

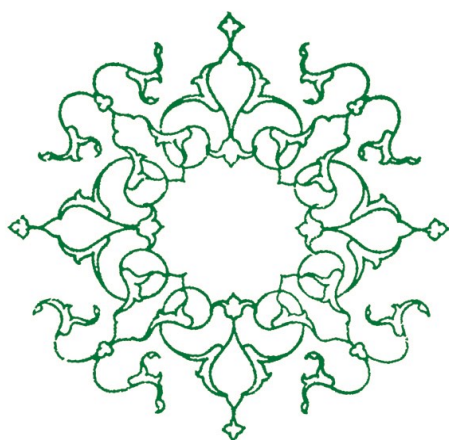
جستارهای ادبی



(ادبیات و علوم انسانی سابق) - دانشگاه فردوسی مشهد

سال پنجاه و چهارم - شماره نخست - بهار ۱۴۰۰

ISSN: ۲۰۰۸-۷۸۸۷



- بررسی کارکرد گفتمانی «تمثیل» در بیان صوفیه
(مطالعه موردی: تمثیل پردازی مفهوم «طاعت و عبادت»)
- فرزندنامه؛ به مثابه یک ژانر
- وسعت مشرب: مشی کارگزاران تاجیکیه عصر صفوی
- صاحبان قدرت سیاسی به مثابه دیگری
در نامه‌های امام محمد غزالی
- بازتاب یک شاخصه گویشی، در مصراعی از شاهنامه فردوسی:
«به آب دو دیده نباید گریست»
- نقدی بر اصطلاح «موسیقی معنوی» شعر
- زینب اکبری
- صبا جلیلی جشن آبادی
سیدمهدی رحیمی
فاطمه رضوی
- مریم آیاد
محمدجواد مهدوی
مریم صالحی نیا
محسن صادقی
- جواد محقق نیشابوری

سال پنجاه و چهارم - شماره نخست - بهار ۱۴۰۰

۲۱۲

- زینب اکبری

▪ بررسی کارکرد گفتمانی «تمثیل» در بیان صوفیه
(مطالعه موردی: تمثیل پردازی مفهوم «طاعت و عبادت»)
- صبا جلیلی جشن آبادی
سیدمهدی رحیمی

▪ فرزندانامه؛ به مثابه یک ژانر
- فاطمه رضوی

▪ وسعت مشرب: مشی کارگزاران تاجیکیه عصر صفوی
- مریم آیاد
محمدجواد مهدوی
مریم صالحی نیا

▪ صاحبان قدرت سیاسی به مثابه دیگری
در نامه‌های امام محمد غزالی
- محسن صادقی

▪ بازتاب یک شاخصه گویشی، در مصراعی از شاهنامه فردوسی:
«به آب دو دیده نباید گریست»
- جواد محقق نیشابوری

▪ نقدی بر اصطلاح «موسیقی معنوی» شعر



(نشریه علمی)

جستارهای نوین ادبی

(ادبیات و علوم انسانی سابق)

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول: عبدالله رادمر

سرمدیر: محمود فتوحی رودمعهجی

اعضای هیئت تحریریه:

سعید بزرگ بیگلری (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس تهران)	حبیب‌الله عباسی (استاد دانشگاه تربیت معلّم تهران)
مهدخت پورخالقی چترودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)	محمود فتوحی رودمعهجی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
تقی پورنامداریان (استاد پژوهشگاه علوم انسانی تهران)	ابوالقاسم قوام (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
محمد تقوی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)	علی گوزلیوز (استاد دانشگاه استانبول ترکیه)
حسن ذوالفقاری (استاد دانشگاه تربیت مدرس تهران)	دانیلا منیگینی (دانشیار دانشگاه ونیز)
عبدالله رادمر (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)	علیرضا نیکویی (دانشیار دانشگاه گیلان)
سید مهدی زرقانی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)	کلاوس والینگ پدرسن (دانشیار دانشگاه کپنهاگ)
علی اشرف صادقی (استاد دانشگاه تهران)	محمدجعفر یاحقی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

بر اساس آیین‌نامه کمیسیون نشریات وزارت علوم تحقیقات و فناوری از سال ۱۳۹۸، کلیه نشریات دارای درجه «علمی-پژوهشی» به نشریه «علمی» تغییر نام یافتند.

ویراستار فارسی: جواد میزبان ویراستار انگلیسی: عبدالله نوروزی

طراح جلد: فرید یاحقی حروف‌نگاری و صفحه‌آرایی: محمد کریمی طریقه

نشانی: مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی، کدپستی: ۹۱۷۷۹۴۸۸۸۳، تلفن: ۰۵۱-۳۸۸۰۶۷۲۵

نشانی سامانه الکترونیکی: <http://jls.um.ac.ir> نشانی پست الکترونیک: jll@um.ac.ir

مشاوران علمی این شماره:

عباس بگ‌جانی، محمد بهنام‌فر، محمد تقوی، نجم‌الدین جبّاری، زهرا حیاتی، سعید رادفر، فاطمه رضوی، سیدمهدی زرقانی، قدرت‌الله طاهری، ذوالفقار علامی، محمود فتوحی رودمعهجی، سیدعلی قاسم‌زاده، ابوالقاسم قوام، مجتبی مجرد، محمد محمدی، محمد نجاری.

اللَّهُ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ



(نشریه علمی)

جستارهای نوین ادبی

(ادبیات و علوم انسانی سابق)

این مجله بر اساس مجوز شماره ۱۰۲/۴۷۸۲ مورخ ۱۳۷۰/۷/۱۳
اداره کل مطبوعات داخلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
منتشر می‌شود.

شماره نخست - سال پنجاه و چهارم

شماره مسلسل ۲۱۲ - بهار ۱۴۰۰

(تاریخ انتشار این شماره: بهار ۱۴۰۰)

این مجله در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

- پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)
- پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)
- پایگاه بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)
- DOAJ

راهنمای شرایط مجله برای پذیرش و چاپ مقاله

- ۱- مقاله به ترتیب شامل چکیده (۵ تا ۸ سطر، بر اساس معیارهای صحیح چکیده‌نویسی)، کلیلواژه‌ها (حداکثر ۵ واژه)، مقدمه (سؤال تحقیق، فرضیه‌ها، اهداف)، بحث و بررسی و نتیجه‌گیری باشد. مجله از پذیرش مقاله‌های بلند (بیش از ۷۰۰۰ کلمه) معذور است.
- ۲- مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام‌خانوادگی، مرتبه علمی، نام مؤسسه متبوع، نشانی، تلفن و دورنگار) در صفحه جداگانه بیاید.
- ۳- مقاله‌های ارسالی تنها به صورت تایپ‌شده با قلم لوتوس ۱۳ در برنامه word مطابق با معیارهای مندرج در این راهنما و منحصراً از طریق صفحه خانگی (وبگاه) پذیرفته می‌شود.
- ۴- ارسال چکیده انگلیسی (۵ تا ۸ سطر) در صفحه‌ای جداگانه، شامل عنوان مقاله، نام نویسنده/ نویسندگان و مؤسسه/ مؤسسات متبوع الزامی است.
- ۵- منابع مورد استفاده در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام‌خانوادگی نویسنده به شرح زیر آورده شود:
کتاب: نام‌خانوادگی، نام (نویسنده). (تاریخ انتشار). نام کتاب (ایتالیک). نام مترجم. محل نشر: نام ناشر.
• مقاله از مجله: نام‌خانوادگی، نام (نویسنده). (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله» (داخل گیومه). نام نشریه (ایتالیک). دوره / سال. شماره. شماره صفحات مقاله.
• مقاله از مجموعه: نام‌خانوادگی، نام (نویسنده). (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله» (داخل گیومه). نام ویراستار یا گردآورنده. نام مجموعه مقالات (ایتالیک). محل نشر: نام ناشر. شماره صفحات مقاله.
• سایت‌های اینترنتی: نام‌خانوادگی، نام (نویسنده). آخرین تاریخ و زمان تجدید نظر در سایت اینترنتی. «عنوان موضوع» (داخل گیومه). نام و نشانی سایت/ اینترنتی (ایتالیک).
- ۶- ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز (نام مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه مورد نظر) نوشته شود. در مورد منابع غیرفارسی، همانند منابع فارسی عمل شود. نقل قول‌های مستقیم بیش از ۵ سطر به صورت جدا از متن با تورفتگی (نیم سانتی متر) از دو طرف درج شود.
- ۷- معادل لاتین کلمات در پایین صفحه بیاید و توضیحات جانبی به یادداشت‌های پایان مقاله متقل شود.
- ۸- مجله فقط مقاله‌هایی را می‌پذیرد که در زمینه زبان و ادبیات فارسی و حاصل پژوهش نویسنده باشد.
- ۹- مقاله باید بر اساس شیوه‌نامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی نوشته شود. در صورت لزوم، مجله در ویراستاری زبانی مقاله بدون تغییر محتوای آن آزاد است.
- ۱۰- نویسندگان محترم باید مقاله‌های خود را از طریق سامانه مجله جستارهای ادبی به نشانی ذیل ارسال کنند:
<http://jls.um.ac.ir>
- ۱۱- تمام اطلاعات مربوط به مقاله، پس از دریافت، از طریق صفحه خانگی (وبگاه) به اطلاع نویسندگان محترم خواهد رسید.

فهرست مندرجات

۱-۲۰	زینب اکبری	بررسی کارکرد گفتمانی «تمثیل» در بیان صوفیه (مطالعه موردی: تمثیل پردازی مفهوم «طاعت و عبادت»)
۲۱-۴۱	صبا جلیلی جشن آبادی سید مهدی رحیمی	فرزندنامه؛ به مثابه یک ژانر
۴۳-۶۴	فاطمه رضوی	وسعت مشرب: مشی کارگزاران تاجیکیه عصر صفوی
۶۵-۸۳	مریم آیاد محمدجواد مهدوی مریم صالحی نیا	صاحبان قدرت سیاسی به مثابه دیگری در نامه‌های امام محمد غزالی
۸۵-۹۵	محسن صادقی	بازتاب یک شاخصه گویشی، در مصراع‌ی از شاهنامه فردوسی: «به آب دو دیده نباید گریست»
۹۷-۱۰۴	جواد محقق نیشابوری	نقدی بر اصطلاح «موسیقی معنوی» شعر



بررسی کارکرد گفتمانی «تمثیل» در بیان صوفیه (مطالعه موردی: تمثیل‌پردازی مفهوم «طاعت و عبادت»)

زینب اکبری^۱

چکیده

در مطالعه «تمثیل» سه نگرش اصلی وجود دارد: الف) در نگرش «بلاغی» تمثیل یک صنعت ادبی است که اندیشمندان بلاغت آن را ذیل علم بیان بررسی می‌کنند و کارکرد زیبایی‌شناسانه دارد؛ ب) در نگرش «شناختی» پدیده‌ای شناختی است که نقش مهمی در ساماندهی مفاهیم و تفکر انسان ایفا می‌کند و آنچه در زبان ظاهر می‌شود تنها نمود آن پدیده شناختی است؛ ج) در نگرش «گفتمانی» تمثیل ابزار قدرتمندی است که کنشگران اجتماعی متکی بر آبخورهای فردی و اجتماعی و برای مشروعیت‌بخشی به گفتمان خود و طرد گفتمان‌های رقیب از آن بهره می‌جویند. صوفیه در طول تاریخ تصوف همواره کوشیده‌اند تا به کمک تمثیل به عناصر معنوی تجربه‌های عرفانی خویش هیأتی ملموس ببخشند؛ اما هر تمثیل، مفاهیم عرفانی را به شکل خاصی بازنمایی می‌کند. پژوهش حاضر با تکیه بر چنین نگرشی و به کمک مبانی و ابزارهای روش‌شناختی نظریه گفتمان لاکلانو و موف به بررسی کارکرد گفتمانی تمثیل‌پردازی صوفیه در باب مفهوم «طاعت و عبادت» در بیان صوفیه می‌پردازد. از منظر گفتمانی، در ادوار نخستین تصوف، تمثیل‌ها ماهیتی بیناگفتمانی دارند؛ یعنی هویت‌ها و مفاهیم، اغلب حول دال‌هایی شکل می‌گیرند که برآمده از گفتمان‌های رایج آن دوره یا حتی گفتمان‌هایی بیرون از میدان گفتمانی علوم شرعی اسلامی است؛ اما در ادوار متأخرتر، صوفیه کوشیدند با ساخت‌شکنی مفاهیم و هویت‌ها، معانی گفتمان‌های رقیب را طرد کنند و شبکه‌های تازه‌ای از نشانه‌ها برسانند.

کلیدواژه‌ها: تمثیل، تحلیل گفتمان، لاکلانو و موف، زبان صوفیه.

۱. مقدمه

«تمثیل» را از سه منظر اصلی می‌توان بررسی کرد: الف) در حوزه «مطالعات بلاغی» تمثیل ابزاری زبانی برای تصویرسازی‌های شاعرانه و یک شگرد بلاغی محسوب می‌شود. با مطالعه کتاب‌های بلاغی و آراء بلاغت‌نگاران در باب تمثیل درمی‌یابیم که در همه تعاریف تمثیل بیشتر به جنبه زیبایی‌شناختی و تخیلی آن توجه شده است؛ مثلاً زمخشری درباره قدرت تمثیل در تصویرپردازی معانی و جان‌بخشی به آن‌ها می‌گوید: «ولضرب العرب الامثال واستحضار العلماء المثل والنظائر شأن ليس بالخفي في ابراز خبيات المعاني ورفع الاستار عن الحقائق، حتى تريك المتخيل في صورة المتحقق والمتوهم في معرض المتيقن والغائب كأنه مشاهد...» (الزمخشری، بی‌تا: ۵۷۶). وی علت وفور کاربرد تمثیل را در قرآن و کلام انبیا این می‌داند که تمثیل با قدرت تصویرسازی هر امر خیالی و موهوم را نزد آدمی چنان واقعیتی که با چشم دیده می‌شود زنده و قابل باور می‌کند. ابن‌سنان (۴۶۶ ق) نیز در فایده به کار بردن تمثیل می‌گوید: «و سبب حسن هذا مع ما يكون فيه من الايجاز أن تمثيل المعنى يوضحه ويخرجه الى الحس و المشاهدة وهذه فائدة التمثيل في جميع العلوم، لأن المثل لابد من أن يكون أظهر من الممثل، فالغرض بايراده ابضاح المعنى و بيانه» (خفاجی، ۱۹۵۲: ۲۷۳). از نظر او نیز تمثیل معنا را از حوزه ذهن به حوزه حس و مشاهده می‌آورد و در تمام علوم کار دریافت معنی را آسان می‌کند. جرجانی نیز با تأکید بر عنصر محوری در تمثیل یعنی «تصویرپردازی»، مواضع کاربرد تمثیل را دو موضع می‌داند: بازنمایی حسی «معنای بدیع» و نامأنوس و دیگر بازنمایی حسی، مبالغه و بیان میزان و مقدار «معنای معمول و متداول». وی دو عامل را موجب قدرت و برتری تمثیل در میان صور خیال می‌داند: الف) «رسیدن از امر پوشیده و نهان [مفهوم انتزاعی] به امر روشن و آشکار [مفهوم عینی]؛ ب) ارائه معنا به گونه‌ای حسی که باعث می‌شود دریافت‌کننده انس و صمیمیت بیشتری با تصویر پیدا کند تا اینکه آن را به شکل انتزاعی بیان کنیم؛ چراکه «نخستین دانش را روح نخست از طریق حواس و غریزهای طبیعی و سپس از طریق تأمل و تفکر دقیق به دست می‌آورد» (الجرجانی، ۱۹۹۱: ۱۲۲). او در تبیین این معنا تمثیلی می‌آورد و می‌گوید: «آنگاه که شاعر یا غیرشاعری یک معنی را بدون مثل برای تو القا کند و پس از آن مثل مربوط بدان را بیاورد، حکم کسی را داری که چیزی از پشت پرده برایش نشان داده شود، سپس پرده برداشته و گفته شود بین آنکه گفتم همین است؛ آن را آن‌چنان‌که وصف کرده‌ام تماشا کن» (همان).

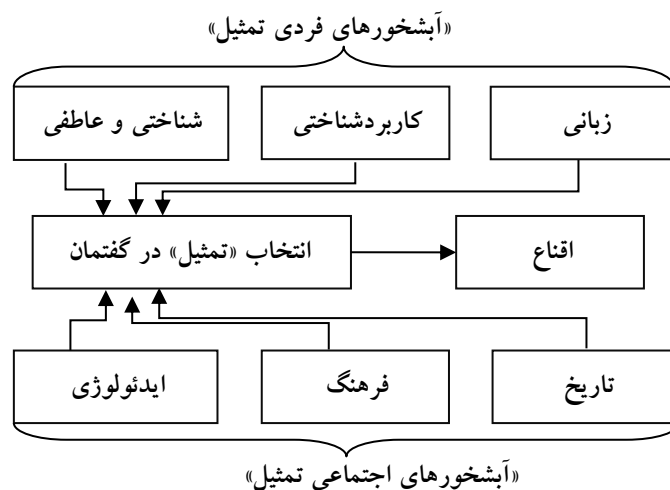
ب) در حوزه «مطالعات شناختی» تمثیل یک پدیده شناختی است که در زبان نمود می‌یابد. اگر شناخت، یافتن پیوندهای میان پدیده‌ها و جای دادن آن‌ها در یک ساختار منظم ذهنی باشد، تمثیل یک ابزار شناختی است؛ یعنی به ما این امکان را می‌دهد که موضوع انتزاعی یا ذاتاً فاقد ساختار را برحسب موضوعی عینی، ساختمندتر، حسی‌تر و در نتیجه قابل درک‌تر کنیم. پس هدف تمثیل‌پردازی امکان فهم بهتر مفاهیمی معین است نه فقط افزودن به جنبه‌های بلاغی و زیبایی‌شناختی متن. رویکرد شناختی، نظام ادراکی انسان را مبتنی بر فرایندهای استعاری می‌داند

و مطابق تعریف شناختی از استعاره؛ یعنی «مفهوم‌سازی یک قلمرو ذهنی برحسب قلمرو ذهنی دیگر» (لیکاف، ۱۳۸۳: ۱۹۷). تمثیل فرآیندی استعاری است. لیکاف و جانسون معتقدند «نظام مفهومی روزمره‌ای که ما در چارچوب آن، هم فکر می‌کنیم و هم عمل، ماهیتی استعاری دارد» (لیکاف و جانسون، ۱۹۸۰: ۳). فرض اصلی الگوی شناختی آن است که استعاره نه تنها یک آرایه و زینت ادبی نیست، بلکه وجود آن برای فرآیند مفهوم‌سازی (Conceptualization) الزامی است و انسان بدون کمک گرفتن از استعاره، بسیاری از مفاهیم را به‌درستی نمی‌تواند درک کند. به همین سبب از آن‌ها با عنوان «استعاره مفهومی» یاد می‌شود. «استعاره مفهومی نگاشتی یک‌سویه (Unidirectional Mapping) است که محتوای مفهومی (Conceptual Material) را از یک حوزه به نام حوزه مبدأ (Source Domain) به حوزه دیگر به نام حوزه مقصد (Target Domain) منتقل می‌کند» (دانسیچیر و سوییتسر، ۲۰۱۴: ۱۴). مارک ترنر (۱۹۵۴) معناشناس شناختی در کتاب ذهن ادبی (۱۹۹۶) با تحلیل تمثیل به‌عنوان یک شیوه بیان ادبی با رویکرد شناختی به این نتیجه می‌رسد که تمثیل نه یک شکل ادبی، بلکه کارکرد روزمره ذهن انسانی است که از فرافکنی عناصر داستانی ساده و تکرارپذیر مربوط به تجربیات بدنمند و عینی بر داستان‌های انتزاعی در فرآیند اندیشیدن ایجاد می‌شود. این فرآیند همان فرآیند «نگاشت» در نظریه استعاره مفهومی است (ترنر، ۱۹۹۶: ۱۲).

درحالی‌که نظریه استعاره مفهومی مدل جامعی از چگونگی تفسیر استعاره‌ها از طریق افراد ارائه می‌کند، تأثیر اجتماعی ایدئولوژی، فرهنگ و تاریخ را که تبیین قانع‌کننده‌ای برای دلیل انتخاب استعاره‌های خاص در بافت‌های گفتمانی خاص فراهم می‌کند، از نظر دور داشته است. تفسیر استعاره‌ها اغلب ناآگاهانه است و یکی از دلایل اقناعی بودن استعاره ناآگاهی انسان از چگونگی تأثیر و نفوذ پاسخ‌های عاطفی به زبان است (چارتریس - بلک، ۲۰۰۴: ۲۴۳). معناشناسی شناختی یکی از ابعاد استعاره را که توسط تحلیل‌گران گفتمان آشکار شده، یعنی اقناع و استدلال را پنهان می‌سازد؛ درحالی‌که از جمله دلایل اقبال صوفیه به تمثیل، کارکرد استدلالی و اقناعی آن است. از این منظر تمثیل نه یک صنعت بیانی بلکه نوعی استدلال و حجت به شمار می‌آید که قدرت زیادی در تأثیرگذاری بر مخاطب و اقناع او دارد. ساز و کار اقناعی تمثیل برخاسته از سه ویژگی است: الف) کلیت‌پذیری که همراه با دیگر عناصر متن به انسجام اثر می‌انجامد؛ ب) مشابه‌سازی که طی آن صورت تمثیل با فکر و معنی از پیش اندیشیده شده مقایسه می‌شود؛ ج) دولاگی معنایی که برپایه آن معنایی غیر از معنای ظاهری القا می‌شود (شامیان ساروکلائی، ۱۳۹۲: ۴۳-۴۴)؛ در حوزه «مطالعات گفتمانی» تمثیل صرفاً انعکاس و نمود فرآیندهای شناختی نیست. فرضیه اصلی این رویکرد آن است که در بررسی تمثیل به‌مثابه یک فرآیند استعاری نه تنها به عوامل شناختی بلکه به عوامل کاربردشناختی (Pragmatic) نیز باید توجه داشت (همان: ۹). کارکرد اجتماعی و جامعه‌شناختی تمثیل‌ها از طریق رویکردهای شناختی قابل تبیین نیستند. وقتی گفتمان‌ها مشارکان و تعامل بین ایشان را طراحی می‌کنند، تمثیل‌ها

به مثابه عناصر کلیدی گفتمان، با قراردادن نشانه‌های زبانی در یک رابطه خاص با نشانه‌های دیگر، معنایی را ایجاد و معناهای بالقوه‌ای را طرد می‌کنند. مفصل‌بندی نشانه‌ها در هر تمثیل به گفتمان یا گفتمان‌هایی متکی است که آن‌ها را بازتولید می‌کند و با بازتعریف برخی از ابعاد یک گفتمان، آن را به چالش می‌کشد یا در صدد تغییر آن برمی‌آید. تمثیل از منظر تحلیل گفتمان در ساخت واقعیت و فهم آن اثرگذار است؛ درحالی‌که رویکرد گفتمانی به چرایی و چگونگی کاربرد یک تمثیل در یک بافت فرهنگی-اجتماعی توجه خاصی دارد؛ هر دو رویکرد «بلاغی» و «شناختی» از رابطه دوسویه گفتمان و تمثیل غافل‌اند (هولسه، ۲۰۰۳: ۳۳). گفتمان‌ها برای کسب قدرت و مشروعیت و حفظ آن و به منظور کنترل ذهن مخاطبان از راهکارهای زیادی بهره می‌جویند که یکی از مؤثرترین آن‌ها استفاده تمثیل است. از منظر کاربردشناسی در انتخاب استعاره‌ها دو دسته ملاحظات تأثیرگذار است؛ ملاحظات «شناختی و عاطفی»، «کاربردشناسی» و «زبانی» در قالب «منابع فردی» و ملاحظات «ایدئولوژیکی»، «فرهنگی» و «تاریخی» در قالب «منابع اجتماعی» بر انتخاب استعاره در گفتمان تأثیر دارند. ازاین‌رو اگر بخواهیم بر اساس مدلی که استعاره‌پژوهان برای نقش استعاره در گفتمان طراحی کرده‌اند، فرآیند انتخاب تمثیل در هر گفتمان را نشان دهیم، به مدلی دست پیدا می‌کنیم که در زیر بازسازی شده است (چارتریس- بلک، ۲۰۰۴: ۲۴۸):

شکل ۱: فرآیند انتخاب تمثیل در گفتمان



در هر نظام فکری، مجموعه‌ای از تمثیل‌ها وجود دارند. این مجموعه زمانی که در خدمت یک گفتمان قرار می‌گیرند، با آفرینش مدل تازه‌ای از واقعیت می‌توانند به شست‌وشوی مغزها پردازند و پیامدهای خطرناکی داشته باشند (گوتلی، ۲۰۰۷: ۴۰۱). اگر بخواهیم کارکردهای تمثیل در هر گفتمان را از منظر فراتنش‌های زبانی هیلیدی

برشمریم می‌توانیم به سه کارکرد اصلی اشاره کنیم: الف) کارکرد اندیشگانی: شامل تبیین و مدل‌سازی، مفهوم‌سازی دوباره، استدلال از روی قیاس، کارکرد ایدئولوژیک؛ ب) کارکرد بینافردی: شامل بیان عواطف، اغراق، ایجاد صمیمیت و بازی؛ ج) کارکرد متنی: شامل ساخت‌متنی، ساخت‌اطلاعی، برجسته‌سازی و داستان‌گویی (گوتلی، ۱۹۷۷: ۱۴۹).

۲. بیان مسأله

هر یک از مفاهیم مجرد و انتزاعی عرفانی چون «طاعت»، «مراقبت»، «توکل» و ... که صوفیه تمثیل را ابزاری مناسب برای تبیین آن‌ها یافتند، به تعبیر ساختارگرایان، نشانه‌ای در زبان عرفانی است که معنای خود را نه از رابطه با واقعیت که از روابط درونی موجود در شبکه نشانه‌ها می‌گیرند. در سنت ساختارگرایی سوسوری این نشانه‌ها رابطه ثابتی با یکدیگر دارند؛ درحالی‌که کانون توجه ساختارگرایی بر ساختار «بنیادین» و «ثابت» است و این امر این امکان را که بتوانیم درکی از تغییر داشته باشیم، از ما می‌گیرد؛ در پس‌ساختارگرایی ساختارها به پدیده‌ای تغییرپذیر بدل می‌شوند و معنای نشانه‌ها در رابطه با سایر نشانه‌ها تغییر می‌کند (هارلند، ۱۳۸۸: ۱۹۰). توجه صرف به «شدن»‌ها و مسکوت‌گذاشتن «خاستگاه»، استعاری دانستن مفاهیم زبان و نیز خود «زبان» منجر به شکل‌گیری این باور شد که هیچ ارتباط مستقیمی میان مفاهیم زبانی و «حقیقت» قابل‌تصور نیست. نیچه نیز معتقد بود «حقیقت» سپاه متحرکی از استعاره‌ها، مجازهای مرسل و انواع و اقسام قیاس به نفس، و در یک کلام، مجموعه‌ای از روابط بشری است که به نحوی شاعرانه و سخنورانه تشدید، دگرگون و آرایش شده است (نیچه، ۱۳۸۳: ۱۲۶). همه رویکردهای تحلیل گفتمان به این پیش‌فرض پس‌ساختارگرایان اذعان دارند که «زبان بازتابی از واقعیت از پیش موجود نیست» و در قالب الگوها یا گفتمان‌ها ساختار پیدا کرده است (لاکلانو و موف، ۲۰۰۱: ۳۳). برخلاف آنچه ساختارگرایان بدان قائل بودند صرفاً یک سیستم عام معنایی وجود ندارد بلکه مجموعه‌ای از سیستم‌ها یا گفتمان‌ها وجود دارند که بر اساس آن‌ها معناها از یک گفتمان به گفتمان دیگر تغییر می‌کند. از این منظر باید مجموعه تمثیل‌های عرفانی را که برای تبیین یک مفهوم عرفانی ساخته و پرداخته شده‌اند، مجموعه‌ای از شبکه‌های نشانه‌ای یا گفتمان دانست که بر اساس آن معنای مفاهیم عرفانی از یک گفتمان به گفتمان دیگر تغییر می‌کند. هر تمثیل می‌تواند شبکه نشانه‌های مفهوم مقصد را ساختاری تازه ببخشد و پذیرفتن یک شبکه خاص از نشانه‌ها ناخودآگاه می‌تواند به پذیرفتن یک گفتمان منجر گردد. مجموعه روابطی را که هر تمثیل بین نشانه‌های گوناگون برقرار می‌کند «مفصل‌بندی» می‌گویند (همان: ۷۵). صوفیه در طول تاریخ همواره در پی ساختن مفصل‌بندی‌های جدید یا تغییر و روزآمد کردن مفصل‌بندی‌های قبلی بودند. از همین رو در آثار ایشان در باب هر یک از مفاهیم عرفانی، تمثیل‌های گوناگونی دیده می‌شود که هر کدام مفصل‌بندی خاصی ارائه کرده است. نظریه گفتمان از ما می‌خواهد بر ظرفیت‌های تمثیل به منزله مفصل‌بندی متمرکز شویم: هر تمثیل با قراردادن عناصر در یک رابطه خاص با عناصر دیگر چه معنایی را ایجاد و چه معناهای بالقوه‌ای را طرد می‌کند؟ مفصل‌بندی

هر تمثیل به چه گفتمان یا گفتمان‌هایی متکی است و چه گفتمان یا گفتمان‌هایی را بازتولید می‌کند؟ آیا هر تمثیل با بازتعریف برخی از ابعاد یک گفتمان موجود، آن را به چالش می‌کشد یا تغییر می‌دهد یا خیر؟ با بررسی رویه‌های رقیب نسبت دادن محتوا به دال‌های سیال می‌توانیم رفته رفته نزاع‌های موجود بر سر معنا را بشناسیم.

۳. پیشینه پژوهش

بر اساس مقوله‌های مرتبط با پژوهش حاضر، پژوهش‌های پیشین دو دسته‌اند: نخست پژوهش‌هایی که به موضوع موردبررسی ما یعنی تمثیل و کارکرد آن در متون می‌پردازد. مثلاً قنوجی (۱۳۸۴) در پژوهشی با عنوان «تمثیل (ماهیت، اقسام، کارکرد)»، می‌کوشد با بررسی پیشینه تمثیل در ادبیات دینی و اسطوره‌ها، تعاریف بلاغیان قدیم و جدید را بکاود و به بیان تفاوت‌های تمثیل با سایر صور بلاغی مشابه بپردازد، اما به قدرت بلاغی تمثیل و علت توجهات گوناگون و اختلاف آراء در باب آن اشاره‌ای نمی‌کند؛ دو دیگر آثار مرتبط با کاربری و روش تحلیل گفتمان در تحلیل بیان و زبان صوفیه. اغلب پژوهش‌های مرتبط، هنگام تفحص در آثار عرفانی، تمثیل را تنها یک شگرد بلاغی یافته‌اند و هنگام تحلیل نیز در صورت و ساختار تمثیل‌ها متوقف شده‌اند؛ از همین رو هرکجا پژوهشی با کلیدواژه تمثیل و عرفان می‌یابیم، با یکی از نظریات روایت‌شناسانه و ساختارگرایانه مواجه می‌شویم. در میان پژوهش‌های فارسی تنها دو مقاله به تمثیل از منظر تحلیل گفتمان پرداخته‌اند. نخست مقاله‌ای با عنوان «تحلیل ساختاری و گفتمانی تمثیل در مرصادالعباد» که واعظ (۱۳۹۷) در آن با تحلیل دو بُعد ساختاری و گفتمانی تمثیل‌های مرصادالعباد نجم‌الدین رازی می‌کوشد نشان دهد که کارکرد و ساختار تمثیل در مرصادالعباد متفاوت از کارکرد آن در دیگر متون عرفانی است؛ یعنی از سطح یک شگرد هنری صرف فرارفته است و به شگردی سبکی در بیان آموزه‌های معرفتی تبدیل شده است؛ آن‌گونه که می‌توان از آن در کشف گفتمان پنهان متن سود جست. پژوهش‌گر تمثیل‌ها را از سه منظر ساختاری، شناختی و گفتمانی بررسی می‌کند. اگرچه واعظ برای بررسی تمثیل‌های مرصادالعباد از برخی ابزارهای تحلیل گفتمان سود جسته بود اما به‌طور مشخص به هیچ نظریه گفتمانی خاصی تکیه نکرده است. در مقاله دیگر مشیدی و کرمی (۱۳۹۴) نشان می‌دهند که مولوی در تمثیل «به شکار رفتن شیر و گرگ و روباه»، با کاربری انواع شگردهای بیانی و روایی سعی کرده است درستی و اعتبار موضع ایدئولوژیک خود را مبنی بر ضرورت تسلیم در برابر پیر و انسان کامل، در قالب استعاره مفهومی «سلطنت» و حوزه نگاشت‌های متناظر با آن، القا کند. شگردهایی از قبیل گزینش لغات و تعبیر خاص (نام‌دهی)، مثبت‌نمایی و منفی‌نمایی، کاربرد صفات و عناصر شدت‌بخش، ادب تعامل و... در خدمت کلان‌گفتمان تسلیم در برابر قدرت غالب قرار گرفته‌اند.

پژوهش پیش‌رو سعی کرده است با نگرشی پس‌ساختارگرایانه به تمثیل و با انتخاب «نظریه گفتمان» لاکلاو و موف به‌عنوان ابزار روش‌شناختی، تمثیل‌پردازی‌های صوفیه پیرامون مفهوم «طاعت و عبادت» را از قرن سوم تا هفتم

بررسی کند تا نشان دهد که بیان تمثیلی صوفیه در پردازش این مفهوم عرفانی چگونه کارکرد گفتمانی یافته و چه تحولاتی را از سر گذرانده است.

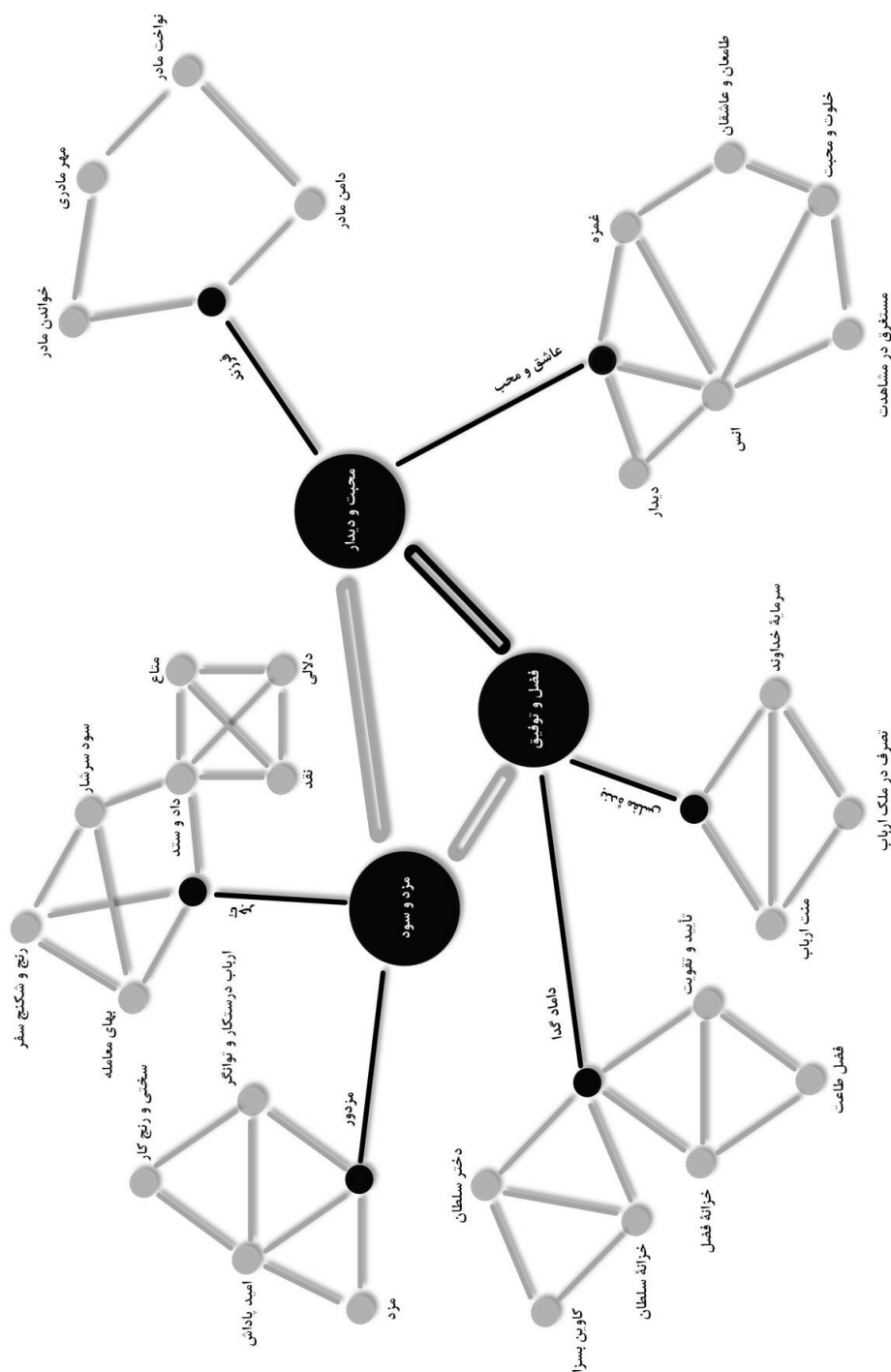
۴. تمثیل‌پردازی مفهوم «طاعت و عبادت» از منظر تحلیل گفتمان

یکی از دال‌های اصلی در هر گفتمان دینی «عبادت و اطاعت» است؛ اما تبیین چیستی و ماهیت «عبادت» و نحوهٔ برساخت هویت «عبادت‌کننده» و «معبود» در هر گفتمان متفاوت است. اگر طاعت و عبادت را یک کش گفتمانی بدانیم، حق و بنده کنشگران اصلی آن محسوب می‌شوند و ما به‌عنوان تحلیل‌گر گفتمان باید در پی آن باشیم تا ببینیم نویسندگان تصوف در طول تاریخ و به‌طور خاص در تمثیل‌ها واقعیت این کنش و هویت کنشگران آن چگونه بر ساخته‌اند. شکل‌گیری معانی مختلف و بازنمایی متفاوت هویت‌ها، از طریق پیوند دادن نشانه‌های گوناگون با نشانهٔ عبادت صورت می‌گیرد. در تمثیل‌های عرفانی در باب طاعت سه گفتمان اصلی یافتی است:

الف) گفتمان «طاعت و پاداش»: دال مرکزی در این گفتمان «مزد و سود» و پیش‌فرض اساسی آن، اندیشهٔ «استحقاق طاعت» است؛ ب) گفتمان «طاعت و محبت»: درحالی‌که در گفتمان فقهی، تنها جنبهٔ ایجابی طاعت، «رغبت و شوق به بهشت» است؛ در سیر تحول تمثیل‌های عرفانی تمثیل‌پردازان با پیوند دادن نشانه‌های «محبت»، «شوق» و «دیدار» به مفصل‌بندی جدید به ساخت‌شکنی این دال اصلی می‌پردازند؛ ج) گفتمان «طاعت و توفیق»: پیش‌فرض اساسی در این گفتمان بر خلاف دو گفتمان نخست، اندیشهٔ «تقصیر طاعت» است؛ لذا با نزدیک شدن عناصر بر سازندهٔ تمثیل‌ها به عناصر وحدت وجود، بیشتر تصویرپردازی‌ها سعی در بیان این مطلب دارند که طاعت و عبادت نه از بنده که از خود حق است. برای نشان دادن چگونگی مفصل‌بندی نشانه‌ها در تمثیل‌های هر گفتمان و روابط بیناگفتمانی، تحلیل‌گران گفتمان از رسم شکل بهره می‌برند. هر یک از اجزای این شکل، چنانکه در جدول بالای تصویر هم مشخص شده است، نمایانگر یکی از مفاهیم نظریهٔ گفتمان لاکلائو و موف است (مارتینلا، ۲۰۱۶: ۳۰۰):



شکل ۲: مفصل‌بندی گفتمانی تمثیل‌های «طاعت و عبادت» و روابط بیناگفتمانی آن‌ها



۴-۱. گفتمان «طاعت و پاداش»

در گفتمان نخست دال مرکزی «مزد و سود» است؛ در همه تمثیل‌ها از سود و ثمره معامله‌ای سخن به میان می‌آید که میان بنده به‌عنوان بازرگان و تاجر و حق به‌عنوان خریدار و مشتری صورت گرفته است. ریشه‌های قرآنی این گفتمان را می‌توان در این آیه جست‌وجو کرد که در قرآن کریم آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُجْزِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ: ای کسانی که ایمان آورده‌اید آیا شما را بر تجارتی راه نمایم که شما را از عذابی دردناک می‌رهاند؟» (صف: ۱۲-۱۰). در روایات نیز امیرمؤمنان علی (ع) با بیانی تمثیلی می‌فرماید: «إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَبَلَكَ عِبَادَهُ التُّجَّارَ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَبَلَكَ عِبَادَهُ الْعَبِيدَ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَبَلَكَ عِبَادَهُ الْأَخْرَارَ: گروهی خدا را از روی میل و رغبت به بهشت می‌پرستند، این عبادت تجار است و گروهی خدا را از روی ترس از جهنم می‌پرستند، این عبادت بردگان است و گروهی خدا را برای شکر و سپاس به درگاهش می‌پرستند، که این عبادت آزادگان است» (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۷). این اندیشه که طاعت نوعی «تجارت پرسود» یا «شغل پردرآمد» است در منظومه فکری حارث محاسبی قوت بسیار دارد. وی در تمثیلی برآمده از گفتمان قرآنی «هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ»، بنده را به منزله «تاجر»ی نشان می‌دهد که وقتی به سود تجارتش فکر می‌کند، سرما و گرما و خطر دزدان و درندگان را می‌پذیرد و راه سفر در پیش می‌گیرد:

اگر نفس از ادای حق‌الله خودداری کند، سزد که بنده پاداش‌های فراوان خدای مهربان و ناز و نعمت فزون آخرت و خشنودی خدای و رامش و آسایش آخرت و پایداری و جاودانی نعمت‌های الهی را به یاد نفس آورد تا شیرینی و شوق آخرت، سختی‌های ادای حق و انجام واجبات و طاعات را بر نفس هموار و آسان کند... همچنان که برای رسیدن به سود سرشار، رنج و شکنج سفر بر نفس هموار و آسان می‌شود... یا برای دریافت مزد، سراسر روز یا شب را در سرما و گرما با همه سختی‌ها و دشواری‌ها کار می‌کند... بازرگانان اهل دنیا نیز چنین بوند؛ آنان به امید سود فراوان احتمالی، سختی‌های راه دور و دراز سفر را در سرما و گرما بر خود هموار می‌سازند و خطرات جانی و مالی را می‌پذیرند تا به سود احتمالی برسند (حارث محاسبی، ۱۴۲۰: ۱۲۰).

طاعت از جمله مباحثی است که در تعالیم زاهدانه به‌عنوان اصلی‌ترین مبنا در رابطه میان خدا و انسان شناخته می‌شود. در تمثیل‌های این گفتمان، حق در زنجیره هم‌ارزی «خریدار»، «ارباب صاحب سرمایه» یا «دوکان‌دار» است و در مقابل، بنده «فروشنده»، «بازرگان» یا «مزدور»ی است که در ازای کالا یا کار مزد می‌گیرد. محاسبی در تمثیل‌های فراوانی با تأکید بر عنصر «مزد» و «سود» و قراردادن آن در نقطه گره‌گاهی، هویت بنده را به منزله «مزدور»ی بازنمایی می‌کند که اگر بداند ارباب توانگر است و مزد خوبی به وی می‌دهد، سنگینی کار را به جان می‌خرد. البته محاسبی برای غیریت‌سازی گفتمان تجارت دنیایی در تمثیل خویش، می‌کوشد تمایز این تجارت را در نظر اهل شریعت و اهل دنیا نشان دهد:

«در میان اهل دنیا هیچ مزدور یا تاجری را نمی‌بینی که سختی و رنج کار و تجارت را بر خویش آسان کند مگر به امید پاداش آن... پس مزدور اگر مزدش اندک و اربابش و توانگر و درستکار نباشد کار برایش دشوار می‌شود؛ در صورتی که اگر بداند ارباب توانگر است و بدو هرگز ظلم نخواهد کرد کار برایش آسان خواهد شد... این در حالی است که هیچ اربابی توانگرتر از حق عزوجل و هیچ مزدی بیشتر از بهشت وجود ندارد. همچنین بازرگانان دنیا: آن زمان که به کسب سودهای فراوان امید دارند، گرما و سرما و باران و ترس دزدان و درندگان هم ایشان را از سفر باز نمی‌دارد؛ اما مزدور حق عزوجل و بازرگان او شایسته‌تر است که کار و طاعت بر ایشان آسان باشد وقتی آن مزدور مزدی را به یاد بیاورد که هیچ‌گاه تمام یا کم نمی‌شود و هیچ‌گاه در آن بدو ظلم نمی‌شود بلکه در ازای عمل اندک مزد فراوان و چند برابر دریافت می‌کند (همان).

چنانکه می‌بینیم اگرچه محاسبی تصویر خود را از گفتمان تجارت دنیایی برگزیده ولی سعی کرده با اضافه کردن قید آخرت در ترکیب «تجار الآخرة» در برابر «تجار الدنيا» و قید «الله» در ترکیب «عمال الله» در برابر «عمال الدنيا» مفصل‌بندی تمثیل را تغییر دهد. با استناد به این سخن تحلیل‌گران گفتمان که «میان گفتمانیت هم نشانه و هم نیروی محرک تغییر اجتماعی و فرهنگی است» (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۲۲۷) می‌توان دریافت که محاسبی قصد دارد با تلفیق عناصری از دو گفتمان و وارد کردن نشانه‌های جدید به بازتعریف مفهوم طاعت بپردازد؛ اما به دلیل غلبه صورت‌بندی گفتمان تجارت دنیایی هنوز نتوانسته است هژمونی مورد نظر خویش را به‌طور کامل برقرار سازد. ترمذی نیز در تصویری برآمده از گفتمان قرآنی «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ» (توبه: ۱۱۱) رابطه‌ای «سوداگرانه» میان انسان و خدا تعریف می‌کند که در آن خدا خریدار و بنده فروشنده‌ای است که انگیزه وی از معامله ستدن بهای معامله و کسب سود است. مطابق این تمثیل، عبادت در زنجیره هم‌ارزی همان «بیع و شری» است که گفتمان قرآنی نیز در آیه «فَاَسْتَبْشِرُوا بَبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ» (همان) مؤید آن است:

مثل عاقلی که به‌واقع اسلام آورده، مثل مردی است که خانه‌ای را که در آن سکنی دارد می‌فروشد. چون به او گویند: «خانه‌ای که را فروخته‌ای تسلیم کن»، همان لحظه از خانه بیرون آید و تمام اسباب و اثاثیه‌اش را همان‌جا گذارد و به خریدار خانه بگوید: «همه این اثاثیه با این خانه، بدون هیچ معامله‌ای، از آن تو. [گذشته از این] بهای خانه را نیز به تو بخشیدم» و مثل آنکه به‌واقع اسلام نیاورده، مثل مردی است که خانه‌ای را که در آن سکنی دارد می‌فروشد. چون به او گویند: «خانه‌ای که را فروخته‌ای تسلیم کن»، از جایش برخیزد و همه اسباب و اثاثیه‌اش را در گوشه‌ای از خانه جمع کند و همان‌جا بنشیند. چون دوباره به او بگویند: «خانه‌ای را که فروخته‌ای تسلیم کن»، با اثاثیه‌اش به گوشه دیگری از خانه رود و عادت و شیوه او در تسلیم مورد معامله اینچنین باشد؛ یعنی از جایی به جای دیگری رود، جایی را خالی و جای دیگری را اشغال کند تا آنکه بهای خانه را کامل بگیرد و

خانه را تسلیم خریدار کند و از آن خارج شود. لازمه مؤمن تسلیم کردن نفس به پروردگار به طور کامل است (ترمذی، ۱۹۷۷: ۴۸).

