

Received: 2023/12/23
Accepted: 2024/2/28
Vol.22/No.86/Winter 2026

scientific quarterly journal of Islamic mysticism
erfan.eslami.zanjan@gmail.com
<https://sanad.iau.ir/journal/mysticism>

**The Persuasive Function of Sentences in Khajeh Abdullah Ansari's Persian
Treatises based on Jacobson's Theory of Communication**

Nasrin Aghazadeh Tabrizi, Touraj Aghdaie, Nozhat Noohi*

PhD Student, Persian Language & Literature, Zanjan Branch., Islamic Azad University, Zanjan, Iran.
Associate Professor, Department of Persian Language & Literature, Zanjan Branch, Islamic Azad
University, Zanjan, Iran. *Corresponding Author, Dr.aghdaie@gmail.com
Assistant Professor, Department of Persian Language & Literature, Zanjan Branch, Islamic Azad
University, Zanjan, Iran.

Abstract

Jacobson's theory of communication is composed of six distinct language functions, and a message plays a dominant role due to the orientation towards each of those elements. One of these six functions is the "persuasive function" that is created by focusing the message on the audience. Khajeh Abdullah Ansari's speech has been mainly considered by the audience due to its features such as rhetorical tone, educational aspect, wonders advice and its propaganda, etc., and it can be concluded that it can be studied from a persuasive point of view. The main purpose of the author of this article is to study the persuasive function in Khajeh Abdullah Ansari's Persian Treatises and to analyze the grammatical and rhetorical structure of texts with persuasive functions and themes that persuade the audience from different religious, moral, social, economic, political and cultural angles. In the discussion of grammatical structure, he used various persuasive sentences such as command, prohibition, call, etc., and in the discussion of rhetoric, he used the sentences of command, prohibition, emotional, news, and question, respectively, and used the secondary purposes of his speech in their form. Has stated In discussing persuasive themes, he has considered all fields in his works, including religion, mysticism and ethics, social, economic, political and cultural fields, but his attention has been more in the field of religion, mysticism and ethics. The research method in this article is descriptive-analytical and based on library studies.

Keywords: Persuasive function; Jacobson's theory of communication; Khajeh Abdullah Ansari; mystical language.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۹

دوره ۲۲- شماره ۸۶- زمستان ۱۴۰۴- صص: ۱۸۵-۲۰۸

مقاله پژوهشی

کارکرد ترغیبی در مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری برپایه نظریه ارتباط یاکوبسن

نسرین آقازاده تبریزی^۱

تورج عقدایی^۲

نزهت نوحی^۳

چکیده

نظریه ارتباط یاکوبسن از شش عنصر تشکیل شده است و یک پیام با جهت گیری به سمت هریک از آن عناصر، دارای یک نقش غالب می شود. یکی از این نقش های شش گانه « نقش ترغیبی » است که حاصل تمرکز پیام بر مخاطب است. کلام خواجه عبدالله انصاری به دلیل ویژگی هایی چون لحن خطاب گونه، جنبه تعلیمی مشتمل بر پند و اندرز و تبلیغی بودن آن و ... عموماً مورد توجه مخاطب واقع شده است و می توان نتیجه گرفت که قابلیت بررسی در آثار فارسی خواجه عبدالله انصاری و تحلیل ساختار اصلی نگارنده این مقاله بررسی کارکرد ترغیبی در آثار فارسی خواجه عبدالله انصاری و تحلیل ساختار دستوری و بلاغی متن های دارای کارکرد ترغیبی و درونمایه های ترغیب کننده مخاطب از زوایای مختلف دینی، اخلاقی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است و اینکه خواجه در بحث ساختار دستوری از انواع جملات ترغیبی چون امر، نهی، ندا و ... استفاده کرده و در بحث بلاغت نیز به ترتیب از جملات امر، نهی، عاطفی، خبری و پرسشی بهره برده و اغراض ثانوی سخن خود را در این قالب ها بیان نموده است. او در بحث درونمایه های ترغیب کننده در آثارش به تمامی حوزه ها از جمله حوزه دین و عرفان و اخلاق، حوزه اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی نظر داشته، ولی توجه او بیشتر به حوزه دین و عرفان و اخلاق معطوف است. روش تحقیق در این مقاله توصیفی-تحلیلی و بر اساس مطالعات کتابخانه ای است.

کلید واژه ها: کارکرد ترغیبی، نظریه ارتباط یاکوبسن، خواجه عبدالله انصاری، زبان عرفانی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱ دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

۲ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران. نویسنده مسئول:

Dr.aghdaie@gmail.com

۳ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

پیشگفتار

«زبان مجموعه و پیکره کامل واژه‌ها و روش‌های ترکیب واژه‌های مورد استفاده یک ملت، یک قوم یا یک نژاد در نظر گرفته شده است.» (متیوس، ۱۳۹۵: ۲۴) بنابراین زبان‌شناسی را «مطالعه علمی زبان و بررسی آن به کمک مشاهدات متنوع کنترل‌شده و تجربی و با استناد به نظریه‌ای همگانی درباره ساخت زبان تعریف می‌کنند.» (هارتمن، ۱۳۷۷: ۹۸)

«زبان‌شناسی مادر نظریه ادبی ساختارگرایی است.» (اسکولز، ۱۳۹۳: ۲۹) ساختارگرایی با نظریات سوسور در زبان‌شناسی آغاز شده و از آنجا به علوم دیگر راه یافته است. «ساختارگرایی به منزله مرحله‌ای فراسوی انسان‌گرایی و پدیدارشناسی، به بررسی روابط درونی می‌پردازد که زبان و نیز تمامی نظام‌های نمادین یا گفتمانی را می‌سازند.» (مکاریک، ۱۳۹۸: ۱۷۳). «سوسور اصطلاح صورت را برای نامیدن نظام زبانی به کاربرد تا آن را از صوت که جوهر مادی زبان است متمایز گرداند و این یکی از دلایلی است که به مکتب‌های زبان‌شناسی که از نظریات سوسور الهام گرفتند عنوان ساختگرا داده شده است.» (باطنی، ۱۳۸۹: ۷۹) «نظریه ادبی ساختگرا با همه اختلاف‌ها از شکل‌گرایی روسی بیشتر از دیگر جنبش‌های انتقادی بهره گرفته است.» (هارلند، ۱۳۹۳: ۳۵۴) یاکوبسن غیرمستقیم بر نظریه ساختگرا تأثیر گذاشت و نگرش نظام‌مند ساختگرایان سبب مطرح‌شدن نظریه‌هایی چون نظریه ارتباطی یاکوبسن شد. این نظریه تلاش می‌کند تا هرگونه ارتباط زبانی را بر اساس عناصر این نظریه تبیین کند. کارکرد ترغیبی جنبه‌ای از نظریه ارتباط است که ساختار جمله‌ها و جهت‌گیری آن‌ها را بررسی می‌کند. خواجه عبدالله انصاری یکی از عارفان ایرانی - اسلامی است که در ایجاد ارتباط از زبان عرفانی و مفاهیم بس دشوار بهره برده است. از آنجاکه خواجه واعظ و مجلس‌خوان است، پند، حکمت و تبلیغ در آثار او جنبه تعلیمی و ترغیب مخاطب را پررنگ‌تر نشان می‌دهد. بنابر آنچه گفته شد، در این مقاله سعی بر آن است که ساختار و درونمایه کارکردهای ترغیبی بر اساس نظریه یاکوبسن در رسائل فارسی خواجه مشخص گردد.

ضرورت تحقیق

آنچه ما را به انجام این پژوهش واداشته است ابتدا تازگی و نو بودن پیوند نظریه ادبی یاکوبسن با ادبیات عرفانی قرن پنجم است و از سوی دیگر، بررسی نقش ترغیبی در ساختار و درونمایه آثار عرفانی چون آثار خواجه عبدالله انصاری ما را به نکات جدیدی در باب مخاطب، ساختار و محتوای پیام رهنمون خواهد کرد و نشان می‌دهد خواجه در باب درونمایه به حوزه دین و اخلاق توجه ویژه‌ای داشته است، به طوری که بیشترین درونمایه‌های ترغیب‌کننده در آثار وی مربوط به این حوزه است.

پیشینه تحقیق

جشتجو نشان می‌دهد که در تحقیقات مربوط به آثار خواجه عبدالله انصاری، پژوهشی که آثار وی را با رویکرد نظریه ارتباطی یاکوبسن بررسی کرده‌باشد، صورت نگرفته‌است. با وجود این، پژوهش‌های ذیل را می‌توان تا حدودی با تحقیق پیش رو مشابه و هم‌راستا دانست: ساناز ازاری (۱۳۹۴) در مقاله (بررسی نقش ترغیبی در غزلیات حافظ شیرازی با تکیه بر نظریه ارتباطی یاکوبسن) غزلیات حافظ را از سه منظر ساختار، درونمایه و مخاطبان بررسی کرده‌است. مهدی صراحتی جویباری (۱۳۹۵) در مقاله (عوامل مؤثر در ایجاد نقش ترغیبی زبان در قصاید ناصر خسرو) ساخت‌های ترغیبی شعر ناصر خسرو را بررسی و با ساخت‌های مؤثر در ایجاد نقش عاطفی و ارجاعی مقایسه آماری کرده و نتیجه گرفته‌است که نقش ترغیبی بعد از نقش شعری بیشترین برجستگی را نسبت به سایر نقش‌های زبان داراست. مسلم محمدی نوسود (۱۳۹۷) در پایان‌نامه (بررسی نقش ترغیبی زبان در بوستان سعدی بر پایه نظریه ارتباطی یاکوبسن) با استفاده از نظریه نقش‌های زبان و معانی ثانوی جملات امری، نقش ترغیبی زبان را در بوستان بررسی می‌کند. در این پژوهش، ساختارهای ترغیبی (امر، نهی، پرسش، خبر، عاطفی، ضمائر خطاب، قیدهای خطاب و تحذیر) با بهره‌گیری از نظریه ارتباطی یاکوبسن و به کمک مبحث اغراض ثانوی سخن در علم معانی، تحلیل و بررسی شده‌اند.

