسلمانان)، ماهیت خصمان در پرده‌ای از ابهام قرار می‌گیرد و نام طریقه و شیخ ایشان را نمی‌دانیم. آنها معتقدند انسان جز روح نیست. این امکان وجود دارد که غیر از این دسته، مابقی مخاطبان، فرضی و ساخته ذهن هجویری باشند و وی با طرح این مباحث خواسته تا شبهات ذهن شاگردان و خوانندگان را برطرف سازد. آنچه در پاسخ می‌آورد، همه از بدیهیاتی است که نه نیازی به استدلال عقلی دارد و نه مستندات نقلی. اما در پاسخ به گروه دوم، به آیه قرآن استناد می‌جوید. استناد به آیه برای متقن نمودن کلام، شیوه معهود اهل سنت و جماعت است. گروه سوم معتقدند محلّ انسانیت انسان دل است که اوصاف آدمی در آن است. به نظر می‌رسد عقیده‌ای صحیح و مطابق با حقیقت خلقت انسان باشد اما جواب هجویری بیشتر به طنزی ساده‌لوحانه می‌ماند تا استدلالی محققانه؛ بدیهی است که منظور این گروه «دل»، آن عضو گوشتی صنوبری شکل بدن نیست که اگر بود، حیوانات نیز از آن بی‌بهره نبودند. برخی از «مدعیان متصوفه» نیز معتقدند حقیقت انسانی به سرّ الهی است که در انسان به

امانت سپرده شده است. سوالاتی فرضی که هجویری تعمداً در لابه‌لای این جدل گنجانده، شیوه معهود اوست در تحقیر طرف دعوی تا وی در نظر خوانندگان کتاب، مردود شود و با این ترفند، حجت‌آوری هجویری آسان و به مقصود مقرون گردد.

جدل گونه نهم

جمله محققان مجاهدت را... اسباب مشاهدت گفته مگر آن پیر [سهل بن عبدالله] که مجاهدت را علت مشاهدت گفته است... «المشاهداتُ موارِثُ المجاهداتِ». حجت سهل، قول خدای است: «والذین جاهدوا فینا لنهّدینهم سبلنا»... نیز [گوید]: ورود انبیا و اثبات شریعت... بنابراین [مجاهدت] است... نبینی که اسبی توسن را به ریاضت از صفت ستوری می به صفت مردمی آرند... مشاهدت اندر مجاهدت... عطاست از حق... که مدار تکلیف... بر هدایت حق است... «إنّ الذین کفروا سواءٌ علیهم ء أنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون»... پس ورود انبیا و نزول کتاب... اسباب وصولند نه علت آن... و آنچه گویند: «اسب را به مجاهدت به صفتی دیگر گردانند» بدان که اندر اسب صفتی است مکتوم که تا ریاضت نیابد، آن معنی ظاهر نشود و اندر خر که آن معنی نیست هرگز اسب نگردد (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۰۷-۳۰۲).

روش‌شناسی جدل: آنچه در این جدل اهمیت دارد، شیوه جدال و جواب هجویری است که گواه وسعت نظر او نسبت به عقیده مخالفان است. وی اگرچه مشاهده را بر مجاهده فضل می‌نهد اما از شخصیت شیخ تستری به نیکی یاد می‌کند و آنچه در نهایت بدان حکم کند، چندان بوی مخالفت نمی‌دهد و به مکالمه‌ای مصالحت‌آمیز می‌ماند. وقتی به شیوه او در نقل این مباحثه دقت کنیم درمی‌یابیم به همان اندازه که کلام خود را مستند به شواهد متقن می‌کند، کلام حریف را نیز به مستندات نقلی و قرآنی می‌آراید تا مهارت خود را در جدال و غلبه بر چنین حریفی نشان دهد.

جدل گونه دهم

خدای را اولیاست که ایشان را به ولایت و... انواع کرامات مخصوص گردانیده است... و این خلاف ما را با دو گروه باشد: یکی معتزله و دیگری عامه حشویان. معتزله تخصیص یکی بر دیگری را انکار کردند و نفی تخصیص ولی نفی تخصیص نبی باشد و این کفر باشد. و عوام

حشویان تخصیص روا دارند: اما گویند: «بوده اند، امروز نمانده‌اند» و انکار ماضی و مستقبل هر دو یکی بود (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۲۰-۳۱۹).

کلابادی ولایت را به دو نوع تقسیم می‌کند: «۱- ولایت عامه که میان همه مؤمنین مشترک است: الله ولی‌الذین آمنوا (بقره/۲۵۷). ۲- ولایت خاصه که فنای فی الله بالذات و بالصفات و بالفعل است، مخصوص واصلان حقیقی است» (کلابادی، ۱۹۶۰: ۷۴). قشیری گوید: «ولی را دو معنی است: یکی آن که حق متولی کار او بود: و هُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ و یک لحظه او را به خویشتن باز نگذارد. و دیگر معنی آن بود که بنده به عبادت و طاعت حق قیام نماید بر دوام و عبادت او بر توالی باشد که هیچ‌گونه معصیت آمیخته نباشد» (قشیری، ۱۳۶۱: ۴۲۷-۴۲۶). این که اولیای خدا نسبت به عامه مؤمنان مقام خاص دارند، روشن است اما این که چرا به عقیده معتزله خاص بودن مقام ولی، خاص بودن مقام انبیا را نفی می‌کند، معلوم نیست و هجویری نیز بدون هیچ توضیح و حتی بدون آن که پاسخی مبسوط در رد این عقیده بیاورد، از آن می‌گذرد. پاسخ مستملی بدین شبهه، رساتر است: «خلق عام هست و خاص هست و لکن هر خاص اندر جنب دون خویش خاص ترند و اندر جنب فوق خویش عام که بزرگان گفته اند: الخصوص عند خصوص النصوص، عموم» (مستملی، ۱۳۷۳: ۲/۸۹۵).

روش‌شناسی جمل: مخاطب، معتزله و حشویه^۴ است. معتزله به کلی منکر مقام خاص اولیا هستند اما عقیده حشویه به اهل سنت نزدیک است. حریفان جمل، برجسته و صاحب‌اندیشه‌اند؛ اعتزال از اولین مکتب‌های کلامی است. عوام حشویان نیز اگرچه اقلیتی ناآگاه به نظر رسند اما همین که در باب امر «ولایت» که از پیچیده‌ترین مناظرات دیالکتیکی بوده، اظهارنظر کرده‌اند تا جایی که هجویری ایشان را مخاطبی درخور به حساب آورده، اهمیت جایگاهشان را می‌رساند. آنچه صورت جمل را درهم می‌شکند، نحوه پاسخ هجویری است به خصمان؛ وی در پاسخ به معتزله تنها با حکمی عامیانه گوید: «این کفر باشد» و هم‌طراز قرار دادن آن‌ها با حشویه و بلکه با عوام آن‌ها، در تخطئه و سبک‌داشت شأن ایشان بی‌تأثیر نیست.

جمل‌گونه یازدهم

عوام اعتراضی کنند از آنچه گفتم: «ایشان یکدیگر را شناسند که ولی‌اند». گویند: «باید به عاقبت خود ایمن باشند». محال است... چون مؤمن به ایمان خود عارف بود و ایمن نباشد... اسفراینی و

جماعتی بر آنند که: «ولی خود را شناسد که ولی است». و ابوبکر فورک و جماعتی برآنند که شناسد. گوئیم: «اندر معرفت او مر خود را چه آفت است؟». گویند: «معجب شود...». گوئیم: «شرط ولایت... آن که از آفت محفوظ بود... و سخنی سقط عامیانه باشد که کسی ولی باشد و بر وی کرامات گذرد و وی نداند که من ولی‌ام و این کرامات است» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۲۲-۳۲۱).

روش‌شناسی جدل: اگرچه در انتهای جدل، می‌توان اطمینان حاصل کرد که هجویری معتقد به معرفت ولی بر ولایت خود است اما این قول نسبت به جای دیگر متناقض می‌نماید. آن‌جا که وی در بیان تفاوت معجزه و کرامت گوید: «صاحب معجزه قطع کند که این معجزه است و ولی قطع نتواند کرد که کرامت است یا استدراج» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۳۰). حال آن که کرامت، فعل اولیا و استدراج، فعل شبه‌اولیاست. عقیده صاحب «التعرف» معرفت ولی بر ولایت خویش است: «يجوز ان يعرف الولی ولایتہ، لِأَنها کرامۃ من الله و يجوز ان يعلم ذلك فيقتضى زيادۃ الشکر» (کلابادی، ۱۹۶۰: ۷۴). تأثیر احتمالی التعرف بر کشف‌المحجوب امکان اول را به یقین می‌رساند و نظر دوم هجویری می‌تواند به تأثیر از مشایخی چون اسفراینی باشد. طنز رندانه که کمتر مجال ظهور و بروز در این جدلیات کلامی پیدا می‌کند، به حکم نهایی او قطعیتی عالمانه می‌دهد.

جدل‌گونه دوازدهم

معتزله گویند: «مسلمانان اولیای خدایند چون مطیع باشند که هر که به احکام ایمان قیام کرد و صفات خدای و رؤیت را منکر شد و مؤمن را خلود در دوزخ روا داشت... وی ولی بود». این چنین کس ولی بود اما ولی شیطان. گویند: اگر ولایت کرامت واجب کردی، بایستی تا همه مؤمنان را کرامت بودی. هرچند در حقیقت ایمان یکسان باشند، اما یکی عاصی بود و دیگری مطیع (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۲۳-۳۲۲).

هجویری در این مجال، به بهانه نقد عقیده معتزله در کرامات اولیا، کلیت مشرب فکری ایشان را مورد ردّ و تردید قرار می‌دهد^۵ و تصویری مردود از ولی ایشان طرح می‌کند. درواقع ولایت از نظر معتزله مقامی است عام که به همه مؤمنان تعلق دارد: «الله ولی الذین آمنوا...». به همین سبب است که کرامات اولیا را به طور مطلق نفی می‌کنند.

روش‌شناسی جدل: در این مورد نیز با آن که طرف دعوی، حریفی قدر در کلام و اندیشه محسوب می‌شود، پاسخ هجویری قولی بی‌اساس، عامیانه و متعصبانه است: «این چنین کس ولی بود اما ولی شیطان». گفتنی است این جبهه‌گیری‌های متعصبانه در برابر معتزله، از موارث فکری و عقیدتی صوفیه است و هجویری نیز در این رأی، وام‌دار این میراث بوده است. تنها عکس‌العمل جدی او - به طور ضمنی - در ذکر عقاید معتزله دیده می‌شود. در واقع او با تخطئه این عقاید، طرف دعوی را عملاً خلع سلاح می‌کند. خصم او به جای اثبات دعوی، می‌بایست از بدیهی‌ترین عقاید خود دفاع کند.

جدل‌گونه سیزدهم

از اهل سنت گویند: «کرامت درست است اما تا حدّ معجز... که عادات نقض نکند». گوئیم: «شما را از ظهور فعلی ناقض عادت بر دست ولی... چه صورت بندد از فساد؟» اگر گویند: «نوع مقدور خداوند نیست»، این ضلالت است. اگر گویند «...اظهار آن بر دست ولی ابطال نبوت بود...»، این هم محال است؛ از آنچه ولی مخصوص است به کرامات و نبی به معجزات... اگر یکی را صورت چنین بندد که «اگر ولی را کرامت ناقض عادت بود، دعوی نبوت کند»، این محال باشد؛ از آنچه شرط ولایت صدق باشد (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۳۰-۳۲۸).

هجویری کرامت را امری ناقض عادت معرفی می‌کند که در حال بقای تکلیف بر ولی جایز می‌گردد و تفاوت آن با معجزه، نه در خرق عادت بلکه در شرایط و ضرورت بروز و کمون آن است. صاحب‌التعرف فرق معجزه و کرامت را در جنس آن‌ها می‌داند: «بر معجزه، دعوی سابق است و بر کرامت نه» (کلابادی، ۱۹۶۰: ۷۴). مستملی گوید: «فقهای امت از اهل سنت و جماعت و اهل معرفت همه را اجماع است که کرامات اولیا جایز است هر چند اندر حدّ معجزات باشد... اگر به روزگار پیغامبری بر دست کسی دیگر معجزه‌ای پدید آید هم دلیل پیغامبری باشد» (مستملی، ۱۳۷۳: ۹۵۷). در حقیقت کرامت ولی نیز امر خارق‌العاده‌ای است که از ناحیه خدا و به دست ولی ظاهر می‌شود و همین اولیا را تالی انبیا می‌گرداند.

روش‌شناسی جدل: شیوه جدال در این جا به صورت طرح پرسش است که شیوه معهود متکلمان و پیش‌تر از ایشان، فلاسفه یونان بود. هجویری با این ترفند، ذهن حریف را می‌خواند و او را پله به پله به سوی تناقض‌گویی می‌کشاند و در عین حال، دامنه مجادلات خود را گسترده

می‌سازد. با دنبال کردن این پرسش‌ها، خصم را با اقامه بدیهیات و مسلّمات، از صحنه خارج می‌کند. به این شکل که در ابتدا از خصم می‌پرسد ظهور نقض عادت به دست ولیّ سبب چه فسادی می‌شود؟ خود پاسخی مقدر می‌دهد: «کرامت نوع مقدور خداوند نیست». این نقض عقیده هر موحدی است که به قدرت خدا ایمان دارد. در ادامه از جانب ایشان می‌گوید: «اگر ولی را کرامت ناقض عادت بود، دعوی نبوت کند» که پذیرفته هیچ مسلمانی نیست. سرانجام نیز این امر بدیهی را گوشزد می‌کند: «شرط ولایت صدق قول باشد و کاذب ولی نباشد».

جدل‌گونه چهاردهم

انبیا فاضل‌ترند از اولیا... علمای اهل سنت اندر این خلاف نکنند به جز گروهی از حشویان که مجسمه اهل خراسانند... گروهی از مشبهه توّلاً بدین طریقت کنند... و هر که مر نفی تخصیص انبیا را اعتقاد کند، کافر شود... اگر کسی گوید از این ملاحظه: «چون رسول به کسی آید، باید تا این مبعوث‌الیه فاضل‌تر از وی باشد؛ چنان‌که پیغمبران...»، این صورت مر ایشان را خطاست. گوییم: «باید تا مرسل‌الیه فاضل‌تر باشد اما چون رسول به جماعتی باشد، لامحاله رسول فاضل‌تر از آن گروه باشد... و اندر این هیچ‌عاقل را شبهت نیفتد» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۵۳-۳۵۲).

در ادامه جدل آمده است: «نهایت ولایت بدایت نبوت بود و جمله انبیا ولیّ باشند اما از اولیا کسی نبی نباشد؛ انبیا داعیانند و اولیا متابعان و محال باشد مأموم از امام فاضل‌تر بود. چون اولیا به نهایت رسند از مشاهدت خبر دهند و رسول را اول قدم، مشاهدت باشد» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۵۳-۳۵۲). «کلابادی» صریح‌تر گفته است: «وَ اجْمَعُوا جَمِيعاً اَنْ الْاَنْبِيَا اَفْضَلُ الْبَشَرِ وَ لَيْسَ فِى الْبَشَرِ مَنْ يُوَازِى الْاَنْبِيَا فِى الْفَضْلِ؛ لاصْدِيقٌ وَ لَا وَلِىٌّ وَ لَا غَيْرَهُمْ وَ اِنْ جَلَّ قَدْرُهُ وَ عَظُمَ خَطْرُهُ» (کلابادی، ۱۹۶۰: ۶۹).

روش‌شناسی جدل: مخاطب به تصریح هجویری، اهل مجسمه و مشبهه است که به تعبیر او «مدعی به اسلام هستند». وی در تخطئه عقیده ایشان می‌گوید: «متکلم به کلام متناقض اندر اصول توحیدند و خود را ولیّ خوانند و به درست ولیّ‌اند اما ولیّ شیطان» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۵۲). او با ایراد عقیده قاطبه اهل سنت و جماعت، می‌کوشد قطعیت و مقبولیت کلامش را ارتقا بخشد و از سویی با به اصطلاح برچسب زدن بر خصم، صدایش را در میدان مباحثه، ضعیف و خاموش سازد

و بدون اعتنا و اشاره‌ای به ادله ایشان می‌گوید: «اندر این هیچ عاقل را شبهت نیفتد». با لفظ «عاقل»، از یک سو، تنها شرط پذیرش ادعایش را حجیت عقلی معرفی می‌کند تا بدین طریق، سخن خویش را موجه سازد و از سویی با این تعبیر، خصمان خود را «نادان» معرفی کند.

جدل‌گونه پانزدهم

بدان به اتفاق اهل سنت و جماعت، انبیا از فریشتگان فاضل‌ترند به‌خلاف معتزله که گویند: «ایشان... حق را مطیع‌ترند، باید که فاضل‌تر باشند». گوییم: «حقیقت، خلاف صورت شماست... دلیل بر فضل انبیا آن که حال مسجود^۱ له عالی‌تر از حال ساجد بود». اگر گویند: «خانه کعبه سنگی است و مؤمن از وی فاضل‌تر و آن را سجده می‌کند»، گوییم: «هیچ‌کس نگوید مؤمن خانه را... سجده می‌کند الا گویند خداوند خانه را سجده می‌کند...». مسافر چون خواهد بر پشت ستور خداوند را پرستد، اگر روی به خانه نباشد معذور بود... ملائکه مضطربند اندر معرفت که ایشان را شهوت نیست... عجب دارم از آن که فضل اندر افعال بیند یا عزّ اندر جمال یا بزرگی اندر جذب منال (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۵۷-۳۵۶).

برخلاف فضیلت انبیا بر اولیا که در بیشتر کتاب‌های مقدم و مؤخر هجویری بدان پرداخته شده، در باب فضیلت ایشان بر ملائکه، جز در شرح مستملی، در جای دیگر تا آنجا که جست‌وجو شد- توجهی نشده است. مستملی علاوه بر معتزله، جماعتی از اهل سنت را هم معتقد به فضیلت ملائکه بر انبیا و اولیا می‌داند و می‌گوید: «قول معتزله و جماعتی از اهل سنت آن است که ملائکه را تفضیل کنند» (مستملی، ۱۳۷۳: ۲/۸۶۳). دلایلی که او اقامه کرده^۲، هجویری نیز برشمرده با این تفاوت که مستملی شرح مبسوطی در ریشه‌شناسی عقاید و دلایل ایشان آورده که هجویری به خلاصه‌ای از آنها اکتفا کرده است.

روش‌شناسی جدل: هجویری با وجود تکرار مضامین و ادله مستملی و اختصار مباحثش، به نظر می‌رسد در توجیه و اقناع مخاطب توفیق بیشتری حاصل کرده باشد. وی ابتدا با لحن قاطعانه و با فعل امر «بدان»، توجه و اعتماد مخاطب را جلب می‌کند، آنگاه با تعبیر «به اتفاق اهل سنت و جماعت»، میزان مقبولیت کلامش را بالا می‌برد و از آنجا که تنها مخاطب جدلش معتزله است، با وجدانی آسوده ایشان را الزام و دلایلشان را ابطال می‌کند. به‌علاوه، این جدل از معدود مجادلاتی است که هجویری استدلال طرف دعوی خود را در آن ذکر می‌کند و به او مجال دفاع از عقیده

خویش می‌دهد. او به تأثیر از کلابادی و مستملی معتقد است فضل اندر افعال و طاعات نیست بلکه به عنایت و رضایت حق باز بسته است. هجویری در این جدل گونه نسبتاً مختصر، محکم‌ترین ادله خویش را به حجیت می‌آورد. در اولین عکس‌العمل می‌گوید: «حقیقت خلاف صورت شماس است». در همین جمله به ظاهر بی‌اهمیت، دقت خاصی به لحاظ گفتمان‌شناسی در گزینش واژگان دیده می‌شود. او استدلال و عقیده خود را «حقیقت» مسلم می‌خواند و عقیده خصم را «صورت» می‌نامد؛ یعنی تصویری خام و خیالی باطل که از حقیقت دور است. استناد به آیات قرآنی، استدلال او را متقن‌تر می‌نماید. از لطایف‌الحیل دیگر که وی در ردّ مخاطب خویش به کار می‌بندد، طرح مسئله فرضی از جانب این مخاطب است. وی از جانب ایشان می‌گوید: «خانه کعبه سنگی است و مؤمن از وی فاضل‌تر و آن را سجده می‌کند». با این استدلال سطحی و ساده‌لوحانه، میزان درک طرف دعوی را در نظر خواننده زیر سؤال می‌برد. شگرد دیگری که متناسب با مخاطب خود اختیار می‌کند، روش سقراطیان است که با تکیه بر معتقدات و مستدلّات خصم، عقیده وی را محکوم و مردود می‌سازند. از آنجا که معتزله اهل اختیارند، وی می‌کوشد با مضطر خواندن ملائکه در طاعت حق و مخیر بودن انسان با وجود شهوات، مقام ملائکه را پایین‌تر از انبیا قرار دهد. عبارت پردازی‌های هنری پایان کلام نیز در جلب نظر مخاطبان و خوانندگان مؤثر است.

جدل گونه شانزدهم

گروهی پندارند: «فنا به معنی فقد ذات است و... بقا آن که بقای حق به بنده پیوندد» و این هر دو محال باشد. اندر هندوستان مردی دیدم مدعی بود به تفسیر و تذکیر. با من اندر این معنی مناظره کرد. وی خود فنا را نشناخت و بقا را و قدیم را از محدث... این جهله را گوییم که «بدین فنا چه می‌خواهید؟». اگر گویند: «فنا عین»، محال بود. اگر گویند «فنا و صف»، روا بود فنا صفتی به بقای صفتی که حواله هر دو به بنده باشد. محال باشد کسی به صفت گیری قایم باشد... جواز این مذهب دهر باشد... مراد از آن فنا، ذکر غیر بود و بقا ذکر حق؛ هر چه اندر سلطان آتش افتد، صفت وی گردد اما هرگز آهن آتش نگردد. والله اعلم. (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۶۴-۳۶۲).

آنچه در نگاه اول جلب توجه می‌نماید، طیف گسترده مخاطبان از هر فرقه و طبقه‌ای است: مسلمان و غیر مسلمان، خواص و عوام. این مسئله دلالت روشنی بر اهمیت بحث فنا و بقا دارد تا

حدی که ذهن عوام را نیز به خود مجذوب و مشغول ساخته است. اهل تشبیه از آنجا که همه چیز را جسمانی تلقی و توصیف می‌کردند، گویا فنا را هم نه استحاله‌ای روحانی بلکه نیستی عین می‌پنداشتند. نتیجه این طرز تلقی از بقای ذات، تصور امتزاج خالق و مخلوق را تقویت می‌کند. هجویری نیز آنها را با دهریون در این مسئله هم‌عقیده معرفی و بدین‌وسیله بر خصم غلبه می‌کند.

روش‌شناسی جمل: با توجه به اهمیت مسئله و طیف گسترده مخاطبان، نحوه استدلال هجویری بسته به اهمیت ایشان متفاوت است. در ردّ گروهی از عوام که به فنای ذات عقیده دارند تنها قاطعانه می‌گوید: «این محال است» و در ادامه برای سندیت بحث خویش، واقعه مناظره با یک هندو را تعریف می‌کند که معلوم نیست چطور در هندوستانی با آن سابقه دور و دراز تفکرات عرفانی و «نیروانا»ی بودایی که اتفاقاً مفهومی نزدیک به فنا و بقا دارد، آن هم بر زبان کسی که مدعی علم است، چنین سخن لغو و ساده لوحانه‌ای در باب فنا می‌رود. به نظر می‌رسد هجویری در توصیف و بازسازی صحنه جمل چندان امانت‌دار نیست و تنها برای همراه کردن ذهن خواننده با خود و سبک‌داشت طرف دعوی به این صرافت افتاده است. شیوه مجاب کردن او به طریق فلاسفه با طرح پرسش همراه است تا از ایشان اقراری باطل بگیرد. خصم دیگر او حشویانند که در محاجه با ایشان از اصطلاحات علم کلام بهره می‌برد تا مخاطب را که قطعاً بهره‌مند از فن کلام است، متقاعد کند. علاوه بر این استدلالات عقلی، از تمثیل که از انواع حجج منطقی قلمداد می‌شود، استفاده می‌نماید.

جمل‌گونه هفدهم

مانند اینجا خلافی که هست میان ما و گروهی که گویند: «... چون سلطان هدایت مستولی شد، ولایت مجاهدت ساقط شود». این تعطیل محض باشد... چون نور از آفتاب، مجاهدت از هدایت جدا نباشد. قومی را از جهال غلطی افتاده است. گویند: «از یافت هیچ چیز اندر جهد ما نبسته و... ناکرده اولی‌تر از کرده.» گوییم: «کردار ما را می‌فعل نهید و نهیم به اتفاق، و افعال را محلّ علت و منبع آفت، لامحاله ناکرده را هم فعل باید نهاد. چون هر دو فعل آمد و فعل محلّ علت، چرا ناکرده از کرده اولی‌تر دانند» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۷۸-۳۷۷).

آنچه از کلام هجویری و عرفای مقدم و مؤخر او در این زمینه برمی‌آید، پیوستگی و ملازمت این دو مفهوم در معنا و طریقت عرفانی آنهاست. قشیری در باب این ملازمت آورده است: «آنچه کسب بنده بود از اقامت عبودیت و آنچه به احوال بشریت سزد آن فرق بود و آنچه از قبل حق بود از پیدا کردن معانی و لطفی کردن، آن جمع بود... بنده را چاره نیست از جمع و تفرقه زیرا که هر کی او را تفرقه نبود عبادتش نبود و هر که او را جمع نبود، معرفتش نبود» (قشیری، ۱۳۶۱: ۱۰۴-۱۰۳). هجویری با تمثیل جدا نشدن نور از آفتاب، بدان تأکید می‌کند. ضرورتی که سبب طرح این جدل شده به تصریح مؤلف سوءاستفاده برخی نحله‌ها و فرّق ضالّه است که مقام جمع را به معنای بریدن صوفی از عبادات و مجاهدات می‌دانند که عقیده اهل تعطیل^۷ است. برخی فرق منحرف متصوفه نیز بر این باورند که انسان کامل چون به مقام فنای فی‌الله رسید، از بند مجاهدت و عمل به احکام شریعت می‌رهد. این بدعت از نظر هجویری و دیگران هم‌پایه کفر و بی‌دینی است.

روش‌شناسی جدل: برخلاف اهل تعطیل که مجاهده را نفی می‌کنند، هجویری گوید: «تا امکان معاملت و توانایی کسب بود هرگز آن از بنده ساقط نشود» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۷۷). وی در این جدل از سنت معمول عرفا فاصله می‌گیرد و سعادت انسان را در گرو کسبش می‌داند نه جذبیه حق که اختیار بنده در آن مضمحل است. آنگاه خود به طرح مسئله می‌پردازد و به سؤالات مقدر پاسخ می‌دهد. در استدلال با آنان که ترک مجاهده را بهتر از کسب می‌دانند، ابتدا ادعایشان را می‌پذیرد، سپس ترک فعل را هم فعل و فاصله کفر و ایمان را ترک و عمل می‌داند و خصم را به کفر متهم و با این نسبت، بر ایشان غلبه می‌کند.

جدل‌گونه هجدهم

مانند اینجا خلاف ملاحظه که ایشان روح را قدیم گویند و فاعل اشیا و... مدیر از شخصی به شخصی دیگر. و بر هیچ شبهت چندان اجتماع نیست که بر این؛ از آنچه جمله نصاری و هند و تبت و... بر اینند و اجتماع شیعیان و قرامطه. گوئیم: «به این لفظ قدم چه خواهید؟ محدثی متقدم اندر وجود یا قدیمی همیشه بود؟». اگر گویند: «محدثی است متقدم اندر وجود»، خلاف برخاست: «إن الله خلق الارواح قبل الاجساد». گشتن از شخصی به شخص دیگر روا نباشد؛ چون یک شخص را دو حیات روا نباشد، یک روح را دو شخص هم روا نباشد. اگر گویند: «قدیمی همیشه بود

است»، گوییم به خود قایم است و محال باشد که محدث را با قدیم امتزاج باشد... اگر گوید: «صفتی است قدیم»، چنان‌که حلولیان و تناسخیه گویند، محال باشد که صفت قدیم خلق را صفت گردد (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۸۵).

حدوث در لغت به معنی مسبوق بودن هستی موجود نسبت به نیستی‌اش و قدم، مقدم نبودن نیستی بر هستی است. یکی از مهم‌ترین اختلاف‌ها در این باب، حدوث و قدم روح است. آنان که به قدمت روح معتقدند به استناد این آیه است که: «قل الروح من امری» (سوره اسراء: ۸۵)؛ و می‌گویند امر وی کلام وی است و کلام وی مخلوق نیست. مستملی در پاسخ به این عقیده گوید: «این باطل است از بهر آن که این روح که جسد به وی نام همی‌گیرد، صفت این جسد است. روا نباشد که ذاتی موصوف آید به صفت اندر غیر وی و محال باشد ذاتی محدث را صفتی قدیم» (مستملی، ۱۳۷۳: ۲ / ۸۴۲). به گفته مستملی، مذهب ترسایان و برخی فلاسفه که معتقد به تناسخ هستند، قدمت روح است (همان: ۲ / ۸۳۵).

روش‌شناسی جمل: مبحث روح در شرح التعرف بازتاب گسترده‌ای دارد اما هجویری چندان خود را درگیر آن نکرده است. آنچه او از عقاید ادیان و مذاهب دیگر می‌گوید، حاصل تجربه‌های سفر وی به آن سرزمین‌هاست. این که هجویری می‌گوید «گوییم با این جمله که به این لفظ قدم چه می‌خواهید؟...»، یعنی با سؤال، سؤال را جواب دادن، به نوعی طفره رفتن از پاسخ‌گویی است. ذکر حدیث نیز برای تقویت حجت‌آوری است. در ادامه می‌گوید: «آن که جز این گوید محدث را از قدیم فرق نتواند کرد و... به اوصاف حق جاهل بود». با پیش‌کشیدن این مسلمات، اصل نظریه تناسخ و قدمت روح را زیر سؤال می‌برد.

جمل‌گونه نوزدهم

معتزله گویند: «معرفت حق عقلی است». باطل است این به دیوانگان و کودکانی که عاقل نباشند و حکمشان ایمان بود. گروهی گویند: «معرفت استدلالی است». باطل است به ابلیس که آیات بسیار دید؛ «ولو إننا نزلنا إلیهم الملائکه و کلمهم الموتی... لیؤمنوا إلا أن یشاء الله». به نزدیک اهل سنت و جماعت، صحت عقل و رؤیت آیت سبب معرفت است نه علت؛ معرفت الله بالله و معرفت مادون الله بنور الله. عقل و وهم هر دو از یک جنسند. پس اثبات استدلال، تشبیه آمد و نفی آن تعطیل. نیز

گفته‌اند: «معرفت الهامی است». محال است از آنچه یکی گوید: «به من الهام است خداوند اندر مکان نیست». یکی گوید: «مرا الهام است و مرا مکان است». گروهی گفته‌اند: «معرفت خداوند ضروری است». محال است؛ اگر ضروری بودی، بدان تکلیف نیامدی (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۹۹-۳۹۲).

معرفت در مشرب عارفان از راه کشف و شهود قلب حاصل می‌شود. از این‌رو عرفا همواره با معرفت عقلایی و استدلالی معتزله، فلاسفه و متکلمان مخالف بوده‌اند. مستملی چنین استدلال می‌کند که عقل محدث است: «و المحدث لا یدلُّ إلا علی مثله و محدث را بیرون از زمان و مکان راه نیست و حق اندر این دو نیست» (مستملی، ۱۳۷۳: ۷۱۸ / ۲). هجویری با تکیه بر عقیده اهل سنت و جماعت، عقل را سبب و نه علت معرفت می‌داند؛ هم‌چنان که مستملی نیز عقل را آلت بندگی کردن می‌داند نه آلت رسیدن به خدا: «هیچ از کونین علت وجود حق نگردد از بهر آن که هر چه مر کسی را به چیزی رساند، این رساننده قاهرتر و قوی‌تر باید از آن چیز» (مستملی، ۱۳۷۳: ۷۲۲ / ۲). هجویری اگرچه ظاهراً معرفت ضروری را رد می‌کند اما به نوعی معرفت را امری غیر اکتسابی و منوط به عنایت حق می‌داند.

روش‌شناسی جدل: هجویری در این جدل‌گونه، زنجیره‌ای از اقوال و آرای مختلف را در باب معرفت می‌آورد اما تنها به طور مشخص از اهل اعتزال به عنوان یکی از مخاطبان یاد می‌کند تا به طور خاص در برابر ایشان اقامه حجت نماید. او حکم کلی معتزله را با دو مثال فقهی نقض و بر ایشان غلبه می‌کند. عرفا از آنجا که در همه امور به عنایت حق قایلند، استدلال بنده را در شناخت خداوند عاطل می‌دانند. هجویری نسبت «وهم» را برای مخدوش کردن چهره عقل‌گرایان عنوان می‌کند. معرفت استدلالی نیز چون بر پایه برهان‌انی و از اثر به مؤثر رسیدن است، به مقصد نمی‌رسد. او تعصب‌ورزانه اهل استدلال را مشرک می‌خواند: «دلیل وی را سبب آمدن علت ... و اثبات سبب مر عارفان را اندر معرفت زَنار باشد و التفات به غیر معروف» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۹۹).

جدل‌گونه بیستم

از مشایخ گفته‌اند که: «هیبت درجه عارفان است و انس درجه مریدان؛ هر که را اندر حق و تنزیه اوصافش قدم تمام‌تر، هیبت بر دلش سلطان بیشتر و طبعش از انس نفورتر». و گروهی گفتند: «هیبت قرینه فراق بود و انس نتیجه وصل». شیخ من گفتی: «عجب دارم از آن که گوید انس با حق

ممکن نشود از پس آنکه گفته است: إذا سألك عبادي عني فإني قريب». و من گویم: «هر دو گروه اندرین مصیبت با اختلافشان؛ از آنچه سلطان هیبت با نفس باشد و فنا گردانیدن بشریت. و سلطان انس با سر بود» (هجویری، ۱۳۸۹: ۵۵۲-۵۵۰).

کلابادی در تعریف انس از قول جنید می‌آورد: «الانس ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة». مستملی در شرح آن گوید: «هر که عارف‌تر خایف‌تر و هرکه محب‌تر با انس‌تر؛ تولد خوف از معرفت خیزد و تولد انس از محبت». وی در تایید نظر جنید و کلابادی به احوال پیامبر استناد می‌جوید و گوید: «اگر انس هیبت برداشتی باید تا او را هیبت نماندی» (مستملی، ۱۳۷۳: ۱۳۵۱).

مهر و هیبت هست ضدّ همدگر این دو ضد را دید جمع اندر جگر
(مولوی، ۱۳۸۹: ۳۹۸)

روش‌شناسی جمل: در جمل‌هایی که هجویری دو عقیده مخالف را ذکر می‌کند، خود در میان دو جبهه گام بر می‌دارد که دلیل بر احتیاط و محافظه‌کاری اوست. به‌ویژه این که دو طرف دعوی خیل طرفداران خود را دارند.

* غیر از این موارد، دو سه جمل‌گونه کوتاه دیگر در متن بود که برای نتیجه‌گیری در جدول نهایی آورده می‌شود.

۶- تحلیل ریخت‌شناسیک جمل‌گونه‌ها

مطابق با قوانینی که ساخت‌گرایانی چون سوسور و بارت در حوزه زبان و پراپ، گرماس و تودورف در حوزه روایت‌شناسی اثر به دنبال آن هستند و می‌کوشند مناسبات درون‌متنی آن را از نظر نشانه‌های زبانی و نیز دستور روایی، به دور از مسائل فرامتنی آن کشف کنند، آنچه در این بخش و تحت عنوان «ریخت‌شناسی» مدّ نظر داریم، دستیابی به پیکره کلی جمل هاست و برخلاف ساختارگرایان می‌کوشیم با جمع قوانین درون‌متنی و فرامتنی اثر، شکل و ساختمان کلی آنها را ترسیم نماییم. برای این مقصود، جمل‌ها را از سه دریچه: ۱- مخاطب‌شناسی ۲- شگردشناسی ۳- شکل‌شناسی مورد ارزیابی قرار داده ایم. آنچه به‌عنوان «ریخت» در این بخش به دنبال توصیف آن هستیم، در مثلثی قابل ترسیم است که دارای دو ضلع «شگردشناسی» و «شکل‌شناسی» است و ضلع میانی را «مخاطب‌شناسی» تشکیل می‌دهد:

شکل



شگرد

مخاطب

۱-۶- مخاطب شناسی

هر متنی به منظور ارتباط با مخاطب، منظم و مدون می‌گردد و گرنه هرگز نوشته نمی‌شود. حتی گفتار نیز به محض خارج شدن از مرحله حدیث نفس و مونولوگ، دیگر به گوینده اختصاص ندارد. در متون نوشتاری ظاهراً مخاطبان غایبند اما علم معانی که بلاغت و رسایی کلام را مورد ارزیابی قرار می‌دهد، معیار کلام بلیغ را میزان تأثیرگذاری آن بر مخاطبانش می‌داند. از آنجا که دو رکن اصلی علم معانی، متکلم و مخاطب است، ارتباط این دو اهمیت زیادی دارد؛ چنان‌که می‌توان حکم کرد دانش معانی، هنر ارتباط است. لوشینف باختین معتقد است: «گفتار را نمی‌توان فقط مشغله گوینده قلمداد کرد؛ گفتار حاصل ارتباط متقابل گوینده با شنونده است و گوینده پیشاپیش واکنش شنونده را در فعالیت کلامی خود دخالت می‌دهد» (تودورف، ۱۳۷۷: ۹۰). آنچه امثال فرکلاف «بافت بینامتنی» می‌نامند، مجموعه‌های تاریخی است که تولیدکنندگان گفتمان (مؤلفان)، آن را به عنوان زمینه مشترک با مخاطبان مفروض خود در نظر می‌گیرند. به سخن دیگر، هرگونه پیش‌بینی که تولیدکننده متن از مخاطب دارد، موضوعی بینامتنی است (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۳۱-۲۳۰). نگارندگان بر این باورند که از رهگذر دانش تحلیل گفتمان می‌توان به ابعاد پیدا و پنهان پیام، نحوه و چیستی تأثیرگذاری بر مخاطب، پیش‌فرض‌های فرستندگان و حتی کنش‌های مخاطبان پیام دست یافت. برای مثال، علم فقه و فلسفه‌دانی هجویری و احاطه‌اش بر کلام و حدیث، موقعیتی بینامتنی و فرامتنی است اما در درک متن و نیز شناسایی مخاطبان بسیار راه‌گشا است. تکیه بر این فنون، همگی پیش‌فرض‌هایی است که هجویری از مخاطبان عینی و احتمالی خویش دارد تا بتواند دعوی خود را به حد اقلعایشان برساند. بدیهی است در متون تعلیمی خواننده‌محوری جایگاه ویژه‌ای دارد و مؤلف باید شگردهای انتقال معنی را به خوبی بداند.

به‌طور کلی وجه پراگماتیک (Pragmatic) و مخاطب‌محوری در جدل‌گونه‌های کشف‌المحجوب دو جلوه متفاوت دارد. از یک سو با حضور بلامنازع نویسنده‌ای مجادله‌گر روبه‌رویم که تمامیت ماهوی جدل‌ها را آن‌گونه که خود می‌خواهد رقم می‌زند؛ به طرح مسئله

جلد‌ها، انتخاب مخاطبان، جهت‌دهی به مباحث، ردّ و پذیرش نهایی نظرها و پایان‌بندی و نتیجه‌گیری از آنها مبادرت می‌ورزد؛ به طوری که خواننده و مخاطب کتاب ظاهراً حضوری منفعل دارد و به اصطلاح، متن جلد‌های هجویری تک‌صداست؛ از این رو صدای مخاطب جلد یا شنیده نمی‌شود یا به سختی و با تغییر و تحریف بازتابانده می‌شود. این تک‌صدایی در ابعادی وسیع‌تر، باب هرگونه تأویل‌گری و خوانش‌های متعدد را مسدود می‌کند. با این حال، همین جلد‌های به ظاهر مؤلف‌محور که جولان‌گاه تاخت و تازهای بیانی متکلم و حده‌ای چون هجویری است، به گونه‌ای دیگر عرصه را برای عرض اندام مخاطب و خواننده مستتر فراهم می‌کند. از آنجا که مؤلف مدام در گیرودار اقتناع مخاطب است و برای اثبات رای و نظر خود، به مسلمات و بدیهیات مخاطب متوسل می‌شود تا بتواند نتیجه مجادله را به سود خویش تغییر دهد و تثبیت نماید، ناخودآگاه مخاطب‌سالار است و رعایت اقتضای حال و مقام او را در وجهه نظر دارد. تمامی التفات‌های ضمیری که با لفظ «بدان» نمایانده می‌شوند، حاکی از توجه عمیق اما نامحسوس او به مخاطبان است. وی دامنه مباحثات کلامی را تا اندازه‌ای گسترده می‌سازد که سبب ملال خاطر شاگرد و خوانندگان نشود: «خواستم تا اصل سخن را مطوّل گردانم اما خوف ملالت تو مانع گشت تا عنان بر صوب اقتصار تابیدم» و «اکنون من کشف حجاب ابواب معاملات با براهین ظاهر اندر این کتاب بیان کنم تا طریق دانستن مقصود بر تو آسان گردد» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۸۹ و ۳۵۹).

بحث در باب حضور مخاطب در کشف‌المحجوب آن چنان مفصل و پیچیده است که می‌توان به طور مستقل پژوهشی به منظور بررسی جایگاه و میزان مشارکت مخاطب در متن آن تهیه و تدوین نمود.

هویت مخاطب با هویت خصمان در جلد‌های هجویری درهم تنیده شده است. خواننده روی دیگر سکه است که مخاطب و خصمان را در خود هضم می‌کند. به لحاظ اهمیت و شیوع حضور، سه مخاطب عمده در جلد‌ها دیده می‌شود؛ یعنی از سه وجه می‌توان مخاطب هجویری را مشاهده کرد:

<p>مخاطب اصلی یا سعید هجویری</p> <p>مخاطب فرعی یا طرف جلد</p> <p>مخاطب فرضی یا خواننده کتاب</p>	}	مخاطب
---	---	-------

۱-۱-۶- مخاطب اصلی: منظور از مخاطب اصلی، شاگرد مؤلف، سعید هجویری است که هجویری کل کتابش را در جواب به سؤال‌های او نوشته است.^۱ تمام ضمائر دوم شخصی که در لابه‌لای متن به کار می‌رود، به این مخاطب خاص ارجاع دارد. با این حال، این مخاطب حضور چندان مؤثری در طرح و نتایج نهایی جدل‌ها ندارد. تنها رد پای او در التفات‌هایی دیده می‌شود که گه‌گاه هجویری در مقام مخاطب روی کلام را به سوی او عوض می‌کند.

۲-۱-۶- مخاطب فرعی: مقصود از این مخاطب، آن شخص و گروه و فرقه خاصی است که هجویری در مقام طرف دعوی، با ایشان مجادله می‌کند. این مخاطب خود چندین نوع و زیرمجموعه دارد که در ادامه بدان می‌پردازیم.

۳-۱-۴- مخاطب فرضی: مراد از این مخاطب، خوانندگان کتاب او در همه زمان‌ها و مکان‌ها هستند. وجود «فرضی» وجودی تقدیری است که مقابل وجود عینی و واقعی قرار می‌گیرد؛ این مخاطب کسی است که هجویری سطح درک و فهم او را حد روشنگری نوشته‌هایش قرار می‌دهد و روی سخن همواره به سوی اوست. برخلاف مخاطبان فرعی که مدام تغییر می‌کنند، این خواننده ثابت و همیشه در افق دید مؤلف است.

در این میان، مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین مخاطب هجویری، مخاطب فرعی یا خصم جدل‌هاست. این مخاطب برخلاف مخاطب اصلی (شاگردش) و به نسبت کمتر از خواننده کتاب، حضوری فعال در طرح مجادلات دارد. تنها مخاطبی که هجویری عملاً با او مجادله می‌کند، همین مخاطب است که در هر جدل هویتی متفاوت دارد. این مخاطب را می‌توان از شیوه جدل‌گری هجویری شناخت؛ تعابیر و استدلال‌هایی که هجویری به کار می‌گیرد می‌تواند به نوعی در مخاطب‌شناسی جدلش به کار آید؛ این که مخاطب محوری چه گرایش و چه مایه دانش دارد، از نحوه جواب‌دهی او مشخص می‌شود. برای مثال، در جدل سوم، هجویری با دو طبقه عوام و خواص جدال می‌کند. هنگامی که با خواص سخن می‌گوید، کلامی درخور شأن و مقام ایشان عرضه کند؛ کلامی درآمیخته با اصطلاحات علم کلام و منطق. اما هنگام سخن با عوام، بدون براهین موجه، به تفسیر عامیانه‌ای از آیه قرآن استناد می‌جوید.

به طور کلی مخاطب فرعی و طرف جدل هجویری در سه دسته قرار می‌گیرد:

اقسام مخاطب فرعی از نظر کیفی

مخاطب عینی	}
مخاطب فرضی	
مخاطب نامعلوم	

۱-۳-۱-۶- مخاطب عینی: منظور، مخاطب یا مخاطبانی است که هجویری به واقع زمانی با ایشان مجادله و بعدها صحنه جدل را بازسازی نموده است. اگرچه کمتر جدلی در کشف‌المحجوب می‌توان یافت که نقل مناظره‌ای حقیقی با خصمان واقعی باشد اما با این حال، چند مورد به گواهی خود هجویری، در زمان و مکانی خاص بین او و کسی اتفاق افتاده است. از میان بیست و چند جدلی که آورده شد، تنها در چهار مورد، خصم حقیقی و واقعی است. در جدل دوم، هجویری از مجادله کوتاهی سخن می‌گوید که میان او و یکی از متلبسان علم واقع شده و جدل چهارم نیز روایت و بازگویی واقعه‌ای است که بین هجویری و هم‌درسانش بر سر حقیقت درویشی رخ داده است. صورت این جدل هم مثل دیگر جدل‌ها ناقص و تحریف شده است زیرا تنها یک بار نوبت به جدال و دفاع خصم می‌رسد و بعد از اعلام و اتمام حجت، دیگر صدایی از او شنیده نمی‌شود. جدل پنجم، شرح ماجرای است میان هجویری و یکی از ملامتیان ماوراءالنهر؛ این مخاطب نیز - اگرچه حقیقی - جز به میل و اراده او بحث و سکوت نمی‌کند. جدل شانزدهم نیز مجادله‌ای است بین او و هندویی بر سر مسئله‌ای. در واقع هجویری در هیچ‌یک از جدل‌هایش، مجالی به خواننده برای قضاوت درباره خصم نمی‌دهد. او غالباً در بازنمایی همین تعداد صحنه جدل نیز امین نیست؛ به این صورت که ابتدا با نقل قول نه چندان دقیق و کاملی از خصم، به طرح مسئله و سپس بدون انعکاس دفاعیات او، به جواب‌گویی و نتیجه‌گیری می‌پردازد. مخاطب عینی او نیز همانند مخاطب فرضی که از صحنه غایب است، حضوری منفعل در پیش‌برد جدل دارد.

