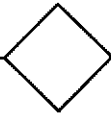




نگاهی دیگر به بیتی از مثنوی (۲)

دکتر سید محمد راستگو
استادیار دانشگاه کاشان



◀ چکیده:

می‌دانیم که پاره‌ای از متون به‌ویژه متون عرفانی و ادبی، چندسویه و توی در توی‌اند و همین ویژگی، آن‌ها را پذیرای تفسیرهای گوناگون می‌کند. این تفسیرهای گوناگون هر چند بیبیشتر درونی‌اند و بر پایه برداشت‌های معنایی استوار، گاه نیز برونی‌اند و بنیاد گرفته بر گونه‌گون خوانی متن. بر این پایه‌ها در این گفتار، واژه «قدرت» در بیت زیر از مثنوی را که در مقاله پیشین، هم‌گام با دیگر گزارشگران مثنوی، به گونه «قدرت» (= توانایی) خوانده و تفسیر شده بود، به گونه‌ی «قدرت» (= قدر تو) خوانده‌ایم و تفسیر دیگری از آن به دست داده‌ایم.

گر جهان پیشت بزرگ و بی‌بنی است / پیش قدرت ذره‌ای می‌دان که نیست
بر پایه خوانش نخست، بیت بیانگر قدرت بی‌کران خداست که بر هر چیز تواناست و در زبان پاره‌ای از عارفان «جهان قدرت» خوانده شده است؛ و بر پایه خوانش دوم، بیت بیانگر شکوه بی‌کران انسان است که در زبان عارفان «عالم اکبر» خوانده شده و این‌که «بیرون ز تو نیست آن‌چه در عالم هست / از خود بطلب هر آن‌چه خواهی که تویی».

به مناسبت، به چند بیت پیش و پس این بیت نیز نگاهی افکنده‌ایم و چندگونه‌خوانی‌ها و چندمعنایی‌های آن‌ها را نیز نشان داده‌ایم.

◀ کلید واژه‌ها:

مثنوی، چندمعنایی، گونه‌گون‌خوانی، قدرت، انسان، عالم اکبر.

■ یکم. درآمد

می‌دانیم که پاره‌ای از متون به‌ویژه متون عرفانی و ادبی، چندسویه، لایه‌لایه و توی در توی‌اند و همین ویژگی، آن‌ها را پذیرای برداشت‌ها، تفسیرها و به گفته امروزیان قرائت‌های گوناگون می‌کند. قرائت‌ها و برداشت‌هایی که هرکدام در جای خود می‌توانند درست باشند و پذیرفتنی؛ البته اگر بر بنیادهای درست هرمنوتیکی (دانش تفسیر و تأویل) استوار باشند. زیرا باز به گفته امروزیان، از دیدگاه هرمنوتیکی به‌ویژه دیدگاه‌های متن محور، هر متن می‌تواند به شمار خوانندگان تفسیر و تأویل بپذیرد؛ و هر خواننده هماهنگ با دانش، بیش و منش خود، می‌تواند از متن دریافت و برداشت ویژه و دیگرگونی داشته باشد.

این برخوردهای هرمنوتیکی با متن، هرچند بیشتر درونی‌اند یعنی بر پایه برداشت‌های معنایی استوارند، گاه نیز برونی و زبانی‌اند یعنی بنیادگرفته بر گونه‌گون‌خوانی متن‌اند. به سخن دیگر: خاستگاه تفسیرها و برداشت‌های گوناگون از یک متن، بیشتر چندسویگی و چندلایگی معنایی آن متن است و همین ویژگی است که زمینه می‌شود تا برای نمونه آیه‌ای از قرآن یا بیتی از حافظ یا سخنی از بایزید، از سوی خوانندگان گوناگون که دانش و بیش و منشی گوناگون دارند، گوناگون تفسیر و تأویل شود. اما این خاست‌گاه همیشه درونی و معنایی نیست، گاه نیز برونی و زبانی است، یعنی گاه ساختار زبانی و لفظی متن به گونه‌ای است که چندگونه خواندن درست، شیوا و معنی‌دار را بر می‌تابد و در پی، چند تفسیر و معنا را - زیرا تفسیر و برداشت، بر خواندن استوار است و چه‌گونه خواندن، چه‌گونه معنی کردن را زمینه می‌شود - چیزی که در متنی مانند قرآن نمونه‌های فراوان دارد و بحث و بررسی‌های بسیاری را از پی آورده است و یکی از پدیده‌ترین زمینه‌های قرآن‌پژوهی یعنی دانش قرائت و اختلاف قرائات را پی ریخته است. و از آن‌جا که هر قرائت، تفسیر و معنایی دیگر به دنبال می‌آورد، می‌توان چه‌گونه خواندن متن را همانند چه‌گونه معنی کردن آن، گونه‌ای برخورد هرمنوتیکی با متن به شمار آورد.

■ دوم:

مثنوی - نامه ورجاوند مولانا جلال الدین بلخی - که قرآن پارسی خوانده شده و هم‌سویی‌ها و هم‌سانی‌هایی با این نامه آسمانی دارد، از این دیدگاه یعنی پذیرش خوانش‌ها و تفسیرهای گوناگون نیز با این کتاب هم‌سوست و از همین‌روست که از دیرباز بر همه یا بخش‌ها یا بیت‌هایی از آن شرح و تفسیرها نوشته شده است، چنان‌که از دیرباز بر سر پاره‌ای از بیت‌ها و گزاره‌های آن، گفت‌وگوها و کشمکش‌ها بوده است. این گفت‌وگوها و کشمکش‌ها هرچند بیش‌تر درونی بوده است و در باره تفسیر و تأویل و بازنمایی مفهوم و معنا، گاه نیز برونی و زبانی بوده است و بر سر چه‌گونه خواندن واژه‌ای یا عبارتی و در پی، در باره تفسیر و معنی آن. از نمونه‌های آشنای این‌گونه بیت‌ها در مثنوی، بیت زبان‌زد:

نفس اول راند بر نفس دوم ماهی از سر گنده باشد نی زدم

(۳۰۸۱/۳)

است که از دیرباز در آن بر سر گنده یا گنده خواندن کشمکش‌ها بوده است و حتی به گزارش استاد همایی کار به احضار ارواح نیز کشیده شده است.^۱

■ سوم:

از نمونه‌های دیگر گونه‌گون‌خوانی در مثنوی - که این گفتار در گزارش آن پرداخته شده و آنچه تا کنون گفته آمد، درآمدی بر آن بود - واژه قدرت است در بیت:

گر جهان پیشت بزرگ و بی‌بنی است پیش قدرت ذره‌ای می‌دان که نیست
که در مقاله خانم قیومی از آن سخن گفته شده و چنان‌که از آن مقاله بر می‌آید،
همه گزارشگران مثنوی آن را قدرت (= توانایی) خوانده‌اند و مقصود از آن را
توانایی و قدرت بی‌کران خداوند دانسته‌اند که بر هر کار تواناست، خوانش و
تفسیری که به جای خود درست و پذیرفتنی است. همین خوانش و معنی را
خانم قیومی پر و بال داده و بر بنیاد سخنان پاره‌ای از عارفان، از آن به عالم

قدرت راه برده و گزارشی استوار و تازه از آن به دست داده است. با این همه، من بر این ام که این واژه را قدرت (= قدر تو) نیز می‌توان خواند تا بیست حال و هوایی دیگر بیابد و تفسیر و تأویلی دیگر بپذیرد. برای آشکاری بیش‌تر یک بار دیگر بیت را با بیت‌های پیش و پس آن بخوانیم:

با چنان قادر خدایی کز عدم	صد چو عالم هست گرداند به دم
صد چو عالم در نظر پیدا کند	چون که چشمت را به خود بینا کند
گر جهان پشت بزرگ و بی‌بنی است	پیش قدرت ذره‌ای می‌دان که نیست
این جهان خود حبس جان‌های شماس	هین روید آن سو که صحرای شماس

(مثنوی، ۵۲۲/۱ - ۵۲۵)

با این خوانش، دو بیت میانین چنین مفهومی خواهند داشت: خداوند چون چشم تو را به خود بینا کند و خویشتن تو را به تو بشناساند، صدها جهان پیش چشم تو آشکار می‌سازد و به تو نشان می‌دهد که اگر جهان بیرون پیش تو بزرگ و بی‌بن است، در برابر قدر و بزرگی جهان درون تو هیچ نیست و جهان درون تو صدها بار بزرگ‌تر و شگرف‌تر از جهان بیرون است.

