



Integration of Discourses in the Life and Personality of Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī (Mawlana)

Mozhgan Osmani¹, Seyed Mahdi Zarghani², Mahmoud Reza Ghorban Sabbagh³

Abstract

It is often assumed that the discourses of jurisprudence (*fiqh*) and mysticism (*irfan*), and by extension, jurists (*fuqaha*) and mystics (*sufis*), hold an antagonistic or contradictory relationship, as though *fiqh* and Sufism are inherently irreconcilable. Both discourses are also perceived as monolithic and impermeable, rigorously avoiding any form of interaction with one another. However, throughout history, numerous figures have emerged who, while attaining high positions in jurisprudence, also exhibited profound mystical inclinations, to the extent that they could be described as mystic-jurists (*arif-faqih*). Similar perceptions exist regarding the relationship between the discourses of Sufism and politics. Yet, in reality, the three discourses of politics, jurisprudence, and Sufism have historically shared numerous dependencies, connections, and convergences. On the other hand, when we examine the discursive elements of politics, jurisprudence, and Sufism, we find instances where they appear irreconcilable. This study seeks to explore how seemingly incompatible discourses were integrated in the life and persona of Rumi (Mawlana). Our approach involves textual analysis and the application of discourse analysis theory. In the end, we demonstrate that the political, jurisprudential, economic, and mystical discourses were interwoven throughout all periods of Rumi's life. The notion that Rumi's life can be divided into two entirely separate and opposing phases is, therefore, incorrect.

Keywords: Rumi, integration of discourses, life and personality

1. PhD Candidate in Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

E-mail: Mozhganosmani2018@gmail.com

<https://orcid.org/0009000237280774>

2. Professor in Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (Corresponding author)

E-mail: zarghani@um.ac.ir

<https://orcid.org/0000000331140498>

3. Associate Professor in English Language and Literature, Department of English, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

E-mail: mrg.sabbagh@um.ac.ir

<https://orcid.org/0000000249834191>

How to cite this article:

Osmani, M., Zarghani, S. M., & Ghorban Sabbagh, M. R. (2025). Integration of discourses in the life and personality of Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī (Mawlana). *New Literary Studies*, 57(4), 161-187. <https://doi.org/10.22067/jls.2025.91594.1672>

Extended Abstract

1. Introduction

In this article, we demonstrate that, contrary to the prevailing assumption, the discourses of politics, jurisprudence (*fiqh*), and mysticism (*tasawwuf*) are interwoven in the life and personality of Rumi (Mawlana). Rumi's transformation was not from a jurist or religious scholar to a mystic, but rather from a "jurist-mystic" to a "mystic-jurist". Furthermore, the connection between the mystical discourse and the institution of the court was consistently present, both in general and in Rumi's life. Rumi's life represents a synthesis of jurisprudential, mystical, and political discourses. Historical evidence indicates that in 7th-century Konya, followers of various religions and adherents of different historical sects coexisted peacefully. The rulers of the city also adopted a convergent approach in their interactions with followers of the Hanafi and Shafi'i schools of thought. Mystics like Rumi frequently visited the schools in Konya where jurisprudence was taught. The rulers and officials, seeking to benefit from the spiritual power of religious discourse, established religious schools and allocated endowments (*waqf*) for them.

2. Method

Our research method is library-based. First, we identified primary historical and mystical sources from the 7th century (A.H.) that pertained to Konya and Rumi. We then extracted relevant materials related to the topic of this article. Subsequently, we categorized the materials thematically and wrote analyses based on them. To elucidate the issue and analyze the subject, we also drew upon Rumi's own prose works. Additionally, we reviewed recent research that was relevant to the article's topic. The final stage of the work involved organizing the diverse materials and conducting a comprehensive analysis.

3. Results

The political power structure, the market institution, the mosque and school institutions, and the Sufi institution were the four main institutions that shaped the discursive order governing 7th-century (A.H.) Konya. These institutions played a fundamental role in the formation, evolution, and direction of the collective mindset of the people. Within this discursive order, each institution sought to legitimize and gain acceptance through multifaceted interactions and diverse exchanges. For instance, merchants established scientific schools, mosques, and Sufi lodges (*khanqahs*), often naming them after trade guilds (e.g., the Cotton Sellers' School), which reflects their efforts to gain legitimacy and acceptance. Similarly, courtiers

and officials frequently visited Sufi lodges, mosques, and schools, and kings often requested to be buried in the courtyards of mosques and religious schools. Graduates of these schools became judges and preachers who played significant roles in city governance. Both the court and the market institutions sought to maintain their positions within the discursive order by participating in endowments (*waqf*) and allocating fixed incomes for mosques, schools, and Sufi lodges.

In Konya during this period, there were extensive connections between the jurisprudential (*fiqh*) and Sufi discourses. Rumi taught religious sciences in four religious schools in Konya. Many mystics emerged from the heart of Sufi lodges and hospices (*ribats*). At times, the principles of Sufism were taught in mosques. The jurisprudential and mystical discourses mutually enriched each other. In Rumi's works, including his letters and sermons (*Majalis*), there are frequent references to the interconnectedness of jurisprudential, Sufi, political, and economic discourses. Rumi emerged from this discursive order. He completed his studies in jurisprudential sciences and, in the latter part of his life, maintained continuous contact with jurists, occasionally issuing jurisprudential rulings (*fatwas*). Jurists, in turn, regularly participated in his sermons, dances (*sama*), and spiritual gatherings. Contrary to the belief of many later biographers, Rumi's relationship with jurisprudence and jurists never turned hostile. Even after his encounter with Shams, the mystical Rumi did not entirely reject jurisprudence, schools, or scholarly debates. Instead, he sought to reconcile the two discourses, viewing them as complementary. In fact, a part of the jurist Rumi remained present in the mystic Rumi. Reducing the multidimensional personality of Rumi to a single dimension—whether mystical or jurisprudential—is not a rational approach.

4. Conclusion

The notion of a dual-period life for Rumi and many other classical figures has constructed a dichotomy that splits their lives and, ultimately, their personalities into two parts. It is as if they lived two distinct periods, with their personalities being entirely contradictory in each. Based on this, the intellectual, cultural, and ideological discourses of classical societies are categorized into stereotypical, isolated frameworks, and we understand our history, culture, and personalities through incompatible dualities. However, even conflicting and antagonistic discourses overlap with one another, and there is no pure discourse that does not draw from neighboring discourses. In certain historical periods, the overlap between incompatible discourses has been so significant that the ideal of synthesis has emerged. There have also been discourse-shaping figures in whom the ideal of

synthesis has been realized. Such personalities are epoch-making and can open new paths for their audiences. In this study, we attempted to demonstrate the formation of the ideal of synthesis both in 7th-century (A.H.) Konya and in Rumi himself. Thus, Rumi cannot be labeled solely as a jurist in the first period of his life and a mystic in the second. In the first period, he was a jurist-mystic, and in the second, a mystic-jurist. Rumi's encounter with Shams brought the mystical discourse from the periphery of his personality to its center, while shifting the jurisprudential discourse from the center to the periphery..



DOI: <https://doi.org/10.22067/jls.2025.91594.1672>



شاپای الکترونیکی:
۲۷۸۳-۲۵۲X



شاپای چاپی:
۳۰۶۰-۸۱۷۱

تلفیق گفتمان‌ها در زندگی و شخصیت جلال‌الدین محمد بلخی (مولانا)

مژگان عثمانی^۱، سید مهدی زرقانی^۲، محمودرضا قربان صباغ^۳

چکیده

غالباً تصور می‌شود گفتمان فقهی و عرفانی و به تبع آن، عرفا و فقها نسبت تخاصمی یا متضاد دارند، چنان‌که گویا فقه و تصوف ذاتاً غیرقابل جمع‌اند. نیز هر دو گفتمان اموری یک‌دست و بی‌منفذ تصور می‌شود که از هرگونه تداخل با یکدیگر شدیداً پرهیز دارند؛ اما در تاریخ شخصیت‌های متعددی ظهور کرده‌اند که در عین ارتقا به مناصب والای فقاہت، دارای گرایش‌های شدید عرفانی هم بوده‌اند؛ به طوری که می‌توان آن‌ها را عارف - فقیه نامید. تصورات شبیه به این، کمابیش درباره نسبت میان دو گفتمان تصوف و سیاست نیز وجود دارد. حال آن‌که سه گفتمان سیاسی، فقهی و تصوف در طول تاریخ وابستگی‌ها، پیوستگی‌ها و همگرایی‌های متعددی داشته‌اند. از دیگر سو، وقتی به عناصر گفتمانی سیاست، فقاہت و تصوف نگاه می‌کنیم، در مواردی آن‌ها را غیرقابل جمع می‌یابیم. ما در پی بررسی چگونگی تلفیق گفتمان‌های به‌ظاهر ناسازگار در زندگی و شخصیت مولانا هستیم. رویکرد ما تحلیل متنی و استفاده از نظریه تحلیل گفتمان است و در پایان نشان داده‌ایم که گفتمان‌های سیاسی، فقهی، اقتصادی و عرفانی در همه دوره‌های زندگی مولانا با یکدیگر تلفیق شده‌اند و تصوراتی که زندگی مولانا را به دو دوره کاملاً منفک و در تقابل با یکدیگر مطرح کرده‌اند، نادرست است.

کلیدواژه‌ها: مولانا، تلفیق گفتمان‌ها، زندگی و شخصیت.

نشریه علمی-جستارهای نوین ادبی، شماره ۲۲۷، زمستان ۱۴۰۳، صص ۱۶۱-۱۸۷
مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۹؛ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵؛ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵؛ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۲/۲۸

۱. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران
E-mail: Mozhganosmani2018@gmail.com <https://orcid.org/0009-0002-3728-0774>
۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)
E-mail: zarghani@um.ac.ir <https://orcid.org/0000-0003-3114-0498>
۳. دانشیار گروه زبان انگلیسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران
E-mail: mrg.sabbagh@um.ac.ir <https://orcid.org/0000000249834191>

ارجاع به این مقاله:

عثمانی، م.، زرقانی، س. م.، و قربان صباغ، م. ر. (۱۴۰۳). تلفیق گفتمان‌ها در زندگی و شخصیت جلال‌الدین محمد بلخی (مولانا). جستارهای نوین ادبی، ۵۷(۴)، ۱۶۱-۱۸۷. <https://doi.org/10.22067/jls.2025.91594.1672>