۲-۳-۱-۶- مخاطب فرضی: مخاطبی است غیر واقعی و ساخته و پرداخته ذهن خلاق هجویری. در واقع وقتی پای مخاطب فرضی به میان می‌آید که او می‌خواهد بحثی را پیش بکشد که عملاً به شکل مجادله رخ نداده است و تنها بنا بر رسم معلمی خود برای روشن ساختن ذهن شاگردان و خوانندگان دست به چنین طرحی می‌زند. گفتنی است بیشتر مخاطبان جدل‌های او از این قسمند. این خصمان نقشی کاملاً منفعل در جدال دارند؛ همچون عروسک‌های خیمه‌شب

بازی‌اند که به میل و اراده هجویری به میدان می‌آیند و از صحنه خارج می‌شوند؛ به این شکل که هجویری ابتدا مسئله‌ای را که محلّ اختلاف است، از قول کسی یا گروهی مطرح می‌کند و آنگاه بدون آن که به طور مستقیم با آنها رو در رو شود، با ایشان مجادله‌ای ذهنی می‌کند؛ خود سؤالی مطرح می‌نماید و آنگاه سر از گریبان خصم برمی‌آورد و پاسخی می‌دهد.

۳-۱-۶- مخاطب نامعلوم: مراد مخاطبی است که نه اسم و رسمی دارد نه مشخصاً می‌دانیم از چه فرقه‌ای است، نه از چه طبقه‌ای. هجویری هیچ اشاره‌ای به هویت ایشان نمی‌کند؛ تنها نظر و عقیده‌شان را انعکاس می‌دهد. مخاطب نامعلوم گاهی با مخاطب فرضی مرزها و مصداق‌های مشترک پیدا می‌کند؛ یعنی در عین فرضی بودن، مشخص هم نیست. بیشتر جدل‌هایی که با لفظ «گروهی» آغاز می‌شوند، نامعلوم و ناشناخته‌اند. برای مثال در جدل هفتم که با این جمله آغاز می‌شود: «و باز گروهی روا دارند که کسی به تکلف...» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۷۹)، مخاطب نامشخص است. جدل هشتم نیز مخاطبان متعدد و نامعلوم دارد: «از اهل قبله گروهی گویند: انسان جز روح نیست... و گروهی دیگر گفتند: که این اسم واقع است بر روح و جسد... و گروهی دیگر گویند: انسان جزوی است نامتجزی» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۹۷).

۲-۶- شگردشناسی جدل‌گونه‌ها

در بخش نخست، تحت عنوان «روش‌شناسی جدل»، از شیوه‌های جدل‌گری هجویری سخن گفتیم. در این بخش به دسته‌بندی و علت‌شناسی ترفندها و شگردهای جدل‌گری او می‌پردازیم. کشف‌المحجوب از نوع ادبیات تعلیمی است و مقصود اصلی مؤلف، تعلیم و آموزش و رفع شبهات ذهنی شاگردان و خوانندگان است. به همین دلیل قصد او در این مجادلات، نمایش فنّ جدل نیست و نباید منتظر رویارویی با جدل‌گری زبردست بود. اما در جدل‌هایی که به واقع بین او و دیگران اتفاق افتاده، هجویری خود برکننده بحث است؛ اوست که از رقیبانش درباره سلوک و عقیده‌شان سؤال می‌کند و این نشان از خوی جدل‌گری او دارد. همین روحیه در مجادلاتی که طرح ذهنی او هستند نیز به روشنی نمود دارد؛ سلطه و سیطره همیشگی با اوست. اما باید دانست آنچه تحت عنوان مجادلات کلامی در متن کشف‌المحجوب می‌بینیم، همگی از نوع گزارش و نقل مجادلات و بازآفرینی صحنه‌های جدال است که هجویری به دلیل غیاب طرف دعوی از صحنه،

چندان طرح و ترفندی برای غلبه بر او به کار نمی‌گیرد و نهایتاً آنچه را خود می‌خواهد، بازنمایی و از آن نتیجه‌گیری می‌کند. او چندان اهل مجادلات و مباحثات دور و دراز نیست و منتهای مقصدش مجاب کردن خوانندگان کتاب است نه غلبه بر حریف. از دیگر ویژگی‌های قابل توجه هجویری در مجادلاتش، دخالت دادن عواطف و تعصبات شخصی و مذهبی خویش در امر جدال است. تمامی جملات معترضه‌ای که با مضمون دعا و نفرین در معرفی اشخاص و مسلک‌ها می‌آورد، تمام القاب و عناوین خوب و بدی که در حشو کلام می‌گنجانند، بسیاری از واژگانی که برای مخدوش کردن وجهه طرف دعوی به کار می‌گیرد، همگی در پیش‌برد اهداف و نیز در قضاوت خوانندگان مؤثر است؛ وقتی طرف دعوی خویش را «کافر» و «ملحد» می‌خواند، از همان آغاز، برگ برنده را از آن خود می‌کند. از دیگر عیوب جدل‌گری‌اش، نقد شخصیت‌ها به جای نقد سخن و عقیده ایشان است. هم‌چنان که در برخی از جدل‌ها آمد، هجویری بیش از آن که استدلالی در ردّ عقیده خصم آورد، به بدگویی از او مبادرت می‌ورزد و سعی می‌کند با مخدوش کردن چهره خصم، بر او غلبه کند. با این همه اگرچه شاید این نوع برخورد، او را جدل‌گری نه چندان منصف جلوه دهد اما نگرش عرفانی و نیز وسعت مشرب اشعری مسلکی‌اش، بدو روحیه‌ای صلح‌جویانه بخشیده تا بتواند با تمام فرق و ادیان از در صلح درآید. لحن خطبه‌گویی او درصد مقبولیت کلامش را ارتقا می‌بخشد. خطابه «سخنی است که در برابر جمع و برای برانگیختن ایشان ایراد می‌شود و چون خطیب به اقوال پیامبر و اولیای دین که مقبول‌القولند استشهاد می‌جوید، شنونده منفعل‌وار سخن او را پذیرا می‌شود» (خوانساری، ۱۳۶۳: ۲۰۲). خطابه به عقیده ابن سینا، از نظر زمانی بر برهان مقدم است و حکم جدل را دارد (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۲۵).

در مجموع، هجویری شش شیوه اصلی در جدال دارد و بعضاً در یک جدل چند شیوه را هم زمان به کار می‌گیرد:

شگردهای جدل‌گری هجویری:

- استناد به آیات قرآنی و احادیث
- تلمیح به قصص قرآن و حکایات
- تمثیل آوری های خطاب گونه
- طرح مسئله به سبک فلاسفه
- سیاه روی و حفظ استدلال
- انشای برداری و مسجع گویی

۱-۲-۶- استناد به آیات قرآن و احادیث: فرق مختلف مسلمان روش و گرایش‌های متفاوتی در فهم و تفسیر قرآن داشتند؛ بعضی به ظواهر آیات اکتفا می‌کردند، برخی به منابع روایی استناد می‌جستند و عده‌ای نیز به ظواهر قرآن اکتفا نکرده، دست به تأویل قرآن می‌زدند. در این‌میان، صوفیان مانند معتزله و باطنیان به تفسیر باطنی گرایش داشتند. تفاوت روش ایشان در ژرف‌ساخت کارشان است؛ تکیه عرفا در تفسیر بر دریافت‌های ذوقی و شهودی خویش است. شفیع‌ی کدکنی تصوف را «برخورد هنری با مذهب یا تجربه‌ای عرفانی» می‌داند که بینشی هنری نسبت به دین ایجاد می‌کند (شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۷۲: ۹). از دیدگاه متصوفه، الفاظ قرآنی، اشارات و کنایاتی تلقی می‌شوند که باید از طریق دل، آنها را رمزگشایی کرد؛ شیوه‌ای که هجویری برای مقبولیت کلام خویش بسیار بدان مبادرت دارد. این شگرد پربسامدترین شیوه او در غلبه بر حریف است. به عنوان مثال می‌توان به جدل سه، هفت، هشت، نه، دوازده، پانزده و... اشاره کرد.

۲-۲-۶- تمثیل: شیوه دیگری که برای اقناع مخاطب و استدلال در کلام به کار می‌آید، تمثیل است. تمثیل گذشته از فایده ادبی و جنبه هنری‌اش، یکی از فنون حجیت است. استدلال تمثیل (Raisonnement Exemplum) حجتی است که در آن حکمی را برای چیزی از راه شباهت آن با چیز دیگر معلوم می‌کنند. وقتی هجویری از شیوه تمثیل استفاده می‌کند، مانند یک خطیب رفتار می‌نماید. او این کار را برای نزدیک کردن مفاهیم پیچیده عرفانی به ذهن عوام انجام می‌دهد. برای نمونه در جدل هشت، تمثیل اسب سیاه و سفید را برای گروهی می‌آورد که معتقدند اسم انسان به روح و جسد توأمان اطلاق می‌شود. همین تمثیل‌ها در جدل‌های نه، شانزده و هفده نیز دست‌گیر وی در حجت‌آوری است.

۳-۲-۶- تلمیح به قصص قرآنی و حکایات عرفانی: تلمیح به قصص اگرچه نه هم‌پایه تلمیح به آیات اما در همان راستا مورد اقبال متصوفه است. این استناد به ویژه در متون تعلیمی عرفانی رواج بیشتر دارد. حکایات یکی از بخش‌های سه‌گانه کتاب است که هجویری آن را در خدمت مباحثات کلامی خویش درآورده است. برای نمونه وقتی از ملامتی ماوراءالنهری درباره عقایدش سؤال می‌کند، در استدلال به شرح وقایع خود و دیگر عرفا استناد می‌کند (هجویری، ۱۳۸۹: ۹۴-۹۳). یا در باب فقر و غنا در جلد سوم، به قصه سلیمان و ایوب استناد می‌جوید. این تلمیح‌ها در جلد هفت و نه نیز دیده می‌شود.

۴-۲-۶- طرح مسئله به سبک فلاسفه: هم‌چنان که گفتیم، جلد عبارت است از بحث و پرسش و پاسخ بین دو تن درگیر بدین طریق که یکی پیوسته از دیگری سؤال می‌کند و عقیده او را درباره امری جويا می‌شود و طرف مقابل پاسخ می‌دهد. سائل با استناد به آرای خصم، همان‌ها را به عنوان حربه علیه وی به کار می‌گیرد و با این ترفند حریف را به تناقض‌گویی می‌کشاند. کاربرد پرسش و پاسخ در اقناع مخاطب و گرفتن تأیید ذهنی از او، شیوه‌ای کارآمد در القای مفاهیم است. این شیوه هجویری را یاری می‌دهد تا نوشتار را به مرز گفتار نزدیک کند و فضای ذهنی نویسنده و خواننده را با هم درگیر سازد تا او نیز در پاسخ‌دهی سهیم شود. گذشته از این، به نظر می‌رسد از آن برای محدود ساختن «افق انتظار» خواننده سود می‌جوید تا به چیزی فراتر از دغدغه‌های مؤلف نیندیشد و بدین‌وسیله در تحمیل ادعای خود توفیق بیشتری حاصل کند. این شیوه در جلد‌هایی به کار می‌رود که مخاطبی فرضی و غیر واقعی دارند. اگر مخاطب عینی و واقعی باشد، دو حالت پیش می‌آید: یا طرح مسئله واقعی است یا ذهنی؛ بدین‌گونه که یا هجویری به واقع از طرف دعوی خود پرسش نموده و یا مسائلی بوده که به هنگام نقل و گزارش ماجرا به ذهنش رسیده است. این شگرد نیز از شایع‌ترین روش‌های جلد‌گری در کشف‌المحجوب است. وی در جلد کوتاهی که به طور غیر مستقیم با سوفسطاییان می‌کند و ایشان را با پرسش‌های پی‌درپی به تناقض‌گویی می‌کشاند، به شیوه فلاسفه یونان بسیار نزدیک می‌شود. در جلد سیزده با گروهی از اهل سنت که معتقدند کرامت اولیا خرق عادت نیست، چنین مباحثه می‌کند: «شما را از ظهور فعلی ناقض عادت بر دست ولی چه صورت می‌بندد از فساد؟» و از جانب ایشان پاسخی مقدر می‌دهد: «نوع مقدر خداوند نیست» آنگاه جبهه می‌گیرد: «این ضلالت است» و ادامه می‌دهد: «باز اگر گویند: اظهار آن بر دست ولی ابطال نبوت است، محال باشد؛ از آنچه شرط ولایت صدق قول باشد و کاذب ولی

نباشد» و با این قول که به اقرار از خصم فرضی می‌گیرد بر او غلبه می‌کند. در جلد چهار، چهارده و پانزده نیز همین طرح مسئله و به شکل پیچیده‌تری در جلد هجده دیده می‌شود.

۵-۲-۶- میانه‌روی و حفظ اعتدال: شاید در وهله نخست این مورد را به عنوان یک شیوه، در فنّ جلد‌گری نپذیریم اما از آنجا که این شیوه معمول هجویری در اقناع خواننده و اثبات ادعایش است، نمی‌توان از آن چشم پوشید. این شیوه مختص به جلد‌های دو قطبی است که بیان دو جریان عقیدتی و طریقتی هستند؛ دو عقیده که یکی رو به جانب افراط دارد و دیگری رو به تفریط. سیاست غالب هجویری در این میان، برگزیدن راه میانه است. و بنابر قاعده «خیر الامور اوسطها»، او از موجه‌ترین موضع سخن می‌گوید و اعتماد خواننده را جلب می‌کند. اختلافات مقام‌هایی چون فقر و غنا، سکر و صحو، هیبت و انس و مجاهده و مشاهده مجالی برای این شیوه فراهم آورده است. او با این شیوه، می‌کوشد عقاید دو طرف را به دور از اغراض فردی، منعکس نماید. ابتدا محاسن و معایب هر دو را برمی‌شمرد و سرانجام معتدل‌ترین راه را برمی‌گزیند. جلد‌های چهار، هفده و بیست بهترین نمونه‌های میانه‌روی در مجادلات اوست.

۶-۲-۶- انشاپردازی و سجع‌سازی: در نثر کشف‌المحجوب از آنجا که مربوط به دوره نخست نثرنویسی و در خدمت تعالیم صوفیانه است، سادگی لفظ و معنا منتهای مقصد نویسنده است اما با این حال مؤلف گاهی به مقتضای حال درون و نیز اقتضای حال مخاطب قلم را می‌تازاند و عبارت‌هایی سخته و آهنگین در کلام می‌پروراند. این صبغه هنری در بخش مجادلات و مباحثات کلامی او که لحن و زبانی علمی و کاربردی دارند، کم‌رنگ‌تر می‌شود و جز در یکی دو مورد از جلد‌ها مجال ظهور و بروز نمی‌یابد. انشاپردازی و زبان‌آوری در جذب شنونده و قبول سخن‌گوینده تأثیر بسزایی دارد. هجویری در جلد سوم در تکریم فقر گوید: «آن را که نامش از حق فقیر است، اگرچه امیر است، فقیر است. هلاک شد آن که پندارد وی نه اسیر است» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۵). در جلد پانزده در باب فضیلت انبیا و اولیا بر ملائکه آمده است: «عجب دارم از آن که فضل اندر افعال بیند یا عزّ اندر جمال و بزرگی اندر جذب منال. چرا نه...» (همان: ۳۵۸-۳۵۷).

۳-۶- شکل‌شناسی جلد‌گونه‌ها

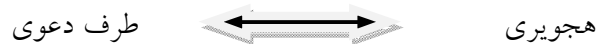
مفهوم «شکل» با «فرم»، «ریخت»، «ساختمان» و... مرز و مصداق مشترک دارد و جدا کردن آنها از همدیگر دشوار و عبث می‌نماید. برای توصیف شکل یک اثر باید ساختمان کلی، اجزای درونی

و روابط میان آنها را بررسی نمود. نقد ساختاری یک اثر در پی یافتن انسجام میان کثرت‌های به ظاهر متفاوت است که به درک دقیق اثر کمک شایانی می‌کند.

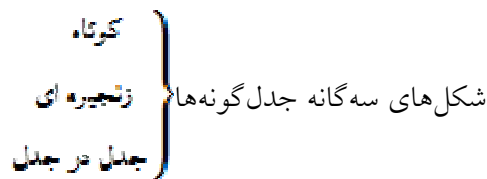
آنچه می‌توان در نگاه اول در باب ساختمان جمل‌گونه‌های هجویی گفت، در شیوه آغاز و پایان‌بندی آنها نمود می‌یابد. بیشتر جمل‌ها با عباراتی شبیه به این شروع می‌شوند: «مانند اینجا خلافی که هست بین ما و...» و گاهی با این جمله‌های نقلی: «گروهی گویند...». و در میانه با این تکیه کلام‌ها جمل گسترش می‌یابد: «اگر گویند...» و «گوییم...» و در انتها اغلب نتیجه و تأیید نهایی کلام با عباراتی چون «والله اعلم» و «هو اعلم» به علم خداوند موكول می‌شود. صرف‌نظر از این مناسبات جزئی، آنچه در یکپارچگی این جمل‌های به ظاهر متفاوت و پراکنده می‌توان گفت، مربوط به شکل کلی آنهاست. صورت آنها اغلب دو قطبی و در حکم دو ضلع مثلث است. جمل طرح دو دیدگاه متباین و متقابل است که هجویی در آن میان حکم ضلع سوم و میانی را دارد:



گاهی هم جمل دو طرفه است؛ چون محوری که یک سر آن هجویی و سر دیگر آن طرف دعوی اوست:



شکل کلی جمل‌گونه‌های کشف‌المحجوب به سه دسته عمده تقسیم می‌شوند:



۱-۳-۶- جمل کوتاه: این جمل هم‌چنان که از نامش برمی‌آید، جدلی است که در برگزیده مکالمات و مجادلات کوتاه است. جمل کوتاه، یک بحث اصلی و یک مخاطب دارد و طرفین دعوی بیش از یک یا دو بار ارائه نظر نمی‌کنند. مخاطبان آنها اغلب از فرقه‌ها و نحله‌های مردودی مانند سوسفطاییان و ملاحظه‌اند که هجویی برای غلبه بر آنها نیازی به ادله مفصل ندارد. گفتنی است بیشتر جمل‌های کوتاه کشف‌المحجوب از جمله جمل‌هایی است که به‌واقع بین هجویی و خصمان اتفاق افتاده و این حقیقت

می‌تواند دلیل بر تنگ‌حوصلگی ذاتی هجویری در جدال‌گری باشد. جدل‌های یک، دو، چهار، پنج و چند جدل آخر که در باب نماز و فضیلت سمع و بصر است، از نوع کوتاه‌اند.

۲-۳-۶- **جدل زنجیره‌ای:** در این نوع نیز هجویری تنها یک مسئله را بیان می‌نماید اما در ادامه، نظر گروه‌ها و فرقی مختلف را در باب آن مطرح و بدین وسیله بحث را روشن‌تر می‌کند و در انتها نیز به همگی پاسخ می‌دهد. این جدل‌ها حالت گفتاری زنجیره‌ای و پیوسته به خود می‌گیرند که همگی بازگو کننده یک مسئله و واقعه‌اند اما مخاطبان متعددی دارند. گاهی این مخاطبان معلوم و گاهی نامعلوم و مجهول‌الهویه‌اند. برای نمونه، جدل فضیلت فقر و غنا، از نوع زنجیره‌ای است که اقوال مختلف را در باب فقر و غنا بازگو می‌کند. جدل هفت، هشت، ده، یازده و... نیز از این نوع‌اند.

۳-۳-۶- **جدل در جدل:** هم‌چنان‌که از این عنوان برمی‌آید، این جدل، جدلی است که در بطن آن چند جدل دیگر نهفته است. هجویری در این جدل‌ها اغلب به شیوه فلاسفه یونان در باب مسئله‌ای، به اقرارگیری‌های پی‌گیرانه از مخاطب می‌پردازد. در آغاز، مسئله‌ای واحد مطرح می‌شود اما به مرور و با ذکر آرای خصم، این پرسش پرورده می‌شود، شاخ و برگ می‌گیرد و از دل آن مباحث دیگر خارج می‌شود. در شکل جدل در جدل، مخاطبان ثابت و سؤالات متعددی دارند. جدل‌های سه، نه، یازده، سیزده، پانزده، شانزده و... شیوه طرح مسئله دارند.

برای نظم و نتیجه‌گیری نهایی، جدولی از داده‌ها و عناوین دو بخش طراحی و تنظیم شده است که طرح کلی پژوهش را هدفمندتر و منسجم‌تر می‌سازد؛ بدین ترتیب ارتباط اجزا و عناوین آن ملموس‌تر می‌شود.

جدل‌گونه	موضوع	مخاطب	شگرد	شکل
یک	اثبات و نفی علم	فرضی و معلوم	طرح مسئله	کوتاه
دو	ملاحظه چه کسانی هستند؟	عینی/معلوم	—	کوتاه
سه	جایگاه فقر و غنا	فرضی و معلوم	میان‌روی و اعتدال	زنجیره‌ای و جدل در جدل
چهار	نشانه‌های درویشی	عینی/معلوم	—	کوتاه
پنج	آداب ملامتیه	عینی/نامعلوم	—	کوتاه
شش	سکر/مجاهده/مشاهده	فرضی/نامعلوم	استناد به آیات و روایات	کوتاه
هفت	جایگاه صحو و سکر	فرضی/معلوم	استناد به آیات/تلمیح	زنجیره‌ای
هشت	تعریف و حقیقت انسان	فرضی/نامعلوم	استناد به آیات/تمثیل	زنجیره‌ای

شکل	شگرد	مخاطب	موضوع	جدل‌گونه
جدل درجدل	استناد به آیات/تلمیح/تمثیل	فرضی/معلوم	جایگاه مشاهده و مجاهده	نه
زنجیره ای	—	فرضی/معلوم	مقام خاصّ اولیا/ولایت	ده
جدل درجدل و زنجیره‌ای	طرح مسئله به سبک فلاسفه	فرضی/معلوم	معرفت ولیّ بر ولایت خود	یازده
کوتاه	—	فرضی/معلوم	تخصیص کرامت به اولیا	دوازده
جدل درجدل	طرح مسئله به سبک فلاسفه	فرضی/نامعلوم	نوع کرامت اولیا	سیزده
کوتاه	—	فرضی/معلوم	فضیلت انبیا بر اولیا	چهارده
جدل درجدل	استناد به آیات/انشاپردازی/ طرح مسئله به سبک فلاسفه	فرضی/معلوم	فضیلت نبی و ولی بر ملائک	پانزده
زنجیره ای و جدل درجدل	طرح مسئله به سبک فلاسفه/ تمثیل	فرضی/عینی/معلوم	فنا و بقای بنده	شانزده
جدل درجدل	طرح مسئله/ تمثیل	فرضی/نامعلوم	جایگاه جمع و تفرقه	هفده
جدل درجدل	استناد به حدیث/طرح مسئله	فرضی/معلوم	قدمت و حدوث روح	هجده
زنجیره ای و جدل درجدل	استناد به آیات و روایات	فرضی/معلوم/نامعلوم	معرفت انسان به خدا	نوزده
زنجیره ای	استناد به آیات/میانه روی	فرضی و معلوم	انس و هیبت	بیست
کوتاه	میانه روی	فرضی نامعلوم	نماز	بیست‌ویک
کوتاه	—	فرضی و معلوم	جایگاه سمع و بصر	بیست و دو

همان‌طور که در ستون دوم مشاهده می‌شود، بیشتر مخاطبان فرضی هستند. مخاطبان فرضی مخاطبانی‌اند که هجویری عملاً با ایشان مکالمه‌ای حضوری و واقعی نکرده و تنها برای شرح مسئله‌ای با آنها باب‌گفت‌وگویی مقدر را گشوده است. دو سه جدلی هم که مخاطبی عینی و واقعی دارند، از نوع جمل‌های کوتا‌ه‌اند که متضمن شگرد پیچیده‌ای نیستند؛ با این تفسیر که هجویری چندان اهل مجادلات و مباحثات طولانی نیست. تمام مکالمه‌های زنجیره‌ای و جدل در جدل دارای مخاطبان فرضی است. اغلب مخاطبان جمل‌های کوتاه از فرق ضالّه و مورد ردّ همگانند. به همین سبب در این موارد، بدون نیاز به استدلال‌های پیچیده، نظر ایشان را ردّ می‌کند؛ در ستون شگردها نیز می‌بینیم که چندان طرح و ترفندی برای غلبه بر این خصم به کار نمی‌بندد.

بیشترین موضوعی که هجویری در باب آن مجادله نموده و حریف طلبیده، بحث ولایت است که شش جدل را به طور کامل به خود اختصاص داده است. به این معنی که مسئله ولایت یکی از بحث برانگیزترین و در عین حال شبهه‌ناک‌ترین مفاهیم برای صوفیه و عالمان دینی آن روزگار بوده است. با توجه به ستون سوم، پربسامدترین شگرد و فنی که هجویری برای غلبه بر حریف به کار می‌بندد، استناد به آیات و روایات است. در مرتبه بعد، شگرد طرح مسئله به سبک فلاسفه دستگیر او در جدال با خصم است. بحث شگرد رابطه‌ای تنگاتنگ با مبحث مخاطب‌شناختی دارد. برای مثال باید گفت هجویری در مقابل خصم بی‌ایمان و ملحد، به جای استناد بیهوده به آیات و احادیث، به بدیهیات و مسلمات خود ایشان استناد می‌کند اما از آنجا که بیشتر مخاطبانش از طبقه صوفیان و بعضاً عوام مسلمانان هستند، شایع‌ترین و متقن‌ترین شگرد او استناد به منبع وحی و خبر است که مورد اقبال همگان باشد. در همین ستون، مواردی هست که به وضوح شگرد و فن خاصی را افشا نمی‌کند و تنها می‌توان گفت هنر ذاتی بیان او به اقناع مخاطب و خواننده کتابش منجر می‌گردد.

برای پی بردن به میزان اهمیت موضوع‌های مطرح در جدل‌گونه‌ها، باید به ستون آخر جدول توجه کرد؛ وقتی موضوع و مخاطب مهم است، شکل و ساختمان جدل‌ها یا زنجیره‌ای است یا جدل‌درجدل و یا آمیزه‌ای از هر دو. جدال‌های کوتاه بیشتر به موضوع‌های کم‌اهمیت و مخاطبان مرتد مربوط است. به نظر می‌رسد وقتی هجویری در مسئله‌ای چندان دانش و احاطه ندارد و یا به ثبات نظری نرسیده است، از شکل زنجیره‌ای بهره می‌برد؛ به این شکل که مسئله را به شور و مذاکره همگانی می‌گذارد و نظرها و آرای مختلف را مطرح می‌کند تا با استناد به اقوال شیوخ و کسب وجهه مقبول‌تری، رای نهایی را صادر کند ولی در مواردی که شیوه جدل‌درجدل را برمی‌گزیند و از دل مسئله، مباحث بیشتری را بیرون می‌کشد، تبحر و تسلط خود را در آن مورد خاص نشان می‌دهد.

۷- نتیجه

۱- با توجه به جدول فوق و ارقام آن، در بخش معناشناسی مشخص شد که مهم‌ترین دغدغه ذهنی عارفان و عالمان آن روزگار، مسئله «ولایت» و در مرتبه بعد، «حقیقت وجود انسان» و «معرفت به خدا» است در حالی که اصول و فروع دین کمتر مجالی برای طرح مجادلات باز می‌کند.

۲- هجویری با شیوه‌ای سبک‌شناسانه، قالب جدل را برای تبیین تعالیم و مباحث عرفانی و مذهبی به کار برده است. این شیوه علاوه بر برجسته ساختن طرز بیان، در انتقال معانی به شاگردان و خوانندگانش او را یاری می‌دهد. این امر جایگاه و اهمیت جدل و مناظره را در گفتمان صوفیه تثبیت می‌کند.

۳- با توجه به مثلث ریخت‌شناسانه جدل‌ها، عنصر مخاطب که ضلع قاعده این مثلث را تشکیل می‌دهد، تعیین‌کننده دو ضلع دیگر یعنی شگرد و شکل جدل‌هاست؛ به این معنی که هجویری بنا بر کیستی مخاطب خود، شگرد و شکل خاصی را در جدال به کار می‌بندد. هر چه مخاطب مهم‌تر و عالم‌تر، شگرد او نیز پیچیده‌تر و مجهز به فنون کلامی بیشتر می‌شود. این شگرد یا در قالب زنجیره‌ای از مباحثات شکل می‌گیرد یا در جدل‌های تودرتو و دنباله‌دار که بر اهمیت و حساسیت بحث دلالت می‌کند. در مقابل، هر چه مخاطب عام‌تر باشد یا از گروه‌ها و فرقی کم‌طرفدار و مورد تکفیر، هجویری چندان به طرح و ترفندی در جدال دست نمی‌یازد و در این موارد شکل غالب جدل‌ها کوتاه و خالی از شگرد است.

۴- اگرچه سعید هجویری (شاگرد مؤلف)، خواننده و خصم دعوی، هر سه طیف مخاطبان جدل‌ها را تشکیل می‌دهند اما خصم به‌عنوان مخاطب فرعی مهم‌ترین جایگاه را دارد و هجویری بسته به توان ذهنی او، به مجادله با او می‌پردازد. این مخاطب خود سه قسم دارد: مخاطب عینی، فرضی و نامعلوم. بسامد مخاطبان عینی به نسبت کمتر از دو مخاطب دیگر است که نشان می‌دهد هجویری در عمل، کمتر با افراد مجادله و مناظره علمی کرده است. به این معنی که اگرچه او در جدل‌گری ماهر است اما در عمل اهل مجادله نیست. هم‌چنان باب تأویل‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناختی در علت‌یابی این واقعیت گشوده است.

پی‌نوشت‌ها

۱- استدلال سوفسطاییان چنین است: «وقتی می‌خواهیم مطلبی مجهول را اثبات کنیم، ناچار باید به مقدماتی چند متوسل شویم. حال آن که مقدمات محتاج اثباتند و باید با مقدمات دیگری به اثبات برسند و این رشته هم چنان تا بی‌نهایت ادامه دارد (تسلسل) بنابراین اثبات هیچ چیز میسر نیست» (خوانساری، ۱۳۶۳: ۱۷۸).

۲- مماثلت به معنی «کیفیت» و شباهت دو چیز است از نظر کیفی و چون ادراک کیفی خداوند محال است، مماثله‌پذیر نیست.

۳- اباحه‌گری، مباح شمردن محرمات و آسان‌گیری در ارتکاب به گناه است. اباحه در شریعت اسلام از احکام پنجگانه است که شارع، مکلفان را در انجام یا ترک کاری مخیر بگذارد. معتزله آن را حکم عقلی می‌دانند و معتقدند هر عملی که فعل یا ترک آن عقلاً مصلحت یا مفسده‌ای در بر نداشته باشد، مباح است. فرقه‌ای از متصوفه نیز معتقد بودند پس از رسیدن به منتهای کمال، عمل به احکام و فرایض شرع مباح است (محقق داماد، ۱۳۸۷: ۲ / ۳۰۴-۳۰۱).

۴- حشویه طوایفی از معتزله، جبریه، شیعه و خوارج (از نظر اهل سنت و جماعت) هستند که به ظواهر آیات الهی و تجسم قایل معتقدند. برخی ریشه حشویه را از اهل حدیث می‌دانند که برای خداوند صفات جسمانی قایلند و معتقدند بین خالق و مخلوق شباهت فراوانی است. ایشان به «مشبّه حشویه» نیز معروفند (کربن، ۱۳۸۴: ۱ / ۶۰۱-۵۹۸). در تعلیقات محمود عابدی بر کشف المحجوب آمده است: حشویان پیروان ابو عبدالله کرام‌اند که در آن روزگار «ولی» خوانده می‌شدند و در ادامه از شفیع کدکنی نقل شده است: کرامیه درحقیقت اهل تجسیم نبوده‌اند بلکه چون کرامیان، «جسم» را به معنی «قائم به ذات» به کار می‌بردند، مخالفان از این تفاوت ترمینولوژی سوءاستفاده کردند و ایشان را «مجسمه» نامیدند (هجویری، ۱۳۸۹: ۸۳۰-۸۲۹).

۵- مواردی که هجویری به عنوان عقاید معتزله آورده، عبارتند از: اعتقاد به ایمان عملی در برابر ایمان قلبی، نفی صفات خداوند، نفی رؤیت خداوند، خلود مرتکب گناهان کبیره در دوزخ و مرجعیت اجتهاد عقلی در اصول و فروع دین. از آنجا که معتزله به اختیار و مجاهدت بنده در برابر مشیت و عنایت حق باور دارند، معتقدند هر کس به سعی و سیره عملی خویش قادر است به مقام خاص اولیا دست یابد و آن را برخلاف اشاعره و سایر اهل سنت و جماعت منوط به جذب و عنایت حق نمی‌دانند. بنابر گفته برنجکار، از عقاید موروثی خوارج که در کلام معتزله نیز ظهور پیدا کرده است، داخل دانستن عمل در ایمان است؛ هر عملی که با ایمان منافات داشته باشد، سبب خروج از دایره ایمان می‌شود (برنجکار، ۱۳۸۶: ۲۳). نفی صفات خداوند، عقیده دیگر ایشان است. معتزله برای احتراز از تعدد ذات خداوند، صفات را از او سلب می‌کنند. مسئله دیگر که هجویری به تعریض از آن یاد کرده، ناظر به روش کلامی ایشان است که حکم عقل نقشی تعیین‌کننده در استنباط عقاید دینی دارد تا آنجا که شرط قبول عقاید و احکام را منوط به تأیید عقلی می‌دانستند.

۶- مستملی در این باره گوید: «[معتزله و جماعتی از اهل سنت] تعلق کردند به قول خدای: لَنْ یَسْتَنْکِفَ الْمَسِیحُ اِنْ یَكُونُ عَبْدَ اللَّهِ وَ لَا الْمَلَائِکَةُ الْمُقْرَبُونَ... و گفتند هر که مطیع‌تر فاضل‌تر. و باز گفتند خدای ملائکه را عقل داد و شهوت نداد و مر بهایم را شهوت داد و عقل نداد و اندر آدمی هر دو مرکب کرد؛ هر که را

شهوة بر عقل ترجیح دارد، بتر از بهایم است و هرکه را عقل بر شهوت، او بهتر از ملائکه است» (مستملی، ۱۳۷۳: ۲ / ۸۶۶ - ۸۶۳).

۷- تعطیل گاهی معنایی معادل تنزیه دارد که مقابل تشبیه قرار می‌گیرد. کسانی که ذات خداوند را از تمام صفات منزّه بدانند اهل تنزیه و تعطیلند که در مقابل آن، عقیده اهل تشبیه قرار دارد (ولادوست، ۱۳۸۷: ۱۵ / ۳۴۲).

۸- مطابق با تعلیقات محمود عابدی بر کشف‌المحجوب، این امکان وجود دارد که ابوسعید هجویری که علی‌الظاهر شاگرد مؤلف است، وجود متقن و مسلمی نداشته باشد: «گویی در آن روزها تصور مریدی جست و جوگر و طرح سؤال‌هایی از زبان او و سپس جواب دادن به آن‌ها، شیوه متداولی در میان بسیاری از مؤلفان صوفیه بوده است. با این همه بعضی ابوسعید هجویری را شخصیتی تاریخی دانسته و خاکجای او را هم در پیش پای استاد گفته‌اند» (هجویری، ۱۳۸۹: ۶۲۰).

منابع

۱- قرآن مجید

- ۲- ابن‌سینا. (۱۳۷۳). **برهان شفا**. ترجمه و پژوهش: مهدی قوام‌صفری. تهران: فکر روز.
- ۳- برنجکار، رضا. (۱۳۸۶). **آشنایی با علوم اسلامی**. تهران: سمت، مؤسسه فرهنگی طه.
- ۴- تودوروف، تزوتان. (۱۳۷۷). **منطق گفت و گویی میخائیل باختین**. ترجمه داریوش کریمی. تهران: مرکز.
- ۵- خوانساری، محمد. (۱۳۶۳). **منطق صوری**، تهران: آگاه.
- ۶- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۳۸). **لغت نامه**، تهران: مؤسسه لغت نامه دهخدا.
- ۷- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۵). **چشیدن طعم وقت**، تهران: سخن.
- ۸- عزالدین کاشانی، محمود بن علی. (۱۳۸۳). **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة**، عفت کرباسچی و محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوآر.
- ۹- غزالی، احمد. (۱۳۵۹). **سوانح العشاق**، بر اساس تصحیح هلموت ریتز، مقدمه و توضیحات نصرالله پورجوادی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ۱۰- غلامرضایی، محمد. (۱۳۸۸). **سبک شناسی نثرهای صوفیانه**، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.

- ۱۱- فرکلاف، نورمن. (۱۳۷۹). **تحلیل گفتمان انتقادی**، ترجمه فاطمه شایسته پیران، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- ۱۲- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۶۱). **رساله قشیریہ**، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۳- کربن، هانری. (۱۳۸۴). **تاریخ فلسفه اسلامی**، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: سازمان انتشارات وزارت ارشاد.
- ۱۴- کلابادی، ابوبکر محمد. (۱۹۶۰). **التعرف لمذهب اهل التصوف**، تحقیق عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی، قاهره: دار إحياء الكتب العربیہ.
- ۱۵- محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۸۷). **اباحیه**، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی (۲/ ۳۰۴-۳۰۱)، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ۱۶- مستملی، اسماعیل بن محمد. (۱۳۷۳). **شرح التعرف لمذهب التصوف**، تصحیح و مقدمه محمد روشن، تهران: اساطیر.
- ۱۷- موحد، صمد. (۱۳۸۷). **آداب مناظره**، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی (۱/ ۱۶۹-۱۶۷)، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ۱۸- مولوی، جلال الدین، ۱۳۸۹، **شرح جامع مثنوی معنوی**، کریم زمانی، نهران: انتشارات نی.
- ۱۹- نصیرالدین طوسی. (۱۳۲۶). **اساس الاقتباس**، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۰- ولادوست، بیتا. (۱۳۸۷). **تشبیه و تنزیه**، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی (۱۵/ ۳۴۸-۳۴۱)، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ۲۱- هجویری، ابوالحسن علی. (۱۳۸۹). **کشف المحجوب**، تصحیح و تعلیق محمود عابدی، تهران: سروش.

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
سال هشتم، شماره اول، پیاپی ۲۶، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۷۸-۵۹

تجلی وحدت در مثنوی مولانا و تائیه ابن فارض

مریم فریدی* - مهدی تدین**

چکیده

ابن فارض از بزرگترین سرایندگان شعر صوفیانه در ادبیات عرب است و مولانا نیز خداوندگار عشق و عرفان در ادبیات فارسی است و زیباترین و مهمترین مضامین عرفانی در اشعار این دو یافت می شود.

جهان بینی و نگرش این دو عارف بزرگ، با یکدیگر شباهت های قابل توجهی دارد و در بسیاری از موضوعات عرفانی مشابهت و مطابقت تام دارد. زیربنا و شالوده اعتقادشان بر وحدت حق و ادراک آن است و هر دو را باید قائل به وحدت شهود دانست.

وحدت حق از مهمترین مباحثی است که در عرفان از دیر باز مطرح بوده است؛ این اندیشه سترگ در اشعار مولانا و ابن فارض نمود خاصی دارد و این دو با شهودی عاشقانه به وحدت حق دست یافته اند و با زبان رمز و تمثیل آن را بیان کرده اند.

این دو عارف بزرگ، اگرچه هر کدام شیوه خاصی در سلوک داشته اند ولی به یک نتیجه واحد رسیده اند و آن رسیدن به وحدت از طریق عشق و شهود و فنا و... است. در این جستار تلاش می شود تا مقوله وحدت و چگونگی نایل شدن به آن، در اندیشه و آثار منظوم این دو عارف شاعر بررسی و با هم مقایسه شود.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد (نویسنده مسؤول) RFAN1377@yahoo.com

** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد mtadayon13@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۱۹

تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۹/۲۵

واژه‌های کلیدی

مولوی، ابن فارض، وحدت، وحدت شهود، وحدت حق، تجلی

مقدمه

عرفان اسلامی سعی در کسب نجات فردی از طریق دستیابی به توحید ناب و حقیقی دارد. «جوهر تاریخ طولانی تصوف، بیان جدید و مکرر حقیقت جامع و فراگیر لا اله الا الله در تعبیرات گوناگون است. این تاریخ طولانی بعضی از راه‌های مختلفی را که صوفیان و عارفان با پیمودن آنها قصد رسیدن به این حقیقت متعالی را داشته‌اند نشان می‌دهد» (شیمل، ۱۳۷۷: ۶۹).

از زمان شکل‌گیری عرفان اسلامی یعنی قرن دوم، اشاره‌هایی به وحدت به صورت وحدت حق مطرح بوده است و می‌توان اولین نشانه‌های آن را در کلام رابعه عدویه و معروف کرخی مشاهده کرد. در قرن سوم و چهارم این نشانه‌ها آشکارتر می‌شود. به عنوان مثال، «سبحانی ما أعظم شأنی» بایزید و «انا الحق» حلاج را می‌توان از این دسته سخنان دانست. مباحث عرفان و تصوف، به ویژه وحدت حق کم‌کم به شعر فارسی راه یافت و عارفان شاعر به زبان شعر نکات و اصطلاحات عرفانی را بیان کردند که این موضوع در آثار سنایی، عطار و نظامی بیشتر دیده می‌شود. تمثیلی که سنایی از کوران و دیدن پیل آورده و مولانا نیز در مثنوی آن را آورده از آن جمله است. عطار نیز در داستان منطق الطیر، رسیدن به وحدت را در رسیدن «سی مرغ» به «سیمرغ» می‌بیند و نظامی در منظومه لیلی و مجنون وحدت بین عاشق و معشوق را نشان می‌دهد.

وحدت حق و چگونگی نایل شدن به آن، در اندیشه مولانا و ابن فارض نیز جایگاه خاصی دارد. هر دو عارف بزرگ نهایت راه عرفان را رسیدن به حقیقت الهی می‌دانند که باید با شهودی عاشقانه بدان دست یافت و این موضوع در جای‌جای کلامشان مبرهن و نمایان است.

بنابر شباهت اندیشه‌ای که در این زمینه میان مولانا و ابن فارض وجود دارد، هر گاه داستانی از مثنوی خوانده شود و به نتایج عرفانی آن دقت شود، چنین به نظر می‌رسد که ابن فارض همان داستان و مطالب عرفانی را به صورت موجز و خلاصه در یک بیت بیان کرده است. همچنین زمانی که اشعار عرفانی ابن فارض را بازنگری می‌کنیم، گویی مولانا آن بیت را به تفصیل در مثنوی توضیح داده است. در واقع، مولانا دریایی است که کناره آن ابن فارض است اگر در آن دریا

غوص و مرواریدهای معنا صید نشود، به ساحل راهی پیدا نخواهد شد. از این جهت لازم به نظر می‌رسد که مشترکات نگرش های این دو عارف در زمینه رسیدن به وحدت بررسی و مقایسه گردد.

وحدت حق از منظر مولانا و ابن فارض

ابن فارض حموی (۶۳۲-۵۷۶هـ.ق) بزرگترین شاعر متصوف در زبان عربی است. جلال الدین محمد بلخی (۶۷۲-۶۰۴هـ.ق) نیز سر آمد عارفان فارسی زبان است که گاهی برای این دو جایگاه مشابهی قایل شده اند. «ابن فارض به دلیل استعداد شاعری و درک دینی و عرفانی در غایت علو و کمال است و سبب شده بر فراز قله شعر صوفیانه عرب بایستد؛ چنان که برخی برای او مقامی نظیر مقام جلال الدین محمد مولوی در ادبیات فارسی قایل شده اند» (ترکه اصفهانی، ۱۳۸۴: ۳۰).

نگرش های عرفانی ابن فارض در قصیده تائیه، در مجموع بر یک اصل استوار است و آن اصل، وحدت حق و شهود حق تعالی در حالت خلسه عرفانی است. او از عشق، فنا، تجلی، سکر، صحو و جمع سخن می گوید؛ عشق او عشقی است که در نهایت به وحدت عاشق و معشوق می انجامد و فنا در نهایت با «فنا فی الله» و «بقای بالله» پایان می پذیرد. تجلی از نظر او تجلی وجود واحد در کاینات است و کوتاه سخن این که همه چیز در نگاه او به حقیقت واحد می انجامد. بنابراین می توان به این نتیجه رسید که اساس اندیشه ابن فارض بر وحدت حق است.

تأمل در آثار مولانا خصوصاً مثنوی نشان می دهد که وحدت حق به عنوان یکی از اصول جهان بینی عرفانی موضوعی است که در مثنوی به آن پرداخته شده است. مولوی مثنوی را «دکان وحدت» می نامد و هر زمان که مجال می یابد، با استمداد از زبان تمثیل به بیان این ژرف ترین تجربه عرفانی می پردازد. وی وحدت را در کل هستی شهود می کند و رویکردی همه جانبه به آن دارد.

او از تمثیلات فراوانی همانند نور و آفتاب، جام و شراب، تابش نور به آبگینه ها و بیشتر از همه از موج و دریا برای بیان وحدت مدد می جوید. «او برای روشن کردن معنای وحدت حق، بیش از هر خیال دیگری از تصویر اقیانوس سود می برد. در آنجا دنیا صرفاً به صورت محل ظهور آشکار می شود» (شیمل، ۱۳۶۷: ۱۱۶).

بنابراین می توان به این نتیجه دست یافت که مثنوی معنوی اگر چه شامل موضوعات مختلف عرفانی و غیر عرفانی است و به موضوعات و مسائل خاصی، محدود نشده اما بسیاری از ابیات و

سروده هایش به وحدت حق اختصاص یافته است؛ لذا می‌توان در مورد مولانا نیز به این نتیجه دست یافت که اساس اندیشه این عارف بزرگ مبتنی بر وحدت حق و یگانگی شاهد و مشهود است. در واقع عقیده به وحدت حق در بین همه عرفا امری راسخ و محکم است اما در آثار ابن فارض و مولانا نمود بیشتری دارد. مولانا از زبان رمز و قهرمانان داستان‌ها یاری می‌جوید و ابن فارض تجارب شخصی خود را بیان می‌کند ولی هر دو به یک نظر واحد رسیده‌اند. همه عرفا به یک حقیقت واحد اعتقاد دارند که آن واجب الوجود است اما توضیح و تبیین آن را در آثار مولانا و ابن فارض بهتر می‌توان مشاهده کرد. گفتنی است که ابن فارض و مولانا وحدت حق را به عنوان یک اثر نیاورده‌اند بلکه عقاید خود را بر آن اساس بیان می‌کنند و در این زمینه یک نظر واحد دارند.

مضامین وحدت حق در مثنوی مولانا و تائیه ابن فارض

همان طور که قبلاً گفته شد، از نظر معانی و مضامین عرفانی مولانا و ابن فارض مشترکاتی دارند. در این جستار، وحدت و عواملی که سبب می‌شود عارف مقام وحدت را درک کند، مورد بررسی قرار می‌گیرد و نمونه‌های آن آورده می‌شود.