سمعانی ذیل همان تصویر داد و ستد، پاداش‌های اخروی و نعمات بهشتی را که خداوند در ازای طاعت وعده داده به منزله «سود نسیه» و معرفت و محبت حق را که در همین دنیا نیز در ازای بندگی واقعی نصیب عارف می‌شود، «سود نقد» بازنمایی می‌کند:

استاد بو علی دقاق گفتی: العلماء يدلونك على الجنة و ذلك حق و انا ادلك على معنى لو عرضت منه شمة على السماوات و الارض لصارت كل ذرة من ذراتها جنة عالية. ایشان گفته‌اند: قالب به نسیه تن در دهد اما دل جز به نقد ستد و داد نکند. بوالحسن خرقانی گفت رحمه الله: مردمان را با یکدیگر خلاف است که تا فردا او را ببیند یا نه؛ اما بوالحسن ستد و داد به نقد می‌کند. گدایی که نان شبانگاهی ندارد دستار از سر فروگیرد و بر من یزید نهد محال بود که به نسیه بفروشد (سمعانی، ۱۳۸۴: ۳۰۵).

چنانکه دیدیم سماعانی اگرچه نشانه‌ای تازه‌ای به گفتمان پیوند داد، ساختار کلی تمثیل را به یکباره دگرگون نکرد و تنها کوشید با تغییر در مفصل‌بندی معنای جدیدی را به گفتمان بیفزاید؛ اما میدی در کشف الاسرار سعی می‌کند طاعت به انگیزه هر نوع پاداشی را و حتی بهره‌مندی از پاداش‌های اخروی را نوعی «دلالی» و «دلالی‌گری» بازنمایی کند. بدین ترتیب، دریافت پاداش اخروی که تا پیش از این در قطب مثبت گفتمان قرار داشت به قطب منفی گفتمان رانده و نشانه برجسته «الله بایع و مؤمن مشتری» را به یک‌باره طرد می‌کند و به حاشیه می‌راند. در همین راستا ابلیس را «دلال دنیا» می‌نامد که از آن سود دنیایی چشم دارند و پیامبر (ص) را در زنجیره هم‌ارزی «دلال آخرت» می‌نامد که به پاداش اخروی بشارت می‌دهد:

دنیا و عقبی دو متاع‌اند بهایی و دیدار نقدی است عطائی. دلال دنیا ابلیس است، سلعت^۱ خود در بازار خذلان بر من یزید داشته و آن را بر خلق می‌آراید. يقول الله تبارك و تعالی اخبارا عنه: لَا تُزَيِّنْ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ. بایع ابلیس و مشتری کافر، و بها ترک دین و محض شرک. باز مصطفی (ص) دلال بهشت در بازار عقبی بر من یزید عنایت داشته. الله بایع و مؤمن مشتری، و بها کلمه لا اله الا الله. قال النبی (ص): «ثمن الجنة لا اله الا الله». پیر طریقت گفت: قومی بینم باین جهان ازو مشغول، قومی به آن جهان ازو مشغول، قومی از هر دو جهان به وی مشغول (میددی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۱۹ و ۳۲۰).

ساخت شکنی دال اصلی «بیع و شری» مقدمه پدید آمدن گفتمان تازه‌ای است که سعی دارد تصویر دیگری از رابطه انسان با خدا به هنگام اطاعت و عبادت وی به دست دهد.

۱. سلعت: [س-ع-] متاع و اسباب و متاع تجارت

۴-۲. گفتمان «طاعت و محبت»

درحالی که در گفتمان نخست، طاعت بی انگیزه سود و پاداش بی معناست، در تمثیل‌های مرتبط با این گفتمان مدام بر این نکته تأکید می‌شود که بندگی فی حد ذاته ارزشمند و عبادت و بندگی از آن جهت که نسبت و ارتباطی است میان بنده و خدا، کاری در خور انجام دادن است. پس لازم نیست که الزاماً هر عبادتی به خاطر طمعی یا ترسی باشد. به بیان دیگر شایستگی خود بندگی، یعنی شرافت و حسن ذاتی بندگی مهم است. ابن سینا در تبیین دو نوع طاعت و عبادت چنین می‌گوید: «و العبادۃ عند غیر العارف معامله ما کانه یعمل فی الدنیا لاجرة یاخذها فی الآخرة هی الاجر و الثواب...؛ عبادت غیر عارف نوعی معامله است، گویی در دنیا مزدوری می‌کند که در آخرت مزد خویش را که همان اجر و ثواب‌هاست دریافت کند (ابن سینا، ۱۳۶۲، ج ۹/۳: ۳۶۹). وی در مورد عبادت عارفان می‌گوید: «العارف یرید الحق الاول لا لشیء غیره و لایؤثر شیئاً علی عرفانه و تعبده له فقط لانه مستحق للعبادة و لانها نسبة شریفة الیه لا لرغبة او رهبة؛ عارف حق را می‌خواهد، نه برای چیزی غیر حق و هیچ چیزی را بر معرفت حق ترجیح نمی‌دهد و عبادتش برای این است که حق را شایسته عبادت می‌داند و برای اینکه عبادت رابطه‌ای فی حد ذاته شریف است، نه به خاطر میل و طمع در چیزی یا ترس از چیزی» (همان). در این تمثیل‌ها مزد و پاداش حتی گاه موجب آزرده‌گی و ناراحتی بنده می‌شود؛ چراکه بنده دریافت هر نوع پاداشی را به منزله مانع یا دافعه‌ای می‌داند که او را از بندگی دور می‌کند. ترمذی برای ساخت مفصل‌بندی خود از طاعت، ابتدا به حاشیه‌رانی دال‌های اصلی گفتمان عبادت سوداگرانه، یعنی «ترس و طمع» می‌پردازد:

مثل فرمانبرداری نفس در کارهای نیک مثل مردی است که در شبی سخت سرد و تاریک به وی گفته شود که: این بار را تا فلان جا ببر. پس این کار بر وی بسیار گران آید و از خود ناتوانی و سستی نشان دهد. سپس به وی گفته شود: این را ببر و هزار درهم یا دینار بگیر... شادی این دینارها وی را بر بردن بار توانمند می‌سازد؛ پس این مثل بنده‌ای است که به امید پاداش و عطا بار می‌برد و اگر به او گفته نشود که: به تو دینار می‌دهیم؛ بلکه بگوید: این بار را ببر و گرنه تو را با شمشیر خواهم زد، پس نیرویی پیدا خواهد کرد که آن را بر دوش ببرد و از هراس شمشیر آن را آسان بشمارد؛ پس این بنده‌ای است که از بیم تهدید و مجازات عمل می‌کند و اگر طمع و ترسی در کار نباشد و بدو گفته شود آن را ببر، پس وی تعلل کند و از آن کار سر باز زند و ناتوانی اظهار کند، سپس بدو گفته شود: آیا می‌دانی این بار از آن کیست. بگوید: نه. گفته شود: این بار از فلان کس است و نام مردی را ببرند که گرامی‌ترین خلق و دوست‌داشتنی‌ترین ایشان نزد وی باشد، از محبت وی در قلب مرد جوش و خروشی برپا می‌شود که به سبب آن دینار و شمشیر را از یاد می‌برد و بار را به خاطر حرمت آن مرد برمی‌گیرد... و آن را با نیرویی بیش از دوبرتبه پیش و شادی و سروری که گویی باری بر دوش وی نیست، حمل می‌کند. پس این بنده‌ای است که به خاطر محبت حق تعالی عمل می‌کند (ترمذی، ۱۹۷۷: ۱۴۲).

ترمذی این تصویر را از همان گفتمان طاعت و سود گرفته است؛ اما دال‌های جدیدی همچون «محبت» «دلسوزی» و «دوستی» را بدان پیوند می‌دهد که در گفتمان بازرگانی به‌طورکلی طرد شده بود. با تغییر در مفصل‌بندی و اضافه شدن عناصر جدید اندک اندک حوزه شناختی تصویر نیز تغییر می‌کند؛ یعنی دیگر خبری از تصویر بازار و داد و ستد نیست و نویسندگان از تصویرهای جدیدی برای بازنمایی کنشگران بهره می‌برند:

بدایت آنست که نهاد وی همه عین فرمان‌برداری گردد نه بر عادت و نه بر طمع مثویت بلکه مستغرق در عین مشاهدت. چنانک حکایت کنند از سلطان عارف محمود که در مجلس انس جز با ایاز نشست، ندما و خواص در دندنه آمدند، سلطان از آن غیرت با خبر بود فرمود تا همه ندیمان و خواص را در یک مجلس حاضر کردند، پس قدحی از یاقوت سرخ که قیمت آن خراج یک ولایت محمود بود با سندان از آهن پیش محمود آوردند، وزیر را بفرمود که این قدح یاقوت برین سندان زن تا پاره گردد، وزیر گفت زینهار ای سلطان هرچند که فرمان سلطان بالاتر بود اما زهره ندارم این دلیری کردن، همچنین ندیمان و خاصان را فرمود همه کلاه از سر فرو نهادند و لرزه بر نهاد ایشان پدید آمد و زهره نداشتند که آن را بشکنند، پس به ایاز اشارت کرد گفت ای غلام ای قدح برین سندان زن تا پاره گردد، ایاز قدح بر سندان زد تا ریزه گشت، پس محمود گفت از متابعت فرمان سلطان تا خلوت چهار هزار منزلست (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۳۹۳ و ۳۹۴).

میبدی با طرد دال مرکزی گفتمان طاعت و پاداش یعنی «مثویت» و دیگر عناصر آن یعنی «طمع» «ترس» می‌کوشد آن گفتمان را به حاشیه براند و با پیوند دادن دال‌های «استغراق» «مشاهدت» «خلوت» و «صحبت» به برجسته‌سازی گفتمان جدید بپردازد. میبدی «متابعت فرمان سلطان» را در زنجیره هم‌ارزی همان اطاعت مزدور از ارباب به سبب ترس و طمع، بازنمایی می‌کند و آن را در زنجیره تفاوت آن را در تخاصم و تقابل با «خلوت و صحبت» می‌گذارد که از نظر وی نوع برتر طاعت و فرمانبرداری است. ایاز در این مرتبه است که بدون ترس از خشم گرفتن پادشاه بی‌هیچ درنگی فرمان وی را اجرا می‌کند.

عین‌القضات همدانی نیز با شکل دادن به زنجیره هم‌ارزی جدیدی «عاشقان بهشت» را همان «عاشقان نان و حلوا»، «مورچه و پشه کم‌حوصله» بازنمایی می‌کند و «عاشقان خدا» را «عاشقان غمزه یوسفی»، «باز پر حوصله» می‌نامد:

جوانمردا، خدای تعالی گفت: «سارعوا الی مغفرة من ربکم و جنة عرضها السماوات والأرض» طامعان آنجا که فرموده بود دویدند، لیکن بسیاری عاشقان گفتند: «کجا رویم؟ ... بار خدایا، طالبان تو کجا ببهشت قانع شوند؟ ...» «إن أصحاب الجنة اليوم فی شغل فاکهون». یعقوب چون از کنعان بمصر آید، بطلب یوسف آید؛ اگر نه، نان و گوشت و حلوا بکنعان هم بود و چه در دنیا خوردن و در آخرت هم خوردن، حاشا و کلاً.... مایده یوسفی محکی بود، تا یعقوب صنعتان را ظاهر واکند تا

خود کدام‌اند. یعقوب و اصحاب یعقوب در آمدند بر مایده یوسفی، منادی که کردند که «الصلاه»، عاشقان نان و حلوا آنجا رفتند، یعقوب بماند با جماعتی. گفتند: «شمارا چه می‌بود که نرفتید؟» گفتند: «مارا حوالت رزق وا درگاه غمزۀ یوسفی است. اگر هزار سال بازی گرسنه بود هرگز حوصله او را آرزوی قوت مورچه و پشه نباشد» (عین القضات همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۷۵-۷۶).

در عرصه منازعات گفتمانی، دو مفهوم «برجسته‌سازی» و «به حاشیه‌رانی» به اشکال مختلف ظاهر می‌شوند و با مفهوم غیریت ارتباط تنگاتنگی دارند. لاکلا و موف معتقدند که یک گفتمان در تلاش است تا دال‌های موردنظر خود را برجسته کند و نظام معانی و دال‌های گفتمان رقیب را به حاشیه بکشد. بر همین اساس، عین القضات دال مرکزی گفتمان نخست، یعنی پاداش را «قوت مورچه و پشه» قلمداد می‌کند که هیچ «باز»ی بدان راضی نمی‌شود.

خواجه ابو منصور ماتریدی گوید این آیت که خدای تعالی گفت: *إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا* الی قوله: *نُزِّلًا مِنْ غُفُورٍ رَحِيمٍ*. گفت: خدای تعالی بهشت را نزل خواند. نزل عطای ملک‌ان نبود، و لکن ملک‌ان بر راه آیندگان نزل افگند تا ماندگی بیفگند و از رنج سفر بیاسایند تا باز با ملک دیدار کنند. اگر از بهشت برتر نعمتی نبودی بهشت را نزل نخواندی و خدای عزوجلّ همی گوید: *وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا*. گفت: شراب خود دهم، به دست کس نفرستم. اگر شراب به دست کسی فرستد ورا بینی، خود دهم تا مرا بینی (مستملی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۷۹).

مهم‌ترین دال تازه‌ای که در تمثیل مستملی به مفصل‌بندی معنای طاعت پیوند می‌خورد، دال «دیدار» است. او «دیدار ملک» را در زنجیره تفاوت مقابل «نزل ملک» قرار می‌دهد که بر اساس آن، نزل نباید مسافر را از دیدار و صحبت ملک بازدارد؛ چنانکه اندیشه پاداش بهشتی نباید سالک را از اندیشه رؤیت و دیدار حق غافل کند.

یاد کنندگان خدای عزوجل دو قومند: قومی‌اند که خواندن ایشان خدای را سبحانه و تعالی، هم چون خواندن فرزند مطمع است که مادر را که خواند از بهر مصلحت خویش می‌خواند و قومی‌اند که مادر را که خوانند از بهر مادری خوانند که بی مادر فرزند نیاساید. و نشان فرزندى که مادر را بهر مصلحت و طعمه خویش می‌خواند آن باشد که: چون مادر او را پاره و یا میوه، یا چیزی که می‌خواهد بدو دهد فرزند بدان چیز مشغول گردد و مادر را، و خواندن مادر را در باقی کند، و آن فرزند که مادر را دوست دارد، اگر مادر از ده‌گونه میوه پیش وی نهد، و خواهد که یک چشم زخم از پیش وی فراتر شود، او دست با بانگ و فریاد برآرد، و بی مادر آرام نگیرد؛ اگر صد بار مادر او را بر زمین می‌زند، و جفا می‌گوید، او دست از دامن مادر رها نکند، و تا آنکه که مادر او را بر نگیرد، و سینه در دهان وی ننهد آرام نگیرد (ژنده‌پیل، ۱۳۸۷: ۲۱۸ و ۲۱۹).

۴-۳. گفتمان «طاعت و توفیق»

در این گفتمان دال مرکزی «فضل و توفیق» است و صحبت بر سر آن است که طاعات بنده با هر انگیزه و نیتی، در درگاه حق تعالی حقیر و بی‌ارزش است و فضل و رحمت الهی اصل است که طاعات ما را در حساب می‌آورد. این گفتمان درست نقطه مقابل گفتمان «طاعت و پاداش» است. در شرح تعرف برای تبیین مفصل‌بندی جدید ابتدا به بازنمایی گفتمان متخاصم پرداخته شده تا با بی‌اعتبارکردن و به حاشیه‌راندن آن، فضا برای طرح دال‌های جدید گشوده شود. از این رو نویسنده ابتدا به طرد دال اصلی آن گفتمان یعنی «سود و مزد» می‌پردازد و می‌گوید هر بازرگانی و تجارتي به سرمایه‌ای نیاز دارد و صاحب سرمایه‌ای با تصرف در مال خویش به دنبال سود است؛ حال آنکه انسان، چون غلامی است که سرمایه‌ای از آن خویش ندارد و اگر به خواست ارباب و با سرمایه‌وی تجارتي نیز بکند، هر آنچه حاصل شود بدو تعلق ندارد. پس توقع سود و پاداش در قبال طاعات، توقعی نابه‌جاست؛ درحالی‌که در گفتمان دینی، بنده صاحب سرمایه‌ای است که باید بکوشد تا بیشترین سود را ببرد. در گفتمان معرفت‌شناختی بنده به مثابه «مفلس» «گدا» یا «کودک بی‌چیز»ی بازنمایی می‌شود که اساساً تجارت برایش وجه و رویی ندارد. همزمان با این غیریت‌سازی شاهد پیوند دال‌های جدیدی هستیم که نشان از شکل‌گیری گفتمان تازه دارد. در گفتمان تازه، طاعت با دال‌های «توفیق» «تأیید» «فضل» و «نظر» پیوند می‌خورد:

«و قال: رِجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ». گفت مردانی‌اند که ایشان را مشغول نگرداند بازرگانی و نه خرید و فروخت از یاد خدا... . معنی این آن باشد که عام بازرگانند... خدمت آرند که دارند و ثواب جویند که ندارند و این استبدال و بازرگانی باشد... صفت عام این است، و باز خاص را اگر صفت این گردد زیان کند. ایشان را بازرگانی مشغول نکند، یعنی خدمت از بهر طمع ثواب نکنند، و لکن یاد ما ایشان را چنان مشغول کند که [از] کرده خود خبر ندارند، مکافا کی طمع دارند... و خود را مفلس دانند، و از مفلس بازرگانی کی آید؟ نخست مایه باید تا بازرگانی کنند و نیز معنی آن است که خادم بنده من و سرمایه توفیق من، بنده‌ای که به مایه خداوند تصرف کند، هر چه حاصل کند آن خداوند است، هم از آن او با او بازرگانی کردن محال است. چون خداوند را بدین وصف یاد کنند همه بازرگانی‌ها فراموش کنند (مستملی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۴۹ و ۱۵۰).

میبدی در تمثیلی عبادت را به منزله «دختر دل‌بند سلطان» بازنمایی می‌کند که حق به دست خود آن را به بنده ضعیف و بی‌مقدارش که چون «داماد گدا و ناداری» است، تقدیم می‌کند؛ اما چون داماد نمی‌تواند حق دختر را چنان که درخور شأن او و خانواده سلطنتی است بپردازد، خود شاه به دست خویش اسباب و لوازم زندگی او را فراهم می‌آورد. در این گفتمان داماد گدا هم دختر را هم کاوین شاهانه و بسزا را از لطف بی‌حد و نهایت شاه دارد:

پیر طریقت گفت: الله تعالی را جلّ جلاله خزانه بکار نیست و بهیچ چیز حاجت نیست هر چه دارد برای بندگان دارد، فردا خزانه رحمت بعاصیان دهد و خزانه فضل بدرماندگان دهد، تا هم از خزانه

وی حق وی بگزارند که بندگان از آن خود بگزاردن حق وی نرسند. سلطان که دختر بگدایی دهد گدا را کاوین بسزای دختر سلطان نبود هم از خزانه خود کاوین بگدا فرستد تا کاوین کریمه خود از خزینه وی بدهد، بنده که طاعت وی می‌کند بتوفیق و عصمت الله تعالی می‌کند، بتأیید و تقویت وی حق وی می‌گزارد (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۳۱۰ و ۳۱۱).

در تمثیل دیگری سمعانی عبادت را «قراضه» ای می‌داند که روزی پدری به کودک خویش داده و زمانی که درویشی به گدایی نزد پدر آید درحالی که در آن هنگام پولی همراهش نیست، از فرزند خویش می‌خواهد همان قراضه را به پدرش قرض دهد:

دوستی به رشوت جز از خسیسان و دون‌همتان در وجود نیاید، قومی را ده، و قومی را بیست، و قومی را پنجاه، و قومی را اَضْعَافاً مُضَاعَفَةً. باز قومی‌اند که یقومون لله و یقعدون لله و یحبون فی الله و یبغضون لاجل الله... مردی در خانه خویش کودکی دارد خرد، و آن کودک را شکسته‌ای داده است بامداد و شبانگاه؛ درویشی بیاید حالی آن پدر چیزی در دست ندارد کودک را گوید: بیا دوست پدر، آن شکسته به پدر به اوام ده تا پدر فردا ده چندان باز دهد. ده چندان چیست؟ فریب کودکان. کودکی را یکی به ده وعده کنند، باز عاقل را گویند: کلّ قرض جرّ منفعة فهو ربوا. اگر درمی به اوام دهی و درمی و حبه باز استانی، ربای صرف است. کودکان را یکی به ده روا بود، اما بالغان را جز یکی به یکی روا نبود (سمعانی، ۱۳۸۴: ۶۰۶).

نکته‌ای که در تمثیل‌های این گفتمان بر آن تأکید می‌شود آن است که طاعات و عبادت ما اساساً ارزش و اعتباری بر درگاه حق ندارد که توقع سود و پاداش نیز داشته باشیم. سمعانی در تمثیلی از عشق‌ورزی زشت‌رویی بر زنی زیبارو سخن می‌گوید که چون به زن اظهار محبت می‌کند، زن از پرستارش می‌خواهد آینه‌ای روبروی مرد بگیرد تا زشتی خویش را ببیند و از اظهار عشق شرمگین شود:

یکی است که طاعت کند و ثواب طمع دارد، و یکی است که معصیت کند و خطّ عفو بر لوح دل نقش کند. باز یکی است که از ننگ وجود خود زهره ندارد که سر برآرد. در بعضی حکایات است که آن محنت زده‌ای در راهی می‌رفت مخدّره‌ای بس با جمال پیشش آمد، چشمش بر کمال حسن او افتاد دلش صید آن جمال گشت، بر پی آن مخدّره می‌رفت، چون آن مخدّره به در سرای خود رسید، التفاتی کرد، آن محنت زده را دید بر پی وی، گفت: مقصود چیست؟ گفت: سلطان جمال تو بر نهاد ضعیفم سلطنت رانده است و در کمند قهر خویش آورده است، با توام دعوی عشق‌بازی است و این دعوی نه مجازی است... گفت: این مسئله ترا فردا جواب دهم و این اشکال تو حلّ کنم. روز دیگر آن ممتحن منتظر نشسته بود و دیده گشاده، تا جمال بر کمال مقصود کی آشکارا گردد و واقعه او چون حلّ کند؟ آن مخدّره می‌آمد و از پی او پرستاری آینه‌ای در دست، گفت: ای پرستار آن آینه

فراروی او دار تا به آن سر و روی او را رسد که با ما عشقبازی کند [و] تمنای وصال ماش بود (سمعانی، ۱۳۸۴: ۱۷ و ۱۸).

نتیجه‌گیری

در ادوار نخستین تصوف؛ یعنی روزگاری که نظام‌های آموزشی گوناگون در جهان اسلام شکل گرفته و شاخه‌های گوناگون معارف دینی چون کلام، فقه و فلسفه، با اندک تفاوتی در تقدم و تأخر، مسیر تحول و تدوین را می‌پیمودند، هر یک از جریان‌های فرهنگی جهان اسلام می‌کوشیدند مفصل‌بندی خود را مفاهیم و واقعیات موجود در جهان‌بینی اسلامی ارائه دهند. در تمثیل‌های عرفانی این دوره هویت‌ها و مفاهیم، اغلب حول دال‌هایی شکل می‌گیرند که برآمده از گفتمان‌های رایج در فرهنگ اسلامی یعنی «اخلاق»، «کلام»، «فقه» و «فلسفه» است. به بیان دیگر، در ادوار نخستین تصوف، شبکه نشانه‌ای هر مفهوم عرفانی و به تبع هر تمثیلی که برای تبیین آن مفهوم ساخته می‌شود، ماهیتی بیناگفتمانی دارد. از همین روست که برای مثال بسیاری از تمثیل‌های عرفانی این دوران را می‌توان از دل اثر عرفانی جدا کرد و در میانه یک اثر اخلاقی یا حتی گاه کلامی و فقهی گنجانند. هرچند پس از رشد و تدوین آموزه‌های نظری و عملی عرفانی و بسط نوشتارهای تخصصی صوفیه، نویسندگان صوفیه کوشیدند در تمثیل‌های خود، نشانه‌های گفتمانی را به گونه‌ای به یکدیگر پیوند دهند و هویت‌ها را به شکلی بازنمایی کنند که بتوانند میان جهان‌بینی عرفانی و سایر گفتمان‌های رایج در جامعه اسلامی، مرزهای مشخصی ایجاد و استوار کنند.

در تمثیل‌های صوفیه که به دوران نخستین تصوف تعلق دارند «بیناگفتمانیت» به شیوه و میزانی است که حتی عناصری از گفتمان‌هایی را در برمی‌گیرد که در ادوار بعد در تخصاص آشکارا با گفتمان تصوف قرار می‌گیرد و صوفیه می‌کوشند در آثار خود این گفتمان‌ها را به عنوان «غیر» و «دیگری» متخاصم بازنمایی کنند و آشکارا بیرون از «نظم گفتمانی» تصوف قرار می‌گیرند. برای مثال ترکیب میان گفتمان «تصوف» و گفتمان «تجارت و بازرگانی» در تمثیل‌پردازی‌های مفهوم «طاعت» در دوران تکوین، حاکی از محور و کم‌رنگ بودن مرزهای میان این دو نظم گفتمانی و فضای تنازع و تخصاص میان آن دو است. در این تمثیل‌ها «طاعت و عبادت حق» با آنچه بازرگانان دنیایی پیشه می‌کنند، یعنی «تجارت» هم‌ارز قرار می‌گیرد. علاوه بر این حق در زنجیره هم‌ارزی «خریدار»، «ارباب صاحب سرمایه» یا «دوکان‌دار» است و در مقابل بنده «فروشنده»، «بازرگان» یا «مزدور»ی است که در ازای کار، مزد می‌گیرد. اما صوفیه رفته رفته سعی می‌کنند گفتمان‌هایی را که بیرون از نظم گفتمانی تصوف قرار دارند به طور کلی طرد کنند و به حاشیه برانند. بر این اساس طاعت به انگیزه هر نوع پاداشی را و حتی بهره‌مندی از پاداش‌های اخروی در ازای طاعت و بندگی نوعی «دلالتی» و «دلالتی‌گری» بازنمایی می‌شود. بدین ترتیب، دریافت پاداش اخروی از قطب مثبت گفتمان به قطب منفی گفتمان رانده و نشانه برجسته «اللّه بایع و مؤمن مشتری» را به یک‌باره طرد می‌کند و به حاشیه می‌راند. سرانجام نیز در یک چرخش گفتمانی اساسی بنده به صورت «مفلس»، «گدا» یا «کودک بی‌چیز»ی بازنمایی

می‌شود که اساساً تجارت و کسب سود برایش وجهی ندارد. همزمان با این غیریت‌سازی دال‌های جدیدی چون «توفیق»، «تأیید»، «فضل» و «نظر» به مفصل‌بندی این مفهوم پیوند می‌خورد که مؤید جهان‌بینی وحدت وجودی در گفتمان عرفانی است و این مفهوم را از میدان گفتمان‌های رقیب به کلی خارج می‌کند.

کتابنامه

- قرآن کریم. (۱۳۸۰). ترجمه محمد مهدی فولادوند. تحقیق هیئت علمی دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی). تهران: دارالقرآن الکریم.
- نهج البلاغه. (۱۳۷۹). محمد دشتی، قم: صفحه‌نگار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۲). الاشارات والتنبیها، مع الشرح نصیرالدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی و شرح الشرح قطب‌الدین محمد بن محمد ابی جعفر الرازی. تهران: دفتر نشر کتاب.
- ترمذی، علی بن محمد. (۱۹۷۷). الأمثال من الکتاب والسنة. تحقیق: محمد علی البجاوی. قاهره: دار نهضة مصر للطبع والنشر.
- الجرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن. (۱۹۹۱). أسرار البلاغة. قرأه وعلق علیه ابوفهر محمود محمد شاکر. القاهرة: مكتبة المدني.
- خفاجی، عبدالله بن محمد. (۱۹۵۲). سرالفصاحه، صححه وعلق علیه عبدالمتعال الضعیدی. مكتبة و مطبعة محمد علی صبیح و اولاده: مصر.
- ژنده پیل، احمد بن ابوالحسن. (۱۳۸۷). روضه المذنبین و جنة المشتاقین. با مقابله، تصحیح، مقدمه، تحقیق و توضیح علی فاضل. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سمعانی، احمد بن منصور. (۱۳۸۴). روح الارواح: فی شرح اسماء الملك الفتح، به اهتمام و تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شامیان ساروکلاهی، اکبر. (۱۳۹۲). آینه معنی: تمثیل و تحلیل آن در شعر معاصر ایران از ۱۳۰۰ تا ۱۳۵۷. تهران: علمی و فرهنگی.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۷). نامه‌های عین‌القضات همدانی. به اهتمام علینقی منزوی، عینف عسیران. تهران: اساطیر.
- فتوحی، محمود. (۱۳۸۴). تمثیل (ماهیت، اقسام، کارکرد). مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی. ۱۷۸-۱۴۱: ۴۹-۴۷.
- محاسبی، حارث بن اسد. (۱۴۲۰). الرعاية لحقوق الله. تحقیق عبدالرحمن عبدالحمید البر. مصر: دارالیقین.
- مستملی، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳). شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف. با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن. تهران: اساطیر.
- مشیدی جلیل، کرمی حجت‌اله. (۱۳۹۴). «مولانا و بازتولید گفتمان سلطنت مطلقه در تمثیلی عرفانی». همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، دوره ۸. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، انجمن علمی زبان و ادبیات فارسی.
- میبدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). کشف‌الاسرار و عده‌الابرار: معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری. به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.
- واعظ، بتول. (۱۳۹۷). «تحلیل ساختاری و گفتمانی تمثیل در مرصادالعباد». متن پژوهی ادبی. ۱۵۱-۱۷۴: ۲۲ (۷۵).
- هارلند، ریچارد. (۱۳۸۱). درآمدی تاریخی بر نظریه ادبی از افلاتون تا بارت. گروه ترجمه شیراز علی معصومی و همکاران. تهران: چشمه.
- یورگسن، ماریانه و فیلیپس، لونی. (۱۳۸۹). نظریه و روش در تحلیل گفتمان. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشر نی.
- Charteris-Black, J. (2004). Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis. New York: Palgrave-MacMillan. Ed Milband. Editorials. Mirror Newspaper.

- Dancygier, B. & Sweetser, E. (2014). *Figurative language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goatly, A. (2007). *Washing the brain: Metaphor and hidden ideology*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing.
- Hellsten, Iina. (2002). The Politics of Metaphor: Biotechnology and Biodiversity in the Media. Acta Universitatis Tamperensis; Tampere: Tampere University Press. <http://acta.ut.fi/pdf/951-44-5380-8.pdf>
- Laclau, E and Mouffe. (2001). *Hegemony and socialist strategy*, London: Verso, second edition.
- Marttila, Tomas. (2016). Post-Foundational Discourse Analysis: From Political Difference to Empirical Research. Houndmills [etc]: Palgrave Macmillan. <http://link.springer.com/10.1057/9781137538406>.
- Turner, Mark (1996). *Literary Mind*, Oxford University Press.



فرزندنامه؛ به مثابه یک ژانر

صبا جلیلی جشن‌آبادی^۱

سیدمهدی رحیمی^۲

چکیده

یکی از نمونه‌های جهانی، پرسامد و تکرارشونده کلان‌ژانر ادبیات تعلیمی، اندرز و تعلیم والدین به فرزندان است که در مباحث نوع‌شناسی در پژوهش‌های ادبیات فارسی - شاید در ادبیات جهان - به صورت آکادمیک به آن توجه نشده است. در این جستار تلاش شده است به روش کمی و توصیفی، پس از بررسی نمونه‌های پرتکرار و کهن فرزندنامه، شاخصه‌های برون‌متنی (عنوان، انگیزه تألیف، تقدیمه، باب‌بندی و پیشینه اثر) و درون‌مایه‌ای آن (مقدمه عاطفی، نگرش ویژه به پسران، نگران از به کارنستن اندرزها، تأکید در به کاربستن اندرزها، تجربه‌های والدین، تفاخر به خود و اجداد، بیان خاطرات دوران کودکی نویسنده، بیان سنت اندرزگویی، سادگی و اختصار) ترسیم شود. نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که فرزندنامه‌نویسان، در کل، با هدف تعلیم مباحثی چون پزشکی، موسیقی، علوم غریبه، علوم ادبی، دین، مباحث اعتقادی، حکمت عملی (برنامه‌ای برای تهذیب اخلاق فردی، خانوادگی و سیاست یا همان شیوه درست زندگی) برای فرزندان خود (چه حقیقی و چه خیالی) کتاب یا رساله می‌نوشتند. از طرفی، با توجه به بسامد بالای مباحث اندرزی و شیوه خاص بلاغی که صرفاً متوجه متون اندرزی است، می‌توان فرزندنامه را ژانری سیال در گونه اندرزنامه‌ها نیز به شمار آورد که ساختار و محتوایی مشخص دارد و متناسب با فرهنگ و مقتضیات زمان و انتظارات مخاطبان، دچار تغییرات می‌شود. آنچه در تشخیص فرزندنامه از سایر اندرزنامه‌ها اهمیت دارد این است که آفریننده اثر، به صراحت بیان کند که نامه یا کتاب را برای فرزند می‌نویسد و در سراسر متن، نشانه‌هایی از حضور فرزند و خطاب به او وجود داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: انواع ادبی، ادبیات تعلیمی، اندرزنامه، فرزندنامه.

E-mail: Sabajalili62@pnu.ac.ir

E-mail: Smrahimi@birjand.ac.ir

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور - ایران (نویسنده مسئول)

۲. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه بیرجند

تاریخ دریافت: ۲۴ بهمن ۱۳۹۹ تاریخ پذیرش: ۲۴ خرداد ۱۴۰۰

مقدمه

انواع ادبی، از اقسام علوم ادبی و از مباحث نظریه ادبیات و دربردارنده موضوعاتی در قالب‌هایی ویژه و یا اختصاصات فنی و قواعدی خاص است که به صورت شعر یا نثر بیان می‌شود و «نظریه انواع ادبی، کوششی است در راه تقسیم‌بندی موضوعات گوناگون ادبی با توجه به شکل ظاهری یا قالب‌هایی که موضوعات مورد نظر-با مشخصات و قوانین ویژه خود- در آن قالب‌ها آفریده شده است» (رزمجو، ۱۳۷۰: ۱۰). پیشینه آن، به آثار افلاطون، ارسطو و هوراس می‌رسد و همان‌طور که ژرار ژنت به درستی نشان می‌دهد، سه گانه غنایی، حماسی و نمایش‌نامه (تراژدی و کمدی)^۱ در دوره رمانتیک به ارسطو منسوب شده است (زرقانی و قربان صباغ، ۱۳۹۵: ۳۱). این طبقه‌بندی، تا پایان سده هجده و اوایل سده نوزده در اروپا ادامه داشت و ارزش هر اثر ادبی، به درجه سازگاری آن با ویژگی‌های نوعی از پیش تعیین شده، بستگی داشت. اعتقادات عهد کلاسیک و پیروان ارسطو در باب نوع ادبی، این است که در آفرینش آثار، تا حد ممکن به اصول آن قالب کامل و طبیعی نزدیک شوند. «گفته‌های پیروان ارسطو درباره نوع ادبی، از پذیرش همین اصل اعتقادی سرچشمه می‌گیرد و بسیاری از احکامی که منتقدان دیگر بیان داشته‌اند، بازتاب سرپیچی از این اصل است» (دوبرو، ۱۳۸۹: ۷۱). در طول سده هجده، ظهور انواع ادبی جدید مانند زندگی‌نامه، مقاله، داستان و غیره، باور به ثبات انواع ادبی را تضعیف کرد (آبرامز، ۱۳۸۶: ۱۸۲) و از سده نوزدهم به بعد، تأکید بر مفهوم تقسیم‌بندی ادبیات بر مبنای نوع ادبی کاهش یافت و گروهی در پی انتقاد شدید بر این تقسیم‌بندی برآمدند و اصل انواع ادبی را زیر سؤال بردند. برخی نیز با دفاع از انواع، آن را به دو گونه ادامه دادند: گروهی اصل مطلق بودن را به چالش کشیدند و بیان کردند که انواع ادبی، دیگر مطلق و ثابت تلقی نمی‌شود؛ بلکه تحت تأثیر تحوّل و تکامل تاریخی نظام‌های نوعی در ادبیات، جامعه‌شناسی انواع و غیره مورد بحث قرار می‌گیرد و پدیده‌ای تاریخی و نسبی به شمار می‌رود (دارم، ۱۳۸۱: ۷۵) و گروه دیگر که مدافعان اصلی انواع بودند، با رویکردهای جدیدی، در ارزش و اهمیت آن، کوشیدند.

بیان مسأله

ادبیات تعلیمی و مباحث مربوط به آن (هم‌چون نظریه‌ها و نقدهای اخلاقی) پیشینه کهنی در جهان دارد. به گواهی تاریخ (تراویک، ۱۳۷۳: ۵) کهن‌ترین مکتوب جهان، تعالیم پتاح‌حوتپ^۲ به پسرش است که بر تومار پاپیروسی در سه حوزه اخلاق فردی، زندگی شخصی و سیاست نوشته شده است (Ph, 1912). می‌توان، پیشینه ادب تعلیمی را پیش‌تر از آن نیز دانست و اندرزها و وصیت‌های والدین به فرزندان را صورت نخستین ادب تعلیمی دانست. اندرز به فرزندان، در ایران پیش از اسلام نیز اهمیت داشت. این اندرزها آینه عبرتی برای فرزندان بود که حتی پادشاهان نیز نباید آن را خوار می‌شمردند (پوردادوود، ۱۳۰۷: ۳۲). نویسندگان در این پژوهش، با بررسی نزدیک به سیصد نمونه کتاب

1. Epic / Liric/ Dramatic/ Tragedy/ Comedy

2. Petah-hotep (3550 B.C)

و نامه‌های والدین به فرزندان (با تأکید بر نمونه‌های ادبیات فارسی)^۱ با ارائه فرضیه‌ای مبنی بر ژانر بودن فرزندنامه، در پی این هستند که مختصات و شاخصه‌های اصلی این گونه ادبی را ترسیم و معرفی کنند؛ گونه‌ای که سه ویژگی: پیشینه کهن و جهانی، بسامد بالا، تکرار شوندگی و تغییرپذیری بر اساس انتظارات مخاطبان را داراست.

پیشینه پژوهش و جنبه نوآوری آن

در ادبیات فارسی کلاسیک، پرداختن به مسأله انواع ادبی به شکلی منسجم و طبقه‌بندی شده وجود نداشت. اخیراً پژوهش‌هایی در حوزه ژانر انجام شده است که نشان دهنده توجه پژوهشگران به مباحث انواع ادبی است. برای نمونه نظریه ژانر (زرقانی و قربان صباغ، ۱۳۹۵)؛ کتابی است که به‌طور گسترده، پیدایش و تحول نظریه ژانر- از یونان باستان تا دوره کنونی- را بررسی کرده است. «رویکرد ژانری در مطالعات تاریخ ادبی» (زرقانی، ۱۳۹۶) که نویسندگان، رویکرد ژانری را تعریف کرده‌اند. در پژوهشی دیگر نیز نویسندگانی با بهره از نظریه‌های منتقدان غربی، با کاوش در آثار ایرانی، گونه‌های جدیدی را معرفی کرده‌اند (کمیلی، ۱۳۹۷)، برخی نیز به مباحث رتوریکی و سیر آن در ادب کلاسیک غرب پرداخته‌اند (عمارتی مقدم، ۱۳۹۰). در هیچ‌یک از پژوهش‌های حوزه ژانر، نامی از فرزندنامه نیست؛ البته مجموعه‌هایی با عنوان فرزندنامه ارائه شده است: فرزندنامه؛ درنگی بر فرزندنامه‌های نام‌آوران (دیانی و مدرسی، ۱۳۹۴)، نامه‌ای به فرزند (زمانی، ۱۳۹۶)، نامه به فرزند (اسلامی ندوشن، ۱۳۹۷) که دو نمونه نخست صرفاً گردآوری نامه‌های بزرگان به فرزندانشان است و دیگری، نامه نویسنده به فرزندش. مفصل‌ترین پژوهشی که تاکنون در این باره انجام شده است، رساله دکتری با عنوان «بررسی فرزندنامه‌ها در ادبیات فارسی- از آغاز فارسی دری تا نهضت مشروطه- با رویکرد نقد بلاغی» (جلیلی جشن‌آبادی، ۱۳۹۹) است که صرفاً به فرزندنامه‌ها تا دوره مشروطه پرداخته شده و نمونه‌های معاصر و کنونی، بررسی نشده است.

بحث و بررسی

در تعریف عمومی از ژانر آمده است: «تعدادی متون که در یک طبقه قرار می‌گیرند و از قواعد یکسانی پیروی می‌کنند» (زرقانی، ۱۳۹۶: ۳۸-۳۹). به عبارتی دقیق‌تر، «نوع، سازماندهی متون با توجه به ابعاد؛ درون‌مایه‌ای، بلاغی و شکل‌شناختی» (واعظزاده و دیگران، ۱۳۹۳: ۸۵). درون‌مایه، یکی از ممیزه‌های نوع است. هدف فرزندنامه‌ها، تعلیم است؛ تعلیم حکمت نظری و عملی (سبک زندگی که شامل تهذیب اخلاق فردی، اجتماعی و سیاسی است و فنون خاص. این گونه از تعلیم، نوع فرعی مستقل تاریخی و جهانی است و در گستره تاریخی، در میان بسیاری از ملل، در طبیعی‌ترین شکل ارتباط- پدر/مادر و فرزند- در نخستین و اصلی‌ترین نهاد اجتماعی شکل گرفته است و

۱. تأکید اصلی در خواندن نمونه‌ها، آثار ادبیات فارسی است؛ ولی برای حصول اطمینان از جهانی بودن این زیرگونه، نمونه‌های آن در ادبیات عرب، مصر، روم، یونان، آمریکا، انگلستان و... که ترجمه‌های انگلیسی آن در دسترس بود نیز، بررسی و تحلیل شد.

ادامه خواهد داشت. بسامد بالای نوشته‌ها برای فرزندان در ایران و دیگر کشورها، نشان از اثبات گونه‌ی فرزندنامه دارد که گاهی مستقل و گاهی در ضمن دیگر ژانرها بیان می‌شوند. برای نمونه در ژانر حماسی، گاهی پهلوانان و قهرمانان، مخاطب اندرزهای پدران و مادران خود قرار می‌گیرند که آنان را از خون‌ریختن ستمگرانه باز می‌دارد و یا آداب جنگ و الزامات آن را توضیح می‌دهد که هر دو جنبه‌ی آموزشی و اندرزی فرزندنامه‌ها را اثبات می‌کند. یا در گونه‌ی غنایی که جای صحنه‌های بزم و دلربایی‌های عاشقانه و جسمانی است، اندرز به فرزندان، رفتار نامطلوب آنان را خنثی و گاهی تعدیل می‌کند: اندرزهای عمه‌ شیرین به او در خسرو و شیرین یا اندرزهای پدر معجون در لیلی و معجون یا در نمونه‌های معاصر جهانی آن، کتاب نامه‌به‌دخترم از مایا آنجلو^۱ که در ژانر اتوبیوگرافی، به‌طور غیرمستقیم، به دخترش^۲ اندرزهایی می‌دهد، چنین وضعیتی را نشان می‌دهد؛ بنا بر این مقدمات، می‌توان گفت: «فرزندنامه، گونه‌ای سیال از تعلیم و اندرز است که با هدف آموزش حکمت نظری و عملی و دانش خاص، ظاهراً^۳ برای فرزندان نوشته می‌شود که می‌تواند به شکل نامه یا کتاب باشد». این عنوان، به پیروی از نام‌گذاری گونه‌هایی چون: اندرزنامه، ساقی‌نامه، ده‌نامه، سی‌نامه، فتح‌نامه، خواب‌نامه، عروسی‌نامه و غیره بر این زیرگونه نهاده شد. با فرض ژانر بودن فرزندنامه، می‌توان درباره‌ی چیستی، خاستگاه و پیدایش آن و کارکرد و ادبیت آن بحث کرد.

مختصات فرزندنامه

تودوروف از جمله کسانی است که به طبقه‌بندی انواع اهمیت می‌دهد. او درباره‌ی ژانر می‌نویسد: «هر ژانری که به‌گونه‌ای نظری به دست آید و پنداشته شود که گستره‌ی آن شناخته شده است، باید با دو نظام متمایز، هم خوان باشد: نظام تجربی و نظام نظری؛ تعریف به‌دست آمده از یک اثر خاص ادبی، با متون ادبی آزمایش شود- اگر استنتاج نهایی، حتی با یک اثر خاص هم خوان نشود، نادرست است- از سوی دیگر، ژانر به‌دست آمده از تاریخ ادبی نیز باید با نظریه‌ای کلی و بسامان هم‌خوانی داشته باشد» (احمدی، ۱۳۷۰: ۲۸۶/۱). در تعریف عمومی از ژانر نیز سه اصل؛ تعدد، اشتراک و تمایز لحاظ شده است (زرقانی، ۱۳۹۶: ۳۸).

بنا بر این مقدمات، برای یافتن مختصات بیرونی و درونی فرزندنامه‌های زبان فارسی، ابتدا آثاری که نویسندگان برای فرزندان نوشته و یا به فرزندان تقدیم کرده بودند، استخراج شد و برای روایی سازه‌ها و مفاهیم، مقدمه‌ی آثار در دسترس، مطالعه شد. پس از حصول اطمینان، همه‌ی آثار چاپ شده در دسترس و نسخه‌های خطی که خواندن آن مقدور بود، مطالعه شد. از این میان، دوگونه متون وجود داشت؛ متون اندرزی با هدف آموزش و یادآوری حکمت و راه درست زندگی، و متونی با هدف آموزش صرف دانش یا فتی کاربردی. پس از بررسی دقیق نمونه‌های در دسترس،

1. Maya Angelou (1928 –2014)

۲. او نیز مانند طالبوف، برای دختر نداشته‌اش (و همه‌ی دختران جهان) می‌نویسد.

۳. لفظ ظاهراً برای این آمده است که برخی نویسندگان چون طالبوف، کتاب را برای فرزندان خیالی خود نوشته‌اند.

بنا بر اصل اشتراک، اصولی که در بیشتر آن‌ها مشترک بود، استخراج شد. در همه آن‌ها، با توجه به مؤلفه‌های پیرامنتی و درون‌مایه‌ای، تعریفی جامع و مانع از فرزندنامه حاصل شد. این مختصات، در برخی نمونه‌های مربوط به ادبیات عرب، مصر، یونان، روم، انگلستان، آمریکا، نروژ و... نیز بررسی و تطبیق داده شد و نتایج یکسانی به دست آمد.

شروط ایجابی در تعریف فرزندنامه: نخست: این آثار صرفاً به شکل نامه یا کتاب باشد؛ نه دیدگاه‌های تربیتی نویسندگان. دوم: آفریننده اثر، به صراحت ذکر کرده باشد که نامه یا کتاب خطاب به فرزندش است؛ البته در برخی نسخه‌های خطی که آغاز یا انجام کتاب مخدوش و یا افتاده است، اگر شواهد متنی نشان از حضور فرزند در متن داشته باشد، پسندیده است. سوم: مخاطب از بسامد برخوردار باشد (به‌ویژه در کتاب‌ها)؛ یعنی صرف اینکه نویسنده در مقدمه اشاره کند که کتاب را برای فرزند، یا به درخواست فرزند، نوشته است و یا کتاب را به او تقدیم کرده است، نمی‌توان این آثار را جزو فرزندنامه قرار داد. در برخی متونی که تعلیم دانش یا فن خاصی است، این‌گونه است. در برخی آثار که اصل کتاب بر گزاره‌های امر و نهی مستقیم بنا نشده است، ارتباط با فرزند نیز غیر مستقیم خواهد بود. با توجه به شروط ایجابی، برخی از آثار در گروه فرزندنامه‌ها قرار نمی‌گیرد. صفا دربارهٔ مثنوی دهباب نوشته است: «کاتبی آن را برای تربیت پسرش عنایت سرود» (۱۳۸۷: ۲۳۸/۴). ناظم در هیچ بیتی از کتاب به این موضوع اشاره نکرده است؛ تنها موعظه‌ای به فرزندش دارد که البته نمی‌توان حکم داد که همهٔ کتاب را برای تربیت فرزندش سروده باشد؛ تنها در دو بیت از فرزندش یاد می‌کند (خانی، ۱۳۸۹: ۱۲۷)؛ زیرا اگر این‌گونه بود، دست‌کم بیش از دو بیت از منظومهٔ ۱۲۲۳ بیتی، فرزند را مخاطب قرار می‌داد یا نکته‌هایی در باب فرزندپروری می‌سرود. در سبب تألیف نیز سخنی نیآورده است و در دیگر باب‌ها نیز خود را مخاطب قرار می‌دهد؛ نه فرزند را.