مقدمه

۱. طرح مسأله

غالباً تصور می‌شود گفتمان فقهی و عرفانی و به تبع آن، عرفا و فقها نسبت تخصصی یا متضاد دارند؛ چنان‌که گویا فقه و تصوف ذاتاً غیرقابل جمع‌اند. نیز هر دو گفتمان اموری یک‌دست و بی‌منفذ تصور می‌شود که از هرگونه تداخل با یکدیگر شدیداً پرهیز دارند؛ اما در تاریخ شخصیت‌های متعددی ظهور کرده‌اند که در عین ارتقا به مناصب والای فقاہت، دارای گرایش‌های شدید عرفانی هم بوده‌اند؛ به طوری که می‌توان آن‌ها را عارف-فقیه نامید. تصورات شبیه به این، کمابیش درباره نسبت میان دو گفتمان تصوف و سیاست نیز وجود دارد. حال آن‌که سه گفتمان سیاست، فقاہت و تصوف در طول تاریخ وابستگی‌ها، پیوستگی‌ها و همگرایی‌های متعددی داشته‌اند. از دیگر سو، وقتی به عناصر گفتمانی سیاست، فقاہت و تصوف نگاه می‌کنیم، در مواردی آن‌ها را غیرقابل جمع می‌یابیم؛ مثلاً یکی بنیادش بر تصرف عالم است و دیگری بر ترک عالم؛ فهم یکی از متن وحی بر ظاهر کلام استوار است و دیگری از ظاهر می‌گذرد و عملاً تأویل را اساس قرار می‌دهد. برای یکی، مدیریت جنبه‌های دنیوی زندگی بشر مسأله اصلی است و بخش زیادی از فتاوی‌اش معطوف به همین جنبه است و دیگری، در پی صدور دستورالعمل‌هایی برای زندگی معنوی و روحانی است. گویا این سه گفتمان در مسائل، تعاریف و روش‌های تحقیق با یکدیگر تفاوت بنیادین دارند. مسأله مقاله حاضر دقیقاً در همین نقطه شکل می‌گیرد: آیا چهار گفتمان سیاست، تصوف، فقاہت و اقتصادی در جامعه‌ای که مولانا در آن زندگی می‌کرده و در شخصیت مولانا با یکدیگر تلفیق شده‌اند و اگر پاسخ مثبت است نشانه‌های آن چیست و چگونه اتفاق افتاده است؟

۲. بررسی انتقادی پیشینه تحقیق

اگر از منابع دست اولی مانند معارف سید برهان‌الدین محقق ترمذی یا مقالات شمس، که در روزگار حیات مولانا یا اندکی پس از او نوشته شده‌اند یا آثاری مانند *ولنامه* سلطان ولد، *رساله فریدون سپهسالار* و *مناقب العارفین* شمس‌الدین افلاکی که پس از درگذشت وی تألیف شده‌اند، بگذریم، در تحقیقات متأخر عمدتاً زندگی مولانا به دو دوره پیش و پس از دیدار با شمس تقسیم شده است. در دوره اول مولانا فقیه و در دوره دوم عارف شده است.

این طرح‌واره ذهنی شخصیت او را دو پاره کرده و هر پاره را به یک دوره از زندگی او منتسب می‌کند. حال آن‌که که اولاً در زندگی و شخصیت مولانا اول هم رگه‌های نسبتاً پر رنگی از صوفیانه‌گی دیده می‌شود و ثانیاً مولانا دوم نمی‌خواسته تصوف را جایگزین فقاہت کند، بلکه در صدد تلفیق دو گفتمان تصوف و فقاہت بوده است. مثلاً

مولوی پژوه کم‌نظیری چون استاد فروزانفر (۱۳۰۸) زندگی مولانا را به دو بخش مجزای فقهی و عرفانی تقسیم می‌کند و ارتباط میان دو پاره را منقطع می‌بیند. مرحوم ذبیح‌الله صفا (۱۳۵۴) نیز بر محو مطلق فقه در دوره دوم زندگی مولانا تأکید دارد و آثار وی در این دوره از زندگی اش را یک‌سر محصول حالات و جذبات عرفانی و خالی از هر نوع رسوبات فقهی می‌داند. همایی (۱۳۵۴) نیز با تأکید بر جنبه‌های عرفانی آثار مولانای دوم، هیچ اشاره‌ای به کشش‌های فقهی وی در این دوره ندارد. در این میان، استاد زرین‌کوب در سرنی (۱۳۶۸، ص. ۱۰۳) تمایزی قائل می‌شود میان تأثیر شمس بر مولانا که بر «رهانیدن وی از علم ظاهر» تأکید داشت و تأثیر برهان‌الدین محقق بر مولانا که هم او را به «تلقین علم باطن» ترغیب می‌کرد و هم به «تکمیل علم ظاهر». منتها ایشان از کنار این ایده عبور کرده و آن را بسط نمی‌دهد، بلکه برعکس در *پله پله تا ملاقات خدا* (۱۳۷۱) بر رهایی مطلق مولانا از گفتمان فقهی پس از ملاقات با شمس تأکید زیادی دارد. طرح‌واره ذهنی حاکم بر این کتاب همان دوگانه‌انگاری زندگی و شخصیت مولانا و تمایز میان آن دو وجه است. مولوی‌شناسی فیلسوف مثل سروش (۱۳۶۷) نیز بر ترک تعلقات فقهی و حتی پاره‌ای قیود مذهبی مولانا پس از دیدار با شمس تصریح دارد، بدون این‌که وجه تلفیقی مورد نظر ما را مطرح کند. سبحانی (۱۳۸۸) در مقدمه *فیه مافیة* به بیزاری مولانا از فقه و فقاہت در این اثر اشاره‌ای نکرده اما تلفیق دو گفتمان فقاہت و تصوف در این اثر را مطرح نکرده است.

در میان مولوی‌پژوهان غیر ایرانی که به زندگی و شخصیت مولانا توجه کرده‌اند نیز همین طرح‌واره ذهنی که مولانا را دو پاره منفک بازنمایی می‌کند دیده می‌شود. گولپینارلی (۱۳۶۳) زندگی مولانا را به دو بخش فقهی و عرفانی تقسیم کرده و نشان می‌دهد که در زمان تسلط گفتمان عرفانی بر مولانا گفتمان فقهی کاملاً از صفحه ذهن و ضمیرش محو شده است. آنه ماری شیمل (۱۳۸۶) مدخلی درباره دوره فقه و فقاہت مولانا باز نکرده، حتی درباره دوره اول زندگی مولانا مباحث تعلیم و تعلم فقه را مطرح نکرده، فقط مولانا را قبل از ملاقات شمس زاهد و پارسا توصیف کرده و غالباً وجه عرفانی شخصیت مولانا را بسیار پررنگ کرده است. سید جلال‌الدین آشتیانی در مقدمه مبسوطی که بر همین اثر نوشته، اشارتی به وجه فقهی شخصیت مولانا در دوره اول و دوم زندگی اش نکرده است؛ اما فرانکلین دی لوئیس (۱۳۸۳، ص. ۳۱) با تمرکز بر آموزش‌های فقهی مولانا و تأثیر آن‌ها بر سروده‌هایش و توجه به این نکته که «بسیاری از صوفیان در خانقاه، زاویه و رباط علوم دینی به‌خصوص علم فقه را می‌آموختند» عملاً به ایده مقاله حاضر وارد شده اما مسأله کتاب ایشان چیز دیگری است و به این موضوع در حد اشارات گذرایی پرداخته است.

محققان در دهه نود اندک‌اندک به طرف زیر سؤال بردن طرح‌واره ذهنی فوق حرکت کرده‌اند؛ مثلاً با این‌که امیری

خراسانی (۱۳۸۰) همچنان بر آشتی‌ناپذیری فقاقت و تصوف در شخصیت مولانا اشاره می‌کند، فتوحی (۱۳۹۲) بر هم‌گرایی گفتمان سیاسی، صوفیانه و فقاقت در زمانه و زندگی مولانا تأکید دارد. صادقی حسن‌آبادی و نصر اصفهانی (۱۳۹۳) ضمن این‌که صبغه فقهی مولانای دوم را بسیار اندک می‌بینند، به طور ضمنی تقارن فقاقت و تصوف در شخصیت مولانا را می‌پذیرند.

۳. قونیه قرن هفتم؛ گرانیگاه تلفیق گفتمان‌ها

قونیه در اوایل قرن هفتم به دلیل موقعیت راهبردی و حوادث تاریخی به یکی از مراکز تجمع پیروان ادیان مختلف تبدیل شد؛ اما قدرت اصلی در اختیار دولت اسلامی بود و پیروان ادیان و مذاهب مختلف با روحیه هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در کنار یکدیگر زندگی می‌کردند. پیروان مذاهب مختلف در قونیه حضور داشتند، اما دو گرایش فقهی حنفی و شافعی زمینه غالب مذهبی شهر را در اختیار داشتند^۱. سلاجقه روم به مذهب حنفی تمایل داشتند و با فتح آناطولی این مذهب را در آنجا ترویج دادند (لویس، ۱۳۸۳، ص. ۲۴) اما گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد آن‌ها نسبت به مذهب شافعی هم با ملایمت بسیار زیادی برخورد می‌کردند. در توصیف رفتارهای سلطان سلجوقی آمده که «او عادت داشت هر روز نماز صبح را بر اساس مذهب شافعی و نمازهای دیگر را با جماعت حنفی بخواند» (مکدسی، ۱۹۸۱، ص. ۸۴).

در جامعه دینی آن روزگاران مدرسه به‌عنوان نماد تعالیم دینی و به طور خاص فقاقت و قضاوت جایگاه والایی داشت. با این‌که گزارش‌هایی از تدریس نجوم، علوم فلسفی، ریاضی و طبیعی در برخی مدارس آناطولی به دست ما رسیده (عبادی زحمتکش و احسان اوغلو، ۱۳۸۶، ص. ۲۹) اما مواد درسی اصلی مدارس قونیه دینی بود. مولانا در فیه ما فیه (۱۳۸۸، ۱۱۹) به تدریس فقه در مدارس و پرداخت «ده، بیست و سی» جامگی به مدرسان اشارت کرده است. علاءالدین کیقباد (ف ۶۳۴) از بهاء ولد (۱۳۳۲، ص. ۲۹/۱) دعوت کرد تا در قونیه اقامت گزیند و هنگام ورود، علی‌رغم این‌که سلطان از او می‌خواهد در منزلگاه خاقانی وی فرود آید، با این استدلال که «اٹمه را مدرسه و شیوخ را خانقاه» مناسب است، در مدرسه التونیا اقامت می‌کند. بلافاصله پس از اقامت، چنان‌که رسم آن زمان بود، انواع هدایا و نذورات به خدمت ایشان پیشکش می‌شود اما بهاء‌ولد از پذیرش آن‌ها سرباز می‌زند (افلاکی، ۲۹، ص.

۱۳۶۲). بدرالدین گهرتاش مدرسه‌التونپارا با موقوفات زیاد ساخت و آن را در اختیار بهاء ولد قرار داد. مدرسه‌صاحب عطا، مدرسه‌اینجه مناره‌لی، مدرسه‌قره‌طای و دارالحدیث قونیه از دیگر محافل گفتمان‌ساز قونیه بودند که در آن‌ها علوم دینی و از جمله فقه تدریس می‌شد. در دو مدرسه‌نخست، طرفداران فقه حنفی و در مدرسه‌سوم و چهارم پیروان فقه شافعی به تحصیل و تدریس مشغول بودند.