وحدت و حقیقت وجود

یکی از جلوه‌هایی که در شعر مولانا و ابن فارض مشاهده می‌شود، اشاره به یک وجود حقیقی است. اعتقاد به یک وجود واحد، از مهمترین اندیشه‌هایی است که در عرفان مطرح شده است. «عرفا از حسیض مجاز، به اوج حقیقت، پرواز کرده و پس از استکمال خود، در این معراج، بالعیان می‌بینند که در دار هستی، جز خدا، دیاری نیست و همه چیز، جز وجه او هالک است؛ نه تنها در یک زمان، بلکه ازلاً و ابداً... و هر چیز را، دو وجه است: وجهی به سوی خود و وجهی به سوی خدا که به اعتبار و لحاظ وجه نخست، عدم است و به لحاظ وجه دوم موجود است. در نتیجه جز خدا و وجه او، موجودی نیست، کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (یثربی، ۱۳۷۷: ۱۲۰).

ابن فارض بر این باور است که در مقام رسیدن به وحدت، دویی بر می‌خیزد و گویی انسان به سوی حقیقت خود، نماز می‌خواند:

كَلَانَا مُصَلِّ وَّاحِدٌ، سَاجِدٌ إِلَى حَقِيقَتِهِ، بِالْجَمْعِ، فِی كُلِّ سَجْدَةٍ

و ما کان لی صِلَی سِوای، و لم تکن صَلاتی لَغیری، فی ادا کُلِّ رِکْعَةٍ
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۳۷)

در حضرت جمع ما هر دو یک نمازگزاریم که در هر سجده ای به حقیقت خویش سجده می‌کنیم. کسی جز من، مرا نماز نگزارد و نماز من در هر رکعتی که گزاردم، برای کسی جز خودم نبود. مولانا نیز برای تبیین این موضوع، از تمثیل آفتاب و سایه هایی که روی کنگره ها نقش می بندد، استفاده می کند. مولانا بر این عقیده است که اصل ما از یک وجود است، همچون آفتاب که بر کنگره ها می تابد و با از بین رفتن کنگره ها آن حقیقت واحد نمایان می شود:

منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنی از منجینیق	تا رود فرق از میان این فریق

(مولوی، ۱۳۶۹: ۱/۶۹۰-۶۸۷)

«وجود نزد صوفیه، یک حقیقت است دارای دو وجه: یکی اطلاق و دیگر جهت تقیید؛ جهت اطلاق، حق و جهت تقیید، خلق است که ظهور مرتبه اطلاق است و مولانا در اشاره بدین اصل می‌گوید که چون ما در مرتبه اطلاق بودیم، یگانه و متحد بودیم زیرا هنوز کثرت و تعینی پدید نیامده بود و منبسط و محیط و نامحدود بودیم» (فروزانفر، ۱۳۷۷: ۲۸۴).

ابن فارض معتقد است که وجود بر او پدیدار شده و حقیقت نهان خود را دیده است. او پی برده که حقیقت وجود او همان وجود واحد است:

جَلَّتْ فِی تَجَلِّيْهَا، الْوَجُودَ لِناظِرِي
و اشهدت غيبی، إذ بدت، فوجدتني
فَفِي كُلِّ مَرْتَبَةٍ اَرَاهَا بِرُؤْيَا
هُنَالِكَ، اِيَاهَا، بِجَلْوَةِ خَلْوَتِي
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۴۲)

معشوق در تجلی خود، وجود را بر دیده من پدیدار کرد؛ پس در هر چه دیدنی است، او را به دیده خود می بینم. آنگاه که معشوق جلوه گر شد، حقیقت نهان من بر من نمایان گشت و در آنجا، در جلوه خلوت خویش خود را عین او یافتم.

مولانا نیز اصل بحر تلخ و شیرین را یکی می داند که با گذشتن از آن دو، می توان به اصل حقیقت رسید:

بحر تلخ و بحر شیرین در جهان در میانشان برزخ لا یغیان
وآنکه این هر دو ز یک اصلی روان برگذر زین هر دو، رو تا اصل آن
(مولوی، ۱۳۶۹: ۱/۲۹۸-۲۹۷)

مولانا در بیت دوم اشاره به وحدت حق دارد و می گوید: این حقیقت را بدان که این دو دریای تلخ و شیرین، یعنی حقیقت آدمیان نیکوکار و بدکار از یک اصل سرچشمه گرفته است. اگر انسان قصد داشته باشد به اصل حقیقت راه یابد، یابد از ظاهر این دو بگذرد تا بتواند حقیقت را بعینه دریابد.

ابن فارض در حالت وحدت عرفانی یک وجود واحد را می بیند و در آنجا رازهایی برای او آشکار می شود که برای دیگران پوشیده است:

و شُکْرِی لَی، و الْبُرْمَیْ وَاصلُ اِلَی و نَفْسِی بِاتِّحَادِی اسْتَبَدَّتْ
و تَمَّ اَمُورَ تَمَّ لَی کَشَفُ سِتْرِهَا بَصَحُو مُفِیْقٍ عَن سِوَایَ تَغَطَّتْ
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۵۵)

اما شکر من برای خود است و نیکوکاری ام از من به من می رسد و نفسم به واسطه اتحاد با محبوب استبداد و استقلال یافته است. آنجا در مقام اتحاد اموری هست که اسرار آن بر من به طور کامل آشکار گشت، در حالی که از غیر من پوشیده ماند.

مولانا نیز مثنوی را دکان وحدت می داند جایی که به جز یکی چیز دیگری دیده نمی شود:

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هر چه بینی آن بت است
(مولوی، ۱۳۶۹: ۶/۱۵۲۷)

ابن فارض از یکی شدن وصف ها و هیأت ها سخن می گوید:

فَوَصَفَی، اِذْ لَمْ نُدْعَ بِاِثْنِیْنِ، وَصَفُهَا وَ هِیْئُهَا، اِذْ وَاِحَادٌ نَحْنُ، هِیْئِی
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۴۲)

آنگاه که دیگر دو ذات خوانده نشدیم، وصف من وصف او بود و آنگاه که هر دو یکی شدیم، شکل و هیأت او هیأت من بود.

مولانا برای تبیین این موضوع، از نور خورشید و صحن خانه ها مدد می جوید. این نور وقتی به حیاط خانه ها می تابد، صدها نور به نظر می آید ولی اگر دیوارها برداشته شود همه نورها یکی می شود:

همچو آن یک نور خورشید سما صد بود نسبت به صحن خانه ها

لیک یک باشد همه انوارشان چون که برگیری تو دیوار از میان
(مولوی، ۱۳۶۹: ۴/۴۱۷-۴۱۶)

در تمام این ابیات، مولانا و ابن فارض به یک وجود واحد اشاره دارند. مولانا در مثال های مختلف به بیان آن می پردازد و ابن فارض در شور و حال عرفانی، آن را می بیند و بیان می کند.

وحدت و فنا

یکی از موضوعاتی که مولانا و ابن فارض در آن وحدت نظر دارند، فنای فی الله است. این دو عارف واصل معتقدند برای رسیدن به وحدت، سالک در ابتدا از هستی ظاهری خود جدا می شود سپس در معشوق چنان غرق می شود که خودی از او باقی نمی ماند. با گذشتن از این مرحله، عارف در وحدتی عاشقانه محبوب ازلی خود را در می یابد. همچنان که بایزید در این باب می گوید: «از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست. پس نگه کردم عاشق و معشوق یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان بود و گفت از خدا به خدای رفتم تا ندا کردند از من در من که ای تو من؛ یعنی به مقام فناء فی الله رسیدم» (عطار، ۱۳۴۶: ۱۸۹). بنابر این فنا در اینجا «محو همه آگاهی ها، اراده ها و تعلقات روزمره است. این امر شامل احساسات ظاهری و جسمانی، تصورات ذهنی و تخیلات نفسانی می باشد. حال اگر اینها را از صفحه ضمیر خویش زدودیم، به خویشتن خویش در ساحت نفس اشعار می یابیم و خدا را در آنجا پیدا می کنیم» (استیس، ۱۳۷۵: ۸۲).

ابن فارض بر این باور است که خود را به واسطه معشوق فراموش کرده است:

وَقَدْ أَشْهَدْتَنِي حُسْنَهَا ، فَشُدْهَتْ عَنِّي
ذَهَلْتُ بِهَا عَنِّي ، بَحِيثٌ ظَنَنْتَنِي
وَذَهَلْتَنِي فِيهَا ذُهُولِي ، فَلَمْ أَفِيقْ
حِجَايَ ، وَكَمْ أَثْبَتَ حِلَايَ لَدَهْشَتِي
سِوَايَ وَكَمْ أَقْصِدُ سِوَاءَ مَظْتَنِي
عَلَيَّ وَكَمْ أَقْفُ إِتْمَاسِي بِظَنْتِنِي
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۶۳ و ۶۴)

و در حالی که معشوق حسن خود را به من نمایاند و من از هوش بیهوش گشتم و آرایه هایم در اثر دهشت بر جای نماند. آن بود که خویشتن را به واسطه معشوق فراموش کردم. به گونه ای که خود را دیگری پنداشتم و به درستی و استواری گمان خود توجه نکردم. غفلت و فراموشی من در آن بارگاه، مرا سرگشته کرد، چنان که به خود نیامدم و خواسته خود را از تهمت و گمانی که به

خود داشتم، جستجو نکردم.

مولانا نیز خود را در فنای عارفانه می‌داند که او را از خود بیخود کرده است :

لا تُكَلِّفْنِي فَأَنِي فِي الْفَنَاءِ كَلَّتْ أَفْهَامِي فَلَا أَحْصِي ثَنَاءَ
كُل شَيْءٍ قَالَهُ غَيْرَ الْمَفِيَّاتِ أَنْ تُكَلِّفَ أَوْ تُصَلِّفَ لَا يَلِيقُ
من چه گویم یک رگم هوشیار نیست شرح آن یاری که او را یار نیست
(مولوی، ۱۳۶۹: ۱/۱۳۰-۱۲۸)

من در حال فنای عارفانه هستم. مرا به تکلف و زحمت می‌فکن که دلیل آن که درک و شعورم از کار افتاده است و نمی‌توانم مدح و ثنا گویم. هر چیز که انسان در حال بی‌خویشی گوید، آن کلام را نتوان درک کرد و اگر کسی به تکلف بخواهد آن سخنان را دریابد چنین حالتی سزاوار نیست. بنابراین «ثنا گفتن نشانه صحو و هوشیاری است و کسی که بی‌خویش و مستغرق باشد، رسوم و آثارش در مشهود خود فانی و مضمحل می‌شود و بیانش منقطع می‌گردد» (فروزانفر، ۱۳۷۷: ۹۳).

ابن فارض بر این باور است که از خود هم غایب شده است:

غَيْبْتُ عَنْ إِفْرَادِ نَفْسِي ، بَحِيثٌ لَا يُزَاحِمُنِي إِبْدَاءٌ وَصَفٌ بِخَضْرَتِي
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۴۱)

و از تنها کردن نفس خود هم غایب شدم؛ به گونه‌ای که اینک ظهور هیچ وصفی در پیشگاه ذات من نمی‌تواند مزاحم من گردد.

مولانا معتقد است برای درک بارگاه الهی باید به فنای فی‌الله رسید و این فنا انسان را به بقای

حقیقی می‌رساند:

هیچ کس را تا نگردد او فـنا نیست ره در بارگاه کبریـا
گر چه آن وصلت بقا اندر بقاست لیک در اول فنا اندر فناست
(مولوی، ۱۳۶۹: ۶/۲۳۳-۲۳۲)

«سالک در سیر کمالی، هر لحظه حدی از حدود طولی وجود را طی می‌کند و چون هر مرتبه‌ای کامل از نظر سعه و احاطه به گونه‌ای است که مرحله پایین در آن فانی است، سالک با هر مرتبه‌ای از وجود بقا یابد، مرحله قبلی وی که نسبت به مرحله فعلی ناقص است در آن فانی خواهد بود و چنین فنا بی‌حقیقتاً فنای ذات است» (یثربی، ۱۳۷۷: ۴۶۹).

ابن فارض و مولانا در حالت فنای عارفانه، به مقام وحدت رسیده اند و در این حالت عارف «موضع وجودی خود را دریافته و در مقابل ذات حق، ذاتی و تحقق‌ی برای خود نمی‌یابد» (یثربی، ۱۳۷۷: ۴۶۹).

وحدت و عشق

عشق به معبود یکی از عواملی است که مولانا و ابن فارض را به وحدت رسانده است. عشق وجود دو عارف را از هر چه جز معشوق جدا کرده است آن دو جز معشوق چیزی را نمی‌بینند. نسفی در مورد این عشق می‌گوید: «وقت باشد که عاشق چنان مستغرق معشوق شود که نام معشوق را فراموش کند بلکه غیر معشوق هر چیز که باشد جمله فراموش کند» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۶۰).

در حدیث قرب نوافل این وحدت عاشقانه به خوبی بیان شده است: «لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَى الْبَلَوَافِلِ حَتَّىٰ أَحَبَّهُ فَإِذَا أَحَبَّهُ كُنْتُ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا»: «بنده من دائماً در اثر عبادت نوافل، به من نزدیک می‌شود تا این که به مرحله ای می‌رسد که من او را دوست دارم و هر گاه دوستش داشتم گوشش می‌شوم که با آن می‌شنود؛ چشمش می‌شوم که با آن می‌بیند؛ زبانش می‌شوم که با آن سخن می‌گوید؛ دستش می‌شوم که با آن عمل می‌کند و پایش می‌شوم که با آن راه می‌رود» (کلینی، ۱۴۰۵: ۳۵۲/۲).

ابن فارض بر این باور است که عشق مجازی او را به عشق حقیقی رهنمون می‌کند و بر این باور است که عشق مجازی، تجلی عشق حقیقی است:

سَقَّتْنِي حُمِيًّا الْحُبِّ رَاحَهُ مُقَلَّتْنِي وَ كَأْسِي مُحِيًّا مَنَ عَنِ الْحُسْنِ جَلَّتْ
فَأَوْهَمْتُ صَاحِبِي أَنَّ شُرْبَ شَرَابِهِمْ بِهِ سُرِّ سِرِّي ، فَيِ انْتِشَائِي بِنَظَرَةٍ
وَبِالْحَدَقِ اسْتَغْنَيْتُ عَنِ قَدْحِي وَمِنَ شَمَائِلِهَا ، لَا مَنَ شَمُولِي ، نَشَوْتِي
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۲۶)

دست دیده ام شراب محبت به من نوشاند در حالی که جامم رخسار کسی بود که پیراسته از حسن ظاهر و فراتر از زیبایی مادی است. همراهم را در این گمان افکندم که شادمانی درونم از مستی نگاه، همچون میخوارگی آنان از شراب انگوری است. در حالی که با وجود چشم یار، از پیاله بی نیاز گشته بودم و مستی ام نه از باده خود که از خلق و خوی معشوق بود.

در کشف الوجوه آمده است: «پریچهره ای که ساقی ام بود و موجب آسودگی چشمانم می شد، باده عشق و دلدادگی را با ساغر ماهروی که والاتر از زیبایی است به من نوشاند (...مراد این است که از حسن مقید به مطلق منتقل شدم و به مدلول المجاز قنطره الحقیقه. اگر این عبور صورت نگیرد، دیگر از پل استفاده نشده است). به هم پیاله هایم وانمود کردم که مستی من از نوشیدن شراب ایشان است، در حالی که از عوالم رندی بی خبر بودند. چشمانم (بصیرتم) مرا از ساغر حسن صوری مستغنی می داشت و مستی من از چهره باطنی و اخلاق معشوق بود نه از باده خویش (یعنی حسن صوری معشوق). بنابراین چشمم مرا بسنده است از ساغر و با خصلت های زیبای او و نه شراب خویش سرخوشم» (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۵۳۲).

مولانا عشق را همچون اسطرلاب می داند که اسرار الهی را آشکار می کند. نیز معتقد است عشق ظاهری انسان را به عشق حقیقی می کشاند زیرا عشق به تعینات، انسان را به سوی حقیقت عشق خواهد کشانید:

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است	عاشق، اسطرلاب اسرار خداست
عاقبت ما را بدان سر رهبر است	
	(مولوی، ۱۳۶۹: ۱۱۱/۱-۱۱۰)

ابن فارض معتقد است معشوق در قلب او جای گرفته و جدای از او نیست:

یراها إمامی ، فی صلاتی ، ناظری	و یشهدئی قلبی امام ائمتی
و لا غرو أن صنگی الإمام الی أن	توت فی فوادی ، و هی قبله قبلی
	(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۳۷)

چشمم او را امام من در نمازم می بیند اما قلبم گواهی می دهد که من امام امامان هستم. شگفت نیست که امام به سوی من نماز گزارد زیرا معشوق در قلب من جا گرفته و اوست که قبله هر قبله ای است.

مولانا نیز بر این باور است که عشق الهی همانند شعله ای، دویی را می سوزاند و کثرت را به وحدت مبدل می کند. در چنین حالتی ادراکش محو می شود و جز معشوق هیچ چیز باقی نمی ماند:

عشق آن شعله ست کاو چون برفروخت	هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت
--------------------------------	-------------------------------

تیغ لا در قتل غیر حَق براند
ماند الا الله باقی، جمله رفت
در نگر زان پس که بعدِ لا چه ماند؟
شاد باش ای عشقِ شرکت سوزِ زفت
(مولوی، ۱۳۶۹: ۵/۵۹۰-۵۸۸)

هر دو عارف در وحدتی عاشقانه، خدا را دریافته اند و بر آنند که عشق کثرت ها را می سوزاند و حقیقت وجود را متجلی می نماید.

وحدت و شهود

مولانا و ابن فارض هر دو قایل به وحدت شهود یعنی شهود حق تعالی در همه موجودات هستند. طبق نظر عرفا شهود «رؤیت حق است به حق»؛ یعنی اصل همه هستی ذات باری است که موجود است و او واجب الوجود است. ممکنات یعنی موجودات هست نمای دیگری که در عالم وجود دارند، همه سایه و پرتو او هستند و این را وحدت شهود گویند.

عارف کاملی که از «مراتب کثرات موهومه صوری و معنوی عبور نموده باشد و به مقام توحید عیانی رسیده و به دیده حق بین به حکم کنت بصری الذی یبصر به، در صور جمیع موجودات، به دیده حق مشاهده حق نماید، چون خود را و تمامت موجودات را قائم به حق بیند، لاجرم غیریت و اثنییت از پیش نظرش برخاسته و هر چه می بیند و می داند، حق دیده و حق دانسته است و در مشاهده جمیع اشیا، نظره اولش بر نور وجود واحد مطلق است و صاحب این شهود، ذوالعین است که حق را ظاهر می بیند و خلق، نزد وی مرآت حق است و حق، ظاهر و خلق در وی پنهان است؛ چنانچه آینه در صورت مخفی می نماید» (لاهیجی، ۱۳۸۷: ۵۲).

ابن فارض در این باره از تصویر در آینه مدد می جوید و می گوید:

و شاهد اذا استجلیت نفسک ما تری
بغیر مرآء فی المرآئی الصقیلة
اغیرک فیها لاح، ام انت ناظر
الیک بها عند انعکاس الاشعة
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۷۵)

هنگامی که خود را در آینه های صیقلی بر خویشتن جلوه می دهی، بی ستیزه بنگر چه می بینی؟ آیا کسی جز تو در آن پیدا شده است یا تو به واسطه آینه به هنگام انعکاس پرتوهای نور خود را می بینی؟ مولانا ضمن بیان داستانی، رسیدن به وحدت شهود را بیان می کند. در این داستان عاشق به جز

معشوق چیز دیگری نمی بیند:

آن یکی آمد در یاری بزد	گفت یارش، کیستی ای معتمد
گفت من، گفتش برو هنگام نیست	بر چنین خوانی مقام خام نیست
خام را جز آتش هجر و فراق	کی پزد، کی وارهاوند از نفاق؟
رفت آن مسکین و سالی در سفر	در فراق دوست سوزید از شر
پخته شد آن سوخته پس بازگشت	باز گرد خانه همباز گشت
حلقه زد بر در به صد ترس و ادب	تا بجهد بی ادب لفظی ز لب
بانگ زد یارش که بر در کیست آن	گفت بر در هم تویی ای دلستان
گفت اکنون چو منی ای من درآ	نیست گنجایی دو من را در سرا

(مولوی، ۱۳۶۹: ۳۰۶۴/۱-۳۰۵۷)

مولانا در این ابیات به سالکان الی الله می گوید تا آن گاه که وجود موهم آنها باقی است و هنوز قید تعلقات از دست پای آنها گسسته نشده است، نمی توانند به شهود حق تعالی دست یابند؛ بنابراین باید تعینات من و ما را کنار گذاشت تا به کوی حقیقت معشوق دست یافت.

و اشهد غیبی، اذ بدت فوجدتنی	هَذَا لَكَ اِيَاهَا بِجَلْوَةِ خَلْوَتِي
و طاح وُجُودِي فِي شَهُودِي وَ بِنْتُ عَن	وُجُودِ شُهُودِي، مَاحِيَا، غَيْرَ مُثَبِتِ

(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۴۲)

آنگاه که معشوق جلوه گر شد، حقیقت نهان من بر من نمایان گشت و در آنجا در جلوه خلوت خویش خود را عین او یافتم و بود من در شهودم نابود شد و از وجود شهودم جدا گشتم؛ در حالی که محو کننده بودم، نه اثبات کننده.

در شرح این ابیات گفته شده است: «چون باطن عاشق و غیب هویت او عین ظاهر معشوق است بالضروره، چون معشوق پرده حجب نورانی و ظلمانی که در تطور اکتساب نموده، از پیش بردارد و بر دیده شهود عاشق جلوه کند، هر آینه او آنجا خود را همه معشوق یابد. آنجا چو رسیدم من آنجا همه او دیدم، که در آنجا جلوت عین خلوت است» (ترکه اصفهانی، ۱۳۸۴: ۱۴۱).

حضرت مولانا در این داستان هم به وحدت شاهد و مشهود اشاره دارد که عاشق دیگر جز

معشوق چیز دیگری نمی بیند:

گفت معشوقی به عاشق ز امتحان
مر مرا تو دوست تر داری عجب
گفت من در تو چنان فانی شدم
بر من از هستی من جز نام نیست
در صبوحی کای فلان ابن فلان
یا که خود را؟ راست گو یا ذالکرب
که پرم از تو ز سر زان تا قدم
در وجودم جز تو ای خوشکام نیست
(مولوی، ۱۳۶۹: ۲۰۲۳/۵-۲۰۲۰)

مولانا و ابن فارض هر دو بر این عقیده اند که در حالتی که انسان به وحدت شهود می رسد، غیر از خدا هیچ نمی بیند.

وحدت و تجلی

تجلی در تصوف از عشق الهی سرچشمه می گیرد: عرفا بر طبق حدیث: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» (گنجی پنهان بودم که می خواستم شناخته شوم؛ مخلوقات را آفریدم تا همه به وجودم پی ببرند) (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۲۹) معتقدند که خداوند موجودات را به واسطه حبّ ذات آفرید؛ در واقع خداوند در تجلی موجودات، خود را شناخت و بر خود عشق ورزید. بنابراین نتیجه این حب، تجلی اسما و صفات الهی است و همه موجودات تجلی یک وجود واحدند.

ابن فارض به حجاب مظاهر اشاره می کند:

بَدَتُ بِاحْتِجَابٍ وَ اخْتَفَتُ بِمَظَاهِرِ
عَلَى صِبْغِ التَّلَوِينِ فِي كُلِّ بَرَزَةٍ
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۴۴)

معشوق نمایان شد به واسطه نمان شدن در حجاب و پنهان شد به واسطه ظهور کردن در مظاهر با در آمدن به رنگ های مختلف در هر ظهور.

مولانا موجودات را تجلی ذات یگانه خداوند می داند:

مَا عَدَمَ هَائِمٍ وَ هَسْتِي هَائِي مَا
تَوُوجُودَ مَطْلَقِي فَائِي نَمَا
(مولوی، ۱۳۶۹: ۶۰۲/۱)

ما از این جهت که وجود حقیقی نداریم، عدم به شمار می آییم و حتی هستی ما نیز عدم محسوب می شود. بدین ترتیب حضرت حق، وجود مطلق است از حیث شمول و بدون اعتبار تعیین و تقیدی و خلق تجلی حق است در مرتبه ظهور و کثرت زیرا همه ممکنات، مراتبی از

فقی الشَّاهِ الْأُولَى تَرَءَات لَأَدَمِ بِمَظْهَرِ حَوَا ، قَبْلَ حُكْمِ الْأُمُومَةِ
فَهَامَ بِهَا ، كَيْمَا يَكُونُ بِهِ أَبَا وَ يَظْهَرُ بِالزُّوجِينَ حُكْمَ الْبُنُوَّةِ
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۴۵)

در نخستین آفرینش، معشوق حقیقی، خود را به مظهر حوا به آدم نمایاند، پیش از آنکه حکم مادری درباره حوا صادر شود. پس آدم عاشق حوا شد تا به واسطه او پدر شود و به واسطه هر دو آنان، حکم فرزندی پدید آید و این آغاز عشق برخی از مظاهر به برخی دیگر بود و دشمنی نبود تا آنها را با دشمنیگی از راه عشق باز دارد.

مولانا نیز معتقد است لطیفه وجودی مرد و زن، خداست:

آستان و صدر ، در معنی کجاست؟ ما و من کو آن طرف کآن یار ماست؟
ای رهیخته جان تو از ما و من ای لطیفه روح اندر مرد و زن
مرد و زن چون یک شود، آن یک توی چون که یک ها محو شد، آنک توی
این من و ما، بهر آن برساختی تا تو با خود نرد خدمت باختی
تا من و توها همه یک جان شوند عاقبت مستغرق جانان شوند
(مولوی، ۱۳۶۹: ۱/۱۷۸۹-۱۷۸۵)

ای وجودی که از من و ما دور هستی و ای وجودی که وجود حقیقی هر مرد و زن هستی، اگر حجاب ها محو شود، تو حقیقت هر مرد و زن هستی. «کلیه حوادث طبیعی و عوارض، صورت های متعینی از وجود واقعی است و چون پرده از تعین آنها برگرفته شود، همه با هم می آمیزند و یکتا می شوند و به هستی واقعی می پیوندند؛ به این دلیل خداوند، ذات خویش را در وحدت جان های عاشق مکشوف می سازد» (نیکلسون، ۱۳۶۶: ۱۰۹-۱۰۸). در واقع هر دو عارف معتقدند که مظاهر و تعینات برای این آفریده شده اند تا خدا جمال خود را که گنجی مخفی است، ببیند و بر خود عشق ورزد. هر دو در پس کثرت ها، وجود یگانه ای را می بینند که حسن او در موجودات متجلی شده است.

وحدت و ادیان

ابن عربی معتقد است اساس همه ادیان الهی، یکی است و آن رسیدن به توحید است. «آن ها هم

که روی به قبله ما نمی آورند و در جهت دیگری می نگرند، روی در خدا دارند و خدا را می بینند» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۴۷۹).

در حقیقت اگر چه دین اسلام کامل‌ترین دین‌هاست ولی تعالیم پیامبران دیگر نیز در همین راستا بوده است و همه آنان سعی کرده اند انسان را به حقیقت الهی خود نزدیک سازند.

مولانا و ابن فارض نیز هر دو معتقدند اگر چه ادیان از نظر ظاهر متفاوت به نظر می رسند، در اساس، یکی هستند. بر طبق نظر آن دو، معنی یکی است هر چند که از نظر عبارت متفاوت باشد. مولانا در فیه ما فیه در مورد وحدت ادیان می گوید: «هر علمی که آن به تحصیل و کسب در دنیا حاصل شود، آن علم ابدان است و آن علم که بعد از مرگ حاصل شود، آن علم ادیان است. دانستن علم انا الحق، علم ابدان است. 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. هر چه آن دید است، علم ادیان است. هر چه دانش است، علم ابدان است» (مولوی، ۱۳۸۹: ۳۸۲).

ابن فارض معتقد است که اگر مسجد با قرآن روشن می شود، نمازگاه کلیسا هم با انجیل نابود نمی شود:

وَإِنْ نَارًا بِالتَّنْزِيلِ مِحْرَابُ مَسْجِدٍ فَمَا بَارًا بِالْإِنْجِيلِ هَيْكَلُ بَيْعَةٍ
وَ أَسْفَارُ تَوْرَاهِ الْكَلِيمِ لِقَوْمِهِ تُنَاجِي بِهَا الْأَجْبَارُ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۸۰)

اگر محراب مسجدی با نور قرآن روشنایی گرفت، نمازگاه کلیسایی هم با انجیل نابود نشد و اسفار توراتی هم که موسی برای قومش آورد و اکنون احبار یهود هر شب بدان ها مناجات می کنند، همان گونه است که درباره انجیل گفته شد.

مولانا وحدت ادیان را در تمثیلی روشن می کند:

در نظر گاه، گفتشان شد مختلف آن یکی دالش لقب داد، این الف
در کف هر کس اگر شمع بی بُدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی
(مولوی، ۱۳۶۹: ۱۲۶۸/۳-۱۲۶۷)

ابن فارض، همه پیامبران را یک گروه واحد می داند:

و فِي الْمَهْدِ حِزْبِي الْأَنْبِيَاءِ، وَ فِي عَنَا صَرِي لَوْحِي الْمَحْفُوظِ، وَ الْفَتْحُ سَوْرَتِي
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۷۳)

در گهواره که (بودم)، پیغمبران گروه من بودند و در عالم عناصر، لوح من، لوح محفوظ بود و سوره من، سوره فتح.

مولانا نیز معتقد است، رنگ ها مسبب اختلافات است:

چون که بی رنگی، اسیر رنگ شد موسیقی با موسیقی در جنگ شد

(مولوی، ۱۳۶۹: ۲۴۶۷/۱)

بر طبق گفته مولانا و ابن فارض، باطن همه دین ها گواهی به حقانیت خداوند می دهد هر چند از نظر لفظ و ظاهر متفاوت به نظر رسند.

نتیجه

مولانا و ابن فارض در بسیاری از ابیات خود، از رسیدن به «وحدت» سخن می گویند. در واقع زیر بنای سخنان مولانا و ابن فارض در مورد وحدت حق و رسیدن به این مقام است. اگر چه دیگر صوفیان و شاعران و عارفان در مورد وحدت حق اشعار و سخنانی زیاد ذکر کرده اند ولی هیچ کدام همانند این دو عارف بزرگ نتوانسته اند حقیقت وحدت را در عشق، شهود، فنا و ادیان بیان کنند.

مولانا و ابن فارض هر دو معتقد به یک حقیقت واحد هستند و سایر موجودات را تجلی آن یک وجود واحد می دانند. سرتاسر ابیات آن ها به عشق و فنا و شهودی اشاره دارد که انسان را سرانجام به حقیقت وجود خود یعنی خدا می رساند.

عشق در مثنوی و تائیه اگر مجازی و از این سوی هم باشد، بدان سر رهبر است و به وحدت می انجامد. در واقع عشق از نظر آن دو، مرکبی است که انسان را از خودخواهی می رها کند و تا دیار معشوق می رساند تا جایی که دیگر فرقی بین عاشق و معشوق نخواهد بود.

فنا در مثنوی و تائیه، انسان را از خود می گیرد، او را به مقام «انا الحق» حلاج می رساند و از آن هم عبور می دهد تا به فنا فی الله برسد و جز ذات لم یزلی باقی نماند.

آن دو معتقدند عارف به مقامی می رسد که حق تعالی را شهود می کند و در این مرحله، دیگر شاهدی باقی نمی نماند و به وحدتی دست می یابد که شاهد و مشهود، در آن یکی می شود.

مولانا و ابن فارض، در پس تجلی خداوند در موجودات، وجود یگانه ای را مشاهده می کنند که همه موجودات از آن واحد، نشأت گرفته است.

بر طبق نظر آن دو، اساس همهٔ دین‌های الهی رسیدن به یگانگی خداوند است و آن‌ها فقط از نظر ظاهر متفاوت به نظر می‌رسند. بدین ترتیب هر دو به وحدت ادیان الهی اعتقاد دارند. مولانا ضمن استفاده از تمثیلات و داستان‌ها، عقیدهٔ خود را در مورد وحدت حق بیان می‌کند و ابن فارض ضمن بیان حالات عرفانی، عقاید خود را در این زمینه ارائه می‌دهد. آن دو معتقدند از طریق عشق به الله، فنای فی الله، وحدت شاهد و مشهود و دیدن حقیقت در پس کثرت‌ها، می‌توان به مقام وحدت رسید و حقیقت وجود را دریافت؛ در حقیقت هر دو معتقدند موجودات تجلی یک وجود واحد هستند.

منابع

- ۱- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۸۵). **فصوص الحکم**، تصحیح و توضیح محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- ۲- ابن فارض، عمر. (۱۹۷۱). **دیوان ابن فارض**، تصحیح مهدی محمد ناصرالدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۳- استعلامی، محمد. (۱۳۶۹). **بررسی و تصحیح متن و توضیحات مثنوی**، تهران: زوار.
- ۴- استیس، والتر. (۱۳۷۵). **عرفان و فلسفه**، ترجمهٔ بهاء الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- ۵- ترکه اصفهانی، صائن الدین علی. (۱۳۸۴). **نظم الدرّ**، تصحیح و تحقیق اکرم جودی نعمتی، تهران: میراث مکتوب.
- ۶- شیمل، آن ماری. (۱۳۶۷). **شکوه شمس**، مقدمهٔ سید جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۷- ----- (۱۳۷۷). **ابعاد عرفانی اسلام**، ترجمهٔ عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۸- عزالدین کاشانی، محمد بن علی. (۱۳۸۹). **کشف الوجوه الغرّ لمعانی نظم الدرّ**، تصحیح و تحقیق محمد بهجت، قم: آیت اشراق.
- ۹- عطار، فرید الدین. (۱۳۴۶). **تذکره الاولیا**، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.

- ۱۰- فرغانی، سعید بن محمد. (۱۳۷۹). مشارق الدراری، تعلیقات سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۱۱- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۶۱). احادیث مثنوی، تهران: امیرکبیر.
- ۱۲- ----- (۱۳۷۷). شرح مثنوی شریف، تهران: زوار.
- ۱۳- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۵). اصول کافی، ترجمه و شرح جواد مصطفوی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام.
- ۱۴- لاهیجی، شمس الدین محمد. (۱۳۸۷). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: خاشع.
- ۱۵- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۹). مثنوی معنوی، تصحیح رینولد الین نیکلسون، تهران: سپهر.
- ۱۶- ----- (۱۳۸۹). فیه ما فیه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بهزاد.
- ۱۷- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۹). الانسان الكامل، تصحیح ماریژان موله، تهران: طهوری.
- ۱۸- نیکلسون، رینولد. (۱۳۶۶). مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ترجمه و تحقیق اوانس اوانسیان، تهران: نی.
- ۱۹- یثربی، سید یحیی. (۱۳۷۷). فلسفه عرفان، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
سال هشتم، شماره اول، پیاپی ۲۶، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۷۹-۱۱۰

علل و انگیزه‌های مشارکت اجتماعی صوفیان بر اساس متون نثر عرفانی فارسی سده پنجم و ششم

مهدی رضائی* - حیدرعلی میمنه**

ریحانه السادات داربوی***

چکیده

عرفان اسلامی از آغاز پیدایش متکی بر زهد و کناره‌گیری از دنیا و اهل آن بوده است و در این باره، سخنان فراوانی از مشایخ این طریقه در دست است. دنیاگریزی و کناره‌گیری از مردمان، از باورهای رایج درباره این مکتب معرفتی است که بر مبنای عملکردها و ادعاهای پیروان آن شکل گرفته است. حال آن که با بررسی متون برجسته عرفانی و دقت و تأمل در زندگی بزرگان عرفان، شواهد فراوانی در نقض این باور به چشم می‌خورد. شواهدی که مشارکت اجتماعی آن‌ها را آشکار می‌نماید و شرکت آنان در عرصه‌های گوناگون اجتماعی را به وضوح نمایان می‌سازد. آنچه در این مقاله ارائه خواهد شد، گوشه‌هایی است از اقوال و اعمال صوفیان در جامعه و همراه با جماعت پیرامون خود؛ همچنین بر اساس متون نثر عرفانی فارسی سده‌های پنجم و ششم، در حد امکان سعی شده است تا زمینه‌های ارتباط صوفیان با دیگران، اعم از ارتباطات سیاسی، فرهنگی،

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سلمان فارسی کازرون (نویسنده مسئول) rezaei@kazerunsfu.ac.ir

** استادیار هیات دانشگاه تهران ali_maymanh@yahoo.com

*** کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی reihaneh.darboei@gmail.com

اقتصادی و... و مهم‌تر از آن، اهداف و انگیزه‌های آنان از این فعالیت‌های اجتماعی مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد زیرا این فعالیت‌ها، معلول انگیزه‌های گوناگون قرآنی، دینی، روایی و... می‌تواند باشد. به عنوان حاصل مطالعه نشان داده می‌شود که انگیزه‌های قرآنی و دینی، مهم‌ترین و اصلی‌ترین دلیل ارتباطات صوفیان با دیگران است.

واژه‌های کلیدی

عرفان، تصوف، عزلت، جامعه، سیاست، اقتصاد.

۱- مقدمه

عرفان و تصوف اسلامی از آغاز پیدایش خود مراحل و ادوار مختلف را پشت سر گذاشته تا به حالت و وضع کنونی رسیده است. یکی از عوامل اساسی در پیدایش تصوف در معنای نخستین خود، موضع‌گیری گروهی از مؤمنان در برابر روش دربارها و وابستگان خلفای اموی بود. با «افتادن خلافت به دست امویان... مردم با ایمان و درستکار دریافتند که کم‌کم اسلام نه آن دینی است که پیش از آن بوده است و خلافت در واقع مبدل به سلطنت و فرمانروایی شده است... از این روی آنان... زاهد شدند و به پرستش خدا و پژوهش زندگانی و احوال پیامبر و حفظ حدیث‌ها و مباحثه در امور آخرت پرداختند و دنیا را به اهل دنیا واگذاشتند» (حلبی، ۱۳۷۷: ۵۱-۴۹). از سده دوم هجری، نام صوفی و جماعت صوفیه در کشورهای اسلامی پیدا شد و صوفی مقابل عامه دنیاپرستان به کسانی گفته می‌شد که اعراض از دنیا و توجه به عبادت و خداپرستی کرده بودند. در سده سوم هجری، تصوف شکلی علمی و متمایز پیدا کرد و اصطلاحات خاصی مانند سماع، سکر، فنا، بقا و... وارد آن گردید تا به شکل فنی مخصوص با موضوع و مبادی و مسائل در ردیف دیگر علوم و فنون اسلامی درآمد. در قرن چهارم، تصوف در ممالک اسلامی شیوع عجیبی یافت و بزرگان بسیاری در این فرقه ظهور و کتاب‌هایی تألیف کردند. قرن پنجم، دوره نضج و ترقی تصوف است. تشکیلات صوفیه و مجلس گفتن مشایخ در این زمان بیش از هر دوره رواج داشته است. در این قرن کتاب‌های بسیار به فارسی و عربی در مباحث تصوف و معرفی رجال صوفیه پرداخته شد (همایی، ۱۳۸۷: ۹۳). در این دوره و دوره‌های بعد کسانی بودند که تصوف اسلامی را

از صورت زهد دینی به صورت یک مکتب فکری در آوردند تا جایی که تصوف به تدریج تنظیم و در جهت عملی و نظری تکمیل و معارف صوفیه در سطح وسیع‌تری تألیف گردید (برتلس، ۱۳۸۲: ۲۸).

۲- طرح مسأله

باور بر آن است که عرفان اسلامی از آغاز پیدایش متکی بر زهد و کناره‌گیری از دنیا و اهل دنیا بوده است و در این باره سخنان فراوانی از مشایخ این طریقه نیز نقل شده است. به نظر می‌رسد رفتار و عقاید جامعه گریزانه عده‌ای از صوفیان، به صورت شاخصه این مکتب درآمده است زیرا عزلت‌گرایان برای اثبات عقاید خود از برخی آیات قرآنی و سخنان بزرگان دین نیز بهره می‌جویند و از آن در جهت تحقق عقاید خود استفاده می‌نمایند؛ از جمله:

«و اذا اعتزلتموهم و ما یعبدون الی الله فأووا الی الکهف ینشر لکم ربکم من رحمته» (نحل / ۱۸)

«اعتزلتک و ما تدعون من دون الله وهبنا له اسحق و یعقوب» (حجرات / ۱۱)

و همچنین روایتی از امام صادق (ع) که در پاسخ به سفیان ثوری که از ایشان می‌پرسد چرا ای پسر پیغمبر از مردم روزگار کناره گرفته‌اید، زمانه پر فساد را سبب دوری خود از جامعه و مردم بیان می‌کند (کلینی، ۱۳۸۶: ۱ / ۲۳۴).

با وجود این روایات دیگری نیز از بزرگان دین و مشایخ صوفیه وجود دارد که نقض‌کننده عزلت و مشوق صحبت است:

امام صادق (ع) می‌فرماید: «امام از ما آن کس نیست که در خانه بنشیند و پرده بر در اندازد و مردم را از جهاد و مبارزه بازدارد بلکه امام ما کسی است که حوزه پیروان خود را حفظ کند و در راه خدا چنانچه باید به شمشیر برخیزد و از رعیت خود دفاع کند و از حریم خویش، دشمن را براند» (کلینی، ۱۳۸۶: ۲ / ۲۰۵).

ابوحنیفه چون می‌خواست عزلت گیرد، هر بار پیامبر (ص) را به طریقی در خواب می‌بیند که از او می‌خواهند تا قصد عزلت نکند (هجویری، ۱۳۸۹: ۶۲).

نجم رازی می‌گوید «بنای سلوک راه دین و وصول به مقامات یقین بر خلوت و عزلت است و انقطاع از خلق» (نجم رازی، ۱۳۵۲: ۲۸۱).

با نگاهی به متون صوفیانه که از سده‌های نخستین شکل‌گیری این مکتب تألیف شده است،

می‌توان به انبوهی از توصیه‌های مشایخ و بزرگان این نحله فکری برای مشارکت اجتماعی مریدان برخورد. بیشتر این توصیه‌ها برای مشارکت اجتماعی صوفیان، مستند به آیات قرآن کریم و احادیث حضرت رسول (ص) و دیگر صحابه شده است. از سخنان پراکنده بازمانده از صوفیان بزرگ سده سوم تا نخستین کتاب‌های صوفیانه به زبان عربی، همگی سرشار از این نوع جملات و عبارات است که نشان می‌دهد اهل خرقه در هر زمانی همانند دیگر فرقه‌های اسلامی پیوسته در کنار مردم زیسته‌اند و همچون دیگر نحله‌های اسلامی در فراز و نشیب‌های اجتماع اسلامی نقش ایفا کرده‌اند. بررسی این موضوع به دلیل وسعت و حجم انبوه منابع کاری بسیار عظیم است و ما در این مقاله برای نشان دادن مدعای خویش و اثبات آن به یک دوره و شماری مشخص از آثار که درخور حجم یک مقاله باشد، اکتفا می‌کنیم و تفحص عمیق‌تر را به فرصتی فسیح‌تر و مجالی گسترده‌تر می‌سپاریم. بنابراین محدوده مطالعه در این پژوهش، منحصر به متون نثر عرفانی فارسی در سده پنجم و ششم هجری شده است زیرا نخستین آثار نثر عرفانی فارسی در سده پنجم با «شرح التعرف لمذهب التصوف» شکل می‌گیرد و در طول این دو سده، اغلب اندیشه‌های عرفان عملی اسلامی به زبان فارسی و در ضمن متون تألیفی این دو سده بیان می‌شود و نمی‌توان چندان مطلبی از عرفان عملی اسلام یافت که در این محدوده به آن اشاره‌ای نشده باشد. این بدان معنی نیست که اولین اندیشه‌های اجتماعی صوفیان از این دوره شکل می‌گیرد بلکه در نخستین متون عرفانی که به عربی تألیف شده است می‌توان به بخش‌های چشمگیری از این نوع تفکرات برخورد؛ مثلاً در «قوت القلوب» ابوطالب مکی و «اللمع فی التصوف» ابونصر سراج طوسی و «التعرف لمذهب اهل التصوف» ابوبکر کلابادی و مقدم بر آنها در «الرعايه لحقوق الله» حارث محاسبی، فصل‌های مستقلی بدین امور اختصاص یافته است؛ برای نشان دادن پیشینه اندیشه‌های جامعه‌گرای صوفیانه در این پژوهش، به گوشه‌ای از نخستین متون عرفانی عربی پیش از این دو سده اشاره‌ای خواهد شد تا پیوستگی و پیشینه فکری این مباحث آشکار گردد.

در اللمع باب‌های فراوانی به امور اجتماعی اختصاص یافته است، از جمله در کتاب هفتم، باب چهارم «در بیان آداب صوفیان در پرداخت زکات و صدقات»؛ باب ششم «در بیان آداب حج صوفیان»؛ باب هفتم «در بیان آداب رفتار فقرا با یکدیگر و احکام مربوط به ایشان در سفر و حضر»؛ «در ذکر آداب همنشینی و صحبت در تصوف»؛ «در بیان آداب دانش‌آموزی

صوفیان؛ باب دهم «آداب و مراسم صوفیان در غذا خوردن و اجتماعات و میهمانی» و باب بیست و دوم «در بیان آداب مشایخ در مدارا با اصحاب و عطوفت به آنان» (ابونصر سراج، ۱۳۸۸). همین طور در قوت القلوب نیز بخش‌های مستقلی به آداب اجتماعی اختصاص یافته است از جمله «ذکر التکسب و التصریف فی المعایش»؛ «شرح ثالث ما بنی الاسلام علیه و هو الزکاه»؛ «ذکر فضائل الصدقه و آداب العطا»؛ «ذکر حق المسلم علی المسلم» و «الفصل السابع و الاربعون» فی ذکر حکم المتسبب المعاش و ما یجب علی التاجر من شروط العلم» (ابوطالب مکی، ۱۹۶۱). به عنوان نمونه ابوطالب مکی در این باب درباره کسب و کار معتقد است: «روی عن النبی صلی الله علیه و سلم انه قال: من الذنوب ذنوب لا یکفرها الا الهّم بطلب المعاش» (ابوطالب مکی، ۱۹۶۱: ۵۳۳).