مخاطب خاص در فرزندنامه‌ها

از دیگر ممیزه‌های گونه‌شناسی، بعدِ بلاغی است؛ این‌که اثر ادبی، با هدفی خاص و تأثیری مشخص عمل کند. دقت در نوع موضوع، مخاطب و بیان، در هر نوع ادبی می‌تواند ابزاری مهم برای تمایز یک نوع ادبی از نوع دیگر باشد. در فرزندنامه، محوریت با مخاطب است. علاوه بر احساسات و عواطف نویسنده یا شاعر که در خدمت تعلیم و تربیت مخاطب قرار می‌گیرد، حتی ذات روایت و زبان نیز کاملاً در خدمت تعلیم اوست؛ بنابراین، از شاخصه‌های ایجابی فرزندنامه، مخاطب خاص آن است: اگر مخاطب حامی یا پشتیبان نویسنده باشد، ژانر نیز تغییر می‌کند و مدح‌گونه می‌شود و اگر مخاطب، معشوق باشد، اثر نوعی دیگر است؛ اگر مخاطب، فرزند و شاگرد باشد، نوع اثر، تعلیمی خواهد شد. مخاطب در فرزندنامه، با مخاطب در ادبیات تعلیمی و حتی با مخاطب در اندرزنامه‌ها نیز متفاوت است. رابطهٔ فرزندنامه با ادب تعلیمی، عموم و خصوص مطلق است؛ فرزندنامه از گونه یا ژانرهای تعلیمی است و رابطه‌اش با اندرزنامه، عموم و خصوص من وجه است؛ برخی از فرزندنامه‌ها اندرزنامه هستند و برخی دیگر نیستند و بالعکس.

در ادب تعلیمی، مخاطب همه کس می تواند باشد که برخی از این افراد، فرزند نویسنده نیستند؛ بنابراین، مشخصه های متفاوتی را می طلبند. این نویسندگان یا برتر از مخاطب هستند یا فروتر و یا هم مرتبه.

این نوع مخاطب، پیکره زبانی و لحن و فضا و صورخیال خاص خود را می طلبد و بر همه فضای اثر، نوع لحن، گزینش واژه ها و تأکیدهای نویسنده برای تأثیر در مخاطب، اثر می نهد. در فرزندنامه، نویسنده هم می تواند نگاهی از بالا به پایین داشته باشد - آنجا که در جایگاه فردی با تجربه است - و هم می تواند نگاه از پایین به بالا داشته باشد - آنجا که در آستانه پیری و غروب زندگی است و با فرزندی سخن می گویند که در آستانه بالیدن است - و این دو نگاه، هنگامی برهم می ریزد که ناگاه، فرزند، زندگانی را بدرود می گوید و پدر برخلاف انتظارش، در سوگ او می نشیند و این تراژدی موجب می شود، فرزندنامه مرثیه گونه شود (← نصرآبادی، ۱۳۸۵: ۲۶/ حیران اصفهانی، ۱۳۸۰ ق: مؤخره/ Janson, 1964: 58).

خاستگاه فرزندنامه ها

در رویکرد الگوی دوقطبی به ژانر، هر ژانر یک صورت اولیه و یک صورت ثانویه دارد. از دیدگاه تودوروف، «صورت اولیه یا خاستگاه ژانرها، کنش های کلامی است که پس از مراحل به صورت ثانویه یا ژانر تبدیل می شود. برای نمونه، ژانر دعا در کنش کلامی دعا کردن ریشه دارد و ژانر زندگی نامه خودنوشت، در کنش کلامی صحبت کردن درباره خود» (زرقانی، ۱۳۹۵: ۲۹۴). صورت نخستین فرزندنامه ها نیز وصیت و سخنان شفاهی پدران به فرزندان است در هنگام احتضار. پیشینه این گونه از وصیت ها، حتی می تواند به دوران پیش از کتابت نیز برسد. از خاستگاه های دیگر فرزندنامه نویسی در ایران، اندرزنامه های مکتوب پیش از اسلام است. کتب مقدس نیز از دیگر خاستگاه های فرزندنامه است. در قرآن گفتگوهای پدران با فرزندان و اندرزهایشان آمده است و بسامد بالا دارد: «و وصی بها ابراهیم نبیه و یعقوب. یا بنی...» (بقره: ۱۳۲). در اوستا نیز در یسن ۵۳ زرتشت به دخترش پوروچیستا و داماد خود جاماسب پند می دهد (ابوالقاسمی، ۱۳۸۰: ۱).

تغییر و تحول در فرزندنامه

کسانی چون اوپاتسکی و تینیانوف، درباره تحول ژانرها اظهار نظرهایی کرده اند. اگر ژانرها را سیستم هایی در نظر بگیریم که حرکات درونی و بیرونی نظام مند دارند، قطعاً تحولشان نیز نظام مند است و اصولی دارند. «یکی از اصول این است که ژانرها از میراث سیستم های ژانری پیش از خود بهره می برند و خود نیز پس از مدتی به مواد سازنده ژانرهای بعد مبدل می شوند. اصل بعد، تغییر در مجموعه تمهیدات بیانی، بلاغی و سبکی ژانرهاست؛ و نه تحول در یک سطح ژانر. اصل سوم، این که ژانرها در حال جدال با یکدیگرند و هر ژانر می خواهد خود را از حاشیه نهاد ادبی به مرکز برساند و ژانرهای مرکزی را حاشیه نشین سازد و چنان که ژانرهای مرکزی هم درصددند رقیب را

براندازند» (زرقانی، ۱۳۹۶: ۴۶-۴۵). فرزندنامه‌نویسی نیز در گذر موقعیت‌های مختلف تاریخی و سیاسی دست‌خوش تغییراتی شده است و این تغییر، هم در درون‌مایه و هم در فرم تأثیر می‌نهد: موضوع فرزندنامه‌ها در عصر مشروطه همراه با تحولات سیاسی و اجتماعی، تغییرکرد و نوعی از فرزندنامه انتقادی پدیدآورد (←طالبوف، ۱۳۲۴: ۳۶) و گاهی در اثر نابسامانی‌های اجتماعی، آنتی‌ژانر پدید آمد: «ای فرزند! عمر خویش را با او باش به سر بر که به ملاحظت سنخیت، از صحبت یکدیگر محظوظ گردید و با دانشمندان خردمند کمتر نشین که آنان به سخن تو گوش فرار دهند و تو نیز سخنان ایشان را فهم توانی کردن (مشتی خراسانی، ۱۳۹۳ق: گ. ۶۳). در دنیای سیاست مدرن نیز، با بهره از آگهی‌های تبلیغاتی، اندرزهای پدران به فرزندان، صورت رسانه‌ای می‌یابد.^۱ گاهی نیز، فرزندان هنوز زاده نشده‌اند؛ ولی مخاطبِ اندرزهای والدین هستند (← قوانینی برای کودک زاده‌نشده^۲) (Lamond, 2016). گاهی نیز، والدین، دردهای بشری را برای فرزندان زاده نشده بازگو می‌کنند و بهتر می‌دانند که فرزندان به دنیای پر از تباهی پای نگذارند (← نامه به کودکی که هرگز زاده نشد^۳). همراه با تغییر در موضوع فرزندنامه، شیوه ارائه نیز تغییر می‌یابد: مثلاً اندرزنویسی به رمان شرح حال تبدیل می‌شود (← دختر پرتقال^۴ و نامه‌ای به دخترم از مایا آنجلو). در حوزه موسیقی نیز اندرزهای والدین به فرزندان وجود دارد که آن هم برخاسته از تغییر انتظارات مخاطبان است (←قطعه نامه‌ای به فرزند از گروه یاس^۵).

شاخصه‌های برون‌متنی فرزندنامه

عنوان

عنوان فرزندنامه‌ها سه‌گونه نام‌گذاری شده است: نویسنده‌گانی که مخاطب را اصل قرار داده‌اند و نام فرزندان را مستقیم و غیر مستقیم، در عنوان آورده‌اند و به جذب مخاطب نظر داشته‌اند: (←اصفهانی، ۱۳۹۰ق: آغاز/ نوری اسفندیاری، ۱۳۷۰ق: گ. آغاز). جامی نیز کتاب الفوائد الصّیانیة را به مناسبت نام فرزندش ضیاءالدّین یوسف نام نهاده است. کتاب‌هایی که برای نویسنده، موضوع و هدف، مهم است و کارکرد توصیفی عنوان اهمیت دارد: هدایه المتعلّمین فی الطّب، بدایع الإنشاء، تنبیه الأدباء، دستور المبتدی، دستورنامه، توحیدنامه و... البته، گاهی نام‌های ادبی و استعاری بر کتاب خود نهاده شده‌اند: بهارستان، روضه العقول، گلشن، مصباح‌العلاج، ریاض‌العمل‌الجدید، اکسیر اعظم، گنج

۱. ر.ک: پوستر انتخاباتی مهدی عبدالوند نامزد انتخابات دوره دهم مجلس در درود و ازنا و پدرش که نماینده مجلس در دوره‌های پنجم و ششم مجلس شورای اسلامی در ایران بود. به نقل از تارنمای www.parsnews.com آخرین به روزرسانی ۸ بهمن ۱۳۹۸.

2. *Rules for My Unborn Son* Walker Lamond (born: 1975 AD. Eage 45 years)

3. *Lettera a un bambino mai nato* by Oriana Fallaci (1929- 2006 AD)

4. *Appelsinipiken* by Jostein Gaarder (born: 1952)

۵. برگرفته از سایت www.jenabmusic.com آخرین به روزرسانی در چهارم فروردین ۱۳۹۹. این نامه درد دل مادر یا پدری است در خانه سالمندان برای فرزندش.

دانش، نورعلی نور. آثاری که نویسنده نام خود را بر اثرش نهاده است که این گروه نیز، بیشتر هدف تمایز بخشی و هویتی را مهم دانسته‌اند. البته گاهی آفرینندگان اثر هیچ عنوانی بر اثر نهاده‌اند. بحث عنوان‌شناسی، درباره کتاب‌هایی است که نویسنده، عنوان را به صراحت در مقدمه یا مؤخره کتاب ذکر می‌کند.

مقدمه

در مقدمه، مسائلی چون انگیزه تألیف، تقدیمیه، خاک‌ساری، پیشینه اثر، باب‌بندی را می‌توان بررسی کرد. انگیزه تألیف. گاهی انگیزه تألیف در مقدمه و گاهی در پایان کتاب ذکر می‌شود (فیاض، بی‌تا: گ. ۱۱۱). ژولیوس در مقدمه شب‌های آتیکا^۱ می‌نویسد که اثرش را برای سرگرمی فکری فرزندان برای اوقات فراغت آنها نوشت (Clay, 2013). نویسنده انوار قلوب سالکین در مؤخره کتاب، به درخواست پسرش اشاره می‌کند: «بود فرزندم محمد بارها/ خواستار سر فقر اولیاء» (عنقا، ۱۳۵۷: ۱۲۱). انگیزه‌های تألیف یا سرایش فرزندانها متفاوت است:

درخواست فرزند: درخواست مخاطب، بیشتر مربوط به کتب آموزشی است و کتب اندرزی، این‌گونه نیست و یا به‌ندرت است. در مجموعه‌ای از آثار نویسندگان لاتین نیز که کتاب را به خواهش دیگران نوشته‌اند، پسران سهم برجسته‌ای دارند (Lemoine, 1991: 339): اگرچه ممکن است فرزندان نخواهند مخاطب چنین توجهاتی قرارگیرند. سنکا، جدل و اندرز^۲ را به درخواست پسرانش نوشت و دیباچه هر بخشی از کتاب را با نامه‌ای به پسرانش شروع کرد (Sussman, 1978: 64-65) (نیز ← اخوینی، ۱۳۴۴/ سوره‌بهری، ۱۰۶۰: گ. ۶). گاهی نویسنده، همراه با درخواست فرزند، با شرح مشکلاتی چند، از برآوردن خواسته مخاطب سر باز می‌زند؛ ولی باز به قصد هنرنمایی و تفاخر بر هم‌آلان، درخواست را می‌پذیرد (← ملطیوی، ۱۳۸۳: ۱۰۴).

نگرانی برای آینده فرزند: این انگیزه، مهم‌ترین انگیزه فرزندنامه‌نویسی است. در متون اندرزی، حس دلسوزی پدرانه بیشتر است؛ زیرا والدین نگرانند که اگر این دین را ادا نکنند، زمانه آنان را نرم کند: «بر موجب مهر پدری تا پیش از آنکه دست زمانه تو را نرم کند، خود به چشم عقل اندر سخن من نگری و نیک‌نامی هر دو جهان حاصل کنی» (عنصرالمعالی، ۱۳۱۲: ۱)، (← کرمانی، ۱۲۸۸ق: آغاز). نزاری انگیزه تألیف خود را این‌گونه بیان می‌کند که فرزندان در آستانه نوجوانی، هوای سماع و نشاط شراب داشتند و از پدر دوری می‌گزیدند و او خواست تا آنان به راه استقامت بازگردند (۱۳۷۱: ۲۶۴). زمان، تغییر دهنده اخلاق آدمی است. پدران، به مقتضای این حقیقت، و نگران از این واقعیت که فرزندان در آینده، مانند زمانه خود می‌شوند، برای فرزندان می‌نویسند تا پس از مرگ، دستورالعملی برای فرزندان باشد: «لا محاله به مفاد التاس بزمانهم اشبه منهم بآبائهم، به هر قسمی که اقتضا بکند زمان

1. *The Attic Nights*/ Aulus Gellius (125-180 AD)

2. *The Controversiae and Suasoriae*/ Seneca the Elder (54 BC- 39 AD)

تو، شغلی را که سوای حالات من یا از شغل های من، قبول خواهی کرد و هیچ چیز در حوادث سن بیشتر از مصاحبت و مجالست اثر ندارد و با هر طایفه که بنای معاشرت نهادی، صفات ایشان مکتسب ذات تو خواهد شد. حال، بعد از تکلیف به تحصیل و احتراز از کاهلی، مراتبی که از شغل های دنیا دیده و پسندیده، به قدر استعداد خود جهت آن نور دیده بیان می کنم تا هر وقتی که در مهمات رجوع به این مقاله نمایی و مہیای اطاعت باشی، فرج عظیم در امور خود ملاحظه نموده و به دعای خیر یادم نمایی» (وفا، ۱۳۲۲: گ. ۳۳).

سوگ فرزند. گاهی از دست دادن فرزند، به نوشتن متنی می انجامد و نویسنده اذعان می کند که کتاب را از برای تسلای دل خود در ازدست دادن فرزند نگاشته است (← نصرآبادی، ۱۳۸۵: ۲۶ / درایتی، ۱۳۹۰: ۲۰۰/۸، ۷۳۵/۱۳، ۳۷۴/۷)، پرسش فرزند از مسأله یا دانش خاص (← رازشیرازی، ۱۳۸۷: ۲۸)، ماندگاری یاد و نام نویسنده (← امام شوشتری، ۱۳۴۸: ۱۰۰)،

تقدیمیه کتاب. اهداف تقدیمیه کتاب را می توان حمایت مالی و معنوی شخص نام برده دانست که به منظور آگاه کردن حامی و خوانندگان از این حمایت است. از علل مهجور ماندن برخی نویسندگان در تاریخ، شاید تقدیمیه کتاب باشد که به حاکمان محلی و امرا تقدیم نشده است؛ بلکه برای فرزند است. مهجوری نام اخوینی در تاریخ پزشکی، وابسته نبودن او به حاکمان است (اخوینی، ۱۳۴۴: ۱۴). گاهی نیز کتاب را هم زمان به فرزند و ممدوح و یا حاکم محلی اهدا می کنند که نشان دهنده توجه نویسنده به فرزند و گرایش هم زمان او به حاکمان، یا کسب ثروت یا جاه طلبی است (← جامی، ۱۳۳۷: ۱۶ / محمدی اشپانی، ۱۳۹۲).

خاکساری نویسنده. از نکته های دیگری که در مقدمه فرزندنامه ها وجود دارد، فروتنی نویسنده است که گاهی، فروتنی به درگاه خداوند و گاهی، فروتنی مطلق است (نمونه: دهلوی، ۸۱۹: گ. ۴). خاکساری نویسندگان، در متون پیش از سده دهم هجری، کمتر است^۱. در برابر این گونه خاکساری ها، برخی دیگر از فرزندنامه نویسان، آشکارا یا تلویحی، در مقدمه، تقاضا می کنند (← اخوینی، ۱۳۴۴: ۱۴ / ابن طاووس، ۱۳۸۸: ۴۰).

ذکر پیشینه اثر. این نکته، با ضرورت موضوع شروع می شود و با اشاره به کاستی های موجود، ضرورت تألیف را توجیه می کند. از نمونه هایی که در این باره می توان نام برد، روضه العقول است که از مرزبان نامه سخن می گوید: «من نیز چون مرزبان نامه را بدان معانی لطیف و مبانی شریف یافتم، عاری از حلیت عبارت، او را زیوری بستم و بدین سبب او را روضه العقول لقب دادم» (ملطوی، ۱۳۸۳: ۱۱۱). جامی در بهارستان از نبودن اثری مناسب برای خردسالان سخن می گوید و به گلستان اشاره می کند (۱۳۶۶: ۲۵) (← کرمانی، ۱۲۸۸: گ. آغاز).

باب بندی و بیان فصل ها. در بیش تر فرزندنامه ها، آفریننده اثر به باب بندی اشاره می کند و هدف را آسانی کار مخاطب می داند. تعالیم پتاح، مشتمل بر چهل و سه بند است (Ph, 1912)، عنصر المعالی نیز قابوس نامه را بر چهل و چهار

۱. شواهد این بخش مربوط به نمونه های ادبیات فارسی و عربی است.

باب بنا نهاده است (۱۳۱۲: ۳). احمدجام در مفتاح التّجّات می‌نویسد: «اکنون آمدم با سرِ سخن، و بر نهاد این ابواب، تا اگر کسی خواهد که سخنی از این نوع که یاد کردیم، بنگرد، جمله کتاب را باز نباید جست، و بر خوانندگان و نگرندگان آسان باشد» (۱۳۴۷: ۷۲). هرگاه که مبحثی پایان پذیرد، نویسندگان، ذکر می‌کنند که اکنون پایان بحث است و مخاطب را برای شروع فصل دیگر آماده می‌کنند (← اخوینی، ۱۳۴۴: ۴۹۲). در پایان هر باب نیز به آغاز موضوع در باب بعدی گریز می‌زند (همان: ۱۱۸) (← ملطیوی، ۱۳۸۳: ۲۶۶).

شاخصه‌های درون‌مایه‌ای

نگاه ویژه‌ی فرزندنامه‌نویسان به پسران. از اندرزنامه‌های پیش از اسلام در ایران گرفته تا متون تعلیمی مشروطه-و چه بسا پس از آن- نگاهی ویژه به پسران وجود دارد. سهم دختران حتی در مرثیه‌ها نیز بابی مهری روبروست (خاقانی، ۱۳۸۲: ۱۶۳، ۸۳۵). در فرزندنامه‌ها نیز نه تنها نگاه سوگیرانه به پسران وجود دارد، بلکه دختران همین که زنده هستند، بس است! عنصرالمعالی، در همه‌جا، فرزندش را «ای پسر» خطاب می‌کند و حتی «ای فرزند» نمی‌گوید؛ جز در یک مورد. بهره‌اواز واژه نشان‌دار پسر در برابر فرزند، نگاه یک‌سوگرایانه او را اثبات می‌کند. اگرچه از دخترکان نیز نام می‌برد؛ ولی این یادکرد! جای تأمل دارد: «... آنچه داری اول در برگ دختر کن و شغل وی را بساز و او را در گردن کسی کن تا از غم وی برهی. آنچه داری بذل کن و دختر در گردن وی بند و برهان خود را ازین محنت عظیم و دوست را همین پند ده» (۱۳۱۲: ۹۸). این نگاه، میراثی است که تا مدّت‌ها و نیز تا عصر مشروطه به جانشینان خلف اندرزنامه‌نویسان رسیده است (← جامی، ۱۳۶۶: ۲۹). در دوره مشروطه که نگاه اندرزنامه‌نویسان به دختران و زنان نیز معطوف می‌شود، باز هم یک‌سوگیری غالب است. جز معدود آثاری که مخاطبان آن دختران هستند (← پژمان‌بختیاری، ۱۳۴۷) باز هم پسران، مخاطبان اصلی هستند. طالبوف (علی‌رغم داشتن یک دختر)، جز احمد خیالی‌اش مخاطب دیگری ندارد؛ البته گاه و بی‌گاه، خواهران احمد نیز در بازی‌های کودکانه همراه احمد هستند؛ ولی باز احمد در رأس فرزندان باهوش قرار دارد. خواهر احمد گویا اصلاً علم و دانش را نمی‌شناسد (۱۳۱۱: ۲۳، ۷۶، ۳۸).

مقدمه عاطفی فرزندنامه‌ها. در فرزندنامه‌ها، نویسنده، اثر را با مقدمه‌ای عاطفی شروع می‌کند تا احساسات مخاطب را برانگیزاند. این برانگیختگی، از رهگذر تفاوت سنّ پدر و فرزند است؛ تضاد رفتن و ماندن، پیری و جوانی، سستی و قدرت‌مندی. این رکن مهم، بیشتر در متون اندرزی-اخلاقی نمایان است و در دوره‌های مختلف تاریخی نیز ثابت است: «ای شاه‌زاده و خداوندگار من! پایان زندگی نزدیک است؛ پیری بر من فرو ریخت و ناتوانی فرارسید و به مرحله کودکی دوم رسیده‌ام. با سال‌خوردگی، بدبختی افزون‌تر می‌گردد. چشم‌ها کوچک می‌شود و شنوایی کاهش پیدا می‌کند. نیرو کم می‌شود. قلب را دیگر آرامشی نیست» (Ph, 1312: 41) (← امام‌علی، ۱۳۸۰: ۲۹۵/ گزنفون، ۱۳۸۸: ۳۲۶/ عنصرالمعالی، ۱۳۱۲: ۱/ نظام‌الملک، ۴۸۵: گ. ۴۵۲/ گروسی، ۱۳۶۶: ۴۱/ طالبوف، ۱۳۲۴: ۵-۶/ خمینی، ۱۳۷۸: ۱۵۵، ۲۱۱، ۲۱۸/ 90/ 1980/ Cuthbertson, 2004: 14/ Lawson).

نگرانی از به کار بستن اندرز. از اصول ثابت در فرزندنامه‌ها، تردید نویسنده است بر این که شاید فرزندش، به کتاب اهمیت ندهد؛ بنابراین بر پاس داشت کتاب توصیه می‌کند. این نکته، رکن اساسی در دیگر متون ادبیات تعلیمی نیست؛ تنها مهر والدین بر فرزند، باعث این تأکیدها می‌شود و این نکته مهم، زیرگونه فرزندنامه را از دیگر انواع تعلیمی متمایز می‌کند. نگرانی‌ها، ریشه در سنتی کهن الگویی دارد (شمیسا، ۱۳۸۳: ۳۴۲) که کمتر فرزند پند پدر را پذیراست: «مبادا که دل تو از کاربندی این کتاب بازماند؛ آن‌گاه از من آنچه شرط مهر پدری است آمده باشد، اگر تو از گفتار من بهره نیک نجویی، چون بندگان دیگر باشند بشنودن و کار بستن نیک غنیمت دارند و اگرچه سرشت روزگار بر آن جمله آمد که هیچ فرزند پند پدر خویش را کار نبندد که آتشی در باطن جوانان است که از روی غفلت، پنداشت خویش ایشان را بر آن دارد که دانش خویش برتر از دانش پیران دانند؛ اگرچه مرا این معلوم بود، مهر و شفقت پدری مرا پله نکرد که خاموش باشم» (عنصرالمعالی، ۱۳۱۲: ۱) (← نظام الملک، ۴۸۵: گ. ۵۵۶/ کاشانی، ۱۳۱۱: ۴۰/ رفعت‌خان، ۱۳۲۵: گ. ۶۵/ طالبوف، ۱۳۲۴: ۹).

العراب الی ذوی الألباب از احمد بن ابی المؤید محمودی، رساله‌ای است در پاسخ رساله‌ای که پدر نویسنده، رکن الدین ابوالمؤید، در وعظ او نوشت. وی علی‌رغم احترام برای پدر، نصیحت‌های پدر را نپذیرفت و به آن‌ها پاسخ داد (درایتی، ۱۳۹۳: ۵۱۲/ ۲۲). برخی از نویسندگان، با آگاهی از احساس غرور فرزند، در مقدمه نوشته‌اند: «پسر! این که نام تو را در آغاز این اندرزها نهاده‌ام، این نیست که از تو سرافکنده‌ام» (Osborne, 1896). سفارش در به کار بستن اندرزها. نگرانی فرزندنامه‌نویسان از به کار بستن اندرزهایشان، آنان را وامی‌دارد که تأکید کنند. مارسلیوس در مقدمه داروها^۱ می‌نویسد: «اگر بخواهید که تن درست باشید و سلامتی‌تان را نگاه دارید، این کتاب را پاس دارید و مطالعه کنید؛ منبعی که به شما کمک خواهد کرد و شما را شفا می‌دهد بی آن که نیازمند مشاوره پزشک باشید» (Prioreschi, 2001: 520). در فرزندنامه‌هایی که درخواستی از سوی فرزند نبوده است، این توصیه‌ها بیش‌تر است: «ای پسر! این لفظها را خوار مدار که ازین سخن‌ها هم بوی حکمت آید و هم بوی ملک» (عنصرالمعالی، ۱۳۱۲: ۳۹) (← نزاری، ۱۳۷۱: ۲۹۷/ طالبوف، ۱۳۱۱: ۱۴۴/ صدر، ۱۲۵۸: گ. ۱۳۴/ نوری اسفندیاری، ۱۲۷۰: ۱۰۶/ جوزا، بی‌تا: گ. ۱۰ و ۱۶). این نکته به فرزندنامه‌های صرفاً اندرزی منحصر نیست. در موضوعات دیگر نیز این تأکید وجود دارد (← شبانکاره‌ای، ۱۳۷۶: ۴۱/ محمدی‌اشیانی، ۱۳۹۲: ۲۲).

در فرزندنامه‌هایی که به درخواست فرزند است، این توصیه نیز وجود دارد؛ ولی گاهی غیرمستقیم است و کمتر از فرزندنامه‌هایی است که خود نویسنده به نوشتن اقدام کرده است (← ملطیوی، ۱۳۸۳: ۱۲۵، ۱۲۰/ احمدجام، ۱۳۴۷: ۶۲-۶۱/ رازشیرازی، ۱۳۸۷: ۷۹/ گروسی، ۱۳۶۶: ۴۱/ رفعت‌خان، ۱۳۲۵: گ. ۶۶). این رکن در سنت فرزندنامه‌نویسی بسیار مهم است؛ حتی اگر پدران، دانشی نه چندان پسندیده به فرزندان بیاموزند. در آداب القمار آمده

است: «تو را ای فرزند! آن بهتر و چنان خوش‌تر که کاری جز طاعت یزدان و خدمت سلطان اندیشه و پیشه نکنی؛ اگرچه مهتری طویله بود تا به مهتری قبیله چه رسد! و اگر خدای نخواست باز قدرت کاسته آید و خواستی چون پدر درین فن قادر و ماهر شوی، این رساله و مختصر مقاله را که در این فن نگاشته و به یادگار گذاشته‌ام به نظر عبرت و بصر خبرت بنگر تا مشاهده کنی که این شغل پست پایه دونه مایه را به قوت فکر و دقت خرد چگونه به جانی رساندم که صد عاقل درو حیران بماند» (محمدامین، ۱۳۰۹: گ. ۵). در فرزندنامه‌های غربی نیز توصیه به پاس داشت کتاب وجود دارد (Prioreschi, 2001: 520).

تفاخر نویسنده به اجداد. در پندنامه سبکتکین آمده است: «پدر من به غایت زورآور و قوی بود چنان‌که استخوان پیل به دست بشکستی و همه جوانان آن قبیله سپر از وی بیفکندندی؛ از کمان سخت کشیدن و کشتی گرفتن و امثال این» (شبانکاره‌ای، ۱۳۷۶: ۳۷). عنصرالمعالی نیز، پسرش را به شناختن نسبش فرا می‌خواند و می‌خواهد تا با به کار بستن پندها، زندگی شرافت‌مندانه، داشته باشد (۱۳۱۲: ۲). تفاخر به اجداد، در برخی از کتاب‌ها، جنبه دینی دارد (← جوزا، بی‌تا: گ. ۱۰، ۴۰ / نعمت‌الله‌ولی، ۱۳۹۲: ۱۳۵۱ / ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۷۸). در میان فرزندنامه‌نویسان، افرادی هستند که به فرزند اندرز می‌دهند به اجداد و پدران نبالند؛ بلکه به هنر خود بیالند: «در هیچ مقام خود را به شرافت نسب مستای و از محامد صفات آبا و اجداد سخن مگوی و جهد کن که خود بالاصاله شایسته و درخور ستایش باشی» (گروسی، ۱۳۶۶: ۴۵) (← جامی، ۱۳۶۶: ۲۶). البته، همین بازدارندگی، نوعی یادکرد است که فرزند را متوجه نسب کند؛ زیرا کسانی که نسبی شریف و نژاده ندارند، سفارش نمی‌کنند.

تفاخر نویسنده به خود. سنتی فراگیر در اندرز برای فرزندان است که پدر بر خود بیالد تا نمونه‌ای موفق در نظر فرزند جلوه کند: «هیچ‌یک از کلماتی که در این جا گرد کرده‌ام، تا ابد الله محو نخواهد شد؛ این سخنان، نمونه‌ای است که شاهزادگان به نیکی از آن یاد خواهند کرد. سخنان من به هرکس تعلیم می‌دهد که چگونه سخن بگوید و او را ماهر در فرمان‌برداری، و استاد در سخن‌گفتن بار می‌آورد و بخت یار او خواهد شد» (Ph, 1912: 37/56) (← نظام‌الملک، ۴۸۵: گ. ۴۵۲ / ملطیوی، ۱۳۸۳: ۹۹ / غیبی، ۱۳۷۲: ۲۱۶، ۲۲۱، ۲۲۲ / اخوینی، ۱۳۴۴: ۳۰۳ / نوری‌اسفندیاری، ۱۲۷۰: گ. ۱۰۴ و ۱۰۵ / حیران، ۱۲۸۰: گ. ۶۶) حتی در اندرزنامه‌های طنز نیز این تفاخر دیده می‌شود (← مشتری خراسانی، ۱۲۹۳). کاشانی، در اندرزهایش، نوعی دیگر تفاخر می‌کند: «پس از من مکن تیره آب مرا/ میندا به گل آفتاب مرا/ به گیتی چو از من شدی نامور/ به کیفر مکن نام نیکم هدر» (۱۳۱۱: ۷). یادکرد دوران کودکی و نوجوانی نویسنده. عنصرالمعالی، تجربه کودکی‌اش را باز می‌گوید (۱۳۱۲: ۹۶). نزاری نیز به گونه‌ای دیگر از دوره جوانی‌اش سخن می‌گوید. او چنان از عشق و علاقه‌اش به می در دوران جوانی‌اش سخن می‌گوید که مخاطب جوان را با خود همراه می‌کند (۱۳۷۱: ۲۶۶). بسیاری از آنان، در اشاره به دوران کودکی و نوجوانی، خود را برتر از هم‌سالان می‌دانستند. سبکتکین از خاطرات روزهای اسارت در دست بخسپان می‌گوید:

«هر روز، گذر من بدان بت بودی و هرگاه که من در آن بت بدیدمی-اگرچه کودک بودم- در خاطر من بگذشتی که این مردمان بر هیچ‌اند» (شبانکاره‌ای، ۱۳۷۶: ۳۸) ← ملطیوی، ۱۳۸۳: ۹۸/ غیبی، ۱۳۷۲: ۲/ ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۳۷، ۳۴.

اختصار. فرزندنامه‌نویسان با آگاهی از نوع مخاطب خود، بنای اثر را بر اختصار نهاده‌اند: «پس آنچه از موجب طبع خویش یافتیم در هر بابی، سخنی جمع‌کردم و آنچه شایسته و مختصرتر بود، اندرین نامه نوشتم» (عنصرالمعالی، ۱۳۱۲: ۱، ۱۲۹) در مفتاح‌التجارت آمده است: «و از ما درخواست و استدعا کرد تا آنچه حالی وی را بدان احتیاج افتد از مقدمات راه دین، هرچه به لفظ موجزتر و مختصرتر بنویسیم تا حجم کمتر باشد و نویسندگان و طالبان را، در خواندن و نبستن آن‌ها رغبت افزایش و هرکسی را خواندن و نبستن و فهم کردن کتاب‌های دیگر که جمع کرده‌ایم میسر نمی‌شد» (احمدجام، ۱۳۴۷: ۶۲) ← غیبی، ۱۳۷۲: ۷۳. و تطویل را باعث ملالت مخاطب می‌دانند ← سوربهار، ۱۰۶۰: گ. آغاز/ بسم‌ال شیرازی، ۱۲۶۳: گ. ۱۶/ دهلوی، ۸۱۹: گ. آغاز/ کرمانی، ۱۲۸۸: آغاز/ حسینی اصفهانی، ۱۲۱۶: آغاز/ کنکوهی، ۱۲۰۳: آغاز/ نوری اسفندیاری، ۱۲۷۰: گ. ۶، ۸/ رازشیرازی، ۱۳۸۷: ۳۰/ محمدامین، ۱۳۰۹: گ. ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۴۵/ تنکابنی، ۱۳۰۲: آغاز/ نزاری، ۱۳۷۱: ۲۹۸. گاهی نیز علی‌رغم بنانهادن کتاب بر اختصار، به طولانی‌شدن کتاب اعتراف می‌کنند (جوزا: گ. ۴۱). برخی نیز، از همان ابتدا اعلام می‌کنند که بنای کتاب بر تطویل است ← ملطیوی، ۱۳۸۳: ۱۸/ جامی، ۱۳۶۶: ۱۰۷).

سادگی و فهم مخاطب. سادگی مفاهیم مطرح‌شده، یکی از شاخصه‌های کلی توجه به مخاطبان است؛ به‌ویژه در ادبیات تعلیمی. کاتو، تاریخ^۱ خود را با حروف بزرگ نوشت تا یادگیری آن برای فرزندش آسان باشد (Reeve, 2016: 167). اخوینی، اساس کتاب پزشکی خود را بر سادگی نهاد: «عدد این اندام‌ها تو را بگویم چنان چون عدد اندام‌های مفرده گفتم تا تو را به یاد داشتن آسان‌تر بود» (۱۳۴۴، ۱۴، ۳۷) ← رازشیرازی، ۱۲۸۶: گ. ۲/ کاظمی، بی‌تا، گ. آغاز/ بروجردی، بی‌تا: آغاز. شیوه‌های کاربردی توجه به آسانی مطالب کتاب و فهم مخاطب را در چند نمونه بیان می‌کنیم: معنای آیات و عبارات و ابیات عربی ← احمدجام، ۱۳۴۷: ۶۱/ جامی، ۱۳۶۶: ۱۹، معنای واژگان و اصطلاحات ← اخوینی، ۱۳۴۴: ۴۵/ ارزانی، ۱۳۸۰: ۱۳ و ۶۳/ محمدامین، ۱۳۰۹: گ. ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۸۸/ رفعت‌خان، ۱۳۲۵: گ. ۵۷/ تویسرکانی، ۱۳۸۷: ۸۸، آوردن مقدمات پیش از بحث ← اصفهانی، ۱۲۰۹: گ. ۵۴۸ و ۵۴۳، اشکال و تصاویر و جدول: ← اخوینی، ۱۳۴۴: ۴۲، ۸۸/ غیبی، ۱۳۷۲: ۲۱۵، ۲۲۴/ محمدامین، ۱۳۰۹: گ. ۱۳۴/ طالبوف، ۱۳۱۱: ۱۳ و ۴۱ و ۴۹).

سنت اندرزگویی. فرزندنامه‌نویسان، اندرز به فرزندان و آموزش به آنان را قرضی بر خود می‌دانند که باید ادا کنند (طالبوف، ۱۳۱۱: ۴). محمدامین در مقدمه آداب‌القمار، دلیل رفتن به سوی قمار را از دست‌دادن پدر می‌داند و

نبودن کسی که او را به راه درست زندگی هدایت کند (۱۳۰۹: آغاز). در اندرزنامه‌های دیگر، این شاخصه کمتر دیده می‌شود؛ ولی در فرزندانها یکی از اصول بنیادین است که می‌تواند به شیوه‌های گوناگون باشد: ذکر اندرزهای پدرانه/مادرانه در میان حکایت حیوانات (←ملطیوی، ۱۳۸۳: ۱۸۱ و ۱۸۲/جامی، ۱۳۶۶: ۱۰۴). ذکر مستقیم اندرزهای پدر نویسنده به نویسنده (←نزاری، ۱۳۷۱: ۲۶۷، ۲۸۵/غیبی، ۱۳۴۴: ۲۱، ۲۹/طالبوف، ۱۳۱۱: ۱۶۲، ۱۱، ۱۸). ذکر اندرزهای بزرگان دینی و مذهبی و حکمای بزرگ به فرزندان خود (←نعمت‌الله‌ولی، ۱۳۹۲: ۱۳۳۹/نظام‌الملک، ۴۸۵: گ. ۵۲۲-۵۲۱/جامی، ۱۳۳۷: ۱۹، ۲۸/کاشانی، ۱۳۱۱: ۱۶/تویسرکانی، ۱۳۸۷: ۸۶). انتقال تجربه‌های فردی آفریننده اثر. فرزندانها، دست‌آورد تجربه‌های والدین در عرصه‌های گوناگون زندگی است. از شگردهای رسانگی سخن، به دست‌آوردن اطمینان مخاطب است. اینکه آفریننده اثر، چگونه درستی سخنانش را تضمین کند. کارکرد انتقال تجربه، بسته به موضوع اثر، متفاوت است: جبران محدودیت‌های آموزشی برای دانش‌های عملی چون پزشکی و موسیقی (←اخوینی، ۱۳۴۴: ۵۶۲، ۵۸۷، ۷۶۷/کنکوهی، ۱۲۰۳: گ. ۴۸، ۴۹، ۷۸، ۸۰/ارزانی، ۱۳۸۰: ۱۱۹/غیبی، ۱۳۷۲: ۲۳۳). عبرت مخاطب (←عنصرالمعالی، ۱۳۱۲: ۷۰/نظام‌الملک، ۴۸۵: گ. ۵۰۲، ۵۱۵/ملطیوی، ۱۳۸۳: ۱۴۵/احمدجام، ۱۳۴۷: ۱۸۵)، ضمانت سخنان: (←احمدجام، ۱۳۴۷: ۱۶۶، ۱۶۳/رفعت‌خان، ۱۳۲۵: گ. ۶۵/عنصرالمعالی، ۱۳۱۲: ۲۱، ۲۸، ۹۷، ۹۸، ۱۱۷، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴/نزاری، ۱۳۷۱: ۲۷۰/محمدامین، ۱۳۰۹: گ. ۱۲۶، ۱۷۸/طالبوف، ۱۳۱۱: ۵۲/وفا، ۱۳۲۲: گ. ۷۰، ۸۰، ۹۱، ۱۳۹، ۱۴۰).

زیرگونه فرزندانها

فرزندانها نیز زیرگونه‌هایی دارند: آن‌هایی که با هدف آموزش دانشی خاص هستند، برای بیان ریزترین نکات آموزشی در ساختار نثری مؤثرترند؛ البته منظومه‌های آموزشی بسیاری نیز وجود دارد؛ اما نمی‌توان آن‌ها را ادبیات به‌شمار آورد. نظم در این متون، تنها برای سهولت در آموزش است؛ مانند نصاب‌الصَّبِیان فراهی که آموزش به کودکان است یا نمونه نظم کوتاهی از ملا محسن فیض کاشانی برای فرزند خردسال خود: «اتل توتَه متل/ پنجه به شیرمال و شکر/ هفتاد میخ آهنی/ ژل‌له پای احمدک/ احمدک جان پدر/ تیشه رو بردار و تبر/ برو به جنگ شانه‌سر/ غوغا کند/ برو به حوض توتیا/ خودت رو بشو/ زودی بیا»^۱.

برخی آثار منشور، با هدف زینت کلام و به‌رخ‌کشیدن اقتدار ادبی و زبانی نوشته می‌شود مانند روضه‌العقول، و برخی دیگر نیز، نمونه‌هایی با نثر خطابه‌ای هستند که بیشتر در میان خطیبان و واعظان و منبریان مشهود است. نثر برخی فرزندانها نویسان نیز از شعر و وزن سرشار است. بهارستان گرچه نوشته‌ای منشور است؛ ولی شواهد شعری بسیار دارد. دیگر فرزندانها منشور، در گروه نثر خطابه‌ای جای می‌گیرند. در این گونه متون، برخی نویسندگان، از

۱. روزنامه صبح ایران (خراسان) شنبه ۱۴ فروردین/ ۲۳ جمادی‌الثانی ۱۴۳۷/ شماره ۱۹۲۲۰

شعر گریزانند و آن را مناسب مقام خطیب و هدف او نمی‌دانند و کمتر از شعر بهره‌برده‌اند (← احمد جام، ۱۳۴۷: ۶۳، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۸). برخی منظوم هستند و ویژگی‌های عاطفی و خیال‌دارند که همان‌طور صرفاً خطاب‌های منظوم هستند که ذیل نثر ادبی طبقه‌بندی می‌شود (فرای، ۱۳۷۷: ۳۱۳) برای نمونه، نصایح منظوم شاه‌نعمت‌الله‌ولی یا اندرزهای جوزا.

نامه‌های نویسندگان خطاب به فرزندان نیز زیرگونه‌ای از فرزندنامه است؛ البته نامه‌هایی که نویسنده به صراحت و شواهد متن، آن را برای فرزندش بنویسد و از ساختاری منسجم برخوردار باشد که شامل وصیت، اندرز، نامه‌دلالتگی، نامه‌فتح، نامه‌توبیخ و... است.

در کل، زیرگونه‌های فرزندنامه را می‌توان این‌گونه ترسیم کرد:

مشور صرفاً آموزشی بلند (← هدایه‌المتعلمین فی الطب، جامع‌الألحان، توحیدنامه، میزان‌الطب، هادی‌المضللین، نورعلی‌نور، مواهب‌الرضویه)؛

مشور صرفاً آموزشی کوتاه (← صغری در منطق)؛

مشور آموزشی اندرزی (← قابوس‌نامه، آداب‌القمار، تنبیه‌الأدبا، کتاب‌احمد)؛

مشور اندرزی (← دستورالوزراء)،

مشور ادبی-اندرزی بلند (← روضه‌العقول، وصایای وفا، تحفه‌مسعودیه)؛

مشور ادبی-اندرزی کوتاه (← نصایح‌پدرانه، پندنامه‌یحیویه، نصایح‌شیخ‌المقامرین)؛

مشور خطابی-اندرزی بلند (← مفتاح‌التجات، نجات‌المؤمنین)؛

مشور خطابی-اندرزی کوتاه (← می‌باید شنید)؛

منظوم اندرزی بلند (← دستورنامه، گلشن‌صبا، حسینیته، همیان)؛

منظوم اندرزی کوتاه (← نصایح‌شاه‌نعمت‌الله‌ولی، شعر اتل توتۀ ملامحسن فیض‌کاشانی)؛

نامه‌های اندرزی.

موضوع

تقسیم‌بندی موضوعی فرزندنامه‌ها دشوار است و نمی‌توان مرز دقیقی قائل شد؛ در بسیاری از فرزندنامه‌های آموزشی، مسائل اخلاقی و تربیتی گنجانده شده است. به عبارت دیگر، تربیت عمومی، به صورت آشکار و گاهی پنهان و اندک، در فرزندنامه‌ها وجود دارد. ارسطو می‌نویسد: «هرکس دربارهٔ اموری داوری درست می‌کند که آن‌ها را می‌شناسد، کسی که موضوع خاصی را نیک آموخته است، دربارهٔ آن موضوع، داوری درست می‌کند؛ ولی کسی که از تربیت عمومی بهره گرفته است، به داوری درست در همهٔ موضوعات تواناست» (۱۳۷۷: ۱۵). اخلاقیات، پرسامدترین موضوع و نمونهٔ کامل فرزندنامه است که شامل سه حوزهٔ تهذیب اخلاق فردی، تدبیر منزل و سیاست مدن است.

علاوه بر این، موضوعات دیگری نیز بنای اصلی برخی فرزندانها است: قرآن و مسائل مربوط به آن چون تجوید، تفسیر؛ صرفونحو و شرح کتب مهم در این حوزه؛ بلاغت و علوم بلاغی؛ عرفان و تصوّف که البته گاهی در گروه حکمت عملی نیز قرار می‌گیرد؛ علم لغت و واژه‌شناسی یا فرهنگ‌لغات؛ علوم غریبه مانند: رمل، جفر، کیمیا، قمار (← جلیلی جشن‌آبادی، ۱۳۹۹).

نتیجه‌گیری

در حوزه انواع ادبی، نمونه تازه‌ای معرفی شد که علی‌رغم داشتن پیشینه کهن، بسامد و تکرار شوندگی در ادبیات جهان، تاکنون به آن اشاره‌ای نشده بود. سنتی ادبی-یا آگاهانه یا برحسب پیوندهای نزدیک روانی و احساسی میان والدین و فرزندان- در میان نویسندگان این آثار وجود دارد که مختصات آن این گونه است: آفریننده اثر، آشکارا ذکر کند که برای فرزندش می‌نویسد. در متن نیز با مخاطب خود ارتباط داشته باشد و او را رها نکند. این ارتباط با مخاطب می‌تواند ذکر نام فرزند باشد یا خطاب‌های ندایی، امری و نهی، پرسش و درد دل. این شرط لازم، فرزندانها را از دیگر گونه‌های اندرزی جدا می‌سازد.

خاستگاه فرزندانها، سنت‌های شفاهی اندرز و وصیت والدین به فرزندان است. این سنت‌های شفاهی در کتب مقدّس و اندرزنامه‌های نخستین مکتوب شد. در آغاز ادبیات فارسی در ایران، تا دوره مشروطه، بیشتر فرزندانها به شکل نامه یا کتاب بود؛ ولی به فراخور تغییرات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جامعه، انتظارات مخاطبان نیز تغییر کرد و بستر برای تغییر محتوا و قالب فرزندانها شد. پیش از مشروطه، فرزندانها برای اندرزی، به شکل مواعظ حکمت عملی در شکل خطاب مستقیم یا حکایت و تمثیل بود؛ ولی بعدها، عده‌ای به انتقاد از این شیوه خطابی رایج پرداختند و نقیضه‌هایی بر سنت فرزندانها نویسی نوشتند. برخی نیز فرزندانهاهایی در قالب گفتگو و داستان فرضی با هدف آموزش و انتقاد از جامعه نوشتند و با فرزندان خیالی سخن گفتند. در دوره‌های کنونی هم، فرزندانها نویسی در قالب‌های دیگری چون رمان، شرح حال نویسی، موسیقی، آگهی‌های تبلیغاتی انتخاباتی به سیر خود ادامه می‌دهد. انگیزه‌های فرزندانها نویسان این گونه است: درخواست و پرسش فرزند از پدر، دل‌سوزی و نگرانی والدین از آینده فرزندان، سوگ فرزند، ماندگاری نام نویسنده. فرزندانها نویسان برای رسیدن به اهدافشان با دشواری‌هایی روبرویند: تلخی ذاتی اندرز و نصیحت برای آدمیان؛ نافرمانی و سرپیچی فرزندان از والدین که ریشه‌های کهن الگویی دارد؛ نوع خاص مخاطبان که یا کودکانند با درک ناقص از امور زندگی و یا جوانان با روحیه‌ای مغرور؛ نبود امکانات لازم برای آموزش مهارت‌ها و دانش‌های خاص؛ بنابراین، با توجه به هدف و مخاطب خود، شیوه‌هایی برمی‌گزینند تا در مخاطب تأثیر گذارند.