مسجد از همان آغاز تأسیس و با گسترش وجودی خویش، از محلی برای برگزاری نماز فراتر رفت و به نهادی تبدیل شد که به موازات مدرسه پیش می‌رفت. در مساجد نیز تحصیل و تدریس علوم دینی و از جمله فقه رواج تام داشت. مسجد جامع قونیه یکی از این مراکز مهم بود. هم این مسجد و هم مسجد شرف‌الدین قونیه که بسیار مجلل و باشکوه ساخته شده بود، با موقوفات فراوانی که برای مدیریت مساجد و نیز تأمین مایحتاج عالمان دینی و طلابی که در آنجا مشغول به تحصیل بودند اداره می‌شد. گاهی مدرسه و مسجد و دیگر اماکن اقماری تجمیع می‌شدند و بدین ترتیب کارکرد گفتمانی آن‌ها دوچندان می‌شد. مثلاً در مجموعه‌صاحب عطا مسجد، سرای دراویش، مقبره و چندین حمام ساخته شده بود (مکدسی، ۱۳۰، ص. ۱۹۸۱). مسجد جامع خاتونیه، مسجد حکیم‌بای، مسجد آنباز رئیس و مسجد عبدالؤمن ماغاریبا از دیگر مساجد قونیه بود که در همه‌آن‌ها مدرسان به تربیت نیروی انسانی لازم برای مدیریت جامعه اهتمام داشتند. فقها، قضات و واعظان فارغ‌التحصیل از مدارس و مساجد رسانه‌های جهان کلاسیک بودند که در تکوین، تحول و جهت‌دهی به ذهنیت جمهور مردم نقش اصلی را بر عهده داشتند.

نهاد دربار به این نهاد دینی شدیداً نیازمند بود تا از این منبع عظیم اعتباربخشی، که پشتوانه الهی و قدسی داشت، برای خویش مشروعیت و مقبولیت کسب کند. بی‌جهت نبود که سلاطین سلجوقی در ساختن مساجد و مدارس و نیز تکریم و تعظیم فقها و محدثین و قضات اهتمام ویژه‌ای داشتند. مدرسه‌صاحب عطا و این‌جه مناره‌لی را فخرالدین وزیر بنا کرد و مدرسه‌قره‌طای با حمایت مالی جلال‌الدین قره‌طای، وزیر سلجوقی، ساخته شد (حکیمیان، ۱۳۵۴، ص. ۲۴۲). دفن سلاطین و امرای سلجوقی در محوطه مساجد (قلیچ ارسلان، رکن‌الدین سلیمان دوم، غیاث‌الدین کیخسرو، قلیچ ارسلان چهارم و...) نیز غیر از باورهای شخصی که هر مؤمنی می‌توانست داشته باشد، کنشی گفتمانی بود برای کسب اعتبار نهاد دربار از نهادهای دینی. دولت سلاجقه روم بر اساس فقه حنفی نظم یافته بود. مقامات سلجوقی، هرچند به فکر رفاه مادی و دنیوی مردم بودند، از اهمیت رفاه معنوی آن‌ها چشم‌پوشی نمی‌کردند. ساختن مساجد باشکوه و مدارس به‌مثابه تأسیس «دانشکده‌های الهیاتی» بود (تالبوت رایس، ۲۰۱۵، ص. ۱۱۱) که توسط نهاد دربار ساخته می‌شد. نهاد دیانت با دولت‌های اسلامی پیوند مستحکمی داشت و فقها، مفتیان و قضات،

که از مدارس دینی فارغ‌التحصیل می‌شدند، عامل نظم‌دهی و مدیریت جامعه بودند. مدارس و مساجد که «عمدتاً محل تدریس علوم دینی و فقهی بود» (مکدسی، ۱۹۸۱، ص. ۹)، کارکرد گفتمانی دیگری هم داشت و آن پیوند برقرار کردن میان دو گفتمان دیانت و سیاست بود.

نهاد بازار، به مثابه نماد گفتمان اقتصادی، هم که می‌خواست از این میانه نصیب خویشت را بگیرد، وارد این تلفیق گفتمانی شد. در همه این مساجد و مدارس مراکزی برای جمع‌آوری موقوفات و صدقات تعبیه شده بود که محل اتصال آن‌ها با نهاد بازار بود. «وقف» سازوکار و زمینه لازم را برای مشارکت اهل بازار و هر ثروتمند دیگری در رویدادی فراهم می‌کرد که ما آن را تلفیق گفتمانی می‌نامیم. کنش وقف هم دارای جنبه‌های فردی، مؤمنانه و آخرت‌گرایانه بود و هم کارکرد گفتمانی گسترده‌ای داشت که از طریق آن هر کسی بهره خویشت را می‌برد. تأسیس مدرسه و وضع املاک موقوفی برای اداره آن و نیز پرداختن حقوق به طلاب و استادان (لویس، ۲۳، ص. ۱۳۸۳) نشان می‌دهد که بازار هم می‌خواهد سهم خویشت را در مناسبات قدرت داشته باشد. وقف عملاً حلقه اتصال گفتمان‌های سیاسی، دینی و اقتصادی بود. اصرار بر زیباسازی مساجد و مدارس، استفاده از مصالح گرانبها مثل چهل و یک ستون از جنس سنگ مرمر، منبت‌کاری‌های زیبا و گرانبها (هم در جلب و جذب بینندگان تأثیر داشت و هم به نهاد بازار کمک می‌کرد تا با حضور سمبلیک در دل نهاد دین موجودیت خویشت را به اثبات برساند و از این منبع فیض کسب اعتبار کند. مساجد جامع و بعضاً مدارس بزرگ و باشکوه که مزین به هنرهای منبت‌کاری، کاشی‌کاری، سنگ‌بری و فرش‌بافی بود، باعث جلب و جذب عوام خیمه‌نشین و خانه‌گلی‌نشین به این نهادهای مزین و مجلل می‌گردید. گاه این مساجد و مدارس به امکانات رفاهی دیگری هم تجهیز می‌شد و مثلاً بیمارستان‌هایی که در آن‌ها مردم رایگان درمان می‌شدند و گاه غذا و اسکان می‌یافتند، ایجاد یتیم‌خانه‌ها و علاوه بر این‌ها ساختن کاروان‌سراها که از منبع عظیم وقف، حمایت بازار یا نهاد دربار برخوردار بودند، نمونه‌ای است از گرانیگاهی که در آن گفتمان‌ها بر سر یک سفره می‌نشستند. نام‌گذاری برخی مساجد و مدارس با عنصری از گفتمان بازار نیز تلاشی است برای ارتقاء بازار از جایگاهی که فقط در آن فعالیت اقتصادی انجام می‌شد به مرکزی که با نهاد دیانت پیوند اساسی داشت. مثلاً مسجد ریسنندگان که از سوی یکی از ریسنندگان ساخته و وقف شده بود یا مدرسه پنبه‌فروشان که به کمک صنف تجار پنبه ساخته و یا شاید در راسته پنبه‌فروشان واقع شده بود (افلاکی، ۱۳۶۲، ص. ۶۱۸) از این نمونه‌هاست. واقفین پول‌های هنگفتی وقف مدارس و مساجد می‌کردند؛ علاوه بر آن مستمری‌های دولت برای مدرسان، طالبان علم، خادمان، معبدان، مؤذنان و متولیان سوای وجهه اجتماعی و ارزش معنوی، از لحاظ مادی انگیزه جلب و جذب مردم در امر خدمت‌گزاری برای این

نهادهای آموزشی شده بود.

حامیان مالی این مدارس و مساجد غالباً یا عضوی از گفتمان سیاسی بودند و یا توسط نهاد بازار حمایت می‌شدند. آن‌ها مجموعه‌ای از مایحتاج اولیه از نیازهای فردی همچون اقامتگاه و خوردوخوراک گرفته تا نیازهای علمی مانند کتابخانه، قلم، کاغذ، شمع برای روشنایی در شب، روغن چراغ و جز آن را تأمین می‌کردند (حاج منوچهری، ۱۳۹۸، ص. ۱۱۲/۲۳). فارغ‌التحصیلان این مدارس و مساجد قضات، فقها، محدثان و واعظانی بودند که منصب‌های قضایی و شرعی شهر را در دست می‌گرفتند. معماری شکوهمند و هنری مدارس نیز به گونه‌ای بود که احترام بینندگان را نسبت به فقاہت برمی‌انگیخت و ذهنیت مردمان را برای احترام به مدیران دینی و مذهبی شهر فراهم می‌کرد و بدین ترتیب دین، دانش، صنعت، هنر و بازار در خدمت گفتمان مدیریتی شهر قرار می‌گرفت و بر روی هم کلیت ساختار مندی را می‌ساختند و جامعه را مدیریت می‌کردند.

در این میان نباید از گفتمان تصوف غفلت کرد. تصوف نیز بر آن بود تا در دل همین ساختار جایگاه خود را به دست آورد و با مسجد و مدرسه از یک سو، نهاد دربار از سوی دیگر و نهاد بازار از سوی سوم مناسباتش را تنظیم کند. تصوف کلیت واحد و یک‌دستی نبود که در طول تاریخ خود و در کانون‌های مختلف از جهت ارتباط با نهاد دربار، نهاد فقاہت و نهاد بازار عملکرد واحدی داشته باشد بلکه برعکس در هر دوره‌ای و در هر کانونی متناسب با اقتضائات عصر، روابط خویش را متناسب با این مراکز قدرت تنظیم می‌کرد. دولت مردان سلجوقی حمایت همه‌جانبه مادی و معنوی از علما و عرفا داشتند. بدرالدین گهرتاش، که سلاح‌دار سلطان بود، مدرسه‌التونیا را با موقوفات زیاد ساخت و آن را در اختیار بهاء ولد قرار داد. او هم چنین خانقاهی بنا کرد و روستای قرارسلان را وقف مولویان کرد (سلطان ولد، ۱۳۸۹، ص. ۲۲۶). مولانا ارادت زیادی به او داشت. مدرسه‌ای که سلطان آن را برای بهاء ولد ساخته بود، پس از مرگ او در اختیار مولانا قرار گرفت و مقام استادی پدر به پسر رسید (لویس، ۱۳۸۳، ص. ۱۲۶).

در قونیه این سال‌ها میان گفتمان فقهی و عرفانی نیز ارتباطات گسترده‌ای برقرار بود. بنابر آنچه از مناقب‌ها برمی‌آید، مولانا پس از سفر تحصیلی دمشق و حلب، سرآمد همه مدرسان قونیه در تدریس علم فقه بود و مجالس سبعمه حاصل این دوران است. افلاکی (۱۳۶۲، ص. ۶۱۷) گزارش می‌دهد که مولانا در چهار مدرسه مختلف و معروف قونیه به تدریس علوم دینی مشغول بود. قونیه قرن هفتم عصر سازش و آشتی‌پذیری دو گفتمان فقه و عرفان بود. اکثریت فقها از بطن خانقاه و رباط‌های عرفا برخاسته بودند و تعدادی از عرفا از منبر مسجد و مدرسه به خانقاه رفته بودند. گاه در مسجد عرفان تعلیم داده می‌شد و زمانی هم در خانقاه فقه تدریس می‌شد. به‌طور مثال صدرالدین

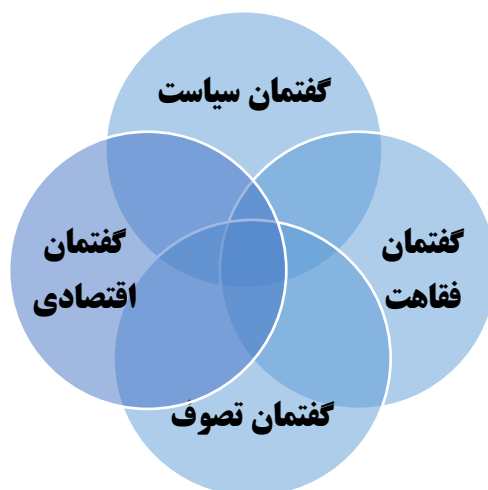
قونیوی، که عارف عالی مقامی بود و خانقاه مجللی برای خویش ساخته بود، خود بر اساس مذهب شافعی فقه و حدیث تدریس می‌کرد و کسانی چون معین‌الدین پروانه، اتابک مجدالدین بن شرف‌الدین داماد معین‌الدین، جلال‌الدین محمود قرمانیان، سیف‌الدین علیشیر بن یعقوب و از علما افرادی چون: شرف‌الدین محمد و گروهی از وزرا و دانشمندان در محضر او جامع الاصول^۱ می‌خواندند (گلپینارلی، ۳۸۰، ص. ۱۳۶۳). با این حساب می‌توان گفت که گفتمان عرفانی در مواردی سبب گسترش گفتمان فقهی و گفتمان فقهی سبب بالندگی گفتمان عرفانی گردیده بود. خود مولانا پیش از دیدار شمس از دل گفتمان فقهی برآمده بود و از همین طریق با گفتمان سیاسی نیز مرتبط می‌شد.