پیداست که این تفسیر و برداشت که به آسانی از این بیت‌ها بر می‌آید، بیانگر این آموزه عارفانه است که من ما، خود جهانی بزرگ و برین است بسی بزرگ‌تر و برتر از جهان برون. آموزه‌ای که بر پایه آن پاره‌ای از عارفان، جهان برون را با همه‌ی بزرگی، جهان کهن و عالم اصغر نامیده‌اند و جهان درون را در سنجش با آن، جهان مهین و عالم اکبر خوانده‌اند؛ چیزی که مولانا خود آشکارا از آن این گونه یاد کرده است:

پس به صورت عالم اصغر تویی پس به معنی عالم اکبر تویی
(مثنوی، ۵۲۱/۴)

نکته‌ای که در شعری بازخوانده به امام علی (ع) - که در نوشته‌ها و گفته‌های حکیمان و عارفان زبان‌زد است و به گمان بسیار مولانا نیز، بدان نظر داشته است - چنین آمده:

و تحسب انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر

و انت الكتاب المبین الذی باحرفه یظهر المضمّر

(من الشعر المنسوب الی الامام الوصی علی بن ابی طالب، ص ۷۵)

و از همین روست که عارفان انسان را «اسم جامع»، «کون جامع»، «نسخه جامع» و...^۲ خوانده‌اند و او را بر همه پدیده‌ها برتری داده‌اند و گفته‌اند: اگر هریک از پدیده‌های این سویی و آن سویی، تنها گوشه‌هایی از جلال و جمال خداوند را آینگی می‌کنند، آدمی می‌تواند آینه همه‌نمای خداوند باشد و بسته به اندازه شکوفایی نهاد و نهانش، همه اسما و صفات خداوند را جلوه‌گر سازد و تا بلندای خداگونگی پیش رود.

آموزه «انسان کامل» نیز که در اندیشه پاره‌ای از عارفان - به‌ویژه ابن عربی و پیروانش - از اندیشه‌های محوری است، بر پایه همین دیدگاه عرفانی درباره انسان، بنیاد گرفته است، چراکه انسان کامل، انسانی است که نیروهای نهفته در نهادش، شکفته و شکوفا شده باشد، و هرکه چنین باشد، خداگونه‌ای خواهد بود که در همان حال که پایی در خاک دارد، پایی بر افلاک خواهد داشت، و همین است تفسیر و دست کم یک تفسیر روایت‌واره بازخوانده به پیامبر (ص):

خلق الله آدم علی صورته:

خداوند آدم را بر گونه خویش آفرید.^۳

باری، این اندیشه عارفانه که انسان جهانی برین است و ارج و ارز او از جهان برتر است، در سروده‌های مولانا نیز بارها آشکارا آمده است، اینک نمونه‌هایی:

آدمی بر قدّ یک طشت خمیر

هیچ کرّمناسنید این آسمان

(مثنوی، ۱۳۸/۶ - ۱۳۹)

ای گدای روی تو گلگونه‌ها

طوق اعطیناک آویز برت

در سه گز تن عالمی پنهان شده

(همان، ۳۵۷/۵ - ۳۵۷۲)

ای رخ چون زهرهات شمس الضحی

تاج کرّمناست بر فرق سرت

بحر علمی در نمی پنهان شده

شیر نر در پوستین برّه‌ای

اینست خورشیدی نهان در ذره‌ای

اینست دریایی نهان در زیر گاه
با بر این که هین منه در اشتباه
(همان، ۲۵۰۲/۱ - ۲۵۰۳)

کل تویی و جملگان اجزای تو
برگشا که هست پاشان پای تو
از تو عالم روح زاری می شود
پشت صد لشگر سواری می شود
(همان، ۳۵۰ /۵ - ۳۵۱)

در سه گز قالب که دادش وانمود
هر چه در الواح و در ارواح بود
در فراخی عرصه آن پاک جان
تنگ آمد عرصه هفت آسمان
(همان، ۲۶۴۸/۱ - ۲۶۴۹)

این نیز گفتنی است که بر پایه‌ی چنین بینش و برداشتی درباره‌ی انسان است که عارفان به آموزه‌ی دیگری نیز راه برده‌اند: «از خود بطلب» و این که آدمی آنچه را می خواهد و می جوید، باید از خود بخواند و در خود بجوید. و از این جاست که رهروان را به خودشناسی و خویش پژوهی فرمان داده‌اند و از سیر آفاق به سیر اعماق و از سفر گل به سفر دل و از کوشش برون به کاوش درون و از گشت جهان به گلگشت جان فرا خوانده‌اند و ترانه:

بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست
از خود بطلب هر آن چه خواهی که تویی
(مرصاد العباد، ص ۷۳)

را شعار و شیوه‌ی خویش ساخته‌اند و آیه و حدیث‌هایی چون: «و فی انفسکم أفلا تبصرون» (سوره‌ی ذاریات، آیه ۲۱) و «من عرف نفسه عرف ربه» (شرح غرر الحکم، ۱۴۹/۵) را بر باور و بینش خویش گواه آورده‌اند. نکته‌ای که مولانا خود نیز بارها در نوشته‌ها و سروده‌های خویش، گاه به کوتاهی و گاه به فراخی، بدان پرداخته است. برای نمونه در دفتر ششم مثنوی، دو داستان را به بازنمودن این آموزه ویژه ساخته است: یکی «قصه‌ی آن گنج‌نامه که پهلوی قبه‌ای روی به قبله کن و تیر در کمان نه و بینداز، آن جا که افتد گنج است» (دفتر ششم، بیت ۱۸۳۴ به بعد)؛ و دیگر «حکایت آن شخص که خواب دید که آن چه می طلبی از یسار به مصر وفا شود، آن جا گنجی است در فلان محله در فلان خانه. چون به مصر آمد کسی گفت: من خواب دیده‌ام که گنجی است به بغداد در فلان محله در فلان

خانه، نام محله و خانه این شخص بگفت. آن شخص فهم کرد که آن گنج در مصر گفتم جهت آن بود که مرا یقین کنند که در غیر خانه خود نمی باید جستن» (دفتر ششم، بیت ۴۲۳۵ به بعد).

چنان که در همین باره در غزلیات شمس، چنین سروده است:
عارفان را شمع و شاهد نیست از بیرون خویش

خون انگوری نخورده باده شان هم خون خویش...
(کلیات شمس تبریزی، ۹۸/۳)

درون توست یکی مه کز آسمان خورشید

ندا همی کندش کای منت غلام غلام

ز جیب خویش بجو مه چو موسی عمران

نگر به روزن خویش و بگو سلام سلام
(همان، ۶۵/۴)

باری از آنچه گذشت برمی آید که واژه قدرت را در بیت یادشده، هم می توان قدرت خواند - چنان که همه خوانده اند - و بر پایه این خوانش تفسیر و برداشتی درست و استوار از بیت به دست داد؛ چنان که می توان آن را قدرت نیز خواند و بر بنیاد این خوانش نیز تفسیر و برداشت استوار و درست دیگری از بیت به دست داد و به این گونه گستره معنایی و هرمنوتیکی بیت را افزود. هر دو خوانش در بیت های پیش و پس پشتوانه هایی دارند، بیت:

با چنان قادر خدایی کز عدم صد چو عالم هست گرداند به دم

که دوبیت پیش تر آمده، پشتوانه خوانش نخست است و کفه آن را اندکی سنگین تر می کند، چراکه آشکارا از قادر خدایی سخن می گوید که بر هر کار تواناست و صد چو عالم را به دمی هست می کند؛ از سوی دیگر، بیت سپسین:

این جهان خود حبس جان های شماس است هین روید آن سو که صحرای شماس است

پشتوانه خوانش نخست است و تا اندازه ای کفه آن را سنگین تر می سازد. زیرا هماهنگ با آن و بر این بنیاد که جان ما جهانی شگفت و برین است و بسی فراخ تر و شگرف تر از جهان تن (جهان خاک)، می گوید: این جهان یعنی جهان

تن که جهانی تنگ و بسته است، جان شما را که جهانی فراتر و فراخ‌تر است، در تنگنا نهاده و فرّ و فروغ آن را فروپوشانده و جلوه و جهش آن را جلو گرفته است؛ پس، از این جهان که زندان جان‌های شماست دل بگیرید و بدان جهان که صحرا یعنی جای جلوه و جولان شماست رو کنید تا در آن‌جا که جهان جان است، جان شما رسته و رها به جلوه و جولان در آید، نهاد و نهان خویش را بر شما آشکار نماید و شما نیز او را چنان‌که هست ببینید و قدر خویش را بشناسید.

■ چهارم:

حال که سخن از برخورد هرمنوتیکی با مثنوی است، گفتنی است که در همین چند بیت یادشده، چند کانون دیگر هرمنوتیکی - یعنی چند واژه یا عبارت دیگر که چند خوانش یا چند تفسیر و تأویل را برمی‌تابند - نیز هست:

۱. «دم» در بیت:

با چنان قادر خدایی کز عدم صد چو عالم هست گرداند به دم
که هم می‌توان آن را به معنی نَفَس، لحظه، آن یعنی زمان بسیار بسیار کوتاه گرفت تا بیت چنین معنایی بپذیرد: خدای توانایی که در یک دم، در یک آن، در یک چشم‌زدن یعنی در کم‌ترین زمان، صدها جهان همانند جهان کنونی را از نیستی به هستی می‌آورد؛ چنان‌که می‌توان آن را به معنی سخن و فرمان گرفت - و می‌دانیم که سخن و فرمان در زمینه و بستر دم و نَفَس پدید می‌آید - تا بیت چنین تفسیری بپذیرد: خدای توانایی که با یک دم، با یک سخن، با یک کلمه - کلمه «کُن» - صدها جهان همانند جهان کنونی را از نیستی به هستی می‌آورد. تفسیری که یادآور «نفس الرحمن» و این بینش عارفان که جهان نفس خداست، نیز هست.^۹

۲. «به خود» در بیت:

صد چو عالم در نظر پیدا کند چون که چشمت را به خود بینا کند
که می‌توان آن را به معنی «به خودت» گرفت تا بیت چنین تفسیری بپذیرد: چون چشم تو را به خودت بینا کند و توی راستین تو را به تو بنماید، یعنی این

بینش را به تو بدهد که خویشتن را ببینی و بشناسی، صد جهان همانند این جهان - که این همه در چشم تو شگفت و بزرگ است - در برابر تو نمودار خواهد شد و آن گاه آشکارا درخواهی یافت که تو بارها و بارها از جهان بزرگتر و برتری؛ چنان که می توان آن را به معنی «به خودش» گرفت تا بیت چنین تفسیری بپذیرد: چون خداوند چشم تو را به خودش بینا کند و خودش را به تو بنماید یعنی این بینش را به تو ببخشد که او را و قدرت او را ببینی و بشناسی، صد جهان در شگفتی و بزرگی همانند این جهان در چشم تو نمودار خواهد شد و درخواهی یافت که خدا بارها و بارها از جهان بزرگتر و شگرفتر است.