مشترکات فرزندانها را می‌توان این گونه خلاصه کرد: نگرش خاص به پسران، مقدمه‌ای عاطفی برای به دست آوردن حس عاطفی فرزند، نگرانی از اینکه فرزندان اندرزه‌ها را به کار نیندند، تأکید در به کار بستن اندرزه‌ها، داشتن

سادگی و اختصار، تفاخر به اجداد و دوران کودکی و کنونی خود، ذکر تجربه‌های خود-گاهی اغراق در بیان این تجربه‌ها-سنت اندرزگویی. وجود همه این شاخصه‌ها نشان از مخاطب‌شناسی موفق فرزندنامه‌نویسان دارد. فرزندنامه‌نویسان از میان طبقات مختلف اجتماع هستند: فرمان‌روا، وزیر، پزشک، فقهای دینی، شاعران درباری، عرفا، شاهزادگان بی‌مقدار، روشن‌فکران و غیره. بی‌گمان جایگاه اجتماعی نویسندگان در سبک و لحن آثار تأثیر می‌نهد. در میان نمونه‌های فرزندنامه‌های اندرزی اخلاقی، قابوس‌نامه موفق‌ترین فرزندنامه‌سنتی تا دوره قاجار است. اشاره فرزندنامه‌نویسانی چون محمد امین و نوری اسفندیاری و مشتری به اندرزی‌های عنصرالمعالی و تقلید از سبک او در دوره‌های بعد، نشان از این موفقیت است. حتی فرزندنامه‌نویسانی چون مشتری خراسانی با هدف نقیضه‌گویی بر این اثر، از شهرت این فرزندنامه در اعتلای نام خود بهره برده‌اند.

کتابنامه

قرآن کریم.

نهج البلاغه. (۱۳۸۰). ترجمه سید جعفر شهیدی. تهران: علمی و فرهنگی.

آبرامز، مایر هوارد. (۱۳۸۶). فرهنگ واره اصطلاحات ادبی. ترجمه سیامک بابایی. تهران: جنگل.

ابن جوزی. (۱۴۱۲ق). لفته الکبد الی نصیحه الولد. تحقیق اشرف بن عبدالمقصود. مصر: مکتبه الامام البخاری.

ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۸۸). کشف المحججه لثمره المهجه. قم: بوستان کتاب.

ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۸۰). «یسن پنجاه و سوم». مجله فرهنگ. ش ۳۷ و ۳۸. صص ۱-۲۴.

احمد جام. (۱۳۴۷). مفتاح التجات. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

احمدی، بابک. (۱۳۷۰). ساختار تأویل متن. جیک. تهران: مرکز.

اخوینی بخاری، ابوبکر. (۱۳۴۴). هدايه المتعلمين فی الطب. مشهد: دانشگاه مشهد.

ارزانی، محمد اکبر. (۱۳۸۰). میزان الطب. تصحیح هادی نصیری. قم: سماء.

ارسطو. (۱۳۷۷). اخلاق نیکوماخوس. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: طرح نو.

اسلامی ندوشن، محمد علی. (۱۳۹۷). نامه به فرزند. تهران: سبزه.

اصفهانى. (۱۲۰۹ق). هادی المضلین و زاد المتقین. مشهد: کتابخانه آستان قدس. ش ۱۰۶۷۹/۸. [نسخه خطی].

امام شوشتری، محمد علی (مترجم). (۱۳۴۸). عهد دشتیر. پژوهنده عربی: احسان عباس. تهران: انجمن آثار ملی.

بسمل شیرازی. (۱۲۶۳ق). تحفه السفر لنور البصر. مشهد: کتابخانه آستان قدس. ش ۲۳۰۱۲. [نسخه خطی].

پژمان بختیاری، حسین. (۱۳۴۷). اندرز یک مادر. تهران: اداره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر.

پورد اوود، ابراهیم. (۱۳۰۷). ادبیات مزدیسنا پشت ها. جیک. بمبئی: انجمن زرتشتیان ایرانی.

تراویک، پاکر. (۱۳۷۳). تاریخ ادبیات جهان. ترجمه عرب علی رضایی. ج اول. تهران: فرزانه.

تودوروف، تزوتان. (۱۳۸۷). مفهوم ادبیات و چند جستار دیگر. ترجمه شهپر راد. تهران: قطره.

تویسرکانی، حسین علی. (۱۳۸۷). نجاه المؤمنین. تصحیح رحیم قاسمی. قم: بوستان کتاب.

جامی، عبدالرحمن. (۱۳۶۶). بهارستان. تصحیح اسماعیل حاکمی. تهران: اطلاعات.

----- (۱۳۳۷). مثنوی هفت اورنگ. تصحیح مدرس گیلائی. تهران: سعدی.

جلیلی جشن آبادی، صبا. (۱۳۹۹). بررسی فرزند نامه ها در ادبیات فارسی - از آغاز فارسی دری تا نهضت مشروطه - با رویکرد

نقد بلاغی. رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه بیرجند.

جوزا، ابوتراب بن حسن. (بی تا). حسینیّه. مشهد: کتابخانه الهیات. ش ۱۵۳۱. [نسخه خطی].

جوهری همدانی. (بی تا). اسطولا ب. تهران: کتابخانه ملک. ش ۳۱۲۵/۲. [نسخه خطی]. تاریخ کتابت قرن ۱۱ق.

حسینی اصفهانی. (۱۲۱۶ق). مصباح العلاج. تهران: کتابخانه مجلس. ش ۶۹۵۳. [نسخه خطی].

حیران اصفهانی. (۱۲۸۰ق). همیان. تهران: کتابخانه مجلس. ش ۸۵۸۴۵. [نسخه خطی].

- خانی، فاطمه. (۱۳۸۹). تحقیق و تصحیح مثنوی‌های کاتبی ترشیزی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه قم.
- زرقانی، افضل‌الدین. (۱۳۸۲). دیوان. تصحیح ضیاء‌الدین سجادی. تهران: زوار.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دارم، محمود. (۱۳۸۱). «انواع ادبی». مجله پژوهش‌نامه علوم انسانی. ش ۳۳. صص ۷۶-۹۵.
- درایتی، مصطفی (گردآورنده). (۱۳۹۰). فنخا. تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- دیور، هیلر. (۱۳۸۹). ژانر. ترجمه فرزانه طاهری. تهران: مرکز.
- دهلوی، صفی‌الدین. (۸۱۹ق.). دستور المبتدی. تهران: کتابخانه ملی. ش ۷۴۱۷-۵ [نسخه خطی].
- دیانی، محمدعلی؛ مدرسی، صبور. (۱۳۹۴). فرزندنامه. ساری: روش‌روشن.
- رازشیرازی. (۱۳۸۷). نورعلی‌نور. شیراز: دریای نور.
- رستگارفسائی، منصور. (۱۳۸۰). انواع شعر فارسی. تهران: سخن.
- رزمجو، حسین. (۱۳۷۰). انواع ادبی و آثار آن در ادب فارسی. مشهد: آستان قدس.
- زرقانی، مهدی. (۱۳۹۰). بوطیقای کلاسیک. تهران: سخن.
- زرقانی، سیدمهدی؛ زرقانی، سیدجواد. (۱۳۹۶). «رویکرد ژانری در مطالعات تاریخ ادبی». نامه فرهنگستان. دوره ۱۶. ش ۲. پیاپی ۶۲. صص ۳۶-۵۶.
- زرقانی، سیدمهدی؛ قربان صباغ، محمودرضا. (۱۳۹۵). نظریه ژانر. تهران: هرمس.
- زمانی، رضا. (۱۳۹۶). نامه‌ای به فرزندانم. تهران: کمیسیون ملی یونسکو-ایران.
- رفعت‌خان. (۱۳۲۵ق.). نصایح پدرانه. تهران: کتابخانه مجلس. ش ۱۱۵۱۱ [نسخه خطی].
- سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۹۶). کلیات. تهران: نیک‌فرجام.
- سوربهار، (۱۰۶۰ق.). کشف اللغات و الاصطلاحات. مشهد: کتابخانه آستان قدس. ش 375 a. [نسخه خطی].
- شیانکاره‌ای، محمد. (۱۳۷۶). مجمع‌الأنساب. تهران: امیرکبیر.
- شفیعیون، سعید. (۱۳۸۹). «سرایا؛ یکی از انواع ادبی غریب فارسی». جستارهای ادبی. ش ۱۷. صص ۱۴۷-۱۷۴.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۳). نقد ادبی. تهران: فردوس.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۹۰). حماسه‌سرایی در ایران. تهران: فردوس.
- طالبوف (تبریزی)، عبدالرحیم. (۱۳۱۱). کتاب احمد. اسلامبول: اختر.
- _____. (۱۳۲۴). مسائل الحیات. تقلیس: غیرت.
- عمارتی‌مقدم، داوود. (۱۳۹۰). «نقش موقعیت در شکل‌گیری ژانر». نقد ادبی. ش ۴. صص ۸۷-۱۱۱.
- عنصرالمعالی، کیکاووس. (۱۳۱۲). قابوس‌نامه. تصحیح سعید نفیسی. تهران: مجلس.
- عنقا، جلال‌الدین. (۱۳۵۷). انوار قلوب سالکین. بی‌جا: مکتب طریقت اویسی شاه مقصودی.
- فرای، نورتروپ. (۱۳۷۷). تحلیل نقد. ترجمه صالح حسینی. تهران: نیلوفر.
- قیاض. (بی‌تا). آغاز و انجام. تهران: کتابخانه مجلس. ش ۱۱۰۹/۱۷ [نسخه خطی].

- کاشانی، فتح‌علی‌خان. (۱۳۱۱). گلشن صبا. تهران: مهر.
- کاظمی، محمد. (بی‌تا). قاسمیه. مشهد: کتابخانه آستان قدس. ش ۱۰۰۱. [نسخه خطی].
- کرمانی، محمدکریم. (۱۲۸۸ق.). تنبیه الأدبا فی علم الإملاء. تهران: کتابخانه مجلس. ش ۱۸۴۱۵ ض [نسخه خطی].
- کمیلی، مختار. (۱۳۹۷). «خواب‌نامه به مثابه یک ژانر». پژوهش‌های ادبی. س ۱۵. ش ۵۹. صص ۸۷-۱۱۴.
- کنکوهی. (۱۲۰۳ق.). ریاض العمل الجديد. مشهد: کتابخانه آستان قدس. ش ۳۱۵۴۳. [نسخه خطی].
- گروسی، حسن‌علی. (۱۳۶۶). پندنامه یحویه. تهران: نقره.
- محمدامین قاجار. (۱۳۰۹ق.). آداب القمار. تهران: کتابخانه ملی. ش ۱۲۹۱. [نسخه خطی].
- محمدی‌اشیانی، محمدرضا. (۱۳۹۲). تصحیح توحیدنامه. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه قم.
- مشتی‌خراسانی. (۱۳۰۵ق.). نصایح. مشهد: کتابخانه آستان قدس. ش ۱۹۱۷۳. [نسخه خطی].
- ملطیوی، محمدغازی. (۱۳۸۳). روضه العقول. تصحیح جلیل نظری. تهران: دانشگاه آزاد اسلامی.
- مؤتمن، زین‌العابدین. (۱۳۶۴). شعر و ادب فارسی. تهران: زرین.
- نزاری‌فهرستانی. (۱۳۷۱). دیوان، تصحیح مظاهر مصفا. تهران: علمی.
- نظام‌الملک، حسن‌بن‌علی. (ف ۴۸۵ق.). دستور الوزراء. مشهد: کتابخانه آستان قدس. ش ۳۵۰۴. [نسخه خطی].
- نظامی عروضی، احمدبن‌عمر. (۱۳۲۷). چهارمقاله. تهران: ارمغان.
- نعمت‌الله‌ولی، نورالدین. (۱۳۹۲). مجمع الرسائل. تهران: علمی.
- نوری‌اسفندیاری، عباس‌قلی. (۱۲۸۱ق.). تحفه مسعودیه. تهران: کتابخانه مجلس. ش ۵۷۲. [نسخه خطی].
- واعظزاده، عباس و دیگران. (۱۳۹۳). «تأملی در نظریه انواع در ادبیات فارسی». نقد ادبی. س ۷. ش ۲۸. صص ۷۶-۱۰۸.
- وراوینی، سعدالدین. (۱۳۸۰). مرزبان‌نامه. به کوشش خلیل خطیب‌رهبر. تهران: صفی‌علی‌شاه.
- وفا، حسین‌قلی. (ف ۱۳۲۲ق.). وصایا. قم: مرکز احیاء. ش ۱۳۲۱. [نسخه خطی].
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۸۲). فنون بلاغت و صناعات ادبی. تهران: هما.
- Clay, w. Andrew. (2013). *The Encyclopedia of Ancient History II/ Attic Nights*/from: booksc.xyz/book/62690375/6067c5.
- Croce, Benedetto. (1909). *Aesthetic as Science of expression and general Linguistics*, Trance. Douglas Ainslie B.A. (OXON), (Retrieved from: www.b-ok.cc/book. Latest Update in 25 january 2020).
- Cuthbertson, B.C. (1980). "Advice in Post-Loyalist Nova Scotia: Richard John Uniacke to his son Norman". *Acadiensis*, Vol. 9, No. 2 (SPRING/PRINTEMPS 1980), pp. 78-91.
- Janson, Tore. (1964). *Latin Prose Prefaces: Studies in Literary Conventions*. Stockholm: Almqvist&Wiksell, (from: www.academia.edu/533421/Latin).
- Lamond, Walker, (2016), *Rules for My Unborn Son*. pub: Atlantic.

- Lawson, Dorie McCullough. (2004). *Posterity: Letters of Great Americans to Their Children*, Pub: anchor.
- Lemoine, Fannie. J. (1991). "Parental Gifts: Father—Son Dedications and Dialogues in Roman Didactic Literature", *Illinois Classical Studies*, Vol. 16, No. 1/2 (SPRING/FALL 1991), pp. 337-366. Published.By: University of Illinois Press.
- Osborne, Francis. (1896). *Advice to a Son*, London: Strand.
- Prioreschi, Plinio. (2001). *A History of Medicine Roman Medicine*, Vol: III, Omaha: Horatius Press. Thomas Robinson, Sixth edition.
- [Ptah-Hotep]. (1912). *Instruction of Ptah-Hutep*, Tr. Battiscombe Gunn, London: John Murray, Albemarle Street.
- Reeve, Eleanor. (2016). *Cato the Censor and the Creation of a Paternal Paradigm*, A thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy, University College, Oxford.
- Sussman, Lewis. A. (1978). *The Elder Seneca*, Publisher: Brill, (<https://brill.com/view/book>).



↑ با اسکن تصویر، می‌توانید این مقاله را در تارنمای مجله مشاهده نمایید.

وسعت مشرب: مشی کارگزاران تاجیکیه عصر صفوی

فاطمه رضوی^۱

چکیده

امراء محلی، دیوانیان، مستوفیان و کاتبان در ایران دوره اسلامی نقش مهمی در نگهداری از میراث، سنت‌ها، فرهنگ و اندیشه‌های ایرانی بر عهده داشته‌اند. این طبقه که معمولاً به عنوان دیوانیان شناخته می‌شوند، نقش واسط میان شاهان با بدنه جامعه را بر عهده داشته‌اند و اندیشه آن‌ها به عنوان اندیشه ایرانشهری شهرت یافته است. در دوره صفویه طبقه دیوانیان و اهل قلم با عنوان تاجیکیه و ایرانی شهرت دارند و ایرانی بودن آن‌ها به اعتبار فارسی‌زبانی، نسب و زادبوم و حمایت از فرهنگ ایرانی است. سلوک و مشی طبقه تاجیکیه و اهل قلم، حریت و آزادگی، شادخواری، باطنی‌گرایی و اتصاف به کمالات اخلاقی است که مجموعاً با عنوان «وسعت مشرب» در آثار ادبی و تاریخی صفوی شناخته شده است. در این جستار سازه‌های مهم گفتمان وسعت مشرب را بیان نموده، بنیادهای ایرانی آن را واکاوی کرده‌ایم و با بازنگری در باورها و رفتارهای کارگزاران تاجیک دولت صفوی گفتمان وسعت مشرب را در سلوک آن‌ها بازبایی کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: دیوان‌سالاران صفوی، تاجیکیه، وسعت مشرب، فرهنگ ایرانی، لذت‌گرایی، اخلاق، حریت و آزادگی، باطنی‌گرایی.

درآمد: دیوان سالاران وسیع مشرب تداوم بخش راه دهقانان و وزیران

با پایان یافتن حاکمیت اعراب و ترکان بر ایران پس گذشت نهصد سال بعد از نابودی شاهنشاهی ساسانی، صفویه به عنوان یک دولت متمرکز از تبار ایرانیان توانست بر سراسر ایران فرمانروایی کند و اولین حکومت یکپارچه را بعد از اسلام در سرزمین پارس بنیاد نهاد. صفویه تجسم سیاسی از یک نسخه اسلامی ایده آلیسم ایران شهری است که همراه با تصوف ایرانی و علی گرای در دولت صفویه نمود یافته است. در دوره استیلای اسلام در ایران تصوف، علی گرایی و اندیشه های ایرانی با یکدیگر ارتباط داشته اند؛ اما در عصر صفوی در سطح حاکمیت مطرح شده اند. از صور خارجی این سه گانه (تصوف، علی گرایی و ایرانی شهری) در سیاست صفویه، تبلیغ آیین فتوت و ابومسلم نامه خوانی، رواج شاهنامه (شاهنامه خوانی و تدوین نسخ گرانها)، برگزیدن اسامی فارسی، ترویج تقویم خورشیدی، زبان فارسی، دیوان سالاری ایرانی و از همه مهم تر ادعای مهدویت و الوهیت است که توسط شاه اسماعیل اول متبلور شد. همچنین شاهان صفوی جانشینی را بر اساس رابطه وراثت که در سنت پادشاهی ایرانی مرسوم بود، ادامه دادند و به این صورت سلسله خود را به دودمان تبدیل کردند.

باورهای ایرانی را، همسو با فعالیت های شاهان صفوی، اهالی فرهنگ مانند ادیبان و شاعران و نیز نمایندگان سیستم اداری و دیوانی ایرانی موسوم به اهل قلم یا طبقه «تاجیکیه» استمرار بخشیدند. اهالی قلم که شامل وزراء، امرای محلی، کاتبان، دبیران و مستوفیان عصر صفوی هستند، همچون ادوار قبل حامل و حافظ اندیشه های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایرانی بودند. مؤلفی ناشناس در اواخر سلسله صفویه در یک مقایسه میان تاجیکیه و غیر تاجیکیه، توصیف روشنی از دیوان سالاران و سلوک اخلاقی آنان ارائه می کند:

«و چون منصب وزارت، اکثر اوقات به جماعت اهل قلم و نویسنده و تاجیک مرجوع می گردید و در هر زمانی که به غیر آن طایفه موقوف می شد مفساد عظیم در ضمن آن به ظهور می رسید و جهت آن بر ارباب فهم معلوم است، به سبب آنکه طبع غیر تاجیک اکثر به ظلم و جور و تعدی و بازیافت وجوهات بی حساب و خرابی رعیت راغب است؛ در طایفه تاجیک این گونه حالات کمتر می باشد و قطع نظر از آن، نویسندگی و فهم و دانش و کمال لازمه این منصب است و تاجیکان اوقات خود را به این گونه مراتب صرف نموده با غیر آن جماعت اوقات خود را اغلب صرف سپاهی گری و تاخت و تاراج نموده، فیما بین این دو طایفه تباین کلی هست» (مؤلف ناشناس، بی تا: ۵).

روش طایفه تاجیکیه، همان شیوه تفکر ایرانی است که اداره جامعه را بر بنیاد مدارا و مدیریت، صلح و آرامش، ظلم گریزی، پاسداری از زبان یکپارچه میان اقوام فلات ایران، حمایت از فرهنگ، ادب و هنر استوار می داشته است. مجموع این موارد در دوره صفویه به «وسعت مشرب» مشهور است. از همین روی فهم دقیق ساز و کار فرهنگ ایرانی در دوره صفوی نیازمند بازشناسی رفتار طبقه دیوانی و مشی وسعت مشرب آنها است. برای این منظور پرسش های زیر مطرح می شود:

وسعت مشرب و گشودگی فکر طبقه تاجیکیه (اهل اندیشه و قلم) چه نمودهایی دارد؟ نقش دیوانسالاران صفوی در رواج مداراگری ایرانی چه بود؟ ریشه‌های فرهنگی و تاریخی اندیشه و مشی وسعت مشرب چیست؟

پیشینه تحقیق

در مورد نقش طبقه دیوانیان یا تاجیکیه در سیاست و نظام اداری صفوی سخن بسیار است. از آن جمله است کتاب «دیوان سالاری عصر صفوی» (فلور، ۲۰۰۱) که در سه فصل، مؤسسات، نهادها، ساختارها و نظامات حاکم بر دولت صفوی و کارکردهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، نظامی و تغییر و تحولات درونی آن‌ها را بررسی کرده است و نیز مقاله «دیوان سالاری عصر صفوی» (شهیدی‌پاک، ۱۳۹۸) که نظام اداری صفوی را از مظاهر تفکر سیاسی اسلامی معرفی کرده است. در این جستار ما در جستجوی نقش فرهنگی طبقه دیوان سالار در دوره صفویه هستیم.

روش تحقیق و تحلیل

روش این تحقیق کتابخانه‌ای است. مراحل تحقیق این گونه است که پس از شناسایی امراء، وزراء و دیوانیان ایرانی که سهمی در حفظ فرهنگ و هویت ایرانی داشته‌اند، شیوه سلوک و مشی وسیع مشربی آن‌ها را که در زمره آفرینش‌های فرهنگ ایرانی در ادوار اسلامی است، بررسی خواهیم کرد و جغرافیای فرهنگی کارگزاران وسیع المشرب دوره صفوی را ترسیم کرده اهمیت آن را نشان می‌دهیم.

برای شناسایی کارگزاران ایرانی وسیع مشرب این نکته را مد نظر قرار دادیم که یکی از شیوه‌های مهم در شکل‌گیری هویت و فرهنگ، ایجاد مرز بین خود و دیگری است. در نوشته‌های تاریخی و ادبی، ایرانیان با کشیدن مرزهایی بین خود و بیگانگان، هویت خود را آشکار کردند. «ایران/ انیران» در اسطوره‌های ایرانی، «ایرانیان / تورانیان» در ادوار تاریخی و «ایرانی/ تازی» در دوره اسلامی از این تقابل سازی‌های هویتی بوده است. در دوره صفویه نیز «ترک/ تاجیک»^۱ دوگانه شکل‌دهنده فرهنگ و هویت ایرانی بوده است؛ بنابراین ما برای شناسایی گروه موسوم به تاجیکیه که حافظ و حامی فرهنگ و هویت ایرانی‌اند به تقابل ترک و تاجیک در منابع تاریخی، توجه کرده‌ایم. در کنار این تقابل، اشتها به «اهل قلم»، نسب و تعلق به اقوام ایرانی و فارسی‌زبانی کفایت که آن‌ها را ایرانی بدانیم.

متون و منابع ادبی فارسی - که به نسبت متون تاریخی زوایای شخصی‌تری از زندگی و شخصیت کارگزاران را بازنمایی می‌کند- اطلاعات ارزنده‌ای را برای شناخت سلوک وسیع مشربی دیوان سالاران در اختیار ما قرار داده است؛ بنابراین اتکای عمده این تحقیق بر آنهاست.

۱. بحث بر سر واژه تاجیک و تبار آن فراوان است، برخی آن را از ریشه ایرانی «تاجیک» یا «تازیک» می‌دانند به معنی مردم اجنبی و برخی از ریشه عربی تازی (قبیله‌ای از اعراب با نام طای) (ورنر، ۱۳۷۹: ۵۱). با این حال تاجیک در دوره صفویه به عناصر ایرانی و فارسی‌زبان می‌گفتند که امور اداری و دیوانی را اداره می‌کردند.

وسعت مشرب: گفتمان مسامحه و تساهل

وسعت مشرب که به مشی آزادمنشانه در فرهنگ و ادب دوره صفویه اطلاق می‌شده به‌عنوان گفتمان ایرانی محل مناقشات سیاسی و اجتماعی فراوانی قرار گرفته است. کانون اندیشه وسعت مشرب در شعر و ادبیات شکل گرفته اما طرز زیست اغلب اهل قلم و طبقه تاجیکیه نیز بوده است. برخی از دیوانیان و تاجیکان به سبب شادخواری، نشست و برخاست با هر طایفه‌ای، عدم تعصب، مدارا و تسامح با لقب وسیع مشرب شناخته می‌شدند و گاه کار به اتهام تسنن، کفر و زندقه هم می‌کشیده؛ چراکه آن‌ها صراحتاً مذهب خود را بیان نمی‌کردند.

سازه‌های اصلی گفتمان وسعت مشرب عبارتند از: الف. اخلاق‌مداری و راست‌کرداری؛ ب. حریت، آزادگی، همزیستی اعتقادی و مصاحبت با همگان؛ ج. باطنی‌گرایی؛ د. شادخواری و دنیا‌مداری. وسعت مشرب باوری است آزادمنشانه که بر همسانی حقیقت نزد تمام فرقه‌های دینی، مذهبی، قومی و اجتماعی تأکید دارد. بیدل دهلوی شاعر وسیع مشرب هندی نزاع فرقه‌ای را خلاف عافیت می‌شمارد و مشرب را فراتر از قید مذاهب می‌داند:

در مشرب زن و از قید مذاهب بگریز عافیت نیست در آن بزم که سازش جنگ است
(بیدل، ۱۱۳۳: ۱۹۶)

و صائب تبریزی که اهل مشرب است با همه آدمیان با هر نوع باوری رفتار یکسانی دارد:

با خاص و عام یکرنگ، از مشرب رساییم بر خار و گل سمن ریز، چون نور ماهتایم
(صائب، ۱۰۸۷: ۵۹۷۰)

وسعت مشرب گستره‌ای از رفتارها از شادخواری و خوش‌باشی و بی‌قیدی گرفته تا مشی باطنی‌گری و کمالات و فضایل اخلاقی را در بر می‌گیرد. شیوه زیست اخلاقی در مسلک وسعت مشرب، تابعی از جهان‌بینی و رای تفاوت‌ها است و احکامی را برای ارتباط یک فرد با دیگران بر شمرده، شرایط زیست همگان را در یک جامعه بر مبنای صلح کل فراهم می‌کند:

چو دشت تنگی اخلاق زیب مشرب نیست جبین گرفته به دست گشاده دامن ما
(بیدل، ۱۱۳۳: ۳۶)

دیگر عنصر بارز و برجسته سلوک وسعت مشرب گرایش به می‌خواری، شادخواری، لذت و هوس‌بازی است. می‌مشرب، شراب زمینی است و هوس، لذت جسمانی و امیال نفسانی:

پا ز عشرتخانه مشرب منه بیرون کلیم بزم می هر روز هست و روزه سی روز نیست
(کلیم کاشانی، ۱۰۶۱: ۲۹۲)

صاحب تاریخ حبیب‌السير که وسعت مشرب را شراب‌خواری می‌داند درباره وسعت مشرب مولانا عبدالصمد شاعر اوایل قرن دهم هجری می‌گوید: «به جودت ذهن و حدت طبع سرآمد فضلالی آذربایجان است و به واسطه

وسعت مشرب احیاناً به شرب ماء العنب اشتغال می‌نماید» (خواندمیر، ۹۴۲: ج ۳/۱۱۴). تقی کاشی نیز در شرح حال بابا فغانی، سبب می‌نوشی او را وسعت مشرب بیان می‌کند: «چون بابای مشارالیه در وادی مشرب عالی افتاده بود و اکثر اوقات نیز از قید محبتی خالی نبود، لهذا بشرب مدام اشتغال می‌نمود» (تقی کاشی، ۱۰۱۶ رکن ۱-۴: ب ۱).

می‌خواری وسیع مشربانه یکی از راه‌های رهایی و دستیابی به ذوق و محبت تعبیر شده است. صوفیان باطنی‌گرا نیز رهایی از رنج هستی را در می‌خواری می‌بینند. تقی کاشی علت شراب‌خواری زیاد بابا فغانی را، تشابه شراب صوری با محبت معنوی می‌داند و بنابراین هرچه می‌نوشی بیشتر باشد، محبت افزون‌تر گردد. کاشی از بابا فغانی نقل می‌کند: «شراب صوری را با محبت معنوی مشابهتی تامست لاجرم مرا با وی انس تمامست» (همان). بر همین اساس صفت «درویش مشرب»، «فانی مشرب»، «صافی مشرب» و... در دیوان شاعران و تذکره‌های ادبی، اشارت به گرایش‌های رهایی بخش وسیع مشربان است.

ریشه‌های ایرانی گفتمان وسعت مشرب

چهار مؤلفه اصلی گفتمان وسعت مشرب که در بالا برشمردیم، تداوم شیوه زیست و اندیشه ایرانی است^۱ که در تقابل با اخلاق زاهدانه و فردی، تک‌دینی، فرقه‌گرایی و آخرت‌گرایی قرار دارد و در ایران اسلامی غالباً مشی و اندیشه نافذ در حاکمیت‌های سرزمین‌های فارسی‌زبان بوده است.

اصالت لذت و خوش‌باشی در گفتمان وسعت مشرب بر بنیاد اصالت دنیا و ملک در تفکر ایرانی شکل گرفته است. توأمان بودن ملک و دین در نظریه ایرانشهری و مناسبات دین و دولت به امور دنیوی ارزش و اهمیتی به اندازه امور دینی داده و شاهان را به فراهم آوردن رفاه دنیوی مردم واداشته است. توجه اندرزنامه‌های فارسی بر خردگرایی، شراب‌خواری، اهمیت تدبیر منزل و اخلاقیاتی که بر پایه تہذیب و تزکیه نفس فردی و عافیت‌طلبی در دنیای بازپسین نیست، بر اهمیت آسایش دنیوی در تفکر ایرانی دلالت دارد. در این بین لذت‌طلبی خصوصاً می‌خواری که وسیع مشربان نیز بر آن تأکید دارند، در دوره اسلامی به عنوان سلوک ایرانی شناخته شده است. در منابع ادبی و تاریخی پیش از این دوره نیز شراب‌خواری رسم ایرانی قلمداد شده است. به عنوان نمونه در مجمل التواریخ و القصص، از معدود آثار باقی مانده قبل از حمله مغول در زمینه تاریخ ایران، آمده است زمانی که ابن شروین طبری، عبدالله برادر بابک را به اسارت به بغداد می‌برد، عبدالله از او خواست که به رسم ایرانی به او شراب نوشاند (ناشناس، ۵۲۰: ۳۵۷). شراب‌خواری در اندرزنامه‌های فارسی مانند سیاست‌نامه اثر خواجه نصیر، قابوس‌نامه عنصرالمعالی که بسط‌دهنده اندیشه ایرانشهری در ادوار اسلامی اند بخش ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است.

۱. برای اطلاعات بیشتر درباره شعر وسعت مشرب ر.ک. (رضوی و فتوحی، ۱۳۹۸)

همچنین در این آثار میراث اخلاقی فارسی‌زبانان در قالب اندرز، صیت، حکمت و ادب گسترده‌تر از اخلاق زاهدانه آخرت‌گرا و اسلامی است. هدف اخلاق اجتماعی در ایران باستان بهداشت روان در گیتی و مینو است که بر پایه کردار نیک و به‌دینی‌مزدیستی شکل گرفته است (نوابی، ۱۳۵۸: ۵۶۳).^۱ در این دین، هدف زندگی شاد شدن (اُشه‌مند) است؛ بدین معنی که مزدپرستان می‌بایست شادی را در جهان گسترش دهند، چراکه شادی به نیروهای نیک در نبرد با نیروهای شریر یاری می‌رساند. سلوک اخلاقی وسعت مشرب نیز بر همین پایه و اساس بنیاد نهاده شده است.

حریت و آزادی اصل مهم دیگری در گفتمان وسعت مشرب است و از این جهت مشی ایرانی است که در بین ایرانیان رواج داشت. مشخص نبودن دین و آیین و همزیستی اعتقادی که گاه با عنوان «بد مذهبی» و «بی مذهبی» نیز تعبیر شده حریت و آزادی است؛ آزادگان کسانی هستند که مذهب و باورشان مشخص نباشد و یا گرچه از نظر اعتقادی مسلمان، شیعه و سنی باشند، اما سلوک اسلامی، شیعی و سنی نداشته باشند. بعد از ورود اسلام به ایران و تعصبات دینی و فرقه‌گرایی مسلمانان، نوعی باور به تساهل دینی در بین ایرانیان نومسلمان پدیدار شد. اولین گروه در بین ایرانیان دهقانان بودند که با پذیرش دین اسلام، جان و مال و موقعیت سیاسی و اجتماعی خود و رعیتشان را حفظ کردند؛ اما همچنان بر باورهای پیشین خود استوار بودند. در دوره‌های اسلامی بسیاری بودند که به سبب عدم اعتقاد به مذهب رایج «بدمذهب» خوانده شده و با مزدکیان و خرم‌دینان که در زمره مذاهب ایرانی‌اند، یکسان شمرده می‌شدند (خواجہ نظام الملک، ۴۸۵: ۲۳۰-۲۳۱) حکومت‌های ایرانی در عصر اسلامی که گرایش ایرانی داشتند مانند آل‌بویه نیز به مدارای مذهبی و دینی شهره بودند و در حکومت آنان بحث و تبادل نظر بین عالمان ادیان مختلف رواج داشته است (Kraemer, 1992: 280). از این روی آزادی و حریت در معنای تساهل دینی و همزیستی اعتقادی با دیگر باورها و ادیان، متعلق به فرهنگی است که ایرانیان در دوره اسلامی ایجاد کرده‌اند. در دوره صفویه این باور در گفتمان وسعت مشرب تداوم یافت.

باطنی‌گرایی دیگر ویژگی متمایز گفتمان وسعت مشرب در باورهای باطنی ایرانی و نهادهای صوفیه و قلندریه ریشه دارد. صفت باطنی در تقابل با ظاهری به معنی داخل و درون (در تقابل با بیرون) است و بر رازورزی اطلاق می‌شود. باطنی‌گرایی نیز به آموزه‌های رازآلود و سری دینی، فلسفی و عرفانی گفته می‌شود که به دنبال تقلیل مرارت و رنج آدمی است که در زیست این جهانی ریشه دارد و در بطن این هستی است. هدف این آموزه‌ها رستگاری و رهایی آدمی از رنج، چه در این جهان و چه در جهانی دیگر است. نتیجه حاصل از آن موجب شور و بی‌خویشی آدمی می‌گردد. طریق دستیابی به این رستگاری نیز متعدد است. دستیابی به معرفت در فلسفه یا انجام مناسک عبادی در ادیان و یا ذوق و خلصه عارف‌مسلکان از راه‌های رستگاری قلمداد شده است. (Hanegraaff, 2006: 327-8)

۱. هوخته، هوخته، هورشته در زبان پهلوی به معنی پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک است که هسته مرکزی باور زرتشتی است.

باطنی‌گرایی ایرانی نیز طرق مشخصی برای رستگاری تعیین کرده است. می‌نوشی، داغ کردن، پناه به جنون و دیوانگی و سفر از جمله راه‌های سعادت است که در آموزه‌ها و سلوک صوفیانه، قلندریه و ملائیه مشهود است. صوفیان را غالباً درویش مشرب، فانی مشرب و دارای وسعت مشرب و مشرب عالی نامیده‌اند. شعر اهل مشرب نیز درد هستی‌شناسی را بر دوش می‌کشد و رهایی از درد این جهانی را در جنون، خانه به دوشی، سوختن و از همه مهم‌تر می‌خواری و لذت‌طلبی می‌بیند.

کارگزاران صفوی و تجربه وسعت مشرب

مشی وسیع مشربانه، بر اساس آنچه در بالا توضیح دادیم، در بین طبقه تاجیکیه اعم از کارگزاران سیاسی و امرای محلی حکومت صفوی دیده می‌شود و شخصیت آن‌ها را از دیگر طبقه‌ها متمایز می‌کند. نمودهای مشی وسعت مشرب آن‌ها عبارتند از:

• خوش خلقی و کمالات انسانی

منابع ادبی قرن نهم به بعد دو صفت «خوش خلق» و «نیکو مشرب» را هم‌پایه می‌آورند (نویسی، ۸۹۶: ج ۱/۲۶۷). یا وسعت مشرب را با «غایت فضیلت» و «کثرت کمال» و «غایت پاکی فطرت» وصف می‌کنند (اوحدی‌بلیانی، ۱۰۲۴: ج ۱/۴۰۹). مثلاً بهرام میرزا صفوی حاکم مشهد را به بزرگی و صولت و داشتن کمالات اخلاقی ستوده‌اند: «والحق بهرام میرزا، شهزاده ... صاحب کمال فضیلت و حالت، اخلاق و سیر و جامع فنون هنر [و] تمام در مردی و همّت [و] علم و کرم، مستجمع شمشیر و قلم» (اوحدی‌بلیانی، ۱۰۲۴: ج ۲/۸۲۰). یا حاتم بیگ اردوباری وزیر بکتاش خان حاکم کرمان و وزیر اعظم و اعتمادالدوله شاه عباس (متوفی ۱۰۳۸ ق.) را «به غایت مردی خوش خلق، نیکونهاد، خیرخواه» معرفی می‌کنند (اوحدی‌بلیانی، ۱۰۲۴: ج ۲/۱۱۹۷). حاتم بیگ، معروف به «نظام‌الملک ثانی» بود. پدرش ملک‌بهرام، که در زمان حکومت آق‌قویونلوها امور دیوانی را تجربه کرده بود، نخستین فرد از این خاندان بود که در زمان شاه‌اسماعیل، به منصب اداری (کلاتری اردوباد) برگزیده شد و در جنگ‌ها همراه شاه عباس بود. گرچه حاتم بیگ در امور نظامی نقش برجسته‌تری بازی کرده اما در همین جایگاه نیز در برکشیدن و قدرت بخشیدن به اهل قلم نیز نقش بسزایی دارد. او قدرت جنگجویان قزلباش از جمله طوایف افشار در کهکیلویه (همان ۵۳۰)، ولی بیگ یوزباشی استاجلو و قاسم بیگ جلودار در سفر به هرات (همان: ۵۷۳) را فروکاست و دیوان‌سالاران را حمایت کرد. وصفی که منجم یزدی وقایع‌نگار شاه عباس اول از حاتم بیگ آورده نشان می‌دهد که دانش و فرهنگ و کمالات اخلاقی از اوصاف این سپهسالار است:

«بجز خیرخواهی عبادالله به چیزی راغب نه و فطانت و کیاست و جودت و فهم او به مرتبه‌ای بود که از هر علم که سخن به میان آمدی بی‌دخل موجه از خود راضی نمی‌شد... و در انشاء بنوعی بود

که مدعیان مُشکله... بزبان ترکی و عربی و فارسی بی تأمل و تفکر باندک زمانی قلم تقریرش بحیز تحریر در می آوردی... و با وجود رفعت شأن با خلق جهان در مقام تواضع بود و همت عالیش بمرتبه ای بود که از ابنای روزگار پیشی گرفته بود» (منجم یزدی، ۱۰۲۹: ۳۸۲).

همین منجم، امیر نجم گیلانی را نیز چنین معرفی کرده: «از مکارم اخلاق و محاسن گفتار و کردار، قلوب طوایف امم به خود مایل گردانیدی و تخم نیک نامی در مزرع اندیشه خلق کاشتی» (جنابدی، ۱۰۳۶: ج ۱/۳۰۵). میرزا طاهر وحید قزوینی نیز «مجموعه کمالاتش از زیب و زینت مستغنی» بود و به سبب «راست قلمی و درست اندیشی» مورد توجه شاه عباس ثانی قرار گرفت و عهده دار منصب واقعه نویسی و بعد وزارت شد (نصرآبادی، ۱۰۸۳: ۲۷). خوش خلقی و یکرنگی با همگان، اتصاف به مکارم اخلاق، راست کرداری و درست اندیشی این کارگزاران را به اخلاق وسیع مشربی متصف می کند.

• لذت گرایی: خوش باشی و شادخواری

برخی منابع ادبی وسیع مشربان را به «لوندی» و «شرب خمر» (کاشی، ۱۰۱۶ خ: ۲۷۹)، «بی قیدی» و «لوند مشربی» (کاشی، ۱۰۱۶ ک: ۶۴۷)، «لاابالی مشربی» (وحید قزوینی، ۱۱۱۲: ۱۰۰۵) و «رند مشربی» (رازی، ۱۰۱۸: ج ۴۱/۱) وصف می کنند^۱. بنیاد این رفتارها بر پایه لذت گرایی است.

خاندان کارکیا که امارت درالامرز گیلان را در دست داشتند، در زمره امیران وسیع المشرب بودند و دربار شاهانه و خسروانه آن ها محل تجمع بسیاری از شاعران و هنردوستان بوده است. تقی کاشی در وصف خان احمد گیلانی می نویسد:

«پادشاهی است درویش مشرب، قلندر مذهب، آینه دلش پاک از آثار ظلم و اعتساف و لوح ضمیرش صاف از رنگ غبار جور و تعدی و عدم انصاف... و در علم ریاضی و موسیقی دخل تمام داشت و به صحبت اهل عیش و سرور و شعرا و خوش طبعان توجه بیش از حد می گماشت» (کاشی، ۱۰۱۶ گ: ۶۷ و ۶۸).

۱. صاحب عرفات العاشقین رندی، لوندی و لاابالی گری را یکی می داند (اوحدی بلیانی، ۱۰۲۴: ج ۶/۳۹۳۴). معنای اولیه لوندی، گرایش به شادی، گردش و نشاط است. سوزنی سمرقندی نیز به این معنی اشاره کرده است: «مطرب بزم تو باد آنکه کند از فلک/ زهره نشاط زمین تا شود او را لوند» (به نقل از دهخدا: لوند). لوندی عیاری و سیاری نیز هست. اوحدی بلیانی در شرح صیادی رمالی او را «به غایت فهیم، سلیم، زکی، خوش طبیعت، رند، لوند، هرزه گرد، از خود گذشته» می داند که «با لوانید صفاهان همیشه به هرزه گردی و ستاری قیام و اقدام نمودی» (اوحدی بلیانی، ۱۰۲۴: ج ۴/۲۳۶۰). خواندمیر نیز لوندی را با عیاری مترادف کرده است: «چون خزانه محمدامین از نقود مفقود شد آلات و ادوات سیمین و زرین را در سکه آوردند و... به عیاران و لوندان می دادند تا به دفع اهل طغیان اقدام نمایند» (خواندمیر، ۹۴۲: ج ۲/۲۵۰).

دنیامداری و شادی طلبی خان احمد و درویش مشربی و قلندر مذهبی، او را با طایفه وسیع مشربان همدل و همنشین می‌کرد. گیلان روزگار وی مقصد بسیاری از رجال دانش و ادب مطرود از دربار طهماسب بود؛ از جمله وسیع مشربان آزاداندیشی همچون حکیم کمال‌الدین حسین و میرزا محمد شیرازی، طبیبان شاه طهماسب که به دلیل شرب خمر و تجویز شراب از دربار طرد شدند به دربار خان احمد گیلانی پناه آوردند (اسکندریگ، ۱۰۳۸: ج ۱/ ۱۲۳).

رکن‌الدین مسعود بن علی کاشانی از خاندان پزشکان برآمده بود، پدرش نظام‌الدین علی سه سال پزشک دیوانی شاه طهماسب صفوی بود. حکیم رکتا طبیب و شاعر دربار شاه عباس بود و در دربار «کمال قرب و نسبت به هم رسانید، چنان‌که از کثرت تقرب در سفر و حضر همیشه در رکاب دولت و سعادت به سر در خدمت می‌ایستاد» (فخرالزمانی، ۱۰۲۸: ۴۹۴). در تذکره میخانه جوانی او همراه «باده‌گساری» و «بی‌پروایی» توصیف شده است (همان) و در آخر امر که مزاج شاهی به اغوای حسادت انحراف پذیرفته، حکیم راه هند پیش گرفته است (نصرآبادی، ۱۰۸۳: ۳۱۳). همچنین اسکندریگ منشی، حکیم شفائی را «لوند مشرب» می‌نامد: «او از لوند مشربی ملازمت رکاب اشرف کمتر می‌نمود» (اسکندریگ، ۱۰۳۸: ج ۱/ ۷۶۱). لوند مشربی، بی‌قیدی و لابلالی‌گری و پرداختن به امور نفسانی است.

سید علاء‌الدین حسینی معروف به «خلیفه سلطان» و ملقب به «سلطان العلماء»، وزیر شاه عباس اول و شاه صفی و از فرزندان امیر قوام‌الدین والی مازندران بود که از جانب مادر به سادات شهرستان نسب می‌رساند. وی «عالمی فاضل و محقق مدقق و از اکثر فنون با اطلاع بود، شعر می‌سرود و در فن انشاء و نامه نگاری مهارت داشت» (نصرآبادی، ۱۰۸۳: ۲۳). این وزیر، داماد شاه عباس اول نیز بود. به مدت هشت سال نیز وزارت شاه صفی را تا سال ۱۰۶۴ ق. را به عهده داشت (افندی، ۱۱۳۰: ج ۲/ ۷۶-۸۰). در نهایت به سعایت بدگویان از وزرات خلع شد و در دوره وزارت شاه عباس دوم به شرب خمر مشغول بود (نصرآبادی، ۱۰۸۳: ۲۳ و ۲۴).

۱. حکیم ابوالفتح گیلانی (۹۵۴-۹۹۷ ق.). فرزند مولانا عبدالرزاق گیلانی از دانشمندان گیلان، عهده‌دار منصب صدارت خان احمد کارکیا بود که پس از واقعه سرکوب حاکم گیلان، به اردبیل و پس از مدتی به هند گریخت و به خدمت اکبر شاه رسید. اکبر شاه به علت آشنایی او با آداب دربار، او را در منصب صدارت و مشاغل دیوانی گماشت. او که خود نیز سخنور چیره‌دستی بود و شعر می‌سرود، در هند به حامی فرهنگ و ادب فارسی تبدیل گردید و شاعران مهاجر وسیع مشرب را به دربار معرفی کرد؛ شاعران وسیع مشرب مانند عرفی شیرازی (نهایندی، ۱۰۴۵: جلد ۳/ ۴۷۹) و خواجه حسین ثنائی (خان آرزو، ۱۱۶۹ الف: ۳۱۷) به واسطه او به دربار اکبر شاه وارد شدند. صاحب تذکره الشعرا ملاعنایت فکری، شاعر گیلانی را که با محتشم کاشانی (شاعر وسیع مشرب) پیوسته مکاتبه داشته (کاشی، ۱۰۱۶ گ: ۱۰۱) از مخلصان خان احمد می‌داند (نصرآبادی، ۱۰۸۳: ۷۳۳). کمال‌الدین حیاتی گیلانی از شاعران درگاه خان احمد پیوسته به کاشان (مرکز تجمع شاعران وسعت مشرب) رفت و آمد داشته، سپس رهسپار هند شده است (عظیم‌آبادی، ۱۲۳۳ ق: ج ۲/ ۱۹۵۷).