این تلفیق گفتمان‌ها در آثار مولانا نیز بازتاب یافته است. به‌عنوان نمونه، می‌توان به نامه اول مولانا خطاب به سلطان عزالدین (بلخی، ۱۳۷۱، ص. ۱۳۹)، نامه دوم خطاب به معین‌الدین پروانه (بلخی، ۱۳۷۱، ص. ۱۴۲)، نامه سوم خطاب به جمال‌الدین معید (بلخی، ۱۳۷۱، ص. ۱۵۲)، نامه سی و هشتم باز به سلطان عزالدین (بلخی، ۱۳۷۱، ص. ۲۰۲)، نامه پنجاهم به یکی از علما (بلخی، ۱۳۷۱، ص. ۲۲۹) و تعداد زیادی از دیگر نامه‌ها اشاره کرد. در *فیه ما فیه* (بلخی، ۱۳۸۸، ص. ۴۱، ۴۲، ۸۶، ۱۶۲، ۲۷۹) نیز نشانه‌های زبانی فراوانی برای این رویداد فرهنگی می‌توان سراغ جست.

در زمانی که گفتمان فقهی در قونیه هژمونیک شده بود، مدرسه فقهی مولانا به‌خصوص شخص خود مولانا یکی از نمایندگان کانون فقهی در این شهر بود. سایر مدارس و فقها بر محور آن قرار داشتند. به‌مرور زمان تعدادی از مشایخ عرفا و صوفیه از اطراف واکتاف ایران به سبب حمله مغول به این سرزمین پناه آوردند. آشنایی با عرفان و تصوف در بین گروه‌های سیاسی و عامه مردم و فقها به‌مرور بیشتر شد. حضور عرفای بنامی همچون فخر‌الدین عراقی، سعید فراغانی، نجم‌رازی، صدرالدین قونوی، سیدبرهان‌الدین محقق ترمذی و شمس تبریزی (صفا، ۱۳۵۴، ص. ۴۳) در قونیه گفتمان فقهی را واداشت که با گفتمان عرفانی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را در پیش گیرد. نهاد دربار هم از این هم‌نشینی

۱. جامع الاصول من احادیث الرسول، کتابی در حدیث از ابوالسعادات مجدالدین مبارک بن محمد بن محمد شیبانی (۵۴۴-۶۰۶) معروف به ابن اثیر، فقهی محدث از رجال شافعی است. گلپینارلی در مورد نسخه موجود این اثر که قونوی آن را تدریس می‌کرده گفته است: جزء دوم و سوم جامع الاصول را که به خانقاه صدرالدین وقف شده بود و امروز بین کتاب‌های موزه قونیه است، دیده است. در صفحات اولیه این کتاب نام کسانی که این کتاب را در محضر صدرالدین خوانده‌اند، آمده است و متن این سامی منشر شده است. بین اسامی نام معین‌الدین پروانه هم جای دارد ولی اسمی از مولانا در آن نیست. این سند قاطعانه مسلم می‌دارد که مولانا پیش صدرالدین درس نخوانده است (گلپینارلی، ۱۳۶۳، ص. ۳۸۰). گفتنی است که طمطراق صدرالدین قونیوی در تدریس فقه و عرفان قبل از گرایش مولانا به عرفان و حتی سفر تحصیلی وی به دمشق و حلب بوده است، بعد از آن بساط درس و وعظ قونیوی از رونق افتاد و در رکاب مولانا قرار گرفت.

گفتمانی استقبال می‌کرد و هم خود وارد آن شد. معین‌الدین پروانه به‌عنوان عضوی از گفتمان سیاسی برای فخرالدین عراقی در توقات خانقاه ساخت. تلفیق گفتمان‌های مذکور فضای استعاری را شکل داد که آرمان واحدی را دنبال می‌کرد: مدیریت جامعه دینی. این فضای استعاری تا زمانی که تضادهای موجود در آن آشکار نشده بود توانست شهر را به‌خوبی مدیریت کند. نمودار زیر وضعیت تلفیق گفتمان‌ها را نمایش می‌دهد:



نمودار ۱: تلفیق گفتمان‌ها در قرونیه قرن هفتم

۴. تلفیق گفتمان‌ها در شخصیت مولانا

مولانا از دل چنین نظم گفتمانی‌ای برآمد. نه تنها او در علوم فقهی تحصیلاتش را تمام کرده بود و در بخش دوم زندگی‌اش نیز پیوسته با گفتمان فقهی ارتباط داشت بلکه در مقابل دیگر فقها و علمای قونیه نیز کمابیش به عرفان تعلق خاطر داشتند. مثلاً قاضی سراج‌الدین ابوالثناء محمود ارموی که در نظامیه بغداد درس خوانده و در محضر کمال‌الدین موسی بن ابی‌الفضل یونس تلمذ کرده بود، ابتدا از مخالفان سرسخت مولانا بود اما به تدریج مخالفتش تبدیل به علاقه به او شد. یا قطب‌الدین محمود شیرازی که از خراسان به آناتولی کوچ کرده بود و در فقه و قضا صاحب نام و منصب بود و شرح کتاب *مختصرالاصول* را در اصول فقه نوشته و در مدرسه قیصریه تدریس می‌کرد، با مولانا مرآده دوستانه‌ای داشت. صفی‌الدین هندوی، که پس از خروج از هندوستان و سفر در جهان اسلام سرانجام به آناتولی آمده بود، بر فقه مسلط بود و در مدارس اتابکیه و ظاهریه تدریس می‌کرد. مولانا در حق او گفته که «هفتاد گبر رومی را مسلمان کردن سهل‌تر از آن است که صفی‌الدین هندی را صفایی بخشند و ارشاد کنند که لوح روح او چون

روی مشق‌های کودکان سیاه و تاریک گشته است» (افلاکی، ۱۳۶۲، ص. ۲۹۶)؛ اما افلاکی همین مرد را «متدین و پارسا» توصیف کرده و می‌نویسد که سرانجام به پایمردی سلطان ولد از مریدان شد (افلاکی، ۱۳۶۲، ص. ۲۹۶). قاضی کمال‌الدین، که قاضی القضاات آناتولی بود و مولانا در نامهٔ چهلم (۱۳۷۱، ص. ۶۷) او را «مولی‌العلامه و محقق‌الربانیه» می‌نامد، زمانی که به قونیه آمد و جماعتی از یاران او را به دیدن مولانا ترغیب کردند، نپذیرفت؛ اما وقتی به دیدار مولانا نائل گشت، شیفتهٔ او شد و پسران خود صدرالدین و مجدالدین اتابک را مرید مولانا ساخت. همین قاضی القضاات سرانجام محفل سماعی ترتیب داد و مولانا را به آنجا فراخواند (علیخانی، ۱۳۹۶، ص. ۱۱۲). شمس‌الدین ماردینی از فقهای حنفی بود اما مولانا از او با عنوان صدر کبیر و استاد الفضلا یاد می‌کرد (سپهسالار، ۱۳۲۵، ص. ۱۷۱). همین منبع از «حضرت خداوندگار» روایت می‌کند که اصحاب را وصیت فرمودی که «در هر حالی که باشم اگر فتاوی بیابند منع نکنید و به من آورید» (سپهسالار، ۱۳۲۵، ص. ۹۸)؛ یعنی او در دورهٔ دوم زندگی نیز به صدور فتاوی اشتغال داشته است. در رویدادی دیگر میان فتوای مولانا با فتوای شمس‌الدین ماردینی که «در فقه تفاسیر و اقایل امام اعظم» معروفیتی داشت، اختلاف می‌افتد. هر دو رأی را به نزد قاضی سراج‌الدین ارموی می‌برند که «پیشوا و استاد همه علما بود». وقتی ماجرا به گوش مولانا می‌رسد مخالف را به کتابی جدید در شرح فتاوی ارجاع می‌دهد و شمارهٔ صفحهٔ مورد نیاز را هم ذکر می‌کند (سپهسالار، ۱۳۲۵، ص. ۹۸). صرف‌نظر از این که غرض تدوین‌کنندگان روایت چه بوده باشد، این مقدار از این روایت برمی‌آید که مولانا ای دوپوسته مشغول مطالعه کتب فقهی بوده و عنداللزوم فتوای فقهی نیز صادر می‌کرده است.

گزارش‌هایی از گرایش قضاات، علما به شیوهٔ مولانا نیز چه بر ساختهٔ مریدان او باشد و چه مطابقت با امر واقع داشته باشد، در هر دو صورت حامل یک پیام است: تلفیق دو گفتمان فقاها به‌عنوان نماد بارز علوم دینی با تصوف در زندگی و شخصیت مولانا. قاضی عزالدین قونیه و قاضی عزالدین آماسیه و قاضی عزالدین سیواسی، «هر سه از کبار عصر خود بودند» پس از گفتگویی کوتاه با مولانا «سر نهاده و هر سه مرید شدند» (افلاکی، ۱۳۶۲، ص. ۱۰۵). همین منبع از حضور «خلق جهان از وضع و شریف و قوی و ضعیف و فقیه و فقیر و عالم و عامی» در محافل سماع مولانا گزارش می‌دهد (افلاکی، ۱۳۶۲، ص. ۸۹). حتی صدرالدین قونیوی که بزرگ‌ترین عالم، فقیه و شیخ معاصر مولانا و شیخ طریقت کبرویه بود و مشرب عرفانی‌اش با سلوک مولانا سازگاری نداشت و شیوهٔ زندگی مجلسش هم با

زندگی زاهدانه مولانا فاصله زیادی داشت، برای مولانا احترام زیادی قائل بود^۱ و متقابلاً مولانا هم احترام او را نگاه می‌داشت. تلفیق سیاست، فقهت، تصوف و بازار در وجود او بهتر تعین یافته بود. منابع نشان می‌دهند که بر در خانقاهش که به‌مثابه کاخ مجللی بود، دربانان می‌ایستادند و در حرم او خواجه‌سرایان خدمت می‌کردند و بیرون اتاق او حاجبان ایستاده بودند. در حضور او غلامان دست‌به‌سینه می‌ایستادند و خدمتکاران و کنیزان در کاخ او آمدو شد می‌کردند (گلیپنارلی، ۱۳۶۳، ص. ۳۷۷). غیر از مولانا و پدرش، مشایخی همچون برهان‌الدین محقق ترمذی، شیخ سعید فرغانی، شیخ سیف‌الدین محمد فرغانی، نجم‌الدین رازی که مدتی در قونیه زندگی کرده بودند نیز از مصادیق تلفیق فقهت و تصوف بودند.