پیداست که تفسیر نخست - که آن را بیش تر می پسندم و با حال و هوای بیت نیز بیش تر می خواند - تا چه اندازه با قرائت «قَدْرَت» (= قدر تو) در بیت مورد بحث هماهنگ است و پشتوانه و زمینه آن؛ چنان که تفسیر دوم با قرائت «قُدْرَت» (= توانایی) هماهنگ است و پشتوانه آن.

۳. «بی بنی» در بیت:

گر جهان پیشت بزرگ و بی بنی است پیش قدرت ذره ای می دان که نیست که می توان آن را «بی بنی» خواند به معنی بی کنار و بی پایان که گویا همه آن را همین گونه خوانده و می خوانند؛ چنان که می توان آن را - آن گونه که بحرالعلوم خوانده - «بی ثنی» نیز خواند: کوتاه شده «بی ثانی»، به معنی بی مانند که در معنی، درست و پذیرفتنی است و اندک ناستواری و ناهنجاری زبانی آن نیز جای گرفت و گیر ندارد، زیرا این گونه کژی ها و ناهنجاری های زبانی و دستوری در کار و کلام مولانا، گونه ای هنجار است.

گفتنی است که از نگاه دستوری و زبانی، خوانش نخست نیز بی اما و اگر نیست، زیرا درست آن «بی بن» است و افزودن «ی» بدان، استوار و به جا نمی نماید؛ زیرا اگر آن را «ی» مصدری بدانیم، معنی آسیب می بیند و اگر «ی» نکره تعظیمی تفخیمی بشماریم، آهنگ قافیه. هر چند این گونه گرفت و گیرها در کار و کلام کسی که لفظ و گفت و صوت را بر هم زده و در جایگاهی بسی

فراتر از زبان و دستور نشسته است، هیچ به جا و روا نمی نماید و چنان که یاد شد، این گونه ناهنجاری های زبانی از هنجارهای زبانی مولاناست.

۴. ساختار دستوری مصرع دوم بیت پیشین: پیش قدرت ذره ای می دان که نیست، که می توان آن را دارای چنین ساختاری دانست: [گر جهان پیشت بزرگ و بی بن است] می دان که پیش قدرت ذره ای نیست؛

و چنین تفسیری: بدان که جهان برون که در چشم تو بزرگ و بی بن است، در برابر قدر و شکوه جهان درون تو (اگر «قدرت» را به فتح ق بخوانیم)، یا در برابر جهان قدرت و توانایی خداوند (اگر «قدرت» را به ضم ق بخوانیم)، ذره ای نیست؛ چنان که می توان آن را دارای چنین ساختاری شمرد: [گر جهان پیشت بزرگ و بی بن است، آن را] پیش قدرت ذره ای که نیست [است]، می دان؛

و چنین تفسیری: جهان برون را که در چشمت چنین بزرگ و بی بن است، در سنجش با جهان درونت یا در سنجش با قدرت بی کران خدا، ذره ای ناچیز بدان و بشمار. ذره ای که نیست، یعنی ذره ای که نیست و ناچیز است.

پیدا است که در ساختار نخست، جای «می دان که» روی هم در آغاز مصرع است، «می دان» فعل یک مفعولی است به معنی آگاه باش، «که» حرف ربط است و در پیوند با «می دان» و «نیست» فعل ربطی منفی؛ اما در ساختار دوم، جای «می دان» در پایان مصرع است، و جای «که» پس از «ذره»، خود «که» نیز حرف تفسیر و توصیف است و در پیوند با ذره، و «می دان» فعل دو مفعولی است به معنی بشمار (مفعول نخست: ضمیر آن که به جهان در مصرع نخست باز می گردد؛ و مفعول دوم: ذره ای که نیست) و «نیست» اسم در معنی نیستی و عدم.

۵. «صحرا» در بیت:

این جهان خود حبس جان های شماست همین روید آن سو که صحرای شماست
که دو معنی و تفسیر را بر می تابد:

الف: جایی گسترده و فراخ که هیچ حد و مرزی ندارد و هر که در اوست آزاد و رهاست و کیا و بیا و جلوه و جولان او را کسی جلو نمی گیرد و او می تواند

هر جا می‌پسندد، برود و هر چه می‌خواهد، بکند و هر چه دارد، رو نماید؛ در برابر «حبس» مصرع نخست یعنی جایی تنگ و بسته که به اندازه بستگی اش آدمی را در تنگنا و فشار می‌گذارد و جلوه و جولان را جلو می‌گیرد و زمینه زندگی و زاینده‌گی را می‌خشکاند و راه شدن و شکفتن را می‌بندد و نمی‌گذارد تا آدمی خود را بشناسد و به آنچه دارد بینا شود و دست یابد.

با این تفسیر صحرا و حبس، مفهوم بیت روشن است: این جهان زندان جان‌های شماس‌ت و جان شما در آن، زمینه جلوه و جولان ندارد و نمی‌تواند چنان‌که باید شکفته و پرورده شود و نهاد و نهان خویش را آشکار سازد، پس از آن دل بردارید و بدان سو رو کنید که صحرای شماس‌ت و شما در آن رسته و رها و آزاد و شاد می‌توانید شکفته شوید و شگفتی‌ها و شگرفی‌های نهان خویش را به صحرا افکنید و آشکارا دریابید که جهان مهین شماست و جهان برون در سنجش با قدر و ارج شما چیزی نیست.

ب: در معنی جای گشت و گذار و دیدار و تماشا و تفریح و تفرج، همان معنی که در بیت‌هایی از این دست، آشکارا آمده:

هر کس به تماشایی رفتند به صحرای ما را که تو منظوری خاطر نرود جایی
(غزلیات سعدی، ص ۱۴۴)

خلوت گزیده را به تماشا چه حاجت است

چون کوی دوست هست به صحرا چه حاجت است

(دیوان حافظ، ص ۴۷)

با این معنی، مفهوم بیت چنین خواهد بود:

این جهان زندان جان‌های شماس‌ت و تا شما بسته و خسته در این زندان‌اید، نمی‌توانید به گلگشت و تماشای جهان جان روید و از آن همه زیبایی و فریبایی که در آن جاست بار و بهره برگیرید، پس از آن دل برگیرید و بدان سو روید که صحرای شما و تماشاگاه جان‌های شماس‌ت تا در آن جا بینید و بشنوید و ببینید و بمزید و بچشید و بیابید و بیازمایید آن چه را نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده و نه به خاطر کسی رسیده.

آزمون عارفانه ای که به کوتاهی در داستان‌واره‌ای از زبان شمس تبریزی این‌گونه آمده است:

«صوفیی را گفتند: سر برآر، انظر الی آثار رحمة الله، گفت: آن آثار آثار است، گل‌ها و لاله‌ها در اندرون است.» (مقالات شمس، ص ۶۴۲)
و مولانا خود در دفتر چهارم مثنوی (از بیت ۱۳۵۸ به بعد) آن را چنین باز سروده است:

صوفیانه روی بر زانو نهاد شد ملول از صورت خوابش فضول این درختان بین و آثار خضر سوی این آثار رحمت آر رو آن برون آثار آثار است و بس بر برون عکسش چو در آب روان عکس لطف آن بر این آب و گل است	صوفیی در باغ از بهر گشاد پس فرو رفت او به خود اندر نغول که چه خسیب آخر اندر رز نگر امر حق بشنو که گفته‌ست انظروا گفت آثارش دل است ای بوالهوس باغ‌ها و سبزه‌ها در عین جان باغ‌ها و میوه‌ها اندر دل است
---	---

■ برآیند

از آنچه گذشت آشکار می‌شود که همان‌گونه که گاه متن از دیدگاه درونی و معنایی چندسویه و لایه‌لایه‌است و می‌توان آن را چندگونه گزارش کرد و معنی‌های گوناگونی از آن به دست داد، گاه نیز از دیدگاه برونی و زبانی چندپهلوست و می‌توان آن را به چند گونه درست خواند و در پی، چند معنی از آن برداشت. بر این پایه، برخوردهای هرمنوتیکی با متن را، تنها درونی و معنایی نباید دانست، گونه‌گون خوانی‌های زبانی و برونی را نیز باید گونه‌ای برخورد هرمنوتیکی شمرد.

■ پی‌نوشت‌ها:

۱. در این باره بنگرید به همایی، جلال‌الدین، مولوی نامه، ۴۸۳/۱.
۲. در این باره بنگرید به: المعجم الصوفی، ص ۱۵۶.