میرزا طالب فرزند حاتم بیگ وزیر معروف شاه عباس اول در سال ۱۰۱۹ ق. به جای پدر به وزارت نشست. آن‌ها از اخلاف خواجه نصیرالدین طوسی وزیر سلجوقیان و نظریه پرداز اندیشه ایرانی شهری بوده‌اند. میرزا طالب پس از یازده سال وزارت مغضوب شاه و معزول شد. علت برکناری میرزا طالب تمایل زیاد وی به شراب‌خواری و بی‌توجهی به وظایف وزیر اعظم ذکر شده است. میرزا طاهر وحید قزوینی وزیر دربار شاه عباس ثانی نیز به مشی می‌خواری و لذت‌طلبی وسعت مشرب اذعان دارد:

عاشقان را غیر مستی نیست سودای دگر نقد عمر خویشتن را صرف مشرب می‌کنند
(وحید قزوینی، ۱۱۱۲: ۶۹۲)

حکیم شفائی اصفهانی نیز از خاندان پزشک سر برآورده بود و به سبب خلیقات و دانشش مورد احترام و توجه شاه عباس بود. وی نیز همچون حکیم رکنا طبابت و شاعری را هر دو با هم داشت و در نظر محققین «ذوالوجهین» و «ذواللسانین» خوانده می‌شد (کاشی، ۱۰۱۶: ۳۲۵). افندی درباره او می‌گوید که از مطایبات خود اوست: «طبابت تبحر مرا در دیگر علوم پنهان داشته و سرایندگی من طبابت مرا پوشیده» (افندی، ۱۱۳۰: ج ۱/ ۲۵۶). هردو استاد صائب یعنی حکیم رکنا و حکیم شفائی از باده‌گساران وسیع مشرب بوده‌اند. شفائی در این باره می‌گوید:

آزادی دهر آن عَرَضِ جوهر مشرب نگذاشت به جای دگر از در مشرب
از میکده جز مست به دوشم نتوان برد سوگند به آن خاک نیاز و پر مشرب
(حکیم شفائی در کاشی، ۱۰۱۶: ۳۲۴)

• باطنی‌گرایی: درویش‌مشربی و فانی‌مشربی

منابع ادبی و تاریخی عصر صفوی گرایش‌های صوفیانه، قلندری و ملامتی اهل مشرب را با تعبیر «درویش طبیعت» و «فانی مشرب» (نهادندی، ۱۰۲۵: ج ۳/ ۱۲۵۹؛ سام میرزا، ۹۷۳: ۲۶۴)، «فانی طبیعت»، «درویش مشرب» (نهادندی، ۱۰۲۵: ج ۳/ ۱۴۳۵؛ سام میرزا، ۹۷۳: ۱۰۳) و «بی‌تکلف مشرب» (همان: ۲۶۴) بیان کرده‌اند. امیرعلیشیر نوایی در شرح حال میرخواند وسیع‌مشربی او را با بی‌تعیینی و فنا مترادف کرده است: «با وجود کبر سن و علو نسب و کثرت حَب که همه موجب انسانیت است، آن مقدار بی‌تعیینی و فنا و مشرب دارد که زیاده بر آن متصور نیست» (نوایی، ۸۹۶: ج ۱/ ۹۴).

در بین کارگزاران و امرای محلی صفوی شخصیت وسیع مشرب بهرام میرزا مورد توجه تقی کاشی قرار گرفته است. صاحب تذکره ادبی خلاصه‌الاشعار در بخش خراسان او را «شاهزاده‌ای پسندیده ذات حمیده صفات درویش دوست فانی مشرب» می‌داند (کاشی، ۱۰۱۶: خ: ۲). فانی‌مشربی اشاره به سلوک باطنی در اندیشه وسعت مشرب دارد. باطنیان اهل تأویلند، به معنای ظاهری آیات، احادیث و احکام دینی بی‌توجه‌اند و بر معنای باطنی آن‌ها تأکید دارند؛ مثلاً «شراب صوری را با محبت معنوی [دارای] مشابهت تام» می‌دانند (تقی کاشی، ۱۰۱۶: رکن ۱-۴: ب ۱). از همین روی

خان احمدکارکیا حاکم گیلان نیز در عین حالی که به عیش و سرور مشغول بود، به صفت «درویش مشرب» متصف بوده است (کاشی، ۱۰۱۶ گ: ۶۷ و ۶۸).

همچنین خاندان میر میران یزدی از بزرگان طریقت نعمت الهی بودند که بعد از شاه نعمت الله ولی به ریاست طریقت او رسیدند و همچون اسلافشان با صفویه مصاهرت داشتند و حکومت و وزارت یزد را به عهده داشتند (واله اصفهانی، ۱۱۰۵: ۴۱۳). امیر نظام‌الدین، از نوادگان دختری شاه نعمت‌الله ولی مدتی وزیر شاه اسماعیل اول بود و در جنگ چالدران کشته شد. پسر او، نعمت‌الله باقی داماد شاه اسماعیل اول (همسر خانش بیگم) به حکم شاه طهماسب حاکم یزد شد. غیاث‌الدین محمد میرمیران پسر وی شاخص‌ترین فرد این خاندان است که درگاهش در یزد انجمن شاعران بوده و وحشی بافقی و محتشم کاشانی نیز او را مدح کرده‌اند. درگاه وی مرجع بسیاری از ادب دوستان و خاندان وی ممدوح شاعرانی بوده که سلوک وسیع مشربی داشته‌اند؛ از این جمله است فاضل سعید از علمای یزد که اوحدی‌بلیانی او را «دانشمندی متبحر در غایت تنقیح» می‌داند (اوحدی‌بلیانی، ۱۰۲۴: ج ۲/ ۱۲۱۰). فاضل سعید از شاگردان رشید میرزا مخدوم بن میر میران حسینی صفاهانی بود و سلوک وسیع مشربی داشت به این صورت که «سال‌ها رندانه مجرّذانه زیست کردی. با این همه حالت و استعداد و فضیلت، کمال رندی و لاابالی‌گری و هرزه‌گردی و عاشق‌پیشگی را از دست نگذاشتی. مدّت‌ها نزد پسری حلوانی عاشق بود و اکثر اوقات با لوانید و رونود از خود گذشته در میدان عراق به حوالی دکان وی فرش بودی و در اواخر حال از صفاهان به هندستان افتاد» (همان). در تاریخ عالم‌آرای عباسی اسکندریبگ در ذکر رجال تاجیکیه بسیاری از آن‌ها را با لقب درویشی توصیف می‌کند. او درباره میر غیاث‌الدین محمود مستوفی الممالک معزول شاه طهماسب که در دوره شاه اسماعیل دوم به وزارت و منصب اعتمادالدوله برگزیده می‌شود، می‌گوید: «خالی از درویش‌نهادی و سلامت نفس و پرهیزگاری نبوده» (اسکندریبگ، ۱۰۳۸: ج ۱/ ۱۶۲)؛ میرزا ابراهیم اصفهانی خوشنویس «قلندرروش صوفی منشی» (همان ۱۷۲) و ابوتراب نطنزی مستوفی «صوفی مشرب درویش‌نهاد» بوده است (همان ۱۶۵) و ... (همان ۱۶۳، ۱۷۳، ۱۸۸).

ابوطاهر وحید قزوینی شاعر وزیر که نقطه عطفی در ادبیات گفتمان وسعت مشرب ایجاد کرده، حدود سال‌های ۱۰۵۲ ق. توسط خلیفه سلطان به‌عنوان دفترنویس و وقایع‌نگار شاه عباس ثانی به دربار وارد شده بود و در زمان سلطان حسین میرزا به وزارت رسید (همان و شاملوی هروی، ۱۰۸۵: ۷۱). وزارت و آگاهی او به علوم ایرانی در کنار درویش‌مشربی ملاطاهر در تذکرةالشعرا معرف شخصیت اوست: میرزا طاهر معروف به وحید قزوینی «به جمیع علوم خصوصاً هیات و هندسه آراسته و ملایم و درویش مشرب است. حسب الامر وزارت عالیجاه، ناظر بیوتات به ایشان مرجوع است» (نصرآبادی، ۱۰۸۳: ۱۱۵). همچنین خاندان وی نیز از دیوانیان درویش مشرب بودند. میرزا امین برادر وحید قزوینی جوان صاحب کمال پاکیزه‌طینت درویش‌مشربی است» (همان: ۱۱۵) و میرزا نورا از دیگر

مصاحبان میرزا طاهر «جوان صاحب کمالی است در کمال وسعت مشرب به همه جهت محبوب و مرغوب... طبعش کمال شوخی و تازگی دارد» (همان: ۴۵۷)^۱

در دوره صفویه درویشی و صوفی مشربی و به‌طور کلی گرایش‌های صوفیانه به مسئله پیچیده‌ای تبدیل شده بود و باورها و سلوک صوفیه به انواع مختلفی دسته‌بندی می‌شد. در مهم‌ترین دسته‌بندی‌ها، تصوف همسو با ایدئولوژی تشیع صفویه که مورد حمایت قزلباش و فقها بود در یک سو و دیگر فرق صوفیه که باورها و سلوک پیشین خود را دنبال می‌کردند در سویی دیگر قرار داشتند و نهادهای قدرت در صدد حذف آن‌ها برآمده بودند؛ به‌طوری‌که تصوف‌ستیزی، به سیاست مهم جماعت قزلباش، فقها و مجتهدین درباری مبدل شده بود. قزوینی در فوائدالصفویه نشان می‌دهد که چگونه مراسم یاهوگشی و می‌خواری صوفیان توسط شاگردان ملاباقر مجلسی برانداخته شد:

آنچه ملاباقر مجلسی که آستان آن حضرت بود عرض می‌نمود به اجابت مقرون بود. [شاهسلطان حسین] در اکثر امور ملکی و مالی به صلاح‌دید فضلا و علما می‌فرموده طریقه صوفیه که اطوار و اشعار سلسله علیّه صفویه بود برانداخت و هرشب جمعه مشایخ صوفیه جمع شده با خلفا و امراء جد کرده و یاهو می‌زدند، موقوف فرمود ... در مرتبه که کارخانه‌های کوزه‌گران هر جا سبونی دهن تنگی به نظر شاگردان ملا محمدباقر درآمد، شکسته تادیش چنان کردند که در هنگام وزیدن باد از دهن کوزه‌ها آواز هو برمی‌آمد و این آواز یاهو زدن شیوه صوفیان است (قزوینی، ۱۲۱۱: ۷۸-۷۹).

فیضی کاشانی در رساله‌ای با نام محاکمه بین الصوفیه و غیرهم که یکی از بسیار رساله‌ها در رد صوفیان است دلایل فقهی متعصبی را مبنی بر برحق بودن فقها و ضلالت صوفیان بیان می‌کند؛ از جمله اینکه صوفیان قرآن را به آواز بلند و با آهنگ و رقص می‌خوانند، اشعار مشتمل بر وصف و خط و خال و کمر باریک و عشو و ناز می‌گویند و عبادت چله‌داشتن را وضع کرده‌اند (فیض کاشانی، ۱۰۵۲: ۱۳۰-۱۳۱). تعریف صوفی در نظر این فقیه این‌گونه است: «او هرکس به اوصاف شنیعه مذکوره باشد در این زمان و در ازمنه سابقه او را صوفی می‌گویند... با آنکه این جماعت قایلند بحقیقت مسلک مجتهدین امامیه را و بالضرورة بحسب ظاهر انکار آن نمی‌توانند نمود که اگر انکار کنند ایشان بکفر و الحاد موصوف خواهند شد و بر ایشان خطر عظیمی خواهد بود... و یک طایفه دیگر هستند از علما فلاسفه که اسمشان را حکیم صوفی می‌نامند و ایشان به وحدت وجود قایلند و جمیع ظواهر را در باب شیطان و صراط و میزان و بهشت و نیران را همه تأویل می‌کنند و علما منکرند این طایفه را» (همان). از این عبارات می‌توان دریافت که درویشان و صوفیانی که باورهای باطنی، تأویلی و وحدت وجودی دارند و به موسیقی، شعر و حکمت

۱. میرزا فصیح برادر بزرگ وحید قزوینی که در سلک شاعران نصرآبادی است، نیز مدتی وزارت میرزا طالب خان اعتمادالدوله را به عهده داشت (نصرآبادی، ۱۰۸۳: ۱۱۳)؛ میرزا یوسف نیز برادر دیگر وحید قزوینی که به تحریر ارقام پادشاهی همت گماشته بود (همان: ۱۱۴)؛ میرزا امین برادر دیگر وحید قزوینی جوان صاحب کمال پاکیزه طینت درویش مشربی است» (همان: ۱۱۵). میرزا یحیی همشیره زاده وحید «در زمان شاه عباس ثانی وزیر محال زراعت ارامنه و بعد وزیر مازندران شده به سعایت بدگویان مؤاخذه و معزول شد» (همان: ۱۱۸).

متمایلند مورد تأیید نهادهای قدرت صفوی نیستند و به شیوه‌های گوناگون از جمله اتهام الحاد حذف می‌شوند. میرلوحی در سلوة الشیعه نیز فاعل غنا و شنونده آن را از صوفیه و سگی از سگان محمود پسیخانی می‌نامد (میرلوحی سبزواری، ۱۰۶۰: ۳۵۲). اینکه میرلوحی صفویه را با نقطویه یکی می‌داند بی‌وجه نیست. چراکه نقطویان از فرق صوفیه بودند و مشی درویشانه داشته‌اند. آن‌ها همچنین دشمن جدی حکومت صفویه محسوب می‌شدند.

در منابع تاریخی، درویشی، قلندری و نقطویه به‌عنوان فرقه‌ای ضالیه با وسعت مشرب یکسان انگاشته شده است. اسکندریبگ در واقعه دفع فتنه درویش خسرو نقطوی قزوینی و مریدانش به این همسانی اشاره می‌کند: درویش خسرو «بکسوت قلندری و درویشی درآمد و مدت‌ها سیاحت نموده با جماعت نقطویان آمیزش کرده در آن شیوه بقدر استحضاری بهم‌رسانده بتوسعه مشرب اشتها یافت» (اسکندریبگ، ۱۰۳۸: ۴۷۳).^۱ نقطه وصل درویشی، وسعت مشرب و نقطویه باورهای باطنی و تصوف غیر اثنی عشری است که می‌خواری، موسیقی و غنا، حکمت، شعر عاشقانه را مجاز می‌داند. درویش مشربی و صوفی مشربی کارگزاران تاجیکیه که با لایبالی‌گری و لوندی (اوحدی‌بلیانی، ۱۰۲۴: ج ۲/۱۲۱۰)، عیش و سرور (کاشی، ۱۰۱۶ گ: ۶۷ و ۶۸) و تمایل به شوخی (نصرآبادی، ۱۰۸۳: ۴۵۷) همراه بوده، از همین نوع است.

• باور به حریت و آزادگی

گفتیم که حریت و آزادگی به معنی تساهل، مدارا و عدم تعصب در دین و اعتقاد است. تسامح در باورها در کنار مشخص نبودن گرایش‌های مذهبی و عدم التزام به مذهب مشخص از مشخصات وسعت مشرب است. از نتایج اعتقاد به آزادگی، همزیستی اعتقادی، هم‌صحبتی و هم‌نشینی با همه آدمیان بدون توجه به اعتقاد و گرایش فکری آنان است. سام میرزا در تذکره تحفه سامی این مطلب را به خوبی بیان کرده است. وی درباره مولانا فخرالدین علی از اکابر زمان شاه طهماسب که به وعظ مردم می‌پرداخت می‌گوید: «در اثنای وعظ گفت: اگر از جانب شیعیان سخن می‌گویم سنیان را بد آید و اگر از طرف اهل سنت حرفی می‌گویم امامیه را خاطر می‌رنجد حال آنکه نه سنی‌ام و نه شیعه... [سام میرزا:] مذهبش این حال داشت، اما مشربش عالی بود» (سام میرزا، ۹۷۳: ۱۰۲)، هلالی جغتایی شاعر وسیع مشرب در آخر عمر «میان شیعه مشهور به تسنن بود و عبیدالخان ازبک او را کشت که شیعه است» (همان: ۱۳۹). قاضی محمد غفاری قاضی از اکابر دربار شاه طهماسب به «خوش صحبتی و حرافی و جذب خواطر

۱. در ادامه آمده که درویش خسرو برای خود درگاهی ساخت و با طبقات مردم آشنایی و معاشرت می‌یافت و سخن در باب سلوک می‌گفت. عالمان که به او مظنون بودند و از قدرت او می‌ترسیدند هیچ خلاف شرعی در او نمی‌دیدند تا اینکه از طریق جاسوسانی «... بتفحص حال او پرداختند خم‌های شراب در تکیه‌اش یافت شد بظهور پیوست که از وسعت مشرب و بداعتقادی رسوم شرع را منظور نمی‌دارند و نقطوی بودن او از غایت اشتها در محکمه باطن مبارک اشرف درجه ثبوت یافته بود جهة ترویج شریعت غرا حکم بقتلش فرموده» (همان: ۴۷۴).

یگانه» (سام میرزا، ۹۷۳: ۱۱۰) مشهور بوده و در مدتی که قضاوت ری را به عهده داشته «با تمامی ارکان دولت مصاحب و از شدت قرب مشرب از ایشان حاصل المآرب» بوده است (همان).

از توصیفی که مورخان از وزیر شاه اسماعیل امیرنجم‌الدین مسعود داده‌اند می‌توان دریافت که او نیز به حریت وسعت مشرب متصف بوده است. به گفته نویسنده حبیب‌السیر «امیر صافی ضمیر» چون به «فضایل نفسانی اتصاف داشت... و بحلاوت گفتار و محاسن کردار از امثال و اقران ممتاز بود همواره تخم جود و احسان در زمین طوایف انسان می‌کاشت باندک زمانی اعتبار و اختیار بسیار پیدا کرد» (خواندمیر، ۹۳۰: ۲۳۱۷). از این گفته چنان بر می‌آید که وی با همه مصاحبت داشته است. همچنین به گفته نویسنده روضه‌الصفویه «از مکارم اخلاق و محاسن گفتار و کردار، قلوب طوایف امم به خود مایل گردانیدی و تخم نیک نامی در مزرع اندیشه خلق کاشتی» (جناب‌دی، ۱۰۳۶: ج ۵/۳). همزیستی با همگان، اتصاف به فضایل نفسانی، خوش صحبتی از سلوک وسیع مشربی اوست که بر بنیاد باور حریت و یکسان‌بینی همه عقاید و باورها (و بالتبع عدم تعصب) استوار است.

افندی در تاریخ الفی درباره قاضی جهان وزیر شاه طهماسب می‌گوید که او در بین ارباب علم و کمال جایگاه عالی داشته است (افندی، ۱۱۳۰: ج ۴/۴۹۸). خاندان ادب‌پرور او سهم بسزایی در بازپروری فرهنگ ایرانی داشتند.^۱ قاضی جهان در نهایت مورد غضب شاه طهماسب قرار گرفته از وزارت کناره‌گیری می‌کند. سبب طرد او از دربار طهماسب اتهام تسنن بوده است. اوحدی‌بلیانی ماجرا را این‌گونه بازگو می‌کند:

«در زمان شاه طهماسب به سبب معاندت بعضی از علمای قشر [ی] به نسبت تسنن منسوب شده متهم گردیدند، لهذا به نظر قهر آن شهریار درآمد محبوس و مقهور گردیدند، پس در مجلس آن حضرت حین اجلاس با جمیع علما و فضلا در مسائل فقهی و غیره مباحثات کرده در همه بر همه‌غالب و فائق آمدند و هیچ کس بر ایشان لازم نیارست آوردن» (اوحدی‌بلیانی، ۱۰۲۴: ج ۶/۳۴۲۳).

به گفته اوحدی‌بلیانی با وجود اینکه او آگاهی فقهی کافی داشته، اتهام تسنن از سوی علمای قشری و به سبب معاندت و دشمنی آنان به او نسبت داده شده؛ بنابراین معلوم می‌گردد که مشی و سلوک دینی او فرای مذهب‌ها بوده است.

۱. فرزند وی شرف جهان قزوینی شاعر معروف طرز وقوع است. اوحدی‌بلیانی او را «به غایت خوش طبیعت، خوش فهم» می‌داند (اوحدی‌بلیانی، ۱۰۲۴: ج ۴/۲۱۲). قاضی روح الله (متوفی ق. ۹۴۲) برادر او و از بزرگان و شاعران قزوین بوده است (همان: ج ۳/۱۶۲۷). پسر دیگرش میر عبدالباقی نیز از شاعران مشهور بوده که بلیانی از آن‌ها یاد کرده است (همان). امیر عبدالکریم و امیر حسین دخترزاده‌های وی نیز در نام‌های شاعران گیلان بودند (سام میرزا، ۹۷۳: ۳۰). میرزا مخدوم شریفی دخترزاده وی در دربار بود و صاحب فهم و کمال و فطرت عالی داشت، وعظ می‌گفت و خوش محاوره بود و جمعیتی عظیم پای منبر او بودند «چون متهم به تسنن بود از حضرت شاه جنت بارگاه زیاده توجه و التفاتی نمی‌یافت... در زمان اسماعیل میرزا اعتبار تمام یافته نصف صدارت به او تفویض یافت» اما بجهت غلوی و بی ملاحظگی در بیان مذهب تسنن از صدارت معزول گردید» (اسکندربیک، ۱۰۳۸: ج ۱/۱۱۰).

بارزترین نمود حریت را در شخص شاه عباس اول نیز قابل طرح است. دوره حکومت وی به گشایش و تساهل مذهبی مشهور است. گفته‌اند آزادی و تساهل دینی او در سیاست خارجی وی آشکار است (سیوری، ۱۹۸۶: ۹۰). مشی تساهل و حریت در بین ملازمان شاه عباس نیز دیده می‌شود؛ زیرا مجتهدان و علمای معتدل مانند شیخ بهایی؛ ملاصدرا، میرداماد و میرفندرسکی و دانشمندان هنردوست مانند حکیم شفائی، حکیم رکناء، ملانجم‌الدین محمد منجم یزدی و ملاکمال منجم و نیز شاعران وسیع‌المشرب مانند مولانا عتابی و ملاحیدر معمایی از همراهان همیشگی وی بودند. فتوای شیخ بهائی برای معالجه بیماری علامه تقی مجلسی در سال ۱۰۲۷ ق. از نمودهای تسامح فقهی این دوره است. شیخ بهایی تجویز شراب از سوی پزشکان دربار را مجاز می‌داند و علامه پس از شش ماه شرب شراب سفید نطنز شفا می‌یابد (قاضی بن کاشف، ۱۰۳۷: ۳۰-۳۱). شاه عباس به همین طیب دستور تألیف کتابی در منافع شراب و طرز تهیه آن داده است.^۱

در کنار سیاست تساهل مذهبی، سلوک وسعت مشرب در شخصیت شاه عباس نیز دیده می‌شود و از او یک وسیع مشرب جبار ساخته است. گفته‌اند شاه عباس دو خلق متفاوت داشته و به دمدمی مزاجی مشهور بوده است: «این شهریار کامگار برخلاف قاعده اهل روزگار آب و آتش را با یکدیگر امتزاج داده، ضدین را با هم جمع نموده‌اند. چنانکه کمال حدت طبع و آتش مزاجی و قهاری و عظمت و شکوه و جلال پادشاهی را با نهایت ملایمت و مهربانی و درویش‌نهادی و بی‌تعینی جمع کرده‌اند» (اسکندریبگ، ۱۰۳۸ به نقل از فلسفی، ۱۳۴۷: ۷۷). اگر از شخصیت جباری و قهاری او که در جایگاه پادشاه قدرتمند ضروری می‌نموده چشم‌پوشی کنیم، او از جهت بی‌تکلفی، آمیزش و همصحبی با همگان و ملایمت و درویش‌نهادی، به روش وسیع‌المشربی گرایش داشته است. اسکندریبگ درباره این وجه از شخصیت او می‌نویسد که «هنگام ملایمت و کوچک‌دلی چنان بی‌تکلفانه و مخصوصاً به مردم و اهل عظماء و ملازمان و غیرذلک، خصوصیت و آمیزش می‌نمایند که گویی برادران و یاران یکدیگرند» (همان). او به گفته صاحب عرفات‌العاشقین به رندی و لایبالی‌گری نیز متصف بوده و از این جهت نیز وسیع مشرب بوده است: «نهایت ابهت و جلال را با غایت رندی و بی‌قیدی و لایبالی‌گری جمع کرده بود» (اوحدی‌بلیانی، ۱۰۲۴: ج ۵/ ۱۸۸۲). از معانی رندی، لوندی و لایبالی‌گری همنشینی با همگان و عدم التزام به آداب خاصی است. صاحب عرفات در شرح مولانا محمود آدمی یزدی این معانی را به روشنی بیان می‌کند: «از رندان مفرد خوش طبع لوند هرزه‌گرد همیشه در ته

۱. در پایان این کتاب که با نام جام جهان‌نمای عباسی، مشهور است، این رباعی آمده:

این جام که فرموده عباس شه است هر قطره از او به عالمی فیض ده است
جستم ز خرد چو سال تاریخش گفت: از جام جهان‌نمای جمشید به است
(قاضی بن کاشف، ۱۰۳۷: ۱۷۴)

میدان فرش با صلحا و فسقا رفیق بوده، به غایت بی تکلف و تصلف» (اوحدی بلیانی، ۱۰۲۴: ۵۹۸)؛ بنابراین حریت و آزادگی در معنای تساهل دینی و آمیزش با همگان در سلوک وسیع مشربانه شاه عباس تبلور یافته است. منابع صفوی درباره آزادگی در رفتار خلیفه سلطان وزیر شاه عباس سخنی نگفته‌اند اما او را به سبب خاندان ادب‌پرورش که مشی وسیع مشربی نیز دارند، برجسته کرده‌اند. خاندان خلیفه سلطان به شاعری شهرت داشتند. شمخال‌بیگ از خانه‌زادها و شاگردان وی (نصرآبادی، ۱۰۸۳: ۲۱۱)، سلیمان شاگرد دیگر وی مدتی وزارت میرزا مهدی را به عهده داشته (همان ۲۶۲)؛ محمد داوود تویسکانی (همان ۲۸۷)؛ میرزا صبحی شاعری از دیار مازندران، اهل موسیقی طیب و حکیم حاذق، در لباس فقر بی تعلق و عالم گرد و از خویشان خلیفه سلطان (همان ۶۱) از این جمله‌اند. علاوه بر این افراد نصرآبادی از شاعری به نام میرزا محمد رضا نام می‌برد که خلیفه سلطان او را به‌عنوان وکیل برای فرزندش برگزیده بود و در توصیف وی می‌گوید: «به سبب وسعت خلق و آدمیت و اهلیت محبوب القلوب دور و نزدیک و ترک و تاجیک بود» (همان ۱۸۶). محبوب قلوب بودن نزد ترکان که دشمنان تاجیکان بوده‌اند نهایت وسعت مشرب میرزا محمد رضا را نشان می‌دهد؛ بنابراین تربیت و انتخاب شاگردان و موکلانی که بی‌تعلق‌اند، دارای سلوک قلندرانه (عالم‌گردی)، وسعت خلق و آدمیت‌اند و محبوب قلوب دور و نزدیکند، همه نمودهایی از وسعت مشربی خلیفه سلطان است.

میرزا طاهر وزیر شاه عباس ثانی نیز به مشی حریت و آزادگی وسعت مشرب اعتقاد داشته است. مضامینی مانند ابیات زیر که شرع را در تقابل با مشرب قرار می‌دهد و مشرب را فراتر از مذاهب می‌بیند، بسیار است:

ز شش سو بسته راهش را خیالت دل دیوانه‌ام مذهب ندارد
 برون از تنگنای شرع رفتم چو دیدم وسعت مشرب ندارد

(وحید قزوینی، ۱۱۱۲: ۵۹۰)

در جدول زیر فهرست کارگزاران ایرانی دربار صفوی به همراه گرایش وسیع‌مشربی آن‌ها آمده است:

نام	منصب	مکان	زمان	گرایش وسیع‌مشربی
امیرنجم‌الدین گیلانی (ف ۹۱۵)	وکیل نفس نفیس همایون	دارالسلطنه	شاه اسمعیل	اخلاق / آزادگی
قاضی جهان قزوینی (ف ۹۶۸)	وزیر	دارالسلطنه	شاه طهماسب	آزادگی / خاندان وسیع مشرب
سام میرزا، بهرام میرزا سلطان ابراهیم میرزا	حاکمان خراسان	خراسان	شاه طهماسب	اخلاق / اهل عشرت / باطنی‌گرایی

خانندان میر میران	امیر یزد	یزد	شاه طهماسب	باطنی گرایی / عشرت طلبی
احمدخان کارکیا (متوفی ۱۰۰۵)	حاکم گیلان	دارالمرز گیلان	شاه طهماسب	اهل عیش / درویش مشرب
خلیفه سلطان (متوفی ۱۰۶۴)	وزیر	دارالسلطنه	شاه عباس، شاه صفی، شاه عباس دوم	خانندان وسیع مشرب
حاتم بیگ (متوفی ۱۰۱۹)	اعتمادالدوله	دارالسلطنه	شاه عباس	اخلاق / می خواری
میرزا طالب (متوفی ۱۰۴۴)	اعتمادالدوله	دارالسلطنه	شاه عباس و شاه صفی	اخلاق / می خواری
حکیم شفائی (متوفی ۱۰۳۸)	طیب	دارالسلطنه	شاه عباس	عشرت طلبی (می خواری و لوندی)
حکیم رکنا (متوفی ۱۰۶۶)	طیب	دارالسلطنه	شاه عباس	عشرت طلبی (می خواری و لوندی)
شاه عباس اول (متوفی ۱۰۳۸)	پادشاه	دارالسلطنه	شاه عباس اول	آزادگی / لاابالی گری
وحید قزوینی (متوفی ۱۱۱۲)	مجلس نویس / وزیر	دارالسلطنه	شاه عباس ثانی	اخلاق / می خواری / آزادگی / دوریش مشربی

جغرافیای دیوان سالاران وسیع مشرب: خراسان، یزد و گیلان

علاوه بر دارالسلطنه صفوی (قزوین و اصفهان) که مجمع سران قدرت و دیوانیان بوده، امرای محلی در سه حوزه خراسان، گیلان و یزد حامیان فرهنگ های ایرانی و فارسی بودند و گرایش های وسیع مشربی آنان، زمینه را برای رشد وسعت مشرب در درون حاکمیت صفوی فراهم کرده بود. سابقه فرهنگی این سه منطقه در کنار تلاش حاکمان آنها برای استقلال از حکومت مرکزی زمینه مساعدی برای دانشمندان و ادیبان فراهم می کند که به فعالیت فرهنگی بپردازند. شاهزادگان صفوی (سام میرزا، بهرام میرزا و ابراهیم میرزا) که ادامه دهندگان سیاست های ایرانی شاه اسماعیل بودند در خطه خراسان مهد تمدن فارسی^۱؛ خانندان کارکیا خصوصاً خان احمد گیلانی در گیلان، کانون دیرینه شیعیان

۱. بهرام میرزا علاقه فراوان به هنر و ادب داشت تا آنجا که در مشهد کتابخانه ای برای اهل هنر و علم فراهم کرده بود. نام بهرام میرزا در تحفه سامی در قسمت شاعران بخش شاهان ذکر شده است. بهرام میرزا در سال های بعد و در برخی از شهرهای دیگر از جمله گیلان (ادامه ←)

به خصوص زیدیه؛ و خاندان میر میران (از جمله امیر غیاث الدین)، اخلاف شاه نعمت الله ولی و میراث‌دار تصوف نعمت اللهی در یزد مهد دیرینه دین زرتشتی مهم‌ترین این کارگزاران بودند. حوزه فعالیت این امراء از نظر سیاسی نیز مناطق حساس محسوب می‌شد. شورش سام میرزا بر شاه طهماسب زمانی که والی خراسان بود و زندانی شدن در قلعه قهقهه، ارتباط خان احمد گیلانی با عثمانیان و سودای استقلال گیلان که شاه طهماسب آن را سرکوب کرد، آغاز حکومت شاه عباس در خراسان قبل از مرگ شاه محمدخدا بنده پادشاه رسمی ایران، سودای به دست گرفتن قدرت صفوی توسط میر غیاث الدین میر میران یزد و شورش او که توسط شاه عباس سرکوب شد (جنابدی، ۱۰۳۶: ج ۱/ ۶۷۹) از جمله استقلال‌طلبی‌های حاکمان این مناطق بود که موجب ایجاد حوزه‌های امنی برای فعالیت‌های فرهنگی ایرانی به دور از قدرت مرکزی که سیاست ایدئولوژی مذهبی را دنبال می‌کردند، شده بود.

در این بین جابجایی و حرکت دانشمندان، دیوانیان و شاعران به عنوان حاملان فرهنگ ایرانی و باور وسعت مشرب بین مناطق و دارالسلطنه حائز اهمیت است. امیر نجم گیلانی، ملا منجم یزدی کارگزاران دربار و بهرام میرزا که هم والی خراسان بود و مدتی هم والی گیلان از این مناطق برآمده‌اند.

حکیم کمال الدین حسین شیرازی که به طبیب «صاحب مکارم اخلاق» مشهور بوده است (بدائونی ج ۳/ ۱۶۴؛ اسکندر بیگ ج ۱/ ۱۲۳؛ افندی، ۱۱۳۰: ج ۱۳۹/۲) در آغاز کار طبابت طبیب مرتضی اعظم شاه نعمه الله یزدی بود که بعد درگذشت وی، از طبیبان شاه طهماسب قرار گرفت و «از آنجاکه به وسعت مشرب معروف و ضمناً متهم به باده گساری بود، مورد بی مهری تهماسب قرار گرفت» (افندی، ۱۱۳۰: ۱۳۹). توصیف صاحب تاریخ عالم‌آرای عباسی از این واقعه نیز این گونه است: «چون بتوسعه مشرب مشهور گشته بطریق ارباب ریا زهده فروش نبود با احتمال ارتکاب شرب خمر که اطباء بجهت صحت ابدان عموماً جایز می‌شمارند از شاه جنت مکان زیاده توجیهی نمی‌یافت و در زمان نواب سکندر شأن ملازمت خان احمد گیلان اختیار نموده» (اسکندر بیگ، ۱۰۳۸: ج ۱/ ۱۲۳). حکیم که به هند نیز رفته در زمره شاعران مآثر رحیمی با تخلص دوائی ذکر شده است (نهایندی، ۱۰۲۵: ج ۱/ ۵۳۲). قاضی جهان قزوینی نیز زمانی که از وزارت شاه طهماسب کناره گیری می‌کند نزد احمدخان کارکیا در گیلان می‌رود و برخی از خاندانش که به عنوان شعرای گیلان به ثبت رسیده‌اند (سام میرزا، ۹۷۳: ۲۳).

تقی کاشی در شرح مولانا شرف رشکی شاعر سبزواری نقشه حرکت بین این مناطق را رسم کرده است. مولانا رشکی در سلک شاعران سلطان ابراهیم در خراسان بود و «در بسیاری از فضایل و حیثیات اظهار وقوف می‌نمود و در

نیز حکومت داشت (جنابدی، ۱۰۳۶: ج ۱/ ۸۱۰). فرزند وی سلطان ابراهیم میرزا (متوفی ۹۸۵ ق.) متخلص به جاهی نیز در زمان شاه طهماسب حاکم خراسان گردید و دوازده سال در این منطقه حکومت کرد. وی بیش از پدر و عم خود صاحب و حامی هنر و فرهنگ ایران بود. صاحب تذکره ادبی عرفات العاشقین در این باره می‌گوید: «شهرت او در ادراک و دانش و حالت [و جمعیت علم] و جامعیت فضل و هنر و کمال از حد و عدّ افزون‌تر است. زمان او بویی از زمان میرزا ابوالغازی سلطان حسین میرزا می‌داده و الحق در تربیت فضلا و شعرا و ارباب استعداد بوده. کم هنری مانده که وی را مهارتی تمام و وقوفی مالا کلام در آن نباشد. (بلیانی، ۱۰۲۴: ج ۱/ ۳۲۲)

وادی لوندی و مشرب درجهٔ علیا داشت... و ابواب احسان و انعام شاهزاده بر وی روان بود» (کاشی، ۱۰۱۶: خ: ۲۷۹)؛ بنابراین سلطان ابراهیم او را به کاشان^۱ فرستاد و او در کاشان «آغاز لوندی و هرزه گردی کرد و به شرب مدام مشغول شد و به واسطهٔ وسعت مشرب اوقاتش را صرف می‌کرد و تخم جود و سخا در زمین اهل طرب و عیش می‌کاشت. بعد از قتل سلطان ابراهیم میرزا توسط شاه اسماعیل دوک مولانا از کاشان به گیلان گریخت و در آنجا وفات کرد» (کاشی، ۱۰۱۶: خ: ۲۸۰).

امیر رفیع الدین حیدر معمایی نیز از شاعران بی تکلف کاشان بود که بعد از شهرت به موطن خود یزد بازگشت و «به شرف منادمت و مداحی خاندان شاه نورالدین نعمت الله ولی... و امیر غیاث الدین محمد میر میران مشرف گشته... مدت‌ها در دارالعبادهٔ یزد به فراغت گذرانید و باقی ایام جوانی را به عیش و سرور به پایان رسانید» (کاشی، ۱۰۱۶: ی: ۴) تقی کاشی می‌گوید که به شرب مشغولی می‌نمود و دائم الاوقات جام عیش و طرب از دست ساقیان نوش لب می‌گرفت و هر شب در منزلی با جمعی از اهل مشرب» می‌گذرانید و در همین راه نیز جان داد (همان).

دست‌آورد تحقیق

گفتمان وسعت مشرب، نوعی سلوک ایرانی در عصر صفوی است که کارگزاران دیوانی از جمله وزراء، امرای محلی و ملازمان شاهان صفوی در بازپروری آن نقش مؤثری داشته‌اند. این کارگزاران در جایی میان رعیت و سلاطین ایستاده‌اند و اصول مدیریت آن‌ها بر بنیاد باور به وسعت مشرب بوده است؛ اصول وسعت مشرب عبارتند از گشودگی فکر، خوش‌باشی، اخلاق‌مداری، آزادگی، مردم‌داری و مدارا. دیوان‌سالاران صفوی همچون خاندان‌های دهقانان ایرانی به سلامت، امنیت، رفاه و انتظام اجتماع ایرانی می‌اندیشیدند و می‌کوشیدند رعیت را با همین سلوک به حاکمیت وفادار سازند. یک دیوان‌سالار یا دهقان باید به وسعت مشرب آراسته باشد تا بتواند تنوع‌های فکری، اعتقادی، قومی، نژادی پارسی‌زبانان را بشناسد و با آن‌ها تعامل کند. از سوی دیگر فقیهان و زاهدان سختگیر، در مقام نهادهای قدرت جامعهٔ صفوی، رقیب گفتمان وسیع‌مشربی بودند؛ آن‌ها بر خلاف وسیع‌مشربان، جهان بیرون از مرزهای نظام عقاید فرقه و مذهب خود را به رسمیت نمی‌شناختند. شاهان صفوی آنگاه که در تبعیت محض فقها بودند، مانند دوران شاه طهماسب، فضا بر آزاداندیشان وسیع‌مشرب تنگ می‌شد و آنگاه که از فقها فاصله می‌گرفتند، مانند دورهٔ شاه عباس اول، آزادی عمل بیشتری نصیب اهل مشرب و دیوان‌سالاران وسیع‌مشرب می‌شد.

۱. کاشان به این جهت که انجمن‌های شعری مهمی در آنجا شکل گرفته در جغرافیای شعر وسعت مشرب جایگاه بس مهمی دارد اما به این علت که تمرکز این جستار بر مشی وسعت مشرب در بین کارگزاران سیاسی بوده است، دربارهٔ این منطقه سخنی نگفته‌ایم.

کتابنامه

- اسکندریبگ، منشی ترکمان. (۱۰۳۸). تاریخ عالم‌آرای عباسی. جلد ۱. تهران: چاپخانه موسوی. ۱۳۳۴.
- افندی، عبدالله (۱۱۳۰). ریاض العلماء و حیاض الفضلاء. جلد ۲. مترجم شاعدی خراسانی محمدباقر. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی. ۱۳۹۰.
- اوحدی‌بلیانی، تقی‌الدین محمد بن محمد. (۱۰۲۴). عرفات العاشقین و عرصات العارفين. تصحیح ذبیح‌الله صاحبکاری، آمنه فخر احمد؛ با نظارت علمی محمد قهرمان. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب. ۱۳۸۹.
- بدائونی، عبدالباقی. (۱۰۰۴). منتخب التواریخ. کلکته ۱۸۶۸ مصحح احمدعلی و ولیم ناسیلیس.
- توی، احمد بن نصرالله (۱۰۰۰). تاریخ الفی. مصحح طباطبایی مجد غلامرضا. تهران انتشارات علمی و فرهنگی. ۱۳۸۲.
- تفضلی، احمد. (۱۳۷۶). دهقان. مترجم ابوالفضل خطیبی. نامه فرهنگستان. بهار ۱۳۷۶ - شماره ۹. صص ۱۴۸ تا ۱۵۵.
- جنابدی، میرزا بیگ بن حسن. (۱۰۳۶). روضة الصفویه. بی جا. بی تا.
- خواجه نظام‌الملک، ابوعلی. (۴۸۵). سیاست‌نامه. تصحیح محمد قزوینی و مرتضی مدرسی. تهران: زوار. ۱۳۴۴.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین حسینی. (۹۳۰). تاریخ حبیب‌السیور فی اخبار افراد بشر. زیر نظر محمد دبیر ساقی. تهران: کتابخانه خیام. ۱۳۳۳.
- رازی، امین احمد (۱۰۱۸). تذکره هفت آقلیم. تصحیح جواد فاضل. تهران: علمی. ۱۳۴۰.
- رضوی، فاطمه؛ فتوحی، محمود. (۱۳۹۸). «وسعت مشرب، پاسخ فرهیختگان شاعر به سیاست‌های صفویه». شبه قاره (ویژه‌نامه نامه فرهنگستان). شماره ۹. صص ۹-۴۹.
- سام میرزا صفوی. (۹۷۳). تحفه سامی. تصحیح و تعلیقات فاطمه انگورانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. ۱۳۸۹.
- سوندرمان، ورنر. (۱۳۷۹) «یک گواهی کهن درباره نام تاجیکان». ترجمه فریدون مجلسی. هستی. دوره دوم. شماره ۴ (زمستان ۱۳۷۹).
- سیوری راجر. (۱۹۸۶). در باب صفویان. ترجمه رمضانعلی روح‌الهی. تهران: نشر مرکز. ۱۳۸۰.
- شاملو، ولی قلی بن داودقلی. (۱۰۸۵). قصص الخاقانی. تصحیح حسن سادات ناصری. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات. ۱۳۷۴-۱۳۷۱.
- صائب تبریزی، محمدعلی. (۱۰۸۷ق). دیوان اشعار. تصحیح محمد قهرمان. تهران: انتشارات علمی فرهنگی. جلد ۱-۶.
- فخرالزمانی قزوینی، ملانی. (۱۰۲۸). تذکره میخانه. تصحیح احمد گلچین معانی. تهران: شرکت نسبی حاج محمدحسین اقبال و شرکا. ۱۳۴۰.
- فلسفی، نصرالله. (۱۳۴۷). زندگانی شاه عباس اول. جلد ۲. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۰۵۲). رساله محاکمه بین‌المتصوفه و غیرهم. به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه. نشریه دانشکده ادبیات تبریز. س ۹. ش ۹. صص ۱۱۳ تا ۱۲۴.
- قاضی بن کاشف محمد (۱۰۳۷). جام جهان‌نمای عباسی. تصحیح علی حصوری، اوپسالا: انتشارات دانشگاه اوپسالا، ۲۰۱۴ م.

- قزوینی، ابوالحسن بن ابراهیم. (۱۲۱۱). فواید الصفویه. به تصحیح، مقدمه و حواشی مریم احمدی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. ۱۳۶۷.
- کاشی، تقی‌الدین محمدبن علی. (۱۰۱۶ ش). خلاصه‌الاشعار وزیده‌الافکار (بخش شیراز و نواحی آن). تصحیح نفیسه ایرانی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب. ۱۳۹۲.
- کاشی، تقی‌الدین محمدبن علی. (۱۰۱۶ اص). خلاصه‌الاشعار وزیده‌الافکار بخش اصفهان. تصحیح عبدالعلی ادیب برومند و محمدحسین نصیری کهنمویی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب. ۱۳۸۶.
- کاشی، تقی‌الدین محمدبن علی. (۱۰۱۶ خ). خلاصه‌الاشعار وزیده‌الافکار بخش خراسان. تصحیح عبدالعلی ادیب برومند و محمدحسین نصیری کهنمویی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب. ۱۳۹۳.
- کاشی، تقی‌الدین محمدبن علی. (۱۰۱۶ رکن ۱-۴). خلاصه‌الاشعار وزیده‌الافکار رکن ۱-۴. نسخه خطی. کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران. شماره کتاب ۱۰۴ ب-ادیات.
- کاشی، تقی‌الدین محمدبن علی. (۱۰۱۶ ک). خلاصه‌الاشعار وزیده‌الافکار بخش کاشان. تصحیح عبدالعلی ادیب برومند و محمدحسین نصیری کهنمویی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب. ۱۳۸۴.
- کاشی، تقی‌الدین محمدبن علی. (۱۰۱۶ گ). خلاصه‌الاشعار وزیده‌الافکار (شعرای گیلان و دارالمرز مازندران). تصحیح ام‌البنین صادقی. تهران: سفیر اردهال. ۱۳۹۲.
- کاشی، تقی‌الدین محمدبن علی. (۱۰۱۶ ی). خلاصه‌الاشعار وزیده‌الافکار (بخش یزد، کرمان و نواحی). تصحیح سیدعلی میرافضلی. تهران: میراث مکتوب. ۱۳۹۵.
- کلیم کاشانی، ابوطالب. (۱۰۶۱ ق). دیوان ابوطالب کلیم همدانی. تصحیح محمد قهرمان. مشهد: آستان قدس. ۱۳۶۹.
- گوپاموی، محمد قدرت‌الله خان. (۱۲۵۸ ق). نتایج الافکار. تصحیح یوسف بیگ باباپور. قم: مجمع ذخایر اسلامی. ۱۳۸۷.
- منجم یزدی، ملاجلال‌الدین (. ۱۰۲۹). تاریخ عباسی / روزنامه ملاجلال. تصحیح سیف‌الله وحیدنیا. تهران: وحید. ۱۳۶۶.
- منشی قمی، احمد بن حسین. (۱۰۱۵). گلستان هنر. تصحیح احمد سهیلی خوانساری. تهران: سلسله انتشارات بنیاد فرهنگ ایران. ۱۳۶۲.
- میرلوحی سبزواری، محمدهادی. (۱۰۶۰). سلوة‌الشیعه و فوة‌الشریعة. دفتر دوم. به کوشش احمد عابدی. قم (مرعشی): میراث اسلامی ایران. ۱۳۷۳.
- ناشناس. (۵۲۰). مجمل‌التواریخ والقصص. به تصحیح محمدتقی بهار. ویراستاری علی اصغر عبداللہی. تهران: دنیای کتاب. ۱۳۸۳.
- ناشناس، القاب و مواجب دوره سلاطین صفویه. یوسف رحیم‌لو. مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۷۱.
- نصرآبادی، محمد طاهر. (۱۰۸۳). تذکره نصرآبادی: تذکره الشعرا. تصحیح و تعلیقات محسن ناجی نصرآبادی. تهران: اساطیر. ۱۳۷۸.
- نوبی، ماهیار. (۱۳۵۸). مجموعه مقالات. ج ۱. شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.
- نوبی، امیرعلیشیر. (۸۹۶). مجالس النفائس. به اهتمام علی اصغر حکمت. تهران: منوچهری. ۱۳۶۳.
- نهادندی ملا عبدالباقی. (۱۰۲۵). مآثر رحیمی. تصحیح محمد هدایت حسین. کلکته: ایشیاتیک سوسائیتی آف بنگال. ۱۹۲۴ م.
- واله اصفهانی، محمد یوسف. (۱۱۰۵). خلد برین (ایران در روزگار صفویان). به کوشش هاشم. تهران: محدث. ۱۳۷۲.