گزارش‌های منابع زندگی‌نامه‌ای از زندگی مولانا و وابستگان او غالباً همراه با افراط و تفریط‌هایی است که در چنین متونی متداول بود. راهبرد نوشتاری ژانر مناقب، اسطوره‌سازی و مقدس‌سازی شخصیت محوری بود اما از خلال آن‌ها نیز می‌توان به تصویری از نظم گفتمانی جامعه‌ای که این آثار از دل آن‌ها برآمده دست یافت. مثلاً سلطان ولد (۱۳۸۹، ص. ۹۴) تصریح می‌کند که مولانا مانند پدرش فتوا می‌داد، چنان‌که پس از چندی مفتی شرق و غرب شد. صرف نظر از درستی یا نادرستی این روایت، آنچه روایت به ما القا می‌کند جمع کردن وجه فقهی و عرفانی در شخصیت مولانا است. ما می‌دانیم که مولانا بعد از سفر تحصیلی خود به منطقه شامات، فقیه متنفذ و امام بلندآوازه مذهب حنفی شد که از اطراف و اکناف آن مناطق طالبان علم فقه نزد وی می‌آمدند تا فقه بیاموزند.

برخلاف باور بسیاری از زندگی‌نامه‌نویسان متأخر، رابطه مولانا با فقه و فقها هیچ‌گاه به تخصم نکشید. حتی بعد از ملاقات شمس، مولانای عارف فقه و مدرسه را به‌تمامی طرد و ترک نکرد و در پی سازش این دو گفتمان بود و آن دو را مکمل یکدیگر می‌دانست. در واقع قسمتی از مولانای فقیه در مولانای عارف حضور داشت. فروکاستن شخصیت چند بُعدی چون مولانا به تک بُعد عرفانی یا فقهی کار عقل‌پسندی نیست (عثمانی، ۱۴۰۳، ص. ۱۶۱). در این مورد چیزی که قابل ملاحظه است این مسئله است که در نزاع گفتمان‌ها، یکی از گفتمان‌های متخاصم - معمولاً گفتمان متأخر اگر قدرت تولید معنی و توانایی پخش و نشر خود را داشته باشد - مسلط می‌گردد و گفتمان متقدم در حاشیه قرار می‌گیرد. در حاشیه قرار داشتن، همیشه به معنی حذف شدن و مغلوب شدن نیست، بلکه مانند سایه در کنار گفتمان مسلط حضور دارد. مولانا پیرو مذهب امام حنیفه بود و از متون فقهی کتاب *الهدایه* مرغینانی (اثر

۱. افلاکی (۱۳۶۲، ۹۶/۱) نقل می‌کند که صدرالدین در حق مولانا گفته بود: «اگر بایزید و جنید در این عهد بودند، غاشیه این مرد مردانه را برمی‌گرفتند. و بر جان خود منت می‌نهادند».

برهان‌الدین علی بن ابی‌بکر مرغینانی) را خواننده بود. افلاکی از قول مولانا روایت می‌کند که گفت «مرا در جوانی یاری بود در دمشق که در درس ۱۵۱/یه شریک من بود». ۱۵۱/یه کتاب استاندارد فقه حنفی بود و برای حنفیان همان اعتبار و اهمیت را داشت که کتاب تنبیه برای شافعیان. ظاهراً مولانا کتاب ۱۵۱/یه را به فرزندش سلطان ولد درس می‌داد (داکانی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۵).

مولانا از کودکی نزد پدرش علوم شرعی و به‌خصوص فقه را آموخته بود و در جوانی و پس از مرگ پدر، به پیشنهاد سیدبرهان‌الدین محقق ترمذی به قصد آموختن علم فقه به شامات سفر کرد. مولانا در دمشق به مدرسه «حلاویه» رفت که مرکز حنفی پر رونقی بود. او در این مدرسه پیوند گفتمان‌های سیاست، دیانت و بازار را دیده بود. حلاویه به ملک وسیعی متصل بود که از راه درآمدهای حاصله از آن امور معیشت اهل مدرسه اعم از استادان و شاگردان را تأمین می‌کرد. واقف شرط کرده بود که ماه رمضان سه هزار دینار در اختیار اساتید گذارده شود تا آنان بتوانند به شاگردان به بهترین نحو - به‌خصوص با حلوای خوشمزه - پذیرایی کنند. حلاویه نام مدرسه با حلواخوران ماه رمضان ارتباط داشت. مدرسه را عالم شهیر و برجسته حنفی در آن روزگار یعنی کمال‌الدین ابن‌العزیم اداره می‌کرد. شواهد زیادی در دست است که نشان می‌دهد مولانا بیشتر علوم را از نزد این استاد بزرگ آموخته است (داکانی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۶). با آن که مولانا بر مذهب حنفی بود اما شمس تبریزی و حسام‌الدین چلبی شافعی بودند. شمس در مقالات (۱۳۹۶، ص. ۴۵) می‌گوید: «آخر فقیه بودم. تنبیه^۱ و غیر آن بسی را خواندم». شمس بعدها هم که به جرگه صوفیان پیوست، باز هم فقه را رها نکرد و با فقها مراد و مستمر و مداوم داشت (داکانی، ۱۳۸۷، ص. ۱۵۲).

در روایت دیگری افلاکی (۱۳۶۲، ص. ۵۴۷) از قول سلطان ولد روایت می‌کند که پس از آموختن علوم دینی در شام و حلب و بازگشت به قونیه، «تمام فضلالی شهر در مدرسه والد جمع آمدند» و پدرم از من «ارمغانی لطایف خواست کرد». تصور سلطان ولد این بوده که «به سبب ذوقیات معانی حضرت پدرم تارک است و بر این‌ها مشغول نیست» اما مولانا شروع می‌کند به بیان مجموع آن نکات که پسرش در مدارس دینی آموخته بود و جالب‌تر این‌که «در میان آن بیان ظاهر سخن را در باطن آمیخته، نعره‌ها برخاست و من جامه‌ها را چاک زده در قدم مبارکش غلطان شدم. همانا که علما حیرت نموده تحسین‌ها دادند». در این مجلس، حضور علما و عرفا، ترغیب مولانا به تحصیل پسرش در علوم دینی، توجه ذهنی مولانا به علوم دینی در دوره دوم زندگی‌اش، آمیختن «ظاهر سخن» با «باطن سخن» و

۱. کتاب «التنبیه فی فروع الشافعیه» تألیف ابوالسحاق شیرازی متوفی ۴۷۶ هـ ق است، وی از نخستین مدرسان فقه شافعی در مدرسه نظامیه بغداد بوده است. این کتاب یکی از این چند کتاب مهم در فقه شافعی است و بر آن شروح متعددی نوشته‌اند.

بحث دینی با رقص و سماع عرفانی، جمع آمدن علمای دینی با عرفای اهل رقص و سماع و حیرت و تحسین علما از حالات عرفانی و دانش دینی مولانا و پسرش تماماً دال‌هایی هستند که بر تلفیق دو گفتمان فقهات و تصوف در زندگی و شخصیت مولانا دلالت می‌کنند. در روایت دیگری (افلاکی، ۱۳۶۲، ص. ۴۵۸)، سلطان ولد از تعلّم مولانا در مدرسه اکتجی سخن می‌گوید که چون درس را به اتمام می‌رسانده، «والدم اعاده می‌کرد و روان فرومی‌خواند». ترغیب مولانا به آموختن علوم دینی و نیز اشتغال ذهنی خودش به این علوم حتی در دوره دوم زندگی اش از این روایت هم برمی‌آید. گو این که همین افلاکی (افلاکی، ۱۳۶۲، ص. ۲۲۰) از قول مولانا روایت می‌کند که «امام ابوحنیفه و امام مطلبی و امامان دیگر رضی‌الله‌عنهم معماران عالم خشکی بودند؛ هر که به صدق تمام طریقه ایشان را گرفت و متابعت آن عزیزان کرد از شرور اشرار و قطاعان راه دین ایمن شد و رهید، اما جنید و ذوالنون و ابایزید و شقیق و ادهم و منصور و امثال ایشان مرغان آبی بودند و سباحان عمان معانی، هر که متابعت ایشان کند از حیل‌های نفس مکار خلاص یابد و بگوهر دریای قدرت ره برد».

ارتباط مولانا با گفتمان سیاسی حتی پس از دیدار با شمس و تحول روحی معروف ادامه داشت. دولت‌مردان سلجوقی به‌عنوان نمایندگان گفتمان سیاسی برای او جایگاه رفیعی قائل بودند و از این میدان نصیب گفتمانی خویش را می‌بردند و الا دلیلی نداشت که عزالدین کیکاوس سلجوقی امیری را نزد حاکم حلب بفرستد و از او بخواهد که زمینه بازگشت مولانا به قونیه را فراهم کند (سپهسالار، ۱۳۲۵، ص. ۱۹۴) از دیگر سو، مولانا نامه‌های متعددی به صاحب‌منصب نوشته و از آن‌ها در حل مسائل دراویش و مریدان و واگذاری نهادهای آموزشی و دینی به افراد مورد تأییدش استمداد طلبیده است. در مجموع، محتوای حدود هفتاد نامه از مکاتیب مولانا مربوط به حل مسائل مریدان،

۱. از مجموعه نامه‌های مکتوبات بیشترین تعداد (۲۶) نامه برای حل مشکلات مریدان و تقویض امور مدارس و مساجد به افراد مورد تأیید مولانا به معین‌الدین پروانه نوشته است. شماره نامه به ترتیب ذیل است: ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۹۶، ۹۹، ۱۰۱، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۸۲، ۷۸، ۶۸، ۶۳، ۵۲، ۴۳، ۴۲، ۳۷، ۳۱، ۳۰، ۲۷، ۲۶، ۱۶، ۱۳۷، ۱۲۰، نامه‌های فخرالدین علی صاحب‌عطا (نایب‌سلطان): ۱۰، ۴۸، ۴۴، ۴۰، ۱۳۸، ۱۳۵، ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۰۸، ۸۹، ۸۷، ۸۱، ۷۶، ۵۲، شماره نامه‌های عزالدین کیکاوس دوم (سلطان سلجوقی روم): ۱۰۳، ۱۰۲، ۹۵، ۹۴، ۹۲، ۸۰، ۵۷، ۳۹، ۳۸، ۱. شماره نامه‌های خطاب به تاج‌الدین معتز (رئیس اداره امور مالیات): ۵۸، ۵۹، ۷۵، ۸۸، ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۱۹، ۱۳۶، ۲۲. شماره نامه‌های مجدالدین اتابک (داماد معین‌الدین پروانه و مقام استیفا یا موقف وزیر مالیه را عهده‌دار بود): ۱۲۱، ۶۶، ۵۴، ۱۷، ۹، ۸. مجموعه نامه‌های که مولانا به قاضی سراج‌الدین نوشته: ۱۳۷، ۶۹، ۶۲، ۳۲، نامه‌های جلال‌الدین قراطی (خزانه‌دار سلطان سلجوقی روم) ۲۳، ۸۳، ۱۲۶. مکتوبات مربوط به امین‌الدین میکائیل (مقام استیفا) ۶۱، ۶۰، ۱۸، دو نامه به بدرالدین گهرتاش (سلاح‌دار سلطان): ۱۴۱، ۱۴۵. دو نامه به قاضی عزالدین قونیوی وزیر سلطان: ۷۱، ۷۳. نامه شماره ۴۷ به قاضی کمال‌الدین کابی نوشته و نامه ۳۳ به قاضی تاج‌الدین خوبی. (علیخانی، ۱۳۹۶، صص. ۱۰۳-۱۱۱)