۳. در باره منابع این حدیث، بنگرید به: احادیث مثنوی، ص ۱۱۴.
۴. برای گزارش گسترده این آموزه عرفانی بنگرید به: عرفان در غزل فارسی، که بخشی از آن کتاب با نام «از خود بطلب» بدان ویژه شده.
۵. در این باره بنگرید به عرفان در غزل فارسی، ص ۱۰۳ - ۱۰۷، تجلی و نفس الرحمن.
۶. مفعول دوم اصطلاحی است که دستوریان پیشین به پیروی از نحو عربی ساخته‌اند؛ کسانی آن را متمم نامیده‌اند (برای نمونه، خیام پور، دستور زبان فارسی، ص ۷۰)؛ و کسانی متمم مفعولی (برای نمونه، مشکوه الدینی، دستور زبان فارسی بر پایه نظریه گشتاری، ص ۱۱۰)؛ و کسانی مکمل (برای نمونه، فرشیدورد، جمله و تحول آن در زبان فارسی، ص ۱۳۴) و کسانی تمیز (برای نمونه، ارژنگ، دستور زبان فازی امروز، ص ۵۴ و گیوی - انوری، دستور زبان فارسی، ص ۱۲۰) و کسانی...

منابع:

- احادیث مثنوی؛ بدیع الزمان فروزانفر، ج ۳، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۳.
- جمله و تحول آن در زبان فارسی؛ خسرو فرشیدورد، ج ۳، امیرکبیر، تهران ۱۳۸۲.
- دستور زبان فارسی ۱؛ وحیدیان کامیار و غلامرضا عمرانی، ج ۱، سمت، تهران ۱۳۷۹.
- دستور زبان فارسی؛ ع. خیام‌پور، ج ۱۰، کتاب‌فروشی تهران، تبریز ۱۳۷۵.
- دستور زبان فارسی؛ حسن انوری و احمد گیوی، ج ۱۰، انتشارات فاطمی، تهران ۱۳۷۱.
- دستور زبان فارسی امروز؛ غلامرضا ارژنگ، ج ۱، انتشارات قطره، تهران ۱۳۷۴.
- دستور زبان فارسی بر پایه نظریه گشتاری؛ مهدی مشکوه الدینی، ج ۱، دانشگاه فردوسی، مشهد ۱۳۶۶.
- دیوان حافظ؛ تصحیح سید محمد راستگو، ج ۱، نشر خرم، قم ۱۳۷۵.
- عرفان در غزل فارسی؛ سید محمد راستگو، ج ۱، انتشارات علمی فرهنگی، تهران ۱۳۸۳.
- مثنوی؛ مولانا جلال الدین، تصحیح عبد‌الکریم سروش، ج ۱، انتشارات علمی فرهنگی، تهران ۱۳۷۷.
- المعجم الصوفی؛ سعاد الحکیم، ج ۱، انتشارات دندره، بیروت ۱۴۰۱.
- من الشعر المنسوب الی الامام الوصی علی بن ابی‌طالب؛ جمعه و شرحه عبدالعزیز سید الاهل، دار صادر، بیروت ۱۳۹۳ / ۱۹۷۰.
- مولوی‌نامه؛ جلال الدین همایی، ج ۷، نشر هما، تهران ۱۳۶۹.

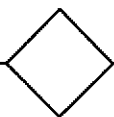
□

فریکاری ایدئولوژیک با نظیره سازی کرامت‌ها در زندگینامه‌های مولوی

محمد افشین وفایی

دانشجوی دکتری ادبیات فارسی دانشگاه تهران

□



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی

◀ چکیده:

از دیرباز در میان متون صوفیه، بیان کرامت‌ها برای مشایخ مرسوم بوده است. آنان یا میراندیشان ناگزیر بوده‌اند برای مشروعیت‌بخشی به قدرت خود و نیز ایجاد سلطه دست به کرامت‌سازی بزنند. آنچه درک این مطلب را به آسانی ممکن می‌سازد وجود حکایت‌های کرامتی مشابه و یکسان برای صوفیه در طول تاریخ است. در این جستار پس از بررسی فرایند کرامت‌سازی برای مولوی و خاندانش در زندگینامه‌های وی بخصوص مناقب‌العارفین و جستجوی دلایل آن به ریشه‌یابی برخی از این کرامت‌ها در متون پیشین پرداخته شده است.

◀ کلیدواژه‌ها:

مولوی، ایدئولوژی، قدرت، رساله سپهسالار، مناقب‌العارفین، مولویه، کرامت، کرامت‌سازی.

■ مقدمه

این مقال آهنگ آن دارد تا به بررسی یکی از ابزارهایی بپردازد که نشان می‌دهد چطور نوادگان مولانا و مریدانش از جریانی که مولانا برپا کرده بود فاصله گرفتند و برای تثبیت نهاد مولویه دست به کارهای مختلف و در عین حال منسجمی زدند که یکی از آنها کرامت‌سازی برای مولانا و نوادگانش بود. در صورتی که خود مولانا در آثار مسلم خویش هرگز اظهار کرامتی - حتی به اشاره - نداشته است. رویکرد ایدئولوژیک همواره بر بیشتر وجوه فرهنگ ما غالب بوده است. دو مناقب‌نویس اصلی مولویه، فریدون سپهسالار و احمد افلاکی در مناقب العارفین، کوشیده‌اند تا هر یک با نوشتاری ایدئولوژیک و عرضه آگاهی‌های غیراصیل و کاذب، فرقه مولویه را آرام آرام به یک نهاد اجتماعی استوار در آناتولی بدل کنند. سپس نوادگان مولوی از طریق فرستادن «خلفا» به نواحی دیگر این دایره را به گستره وسیع‌تری افزایش دادند.

جعلی بودن بسیاری از حکایت‌های حاوی موضوع کرامتی با یافتن مشابه و یا دقیقاً همانند آنها در متون گذشته درباره مشایخ پیشین، به سهولت آشکار می‌شود. همین‌جا پیشاپیش در پاسخ کسانی که معتقدند چنین آثاری را نباید با «نقد روشنفکرانه» و با معیارهای عقلی بررسی کرد اشاره به نکته‌ای ضروری می‌نماید. گذشته از آنکه هر نوع مطالعه‌ای هدف ویژه خود را دنبال می‌کند و هیچ‌کس نیز متعهد به دریافتی واحد از متون (الزاماً همسو با دیگران) نیست، هرگاه اثری از زوایای متعدد بررسی شود روحی تازه به آن اثر بخشیده می‌شود. اما اگر با یک اثر کلاسیک، صرفاً بعنوان شیء زیباشناختی برخورد شود بسیاری از زمینه‌های دیگر مغفول خواهد ماند. حال آنکه این آثار و حتی سبک نگارش آنها اطلاعاتی را در اختیار ما می‌نهند که ما می‌توانیم به خوبی از آنها برای شیوه‌های مختلف تحلیل در مطالعات گوناگون از جمله مطالعات فرهنگی - ادبی استفاده کنیم. باری، خواننده واقع‌بین تمایل دارد تا با بررسی‌های بی‌طرفی به نقد متون دست یازد.

■ معرفی و بررسی منابع

رساله سپهسالار: نخستین منبع زندگی‌نامه‌ای رسمی مولانا و خاندانش رساله سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار است که امروزه یقین داریم میان سال‌های ۶۹۰ تا ۷۱۲ به رشته تحریر درآمده است. (رساله سپهسالار، مقدمه، یک) این کتاب به دست فریدون بن احمد سپهسالار (متوفی: پیش از ۷۱۲) که به گفته خود چهل سال مرید مولانا بوده (همان، ۵) در سه قسم نگاشته شده است. قسم اول شامل دو فصل در اسناد خرقه و تلقین ذکر پدر مولانا، بهاء‌ولد (ح ۵۴۵-۶۲۸) و در ذکر مقامات اوست؛ قسم دوم در سه فصل در ذکر تاریخ ولادت و مدت عمر و ذکر اسناد خرقه و مناقب مولانا می‌باشد؛ بخش آخر فصل سوم آن نیز به کرامات مولانا، اختصاص دارد؛ قسم ثالث نیز در ذکر «خلفای» اوست که بخش آخر آن را پسر سپهسالار، به نام جلال‌الدین تألیف کرده است. (گولپینارلی، ۱۳۷۵، ص ۷۹)

فریدون سپهسالار، یکی از مریدان ساده‌لوح مولانا، از آنجا که چهل سال در ملازمت مولانا به سر می‌برد و حوادث زیادی را به چشم دیده بود به خواهش یکی از دوستانش دست به تألیف اولین زندگینامه رسمی مولانا زد. (رساله سپهسالار، ۵ و ۶) چنانکه که سنت قدماست چنین آثاری از مبالغه خالی نیست. مثلاً او چهل کرامت برای مولانا نقل کرده (همان، ۶۸-۹۱) که برخی از آن‌ها حاوی موضوع کرامتی نیستند و تنها بر رفتار و منش نیک مولانا دلالت دارند. این کرامت‌ها گاه بیان مبالغه‌آمیزی از کردارهای اجتماعی واقعی‌اند و گاه نیز جز کذب محض نیستند. سپهسالار می‌کوشد تا با بیان خوی نیکوی مولانا و آوردن کرامت برای او به تکریم شخصیت مولانا بپردازد.