وحید قزوینی، میرزا محمد طاهر. (۱۱۱۲ ق). دیوان وحید قزوینی. تهران: کتابخانه، موزه و اسناد مجلس شورای اسلامی. ۱۳۹۴.

Kraemer, Joel. (1992). *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age*. Brill; Rev ed. Edition.

Floor, Willem. (2001). *Safavid Government Institutions*. Mazda pub.

Hanegraaff, W. J. (2006). 'Esotericism'. in W. J. Hanegraaff (ed., in collaboration with A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden/Boston, Brill: 336–40.



صاحبان قدرت سیاسی به‌مثابه دیگری در نامه‌های امام محمد غزالی

مریم آیاد^۱

محمدجواد مهدوی^۲

مریم صالحی‌نیا^۳

چکیده

نویسندگان این مقاله، با هدف روشن کردن عقیده حقیقی امام محمد غزالی در مورد صاحبان قدرت سیاسی، با استفاده از مدل تنون وندایک به بررسی حضور آنان به‌مثابه دیگری در متن نامه‌های غزالی می‌پردازند. پس از تعیین بخش‌هایی از متن مکاتیب غزالی که در آن‌ها با صاحبان قدرت سیاسی به‌منزله دیگری برخورد شده است، ابزارهای مورد استفاده غزالی در جهت بازنمایی منفی آنان را معرفی می‌کنیم. با بررسی شیوه استفاده از این ابزارها، روشن می‌شود که نگاه غزالی به صاحبان قدرت سیاسی به‌مثابه دیگری بیشتر معطوف به ویژگی «گمراه بودن» و حاکی از ترحم است. در نتیجه، غالب استراتژی‌های وی به‌جای سرکوب دیگری و مقابله با او در جهت ترغیب دیگری به تغییر به کار می‌رود. غزالی در میان دو دسته «شاهان» و «وزرا»، غالباً به وزرا می‌پردازد. در برخورد با شاه، احتیاط و ملاحظه‌کاری موجب کاربرد شیوه‌های بالا بردن تفسیرپذیری متن می‌شود. تأثیر مطالعات فلسفی غزالی در عدم قطعی‌نگری، در نظر گرفتن احتمال تغییر دیگری، کاربرد قیود تردید و صراحت بالای متن نمایان است.

کلیدواژه‌ها: مکاتیب غزالی، صاحبان قدرت سیاسی، دیگری، تحلیل انتقادی گفتمان، وندایک.

E-mail: Ayad.maryam@mail.um.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه فردوسی مشهد.

E-mail: Mahdavy@um.ac.ir

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

E-mail: M.salehinia@um.ac.ir

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه فردوسی مشهد.

تاریخ دریافت: ۱۴ آذر ۱۳۹۹ تاریخ پذیرش: ۲۴ خرداد ۱۴۰۰

۱- مقدمه

۱-۱- درآمد

در این پژوهش حضور صاحبان قدرت سیاسی به مثابه «دیگری» در متن نامه‌های امام محمد غزالی با استفاده از شیوه تحلیل انتقادی گفتمان وندیک بررسی می‌شود. با توجه به ارتباط بسیار غزالی با دربار (که غالباً دورادور و از راه نامه‌نگاری بوده است) بررسی شواهد نگاه وی به مقامات حکومتی به مثابه «دیگری» و شیوه برخورد او با آنان می‌تواند اهمیت شایانی در گذر از سطح آثار غزالی و دستیابی به عقاید حقیقی وی داشته باشد. در میان آثار غزالی، نامه‌های وی به دلیل ویژگی خاص «توان مخاطب در پاسخ‌گویی» برای این بررسی مناسب‌تر است؛ به‌ویژه با توجه به این‌که بسیاری از این نامه‌ها خطاب به (و گاه به درخواست) «دیگری» نوشته شده‌اند. اختلاف سبک نامه‌ها با سبک نوشتار سایر آثار غزالی در کنار تعیین دقیق مخاطب و مشخص بودن تقریبی تاریخ نگارش نامه‌ها (پس از ۴۸۸ هـ ق) ویژگی‌های خاصی است که آن‌ها را شایسته توجه و بررسی می‌کند (زرین کوب، ۲۵۳۶: ۱۳۷).

از متن نامه‌های غزالی، که پس از مرگ او شخصی ناشناس جمع‌آوری کرده است، یک تصحیح به اهتمام عباس اقبال انجام شده که در سال ۱۳۳۳ کتاب‌فروشی ابن‌سینا و مجدداً در سال ۱۳۶۲ انتشارات امیرکبیر، چاپ نموده است. این مجموعه شامل سی‌وسه نامه است که مؤلف آن‌ها را در پنج باب دسته‌بندی کرده است. چهار باب از کتاب بر اساس طبقه اجتماعی مخاطب (شاهان، وزرا، وابستگان به حکومت و فقها) نام‌گذاری شده است و باب پنجم تحت عنوان «فصول و مواعظ که به هر وقت نوشته» شامل نامه‌هایی خطاب به افراد گوناگون به‌جز چهار دسته بالاست.

از مجموع نامه‌ها دو نامه خطاب به شاه، دوازده نامه خطاب به وزرا، پنج نامه خطاب به وابستگان حکومت، هشت نامه خطاب به فقها و شش نامه خطاب به سایر مخاطبین است. مقایسه تعداد نامه‌های غزالی به صاحبان قدرت سیاسی، در کنار حجم بالای هر یک از این نامه‌ها نسبت به نامه‌های خطاب به سایر افراد، نشان‌دهنده توجه غزالی به این قشر و اهمیت نامه‌هایی است که خطاب به آنان نوشته شده‌اند. در مقاله حاضر به نه نامه ارجاع داده می‌شود که یکی از آنان خطاب به شاه^(۱) (غزالی، ۱۳۶۲: ۱۴ و ۱۵)، شش نامه خطاب به وزرا (فخرالملک، ضیاءالملک و مجیرالملک) (همان: ۲۸ تا ۵۲)، و دو نامه خطاب به سایرین (یکی از وابستگان حکومت به نام معین‌الملک^(۲) و یکی از شاگردانش) (همان: ۵۳ تا ۹۲) هستند.

۱-۲- معرفی مبنای نظری

«دیگری» در معنای عام، هر فردی به‌جز «خود» را شامل می‌شود (هاندریچ، ۱۹۹۵: ۶۳۷). در این مقاله، چنان‌که در رویکرد وندیک، چنین معنای گسترده‌ای از دیگران مد نظر نیست؛ بلکه «دیگران» دسته‌ای از افراد هستند که بر اساس ساختارهای دوقطبی رویکردهای اجتماعی و ایدئولوژی‌ها، در مقابل «ما» به مثابه باوردارندگان به یک ساختار

ایدئولوژیک خاص قرار می‌گیرند (ون‌دایک، ۲۰۱۵: ۴ و ۵). این ساختار ایدئولوژیک از دیدگاه پذیرندگان آن (درون‌گروه، ما) «حقیقت» تلقی می‌شود؛ درحالی‌که عقاید دشمنان یا مخالفان ایدئولوژیک ما (برون‌گروه، دیگران) «ایدئولوژی» نامیده می‌شوند (ون‌دایک، ۲۰۱۳: ۱۷۵). ون‌دایک تحلیل انتقادی گفتمان را نه به‌عنوان رویکردی در تحلیل گفتمان، که «مطالعه گفتمان با یک نگرش خاص» و با امکان کاربرد تمامی شیوه‌های مطالعات گفتمانی و سایر شیوه‌های مرتبط در علوم انسانی و اجتماعی تعریف می‌کند (ون‌دایک، ۲۰۱۵: الف: ۴۶۶)؛ رویکردی که تمرکز آن بر بررسی انتقادی سوءاستفاده از قدرت و resistance آن است (همان: ۴۷۸). در چنین رویکردی به‌طور طبیعی مطالعه شگردهای گروه‌های در موضع قدرت برای سرکوب «دیگران» در مرکز توجه قرار دارد. نقطه تمایز الگوی ون‌دایک در بررسی انتقادی گفتمان، طرح ساختار مثلثی گفتمان - شناخت - جامعه است. وی بر «شناخت» به‌عنوان عامل ارتباط میان موقعیت‌ها و ساختارهای اجتماعی و گفتمان تأکید می‌کند. (ون‌دایک، ۲۰۱۳: ۱۷۶، ۲۰۱۵: الف: ۴۷۲ و ۲۰۱۵: ب: ۶۴) «شناخت» در نگاه ون‌دایک به‌عنوان دانش، نگرش‌ها، ایدئولوژی‌ها، هنجارها و ارزش‌های مشترک جامعه در سطح کلان و مدل‌های ذهنی شخصی اعضای جامعه در سطح خرد تعریف می‌شود. (همان: ۷۱) این مدل‌های ذهنی بسیار پیچیده‌تر از معانی گفتمانی هستند؛ بنابراین تولیدکنندگان متن تمامی آنچه «شناخت» نامیده می‌شود را در گفتمان خود اظهار نمی‌کنند. ون‌دایک با تأکید بر ضرورت توجه به دانش اجتماعی - فرهنگی^(۳) مشترک میان تولیدکننده و مخاطب متون، گفتمان را «کوه یخ شناختی» ای معرفی می‌کند که تنها بخشی از اطلاعات آن به‌وضوح بیان شده است. (ون‌دایک، ۲۰۱۵: ج: ۵) در رویکرد اجتماعی - شناختی او به مطالعه گفتمان، پژوهشگر با بررسی ریزساختارهای مشهود در کلام یا نوشتار به می‌کوشد به زیرساخت شناختی این دلالت‌های گفتمانی دست یابد.

با توجه به افراد و گروه‌هایی که در آثار ون‌دایک «دیگران» گفتمان اروپاییان (به‌ویژه سیاست‌مداران و اصحاب رسانه) تلقی شده‌اند، می‌توان گفت دیگران در نظر او شامل دو دسته «دیگری فیزیولوژیک» (افراد و گروه‌هایی که به دلیل ویژگی‌های جسمی‌شان دیگری تلقی می‌شوند) و «دیگری ایدئولوژیک» (افراد و گروه‌های حامل ایدئولوژی مخالف «ما») است. بر اساس این طبقه‌بندی، در نامه‌های غزالی هرگاه با صاحبان قدرت سیاسی به مثابه «دیگری» برخورد شده باشد این افراد جزء دیگری ایدئولوژیک خواهند بود.

توجه ون‌دایک در تحلیل انتقادی گفتمان، بیشتر معطوف به بررسی متون حاوی گفتمان نژادپرستی بوده است. وی در مقالات متعدد خود می‌کوشد تجلی ایدئولوژی در انواع ساختارهای گفتمان مانند ساختارهای معنایی، نحوی، واژگانی، کنش‌های گفتاری و... را به‌صورت نظام‌مند بررسی کند. (ون‌دایک، ۱۳۸۹: ۱۷۳) به عقیده او، «هرگاه مفهومی به چیزهای خوب مربوط باشد، انتظار می‌رود با هم‌گروه‌های تولیدکننده [متن] مرتبط باشد و تمام ویژگی‌های ساختاری گفتمان می‌توانند برای تأکید بر چنان مفاهیمی به کار روند؛ و خلاف این روند در مورد دیگران، مخالفین یا

دشمنان وجود دارد.» (ون‌دایک، ۲۰۰۵: ۷۳۴) بر اساس چنین رویکردی انتظار می‌رود غزالی، همچون هر تولیدکننده متن ایدئولوژیک، تا حدّ توان در جهت بازنمایی منفی دیگران کوشیده باشد. در این صورت، با بررسی جزئیات متن می‌توان استفاده از انواع استراتژی‌های بلاغی (اغراق، آبرونی و...)، معنایی (طبقه‌بندی و قطبی‌سازی، استعاره‌های شناختی و...) و استدلالی (قرینه‌آوری، تعمیم و نتیجه‌گیری و...) برای بازنمایی منفی دیگران را نشان داد. رویکرد ون‌دایک در گفتمان‌کاوی انتقادی از لحاظ توجّه به جزئیات منحصر به فرد است. به همین دلیل بررسی متن با استفاده از این روش می‌تواند اطلاعات دقیقی در مورد شیوه برخورد تولیدکننده آن در اختیار پژوهشگر بگذارد.

به استثناء استراتژی‌های پرکاربرد مثل استفاده از افعال مجهول و استعاره‌ها، عناوین استراتژی‌ها و نوع دلالت‌های گفتمانی مورد بررسی در آثار ون‌دایک همواره یکسان نیست؛ بلکه وی با توجّه به ویژگی‌های متون مورد بررسی در هر مقاله استراتژی‌های خاصی که در متن نمود داشته‌اند را برای طرح و بررسی انتخاب کرده است. به عنوان مثال بررسی «عوام‌فریبی»^(۴)، «نقیضه»^(۵) ها و «کنش‌های گفتاری»^(۶) تنها در برخی از مقالات وی انجام شده است. نویسندگان مقاله حاضر نیز، با پیروی از شیوه ون‌دایک، از میان عناوین مطرح شده از سوی وی تنها به عناوینی پرداخته‌اند که نمود راهبرد ایدئولوژیک آن‌ها در متن مورد بررسی وجود داشته باشد. همچنین از آنجاکه در این رویکرد بررسی تمام ویژگی‌های گفتمانی برای دستیابی به زیرساخت شناختی گفتمان مجاز است، از برخی عناوین غیر ون‌دایکی نیز استفاده کرده‌ایم. به عنوان مثال در بررسی توصیف شخصیت‌ها و کاربرد ضمائر، که ون‌دایک در برخی مقالات خود به طور گذرا و مختصر به آن اشاره کرده است (ون‌دایک، ۲۰۱۵ الف: ۴۷۵) از شیوه فرکلاف در پرداختن به «طبقه و هویت گروهی یا شخصی» (فرکلاف، ۲۰۰۳: ۱۴۶) بهره برده‌ایم.

استعاره‌ها در برخی از آثار ون‌دایک با رویکرد شناختی (ون‌دایک، ۲۰۱۳: ۱۸۷) و در برخی با رویکرد ارسطویی (ون‌دایک، ۱۳۸۹: ۲۳۴) بررسی شده‌اند. در بررسی حاضر از شیوه استعاره‌شناسی شناختی بهره گرفته‌ایم و استعاره‌های متن را بر مبنای استعاره‌هایی که بر پایه آن‌ها زندگی می‌کنیم^(۷) اثر لیکاف و جانسون بررسی کرده‌ایم. بر این باوریم که با استفاده از نظریه تشبیهی در بررسی استعاره‌ها، بسیاری از دیدگاه‌های تولیدکننده متن از دید پژوهش‌گر پنهان می‌مانند و تنها بخش‌هایی یافته می‌شوند که به صراحت در زبان او نمود پیدا کرده‌اند. درحالی‌که با استفاده از نظریه استعاره شناختی پژوهش‌گر به نظام تفکر تولیدکننده متن پی برده می‌برد و ویژگی‌هایی را می‌یابد که ممکن است حتی از دید خود او هم پنهان مانده باشند.

۱-۳- پیشینه

مکاتیب غزالی، همچون دیگر آثارش، موضوع بررسی‌های متعدّدی از جنبه‌های گوناگون بوده است. از آنجاکه نویسندگان این مقاله از میان وجوه شخصیت غزالی به «غزالی عارف» توجّه دارند، در اینجا به بررسی‌های بازنمایی «دیگری» در متون عرفانی، به ترتیب میزان ارتباط با مقاله حاضر از لحاظ مبنای نظری، اشاره می‌شود.

فضائلی در پایان نامه کارشناسی ارشدش چهل نامه از مولانا خطاب به رجال سیاسی، مریدان و خویشاوندان را با توجه به متغیرهای نشان دهنده شیوه بیان مستقیم یا غیر مستقیم بررسی کرده است. تأکید پایان نامه بر روابط قدرت مشهود در نامه‌ها و مقایسه این روابط در دسته‌های مخاطب خویشاوند و غیرخویشاوند است. نویسنده، خود، به این محدودیت اشاره کرده است که با بررسی بخشی از نامه‌های یک فرد نمی‌توان تأثیر سنت گفتمان نامه‌نگاری بر رفتارهای شخصی در زبان را با قاطعیت نشان داد. (فضائلی، ۱۳۸۸: ۱۳) دیگر محدودیت این پژوهش، نمونه‌گیری غیرتصادفی است که باعث عدم امکان نتیجه‌گیری علمی در مورد رویکرد مولانا به دیگری بر اساس این بررسی می‌شود.

موضوع رساله دکتری زرین کمر تعیین نوع برخورد فارسی‌زبانان با دیگری در دوره حکومت ترکان (قرون ۵ تا ۷) و تعیین میزان غلبه خشونت یا مدارا در رویکرد آنان است. نویسنده آثار ادبی بازمانده از این دوره را در چهار بخش درباری (فرخی و انوری)، تعلیمی (قابوس نامه، کليلة و دمنه و گلستان سعدی)، عرفانی (تذکرة الاولیاء و مثنوی) و عاشقانه (خسرو و شیرین و غزلیات سعدی) بررسی می‌کند. بر اساس نتایج این بررسی، به‌طورکلی در دوره موردبررسی رویکرد حذف دیگری غالب است و روند کاهش خشونت از ادبیات درباری به سوی ادبیات عاشقانه مشاهده می‌شود. (زرین کمر، ۱۳۹۵: ۹۵ و ۹۶). با توجه به حجم بالای منابع مورد بررسی تحلیل شیوه‌های بازنمایی دیگری در این پژوهش، در مقایسه با رویکرد انتقادی ون‌دایک، کلی و گذرا انجام شده است. به همین دلیل نتایج به‌دست آمده کلی هستند و نویسنده مجال پرداختن به تحوّل شیوه‌های غالب در بازنمود دیگری را نداشته است.

امامی آرندی در پایان نامه کارشناسی ارشدش بر اساس اقوال بایزید در کتاب التور و دستور الجمهور و در درجه بعد اقوال منقول از او در سایر کتب عرفانی فارسی از قرن ۵ تا ۸ هـ.ق، به بحث دیگربودگی و غیریت نزد بایزید می‌پردازد. بر اساس این بررسی، دیگری در نظر بایزید «غیر او» (غیر حق) است نه «غیر من». تفاوت عمده این بررسی با مقاله حاضر، رویکرد غیرانتقادی پایان نامه است. نویسنده صراحتاً اظهار می‌کند که به مفاهیم سنت عرفانی و پیام اولیّه اسلام پایبند خواهد ماند (امامی آرندی، ۱۳۹۶: ۱ و ۲)؛ در نتیجه، وی ایدئولوژی بایزید را از خارج بررسی نمی‌کند.

راستایی جهرمی در رساله دکتری‌اش کوشیده است به نظریه ابن عربی در مقام فیلسوف (و نه عارف) در مورد دیگری دست یابد و رویکرد وی را با فلاسفه غربی مقایسه کند. به‌عنوان مهم‌ترین نتیجه این پژوهش می‌توان به «عدم انحصار حقیقت نزد گروهی خاص» در نظریه ابن عربی اشاره کرد (راستایی جهرمی، ۱۳۹۷: ۱۸۳). مهم‌ترین تفاوت این بررسی با مقاله حاضر، بررسی دیگری در مفهوم فلسفی و بدون رویکرد انتقادی در این رساله است.

فتوحی در مقاله‌ای در جستجوی علل تأیید مغولان و نادیده گرفتن بدکاری‌های آنان از سوی مولاناست. با بررسی شواهد زبانی مواجهه مولانا با صاحبان قدرت سیاسی در سطوح توصیف، تفسیر و تبیین، نویسنده نتیجه

می‌گیرد که تناقض مشهود در گفتار و شخصیت مولانا بازتاب تناقضات میان خرده ایدئولوژی‌های نظام ایدئولوژیک «اسلام» است. (فتوحی، ۱۳۹۲: ۶۴) گرچه در متن یا فهرست منابع مقاله اشاره‌ای به شیوه تحلیل انتقادی گفتمان فرکلاف نشده است؛ با توجه به ساختار مقاله و شیوه تحلیل، به نظر می‌رسد نویسنده از این رویکرد بهره برده است. بر این اساس، مقاله مورد بحث به عنوان پیشینه این بررسی مطرح می‌شود.

حامدی شیروان در مقاله‌ای به بررسی شطحیات بازید بسطامی با رویکرد ون‌دایک در تحلیل انتقادی گفتمان پرداخته است. هدف وی از نگارش این مقاله، اثبات امکان کاربرد این نظریه در تحلیل متون عرفانی به طور عام و شطحیات به طور خاص است. مهم‌ترین نتیجه این بررسی «مشهود بودن راهبرد گفتمان‌های ایدئولوژیک یعنی بیان نکات مثبت درباره خودمان و بیان نکات منفی درباره دیگران در شطحیات بازید» است. (حامدی شیروان، ۱۳۹۲: ۸۸) این مقاله تنها اثری است که نویسنده آن با رویکرد ون‌دایک به تحلیل انتقادی گفتمان متون عرفانی فارسی پرداخته است.

درپر در کتابی که، برآمده از رساله دکتری اوست، به بررسی نامه‌های غزالی با رویکرد نو سبک‌شناسی لایه‌ای می‌پردازد. از مهم‌ترین دستاوردهای این بررسی را می‌توان تعریف سبک نامه‌نگاری زاهدانه در مکاتیب غزالی و توجه به غلبه این سبک بر اثر دانست (درپر، ۱۳۹۲: ۲۴۹). پژوهش مورد بحث، به عنوان پیشینه این مقاله، از نظر بررسی دقیق جزئیات و استفاده از شیوه‌های رایج در تحلیل انتقادی گفتمان برای بررسی نامه‌های غزالی جالب توجه است؛ اما رویکرد آن سبک‌شناسی است و بررسی شیوه مواجهه متن با «دیگری» در کانون توجه پژوهشگر قرار نگرفته است. همچنین رویکرد ون‌دایک در تحلیل انتقادی گفتمان نگاه غالب بر این اثر نیست.

با توجه به آنچه گذشت، مقاله حاضر نخستین بررسی در موضوع تحلیل انتقادی رویکرد عرفا به «دیگری» در نامه‌های آنان محسوب می‌شود. همچنین نگاه عرفا به صاحبان قدرت سیاسی پیش از این تنها در مقاله فتوحی موضوع انحصاری بررسی بوده است. شیوه ما از لحاظ کاربرد رویکرد دقیق و جزئی‌نگر ون‌دایک با مقاله مذکور نیز متفاوت است و از زاویه تازه‌ای به رابطه غزالی عارف با صاحبان قدرت سیاسی می‌پردازیم.

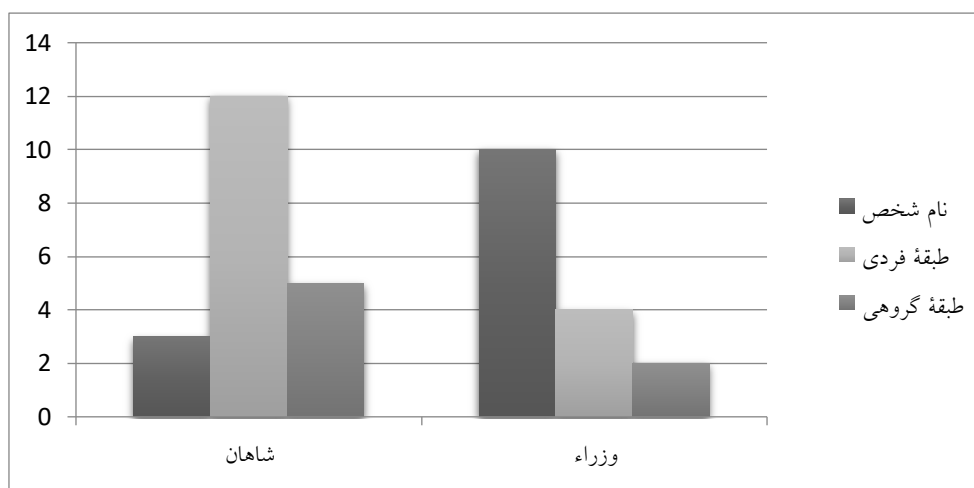
۲- بحث و بررسی

۲-۱- طبقه‌بندی، قطبی‌سازی و مقایسه و توصیف شخصیت‌ها

با توجه به متن نامه‌های غزالی، نقش صاحبان قدرت سیاسی در طبقات «ما» و «دیگران» سیال است. در بسیاری از بخش‌های متن، حضور صاحبان قدرت سیاسی به مثابه «ما» دیده می‌شود؛ در حالی که در برخی پاره‌های متن، با این شخصیت‌ها به منزله «دیگری» برخورد شده است. این امر متناقض با دیدگاه ون‌دایک نیست؛ بلکه وی به احتمال وجود تناقض در دیدگاه‌های شخصی یک فرد اشاره کرده است: «از آنجاکه اشخاص واحد ممکن است عضو گروه‌های ایدئولوژیک متعددی باشند، تجارب (مدل‌های ذهنی) آن‌ها تحت تأثیر ایدئولوژی‌های متفاوت ممکن

است عقاید شخصی و دیگر باورهای گاه متناقضی را به وجود آورند» (ون دایک، ۲۰۱۳: ۱۷۹). در این مقاله صرفاً پاره‌گفتارهایی از متن بررسی می‌شوند که در آن‌ها صاحبان قدرت سیاسی به مثابه «دیگران» بازنمایی شده‌اند. در نامه‌های غزالی، صاحبان قدرت سیاسی را به دو دسته کلی «شاهان» و «وزرا» می‌توان تقسیم کرد. گاه غزالی هر دو این گروه‌ها را در کنار یکدیگر به مثابه قطب مقابل «ما» مطرح می‌کند: «نجات آخرت بر دو شرط بسته‌اند طلب علو ناکردن و از فساد دور بودن، هرکه در طلب ولایت و فرمان دادن است طلب علو وی معلوم است» (غزالی، ۱۳۶۲: ۵۳)؛ اما در بیشتر موارد روی سخن او با وزراست و از نوشتن در مورد شخص شاه در مقام «دیگری» خودداری می‌کند. اختلاف این دو دسته وقتی پررنگ‌تر می‌شود که به مخاطبان نامه‌ها دقت کنیم. از بین تمام نمونه‌های موجود، تنها دو نمونه خطاب به شاه (همان: ۱۴ تا ۱۸) نوشته شده‌اند و به او به مثابه دیگری می‌پردازند. افزون بر این می‌دانیم این دو نمونه مربوط به نامه‌ای هستند که به اجبار و به درخواست شاه به تحریر آمده است؛ درحالی که نامه‌های غزالی به وزرا غالباً داوطلبانه بوده‌اند. تنها نوشته غزالی خطاب به شاه به مثابه دیگری، در واقع نامه نیست؛ بلکه دفاعیه اوست که در محضر شاه ایراد کرده است و بعدتر، به درخواست شاه، آن را به صورت مکتوب برای وی می‌فرستد. با توجه به اشارات کوتاه غزالی به شاهان در سایر نمونه‌ها، که غالباً با واژگان کلی و قابل تفسیری مثل «امیر و پادشاه» (همان: ۲۸) و «ترک» (همان: ۴۹) و نه با اشاره مستقیم به نام شاه انجام شده است؛ به نظر می‌رسد غزالی با خودداری از پرداختن به مسائل مربوط به شخص شاه، احتمال خطر را برای خود پایین آورده است. علاوه بر این، در مورد وزرا لحن تندتری نیز به کار گرفته شده است.

عدم تشخیص بخشی به «دیگران» در متن تنها در مورد گروه «شاهان» دیده می‌شود و در مورد وزرا تأکید بیشتر بر شخص است نه طبقه. در نمودار زیر شیوه تشخیص بخشی به «دیگران» را می‌بینیم:



می‌بینیم که در مورد طبقه وزرا، شیوه یاد کردن در متن دقیقاً به گونه‌ای است که انتظار داریم در مورد «ما» باشد. ترجیح نام بر طبقه فردی و طبقه فردی بر طبقه گروهی نشان‌دهنده کوشش غزالی در عدم تعمیم ویژگی‌های منفی، تشخیص بخشی و عدم پیش فرض‌گیری در مورد این طبقه است. تقریباً عکس این روند در مورد طبقه شاهان دیده می‌شود. از ویژگی‌های جالب توجه در زمینه تشخیص بخشی به طبقه وزرا در مقابل شاهان، عدم اشاره به نظام‌الملک به مثابه «دیگری» است. با توجه به ارتباط نسبتاً طولانی و توأم با احترام متقابل میان غزالی و خواجه، به نظر می‌رسد اشاره به نظام‌الملک منحصرأ به مثابه «ما»، ناشی از درک خواجه به مثابه یک «شخص» و نه عضوی از «طبقه» وزرا در نظر غزالی باشد.

استفاده از واژگان دارای بار معنایی منفی در مورد هر دو طبقه شاهان و وزرا در متن بسامد بالایی دارد. این امر در مورد طبقه وزرا بسیار شدیدتر است؛ اما غالباً با کاربرد واژگانی صورت می‌گیرد که نشان‌دهنده ناآگاهی و غفلت وزیر و خطای سهوی اوست. کاربرد واژگانی چون «غافل»، «جاهل» و «غرور» در مورد وزیر، به او این امید را می‌دهند که امکان تغییر شرایط وجود دارد؛ درحالی‌که غزالی با کاربرد واژگانی چون «سبع» و «ظالمان» نظر خود را در مورد گناه عمدی شاه و غیرقابل هدایت بودن وی آشکار می‌کند. نمونه زیر در مقایسه اشارات غزالی به شاه و وزیر قابل توجه است:

«... خدمت ترکی کند که حقیقت آن ترک سبعی باشد در قالب مردی و هرکه خدمت ترکی کند...
اگر بدان کند تا عوانان و سوقه وی را خدمت کنند اسیر کبر بود و به حقیقت جاهلی بود در صورت
عاقلی» (همان: ۴۹).

در نمونه فوق صفات «اسارت» و «جهل»، که امکان تغییر آن‌ها وجود دارد، به وزیر نسبت داده شده‌اند. در مقابل، شاه حیوانی است که هرگز نمی‌تواند تبدیل به انسان شود. علاوه بر این، کاربرد واژه «سبع» و توجه به ویژگی «درندگی» موجب تأکید بر خطر نزدیکی به شاه است. با توجه به این نکته به نظر می‌رسد «غیرقابل هدایت» دانستن شاه، یا احتمال بسیار اندک هدایت وی، از علل توجه اندک غزالی به مسائل مربوط به شخص وی باشد.

در بخش‌هایی از متن، غزالی از تقسیم‌بندی‌های کلی همراه با قطبی‌سازی و مقایسه استفاده می‌کند که شامل تقسیم مردمان به گروه‌های «امیران و اسیران، نابینایان و اهل بصیرت» (همان: ۲۸)، «پناه‌گرفتگان در حصن لشکر و در حصن مال و در حصن دعا» (همان: ۳۱)، و «عوام اهل غفلت، خواص اهل کیاست و خاص‌الخاص اهل بصیرت» (همان: ۴۰ تا ۴۲) می‌باشد. نکته‌ای که در مورد این تقسیم‌بندی‌ها جلب نظر می‌کند، امکان جابجایی افراد بین طبقات مختلف است. به استثناء «نابینایان و اهل بصیرت»، در تمام موارد ذکر شده با توجه به نوع واژگان به کاررفته به نظر می‌رسد «دیگران» می‌توانند تغییر کنند و در زمره «ما» درآیند. در یک مورد، غزالی مستقیماً به موقعیت شخص وزیر در طبقه‌بندی اشاره می‌کند و از او می‌خواهد برای ارتقاء درجه خود تلاش کند:

«چون صدر وزارت بلغه الله اعلى المقامات مرا از جایی نازل تر به جایی رفیع تر می خواند من نیز وی را از اسفل السافلین که مقام گروه اول است به اعلى علیین که مقام گروه سیم است می خوانم... بسیج آن کند که به زودی از حضيض درجه عوام به یقاع درجه خواص انتقال کند» (همان: ۴۱).

به نظر می رسد از نظر غزالی امکان ارتقاء درجه وزیر به «خاص الخاص» وجود ندارد؛ اما او می تواند تلاش کند تا در زمره «خواص» درآید، طبقه ای از «دیگران» که در موقعیتی نزدیک تر به «ما» قرار دارند.

۲-۲- کاربرد ضمائر

عدم تشخیص بخشی به طبقات «آنها» در سطح ضمائر نیز تنها در مورد شاهان صدق می کند. در مورد شاهان ۱۷ مورد کاربرد ضمیر جمع و تنها ۹ مورد کاربرد ضمیر مفرد دیده می شود؛ در حالی که ضمیر جمع تنها دو بار برای اشاره به وزرا به کار رفته است و ۳۹ مورد کاربرد ضمیر مفرد برای وزیر در متن وجود دارد. استفاده فراوان از ضمائر جمع ممکن است به معنای ارتباط مؤدبانه و رسمی نیز تفسیر شود؛ اما با توجه به سبک کلام غزالی در نامه ها، ضمائر جمع تقریباً همیشه برای اشاره به شاهان به مثابه «طبقه» و نه «شخص» به کار رفته اند. زرین کوب در بررسی متن دفاعیه غزالی در محضر شاه، به سبک خاص عاری از تملق غزالی در سخن گفتن با وی اشاره کرده است (زرین کوب، ۱۳۶: ۲۵۳۶). نوع ضمائر با مرجع شاه در نامه ها، این نکته را تأیید می کند. ضمیری که بیش از همه برای اشاره به شاهان به کار رفته است، «ایشان» است که همواره در معنای «آنها» و برای عدم تشخیص بخشی به کار می رود و نه در معنای «او» و برای احترام. با کاربرد این ضمیر، غزالی از اشاره انحصاری به شاه فعلی خودداری کرده و دیدگاه خود را مبنی بر تسری ویژگی های منفی به تمام شاهان گذشته و آینده آشکار می کند. کاربرد فراوان ضمائر مفرد در مورد وزرا، نشان دهنده تشخیص بخشی و نگاه غزالی به هر وزیر به مثابه یک «فرد» خاص و نه عضوی از طبقه وزراست. به این ترتیب غزالی تفاوت های فردی وزرا را در مقایسه با هویت گروهی آنان پررنگ تر نشان می دهد.

۲-۳- کاربرد افعال

از مجموع ۳۲۱ فعل موجود در نمونه ها، ۲۲۴ فعل دارای زمان حال، ۸۲ فعل دارای زمان گذشته و ۱۵ فصل در زمان آینده هستند. بسامد بالای افعال زمان حال، که حدود هفتاد درصد از افعال را شامل می شوند، نشانی از اهداف تعلیمی متن با هدف تغییر دیگران است. عدم تأکید بر گذشته «دیگران» می تواند انگیزه آنان را برای تغییر و پیوستن به «ما» افزایش دهد. نکته فوق را در این نمونه می توان دید: «ملوک باید که در ملوک گذشته نگرند و امراء ماضی سلطان ملک شاه و الپ ارسلان و طغرل از زیر خاک به زبان حال می گویند که یا ملک و یا قرة العین...» (غزالی، ۱۳۶۲: ۱۵) غزالی با اشاره مختصر و مبهم به گذشته سلاطین سلجوقی، به زمان حال باز می گردد و شاه را به تغییر فرامی خواند.

از میان افعال موجود در نمونه‌ها، ۲۱۵ فعل دارای وجه خبری، ۷۳ فعل دارای وجه التزامی، ۳۲ فعل دارای وجه امری و تنها ۱ فعل دارای وجه پرسشی بوده‌اند. بسامد بالای وجه خبری نشان‌دهنده غلبه هدف «تعلیم و انتقال اطلاعات» در متن است. پس از وجه خبری، استفاده از وجه التزامی که از لحاظ بسامد در رتبه دوم قرار گرفته است نیز علاوه بر تعلیم، تلاش غزالی برای قبولاندن هنجارهای موردنظر خود به «دیگران» از طریق استدلال و با رعایت جانب احتیاط را نشان می‌دهد. در تأیید لحن محتاطانه غزالی می‌توان به نمونه‌های فراوان استفاده از وجه خبری در معنای التزامی اشاره کرد. در نمونه زیر با وجود استفاده از وجه خبری، از قید «اگر» استفاده شده است که مخاطب را در حال تردید قرار می‌دهد و تفسیرپذیری متن را بالا می‌برد: «به حقیقت شناسد که اگر یک فرض از فرایض خدای تعالی فرومی‌گذارد یا... درجه وی جز حضيض مقام اول نیست و از جمله اهل غفلت است» (همان: ۴۲) با کاربرد «اگر»، غزالی به جمله‌ای که تماماً خبری است وجه التزامی می‌دهد و به این ترتیب راه فرار از خشم وزیر را برای خود باز می‌گذارد.

۲-۴- کاربرد قیدها و وجهیت متن

در داده‌های به دست آمده، بارها از قیود شک و تردید شامل «مگر» (۲ بار)، «اگرچه» (۳ بار) و «اگر» (۱۵ بار) استفاده شده است. بسامد بالای قیدهای تردید، نشانگر عدم غلبه وجهیت حقیقت بر متن است. در مقابل این بسامد بالا، از قیود تأکید و قطعیت شامل «باید»، «هرگز»، «به حقیقت»، «لابد»، «البته» و «به ضرورت» تنها در شش مورد استفاده شده است. به نظر می‌رسد، علی‌رغم حملات تند غزالی به فلسفه، مطالعات فلسفی او در چنین سبک نوشتاری بی‌تأثیر نباشد. از تأثیر شیوه استدلال و منطق فلاسفه در سبک نوشتار غزالی پیش‌ازین گفته‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۲۵). در واقع آنچه غزالی در رد و هدم آن می‌کوشید، برخی آراء خاص فلسفی بود نه «روش» فلاسفه در شگاکیت و به‌کارگیری استدلال عقلی (گنجی، ۱۳۸۳: ۶۸). وی حتی آنجا که در تهافت الفلاسفه به رد عقاید فلاسفه می‌پردازد، از داوری عقل و استدلال فیلسوفانه بهره می‌گیرد (رضوان، ۱۳۸۹: ۷۵). تأثیر سبک فلاسفه در عدم قطعی‌نگری غزالی در نسبت کاربرد قیود قطعیت و تردید در مورد دیگران آشکار است. ذهن شگاک غزالی همواره با کاربرد قید جایی برای احتمال تغییر دیگری باقی می‌گذارد؛ حتی آنجا که با توجه به وجه فعل جمله به نظر می‌رسد خطای مخاطب قطعاً روی داده است: «واجب است بر صدر عقلا که حساب خویشتن بکنند... تا باری خود را فریاد رسیده باشد اگر خلق را فریاد نمی‌رسد» (غزالی، ۱۳۶۲: ۵۱).

۲-۵- کاربرد استعاره‌ها

از میان استعاره‌هایی که با قلمرو مبدأ «دیگری» در متن دیده می‌شوند، تنها سه استعاره به تبیین هویت شاهان اختصاص دارند و در مقابل، نه استعاره در تبیین هویت وزیر دیده می‌شود که برخی از آن‌ها چندین بار به کار رفته‌اند:

- شاه اسیر است: «اسیر فرومانده را امیر و پادشاه خوانند» (همان: ۲۸)
- شاه حیوان است: «سبعی باشد در قالب مردی» (همان: ۴۹)
- شاه خدمتکار است: «کمر خدمت ایشان بر بسته اند» (همان: ۲۸)
- وزیر اسیر است: «هرکه خدمت ترکی کند اگر بدان کند تا متمکن شود از لباس نیکو و جامه زیبا اسیر رعونت بود... و اگر بدان کند تا عوانان و سوقه وی را خدمت کنند اسیر کبر بود» (همان: ۴۹)
- وزیر بیمار است: «به علاج آن مشغول گردد» (همان: ۵۱) و «هیچ وزیر بدین مبتلا نبود که وی است» (همان: ۵۲)
- وزیر پایین است: «وی را از اسفل السافلین... به اعلی علیین... می خوانم» (همان: ۴۱)
- وزیر در بلاست: «هیچ وزیر بدین مبتلا نبود که وی است» (همان: ۵۲)
- وزیر در خواب است: «اسأل الله تعالی ان یوقظه من نوم الغفلة» (همان: ۴۲)، «بایستی که مجدالملک عبرت گرفتی و متیقظ شدی» (همان: ۵۱) و «هُم نائمون» (همان: ۵۳)
- وزیر زن است: «هرکه خدمت ترکی کند اگر بدان کند تا متمکن شود از لباس نیکو و جامه زیبا اسیر رعونت بود و به حقیقت زنی بود در صورت مردی» (همان: ۴۹)
- وزیر فریب خورده است: «تقدیر آسمانی فی اسرع زمان غرور وی را کشف کرد... روزگار در مدتی قریب غرور وی نیز کشف کرد... روزگار به زودی از حال وی برهانی ظاهر ساخت که این همه غرور است» (همان: ۵۱)
- وزیر کافر است: «الم یروا کم اهلکنا من قبلهم من القرون... کذلک نفعل بالمجرمین... مثل الذین اتخذوا من دون الله اولیاء کمثل العنکبوت اتخذت بیتاً» (همان: ۳۴)، «در چیزی که قبله خود ساختند» (همان: ۴۰)، «او لم نعمرکم ما یتذکر فیہ من تذکر و جاءکم التذیر» (همان: ۵۱)، «ندا می کنند با وی که... ما کانوا یمتنعون» (همان: ۵۲) و «أفأمن من اهل القرى أن یتأیهم بأسنا نبأتاً و هم نائمون» (همان: ۵۳)
- وزیر مجرم است: «کذلک نفعل بالمجرمین» (همان: ۳۴)

بسیاری از قلمروهای مبدأ (خدمتکار، اسیر، بیمار، فریب خورده، در خواب و در بلا) نشان از سبک تساهل گرای غزالی در باز نمود «دیگری» و اعتقاد او به گمراه بودن و نه دشمن بودن طبقات «دیگران» دارد. ویژگی هایی چون «بیماری» و «خواب آلودگی» بیش از آنکه نمودار خطرناک بودن فرد و لزوم مقابله با او باشند، تصویری قابل ترحم و نیازمند یاری از او می سازند. این دقیقاً همان جلوه های است که غزالی می خواهد صاحبان قدرت سیاسی در نظر خودشان داشته باشند. جالب است که تمامی نمونه های مورد استناد در این بخش از نامه هایی استخراج شده اند که مخاطب آن ها «دیگری» است و در نمونه های مستخرج از نامه های خطاب به «ما»، هیچ استعاره ای با قلمرو مبدأ «دیگری» وجود ندارد. این ویژگی احتمال رویکرد حاکی از ترحم غزالی و تلاش او در جهت تغییر «دیگران» را بالا می برد.

نقطه مقابل این تساهل‌گرایی، دو استعاره با قلمرو مقصد «حیوان» و «زن» هستند که ویژگی‌های قطعاً غیرقابل‌تغییری را به «دیگران» نسبت می‌دهند. با استفاده از این قلمروهای مقصد، شاه و وزیر برای همیشه و به‌طور ذاتی و فطری پست و غیرقابل احترام تلقی می‌شوند. در نتیجه، راهکار مقابله با شاه و وزیر در صورت امکان مهار آنان و در غیر این صورت دفع شر آنان به هر صورت ممکن خواهد بود. به‌جز اختلاف بزرگ میان شأن و جایگاه «سبع» و «زن» در نظر غزالی، دیگر تفاوت بزرگی که وی میان شاه و وزیر قائل می‌شود کاربرد قید «اگر» در کنار استعاره مربوط به وزیر است. با کاربرد این قید، وی مفردی از «زن بودن» برای وزیر باقی می‌گذارد؛ درحالی که لفظ «سبع» برای شاه با قطعیت به کار می‌رود. می‌بینیم که در ادامه نامه نیز تنها به شق دوم (جاهل بودن وزیر) پرداخته می‌شود؛ گویی زن بودن وزیر احتمال ضعیفی است که غزالی آن را به سرعت رد می‌کند.

دیگر اختلاف میان برخورد غزالی با شاه و وزیر، در کاربرد قلمروهای مبدأ تحقیق‌آمیز برای این دو گروه است. علاوه بر واژه «سبع» که در بالا به آن پرداختیم و در کاربرد آن نهایت استخفاف دیده می‌شود، «اسیر» و «خدمتکار»، دیگر قلمروهای مبدائی که برای تبیین هویت شاه به کار رفته‌اند نیز به جایگاه‌های بسیار پایین اجتماعی تعلق دارند. قلمرو مقصد «اسارت» برای وزیر نیز به کار رفته است، اما در مورد وزیر باز هم غزالی کاربرد قید «اگر» و ترغیب وزیر به تغییر شرایط را فراموش نمی‌کند. در مقابل، در مورد شاه نه قیدی وجود دارد و نه ترغیب به تغییر.

پراکندترین قلمرو مبدأ برای وزیر «کفر» است که به طبقه اجتماعی خاصی تعلق ندارد. در تمام گزاره‌های شامل این استعاره وزیر به تغییر و خروج از این قلمرو مبدأ ترغیب می‌شود. به نظر می‌رسد تفاوت میان نگاه استعاری غزالی به شاه و وزیر، متأثر از تفاوت جایگاه علمی این دو گروه و در نتیجه بالا رفتن احتمال تغییر وزیر در نظر غزالی باشد. نمود استعاره «وزیر کافر است» با استفاده از آیات قرآن، آن هم در فضای بزرگی از متن و به زبان عربی که خود سبب تشدید دلالت ضمنی استعاره و همچنین جلب توجه مخاطب به این بخش از متن می‌شود؛ احتمالاً هدفی جز به وحشت افکندن وزیر و ترغیب او به خروج از دستگاه حاکمیت (یا دست‌کم عمل به توصیه‌های غزالی در درون دستگاه) ندارد. حضور کم‌رنگ قلمرو مقصد «مجرم» در دل استعاره «وزیر کافر است»، با اشاره به خطای «عمدی» وزیر وحشت او را تشدید می‌کند.

۲-۶- ابهام

تأثیر سبک نوشتار «غزالی فیلسوف»، در صراحت بالای متن و میزان اندک کاربرد استراتژی ابهام نیز دیده می‌شود. با توجه به اینکه «دیگران» در نمونه‌های مورد بررسی شامل افراد حاضر در بالاترین رده قدرت سیاسی هستند؛ انتظار می‌رود کاربرد انواع روش‌های ایجاد ابهام به‌ویژه ابهام در معرفی فاعل با هدف رعایت جانب احتیاط در متن بسامد بالایی داشته باشد. با وجود این، بررسی نمونه‌ها نشان می‌دهد که، به‌جز نمونه زیر، موردی از کاربرد استراتژی ابهام

دیده نمی‌شود و متن صریح و بی‌پرده نظر غزالی را در مورد «دیگری» بیان می‌کند: «... خدمت ترکی کند که حقیقت آن ترک سبعی باشد در قالب مردی و هرکه خدمت ترکی کند...» (همان: ۴۹).

اما این تنها نمونه به نظر می‌رسد حاوی ابهامی عامدانه و هوشمندانه باشد. در نمونه فوق، با کاربرد «هرکه» در مورد وزیر و «ترک» در مورد شاه، غزالی از معرّفی دقیق خادم و مخدوم پرهیز می‌کند. در بخش بررسی استعاره‌ها دیدیم که توهین‌آمیزترین استعاره‌های متن («شاه حیوان است» و «وزیر زن است») در همین پاره‌متن به کار رفته‌اند. شیوة غزالی «عالم» و «ناصح» سخن مبهم را نمی‌پسندد و همواره منظور خود را صریح بیان می‌کند. با وجود این، لحن تندش در نمونه بالا او را ناچار به کاربرد استراتژی ابهام کرده است. در نتیجه وی با هدف بالا بردن تفسیرپذیری متن و باقی گذاشتن مفزّی از اتهام توهین به شاه و وزیر، از معرّفی صریح فاعل و متمم در این نمونه خودداری می‌کند.