حارث محاسبی فصل پنجم از «الرعايه لحقوق الله» را به کبر، فصل ششم را به غرور و فصل هفتم را به حسد اختصاص داده است (حارث محاسبی، ۱۳۸۹) که همه مفاهیمی اجتماعی است و در اجتماع و برخورد با دیگر افراد جامعه معنی می یابد. وی درباره پرهیز از کبر می گوید: «در حدیث است که رسول (ص) فرمود: در بدی بنده همین بس که برادر مسلمانش را تحقیر کند. بنده‌ای که چنین بود خودخواه باشد؛ هرچه بدی و زشتی و تباهی بود برای دیگران و هر آنچه خوبی و نیکی بود برای خویش خواهد. همواره به چشم حقارت به دیگران نگرد و خواهد که او را بزرگ دانند چرا که آنان را تباه و خویش را رستگار داند» (حارث محاسبی، ۱۳۸۹: ۲۱۷). «وجه دیگر کبر آن بود که بنده ای بر دیگر بندگان خدا کبر ورزد و بر آنان برتری و مهتری نماید و چنین پندارد که او برتر و بهتر از آنان است و ایشان را کوچک و خوار انگارد» (حارث محاسبی، ۱۳۸۹: ۲۱۳). کلابادی در «التعرف لمذهب اهل التصوف» درباره نوع ارتباط با دیگر افراد جامعه می گوید «هم (صوفیه) اشفق الناس علی خلق الله من فصیح و اعجم و ابذل الناس بما فی ایدیهم و ازهدهم عما فی ایدی الناس» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۵۸). وی باب سوم این کتاب را با عنوان «فی من نشر علوم الاشارة کتبا و رسائل» به علم و نوشتن که از آداب اجتماعی صوفیان است اختصاص داده است (کلابادی، ۱۳۷۱: ۳۰). وی همچنین توصیه های فراوانی برای ارتباط اجتماعی صوفیان دارد؛ از جمله می گوید «و راوا الجمعه و الجماعات و الاعیاد واجبه علی من لم یکن له عذر من المسلمین مع کل امام برّ او فاجر و لذلك الجهاد معهم و الحج» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۵۷). همچنین کلابادی امر به معروف را که وظیفه اجتماعی است بدین گونه سفارش می کند که «یرون الامر بالمعروف و النهی عن المنکر واجبا

لمن امکنه بما امکنه مع شفقه و رافه و رفق و رحمه و لین من القول» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۵۷). کلابادی درباره مباحث سیاسی هم از قول صوفیه نقل می‌کند که «و راوا الخلافه حقا فی القریش... و لا یرون الخروج علی الولاه بالسیف و ان کانوا ظلمه» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۵۷).

۳- روش پژوهش

با توجه به اهمیت و گستردگی موضوع، در این مقاله برآنیم تا با تکیه بر گوشه‌هایی از زندگی و گفتار اهل تصوف که از میان متون نظم و نثر فارسی تا آخر سده ششم برداشت شده است، انگیزه‌های آنان را از روابط اجتماعی مورد بررسی و تحلیل قرار دهیم زیرا مطالعه در آثار و احوال آن‌ها ما را به این حقیقت رهنمون می‌شود که فعالیت‌های اجتماعی آنان معلول انگیزه‌های قرآنی، دینی، روایی و... می‌تواند باشد.

۴- پیشینه پژوهش

اغلب پژوهش‌های صورت گرفته درباره آثار اهل تصوف، بر مبنای انزوا و عزلت این جریان فکری شکل گرفته و کمتر به تعاملات اجتماعی آن‌ها توجه شده است؛ به همین دلیل می‌توان این نوع پژوهش‌ها را اقدامی نو در شناخت این جریان فکری - اجتماعی جامعه اسلامی دانست. البته شبیه این تحقیق، در حوزه ادبیات غیرعرفانی صورت گرفته است که می‌توان به کتاب «اجتماعیات در ادبیات فارسی؛ در آثار متثور فارسی قرن ششم» از علی محمد سجادی اشاره کرد. مولف در این اثر به بررسی مباحث اجتماعی در آثار نثر فارسی سده ششم چون کلیله و دمنه، راحه الصدور، مجمل التواریخ، چهار مقاله و... پرداخته و اساساً بخش عمده منابع وی غیر عرفانی است.

۵- انواع مشارکت در اجتماع و انگیزه‌های آن

مشارکت اهل عرفان را در اجتماع می‌توان بر اساس نوع مخاطب و محتوای فعالیت به اقسامی دسته‌بندی کرد، از قبیل سیاسی، علمی، اقتصادی، صنفی، دینی - اجتماعی.

۵-۱- فعالیت‌های سیاسی

فعالیت‌های سیاسی، گرایشی است که گاهی اوقات از سوی صوفیان نسبت به دربارها وجود

داشته است. سطح این ارتباطها بسیار متفاوت بوده است؛ گاهی ارتباط با حاکمان، فقط در حد یک برخورد اجباری بوده است؛ چنان که در حکایت آمده است وقتی یعقوب لیث بیمار شد، کسی را نزد سهل بن عبدالله فرستاد که او را بیاورند و به او گفت در حق ما دعایی کن. سهل دست برداشت و دعا کرد و در ساعت یعقوب، شفا یافت (مستملی، ۱۳۶۳: ۲۱۵). گاهی این ارتباط، تا جایی گسترده‌تر می‌شده است که بعضی از صوفیان از علمای دربار و اطرافیان حاکم به شمار می‌آمده‌اند؛ چون عمر سهروردی، مؤلف عوارف المعارف، نجم الدین رازی و... بعضی مواقع علاوه بر ارتباط نزدیک سیاسی، صوفی چنان به حاکم نزدیک می‌شده که روابط عاطفی به وجود می‌آمده است؛ به طوری که در مورد ابوسعید ابوالخیر گفته شده که ارباب قدرت از قبیل امرا و وزیران و عمیدان خراسان و رؤسا به حلقه ارادت او می‌پیوندند. گذشته از طغرل و چغری که شیخ بنا بر روایات، سلطنت خراسان و عراق را بدیشان می‌بخشد، ابراهیم ینال هم از وی خواستار می‌شود تا او را به فرزندی خویش بپذیرد. بر روی هم، سلاجقه و نمایندگان ایشان، همه، نسبت به شیخ و خاندان او ارادت و خلوص داشته‌اند چنان که دو تن از وزرای سلجوقی در صف ارادتمندان او بوده‌اند. یکی خواجه نظام الملک، وزیر نامدار و بزرگ که بر طبق داستان‌ها از عهد کودکی خدمت شیخ را دریافته بود و نسبت به اولاد و احفاد شیخ نیز ارادت و خاکساری داشت. وزیر دیگر، خواجه بومنصور ورقانی است که در شرح احوال وی آمده است که روزی پیش شیخ ابوسعید آمد و از او خواست تا او را وصیتی کند (محمد بن منور، ۱۳۶۷: ۳۳۸).

عده ای از صوفیان، دیدگاهی سیاسی - عرفانی درباره حاکم داشته‌اند؛ نجم رازی از جمله صوفیانی است که بین سیاست و عرفان رابطه برقرار کرده است. از منظر او، پادشاهی عنایت خداوند به افراد است و پادشاه خلیفه مستقیم خداوند روی زمین محسوب می‌شود. وی در این باره می‌گوید: «بدان که سلطنت خلافت و نیابت حق تعالی است در زمین و خواجه علیه السلام سلطان را سایه خدا خواند... چون خداوند - تعالی - بنده ای را برگزیند و عنایت ظل الهی مخصوص گرداند و به سعادت پذیرایی عکس ذات و صفات خداوندی مستعد کند، بین تا چه اقبال و دولت و عز و کرامت در آن ذات مشرف و گوهر مکرم تعبیه سازد. کمینه خاصیتی در آن ذات شریف و گوهر لطیف آن باشد که هر اهل و نااهل را چون به نظر عنایت ملحوظ گرداند، مقبل و مقبول همه جهان گردد و به هرکه به نظر قهر نگیرد، مدبر و مردود همه جهان گردد» (نجم‌رازی، ۱۳۵۲: ۴۱۱).

وی با دسته بندی پادشاهان به دو گروه ملوک دین و ملوک دنیا حتی معتقد است ملوک دنیا که پادشاهانند «صورت لطف و قهر خداوندی اند ولیکن در صورت خویش بندند و از شناخت صفات خویش محرومند. صفات لطف و قهر خداوندی از ایشان آشکار می شود اما بر ایشان آشکار نمی شود» (نجم رازی، ۱۳۵۲: ۴۱۲). اما نجم رازی در پاسخ به درخواست سلطان زمان، علاءالدوله کیقباد، که از او می خواهد «در این دیار مبارک بیای و در حریم این ممالک ثبات نمای و إذا اعشبت فانزل را کار فرمای» (نجم رازی، ۱۳۵۲: ۲۳)، می گوید: «هرچند که سنت این طایفه عزلت و انقطاع و خلوت است و اجتناب از صحبت ملوک و سلاطین و ترک مخالفت اما از چنین پادشاه موفق که هم از علم نصیبی تمام دارد و هم از ثمرات ریاضات و مجاهدات نصیبی کامل و محبّ و مرّی ارباب علوم و اصحاب قلوب است، به کلی دور نباید شد و خود و خلق را از فواید و منافع آن حضرت محروم نگردانید» (نجم رازی، ۱۳۵۲: ۲۳). نجم رازی تا آنجا پیش می رود که می گوید: «پس این ضعیف اشارت آن بزرگ را اشارت حق دانست و از فرموده او تجاوز نتوانست» (نجم رازی، ۱۳۵۲: ۲۴).

ارتباط با امرا و وزرا در زندگی مشایخ تصوف تا حدی پیش می رفته است که تألیفات عرفانی خود را که به باورشان گنجینه های معرفت حق تعالی است، به نام آنها می نوشتند؛ از جمله آن طور که از شرح احوال نجم الدین رازی برمی آید، وی به دربار علاء الدین کیقباد راه یافت و مرصادالعباد را تحفه او کرد و کتاب مرموزات اسدی را به نام علاء الدین داوود شاه دوم نوشت. خود وی در این باره می گوید: «هاتف سعادت... به سرّ این ضعیف ندا می کرد که واردان حضرت ملوک را از تحفه ای فراخور حال ایشان، نه درخور همت ملوک چاره ای نباشد... پس این ضعیف، بعد از استخارات و استعانت به حضرت عزّت این عروس عینی را به زیور القاب همایون آن پادشاه... مزین و متحلّی گردانید» (نجم الدین رازی، ۱۳۵۲: ۲۴). ابونصر احمد بن حامد، ملقب به عزیزالدین مستوفی، یکی از رجال و کاردانان دولت سلجوقی در عراق بود که در ممالک سلطانی منصب استیفا به او تعلق داشت. او درحقّ عین القضاة ارادت خاصی داشت و همیشه از او حمایت می کرد؛ به همین دلیل عین القضاة رساله یزدان شناخت را برای مطالعه وی تألیف نمود (عین القضاة، ۱۳۸۰: ۵).

روابط سیاسی اهل تصوف با حاکمان به انگیزه های مختلفی صورت می گرفته است که مهم ترین آنها بر اساس متون صوفیانه به شرح زیر است:

الف) پند و اندرز: می‌توان گفت مهم‌ترین و شاید اصلی‌ترین انگیزه تمایل اهل تصوف به دربارها، نصیحت خلفا و امرای وقت بوده است تا آنان را به رعایت عدالت و همچنین ادای حقوق خلق دعوت کنند. آنان این کار را به تأسی از سخن پیامبر(ص) انجام می‌دادند که فرموده‌اند: نصیحت کردن پادشاه یکی از جمله مواردی است که دل مسلمان را از خیانت پاک می‌سازد (قشیری، ۱۳۸۸: ۳۲۲).

روزی هارون به نزد فضیل عیاض آمد و گفت: مرا پندی ده! فضیل گفت: «اگر می‌خواهی فردای قیامت نجات پیدا کنی، پیران مسلمان را چون پدر خود دان و جوانان را چون برادران و کودکان را چون فرزندان. آن‌گاه با ایشان معاملت چنان کن که اندر خانه با پدر، برادر و فرزند کنند که همه دیار اسلام هم خانه تو است و اهل آن عیالان تو» (هجویری، ۱۳۸۹: ۱۵۳). ذوالنون مصری به دربار متوکل رفت و به او پندی داد. متوکل بگریست و او را عزیز و مکرم برگرداند (قشیری، ۱۳۸۸: ۲۷). محمد غزالی در نصیحت به پادشاهان و امرای وقت خود، ولایت داشتن را کاری بزرگ می‌داند که خلافت حق تعالی است در روی زمین، اگر پادشاه به عدالت رفتار کند و چون فارغ از شفقت و عدالت باشد، خلافت ابلیس است (غزالی، ۱۳۸۷: ۵۲۵). وی در همین راستا نامه‌های فراوانی را به اشخاص درجه اول مملکتی و رده‌های پایین‌تر می‌نوشته است. نجم الدین رازی نیز از حاکم زمان خود می‌خواهد تا می‌تواند حکومت بین رعایا را به نفس خود کند و تا تواند احکام رعیت را به دیگران باز نگذارد (نجم رازی، ۱۳۵۲: ۴۱۵). ابوسعید ابوالخیر می‌گوید: «اول مقامات العباد مراعات قدر الله و آخر مقامات النبوه مراعات حق المؤمنین. کار تو امروز ادای حق خلق است. پیوسته چشم برین خبر می‌دار که فردا دستگیر تو باشد زیرا که رسول (ص) گفت: لا یدخل الجنة احدکم حتی یرحم احدکم خاصه، این جمله ابناء دولت تواند به جمله به نظر فرزندی نگر» (محمد بن منور، ۱۳۶۷: ۳۳۸). ادای حقوق خلق و به چشم فرزندی نگرستن در گرو سخاوت و شفقت کردن بر خلق است؛ یعنی همان چیزی که ابوالحسن خرقانی به سلطان محمود سفارش می‌کند (عطار، ۱۳۸۴: ۶۹۳).

ارشاد و هدایت اطرافیان سلاطین نیز در میان اهل تصوف از جایگاه خاص خود برخوردار بوده است؛ به عنوان نمونه ابونصر احمد بن حامد، ملقب به عزیزالدین مستوفی، یکی از رجال و کارداران دولت سلجوقی در عراق بوده که در ممالک سلطنتی منصب استیفا به او تعلق داشته است.

او در حق عین القضاات ارادت خاصی داشت و همیشه از او حمایت می‌کرد و در عین حال عین القضاات در ارشاد و هدایت و ترقی و تکمیل وی در راه سلوک سعی بلیغ به خرج داده است (عین القضاات، ۱۳۸۰: ۵). در آداب المریدین در بیان صحبت با پادشاهان آمده است: «نزدیکی جستن بدان با نیکان صلاح هر دو گروه است و نزدیکی کردن نیکان با بدان فتنه هر دو گروه است. اگر کسی را بی اختیار باید رفت، دعا کند ایشان را به صلاح و پند دهد ایشان را و منع کند ایشان را از بدی به حسب طاقت و از مشایخ بعضی بوده‌اند که از بهر صلاح مردم با ایشان تقرّب کرده‌اند» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۲۳). سنایی نیز در باب نصیحت پادشاه به رعایت عدالت می‌گوید:

همه خلق آنچه ماده‌اند و نرنند از درون خازن‌ان یکدیگر نرنند
گر دهی نیک نیک پیش آرند و رکنی بد، بدی نگه دارند
(سنایی، ۱۳۶۸: ۶۸)

ب) رفع نیازهای اطرافیان: از دیگر انگیزه‌های گرایش صوفیان به دربارها، رفع نیازها و حوایج مردمان و یاران پیرامون خود بوده است به طوری که در این مسیر، گاهی اوقات از موقعیت اجتماعی خود که نزد پادشاهان داشته‌اند بهره می‌گرفتند. «روایت کنند از زید بن اسلم که پیغمبری از پیغمبران با پادشاهی دوستی کردی از بهر قضای حاجت مردم» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۲۳). آن طور که از شرح احوال غزالی برمی‌آید، وی در همه اوقات مورد احترام خلفای عباسی و سلاطین و وزرا بود تا جایی که برای سخنان او ارزش و احترام بی‌اندازه قائل بوده‌اند. داشتن چنین موقعیت اجتماعی این زمینه را برای غزالی فراهم می‌ساخت تا شفיעی برای رفع حوائج ستمدیدگان در دربارها باشد (همایی، ۱۳۸۷: ۱۴۱). حکایت کنند که زمانی به خاطر درویشان، وامی زیاد بر گردن شیخ ابوسعید افتاده بود. وی حسن مودب را پیش امیرمسعود که از جمله سلاطین بزرگ بوده است می‌فرستد و از او می‌خواهد که وی را از بابت این وام فارغ دل گرداند (عطارد، ۱۳۸۴: ۱۸۱) یا روزی شیخ ابوسعید، دادا را به نزد خود می‌خواند و می‌گوید: «حسن مودب را وامی بزرگ برگردن افتاده است، سه هزار دینار. تو به شهر غزنین نزد سلطان برو و سلامم را برسان و بگو دل ما را از این دین فارغ گردان» (محمد بن منور، ۱۳۶۷: ۳۵۴).

۵-۲- فعالیت های علمی

از اواسط قرن سوم به بعد، صوفیان به تدریج تشکیلات اجتماعی پیدا کردند و رابطه مرید و

مرادی در میان آن‌ها پدید آمد. از این دوره بود که فعالیت‌های علمی در دو حوزه تألیف کتاب و محوریت علم شکل گرفت.

بعضی از مشایخ به نوشتن کتاب و رساله پرداختند و از این طریق مباحث نظری طریقت خود را شرح دادند و جنبه‌های نظری و آداب اجتماعی اهل تصوف را به مریدان آموزش دادند. در قرن چهارم، صوفیان بیش از پیش به نوشتن رساله و کتاب رغبت نشان دادند. در قرن پنجم به تعداد رساله‌ها افزوده شد. ابوالقاسم قشیری رساله خود را به عربی نوشت و به همین دلیل انتشار وسیعی در مناطق دیگر پیدا کرد اما مستملی بخاری، کتاب التّعرف کلابادی را به فارسی ترجمه و شرح کرد و بدین ترتیب نخستین دایره‌المعارف تصوف را به فارسی نوشت. کشف‌المحجوب هجویری نیز کتاب فارسی دیگری بود که در میان صوفیان زمان شهرت یافت. غزالی نیز پس از نوشتن احیاء علوم‌الدین به عربی، روایت مختصر آن را به فارسی به نام کیمیای سعادت نوشت. سنت کتاب و رساله نویسی در تصوف در قرن ششم نیز تداوم یافت. معروف‌ترین کتاب عربی، عوارف المعارف شهاب‌الدین عمر سهروردی است که ترجمه‌های متعددی از آن به عمل آمد که مصباح الهدایه از آن جمله است. این کتاب‌ها و رسالات، دربردارنده معارفی است که مشایخ می‌خواستند به شاگردان و مریدانشان بیاموزند. در این کتاب‌ها هم مسائل اعتقادی مطرح می‌شود و هم مسائل عملی تصوف. بیان آداب عبادت‌ها و رفتار اجتماعی و حتی امور شخصی از قبیل لباس پوشیدن، طعام خوردن، چگونگی سماع کردن و... و بالاخره تعریف اصطلاحاتی که در میان صوفیه رایج بود، از جمله مطالب این تألیفات است. عین‌القضات همدانی تمهیدات را تصنیف کرد که تاویل و تفسیر بسیاری از احادیث و توجیه بعضی از آداب صوفیه است نجم‌الدین رازی در مرصاد العباد با جهان بینی صوفیانه به آفرینش و حیات و معاد می‌پردازد و دیدگاه‌های وی در این اثر، جامع اندیشه‌های بسیاری از صوفیان آن روزگار درباره مسائل کلی و جهان‌نگری اهل خرقة است. بهاء ولد در همین دوره معارف را تصنیف کرد که علاوه بر موضوعات مختلف، در جای جای آن به تفسیر و تاویل پرداخته است و در نهایت، شاهد تألیف ارزشمند کشف‌الاسرار میبیدی در تفسیر قرآن مجید هستیم که در آن علاوه بر تفسیر به شیوه مفسران، بر مشرب صوفیانه هم به آیات وحی پرداخته است و می‌توان گفت نخستین تفسیر کامل قرآن بر مشرب صوفیانه است.

از دیگر فعالیت‌های علمی صوفیان، علم اندوزی و تعلیم آن به دیگران است. اهل تصوف هم خود علم را فرا می‌گرفتند و هم به دیگران می‌آموختند؛ مثلاً شیخ ابوسعید ابوالخیر بر بوعلی فقیه تفسیر می‌خواند و همچنین علم اصول و اخبار رسول (ص) را (محمد بن منور، ۱۳۶۷: ۲۴). هجویری در کشف المحجوب، در فصلی به بیان اثبات علم می‌پردازد. وی شناخت آن علمی را که به شریعت تعلق دارد برای انسان ضروری می‌داند و آموختن علمی را که عمل به آن درست آید، از واجبات دینی می‌داند (هجویری، ۱۳۸۹: ۱۷). غزالی نیز در باب علم گوید: «جستن علم واجب است بر همه مسلمانان و همه علما خلاف کرده‌اند که این چه علم است؟ و نظر متکلمان و فقها و محدثان و صوفیه در این زمینه فرق می‌کند. صوفیه این علم را علم احوال دل می‌دانند» (غزالی، ۱۳۶۸: ۱۱۰).

سهروردی نیز در عوارف المعارف همانند غزالی، طلب علم را بر همه مسلمانان فریضه می‌داند و معتقد است صوفی حقیقی کسی است که در طلب علم امر و نهی و شناخت آفات نفس مجد باشد (سهروردی، ۱۳۷۴: ۱۹-۱۸).

فعالیت‌های علمی صوفیان به انگیزه‌های مختلفی صورت می‌گرفته است از جمله:

الف) انگیزه‌های قرآنی: «خدای تعالی گفت: شهد الله انه لا اله الا هو و الملائکه و اولوالعالم قائما بالقسط. اول ابتدا کرد به خود و ملائکه را دوّم گردانید و اهل علم را سیوم» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۱۴). اولین آیاتی که از قرآن نازل شده با «خواندن و علم» آغاز می‌گردد؛ مثل «اقرا باسم ربك الذی خلق» (علق / ۱) «و انما یخشی الله من عباده العلما» (فاطر / ۲۸). بدین معنی که تنها عالمان و آگاهانی که به مقام و منزلت خداوند آگاهی راستینی دارند، هراس در دل دارند زیرا آگاهی حقیقی، خشیت را در پی دارد.

ب) انگیزه‌های روایی: پیامبر (ص) می‌فرماید: «اطلبوا العلم و لو بالصین» (مستملی، ۱۳۶۳: ۶۵۴). در کیمیای سعادت آمده است: «رسول (ص) چنین گفته است که طلب العلم فریضه علی کل مسلم؛ یعنی جستن علم فریضه است بر همه مسلمانان» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۳۲). حضرت علی (ع) می‌فرماید: «حکمت گمشده مؤمن است و حکمت را فراگیر هر چند از منافقان باشد» (نهج البلاغه: ۳۷۳). همه اینها زمینه را برای صوفیان فراهم می‌آورد تا هم خود به علم اندوزی بپردازند و هم دیگران را به آن ترغیب نمایند.

ج) سفارش پیران طریقت: در کنار انگیزه دینی، مشایخ طریقت نیز سالکان را به علم اندوزی تشویق می‌کردند. پیر هرات در صد میدان در ذکر اهمیت علم، مجاهدان با دیو را سه دسته معرفی می‌کند و دسته اول را آنان می‌داند که به علم مشغولند و از مقرّبان هم هستند. مقرّب درگاه حق بالاترین درجه ای است که خواجه آن را از آن عالم می‌داند (عبدالله انصاری، ۱۳۷۵: ۴۴) یا «اهل الکلام لا یغمسوکم فی ضلالتهم» (عبدالله انصاری، ۱۳۸۰: ۲۱۳). جریری، عزیزترین همه خلق را عالمی می‌داند که به علم خود عمل کند (عبدالله انصاری، ۱۳۸۰: ۲۳۹). سنایی در باب ستایش علم گوید:

علم با کار سودمند بود علم بیکار پای بند بود
آنچه دانسته ای به کار در آر پس دگر علم جوی از در کار
(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۱۵ و ۲۹۲)

د) نجات مردمان از شبهه‌ها و جهل و گمراهی: انگیزه اصلی اهل تصوف برای نوشتن کتاب، نجات مردم از شبهه‌ها بوده است؛ چنان که قشیری، هدف اصلی نوشتن رساله خود را بیان اصول تصوف و سیرت پیران این طائفه به جماعت صوفیان در شهرهای اسلام می‌داند (قشیری، ۱۳۸۸: ۳)؛ زیرا می‌بیند اصول تصوف دچار پریشانی شده است. در شرح تعرّف آمده است که شیخ رحمه الله علیه، هدف خود را از تصنیف آن می‌داند که کسانی هستند که مذهب را نشناختند و اصول مذهب را نیک نمی‌دانند و مردمان را به مذهبی غلط می‌خوانند؛ پس ما این کتاب را تصنیف کردیم تا اصول مذهب را بیان کنیم و کتاب‌های استادان را نیکو نگه داریم و حکایات ایشان را بیان کنیم تا مردمان بدانند که اشارات ایشان محال نیست (مستملی، ۱۳۶۳: ۱۱۴). سهروردی در آغاز آداب المریدین می‌نویسد: «بدان که هر که طالب چیزی بود، لابد است او را که ماهیت و حقیقت آن بدانند تا رغبت او در آن کامل شود؛ چه در این زمان از کثرت مدّعیان و نادانستن علم محققان و فساد تباهکاران مر ایشان را طریقت تصوف از سنت صاحب شریعت دور شده است» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۳). هجویری نیز در آغاز کتاب کشف المحجوب گوید: «پس من این کتاب مر آن را ساختم که صقال دل ها بود که اندر حجاب غین گرفتار باشند و مایه نور حق اندر دلشان موجود باشد تا به برکت خواندن این کتاب آن حجاب برخیزد و به حقیقت معنی راه یابند» (هجویری، ۱۳۸۹: ۸). محمد غزالی می‌گوید: «در مدّت خلوت و ریاضت ده ساله حقایقی بر من روشن شد که از حوصله مردم این جهان افزون‌تر بود. آن رازها را با کسی به میان نتوانست آورد و تنها در نهانگاه ضمیر

خویش پنهان می‌داشتم. از طرف دیگر مردم را همگی در ضلالت و گمراهی می‌دیدم. رهانیدن مردم از گمراهی برای من بی اندازه سهل بود و نجات دادن ایشان از شبهات بر من از آب خوردن آسان‌تر می‌نمود. از این جهت بر خود واجب دیدم که علم خود را تا آنجا که ممکن است اظهار کنم و بیچاره مردم را از وادی جهل و گمراهی برهانم» (همایی، ۱۳۸۷: ۳۵۸). علاوه بر این، در نامه‌ای فارسی می‌نویسد که علاوه بر الزام پادشاه و وزیرش، در خواب و بیداری بر من کشف شد که باید برای هدایت خلق به نیشابور سفر کنم (همایی، ۱۳۶۷: ۱۷۱). پس باید گفت توجه اهل تصوف به مردم و علاقه‌ای که در وجود آن‌ها به شناخت حق می‌دیدند، انگیزه آنان برای تألیف کتاب بوده است. در همین رابطه نجم‌الدین رازی در آغاز کتاب خود، مرصادالعباد، می‌گوید: «مدتی بود تا جمعی طالبان محق و مریدان صادق هر وقت از این ضعیف با قلت بضاعت و عدم استطاعت مجموعه‌ای به پارسی التماس می‌کردند، اگر چه پیش از این چند مجموعه در قلم آمده بود به حسب التماس و استعداد هر طایفه...» (نجم‌رازی، ۱۳۵۲: ۱۵) و در پایان، هدف خود را از نوشتن کتاب برآوردن خواست مردمان می‌داند زیرا در وجود آن‌ها علاقه خاصی را به شناخت حق می‌دیده است (نجم‌رازی، ۱۳۵۲: ۱۵). عطار نیز هدف خود را از نوشتن کتاب آن می‌داند که «چون می‌دیدم که روزگاری پدید آمده است که الخیر شر و اشرار الناس، اخیار الناس را فراموش کرده‌اند، تذکره‌ای ساختم اولیاء را و این کتاب را تذکره الاولیاء نام نهادم تا اهل خسران روزگار، اهل دولت را فراموش نکنند و گوشه نشینان و خلوت‌گرفتگان را طلب کنند و با ایشان رغبت نمایند تا در نسیم دولت ایشان به سعادت ابدی پیوسته گردند» (عطار، ۱۳۸۴: ۷).

ه) پاسخ به پرسش‌های مردم: هجویری در آغاز کشف‌المحجوب، علت اصلی نوشتن کتاب خود را پاسخ به سؤال دوست و همشهری خود می‌داند که از او خواسته تا حقیقت تصوف و چگونگی مقامات صوفیان را برای او بیان کند (هجویری، ۱۳۸۹: ۲). آن طور که از شرح احوال غزالی برمی‌آید، معاصران وی از او سؤالات گوناگون می‌کردند و وی همه آن‌ها را جواب داده است، تا جایی که ترتیب سؤالاتی که از وی می‌کردند مراحل سیر و سلوک و تحولات غزالی را نشان می‌دهد (همایی، ۱۳۸۷: ۳۵۶). موضوع کتاب المنقذ من الضلال غزالی نیز پرسش‌هایی است که از وی شده و او به هر یک پاسخ مناسب گفته است (همایی، ۱۳۸۷: ۳۷۱). طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری پر است از سؤالات گوناگونی که اشخاص مختلف از پیران این طایفه

می‌کردند؛ چنان که آمده است «ابوبکر کسایی از جنید هزار مسأله پرسیده بود همه جواب داده و به سوی او فرستاده (عبدالله انصاری، ۱۳۸۰: ۲۶۸) یا خیر النساج از سری سقطی سؤالات زیادی کرده بود (عبدالله انصاری، ۱۳۸۰: ۲۸۳). عین القضاة همدانی، صوفی قرن ششم، در پاسخ به سؤالات دیگران، نامه و مکاتباتی نیز با آنها داشته است.

مکاتبات و نامه نگاری از دیگر اعمالی است که صوفی برای پاسخ به سؤالات اشخاص انجام می‌دهد. کتاب تمهیدات عین القضاة مصداق این امر است زیرا خود وی در تمهیدات می‌گوید: «بسیار مسایل به روزگار دراز به قاضی امام سعدالدین بغدادی و خواجه امام عزالدین و امام ضیاءالدین نوشتم که مجلدات بود» (عین القضاة، ۱۳۸۹: ۱۵). علاوه بر این، مجموعه نامه‌هایی از عین القضاة در دست است که پاسخ‌های گوناگونی است که وی به اشخاص مختلف در مورد مسایل اعتقادی و حقیقت ارکان اسلام و سایر موارد می‌نوشته است. عطار نیز اوّل هدف و باعث خود را در تصنیف کتاب، رغبت برادران دینی که التماس می‌کردند، می‌داند (عطار، ۱۳۸۴: ۴).

۵-۳- فعالیت‌های اقتصادی

کسب و کار و تلاش نزد عرفا از جایگاهی والا برخوردار است تا جایی که ابوسعید ابوالخیر گوید: «مرد آن بود که در میان خلق نشیند و برخیزد و بخسبد و بخورد و در میان بازار میان خلق، داد و ستد کند و با خلق بیامیزد و یک لحظه، به دل از خدای غافل نباشد» (محمد بن منور، ۱۳۶۷: ۱۹۹). ارباب یقین و معرفت در طول این دوره با وجود عبادات زیادی که انجام می‌دادند هرگز از کسب و کار و طلب روزی حلال بسان پیامبران، رویگردان نبودند و نقل شده است که اغلب صوفیان، حرفه و شغلی داشته اند^۱. گویند: «چون محمد بن الحسن، عبادات تصنیف کرد او را گفتند: در زهد، کتابی تصنیف کن. کتاب بیوع تصنیف کرد. او را گفتند: صلوه و صوم به عبادات نزدیک‌تر است از بیوع. گفت: خطا می‌گویند. اصل همه زهدها، حلال خوردن است و تا کسی این ربع معاملات نداند حلال نداند خوردن» (مستملی، ۱۳۶۳: ۱۱۲۳). بدین ترتیب، صوفیان پیوسته در طلب حلال می‌کوشیدند و این امر آنها را از طلب معاد غافل نمی‌ساخت و سعی داشتند تا حقیقت کسب را تا آنجا که می‌توانند رعایت کنند. انگیزه‌های اهل عرفان برای فعالیت‌های اقتصادی عبارت است از:

الف) انگیزه‌های روایی: تأکید فراوانی که دین مبین اسلام در مورد کسب و کار دارد و همچنین زندگی پیامبران الهی نظیر داوود (ع) و زکریا (ع) که برای امرار معاش خود کار می‌کردند و مهم‌تر از همه، احادیث زیادی که از پیشوایان دینی نقل شده است، الگویی مهم برای اهل عرفان بوده است. غزالی از پیامبر (ص) نقل می‌کند که می‌فرماید: «هر که از دنیا حلال طلب کند تا از خلق بی‌نیاز شود روز قیامت می‌آید و روی وی چون ماه شب چهارده باشد» و «بازرگان راستگوی روز قیامت با صدیقان و شهیدان به هم خیزد» (غزالی، ۱۳۷۶: ۳۲۵). نقل شده که اوزاعی، ابراهیم ادهم را دید با هُزْمَه هیزم بر گردن نهاده، گفت: «تا کی خواهد بود این کسب کردن تو؟ و برادران تو این رنج از تو کفایت کنند. گفت: خاموش که در خبر است که هر که در موقف مذلت بایستد در طلب حلال، خدای تعالی بهشت وی را واجب کند» (غزالی، ۱۳۷۶: ۳۲۴).

ب) رفع نیازهای معیشتی: هدف و انگیزه اصلی اهل تصوف از کسب و کار آن است که صوفی از نظر مادی مستقل گردد «و این کسب و کار به نزدیک ایشان که بباید کردن از بهر معاونت باشد بر چیزها؛ یعنی چون دانند که از ایشان، چیزی بخواهد رفتن از بهر دست تنگی کسب کنند تحصیل خیر را نه تحصیل مراد نفس را یا از بهر آن تا مسلمانی را بر خیر یاری کنند نه مفاخرت و مراثت را و حسم اطماع آن باشد که چون داند که اگر کسب نکند او را به خلق طمع افتد، کسب کند تا طمع نفس از خلق بریده گردد» (مستملی، ۱۳۶۳: ۱۱۰۶). کلابادی گوید: «نزدیک من کسب کردن بر وجهی باید که بنده را از حق نبراند. اگر حال نفس خویش داند که اگر او کسب بگذارد، نفس او از حق برگردد و به نزدیک مخلوقان رود، کسب او همچون نماز، فریضه باشد» (مستملی، ۱۳۶۳: ۱۱۰۹). غزالی فضیلت و ثواب کسب را در آن می‌داند که خود را و عیال خود را از خلق بی‌نیاز داری و کفایت ایشان از حلال کسب کردن را از جمله جهاد در راه دین می‌داند (غزالی، ۱۳۶۸: ۲۲۸). در اسرارالتوحید در وصف صوفی و عادت خانقاهیان آمده است این اوقات فراغت ایشان به سر کار بود یا علم آموختن یا به وردی مشغول بودن یا به کسبی (محمد بن منور، ۱۳۶۷: ۱۹۹). البته در این میان کسانی مثل جنید، کسب را واجب نمی‌دانند بلکه در نظر آنان کسب، عبادتی است که وسیله تقرّب به درگاه الهی است و ترک آن برای سالک ضرری ندارد (مستملی، ۱۳۶۳: ۱۱۱۰). ج) طلب رضایت حق: نجم‌الدین رازی در بیان کسب و کار در دنیا گوید: «اهل دنیا که عمله خانقاه جهانند، اگر در آن حرفت و صنعت خویش هر یک نیت چنان کند که این شغل از برای

بندگان خدای می‌کنم که بدین حرفت محتاج باشند، تا قضای مسلمانی برآید و مطیعی به فراغت به حق مشغول شود، حضرت خداوندی از هر درجه و مقام که به خاصگان و مقربان و محبوبان خویش دهد از انبیا و اولیا علیهم السلام، نصیبی از آن به این جماعت دهد که خدمتکاران و محبان ایشان بوده‌اند و فردا ایشان را با این بزرگان حشر کند» (نجم‌رازی، ۱۳۵۲: ۵۴۰). وی در بیان سلوک دهاقین گوید: «باید که چون دهقان تخم از انبار بیرون دهد، نیت آن کند که خلق خدای به قوت محتاجند از انسان و حیوان و هرکس این دهقنت نتواند کرد، من از برای رضای حق در صورت خدمت خلق او قیام نمایم» (نجم‌رازی، ۱۳۵۲: ۵۱۵). همچنین گفته است: «از مال دنیا نصیبی تو آن است که در راه خدا صرف کنی نه آنچه به هوا خرج کنی و بنهی که ما عندکم ینفد و ما عند الله باقی، و باید که صاحب مال و جاه اگر از مشغولی بدین مقامات و درجات نتوانست رسید، باری به مال و جاه خویش طایفه‌ای را که اهل سلوک این مقاماتند مدد و معاونت و تربیت فرماید و اسباب جمعیت و فراغت ایشان ساخته کند تا هر درجه که ایشان به مدد او حاصل کنند، ثواب آن در دیوان او نویسند» (نجم‌رازی، ۱۳۵۲: ۵۱۷).

د) فراغت خاطر: نجم‌رازی از جمله فواید مال را فراغت می‌داند که «رجال لا تلهیهم تجارة و لا بیع عن ذکر الله. فراغت آن است که مال و ملک در دست دارد نه در دل و دل را خاص به ذکر حق مشغول دارد تا بدان از حق باز نماند» (نجم‌رازی، ۱۳۵۲: ۵۱۷) و «اهل تصوف اجماع کرده‌اند بر آن که کسب‌ها و تجارت‌ها و صنعت‌ها مباح است بر آن که یاری کند نیکی و تقوی را» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۵).

۵-۴- فعالیت‌های صنفی

بهره‌گیری اهل تصوف از پیران طریقت از جمله روابط اجتماعی به حساب می‌آید. در شرح احوال بایزید بسطامی آمده است که صد و سیزده پیر را خدمت کرد و از همه فایده گرفت (عطار، ۱۳۸۴: ۱۶۵) یا در آداب المریدین آمده است: «اول چیزی که بر مرید واجب است بعد از آن که از خواب غفلت بیدار شود، آن است که قصد پیری کند از اهل زمانه که امین باشد بر دین خود و معروف به نصیحت و امانت و شناسنده راه باشد» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۱۶). لزوم صحبت پیر در کلام بزرگان تصوف تا آنجاست که قشیری در مورد نگهداشت دل پیر و مشایخ سفارش می‌کند و می‌گوید: از استاد ابوعلی شنیدم که گفت: «ابتداء همه فرقت‌ها مخالفت بود؛ یعنی هرکه خلاف

شیخ خویش کند شیطان است» (قشیری، ۱۳۸۸: ۷۲). صوفیان ارتباط تنگاتنگ با مشایخ را به دلایل زیر برقرار می‌کردند:

الف) راهنمایی معنوی: شیخ راهنمایی معنوی برای سالک به شمار می‌آید؛ تا جایی که آمده است که «الشیخ فی قومه کالنبی فی امته» (محمد بن منور، ۱۳۶۷: ۴۱) و بهره‌گیری از وی از حقیقت‌های تصوّف و عرفان است (برتلز، ۱۳۸۲: ۴۶). خواجه عبدالله انصاری وجود شیخ را عامل کمال سالک و رهایی او از جهل و گمراهی می‌داند. وی می‌گوید: «شریعت را استاد باید و طریقت را پیر و اگر نه در ذلت هوا عاجز آیی و مغرور و اسیر. علم هر کار از استاد آن کار گیر که نظر پیرکیمیایی است که مس وجود تباہ مرید را زر کند. آنچه در پیشانی پیر نهان است، آن نهان به از هر دو جهان است» (عبدالله انصاری، ۱۳۷۷: ۸۵). رازی در مرصادالعباد با استناد به داستان موسی(ع) و یادآوری آن که موسی با کمال نبوتی که داشت، در ابتدا ده سال ملازمت خدمت شعیب کرد تا شایستگی شرف مکالمه حق پیدا کرد و به مقام کلیم اللّٰهی رسید، نه تنها پیروی از شیخ را برای مرید و سالک در راه حق، حتمی می‌داند بلکه پیامبران الهی را نیز از جمله سالکان می‌داند که قبل از ورود در وادی عرفان و شناخت حق از شیخ راهبر راهناس، کسب فیض کرده اند (نجم رازی، ۱۳۵۲: ۲۳۴). سهروردی نیز در مهم بودن منصب شیخی در طریقت صوفیان تا آنجا پیش می‌رود که آن را مقامی عالی از حضرت رسالت در استدعای خلاق به حضرت الهیت می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۴: ۳۳). در همین رابطه، عین القضاة همدانی، رهایی و خلاص خود را از گمراهی‌هایی که از علم در وجودش رسوخ کرده بوده است، به واسطه بهره‌گیری از شیخی بزرگوار می‌داند: «اگر بخشش ازلی دست مرا نگرفته بود و موفق به خدمت شیخ بزرگواری از ایشان نساخته بود، رهایی و خلاص من از گمراهی‌هایی که از آن علوم در درونم رسوخ یافته بود، هرگز متصور نبود و چنانچه ملازمت آستان آن پیر نبود، صفات ناپسندی در دل من به مرور ایام تراکم می‌یافت که خلاص از آن‌ها دور بلکه محال بود» (عین القضاة، ۱۳۸۹: ۳۱۰).

ب) رسیدن به مقام مردان حق: هدف و انگیزه اصلی بهره‌گیری از پیران، رسیدن به سر منزل مقصود است. شیخ ابوعلی سقفی گفت: «کسی که جمله علوم جمع کند و با جمله طوایف صحبت دارد، هرگز به جایگاه مردان نرسد مگر این که ریاضت یافته باشد به فرمان شیخی یا امامی یا مؤدبی ناصح که هر که را ادب فرمایند نباشد که او را از هر چه مذموم بُود نهدی کند و امامی فرا

نگرفته باشد که اعمال او بدو نموده باشد و رعونت های نفس او در چشم او می‌نهاده، در هیچ معامله ای اقتدا بدو روا نباشد» (عطار، ۱۳۸۴: ۷۲۷). قشیری نیز رسیدن به مقام مردان را در گرو تربیت شیخ می‌داند و می‌گوید: «اگر مردی همه علم‌ها حاصل کند و طریقت‌های مردان بداند به مقام مردان نرسد مگر به ریاضت از پیری یا امامی و هر کس که ادبی از استادی فرا نگرفته باشد تا عیب های او را به او نشان دهد و همچنین رعونت های نفس را، اقتدا کردن به او جایز و روا نیست» (قشیری، ۱۳۸۸: ۷۳). از دید سهروردی نیز تبعیت از شیخ مهم است و سالک باید به آن التزام داشته باشد زیرا هر کس از راه پیروی از شیخ روی گرداند، از رسیدن به سر منزل مقصود باز می‌ماند (سهروردی، ۱۳۷۴: ۳۳).

۵-۵- اعمال عبادی - اجتماعی

اهل تصوف در کنار فعالیت‌های اجتماعی نظیر فعالیت‌های اقتصادی، سیاسی، علمی و...، به بعضی از اعمال عبادی - اجتماعی نیز می‌پرداختند؛ یعنی آن دسته از اعمال که نه تنها بعد اجتماعی دارند بلکه از ابعاد دینی و عبادی نیز مورد توجهند. از جمله این اعمال، سفر، نکاح، صدقه دادن، اکرام درویشان^۳، زکات^۴، جهاد، صله رحم، یتیم‌نوازی، تشییع جنازه، نماز بر میت، زیارت قبور و شرکت در نماز جمعه و جماعت است.

سفر: سفر از جمله آداب اجتماعی است. اهل تصوف در طول زندگی خود سفرهای گوناگونی را به نقاط مختلف انجام می‌دادند. نقل است که «بشر حافی اصحاب را گفت: سیاحت کنید که چون آب روان بُوَد، خوش گردد و چون ساکن شود متغیر و زرد شود» (عطار، ۱۳۸۴: ۱۳۳۶). غزالی در قرن پنجم، سفر را دوگونه می‌داند: سفر به باطن که از هواهای نفس است و سفر به ظاهر که رفتن به جایی است (غزالی، ۱۳۸۶: ۳۵۷). وی سفر باطن را سفر دل در ملکوت آسمان و زمین و عجایب صنع ایزد و منازل راه دین می‌داند که فرد با وجود این که در خانه خود نشسته است اما پهنای هفت آسمان و زمین را طی می‌کند. حق تعالی نیز بدین سفر دعوت می‌کند و می‌گوید: «اولم ينظروا فی ملکوت السموات و الارض و ما خلق الله من شیء. کسی که از این سفر عاجز آید، باشد که به ظاهر سفر کند و کالبد را فرا او برد تا از هر جایی فایده ای بگیرد» (غزالی، ۱۳۸۶: ۳۵۸). قشیری نیز در همین رابطه گوید: «سفر بر دو قسمت است: سفری بود به تن و آن از جایی به جایی انتقال کردن بود و سفری بود به دل و آن از صفتی به دیگر صفتی گشتن بود. هزاران بینی که

به تن سفر کنند و اندکی بود آن که به دل سفر کند» (قشیری، ۱۳۸۸: ۴۸۸). عین القضاة در باب تقسیم بندی سفر می‌گوید: «صنفي در دنیا مسافرت می‌کند و سرمایه‌شان دنیا و سودشان معصیت است و صنفي در آخرت که سرمایه‌شان طاعت و عبادت و سودشان بهشت است و گروهی به سوی خدا سفر می‌کنند با سرمایه معرفت و لقاء الله نصیب آن‌ها می‌شود» (عین القضاة، ۱۳۸۹: ۳۱۱). انگیزه‌های سفرهای صوفیانه عبارت از موارد زیر است:

الف) انگیزه‌های روایی: سهروردی در توجیه سفر، از پیامبر روایت می‌کند که «سافروا تصحوا و تغنموا» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۲۸) و می‌گوید «غریب شهید باشد و فراخ گردانند گور غریب را؛ چندان که دوری اوست از اهل او» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۲۸). از مالک دینار حکایت کنند که «خداوند تعالی وحی فرستاد به موسی (ع) که نعلین کن و عصا از آهن برگیر و سیاحی کن در زمین و آثار و عبرت‌های من طلب می‌کن تا آنگاه که نعلین بدرد و عصا بشکند» (قشیری، ۱۳۸۸: ۴۹۱).

ب) ریاضت و تهذیب: هدف اصلی از سفر همان ریاضت نفس و تقویت ایمان و توکل است تا در نتیجه آن، سالک، مفاوز را به تنهایی و بدون هیچ زاد و توشه ای طی کند: «نفس چون در وطن خود باشد و اسباب آسایش او ممهّد باشد، خبایث وی ظاهر نشود زیرا که به آنچه موافق طبع اوست از مألوفات معتاد انس گرفته باشد اما چون رنج سفر بر وی نهاده شود و از مألوفات دور کرده آید و به مشقت غربت ممتحن گردد، غایله‌های وی روشن شود و بر عیب‌های وی وقوف افتد و مشغول شدن به علاج آن ممکن گردد» (غزالی، ۱۳۸۶: ۵۳۵). قشیری گوید: «چون آن قوم آداب حضور همه به جای آورده باشند از مجاهدت‌ها که خواهند که بر آن زیادت کنند، احکام سفر باز آن اضافه کنند ریاضت نفس را که او را از میان معلوم بیرون برند و از میان آشنایان ببرند تا با خدای زندگانی چون کند بی علاقتی و بی واسطه» (قشیری، ۱۳۸۸: ۴۹۴) سهروردی در آداب المریدین در باب آداب سفر گوید: «تا تواند برگزیند رفتن را بر نشستن بر چهار پای، مگر به حال ضرورت که سفر کردن مرید ریاضت راست و طلب زیارت را» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۲۹).