دوستان نزدیک، مسائل خانقاه‌ها و مراکز دینی و موضوعاتی از این قبیل است. او حتی پس از دیدار با شمس از ارتباط با نهاد دربار بی‌نیاز نبوده است. افلاکی (۱۳۶۲، ص. ۱۱۸) از محافلی یاد می‌کند که «جمع علما و شیوخ و ارباب فتوت و گوشه‌نشینان» به میزبانی معین‌الدین پروانه و همراهی حسام‌الدین چلبی و حضرت مولانا در آن شرکت می‌کردند و پروانه «دست مبارک خداوندگار را بوسه‌ها می‌داد».

۵. تلفیق و نزاع گفتمانی

حتی گفتمان‌های متخاصم در نقطه‌هایی هم‌پوشانی دارند و از همان نقطه است که با یکدیگر مکالمه می‌کنند. مکالمه گفتمان‌ها پیوسته ادامه دارد و در این مکالمه است که برخی مسلط شده و دایره وجودی خویش را گسترش می‌دهند و فضا را بر گفتمان رقیب تنگ می‌کنند. وقتی گفتمانی به بالاترین سطح گستردگی و تسلط خویش برسد، اصطلاحاً در وضعیت هژمونیک قرار می‌گیرد. در چنین مواقعی دال‌های خالی گفتمان مسلط آشکار می‌شود و گفتمان یا گفتمان‌های رقیب سعی می‌کنند عرصه را بر او تنگ و حوزه نفوذ خویش را افزایش دهند. در مباحث پیشین نشان دادیم که گفتمان‌های سیاسی، فقهی، عرفانی و بازار در قرونیه قرن هفتم در وضعیتی تلفیقی قرار داشتند اما این به معنای تلاش گفتمان‌ها برای گسترش ابعاد وجودی خودشان نیست. فقاقت و تصوف از میدان گفتمانی واحدی به نام دین اسلام نشأت گرفته و هر دو مدعی رساندن انسان به سعادت بودند. دال مرکزی در گفتمان فقهی بدن و در گفتمان عرفانی روح است. همه احکام فقهی معطوف به مدیریت بدن است و در توضیح المسائل مدخلی برای مدیریت روح وجود ندارد، حال آن‌که متون تعلیمی عرفانی عمدتاً درباره تعالی روح سخن می‌گویند. بدن در فقه در مرکز همه احکام (واجبات، محارم، مستحبات، مکروهات و مباح‌ها) قرار دارد و در تصوف سرکوب شده و به حاشیه رانده می‌شود. مطالبه و گفتگوی فقه با بدن (قرائی، ۱۳۸۸، ص. ۹۲) و تصوف با روح است. در عرفان ساحت نفس و روان از ساحت ذهن، و ذهن از بدن مهم‌تر است. طبق موازین بودن همه آنچه به عرصه بدن مربوط می‌شود، برای عارف به هیچ وجه کفایت نمی‌کند، اما فقیه را خرسند و خشنود می‌سازد و وی آن را کافی می‌داند (قرائی، ۱۳۸۸، ص. ۹۶).

نزاع گفتمانی فقاقت و تصوف از همین دال مرکزی آغاز و به سایر دال‌های شناور هم کشانده می‌شود. در مطالعات بدن، لباس و پوشش دنباله بدن تعریف می‌شود و تفاوت لباس صوفیه و فقها از جمله برای همین است تا از طریق غیریت‌سازی به هویت‌سازی خویش مبادرت ورزند. لباس آن‌ها بیانگر تفاوت هویت گفتمانی آن‌هاست. از این جهت است که مولانا پس از دیدار با شمس به روایت افلاکی «بعد از چهلم روز دستار دخوانی بر سر نهاد و

دیگر دستار سپید بر سر نبست و از برد یمانی و هندی فرجی ساخت تا آخر وقت لباس ایشان آن بود» (فروزانفر، ۱۳۰۸، صص ۱۳۴). نزاع‌های گفتمانی اینجا شکل می‌گیرد که هر گفتمان می‌خواهد تشخیص هویتی پیدا کند و تلفیق گفتمانی زمانی آشکار می‌شود که گفتمان‌ها به سوی هدف مشترکی حرکت می‌کنند. آنگاه که فقیهانی مثل ابن حزم، ابن تیمیه، ابن قیم، ابن جوزی و ذهبی تصمیم می‌گیرند در مخالفت با تصوف و صوفیه مقالاتی بنویسند یا بگویند، در واقع، آنجاست که بر مدار غیریت حرکت می‌کنند تا تمایز تصوف و فقه را آشکار کنند. در چنین شرایطی نزاع گفتمانی درمی‌گیرد و پوشیدن خرقة و مرقعه «تلبیس ابلیس» قلمداد می‌گردد، سماع و غناء و وجد قلب را از تفکر در عظمت خدای سبحان و قیام به خدمتش باز می‌دارد و آن را به شهوات عاجل متمایل می‌سازد (ابن جوزی، ۱۳۹۵، صص ۲۰۸-۲۱۲).

مولانا شناسان و عرفان‌پژوهان با تمرکز بر نزاع‌های گفتمانی دوگانه‌های ناسازگاری را برمی‌سازند و زندگی عرفارا بر آن اساس تحلیل می‌کنند. باور به این‌که مولانای اول در کسوت فقیهانه بود و مولانای دوم کسوت صوفیانه پوشید، سنایی اول اهل مدح و ستایش و شاعری درباری بود و سنایی دوم شاعر زهد و تصوف، عطار اول به شغل عطاری و طبابت جسم مشغول بود و عطار دوم به طبابت روح می‌پرداخت و دو شقه کردن زندگی و شخصیت این بزرگان همه ناشی از همان دوگانه‌های برساخته ناهم‌ساز است. حتی متون مناقبی و زندگی‌نامه‌ای با برجسته‌سازی یکی از وجوه شخصیت اینان در دل همان دوگانه‌های برساخته به تولید محتوا می‌پردازند. گویا امکان دارد انسان چنین تک‌ساختی زندگی کند. حالا آن‌که در زندگی مولانای پیش از دیدار شمس (مولانای اول) نشانه‌های آشکاری از منویات عرفانی و در زندگی مولانای پس از دیدار با شمس علامت‌های بیینی از رفتارها و گفتارهای فقیهانه می‌توان مشاهده کرد. اگر از سر حوصله و دقت زوایا و خبایای زندگی و احوال هرکدام از شخصیت‌های فرهنگی گذشته را که بر اساس دوگانه‌های نام‌ساز زندگی آن‌ها را به دو دوره کاملاً متباین تقسیم کرده‌اند، بکاویم، نشانه‌های روشنی از عناصر زندگی دوره دوم آن‌ها یافت می‌شود. اشکال اینجاست که ذهنیت دوگانه‌ساز ما آن‌ها را به دو پاره منفک از یکدیگر تقسیم می‌کند و چون جمع بین اضداد و تناقض‌ها را محال می‌داند، سعی می‌کند با تقسیم زندگی و شخصیت سوژه مورد مطالعه به دو دوره، رفع تناقض و تضاد کند. اگر بپذیریم که تناقض و تضاد ویژگی سرشت انسان و حیات بشری است، از برساختن این دوگانه‌ها را می‌شویم و تصویری دقیق‌تری از احوال و اضلاع شخصیتی آن‌ها ارائه می‌دهیم. ما می‌توانیم این مسأله را از منظر تحلیل گفتمان واکاوییم. لاکلا و موفه به درستی تشخیص داده‌اند که در موقعیت‌های سوژگی که گفتمان‌ها به انسان‌ها عطا می‌کنند، یک سوژه می‌تواند چندپاره و تمرکززا باشد؛ به طوری که

سوژه، بسته به گفتمان‌هایی که وی عنصری از آن‌هاست، هویت‌های متعدد داشته باشد (لاکلا و موف، ۱۳۹۲، ص. ۱۸۹ و یورگنسن و فیلیس، ۱۳۸۹، ص. ۸۳). از نظر لاکلا و موفه زمانی داشتن چند هویت برای سوژه واحد ممکن است که گفتمان‌های که به آن هویت‌های متفاوت می‌بخشند، در تضاد با هم نباشند. به‌طور مثال یک فرد می‌تواند هم‌زمان در گفتمان سیاسی هویت «اصلاح‌طلب»، در گفتمان خانواده هویت «پدر» و در گفتمان دانشگاهی هویت «استاد» داشته باشد. اگر دین اسلام را کلان‌گفتمان غالب در قرونیه قرن هفتم به‌شمار آوریم، گفتمان عرفانی و فقیهانه دو گفتمانی هستند که در ذیل آن معنا پیدا می‌کنند. این دو گفتمان و طرفداران آن‌ها ممکن است به یکی از دو سوی آن ساختار کلی گرایش پیدا کنند و برای هویت‌سازی خویش و با تمرکز بر غیریت‌سازی نکاتی را برای گفتمان مقابل ذکر کنند اما منطقه مشترک آن‌ها وسیع است. در بین مشایخ صوفیه، افراد زیادی بودند که با تسامح و تساهل جامع هر دو هویت فقهی و عرفانی بودند. بهاء ولد و برهان‌الدین محقق ترمذی دو گفتمان مذکور را در نظر و عمل تلفیق کرده‌اند؛ چنان‌که در زندگی و شخصیت بزرگانی مثل غزالی، اوحالدین کرمانی و سهروردی تلفیق گفتمان‌های فقاہت و تصوف و کلام مشاهده می‌شود. از این جهت است که اوحالدین را «جامع علم فقه و ذوق صوفیان» و سهروردی را مؤلف مقامات اوحالدین کرمانی «مردی دانشمند، فقیه، محدث، واعظ و از مشایخ بزرگ صوفیه» نامیده‌اند (مناقب اوحالدین کرمانی، ۱۳۴۷، ص. ۳). اینجا می‌توان از اصطلاح هژمونی کمک گرفت. در نزاع بین گفتمان‌ها که ممکن است در جهان بیرون و درون محقق شود، یک یا چند گفتمان سعی می‌کنند به وضعیت هژمونیک برسند و خود را غالب کرده و دیگر گفتمان‌ها را به حاشیه برانند؛ اما اولاً هیچ‌گاه گفتمان به حاشیه رانده شده کاملاً حذف نمی‌شود بلکه در صدد فرصتی است تا دوباره به مرکز بازگردد و ثانیاً هژمونی بیش از آن که بر اساس زور بنا شده باشد بر اساس اقتناع درونی شکل می‌گیرد (چولیاراکی و فرکلاف، ۱۹۹۶، ص. ۲۴). آنجا که به حاشیه رفتن مطرح است (نه از بین رفتن) و پای اقتناع در میان است (نه انکار مطلق) می‌توان پذیرفت که گفتمان‌های متضاد و متناقض در جهان بیرون و درون با یکدیگر جمع آیند. حق با هوارث (۲۰۰۰، ص. ۱۵) است که هژمونی را «فرایند تثبیت موقت هویت‌ها» تعریف می‌کند؛ بنابراین، وقتی گفتمانی به‌صورت موقت تثبیت می‌شود، در همان حال گفتمان‌های دیگر در اطراف آن حضور زنده دارند. این قاعده در مورد جهان بیرون و جهان درون صدق می‌کند. در شخصیت مولانا پیش از دیدار با شمس گفتمان فقهی و گفتمان عرفانی حضور داشت اما گفتمان فقهی در وضعیت هژمونیک قرار داشت و گفتمان عرفانی در حاشیه. بر طبق حکایتی که در رساله سپهسالار آمده (۱۳۲۵، ص. ۱۷۳) مولانا بار نخست در حلب با شمس دیدار کرد اما دگرگونی در او به وجود نیامد. حتی اگر این حکایت خلاف امر