۲-۷- استناد به مرجع

مغالطه استناد به مرجع در متن بسامد بالایی دارد. مراجع مورد استناد غزالی در تبیین وضعیت دیگری شامل آیات قرآن، احادیث پیامبر اسلام (ص) و یک مورد حدیث قدسی است. از تفاوت‌های مهم میان استنادهای غزالی با استناد به مرجع در متون سایر عرفا، عدم توجه وی به مستندات موجود در سخن عرفا و شخصیت‌های بزرگ صوفیه است؛ در حالی که در متون هم‌دوره غزالی، مثل کشف‌المحجوب و رساله قشیریّه، از استناد به سخن این شخصیت‌ها در کنار استناد به قرآن و پیامبر (ص) استفاده شده است. با توجه به استناد غزالی به حدیثی غیر متواتر و غیر مشهور^(۸)، این اختلاف ممکن است تحت تأثیر احاطه و تسلط غزالی بر احادیث پیامبر اسلام (ص) و در نتیجه عدم نیاز به مراجع دسته‌پایین به وجود آمده باشد. با وجود این، با مقایسه متن غزالی با متن مفسّر و فقیه بزرگی مثل قشیری، که قطعاً بر احادیث حضرت محمد (ص) تسلط داشته است، به نظر می‌رسد علت عمده این تفاوت این باشد که غزالی با تکیه انحصاری بر استناد به قرآن و پیامبر اسلام (ص) خواسته است قطعیت احکام صادرشده توسط خود را بالا ببرد و احتمال تردید مخاطب در صدق پیام در اثر معتبر ندانستن مراجع را به صفر برساند.

عدم تأکید غزالی بر منابع مورد استناد را برخی ناشی از بی‌دقتی وی در این مورد و در اثر تعلیم گرفتن از اساتید ضعیف در علم حدیث یا در اثر ارتباط زیاد با فرهنگ عامه دانسته‌اند. (وات، ۱۳۴۷: ۴۰) در مورد ضعف اساتید حدیث غزالی، همایی فهرستی از این اساتید نقل کرده است که شامل چندین شخصیت مطرح روز می‌شود و ایراد مذکور را رد می‌کند. (همایی، ۱۳۴۲: ۲۷۵ تا ۲۸۰) به عقیده همایی، غزالی از آنجاکه «تنها نظرش به ضبط حقایق بود» (همان: ۴۲۴) بر خلاف سنت محدّثان محتاط بر منابع روایات تأکید نمی‌کرد. به نظر می‌رسد غزالی با توجه به تسلطش بر احادیث پیامبر اسلام (ص) و اطمینانی که از آگاهی مخاطب نسبت به این ویژگی خود دارد، با صرف نظر از اشاره مستقیم به مرجع ایجاز کلام را بیشتر کرده است.

اختلاف میان نامه‌های خطاب به وزرا با نامه خطاب به شاه در استناد به مراجع نیز دیده می‌شود. تقریباً در تمامی استنادهای موجود در نامه‌های خطاب به وزیر، از آیات و احادیث مربوط به کفار، ظاهراً با هدف تشدید تحذیر و به وحشت افکندن وزیر، استفاده شده است. در مقابل، در سه مورد استناد به مرجع در متن خطاب به شاه، اشارات غزالی به ظلم و بدکاری و عدم مسئولیت‌پذیری وی غیرمستقیم است: «العاقبة للمتقين ولا عدوان الا على الظالمين. ملوک باید که در ملوک گذشته نگرند...» (غزالی، ۱۳۶۲: ۱۴ و ۱۵) «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتہ اگر تو را در مقام سیاست بدارند...» (همان: ۱۵) به این ترتیب تفسیرپذیری متن در این نمونه‌ها بالا می‌رود و مفسر می‌تواند، در صورت برانگیخته شدن خشم شاه نسبت به نویسنده، متن را چنان معنا کند که ویژگی‌های فوق به شاه نسبت داده نشوند.

۲-۸- اغراق

اغراق در بافت کلام غزالی در بیشتر موارد با هدف ایجاد وحشت در «دیگری» و در نتیجه ترغیب وی به تغییر رویه و به کار بستن توصیه‌های غزالی به کار رفته است. در نمونه زیر به نظر می‌رسد واژه «یک» با هدف اغراق و تشدید تحذیر به کار رفته است: «یک شب سیر نخسبی و در رعیت تو یک گرسنه» (همان: ۱۵). مشابه کاربرد مذکور در این نمونه نیز دیده می‌شود: «اگر یک فرض از فرایض خدای تعالی فرومی‌گذارد یا به کبیره‌ای از محظورات شرع ارتکاب می‌کند و یا یک شب آسوده‌تر می‌خسبد و در همه ولایت وی یکی مظلوم رنجور باشد...» (همان: ۴۱). اغراق با هدف تحذیر، در موارد زیر با کاربرد اسامی و صفات خاص شدت بیشتری می‌یابد:

«وی را از اسفل السافلین که مقام گروه اول است به اعلیٰ علیین که مقام گروه سیم است می‌خوانم... بسیج آن کند که به‌زودی از حضيض درجه عوام به يقاع درجه خواص انتقال کند... درجه وی جز حضيض مقام اول نیست» (همان: ۴۱) «خوابی حکایت کرد در حق وی محتشم که مشعر بود به خطری عظیم» (همان: ۵۳ و ۵۴) «طمع به مال ایشان سبب... هلاک دین است» (همان: ۹۲).

در نوع دیگری از اغراق‌های غزالی، بافت کلام حاکی از اغراق و قطبی‌نگری و تخطئه «وزیر دانشمند» است. وی با آگاهی از فخر وزرا به دانش و کاردانی‌شان، این ویژگی آن‌ها را زیر سؤال می‌برد: «وزرائی که در عمر خود یاد دارد... این مقدار ندانستند که» (همان: ۳۴). «... به حقیقت جاهلی بود در صورت عاقلی. چه، این مقدار نداند که...» (همان: ۴۹). در نمونه‌های فوق، اغراق با کنایه ظریفی همراه شده است که دانش و آگاهی‌های وزیر را در نظر او مضحک جلوه می‌دهد و مهم‌ترین دارایی او، آگاهی و کاردانی، را بی‌اعتبار می‌کند.

۲-۹- تعمیم

بسامد کاربرد واژه‌های حاکی از تعمیم در متن بالاست. این واژه‌ها شامل موارد زیر هستند: «هیچ‌کس» در دو مورد از جمله نمونه زیر:

● «... نادی منادی يوم القيامة أين الظلمة و اعوانهم فلا يبقى احد منهم مدّ لهم دواتاً أو برء لهم قلماً» (همان: ۵۹)

«هرکه» در نمونه زیر و دو نمونه دیگر:

● «هرکه دل خویش را در عشق مال و ولایت بسوخت به ضرورت در فراق آن بسوزد» (همان: ۳۲)

«هیچ» در نمونه زیر و هشت نمونه دیگر:

● «سیم آن که بر هیچ سلطان سلام نکند و با ایشان البته مخالط نکند» (همان: ۷۴)

«همه» در نمونه زیر و سیزده نمونه دیگر:

● «چون ظالمان را در قیامت مؤاخذت کنند همه متعلقان را با ایشان هم بدان ظلم بگیرند» (همان: ۵۲)

تمامی شش نمونه حاوی قیود قطعیت، که پیش از این به آن‌ها اشاره شد، همزمان حاوی نشانه‌های تعمیم نیز هستند. در نمونه‌های بالا کاربرد «به ضرورت» در کنار «هرکه» و کاربرد «البته» در کنار «هیچ» میزان قطبی‌نگری متن را بالا می‌برد و با صدور احکام کلی، احتمال استثناء شدن افراد و موقعیت‌ها را به حداقل می‌رساند. در چندین مورد از نمونه‌های کاربرد واژگان حاکی از تعمیم، به حدیث پیامبر اسلام در مورد عذاب همکاری با ستمگران در قیامت استناد شده است. دو مورد از این استنادها را در بالا (نمونه‌های اول و چهارم) آورده‌ایم. تأکید غزالی بر تکرار این حدیث در نامه‌های مختلف، که همگی خطاب به وزرا نوشته شده‌اند، نشان از تلاش او در تحذیر آنان دارد. او امیدوار است از این طریق وزرا را برانگیزد تا علاوه بر پرهیز از ظلم برای جلوگیری از اعمال ظالمانه شاه بکوشند.

۲- ۱۰- مثال‌های انضمامی

غزالی تنها در یک مورد از مثال استفاده کرده است: «و نابینایان این عالم باشند که... اسیر فرومانده را امیر و پادشاه خوانند و اهل بصیرت این همچنان شنوند که سیاهان را کافور نام نهند و بادیۀ مهلک را مغازه گویند» (همان: ۲۸). با وجود حجم اندک این مثال نسبت به کل نمونه‌ها، کاربرد مثال انضمامی در این مورد از لحاظ شدت قطبی‌نگری و استفاده از واژگان دارای بار منفی قابل توجه است. برابر نهادن تلویحی «شاه» با «بادیۀ مهلک»، به اندازه کافی بار منفی بر او تحمیل می‌کند و وزیر، مخاطب نامه، را از همراهی با او پرهیز می‌دهد؛ اما غزالی واژه «سیاه» را هم برای تحقیر هر چه بیشتر شاه به متن می‌افزاید. با کاربرد «سیاه»، شاه به عنوان دیگری ایدئولوژیک با بخشی از دیگری فیزیولوژیک برابر دانسته می‌شود. شگفت آن که این دیگری فیزیولوژیک (سیاه) در جامعه دوره غزالی از پایین‌ترین جایگاه اجتماعی نسبت به سایر گروه‌های دیگری فیزیولوژیک (مثل «زنان» که در بخش استعاره‌ها به آن اشاره شد) برخوردار است و غزالی آن را برابر با بالاترین جایگاه اجتماعی در نظر مردم (شاه) معرفی می‌کند تا به این ترتیب بیشترین تحقیر را متوجه

شاه کند. همانند دیگر نمونه‌های حاکی از تحقیر شدید شاه، در این نمونه نیز از انتساب مستقیم ویژگی منفی به شاه پرهیز شده است و با استفاده از مثال انضمامی و تلویح تفسیرپذیری متن افزایش یافته است.

نتیجه‌گیری

ذهنیت شگاک و تأثیر مطالعات فلسفی غزالی در عدم قطعی‌نگری در کلان‌متن نامه‌های او آشکار است. جایگاه صاحبان قدرت سیاسی در میان طبقات «ما» و «دیگران» ثابت نیست و احتمال تغییر این جایگاه وجود دارد، و جهت‌تدوید در متن غالب است و تلاش غزالی برای تغییر صاحبان قدرت سیاسی و ارتقاء جایگاهشان از «دیگران» به «ما» در شیوه کاربرد افعال و استعاره‌ها دیده می‌شود.

در میان صاحبان قدرت سیاسی، نظر غزالی تقریباً به‌طور مطلق متوجه وزراست. او همواره در مورد (یا خطاب به) وزیر جدای از شاه سخن گفته و خطاب به شاه، جز به اجبار، نامه‌ای ننوشته است. نگاه او به وزیر همواره متفاوت با دیدگاهش در مورد شاه است. تشخیص بخشی به وزرا در سطح ضمایر و کاربرد واژگان حاکی از نام و طبقه فردی در مورد آن‌ها جایگاهی متمایز از شاهان به این گروه می‌دهد. در نظر غزالی شاه خطرناک است و وزیر در خطر و نیازمند یاری؛ پس باید وزیر را با کاربرد استعاره‌های مناسب، بیشترین سطح اغراق، تعمیم همراه با قطعیت و استفاده از مثال از همراهی با شاه ترسانند تا از خطر دور شود. احتمال تغییر در مورد وزرا همواره در نظر او پررنگ است و غزالی تمام تلاش خود را در جهت تغییر شیوه زندگی آن‌ها به کار می‌گیرد.

متن از صراحت بالایی برخوردار است که نشانگر شجاعت غزالی در برخورد با صاحبان قدرت سیاسی است. با وجود این، آنجا که تحقیرآمیزترین توصیفات منفی در مورد شاه به کار می‌رود به‌ناچار نوعی از احتیاط و ملاحظه‌کاری وجود دارد. با این هدف، غزالی از شیوه‌های بالا بردن تفسیرپذیری متن مثل کاربرد صفات مبهم و واژگان تفسیرپذیر استفاده کرده و از اشاره مستقیم به ویژگی‌های منفی شاه پرهیز می‌کند. لحن محتاطانه او با شیوه کاربرد افعال و قیود در مورد شاه معطوف به ملاحظه‌کاری است، اما در مورد وزرا اغلب نشان از احتمال تغییر آنان دارد.

عدم قطعی‌نگری چنان بر رویکرد غزالی به دیگران غالب است که، علی‌رغم آشکار بودن نظر غالب وی مبنی بر عدم امکان هدایت شاه در نوع توصیفات و استعاره‌ها، اشارات کم‌رنگی به احتمال تغییر وی نیز وجود دارد. به‌طور کلی نگاه متن به صاحبان قدرت سیاسی، به‌ویژه وزرا، معمولاً معطوف به ویژگی «گمراه بودن» و حاکی از ترحم است. در نتیجه، بیشترین تلاش متن به جای سرکوب «دیگران» و مقابله با آنان در جهت هدایت «دیگران» و ترغیب آنان به تغییر و نزدیک شدن به «ما» به کار می‌رود.

یادداشت‌ها

۱- شاه مخاطب غزالی در نامه مذکور، سنجر یا محمد بن ملک‌شاه بوده است (لانوست، ۲۵۳۵: ج ۱، ۲۰۳ و ۲۰۴) و (همایی، ۱۳۴۲: ۲۳۹).

۲- نام کامل این معین‌الملک، مؤیدالدین ابوالقاسم علی بن سعید بن احمد بیهقی است که نایب وزیر صدرالدین بن محمد بن فخرالملک بوده است (همایی، ۱۳۴۲: ۲۳۸). ظاهراً در تاریخی که نامه غزالی خطاب به وی نوشته شده است، معین‌الملک نایب وزیر نبوده است.

۳- Sociocultural knowledge (ون‌دایک، ۲۰۱۵: ج ۵)

4- Populism

5- Irony

6- Speech acts

7- Lakoff, G. and M. Johnson. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.

۸- «فَأَنَّ اللَّهَ يَغْضِبُ إِذَا مَدَحَ الْفَاسِقَ وَ مِنْ دَعَا لظَالِمٍ بِطَوْلِ الْبَقَاءِ فَقَدْ أَحَبَّ أَنْ يَعْصِيَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ» (غزالی، ۱۳۶۲: ۷۴ و ۹۲)

کتابنامه

- حامدی شیروان، زهرا و شریفی، شهلا. (۱۳۹۲). «بررسی و تحلیل شطحیات عارف نامی، بایزید بسطامی از منظر تحلیل گفتمان انتقادی خودی و ناخودی در ایدئولوژی بایزید». در: شکوه سخن: چکیده مقالات دومین همایش ملی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور. بجنورد: دانشگاه پیام نور. [چکیده مقاله].
- امامی آرندی، ریحانه. (۱۳۹۶). دیگری بر اساس تجربه دینی بایزید بسطامی. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی دانشگاه علامه طباطبائی.
- دُرپر، مریم. (۱۳۹۲). سبک‌شناسی نامه‌های غزالی با رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی. تهران: علم.
- راستایی جهرمی، حامده. (۱۳۹۷). دیگری از نظرگاه ابن‌عربی با نظر به شارحان وی. رساله دکتری. دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی دانشگاه علامه طباطبائی.
- رضوان، هادی. (۱۳۸۹). «نگاهی به اندیشه‌های فلسفی - کلامی غزالی». فصلنامه تخصصی زبان و ادب فارسی دانشکده علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سمنان. ۱ (۲)، صص ۹۸-۷۱.
- زَین‌کمر، رضا. (۱۳۹۵). مواجهه با دیگری؛ مطالعه‌ای بر اساس جریان‌های ادبیات فارسی در دوره حکومت ترکان (قرن‌های ۵-۷ ه.ق). رساله دکتری. دانشکده علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه مازندران.
- زَین‌کوب، عبدالحسین. (۲۵۳۶). فرار از مدرسه. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
- شریفی، شهلا؛ سیده مریم فضائلی. (۱۳۸۹). «چگونگی نمود رابطه قدرت در قالب شیوه بیان در برخی از نامه‌های مولانا». زبان‌شناسی و گویش‌های خراسان. ۱ (۱)، صص ۷۳-۵۱.
- غزالی طوسی، محمد. (۱۳۶۲). مکاتیب فارسی غزالی. مصحح عباس اقبال. تهران: امیرکبیر.
- فتوحی، محمود. (۱۳۹۲). «تعامل مولانا جلال‌الدین بلخی با نهادهای سیاسی قدرت در قونیه». مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت معلّم تهران. ۲۱ (۷۴)، صص ۶۸-۴۹.
- فضائلی، سیده مریم. (۱۳۸۸). بررسی سه متغیر زبانی شیوه بیان، صورت‌های ارجاعی (ضمایر) و القاب در مکتوبات مولانا. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد.
- گنجی، محمدحسین. (۱۳۸۳). «آیا غزالی مخالف فلسفه است؟». مقالات و بررسی‌ها. ۷۵ (۲)، صص ۷۲-۶۱.
- لانوئست، هانری. (۱۳۵۴). سیاست و غزالی. ترجمه مهدی مظفری. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- وات، ویلیام موتگمری. (۱۳۴۷). امام محمد غزالی متفکر بزرگ مسلمان. ترجمه محمود اصفهانی‌زاده. تبریز: اداره کل آموزش و پرورش آذربایجان شرقی و فرانکلین.
- ون‌دایک، تون آدریانوس. (۱۳۸۹). مطالعاتی در تحلیل گفتمان: از دستور متن تا گفتمان‌کاوی انتقادی. ترجمه پیروز ایزدی و دیگران. چاپ سوم. تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌های وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۴۲). غزالی‌نامه. چاپ دوم. تهران: فروغی.

Fairclough, N. (2003). *Analysing discourse: textual analysis for social research*. London: Routledge.

- Honderich, Ted(eds). (1995). *The Oxford companion to philosophy*. Oxford: Oxford university press.
- Van Dijk, T. A. (2005). "Politics, ideology and discourse", in *Elsevier Encyclopedia of language and Linguistics. Volume on Politics and Language*. Edited by Ruth Wodak.
- Van Dijk, T. A. (2013). *Ideology and discourse*, In the Oxford Handbook of Political Ideologies, edited by M. Freeden et al, Oxford: Oxford University Press. pp. 175-196.
- Van Dijk, T. A. (2015). *Critical Discourse Analysis*, In Handbook of Discourse Analysis, adited by D. Tannen et al, Chichester: Wiley Blackwell. Vol. 1. Pp. 466- 485.
- Van Dijk, T. A. (2015). *Critical Discourse studies: A Sociocognitive Approach*, In Methods of Critical Discourse Analysis, edited by R. Wodak and M. Meyer, London: Sage. Pp. 63- 85.
- Van Dijk, T. A. (2015). "Context", in International Encyclopedia of Language and Social Interaction. Edited by Tracy. London.
- Van Dijk, T. A. (2015). "Ideology", in *The International Encyclopedia of Political Communication*. Edited by G. Mazzoleni et al. London.



بازتاب یک شاخصه گویشی، در مصراعی از شاهنامه فردوسی:

«به آب دو دیده نباید گریست»

محسن صادقی^۱

چکیده

در این پژوهش، بازتاب یک شاخصه گویشی در مصراعی از شاهنامه فردوسی نشان داده می‌شود. این مصرع: «به آب دو دیده نباید گریست» در داستان رستم و سهراب آمده است. اغلب شاهنامه‌پژوهان، برای آن شرح و توضیح بیان نکرده‌اند، برخی معانی ارائه شده نیز پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد. برپایه پیشنهاد مطرح شده در این مقاله، دشواری این مصرع از کاربرد تکواژ «به» در معنایی نادر و کمیاب سرچشمه می‌گیرد. با این توضیح که این تکواژ، در این کاربرد، با حرف اضافه «به» در فارسی امروز ایران، تحول‌یافته pad در فارسی میانه، پیوندی ندارد، بلکه صورتی دیگر از abē در فارسی میانه معادل "بی و بدون" در فارسی امروز ایران است. بر این مبنای عبارت کنایی «به آب دو دیده گریستن (= بی‌اشک گریستن)» به معنی "مستأصل و درمانده شدن" است. افزون بر این، به نظر می‌رسد مصرع مذکور برگرفته از یک مَثَل محلی باشد که هنوز با همان معنا و مفهوم به کار رفته در شاهنامه فردوسی، با دو صورت آوایی: "be ow dida girya kadan" و "be âw dida čixrâ" و "mukuna" در برخی گویش‌های خراسان بزرگ برجای مانده است. داده‌های گویشی استفاده شده در این پژوهش، به کمک گویش‌نامه‌ها و پژوهش میدانی فراهم آمده است.

کلیدواژه‌ها: به آب دو دیده گریستن، داستان رستم و سهراب، شاهنامه فردوسی، گویش، گویش‌های ایرانی.

۱ - مقدمه

استفاده از واژه‌ها و ویژگی‌های کهن حفظ شده در زبان‌ها و گویش‌های محلی، یکی از راه‌های معتبر برای فهم دشواری‌های زبانی شاهنامه فردوسی و دیگر متون کهن فارسی است. براین مبنا تا به امروز، مقاله‌های ارزشمندی، نظیر: «نقش آداب و رسوم عامه در حل مشکلات ادبی: اسکدار - دلو آسیا» (رجائی بخارایی، ۱۳۴۷: ۱۰۳-۱۱۴)؛ «گردم، کزدم؟» (متینی، ۱۳۴۷: ۱-۱۳)؛ «ساختمان و صرف فعل ماضی در گویش کهن هرات و مقایسه آن با صرف فعل ماضی در گویش کنونی بیرجند» (رضائی، ۱۳۵۵: ۱۰۰-۱۱۰)؛ «تجلی گویش‌های فارسی در تفسیرهای قرآن مجید» و «واژه‌های کهن و گویشی در البلغه» (راشدمحصل، ۱۳۷۷: ۱۵۱-۱۵۷؛ ۱۳۶۹: ۱۲۳-۱۳۵)؛ «نقش گویش‌ها در کمک به از میان بردن برخی ابهامات واژگانی متون کهن فارسی دری» (زمردیان: ۱۳۸۲: ۳۹-۶۲)؛ «گویش‌ها و متون فارسی (۱)» (رواقی، ۱۳۸۲: ۱۳-۴۱) و غیره نوشته شده است.

به ظاهر، تاکنون پژوهشگری شاهنامه فردوسی را به طور کامل از این منظر بررسی نکرده، اما برخی پژوهش‌های موردی، مانند: «شاهنامه را چگونه باید خواند؟» (رواقی، ۱۳۸۰: ۴-۲۷)؛ «بازخوانی مصرعی از شاهنامه (هم یا هم)» (چرمگی عمرانی، ۱۳۸۹: ۱۳۵-۱۴۶)، «مری، واژه‌ای نادر در شاهنامه» (صادقی، ۱۳۹۳: ۱۲۴-۱۲۹)؛ «کرز (karz) واژه‌ای از گویش خراسان در شاهنامه؟» (آیدنلو، ۱۳۹۴: ۱۱-۲۴)؛ «مویی دیگر به ریسمان تصحیح ابیاتی از شاهنامه» (یاحقی، ۱۳۹۶ ب: ۵۶۱-۵۷۳) و غیره انجام شده است. در این پژوهش نیز، بر مبنای یکسان نبودن تحول تاریخی واج‌ها در همه زبان‌ها و گویش‌های ایرانی نو (حسن دوست، ۱۳۸۹: ۱/چهل) و در دسترس قرار گرفتن دو ضبط از یک مثل رایج در گویش‌های خراسان بزرگ، احتمال بازتاب گویش محلی در مصرعی از شاهنامه فردوسی مطرح می‌شود. مواد گویشی مورد استفاده در این تحقیق، از طریق جستجو در گویش‌نامه‌ها و پژوهش‌های میدانی فراهم آمده است.

در بخش پایانی داستان رستم و سهراب، دو پهلوان باری دیگر، برای کشتی گرفتن، اسب‌ها را محکم بستند. بخت، با سهراب سرافراز همراه نبود. رستم دستش را دراز کرد. بر و یال دلیر جوان را گرفت و مانند شیر او را بر زمین زد. پهلوان پیر می‌دانست که جوان جنگی در زیر نخواهد ماند. تند، تیغ تیز را بیرون کشید و پهلوی او را شکافت. سهراب آهی کشید و به تهمتن گفت: «بدان و آگاه باش، من پدری دارم که اگر از روی زمین فرار هم بکنی انتقام مرا از تو خواهد گرفت؛ دیر یا زود، از این جنگجویان نامدار، کسی به رستم خبر خواهد برد که پسر ت به خواری به خاک افکنده شده است». با شنیدن این سخن، پیلتن بیهوش شد. وقتی به هوش آمد با ناله و خروش پرسید: «از رستم - که الهی بمیرد - چه نشانی داری؟» پدر، با دیدن مهره یادگار که تهمینه بر بازوی سهراب بسته بود با ریختن اشک و کندن مویی تابمی می‌کرد و پسر به او دل‌داری می‌داد:

بدو گفت سهراب کین بترست به آب دو دیده نباید گریست
(فردوسی، ۱۳۸۹ الف: ۱۸۷/۲)

موضوع این پژوهش، بررسی مصرع دوم این بیت است. برپایه نسخه‌بدل‌های ارائه شده در پانوش‌ت شاهنامه، به تصحیح جلال خالقی مطلق، در دست‌نویس کتابخانه دانشگاه لیدن و دست‌نویس کتابخانه آکسفورد، به جای «نباید»، «بباید» و در دست‌نویس کتابخانه پاپ در واتیکان و دست‌نویس کتابخانه دولتی برلین به جای «به آب دو دیده نباید»، «که بر کرده خود بباید» آمده است (همان). این مصرع در حاشیه ظفرنامه به صورت: «که بر کرده خود بباید گریست» (فردوسی، ۱۳۷۷: ۱/۲۵۳) و در دست‌نویس دانشگاه سن ژوزف با ضبط «به آب دو دیده بباید گریست» (فردوسی، ۱۳۸۹ ب: ۱/۱۳۹) دیده می‌شود. با وجود این، در اکثر چاپ‌های معروف شاهنامه و داستان رستم و سهراب مصرع، همان: «به آب دو دیده نباید گریست» است، فقط در داستان رستم و سهراب فردوسی: پژوهش، پیرایش و گزارش (خالقی مطلق، ۱۳۹۹: ۱۲۵) به جای تگواژ «به» در آغاز مصرع، «بد» آمده است.

۲- بحث و بررسی

در فرهنگ شاهنامه (رواقی، ۱۳۸۹)، واژه‌نامه شاهنامه (اتابکی، ۱۳۸۶) و معیار لغات قویم (کشمیری، ۱۳۹۹) «به آب دو دیده گریستن (= به اشک گریستن)» مدخل نشده است. از شارحان شاهنامه و داستان رستم و سهراب برخی، نظیر (آیدنلو، ۱۳۹۵؛ رستگار فسائی، ۱۳۸۳؛ یاحقی، ۱۳۶۸ و فضیلت، ۱۳۸۱) برای این مصرع، شرح و توضیح بیان نموده‌اند؛ برخی نیز به بیان معنی بخشی از مصرع: «دو دیده» "دو چشم" (شعار و انوری، ۱۳۷۹: ۱۹۰) یا «آب دو دیده» "کنایه از اشک" (طاهری مبارکه، ۱۳۸۶: ۲۴۶) بسنده کرده‌اند. خالقی مطلق در یادداشت‌های شاهنامه (۱۳۸۹: ۱/۵۵۱) برای این مصرع توضیحی بیان نکرده، اما در داستان رستم و سهراب فردوسی: پژوهش، پیرایش و گزارش (۱۳۹۹: ۱۲۵) به جای تگواژ «به» در آغاز مصرع، «بد» را به متن برده است و در شرح مصرع، بیان داشته که در این مصرع هم واژه آب و هم عدد دو حشو است. خالقی مطلق سند و دلیلی برای به متن بردن «بد» بیان نکرده، اما به طور ضمنی می‌توان فهمید که «به» در آغاز مصرع، با حرف اضافه «به» در فارسی امروز ایران یکی دانسته شده است. اگر مطابق نظر ایشان، دو واژه «آب» و «دیده» را حشو بدانیم و از مصرع حذف کنیم باز هم بخش باقی مانده یعنی ترکیب «به دیده گریستن (= به چشم گریستن)» معنای روشنی ندارد.

جوینی در معنی «به آب دو دیده نباید گریست» نوشته است: «نباید اشک از دیدگان بر رخسار فروریزی» (فردوسی، ۱۳۹۳: ۳/۶۵۲). برای ظهور حرف اضافه «از» در این شرح و توضیح، می‌توان دو توجیه ارائه کرد: اول اینکه بگوییم ایشان «به» را در این مصرع، حرف اضافه به معنی «از» دانسته‌اند. با این فرض، معنی ارائه شده با مصرع همخوانی ندارد؛ زیرا در داستان رستم و سهراب «آب دو دیده (= اشک)» نقش متممی دارد، اما در معنی این شارح شاهنامه، «اشک» مفعول و «دو دیده (= دیدگان)» متمم است. گذشته از این، اگر در محور جانشینی «از» را در جایگاه

«به» قرار دهیم، تردیدی نمی ماند که عبارت «از اشک گریستن» مثل «به اشک گریستن» مبهم و نامفهوم است. توجیه دوم اینکه «از» را در جمله ایشان، بدل از کسره بین «آب» و «دو دیده» بدانیم^(۱) در این صورت هم، به سبب معنی نشدن «به» در آغاز مصراع، معنی ارائه شده پذیرفتنی به نظر نمی رسد.

کزازی معتقد است: «گریستن، به آب دو دیده کنایه ایماست از بسیار و بی گسست گریستن» (۱۳۸۱: ۶۵۸/۲). نگارنده در کنایه بودن این مصراع، با ایشان هم عقیده است، اما از آنجاکه در مصراع مورد بحث عنصری وجود ندارد که بتوان معنای «بی گسست بودن گریه» را از آن استنباط کرد پیشنهاد دیگری مطرح می کند و آن، اینکه تکواژ «به» در مصراع «به آب دو دیده نباید گریست»، با حرف اضافه «به» در فارسی امروز ایران، بازمانده pad در فارسی میانه (ابوالقاسمی، ۱۳۸۵: ۲۹۰) پیوندی ندارد، بلکه صورتی گویشی و تحول یافته از abē در فارسی میانه است که در فارسی دری به صورت های «ایی، بی و وی» دیده می شود (همان).

در اصطلاح، به مصوت /ē/ در تکواژ abē «یای مجهول» گفته می شود. به احتمال، «بی» در اوایل دوره دری نیز گاه با یای مجهول کاربرد داشته است (عیدگاه طرچه ای، ۱۳۹۹: ۵۶۹). در جایگاه این واج، در فارسی امروز ایران اغلب در واژه هایی نظیر: bi-'arj "آنکه یا آنچه در نظر دیگران قدر و مرتبه و احترامی ندارد" (انوری، ۱۳۸۷: «بی ارج») و همین طور در برخی گویش ها، مانند: قاینی: bi estare "بی ستاره، بدستاره زشت و بی نمک و ناخوشایند" (زمردیان، ۱۳۸۵: ۴۳)؛ بیرجندی: bihers "بی حس، بی رمق" (رضائی، ۱۳۷۳: ۱۰۳)؛ رامسری: bi-qeyrat "بی رگ، بی غیرت" (شکری، ۱۳۸۵: ۲۴۸)؛ اسفراینی: bidana "بی دانه" (هماپونفر، ۱۳۸۶: ۱۲۳)؛ تونی/ فردوسی: bi rezq "بی روزی" (یاحقی، ۱۳۹۶ الف: ۱۰۹) و غیره واج /i/ به کار می رود؛ در گویش رادکان از توابع چناران در خراسان رضوی، در جایگاه این واج در واژه هایی، مانند: bey-pul "بی پول"؛ bey-tarjoba "بی تجربه"؛ bey-hasâb-ketâb "بی حساب کتاب" (به نقل از دکتر محسن لعل علیزاده گویشور رادکانی) /ey/ و در گویش طبس گلشن در واژه هایی، مانند: báy-rad "بی رد، گم، ناپیدا، مفقود" (جلیلی، ۱۳۸۹: ۱۳۴) /áy/ ظاهر می شود. باین حال، در تعداد قابل توجهی از گویش ها و زبان های ایرانی هنوز همان یای مجهول، /ē/،^(۲) یا صورت کوتاه شده آن، /e/، متداول است، از آن جمله است:

گویش روستای اوارشک از توابع بخش احمدآباد مشهد: be-rag "بی غیرت" (رفیعی، ۱۳۹۹: ۹۹) be-hoš "بی هوش" (همان: ۱۵۸).

گویش روستای گاش از توابع چناران در خراسان رضوی: be-rah-a "کورراه کوهستانی، بی راهه" (صادقی، ۱۳۹۹: ۱۷۷) be-dest-o-pâ "بی تاب"؛ be-qeyrat "بی غیرت" (همان: ۲۰۲)؛ be-'aql "نادان" (همان، ۲۰۹).

گویش روستای دوقلعه برآشک از توابع فریمان در خراسان رضوی: be-huš "بی هوش" (محسنی، ۱۳۹۹: ۱۰۱)؛ bē-nang "بی غیرت"؛ bē-tâb "بی تاب" (همان: ۷۱).

گویش روستای نهالدران از توابع داورزن در خراسان رضوی: *be-tâb* "بی تاب"; *be-qeyrat* "بی غیرت" (صادقی، ۱۳۹۹: ۲۰۲); *be-hēš* "بی هوش" (همان: ۳۴۲); *bē-zan* "مجرد" (همان: ۱۲۵); *be-'orza* "بی عرضه" (همان: ۴۱۴); *bē-gušt* "بی گوشت" (همان: ۴۱۸).

فارسی هروی: *bēdōna* "بی دانه" (فکرت، ۱۳۷۶: ۷۸).

فارسی افغانستان: *be:â(â)bi* "بی آبرویی" (رواقی، ۱۳۹۲: ۲۷۲/۱).

گویش فارسی بخارا: *bē-tâbi* "بی تابی: بیماری، ناخوشی" (رجائی بخارایی، ۱۳۷۵: ۳۲۹); *bēhuš* "بی هوش" (رحمانی، ۱۳۹۷: ۹۱); *bēhurmati* "بی حرمتی" (همان: ۱۰۶-۱۰۷); *bēzan* "بی زن" (همان: ۴۹۳).

گویش سمرقند: *beruzi* "بیچاره، بینوا، بدبخت" (هادی زاده، ۱۳۸۲: ۹۱); *bemaza* "بی مزه" (همان: ۹۳).

گویش هزارگی: *bē xudâ* "بی خدا"; *bē xalta* "بی خریطه" (خاوری، ۱۳۹۵: ۱۶۶); *be dil o jāqur* "بی جرأت و جسارت" (همان: ۱۶۷).

گویش سیستانی خنج: *be:* "بدون، غیر، متفاوت [از چیزی]" (شهنازی، ۱۳۹۲: ۴۰۰); *be: pors o pās:* "بدون پرسش و پاسخ، بدون سؤال و جواب" (همان: ۴۱۳).

گویش روستای یخکش از توابع بهشهر در استان مازندران: *be-qerat* "بی غیرت"; *be tâqat-i:* "بی تاب" (اکبرپور، ۱۳۹۴: ۱۸۸).

گویش چارده کلاته از توابع دامغان در استان سمنان: *be-rag:* "بی غیرت"; *be tâqat:* "بی تاب" (همان: ۱۸۹).

کردی سقز: *be:-aql* "بی عقل" (کیا، ۱۳۹۰: ۱۳۸).

کردی سنندج: *be-âql* "بی عقل" (همان).

هورامی (گویش پاوه‌ای): *bemak* "بی مزه، آن که سخنان بیهوده و ... بر زبان آورد"; *betâm* "بی مزه، بی طعم" (سلیمی، ۱۳۹۲: ۳۸۶).

گویش نیشابور: *be darz:* "بی درز"; *be čepo* "بی چوپان" (صادقی، ۱۳۸۳: ۲۶۱);

گویش روستای جُنگ از توابع مشهد: *bē-kâr* "بی کار"; *bē-hesâb* "بی حساب"; *bē-šo'ur* "بی شعور" (به نقل از الهه سلیمان گویشور جُنگی).

گویش شهر دَرود از توابع نیشابور: *bē-xavi* "بی خوابی"; *bē-naxu* "خسیس، بدجنس" (به نقل از محمد دَرودی گویشور دَرودی); *bē-xištak* "فقیر"; *bē-sovât* "بی سواد"; *bē-rag* "بی غیرت" (به نقل از سالومه سرهنگی گویشور دَرودی).

گویش روستای ریوش از توابع کوهسرخ کاشمر: *bē-tâb* "بی تاب"; *bē-qeyrat* "بی غیرت" (به نقل از بتول خورشاهی گویشور ریوشی).

گویش شهر خواف در خراسان رضوی: *bē-howsela* "بی حوصله"; *bē-'adab* "بی ادب" (به نقل از خلیل شاه‌قاسی رودی گویشور خوافی).

گویش روستای مایان از توابع طرهبه‌شاندیز در خراسان رضوی: *be-'adab* "بی ادب" (به نقل از هانیبه فاطمی گویشور مایانی) و غیره^(۳).

در برخی متن‌های فارسی-یهودی نیز در واژه‌هایی نظیر: *bē*، یای مجهول به */e/* تخفیف یافته است (لازار، ۱۳۸۴: ۲۱۸-۲۱۹). این ویژگی در هزارحکایت صوفیانه (۱۳۸۹: ۱۰۲/۱) و قرآن مترجم ۲۰۰۳ (حاجی سیدآقای، ۱۳۹۸: ۲۱۰) نیز دیده می‌شود. علی‌اشرف صادقی نیز بیان می‌دارد: «در قرون گذشته در بعضی مناطق ایران یای مجهول نکره */ē/* به صورت *e* مخفف تلفظ می‌شده و این تلفظ در بسیاری از متون منعکس شده است» (۱۳۸۴: ۵۲-۵۳ به نقل از حاجی سیدآقای، همان).

برپایه مطالب ذکر شده مبنی بر امکان کوتاه‌شدگی یای مجهول به *e*، می‌توان در کنار نظرهای نقل شده از شاهنامه‌شناسان و شاهنامه‌پژوهان، این پیشنهاد را هم مطرح کرد که در مصراع مورد بحث نیز «به» تلفظی دیگر از *be > bē > abē* "بی و بدوین" است. در این میان، به این نکته هم باید توجه داشت که به احتمال زیاد در زبان فارسی روزگار فردوسی حرف اضافه «به» بازمانده *pad* با فتحه تلفظ می‌شده (خالقی مطلق، ۱۳۹۸: ۹۷؛ یاحقی، ۱۳۹۶: ۵۶۲). ازین رو، استفاده از تکواژ «به» *be* "بی و بدوین" در زبان تداخل ایجاد نمی‌کرده است^(۴).

افزون بر مطالب بیان شده، به نظر می‌رسد مصراع «به آب دو دیده نباید گریست» در داستان رستم و سهراب، برگرفته از یک مثل محلی باشد که احتمالاً از طریق منبع مورد استفاده فردوسی، به شاهنامه راه یافته است. حداقل دو ضبط از این مثل - که به لحاظ آوایی، واژه‌ها، معنی و کارکرد بسیار شبیه به مصراع مورد بحث است - در خراسان بزرگ متداول است:

be ow-dida girya kadan "بی‌اشک گریستن: احساس درماندگی و ناتوانی کردن" (محسنی، ۱۳۹۹: ۱۱۱)؛ *be âw dida čixrâ mukuna* "بی‌اشک می‌گرید؛ بسیار مستأصل و درمانده است" (خاوری، ۱۳۹۵: ۱۶۵).

بر پایه پیشنهاد آوایی مطرح شده در این مقاله و با در نظر داشت مثل فوق، معنی بیت:

بدو گفت سهراب کین بترست به آب دو دیده نباید گریست
(فردوسی، ۱۳۸۹: الف ۱۸۷/۲)

این گونه خواهد بود [رستم با دیدن مهره یادگار که تهمینه بر بازوی سهراب بسته بود با ریختن اشک و کندن مو بی‌تابی می‌کرد] سهراب به او گفت: «این بی‌تابی‌ها و به خود آسیب زدن‌های تو، از خنجر خوردن من بدتر و دردآورتر است؛ این قدر درمانده و مستأصل نباش، شکیبایی پیشه کن».

مضمون مصراع مورد بررسی، یعنی تسلی خاطر دادن و دعوت کردن به شکیبایی، در شاهنامه و دیگر متون فارسی شاهدهای فراوان دارد. در ادامه همین داستان نیز گودرز، رستم را دل‌داری می‌دهد و به شکیبایی دعوت می‌کند: بدو گفت گودرز کاکنون چه سود که از روی گیتی برآری تو دود

تو بر خویشان گری کنی صد گزند چه آسانی آید بدین ارجمند...
(فردوسی، ۱۳۸۹: ۱۹۰/۲)

برای کوتاه‌شدگی یای مجهول به کسره نیز شاهد‌های نسبتاً زیادی وجود دارد که برای نمونه تعدادی از آن‌ها بیان شد، اما با جستجوی نگارنده در شاهنامه فردوسی و دیگر متون چاپ شده فارسی، شاهد متنی دیگری مبنی بر کاربرد ترکیب گویشی-کنایی «به/بی/بدون اشک گریستن (= در مانده و مستأصل شدن)» پیدا نشد. به همین سبب، تا زمان پیدا شدن مستندات دیگر باید به مثل خراسانی ذکر شده بسنده کرد. با ترجیح وجه پیشنهاد شده در این مقاله، یعنی: «به/بی/بدون اشک گریستن (= در مانده و مستأصل شدن)» بر نظریات قبلی یعنی: «نباید گریستن»، در مصراع مورد بررسی هیچ واژه‌ای حشو نخواهد بود، واژه‌ها در شعر و برگردان آن به ثر، نقش دستوری یکسان خواهند داشت و به افزودن عنصر زبانی هنگام معنی کردن نیاز نخواهیم داشت.

یادآوری این نکته هم ضرورت دارد که شاهنامه متنی عالمانه و به زبان معیار روزگار فردوسی است، اما به ظاهر از طریق منبع/منابع مورد استفاده شاعر، به ندرت برخی واژه‌ها و تلفظ‌های گویشی هم به متن راه یافته است (رواقی، ۱۳۸۰: ۵؛ خالقی مطلق، ۱۳۹۰: ۱۸۰) همان‌طور که لازار اشاره می‌کند این نوع ویژگی‌ها در متون کهن فارسی، بسیار پرکنده نمایان می‌شود (۱۳۸۴: ۲۸) سوگمندهانه برخی دیگر از واژه‌های گویشی راه یافته به متون، نظیر: «پایه» در شعر دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی «در کوهپایه، غرش پایه/ چون نعره پلنگ برآمد» (۱۳۸۵: ۴۷۷) با تلفظ‌های گویشی pāya/ pāya/ paya "رعد" (صادقی، ۱۳۹۹: ۱۷۸-۱۷۹)؛ «بلک» در تفسیر سوراآبادی: «اما بیشتر مفسران بر آنند که آن درخت گندم بود، هر گندمی از آن چند پلک گاو» (۱۳۸۱: ۵۵/۱) با تلفظ گویشی bolk "، قلو، کلیه (عضو بدن انسان و حیوان)" (کیا، ۱۳۹۰: ۶۱۱)؛ «واجکیدن» در تذکرة الاولیاء «و گفت: اگر آدمی از شکر ریز لطف او آگاه‌مندی شدی، بیم بودی که از شادی دلش واجکید» (عطاری نیشابوری، ۱۳۹۸: ۹۰۹/۱) با تلفظ گویشی ver-jekidan "جهیدن، پریدن" (صادقی، همان: ۳۷۴ و ۴۰۶) و غیره نیز همگی مثل ترکیب مورد بحث از شاهنامه فردوسی کاربرد نادر دارند؛ هر چند دور از ذهن نیست که با دست‌یاب شدن نسخه/نسخه‌های خطی کهن، شاهد‌های دیگری برای این نوع واژه‌ها در دسترس قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

استفاده از واژه‌ها و ویژگی‌های کهن حفظ شده در زبان‌ها و گویش‌های محلی، یکی از راه‌های معتبر برای فهم دشواری‌های زبانی شاهنامه فردوسی و دیگر متون کهن فارسی است. در این مقاله، مصراع: «به آب دو دیده نباید گریستن» در داستان رستم و سهراب از این منظر بررسی شد. اغلب شاهنامه‌پژوهان معروف، برای عبارت «به آب دو دیده گریستن» معنی ارائه نکرده‌اند؛ شرح و توضیحات برخی دیگر از بزرگان نیز به فهم مطلب کمک نمی‌کند. در این پژوهش، بر مبنای یکسان نبودن تحول تاریخی واج‌ها در زبان‌ها و گویش‌های ایرانی نو، نخست با ذکر شاهد‌های

فراوان پیشنهاد شد که مصوت /e/ در تکواژ «به» در مصراع مورد نظر، صورت کوتاه‌شده یای مجهول است و «به» را در این کاربرد می‌توان تلفظ گویشی *abē > abē* بی و بدون دانست. سپس با ذکر دو ضبط از یک مثل خراسانی - که صورت آوایی، معنی و کارکرد مشابه با مصراع مورد بحث دارند - این نتیجه حاصل شد که احتمالاً «به آب دو دیده گریستن» (= بی‌اشک گریستن: "احساس درماندگی و ناتوانی کردن، مستأصل و درمانده شدن") برگرفته از یک مثل محلی است. بر این اساس، معنی بیت:

بدو گفت سهراب کین بترست به آب دو دیده نباید گریست
(فردوسی، ۱۳۸۹ الف: ۱۸۷/۲)

این‌گونه خواهد بود [رستم با دیدن مهره یادگار که تهمینه بر بازوی سهراب بسته بود با ریختن اشک و کندن مو بی‌تابی می‌کرد] سهراب به او گفت: «این بی‌تابی‌ها و به خود آسیب زدن‌های تو، از خنجر خوردن من بدتر و دردآورتر است؛ این قدر درمانده و مستأصل نباش، شکیبایی پیشه کن». با ترجیح وجه پیشنهاد شده در این مقاله، یعنی: «به/ بی/ بدون اشک گریستن (= درمانده و مستأصل شدن)» بر نظرهای قبلی یعنی: «ناباید گریست»، در مصراع مورد بررسی هیچ واژه‌ای حشو نخواهد بود، واژه‌ها در شعر و برگردان آن به نثر، نقش دستوری یکسان خواهند داشت و به افزودن عنصر زبانی هنگام معنی کردن نیاز نخواهیم داشت.

یادداشت‌ها

- ۱- برای آگاهی بیشتر در مورد این نوع کاربرد، نک: «انگشت ازو (= انگشت او) در کتاب هزار حکایت صوفیانه (۱۳۸۹: ۱/۴۸۰) و این دو شاهد از گویش وکیل‌آبادی: *se doxtar az-i* "سه دختر او" و *borâr az-i* "برادر او" (صادقی، ۱۳۹۹: ۴۳).
- ۲- در برخی گویش‌نامه‌ها برای نشان دادن یای مجهول از /e:/ یا /ê/ استفاده شده است. این دو، و نشانه پرکاربردتر /ē/ ارزش آوایی یکسان دارند.
- ۳- نقل شاهد‌های گویشی متعدد، به دلیل اهمیت موضوع و حصول اطمینان از کاربرد یای مجهول و صورت کوتاه‌شده آن در گویش‌های مناطق مختلف بوده است تا از این طریق، شائبه کم‌دقتی یا خطای گردآورندگان گویش‌ها برطرف شود.
- ۴- در اغلب گویش‌هایی که در آن‌ها، تکواژ «به» *be/bē* بی و بدون رواج دارد نیز تلفظ یا نحوه کاربرد حرف اضافه «به» بازمانده *pad*، با فارسی امروز ایران تفاوت دارد حرف اضافه «به» در فارسی امروز ایران، معمولاً در بخارایی (رحمانی، ۱۳۹۷: ۱۲۵)؛ هزارگی (خاوری، ۱۳۹۵: ۲۰۸)، سیستانی خنج (شهنازی، ۱۳۹۲: ۴۰۰) با تلفظ *ba* و در اوارشکی (رفیعی، ۱۳۹۹: ۱۲۶ و ۱۳۰) با تلفظ *bo* به‌کار می‌رود. در همه شاهد‌های ارائه شده از دوقلعه‌براشکی (محسنی، ۱۳۹۹: ۹۸ و ۹۹ و غیره) و برخی شاهد‌های بیان شده از بخارایی (رحمانی، همان: ۸۸-۸۹) و هزارگی (خاوری، همان: ۲۸۴) در جایگاهی که در فارسی امروز ایران حرف اضافه «به» می‌آید، از حرف اضافه «د/ده» *da* استفاده می‌شود.