ج) طلب علم: طلب علم در جهت پیروی از گفتار پیامبر (ص) است که فرمود «علم بیاموزید اگر چه در چین باشد» (مستملی، ۱۳۶۳: ۶۵۴). غزالی در بیان تقسیم سفر، قسم اول را سفری می‌داند که در طلب علم است و خود سه وجه دارد و وجه اول آن است که علم شرع آموزد (غزالی، ۱۳۶۸: ۳۶۰). در خبر است هر که از در خانه خویش بیرون آید در طلب علم، وی در راه خدای

است تا باز آید (غزالی، ۱۳۷۶: ۴۵۷). سهروردی نیز همین تقسیم را برای سفر انجام می‌دهد و قسم اول را سفری می‌داند که سالک در طلب علم انجام می‌دهد (سهروردی، ۱۳۷۴: ۵۴). ابونجیب سهروردی از جمله مسافران خدا را کسی می‌داند که سفر را برای طلب علم انجام دهد (سهروردی، ۱۳۶۳: ۲۸).

د) طلب رضایت حق: هجویری در باب رعایت آداب سفر می‌گوید: «اگر درویشی سفر اختیار کند شرط ادب وی آن است که ابتدا سفر را برای رضایت خدا انجام دهد نه پیروی از هوی و هوس. آن طور که در ظاهر سفر می‌کند از نظر باطن هم از هواهای نفسانی خود سفر کند» (هجویری، ۱۳۸۹: ۵۰۹).

ه) دیدار مشایخ: غزالی یکی از اهداف سفر مرید را زیارت علما و بزرگان دین می‌داند که «نظر در روی ایشان عبادت بود و برکت دعای ایشان بزرگ باشد و یکی از برکات مشاهدات ایشان این بود که رغبت اقتدا کردن به ایشان پدیدار آید. پس دیدار ایشان هم عبادت بود و هم تخم عبادت های بسیار بود و چون فواید انفاس و سخن‌های ایشان با آن یار شود، فواید آن مضاعف گردد» (غزالی، ۱۳۶۷: ۴۵۸). سهروردی نیز هدف از سفر را آن می‌داند که «سالک به صحبت مشایخ و برادران و صادقان رسد و از مشاهده ایشان بسی نفع‌ها بیند، همان طور که از لفظ ایشان» (سهروردی، ۱۳۷۴: ۵۸). نجم رازی در بیان سلوک اهل تجارت گوید: «باید به هر شهر که برسد، از مزارها و مواضع متبرک بپرسد و آنجا رود و از زهاد و عبّاد و مشایخ دایمه و گوشه‌نشینان و عزیزان هر شهری بحث کند و به هر جا برود و خدمت ایشان به صدق دریابد و هر کس را به اندک و بسیار تبرکی دلداری کند و آن را غنیمت شمرد که در سفر هیچ غنیمت دریافت صحبت مردان حق و خدمت ایشان نیست» (نجم رازی، ۱۳۵۴: ۵۲۶). ابونجیب سهروردی از جمله مسافران خدا را کسی می‌داند که سفر را برای دیدار مشایخ و بزرگان انجام دهد و از آداب جماعت مسافران آن است که چون در شهری شوند، اگر در آن جا شیخی باشد قصد زیارت او کنند (سهروردی، ۱۳۶۳: ۳۰).

و) پند و عبرت: عین القضاة همدانی پندگیری را نتیجه اصلی سفر می‌داند. وی می‌گوید: «هرگز تا نروی نرسی، افلم سیروا فی الارض فلینظروا، الم تکن ارض الله واسعه فتهاجروا فیها، امر است به سیر و سفر، اگر روش کنی عجایب جهان بینی در هر منزلی و در هر منزلی تو را پندی دهد و پند گیری» (عین القضاة، ۱۳۸۹: ۱۳). غزالی در بیان اقسام سفر، قسم اول را که در طلب

علم است به سه وجه تقسیم می‌کند که وجه سوم آن است که «انسان برای دیدن عجایب و صنع خدای تعالی سفر کند» (غزالی، ۱۳۶۸: ۳۶۰) وی می‌گوید: «آیات الهی که در زمین است در دیدن آن اهل بصیرت را فایده‌ها است و هیچ چیزی نیست که نه آن بر وحدانیت وی گواهی می‌دهد» (غزالی، ۱۳۸۶: ۵۳۵). در شرح تعرف نیز هدف اصلی از سیاحت کردن در شهرها آن است که آیات و عجایب بینند (مستملی، ۱۳۶۳: ۱۲۹). سهروردی در آداب المریدین گوید: «پس باید که در سفر طلب آثار و اعتبار کند» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۴۵).

ز) انجام عبادات: از جمله انگیزه‌های سفر در میان صوفیان این دوره انجام عباداتی نظیر حج است که بسیار در آیات و روایات به آن اشاره و تأکید شده است؛ به عنوان نمونه: «و لله علی الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا» (آل عمران / ۹۷). در آداب المریدین آمده است: «فاضل‌ترین سفری جهاد است پس حج پس زیارت گور پیامبر (ص) زیرا که پیغامبر (ص) گفت: مسافران خدای سه‌اند: حاجی و غازی و عمره کننده» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۲۸) و حضرت علی(ع) نیز در این راستا می‌فرمایند: «خداوند حج را واجب کرد برای نزدیک شدن دین‌داران» (نهج‌البلاغه: ۴۰). اهل تصوف هدف از حج را عبرت و تذکیر و یادآوری از کارهای آخرت می‌دانند: «ملت‌های دیگر را به رهبانیت و سیاحت امر کردند تا عابدان ایشان از میان خلق بیرون روند و همه عمر در ریاضت و مجاهدت به سر برند اما از رسول خدا(ص) پرسیدند که سیاحت و رهبانیت در دین شما چیست؟ گفت: مرا جهاد و حج، بدل آن آمد. حق تعالی، این امت را حج فرمود بدل رهبانیت تا هر کدام از اعمال حج، بدلی باشد از مرگ» (غزالی، ۱۳۸۶: ۱۷۹). غزالی در مورد فریضه حج نیز می‌گوید: «رسول (ص) گفت: هر که بمرد و حج نکرد، گو: خواه جهود میر خواه ترسا» (غزالی، ۱۳۸۶: ۳۱۸).

ح) تجارت: غزالی گوید: «پس هر که را که اهلیت آن ندهند که در این میدان [سفر باطن] جولان کند. بسی بود که به ظاهر تن خود در مدتی مدید فرسنگ‌ها سفر کند، اما برای تجارت دنیا و اما برای ذخیرت آخرت» (غزالی، ۱۳۸۶: ۵۳۳) وی در کیمیای سعادت در ضمن بیان دیگر اقسام سفر، قسم چهارم را سفری می‌داند که برای تجارت باشد در طلب دنیا. وی این سفر را مباح می‌داند و می‌گوید: اگر سالک نیت و انگیزه آن دارد تا خود را و عیال خود را از روی خلق بی نیاز دارد این سفر طاعت است (غزالی، ۱۳۸۷: ۱۸۹).

نکاح: ازدواج از دیگر جنبه‌های مشارکت اجتماعی اهل تصوف است. مشایخ طریقت هر کدام نگرشی دیگرگون در مورد نکاح دارند. عدّه‌ای ازدواج را برای آن دسته از مردمان که نفس آنان از پیروی هوا و هوس رویگردان شده و از نزاع و ستیزه با دل دور شده است، فضیلت می‌دانند و معتقدند آنان به مرتبه‌ای رسیده‌اند که حظوظ آن‌ها، حقوق مسلم آن‌ها شود؛ چنان که معتقدند «علمای راسخ را در ایثار نکاح بر عزوبت و شروع در آن علمی مخصوص است که آن را علم سعت خوانند» (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۱۸۱). جنید بغدادی در همین راستا می‌گوید: «احتیاج من به تزویج، زیادت‌تر از آن است که احتیاج من به طعام خوردن» (سهروردی، ۱۳۷۴: ۸۸). «پس زن از روی تحقیق همچون قوت است و سبب پاکی دل» (غزالی، ۱۳۸۶: ۶۰). «شیخ عبدالقادر مدتی مدید، خاطر تزویج و خطبت در اندرون او می‌گذشت و از خوف تشویش وقت و کدورت حال، بدان خاطر التفات نمی‌نمود و بر مقامات شادید و ملاقات حداید آن خاطر، صبر می‌نمود تا آن گاه که از حضرت عزت استجازات حاصل آمد و چهار زن بخواست» (غزالی، ۱۳۸۶: ۸۷). نقل است که ابویزید بسطامی می‌گفت: «خواستم تا از حق تعالی درخواست کنم تا مؤنث زنان از من کفایت کند. پس گفتم روا نبود این خواستن که پیغمبر علیه السلام بخواست» (عطار، ۱۳۸۴: ۱۸۴). هجویری نکاح را بر زنان و مردان مباح می‌داند، برای کسانی که خود را از حرام نمی‌توانند نگه دارند فریضه و واجب می‌شمارد و بر آن کسی که بتواند حق عیال را گذارد، سنت می‌داند (هجویری، ۱۳۸۹: ۵۲۹). سهروردی با بیان احادیث و روایات، گاه ازدواج را ترغیب می‌کند و گاهی سالک را از ازدواج منع می‌کند و سرانجام به این نتیجه می‌رسد که اختیار یا عدم اختیار نکاح بسته به تفاوت اخلاق خلایق است (سهروردی، ۱۳۷۴: ۸۶) و در جمله، تفسیر از نکاح مطلقاً از کسی نقل نکرده‌اند مگر مقرون به شرطی و اما ترغیب در نکاح، هم مطلق آمده و هم مقرون به شرطها» (غزالی، ۱۳۸۶: ۵۱). عین القضاة نیز نکاح را واجب می‌داند و می‌گوید در نهاد آدمی حبّ خدا و رسول تعبیه است و پنهان است چون حبّ نساء (عین القضاة، ۱۳۷۸: ۳۵۵).

اهل تصوف بنا به چند دلیل به نکاح روی می‌آوردند:

الف) انگیزه‌های قرآنی: غزالی با استناد به آیات وحی درباره نکاح می‌گوید: «آیاتی که حق تعالی فرموده است در کلام مجید: قوله تعالی: و انکحوا الایامی منکم و این صیغت امر است و در صفت پیغامبران و مدح ایشان، قوله تعالی: لقد ارسلنا رسلاً من قبلک و جعلنا لهم ازواجاً و ذریه. زادن

زنان و فرزندان ایشان در معرض نعمت و اظهار فضل یاد کرد و آمده است که حق تعالی در کتاب خود از انبیا جز متاهلان را یاد نفرموده است» (غزالی، ۱۳۸۶: ۴۶).

ب) انگیزه‌های روایی: انگیزه و عامل دیگر در مورد نکاح، روایات و سخنان بزرگان دین است زیرا پیامبر اکرم (ص) در این راستا می‌فرماید: «النکاح سنتی فمن لم يعمل بسنتی فلیس منی» (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۸۱). پیامبر (ص) گفت: «نکاح کنید تا بسیار شوید که من روز قیامت مباحات کنم به شما با افتان دیگر پیغمبران تا به کودکی که از شکم مادر بیفتد» (غزالی، ۱۳۶۷: ۳۰۱). در آداب المریدین در ذکر آداب اهل تصوف آمده است که اولی تر آن باشد که رغبت کند در زنی دین‌دار صالحه که پیغمبر گفت: «نکاح کنید زن را از بهر دین و مال و جمال بر تو باد که زنی را که خداوند دین است به زنی کنی تا دستت را پر خیر کند» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۳۹۹). پیامبر (ص) وجود زن را عاملی برای تفاخر خود می‌داند: «تزوجوا الودود، فانی مکاتر بکم الانبیا» (شیروانی، ۱۳۸۵: ۱۷۰). «امیرالمؤمنین علی (ع) که زاهدترین جمله صحابه بود او را چهار زن و هفده سریت بود» (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۱۸۱)، خود ایشان می‌فرمایند: «رکعتان من المتأهل خیر من اثنتین و ثمانین رکعه من العزب» (نهج البلاغه: ۲۵۴). صوفیانی که تألیفاتی دارند، آن زمان که بخواهند در مورد نکاح صحبت کنند ابتدا به ذکر آیه و احادیثی از بزرگان دین می‌پردازند و این خود نشان دهنده اهمیت است که اهل تصوف به الگوپذیری از پیشوایان دینی و بهره‌گیری از کلام وحی دارند؛ غزالی در ضمن بر شمردن فواید نکاح می‌گوید: «در خبر است که از جمله گناهان، گناهی است که جز رنج عیال کشیدن کفارت آن نکند» (غزالی، ۱۳۶۷: ۲۴۲). سمنون محب نیز به انگیزه دینی در مورد ازدواج اشاره می‌کند و در همین رابطه می‌گوید: «زنی کردم اقامت شریعت را و با او ببودم استعمال شریعت را» (مستملی، ۱۳۶۳: ۱۸۸).

ج) سفارش پیران: نکاح نزد پیرانی مثل عبدالله مبارک آنقدر اهمیت دارد که می‌گوید: «کسی که او را عیال و فرزندان بود و ایشان را در صلاح بدارد و به شب از خواب بیدار شود، کودکان را برهنه بیند و جامه بر ایشان افکند، آن عمل او از غزو فاضل‌تر بود» (عطّار، ۱۳۷۸: ۲۶۰). «بشر حافی گفت که احمد حنبل را بر من به سه چیز فضل است: یکی از آن، آن است که او حلال برای خود و دیگری طلبد و من برای نفس خود طلبم و دوّم آن که در نکاح توسّع نموده و من از آن احتراز نموده‌ام» (غزالی، ۱۳۸۶: ۶۶). «مردی ابراهیم ادهم را گفت: خنک مر تو را که فراغت عبادت

داری به سبب آن که به نکاح مشغول نشدی. فرمود: ترسی که به سبب مهمّات عیال در دل تو آید، فاضل تر بود از همه اعمال من» (غزالی، ۱۳۸۶: ۵۰). «سفیان بن عیینه گفت: بسیاری زنان از دنیا نیست و نکاح سنتی قدیم است و خوبی است از خوی‌های پیامبران علیهم السلام» (غزالی، ۱۳۸۶: ۴۹).

د) تهذیب و ریاضت: سختی‌های تحمل عیال ظاهراً وسیله‌ای برای تهذیب و ریاضت است زیرا «صبر کردن بر اخلاق زنان و کفایت مهمّات ایشان و نگاه داشتن ایشان بر راه شرع جز به مجاهدتی نتوان کرد، پس آن مجاهدت از فاضل‌ترین عبادات است» (غزالی، ۱۳۶۷: ۲۴۰). در این راستا غزالی از جمله فواید نکاح را نگه داشتن دین و ایمان سالک می‌داند (غزالی، ۱۳۶۷: ۲۴). فایده چهارم از نکاح بنا به قول غزالی آن است که «زن تیمار خانه بدارد و کار پختن و رفتن و شستن کفایت کند که اگر مرد بدین مشغول شود از علم و عمل و عبادت بازماند و بدین سبب زن یاور بود اندر راه دین و بدین سبب ابوسلیمان دارانی گفته است که زن نیک از دنیا نیست از آخرت است؛ یعنی که تو را فارغ دارد تا به کار آخرت پردازی» (غزالی، ۱۳۶۷: ۳۰۶). در جایی دیگر از جمله فواید نکاح را مجاهده نفس و ریاضت می‌داند: «به رعایت و ولایت و قیام نمودن به حقوق اهل و صبر کردن بر خوی‌ها با ایشان و احتمال رنج و در صلاح ایشان کوشیدن و ایشان را دین آموختن و در کسب حلال جهت ایشان رنج بردن و رنج اهل و فرزند کشیدن به مثابت جهاد است» (غزالی، ۱۳۶۷: ۶۵). همچنین غزالی نگه داشتن خود از شیطان و شکستن آرزوی مباشرت و دفع غایله‌های شهوت را از فواید نکاح می‌داند زیرا اگر شهوت غالب شود و قوت تقوی آن را مقاومت نکند و مدافعت ننماید، به ارتکاب کبیره کشد (غزالی، ۱۳۶۷: ۵۷). در آداب المریدین نیز در ضمن بر شمردن آداب اهل تصوف آمده است: «از آداب اهل تصوف آن است که از بهر دنیا زن نکنند بلکه سنت را کنند و تهذیب و پارسایی را» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۳۹). نقل شده که بعد از مرگ محمد بن سماک، او را به خواب دیدند گفتند: خدای با تو چه کرد؟ گفت: «همه نواخت و خلعت و کرامت و اکرام بود و لکن آنجا را هیچ کس آبروی نیست الا کسانی را که ایشان بار عیال کشیده اند و تن در رنج دبه و زنبیل داده اند» (عطّار، ۱۳۸۴: ۲۸۵).

ه) بقای نسل آدمی: غزالی فایده اول ازدواج را فرزند می‌داند. وی درباره هدف از ازدواج چنین می‌گوید: «نکاح از جمله راه دین است همچون طعام خوردن که همچنان که راه دین را به حیات و بقای شخص آدمی حاجت است، هم چنین به بقاء جنس آدمی و نسل وی حاجت است و

این بی نکاح ممکن نباشد. پس نکاح سبب اصل وجود است و طعام سبب بقای وجود و مباح کردن نکاح برای این است که نه برای شهوت بلکه شهوت که آفریده است هم برای آن آفریده است تا موکل باشد تا خلق را به نکاح آرد تا سالکان راه دین در وجود همی‌آیند و راه دین همی روند که همه خلق برای این آفریده‌اند و بدین سبب گروهی گفته‌اند نکاح کردن فاضل‌تر از آن که به نوافل عبادات مشغول شدن» (غزالی، ۱۳۶۷: ۲۳).

و) آسایش قالب: غزالی در این رابطه گوید: «انس با زنان و راحتی را که در دل حاصل آید به سبب مجالست و مزاح کردن با ایشان که آن آسایش قالب باشد تا رغبت عبادت تازه گردد» (غزالی، ۱۳۶۷: ۲۴) و در جایی دیگر گوید: «در انس به زنان استراحتی است که اندوه را زایل گرداند و دل را راحت رساند و نفس‌های متقیان را باید که به مباحات استراحت باشد و برای آن حق تعالی فرموده است: لیسکن الیها» (غزالی، ۱۳۸۶: ۶۲).

میزبانی کردن: یکی دیگر از جنبه‌های اجتماعی زندگی صوفیان، میزبانی کردن است. نقل شده که حاتم اصم گفت: شتابزدگی از شیطان است مگر در پنج چیز که یکی از آنها طعام پیش مهمان نهادن است (عطّار، ۱۳۸۴: ۳۰). ابوسعید ابوالخیر از جمله صوفیانی است که به آیین مهمان‌داری و میزبانی کردن بسیار اهمّیت می‌داده و آن طور که از حکایات بر می‌آید بسیار مهمان نواز بوده است. روایت شده است که روزی به خادمش، حسن، گفت: این مقدار پول را بردار و گاو و گوسفند و خر و گاوان را هریسه ساز و از گوسفندان زیربای مزعفر معطر ساز و هزار شمع بر افروز و عود و گلاب بسیار بیار و فردا در پوشندگان سفره نه! (محمد بن منور، ۱۳۶۷: ۱۰۳). وی تکلفات بی‌اندازه‌ای برای مهمان انجام می‌داد: «شیخ ما پیوسته بر سر منبر بیت می‌گفتی و دعوت‌های با تکلف می‌کردی، چنان که هزار دینار و زیادت در یک دعوت خرج می‌کرد و پیوسته سماع می‌کرد و ایشان بر آن انکارهای بلیغ می‌کردند و شیخ فارغ بود، بر سر کار خویش» (محمد بن منور، ۱۳۶۷: ۱۰۳). البته غزالی آداب میزبانی را این گونه بیان می‌کند: «چون میهمانی بیاید، هیچ تکلف نکنید و چون بخوانید، هیچ باز می‌گیرید؛ یعنی هر چه توانید بکنید و در فضیلت ضیافت، اخبار بسیار آمده است» (غزالی، ۱۳۶۸: ۲۳۲). نقل است که شبلی «چهار ماه بوحفص را مهمانی کرد و هر روز چند لون طعام و چند گونه حلوا آوردی. آخر چون به وداع او رفت. گفت: یا شبلی اگر وقتی به به

نیشابور آیی، میزبانی و جوانمردی به تو آموزم. گفت: یا باحفص چه کردم؟ گفت: تکلف کردی و متکلف جوانمرد نبود» (عطار، ۱۳۸۴: ۳۹۵).

دلایل توجه صوفیان به میزبانی متعدّد است:

(الف) توصیه مشایخ: از جمله دلایل اهل تصوف برای میزبانی کردن، سخنان پیران طریقت مانند انس مالک است که می گوید: زکات خانه و سرای آن است که آن را مهمان خانه سازی (قشیری، ۱۳۸۸: ۴۱۴).

(ب) صدقه دادن: میزبانی کردن نزد پیر هرات شاید صدقه‌ای در راه خدا به حساب می آمده است زیرا می گوید: «مهمان، سه روز باشد و این که شبانه روزی بود، جایزه گویند و اگر زیادت از سه روز بماند آن او را صدقه بود» (عبدالله انصاری، ۱۳۷۷: ۲۰).

(ج) ذکر کرامت و مفاخره: ابوسعید ابوالخیر بسیار به آیین مهمان داری اهمّیت می داده و دعوت‌های باتکلف را برای مهمان جایز می شمرده است؛ وی هدف خود را از این دعوت‌های باتکلف چنین بیان می کند: «باید که این سفره را در مسجد جامع بنهی تا آن کسانی که ما را در غیبت، غیبت می کنند به رأی العین ببینند که حق سبحانه و تعالی عزیزان درگاه عزّت را از پرده غیب چه می خوراند» (محمد بن منور، ۱۳۶۷: ۶۹).

(د) شاد کردن دیگران: غزالی می گوید: «سنت کسی که دعوت کند آن است که فقرا را خواند نه توانگران را و باید نیت کند تا شادی به دل مهمان رساند زیرا که در خبر است هر کس مؤمنی را شاد کند، خدای تعالی را شاد کرده باشد» (غزالی، ۱۳۸۶: ۲۳۴).

علاوه بر موارد فوق، مباحث دینی اجتماعی دیگری نیز مورد توجه صوفیان بوده است مانند اکرام درویشان و یتیم نوازی و... قشیری در باب اکرام نیازمندان می گوید: «موسی (ع) بر خود واجب کرد اندر ماهی هفته‌ای گرد درویشان برآمدی و جامه ایشان بازجستی» (قشیری، ۱۳۸۸: ۴۵۵) یا ابوسعید ابوالخیر یکی از ویژگی‌های صوفی را آن می داند که نیازمندان و ضعیفان را و هر که بدیشان پیوست، وی را درپذیرد و رنج ایشان بکشد (محمد بن منور، ۱۳۶۷: ۳۱۷). خواجه عبدالله در باب کمک و اکرام درویشان به مریدان خود سفارش می کند که «هزار درخت اگر نشاندی از بهر مُراد خویش، یکی بنشان از بهر درویشان در رضای خداوند خویش یا یک شاخ از بهر درویشان بر آنجا وصل کن که میوه‌ای از آن به حلق درویشی رسد تا تو را کاری برآید و چیزی به آخرت گنج و ذخیره

تو شود» (عبدالله انصاری، ۱۳۷۷: ۱۴). سرّی سقطی، دگّان و هر چه را که داشت بفروخت و به درویشان داد و طریق تصوّف اختیار کرد (هجویری، ۱۳۸۹: ۱۶۸). ابراهیم ادهم، هر روز به مزدوری گندم درو می‌کرد و آنچه می‌گرفت به درویشان می‌داد (هجویری، ۱۳۸۹: ۴۳۷). ابوجعفر حدّاد هر روز مزدی که می‌گرفت، بر نمی‌داشت و همه را به درویشان می‌داد (قشیری، ۱۳۸۸: ۲۵۲).

یتیم نوازی نیز از جمله اموری است که اهل تصوّف بر آن تأکید داشته‌اند. خواجه عبدالله انصاری می‌گوید: «اگر یتیمی به هزار فرسنگ نشان دهند که هست، طالب این تشریف اگر برود و هر چه دارد خرج کند و به رشوت به اهل آن محلّت دهد تا او را بگذارند که آن یتیم را برگیرد و بر دیده خویش بزرگ کند، هنوز اندک باشد کسی را که عزّت این حدیث بشناخت تا به اخبار دیگر چه رسد» (عبدالله انصاری، ۱۳۷۷: ۱۲). در توصیف سرّی سقطی آمده است که «معروف کرخی روزی همی‌آمد و کودکی یتیم با او بود. گفت: این یتیم را جامه کن! سرّی گفت: او را جامه کردم، شاد شد. معروف گفت: خدای، دنیا بر تو دشمن کناد! سرّی خود گوید: در حال دیدم که نوری در دلم پدیدار شد» (عطّار، ۱۳۸۴: ۳۶۲).

نماز جماعت آن چنان نزد بزرگان طریقت جایگاه والایی دارد که خلفا و سلاطین را نیز به خواندن آن نصیحت و سفارش می‌کردند چنان که در توصیف ابوالحسن خرقانی آمده است دوازده سال نماز خفتن را به جماعت گذارد و هنگامی که سلطان محمود از او خواست تا به او پندی دهد گفت: پرهیز کن از مناهی، نماز را به جماعت خوان، سخاوت و شفقت کن بر خلق خدا (عطّار، ۱۳۸۴: ۶۹۳).

تشییع جنازه مسلمان تا حدی اهمّیت دارد که بایزید بسطامی می‌گوید: «هر که قرآن نخواند و به جنازه مسلمانان حاضر نشود و به عیادت بیماران نرود و یتیمان را نپرسد و دعوی این حدیث کند، بدانید که مدّعی است» (عطّار، ۱۳۸۴: ۲۳۰). دلایل شرکت صوفیان در این قبیل مراسم عبادی-اجتماعی عبارت است از:

الف) انگیزه‌های روایی: فصل پنجم از مجموعه رسایل فارسی خواجه عبدالله انصاری در مورد صدقه است و احادیثی را درباره آن مطرح می‌کند. وی می‌گوید: «رسول (ص) حدیث دوزخ می‌کرد و پناه می‌گرفت به الله از آن و به آخر آن حدیث گفت که پرهیزید از آتش دوزخ با صدقه دادن اگر هم به نیم خرما باشد» (عبدالله انصاری، ۱۳۷۷: ۲۴). در کیمیای سعادت نیز به این حدیث اشاره شده است: «رسول (ص) گفت: صدقه دهید اگر همه یک خرما باشد که آن درویشی را زنده کند و گناه را بکشد چنان که آب، آتش را» (غزالی، ۱۳۶۷: ۲۰۴).

غزالی در مورد زکات می گوید: «بدان که زکات رکنی از ارکان مسلمانی است که رسول(ص) گفت: بنای مسلمانی بر پنج اصل است: کلمه لا اله الا الله، محمد رسول الله و نماز و زکات و روزه و حج» (غزالی، ۱۳۶۷: ۱۸۵). عین القضاة همدانی معتقد است که هر کس زکات ندهد ناشی از آن است که ایمان ندارد در حالی که از کفر خود خبر نمی دهد (عین القضاة، ۱۳۸۷: ۳۷). وی در تمهیدات، زکات را این گونه معرفی می کند: «رکن سوم ای عزیز زکات است که مصطفی(ع) بیان کرد و گفت: الزکوة قنطره الاسلام» (عین القضاة، ۱۳۸۹: ۸۸).

ب) آمرزش الهی: از جمله اهدافی که صوفیان با رعایت این مسایل دنبال می کنند آمرزش الهی است زیرا بر طبق آنچه از معروف کرخی نقل می کنند، وی بعد از مرگ در خواب یکی از یاران خود می آید و آن یار از او می پرسد که خدای با تو چه کرد؟ او می گوید: مرا نه به خاطر زهد و ورع بلکه به خاطر خدمت به درویشان و دوستی آن ها آمرزید^۵ (قشیری، ۱۳۸۸: ۲۹).

ج) رهایی از افکار شوریده: خواجه عبدالله انصاری در مورد ثمرات زیارت قبور مردگان گوید: «ورع از خاطرهای شوریده به سه چیز توان: به تدبیر قرآن، زیارت گورستان، تفکر اندر حکمت» (عبدالله انصاری، ۱۳۷۵: ۲۱).

۶- نتیجه

بر خلاف باور رایج، اهل تصوف، مشارکت در اجتماع را در ردیف برنامه های عبادی خود قرار داده بودند؛ یعنی همان چیزی که اسلام بر آن تأکید دارد که انسان، علاوه بر پرداختن به فرایض و واجبات دینی در جامعه حضور داشته باشد و نیازمندی های خویش را بر طرف نماید.

اهل تصوف در عرصه های گوناگون سیاسی، نظیر تشویق حاکمان به عدالت گستری و دریافتن حال مردمان، توصیه امرا به گسترش دین و دین داری و فعالیت های اقتصادی نظیر پرداختن به امرار معاش و کسب و کار و مشارکت های اجتماعی مانند رفتن به سفر، مهمانی دادن و میزبانی کردن، نکاح، جهاد، رسیدگی به امور مردمان از معاش و معاد، حج و فعالیت های علمی مثل تألیف کتاب، نامه نگاری، پاسخ به سؤالات و شبهات مردم، وعظ و تدریس و ارشاد و تعلیم، پا به پای سایر اقشار جامعه حضور فعال داشته اند.

آنان در انجام فعالیت های اجتماعی انگیزه های فراوانی داشته اند که از آن میان، انگیزه های قرآنی

و روایی در نزد آنان در درجه اول اهمیت قرار دارد. بعد از آن می‌توان به سفارش پیران طریقت اشاره نمود. تهذیب، رفع نیازهای معیشتی مردم و خود، رفع ستم و ظلم از اقشار ضعیف جامعه، پاسخ به شبهات دینی مردم و احساس مسئولیت در تبلیغ دین، کسب ثواب اخروی، شادی رساندن به مردم، عمل به فرایض جمعی دین و... از دیگر انگیزه‌های ماندن صوفیان در اجتماع و مشارکت با مردم در امور عمومی جامعه است.

پی‌نوشت‌ها

۱- گفته اند: «محمد بن یوسف بن معدان در روز به عمل بنایی مشغول بود و از آنچه به دست می‌آورد، محقری را برای نفقه خود صرف می‌کرد و بقیه را برای فقرا تصدق فرمودی و با وجود کسب و عمل، هر روز یک ختم قرآن می‌کرد» (جامی، ۱۳۸۶: ۱۰۵).

۲- مولوی در باب استفاده از پیر و ولی در مسیر سلوک، اتصال به ولی را عین اتصال به حق می‌داند و فنا در او را عین فنای در حق زیرا پیوند با او کیمیایی است که مس تیره وجود را به زر خالص تبدیل می‌کند (همایی، ۱۳۷۶، ۶۱۵).

گر پیوندی بدان شه، شه شوی سوی هر ادبار تا کی می‌روی
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲۲۰)

۳- خدمت کردن به ارباب حوائج و نیاز در سرلوحه کار صوفیان بزرگ بوده است؛ چنان که در توصیف طایفه خدام آمده است که «جماعتی هستند که خدمت طالبان حق و فقرا را برگزیدند و اوقات خود را بعد از انجام فرایض به اشتغال به امور معاش صرف کنند و آن را بر عبادات نافله ترجیح می‌دهند». (جامی، ۱۳۸۶: ۹)

۴- زکات مال به در کن که فضله رز را چو باغبان بزند بیشتر دهد انگور
(سعدی، ۱۳۶۸: ۱۰۸)

۵- سعدی نیز در گلستان، ضمن توصیف دیدن صالحی پادشاهی را در خواب، سبب رسیدن پادشاه به بهشت را ارادت درویشان می‌داند (سعدی، ۱۳۶۸: ۹۲).

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه، علی بن ابی طالب (ع). (۱۳۷۹). ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: علمی و فرهنگی.

- ۳- ابوطالب مکی، محمد بن علی . (۱۹۶۱). **قوت القلوب فی معامله المحبوب**، مصر: شركة مكتبة مصطفى الحلبي.
- ۴- ابونصر سراج. (۱۳۸۸). **اللمع فی التصوف**، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
- ۵- برتلس، یوگنی ادوارد ویچ. (۱۳۸۲). **تصوف و ادبیات تصوف**، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.
- ۶- جامی، نور الدین عبدالرحمن. (۱۳۸۶). **نفحات الانس**، تصحیح محمود عابدی، تهران: سخن.
- ۷- حارث محاسبی، ابو عبدالله. (۱۳۸۹). **الرعايه لحقوق الله**، ترجمه محمودرضا افتخارزاده، تهران: جامی.
- ۸- حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۷). **مبانی عرفان و احوال عارفان**، تهران: اساطیر.
- ۹- سجادی، علی محمد. (۱۳۸۸). **اجتماعیات در ادبیات فارسی**، در آثار منشور فارسی قرن ششم، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- ۱۰- سعدی، مصلح بن عبدالله. (۱۳۵۹). **بوستان**، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
- ۱۱- ----- (۱۳۶۸). **گلستان**، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
- ۱۲- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۸۷). **حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه**، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۳- سهروردی، ابونجیب عبدالقاهر. (۱۳۶۳). **آداب المریدین**، ترجمه عمر بن محمد بن احمد شیرکان، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- ۱۴- سهروردی، شیخ شهاب الدین. (۱۳۷۴). **عوارف المعارف**، ترجمه ابومنصور بن عبدالؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۵- شیروانی، علی. (۱۳۸۵). **نهج الفصاحه**، قم: دارالفکر.
- ۱۶- عبدالله انصاری. (۱۳۷۵). **صد میدان**، به اهتمام عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.
- ۱۷- ----- (۱۳۷۷). **زاد العارفين**، به اهتمام مراد اورنگ، تهران: امیرکبیر.
- ۱۸- ----- (۱۳۸۰). **طبقات الصوفیه**، تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: توس.
- ۱۹- عزالدین کاشانی. (۱۳۸۹). **مصباح الهدایه**، تصحیح عفت کرباسی و محمد رضا برزگر خالقی، تهران: زوآر.

- ۲۰- عطار، شیخ فرید الدین. (۱۳۸۴). *تذکره الاولیاء*، به کوشش رینولد آلن نیکلسون، تهران: علم.
- ۲۱- *عین القضاة*. (۱۳۸۰). *احوال و آثار عین القضاة*، تصحیح رحیم فرمنش، تهران: ابن سینا.
- ۲۲- ----- . (۱۳۸۷). *نامه های عین القضاة*، تصحیح علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: دیبا.
- ۲۳- ----- . (۱۳۸۹). *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
- ۲۴- غزالی، محمد. (۱۳۸۶). *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۵- ----- . (۱۳۸۷). *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۶- ----- . (۱۳۶۷). *کیمیای سعادت*، مقدمه و تصحیح احمد آرام، تهران: گنجینه.
- ۲۷- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۸۸). *رساله قشیریه*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۸- کلابادی، ابوبکر. (۱۳۷۱). *التعرف لمذهب اهل التصوف*، به کوشش محمد جواد شریعت، تهران: اساطیر.
- ۲۹- کلینی، ابویعقوب محمد. (۱۳۸۶). *اصول کافی*، تصحیح و ترجمه سید مهدی آیت اللهی، تهران: جهان آرا.
- ۳۰- محمد بن منور. (۱۳۶۷). *اسرار التوحید*، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- ۳۱- مستملی، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- ۳۲- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۵). *مثنوی معنوی*، مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران: میلاد.
- ۳۳- نجم الدین رازی. (۱۳۵۲). *مرصاد العباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۳۴- هجویری، ابو الحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۹). *کشف المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.
- ۳۵- همایی، جلال الدین. (۱۳۷۶). *مولوی نامه*، تهران: هما.
- ۳۶- ----- . (۱۳۸۷). *غزالی نامه*، تهران: هما.

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
سال هشتم، شماره اول، پیاپی ۲۶، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۱۲۸-۱۱۱

درآمدی بر مبانی کلامی «معرفه الله» در کشف‌المحجوب هجویری

اندیشه قدیریان* - مصطفی جلیلی تقویان**

فردین نجف‌زاده***

چکیده

گفتمان‌های موجود در یک دوره تاریخی، با یکدیگر ارتباط دارند و بر هم تأثیر می‌گذارند. شناخت کامل یک گفتمان، در گرو رجوع به گفتمان‌های دیگر است. «کلام» و «عرفان»، دو گفتمان قدرتمند در تاریخ تفکر اسلامی به‌شمار می‌آیند. این مقاله، کوششی در راستای کاویدن منابع کلامی بخشی از کتاب کشف‌المحجوب علی بن عثمان هجویری است. چنان‌که می‌دانیم، شکل‌گیری علم کلام بر علم تصوف مقدم بود. برخی از نخستین صوفیان در قرن سوم خود با مباحث کلامی آشنا بودند. از همین رو، ریشه برخی اصطلاحات و اندیشه‌های صوفیانه را باید در علم کلام جست. این موضوع پژوهشگران را بر آن داشت تا با چنین نظرگاهی به سراغ یکی از متون مهم تصوف در قرن پنجم بروند. هجویری در بخشی از کتابش با عنوان «کشف‌الحجاب الاول فی معرفه الله» پنج قول ذیل را درباره علت معرفت به خداوند ذکر می‌کند: ۱- معرفت به حق، عقلی است. ۲- معرفت به حق، استدلالی است. ۳- صحت عقل و رؤیت آیت، سبب معرفت به حق

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسندهٔ مسؤول) andishehghadirian@yahoo.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد taghavian@yahoo.com

*** دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد fardin_najafzadeh@yahoo.com

است نه علت آن. ۴- الهام، علت معرفت به حق است. ۵- معرفت خداوند، ضروری است. هر کدام از این آراء به جز شماره ۴، بازتابِ نگرشی کلامی است. هجویری تمام این آراء را مردود می‌شمارد و رأی خود را صائب می‌خواند.

واژه‌های کلیدی

کشف المحجوب هجویری، باب معرفة الله، مبانی کلامی معرفة الله

۱. مقدمه

اگر هم‌نوا با برخی محققان، عرفان را به دو بخش نظری و عملی تقسیم کنیم (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۹)، آنگاه می‌توان متون صوفیه را نیز در ادبیات فارسی تا حدودی به همین شیوه دسته‌بندی کرد؛ زیرا برخی متون همچون مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة به بحث دربارهٔ مسائل نظری تصوف می‌پردازند و برخی دیگر چون قوت القلوب جانب مسائل عملی تصوف را نگاه می‌دارند و برای ارشاد مریدان دستوراتی اخلاقی ذکر می‌کنند. همچنین آن دسته از متون که به نقل حکایت و برشمردن مناقب سران تصوف می‌پردازند نیز در همین گروه اخیر قرار می‌گیرند. البته متونی هم وجود دارند که به تمامی در یکی از این دو گروه نمی‌گنجند. برای مثال برخی کتاب‌ها مانند معارف بهاء ولد یا سخنان روزبهان بقلی شیرازی که دربردارندهٔ تجارب شخصی و عرفانی صوفیان است و از زبان خود مؤلف بیان می‌شود. همچنین می‌توان از متونی یاد کرد که به شکلی ادیبانه و رمزآمیز به نگارش درآمده‌اند و در تقسیم‌بندی بالا نمی‌گنجند؛ از آن جمله است سلامان و ابدال ابن سینا و منطق الطیر فرید الدین محمد عطار. بسیاری از آثار صوفیانه، ترکیبی از موارد بالاست؛ هم درس و بحث دارند و هم حکایت و بیان تجارب شخصی و ...

کشف المحجوب هجویری که نخستین متن صوفیانه در زبان فارسی است، تلفیقی از مباحث یاد شده را ارائه نموده است؛ به نحوی که هم شامل مباحث نظری است و هم دربردارندهٔ حکایات و نقل قول مشایخ؛ البته طرح اجمالی موضوعات کلامی از اختصاصات این کتاب محسوب می‌شود. از آنجا که اولاً قصد مؤلف بر اختصار کتاب بوده است و ثانیاً خود کتاب، در اصل در زمینهٔ تصوف است نه مباحث صرف کلامی، درس و بحث‌های اهل کلام به کوتاهی طرح شده است.

امروز برای ما زمینه این سخنان چندان پیدا نیست و برای شناخت بن‌مایه هر یک از بحث‌های فلسفی یا کلامی هجویری می‌بایست مدّت‌ها در کتاب‌های پیشینیان به جستجو پرداخت. پرسشی که پیش روی ما قرار دارد این است که شالوده‌های کلامی بخشی از کتاب کشف‌المحجوب با نام «کشف الحجاب الأوّل فی معرفة الله تعالی» چیست؟ هدف ما از این جستار آن است تا شالوده‌ها و منابع کلامی این آراء را تا آنجا که مقدور ماست به صورتی دقیق مشخص کنیم. ضرورت انجام این جستار دست‌کم ناشی از دو موضوع است:

- ۱- نشان دادن بخشی از ارتباط دو گفتمان^۱ کلام و عرفان در تمدن مسلمانان.
- ۲- تلاش برای تعیین منابع یا نظریاتی که هجویری از آن‌ها برای تدوین کتاب خود سود جسته است.

در جستجو درباره پیشینه این تحقیق مطلبی یافت نشد.

۲. روش پژوهش

این پژوهش در زمره پژوهش‌های تاریخی است. روش ما بدین صورت بوده است که گزاره‌های مطرح شده در بخش «معرفة الله» هجویری را با منابع کلامی پیش از کشف‌المحجوب تطبیق دادیم و بدین ترتیب سرچشمه این گزاره‌ها را پیدا کردیم.

۳. طرح نظریات مختلف در باب معرفت خدا

هجویری در بخش «کشف الحجاب الأوّل فی معرفة الله تعالی» نظریات مختلف در باب نحوه معرفة الله را بازگو می‌کند. سپس با نقد هر نظر، به بیان دیدگاه خویش می‌پردازد. البته دیدگاه شخصی هجویری به حوزه مذکور محدود نگردیده و در بخش‌های دیگر اثر، به ویژه «باب الفقر» نیز انعکاس یافته است. هجویری گزارشگر پنج دیدگاه در معرفة الله است:

- ۱- معرفت به حق عقلی است.
- ۲- معرفت به حق استدلالی است.
- ۳- صحت عقل و رؤیت آیت سبب معرفت به حق است نه علّت آن.

۴- الهام، علت معرفت به حق است.

۵- معرفت خداوند، ضروری است.

وی با مردود خواندن این نظریات، دیدگاه خویش را بیان می‌کند. برای بررسی این نظریات، افزون بر پیگیری پیشینه چگونگی معرفت به خدا در کلام اسلامی باید گامی به عقب‌تر نهیم و به مباحث معرفت‌شناسی در میان متکلمان بازآییم. دو نحلۀ عمده کلامی در اسلام عبارتند از معتزله و اشاعره. میان این دو فرقه، مباحثات فراوان در زمینه‌های گوناگون در گرفته است، از جمله در باب معرفت به خداوند. از آنجا که معتزله در مقایسه با اشاعره پیشگام مباحث کلامی بوده‌اند،^۲ ابتدا باید از نظریات آنان درباره معرفت به خدا و معرفت به طور کلی آغاز کرد. همان طور که مشاهده می‌کنیم، هجویری نیز ابتدا نظر معتزله را مطرح می‌کند.

۴. ریشه‌های کلامی معرفت الله

۴-۱. معرفت به حق عقلی است. هجویری می‌نویسد: «معتزله گویند که معرفت حق عقلی است و جز عاقل را بدو معرفت روا نباشد» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۹۲).

یکی از نظریات رایج در دوره‌های ابتدایی کلام اسلامی، عقلی بودن شناخت خداوند است. در قرون دوم و سوم، عقل از جایگاهی والا برخوردار بود. ارتباط اعراب با ملل مختلف از جمله ایرانی‌ها، یونانی‌ها و... و ترجمه‌هایی که از آثار آنان صورت می‌گرفت، بازار تعقل و تحقیق را بسیار گرم می‌کرد. در حوزه خداشناسی تمسک به عقل، محملی فراهم می‌آورد تا متکلمان اسلامی بتوانند با سران ملاحده و ادیان دیگر به مناظره برخیزند و از عقاید خودشان دفاع کنند. یکی از نخستین کسانی که بحث‌هایی از این دست را به راه انداخت، جهم ابن صفوان بود. جهم به عنوان یک معتزلی مشهور شده بود اما او با معتزله تنها در بعضی از آرائش موافقت داشت (صبحی، ۱۴۰۵: ۱/۱۷۳). هرچند نمی‌توان گفت که او با معتزله ارتباط نداشته است.^۳ یکی از مباحثی که توسط او مطرح شد این بود که شناخت خداوند مستقل از شرع است؛ یعنی اگر حتی پیامبری هم مبعوث نمی‌شد، باز آدمی با عقل خود می‌توانست به وجود خداوند پی برد. این بحث در طی چند قرن همچنان گشوده بود تا آنجا که امام الحرمین جوینی نیز در قرن پنجم در این باره به اظهار نظر می‌پردازد (امام الحرمین، ۱۹۶۹: ۱۱۵).^۴ معتزله معتقد بودند از آنجا که کار عقل تشخیص انتزاعات

است، وسیله مناسبی است تا بتوان خدا را با آن شناخت زیرا خداوند نیز موجودی است که نمی‌توان با حواس ظاهری او را درک کرد (پاینز، ۱۳۸۶: ۱۷۶). بر همین اساس است که تمامی آیات قرآن که بوی تشبیه از آن به مشام می‌رسد. توسط معتزله تأویل می‌گردد. «معتزله معتقدند آدمی به وسیله عقل وجود خداوند را ادراک می‌کند» (عبدالجبار معتزلی، ۱۹۷۲: ۱۶۷). ابوعلی جبایی در زمینه تکالیف دینی هر شخصی معتقد است: «اولین و کمترین علمی که شخص، مکلف می‌شود بدان آگاهی پیدا کند علم به توحید خداوند است» (عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۵: ۹). در اینجا سخن از تکلیف است. تکلیف نزد معتزله امری است که شخص باید آن را بر عهده بگیرد و به انجام برساند. شخص مختار است که تکالیفش را انجام دهد یا ندهد. بنابراین هر کس در شناخت خداوند اختیار دارد که او را بشناسد یا نشناسد. بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که در معرفت خداوند، پای جبر و اختیار هم باز می‌شود و آزادی و عقلانیت دو رکنی می‌گردند که عقاید معتزله بر آن‌ها استوار می‌شود.^۵ باری روشن است که هجویری نمی‌تواند چنین دیدگاهی را بپذیرد. چون او شناخت و هدایت را همه از جانب خداوند می‌داند. خداوند هر که را بخواهد هدایت می‌کند و هر که را بخواهد گمراه.

۴-۲. معرفت به حق استدلالی است. «گروهی گویند که علت معرفت حق، استدلالی است و به جز مستدل را معرفت روا نبود» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۹۲).