مناقب‌العارفین: این کتاب به دست شمس‌الدین احمد مناقب‌العارفین (م: ۷۶۱) و به امر نواده مولانا، امیر عارف چلبی (۶۷۰-۷۱۹) در میان سال‌های ۷۱۸ تا ۷۵۴ گردآوری و تألیف شد. (مناقب‌العارفین، ۴ و ۱۰۰۰) مناقب‌العارفین شامل ده فصل است در مناقب بهاء‌ولد، برهان‌الدین محقق ترمذی (م: ۶۳۸)، مولانا

جلال‌الدین (۶۰۴-۶۷۲)، شمس تبریزی (احتمالاً مقتول در حدود ۶۴۵)، صلاح‌الدین زرکوب (م: ۶۵۷)، حسام‌الدین چلبی (م: ۶۸۳)، سلطان ولد (ح ۶۲۳ - ۷۱۲)، امیر عارف (۶۷۰-۷۱۹)، امیر عابد (۶۸۲-۷۳۹) و برخی خلفای دیگر خاندان ایشان. مناقب العارفین اساس کتاب خود را بر رساله سپهسالار نهاده و بسیاری از مطالب آن را عیناً بدون ذکر نام سپهسالار در کتاب خود آورده است. (رساله سپهسالار، چهار و پنج) البته او از قدرت داستان‌پردازی بیشتری نسبت به همتای خویش برخوردار بوده و قصه‌پردازی‌هایش نیز آکنده از مبالغه است.

■ شکل‌گیری نهادی منسجم

بعد از مولانا، سلطان ولد که میل به انسجام نهاد مولویه داشت آرام آرام کوشید تا جریانی را که با مولانا اوج گرفته بود به طریقتی خاص با قوانین مخصوص تبدیل کند. در این رهگذر خلفایی نیز به نقاط دور و نزدیک روانه کرد. آرامگاه مولانا با تشویق او ساخته شد و محل نذر اوقاف ثروتمندان و منبع مهم درآمدی برای مولویان گردید. (مناقب العارفین، ۴۰۸-۴۰۹) در این میان حتی کسانی نیز به امامت آرامگاه منصوب شدند. سلطان ولد برای توسعه قدرت فرقه‌ای که گاه به مغولان هم متوسل شد. بارها نیز به مدح ایشان پرداخت. (ولدنامه، ص ۱۱۴)

این در حالی بود که پیش از این مولانا با چنین کردارهایی مخالفت می‌ورزید. اگر کسی با مغولان همدستی می‌کرد مولانا به نکوهش او برمی‌خاست (فیه ما فیه، ص ۵) به هیچ روی موافق برپا ساختن آرامگاه و مقبره نبود [۱] غالباً هنگامی که یک جریان فکری اوج می‌گیرد و تبدیل به نهادی منظم با آموزه‌هایی ویژه می‌گردد از هدف اولیه دور می‌شود و به سمت قدرت‌طلبی حرکت می‌کند. این اتفاق را می‌توان در جریانی که مولانا به راه انداخت تا زمانی که به مرده‌ریگ به نوادگان او رسید مشاهده کرد.

مناقب العارفین با گفتمانی اقتدارگرا می‌کوشد تا موقعیت را برای ایدئولوژی فرقه‌ای و تسلط گروه فراهم سازد. برای این منظور قاطعانه و ناآرام با سبکی

توفنده و بی‌تاب به شیوه‌ای تک معنا و صریح با قوه تخیلی بالا به این مهم می‌پردازد. مناقب العارفین واضح صحبت می‌کند و قاطعانه هشدار می‌دهد که مولویه هیچ تردیدی را بر نمی‌تابند. همچنین سرنوشت منکران را نیز به روشنی مشخص می‌کند: مرگ از طرف غیب. وی می‌کوشد تا با ایجاد روحیه تسلیم در میان مریدان، سلطه طبقاتی را استحکام بخشد.

در ضمن قصد دارد تا حداقلی از توافق ضمنی متابعان خود را نسبت به اقتدار تضمین کند. (نک: درآمدی بر ایدئولوژی، ص ۹۷) این کار مستلزم آن است تا باورهای خود را کاملاً طبیعی و بدیهی عرضه کند. بهترین روش برای آنکه امر بحث‌انگیزی، قطعی تلقی شود آن است که مطلب مورد بحث در قالب حکایت یا روایتی بیان شود تا علاوه بر کمک به ادراک و باور عامه، بدیهی بودن آن نیز مسلم شود. اینجا کرامات نقش پیدا می‌کنند. در حقیقت قالبی برای آگاهی کاذب نوشتار ایدئولوژیک می‌شوند. مولف حکایت‌های سست‌بنیاد و زبان‌بازانه را در جهت ابزار نظام فکری خود به کار می‌گیرد. او با یاری مطالب واقعی، به تصاویر آرمانی اعتبار می‌بخشد.

اگر همه افراد یک فرقه به عقایدی تعصب‌انگیز پایبند باشند غالباً قدرت آن فرقه افزایش می‌یابد. ترویج این عقاید به تبلیغات نیاز دارد. تبلیغات هم به امیال انسان متوسل می‌شود. (قدرت، ص ۱۵۷، ۱۶۱) مناقب العارفین با بر ساختن حکایت‌هایی از رهگذر بیم و هراس و تهدید و گاه نیز نقل بزرگواری‌ها به اقناع مخاطب دست می‌زند و با تحریک شور و حرارت دینی مردم را دعوت می‌کند که به رهبر فرقه وفادار باشند. او این کار را از راه تأثیر تکرار در حکایت‌های مشابه انجام می‌دهد تا در باور مردم نفوذ کند. چنان که گفته شد کرامت‌هایی که او نقل می‌کند گاه بیان مبالغه‌آمیزی از کردارهای واقعی اجتماعی هستند و اغلب توهم و کذب محض؛ اما چندان هنرمندانه و با خلاقیت و با نوعی تردستی طبیعی‌سازی شده‌اند که به اقناع محض مخاطب عام می‌انجامند.

دانشی هم که میان مریدان وجود دارد و در مناقب‌نامه مطرح می‌شود، دانشی

ایدئولوژیک است. یعنی ایدئولوژی گروه بر آگاهی و دانش اعضای گروه تأثیر می‌گذارد. در حقیقت آن‌ها، باورهای خودشان را دانش می‌شمارند نه باور ایدئولوژیک. زیرا آن را حقیقت می‌پندارند. (16, *Ideology and discourse*)

■ سکوت‌ها و هیجانات متن

سلطان ولد و سپهسالار برای دامن نزدن به اختلافات برخی مسائل از جمله قتل شمس را مسکوت می‌گذارند.

اینجا است که تمایز ایدئولوژی سپهسالار و سلطان ولد در مقابل ایدئولوژی مناقب العارفین آشکار می‌شود. آنچه ایشان نهان می‌کنند در برابر عدم امتناع مناقب العارفین حتی از بیان روایات جعلی، خطی می‌شود که مرزبندی‌های ایشان را از هم جدا می‌کند. گاهی «برای آشکار کردن ایدئولوژی یک متن می‌باید به گونه‌ای پارادوکسی تأویل را متمرکز کرد بر آنچه متن نمی‌گوید» (مبانی نظریه ادبی، ص ۱۰۹) در این سکوت‌ها، ناخودآگاه متن را می‌توان دید. مناقب العارفین و مرادش امیر عارف - که قصد انسجام دادن بیشتر نهاد مولویه را دارند - یکسره به انکار مخالفان می‌پردازند.

سپهسالار آورده است: مولانا شمس‌الدین ... بعد از مدتی مدید، کیمیا نام دختری را - که پرورده حرم حضرت خداوندگار بود - التماس نمود که در قید نکاح آورد و خداوندگار ملتمس ایشان را به خرمی هرچه تمامتر مبذول فرمودند... چلبی علاء‌الدین - که فرزند متوسط خداوندگار بود و در حسن و لطافت و علم و فضل نازنین جهان - هرگاه که به دستبوس والد و والده می‌آمد و از صحن صفا عبور می‌فرمود و به تابخانه می‌رفت مولانا شمس‌الدین را غیرت ولایت در جوش می‌آمد... تا آنجا که مولانا شمس‌الدین به سلطان ولد گفت که «چنان غیبت خواهم کرد که اثر مرا هیچ آفریده نیابد و هم در آن مدت ناگاه غیبت کرد.» (رساله سپهسالار، ص ۱۱۲ و نیز نک: ولدنامه، ص ۱۳۷۶، ص ۴۴) اما مناقب العارفین صریحاً به کشتن شمس اشاره می‌کند (مناقب العارفین، ۶۸۴) و از علاء‌الدین بدگویی می‌کند و حتی می‌گوید مولانا بر جنازه او نماز نکرد

(همان، ص ۷۶۶) و علاءالدین و فرزندانش را خالی از انوار و عنایت می‌داند (همان، ص ۸۰۴) و او را متهم به دزدی می‌کند (ص ۴۴۸). در قتل شمس هم او را عامل اصلی معرفی می‌کند تا آنجا که حتی عارف، فرزند او را نیز از خود می‌راند و در پاسخ فرزند علاءالدین که می‌گوید به سبب گناه پدر ترک رعایت پسر کردن وجهی ندارد پاسخ می‌دهد: تو ازین خاندان حکم عضو مرده داری (همان، ص ۹۱۲-۹۱۳)

باری، متون ادبی خواه از طریق آنچه می‌گویند و خواه از طریق آنچه نمی‌گویند «به وسیله حذف مضامین یا موضوعات مشخص، نسبت به مسائل اجتماعی موضع مشخصی اتخاذ می‌کنند» (مبانی نظریه ادبی، ص ۱۳۲)

■ کرامت‌سازی در خدمت ایدئولوژی

اوج اینگونه کرامت‌سازی‌ها را در مناقب‌العارفین می‌توان یافت. مناقب‌العارفین در این کتاب، در عین اینکه بسیاری از کرامات را از رساله سپهسالار اخذ می‌کند و با جمله‌های یکسان و گاه مشابه همان‌ها را در کتاب خویش تکرار می‌کند دست به کرامات‌سازی‌های دیگری هم می‌زند. هدف مناقب‌العارفین با هدف سپهسالار مغایرت دارد. مناقب‌العارفین با نگارش مطالبی در باب بزرگواری‌ها و کرامات مولانا و خاندانش تهدید و وعید را نیز فراموش نمی‌کند و کتابش مشحون از بلایایی است که بر سر منکران آمده است و در همین راستا هنگامی که به فصل هشتم کتاب یعنی مناقب امیر عارف می‌رسد می‌کوشد تا از طریق بیان کرامات، رعب و وحشت بیشتری در دل منکران و یا تردیدکنندگان بیفکند.