مبانی نظری تحقیق

نظریه ارتباطی یاکوبسن

رومن یاکوبسن (۱۸۹۶-۱۹۸۲) زبانشناس، ادیب و از صورت‌گرایان روسی، نظریه‌های مهمی در زمینه‌های گوناگون عرضه کرد که نظریه ادبی یکی از آن‌هاست، نظریه ادبی یاکوبسن شامل نظریه ارتباطی است که جایگاه دقیق و درست زیبایی‌شناسیک پیام را تعیین می‌کند و به یاری آن بهتر می‌توان نظریاتی را درک کرد که او در نخستین سال‌های کار فکریش درباره شعر به دست داد و تا پایان زندگیش از آن دفاع کرد.

یاکوبسن نظریه ارتباط را سال ۱۹۶۰ در رساله‌ای با عنوان «زبانشناسی و نظریه ادبی» در مجموعه «روش بیان و زبان» منتشر کرد؛ «نظریه ارتباط یاکوبسن شش عنصر سازنده را در هر رخداد زبانی برجسته می‌کند: هرگونه ارتباط زبانی از یک «پیام» تشکیل شده‌است که از سوی گوینده یا به بیان کلی‌تر «فرستنده» به «گیرنده» منتقل می‌شود. این ساده‌ترین شکل بیان ارتباط است. اما هر ارتباط موفق باید سه عنصر دیگر نیز همراه داشته‌باشد: «تماس» به هر دو معنای جسمانی و فکری/روانی؛ «کُد» یا مجموعه-ای از رمزگان و علائم؛ سرانجام «زمینه» که در گستره آن می‌توان فهمید پیام چیست.» (احمدی، ۱۳۹۶: ۶۵-۶۶) «این شش کارکرد به معنا مرتبط است و از نظر یاکوبسن معنا در کل کنش ارتباطی جای دارد.

در غیر این صورت، چگونه می‌توانیم مرجع کلمات اشاری و ضمائر را بدانیم یا معنای واژگان را تعبیر کنیم. به هر حال، در معنی‌شناسی از هر منظری که بدان توجه شود، بر مطالعه معنی زبانی می‌پردازد. (صفوی، ۱۳۹۷: ۳۷) «هریک از شش عنصر ارتباط موجد کارکرد ویژه خویش است؛ البته ما دشوار می‌توانیم پیامی بیابیم که صرفاً به یکی از این شش جنبه مرتبط شود. او کارکرد فرستنده را «عاطفی»، کارکرد زمینه را «ارجاعی»، کارکرد تماس را «کلامی»، کارکرد گد را «فرازبانی»، کارکرد گیرنده را «کوششی» و سرانجام کارکرد پیام را «ادبی» نامیده است. (احمدی، ۱۳۹۶: ۶۶) این نظریه به «نظریه ارتباطی یاکوبسن» معروف شده و نقطه شروع خوبی برای شناخت دیدگاه شاعران و نویسندگان درباره ادبیات و اجزای آن است. «به نظرمی‌رسد که در پاسخ به این پرسش همیشگی که ادبیات چیست، نظریه فرایند ارتباطی یاکوبسن تا حد زیادی کارساز است.» (علوی مقدم، ۱۳۸۱: ۲۳۱)

کارکردهای شش‌گانه

۱. کارکرد عاطفی: پیام در ارتباط با گوینده است و طرز تلقی گوینده را بیان می‌کند: ای آسمان، ای زمین! (حروف ندا، جملات عاطفی)
۲. کارکرد ارجاعی: پیام در ارتباط با موضوع است: این دیوان سعدی است (جملات اخباری)
۳. کارکرد همدلی: پیام در ارتباط با وسیله انتقال پیام است: مثل آلو که در مکالمات تلفنی می‌گوییم.
۴. کارکرد فرازبانی: پیام در ارتباط با کد است یعنی درباره خود زبان است: توجه‌دارید؟ به-عبارت‌دیگر و ...
۵. کارکرد ادبی یا هنری: پیام در ارتباط با خود پیام است: مسائل برجسته‌سازی که در زبان خودکار اتفاق می‌افتد مربوط به این بخش است: تنم به پیله تنه‌ایم نمی‌گنجید.
۶. کارکرد ترغیبی: پیام در ارتباط با مخاطب است: برو، بگو! (امر و گاهی ندا)

نقش ترغیبی (کوششی یا کنایی)

چنانکه بیان شد در نقش ترغیبی جهت‌گیری پیام به سوی مخاطب است «نقش جهت‌گیری به سمت گیرنده بارزترین نمود دستوری خود را در عبارات امری و ندایی می‌یابد که به لحاظ نحوی، سازه‌ای و اغلب حتی به لحاظ واجی از دیگر مقولات اسمی و فعلی متمایز است. جملات امری کلاً با جملات خبری تفاوت دارند. صدق و کذب جملات خبری را می‌توان محک‌زد ولی این امکان برای جملات امری وجود ندارد.» (سجودی، ۱۳۹۴: ۹۷-۹۶) در ضمن «آثار مکتب زیبایی‌شناسی دریافت و پدیدارشناسی متوجه تجربه گیرنده پیام یعنی خواننده و مخاطب است و از تلاش او در ساختن افق دلالت‌های معنایی متن بحث می‌کند و به کارکرد کوششی مرتبط می‌شود.» (احمدی، ۱۳۹۸: ۴۸) این

نقش پیش از یاکوبسن با اندک تفاوتی از سوی بولر مطرح شده بود. آنچه مارتینه تحت عنوان «حدیث نفس» به دست می‌دهد، در اصل آمیزه‌ای از نقش عاطفی و برخی از ساخت‌های ندایی مطروحه در نقش ترغیبی است.» (صفوی، ۱۳۹۴ ج ۱: ۳۶-۳۵) نظریه یاکوبسن در باب کارکردهای ششگانه مختصر است و ضروری است تا متناسب با متن مورد بررسی به تشریح و تبیین ابعاد آن پرداخت. از این رو، در پژوهش حاضر جمله‌های امر، نهی و ندا به عنوان جملاتی که نقش اصلی آن‌ها ترغیبی است و شبه-جمله‌ها (جز ندا) و جمله‌های خبری و پرسشی در قالب جمله‌هایی که در پاره‌ای موارد نقش ضمنی ترغیبی دارند، ضماین خطابی و ... مورد توجه قرار گرفته‌اند، علاوه بر آن، درونمایه‌های ترغیب مخاطب نیز بررسی شده است.

زبان

دستور

جملات امر، نهی، عاطفی، پرسشی، خبری، ضماین خطابی، قیده‌های خطاب و تحذیر و واژگانی که جهت تأکید بر سوگند به کار می‌روند، نقش ترغیبی را می‌سازند. البته «مشکل بتوان پیامی را یافت که تنها در قالب یکی از نقش‌ها قابل طرح باشد. بنابراین، تعیین انواع پیام‌های کلامی آن‌ها را صرفاً در قالب یکی از چند نقش زبان طبقه‌بندی نمی‌کند، بلکه بر پایه این امر تحقق می‌یابد که هر پیام از چه جایگاهی در سلسله مراتب این نقش‌ها برخوردار است.» (سجودی، ۱۳۹۴: ۹۵)

در بررسی آثار خواجه، شاهدیم که ساختار افعال امر و نهی بسامد بالایی دارد و با پیشوندهای نظیر «ب» در بَمَدَر، «ب» در «بگو» یا بدون آن «گو» «ب» در «بگشای»، «ن» در «نشوید»، «می» در «می‌کن»، «م» در «مکوش»، «در» در «دریاب» به کار می‌روند. این پیشوندها جهت نمایاندن جملات امر، نهی و انشا از نوع طلبی به کار رفته‌اند: «به نعت آب و خاک مزی که تا زاهد باشی، به نعت جان و دل بزی که تا عارف باشی.» (انصاری، ۱۳۸۹: ۶۵) و پیشوندهایی نظیر «در»، «بر»، «باز» و ... با بسامد بالایی به صورت مفرد و دوم شخص جمع در ساختار افعال امر و نهی به کار می‌روند. «آنچه نهاده‌ای بر مدار...» (همان: ۱۴۷)

در رسائل خواجه گاهی ساختار فعل صورت امر ندارد ولی متضمن معنای امر است؛ ساختار استفهام انکاری و تقریری و گاه جملات عاطفی این چنین است «چه نازی به این صفت ای مکبر رعنا؟!» (همان: ۵۱) و زمانی نیز صورت منفی فعل امر کاملاً تغییر کرده است. «در پیش خدمت خود مایست و ممان و مپای» (همان: ۱۴۸) و در برخی موارد نیز کاربرد متوالی فعل امر علاوه بر آهنگین-کردن متن سبب تأکید و ترغیب بیشتر خواننده شده است. «از دنیا می‌کاه در دین افزای، از نفس می‌کاه و در دل می‌افزای، از صحبت خلق می‌کاه در لذت انس می‌افزای، از رعونت نفس می‌کاه در سنت می-

افزای» (همان: ۱۷۸) کاربرد افعال امر در ساختارهای کهن نیز در متن خواجه دیده می‌شود چون برهم، مزی، منکوه، مسته، مخواهیدا و... «اگر دوست می‌داری مردان را پس صفت مردی از خود مَستَر.» (همان: ۲۲۶)

گاه افعال به قرینه حذف می‌شوند و حذف به قرینه لفظی بسیار بیشتر از حذف به قرینه معنوی است. علاوه بر اینها ساختمان افعال در رسائل خواجه به هر سه صورت ساده، پیشوندی و مرکب به-کاررفته است و افعال اسنادی بعد از فعل‌های امر بیشترین کاربرد را دارند، «در مذهب دوستی دعا لجاج است، زیرا که او داند که بنده به چه محتاج است.» (همان: ۴۲۱)

در مقابل، افعال با ساختمان اخباری و التزامی کاربرد کمتری دارند. در بررسی افعال مرکب گاه جزء غیرفعلی از فعل فاصله گرفته است و گاه کاربرد فعل و مصدر را با هم در جملات با اغراض ثانوی می‌توان دید. «نشان دادن چون توان داد از چیزی که آن بی‌نشان؟» (همان: ۴۰۱)

تلفیق دو ساختار ترغیبی یا بیشتر با هم شدت تلاش پیر هرات را در جذب مخاطب نشان می‌دهد. «الهی، همه را از سه آفت نگاه‌دار: از وساوس شیطانی و از هوای نفسانی و از غرور نادانی.» (همان: ۲۱)

جملات پرسشی بعد از جملات امر، نهی، خبری و انشایی به صورت طلبی و غیر طلبی بسیار فراوان در آثار خواجه دیده می‌شود. حروف «ای» «یا/ایا/ا» حروف ندا و واژه «الهی» و صفت‌های جانشین اسم برای جاندار و غیرجاندار چون «کریم»، «ملکا» و... مناداهای او را تشکیل می‌دهند. گاه خطاب او با غیرجاندار بوده است: «ای عقل»، «ای نفس»، «ای دل» و...