واقع باشد، تصویری به دست می‌دهد از حضور گفتمان عرفانی در جوانب زندگی مولانا که هنوز به مرکز شخصیت او نیامده است.

گفتمان غالب در جهان درون مولانا پیش از ملاقات مشهورش با شمس فقهی بود. در اطراف او فقیهان و دانشجویانی بودند که این گفتمان را در وجود او تقویت می‌کردند تا هویت گفتمانی او را در هیأت فقیه حنفی بزرگ، مفتی والا مقام، واعظ و مدرّس تعریف کنند و لایه‌های دیگر شخصیت او را که از جمله به گفتمان عرفانی تعلق داشت به حاشیه می‌رانند. نهاد سیاست هم این وجه شخصیت او را می‌پسندید و در برجسته‌سازی آن تلاش می‌کرد. شمس به مولانا دانشی نیفزود، چون دانش دینی او قطعاً کمتر از شمس نبود. بلکه شمس هویت گفتمانی او را جابه‌جا کرد. هویت عرفانی را از حاشیه به مرکز آورد و هویت فقهی او را از مرکز به حاشیه برد؛ اما مولانا هیچ‌گاه هویت گفتمانی فقهی خویش را به کناری نهاد. نهاد فقاها در آثار و زندگی او پس از دیدار با شمس حضور پر رنگی دارد، با این تفاوت که در اثر تلفیق با گفتمان عرفانی وجه متفاوتی به خود گرفته است. مولانا پس از دیدار با شمس را نمی‌توان یک فقیه تبدیل شده به عارف نامید بلکه باید گفت او از هویت گفتمانی «فقیه - عارف» به هویت گفتمانی «عارف-فقیه» تغییر وضعیت یافته است. مولانا در وضعیت دوم در برابر کسانی که او را در وضعیت نخستین به رسمیت می‌شناختند دو شیوه مقاومتی سلبی و ایجابی^۱ را در پیش گرفت. در شیوه نخستین، لباس صوفیانه را جایگزین لباس فاخر فقیهانه کرد و در شیوه دوم به کنش‌هایی مثل رقص و سماع روی آورد. رفتارهای او چنان نبود که او را از گفتمان فقهی یک‌باره و کاملاً خارج کند بلکه از مبانی گفتمانی فقهی تخطی^۲ می‌کرد. در تخطی، به مفهوم فوکویی، خروج کامل از یک گفتمان محقق نمی‌شود بلکه به معنای خروج لحظه‌ای و مقطعی از گفتمان است تا کاستی‌های آن روشن شود؛ درست مثل صاعقه که شب را از بین نمی‌برد بلکه برای چند لحظه بر تاریکی نوری می‌افکند. در همان لحظه تخطی چیزهایی آشکار می‌شود که در نبود آن پنهان می‌ماند (فوکو، ۱۹۶۳، ص. ۳۵).

۱. برای مفهوم مقاومت سلبی و ایجابی ر.ک مقاله حمید پارسانیا و ظاهر یوسفی در ش ۲۷ نشریه معرفت فرهنگی اجتماعی سال ۱۳۹۵، صص ۷۲-۴۷. و برای استفاده از این نظریه در مورد متون عرفانی فارسی ر.ک مقاله «مقاومت سلبی و ایجابی در تذکره‌الاولیا» نوشته زرقانی و فدایی در مجله ادبیات عرفانی، ش ۳۶، سال ۱۴۰۳، صص ۱۹۳-۱۶۵.

۲. فوکو (۱۹۶۳، ص. ۳۵) در توضیح تخطی (transgression) با استفاده از استعاره صاعقه می‌نویسد که تخطی به معنی جدا کردن سیاه و سفید، حلال و حرام، ظاهر و باطن، یا مثلاً خارج و داخل ساختمان نیست بلکه مشخص کردن ارتباط این دوگانی‌هاست ... تخطی شاید نور صاعقه‌ای در شب باشد که در لحظه شکل‌گیریاش ظلمت ماهوی شب را نمایش می‌دهد و در عین حال وابسته به تاریکی است.

مولانا دائم در حال تخطی از تصلب گفتمان فقهی و حتی عرفانی بود. در دل این تخطی‌های گفتمانی تعدیلی در هر دو گفتمان ایجاد می‌شد. مولانا و بسیاری دیگر از عارفان کلاسیک را نمی‌توان یک‌سره در حصار تنگ گفتمان فقهی یا عرفانی محدود و محصور کرد. آن‌ها در تلاقی‌گاه دو گفتمان ایستاده بودند و با تلفیق آن‌ها با یکدیگر در اصلاح هر دو می‌کوشیدند. تلفیق گفتمان‌ها به معنای اتخاذ شیوه تقاطعی نیست؛ چون در تلفیق، اراده معطوف به خودآگاهی وجود دارد ولی در التقاط خودآگاهی رنگ می‌بازد.

اما اگر از جهان درون مولانا بیرون آییم و به اطراف او مراجعه کنیم، پرسش دیگری در برابرمان پدیدار می‌شود: چگونه ممکن است سوژه‌هایی که دارای باورهای متضاد بودند با مولانا همدل و هم‌صدا شوند؟ برای یافتن پاسخ از یکی دیگر از اصطلاحات تحلیل گفتمان کمک می‌گیریم. یکی از کارهایی که گفتمان‌ها برای تثبیت موقعیت خودشان می‌کنند، استعاری‌سازی^۱ است. در فضای استعاری وجوه مثبت یک گفتمان برجسته و کاستی‌های آن پنهان‌سازی می‌شود. استعاری‌سازی، فضایی آرمانی ایجاد می‌کند و مردمان در دل این فضای آرمانی استعاری جذب گفتمان مولانا می‌شوند. این که هر سه گفتمان فقهی و عرفانی و سیاسی نیز خاستگاه واحدی داشتند به آن‌ها کمک می‌کرد تا در دل فضای آرمانی استعاری‌شده‌ای که در اطراف مولانا شکل گرفته بود، غوطه‌ور شوند و در «صمیمت سیال فضا» جذب مغناطیسی شوند که گرد مولانا شکل گرفته بود. دیگر این که مولانا با اتخاذ دو راهبرد «تلفیق و تخطی» فردیتی به گفتمان مورد نظر خودش داده بود و این فردیت او را تبدیل به شخصیتی کاریزماتیک کرده بود. شخصیت کاریزماتیک مولانا عامل اصلی هژمونیک‌شدن خرده‌گفتمان مورد نظر او بود و بعد از مرگش هم تا زمانی که وجه استعاری گفتمان مورد نظر او بر طرف نشده بود به تعبیر خودش مثنوی بعد ما «شیخی» کند (به نقل از موحد، ۱۳۹۶، ص. ۳).

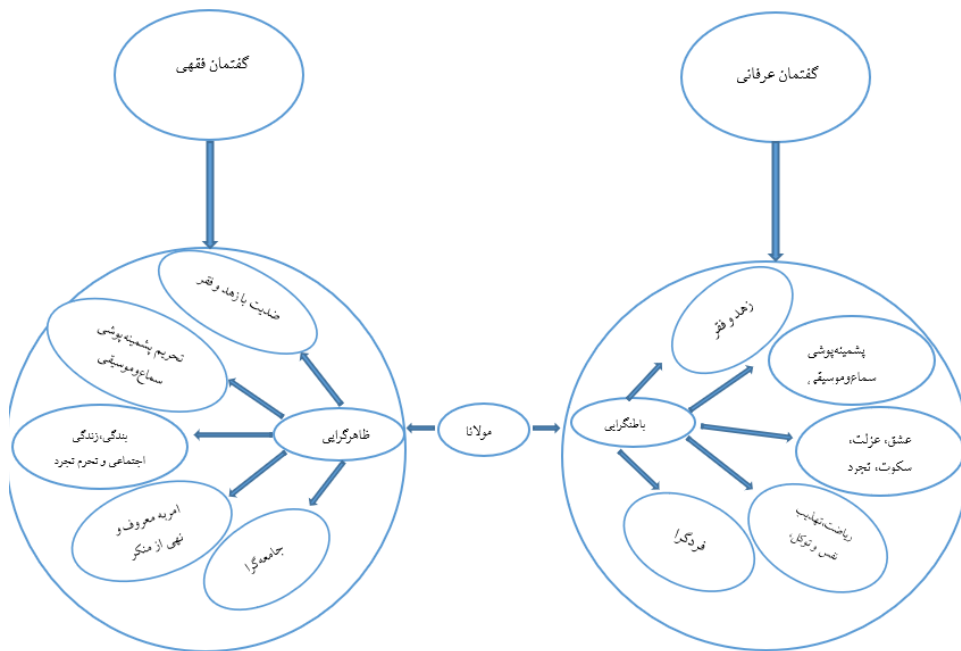
اما غیر از خود مولانا اشخاص دیگری هم در اطراف او حضور داشتند که به هژمونیک کردن گفتمان مورد نظر او کمک می‌کردند. شمس به‌مثابه «سوژه هژمونیک‌کننده» در فضای استعاری گفتمان عرفانی مولانا نقش بارزی داشت. موقعیت سوژگی^۲، سوژه‌هایی همچون بهاء‌اولد و برهان‌الدین محقق ترمذی را می‌توان به ترتیب مبدع و مقوم

۱. مقصود از استعاری‌سازی مفهوم این کلمه در بلاغت نیست، بلکه مقصود مورد نظر در تحلیل گفتمان است؛ یعنی پنهان کردن نقطه‌های ضعف و برجسته کردن نقاط قوت یک گفتمان و در مقابل برجسته کردن نقاط ضعف و پنهان کردن نقاط قوت گفتمان رقیب آن.