آنچه از مطالعه درباره گفتمان مناقب‌العارفین می‌توان دریافت این است که فرقه مولویه در آن دوره در پی به بدست آوردن قدرت اجتماعی و حتی سیاسی بالایی بوده است. در نثر مناقب‌العارفین به هیچ‌وجه از عناصر دموکراتیک و برابری‌خواهانه خبری نیست. معنا، اشاره‌های ضمنی و انسجام متن باعث غنای عناصر ایدئولوژیک در زبان او گردیده است. مناقب‌العارفین عوام را ترغیب می‌کند تا تصویر و هویت تازه‌ای را که او از مولویه مطرح می‌کند بی‌چون و چرا

بپذیرند. چنانکه از عبارات آمرانه، صریح و با صلابت برمی‌آید در پی ایجاد تصویری مقتدرانه و مطلق از مولوی و خاندان اوست. نثر او نوعی قطعیت و اجبار را درون خود نهفته که با آن علائق ایدئولوژیک را مطرح میکند. طرفه آن است که وی به هیچ‌وجه سعی در پنهان کردن ماهیت ایدئولوژیک متن خود ندارد.

«ایدئولوژی اغلب به شیوه‌هایی اشاره دارد که در آن نشانه‌ها، معانی و ارزش‌ها کمک می‌کنند تا قدرت اجتماعی مسلطی باز تولید گردد.» (درآمدی بر ایدئولوژی، ص ۳۳۵) در نثر مناقب العارفین متن بیشتر اجرایی مشخص از ایدئولوژی اوست گرچه وی تظاهر به توصیف واقعیت می‌کند. این ایدئولوژی حضور نیرومندی در کتاب مناقب العارفین دارد. کرامات‌تها برای بیان چنین مقاصدی نقل می‌شود. قدرت باید به تصویر کشیده شود. گفتمان قدرت‌گرا نیاز به بیان کرامت دارد.

شمس‌الدین مناقب العارفین از مولوی و خانواده وی «مردانی قدیس و مقتدر ساخته و با لحن و سبک مبالغه‌آمیز خود، از سلوک و اندیشه‌های مولوی و فرزندانش گفتمانی ایدئولوژیک، بلامنازع و اقتدارگرا تدوین کرده است.» (گفتمان‌شناسی انتقادی زندگی نامه‌های مولوی، ص ۲) او می‌کوشد تا با انتساب مولوی و خاندانش به اولیای اسلام و شبیه‌سازی آنان به اولیا و انبیا و اصرار مکرر در ارتباط این خاندان با غیب، تأییداتی بر ساخته‌های ذهن خود بیاورد.

مناقب العارفین برای ایجاد هژمونی^۲ (hegemony) دست به کرامت‌سازی می‌زند تا به توده مردم و مریدان تلقین کند که در مقابل نیروهای غیبی قرار دارند و هر تردید یا مخالفتی ممکن است ایشان را در مقابل خداوند قرار دهد. او میل دارد فهم مردم از استیلای فرقه در وهله نخست از طریق رضایت‌مندی آن‌ها باشد. ضمناً از یاد نمی‌برد تا به آنان گوشزد کند در صورت انکار چه بلایایی ممکن است بر سر ایشان نازل شود. (مناقب العارفین، ص ۸۵۵، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۷۹)

هرچه از روزگار مولوی به سمت نوادگان او می‌رویم کارکرد اقتدارگرای حکایات و کرامات بیشتر می‌شود و آن‌ها نقش مؤثرتری پیدا می‌کنند. اغراق‌های

عوام‌پسندانه در کتاب *مناقب العارفین* به نسبت *رساله سپهسالار* در گستره وسیعتری مطرح می‌شود. سبک نگارش *مناقب العارفین* - چنان که گفته شد - بیشتر بر اساس تهدید و وعید و به قصد ایجاد وحشت در منکران است اما در نگارش زندگینامه‌نویس پیشین، یعنی فریدون سپهسالار، بیشتر کرامت‌ها به بیان بزرگواری‌ها و روحیه تساهل و تسامح مولانا و برخی خاندان او مربوط می‌شود. سبک توفنده و گاه پرشتاب، ناآرام و بی‌تاب *مناقب العارفین* در بسیاری از قسمت‌ها، کتاب او را به متنی تک معنا و صریح تبدیل می‌کند. او ناگزیر است واضح صحبت کند. گویی حوصله چندانی هم ندارد بنابراین زبان عقلانی را یکسره به یک سوی می‌نهد. امیر عارف روحیه تسلیم مطلق مریدان را طلب می‌کند.

طرفه آن است که عارف چلبی می‌کوشد خود را نسبت به اظهار کرامت بی‌میل نشان دهد: «به روان مقدس مولانا که هرگز من این خودنمایی را دوست نمی‌دارم و اظهار کرامات خوشم نمی‌آید اما اوقات چیزکی که واقع می‌شود جهت ترغیب یاران است به عالم غیب و غیب‌شناسی و پیوسته شیخ مناقب العارفین ما کرامات مرا دوست می‌دارد و در جای‌ها می‌نویسد...» (*مناقب العارفین*، ص ۸۹۸) از طرفی منکرانی هم وجود داشته‌اند که یا به سبب واقع‌بینی یا به علت حسادت به قدرت این خاندان در کار ایشان تردید می‌کرده‌اند و عارف هم اظهار کرامات را به سبب «شومی انکار اشقیاء» و برای «عبرت ... منکران بدبخت» می‌داند. (همان، ص ۸۶۸)

امیر عارف نواده مولانا، فرزند سلطان ولد و فاطمه خاتون (دختر صلاح‌الدین زرکوب)، که در کودکی بسیار مورد علاقه مولانا بود چنانکه از لابلای مناقب العارفین استنباط می‌شود مردی پرخاشگر، شرابخور، عیاش، دمدمی مزاج، قدرت‌طلب و ناشکیبا بود. (مناقب العارفین، ص ۸۳۹، ۸۴۹، ۸۷۲، ۸۸۵) او که با حکمرانان مغول نیز روابط خوبی ایجاد کرده بود (همان، ص ۹۲۵) هیچ مخالف و منکری را بر نمی‌تابید. شگفت آنکه شبیه‌سازی حکایت‌ها در مورد او که از مدارا و روحیه تساهل و تسامح مولانا بی‌بهره بود، اوج بیشتری می‌یابد. مثل الله

گفتن او در مه‌د همچون مسیح (مناقب العارفین، ص ۸۳۰)؛ و حتی اظهار کرامات او در کودکی آغاز می‌شود (همان، ص ۸۳۵)؛ مناقب العارفین مدام جملائی از مولانا در تأیید عارف ذکر می‌کند (همان، ص ۸۳۱، ۹۰۰)

امیر عابد، جانشین امیر عارف هم رفتاری بهتر از برادرش نداشت. او نیز به هیچ روی تاب تحمل مخالفان را نداشت. در مورد او هم مناقب العارفین سعی در القای این مسأله دارد که منکرانش هیچ سرانجام خوشی ندارند. (مناقب العارفین، ص ۹۸۷)

برای حذف رقیب راه‌های زیادی وجود دارد: به کارگیری القاب نامناسب، کم اهمیت جلوه دادن رقیب، رقیب را مغضوب خداوند نمایاندن، برخورد فیزیکی. ایدئولوژی ظرفیت زیادی نیز برای شیطانی جلوه دادن محیط دارد. و می‌کوشد تا به توده مردم بفهماند زیرا گریز از چنین فضایی تنها مأمّن، فرقه است. و در این رهگذر برای مخالفان نام‌گذاری‌هایی می‌کنند. چه، از نظر فرقه برای سلطه طبقاتی وجود تضاد دو قطبی «ما» و «آن‌ها» الزام دارد. ازین‌رو آدمیان در دو سوی «خودی» و «غیرخودی» طبقه‌بندی می‌شوند. «آگاهی ایدئولوژیک غالباً دارای بعد ارزش‌گذارانه است». (Ideology and discourse, p.5)

مناقب العارفین به خوبی می‌داند آنچه «توده‌ها را به حرکت درمی‌آورد، هیجان است نه دعوت به عقل» (تراژدی قدرت در شاهنامه، ص ۹۷) شرایط اجتماعی هم به مدد گفتمان مناقب العارفین می‌آید تا ایدئولوژی او در پوشش مناسب برای جامعه امکان عرضه پیدا کند. و البته فراموش نمی‌کند که باورهای خود را کاملاً طبیعی و بدیهی عرضه کند تا پذیرش آن نیز برای عوام به سهولت انجام گیرد. «تبلیغات باید به امیال انسان متوسل شود» (قدرت، ص ۱۵۷) آنچه فرقه طلب می‌کند وفاداری مطلق به رهبر از طریق تحریک شور و حرارت دینی است. ایشان می‌کوشند تا از راه تأثیر تکرار در باور مردم بیش از پیش نفوذ کنند.