در برخی موارد خود در میان کلام تأکید دارد که این انصاری است که با تو سخن می‌گوید و گاه از زبان اشخاص مختلف مخاطب را مورد خطاب قرار داده است و گاه نیز گوینده نامعلوم است. او به-خصوص در رسائل خود چون چهل و دو فصل و کنزالسالکین گفتگوهای دوفره‌ای دارد که خود نشان از ترغیب مخاطب است.

او در برخی موارد از صفت جانشین اسم، پی‌درپی استفاده کرده است که نمونه‌ای دیگر از ترغیب مخاطب است. «ای دلیل هر برگشته، و ای رهنمای هر سرگشته.» (همان: ۶۹۵)

در باب ضمائر خطابی «تو» در رسائل خواجه کاربرد این ضمیر خطابی بسیار زیاد است که گاه حذف شده و شناسه دوم شخص مفرد گواه وجود آن است.

در آثار خواجه از «الف»، «ای»، «آری» نیز جهت تأکید و ترغیب استفاده شده است. کاربرد اصوات در جملات عاطفی چون زهی، احسنت، مرحبا، هان، دریغا، آه و زینهار که برای تشویق، خطاب و تحذیر مخاطب به کار می‌رود و واژگانی چون والله، به‌خدا و نعوذبالله و... جهت سوگند و دعا از نشانه-های ترغیب مخاطب است. تمامی موارد گفته‌شده نشان از آن دارد که خواجه در بحث ترغیب مخاطب از هیچ کوششی فروگذار نکرده است.

بلاغت

غرض اصلی از بلاغت سخن مؤثر گفتن است و ارزیابی آن با میزان تأثیری است که در مخاطب ایجاد می‌کند. کارکرد ترغیبی با علم معانی سروکار دارد که از فنون بلاغت است و «علم معانی یا در مفهوم خاص خود علم بلاغت، مطالعه زمان، مکان و اوضاع حاکم بر ایراد سخن است.» (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۱۰-۱۲) «ارسطو معتقد است سخنور باید از همه ابزارها برای ترغیب مخاطب استفاده کند.» (شمیسا، ۱۳۸۹: ۲۲)

در بررسی رسائل خواجه علم معانی بسیار مورد توجه است و خواجه در انواع جملات توجه مخاطب را به معانی آن سوق داده است، اغراض بلاغی در انواع جملات خبری، پرسشی، امری، نهی، عاطفی، انشا، ایجاز و اطناب دیده می‌شود خواجه در مورد بلاغت با پراکنده کردن اغراض ثانوی در انواع جملات به خوبی نشان داده که در بیان و انتقال مفاهیم و ترغیب مخاطب تواناست، البته در آثار خواجه بیشترین سهم در اغراض ثانوی (به واسطه روح تعلیمی حاکم بر آنها) مربوط به جملات امری و نهی و سپس عاطفی است. او میان اندیشه‌های دینی و اعتقادی و اخلاقی و شیوه‌های بلاغی رابطه تنگاتنگی به وجود آورده که در معنای کلام او جاری است. در جملات امری و نهی تمامی اغراض ثانوی وجود دارد ولی بیشتر ارشاد، ترغیب و تشویق است که توجه هر مخاطبی را به خود جلب می‌کند. «دل را سلیم کن آنگاه بدو تسلیم کن.» (انصاری، ۱۳۸۹: ۶۵۰)

دعا، تمنا و تقاضا و آرزو هم در جملات امری و نهی وجود دارد. «الهی، ما را نان مده و جان ده، زر مده و نظر ده.» (همان: ۶۶۲) عبرت نیز در جملات امری در رسائل خواجه فراوان است «سگ اصحاب کهف به حرمت داشت دوستان او بنگر کجا رسید و «بلعم» بدان بی حرمتی به کجا رسید، بلعم از بی نیازیش سگ صفت و نابکار و سگ از کارسازیش با شیرمردان یار غار.» (همان: ۵۴) آثار خواجه از جملات امری و نهی با اغراض تهدید و تحذیر و امر با تعجیز و تعریض و نهی با توییح خالی نیست. «الهی، عبدالله را آهی بخش که چون برآید کار دو جهان سرآید.» (همان: ۶۶۹) اذن و اجازه، تعجب، استهزا و تحقیر، استرحام، نهی و تسویه و تخییر نیز از مواردی است که حضور آن در جملات امری محرز است. «اگر طاقت نیوشیدن داری، می‌نیوش و اگر نه، به کار مشتاب و خاموش.» (همان: ۶۷۰) در جملات نهی نیز صورت امر به عنوان یکی از اغراض در رسائل موجود است.

در باب جملات عاطفی که یکی از مهمترین و بیشترین نوع جملات در آثار خواجه است با ادات پرسش، در مقام جمله خبری، امری، پرسشی و با اصوات نمودمی یابد که البته در موارد زیادی چند نوع غرض ثانوی با هم در یک عبارت حضور می‌یابد. «وای بر آن کس که چراغ ایمان را کشت و بار مظالم بر پشت.» (همان: ۶۳۹)

جملات خبری با اغراض ثانوی در آثار خواجه بسیار زیاد است. همان‌طور که گفته شد یکی از اهداف خواجه ارشاد مخاطب است؛ جملات خبری با غرض هشدار فراوان است «هوش دار که بی-

هوشی نکنی، دوستی حق در سر هوا نکنی.» (همان: ۳۷) گاه هدف اظهار تأثر و اندوه است. «الهی ظاهری داریم شوریده، باطنی داریم در خواب، سینه‌ای داریم پر آتش، دیده‌ای داریم پر آب، گاه در آتش می‌سوزیم و گاه در آب چشم غرقاب.» (همان: ۴۰)

جملات خبری در قالب عبارت‌های کنایی نیز در آثار خواجه وجود دارد چون: دست کوتاه کن (همان: ۳۹) دلش بسوخت (همان: ۵۳) و ... اظهار آسودگی و بیان اختتام کار نیز از اغراض جملات خبری است. «... ترس و خوف بر وی افتاد و ایمنی و سلامت بر شما، ایمن روید که ما می‌ترسیم.» (همان: ۵۳) جملات خبری خواجه از بشارت و اظهار انبساط خالی نیست «آید روزی که بدانی که این چه می‌خوانی.» (همان: ۵۱) اظهار تأسف و اندوه نیز در جملات خبری دیده می‌شود «او را از حال این همه آرزو کند که ای کاش که من نیز از آن بودم که مرا به خاک باز بایستی گشت نه به آتش» (همان: ۵۰)

جملات پرسشی با اغراض ثانوی گسترده، گونه دیگری از جملات است که با بسامد بسیار بعد از جملات خبری در رسائل خواجه دیده می‌شوند. سؤالاتی که صورت استفهام انکاری و تأکیدی در آنها به وفور دیده می‌شود، بیشترین نوع جمله پرسشی با اغراض ثانوی است «در جوانی مستی، در پیری سستی، پس خدای را کی پرستی؟» (همان: ۶۹۰) ولی گاه پرسش‌ها صورت پرسش معمولی دارد که برای رفع ابهام و دقت در عمق مسائل عرفانی است. «عشق چیست؟ شادی رفته و غم درآمده. عاشق کیست؟ دمی فرو شده، جانی برآمده.» (همان: ۶۷۰) گاه یک پرسش در جملات متوالی تکرار شده و هر بار پاسخی متفاوت به آن داده شده تا شرح کاملی درباره آن پرسش در اختیار مخاطب قرار گیرد. (همان: ۵۵۳) گاه طرح سؤال برای مخاطب غیر انسان یا پرسش از سوی غیر انسان است که همان استعاره مکنیه یا تشخیص است. «دل پرسید که: «فنا» چیست و «وفا» چیست و «بقا» چه؟» (همان: ۶۴۳) گاه طرح سؤال صورت اثبات عقیده و بطلان عقیده دارد و گاه طنز و مسخره و تحقیر است. «مرا دل از بهر تو به کار است، یا نی چراغ مرده را چه مقدار است؟!» (همان: ۶۶۷) اظهار یأس یکی دیگر از اغراض سؤال است. «الهی چون تو را جویم که در ملکوت کمتر از مویم؟!» (همان: ۶۵۹) شمول حکم و بیان منافات و استبعاد نیز در آثار خواجه محرز است. «راهزنی و نماز چاشت چیست؟» (همان: ۵۳) بیان تردید همراه با آرزو «از زمره بالغانی یا از گروه فارغانی؟ پسندیده معبودی یا قلب سیم اندودی؟» (همان: ۶۴۰) و گاه طنز و مسخره و تحقیر رخ می‌نماید. «ای عشق تو را کی رسد که دهن باز کنی و زبان طعن دراز کنی، تو کیستی؟» (همان: ۵۴۷) گاه غرض از پرسش شمول حکم است. «الهی، از آن خوان که از بهر نیکان نهادی نصیب من بی نوا کو؟» (همان: ۴۸۲) گاه خود پرده از غرض ثانوی سؤال برداشته و کارکرد فرازبانی به آن داده است که البته بسیار بیشتر در جملات خبری این ویژگی را می‌بینیم. «خواجه را سؤال کردند که افتقار بهتر یا افتخار یعنی ناز به یا نیاز؟» (همان: ۴۲۶)

آثار خواجه از ایجاز نوع قصر تمثیلات (استعاره‌های تمثیلی، تلمیحات و اشارات) خالی نیست. «نمک چون در جای که افتد شوری بتوان برد؛ اما چون نمکسار گشت هرچه درو افتد رنگ او گیرد، نه رنگ او را بگرداند. بکوش تا نمکسار فسق و فجور نگردي که ختم شقاوت خود گردی.» (همان: ۴۹) و ایجاز حذف که شامل حذف به قرینه معنوی می‌شود هم در نوشته‌های خواجه فراوان است. اطناب هم با تکرارهای خواجه جهت تأکید و کارکردهای فرازبانی که جهت رفع ابهام و بسط کلام است و التفات در آثار خواجه دیده می‌شود. «از خود برون آی چون مار از پوست که محقق بهانه است حقیقت خود همه اوست.» (همان: ۵۱۸) حشو ملیح در جملات دعایی و بدل‌ها صورت دیگری است که در رسائل او دیده می‌شود. «چنین گوید آن غواص بحر فرات، پیرهرات، رحمه الله علیه...» (همان: ۵۸۲) و کاربرد الفاظ زائد بخصوص به واسطه وزن در شعر از موارد اطناب در رسائل خواجه است.