برای شرح این رأی و تفاوتش با رأی شماره ۱ می‌توان به منبعی قدیم‌تر مراجعه کرد. مستملی بخاری در اثر خود، شرح تعرف می‌گوید: «مذهب اصول از اهل سنت و جماعت آن است که خدای را عز و جل به دلیل توان شناختن» (مستملی، ۱۳۶۳: ۷۰۳/۲). سپس آن را رد می‌کند و در رد آن از این آیه یاری می‌گیرد: «و لو اننا نزلنا اليهم الملائكة و كلمهم الموتى و حشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله» (الانعام/۱۱۱) (مستملی، ۱۳۶۳: ۷۰۶/۲). هجویری نیز در رد قائلان به این قول از همین آیه استفاده می‌کند زیرا علت معرفت به قول هجویری «مشیت» است نه «رؤیت آیت و استدلال به آن». می‌بینیم که بخاری این رأی را منسوب به اهل سنت و جماعت می‌داند. قول بعدی یعنی شماره ۳ نیز از نظر هجویری منسوب به همین جماعت است.

۴-۳. صحت عقل و رؤیت آیت سبب معرفت به حق است نه علت آن

هجویری این رأی را به گونه‌ای مطرح می‌کند که در برابر رأی شماره ۲ قرار می‌گیرد و انگار او

خود با آن موافق است. او هنگامی که مشغول رد کردن قول شماره ۲ است، از قول شماره ۳ یاری می‌جوید: «اگر رؤیت آیت و استدلال آن، علت معرفت بودی خداوند تعالی علت معرفت آن را گردانیدی نه مشیت خود را و به نزدیک اهل سنت و جماعت، صحت عقل و رؤیت آیت سبب معرفت است نه علت آن، که علت آن جز محض عنایت و لطف مشیت خداوند نیست عمّت نعمت او که بی عنایت عقل نابینا بود» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۹۳)؛ اما از عبارتی که چند سطر بعد می‌آورد به نظر می‌رسد این قول را هم نمی‌پسندد: «پس چون قبض و بسط و ختم و شرح دل بدو بود محال باشد که راهنمای جز وی را داند که هر چه دون اوست، جمله علت و سبب است و هرگز علت و سبب بی عنایت مسبب راه نتواند نمود که حجاب راه بُر باشد نه راه‌بر» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۹۴).

باری، هجویری این رأی را به اهل سنت و جماعت منسوب می‌کند و ظاهراً مراد او اشاعره است. ابوالحسن اشعری پایه‌گذار این فرقه است. او راه خود را راه اعتدال می‌دانست که در میان دو راه دیگر قرار داشت. راه اول، معتزله بودند که به عقلانیت و آزادی اراده و... معتقد بودند و راه دوم، اصحاب حدیث همچون امام حنبل و دیگران که عقل را ناتوان از ورود به مباحثی از این دست می‌دانستند. بنابراین از دیدگاه اشعری آرای خود او حدّ میانه این دو دیدگاه است. حکم شماره ۳ نیز در واقع می‌خواهد هم جانب خداوند را نگه دارد و هم سهم عقل را ادا کند. به همین جهت مشاهده می‌کنیم که هجویری حکم معتزله را جرح و تعدیل کرده است و به مفهومی به نام سبب به جای علت پناه آورده است. برای این که تفاوت میان تمسک به عقل و تمسک به سبب را مشخص کنیم، باید به شرح تعرّف بازگردیم. در بخش معرفه الله، مستملی بخاری چنین می‌گوید: «عقل و دلیل سبب‌اند وجود معرفت را همچنان که ذکر و اثنی سبب‌اند وجود ولد را. اگر ذکر و اثنی به یک جای گرد آیند و کمال قدرت خویش را کار بندند، تا حق عزّ و جلّ ولد نیافریند ولد نیاید. همچنین نیز دلیل و عقل هر چند گرد آیند و جهد خویش را کار بندند تا حق ننماید نبینند» (مستملی، ۱۳۶۳: ۷۲۰/۲). در حکم شماره ۴ می‌توان نشانه‌های بحث جبر و اختیار را مشاهده کرد. اشعری به مفهومی به نام کسب قائل بود. این نظریه، هم تسلیم بی قید و شرط اصحاب حدیث را انکار می‌کرد و هم آزادی اراده معتزله را. سبب نیز هم‌عرض با مفهوم کسب است زیرا هم می‌خواهد انفعال کامل عقل را رد کند و هم فاعلیت تام آن را. این مطلب را از سخن خود هجویری نیز در این بخش می‌توان فهمید. او پس از طرح این حکم در جملات بعد پای مفهوم کسب را

بدان باز می‌کند و می‌گوید: «پس معرفت وی جز دوام حیرت عقل نیست و اقبال عنایت وی به بنده. کسب خلق را اندر آن سبیل نیست» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۹۵-۳۹۴). چنان که هویداست، در بحثی معرفت‌شناختی، از مفاهیم مربوط به اراده و اختیار سخن به میان آمده است. هجویری این حکم را هم نمی‌تواند بپذیرد. او معتقد است هر نوع معرفتی به خداوند صرفاً به اراده خود خداوند است نه به خاطر وجود سبب و دلیل و علت.

۴-۴. الهام، علت معرفت به حق است. «گروهی گفته‌اند که معرفت الهامی است» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۹۶).

آیا الهام می‌تواند یکی از اسباب معرفت به حق باشد؟ این رأی صبغه‌ای کلامی دارد یا غیر کلامی؟

اشاعره در ذیل مباحث توحید افعالی به گمان فرار از شرک، همه اسباب و علل را منکر شده و همه فعلیت‌ها را به خداوند نسبت داده‌اند. چنان که میر سید شریف جرجانی می‌گوید: «افعال اختیاری بندگان تحت قدرت الهی است نه قدرت خود آن‌ها. عادت الله چنین جاری شده که بنده، قدرت و اختیاری ایجاد کند که هرگاه مانعی بر سر راهش نباشد، آن فعل را مقارن با آن قدرت و اختیار پدید آورد؛ لذا فعل بنده از نظر ابداع و احداث، مخلوق خداوند و از نظر کسب، وابسته به بنده است و مراد از کسب همانا هم‌زمان بودن فعل بنده با قدرت اراده الهی است؛ به نحوی که بنده، فقط محل دریافت فعل است و در ایجاد آن مدخلیتی ندارد» (جرجانی، ۱۳۷۰: ۵۱۵).

این نگرش در هر فاعلیتی از انسان‌ها تأثیرگذار است و لذا انسان واجد معرفت نباید فاعل معرفت خود باشد بلکه فاعل آن معرفت، خداوند بوده و انسان، تنها پذیرنده آن است.

جوادی آملی از قول قاضی عبدالجبار معتزلی درباره معتقدان به این بینش می‌گوید:

«این گروه نظر را عامل شناخت نمی‌دانند و برخی از آنان بر این باورند که همه معارف با الهام الهی پدید می‌آید و نظر بی‌نقش است و عده‌ای دیگر نظر را به عنوان مبدأ قابل لازم دانسته و نقش علت معده را برای آن می‌پذیرند؛ بدون آن که سهمی در تأثیر فاعلی آن قائل باشند» (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۹).

این افکار اشاعره بر اخباریان شیعه اثر گذاشت. ملّا امین استرآبادی با مراجعه به برخی روایات چنین گفته است: «یستفاد منها أنّ العباد لم یكلّفوا بتحصيل معرفة اصلا و أنّه علی الله التعریف و البیان اولاً بالهام محض و ثانياً بإرسال الرسل و انزال الكتب و اظهار المعجزة علی یده و علیهم قبول

ما عرفهم الله تعالی: آنچه از این روایات استفاده می‌شود این است که بندگان مکلف به تحصیل معرفت نیستند و بر خداوند است که با الهام یا ارسال رسل و انزال کتب و اظهار معجزه به دست پیامبر حقیقت را معرفی کند و بر بندگان است که بپذیرند» (استرآبادی، ۱۳۲۱: ۲۲۶).

پیروان مکتب تفکیک نیز تحت تأثیر همین اندیشه واقع شده و معرفت الهی را هبة الله دانسته‌اند و آن را قابل کسب نمی‌دانند. میرزا مهدی اصفهانی می‌گوید: «این که امام فرموده‌اند اول دین معرفت خداست به این معنا نیست که تحصیل معرفت بر بندگان لازم است بلکه منظور امام این است که آن کس که به معرفت فطری متنبه نشده باشد هرگز وارد دین اسلام نشده است» (تولایی، بی تا: ۲۴).

واژه الهام در زبان عربی کاربردی قدیمی دارد. در کتاب بیان معانی الفاظ القرآن الکریم منسوب به ابن عباس، «باب الوحی» می‌خوانیم: «و هو علی سته اوجه: اولها: الوحی: الرسالة و منه قوله "انا اوحینا الیک" (النساء/۱۶۳) و الوجه الثانی: الالهام و منه قوله: "و اوحی ربک الی النحل" (النحل/۶۸) ای آلهمه...» (ابن عباس، ۱۳۹۰: ۱).

متکلمان معتزله با این اصطلاح آشنا بوده‌اند. ابوالهذیل علف یکی از منابع شناخت در علوم نظری را الهام می‌داند که در بعضی از مردم و حیوانات وجود دارد (بدوی، ۲۰۰۵: ۱۳۸-۱۳۷). متکلم دیگر معتزلی، جاحظ، در وصف خطبه‌های عرب می‌نویسد: «و کل شیء للعرب فانما هو بدیة و ارتجال و کانه الهام و لیست هناک...» (جاحظ، ۱۹۲۶: ۱۵/۳).

در باب بیست و چهار کتاب شرح التعرف لمذهب التصوف چند بار از این اصطلاح استفاده می‌شود از جمله در شرح عبارت: «علم سنی سماوی ربوبی» که مستملی بخاری گزارش می‌دهد: «از بهر آن سماوی و ربوبی گفت که بی‌واسطه است ملهم حق است و ملهم عبد. و فرشتگان را تبلیغ وحی است تا واسطه گردند میان انبیا و آن حق و انبیا را علیهم السلام تبلیغ رسالت است تا واسطه گردند میان خلق و میان حق. باز الهامی که حق در دل بنده نهد آنجا واسطه نیست» (مستملی، ۱۳۶۳: ۱۱۴۶/۲-۱۱۴۵).

الهام، شهود، وحی و اصطلاحاتی از این دست، بیش از همه در کلام صوفیه آمده است زیرا آن‌ها معتقد به شناخت بی‌واسطه و قلبی خداوند هستند که از راه‌های غیر متعارف بدان می‌رسند چنان که «بویزید را گفتند این معرفت به چه یافتی؟ گفت به شکمی گرسنه و تنی برهنه» (قشیری،

۱۳۸۱: ۵۴۶). البته در مورد معنای معرفت در نظر صوفیه باید توجه داشت که آن‌ها معرفت را نوعی شناخت خاص می‌دانند که صوفی در مرحله‌ای بالا بدان دست می‌یابد. همچنان که حلاج می‌گوید: «چون بنده به مقام معرفت رسد به خاطر او وحی فرستند و سر او را نگاه دارند تا هیچ خاطر در نیاید او را مگر خاطر حق» (قشیری، ۱۳۸۱: ۵۴۵). بنابراین اگر مراد هجویری از گروهی که الهام را علت معرفت به حق می‌دانند، صوفیه باشد باید گفت که او «معرفت» را در معنایی خالی از اشکال به کار نبرده است زیرا بافت کلام او نشان می‌دهد که «معرفت» معنایی سراسرست و ساده دارد؛ در حالی که صوفیه ممکن است این اصطلاح را در معنایی والا و متفاوت به کار برند. به هر حال احتمالاً این قول متعلق به صوفیه است. با رجوع به یک متن کلامی دیگر که به ابو معین نسفی - هم‌عصر هجویری - تعلق دارد، شاید بتوان این احتمال را تقویت کرد. ابو معین در کتاب تبصرة الادله بحث‌هایی را درباره‌ی تعریف علم، اثبات حقایق و علوم و اسباب معارف مطرح می‌کند. از دیدگاه او «اسباب علم و طریش سه چیز است: ۱- حواس سالم ۲- خبر صادق ۳- عقل» (نسفی، ۱۹۹۰: ۲۴/۱)؛ یعنی هیچ منبع دیگری غیر از این سه منبع برای شناخت وجود ندارد. سپس چنین می‌نویسد: «لیس وراء هذه الاشياء سبب يعرف به صحة الاديان و فسادها و قال قوم: من وقع في قلبه حسن شيء لزمه التمسك به و هذا محال لان كثرة الاديان ظاهرة و تضادها مبين و كل يدعي وقوع حسن ما يدين به و قبح ما يدين به غيره في قلبه» (نسفی، ۱۹۹۰: ۳۴/۱). منظور از قومی که معتقدند «حسن شیء» - «همان چیزی که امروزه با عنوان تجربه دینی می‌شناسیم» (جلالی، ۱۳۸۶: ۱۶۱) - در قلب اتفاق می‌افتد به احتمال زیاد صوفیه است. وجود واژه‌ای چون «قلب» این احتمال را مطرح می‌سازد. نسفی در ادامه می‌نویسد: «و قال قوم بان الالهام سبب معرفة صحة الاديان و المذاهب و ذا ايضا مثل الاول لان كلا يدعي انه ألهم صحة قول نفسه و فساد مذهب خصمه فيودي الى قول بصحة الاديان المتناقضة على ما قرنا و الى قول بان كل دين صحيح فاسد» (نسفی، ۱۹۹۰: ۳۴/۱). این قوم هم بنا به تصریح نسفی شبیه به قوم قبلی هستند زیرا الهام امری است قلبی. رأی عضدالدین ایجی در کتاب مواقف، مؤید همین موضوع است. وی درباره‌ی انواع علم چون ضروری و... توضیح می‌دهد و در باب علم نظری معتقد است که بدون نظر کردن در معلوم برای ما حاصل نمی‌شود: «لاشئنه لا طريق لنا الى العلم مقدورا سواه فان الهام و التعليم غير مقدورين

لنا بلا شبهة و كذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات فلما يفى بما مزاج و لا معنى لكون العلم كسبياً مقدوراً سوى ان طريقه مقدور» (ایجی، ۱۳۷۰: ۹۶). «الهام» و «تصفیه» از راه «مجاهدات» به دست می‌آید؛ اصطلاحاتی که در گفتمان تصوّف جای دارند.

در مجموع می‌توان بر آن بود که معنای «الهام» به قبل از ظهور اسلام باز می‌گردد و از این لحاظ اگر چه وجهی ماورایی دارد اما الزاماً واجد ماهیتی دینی به خصوص دین اسلام نبوده است. هم عبارت جاحظ که ذکر شد و هم نظر علّاف که آن را مخصوص بعضی حیوانات و مردم می‌داند، زمینه این استنباط را فراهم می‌آورد. البته بعداً با ورود به گفتمان تصوّف این اصطلاح رنگی عرفانی به خود می‌گیرد.

۳-۵. معرفت خداوند ضروری است. «گروهی دیگر گفته‌اند که معرفت خداوند تعالی ضروری است» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۹۷).

در حوزه معرفت‌شناسی، معتزله دو نوع معرفت را از یکدیگر جدا می‌کردند: معرفت ضروری و معرفت نظری. این تقسیم‌بندی چندان اساسی بود که از ابوالهذیل علّاف به بعد همواره مورد استناد معتزله و اشاعره قرار می‌گرفت.^۱ در اینجا به شرح نظریات دو تن از بزرگان معتزله می‌پردازیم که یکی در ابتدای کار این فرقه است و دیگری تقریباً در انتهای شکوفایی آن. اول ابوالهذیل علّاف و دوم قاضی عبدالجبار معتزلی. ضروری بودن شناخت خداوند در مباحث معرفت‌شناختی ریشه دارد. این دو فرد اگرچه هر دو معتزلی هستند اما در این حکم که معرفت خداوند ضروری است با یکدیگر اختلاف دارند. اینک نظر علّاف را می‌آوریم.

علّاف معتقد است علوم مردم و دیگر حیوانات بر دو قسم است: ۱- ضروری ۲- مکتسب.

فرق میان این دو معرفت این است که صاحب علم مکتسب می‌تواند آن را با قدرت خود کسب کند و بر آن علم استدلال آورد اما علم ضروری در شخص بدون استدلال ایجاد می‌شود و شخص قدرتی بر کسب آن ندارد. علّاف سپس علم ضروری را به دو نوع تقسیم می‌کند: ۱- بدیهی ۲- حسی.

علم بدیهی به نوبه خود به دو نوع بدیهی فی اثبات و بدیهی فی النفی تقسیم می‌شود. مثال برای علم بدیهی فی اثبات، علم شخص به نفس خود است و مثال برای علم بدیهی فی النفی، آگاهی به قانون امتناع تناقض.

علم حسی نیز علمی است که از طریق حواس ظاهری ما به دست می‌آید.

- علاف برای علوم مکتسب یا نظری دو تقسیم‌بندی به دست می‌دهد.
- ۱- علوم نظری را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد: ۱- عقلی ۲- شرعی.
 - ۲- از نظر علاف منابع شناخت در علوم نظری به چهار دسته تقسیم می‌شود:
 - ۱- استدلال با عقل از راه قیاس و نظر
 - ۲- از راه تجارب و عادات
 - ۳- از راه شرع
 - ۴- از راه الهام در بعضی از مردم و حیوانات (بدوی، ۲۰۰۵: ۱۳۸-۱۳۷)
- گاه در میان متکلمان به مباحث جالبی راجع به علوم برمی‌خوریم. عبدالقاهر بغدادی می‌گوید: «و اختلاف اصحابنا فی الفاضل من العلوم الحسیه و النظریه: فقدم ابوالعباس القلانسی العلوم النظریه علی الخسیه و قدم ابوالحسن الاشعری العلوم الحسیه علی العلوم النظریه لانها اصول لها» (بغدادی، ۱۹۸۱: ۱۰).
- باری، علاف معتقد است معرفت به خداوند ضروری است (بدوی، ۲۰۰۵: ۱۳۶). این همان سخن هجویری است که در کتاب خود مطرح و سپس آن را رد می‌کند. از نظر قاضی عبدالجبار معرفه الله نمی‌تواند ضروری باشد: «خداوند نه ضرورتاً شناخته می‌شود و نه با مشاهده، پس واجب آمد که او را با تفکر و نظر بشناسیم» (عبدالجبار معتزلی، ۲۰۰۹: ۳۹). او برای این ادعا چند دلیل ذکر می‌کند: «اگر معرفت خداوند ضروری بود، عقلاً در آن اختلاف نمی‌کردند؛ چنان که در معرفت به شب و روز اختلافی با هم ندارند» یا «اگر معرفت ضروری بود به وسیله شک و شبهه از نفس زایل نمی‌شد و حال آن که چنین نیست» (عبدالجبار معتزلی، ۲۰۰۹: ۵۵-۵۴).
- قاضی معتقد است «هیچ راهی به علم آشکارتر از ادراک نیست چه اگر چیزی ادراک شد اثباتش به دلیل نیاز ندارد» (ابوزید، ۱۳۸۷: ۷۷). از نظر او «شناخت که اولین مرحله علم به مدرکات است، پیش درآمد علم ضروری و علم ضروری از راه نظر عقلی و استدلال، پیش درآمد علم اکتسابی است. ادراک حسی بر علوم عقلی داوری‌ای ندارد و بر درستی [یا نادرستی] آن حکم نمی‌کند» (ابوزید، ۱۳۸۷: ۷۹). از دید قاضی «استدلال مهمترین وسیله انتقال از مرحله علوم ضروری به مرحله علوم نظری یا اکتسابی است» (ابوزید، ۱۳۸۷: ۸۲).
- پس از شرح مختصر نظر دو تن از معتزله در باب انواع معرفت، حال می‌توان مبنای حکم هجویری را درباره ضروری بودن شناخت خداوند دریافت.

۵. معرفة الله از دیدگاه هجویری

اکنون به دیدگاه خود هجویری درباره معرفة الله چنان که در کتاب کشف المحجوب آمده است می‌پردازیم. او هیچ‌کدام از نظرگاه‌های معرفت را که از قول گروه‌های مختلف بیان می‌کند نمی‌پذیرد. علت این است که تقریباً در تمامی نظریاتی که نقل شد، فاعلیت آدمی در کار بود؛ یعنی تمامی گروه‌ها برای انسان در شناخت خداوند کم و بیش نقشی قائل می‌شدند اما آموزه‌های عرفانی مبتنی بر انفعال آدمی است نه فاعلیت او. هجویری به عنوان یک عارف، فنا را بالاترین دستاورد یک صوفی می‌داند. فقر و فنا هر دو در یک چیز مشترکند و آن نیست بودن و هیچ بودن آدمی در قبال وجود خداوند است. هجویری وجود آدمی را بسیار ناقص می‌داند. برای مثال در «باب التصوف» می‌گوید: «غض طرف از کون بقای بصیرت ربانی بود یعنی هر که به خود نایبنا شود به حق بینا گردد؛ از آنچه کون طالب هم طالب بود و کار وی از وی به وی باشد وی را از خود بیرون راهی نباشد» (هجویری، ۱۳۸۵: ۵۳). در جایی دیگر از زبان ابوالقاسم کرکانی می‌گوید: «نفی و اثبات و فقد و وجود وی هر دو پندار باشد و آدمی هرگز از بند پندار نرهد» (هجویری، ۱۳۸۵: ۲۵۷). ناقص بودن وجود آدمی از طرفی و کامل بودن الله از طرف دیگر، امکان هر گونه شناخت را از بین می‌برد. در «باب الفقر» هجویری در شرح سخن یکی از پیران که گفته بود: «اندوه ما ابدی است. نه هرگز همت ما مقصود را بیابد و نه کلیت ما نیست گردد اندر دنیا و آخرت» چنین می‌گوید: «هرگز فانی باقی شود تا وصلت بود و یا باقی فانی شود تا قربت بود؟ کار دوستان وی از سر به سر. تسلی دل را عبارتی مزخرف ساخته و آرام جان را مقامات و منازل و طریق هویدا گردانیده. عبارتشان از خود به خود، مقاماتشان از جنس به جنس و حق تعالی منزله از اوصاف و احوال خلق» (هجویری، ۱۳۸۵: ۳۸). پس تنها راهی که به سوی معرفت خداوند می‌ماند، همان قولی است که از زبان شبلی نقل می‌کند: «حقیقة المعرفة العجز عن المعرفة» (هجویری، ۱۳۸۵: ۴۰۳). بدین ترتیب طبیعی است که او هیچ‌یک از نظریات مربوط به معرفت را که طرح می‌کند نپذیرد. باری از نظر هجویری، معرفة الله اگر به واقع ممکن باشد، جز به عنایت خود خداوند نتواند بود، همچنان که گمراهی نیز به دست اوست. هجویری برای این رأی از آیاتی همچون «افمن شرح الله صدره للاسلام» (زمر/ ۲۲) و «ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم» (بقره/ ۷) سود می‌جوید.^۷ وی

به صراحت می‌نویسد:

«به حقیقت بدانک راهنمای و دلگشاه بنده به جز خداوند نیست تعالی الله عن جميع ما يقول الظالمون و وجود عقل و دلایل را امکان هدایت نباشد و دلیل ازین واضح‌تر نباشد که خداوند تعالی فرمود: وَ لَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ. اگر کفار باز دنیا آیند بدان کفر خود بازگردند و چون امیر المؤمنین علی رض را پرسیدند از معرفت گفت عرفت الله بالله و عرفت ما دون الله بنور الله. خداوند را عز و جلّ بدو شناختم و جز خداوند را به نور او شناختم. پس خداوند تعالی تن را بیافرید و حوالت زندگانی آن به جان کرد و دل را بیافرید و حوالت زندگانی آن به خود کرد پس چون عقل و آیت را قدرت زنده کردن تن نباشد، محال باشد که دل را زنده کند چنانکه گفت: أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ، حوالت حیات جمله به خود کرد» (هجویری، ۱۳۸۵: ۳۹۳).

همان طور که مشاهده می‌کنیم، هجویری برای عقل و سبب و اختیار و کسب در شناخت خداوند نقشی قائل نیست. وی حتی گاه تا آنجا پیش می‌رود که امکان هر گونه شناخت خداوند را منتفی می‌داند از آن که جنس بشر با خداوند متفاوت است. خداوند اساساً جنس نیست تا بخواهد با ما سنجیده شود. با توجه به این مطلب آیا می‌توان برای رأی شخصی او در باب معرفة الله ریشه‌هایی کلامی در نظر گرفت؟

پاسخ به این پرسش چندان ساده نخواهد بود. بی شک می‌توان در میان آرای او نظریاتی یافت که با اعتقادات برخی فرقه‌ها مشابه باشد. تفسیری که از برخی آیات قرآن ارائه می‌دهد همان است که اشاعره می‌گفتند اما چون نیک بنگریم نمی‌توان او را به تمامی در سلک فرقه‌ای کلامی گنجانند. هر نحله‌ای از اهل کلام به هر حال برای عقل و استدلال در راه شناخت خداوند نقشی هر چند اندک قائل بودند اما هجویری و بسیاری از صوفیان، مفتی عقل را در این مسئله لایعقل می‌دیدند. شاید تنها گروه‌هایی اندک همچون سوفسطاییان^۸ و پیروانشان یا اهل تعطیل یا تا حدودی اشاعره^۹ بتوانند از این جهت به آرای هجویری و صوفیان نزدیک شوند اما باز می‌بینیم که خود هجویری با فرقه‌هایی از این دست مرزبندی می‌کند.

نتیجه

معرفة الله از بحث‌های اساسی در تفکر اسلامی است که هم متکلمان در این باب نظریاتی ابراز

کرده‌اند و هم اصحاب حدیث و صوفیه. علی بن عثمان هجویری در کتاب کشف المحجوب پنج رای درباره معرفت به خدا ذکر می‌کند. از این پنج رای، چهار رای مستقیماً مربوط به آرای متکلمان است که ما تلاش کردیم منابع کلامی این چهار رای را مشخص کنیم. یک رای یعنی «معرفت به حق الهامی است» که صبغهای صوفیانه دارد، مربوط به برخی گروه‌های صوفیه است. ما از خلال دو متن کلامی مهم یعنی تبصرة الادلة و شرح مواقف توانستیم این احتمال را مطرح کنیم که این رای اخیر از جانب برخی صوفیان مطرح شده است. هر چند سابقه واژه «الهام» به پیش از اسلام باز می‌گردد اما با ورود به گفتمان تصوف رنگی عرفانی به خود گرفته است.

باری، هجویری تمامی این آراء را رد می‌کند و رای خاص خود را ابراز می‌دارد. وی برای عقل و اختیار آدمی در راه شناخت خداوند هیچ نقشی در نظر نمی‌گیرد و معرفت الله را صرفاً امری از جانب خداوند و به صورت یک طرفه می‌داند. وی تلاش می‌کند تا با طرح این دیدگاه با دیدگاه‌های دیگر مرزبندی کند و استقلال خود را در این باب نشان دهد.

پی‌نوشت‌ها

۱- گفتمان در این جا برابر اصطلاح Discourse نزد فوکو است. جان فرو در کتاب ژانر، تعریف این اصطلاح را به نقل از فوکو بیان می‌کند: «عاداتی که به صورتی نظام یافته، به موضوعاتی که درباره آن‌ها سخن می‌گویند شکل می‌دهند» (Frow, 2007: 17).

۲- اگر واصل بن عطا را بنیان‌گذار مباحث کلامی معتزله بدانیم و ابوالحسن اشعری را بنیانگذار کلام اشعری، معتزله بر اشاعره مقدم خواهند بود. بگذریم از این که قاضی عبدالجبار معتزلی نخستین طبقه از طبقات معتزله را با خلفاء اربعه آغاز می‌کند. نک: ابن مرتضی، ۱۹۶۰: ۹.

ابن مرتضی در این کتاب که بخشی از کتاب المنیة و الامل است، اسناد معتزله به علی بن ابی طالب را بدین شرح آورده است: «سند المعتزله لمذهبهم اوضح من الفلق اذ يتصل الى واصل و عمرو اتصالاً ظاهراً شاهراً و هما اخذا عن محمد بن علی بن ابی طالب و ابنه ابی هاشم عبدالله بن محمد و محمد هو الذی ربی واصل و علمه حتی تخرج و استحکم، و محمد اخذ عن ابیه علی بن ابی طالب علیهم السلام عن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم، "و ما ينطق عن الهوی" (نجم/ ۳) (ابن مرتضی، ۱۹۶۰: ۷).

۳- ابن مرتضی حکایتی نقل می‌کند از مناظره جهم با سمنیه که در آن ماجرا جهم با نوشتن نامه‌ای از واصل

- ابن عطا کمک می‌خواهد. برای توضیح بیشتر، نک: پاینز، ۱۳۸۶.
- ۴- امام الحرمین در فصلی با عنوان «فی معرفة الله تعالی، هل هی واجبة النظر و الاستدلال ام لا؟» چنین می‌نویسد: «النظر و الاستدلال المودیان الی معرفتی الله سبحانه واجبان. ثم الذی اتفق علیه اهل الحق: انه لا یدرک وجوب واجب فی حکم التکلیف عقلا و مدارک موجبات تکلیف الشرائع و لا نتوصل بقضية العقل قبل استقرار الشریعة الی درک واجب و لا حظر و لا مباح و لا ندب. و قالت المعتزلة: ندرک بالعقل قبل تقریر الشرائع وجوب الجمل من الاشیاء و ستاتی هذه المسألة مستقصاة فی صدر "التعدیل و التجویر" ان شاء الله» (امام الحرمین، ۱۹۶۹: ۱۱۵).
- ۵- برای فهرستی از اصول عقاید معتزله، نک: عبدالرحیم خیاط معتزلی. (۱۹۵۷). الانتصار. حقه نیبرج. بیروت: المطبعة الكاثولیکیه.
- ۶- برای مثال، باقلانی و امام الحرمین جوینی، از سران اشاعره، هر دو از این تقسیم‌بندی استفاده می‌کنند.
- ۷- برای شرحی یکسره متفاوت از آیه «ختم الله علی قلوبهم و سمعهم» (بقره/ ۷) بنگرید به: عبدالجبار معتزلی. (۲۰۰۹). المتشابه فی القرآن. تصحیح احمد عبدالرحیم و توفیق علی وهبه. قاهره: مکتب الثقافة الدینیة.
- ۸- سوفسطاییان جزء متکلمان اسلامی نبودند اما هجویری در «باب الفقر» شمه‌ای از آرای آنان را در باب معرفت می‌آورد. برای نمونه‌ای مشابه در متون صوفیه که از سوفسطاییان یاد شده است باید از این اشاره مولانا در کتاب مثنوی یاد کرد:
- از سبب سوزیش من سودایی‌ام در خیالاتش چو سوفسطایی‌ام (مولوی، ۱۳۸۷: ۲۴)
- ۹- ابوالحسن اشعری در کتابش با عنوان رساله فی استحسان الخوض فی علم الکلام به دفاع از علم کلام می‌پردازد و می‌داند که علم کلام سراسر تأمل و نظر در باب خدا و صفات اوست. همچنین باید اشاره کرد که جوینی هم در شامل فی اصول الدین، نظر و تأمل را درباره خداوند واجب می‌داند. برای شرح بیشتر، نک: بدوی، ۲۰۰۵.

منابع

- ۱- ابن عباس. (۱۳۹۰). «بیان معانی الفاظ القرآن الکریم»، موسوعة التصویر التأویلیة المختارة، تصحیح منوچهر صدوقی سها، تهران: امیرکبیر.
- ۲- ابن مرتضی، احمد بن یحیی. (۱۹۶۰). طبقات المعتزله، عنیت بتحقیقه سوزانا دیوالد والزر،

لبنان: منشورات دارالمکتبة الحیة.

۳- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۷). *رویگرد عقلانی در تفسیر قرآن*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: نیلوفر.

۴- استرآبادی، ملا احمد امین. (۱۳۲۱). *الفوائد المدنیة*، تهران: میرزا محسن کتابفروش.

۵- امام الحرمین، عبدالملک بن عبدالله. (۱۹۶۹). *الشامل فی اصول الدین*، تحقیق احمد سامی النشار، اسکندریه: دارالمعارف.

۶- ایجی، عضدالدین عبدالرحمن. (۱۳۶۴). *شرح المواقف*، یلیه حاشیتی السیالکوتی و الجلبی، قم: الشریف الرضی.

۷- بدوی، عبدالرحمن. (۲۰۰۵). *مذاهب الاسلامیین*، بیروت: دارالعلم للملایین.

۸- بغدادی، ابو منصور عبدالقاهر. (۱۹۸۱). *اصول الدین*، بیروت: دارالکتب العلمیة.

۹- پاینز، شلومو. (۱۳۸۶). *نظریة جوهر فرد از دیدگاه مسلمین*، ترجمه فرشته آهنگری، تهران: کلک سیمین.

۱۰- تولایی، محمود. (بی تا). *مباحث میرزا مهدی اصفهانی*، مخطوط.

۱۱- جاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر. (۱۹۲۶). *البیان و التبیان*، تحقیق حسن السندوبی، قاهرة: المطبعة التجاریة الكبرى.

۱۲- جرجانی، میر سید شریف. (۱۳۷۰). *شرح المواقف*، قم: شریف الرضی.

۱۳- جلالی، سید لطف الله. (۱۳۸۶). *تاریخ و عقاید ماتریدیة*، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۱۴- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). *معرفت شناسی در قرآن*، تهران: اسراء.

۱۵- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۸). *ارزش میراث صوفیة*، تهران: امیرکبیر.

۱۶- صبحی، احمد محمود. (۱۴۰۵). *فی علم الکلام*، بیروت: دار النهضة العربیة.

۱۷- عبدالجبار معتزلی. (۱۹۶۵). *المجموع فی المحيط بالتکلیف*، تحقیق جی. جی هوبن، بیروت: المطبعة الكاثولیکیة.

- ۱۸- ----- (۱۹۷۲). فرق و طبقات معتزله، تحقیق و تعلیق علی سامی نشار، بی جا: دار المطبوعة الجامعة.
- ۱۹- ----- (۲۰۰۹). شرح اصول خمسة، تحقیق عبدالکریم عثمان، قاهره: النهضة المصرية العامة للكتاب.
- ۲۰- قشیری، عبدالکریم هوازن. (۱۳۸۱). رساله قشیری، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۱- مستملی، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- ۲۲- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۷). مثنوی معنوی، با مقدمه عبدالحسین زرین‌کوب، تهران: اهورا.
- ۲۳- نسفی، ابوالمعین میمون بن محمد. (۱۹۹۰). تبصرة الادله، تحقیق و تعلیق حسین آتای، آنکارا: نشریات رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية.
- ۲۴- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۹). کشف‌المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.

25- Frow, john. (2007). **Genre**. London: Routledge.

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
سال هشتم، شماره اول، پیاپی ۲۶، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۱۴۴ - ۱۲۹

بررسی و تحلیل تأویلات نوحی از منظر ابن عربی

حامد ناجی *

چکیده

محبی الدین بن عربی، بزرگ چهره برجسته عرفان اسلامی، در طی آثار خود همواره با نگاهی ژرف به آموزه های دینی توجه کرده است. وی بر بنیاد آموزه های عرفان نظری خود، با نگرشی باطنی به تأویل و تحلیل آیات قرآن و احادیث نبوی همت گمارده و در این راستا سعی نموده است که با قرائتی نو از آموزه های دینی بنیان دستگاه فکری خود را مستحکم تر سازد. وی در اثر جاودان خود، فصوص الحکم، با تحلیل احوال بیست و هفت نبی، به تأویل آموزه های دینی موجود درباره هر نبی پرداخته و به کشف اسرار نبوت هر نبی نائل آمده است؛ وی در طی این اثر ماندگار تأویلات بسیار بدیعی درباره آیات وارده درباره حضرت نوح (ع) ارائه کرده ولی پیچیدگی و آشفتگی عبارت او در این بخش، بیشتر شارحان وی را دچار سردرگمی کرده، تا بدان جا که در پی بازسازی آرای قرآنی وی در آثار متأخر، عملاً توجهی به یافته های وی در این بخش نشده است و در پژوهش هایی که ذیل فص نوحی عرضه شده، فقط به آموزه تشبیه و تنزیه بسنده شده است. گفتار حاضر بر آن است که از سویی به بازسازی بی پرده و صریح تأویلات وی در آیات نوحی همت گمارد و از سوی دیگر به وجوه ضعف کلامی و تأویلی آن اشاره کند.

واژه‌های کلیدی

نوح، ابن عربی، تأویل، تنزیه، تشبیه.

* استادیار فلسفه دانشگاه اصفهان h.naji@ltr.ui.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۵/۵

تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۷/۲۱

درآمد

مسأله نبوت یکی از پیچیده ترین آموزه های الهیاتی است که واکاوی جوانب مختلف آن همواره متکلمان و عارفان را بر آن داشته که تفسیر و تأویلی نو از آن عرضه دارند. محیی الدین بن عربی در پی عرضه بنیاد فکری خود، بسان تمام متکلمان یکی از مقاصد رسالت تمامی انبیا را آشنایی با حضرت حق می‌داند ولی نوع نگاه وی در این مسأله با دیگر متکلمان متفاوت است. وی بر این باور است که چگونگی تعلیم انبیا در گرو خاستگاه فکری عصر آنهاست؛ از این رو تعلیم برخی انبیا به نوعی تنزیه صرف است و در برخی احکام تشبیه جریان دارد و بالاخره در نبوت جامع حضرت ختمی مرتبت - محمد مصطفی - تنزیه در عین تشبیه جریان یافته است.

از منظر ابن عربی، در نبوت حضرت نوح (ع) که اولین نبوت مستقل بعد از حضرت آدم است، جریان فکر تنزیهی صرف حاکم است؛ از این رو در یادکرد وی از حضرت نوح در کتاب فصوص الحکم، کلمه نوحی به حکمت سبوحی اختصاص یافته است: «فص حکمة سبوحیة فی کلمة نوحیة». ابن عربی به دنبال این اندیشه در صدد تأویل آیات الهی درباره حضرت نوح است. در این گفتار، به ترتیب مصحف شریف، در بخش اول به چگونگی تأویل این آیات از منظر ابن عربی و قرائت شارحانش از آن خواهیم پرداخت و سپس در بخش دوم، به پاسخ این پرسش همت می‌گماریم که آیا وی در طول تأویلاتش کامیاب بوده است یا خیر.

پیشینه پژوهش

پس از طرح تأویلات نوحی ابن عربی، شارحان وی همچون قونوی، جندی و کاشانی، قیصری، کمال خوارزمی، رکن الدین شیرازی و عبدالرحمن جامی در صدد برآمدند که به تشدید و استحکام گفتارهای وی بپردازند ولی سوگمندان هیچ یک به تبویب و تأمل و بررسی عقلی آن نپرداختند؛ آنان بر ترتیب کتاب ابن عربی به شرح عبارات دشوار و دیر دستیاب وی پرداختند و شاید همین پیچیدگی در تأویلات وی، مانع از امعان نظر دوباره این شارحان در محتوای آن شده است.

روش پژوهش

نگارنده با توجه به دشواری کلام ابن عربی، در آغاز با بهره از روش کتابخانه ای بر آن شد که با بهره از اصل کلام وی و با عنایت به آرای شارحانش در تحلیل کلام وی، تحریر و تفسیری استوار

از کلام وی را بر ترتیب مصحف شریف فراهم آورد زیرا در کلام ابن عربی، تقدم و تأخر آیات چندان مورد توجه قرار نگرفته است. نگارنده سپس به طرح چند اصل عقلی و کلامی پرداخت تا بتواند از رهگذر این اصول به بررسی اندیشه های این متفکر برجسته بپردازد.

بخش اول: بازسازی تأویلات نوحی

(۱). نوح / ۶-۵ : قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَ نَهَارًا فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا [نوح] گفت :

پروردگارا، من قوم خود را شب و روز دعوت کردم و دعوت من جز بر گریزشان نیفزود.

۱-۱ : دعوت نوح هم در شب و هم در روز صورت می گرفته است، دعوت شبانه نوحی از مظاهر اسم الباطن و غیب الهی است و دعوت روز وی از مظاهر اسم الظاهر است. و به دیگر تعبیر، دعوت شبانه نوحی دعوت به تنزیه است و دعوت روز او دعوت به تشبیه (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۱ و قیصری، ۱۳۷۵: ۵۱۵-۵۱۴).

۲-۱: تعاقب دو امر شب و روز در دعوت نوحی، مشعر بر عدم جمع در دعوت وی است لذا دعوت نوحی جامع مقام تشبیه و تنزیه بر خلاف دعوت مصطفوی نیست زیرا مثلاً در دعوت مصطفوی (ص) آمده است: كَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (شوری / ۱۱): (چیزی مانند او نیست و اوست شنوای بینا. در اینجا در یک آیه جمع میان مقام تنزیه و تشبیه صورت گرفته است؛ ظاهر آیه مقید تنزیه است ولی اعتبار عدم زیادت «کاف» در «کمثله» مفید مقام تشبیه است؛ یعنی مثل او چیزی نیست که در اینجا مثل او ثابت شده است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۰ و کمال خوارزمی، ۱۳۶۸: ۱۷۶).

۳-۱: سرّ فرار قوم نوح از وی، چنانچه گذشت، عدم مقام جمعیت در دعوت وی بوده است؛ از این رو اگر نوح همچون حضرت ختمی مرتبت در دعوت خود جمع میان تنزیه و تشبیه می کرد، دعوت وی مورد قبول قوم وی قرار می گرفت. این تفاوت در دعوت نوح به صراحت در سوره نوح آمده است: ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا (نوح / ۹): باز من به آنان اعلام نمودم و در خلوت [و] پوشیده نیز به ایشان گفتم (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۰).

(۲). نوح / ۷: وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَ اسْتَعْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَ أَصْرُوا وَ اسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا : و من هر بار که آنان را دعوت کردم تا ایشان را ببامرزی، انگشتانشان را در گوش هایشان کردند و ردای خویشان بر سر کشیدند و اصرار ورزیدند و هر چه بیشتر بر

کبر خود افزودند.

۱-۲: قوم نوح اگرچه در مقام سمع به ظاهر دعوت نوح را قبول نمی کردند و «لیبک قولی» با وی نداشتند ولی در برابر دعوت نوح جامه بر سر می کشیدند و رفتاری خاص انجام می دادند که به واقع، «لیبک فعلی» در مقابل دعوت نوح بود (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۱ و جامی، ۱۴۲۵: ۱۲۸).

۲-۲: قوم نوح در مواجهه با دعوت حضرت نوح دو رفتار از خود نشان می دادند:
الف: انگشت در گوش خود فرو می کردند؛ گویی اینان می دانستند که اگر دعوت نوح (ع) به آنها رسد متحول می گردند، لذا با انکار نوح و با پافشاری بر تکبر خویش، در صدد نشنیدن دعوت نوحی بودند (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۱۵).

ب: گروهی لباس بر سر می کشیدند؛ گویی این گروه در صدد بودند که وجود حضرت حق را با پوشش صفات و افعال خود انکار کنند و این نیز از آن جهت بود که از سر تکبر برای خود کمال قائل بودند.

۳-۲: در صدر آیه، حضرت نوح از ماده «غفر» بهره گرفته که در لغت عرب به معنی «ستر» و پوشانیدن است؛ لذا حضرت نوح خواهان ستر و پوشش جدید برای قوم خود بود تا شاید به آستان ربوبی برگردند (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۱۸).

(۳). نوح / ۱۰-۱۲: فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا * وَ يُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَنِينَ وَ يُجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَ يُجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا: و گفتم از پروردگارتان آمرزش بخواهید که او همواره آمرزنده است. [تا] بر شما از آسمان باران پی در پی فرستد؛ و شما را به اموال و پسران، یاری کند و برایتان باغ ها قرار دهد و نهرها برای شما پدید آورد.

۱-۳: در صورت ایمان قوم نوح، آسمان بر آنان معارف عقلیه و الهیه فرو می فرستد تا به توحید رسند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۱ و رکن الدین شیرازی، ۱۳۵۹: ۲۹۳).

۲-۳: اموال عبارت است از «ما یمیل بکم الیه»؛ در این صورت، مدد به اموال، اشاره به تجلیات متوالیه و جذبات کامله جمالیه دارد تا به واسطه آن فنای فی الذات میسر گردد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۱؛ کمال خوارزمی، ۱۳۶۸: ۱۸۲ و قیصری، ۱۳۷۵: ۵۱۹).

۳-۳: بهره از مدد الهی، در گرو تمایل انسان است؛ لذا اگر شخصی خود را مستغنی از مدد

یافت، هیچ گاه مددی او را در نمی یابد. بنابر این دریافت فقر خویشتن و تمایل به رفع فقر ذاتی، شرط بهره از مدد الهی است.

(۴). نوح/۲۱: قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مَالَهُ وَوَلَدَهُ إِلَّا خَسَاراً: نوح گفت پروردگارا، آنان نافرمانی من کردند و کسی را پیروی نمودند که مال و فرزندش جز بر زیان وی نیفزود.
در این آیه:

۴-۱: تبعیت از مال دیگران، مصداق این آیه است: «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ» (بقره/۱۶): همین کسانی که گمراهی را به [بهای] هدایت خریدند، در نتیجه داد و ستدشان سود [ی به بار] نیاورد؛ و هدایت یافته نبودند؛ این گروه نه تنها تجارتشان سود نمی دهد بلکه اصل مال و سرمایه خویش را از دست می دهند در این مقام سرمایه اصلی همان استعداد ذاتی برای وصول به مدارج عالی است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۱ و قیصری، ۱۳۷۵: ۵۲۰).

۴-۲: «ولد» عبارت از نتیجه قیاس است که برگرفته از صغری و کبری عقلی است؛ در نتیجه اگر کسی صرفاً در صدد بهره از توشه عقلی خود و دیگران باشد، جز خسران چیزی در نخواهد یافت (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۲۱ و رکن الدین شیرازی، ۱۳۵۹: ۲۹۴).

تکمله: بنابر اشارات قرآنی: «أَلَا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكَيْلًا» (اسراء/۲): غیر از من کارسازی مگیرید، قوم نوح خود را مالک خود و سرمایه خویشتن می دانستند در حالی که امت محمدی بنابر آیه: «وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلْنَاكُمْ مُسْتَحْلِفِينَ فِيهِ» (حدید/۷): و از آنچه شما را در [استفاده از] آن، جانشین [دیگران] کرده، انفاق کنید، خود را خلیفه حضرت حق در انفاق می دانند لذا امت محمدی بر این باورند که «مالک و ملک» فقط و فقط از حضرت حق است و مالکیت خود را استخلافی می بیند، در حالی که قوم نوح به مالکیت استقلالی خویشتن قائل هستند. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۱ و جندی، ۱۴۲۳: ۳۱۴).

(۵). نوح/۲۲: «وَمَكْرُوا مَكْرًا كَبِيرًا»: و دست به مکرری (نیرنگی) بس بزرگ زدند.

بنابر فهم ابن عربی از این آیه، وی بر این باور است که در دعوت نوح دو مکر متصور است:

۱-۵: مکر اول:

مقدمه: همه اشیاء مظهري از اسماء حضرت حقند، لذا توجه به هر شیء به نوعی توجه به

حضرت حق است؛ انبیاء با وقوف به این معنا، انسان‌ها را دعوت به تنزیه می‌کنند؛ یعنی خواستار آنند که انسان‌ها از تصور مظاهر به امر واحد توجه نمایند؛ از این رو در منظر ابن عربی، با تعبیری نه چندان شایسته، دعوت انبیاء به نوعی «مکر» در معرفت است که توجه انسان‌ها را از معرفتی به معرفتی باز دارند. به تعبیر شیخ شبستر:

مسلمان اگر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت پرستی است
با توجه به مقدمه فوق، گویی قوم نوح بر سر این مقام واقف بودند و با حضرت نوح مکر عظیمی کردند و زیر بار دعوت تنزیهی او نرفتند (رکن‌الدین شیرازی، ۱۳۵۹: ۳۰۲-۳۰۰ و جامی، ۱۴۲۵: ۱۳۱).