در میان سه منبع زندگینامه‌ای مولوی، نخستین آن‌ها یعنی ابتدا نامه سلطان ولد (که اطلاعات محدودی درباره زندگی مولانا در آن یافت می‌شود) واقع‌گرایی

بیشتری نسبت به دو مناقب‌نامه بعد دارد. فریدون سپهسالار را می‌توان آغازکننده جدی به کارگیری لحن اقناعی دانست. در مناقب العارفین این لحن اقناعی - چه با بیان بزرگواری‌ها و چه با آوردن حکایت‌های اربابگر - افزونی می‌گیرد. جنبه اقتدار روایت‌ها در پی آن است تا برتری و سلطه فرقه را به اثبات برساند. تأکیدات پی در پی، قیدهای اغراق‌آمیز، واژه‌هایی که دارای بار ایدئولوژیک هستند (واژه‌های نشان داری مانند: حضرت خداوندگار، خدمت، بندگی، غیبیان، کبار اصحاب، خاصان، منکران، ناقصان قاصر فهم) نامگذاری بر اماکن، استفاده از آیات و احادیث و تمثیل‌ها، همه در یک طرح کلی در جهت تثبیت سلطه به خدمت گرفته می‌شوند.

■ وضعیت کرامت‌ها در این متون

در بخش پایانی این مقاله به مآخذ یا اشتراک‌های برخی حکایت‌های حاوی موضوع کرامتی مربوط به مولانا و خاندانش اشاره خواهیم داشت. در این بخش درمی‌یابیم که مناقب‌نویسان مولوی بسیاری از کرامت‌های منسوب به پیامبران و اولیای دین و عرفای دیگر را به او و خاندانش نسبت داده‌اند.

گفتنی‌ست که سلطان ولد در مثنوی ولدنامه از هیچ کرامت خاصی صحبت به میان نیاورده است، تنها به طور کلی اشاره‌ای به کرامت‌های بهاء‌ولد و مولانا می‌کند. (ولدنامه، ص ۱۶۱ و ۱۶۶)

همین مطلب دستمایه فریدون سپهسالار می‌شود تا آنچه را میان افواه جاری بوده با شاخ و برگ بیشتری در چهل کرامت برای مولانا نقل کند. همین که او دقیقاً عدد چهل را انتخاب می‌کند تا حدی می‌تواند نمایانگر ساختگی بودن ماجرا باشد. از آنجا که چهل در میان اهل تصوف عدد کمال شمرده شده است می‌توان گفت که سپهسالار نیز با این کار می‌خواهد کمال مولانا را نشان دهد. همان‌طور که پیش از این هم خود را مرید چهل ساله مولانا معرفی کرده است. (رساله سپهسالار، ص ۵، ۲۸)

با این همه هدف او از اغراق‌های ایدئولوژیک تنها مشروعیت بخشیدن به مولانا و خاندان وی و تکریم ایشان است. در این رهگذر نسب جعلی نیز برای مولانا

می‌تراشد تا او را به ابوبکر صدیق منتسب سازد. (رساله سپهسالار، ص ۹ و ۱۳۷)
همان‌طور که تحسین یازجعی نیز پیش از این اشاره کرده این وضعی که در
رساله سپهسالار و مناقب العارفین از حیث کرامات به چشم می‌خورد ناشی از
تشبه مولفان آن به *تذکره‌الاولیا* و تقلید از آن می‌باشد. (مناقب العارفین، تحلیل و
نقد، ۱۲۵۰) از آنجا که یقین داریم هر دو مولف از این کتاب استفاده کرده‌اند
(رساله سپهسالار، ص ۲۴ و مناقب العارفین، ص ۳۴۸) و سبک هر دو
به‌خصوص مناقب العارفین در تنظیم کار خویش بسیار به عطار نزدیک است این
حدس کاملاً درست به نظر می‌رسد.

■ حذف و تعویض‌ها برای مقاصد ایدئولوژیک

ایدئولوژی همیشه تمامیت خواه (توتالیترا) است و به همین سبب است که به
حذف مخالفان دست می‌زند. مناقب العارفین با سبک مبالغه‌آمیز خود می‌کوشد
در ضمن آوردن حکایت‌هایی واقعی کرامت‌هایی از مولانا و خاندانش نقل کند
که ایشان را موجوداتی با قدرتهای الهی می‌نمایاند. این در حالی است که او
ناگزیر شده برای این منظور به شبیه‌سازی این کرامت‌ها بر اساس زندگی پیامبران
و اولیای دین دست یازد. از دیر باز تحولات ایدئولوژیک جامعه، «تغییر نام افراد
یا افزودن بر و کاستن از وجوه شخصیت ایشان» را ایجاد می‌کرده است. و
شاهد برای این مدعا تصرفاتی است که کاتبان دوره‌های مختلف در متون به
وجود آورده‌اند. (نقش ایدئولوژیک نسخه بدل‌ها، ص ۹۵)
دکتر شفیعی‌کدکنی این گونه حذف و تعویض‌ها را در این قلمروها برشمرده
است:

«افزودن و کاستن از جایگاه شخصیت‌های دینی و مذهبی و عبارات مرتبط با
ایشان - حذف نام شخصیت‌ها به دلیل بغض ایدئولوژیک جامعه، جابجا کردن
نام‌ها، مثلاً حکایتی که قهرمان آن شخص مورد بغض کنونی جامعه است اگر
حکایت به نفع اوست نام قهرمان به نام دیگری بدل شود مثلاً معاویه به شخص
محترم در نظر جامعه - نسبت دادن سخنی شیوا و دلپذیر از گوینده‌ای که در

دوره‌های بعد مورد بغض یا انکار جامعه بوده است به شخصیت دیگری که مورد محبت جامعه است... - جابجایی نام‌های مشابه به دلیل تمایلات ایدئولوژیک ... غلبه وجه ایدئولوژیک بر وجه مورد شک و تردید ...» (همان، ص ۹۵ و ۹۶)

مناقب العارفين همان حکایت‌ها و کرامت‌هایی را که در متون پیشین صوفیه به نام پیامبران و اولیا نقل شده در مورد مولوی و خلفای او به‌خصوص عارف با حدت و شدت بیشتری نقل می‌کند. یعنی گذشته از آنکه اساس کار خود را بر همان کرامت‌ها می‌گذارد تنها نام قهرمانان داستان را به میل خود تغییر می‌دهد و جهت‌گیری حکایت را نیز به سمت دلخواه خود رهنمون می‌شود. از آن‌جا که مشروعیت قدرت، نقش بسیار مهمی در بسیاری از ایدئولوژی‌ها ایفا می‌کند و ناگزیر بوده تا برای مولویه بویژه عارف که ظاهراً میان روشنفکران روزگار خود و برخی عوام هیچ مشروعیتی نداشته دست به کرامت‌سازی بزند تا از این رهگذار، دست کم عوام را مجاب کند و یا مورد تهدید قرار دهد. هم از این روست که کتابی که به دستور عارف چلبی به نگارش درمی‌آید (*مناقب العارفين*) چنین آکنده از کرامت‌سازی است.

■ نمونه‌ها

روزی حضرت خداوندگار در بازار می‌رفت. ترکی روباهی را می‌فروخت و به ترکی «دلکو دلکو» می‌گفت. چون حضرت خداوندگار بشنید نعره‌ای بزد و چرخ‌کنان روان شد و این غزل را بیان فرمود: دل کو؟ دل کی؟ دل از کجا عاشق و دل ...» (رساله سپهسالار، ص ۷۸-۷۹)

حکایت بالا یادآور آموزه‌ای صوفیانه در *تذکره الاولیاء* عطار است. «هر که دعوی سماع کند و او را از آواز مرغان و آواز ددها و از باد او را سماع نبود در دعوی سماع دروغ زن است» (*تذکره الاولیاء*، ص ۳۰۸) اصل آن نیز در *بستان العارفين* یافت می‌شود: «شبلی را پایگاه اندر معرفت بدان جای رسید که روزی در بوستان شد، فاخته‌ای دید که می‌گفت: کوکو. شبلی بدوید و دامنی درم آورد و بر درخت می‌انداخت و رقص می‌کرد و نعره می‌زد» (*متخب رونق المجالس*، ص ۲۲۷)