محتوای عرفانی

«عرفان معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف‌ناپذیر که در آن حالت برای انسان این احساس پیش می‌آید که ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه با وجود مطلق یافته‌است.» (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۱۰) عارف این حالت روحانی را به‌مدد الفاظ و کنایات خویش بیان می‌دارد. لیکن فهم و شناخت معانی آن برای کسی که از آن عوالم به کلی مهجور و بیگانه است، به‌درستی حاصل نمی‌شود. دشواری‌های مفاهیم بلند عرفانی سبب شده‌است تا نویسندگان این آثار برای همراه کردن مخاطب با خود و ترغیب او از شیوه‌های گوناگونی استفاده کنند تا بتوانند این مفاهیم را به خواننده القانمایند.

خواجه عبدالله انصاری برای ترغیب با مخاطب خاص و عام سخن می‌گوید و چون بر بسیاری از تعبیر و اصطلاحات عرفانی دوره خود و دوره‌های قبل از خود توجه داشته، سعی کرده‌است خواننده را به فهم تعالیم باطنی آن‌ها ترغیب کند و برای تأثیر مفاهیم بر مخاطب و توجه او به مطالب عرفانی هم در ساختار و هم درونمایه بسیار کوشیده‌است.

درونمایه ترغیب‌کننده در رسائل فارسی خواجه عبدالله

نقش ترغیبی در جملات با اهداف و انگیزه‌های خاصی به‌کاررفته‌اند. تعیین مرز مشخص درونمایه های نقش ترغیبی دشوار است؛ با این حال، درونمایه نقش ترغیبی در رسائل فارسی خواجه عبدالله به چند دسته تقسیم می‌شود:

درونمایه‌های دینی و عرفانی

در آثار خواجه تقریباً هر جا که تلاش شده مخاطب به درک مفهومی ترغیب شود، ردّ پایی از مسائل دینی و عرفانی به‌چشم می‌خورد. نسبت میان دین و عرفان از مباحث ارائه‌شده در حوزه عرفان‌پژوهی

است. اگرچه خواجه بیشتر درباره مباحث دینی و عرفان سخن می‌گوید ولی غالب سخنان ترغیبی او در چارچوب اخلاق، دینداری و رسیدن به کمال مطلوب است؛ زیرا غایت و کمال آموزه‌های دینی و عرفانی آراستگی به فضایل اخلاقی و رفتاری است که انسان کامل را می‌سازد. در ادامه بحث درباره مهمترین درونمایه‌های دینی-عرفانی سخن به میان می‌آید.

عشق و محبت: «اساسی‌ترین مفهوم در ارکان تصوف، عشق است، عشق به خالق کاینات، خدای خیر مطلق، خدای جمال، کمال، که برتر از هر گمان و دانش و فضیلتی است.» (تدین، ۱۳۸۸: ۳۰۳) خدایی که در عشق به او، صوفیه بر این باورند که «حقیقت را با عقل و برهان نمی‌توان شناخت. خدای را باید به واسطه عشق شناخت و با عنایت و توجه حق به قرب او راه یافت. از دیدگاه صوفیان تا تو تویی، خدای ناشناختنی است. آنان معتقدند که عشق الهی به دو طریق ممکن است در صوفی پدید آید: ۱. جذب ۲. سیر و سلوک از راه جذب. عشق حق مستقیم و بی‌واسطه به سراغ صوفی می‌آید و فرد مجذوب حق می‌شود و هر چیز را جز او فراموش می‌کند و اما از راه سیر و سلوک، صوفی به پیر طریقت عشق می‌بازد و پیر این عشق را به عشق الهی تبدیل می‌کند.» (لویزن، ۱۳۹۷ ج ۱: ۱۲) صوفیه معرفت را مقدمه عشق می‌دانند و عشق را مایه هستی کاینات به حساب می‌آورند. از نظر آنان عشق محور راستین حیات است، نغمه مسحورکننده و آهنگین عواطف عالیه انسانی است، کانون فضایل و صدق و صفاست، اکسیر شوریدگی است و شوریدگی موجب جهش سالک به کمال و بی‌نهایت- هاست. خواجه در باب محبت عقیده دارد «هر صد میدان در میدان محبت غرق است که هزار منزل و صد مقام و ده میدان دارد.» (همان: همان: صد و شصت و چهار) «آدمی زاینده است، برکت آسمان‌ها از سپهر است و برکت جان‌ها از مهر است.» (همان: ۵۴۹) خواجه در محبت‌نامه بیان می‌دارد که وقتی محبت حاکم می‌شود همه عادت‌ها و تکلیف‌ها برهم‌زده می‌شود، او معتقد است با گفتن و شنیدن محبت نمی‌توان به آن دست یافت، کسی که در بند ظاهر می‌شود از اسرار محبت آگاه نیست و در ادامه می‌گوید «این شراب را آشامیدن باید نه شنیدن، بدین مقام رسیدن باید، نه پرسیدن» (همان: ۳۴۱) از نظر او محبت نشان قرب است و نشانه محبت آن است که انسان غرقه جمال محبوب باشد. محبت تفکر در آلاء حق و گوهری در صدف بلاست، محبت از نظر او سه نوع است محبت علتی، محبت خلقی و محبت حقیقی. او خطاب به خداوند می‌گوید: «محب یک چند سوخته دلست و یک چند سوخته جان و یک چند در وجود نازان، از دنیا و آخرت بی‌خبر و گاه از آدم و حوا بر کران، منتظر حاجت دار برداشته دست از جان.» (همان: ۴۱۲) دل محب بیدار است و دیده عاشق گهربار است، (همان: ۱۳۱) او می‌گوید *يُحِبُّهُمْ تَمَامَسْتُ يُحِبُّونَهُ كَدَامَ اسْت؟!* و *اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادٍ وَعَدَهُ خَدَاوَنَدَ اسْت.* سپس به مخاطب می‌گوید: «دست جز از محبت بازکن از خویشتن آغازکن و این کار عاشقی را سازکن» (همان: ۳۵۹)، «در محبت مانند آتش باش تا شعله‌ور شوی، در شفقت مانند آب باش که در هر نفسی برسی.» (همان: ۸۰) او به تضاد محبت و محنت اشاره می‌کند و محبت را باغی پر از ریاحین می‌داند که بر

جویبار نزهت او صدهزار نامرادی و ناکامی روییده است. (همان: ۱۳۱) خواجه درباب مهر می‌گوید «از امید به مهر آی» (همان: ۵) و مهر از مادیات بردار و بر ایمان خود قرارده، (همان: ۴۵۴). او وجود آدمی را هیزم می‌داند که مهر خداوند را همچون آتش باید بر وجود خود اندازد و خرسند بنشیند و نظاره- کند. (همان: ۴۶) خواجه می‌گوید: «مهر آن است که می‌ترسی که خداوند می‌نگرد و تو از او غافل باشی و از او به بهشت راضی باشی یا به چیزی جز او آرزومند باشی» (همان: ۲۷۱) «مهر او تو را به مهر آرد و یاد او تو را به یاد آرد. او تو را دوست دارد تا تو او را بدان دوستی دوست‌داری، دوستی دوستی شناسد، مهر مهر شناسد، آنقدر به تو مهر عظامی‌کند تا مهر او شناسی» (همان: ۴۰۶) و خطاب به پروردگار بیان می‌دارد که الهی تا مهر تو بر من مؤثر افتاد همه مهرها پایان‌یافت. (همان: ۳۸۹)

توبه و استغفار و دوری از گناه: بی‌گمان، سالک راه حق برای وصول به سرمنزل مقصود باید منازل و مقاماتی را طی کند و توبه اولین منزل سالکان راه حق است. کسی که می‌خواهد به‌سوی او سیر کند باید روی از دنیا، خود و هرچه غیر اوست، برتابد و با تمام وجود متوجه حق شود و این جز با انقلابی بزرگ از درون که دیو منیت و هواها و شهوت‌ها را از تخت سیطره و سلطنت دل برافکند، ممکن نیست و این است که زمینه‌ساز اجابت دعوت خدا و استفاضه از فیض او و نخستین پله نردبانی است که آن سویس آسمان بی‌کران وجود الهی است. به بیانی دیگر، «توبه اولین مقام سیر طالب است و آن عبارت از یک نوع انقلاب حال و تحولی است در طالب و ابتدای حیات تازه‌ای است.» (غنی، ۱۳۹۳، ج ۲ و ۳: ۱۹۷) رسیدن به این مقام به کسانی اختصاص دارد که مقامات و منازل سلوک را طی کرده و از دشواری‌ها و موانع طریق گذشته‌اند. به عبارت دیگر، این چنین توبه مخصوص است به عارفان آگاه. در آثار مختلف پیر هرات این مطلب با اهمیت خاصی مطرح شده است؛ او مقام و منزلت سیر و سلوک را صد میدان دانسته است، نخستین میدان توبه است که شرط ورود و خروج از هر مقام است، (انصاری، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۵۷) خواجه می‌گوید توبه بازگشت به خدا، برترین شوینده، حاصل پشیمانی و لازمه دوستی و از دوستان بودن است. (همان: ۸) او توبه را تریاق، نشان راه، سالار بارگاه، کلید گنج، شفیع وصال، میانجی پذیرش، شرط قبول و سر همه شادی‌ها می‌داند. (همان: ۲۵۸) او توبه هر مقام را با آن مقام متناسب می‌داند. (همان: ۲۱۸) او معتقد است هر که به خدا نزدیک‌تر باشد کار او مسلماً باریکتر و توبه او بدرتر، گریه او زارتر و استغفار او به‌سوزتر است. او ارکان توبه را، پشیمانی در دل، عذر بر زفان و بریدن از بدی و بدان می‌داند و اقسام آن را توبه مطیع که نتیجه بسیار دیدن طاعت و توبه عاصی که از اندک دیدن معصیت و توبه عارف که از نسیان منت است می‌داند، (همان: ۲۵۹-۲۵۸) او توبه را نشانه مسلمانی و نومسلمانی می‌داند (همان: ۳۸۷) که انسان‌های پاک به‌واسطه نزدیکی قیامت و پاک‌کردن کدورات بشریت به آن نیاز دارند. (همان: ۲۱۷) او خطاب به خداوند خود را توبه‌کننده از توبه و لازمه غرق شدن از آنچه از او می‌آید می‌داند. (همان: ۳۷۹) خواجه درباب گناه نیز معتقد است گناه تقدیری است که خدا برای انسان رقم‌زده است (همان: ۴۶) که هرچه بر