۲. منظور از موقعیت سوژه‌گی، همانا "مواضع سوژه‌گی" در درون ساختار گفتمانی است. لاکلا و موف در کتاب هژمونی و استراتژی سوسیالیستی (۱۳۹۲، ص. ۱۸۸) باور دارند که گفتمانی بودن موضع هر سوژه در خصلت باز هر گفتمان نقش دارد.

گفتمان عرفانی مولانا پنداشت؛ اما تصوف زهدمحور و فقه‌بنیاد این دو مرشد نخست مولانا، متفاوت از آموزه‌های شورانگیز و شررخیز شمس بود. با وجود آن هم در شکل‌گیری و ظهور و بروز این گفتمان آن دو مرشد نقش ارزنده‌ای داشتند، چون اگر حجت و حضور روحانی آن دو مرشد در کارنامه معنوی - عرفانی مولانا نمی‌بود، با توجه به بافت اجتماعی - سیاسی که مولانا، هنگام ظهور شمس قرار داشت، به احتمال زیاد مولانا جذب آموزه‌های عرفانی شمس نمی‌شد و شمس را با همان «یجوز و لایجوز» فقیهانه از خود می‌راند؛ اما همه کسانی که در قلمرو معنوی مولانا زندگی می‌کردند، از پدرش تا فرزندان و شاگردانش و علاقه‌مندان در گفتمان‌های هم‌سو یا متباین با او همه و همه در تکوین فضای استعاری فوق‌نقش داشتند.

کوتاه‌سخن این‌که قونیۀ قرن هفتم زمینه تلفیق گفتمان‌ها را فراهم کرده بود و مولانای برآمده از دل این وضعیت هم خود در تکوین وضعیت مذکور نقش داشت و نظم گفتمانی جهان بیرون را به جهان درون خود هم کشاند. زندگی و شخصیت مولانا در دل تلفیق گفتمان‌ها شکل گرفت نه این‌که زمانی فقیه بود و زمان دیگری عارف. نمودار زیر وضعیت فوق را نمایش می‌دهد:



نمودار ۲: مفصل‌بندی فقه و عرفان در جامعه و شخصیت مولانا

۶. خلاصه و نتیجه

زندگی دو دوره‌ای برای مولانا و بسیاری از بزرگان کلاسیک دوگانه‌ای را بر ساخته که بر اساس آن زندگی و بالمآل شخصیت آن‌ها را دو پاره می‌کند. انکار آن‌ها دو دوره زندگی داشته‌اند و شخصیتشان در دوره کاملاً متناقض بوده است. بر همین اساس گفتمان‌های فکری، فرهنگی و عقیدتی موجود در جوامع کلاسیک در قالب‌های کلیشه‌ای منفک از یکدیگر طبقه‌بندی می‌شوند و ما تاریخ و فرهنگ و شخصیت‌هایمان را در قالب دوگانه‌های ناهم‌ساز درک می‌کنیم. حال آن‌که حتی گفتمان‌های متضاد و متخاصم هم‌پوشانی‌هایی با یکدیگر دارند و اساساً گفتمان خالصی که از گفتمان‌های مجاورش بهره‌ای نداشته باشد وجود ندارد. در دوره‌هایی از تاریخ میزان تداخل گفتمان‌های ناهم‌ساز چندان زیاد بوده که آرمان تلفیق شکل گرفته است. هم‌چنین چهره‌های گفتمان‌سازی بوده‌اند که آرمان تلفیق در وجود آن‌ها محقق شده است. چنین شخصیت‌هایی دوران‌ساز هستند و می‌توانند مسیرهای تازه را به روی مخاطبان بگشایند. ما در این مقاله سعی کردیم شکل‌گیری آرمان تلفیق را هم در قرونیه قرن هفتم و هم در وجود مولانا نشان دهیم. بدین ترتیب مولانا را نمی‌توان در دوره اول زندگی اش فقیه و در دوره دوم زندگی اش عارف نامید. او در دوره نخست، فقیه – عارف است و در دوره دوم عارف – فقیه. مواجهه با شمس گفتمان عرفان را از حاشیه شخصیت مولانا به مرکز و گفتمان فقه را از مرکز شخصیت او به حاشیه برد.

منابع

۱. ابن جوزی، ا. (۱۳۹۵). *تلبیس ابلیس*. ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو. مرکز نشر دانشگاهی.
۲. احسان‌اوغلو، ا.، و عبادی‌زحمتکش، م. (۱۳۸۶). *مدارس امپراتوری عثمانی. تاریخ اسلام*. ج. ۲۹. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم - کتابخانه مدرسه فقاقت.
۳. استوار نامقی، م. (۱۳۹۶). *تحلیل گفتمانی انس‌التائیین احمد جام* (رساله دکتری منتشر نشده). دانشگاه فردوسی مشهد.
۴. افلاکی، ش. (۱۳۶۲). *مناقب العارفین*. دنیای کتاب.
۵. امیری خراسانی، ا. (۱۳۸۰). *علم از دیدگاه مولانا*. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۲۱ (۴)، ۱۵۸-۱۷۷. <https://doi.org/10.52547/jipt.2022.224709.1193>
۶. بلخی، م. (۱۳۸۸). *فیه مافیة و پیوسته‌های نویافته*. به تصحیح توفیق سبحانی. پارسه.
۷. بلخی، م. (۱۳۷۱). *مکتوبات*. به تصحیح توفیق سبحانی. مرکز نشر دانشگاهی.
۸. بهاء‌ولد، م. (۱۳۳۲). *معارف*. ج. ۱. به اهتمام فروزانفر. طهوری.
۹. تبریزی، ش. (۱۳۹۶). *مقالات شمس*. به اهتمام کاظم عابدینی مطلق. مرکز.
۱۰. حاج منوچهری، ف. (۱۳۹۸). *دارالحديث دائرة المعارف بزرگ اسلامی*. ج. ۲۳. مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی.
۱۱. حداد عادل، غ. (۱۳۹۳). *احوال دل‌گداخته: گزیده مکتوبات مولانا*. سخن.
۱۲. حکیمیان، ا. (۱۳۵۴). *بررسی‌های درباره مولوی (مجموعه‌ای از چند مقاله در باره جلال‌الدین محمد مولوی)*. چاپخانه زر.
۱۳. داکانی، پ. (۱۳۸۷). *شمس من و خدای من: پژوهشی در باره زندگی مولانا و ارتباط عرفانی او با شمس تبریزی*. علم.
۱۴. زرین‌کوب، ع. (۱۳۶۸). *سرنی (نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی)*. علمی.
۱۵. زرین‌کوب، ع. (۱۳۷۱). *پله پله تا ملاقات خدا (درباره زندگی، اندیشه و سلوک مولانا جلال‌الدین رومی)*. علمی.
۱۶. سبحانی، ت. (۱۳۸۸). *مقدمه فیه مافیة و پیوسته‌های نویافته*. پارسه.
۱۷. سپهسالار، ف. (۱۳۲۵). *رساله سپهسالار در احوال مولانا جلال‌الدین محمد بلخی*. به تصحیح سعید نفیسی. اقبال.
۱۸. سروش، ع. (۱۳۶۷). *قمار عاشقانه*. صراط.
- سلطان‌ولد، م. (۱۳۸۹). *ولد نامه*. به تصحیح جلال‌الدین همایی. هما.
۲۰. شیمیل، آ. (۱۳۸۶). *شکوه شمس (سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی)*. ترجمه حسن لاهوتی. علمی و

فرهنگی.

۲۱. صفا، ذ. (۱۳۵۴). بررسی‌های درباره مولوی (مجموعه‌ای از چند مقاله در باره جلال‌الدین محمد مولوی). چاپخانه زر.

۲۲. عثمانی، م. (۱۴۰۳). تحلیل انتقادی بخش اول زندگی نامه مولانا. غالب، ۱۳ (۲)، ۱۴۷-۱۶۸.

۲۳. <https://doi.org/10.58342/ghalibqj.V.13.I.2.8>

۲۴. علیخانی، ف. (۱۳۹۶). سبک‌شناسی انتقادی مکتوبات جلال‌الدین محمد مولوی (پایان‌نامه منتشر نشده ارشد). دانشگاه

الزهره.

۲۵. فتوحی رودمعجنی، م. (۱۳۹۲). تعامل مولانا جلال‌الدین با نهاد قدرت و سیاست در قونیه. مجله دانشگاه خوارزمی،

۲۱ (۷۴)، ۴۹-۶۸.

۲۶. فروزانفر، ب. (۱۳۰۸). احوال و زندگانی مولانا. ارس.

۲۷. قرایی، م. (۱۳۸۸). نگاهی به پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی فقه و عرفان. پژوهشنامه عرفان، ۱ (۱)، ۸۱-۱۰۶.

۲۸. گولینارلی، ع. (۱۳۶۳). مولانا جلال‌الدین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آن‌ها. ترجمه و توضیحات توفیق سبحانی.

مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۹. لاکلا، ا.، و موفه، ش. (۱۳۹۲). هژمونی و استراتژی سوسیالیستی؛ به سوی سیاست دموکراتیک رادیکال. ترجمه محمد

رضایی. ثالث.

۳۰. لوئیس، د. (۱۳۸۳). مولوی: دیروز و امروز، شرق و غرب. ترجمه فرهاد فرهمندفر. ثالث.

۳۱. محقق ترمذی، ب. (۱۳۷۷). معارف (مجموعه مواعظ و کلمات سیدبیرهان‌الدین محقق ترمذی همراه با تفسیر سوره

محمد و فتح). با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. مرکز نشر دانشگاهی.

۳۲. بی‌نا. (۱۳۴۷). مناقب احوال‌الدین حامد بن ابی الفخر کرمانی. با تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. بنگاه ترجمه و

نشر کتاب.

۳۳. موحد، م. (۱۳۹۶، ۱۵ بهمن). بعد از ما مثنوی شیخی کند. برگرفته از سایت مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی (مرکز

پژوهش‌های ایرانی اسلامی). www.cgie.org.ir/popup/fa/system/contentprint/212902

۳۴. نصر خراسانی، م.، و همکاران. (۱۳۹۳). اهداف تربیت عرفانی در نگاه مولانا با تأکید بر انسان‌شناسی. پژوهش در مسائل

تعلیم و تربیت اسلامی، ۲۲ (۲)، ۵۷-۷۸.

۳۵. همایی، ج. (۱۳۵۴). بررسی‌های در باره مولوی. چاپخانه زر.

۳۶. یورگنسن، م.، و فیلیپس، ل. (۱۳۸۹). نظریه و روش در تحلیل گفتمان. ترجمه هادی جلیلی. نی.

37. Chouliaraki, L., & Fairclough, N. (1996). *Rethinking critical discourse analysis*. Edinburgh University Press.

38. Foucault, M. (1963). A preface to transgression. *Critique*, 195-196, 751-770.
39. Howarth, D. (2000). *Discourse*. Open University Press.
40. Makdisi, G. (1981). *The rise of colleges: Institutions of learning in Islam and the West*. Edinburgh University Press.
41. Talbot Rice, T. (2015). *Seljuks in Asia Minor*. The Library.