کتابنامه

- آیدنلو، سجاد. (۱۳۹۴). «گز (karz) واژه‌ای از گویش خراسانی در شاهنامه؟». پژوهشنامه ادب حماسی. سال یازدهم. شماره بیستم. پاییز و زمستان. صص ۱۱-۲۴.
- _____. (۱۳۹۵). شاهنامه (۱): نامورنامه شهریار (برگزیده دیباچه، داستان هفت‌خان رستم، رستم و سهراب و سیاوش). تهران: سمت.
- ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۸۵). دستور تاریخی زبان فارسی. تهران: سمت.
- اتابکی، پرویز. (۱۳۸۶). واژه‌نامه شاهنامه: شامل شرح لغات، اصطلاحات، نام‌ها و جای‌های شاهنامه. چاپ دوم. تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- اکبرپور، جعفر. (۱۳۹۴). گنجینه گویش‌های ایرانی (استان مازندران ۱). تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- انوری، حسن. (۱۳۸۷). فرهنگ سخن. جلد ۲. تهران: سخن.
- جلیلی، محمود. (۱۳۸۹). بررسی گویش طیس گلشن. مشهد: دستور.
- چرمگی‌عمرانی، مرتضی. (۱۳۸۹). «بازخوانی مصراعی از شاهنامه (هم یا هم)». جستارهای ادبی. سال چهل و سوم. شماره اول. پیاپی ۱۶۸. بهار. صص ۱۳۵-۱۴۶.
- حاجی‌سیدآقایی، اکرم. (۱۳۹۸). «ویژگی‌های زبانی قرآن مترجم ۲۰۰۳». فرهنگ‌نویسی. جلد پانزدهم. صص ۲۰۷-۲۱۸.
- حسن‌دوست، محمد. (۱۳۸۹). فرهنگ تطبیقی - موضوعی گویش‌های ایرانی نو. جلد ۱. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- خالقی‌مطلق، جلال. (۱۳۸۹). یادداشت‌های شاهنامه. بخش یکم. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- _____. (۱۳۹۰). شاهنامه از دست‌نویس تا متن (جستارهایی در معرفی و ارزیابی دست‌نویس‌های شاهنامه و روش تصحیح انتقادی متن). تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- _____. (۱۳۹۸). واج‌شناسی شاهنامه: پژوهشی در خوانش واژگان شاهنامه. تهران: مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.
- _____. (۱۳۹۹). داستان رستم و سهراب فردوسی: پژوهش، ویرایش و گزارش، با همکاری محمدافشین وفایی و پژمان فیروزبخش. چاپ دوم: با افزودگی‌ها و اصلاحات. تهران: سخن.
- خاوری، محمدجواد. (۱۳۹۵). امثال و حکم مردم هزاره. تهران: مؤسسه انتشارات عرفان.
- رجانی بخارایی، احمدعلی. (۱۳۴۷). «نقش آداب و رسوم عامه در حل مشکلات ادبی: اسکندردلو آسیا». مجله دانشکده ادبیات مشهد. سال چهارم. بهار و تابستان. صص ۱۰۳-۱۱۴.
- _____. (۱۳۷۵). لهجه بخارایی. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- رحمانی، روشن. (۱۳۹۷). نثر گفتاری تاجیکان بخارا (داستان‌ها، قصه‌ها، روایت‌ها). تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- رستگار فسانی، منصور. (۱۳۸۳). حماسه رستم و سهراب. تهران: جامی.
- راشد محصل، محمدتقی. (۱۳۶۹). «واژه‌های کهن و گویشی در البلغه». فصلنامه فرهنگ. پیاپی ۶. صص ۱۲۳-۱۳۵.
- _____. (۱۳۷۷). «تجلی گویش‌های فارسی در تفسیرهای قرآن مجید». در «از شمار دو چشم» یادنامه

- استاد احمد احمدی بیرجندی. مرکز خراسان‌شناسی. صص ۱۵۱-۱۵۷.
- رضائی، جمال. (۱۳۵۵). «ساختمان و صرف فعل ماضی در گویش کهن هرات و مقایسه آن با صرف فعل ماضی در گویش کنونی بیرجند». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. سال بیست‌وسوم. شماره ۴. پیاپی ۹۶. صص ۱۱۰-۱۱۰.
- _____. (۱۳۷۳). واژه‌نامه گویش بیرجند. به اهتمام و هزینه دکتر محمود رفیعی. تهران: روزبهان.
- رفیعی، تقی. (۱۳۹۹). واژه‌نامه گویش آوارشک، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی. به راهنمایی محسن صادقی. فریمان: دانشگاه پیام نور.
- رواقی، علی. (۱۳۸۰). «شاهنامه را چگونه باید خواند؟». نامه انجمن. سال اول. صص ۴-۲۷.
- _____. (۱۳۸۲). «گویش‌ها و متون فارسی (۱)». نامه انجمن. سال سوم. صص ۱۳-۴۱.
- _____. (۱۳۸۹). فرهنگ شاهنامه. جلد اول. تهران: مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری «متن».
- _____. (۱۳۹۲). زبان فارسی افغانستان/دری/. با همکاری زهرا اصلانی. جلد اول. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- زمردیان، رضا. (۱۳۸۲). «نقش گویش‌ها در کمک به از میان بردن برخی ابهامات واژگانی متون کهن فارسی دری». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد. دوره ۳۶. شماره ۱. پیاپی ۱۴۰. صص ۳۹-۶۲.
- _____. (۱۳۸۵). واژه‌نامه گویش فاین. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- سلیمی، منصور. (۱۳۹۲). بررسی و توصیف زبان هورامی (گویش پاوه‌ای). تهران: نشر احسان.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق. (۱۳۸۱). تفسیر سورآبادی. به تصحیح سعیدی سیرجانی. تهران: فرهنگ نشر نو.
- شعار، جعفر؛ انوری، حسن. (۱۳۷۹). غمنامه رستم و سهراب. چاپ بیست‌ویکم. تهران: قطره.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۵). هزاره دوم آهوی کوهی. تهران: سخن.
- شکری، گیتی. (۱۳۸۵). گویش رامسری. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهنازی، جواد. (۱۳۹۲). فرهنگ گویش سیستانی "خنج" شامل واژه‌ها، ترکیب‌ها، نام‌ها، اصطلاحات، چیستان و ضرب‌المثل‌های سیستانی. جلد نخست. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صادقی، علی اشرف. (۱۳۸۴). «تدقیقی در تحفة الملوك». نشر دانش. سال بیست‌ویکم. شماره سوم. پیاپی ۱۱۰. صص ۵۲-۶۳.
- صادقی، محسن. (۱۳۹۳). «مری، واژه‌ای نادر در شاهنامه». فرهنگ‌نویسی. شماره ۵ و ۶. اردیبهشت. صص ۱۲۴-۱۲۹.
- _____. (۱۳۹۹). گنجینه گویش‌های ایرانی (استان خراسان ۱). با همکاری صفورا صحرارگر، علی اسداللهی دشت بیاض، حسین پرورش، فضل‌اله برزگر، حبیب آقایی بجستان، علی محمدیان گاش و مجتبی نهاردانی. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- صادقی، محمد. (۱۳۸۳). بررسی و تحلیل امثال و حکم نیشابوری. پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی. به راهنمایی نقیب نقوی. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- طاهری مبارکه، غلام‌محمد. (۱۳۸۶). رستم و سهراب: شرح، نقد و تحلیل داستان. تهران: سمت.
- عطار، فریدالدین محمدبن ابراهیم نیشابوری. (۱۳۹۸). تذکرة الاولیاء. به تصحیح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی. جلد اول. چاپ سوم. تهران: سخن.

عیدگاه طریقه‌ای، وحید. (۱۳۹۹). تلفظ در شعر کهن فارسی: بهره‌گیری از شعر در شناخت تلفظ‌های دیرین. تهران: مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). شاهنامه بر پایه چاپ مسکو. جلد اول. چاپ سوم. تهران: هرمس.

_____ (الف ۱۳۸۹). شاهنامه. به تصحیح جلال خالقی مطلق. دفتر ۲. چاپ سوم. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

_____ (ب ۱۳۸۹). شاهنامه (نسخه برگردان دستنویس NC 43 کتابخانه شرقی، وابسته به دانشگاه سن ژوزف

بیروت). به کوشش ایرج افشار، محمود امیدسالار، نادر مطلبی کاشانی، با مقدمه جلال خالقی مطلق. تهران: طلايه.

_____ (۱۳۹۳). شاهنامه از دستنویس موزه فلورانس. به اهتمام دکتر عزیزالله جوینی. جلد ۳. تهران: دانشگاه تهران.

فضیلت، محمود. (۱۳۸۱). ترنجی در باد: شرح و بررسی داستان رستم و سهراب. کرمانشاه: طاق بستان.

فکرت، محمدآصف. (۱۳۷۶). فارسی هروی. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.

کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۸۱). نامه باستان: ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی. جلد ۲. تهران: سمت.

کشمیری، میرزامحمد. (۱۳۹۹). معیار لغات قویم: فرهنگ شاهنامه. با مقدمه و تصحیح مرتضی چرمگی عمرانی. تهران: سخن.

کیا، صادق. (۱۳۹۰). واژه‌نامه شصت‌وهفت گویش ایرانی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

لازار، ژیلیر. (۱۳۸۴). شکل‌گیری زبان فارسی. با ترجمه مهستی بحرینی. تهران: هرمس.

متینی، جلال. (۱۳۴۷). «گزدم، گزدم؟». مجله دانشکده ادبیات مشهد. سال چهارم. بهار و تابستان. صص ۱-۱۳.

مستوفی، حمدالله. (۱۳۷۷). ظفرنامه به انضمام شاهنامه ابوالقاسم فردوسی. چاپ عکسی از روی نسخه خطی مورخ ۸۰۷

هجری به شماره ۲۸۳۳ Or. به خط محمودالحسینی. زیر نظر دکتر نصرالله پورجوادی و نصرت‌الله رستگار. چاپ اول.

تهران: مرکز نشر دانشگاهی ایران.

محسنی، زهرا. (۱۳۹۹). واژه‌نامه گویش دوقلعه‌براشک. پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی. به راهنمایی

محسن صادقی. فریمان: دانشگاه پیام نور فریمان.

هادی‌زاده، رسول. (۱۳۸۲). سمرقندیان چه می‌گویند؟ لغت‌نامه مختصر گویش فارسی سمرقند. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

هزار حکایت صوفیانه: بر اساس دستنویس کهن ۶۷۳ هـ ق. (۱۳۸۹). از مؤلفی ناشناخته، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات حامد

خاتمی‌پور. تهران: سخن.

همایونفر، بابا. (۱۳۸۶). بررسی گویش اسفراین. تهران: چاپار.

یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۶۸). سوگنامه سهراب. تهران: توس.

_____ (الف ۱۳۹۶). واژه‌نامه گویش تون (فردوس). با همکاری رحمت‌الله ابریشمی، احمد ارمغانی. تهران:

فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

_____ (ب ۱۳۹۶). «مویی دیگر به ریسمان تصحیح ابیاتی از شاهنامه». در ارج خود: جشن‌نامه استاد جلال

خالقی مطلق. به اهتمام فرهاد اصلانی و معصومه پورتنقی. تهران: مروارید. صص ۵۶۱-۵۷۳.



نقدی بر اصطلاح «موسیقی معنوی» شعر

جواد محقق نیشابوری^۱

چکیده

یکی از عناصر مهم کلام منظوم، که تقریباً در همه تعاریف شعر دیده می‌شود، موسیقی آن است. موسیقی شعر را می‌توان در سه ساحت «موسیقی بیرونی، کناری و درونی» خلاصه کرد. طرح اصطلاح «موسیقی معنوی شعر» که اول‌بار از سوی محمدرضا شفیعی کدکنی ارائه شد، پیشنهادی بود که بر آن سه نوع موسیقی شعر، علاوه می‌شد و اکنون بیش از سه دهه از سابقه این پیشنهاد می‌گذرد و آن را در همه چاپ‌های کتاب موسیقی شعر در طی این سال‌ها می‌توان دید. در مقاله حاضر برهان‌های ارائه شده این طرح بررسی و نقد می‌شود. نتیجه سخن این است که اتکا به تعبیر واژه «موسیقی» از سوی اخوان‌الصفای در «رسایل» و همچنین بحث صنعت «جناس معنوی» در برخی کتب بدیعی نمی‌تواند مبنای محکمی برای طرح اصطلاح موسیقی معنوی شعر باشد؛ چراکه تعبیر اخوان‌الصفای جنبه ذوقی دارد و نه علمی؛ و مبنای صنعت «جناس معنوی» نیز با آنچه در باب «موسیقی معنوی» ارائه شده است، کاملاً متفاوت است.

کلیدواژه‌ها: موسیقی شعر، محمدرضا شفیعی کدکنی، موسیقی معنوی، جناس معنوی.

مقدمه

در اکثر تعاریفی که از قدیم‌ترین ایام تاکنون برای شعر ارائه شده، از «وزن و آهنگ» به عنوان اصلی‌ترین عنصر شعر سخن به میان آمده است. برخی حتی وزن را عامل تخیل (که از عناصر مهم دیگر شعر است) برشمرده‌اند (خواجه نصیر، ۱۳۶۹: ۲۲). توجه گذشتگان در این باب بیشتر معطوف به عروض و قافیه بوده است و در این علوم آثار کهنی چون المعجم فی معاییر اشعار العجم و معیار الاشعار را داریم. درباره هماهنگی‌های صوتی درون ابیات نیز اگرچه گذشتگان حساب ویژه‌ای باز نکرده و علمی دیگر در کنار عروض و قافیه بدان نیفزوده‌اند، اما آثار آن‌ها یکسره خالی از بیان جلوه‌های این مهم نبوده است؛ که نمونه‌های آن را در اثر سترگ خواجه نصیرالدین طوسی یعنی معیار الاشعار یا اسباب حدوث الحروف ابن سینا – که به ماهیت آوایی حروف پرداخته است – بیشتر می‌توان دید. اکنون مسلم است که ما در موسیقی شعر باید به عروض (موسیقی بیرونی)، قافیه (موسیقی کناری)، و هماهنگی‌های صوتی درون ابیات (موسیقی درونی) توجه ویژه نشان دهیم که کتاب موسیقی شعر شفيعی کدکنی یکی از منابع مهم در این باب بوده، بیش از سی سال است مورد مطالعه و ارجاع اهل ادب واقع شده است.

در این کتاب، اول بار بحث دیگری به این سه مقوله اضافه شد و آن شکل چهارم موسیقی در شعر، یعنی «موسیقی معنوی» است. برای این پیشنهاد برهان‌هایی نیز در این کتاب آمده است که آن را بررسی می‌کنیم. به جرأت می‌توان گفت که پیشنهاد موسیقی معنوی در همان کتاب مطرح شد و در همان کتاب ماند و گسترش معنادار در حوزه تحقیقات ادبی پیدا نکرد. دلیل این امر ابهام ذاتی و عدم سنخیت این پیشنهاد در کنار سه جلوه روشن، واقعی، دارای چارچوب، و قابل اندازه‌گیری موسیقی شعر، یعنی موسیقی بیرونی، کناری، و درونی بوده است.

اکنون در این مقاله به جزئیات این پیشنهاد و نقد آن می‌پردازیم؛ اما پیش از آن شایسته است به این نکته اشاره شود که به کار بردن لفظ «موسیقی» در باب تناسب‌های آوایی شعر نیز امری جدید است و در گذشته با تعبیری چون وزن، آهنگ، قافیه، صوت، لحن و... از آن یاد می‌شد. خود لفظ موسیقی هم، که دانشی تجریدی در گستره علوم ریاضیات و یکی از شعبات فلسفه و حکمت است از قرن سوم به این سوی وارد متون فارسی شده است. این واژه پیوسته، همراه کلمه علم و یا صنعت بکار رفته و در ترجمه عربی به آن صناعة الالحان گفته‌اند. (محمدزاده صدیق، ۱۳۸۹: ۱۳).

فلسوفی بود، دمسازش گرفت علم موسیقی ز آوازش گرفت

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ۳۳۷)

به نظر می‌رسد در شایستگی استفاده از لفظ «موسیقی» برای وزن، قافیه، و هماهنگی‌های صوتی در شعر، تردیدی وجود نداشته باشد. جمع‌بندی همه تعاریف علم موسیقی، از قدیم و جدید نشان می‌دهد که موسیقی، اصواتی است دارای این مشخصات:

- دارای نغمات مرتب (صوت سازمان یافته)

- نغماتی با حدّت و ثقل متفاوت (دارای تونالیتیه)
- نغماتی لذت بخش و محرک نفس باشد و لذت بخش (دارای ویژگی زیبایی شناختی)
- و نیز دارای زمان‌های موزون یا ایقاع (مراغی، ۱۳۵۶: ۸).

با این توصیف می‌توان گفت که شعر نیز در اصل، گونه‌ای موسیقی است که با کلمات نواخته و اجرا می‌شود؛ چراکه هم دارای نغمات مرتب است؛ هم با تفاوت هجایی ایجاد تونالیتیه می‌کند؛ هم دارای ویژگی‌های زیبایی شناختی است؛ و هم دارای ایقاع است که در شعر به آن «ارکان» می‌گوییم. بنابراین استفاده از لفظ «موسیقی» برای آن شایسته است.

موسیقی معنوی شعر

گفته شد که اصطلاح «موسیقی معنوی» برای شعر، اول‌بار از سوی شفیعی کدکنی در کتاب موسیقی شعر مطرح شد. وی در توضیح این پیشنهاد می‌نویسد: «همان‌گونه که تقارن‌ها و تضادها و تشابهات در حوزه آوایی زبان، موسیقی اصوات را پدید می‌آورد، همین تقارن‌ها و تشابهات و تضادها، در حوزه امور معنایی و ذهنی، موسیقی معنوی را سامان می‌بخشد، بنابراین همه ارتباط‌های پنهانی عناصر یک بیت یا یک مصراع و از سوی دیگر همه عناصر معنوی یک واحد هنری (مثل غزل، قصیده و...) اجزای موسیقی معنوی آن اثرند و اگر بخواهیم از جلوه‌های شناخته شده این‌گونه موسیقی چیزی را نام ببریم، بخشی از صنایع معنوی بدیع - از قبیل تضاد و طباق و ایهام و مراعات نظیر - از معروف - ترین نمونه‌هاست» (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۸: ۳۹۳).

شفیعی کدکنی برای افزودن این اصطلاح به حوزه موسیقی شعر، به دو مطلب به‌عنوان دو دلیل برای ارائه این پیشنهاد اشاره می‌کند:

الف) پیشینه نظریات اخوان‌الصفا در «رسائل»، که موسیقی را علم نسبت‌ها معرفی می‌کنند.

ب) پیشینه به‌کارگیری اصطلاح «جناس معنوی» در بدیع، از سوی سیدعلیخان شیرازی.

در اینجا به توضیح و نقد هر دو مطلب می‌پردازم:

- در مورد نظر اخوان‌الصفا که در اصل رهنمون این پیشنهاد شفیعی کدکنی است باید گفت که این نویسندگان نظام ترکیب و نسبت‌ها را به تمام هستی از حروف کتابت گرفته تا رنگ‌های نقاشان و خطوط تصویر و ترکیب داروها و اجزای سازنده جواهرات و معادن و ... اشکال حیوانات و گیاهان و رنگ و بوی هرکدام، گسترش می‌دهند و اصطلاح «موسیقی» را برای آن بکار می‌برند و تأکید می‌کنند که «اختصاص یافتن عنوان علم موسیقی بر علمی که موضوع آن تألیف نغمه‌ها و الحان است از آن جهت بوده است که مثال، در این علم آشکارتر است» (همان: ۳۳۵).

اما اکنون بحث بر سر اختلاف در وضع یک اصطلاح نیست بلکه آنچه جای تأمل است این نکته است که شاخص‌های اندازه‌گیری، تحلیل، توضیح و در یک کلام «بررسی نسبت‌ها»، در اصوات و آواها چیزی است و در دیگر نسبت‌های هستی چیز دیگر. وقتی از موسیقی در شعر صحبت می‌شود طبیعتاً باید به نسبت‌های آوایی که به قول اخوان‌الصفاء «کمی و کیفی» است پرداخته شود و این فرق می‌کند با نسبت‌های کمی که در ریاضیات مطرح است؛ یا نسبت‌های کیفی که در حجم‌ها موضوعیت دارد. ما در سه ساحت موسیقی شعر، یعنی موسیقی بیرونی، کناری، و درونی با نسبت‌های آوایی کلام روبرویم که ماده واحدی به نام «صوت» دارد و قابل اندازه‌گیری نیز هست؛ اما در آنچه «موسیقی معنوی شعر» نامیده شده است، ماده «صوت» مفقود است و شاخص‌های اندازه‌گیری نیز مرزهای بی‌نهایت و مبهمی دارند. واقعیت این است که ما نمی‌توانیم برداشت عمومی و ذوقی اخوان‌الصفاء را در به‌کارگیری اصطلاح موسیقی در همه نسبت‌های هستی، عاملی قرار دهیم برای افزایش یک مفهوم دیگر به بحث موسیقی شعر. این مفاهیم، ذوقی و عمومی هستند و با چارچوب‌های معین و قابل اندازه‌گیری در فرم‌ها، منطبق نمی‌باشند. مشابه این اصطلاحات ذوقی و شاعرانه را باز هم می‌توان دید؛ مثل این سخن گوته شاعر آلمانی که می‌گوید: «من معماری را موسیقی می‌نامم»؛ به عبارت دیگر ما، از سر ذوق، می‌توانیم همه ارتباط‌های پنهانی و معنایی عناصر ابیات را در ذیل «موسیقی معنوی» بگنجانیم، اما وقتی می‌خواهیم با یک نگاه دقیق فرمالیستی به شعر نگاه کنیم، دچار مشکل می‌شویم و شاخص‌ها، مغشوش و مبهم می‌شوند؛ چراکه شاخص‌های بررسی معنا به وسعت تمام عناصر زبان و ادبیات خواهد بود که هزاران قاعده دارد و در حقیقت دست‌نیافتنی است. اگر شفيعی کدکني نیز اصطلاح موسیقی معنوی شعر را یک اصطلاح ذوقی محسوب می‌کرد؛ یا آن را در جایی به کار می‌برد که چنین تلقی ذوقی از آن می‌شد، هیچ جای بحث و نقادی نبود، اما این موضوع در کتاب موسیقی شعر و در کنار سه موسیقی دیگر شعر طرح می‌شود که نگاه فرمالیستی و ساختگرایانه بر آن‌ها کاملاً حاکم است. علاوه بر این وی با توضیح اصطلاح «جناس معنوی» سعی در تبیین چارچوبی برای اصطلاح «موسیقی معنوی» دارد که در واقع توفیق‌آمیز نیست.

– مطلب دوم در دفاع از اصطلاح «موسیقی معنوی شعر» از سوی شفيعی کدکني، این گونه بیان می‌شود که «وقتی سیدعلیخان شیرازی، اصطلاح «جناس معنوی» را به کار می‌برد ما باید این قدر جسارت داشته باشیم که اصطلاح «موسیقی معنوی» را وارد قلمرو اصطلاحات نقد و بلاغت خویش کنیم» (همان: ۲۹۷). شفيعی کدکني در پی این مطلب و برای توضیح «جناس معنوی» دو بیت عربی از ابی بکر عبدون را نقل می‌کند که در آن بجای کلمه «صهبا» از جانشین آن «بنت بسطام بن قیس» استفاده شده است. ما این دو بیت را از کتاب معتبر و مبسوط ابداع البدایع، که در ذیل توضیح «جناس معنوی» آمده است، نقل می‌کنیم (شمس‌العلماء، ۱۳۷۷: ۲۱۶):

الافى سبيل الله كأسٌ مُدَامَه	أَتَنَا بطعمٍ عَهْدُهُ غَيْرُ ثَابِتٍ
حَکَّتْ بنت بسطامَ بن قیس صَبيحه	واضحت کجسم الشنفرى بعد ثابت

معنی: فی سبیل الله، جام شرابی به من رسید که تا کنون سابقه نداشت. آن جام ابتدا حکایت از «شرابی گوارا» می‌کرد اما تبدیل به «سرکه» شد.

شاهد برای «جناس معنوی» مورد نظر شفیعی کدکنی، در بیت دوم آمده است که آن را توضیح می‌دهم:

۱- فردی بوده است به نام بسطام بن قیس و دختری داشته است به نام «صهبا»، که مردم می‌شناخته‌اند؛ یعنی به محض گفتن «بنت بسطام بن قیس»، نام «صهبا» به ذهن همه می‌آمده است.

۲- «صهبا» علاوه بر نام فرد به معنی شراب گوارا هم هست؛ یعنی اگر در بیتی، دو بار کلمه صهبا بیاید که یک بار نام دختر و یک بار به معنی شراب باشد، آن دو جناس تام خواهند داشت.

۳- در این مصراع حتی یک بار هم کلمه «صهبا» نیامده، اما تا گفته است «بنت بسطام»، نام «صهبا» به ذهن خواننده اش متبادر شده؛ و از آنجاکه در بیت قبل گفته بود جام شراب بی سابقه‌ای به من رسید و بلافاصله در این مصراع می‌گوید نشان «صهبا» [بنت بسطام] در آن است، ذهن متوجه معنی دوم کلمه صهبا یعنی شراب ناب می‌شود. به این ترتیب از آنجاکه شاعر دو کلمه «صهبا» را، به دو معنی به ذهن ما متبادر کرده در آن جناس وجود دارد؛ و چون این دو کلمه در لفظ ظاهر نشده، تعبیر «جناس معنوی» برای آن ساخته شده است.

نتیجه آنکه، دو کلمه هم جنس و مختلف المعنی - که طبعاً آوای مشترکی دارند - با یک نشانه معنایی، یعنی «بنت بسطام»، به ذهن ما نقل مکان کرده‌اند و ما در حافظه شنیداری خود، صدای مشترک آن‌ها را می‌شنویم. بنابراین در ذات صنعت «جناس معنوی»، ماده صوت و آوا حضور دارد و این، چیزی است که در اصطلاح «موسیقی معنوی» به طور کلی مفقود است؛ پس نظر سیدعلیخان شیرازی در به کارگیری این اصطلاح، جسورانه یا سنت شکنانه نیست، بلکه کاملاً منطقی و علمی است و از روی ضرورت ایجاد شده است.

۴- در مصراع دوم نیز همین موضوع به گونه‌ای دیگر تکرار می‌شود:

«شنفری»، فردی بوده است که در رنج از دست دادن عزیزی، ضعیف و ناتوان و لاغر می‌شود؛ به گونه‌ای که همیشه از لفظ «جسم شنفری» اندام لاغر (به عربی: خلّ) تداعی می‌شده است. از سوی دیگر «خلّ» به معنی سرکه هم هست. پس وقتی شاعر می‌گوید «جسم شنفری»، در ابتدا «خلّ»، به معنی لاغر و سپس به مفهوم سرکه، که هم جنس و هم آوای آن است به ذهن می‌آمده است و در این نیز جناسی معنوی وجود دارد. در کتاب ابداع البدایع - که از نظر اخوان ثالث مفصل‌ترین و آخرین تألیف معتبر فارسی در فن بدیع است - دو نوع «جناس معنوی» معرفی شده است؛ یکی جناس «اضمار» (نوعی که در بالا توضیح داده شد)، و یکی جناس «اشاره/توریه» که «متکلم یکی از دو رکن جناس را به تصریح و دیگری را به اشاره و تلویح می‌گوید» (همان). مثال جناس اشاره این است:

فقلتُ ما الاسم قال سيف قلت به تقطعُ الرُّؤوس

[گفتم نامت چیست؟ گفت: سیف. گفتم: با آن سرها بریده می‌شود!]

صاحب ابداع البدایع، مثال‌هایی از شعر فارسی نیز برای جناس معنوی آورده است:

احتمال نیش کردن واجب است از بهر نوش
حمل کوه بیستون با یاد شیرین بار نیست

و گفته است «از کلمه نوش، شیرین را اراده کرده است» که با شیرین در مصراع دوم جناس خواهد داشت (همان: ۲۱۷). در اینجا نیز یکی از دو کلمه هم جنس با یک جانشین معنایی، یعنی «نوش»، به ذهن نقل مکان کرده است و حافظه شنیداری ما آوای آن را درک می‌کند. در واقع باید گفت ما همچنان در حوزه صنایع لفظی بدیع هستیم و نه معنوی؛ و این واژگان هم معنا، تنها آینه‌ای هستند که واژه هم جنس را به ذهن منعکس می‌کنند. این نکته به جناس معنوی هم ختم نمی‌شود. در همین کتاب، در ذیل یک عنوان جدید به نام «اشتقاق معنوی» توضیح دیگری ارائه می‌شود:

«اشتقاق معنوی آن است که دو لفظ آورند در کلام که یکی از آن‌ها را چون به مرادف خود تبدیل کنند، اشتقاق حاصل شود و من این صنعت را تازه یافته و مثالی به دست آورده‌ام از سعدی که گوید:

باید که در کشیدن آن جام زهرناک
شیرینی شهادت ما بر زبان شود

و اگر [به جای شیرینی شهادت] گوئیم «شهد شهادت» اشتقاق ظاهر گردد و ذوق باید تا شهد این صنعت لطیف را ادراک کند» (همان: ۶۶).

سخن آخر اینکه «جناس معنوی» یا «اشتقاق معنوی» مقوله‌هایی هستند با بن‌مایه صوت و آوا؛ و ما نمی‌توانیم صناعات معنوی بدیع را، که ماده صوت در آن‌ها مفقود است، از آن دست محسوب کنیم و چیزی به عنوان «موسیقی معنوی» را در کنار سه ساحت دیگر موسیقی شعر قرار دهیم.

نتیجه

اگر بخواهیم از سه اصطلاح موسیقی بیرونی، کناری، و درونی به ترتیب برای علم عروض، قافیه، و هماهنگی‌های صوتی داخل ابیات استفاده کنیم، کاری درست و شایسته صورت گرفته است؛ چراکه در هر سه مورد، ماده اصلی، آوا و صوت خواهد بود. اصطلاح موسیقی برای این عناصر شعری، خود بیانگر رابطه مهم و مستقیم شعر و موسیقی – به معنی خاص آن – نیز خواهد بود؛ اما اضافه کردن عنوان «موسیقی معنوی» به این سه توجیه علمی و منطقی ندارد. این مسأله که اخوان الصفا در «رسایل» خود اصطلاح موسیقی را برای همه نسبت‌ها در هستی استفاده کرده‌اند دلیل قانع کننده‌ای برای افزودن یک اصطلاح به حوزه‌های علوم ادبی که طبعاً باید دارای چارچوب‌های علمی و منطقی باشند، نیست. پیشنهاد استفاده از اصطلاح «جناس معنوی» در علم بدیع نیز مقوله‌ای دیگر است و ماهیت متفاوتی دارد و به کارگیری آن از سوی علمای بدیع مجوزی برای به کارگیری اصطلاح «موسیقی معنوی» شعر محسوب نمی‌شود. اگر

بخواهیم عنصر آوایی کلام منظوم را طبقه‌بندی کنیم و در ذیل یک نام بیاوریم، همان سه عنوان موسیقی بیرونی، کناری، و درونی کفایت می‌کند.

کتابنامه

- خواجہ نصیرالدین طوسی. (۱۳۶۳). معیارالشعار (عکس نسخه خطی). به همت محمد فشارکی و جمشید مظاهری. چاپ اول. اصفهان: انتشارات سهروردی.
- شمس العلماء گرکانی، محمدحسین. (۱۳۷۷). ابداع البدایع. به اهتمام حسین جعفری. چاپ اول. تبریز: انتشارات احرار.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۶۸). موسیقی شعر. چاپ دوم. تهران: انتشارات آگاه.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۹۳). منطق الطیر. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ چهاردهم. تهران: انتشارات سخن.
- محمدزاده صدیق، حسین. (۱۳۸۹). سیری در رساله‌های موسیقایی. چاپ اول. تهران: انتشارات سوره مهر.
- مراغی، عبدالقادر. (۱۳۵۶). مقاصدالاحان. به اهتمام تقی بینش. چاپ دوم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

A Critique of the Term “Spiritual Music” of Poetry

Javad Mohaghegh Neyshabouri¹

Abstract

One of the important elements of poetic speech, which can be seen in almost all definitions of poetry, is music. Music of poetry can be summarized as external, lateral, and internal music. A new term to the music of poetry, entitled “Spiritual Music of Poetry” (موسیقی معنوی) was first coined and introduced by Mohammad Reza Shafiei Kadkani. This term, which was originally added to three types of Persian poetry music, was presented more than three decades ago in the book *Music of Poetry* and it can be seen in all editions of this book during these years. Shafiei Kadkani made this term based on two points; one is Ikhwan Al-Safa’s *Rasa’il* (Epistles of the Brethren of Purity) who used the term “music” for all the balanced affairs of the universe. And the second, the introduction of a rare discussion in the literary device, pun, entitled “Non-Verbal Pun” in few original books and by some rhetorical scholars. The present article reviewed the arguments and concluded that the interpretation of Ikhwan Al-Safa and his use of the word “music” is a taste matter not a scientific issue. Moreover, the basics of the “Non-Verbal Pun” are quite different from what is presented about the Spiritual Music of Poetry and cannot justify the use of this term.

Keywords: Music of Poetry, Mohammad Reza Shafiei Kadkani, Spiritual Music, Non-Verbal Pun.

1. Assistant Professor in Persian Language and Literature, Farhangian University, Mashhad, Iran
E-mail: Mohaghegh.n.j@gmail.com

Received: February 4, 2021

Accepted: June 14, 2021

An Investigation into a Dialectal Feature in the Hemistich “Be Abe Do Dideh Nabayad Gerist” from *Shahnameh*

Mohsen Sadeghi¹

Abstract

This study presents the reflection of a dialectal feature in a hemistich of *Shahnameh*. The hemistich, which reads “Be Abe Do Dideh Nabayad Gerist” (به آب دو دیده نباید گریست), appears in the tragedy of Rostam and Sohrab, the mythological father and son in *Shahnameh*. Most of *Shahnameh* researchers have not been able to offer an interpretation for this hemistich. Still some other interpretations are not acceptable. The findings of this study show that the difficulty of this hemistich stems from the use of the Persian word “be” (به) meaning “rare” and “hard-to-find”. The explanation is that this morpheme is not associated with the preposition “be” (به) in Modern Persian (meaning *with* or *to*), which is derived from Mid-Persian “pad”. In fact, it is the dialectal variant of “abē” in Mid-Persian, which is an equivalent of “bi” or “bedune” (meaning without). Thus, the figurative meaning of the phrase “be abe do dideh geristan” (crying without tears) is “becoming helpless and despaired”. Moreover, this hemistich is taken from a local idiom, which is still used in the same sense as is used in *Shahnameh*. The idiom has survived in the form of two phonetic variants, namely “be ow dida girya kadan” and “be âw dida čixrâ mukuna” in some Khorasani dialects. The dialectal data used in this study were collected through field research and by means of dialectal descriptions.

Keywords: Be Abe Do Dideh Geristan, Tragedy of Rostam and Sohrab, Ferdowsi’s *Shahnameh*, Dialect, Iranian Dialects.

1. Assistant Professor in Persian language and Literature, Payame Noor University
E-mail: Kh.guyesh@gmail.com

Received: March 2, 2021

Accepted: June 14, 2021

Political Rulers as the Other in Al-Ghazali's Letters

Maryam Ayad¹

Mohammad Javad Mahdavi²

Maryam Salehinia³

Abstract

To shed light on the real belief of Abu Hamid Al-Ghazali about political rulers, the study tried to explore their presence as the Other in Al-Ghazali's letters using van Dijk's CDA method. After identifying those parts of the text in which he encounters with political rulers as the Other, the tools Al-Ghazali have used for giving a negative presentation of them were introduced. Considering the way he uses these tools, it was discovered that Al-Ghazali's view of political rulers as the Other is about the feature of "being misguided" and indicates his pity. Therefore, instead of suppressing and combating the Other, Al-Ghazali uses most of his strategies to encourage the Other to change. Among the two groups of "kings" and "ministers", Al-Ghazali usually turns to ministers. His caution and consideration causes the use of techniques which increase the text's interpretability when talking to or about the king. The influence of Al-Ghazali's philosophical studies is apparent in his considering the chance of change for the Other, using adverbs of uncertainty and the text's high unambiguity.

Keywords: Al-Ghazali's *Maktib*, Political Powers, the Other, CDA, van Dijk.

1. PhD Candidate in Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad E-mail: Ayad.maryam@mail.um.ac.ir

2. Assistant Professor in Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad (Corresponding author.) E-mail: Mahdavy@um.ac.ir

3. Assistant Professor in Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad E-mail: M.salehinia@um.ac.ir

Received: December 4, 2020

Accepted: June 14, 2021

Immensity of Manner: The Policy of Iranian Tajik Agents in the Safavid Era

Fatima Razavi¹

Abstract

Local rulers, politicians, bureaucrats, and writers in Iran after Islam played an important role in preserving Iranian heritage, traditions, and culture. These people, commonly known as Diwanids (officials), have played as mediators between kings and society, and their ideas have been known as Iranshahri thought. In Safavid period, the Diwanids and writers were known as Tajiks and Iranians and their patriotism was due to their Persian-language, lineage, and support for Iranian culture. The behavior of the Tajik class and writers is freedom, liberty, happiness, esotericism, and the pursuit of moral perfection, collectively known as the “immensity of manner” (Wos’at Mashrab) which had been the discourse of intellectuals in the period of the 16th and 18th centuries in Safavid history. This discourse helps us to find the causes of some cultural and social issues of that time such as national reconciliation, collective morality, elite migration, and so on. In this study, we have expressed the important structures of immensity of manner discourse, analyzed its Iranian foundations, and by reviewing the beliefs and behaviors of the Tajik agents of the Safavid government, identified and presented the immensity of manner discourse in their behavior. The method used to distinguish Persian cultures and identity was based on the “Turk and Tajik” binary opposition in the Safavid period, which was extracted from historical texts. Therefore, in order to identify the so-called Tajik group, which is the supporter of Iranian culture and identity, we have paid attention to the Turkish-Tajik confrontation in historical sources.

Keywords: Safavid Bureaucrats, Tajikiyya, Immensity of Manner, Iranian Culture, Hedonism, Ethics, Freedom, Esotericism.

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

E-mail: Razavi.f@hotmail.com

Received: October 13, 2020

Accepted: June 12, 2021

Farzandnameh as a Genre

Saba Jalili Jashn-Abaadi¹
Sayyed Mahdi Rahimi²

Abstract

Farzandnameh (letter to children) is one of the most frequent and universal instances in the didactic literature which has focused on how parents teach children ethical rules and advise them. Although it is a kind of recurring subspecies of the genre, it has not been academically addressed in typological discussions in literary research in Persian and perhaps in world literature. In this search, parent-child interaction in the letter-writings was analyzed quantitatively and descriptively, examining the most frequent cases including the in-text features (the title, author's motivation, dedication, chaptering, and text history) and the out-of-text features (emotional introduction, special attention towards boys, being worried about not applying advice, emphasis on applying advice, parents' experiences, being selfish and pride in the ancestors, expressing the writer's childhood memories, simplicity and conciseness). The results of this study show that the authors of letter to children, in general, aim to teach topics such as medicine, music, alien sciences, literary sciences, religion, ideological arguments, and practical wisdom (a program to refine personal morality, family, and politics or the true form of life), so they had written their books or treatises for their children (whether real or imaginary). Moreover, due to the high frequency of counseling topics and the special rhetorical style, letter to children can also be considered as a lived genre in the form of counseling writings that has a specific structure and content and is appropriate to the culture and requirements of the time and audience expectations. What is important in distinguishing a letter to children from other counseling letters is that the creator of the work clearly states that he is writing the letter or book for the children and that there are signs of the child being and preset's advisement.

Keyword: Farzandnameh, Letters to Children, Didactic Literature, Andarznameh, Literary Genre.

1. Department of Language and Literature Persian Faculty of Literature and Humanities, University of Payame-Noor, Iran. (**Responsible Author**) E-mail: Sabajalili62@pnu.ac.ir

2. Department of Language and Literature Persian, Faculty of Literature and Humanities, University of Birjand, Birjand, Iran. E-mail: Smrahimi@birjand.ac.ir

Received: February 12, 2021

Accepted: June 14, 2021

Investigating the Discursive Function of Allegory in Sufis’ Register: A Case Study of “Worship” Allegory

Zeinab Akbari¹

Abstract

There are three main views on studying allegory: a) From rhetorical perspective, allegory is a literary device that rhetorical scholars examine using rhetoric and has an aesthetic function; B) From cognitive perspective, it is a cognitive phenomenon that plays an important role in organizing human concepts and thinking, and what appears in language is only a manifestation of that cognitive phenomenon; C) From discourse view, allegory is a powerful tool that social activists use based on individual and social sources to legitimize their discourse and reject rival discourses. Throughout the history of Sufism, Sufis have tried to use allegory for making understandable the spiritual elements of their mystical experiences. Every allegory represents mystical concepts in a certain way. Relying on such an attitude and using the methodological foundations and tools of Laclau and Mouffe’s theory of discourse, the study examined the function of Sufi allegorical discourse on the concept of “obedience and worship” in Sufi expression. From a discursive point of view, in the early periods of Sufism, allegories are interdisciplinary in nature; that is, identities and concepts are often formed around signs that emerge from the common discourses of that period or even discourses outside the discourse of Islamic religious sciences. But in later times, the Sufis sought to reject the meanings of rival discourses by constructing concepts and identities, and to construct new networks of signs.

Keywords: Allegory, Discourse Analysis, Laclau and Mouffe, Sufis’ Register.

1. PhD in Persian Language and Literature, Allameh Tabatabai University

Email: Zeinab.akbari@atu.ac.ir

Received: October 13, 2020

Accepted: June 13, 2021

In the Name of God

Table of Contents

Investigating the Discursive Function of Allegory in Sufis’ Register: A Case Study of “Worship” Allegory <i>Zeinab Akbari</i>	1
Farzandnameh as a Genre <i>Saba Jalili Jashn-Abaadi, Sayyed Mahdi Rahimi</i>	2
Immensity of Manner: The Policy of Iranian Tajik Agents in the Safavid Era <i>Fatima Razavi</i>	3
Political Rulers as the Other in Al-Ghazali’s Letters <i>Maryam Ayad, Mohammad Javad Mahdavi, Maryam Salehinia</i>	4
An Investigation into a Dialectal Feature in the Hemistich “Be Abe Do Dideh Nabayad Gerist” from <i>Shahnameh</i> <i>Mohsen Sadeghi</i>	5
A Critique of the Term “Spiritual Music” of Poetry <i>Javad Mohaghegh Neyshabouri</i>	6



Vol. 53, Issue 4
Winter 2021

License Holder:

Ferdowsi University of Mashhad

Managing Director:

Dr. Abdollah Radmard

Editor-in-chief:

Dr. Mahmood Fotoohi Rudmajani

Editorial Board:

Dr. Habibollah Abbasi

Tarbiyat Mo'allemin University

Dr. Saeid Bozorg Bigdeli

Tarbiat Modares University

Dr. Mahmood Fotoohi Rudmajani

Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Abolghasem Ghavam

Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Ali Guzelyuz

Istanbul University

Dr. Daniela Meneghini

University of Venice

Dr. Alireza Nikouei

University of Guilan

Dr. Mahdokht Pourkhaleghi

Chatroodi

Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Taghi Pournamdarian

Tehran Research Center for Humanities

Dr. Abdollah Radmard

Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Mohammad Taghavi

Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Claus Valling Pedersen

University of Copenhagen

Dr. Ali Ashraf Sadeghi

Tehran University

Dr. Mohammad Jafar Yahaghi

Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Sayyed Mahdi Zarghani

Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Hasan Zolfagari

Tarbiat Modares University

Proofreading:

Dr. Javad Mizban

English Editors:

FUM Editing English Center

(Abdullah Nowruzy)

Executive Coordinator:

Sayyed Mohammad Ali Moosavi

Typesetting:

Mohammad Karimi Torqabeh

Printing & Binding:

Ferdowsi University Press

Circulation: 50

Price: 20000 Rials (Iran)

Subscription: \$ 25 (USA)

\$ 20 (other)

Address:

Faculty of Letters & Humanities

Ferdowsi University Campus

Azadi Sq., Mashhad, Iran

Post code: 9177948883

Tel: +98 (051) 38806725

Fax: +98 (051) 38794144

E-mail: jll@um.ac.ir

<http://jls.um.ac.ir>

Scientific advisers of this issue:

Alami, Zolfaghar, Ph.D.; Bagjani, Abbas, Ph.D.; Behnamfar, Mohammad, Ph.D.; Fotoohi Rudmajani, Mahmood, Ph.D.; Ghasemzadeh, Seyed Ali, Ph.D.; Ghavam, Abolghasem, Ph.D.; Hayati, Zahra, Ph.D.; Jabbari, Najmeddin, Ph.D.; Mohammadi Mohammad, Ph.D.; Mojarad, Mojtaba, Ph.D.; Najari Mohammad, Ph.D.; Radfar Saeid, Ph.D.; Razavi Fatemeh, Taheri, Ghodratollah, Ph.D.; Taghavi, Mohammad, Ph.D.; Zarghani Sayyed Mahdi, Ph.D.

Vol 54, No. 1, Spring 2021

**Investigating the Discursive Function of
Allegory in Sufis' Register: A Case Study of
"Worship" Allegory**

Zeinab Akbari

Farzandnameh as a Genre

*Saba Jalili Jashn-Abaadi
Sayyed Mahdi Rahimi*

**Immensity of Manner: The Policy of Iranian
Tajik Agents in the Safavid Era**

Fatima Razavi

**Political Rulers as the Other in Al-Ghazali's
Letters**

*Maryam Ayad
Mohammad Javad Mahdavi
Maryam Salehinia*

**An Investigation into a Dialectal Feature in
the Hemistich "Be Abe Do Dideh Nabayad
Gerist" from *Shahnameh***

Mohsen Sadeghi

**A Critique of the Term "Spiritual Music" of
Poetry**

Javad Mohaghegh Neyshabouri



New

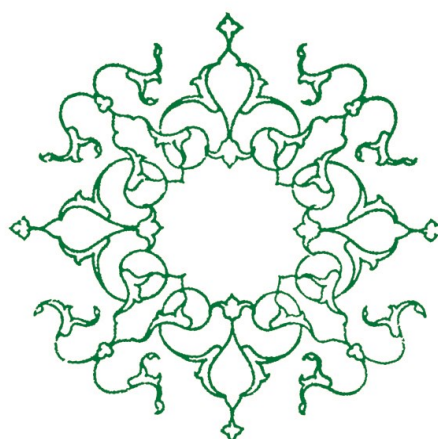
212

LITERARY STUDIES

Ferdowsi University of Mashhad

Vol 54, No. 1, Spring 2021

ISSN: 2008 - 7187



- Investigating the Discursive Function of Allegory in Sufis' Register: A Case Study of "Worship" Allegory

Zeinab Akbari

- Farzandnameh as a Genre

*Saba Jalili Jashn-Abaadi
Sayyed Mahdi Rahimi*

- Immensity of Manner: The Policy of Iranian Tajik Agents in the Safavid Era

Fatima Razavi

- Political Rulers as the Other in Al-Ghazali's Letters

*Maryam Ayad
Mohammad Javad Mahdavi
Maryam Salehinia*

- An Investigation into a Dialectal Feature in the Hemistich "Be Abe Do Dideh Nabayad Gerist" from *Shahnameh*

Mohsen Sadeghi

- A Critique of the Term "Spiritual Music" of Poetry

Javad Mohaghegh Neyshabouri