آن دلیری کند، حق صبوری می‌کند (همان: ۱۹۹) و از او می‌خواهد که به عذر پیش‌آید و استغفار کند. (همان: ۳۹) او گناه را در دست کرم خداوند زیون و خوار می‌داند. برای اینکه کرم قدیم و جرم اکنون است (همان: ۶۴۷) و معتقد است از طرفی انسان نیز تمایل ندارد که با گناه رها شود که این صفت صدیقان است که از گناه پشیمان و از اطاعت آن خجسته و شرم‌منده هستند. (همان: ۸) او سر معصیت‌ها را رضایت‌دادن به فساد (همان: ۵۰۸) و عقوبت گناه را گناه از پس گناه می‌داند (همان: ۱۶۴) و عقوبت به اندازه گناه را از طرف خداوند می‌خواهد. (همان: ۵۰۵) از نظر او گناه پیک کفر است که گرد مرگ می‌گردد؛ همان‌طور که تب و بیماری رسول مرگ است. (همان: ۱۶۵-۱۶۴) او معصیتی را خوب می‌داند که انسان را به عذرخواهی وادار کند. (همان: ۴۴۹)

عنایت: «عنایت در اصطلاح عرفا، علم محیط الهی است به مصالح امور بندگان و نظام وجودی جهان؛ به عبارت دیگر، کرم جامع الهی و انعام و احسانی که از جانب پروردگار به بنده عطا شده، در نگرش عارفان با این واژه بیان می‌شود علاوه بر آن بیشتر عرفا عنایت را توجه حضرت حق به عارف کامل و سالک می‌دانند به عبارت دیگر، آنچه اسباب رسیدن به کمال را برای بنده فراهم می‌کند همان عنایت الهی است به‌ویژه در ستیز با نفس جز به اتکای عنایت حق نمی‌توان گام برداشت. عنایت در مرشد و پیر طریقت هم تجلی می‌کند و غالباً سالک به همت و عنایت مرشد خویش می‌تواند بر هوای نفس خود پیروز شود.» (بلخی، ۱۳۶۰: ۲۲۳)

در آیین تصوف، سالک باید به انجام کارهای نیک بکوشد ولی برای کارهای خود ارزشی قائل - نشود. در میان گروه انبوه مشایخ اهل تصوف، کسی که بیشتر از همه به این مسأله توجه داشته‌است، پیر هرات بوده که در طی تعالیم خویش مکرراً از عنایت و لطف حق یاد کرده (همان: ۴۶۷) و به عدم اعتماد بر طاعت (همان: ۵۰۲) و حُسن عمل اشاره کرده و به نسب و نژاد هم هیچ اهمیت نداده - است. (همان: ۱۴۰) خواجه عنایت را راهی می‌داند که باید در آن قدم برداشت چراکه عنایت راهبر است (همان: ۳۸۹) و انسان با عنایت شایسته درگاه پروردگار می‌شود، او از خداوند می‌خواهد که عنایت را به بشر ارزانی دارد. (همان: ۳۸۰) او معتقد است آنجا که عنایت وجود دارد پیروزی را نهایت نیست و تلاش طالبان این راه و عنایت و هدایت پروردگار بی‌حد و دیدنی ست. (همان: ۲۲۳) اصل همه کارها را عنایت می‌داند و معتقد است که نور در اطاعت و کارها به عنایت است (همان: ۱۴۰) و خداوند به - خاطر انسان عنایت الهی را از عالم فنا به عالم بقا آورد و آن را در عدم باقی نگذاشت. (همان: ۵۶۵) خواجه برای عنایت علامت و نشانی هم تعیین کرده‌است و عصمت و توبه را بر اثر عنایت الهی می‌داند که در وجود سالک پدیدار می‌شود. (همان: ۳۹۱) تمام انعام و اکرام پروردگار از بالای عرش تا منتهای فرش که خداوند به خاطر انسان آفریده‌است عین عنایت اوست. پیر هرات عبادت را در برابر عنایت زیوری بیش نمی‌داند (همان: ۶۵۰) او می‌گوید پدر ابراهیم بت‌تراش بود و با بت‌ها در بتخانه بزرگ - شده بود اما چون عنایت الهی شامل حالش شد به مقام پیامبری رسید. (همان: ۶۵۱) ابو جهل در مکه

رشدیافته بود و چون عنایت حق شامل حالش نشد، گمراه ماند و به دوزخ رفت. (همان: ۱۰۶) عنایت الهی در نظر خواجه کرم و احسان جامع الهی نسبت به بندگان و توجه حضرت احدیت به سالک و عارف کامل است او میان عنایت و سرنوشت ازلی تفاوتی قائل نیست و می‌توان گفت در این مورد به شدت به جبر گرایش دارد.

معرفت: صوفیه جماعتی بوده‌اند از مسلمین که پایه کار آن‌ها در عمل مبتنی بر مجاهدت مستقل فردی بوده است و در علم بر معرفت مستقیم قلبی. «معرفتی را که از طریق قلب و غالباً بدون اتکا بر عقل و استدلال حاصل می‌شود و غایت آن هم اتصال بی‌واسطه است با ذات یا صفات حق است، عرفان می‌خوانند» (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۳۴). برخی از عارفان مایه اصلی تصوف را معرفت و عشق می‌دانند و منظور اصلی صوفی از طی منازل و مراحل، وصول به مقام معرفت است. معرفت حالتی است که زبان و قلم از بیان آن قاصر است و ذوق این باده را کسی که نچشیده باشد، نمی‌داند. خواجه در باب معرفت بر این باور است که شناخت خدا از عهده انسان بیرون است (انصاری، ۱۳۸۹: ۴۱۹) و عبادت بدون معرفت را عبث مطلق تلقی می‌کند (همان: ۶۵۳) وقتی انسان به معرفت می‌رسد، هیچ چیز حائل نیست و لازمه اطاعت از پروردگار رسیدن به معرفت در خود است. صوفیه در قرآن و حدیث دستاویزها یافته‌اند تا از رشته‌ای که انسان فناپذیر را با خدای بزرگ پیوند می‌دهد، نشانی بدهند؛ خواجه هم توصیه می‌کند که خدا را به قرآن و سنت بشناس که در این صورت او را به وسیله خود او شناخته‌ای یعنی شناخت تصدیقی و تسلیمی. خواجه اذعان می‌دارد که معرفت علمی است که صحیفه آن سر و اسناد آن یافت است، (همان: ۵۱۳) از نظر او معرفت شناخت است و دارای سه درجه شناخت هستی و یکتایی و ناهمانستی؛ شناخت توانایی، دانایی و مهربانی؛ شناخت نیکوکاری، دوستداری، نیکویی و نزدیکی. (همان: ۳۱۵-۳۱۴) او معرفت را سبب پاکی عمل انسان می‌داند (همان: ۲۴۶) و همانند سایر صوفیان معتقد است که تن در خدمت دل است و دل معرفت به جان می‌رساند و چون جان ارزشمند است لحظه‌ای نباید از معرفت دور ماند. (همان: ۳۷۸) او جستجوی خداوند را در خود نشان از عدم-شناخت خود و خداوند می‌داند (همان: ۴۱۹) و حصول به معرفت را زمانی می‌داند که خداوند بنده را بپذیرد و کار، تلاش و همت در این راه صورت گیرد (همان: ۴۱۴). عارفان دائم در جستجوی معرفت‌اند و مسلمانان به دنبال بیداری دل. (همان: ۹) خواجه معرفت را چون رازی می‌داند که آشکارکردن آن نشان بی‌خردیست. (همان: ۴۵۵)

اخلاق

«اخلاق عرفانی، اخلاقی است که عرفا و متصوفه مروج آن بودند و مبتنی بر سیر و سلوک و کشف و شهود است و البته به مقیاس گسترده‌ای از کتاب و سنت بهره‌جسته است.» (مطهری، ۱۳۸۳: ج ۲۳: ۲۰۱)

بنابراین، ویژگی‌های مهم اخلاق عرفانی سیر و سلوکی بودن، مبتنی بر کشف و شهود بودن و بهره‌مند از کتاب و سنت بودن است.

اخلاق بحثی است که خواجه بسیار به آن پرداخته و تنوع موضوعات آن بسیار مشهود است. این امر نشان از آگاهی بالای او در این زمینه دارد، «به افعال نیکو باطن خود را می‌آرای تا از حسن خلق به احسن خلق برآیی تا نیکوتر نیکوان تو باشی به وقت ظهور صفت که از عالم غیب آید به صورت.» (انصاری، ۱۳۸۹: ۲۵) گرچه خواجه موضوعات بسیاری را در باب اخلاق و دین بیان داشته است و بررسی همه آن‌ها در اینجا امکان‌پذیر نیست، اما ذکر این نکته حائز اهمیت است که اخلاقیات زیر مجموعه دین است و کامل‌کننده آن است و توجه خواجه به این موضوع نشان دینداری اوست.

فتوت و جوانمردی: فتوت در لغت مردی و جوانمردی است، جوانمردان طبقه‌ای خاص از عامه در ایران و شهرهای دیگر اسلامی بوده‌اند. فتوت در ابتدا اختصاص به تصوف نداشت. آن‌ها سیرت و شیوه زندگی علی بن ابی‌طالب را به استناد قول معروف «لا فتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار» نمونه کامل آن شمردند. «بخشندگی، کارسازی و دستگیری از مردم را شعار خویش قرار داده بودند و با آداب خاصی این آیین فتوت و جوانمردی را به کار می‌بسته‌اند.» (حلی، ۱۳۹۲: ۳۳۱) پایبندی به قول و شرف در معاملات، بی‌نیازی از مراجع قدرت، پیوستگی با طبقه پیشه‌ور، راستگویی و دلیری از ویژگی‌های آن‌ها بوده و در واقع به تمام صفات یک جوان تمام‌عیار اعتقاد داشته‌اند.