«نقل است که چون سید [برهان‌الدین محقق ترمذی] مشاهده کرد که حضرت خداوندگار ما در دایره ولایت به درجه کمال برسید... التماس کرد که اجازت فرماید تا به طرف قیصریه هجرت کند. ممکن نشد... بی‌اجازت روان شد... در راه مرکب عثور کرد و خطایی شده، پای مبارکش را زحمت واقع گشت... عودت فرمود ... [به مولانا] گفت: تعجیل من از آن است که شیری تند، روی بدین ولایت نهاده است او شیر و من شیر، با هم سازگاری نتوانیم کردن. چون خداوندگار اجازت داد فی‌الحال متوجه قیصریه شد و بعد از اندک مدتی شمس... رسید» (رساله سپهسالار، ص ۱۰۳)

از آنجا که مرگ برهان‌الدین پنج سال پیش از ورود شمس به قونیه بوده است جعلی بودن حکایت روشن می‌شود (ولدنامه، ص، ص ۱۶۶-۱۶۸) ضمناً مشابه ساختار این حکایت درباره مولف مقامات ژنده‌پیل با مرادش نیز در آن کتاب آمده است:

«شیخ‌الاسلام را چشم بر آن افتاد، گفت چه می‌کنی و چه اندیشه داری؟ گفتم: می‌بروم. گفت: کجا خواهی رفت؟ گفتم: بغزنین. گفت: نتوانی رفت. گفتم: چند بار از خدمت شما اجازت خواستم اجازت ندادی، این بار بخوام رفت. شیخ‌الاسلام گفت: تا خاطر من با توست نتوانی رفت و اگر بروی پایت بشکنم. من به وجه گستاخی روان شدم، راست که چون پای از خانقاه بیرون نهادم بر در آستان خانقاه طراق از پای من برآمد و پشت پایم بشکست...» (مقامات ژنده‌پیل، ص ۸۲)

«نقل است که [شمس] یک نوبت در راهی می‌رفت. امیری با خیل و حشم بدیشان ملاقی شد. چون نظر بر همدگر افتاد آن امیر از دور سر اسب کشیده، زمانی بسیار بایستاد. بعد از آن اشک‌ریزان روان شد. حضرت مولانا شمس‌الدین بر زبان مبارک راند که سبحان من یعذب عبادہ بالنعم... این امیر از جمله اولیای پنهان است...» (رساله سپهسالار، ص ۱۰۴-۱۰۵)

سپهسالار اصل این حکایت را از فیه‌مافیه اخذ کرده (مولوی، ۱۳۶۳، ۸۰) و شمس را جایگزین فقیر در آنجا نموده و با تفصیل بیشتری داستان‌پردازی کرده و

مناقب العارفین نیز آن را مفصل تر آورده است (مناقب العارفین، ص ۶۸۹ - ۶۹۰) «روزی حضرت خداوندگار در سماع گرم شده بود و در حالتی عجب حرکت می فرمود. مستی از گوشه ای به در آمد و به سماع مستانه مشغول شد و هر نوبت خود را به خداوندگار می رسانید و از آن حال شریف باز می آورد. جمعی از اصحاب او را به الزام دور کردند و چون به عریده آغاز کرد برنجانیدند. حضرت خداوندگار از آن جمع برنجید و فرمود: شراب او خورده است بد مستی شما می کنید.» (رساله سپهسالار، ص ۹۱)

اگرچه این مطلب که سپهسالار به عنوان کرامت نقل کرده حاوی موضوع کرامتی نیست اما مأخذ اصلی آن فیه مافیه (۷۴) است.

مناقب العارفین در حکایتی دیگر کرامتی عجیب و ناروا برای مولانا نقل می کند (مناقب العارفین، ص ۴۵۰) و سپس اشاره می کند که قضیه بعینه میان صدیقه و حضرت مصطفی واقع شده بود. (همان)

همچنین شبیه کرامت مولانا در تبدیل پاره کلوخ به لعل (رساله سپهسالار، ص ۸۰) در مقامات ژنده پیل (ص ۸۵) به صورت تبدیل خاک و سنگریزه به زر آمده است.

در مناقب العارفین، ص ۲۸۷ آمده است: «در زمان حضرت مولانا در شهر قونیه زنی بود... که در عهد خود رابعه جهان بود... او را کرامات ظاهر، از حد بیرون بود» نیت کرد بحج رود و خواست تا از مولانا اجازه بگیرد «پیش از آنک به گفت آید مولانا فرمود که بغایت نیت نیکوست او میدست که با هم باشیم... یاران متحیر ماندند... بعد از نیم شب خداوندگار بر بام مدرسه رفته از روزن با هم اشارت کرد که فخرالنسا بالا بیاید. چون مذکوره بر بام مدرسه برآمد می بیند که کعبه معظم بر بالای مولانا طواف می کند و چرخ می زند...»

چنانکه پیش از این گفتیم صاحب مناقب العارفین تذکره الاولیا را در دست داشته است. این کرامت نیز براساس حکایت مشهور به استقبال رابعه رفتن کعبه (تذکره الاولیاء، ۱، ص ۶۰ و ۶۱) نظیره سازی شده است. شگفت آنکه مناقب العارفین

آن زن را در آغاز حکایت رابعه زمان خود می‌نامد.
همواره کرامت‌سازان برای مشروعیت بخشیدن به مشایخ خود نیاز به تأیید رسول(ص) داشتند و البته این مسأله تنها در خواب مریدان اتفاق می‌افتاد. ماجرای تأیید مولانا توسط پیامبر(ص) در خواب شیخ صدرالدین را می‌توان با تأیید شیخ جام توسط رسول در خواب یکی از یاران (مقامات ژنده پیل، ص ۹۷) مقایسه کرد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. گورخانه و قبه‌ها و کنگره نبود از اصحاب معنی آن سره (مثنوی، ۹/۳)
۲. هژمونی ترتیباتی برای سلطه است که افراد تحت سلطه آن را می‌پذیرند. گروه‌های حاکم فقط با زور تنها سلطه نمی‌یابند بلکه ساختار تسلیم و رضایی هم به آن‌ها کمک می‌کند و فرهنگ بخشی از این ساختار است که به ترتیبات اجتماعی جاری مشروعیت می‌بخشد. این مفهوم را نظریه پرداز مارکسیست ایتالیایی، آنتونیو گرامشی، اول بار مطرح کرد (نظریه ادبی، ص ۷۰)

منابع:

- تذکره‌الاولیا؛ عطار نیشابوری، به سعی و اهتمام و تصحیح رونلد آلن نیکلسون، مطبعة بریل، لیدن ۱۹۰۷/۱۳۲۵.
- تراژدی قدرت در شاهنامه؛ مصطفی رحیمی، نیلوفر، تهران ۱۳۶۹.
- درآمدی بر ایدئولوژی؛ تری ایلگتون، ترجمه اکرم معصوم بیگی، آگه، تهران ۱۳۸۱.
- رساله سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار؛ فریدون بن احمد سپهسالار، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمد افشین‌وفایی، سخن، تهران ۱۳۸۵.
- فیه ما فیه؛ جلال‌الدین محمد مولوی؛ تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۲.
- قدرت؛ برتراند راسل، ترجمه نجف دریابندری، خوارزمی، تهران ۱۳۶۷.

- گفتمان‌شناسی انتقادی زندگینامه‌های مولوی؛ محمود فتوحی و محمد افشین وفايي، زیر چاپ.
- ميانی نظریه ادبی؛ هانس برتنس، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، نشر ماهی، تهران ۱۳۸۴.
- مثنوی معنوی؛ جلال‌الدین محمد مولوی، تصحیح نیکلسون، بریل، لیدن ۱۹۲۳-۱۹۳۳.
- مثنوی ولدی: ولدنامه؛ سلطان ولد، به تصحیح جلال‌الدین همایی، به اهتمام ماهدخت بانو همایی، تهران مؤسسه نشر هما، ۱۳۷۶.
- معارف؛ سلطان ولد، به کوشش نجیب مایل هروی، مولی، تهران ۱۳۷۷.
- مقامات ژنده پیل (احمد جام)؛ سدیدالدین محمد غزنوی، با مقدمه و توضیحات و فهرس؛ دکتر حشمت الله مؤید سندجی، طهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۰.
- مناقب العارفين؛ شمس‌الدین احمد مناقب العارفين، با توضیحات و حواشی تحسین یازبجی، چاپخانه انجمن ترک، آنقره ۱۹۸۰-۱۹۷۶.
- منتخب رونق المجالس و بستان العارفين و تحفه المریدین؛ ابوالفضل محمد بن احمد بن جعفر (؟) طبسی نیشابوری، به تصحیح دکتر احمدعلی رجایی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۵۴.
- مولانا جلال‌الدین: زندگانی، فلسفه و آثار؛ عبدالباقی گولینارلی، ترجمه و توضیحات دکتر توفیق سبحانی، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران ۱۳۷۵.
- مولویه پس از مولانا؛ عبدالباقی گولینارلی، ترجمه و توضیح دکتر توفیق سبحانی، نشر علم، تهران ۱۳۸۲.
- نظریه ادبی؛ جان‌تان کالر، ترجمه فرزانه طاهری، نشر مرکز، تهران ۱۳۸۲.
- نقش ایدئولوژیک نسخه‌بدل‌ها؛ محمد رضا شفیعی کدکنی، نامه بهارستان، سال ۵، ش ۱ و ۲، بهار و زمستان ۱۳۸۳ (ص ۹۳-۱۱۰).
- *Ideology and discorse*, Teun A. van Dijk: , Barcelona, uoc, 2003.