تکمله: در آموزه‌های قرآنی آمده است:

يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَقَدْأ (مریم/۸۵): [یاد کن] روزی را که پرهیزگاران را به سوی [خدای] رحمان گروه گروه محشور می‌کنیم.

و: «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ (اسراء/ ۱۱۰): بگو: «خدا را بخوانید یا رحمان را بخوانید.

و: أَرْبَابٌ مُتَّفِرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (یوسف/۳۹): آیا خدایان پراکنده بهترند یا خدای

یگانه مقتدر؟

بنا بر این چند آیه، مآل تمام اسمای جزئی به اسم جامع «الله» است و غرض از تعلیم انبیاء وصول به این مقام است؛ از این رو، دعوت نوحی از این حکم مستثنی نیست.

۲-۵: مکر دوم:

وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا (نوح/۲۳): و

گفتند زنهار، خدایان خود را رها نکنید و نه «ود» را واگذارید و نه «سواع» و نه «یغوث» و نه «یعوق» و نه «نسر» را.

قوم نوح به هیچ وجه خواهان دست کشیدن از پرستش بتان نبودند؛ از این رو حضرت نوح دقیقاً بر همین امر همت ورزید و به نوعی با آنها مکر در دعوت کرد تا آنان عملاً دست از بتان خود برندارند و مستحق مقام افنای حضرت حق شوند و با فنای جسمانی خویش آماده وصول به مقامات عالی‌ه شوند (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۲۳).

تکمله: در معرفت قوم نوح گویی سرّ محبت حضرت حق با موجودات مورد غفلت قرار گرفته و توجه انحصاری به پاره ای از مظاهر صورت گرفته است که این امر به هیچ وجه مورد نظر انبیاء و رسالتشان نیست؛ از این رو عالم بالله کسی است که در معرفت خویش امور ذیل را مورد توجه قرار دهد:

۱- می داند که را می پرستد.

۲- می داند معبود را در چه صورتی می پرستد.

۳- می داند در پس پرده جهان این حقیقت والاست که او معبود حقیقی است.

از این رو عارف حقیقی بر این نکته خوش واقف است که بتان مظهري از مظاهر اسمای جزئیة حضرت حقند که قابل پرستش نیستند. این در حالی است که بت پرستان با پرستش صورتی جزئی، امر خیالی خود را معبود حقیقی دانسته اند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۲ و رکن‌الدین شیرازی، ۱۳۵۹: ۳۰۷).

(۶). نوح / ۲۴: وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا: و بسیاری را گمراه کرده‌اند. [بار

خدایا] جز بر گمراهی ستمکاران میفزای.

فهم دقیق این آیه در گرو فهم «ظالم» است. ابن عربی در این مقام از این آیه بهره می‌برد: **ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ** **يَا ذُنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ** (فاطر/۳۲): سپس این کتاب را به آن بندگان خود که [آنان را] برگزیده بودیم، به میراث دادیم؛ پس برخی از آنان بر خود ستمکارند و برخی از ایشان میانه‌رو و برخی از آنان در کارهای نیک به فرمان خدا پیشگامند و این خود توفیق بزرگ است. وی می‌گوید در مقام شناسایی «عبادنا» در این آیه، گروهی «ظالم لِنَفْسِهِ» (ظالم بر خویشتن) دانسته شده‌اند که با توجه به سیاق آیه، این قید مدح آنان است؛ حال اگر به حدیث ابوسعید خدری در ذیل آیه توجه کنیم در آن آمده است که این گروه «ظالم لِنَفْسِهِ» برتر از «مقتصدان» و «سابقان به خیرات» هستند؛ از این رو باید گفت «سابقان به خیرات» طالب فنای در افعالند، مقتصدان طالب فنای در صفاتند و «ظالمان» طالب فنای در ذاتند (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۲۶). به تعبیر کاشانی شاید بتوان در وصف این گروه گفت اینان همان متحیرانی هستند که زبان حال آنها «رب زدنی تحیراً منک» است (بسنجید: رکن‌الدین شیرازی، ۱۳۵۹: ۳۱۵).

ابن عربی گویی با توجه به تفسیر فوق بر این باور است که ظالمان نوحی، بهره ای ویژه از معرفت الهی دارند.

(۷). نوح/۲۵: *مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا*: [تا] به سبب گناهانشان غرقه گشتند و [پس از مرگ] در آتشی درآورده شدند و برای خود، در برابر خدا یارانی نیافتند.

۱-۷: در تأویل این آیه باید توجه داشت که در این آیه یک پارادوکس بسیار ظریف وجود دارد: قوم نوح در آب غرق شدند و وارد آتش گردیدند و: ورود در آب به ظاهر با آتش همخوانی ندارد. دقیقاً همین تعبیر در آیه «وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ» (تکویر/۶) نیز وارد شده است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۳). ابن عربی با توجه به پارادوکس فوق بر این باور است که قوم نوح از آن رو که در تشبیه غرقه بودند به ناگاه در آتش تنزیه افتادند و دقیقاً همان آب تشبیه بر آنان آتش گشت؛ از این رو گویی «عذاب» در این مقام از همان ماده «عذب» شیرین و خوشگوار مشتق شده است و در حقیقت، عذاب قوم نوح آنها را به سر منزلت نجات رسانید (بسنجید: عبدالرزاق کاشی، ۱۳۷۰: ۶۹ و رکن‌الدین شیرازی، ۱۳۵۹: ۳۲۰).

۲-۷: در پایان آیه آمده است که آنها به جز حضرت الله ناصری ندارند؛ با توجه به تأویل قبل، اولاً حضرت «الله» که مقام تنزیه صرف است، ناصر قوم نوح است و ثانیاً هلاک قوم نوح چیزی جز یاری قوم نوح نیست و گویی عذاب نوحی همان نصرت الهی بر این قوم است (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۳۰). (۸). نوح/۲۶: *وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَيَّ الْأَرْضَ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا*: و نوح گفت پروردگارا، هیچ کس از کافران را بر روی زمین مگذار.

۱-۸: در این آیه حضرت نوح (ع)، به درگاه حضرت حق با صفت «رب» دعا نموده است؛ صفت «رب» در اندیشه عرفانی صفتی جامع است که در مرتبه ذات و صفات و افعال قابل اعتبار است. تخاطب با این صفت، بیانگر استدعا از طریق وجه خاص است نه عام؛ به دیگر تعبیر، عبد هنگام خواندن حضرت حق با وصف «یارب» درخواست التفات به طور خاصی را دارد و حضرت نوح (ع) در این طلب، مستدعی رفع تلوین از قوم خود و ثبوت تمکین در آنها بود (رکن‌الدین شیرازی، ۱۳۵۹: ۳۲۳).

۲-۸: قید «علی الارض»، به ظاهر تنزیهی از جانب نوح (ع) بر قوم خود بود تا قوم از وجه زمین

به بطن زمین، یعنی همان ملکوت روند؛ از این رو در واقع این درخواست رحمت بر قوم بود نه نفرین بر آنها (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۳۳ و رکن‌الدین شیرازی، ۱۳۵۹: ۳۲۴).

در این مقام باید توجه داشت که بطن زمین مادی می‌تواند ورود به عرصه ملکوت باشد. همین امر در مواضع دیگر از کتاب و سنت نیز آمده است. همچون:

الف: **مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى** (طه/۵۵): از این [زمین] شما را آفریده‌ایم، در آن شما را بازمی‌گردانیم و بار دیگر شما را از آن بیرون می‌آوریم.

در اینجا بازگشت به حضرت حق از همین عرصه زمینی دانسته شده است که با توجه به جایگاه حضرت حق، این محل اخراج، واسطه ای بین عرصه مادی و مجرد محض است.

ب: درباره قبر آمده است: «القبر اول منزل من منازل الآخرة و آخر منزل من منازل الدنيا»: قبر اولین منزل از منزل های آخرت و آخرین منزل از منزل های دنیا است.

«القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران»: قبر باغی از باغ های بهشتی و یا گودالی از گودال های آتش است.

در این دو حدیث، قبر جایگاه عبور از دنیا و ورود به عرصه قیامت است.

ج: در حدیث نبوی آمده است: «لو دلیم بحبل لهبطتم علی الله، له ما فی السماوات و ما فی الارض»: اگر با طنابی به پایین زمین روید بر خدا فرود می‌آید، همو دارای آسمان ها و زمین است (رکن‌الدین شیرازی، ۱۳۵۹: ۳۲۵-۳۲۴).

خلاصه آن که اطلاق آیه: **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ** (نور/۳۵): خدا نور آسمان ها و زمین است، مفید ورود به عرصه ملکوت از بطن زمین نیز هست.

۳-۸: حضرت نوح (ع) طالب آن بود که بر وجه زمین هیچ کسی (دیواراً) باقی نماند و به تعبیر دقیق، وی طالب آن بود که همه مستحق فنای الهی گردند و به مقام شامخ توحید رسند.

(۹). نوح/۲۷: **إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَ لَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا**: چرا که اگر تو آنان را باقی گذاری، بندگان را گمراه می‌کنند و جز پلیدکار ناسپاس نزنند.

۱-۹: قوم حضرت نوح از دو مطلب غافل بودند:

الف: از سر وحدت و اساس توحید.

ب: از عبد بودن خود (کمال خوارزمی، ۱۳۶۸: ۲۰۲-۲۰۱).

در این صورت اگر این قوم بقا یابند، عباد حقیقی حضرت حق را از عبادت حقیقی بازدارند و موجب حیرت خلایق شوند.

۲-۹: حضرت حق اگر این قوم را ابقاء کند، آنها جز فاجر کافر نخواهند بود. «فاجر» در لغت عرب به معنی «مظهر ما ستر» است؛ یعنی آشکار کننده آنچه پنهان است. کافر نیز در لغت عرب به معنی «ساتر ما ظهر» است؛ یعنی پوشاننده آنچه ظاهر است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۴).

در این آیه با بهره از دو صفت ضد، حضرت نوح در صدد بیان آن است که این قوم با افرادی که باید سرّی را از آنها پوشاند به عکس عمل می‌کنند، و با افرادی که باید سرّی به آنها گفت نیز به عکس عمل خواهند کرد؛ در نتیجه ناظر در آنها صرفاً به حیرت و ضلالت خواهد افتاد.

(۱۰). نوح / ۲۸: رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا: پروردگارا، بر من و پدر و مادرم و هر مؤمنی که در سرایم درآید و بر مردان و زنان باایمان ببخشای و جز بر هلاکت ستمگران میفزای.

نوح هنگامی که از دعوت قوم خود مأیوس شد و به ظاهر بر آنها نفرین کرد، به دعای به خود و آشنایان همت گماشت که در این دعا دو امر قابل ملاحظه است:

۱-۱۰: بیان «اغفر لی» یعنی آن که مرا مستور دار، به نوعی که خلق بر مقام و حقیقت من اطلاع نیابند که اطلاع خلق بر مقام من موجب حسد آنها گردد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۴).

۲-۱۰: طلب مغفرت جهت پدر و مادر (لوالدی) بیانگر پدر و مادر حقیقی، یعنی آدم و حوای اول است و این آدم و حوا نشانگر مقام عقل و طبیعت است؛ در نتیجه درخواست مغفرت برای آنها به معنی استحاله حقیقت آنها به طوری است که لایق مقام ربوبی باشند نه مقام خلقی دنیوی.

۳-۱۰: مراد از «دخل بیتی» کسانی نیست که به ظاهر به خانه ظاهری نوح (ع) درآیند بلکه مراد هر کس است که به خانه قلب نوح درآمد و بهره ای از مقام و حقیقت نوحی برده است؛ در نتیجه جز افراد با ایمان (مؤمناً) نمی‌توانند به سرای نوحی وارد گردند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۴ و کمال خوارزمی، ۱۳۶۸: ۲۰۴).

۴-۱۰: مراد از «للمؤمنین» عقول مجرد، و منظور از «المؤمنات» نفوس مطمئنه است؛ از این رو افرادی که صاحب همت عالی هستند و به حقیقت ایمان رسیده اند مشمول دعای حضرت نوح

(ع) می‌شوند (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۳۸-۵۳۷).

۱۰-۵: در پایان آیه، «ظالمان» همان مستتران به پوشش حکمت هستند که از توجه وجه ربوبی به هر گونه ای غافلند؛ از این رو حضرت نوح برای آنها درخواست «تبار» یا همان هلاکت را نموده که این هلاکت در واقع رفع حجاب خلقت از آنها و وصول به مقام فنا برای آنان است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۴).

بخش دوم: تأملاتی بر تأویلات نوحی ابن عربی

مواجهه با متن مقدّس یکی از دغدغه‌های اصلی دین باوران است و چگونگی برخورد با آن از دیرباز مورد گفتگوی متکلمان هر دین بوده است. برخی بر این باورند که ظاهر متن مقدّس حاکم بر هر گزاره عقلی است و از این رو در مقام تعارض عقل با نقل، گزاره عقلی تأویل یا ردّ می‌گردد. برخی دیگر بر این باورند که قبل از اعتقاد به متن مقدّس، گزاره یا گزاره‌هایی عقلی حاکم بر فهم دین است که این گزاره‌ها تا پایان فهم متن مقدّس حاکم بر فهم ما هستند؛ از این رو در مواجهه با فهم متن چاره‌ای جز تأویل پاره‌ای از گزاره‌ها نخواهد بود.

در این میان، در واکاوی متون مقدّس پدیده‌ای دیگر نیز وجود دارد و آن وجود آموزه «بطن» کتاب مقدّس در مقابل «ظهر» آن است. عمدتاً این رویکرد توسط اهل باطن در هر دین پی گرفته می‌شود و محصول آن چیزی جز تأویل به معنی مصطلح نخواهد بود. بنابر این پدیده تأویل از سویی عقلی است و از سویی عرفانی. حال در این مقام جای یک سؤال اساسی باقی است: آیا هر تأویلی در متن مقدّس جایز است؟

در پاسخ بدین سؤال سه معیار یقینی حاکم است:

۱- تأویل عقلی نباید در تعارض با گزاره عقلی حاکم باشد؛ از این رو اگر مثلاً در گزاره عقلی حاکم، بدین نتیجه رسیدیم که حضرت عقل دارای جسم نیست، هر تأویلی که بیانگر جسم داشتن حضرت حق باشد مخدوش و غیر عقلانی دانسته می‌شود.

۲- مجموعه تأویلات متن مقدّس باید با هم همخوانی داشته باشد؛ از این رو هر گونه تعارض منطقی بین مجموعه تأویلی نشانه کاستی آن است.

۳- هر گونه تأویلی در متن مقدّس نباید با ظاهر متن مقدّس در تعارض منطقی باشد والا می‌توان هر گونه استنباطی را به متن مقدّس انتساب داد و مستفاد از آن دانست.

برخی از اهل باطن و به روایتی همان عرفا، به واسطه عدم اعتنا به حکمیت عقل، گویی با معیار اول همدل نیستند؛ از این رو شاید بتوان مرزی بین تأویل عرفانی و تأویل عقلی قائل شد. در این مقام توجه بدین نکته بایسته است که شیعیان از دیرباز قائل به تأویل در متون مقدّس به معنی عقلی بوده اند حال آن که تمامی عرفا قائل به تأویل عرفانی به معنی وجود بطن در متن مقدّس هستند؛ از این رو فاصله ای بس عمیق در این دو قرائت موجود است.

حال اگر در این مقام به سه اصل فوق توجه کنیم، با واکاوی تأویلات نوحی ابن عربی با معضلاتی روبرو خواهیم شد که میزان کامیابی وی را در تأویلاتش تحت تأثیر قرار خواهد داد: در ذیل به بخشی از این موارد می پردازیم.

(۱). دعوت تمام انبیا برای هدایت مردم است و صد البته بلوغ فکری هر عصر در ارائه آموزه‌های دینی هر دوره مؤثر خواهد بود.

اگر حقیقت نفس الامری در آموزه تنزیه و تشبیه جمع بین این دو مقام باشد، هم چنان که به اقرار خود ابن عربی در دین محمدی دیده می شود، پس تمام هم و غم انبیا وصول به این مقام است که البته شرایط عصری در آن تأثیر خواهد داشت؛ پس در تعالیم تمام انبیا به نوعی این آموزه حاکم است و آموزه ای به عنوان تشبیه صرف یا تنزیه صرف مطرح نخواهد بود.

بر این اساس خود ابن عربی در تأویل ۱-۱، همین مقام را در نبوت نوحی قائل است ولی به ناگاه در تأویل ۲-۱، به واسطه ظاهر آیه ۱۱ سوره شوری، آن را در نبوت نوحی نادیده می گیرد که این امر از سویی با بنیاد عقلی نبوت ناسازگار است و از سویی با قبول تأویل ۱-۱ غیر همخوان است. لازم به ذکر است که چگونگی عرضه مقام جمعی در تشبیه و تنزیه خود گفتاری دیگر است که آن را به گفتاری دیگر باید وانهاد (تعارض با اصل اول و دوم).

(۲). در تأویل ۳-۱، علت گریز قوم نوح از وی عدم جمع بین مقام تنزیه و تشبیه دانسته شده که این امر دچار دو مشکل است:

الف: تمامی متن نبوت از سوی حضرت حق است و انبیا واسطه ای بیش در این عرضه نیستند؛ از این رو با این نگرش بایستی تعللی در اصل نبوت باشد که به هیچ وجه مورد قبول نخواهد بود (تعارض با اصل اول).

ب: چنانچه خود ابن عربی در تأویل ۱-۱ گفته است، در نبوت نوحی هم تنزیه بوده و هم

- تشبیه؛ از این رو این دو تأویل با هم ناهمخوان هستند (تعارض با اصل دوم).
- (۳). در تأویل ۱-۲، لیبیک فعلی قوم نوح مورد قبول قرار گرفته حال آن که لیبیک قولی آنها رد شده است. این معنا اگر چه از نظر هستی شناسی ممکن است مورد قبول قرار گیرد ولی از نظر معرفت شناسی قدرت لیبیک فعلی از قولی صد چندان برتر است و لذا بایستی قوم نوح را موحد حقیقی دانست حال آن که چنان نبود؛ اگر از این اشکال بگذریم، تأویل بخش الف ۲-۲، با تأویل ۱-۱ ناسازگار است زیرا قوم نوح خواهان تحوّل نبودند (تعارض با اصل اول و دوم).
- (۴). در تأویل ۲-۳، وصول به فنای ذاتی بدون وصول به فنای افعالی و صفاتی میسر نیست؛ از این رو در این تأویل گویی جهشی در مراتب کمالی صورت گرفته است که با سیاق رشد قوم نوح همخوان نیست (تعارض با اصل اول و دوم).
- (۵). ابن عربی در تأویل ۱-۵، گویی قوم نوح را دارای رشد عقلانی بسیاری می دانسته که معتقد است آنها در صدد مکر با نوح بر آمدند و عملاً دعوت تنزیهی او را نپذیرفتند؛ در حالی که سیاق آیات الهی این گروه را مستحق عذاب دانسته و خود حضرت نوح در سوره نوح آیه ۲۶، با علم به حال آنها، آنها را شایسته نفرین دانسته است؛ در این صورت با صحت این تأویل، علم و عصمت حضرت نوح خدشه دار خواهد شد (تعارض با اصل اول و دوم و سوم).
- (۶). تأویل ۲-۵ مساوی با مصلحت اندیشی و سیاست ورزی انسانی در دعوت است، حال آن که انبیا به هیچ وجه مصلحت اندیش به معنی رایج نیستند و همیشه سعی در اظهار حق دارند اگر چه بر خلاف سود ظاهری آنها باشد. بنابر این حکم به افنای قوم جهت وصول به فنا امری غیر معقول است؛ افزون بر آن که مرگ تدریجی آنها نیز فرجامی مشابه دارد (تعارض با اصل اول).
- (۷). تفسیر و تأویل «ظالمان» در آیه ۲۴ سوره نوح به طالبان فنای ذاتی، مخالف سیاق آیات و وقوع عذاب بر آنهاست (تعارض با اصل سوم).
- (۸). تأویل ۱-۷ اگر چه در اصل کلام تأویلی بس لطیف و دقیقی است ولی ارجاع آن به ماده «عذب» و گوارا، نا بایسته است زیرا اگر چه در حکم عقلی، عذاب اخروی بسان عذاب های انسانی نیست و غرض از آن تکامل است ولی با وجود این تنعم بهشتی نیست. این در حالی است که با قبول تأویل ابن عربی عملاً فاصله ای بین تنعم و عذاب و بهشت و جهنم نخواهد بود و این با سیاق آیات الهی در تنافی است (تعارض با اصل اول و دوم و سوم).

(۹). با قبول تأویل ۸-۳، حضرت نوح در حق پیروان خود و سوار شونده‌گان به کشتی ظلم نموده است زیرا سرعت سیر آنها به سوی حضرت حق کمتر از اهل عذاب شده است (تعارض با اصل دوم).

(۱۰). تأویل ۱۰-۴ با اصول منطقی در بیان تقسیم در تنافی است. بنابر اصل منطقی در تقسیم، باید تمام اقسام همسنگ باشند. ابن عربی مؤمنان را به عقول مجرد تأویل کرده و مؤمنات را به نفوس مطمئنه؛ حال آن که مؤمنین و مؤمنات همسنگ یکدیگرند اما نفوس مطمئنه در زمینند و عقول مجرد ذاتاً آسمانی هستند (تعارض با اصل اول).

(۱۱). تأویل ۱۰-۵ با تأویل ۶ در تنافی است؛ یک جا ظالمان در بلندای معرفتند و در جای دیگر در همان سوره، در اوج جهالت (تعارض با اصل دوم).

نتیجه

همچنان که در اصل مقاله بدان اشارت رفت، تأویل یکی از پیامدهای عقلی در برخورد با گزاره‌های دینی و شهودی است؛ از این رو در هر گونه تأویلی بایسته است که پژوهشگر به بنیان‌های عقلی تأویل توجه ویژه نماید. در این راستا توجه به گزاره‌های مسلم کلامی و عقلی مهم‌ترین رکن در تأویل یک گزاره دینی است. افزون بر توجه به نکته قبل، اگر پژوهشگری به تأویل بیش از یک گزاره پرداخت، هماهنگی و انسجام عقلی این گزاره‌ها بایسته توجه است. بنا بر دو اصل یاد شده، با بازنگری مجموعه تأویلات نوحی ابن عربی چنین به نظر می‌رسد که این دو اصل به طور دقیق مورد توجه وی قرار نگرفته است. از این رو باید گفت تأویلات ابن عربی نیازمند یک واکاوی مجدد عقلانی است. از همین رو نگارنده این سطور بر آن است که با بررسی بخش‌های مختلف دیگر کتاب ارزشمند فصوص الحکم به وجوه قدرت و ضعف این تأویلات بپردازد. صد البته بازسازی تمامی تأویلات قرآنی ابن عربی بر اساس تمامی تالیفاتش کاری سترگ و بایسته پژوهشی است که از رهگذر آن می‌توان به وجوه ضعف پاره‌ای از نقدهای وارد بر ابن عربی پاسخ گفت و همین امر دستمایه دفاعی عقلانی از آموزه‌های ابن عربی خواهد شد.

منابع

- ۱- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی ایران.
- ۲- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۷۰). **فصوص الحکم**، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهراء.
- ۳- جامی، عبدالرحمن (۱۴۲۵). **شرح فصوص الحکم**، تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ۴- جنیدی، مؤید الدین (۱۴۲۳). **شرح فصوص الحکم**، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- ۵- رکن الدین شیرازی، مسعود بن عبدالله (۱۳۵۹). **نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص**، تحقیق رجبعلی مظلومی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- ۶- قیصری، شرف الدین داود (۱۳۷۵). **شرح فصوص الحکم**، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۷- عبدالرزاق کاشی (۱۳۷۰). **شرح فصوص الحکم**، قم: بیدار.
- ۸- کمال خوارزمی، حسین بن حسن (۱۳۶۸). **شرح فصوص الحکم**، تحقیق نجیب مایل هروی، تهران: مولی.

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
سال هشتم، شماره اول، پیاپی ۲۶، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۱۶۸-۱۴۵

هفت شیوه روان‌درمانی در مثنوی

زهرا نصر اصفهانی* - مائده شیری**

چکیده

روان‌درمانی، فرآیندی علمی و روشمند است که امروزه برای کمک به افرادی به کار گرفته می‌شود که مشکلات روانی عملکرد زندگی آنان را مختل کرده است. شیوه‌ها و روش‌های گوناگونی وجود دارد که با استفاده از آن می‌توان گنجایش روانی افراد را افزایش داد تا بتوانند بر مشکلات روحی - روانی خود فائق آیند و بیشتر از زندگی خویش لذت ببرند. اندیشمندان حوزه روان‌شناسی در آثار خود، نظریه‌ها و روش‌های روان‌درمانی بسیاری را ارائه کرده‌اند؛ جالب اینجاست که بزرگ‌مردی چون مولوی نیز قرن‌ها پیش و با روشی منحصر به فرد، بسیاری از شیوه‌ها و روش‌های روان‌درمانی مطرح و شناخته شده امروزی را در مثنوی به کار برده است. آنچه مولوی را از دیگر روان‌درمانگران متمایز می‌سازد، انتخاب شیوه‌ای هنرمندانه و نامحسوس در ارائه راهکارهای درمانی به مخاطب است. ابیات ارزشمند مثنوی علاوه بر محتوای عمیق معنوی و عرفانی و کارکردهای متعدد دیگر از دیدگاه روان‌درمانی نیز می‌تواند مورد توجه ویژه قرار گیرد و جایگزین مناسبی برای انواع روان‌درمانی‌ها باشد. کلیت مثنوی به عنوان اثر منظوم ادبی در شعردرمانی و محتوای اشعار آن از زوایای مختلف می‌تواند بر مخاطب اثر بگذارد و او را در تنگناهای زندگی به سوی آرامش هدایت

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور (نویسنده مسؤل) Zahra.nasr@es.isfpnu.ac.ir

** دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور mm58shiri@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۲/۲۱

تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۴/۱۴

نماید. نگارندگان در این مقاله ضمن بررسی هفت شیوه روان‌درمانی شناخته شده از جمله: شعردرمانی، روان‌درمانی عارفانه (عشق درمانی)، تکنیک خواب و رؤیا، مذهب‌درمانی و روش‌های هفتگانه آن، واقعیت‌درمانی، طنزدرمانی و معنادرمانی در مثنوی، مصداق‌ها و نمونه‌های هر یک از این شیوه‌ها را در این اثر ارزشمند ارائه داده‌اند.

واژه‌های کلیدی

مولوی، مثنوی، روان‌درمانی، شیوه‌ها، مصداق‌ها.

مقدمه

اصطلاح روان‌درمانی معمولاً همراه با مشاوره و در کنار آن به کار می‌رود، این در حالی است که مشاوره در مورد افراد سالم کاربرد دارد و روان‌درمانی به منظور کمک به بیماران روانی به کار گرفته می‌شود؛ تفاوت این دو از نظر کیفیت عملکرد و شیوه اجراست اما هدف غایی هر دو، ایجاد زندگی سالم برای افراد است. دکتر فرانکل می‌نویسد: «روان‌درمانی به گنجایش کاری انسان و ظرفیت لذت بردن وی از زندگی توجه دارد» (فرانکل، ۱۳۷۲: ۲۵). سال‌هاست که دانشمندان علم روان‌شناسی، با نگاهی ویژه به موضوع روان‌درمانی پرداخته و نظریه‌ها و روش‌های متعددی در این زمینه ارائه کرده‌اند. احاطه کلی مولانا بر ابعاد وجودی انسان و شناخت نسبتاً جامع وی که در اثر منحصر به فردی چون مثنوی می‌توان جلوه‌ها و نمودهای آن را مشاهده کرد، این پرسش را در ذهن ایجاد می‌کند که آیا مثنوی مولانا که بر پایه مبانی انسان‌شناسی سروده شده است، می‌تواند گزینه مناسبی برای درمانگری مشکلات روحی باشد؟ اگر چنین است برای دستیابی به هدف مورد نظر کدام یک از ویژگی‌های نهفته در این اثر را باید مورد توجه قرار داد؟ به عبارت دیگر، لایه‌های پنهان مثنوی که می‌تواند به عنوان شیوه‌های روان‌درمانی مورد استفاده قرار گیرد کدام است؟ این شیوه‌ها در روان‌درمانی امروز تحت چه عناوینی شناخته می‌شوند؟ هر کدام از این شیوه‌ها چه مصداق‌ها و نمونه‌هایی در مثنوی دارند؟

یافتن شیوه‌ها و نظریه‌های روان‌درمانی در اثر ارزشمند مثنوی گواه این است که قرن‌ها قبل از انتشار نظریه‌های انسان‌شناسی و روان‌درمانی از سوی دانشمندان غربی، بزرگ‌مردی چون مولانا که

دست‌پرورده عرفان ناب اسلامی است به بُعد روحی- روانی انسان سالم توجه خاص داشته و برای تأمین آن راهکارهای ارزنده‌ای به کار گرفته است.

پیشینه پژوهش

آثار مختلفی در زمینه بررسی ابعاد روان‌شناسی در مثنوی و مثنوی پژوهی از دیدگاه روان‌شناختی و حتی تطبیق برخی از نظریه‌های روان‌درمانی با اندیشه مولوی به رشته تحریر درآمده است. آثاری چون: «آنچه گفتم جملگی احوال توست»، تألیف احمد کتابی؛ «برداشت‌های روان‌درمانی از مثنوی» تألیف محمدصادق مؤمن‌زاده؛ «با پیر بلخ» اثر محمدجعفر مصفا و مقالات متعددی که هر کدام با رویکردی خاص در این زمینه به رشته تحریر درآمده است اما در هیچ یک از این آثار، موضوع روش‌های متنوع و متعدد روان‌درمانی در مثنوی به طور خاص در مد نظر قرار نگرفته است.

روش پژوهش

روش نگارندگان در این پژوهش، روش کتابخانه‌ای و اسنادی بوده است. با مراجعه به کتاب‌ها و مقالات متعددی که در زمینه روان‌درمانی و شیوه‌های آن تألیف شده، ابتدا تعریفی از انواع شیوه‌ها و روش‌های روان‌درمانی به مخاطب ارائه شده است، سپس با استقصای کامل در مثنوی مولانا، مصداق‌ها و نمونه‌های هر یک از این شیوه‌ها در معرض مطالعه خوانندگان قرار داده شده است.

شیوه‌های روان‌درمانی در مثنوی

مولانا از جمله شاعرانی است که با شناخت کامل از انسان، نابسامانی‌های روحی او را مورد توجه قرار داده و نسخه‌های درمانی لازم را در کتاب مثنوی آورده است. کتاب مثنوی از جمله منابعی است که مخاطب با مراجعه به آن، شیوه‌های درمانی شاعر را دریافت می‌کند، برمی‌گزیند و به کار می‌برد، بدون آن‌که احساس ناخوشایندی داشته باشد. آنچه موجب اهمیت بیشتر این موضوع می‌گردد، مهارت ویژه مولوی در ارائه شیوه‌های درمانی چون مذهب‌درمانی، طنزدرمانی و... است که با زبانی ادبی و استعاری، به مخاطب ارائه شده است. علامه محمدتقی جعفری در کتاب «مولوی و جهان‌بینی‌ها»، به نمونه‌هایی از ژرف‌اندیشی و معرفت علمی مولانا از جمله بینش دقیق او در بیان

عقده‌های روانی (کمپلکس‌ها)، اصول و خواص عقده‌های روانی و راهکارهای مقابله با آن اشاره کرده است (ر.ک: جعفری، ۱۳۷۹: ۱۸۷-۱۸۶). وی با آوردن شاهد مثالی از دفتر اول مثنوی بر نظر خود مهر تأیید می‌زند:

چون کسی را خار در پایش خلد	پای خود را بر سر زانو نهد
وز سر سوزن همی جوید سرش	ور نیابد، می‌کند بال لب ترش
خار در پا شد چنین دشواریاب	خار در دل چون بود واده جواب
خار دل را گر بدیدی هر خسی	دست کی بودی غمان را بر کسی؟
کس به زیر دمّ خر خاری نهد	خر نداند دفع آن، برمی‌جهد
برجهد آن خار محکم‌تر زند	عاقلی باید که خاری برکند

(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۵۵/۱-۱۵۰)

مولوی در اولین حکایت از دفتر اول مثنوی، با طرح حکایت شاه و کنیزک نشان می‌دهد که به روان‌درمانی، شگردها و فنون آن اعتقاد و آگاهی کامل دارد. «روان‌درمانی عارفانه مولانا که اوج آن در قصه شاه و کنیزک نمایان شده است، نشان از آگاهی ژرف و گسترده او از لایه‌ها، ساختارها و دهلیزهای در هم تنیده روح و روان انسان است. مولانا در شناخت ریشه‌ای مشکلات، ناامنی‌ها و ناملايمات روانی از علائم سطحی و نشانه‌های ظاهری عبور کرده و به منابع اصلی و عوامل پدیدآورنده کاستمندی‌های روح آدمی دست یافته است. او در عین برخورداری از شناخت شهودی و معرفت الهامی از انسان، با مدد جستن از وقایع روزمره آن هم به شکل نمادین، پرده از اسرار درون برمی‌دارد تا طبیبان روح و تن را از ظاهربینی و معلول‌نگری آزاد سازد. این حکمت موزون به طبیبان ظاهرنگر و روان‌درمانگرهای تنگ‌نظر و کوتاه‌اندیش تذکر می‌دهد که علت بیماری و اختلال نه تنها در علائم و منافذ خروج مشکل بلکه در منابع و عوامل تولید آن نهفته است... در قصه شاه و کنیزک، ما با نافذترین و مؤثرترین شیوه‌های روان‌درمانی در ابعاد مختلف سبب‌شناسی، مشکل‌شناسی، موقعیت‌شناسی، زبان‌شناسی، روش‌شناسی، مخاطب‌شناسی، آن هم با رویکرد فاعلی و به سبب درون‌نگری فعال و خودبنیاد آشنا می‌شویم» (کریمی، ۱۳۸۳: ۱۲۷ و ۱۲۰).

۱- شعردرمانی

امروزه تعداد واقعی انواع و روش‌های روان‌درمانی نامشخص است و تنها برخی از این روش‌ها شهرت به دست آورده‌اند. انواع درمان‌های مبتنی بر هنر بیانی یا خلاق شامل هنردرمانی، نمایش درمانی، موسیقی‌درمانی، شعردرمانی و... است. این نوع درمان‌ها با استفاده از کیفیت‌های هنری و خلاقانه هنگام مداخله‌های عمدی در زمینه‌های ارتباطی و تربیتی و درمانی، به تقویت سلامت، ارتباط و بیان می‌پردازند (ر.ک: تامسون، ۱۳۸۸: ۱۶۶). به عبارت دیگر، هر کار هنری که بتواند میان تجربیات درونی و بیرونی فرد، ارتباطی به وجود آورد، می‌تواند اثر درمانی داشته باشد. یکی از این شیوه‌های هنری مؤثر، شعردرمانی است. «شعردرمانی یک هنردرمانی خلاق است که شعر و دیگر شکل‌های برانگیزنده ادبیات را برای رسیدن به اهداف درمانی و رشد شخصی به کار می‌گیرد. در این شکل منحصر به فرد درمان، مراجعه‌کننده فرصتی متفاوت برای تعریف هویت خود و نشان دادن خود به درمانگر با صدای درونی خودش دارد. این خودافشایی توسط مراجعه‌کننده، یک رابطه خوب با درمانگر را تقویت می‌کند. شعردرمانگران ادعا دارند که شعر، چه توسط مراجعین نوشته شده باشد چه در درمان استفاده شود، نسبت به گفتگوهای سنتی، توانایی ایجاد سطوح عمیق‌تری از بینش هیجانی در مراجعین را دارد. شعر، افراد را قادر به بیان گفته‌هایی می‌کند که ممکن است به هیچ شیوه دیگری نتوانند آن را بیان کنند. گروهی از پژوهشگران زیست‌پزشکی به رهبری روانشناس آمریکایی، پنی‌کیر (۱۹۸۸) نشان داده‌اند که آزادسازی کلامی به سیستم ایمنی ما در مبارزه با بیماری‌ها کمک می‌کند» (محمدی و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۰). شعردرمانی با بالا بردن عزت نفس، ایجاد بهبود در شناخت و بیان احساسات و نیز خوداکتشافی و خوداظهاری، آشفتگی‌های روانی مخاطبان را می‌زداید و روان آنان را آماده دریافت زیبایی‌ها و واقعیات زندگی می‌کند. «مولانا توانسته است با تکنیک‌های ظریف شعری خود، هنرمندانه، فهم گسترده‌ای فراتر از جمع‌آوری قصه‌ها و گوش دادن به محتوا و مفاهیم موج حکایت‌ها ایجاد کند. نبض کار در دست او بوده است و چون کارگردانی توانا، داستان‌ها را با تمام صحنه‌ها بازآفرینی می‌کند و به قصه‌ها و شعر تحلیل‌گرایی جاودانه خود، اثر درمانی می‌بخشد» (هاشمی، ۱۳۸۲: ۱۲).

سوی قصه گفتنش می‌داشت گوش سوی نبض و جستش می‌داشت هوش

(مولوی، ۱۳۸۰: ۱/۱۶۰)

یکی از اهداف شعردرمانی، به جریان درآوردن هیجان‌ات سرکوب شده و آزادسازی تنش‌ها و نیز کشف معانی جدید از طریق نظرات، بصیرت‌ها و اطلاعات جدید است (ر.ک: تامسون، ۱۳۸۸: ۱۵۸). مولوی همچون روان‌شناسی آگاه و درمانگری توانا، شعر خویش را به اعماق روح خواننده رسوخ می‌دهد و ناخودآگاه ذهن او را مهیای پذیرش می‌سازد. پورنامداریان در این مورد می‌نویسد: «مولوی روان‌درمانگری است که فقط یک بار به موضوعی نمی‌پردازد بلکه با توجه به مقتضیات فکری و نیاز خواننده و با اداره صحیح جلسات درمان، خواننده را جذب مفاهیم درمانی کرده و ناخودآگاه او را با خود به جلسات بعدی اشعارش دعوت می‌کند» (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۱۵۶). در واقع این شیوه الگوسازی، تأثیر شگرفی بر مخاطب و به عبارت دیگر، مراجع دارد. «درمانگر در الگوسازی رفتاردرمانی، مراجع را با الگوی رفتاری مناسبی مواجه می‌کند تا مراجع اعمال و رفتار الگوی مورد نظر را از راه تقلید بیاموزد» (ر.ک: شفیع‌آبادی و ناصری، ۱۳۸۰: ۲۹۶). این الگوها گاه برای فردی خاص و گاه برای همه مخاطبان قابل استفاده است و خواننده با توجه به نیاز روحی خود آن را انتخاب می‌کند:

حاشِ لِّله این حکایت نیست هین نقد حال ما و توست این خوش بیین
(مولوی، ۱۳۸۰: ۲۹۰/۱)

از دیدگاه آدلر، اثر این الگوها در شعر یا داستان موجب تشویق و تهییج و ایجاد اعتماد در استفاده‌کننده می‌شود (ر.ک: شفیع‌آبادی و ناصری، ۱۳۸۰: ۱۰۵). «مولانا این شیوه را به خوبی در مثنوی به کار گرفته است. اظهار نظرهایی که معمولاً از زبان قهرمانان داستان‌هایش داشته است، اصولی را نمایان می‌سازد که عملکردهای روانی-اجتماعی آدمی را توجیه، تبیین و تحلیل می‌کند و چنین می‌نماید که مولانا در طرح اغلب حکایت‌ها بر بازسازی فرهنگی جامعه نظر داشته است» (عریبان، ۱۳۸۵: ۶۱). نکته شایان ذکر این است که بر اساس تجربیات کارشناسان علوم رفتاری در تعلیم و آموزش و نیز درمان، استفاده از روش‌های غیر مستقیم و مضمّر، تأثیر چشمگیرتری نسبت به روش‌های مستقیم دارد. وزین‌پور در این باره می‌گوید آنچه باید مورد توجه قرار بگیرد این است که «تعلیم و تربیت از راه بیان قصه و ملاحظه احوال و سرگذشت عبرت‌آموز دیگران آسان‌تر و مؤثرتر انجام می‌پذیرد تا این که آدمی را به طور مستقیم مورد خطاب و اندرز قرار دهند یا درباره

او ستایش یا نکوهش روا دارند و این نکته در دانش روانشناسی نیز از دیرباز بررسی و اثبات شده است» (وزین پور، ۱۳۷۵: ۱۳). در نهایت می‌توان گفت: مثنوی مولانا به عنوان یک اثر شعری آموزنده، با طرح حکایات مختلف می‌تواند به عنوان وسیله‌ای برای روان‌درمانی و نیز محملی برای ارائه الگوهای رفتاری مناسب، تأثیر ویژه‌ای در مراجع ایجاد نماید و به عنوان ابزاری کارآمد در اختیار روان‌درمانگر قرار گیرد؛ این نکته‌ای است که شخص مولانا به آن احاطه و آگاهی کامل داشته است به طوری که خود درباره تأثیر درمانی داستان‌های منظوم مثنوی می‌گوید:

بازگو تا قصه درمان‌ها شود بازگو تا مرهم جان‌ها شود

(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۳۶۳/۱)

۲- روان‌درمانی عارفانه (عشق‌درمانی)

اصطلاح روان‌درمانی عرفانی (Psychotherapy) یا عشق‌درمانی، در قلمرو روان‌شناسی بالینی و راهنمایی و مشاوره، دارای تعریف‌ها و برداشتهای متفاوتی است؛ آنچه در این گفتار بدان پرداخته می‌شود، روان‌درمانی عرفانی و بنیادهای جهان‌بینی و انسان‌شناسی آن با تأکید بر اندیشه‌های درمانی مولانا در داستان‌های مثنوی است. عشق و عرفانی که در کلام مولانا جاری است و خود درمان است و چاره هر درد:

آن کلامت می‌رهاند از کلام و آن سقامت می‌جهاند از سقام
پس سقام عشق جان صحت است رنج‌هایش حسرت هر راحت است

(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۵۹۴/۶-۴۵۹۳)

هدف اصلی عرفان، شناخت خود و یافتن نیروها، استعدادها و ابعاد پنهان شده وجود است برای رسیدن به اوج خودشکوفایی و تحقق «خود» که درون‌مایه خویشتن واقعی است. گشودن کتاب وجود با زبان وجود امکان‌پذیر است؛ زبان عرفان، زبان وجود است، زبانی که با اشارت و رمز و راز درآمیخته است و از این طریق می‌توان به رازگشایی شناخت خود و خدای خویش دست یافت (ر.ک: کریمی، ۱۳۸۳: ۱۱۴). در واقع این مفهوم چیزی جز مصداق حدیث شریف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» نیست و مولانا از این کارکرد عرفان به خوبی آگاه است. «این که عشق را از همان آغاز مثنوی دوی نخوت و ناموس انسان و معالج و درمانگر وی از بیماری‌های ناشی از آن

احوال می‌خواند، نشان آن است که نزد وی، رهایی از خودی که نخوت و ناموس تعبیری از آن است، بی‌تجربه‌ی عشق حاصل نمی‌آید» (زرین‌کوب، ۱۳۶۸: ۲۱).

هر که را جامه ز عشقی چاک شد	او ز حرص و جمله عیبی پاک شد
شاد باش ای عشق خوش‌سودای ما	ای طیب جمله علت‌های ما
ای دوی نخوت و ناموس ما	ای تو افلاطون و جالینوس ما

(مولوی، ۱۳۸۰: ۲۵/۱-۲۲)

با توجه به این که گفتیم هدف عرفان، شناخت خود و رساندن سالک به خودشکوفایی انسانی و الهی است و با توجه به این که مولانا در تمام آثار خود به خصوص مثنوی، هدفی جز ایجاد این خودشکوفایی و بالندگی معنوی در مخاطب ندارد، می‌توان گفت: در کل آثار مولانا به ویژه در مثنوی، کارکرد روان‌درمانی عارفانه، حضوری ملموس و مؤثر دارد و اساساً زیربنای سرایش مثنوی و خط سیر آن، در راستای محقق شدن این هدف بوده است.

۳- تکنیک استفاده از خواب و رؤیا در روان‌درمانی

رؤیا صورت‌های ذهنی و حسی است که شخص در خواب می‌بیند و معمولاً بدون ارتباط و نظم منطقی به دنبال هم می‌آید. از نظر فروید، رؤیا آئینه‌ی ضمیر ناهشیار انسان است و معمولاً برای کاهش اضطراب و پردازش نیازهای سرکوب شده به کار می‌رود. «تداوم چشمگیری میان محتوای رؤیاها و زندگی اوقات بیداری فرد وجود دارد، به طوری که دغدغه‌ها و علایق رؤیابین را قابل پیش‌بینی می‌کند؛ این یافته‌ها مؤید آنند که رؤیا واجد معناست» (اسمیت، ۱۳۸۵: ۲۲۵). در بسیاری از داستان‌های قدیمی و اشعار عرفانی، خواب و رؤیا و مزده دادن خبری خوش برای فردا، در نماد آمدن حکیم و مرشدی از راه و انتظار ورود غریبه‌ای بی‌همتا برای چاره‌جویی دردها و بیماری‌ها و بازکردن بن‌بست‌ها و شکستن دیوارها و حصارها نمایان می‌شود که همه نمادی از وقوع اعجاز‌گونه خیر و نیکی، برکت زاینده و حکمت بالنده بوده است. مولوی از این شیوه که در روش‌های روان‌درمانی جایگاهی خاص دارد، غافل نبوده و در موارد متعدد از جمله داستان پادشاه و کینزک بدان اشاره کرده است:

در میان گریه خوابش در ربود دید در خواب او که پیری رو نمود
گفت ای شه مزده حاجاتت رواست گر غریبی آیدت فردا ز ماست

(مولوی، ۱۳۸۰: ۶۳/۱-۶۲)

در حکایت پیر چنگی هم خواب تأثیر خارق‌العاده خویش را نشان می‌دهد و حلال مشکل می‌گردد:

سر نهاد و خواب بردش، خواب دید کآمدش از حق ندا جانش شنید...
بانگ آمد مر عمر را کای عمر بنده ما را ز حاجت بازخر

(مولوی، ۱۳۸۰: ۲۱۶۲/۱ و ۲۱۰۶)

مولوی با نگاه روانشناسانه خویش، خواب را گستره آزادی روح و عرصه برطرف شدن مشکلات و مزاحمت‌های زندگی روزمره می‌داند و می‌گوید:

...یا که کفش تنگ پوشی ای غوی در بیابان فراخی می‌روی
آن فراخی بیابان تنگ گشت بر تو زندان آمد آن صحرا و دشت

(مولوی، ۱۳۸۰: ۳۵۴۹/۳-۳۵۴۸)

در این ابیات کفش، نماد سختی‌های دنیایی است که با خواب از انسان دور می‌گردد:
خواب تو آن کفش بیرون کردن است که زمانی جانست آزاد از تن است

(مولوی، ۱۳۸۰: ۳۵۵۲/۳)

۴- مذهب‌درمانی

امروزه بسیاری از متخصصان دریافته‌اند که دین در درمان بیماری‌های روانی مؤثر است. دین‌درمانی یکی از شاخه‌های درمان بیماری‌های روانی شناخته شده است. تکیه بر دستورات مذهبی و استمداد از قرآن کریم در تسکین و درمان مشکلات روانی از شیوه‌هایی است که اثربخشی آن از دیرباز به تجربه اثبات شده است و آزمون‌های مختلف تجربی نیز بر نقش مؤثر تفکر دینی در زندگی انسان‌ها صحه می‌گذارد. عارف واصلی چون مولانا، روان‌شناسی دین‌مدارانه و تفکر دینی خود را در جای‌جای مثنوی ارائه داده و از این طریق فطرت انسان را به سوی کمال رهنمون ساخته است.

«می‌توان گفت که روان‌شناسی مولوی نوعی روان‌شناسی با حق بودن است. در واقع انسان در اعتلا بخشیدن به روان و روح خود باید به حق و محور هستی نزدیک شود تا جایی که همجوار او شده و از فیض او دریافت و خلایق را سیراب کند» (شریعت باقری، ۱۳۹۱: ۱۴۴). مولوی با چنین پس‌زمینه فکری و با بهره‌مندی از تفکر دینی همراه با تجربیات روانشناسانه، اتصال به دریای بیکران الهی را عامل تقویت قوای روحی و مانع تسلیم‌پذیری انسان در برابر عوامل تضعیف‌کننده و شکننده معرفی می‌کند:

لیک گر باشد طیبش نور حق نیست از پیری و تب، نقصان و دق

(مولوی، ۱۳۸۰: ۹۷۴/۵)

درحقیقت مبانی دینی جزء لاینفک مثنوی به شمار می‌رود و مولانا با آن چنان تسلط و مهارتی، اندیشه‌های ناب دین‌مدارانه را به مخاطب القاء می‌کند و تفکرات مذهبی را در اعماق دل و جان او رسوخ می‌دهد که خواننده با اطمینان و اعتماد از آن بهره می‌جوید و با دریافت آن گویی به آرامشی ژرف دست می‌یابد. در واقع این خود مولانا است که طیب قلب‌هاست و می‌کوشد تا بیماران رنجور از دردهای اخلاقی، رذایل نفسانی و بیماری‌های روحی را درمان کند و نور حق را بر اعماق تاریک دل و جان آنان بتاباند و دل‌های ایشان را تجلیگاه نور معرفت و حقیقت نماید. مذهب‌درمانی خود شیوه‌های متنوعی دارد که با اشاره به هر کدام مصادیقی از آن در مثنوی ارائه خواهد شد:

۴-۱- درمان از طریق ذکر و یاد خدا

«أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» «آگاه شوید که تنها یاد خدا آرام‌بخش دل‌هاست» (رعد: ۲۸).

«فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ» «پس مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم» (بقره: ۱۵۲).

یکی از بهترین روش‌های درمان بیماری‌های روحی، ذکر و یاد خداست زیرا ذکر، قلب‌ها را جلا می‌بخشد، ترس‌ها و نگرانی‌ها را می‌زداید و احساس امنیت درونی را در فرد به وجود می‌آورد:

أَذْكُرُ وَاللَّهُ شَاهِدٌ مَا دَسْتُورِ دَادِ أندر آتش دید ما را نور داد

(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۷۱۷/۲)

به عبارت دیگر، ذکر و یاد خداوند، ترس را به امنیت، دشمنی را به محبت و اضطراب را به آرامش تبدیل می‌کند:

ذکر حق پاک است چون پاکی رسید رخت بر بندد، برون آید پلید

(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۸۶/۳)

«گفتنی است حتی کسانی که زمینه‌هایی برای ابتلا به بیماری‌های روانی دارند، با این روش می‌توانند خود را از آسیب‌های محیطی حفظ نمایند» (فردوسی و قاسم زاده، ۱۳۹۱: ۱۱۸). مولوی با آگاهی کامل از تأثیر شگرف ذکر و یاد خدا در درمان اختلالات روحی و روانی، ذکر حق را عامل نجات شخص از افکار باطل و وسواس‌های فکری ناشی از امراض و اختلالات روحی می‌داند و می‌گوید:

آب ذکر حق و زنبور این زمان هست یاد آن فلانه و آن فلان

دم بخور در آب ذکر و صبر کن تا رهی از فکر و وسواس کهن

(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۳۸/۴-۴۳۷)

۴-۲- درمان از طریق خواندن قرآن

«وَنَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (و نازل می‌نمایم در قرآن آنچه را که شفای دل و موجب رحمت الهی برای مؤمنین است و نمی‌افزاید ستمکاران را جز زیان) (بنی اسرائیل: ۸۲).

«قرآن کریم به سبب این که شفاست، روان آدمی را از مرض‌ها و انحرافات پاک می‌کند و فضایل را در صفحه دل جایگزین می‌نماید و به سبب رحمت بودنش، صحت و استقامت را بدان باز می‌گرداند. پس قرآن برای انسان هم شفا و هم رحمت محسوب می‌گردد» (فردوسی و قاسم زاده، ۱۳۹۱: ۱۱۸). مولانا با آگاهی کامل از این طریق ویژه روان‌درمانی که امروزه با آزمایش‌های مختلف تجربی، صحت و تأثیر آن به اثبات رسیده است، می‌گوید:

چون که در قرآن حق بگریختی با روان انبیا آمیختی

هست قرآن حال‌های انبیا ماهیان بحر پاک کبریا

ور بخوانی و نه‌ای قرآن پذیر انبیا و اولیا را دیده گیر

ور پذیرایی چو برخوانی قصص مرغ جانت تنگ آید در قفس

مرغ کو اندر قفص زندانی است می‌نجوید رستن از نادانی است
روح‌هایی کز قفص‌ها رسته‌اند انبیای رهبر شایسته‌اند
از برون آوازشان آید ز دین که ره رستن تو را این است این

(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۵۴۳/۱-۱۵۳۷)

مولانا علاوه بر این که در موارد متعدد از تأثیر ویژه مؤانست با قرآن در تصفیة دل و تزکیة روح و جان سخن گفته است، در جای‌جای مثنوی از آیات قرآن به طرق مختلف مانند درج، حلّ، اقتباس، تلمیح، تضمین، اشاره و تمثیل استفاده کرده است. میزان بهره‌گیری مولانا از آیات قرآن در مثنوی به حدی است که برخی آن را قرآن عجم نامیده‌اند. بدیهی است که این آیات در هر بار مطالعه مثنوی، تأثیر خود را در ذهن و ضمیر مخاطب ایجاد خواهدکرد و او را گام به گام به سوی رهایی از اندیشه‌های نابهنجار و رسیدن به تعالی روحی و معنوی رهنمون خواهد شد.

۳-۴ - درمان از طریق دعا کردن

«علامه طباطبایی معتقد است قوانین دین فطری، وسیله‌ای برای از بین بردن نقص و رسیدن به کمال می‌باشند و هر کدام یکی از نیازهای حقیقی انسان را برآورده می‌نمایند» (حسینی، ۱۳۸۵: ۳۱). یکی از این قوانین، دعا کردن است که خداوند آن را به انسان آموخته و وسیله‌ای برای رفع نقایص او قرار داده است:

این دعا هم بخشش و تعلیم توست گرنه در گلخن گلستان از چه رُست

(مولوی، ۱۳۸۰: ۲/۲۴۵۱)

مولوی دعا را عنایت حضرت حق نسبت به بندگان و آموزش خداوند برای رفع مشکلات انسان‌ها می‌داند و معتقد است خداوند هم دعا کردن را به انسان‌ها می‌آموزد، هم توفیق دعا کردن را به آن‌ها می‌بخشد و در نهایت هم اوست که دعاها را مستجاب و خواسته‌های بندگان را اجابت می‌کند: «أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» «بخوانید مرا تا اجابت کنم شما را» (غافر: ۶۰) و نیز: «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ» «و چون بندگان من از دوری و نزدیکی من از تو پرسند بدانند که من به آنها نزدیک خواهم بود و هر که مرا خواند دعای او اجابت کنم.» (بقره: ۱۸۶):

نیک بنگر اندرین ای مُحْتَجِب! که دعا را بست حق بر اُسْتَجِب
(مولوی، ۱۳۸۰: ۳/ ۲۳۰۴)

مولانا تسکین دردها و برآورده شدن آرزوها را با دعا میسر می‌داند و می‌گوید:
تا نگرید کودک حلوافروش بحر رحمت در نمی‌آید به جوش
ای برادر طفل، طفل چشم توست کام خود موقوف زاری دان درست
(مولوی، ۱۳۸۰: ۲/ ۴۴۴-۴۴۳)

و باز در جای دیگر می‌گوید:
چون بگریانم بجوشد رحمتم آن خروشنده بنوشد نعمتم
رحمتم موقوف آن خوش گریه‌هاست چون گریست از بحر رحمت موج خاست
(مولوی، ۱۳۸۰: ۲/ ۳۷۵ و ۳۷۳)

البته «شرط اجابت دعا این است که دعاکننده باید حقیقتاً و از اعماق درونش از خداوند بخواهد و این، به آن معنی است که تنها بیان زبانی و ظاهری کفایت نمی‌کند. بنابراین، با دعا کردن و قرآن خواندن آرامش در دل‌ها ایجاد می‌گردد. فرد دعاکننده با الهام گرفتن از روش‌هایی که در قرآن کریم آمده است می‌تواند در برطرف نمودن حالات بیمارگونه خود کوشا باشد. او احساس می‌کند که در محضر خدا می‌تواند آزادانه صحبت نماید و خطاهای خود را بیان کند، بدون این‌که مورد قضاوت اخلاقی قرار بگیرد» (فردوسی و قاسم زاده، ۱۳۹۱: ۱۱۹). مولانا معتقد است گاه تأخیر اجابت دعا به این علت است که خداوند دوست دارد حال خوش دعاکننده همچنان برقرار باشد و سبب اتصال او به ریسمان الهی گسیخته نگردد:

ای بسا مخلص که نالد در دعا تا رود دود خلوصش بر سما...
پس ملایک با خدا نالند زار کای مجیب هر دعا وی مستجار
بنده مؤمن تضرع می‌کند او نمی‌داند به جز تو مستند

تو عطا بیگانگان را می‌دهی از تو دارد آرزو هر مشت‌تھی...
(مولوی، ۱۳۸۰: ۶ / ۴۲۲۱-۴۲۱۷)

کلام الهی در پاسخ به ملائکه مقرر این است که:
حاجت آوردش ز غفلت سوی من آن کشیدش موکشان در کوی من
گر برآرم حاجتش او وا رود هم در آن بازیچه مستغرق شود
گرچه می‌نالد به جان یا مستجار دلشکسته سینه‌خسته گو بزار
خوش همی آید مرا آواز او و آن خدایا گفتن و آن راز او...
(مولوی، ۱۳۸۰: ۶ / ۴۲۲۶-۴۲۲۳)

و گاهی عدم استجابت دعای بنده را، زیان نهفته در آن بیان می‌کند:
شکر حق را کآن دعا مردود شد من زیان پنداشتم و آن سود شد
بس دعاها کآن زیان است و هلاک وز کرم می‌نشنود یزدان پاک
(مولوی، ۱۳۸۰: ۲ / ۱۴۰-۱۳۹)

که تلمیحی است به آیه «عسی أن تکرهوا شیئاً وَ هُوَ خیرٌ لکم» «چه بسیار شود که چیزی را شما ناگوار شمارید ولی به حقیقت خیر و صلاح شما در آن بوده است» (بقره: ۲۱۶).

۴-۴- درمان از طریق توبه کردن

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «أَنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» «خدا توبه آنهایی را می‌پذیرد که عمل ناشایسته را از روی نادانی مرتکب شوند پس از آن که زشتی آن عمل دانستند به زودی توبه کنند پس خدا آنها را می‌بخشد و خدا به امور عالم دانا و به مصالح خلق آگاه است» (نساء: ۱۷). خداوند راه نجات از گناهی را که انسان از روی ناآگاهی انجام داده و آرامش او را سلب کرده، در توبه و بازگشت به درگاه خویش قرار داده است. مولانا نیز بدی‌های ناخواسته را عاریتی خوانده و توبه را راه نجات از عاقبت شوم گناهان برشمرده است:

خوی بد در ذات تو اصلی نبود	کز بد اصلی نیاید جز جحد
آن بد عاریتی باشد که او	آرد اقرار و شود او توبه‌جو
همچو آدم زگتیش عاریه بود	لاجرم اندر زمان توبه نمود
چون که اصلی بود جرم آن بلیس	ره نبودش جانب توبه نفیس

(مولوی، ۱۳۸۰: ۳۴۱۵/۴-۳۴۱۲)

در بعضی از بیماری‌های روانی دیده می‌شود که بیمار، نسبت به اعمال گذشته خود احساس گناه دارد و خود را خطاکار می‌داند. گاهی نیز درون خود احساس می‌کند که مستوجب مجازات و تنبیه است. برخی هم بدون آن که واقعاً مرتکب خطا گشته و کاری خلاف شرع و عرف انجام داده باشند، شدیداً احساس گناهکاری دارند؛ به عنوان مثال فرد افسرده دائماً به گذشته خود می‌نگرد و در تفسیر وقایع گذشته، خود را مقصر می‌داند و یا فرد مبتلا به وسواس به طور ناخودآگاه خود را آلوده و گناهکار احساس می‌نماید و با انجام کارهای وسواسی و تکراری به نوعی خود را مبرا می‌سازد. بیماران دیگری نیز هستند که به سبب داشتن افکار و احساساتی که شرع آن را نمی‌پذیرد، از احساس گناه شدیدی رنج می‌برند و نیز گروه دیگری از بیماران که واقعاً اعمالی خلاف شرع و عرف مرتکب شده‌اند و از کرده خویش پشیمانند و به اضطراب و نگرانی شدید دچار شده‌اند. در چنین مواردی فرد باید با توسل به توبه و بازگشت به سوی خداوند، احساس تطهیر روانی کند و خود را از شر اضطراب، نگرانی و گناه برهاند (ر.ک: فردوسی و قاسم زاده، ۱۳۹۱: ۱۲۰). در نگرش مولوی تنها راه رهایی از احساس رنج‌آور گناهکاری که سبب ایجاد افکار ناخوشایند در فرد می‌شود و او را به سوی روان‌نزدی سوق می‌دهد، چیزی جز توبه و بازگشت به سوی خداوند نیست:

توبه کن مردانه سر آور به ره که فَمَنْ يَعْمَلْ بِمِثْقَالِ يَرَّةِ

(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۳۱/۶)

در این صورت است که نفس خود را صیقل می‌دهد و با ظرفیت روانی بالاتر و عزمی راسخ‌تر، گام‌های مؤثرتری در جهت خودسازی برمی‌دارد و خود را درمان می‌نماید (ر.ک: فردوسی و قاسم‌زاده، ۱۳۹۱: ۱۲۰):

گویی از توبه بسازم خانه‌ای در زمستان باشدم استانه‌ای

(مولوی، ۱۳۸۰: ۲۸۹۳/۳)

داستان توبه نصح از مصادیق درمان از طریق توبه است که مولانا آن را با بیانی زیبا به تصویر کشیده است (ر.ک: مولوی، ۱۳۸۰: ۵ / ۲۳۲۵-۲۲۲۸).

۴-۵ - درمان از طریق اضداد

«در این نوع درمان، اشاره به این است که آنچه نفس انسان طلب می‌نماید و مایل به اجرای آن است، چنانچه از نوع تن‌آسایی و طفره رفتن از زیر بار مسئولیت و به کار نگرفتن عقل باشد، خود می‌تواند موجب انحراف و تباهی روانی انسان گردد. بنابراین گفته‌اند در مواردی که انسان دچار تعارض می‌گردد، باید آنچه را ضد لذت‌های نفسانی آسیب‌زاست، انتخاب نماید.... در این نوع درمان به درمان‌جو کمک می‌شود که خویشتن را شناسایی و لذت نفسانی خود را مشخص کند و در صورتی که آن لذت زیان‌بار باشد، در جهت ضد آن‌ها حرکت نماید، پرهیز از تمایلات نفسانی را پیشه خود سازد و با صبر و تحمل و شکیبایی و با توکل به خدای متعال فعالانه حرکت نماید» (فردوسی و قاسم زاده، ۱۳۹۱: ۱۲۱). این روش مانند تکنیک قصد متضاد در لوگوتراپی (معنادرمانی) است، با این تفاوت که درمان از طریق اضداد بر رفتار انسان ضد تمایلات نفسانی دلالت دارد و معنادرمانی بیشتر بر اساس ارزش‌های روحانی فرد بنا شده است.

داستان خدو انداختن خصم روی امیرالمومنین (ع) نمونه‌ای از این تکنیک است: حضرت علی (ع) بر دشمنی پیروز می‌گردد، بر سینه وی می‌نشیند تا او را به سزای اعمالش برساند اما او از سر کین به روی مبارک آن حضرت آب دهان می‌اندازد. واکنش حضرت علی (ع) برخلاف انتظار و متضاد با عکس‌العمل مورد توقع است:

در زمان انداخت شمشیر آن علی کرد او اندر غزایش کاهلی

(مولوی، ۱۳۸۰: ۳۷۲۵/۱)

علی (ع) ولی خداست و نیک می‌داند که هر تصمیمی که بر خواهش نفس استوار باشد، انسان را به تباهی می‌کشاند؛ بنابراین راهی را برمی‌گزیند که پشیمانی به دنبال نداشته باشد، پشیمانی که آرامش را از انسان سلب می‌کند و او را به ورطه هلاکت می‌کشاند. مولوی در مثنوی برای تعلیم و القای این شیوه درمان، حکایت‌هایی از این دست، کم ندارد.

۶-۴- روان‌درمانی هدایتی

مولوی در جای‌جای مثنوی، انسان‌ها را به رعایت احکام و فرمان‌های شرعی فرامی‌خواند و به اصطلاح مذهبی، امر به معروف و نهی از منکر می‌کند تا بدین وسیله گامی در راه سلامت فرد و جامعه برداشته باشد. «در حقیقت امر به معروف و نهی از منکر را می‌توان نوعی روان‌درمانی هدایتی (Directivpsychotherapy) تلقی کرد که در بُعد وسیعی انجام می‌شود و به این ترتیب موجبات تغییر و اصلاح اساسی در جامعه به وجود می‌آید» (حسینی، ۱۳۸۵: ۲۴۴). موارد بسیار متعدد امر به نیکی و نهی از بدی در بیان حکیمانۀ مولانا، نشان از اهمیت این روش درمانی در مثنوی دارد که به دلیل مجال اندک مقاله به بیان یک شاهد مثال بسنده می‌شود:

کین مدار آن‌ها که از کین گم‌رهند گورشان پهلوی کین‌داران نهند

اصل کینه دوزخ است و کین تو جزو آن کلّ است و خصم دین تو

(مولوی، ۱۳۸۰: ۲۷۴/۲-۲۷۳)

۷-۴- امید درمانی

یکی دیگر از روش‌های روان‌درمانی، امیددرمانی است. افرادی که در برابر نداشته‌ها و مصائب دچار افسردگی و نگرانی می‌شوند با داشتن امید به آینده‌ای روشن، خود را از اسارت در چنگال یأس و رنجوری‌های می‌بخشند. «اعتقاد به اصل امیددرمانی (Hope Psychotherapy) در معیار اجتماعی، اعتقاد به پیروزی نهایی و جهانی پیروان حق بر باطل را موجب می‌شود» (حسینی، ۱۳۸۵: ۲۰۳). مولانا نیز عاقبت هر تلاشی را در سایۀ الطاف الهی، نیک می‌داند:

سایۀ حق بر سر بنده بود عاقبت جوینده یا بنده بود

گفت پیغمبر که چون کوبی دری عاقبت زآن در برون آید سری...

چون ز چاهی می‌کنی هر روز خاک عاقبت اندر رسی در آب پاک

(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۷۸۲/۳-۴۷۸۴ و ۴۷۸۱)

وی زنگار یأس و ناامیدی را با انوار امید و گشایش از وجود انسان‌ها می‌زداید:

ای بسا کارا که اول صعب گشت
بعد از آن بگشاده شد سختی گذشت
بعد نومیدی بسی اومیدهاست
از پس ظلمت بسی خورشیدهاست
(مولوی، ۱۳۸۰: ۳/ ۲۹۲۵-۲۹۲۴)

۵- واقعیت‌درمانی

«واقعیت‌درمانی یکی از جدیدترین تلاش‌های درمانگران در راه توصیف انسان، تعیین قوانین رفتاری و چگونگی نیل به رضایت، خوشبختی و موفقیت محسوب می‌شود. در این شیوه درمان، مواجه شدن با واقعیت، قبول مسئولیت و قضاوت اخلاقی درباره درست و نادرست بودن رفتار و در نتیجه نیل به هویت توفیق مورد تأکید است. این نوع درمان را فقط در مورد اکثر رفتارهای غیرعادی به کار نمی‌بندند بلکه در مورد تمام افراد عادی و مسائل مورد علاقه آن‌ها و تدوین شیوه صحیح تعلیم و تربیت نیز از آن استفاده می‌کنند» (شفیع آبادی و ناصری، ۱۳۸۰: ۲۵۴).

«واقعیت‌درمانی با تأکید بر رفتار اجتماعی مناسب و مسئولیت فردی در موقعیت‌های اصلاحی، رسمی، سازمانی و تحصیلی، رویکرد مشاوره‌ای پر قدرتی به حساب می‌آید» (تامسون، ۱۳۸۸: ۲۵۹). مولانا در موارد متعدد به این تکنیک درمانی اشاره می‌کند و از مخاطب می‌خواهد واقع‌بین باشد. وی در حکایت «هلال پنداشتن آن شخص خیال را در عهد عمر» به این نکته اشاره می‌کند و می‌گوید:

موی کز چون پرده گردون بود
چون همه اجزات کز شد، چون بود؟

(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۲۰/۲)

وزین پور در مورد داستان «استاد و شاگرد احوال» نیز به واقعیت‌درمانی اشاره دارد: «این داستان کوتاه هشدار به آدمیان است تا به پیرامون خود با دیدگانی باز بنگرند و در تشخیص واقعیات، اسیر امیال و هواها نباشند. مقصود از دوبین کسی است که فاقد اعتدال در قضاوت و دقت در مشاهده است، به درستی نمی‌نگرد و احوال و اوضاع را بی‌شائبه اغراض مورد داوری قرار نمی‌دهد؛ گرفتار حب و بغض است و از این رو قادر به درک حقایق امور جهان نیست» (وزین پور، ۱۳۷۵: ۱۳۰). مولانا همواره با بیانی ادیبانه خواننده را به عالم واقع دعوت می‌کند و دریچه‌ای از واقعیت‌درمانی در پیش چشم او می‌گشاید:

هیچ واژ و زرِ غیری بر نداشت	هیچ کس ندرود تا چیزی نکاشت
طمع خام است آن مخور خام ای پسر	خام خوردن علت آرد در بشر
کآن فلانی یافت گنجی ناگهان	من همان خواهم مه کار و مه دکان
کار بخت است آن و آن هم نادر است	کسب باید کرد تا تن قادر است
کسب کردن گنج را مانع کی است؟	پا مکش از کار آن خود در پی است

(مولوی، ۱۳۸۰: ۷۳۶/۲-۷۳۲)

۶- طنز درمانی

امروزه طنز در روان‌شناسی مثبت کاربرد بسیاری دارد. «در نظریه روان‌کاوی فروید به این نکته اشاره شده است که محتویات ناخودآگاه ذهن فرد، به سهولت در سطح خودآگاه ظاهر نمی‌شود؛ لذا برای این که امیال سرکوب شده ناخودآگاه به سطح هوشیاری آورده شوند، باید از راه‌های غافلگیرکننده‌ای مثل رؤیاها و یا شوخی‌ها استفاده کرد» (شفیع آبادی و ناصری، ۱۳۸۰: ۶۵ - ۶۴). «پس از این که لطیفه‌ای گفته شد (یا یک لطیفه عملی انجام شد)، نیروی روانی به شکل خنده تخلیه می‌شود، خنده علامت لذت یا تخلیه هیجانی است» (خشوعی، ۱۳۸۶: ۲۴). بر اساس نظریه‌های رهایی (در این نظریه، شوخی روشی قابل قبول از نظر اجتماعی برای آزادسازی تنش‌ها و فشارهای عصبی است) لطیفه، ساز و کاری است که به کمک آن می‌توان عقده‌های سرکوب شده را دوباره بیدار کرد و با آزاد شدن این انرژی ذهنی، مخاطب لطیفه به رهایی می‌رسد (ر.ک: خشوعی، ۱۳۸۶: ۱۹-۱۸). مولانا در بسیاری از داستان‌های مثنوی، آمیزه‌ای از طنز و واقعیت را به مخاطب عرضه می‌دارد تا ضمن شیرین‌سازی گفتار و ایجاد سهولت در دریافت آن، اثرات درمانی شوخ‌طبعی را نیز در مخاطب ایجاد نماید، روش درمانی مناسبی که با زبان استعاره به آن رنگ ادبی داده و مخاطب را زیرکانه به سکون و آرامش می‌رساند. این ارتباط استعاره‌ای هم برای شاعر و هم برای مخاطب نوعی ابزار است. ارتباط استعاره‌ای به شکل داستان‌ها، اساطیر، حکایات، داستان‌های افسانه‌ای و خنده‌دار مورد استفاده قرار می‌گیرد و در مشاوره و روان‌درمانی به عنوان روشی برای رسیدن به قابلیت‌های شناخته نشده یا استفاده نشده فرد، به کار گرفته می‌شود (ر.ک: تامسون، ۱۳۸۸: ۱۳۷).

این نوع تکنیک روان‌درمانی در داستان‌های متعدد مثنوی از جمله: نزاع چهار هندو در نماز، جوحی و کودکی که در کنار جنازه پدر نوحه می‌کرد، طوطی و بقال و... قابل مشاهده است.

۷- لوگو تراپی (معنادرمانی)

«آن روان‌درمانی که نه تنها روح انسان را باز می‌شناسد بلکه در واقع کار را از روح شروع می‌کند، لوگو تراپی نام دارد» (فرانکل، ۱۳۷۲: ۲۱). «هنگامی که انسان در رنج خود معنا می‌یابد و روابط علت و معلولی را می‌بیند، از نقش بازی کردن و چهره‌سازی برای فرار از رنج (مانند ابزار تحذیر و دفاع عصبی) بی‌نیاز می‌گردد اما اگر معنای زندگی بی‌معنایی باشد گمراه‌تر می‌گردد و برای فرار از این شاخ به آن شاخ می‌پرد تا غرق گردد» (هاشمی، ۱۳۸۲: ۲۳۲). به بیان مولانا:

معنی آن باشد که بستاند تو را بی نیاز از نقش گرداند تو را
معنی آن نبود که کور و کر کند مرد را بر نقش عاشق‌تر کند

(مولوی، ۱۳۸۰: ۷۲۲/۲-۷۲۱)

در تعبیر مولانا، رنج دریچه‌ای است به سوی فتح و گشایش که نه تنها روح را جلا می‌بخشد بلکه انعام و الطاف الهی را به سوی انسان روانه می‌سازد:

مر تو را هر زخم کآید ز آسمان منتظر می‌باش خلعت بعد آن

(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۶۳۸/۶)

آمدش پیغام از دولت که رو تو ز منع این ظفر غمگین مشو
کاندر این خواری نقدت فتح‌هاست نک فلان قلعه فلان بقعه تو راست

(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۵۰۴/۳-۴۵۰۳)

نکته دیگر که باید به آن توجه داشته باشیم این است که هرگاه از مشکلی رنج می‌بریم، برعکس آن عمل کنیم تا از آن رهایی یابیم. فکر کردن به مشکل، سبب ایجاد آن می‌شود ولی اگر برخلاف آن فکر کنیم می‌توانیم آن را مهار کنیم. این مفهوم، قصد متضادی است که در یافتن معنی صحیح زندگی به فرد کمک می‌کند. قصد متضاد نوشدارو نیست ولی وسیله مفیدی است که می‌تواند

وسواس و ترس‌های عصبی را به خصوص وقتی که همراه با اضطراب هستند، درمان کند، به ویژه که مدت این شیوه درمانی طولانی نیست (ر.ک: فرانکل، ۱۳۷۱: ۱۹۸ و ۱۹۳). مولانا معنای هر شکستی را نیک تعبیر می‌کند و درون هر دشمنی، کیمیایی می‌یابد:

چون نشان مؤمنان مغلوبی است لیک در اشکست مؤمن خوبی است

(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۴۹۹/۳)

در حقیقت هر عدو داروی توست کیمیا و نافع و دلجوی توست

در حقیقت دوستانت دشمنند که ز حضرت دور و مشغولت کنند

(مولوی، ۱۳۸۰: ۹۶/۴ و ۹۴)

جز به ضد، ضد را همی نتوان شناخت چون بیند زخم بشناسد نواخت

(مولوی، ۱۳۸۰: ۵۹۹/۵)

نتیجه

روان‌درمانی به عنوان فرآیندی علمی و روشمند، برای رفع مشکلات روحی و روانی راهکارهایی دارد. مثنوی مولانا یکی از منابع غنی روان‌درمانی است که انواع شیوه‌های روان‌درمانی در آن به کار رفته است. مولانا در مثنوی به زبان شعر سخن گفته و شعردرمانی یکی از روش‌های شناخته شده روان‌درمانی است. شعر با ایجاد ارتباط میان تجربیات درونی و بیرونی به فرد کمک می‌کند تا ضمن افزایش توان خوداکتشافی، آشفتگی‌های روانی خویش را بزدايد و حقایق و زیبایی‌های زندگی را دریافت کند.

از آنجا که هدف عرفان ایجاد خودشناسی و خودشکوفایی انسانی و الهی در فرد است و با توجه به این که مولانا در تمام آثار خود به ویژه در مثنوی هدفی جز ایجاد این خودشکوفایی ندارد، می‌توان گفت کارکرد روان‌درمانی عارفانه در مثنوی حضوری ملموس دارد تا بدین وسیله رنج‌های درون آدمی تسکین یابد و با اتصال به سرچشمه لایزال هستی و منبع قدرت مطلق، حیات و قدرت حقیقی را تجربه کند.

از دیگر شیوه‌های روان‌درمانی شناخته شده، استفاده از تکنیک خواب و رؤیاست. مولانا نیز خواب و رؤیا را ابزاری برای برون‌فکنی محتویات ضمیر ناخودآگاه فرد می‌داند و چاره‌برخی مشکلات را در تعبیر رؤیاهای فرد معرفی می‌کند؛ افکاری که در عالم بیرون مجال خودنمایی نمی‌یابد، در عالم خواب نمایان می‌شود و فرد را به عاقبتی خوش دلالت می‌کند.

مذهب‌درمانی نیز یکی از شیوه‌های روان‌درمانی پرکاربرد است، مولانا در نشان دادن راه و روش سالم زیستن بر طبق فطرت انسانی، آموزه‌ها و مفاهیم دینی را بسیار گسترده و فراگیر به کار می‌گیرد؛ همان روشی که از آن با عنوان مذهب‌درمانی یاد می‌کنند و خود به زیر شاخه‌هایی تقسیم می‌شود؛ او طبیب حاذقی است که خوب می‌داند هر گاه روح از سرچشمه هستی دور شد، دردمندانه آرامش را جستجو می‌کند. مولوی برای ایجاد این آرامش، او را به ذکر و یاد خداوند، خواندن قرآن و دعا کردن فرامی‌خواند، آشتی انسان خطاکار را با معبود خطابخش از در توبه می‌نگرد، امید را در او زنده می‌کند و وی را به شیوه درمان از طریق اضداد سوق می‌دهد. وی در بایدها و نبایدها، در حقیقت شیوه روان‌درمانی هدایتی را به کار می‌گیرد تا موجبات سلامت فرد و جامعه را فراهم نماید.

از دیدگاه مولانا توجه به واقعیت‌ها، اوهم بی‌اساس را از صفحه روح و جان آدمی می‌زداید و سلامت روانی را به او هدیه می‌دهد؛ وی با دعوت انسان‌ها به واقع‌بینی، از روش واقعیت‌درمانی استفاده می‌کند.

آنجا که زبان از بیان واقعیت‌ها قاصر می‌ماند و یا واقعیت‌ها نمی‌توانند بر روان ناآرام انسان مرهم بگذارند، مولانا با زیرکی، طنز را به خدمت می‌گیرد تا با زبانی لطیف و رمزگونه، تلخی‌ها را به شیرینی مبدل سازد و آرامش را به مخاطب پیشکش نماید، همان شیوه‌ای که با عنوان طنزدرمانی شناخته می‌شود.

معنادرمانی دیگر شیوه روان‌درمانی است که می‌توان جلوه‌های آن را در مثنوی مشاهده کرد. در بیان فاخر مولانا، رنج ضعف انسان نیست بلکه ابزاری است که با ایجاد معنا در زندگی، او را از بلا تکلیفی‌رهایی می‌دهد و سایه آرامش را بر زندگی وی می‌گستراند، آن چنان که در پس هر آهی، مفتاحی است و در ورای هر دردی، عطایی آسمانی.

منابع

- ۱- قرآن کریم، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای.
- ۲- اسمیت، ادوارد. ای. (۱۳۸۵). *زمینه روان‌شناسی اتکینسون و هیلگارد*، ترجمه حسن رفیعی و محسن ارجمند، تهران: ارجمند.
- ۳- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۳). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۴- تامسون، رزماری. (۱۳۸۸). *نظریه‌ها و فنون مشاوره*، ترجمه معصومه اسماعیلی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۵- جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۹). *مولوی و جهان‌بینی‌ها*، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- ۶- حسینی، ابوالقاسم. (۱۳۸۵). *اصول بهداشت روانی (بررسی مقدماتی اصول بهداشت روانی، روان‌درمانی و برنامه‌ریزی در مکتب اسلام)*، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- ۷- خشوعی، مهدیه سادات. (۱۳۸۶). *روان‌شناسی شوخ‌طبعی*، اصفهان: کنکاش.
- ۸- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۸). *بحر در کوزه*، تهران: علمی.
- ۹- شریعت باقری، محمد مهدی. (۱۳۹۱). «مطالعه تطبیقی نظریات مولوی و مزلو درباره انسان سالم و کامل»، *مجله مطالعات روان‌شناختی دانشگاه الزهرا (س)*، دوره ۸، ش ۴: ۱۴۵-۱۳۱.
- ۱۰- شفیع‌آبادی، عبدالله و ناصری، غلامرضا. (۱۳۸۰). *نظریه‌های مشاوره و روان‌درمانی*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۱- عربیان، علی. (۱۳۸۵). *گنج روان*، اصفهان: آشنا.
- ۱۲- فرانکل، ویکتور. (۱۳۷۱). *انسان در جستجوی معنی*، ترجمه مهین اصلانی و صالحیان، تهران: مترجم.
- ۱۳- ----- . (۱۳۷۲). *پزشک و روح*، ترجمه فرخ سیف بهرام، بی‌جا: درسا.
- ۱۴- فردوسی، سیما و قاسم‌زاده، فاطمه. (۱۳۹۱). *بهداشت روانی*، تهران: شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی ایران.

- ۱۵- کریمی، عبدالعظیم. (۱۳۸۳). عشق درمانی (روان‌درمانی عارفانه)، تهران: دانژه.
- ۱۶- محمدی، یوخابه و همکاران. (۱۳۸۹). «اثر شعردرمانی گروهی بر کاهش نشانه‌های افسردگی در دانشجویان»، دانشگاه علوم پزشکی ایلام، دوره ۱۸، ش ۲: ۱۶-۹.
- ۱۷- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۰). مثنوی معنوی، مقدمه استاد فروزانفر، تهران: میلاد.
- ۱۸- وزین‌پور، نادر. (۱۳۷۵). آفتاب معنوی (چهل داستان از مثنوی)، تهران: امیرکبیر.
- ۱۹- هاشمی، جمال. (۱۳۸۲). پیغام سروش (مکتب مولانا و روان‌شناسی نوین)، تهران: شرکت سهامی انتشارات.

Seven Methods of Psychotherapy in *Mathnavi*

Z. Nasr Isfahani*
M. Shiri**

Abstract

Psychotherapy is a scientific and systematic procedure which is used today for helping those whose life has been disrupted by mental problems. There are different methods by means of which mental capacity of people can be enhanced in order to conquer their mental-psychological problems and enjoy their life more. In their works, scholars in the field of psychology have proposed many theories and methods of psychotherapy. Interestingly enough, a great figure like Molavi have used many prevailing and contemporary methods of psychotherapy in *Mathnavi* many centuries ago with a unique manner. What distinguishes him from other psychotherapists is the choosing of an artistic and intangible method for offering therapeutic strategies to the reader. In addition to deep spiritual and mystical content and various other functions, *Mathnavi's* valuable verses can be considered from the perspective of psychotherapy and be a good substitute for different kinds of psychotherapy. The totality of *Mathnavi* as a poetic work and the content of its poems can affect the reader from different dimensions and guides him to calmness in the predicaments of life. While investigating seven known methods of psychotherapy like verse-therapy, mystical psychotherapy (love-therapy), the technique of dream, religion-therapy and its seven methods, reality-therapy, irony-therapy and meaning-therapy in *Mathnavi*, the referents and examples of each method in this valuable work is provided.

Keywords

Molavi, *Mathnavi*, psychotherapy, methods, examples

* Assistant Professor, Payam-e Noor University

** MA student, Payam-e Noor University

Some Contemplation on Noah Interpretations from the View of Ibn Arabi

H. Naji*

Abstract

Moheï al-Din Ibn Arabi, the great prominent figure of Islamic mysticism, have always paid attention to religious teachings in his works deeply. Based on the teachings of intellectual mysticism, he has interpreted and analyzed the verses of Quran and prophetic hadiths with an esoteric attitude and, in line with this, has tried to strengthen the foundation of his system of thinking via a new reading of religious teachings. In his lasting work, *Fusus al-Hikam*, analyzing the states of twenty seven prophets, he has interpreted the religious teachings about each prophet and has achieved unraveling the prophethood's mysteries of each prophet. Throughout this lasting work, he has offered vary novel interpretations of the verses related to Noah (PBUH) but his complicated and convulsive language in this part have confused most commentators to the extent that, in search of reconstructing his Quranic ideas in later works, his findings in this part have been neglected in all and, in the researches done about the Noah section, simply the teaching of simile and transcendence has been mentioned. The present research aims to reconstruct straightforwardly his interpretations in the Noah verses, on the one hand, and point to its theological and interpretive flaws, on the other.

Keywords

Noah, Ibn Arabi, interpretation, transcendence, simile

* Assistant Professor, University of Isfahan

An Introduction to Theological Foundations of “Knowledge of God” in Hojviri’s *Kashf al-Mahjoub*

A. Ghadirian^{*}
M. Jalili Taghavian^{**}
F. Najafzadeh^{***}

Abstract

The discourses present in a historical period are connected to and influence on each other. Perfect knowledge of a discourse is dependent on referring to other discourses. Theology and mysticism are two powerful discourses in the history of Islamic thought. This article aims to explore theological sources of a part of *Kashf al-Mahjoub* by Ali Ibn ‘Osman Hojviri. As is known, the formation of theology was prior to Sufism. Some of the sufis themselves were familiar with theological issues. Thus, the etymology of several terms and thoughts of Sufism should be sought in theology. Following such an attitude, the authors of this article have chosen one of the important texts of Sufism of fifth century. In a section of his book named “unveiling the first veil in the knowledge of God”, Hojviri enumerates the following five sentences as the cause of God’s knowledge: 1) knowledge of God is intellectual, 2) knowledge of God is argumentative, 3) soundness of intellect and seeing the sign lead to the knowledge of God, not cause it, 4) inspiration is the cause of God’s knowledge, 5) knowledge of God is necessary. Each of these ideas, except the fourth one, reflects a theological attitude. Hojviri refutes all of these ideas and consider his own as sound and true.

Keywords

Hojviri’s *Kashf al-Mahjoub*, the section of knowledge of God, theological foundations of God’s knowledge

* Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad

** MA student, Ferdowsi University of Mashhad

*** MA student, Ferdowsi University of Mashhad

The Reasons and Motivations of Sufis' Social Participation based on Persian Mystical Prose Texts of Fifth and Sixth Centuries

M. Rezai*
H. Meimaneh**
R. Darboei***

Abstract

From its genesis, Islamic mysticism has relied upon asceticism and withdrawal from the world and its inhabitants, and there are numerous words by the great figures of such manner in line with this. World-escaping and retiring from the people is one of the prevailing ideas in this intellectual school which has been fashioned based on the actions and claims of its followers. However, numerous evidence contradicting such belief are seen while investigating the prominent mystical texts and contemplating on the life of senior mystics. Such evidence reveals clearly their social participation in various scenes of social life. This study sheds light on some corners of Sufis' words and actions in society based on Persian mystical prose texts of fifth and sixth centuries. It is tried to analyze and investigate the grounds of their interaction with others including political, cultural, economic interactions and, more important than this, their motivations for doing such social activities since they are the result of different Quranic, religious and other kinds of motivations. The results of this study show that Quranic and religious motivations are the main and most important reasons of Sufis' interactions with others.

Keywords

mysticism, Sufism, seclusion, society, politics, economy

* Assistant Professor, Salmane Farsi University of Kazerun

** Assistant Professor, University of Tehran

*** MA

The Manifestation of Unity in Molana’s *Mathnavi* and Ibn Fariz’s *Taeiyeh*

M. Faridi*
M. Tadayon**

Abstract

Ibn Fairz is one of the greatest composers of Sufi poems in Arab literature; on the other hand, Molana is the master of love and mysticism in Persian literature and the most beautiful and important mystical themes are found in their poems. The worldview and attitude of the two great poets have notable similarities and in many mystical issues they are completely similar. The foundation of their view is “the unity of God” and its understanding, and they should be considered as believers in the unity of understanding.

Unity of God is one of the most important issues which has been under discussion in mysticism for a long time. This idea has a special manifestation in the poems of Molana and Ibn Fariz. The two great mystics have achieved the unity of God via loving epiphany and have expressed it via symbolic and allegorical language.

Though each of them had a different manner of Progression, they have achieved the same result, i.e. reaching the unity through love, epiphany, annihilation etc. Accordingly, the issue of “unity” and the quality of achieving it is explored and compared in the thought and poems of the two mystic-poets.

Keywords

Molavi, Ibn Fariz, unity, unity of perception, unity of God, manifestation

* PhD Candidate, Islamic Azad University of Najafabad

** Professor, Islamic Azad University of Najafabad

Semantic and Morphologic Analysis of Hojviri's Dialectics

E. Azimi Yancheshmeh*
M. Abedi**

Abstract

Dialectic is one of the expressive types of analogy in logic which is used in the form of question and response between two persons. Considering the definition of dialectic and type of dialectic discussions in *Kashf al-Mahjoub*, the word "debate-like" which has a semantic scope between debate and dialectic was chosen in this article. Then, all debate-likes were analyzed under two general categories of "semantic" and "morphological" analysis. In the first section, as a result of semantic analysis, the most important intellectual and ideological preoccupations of sufis and religious scholars were obtained. In the second section, all debate-likes were described regarding their general form and morphology, and with such description the three main sides of debate-likes' triangle was discovered including: addressee, technique and form. These three elements draw the structure and dominant geometry of Hojviri's debate-likes in an interconnected relationship. Moreover, discourse analytic and sociological issues of the work have been considered as well.

Keywords

Kashf al-Mahjoub, semantic and morphological analysis, fifth century Sufism, dialectic, debate

* PhD Candidate, Kharazmi University

** Professor, Kharazmi University

The Importance of Local Accents and Dialects in Explaining and Correcting Mystical Texts

T. Malmir*

Abstract

In mystical texts, like other texts, we sometimes face with a word or phrase whose proper meaning cannot be found out via consulting dictionaries. Also, correctors of such texts are sometimes at their wits end in reading the text and proposing the correct form of a word, and analogical correction on the basis of syntactic and rhetorical conventions is useless too. Considering the social origin of mystics and general addressees of mystical books and essays, this article tries to refer to local languages, dialects and costumes in order to solve the difficulties in understanding and correcting mystical texts. On the basis of this method, a few words and expressions are corrected and explained in the works of Attar Nishaburi and Molavi Balkhi as well as several books such as *Kashf Al-Mahjoub*, *Ronagh al-Majalis*, *Asrar al-Tawhid* and *Sepahsalar treatise*.

In the first section of the article, the archaic meanings and usages of the words and idioms “Pendam” in *Sepahsalar treatise*, “Nafared” in *Fih-e Mafih*, “Kamal” in a verse of *Elahi Nameh* and “Jaft” in a verse by Molavi are explained. In the second section, the authenticity of recordings of old manuscripts like “Sabr” in *Kashf al-Mahjoub*, “Sabij Kufteh”, “Jarkard” and “Tabdani” in the selection of *Ronagh al-Majalis* are explained. In the third section, regarding the importance of dialectal information in analogical correction, an expression of *Asrar al-Tawhid* is corrected which has no correct form in any existent copy of this book.

Keywords

Jaft, Dajamlakoo, Domlakani, Sabr, Sabij Kuftan, Fardan

* Professor, University of Tehran

Researches in Mystical Literature
(Gawhar-i Guya)
Vol. 8, No. 1. (Sequential 26), Spring & Summer 2014

Contents	Page
❑ The Importance of Local Accents and Dialects in Explaining and Correcting Mystical Texts..... T. Malmir	1
❑ Semantic and Morphologic Analysis of Hojviri’s Dialectics..... E. Azimi Yancheshmeh- M. Abedi	2
❑ The Manifestation of Unity in Molana’s <i>Mathnavi</i> and Ibn Fariz’s <i>Taeiyeh</i> M. Faridi- M. Tadayon	3
❑ The Reasons and Motivations of Sufis’ Social Participation based on Persian Mystical Prose Texts of Fifth and Sixth Centuries..... M. Rezai- H. Meimaneh- R. Darboei	4
❑ An Introduction to Theological Foundations of “Knowledge of God” in Hojviri’s <i>Kashf al-Mahjoub</i> A. Ghadirian- M. Jalili Taghavian- F. Najafzadeh	5
❑ Some Contemplation on Noah Interpretations from the View of Ibn Arabi..... H. Naji	6
❑ Seven Methods of Psychotherapy in <i>Mathnavi</i> Z. Nasr Isfahani- M. Shiri	7

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

Researches in Mystical Literature (Gawhar-i Gûya)

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: Marzieh Jalali kooshki

Persian Editor: Ali Jalali

English Editor & Translator: Ehsan Golahmar

Type and Layout: Azam Toghyani

Publisher: University of Isfahan

Address: Gawhar-i Gûya 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>

In the name of GOD

**Researches in Mystical Literature
(Gawhar-i Gu[^]y[^]a)
(Rational Soul)
Scientific- Research Biannual Journal**

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

*Vol. 8, No. 1 (Sequential 26)
Spring & Summer, 2014*