در آغاز فتوت جنبه اخلاقی نیرومندی داشته و ظاهراً از تأثیرات مروت اعراب دوره جاهلی نیز متأثر بوده است، لباس، شعار و آداب و رسوم خاص داشته‌اند و علاقه‌مندان ورود به این طریقه را «طالب» می‌گفتند. خواجه نیز به این طبقه بسیار توجه داشته است او فتوت را در سه قسم می‌داند قسمی با خود، قسمی با خلق و قسمی با حق. (انصاری، ۱۳۸۹: ۲۶۱) او تأکید می‌کند که مرد باش، کارا باش، تک باش و دل پردرد داشته باش. (همان: ۳۴۰) قدر مردان را، مردان می‌دانند و تواضع مردان را، مردان درک می‌کنند. به مردان توجه داشته باش. (همان: ۳۲) اگر ویژگی مردانگی داری راستگو باش و دروغ نگو و عیب‌جویی از مؤمنان نکن، نخست اندیشه کن و آنگاه سخن بگو و با هیچ دشمنی باب سخن آغاز مکن. (همان: ۴۹) او شرط مردانگی را در سنجیدن افعال و احوال خود، مطابق کتاب و سنت رسول عمل کردن، خاطر خود را متهم کردن، بر نفس خود بدگمان شدن و لاف مراد را کم کردن می‌داند و معتقد است کسی که این شرایط را ندارد، بیشتر شاگرد شیطان است. (همان: ۲۰۱) اگر دوستدار مردان هستی پس صفت مردی را از خود دور نکن. (همان: ۲۲۶) او پیشه مردان را روزی رساندن، (همان: ۴۴۷) از دیده جان دیدن، (همان: ۴۵۳) و کمال کار مردان را در بندگی و عزت آن‌ها را در شرمساری می‌داند. (همان: ۴۶۲) او اذعان می‌دارد که در طی طریق قرب به خدا اگر بی‌آرزو و بی‌درد آیی، مردی. (همان: ۶۵۹) آنچه در تقدیر مردانست بجوی که بهتر از هر دو جهانست (همان: ۴۵۶) و خطاب به جوانمردان می‌گوید: ای جوانمردان دنیا و آخرت و دو گیتی از آن شماسست. (همان: ۴۸۹) در نظر او

جوانمردی چون دریاست و بخیل چون جوی؛ دُر از دریا جوی نه از جوی. (۳۹۰-۳۹۱) از دیدگاه صوفیان جوانمردی معنای خاصی دارد؛ خواجه رمز پیروزی را در طریق جوانمردان می‌داند. (همان: ۱۴۰) او بیان می‌دارد که مایه جوانمردان انس است که جان در آن است آن چیست چیزی که زنده به آنست. (همان: ۴۱۳)

خاموشی و سخن گفتن: غایت در عرفان یکی شدن با هستی مطلق و درک حضور است و برای رسیدن به این حضور معنوی، ریاضت‌هایی وجود دارد که یکی از آن‌ها خاموشی است و نه تنها در مبادی سلوک، که بیشتر در آن جنبه تربیتی مراد است، در وصال نیز سالک خود را ملزم به سکوتی می‌کند که حاصل اندیشه تیزنگر صوفیانه در تجربه‌های عرفانی است؛ این التزام گاهی در ارتباط با محبوب ازلی معنا می‌یابد، همچون خاموشی حاصل از حیرت در مقام مشاهده جمال و جلال الهی و گاهی در پیوند با خلق، مانند نهفتن اسرار تبیین می‌شود. خواجه هم دیدگاه‌های خاصی در باب خاموشی دارد او معتقد است که در امور دنیوی کم صحبت کن برای اینکه سرت را بر باد ندهی و برای آخرت خود زبان را نگه‌دار تا ایمانت را به باد ندهی. (همان: ۳۰) او شناخت خداوند را سبب خاموشی می‌داند و از سالک راه دین می‌خواهد که یا سخن خیر بگوید که ثواب یابد یا نه خاموش باشد تا از بد گفتن نجات یابد. (همان: ۲۰) از نظر او جوینده گوینده است و یابنده خاموش. (همان: ۴۴۹) او دوستی دل‌ها را از خاموشی و کم آزاری می‌داند (همان: ۵۰۵) و خاموشی را زهری می‌داند که همه‌ی آن نوش است (همان: ۶۵۱) از دید عرفا خاموشی زبان در سلوک عرفانی از اهمیت بالایی برخوردار است ولی گاه سخن گفتن نیز دارای اهمیت است و همچون خاموشی هم در حوزه عرفانی و هم تربیتی نقش ایفای می‌کند و در حوزه عرفان وقتی به خاموشی برتری دارد که سخن و متکلم آن از آفت خالی باشند و یا خداوند سبب برانگیختن سخن عارف گردد و یا کشش مریدان و مخاطبان و یا گاه واردات غیبی و القائنات قدسی سبب برتری سخن بر خاموشی شود. خواجه نیز در باب سخن بی اهمیت نبوده او سخن را نشانه می‌داند برای تمایز میان محقق، بیگانه و مدعی (همان: ۲۵۷) و بر اندازه سخن - گفتن، (همان: ۵۰۲) جواب اندیش بودن، (همان: ۴۵۷) سخن سخت نگفتن و به آن گوش - ندادن، (همان: ۵۰۲) گرامی داشتن سخن، (همان: ۵۰۹) به سخن بی‌دین توجه نکردن تأکید می‌کند و مخاطب را متوجه این نکات می‌کند که سخن از آسمان بزرگتر است (همان: ۵۰۷) و نباید سخن را از برای مال پایمال کرد (همان: ۴۵۷) سخن باید به صلاح انسان باشد نه اینکه از آن خشنود شود و سخن باید در انسان ترس نهد، نه دلیری و امید به وجود آورد، نه نومیدی و همت نهد، نه پستی و یقین ایجاد کند نه شک و دنیا و اهل آن را در تو حقیر نماید، نه بزرگ و باید تو را متوجه آخرت کند و دلت را از حقد و حسد پاک کند و به شریعت وادارد، نه اینکه در مذهب‌گری و لجاج و پیکارت بیاندازد. پیر هرات می‌گوید به بهانه بزرگی و قدرت نباید سخن ناپسند به زبان بیاوری و به بهانه امیددادن، دلیر نگردی و به بهانه ترسیدن، نومید نشوی. حدود سخن تو از کتاب و سنت باشد و سخن باید مرد را از

بدعت‌ها بیرون آورد. (همان: ۱۵۵-۱۵۱) او بیهوده‌گویی را سر آفت‌ها می‌داند (همان: ۵۰۴) و تأکید می‌کند از غماز چشم وفا نداشته‌باش (همان: ۵۰۶).

درونمایه فرهنگی

علم و شریعت، طریقت، حقیقت: صوفیان محقق لازمۀ طی منازل سیر و سلوک را همراه داشتن توشه‌ای به نام علم می‌دانند؛ زیرا از نظر ایشان علت انحراف عده‌ای از سالکان، جهل و اشتغال به مجاهده قبل از عالم شدن است. از نظر صوفیان محقق، آموختن علم و مداومت بر آن اصلی قوی در طریق تصوف است؛ زیرا علم، نوری است که سالک در ظلمت سلوک بدان محتاج است. پیر هرات در آثار خویش گاهی علم را به معنایی عام به‌کار می‌برد که شامل حکمت و معرفت و کشف و شهود نیز می‌شود و گاهی آن را به معنایی خاص و در مقابل اصطلاحات دیگر به‌کار می‌گیرد. البته در اکثر موارد قرینه‌ای بر معنای مورد نظر موجود است. او علم را جدا از معرفت می‌داند (همان: ۴۳۲). از نظر او اگرچه علم برای عارف، پایبند است اما عارف بدون علم، شیطانی بیش نیست. او جهالت را زهری می‌داند که سالک را به هلاکت می‌رساند و علمی را که به جهل به‌دست آمده، آلت جهالت می‌داند. (همان: ۱۴۰) خواجه علم را در اقسام علم استدلالی، علم تعلیمی و علم لدنی دسته‌بندی می‌کند (همان: ۳۱۰) و لازمه کسب این پرورش‌دهنده نفس و دلیل راه را، تنهایی می‌داند (همان: ۵۰۹) و همراه بودن با استاد را اصلی انکارناپذیر؛ (همان: ۵۲۱) در باور خواجه هر نوع علمی مفید نیست او معتقد است از علم بدون سود و علمی که منزلت و قدر ندارد (همان: ۱) و آلوده به هواهای نفسانی است باید به خدا پناه برد. (همان: ۴۹۶) او به مخاطب توصیه می‌کند دانش را خوار میدان (همان: ۵۰۱)، به دلیل بیاموز و بیاموزان. (همان: ۵۰۲) از علم سلاح بساز (همان: ۵۰۱) و همچون پیامبر توصیه می‌کند که علم اگرچه دور باشد آن را طلب کن. (همان: ۴۴۶) در نظر خواجه شرافت، عزت و جاه انسان به علم اوست. (همان: ۵۰۲) او در متن رسائل خود به این نکته تأکید دارد که با علم و آگاهی و برای علم کار هرچند کوچک را انجام‌ده؛ زیرا کم آن نیز زیاد باشد. او مهمترین نوع علم را شریعت، حقیقت و طریقت می‌داند، «صوفی شریعت و طریقت را به منزله چراغ و راه می‌داند اما هدف او نه راه است نه چراغ، وصول به مقصد است.» (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۰۱) «خواجه در شریعت، دقت و احتیاط تمام دارد در تصوف با وجود ذوق محبتی که دارد به حفظ شریعت می‌کوشد» (همان: ۶۸) «خواجه عبدالله انصاری صوفی معتدلی بود که همواره برای خود و مریدان و روندگان طریقت التزام به ظاهر شریعت را واجب می‌شمرد.» (حلبی، ۱۳۹۲: ۳۰۳) به‌طور کلی «صوفیان برای طریقت اهمیت بسیار قائل بودند و غالباً در وصول به مقصد آن را مهمتر از شریعت می‌شمارند، چون آن را باطن شریعت می‌دانند، و به همین جهت است که خود را اهل طریقت می‌خوانند. و البته طی راه طریقت را جز به دلالت و هدایت شیخ یا پیر ناممکن می‌دانند.» (همان: ۳۰۵) خواجه بیان می‌دارد که یک قدم در شریعت محکم‌دار و دیگر

بر حقیقت که شریعت، تن را وسیلت است و حقیقت، جان را غنیمت، (انصاری، ۱۳۸۹: ۳۷۶) او حقیقت را دریا و شریعت را کشتی می‌داند، شریعت را هم چون آب می‌داند و حقیقت را آفتاب. شریعت را آموختنی و دستگیر می‌داند؛ شریعت را بی بدی بودن و حقیقت را بی خودی بودن (همان: ۴۶۶) و از خداوند می‌خواهد که شریعت بیاموزد تا عالم گردد. (همان: ۵۱۴) او معتقد است درباب علم طریقت از اهل ذکر سؤال کنید و به سوی او وسیله بجوید، او علم حقیقت را یافتنی می‌داند که شامل علم لدنی و اسرار غیبی است و از تفکر در آن جز حیرت چیزی به دست نمی‌آید. (همان: ۳۸۸) او سخنی را که به خلاف شریعت بود، علم و حکمت نمی‌داند زیرا شریعت به استاد نیاز دارد و طریقت به پیر؛ وگرنه در ذلت هوا عاجز آیی و مغرور. (همان: ۸۵-۸۴)

طریقت: «در اصطلاح صوفیان، تصوف عبارت از سیر بنده به سوی پروردگار خویش است، و زندگی صوفی همچون سفری است به سوی او و آرزومند است از این راه به دیدار حق نائل شود. این سفر دارای مراحل است که آن‌ها را مقامات گویند.» (حلبی، ۱۳۹۴: ۱۹۶)

دنیای سیر و سلوک برای صوفیان، دنیای وهم‌انگیز، سرابی و رویایی نیست، صوفی در جستجو و تحقیق منازل و مقاماتی است که وجدان را آرام می‌کند. مشایخ تصوف می‌گویند انوار خداوند با مراتب گوناگون در روح‌ها متجلی است، مؤمنان به‌ویژه انبیا و اولیا و مشایخ طریقت که مواقف و مقاصد را خالصانه طی کرده‌اند در انتهای سیر و سلوک می‌گویند: «انالله و انا الیه راجعون». اهل تصوف و رازدانان دنیای باطنی به‌خوبی آن را درک کرده‌اند، «پیرهرات که هم خود این راه را با رهنمایی پیران متعدد طی کرده و هم مقام رهنمایی بسی از مسافران روحانی را راه نموده‌است، توشه ای را که برای این سفر لازم است، منحصر در چهار چیز دانسته‌است: علم، ذکر، ورع و یقین» (بشیر، ۱۳۹۵: ۵۹) خواجه عرفان راهی گشوده می‌داند که عارف باید در آن سفر کند و لحظه‌ای نیاساید که همان طریق الهی است و برای رسیدن به مقصد به علم، ورع، یاد و وجد نیاز دارد (انصاری، ۱۳۸۹: ۵۲۱) و از مخاطب می‌خواهد که این راه طولانی و پر از عجایب را طی کند (همان: ۳۸۷) و نه توشه‌ای بردارد و نه همراهی را آگاه کند (همان: ۱۷۹) و در جایی دیگر، همراه را مهم می‌داند چون راه پر از خطر است و همراهی با اهل آن را زمانی که نمی‌دانی راه کجاست، توصیه می‌کند (همان: ۴۰۳) و معتقد است که از ندامت چراغی افروخته می‌شود که راه را روشن می‌کند. (همان: ۴۸۸) او هر منزلی را که در راه خدا نیست، زندان می‌داند. (همان: ۳۸۷)

درونمایه اجتماعی و اقتصادی و سیاسی

کار و کوشش: از دیدگاه عرفان اسلامی رکود، بی‌حرکی و جمود انسانی خلاف ارزش‌ها و بدتر از نیستی است و مراد آن است که حیات آدمی وابسته به تلاش و تکاپوی وی است و اگر از تلاش و کوشش بازماند، حیات و جان او نابود خواهد شد. «صوفیان بزرگ و مشایخ را عقیده بر این بود که باید

شغلی داشت و برای آنکه صوفیان را به کار تشویق کنند، خود نیز به کار مشغول می‌شدند.» (لویزن، ۱۳۹۷: ۱۶) از دیدگاه صوفیان کار نه تنها برای امرار معاش خود، بلکه برای تأمین طبقات ضعیف و نیازمند جامعه مفهوم می‌یابد و در آن استاد و شاگرد، همراه با کار به تهذیب نفس نیز می‌پردازند؛ کاری که بستر تحول روحی آنان می‌شود و کرامت در آن تجلی می‌یابد و اخلاق نیکو بر محمل آن می‌نشیند... خواجه درباره ترغیب به کار و یافتن راه پیشرفت در سلوک، تعلیمات عالی دارد، از جمله گفته- است: مرد باش و کارا باش که وقت تنگ است و کار بسیار (انصاری، ۱۳۸۹: ۱۷) او زمانه را زمانه کوشش می‌داند (همان: ۱۴۸) و به مخاطب توصیه می‌کند که کار را باید تمام کرد. (همان: ۳۴۰) او کوشش را سبب شادی آدمی (همان: ۷۰۳) و کار نیک را سبب عجب می‌داند، (همان: ۴۱۷) او کار را در حسن عمل نمی‌داند بلکه در قبول ازل می‌داند و به آن تأکید دارد (همان: ۷۰۳) و در دیدگاه او از هر کار که دیو در آن نصیب باشد، بوی خیانت می‌آید. (همان: ۲۶۶) او کار را سبب دوری از تنبلی می‌داند (همان: ۴۸۵) و در هر کاری معتقد است که باید شریکی داشت، (همان: ۵۰۲) او معتقد است که کار بزرگ را اگر به انسان ضعیف و بی‌ارزش بسپاری، دیگر آن کار ارزش لازم را ندارد و کار کوچک را اگر به انسان بزرگ بسپاری به واسطه او بزرگی می‌یابد. (همان: ۷۰۳) او نشانه بدبختی را تنبلی در کار می‌داند و بارها بر آن تأکید کرده است. (همان: ۵۳۲)

درویشی و توانگری: دنیای درویشی، دنیای قال و سواد و کلام نیست، دنیای شور و حال است. پادشاهان جهان و هشیاران مست، درویشانند، گفتارشان سرشار از علم و ادب است و برای رسیدن به آن از جان و مال و تن گذر کرده‌اند. از نظر خواجه درویشی همان فقر یعنی نیازمندی به خدای تعالی است. درویشان از نظر خواجه داد بندگی داده‌اند، دنیا را ترک کرده‌اند و از همه آزادند. روزها روزه می‌گیرند و در گوشه عزلت نشسته‌اند و شب‌ها در مقام بندگی ایستاده‌اند نفس خود را مورد قهر قرار داده‌اند و سبب گشایش روح شده‌اند، توشه تقوی گرفته‌اند و برای مرگ آماده‌اند. (همان: ۵۷۹) او همچنین می‌گوید درویشان قوت از نحن قسمنا سازند، (همان: ۴۵۱) اگر می‌خواهی زندگی کنی، همانند درویشان ژنده‌پوش باش و سینه‌ات را از کینه پاک کن. (همان: ۵۷۷) او می‌گوید درویشان خالی از حیرتند، (همان: ۳۶۹) او همه توانگری‌ها را در درویشی می‌داند. (همان: ۹۸) او به خود توصیه می‌کند که خدمت درویشان کن که تمامی روح تو از خدمت کردن به درویشان است. (همان: ۶۱۶) درویشان لحظه‌ای از یاد خدا غافل نبوده‌اند؛ با این حال، بسیار اشک ریخته‌اند، فرقه‌ای ساده و ساده‌دل که دائماً در حال توبه و زاری و در وضو و سجده‌اند، بارقه‌ای از حق تعالی دیدند و در آن انس یافتند. (همان: ۵۸۰) توانگری یا همان غنا هم یکی از بحث‌های درخور توجه صوفیه است، فقر و غنا هر دو از مقامات در سیر و سلوک است. او دریاب توانگری که برخلاف درویشی است مخاطب را چنین ترغیب می‌کند که توانگری به درویشی از خود و خلق است. هرکه توانگری او به خدا باشد همه به او محتاج شوند (همان: ۱۶۵) و هرکه همنشینی توانگری برگزیند بر همنشینی درویشان، ایزد تعالی

مبتلا به مرگ دل گرداند. (همان: ۲۳۶) او می‌گوید با صاحبان دولت منازعت مکن (همان: ۴۵۸) و در توانایی کینه مکش (همان: ۵۰۵) و به آن فخر مکن، امانت نگه‌دار تا توانگر شوی (همان: ۵۰۴) و در هنگام توانگری بزرگ همت باش (همان: ۵۰۵) توانگری را به دام خرسندی گیر (همان: ۷۰۳) و با خداوندان دولت مکاوحت مکن که کم خواهی زیست. (همان: ۵۰۷)

رهایی از دنیا و مادیات: «دنیا در اصطلاح صوفیان، آنچه سالک را از حق بازدارد.» (شریعت، ۱۳۸۹: ۲۱۴) است. بنابراین تعریف «بزرگان صوفیه هرچه می‌رسید، بی‌ریا صرف درویشان و مستمندان می‌کردند و خود در خدمت خلق خدا بودند و نقدینه و ملک و مال و منالی نداشتند و به این همه بی‌توجه بودند. اگر هم نقدینه‌ای نبود، در رفع نیاز دیگران از بذل کلاه و قبا و دستار خود دریغ نداشتند، و در اوج نیاز خود را بی‌نیاز می‌دانستند و مقام استغناي آن‌ها نشانه بریدن از علائق هستی و مایه‌های دنیا دوستی و خودپرستی بود.» (لویزن، ۱۳۹۷: ۲۲) این تمایلات شدید زاهدانه در برخی صوفیان به دلیل علاقه آنان به پیروی از سنت پیامبر بود؛ افزون بر این، آیاتی که بر اعراض از دنیا برای نجات از عذاب اخروی تأکید شده در این گرایش زاهدانه مؤثر می‌نمود. خواجه مخاطب را ترغیب می‌کند که دنیاپرست مباش که دشمن خداوند را پرستیده باشی. (انصاری، ۱۳۸۹: ۶۹۶) کسانی که بنده واقعی و باتقوا هستند، دنیا را ترک کرده‌اند. (همان: ۵۷۹) او دنیا را گذرگاهی می‌داند که نباید در آن توقف کرد. (همان: ۶۳۹) خواجه کلام پیامبر و نبوت را راهگشای رهایی دنیا می‌داند. او دنیا را مار، زندان، ساحر، حيله‌گر، زشت، بی‌وفا، بازی طفلان و لَهو و لعب می‌داند و مال دنیا را ابلیس و دوستدار آن را بدتر از ابلیس می‌داند و گاه اموال دنیا را را چون مار می‌داند که مانند دشمن عمل می‌کند دل تو از نیش او زخمی می‌شود و نفس تو به کل از او گریزان می‌گردد و بیزار می‌شود. (همان: ۶۳) او رضایت حق را در سه چیز می‌داند شکستن هوا، از پیش برداشتن دنیا و دام و گم کردن ننگ و نام. (همان: ۶۵) او همچنین معتقد است دنیا را برای خود و دیگران صرف کن و اگر به جان و مال می‌لرزی حتی که به دو جو نمی‌ارزی. (همان: ۴۵۲) او مال حقیقی را آن می‌داند که انسان از پیش فرستاده یعنی صدقه و خیرات و مال و ارث دنیوی را آن می‌داند که بازپس مانده و به صدقه نداده است (همان: ۷۱) خرج نکردنش را مایه بدبختی می‌داند (همان: ۱۴۷) و برای آن خود را به خطر نمی‌اندازد و می‌گوید آن را عاریتی بدان (همان: ۵۰۳) و اگر مال به دست آوردی، خود را فراموش مکن. (همان: ۵۰۵)

صحبت و دوستی: هم‌صحبتی نیاز فطری هر انسانی است اما شرایط آن برای عارف که سالک طریق حق است، متفاوت است. او نیازمند هم‌نشینی با انسان‌های وارسته است که هم‌قدمی و همراهی با آنان، مایه کمال و تعالی باشد لذا، عرفا عقیده و نظر خود را در این زمینه مفصل بیان کرده‌اند و ضرورت توجه به این نیاز را در مسیر سلوک و زندگی نشان داده‌اند. خواجه تأکید دارد با خردمندان هم‌نشینی کن، (همان: ۵۰۸) او سود دو جهان را در هم‌نشینی با دانایان (همان: ۱۴۷) و لذت عمر را در صحبت نیکان می‌داند (همان: ۵۰۵) و به مخاطب توصیه می‌کند که در صحبت، وحشی باش تا با

هرکسی نیامیزی (همان: ۸۰) و از صحبت اهل فساد و نااهل دوری کن که سستی در دین و اعتقاد می- آورد (همان: ۶۱۷) او صحبت را برای خدمت می داند و خدمت را برای دریافت صحبت. (همان: ۲۳۲) خواجه می گوید صحبت باز او دار به این معنی که انس با نام و کلام و پیام خداوند دار (همان: ۱۱۹) و از صحبت ناجنس بپرهیز. (همان: ۵۰۸) او معتقد است آنچه از صحبت با اهل بدعت می ماند اعراض و دوری از حق است (همان: ۲۱۸). در نظر خواجه دوستی میدانی است که صد میدان در آن غرق است، (همان: ۳۳۳) او بیان می دارد که مخالفت دنیاوی با دوست کمتر کن و به دنیا او را کمتر آزمایش- نمای که آنچه تو می جویی، نمی یابی و بی دوست می مانی (همان: ۱۵). او دوستی را خلعتی از عالم بالا و تحفه ای آسمانی می داند. بی دوست زندگانی در نظر او نشان روزگوریست. (همان: ۴۶۲) او جواز دعا در مذهب دوستی نمی دهد و چون دوست بی نیاز است، قصه دوستی را دراز می داند. (همان: ۶۷۹) و معتقد است در راه دین دوست به دست آور و در دوستی بی وفا نباش (همان: ۱۶) و خداوند را لایق دوستی بدان که در وقت خشم می بخشد. (همان: ۳۲) کسی که خلق را می نگرد و حق را نمی نگرد بویی از دوستی ندارد (همان: ۲۰۶) به آنچه پسند دوست استف بنگر و سخن دوست به زبان دوستی گوی و سخن دوست به سمع دوستی شنو (همان: ۲۳۹) هرچه می طلبی از دوست طلب. به دوستان گمان بد مبر. در انتخاب دوست دقت کن و دوستان را از عییشان آگاه کن و به آنها بد میاموز. او درباب دوستان خدا می گوید خداوند آیین است و دوستان او آئینه؛ آیین را در آئینه توان دید هر آینه. (همان: ۶۵) خشم و رضایشان خشم و رضای خداوند است، (همان: ۳۰) او دوستان را وحشیان عالم می داند (همان: ۳۷۸) و درباب دوستی تأکید فراوان دارد.

نتیجه گیری

بررسی ساختار دستوری و بلاغی جملات ترغیبی در آثار خواجه عبدالله انصاری نشان می دهد که او در گزاره های ترغیبی و جملات عاطفی، بیشتر از افعال امر، نهی، اسنادی و اصوات و منادا در استفاده کرده و از ضمائر خطاب، قیده های خطاب و تحذیر و واژگان سوگند در جملات با اغراض ثانوی بهره برده است، او از طریق مناظرات داستانی و گفتگوهای دوگانه به نوعی خواننده را با خود همراه و هم سو می کند و برای تأکید و تقویت ترغیب غالباً در محور همنشینی از چند ساخت ترغیبی به صورت ترکیبی استفاده می نماید. در ساختار بلاغی نیز از انواع جملات به خصوص امر و نهی و عاطفی و جملات خبری به وفور بهره برده است. درونمایه ترغیبی رسائل خواجه نیز بیشتر در حوزه دین و اخلاقیات است. تأکید خواجه به این درونمایه ها نشان می دهد که وی عارفی مبلغ دین بوده و حوزه اخلاق عرفانی را به عنوان یک امر به معروف و نهی از منکر برای رسیدن به مباحث عرفان دینی لازم می دانسته است.

منابع و مأخذ

- ۱) احمدی، بابک، ۱۳۹۶، ساختار و تأویل متن، چاپ نوزدهم، تهران، مرکز
- ۲) -----،-----، ۱۳۹۸، حقیقت و زیبایی، چاپ سی و هفتم، تهران، نشر مرکز.
- ۳) اسکولز، رابرت، ۱۳۹۳، درآمدی در ساختارگرایی در ادبیات، ترجمه فرزانه طاهری، چاپ سوم، تهران، آگاه.
- ۴) باطنی، محمدرضا، ۱۳۸۹، نگاهی تازه به دستور زبان، چاپ چهاردهم، تهران، آگاه.
- ۵) بشیر، علی اصغر، ۱۳۹۵، اندیشه‌های عرفانی پیر هرات، چاپ دوم، تهران، اساطیر.
- ۶) پورنامداریان، تقی، ۱۳۸۰، در سایه آفتاب، تهران، سخن.
- ۷) تدین، عطاالله، ۱۳۸۸، جلوه‌های تصوف و عرفان در ایران و جهان، چ چهارم، تهران، تهران.
- ۸) حلبی، علی اصغر، ۱۳۹۴، مبانی عرفان و احوال عارفان، چ چهارم، تهران، اساطیر.
- ۹) خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۹، مجموعه رسائل فارسی، تصحیح محمدسرور مولایی، ج ۲، چ سوم، تهران.
- ۱۰) -----،-----، ۱۳۹۲، تاریخ تصوف و عرفان، چاپ اول، تهران، زوار.
- ۱۱) زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۹، ارزش میراث صوفیه، چاپ ششم، تهران، امیرکبیر.
- ۱۲) سجودی، فرزانه، ۱۳۹۴، ساختارگرایی، پساساختارگرایی و مطالعات ادبی، چاپ سوم، سوره مهر.
- ۱۳) شریعت، محمد جواد، ۱۳۸۹، سخنان پیر هرات، چاپ دهم، تهران، امیر کبیر.
- ۱۴) شمیسا، سیروس، ۱۳۸۹، معانی، چاپ دوم، تهران، میترا.
- ۱۵) صفوی، کورش، ۱۳۹۷، درآمدی بر معنی‌شناسی، چاپ ششم، تهران، سوره مهر.
- ۱۶) -----،-----، ۱۳۹۴، از زبان‌شناسی به ادبیات، جلد ۱، چاپ پنجم، تهران، سوره مهر.
- ۱۷) علوی مقدم، مهیار، ۱۳۸۱، نظریه‌های نقد ادبی معاصر، چاپ دوم، تهران، سمت.
- ۱۸) غنی، قاسم، ۱۳۹۳، تاریخ تصوف در اسلام، جلد ۲ و ۳، چاپ دوازدهم، تهران، خاشع.
- ۱۹) گوهرین، سیدصادق، ۱۳۸۰، شرح اصطلاحات تصوف، چاپ اول، تهران، زوار.
- ۲۰) لویزن، لئونارد، ۱۳۹۷، میراث تصوف، جلد ۱، ویراسته مجدالدین کیوانی، چاپ سوم، تهران، مرکز
- ۲۱) متیوس، پیتر، ۱۳۹۵، تاریخ مختصر زبان‌شناسی ساختگرا، ترجمه راحله گندمکار، چاپ دوم، تهران، قطره.
- ۲۲) مطهری، مرتضی، ۱۳۸۳، مجموعه آثار، جلد ۲۳، تهران، صدرا.

۲۳) مکاریک، ایرنا ریما، ۱۳۹۸، دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر، ترجمه مه‌ران مهاجر و محمد نبوی، چ ۶، تهران، آگه.

۲۴) مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۶۰، مثنوی، به اهتمام دکتر محمد استعلامی، جلد ۱، تهران، زوار.

۲۵) هارتمن، پ، ۱۳۷۷، زبان‌شناسی و ادبیات، ترجمه کوروش صفوی، تهران، هرمس.

۲۶) هارلند، ریچارد، ۱۳۹۳، درآمدی تاریخی بر نظریه ادبی از افلاطون تا بارت، ترجمه علی معصومی و شاپور جورکش، چاپ چهارم، تهران، چشمه.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی