

Content analysis, selected mystical stories in Persian literature, in the poems the poems of mystic from the 8th to the 11th century AH

Hossein ghasemi¹ /Roya Ahmad amraji² /Khorshid noroozi³

Abstract: In the poems of poets from the 8th century onwards, in addition to the many similarities and differences between mystical stories and ancient stories, there are innovations that require research. The current research is of a qualitative type, which has been carried out with the analytical descriptive method and the use of library resources. The aim of the research is to investigate and analyze the stories of mystical verses in the poetry of some leading mystical poets in the time domain of the 8th to the 11th centuries of Hijra, which were sampled in a purposeful and non-random way. This research showed that despite the popularization of mysticism and the entry of Ibn Arabi mysticism into the mysticism of Khorasan in this era; But the poets in question were not mere imitators, and despite the fact that their stories originated from mystical visions and experiences and were sometimes even expressed in a vernacular form, they used allegories and mystical symbols with the aim of popularizing mysticism. It has given a special effect to the poetry of the poets of this era and distinguished their stories from other stories.

Keywords: mysticism, Sufism, mystical stories, poetic narration

1 PhD student in Persian Language and Literature ,Yadegar-e-Imam Khomeini (RAH) Shahre Rey Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

2 Department of Persian language and literature, Yadegar-e-Imam Khomeini (RAH) Shahre Rey Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

3 Department of Persian language and literature, Yadegar-e-Imam Khomeini (RAH) Shahre Rey Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

پژوهشنامه عرفان، دو فصلنامه علمی، سال پانزدهم، شماره سی‌ام، بهار و تابستان ۱۴۰۳، صفحات ۱۵۵-۱۳۳

بررسی محتوایی منتخب قصه‌های عرفانی منظوم در ادب فارسی در اشعار شاعران عارف قرن هشتم تا یازدهم

حسین قاسمی* / رویا احمد امرجی** / خورشید نوروزی***

چکیده: در اشعار شاعران قرن هشتم به بعد، علاوه بر وجود اشتراکات و تفاوت‌های زیاد قصه‌های عرفانی با قصه‌های کهن، نوآوری‌هایی به چشم می‌خورد که نیازمند تحقیق و پژوهش است. پژوهش حاضر، از نوع کیفی است که با روش توصیفی تحلیلی و بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای به انجام رسیده است. هدف پژوهش، بررسی و تحلیل قصه‌های منظوم عرفانی در شعر چند شاعر عارف و شاخص در قلمروی زمانی قرون هشتم تا یازدهم هجری است که با شیوه هدفمند و غیر تصادفی، نمونه‌برداری شده است. این پژوهش نشان داد که با وجود عمومی شدن عرفان و ورود عرفان ابن عربی به عرفان خراسان در این دوران؛ شاعران مورد نظر، مقلدانی صرف نبوده و قصه‌های آنان به‌رغم اینکه از شهودات و تجربیات عرفانی سرچشمه گرفته و گاه حتی به‌شکل عامیانه بیان شده اما، با به‌کارگیری تمثیل‌ها و سمبل‌های عرفانی با هدف عمومی نمودن عرفان، جلوه خاصی به شعر شاعران این دوران بخشیده و قصه‌های آنان را از دیگر قصه‌ها متمایز نموده است.

کلیدواژه‌ها: عرفان، تصوف، قصه‌های عرفانی، روایت منظوم

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

رایانامه: ho.ghasemi1356@gmail.com

** استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

رایانامه: royaamraji@iausr.ac.ir

(نویسنده مسئول)

*** استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

رایانامه: khorshidnorozi@isusr.ac.ir

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۵/۲۷؛ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۶/۳۱

مقدمه:

با طلوع اندیشه عرفانی در فرهنگ و ادبیات ایران و تا زمان اوج آن، یعنی قرن هفتم هجری و ظهور نابغه‌ای به نام مولانا، قصه همواره دستمایه این بزرگان برای انتقال صحیح مضامین و آموزه‌های عرفانی بوده است. برخی از پژوهشگران، قصه‌های عرفانی را با قصه‌های کهن و کلاسیک یکی دانسته و میان آن‌ها تفاوتی قائل نیستند. شاید دلیل این امر این بوده است که هر دو قصه، ریشه در تاریخ دارند و به نوعی متعلق به پیشینیان محسوب می‌شوند. این دو مقوله از یک خانواده با ریشه‌هایی مشترک‌اند و در بسیاری موارد ویژگی‌ها و شاخصه‌های یکسانی هم دارند؛ اما آنچه بررسی و تحلیل قصه‌های عرفانی این قرون به دست می‌دهد، این است که قصه‌های عرفانی دارای ابعاد و مشخصات مخصوص به خود و حتی کشف نشده‌ای هستند.

بسیاری از اندیشمندان و پژوهشگران بر این باورند که اندیشه عرفانی و نقش آن در فرهنگ به ویژه ادبیات، تنها تا اوج درخشش این اندیشه تا قرن هفتم زنده و پویا بوده است؛ از این رو به شاعران و عارفان بعد از این دوران توجه چندانی نداشته‌اند. این در حالی است که در فرهنگ ایرانی-اسلامی هیچ گاه اندیشه‌های عرفانی به مرگ و زوال دچار نشده و همواره بزرگانی بوده‌اند که این شعله را گرم و روشن نگاه داشته‌اند؛ بنابراین مطالعه و پژوهش در این زمینه می‌تواند بسیار مهم و راهگشا باشد.

قصه‌های عرفانی که در قالب مثنوی در ادبیات ما ظهور پیدا کرده‌اند از شگفت‌انگیزترین گنجینه‌های ادبی‌اند که به تنهایی میراث‌دار مفاهیم بلند معنوی در طول تاریخ ادبیات هستند. فراز و فرودهایی که این مثنوی‌های پر رمز و راز در مقاطع اوج و فرود خود تجربه کرده‌اند و تأثیری که بر روند کلی اندیشه ایرانی - اسلامی، چه در حوزه ادبیات و چه در حوزه‌های دیگر علوم انسانی داشته‌اند، بسیار حائز اهمیت و درخور توجه است. از این رو، تحقیق و پژوهش در دوره‌های مختلف قصه‌های عرفانی که بتواند رد پای مفاهیم، ایده‌ها و نوع نگاه موجود در این قصه‌ها را آشکار و میزان ارتباط آن‌ها با میراث مکتوب و حتی شفاهی پیش از خود را مشخص نماید، امری بسیار مهم است. وسعت قصه‌های عرفانی موجود در آثار گویندگان مطرح و بزرگ ادب فارسی و در دسترس نبودن آثاری مستقل درخصوص بیان قصه‌های منظوم عرفانی قرن هشتم تا یازدهم، ضرورت انجام این پژوهش به شمار می‌رود. هدف این پژوهش آن است تا با تمرکز بر برخی قصه‌های عرفانی و

تحلیل محتوایی آن‌ها که پس از قرن هشتم هجری در اندیشه عرفا و آثار بزرگان این حوزه، به‌ویژه آثار ارزشمند شاعرانی چون امیر خسرو دهلوی، شیخ محمود شبستری، عمادالدین فقیه کرمانی، عبدالرحمن جامی، قاسم انوار، هلالی جغتایی، وحشی بافقی، شیخ بهایی، اسیری لاهیجی و بیدل دهلوی نمود و بروز داشته، شناختی بهتر از روند طی شده این اندیشه از قرن هشتم تا یازدهم ارائه نماید.

پژوهش حاضر تلاش دارد به پرسش‌های زیر پاسخ گوید:

۱. ابتکارات شاعران قرون هشتم تا یازدهم در خلق قصه‌های عرفانی، چه بوده است؟
۲. قصه‌های عرفانی این قرون علاوه بر داشتن ویژگی‌های مشترک با قصه‌های کهن، چه ویژگی‌های شاخصی داشته‌اند؟

به عنوان فرضیه، قصه‌های عرفانی یا وجود ویژگی‌های مشترک با قصه‌های کهن، در برخی از ویژگی‌ها با این قصه‌ها تفاوت‌های مشخصی دارند. همچنین محتوای آشکار و پنهان این قصه‌ها علاوه بر احوال و مقامات، برخی از اصطلاحات عرفانی را نیز شامل می‌شود. تأثیر شاعران متقدم، بر شاعران قرن هشتم تا یازدهم انکارناشدنی است؛ اما شاعران مورد نظر در این دوران نیز مقلدانی صرف نبوده و از خود ابتکاراتی داشته‌اند.

پژوهش حاضر، از نوع کیفی است که با روش توصیفی تحلیلی و بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای به انجام رسیده است. در این پژوهش نمونه‌گیری از نوع غیرتصادفی انجام گرفت که از میان یکصد و بیست قصه عرفانی، به صورت هدفمند، تعداد هفتاد و پنج قصه انتخاب گردید.

درباره قصه‌های عرفانی تاکنون، پژوهش‌هایی در قالب رساله، پایان‌نامه، کتاب و مقاله انجام شده است که مهم‌ترین و شاخص‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

«گنگ گویا، دویست و بیست و سه قصه عرفانی تا قرن نهم» اثر ایرج شهبازی و علی اصغر ارجی در سال ۱۳۹۳ توسط انتشارات علم به چاپ رسید. نویسندگان در این کتاب، تعداد مشخصی از این قصه‌ها را مورد بررسی و واکاوی قرار داده‌اند.

«رساله در تعریف، تبیین و طبقه‌بندی قصه‌های عرفانی» کتاب دیگری است از قاسم هاشمی‌نژاد که در سال ۱۳۹۴ توسط انتشارات هرمس به طبع رسید و در آن نویسنده تلاش کرده است، قصه‌های عرفانی را از نظر ساختار و محتوا مورد بررسی قرار دهد. شاید به جرئت بتوان گفت اثر هاشمی‌نژاد

جامع‌ترین کتاب در حوزه قصه‌های عرفانی در ادبیات فارسی باشد که به رشته تحریر درآمده است؛ زیرا در این زمینه کتابی درخور توجه که قابل مقایسه با این اثر باشد وجود ندارد.

«قصه‌های عرفانی در ادب فارسی تا قرن هشتم هجری همراه با خصوصیات سبک ادبی قصه‌ها، از نظم و نثر» که عبدالحسین فرزاد در این رساله، قصه‌های عرفانی را همراه با سبک ادبی‌شان از آغاز تا قرن هشتم مورد بررسی قرار داده است.

«فرآیند تاریخی- ادبی تکوین حکایات منظومه‌های عرفانی و پیوند آن‌ها با آموزه‌های عرفانی» است که در اسفند سال ۱۳۹۴ توسط سونا سلیمیان در دانشگاه شهید مدنی آذربایجان دفاع شد. نویسنده در این رساله به نتایج ارزشمندی دست یافته که به کمک آن می‌توان به مفاهیم و ایده‌ها و ساختار حکایات عرفانی پی برد؛ همچنین با تبیین شگردهای روایی ساختاری حکایات در مثنوی‌های عرفانی، به کشف نوع تعامل مثنوی‌های عرفانی با دیگر متون و شناخت و تکوین حکایات در مسیر تاریخی رسید.

رساله دکتری با عنوان «طبقه بندی موضوعی حکایات عرفانی متون منظوم و منشور فارسی از آغاز تا قرن نهم» که در سال ۱۳۹۴ در واحد شهرکرد دفاع شد.

پایان‌نامه کارشناسی ارشد با موضوع «ندای دعوت در قصه‌های عرفانی ایرانی براساس نظریه جوزف کمپبل» که توسط پروین بهمن‌زاده در سال ۱۳۹۷ در دانشگاه سیستان و بلوچستان دفاع شد. این پایان‌نامه به تحلیل ندای دعوت در قصه‌های عرفانی از نگاه یکی از اندیشمندان غیر فارسی‌زبان متمرکز است. پژوهشی که تنها به یکی از جنبه‌های قصه‌های عرفانی پرداخته است.

«سیر داستان درونه‌ای در ادبیات فارسی تا قرن نهم» نویسندگان: سمیرا بامشکی و نسیم زحمتکش، که زمستان سال ۱۳۹۳ در نشریه کهن‌نامه ادب پارسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی چاپ شد. در این مقاله به صورت مختصر به مقوله عرفان و تاحدودی به قصه‌های عرفانی پرداخته شده است.

«آرزو در قصه‌های صوفیانه» از محمد پارسانسب در نشریه مطالعات عرفانی در سال ۱۳۸۷ به چاپ رسیده است. نگارنده در این مقاله ضمن اشاره به سویه‌های منفی آرزو در قصه‌ها، به سویه‌های مثبت آرزو در قصه‌های صوفیانه در «مصیبت‌نامه» و «منطق‌الطیر» عطار پرداخته و معتقد است که

صاحبان آرزو به مرتبه نفی کامل وجود خویش و به مقام فنای فی‌الله رسیده‌اند، پس آرزویشان محقق می‌گردد.

باوجود تلاش‌های بسیار ارزنده‌ای که پژوهشگران درخصوص بررسی و تحلیل قصه‌های عرفانی انجام داده‌اند؛ اما تا کنون، هیچ پژوهش مستقلی که به‌طور مستقیم به تحلیل محتوایی قصه‌های عرفانی منظوم در ادب پارسی از قرن هشتم تا یازدهم پرداخته باشد، انجام نشده است. پژوهش حاضر، نخستین پژوهش در این زمینه به‌شمار می‌رود.

۱. قصه‌های عرفانی و ویژگی‌های آن‌ها

قصه‌های عرفانی نه تنها در حوزه فرهنگی زبان فارسی دارای اهمیتی ویژه هستند؛ بلکه در حوزه‌های فرهنگی سایر کشورها نیز بسیار تأثیرگذار بوده‌اند. شاید بتوان گفت این قصه‌ها بیشترین تأثیر را در حوزه شعر اسلامی داشته‌اند. این قابلیت در اندیشه دانشمندان اسلامی به‌کرات بیان شده است.

مثنوی‌های صوفیانه‌ای که در ادبیات اسلامی پدید آمده، حماسه‌های ادبی در سطح بالایی می‌باشد که به زندگی آدمی و مشکلات مادی و معنوی او می‌پردازد و سعی دارد تا آن را به بالاترین درجه کمال برساند. ظهور این مثنوی‌ها، با پیچیدگی زندگی در جوامع اسلامی و رواج تصوف و سیطره آن بر بسیاری از شاعران و متفکران به مثابه شیوه اندیشه و عمل همزمان بود. شکوفایی شعر صوفیانه یک پدیده مهم ادبی در تاریخ شعر اسلامی به‌شمار می‌آید. شعر فارسی، میدان‌دار این حوزه است و سایر شاعران حوزه‌های ادبیات اسلامی به شیوه آن عمل کرده‌اند (کفافی، ۱۳۸۲: ۳۶۹).

این تأثیرگذاری، ریشه در نفوذ سخنان عرفا داشت؛ زیرا سخن اهل دل، سوزی داشت که بر دل کارگر می‌افتاد. سخن گفتن به زبان مردم، صمیمیت و صدق کردار و گفتارشان مؤید این حقایق بود. همین عرفا بودند که اجازه ندادند شعله‌های معرفت الهی در قیل و قال مدرسه و درس و بحث حکما به خاموشی گراید و این چراغ را با نیروی عرفان، فروزان نگه داشتند و قصه‌های عرفانی همین چراغ روشن بود.

با تمام ویژگی‌های مشترک میان قصه‌های عرفانی و قصه‌های کهن، قصه‌های عرفانی دارای ویژگی‌های مختص به خود و در نتیجه تعریفی مستقل است. جوزف کمپل معتقد است «تمام قصه‌های عرفانی از الگوی واحدی تبعیت می‌کنند و در آن‌ها قهرمان سفر به دنیای ناشناخته درون را با ندای

دعوت آغاز می‌کند و پا به جادهٔ پر مخاطره آزمون‌ها می‌گذارد» (نیک‌پناه، ۱۳۹۸: ۱۹۶-۱۶۵). این تعریف با وجود مختصر بودن، نکتهٔ مهمی در خود دارد و آن اینکه در تمام این قصه‌ها سالک با آزمون‌ها مواجه است؛ نکته‌ای که فصل مشترک تمام قصه‌های عرفانی است. در اندیشه عرفانی نیز که بن‌مایه اصلی قصه‌های عرفانی محسوب می‌شود این اصل، تشکیک‌ناپذیر و بسیار تعیین‌کننده است.

شاعران عارف و نویسندگان قصه‌های عرفانی نیز به شاخصه‌های این قصه‌ها اشارات دقیقی داشته‌اند. شمس تبریزی قصه را به دو حصهٔ مغز و پوست تقسیم می‌کند و معتقد است: «قصه را جهت آن مغز آفریده‌اند نه از بهر ملامت؛ بلکه به صورت حکایت برای آن آورده‌اند تا آن غرض در آن بنمایند» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۹۷). این سخن، قابل توجه است؛ چرا که شمس، شخصی عارف است که در لابه‌لای سخنش از قصه برای «غرض» خود بهره می‌گیرد. و از آنجا که قصه‌پرداز ماهر نیز هست؛ سخن او دربارهٔ قصه‌پردازی می‌تواند مورد استناد قرار گیرد.

منظور شمس از مغز، آن معنی مندرج در قصه و منظور او از پوست بر همین مقیاس، ظاهر سرگرم‌کننده و جنبهٔ روایی آن است؛ اما نکته حائز اهمیت در نظر شمس، انتقال «غرض» است. با چنین دریافتی درواقع، او قصه را بیرون از مرز روایی آن می‌گذارد و مقصودش بر غرضی مندرج و اغلب نهان دلالت دارد. گاه حتی این غرض می‌تواند با هدف ظاهری قصه ناسازگار باشد. اما آنچه از قصهٔ عرفانی مورد نظر ماست، همانا وجه اول است. یعنی آن منظور نهایی و نهفته که معنی قصه و مغز آن را تشکیل می‌دهد و نیاز به تأویل ندارد و از بیرون نیز بر آن افزوده نمی‌شود.

این غرض به لحاظ مرموز بودن و دست‌گیرزی‌اش باعث کشش مخاطب برای فهم و دریاب آن می‌شود و بر جذابیت ذاتی آن می‌افزاید. این کشش از یک سو و جذابیت در سوی دیگر، پویایی حیات قصه‌های عرفانی را می‌سازد. اگر در قصه‌های عرفانی با نیروی خفتهٔ متراکمی مواجه هستیم که طلب مخاطب می‌کند تا به تلاطم در آید و توان انفجاری خود را آزاد کند به خاطر همین است (هاشمی‌نژاد، ۱۳۸۸: ۵۷).

همان‌گونه که اشاره شد، علت جذابیت و تأثیرگذاری قصه‌های عرفانی بر مخاطبان خود همین غرض نهفته در آن‌هاست.

نکتهٔ دیگر درخصوص قصه‌های عرفانی این است که این قصه‌ها با وجود رنگ و بوی اسلامی، ریشه در ادبیات پیش از اسلام دارند و همین موضوع نیز به غنا و اصالت آن‌ها افزوده است. عرفان

نیز که موضوع این قصه‌هاست فرازمانی و فرامکانی است؛ لذا تأثیر پذیری آن‌ها از ادبیات پیشینیان کاملاً بدیهی و منطبق بر منطق است.

داستان‌سرایی به‌منزله دنباله‌ای بر ادبیات پیشا/اسلامی از آغاز شعر فارسی دری مورد توجه قرار گرفت. داستان‌های کهن دوره‌های پیشین، که به صورت روایات اغلب شفاهی و گاه مکتوب در اختیار اهل ادب قرار داشت، نخستین آثار منظوم فارسی دری را بنیان گذاشتند (بامشکی، ۱۳۹۳: ۵۲-۲۷).

در حقیقت، علت موفقیت این قصه‌ها و تأثیرگذاری بالای آن‌ها بر مخاطبان خود در دوره اسلامی، همین پیشینه تاریخی قصه‌ها و وجود سابقه ذهنی ایرانیان از آن‌هاست.

به‌طور خلاصه می‌توان گفت: قصه‌های عرفانی، عموماً قصه‌های کوتاه و ساده‌ای هستند که حقایق کلی و عام در آن‌ها تصویر شده است. خرق عادت، پیرنگ ضعیف، مطلق‌گرایی، کلی‌گرایی و نمونه شخصیت‌های کلی، زمان و مکان فرضی، عدم ایستایی شخصیت‌ها، همسانی شخصیت‌ها در سخن گفتن، یکپارچگی ساختاری و کمینگی از ویژگی‌های قصه‌های عرفانی منظوم فارسی است.

این قصه‌ها دو سطح دارند، سطحی که حقیقی است و درباره موضوع همه کس فهم نقل می‌شود و سطح مجازی که درون‌مایه قصه به موضوع دیگری جز موضوع ظاهر اشاره دارد. اساساً تحلیل محتوایی قصه‌های عرفانی، پرداختن به سطح مجازی این قصه‌ها است. هدفی که تلاش نگارندگان در این پژوهش مصروف رسیدن به آن شده است.

۲. مضامین قصه‌های عرفانی از قرن هشتم تا یازدهم

۲.۱. زهد به روایت وحشی بافقی و جامی

«کلمه زهد، در لغت از ریشه زهد است که به صورت زهد فی‌الشیء و عن‌الشیء به کار می‌رود و به این معناست که آن چیز را ترک کرده و نسبت به آن بی‌میل شد. زهد و زهاده به معنای کناره‌گیری کردن از چیزی و خوار شمردن آن است» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۸۵؛ سراج طوسی، ۱۳۶۸: ۸۴). «قصه عارف و در بستن خانه بر روی خود» از وحشی بافقی، (وحشی بافقی، ۱۳۹۳: ۱۱۲) و نیز «قصه آن حکیم که از جهان به شاخی چند قناعت کرده بود و از خوان جهانیان دندان طمع برکنده» از جامی (جامی، ۱۳۵۷: ۴۵۱)، بیانگر این است که در حقیقت، دوری از دلبستگی‌های دنیا برای زاهد در همین زندگی دنیایی

نیز برکات بسیاری دارد و مایه عزت نفس و کرامت او می‌شود. همچنین می‌توان به «قصه نصیحت قبول کردن خلیفه وقت، عمر بن عبدالعزیز، از غلام خود که خازن بیت‌المال بود» (جامی، ۱۳۵۷: ۴۵۹)، «قصه آن خفته چشم، بیدار دل که روح الله به سر وقت وی رسید و عذر خواب کردن وی را پسندید» (۱۳۵۷: ۲۱۳) و «قصه پادشاه و درویش» از وحشی بافقی (۱۳۹۳: ۱۲۴) اشاره نمود.

جامی با توجه به تعدد قصه‌ها مطلب را به شکل وسیع‌تری ارائه کرده است. قانع بودن و دوری از طمع، داشتن همت بلند برای گذشتن از هوای نفس و تلاش برای زدودن زنگار از دل که راه را برای رسیدن به مقام زهد برای سالک فراهم می‌کند، به زیبایی در قصه‌های عرفانی هر دو شاعر نمایان است.

۲.۲. رضا به روایت عماد فقیه، جامی، وحشی بافقی و امیر خسرو دهلوی

رضا «در اصطلاح، سرور دل است به گذشتن قضا به آنچه پیش آید» (جرجانی، ۱۳۷۰: ۹۸). «و نزد اهل سلوک، رضا عبارت است از لذت بردن در بلا» (گوهرین، ۱۳۸۸، ج ۶: ۵۲). رضا، خروج است از رضای نفس و به درآمدن در رضای حق» (تهانوی، بی‌تا: ۵۹۷). «قصه زن و مرگ فرزندی» از عماد فقیه (۱۳۷۴: ۱۲۰) و «قصه خواب دیدن علی بن موفق معروف کرخی، بشرحافی و احمد بن حنبل را - قدس الله تعالی ارواحهم» از جامی (۱۳۵۷: ۴۴۷)، «قصه خارکش فقیر و یافتن کیسه زر» از وحشی بافقی (۱۳۹۳: ۱۳۶)، «قصه زاهد و مزد طاعت» از امیر خسرو دهلوی (۱۳۷۹: ۱۳۴)، را می‌توان به عنوان نمونه ذکر کرد. آنچه از قصه‌های شاعران یاد شده دربارهٔ مقام رضا قابل توجه است، تکراری نبودن مفاهیم است. برداشتهای متفاوت آنان از موضوع رضا و پرداختن به زوایای مختلف آن، نقطه قوت این قصه‌هاست. این شاعران برای بیان حرفی نو و قابل عرضه، به گونه‌ای تکراری به یک موضوع مشترک پرداخته‌اند.

۲.۳. صبر به روایت جامی، شیخ بهایی و هلالی جغتایی

«صبر در لغت به معنای حبس است. یعنی نگه داشتن و بازداشتن از چیزی» (ابن منظور، ذیل واژه) و برخی آن را به «شکیبایی و خودداری از شکایت نیز معنا کرده‌اند» (ابن منظور، ۱۳۷۵: ۲۷۵). «قصه عیار زیر چوب شحنه» از جامی (۱۳۵۷: ۲۷۴)، «قصه راهبی که فریفته نشد به دعوی شیطان که گفت من عیسی‌ام از آسمان نزول کرده» (۱۳۵۷: ۴۴۶)، «قصه سگ گرسنه با زاهد ناسپاس» از شیخ

بهایبی (۱۳۹۶: ۱۹۰)، «قصه عاشقی که تا پای در دامن صبر نکشید به سر منزل مراد و مقصود نرسید» از هلالی جغتایی (۱۳۹۳: ۱۴۵).

با دقت در مضامین و مفاهیم ارائه شده در قصه‌های هر سه شاعر، مشخص می‌شود با آنکه صبر در رفتار سالک نمود پیدا می‌کند، اما در حقیقت یک مقام معنوی است. مقامی که در باور سالک نقش بسته و در قلب او ملکه شده است.

۴.۲. رجا به روایت جامی و عماد فقیه

رجا عبارت می‌شود از انتظار محبویی که جمیع اسباب مربوط به محب و محبوب را در اختیار بنده آماده داشته است؛ و فرق بین رجا و اَمَل آن است که امل در آنچه مورد رضا و خشنودی است به کار رود و رجا درباره خشنودی و غیر آن به کار رود؛ بنابراین، اَمَل اخصّ از رجاست (تهانوی، بی‌تا: ۵۹۳). «رجا امیدوار بودن سالک است به فضل خداوند در مواردی که بنده طاعتی را انجام دهد و امید قبول آن را دارد یا گناهی کرده و توبه نموده و امید مغفرت دارد» (یثربی، ۱۳۸۵: ۴۹۷).

به عنوان نمونه می‌توان به «قصه عاقبت خوب زن بد زندگانی» از عماد فقیه (۱۳۷۴: ۱۲۸)، «قصه آن عاصی که قصد توبه کرد» (۱۳۷۴: ۲۱۳)، «قصه خلاص شدن مسخره فرعونیان از غرقه شدن به واسطه آنکه خود را به صورت موسی - علیه السلام - درآوردی و مسخرگی کردی» (جامی، ۱۳۵۷: ۹۴) و «قصه آن مظلوم که از تیر ربانی یک حجت سنجیده پرداخت و تیغ ظلم حجاج را گزند کرد»، از جامی (۱۳۵۷: ۴۹)، «قصه ابراهیم و کافر سائل» از جامی (۱۳۵۷: ۵۰۷) اشاره کرد. هر دو شاعر با قصه‌های عرفانی خود در تلاش‌اند تا امید به فضل و بخشش خداوند را در مخاطبان خود زنده نگه‌دارند.

۵.۲. خوف به روایت عماد فقیه و جامی

در قرآن کریم درخصوص خوف به آیات متعدد برمی‌خوریم از جمله: «وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ» (الرحمن: ۴۶) و در آیه‌ای دیگر چنین می‌فرماید: «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ» (نازعات: ۴۱).

هر کدام از شاعران یاد شده از منظری متفاوت به مسئله خوف پرداخته‌اند. عماد فقیه در قصه «خوف روح الامین» (۱۳۷۴: ۳۲۸) خوف را برای عرفا دائمی و برای عموم مؤمنین، متناوب معرفی

می‌کند و فرق عارف و غیر عارف را در همین می‌داند. در مقابل، جامی به زوایای دیگری از خوف می‌پردازد و در قصه «حاجی قریب و جنی مهیب» (۱۳۵۷: ۳۳۶) ترس از غیر خدا را نافی خوف از حق می‌داند؛ زیرا به عقیده او هر آن کس که از خدا بترسد، هرگز از غیر او ترسی به دل راه نخواهد داد.

۲.۶. اخلاص عمل به روایت جامی و شیخ بهایی

بدان که کار به کثرت بالا نگیرد، کار که بالا گیرد به اخلاص و حرمت بالا گیرد. هر شهادت‌گوی اخلاص ندارد (جامی نامقی، ۱۳۹۱: ۴۸). خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (بینه: ۵).

جامی در قصه «صوفی که در سماع غنای مغنیه خرقه فقر از سر برکشید...» (۱۳۵۷: ۱۶۲)، دوری از ریا و نفاق و پنهان داشتن خود واقعی از خلق را روی دیگر سکه اخلاص عمل معرفی می‌کند. و در قصه «آن عجمی که کلمات عربی شنید و دعا و استغفار پنداشت» (۱۳۵۷: ۲۱۱) بر رجحان نیت بر عمل و نیز برتری معنی بر لفظ تأکید می‌ورزد و رضا را که به دنبال اخلاص بر قلب سالک پیدا می‌شود میوه آن می‌داند. در مقابل، شیخ بهایی در قصه «عابد و فرشته» (۱۳۹۶: ۸۷) درست از منظری متفاوت و مقابل نگاه جامی به اخلاص می‌پردازد و شیخی را نشان می‌دهد که ظاهر عملش بسیار پسندیده و منطبق با معیارهاست؛ اما عملش در باطن تهی و کم بهره از معرفت است؛ لذا نتیجه‌ای برایش به همراه ندارد و مقبول درگاه حق نمی‌افتد. نگاه دو شاعر به مقوله اخلاص عمل از منظرهایی متفاوت است، اما نتایج مشابه و یکسانی به همراه دارد.

۲.۷. نکوهش دنیاطلبی به روایت جامی، بیدل دهلوی و وحشی بافقی

«دنیا آن است که محبوب کند ترا از او» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۵: ۴۶۹) و شمس تبریزی معتقد است که «دنیا همین تن است و می‌گوید: چرا به عمارت این تن مشغول می‌شوی قدر ما لابد و بس و باقی هیچ» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۵۳). فضیل عیاض نیز می‌گوید: «اگر همه دنیا بر من عرضه کنند بدان شرط که با من شمار نکنند، نزدیک من چون مرداری بود که یکی از شما به وی بگذرد و جامه از وی نگاه دارد» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۸).

به عنوان نمونه می‌توان به «قصه درازدستی که دست وی به بریدن از قلم وزارت کوتاه نشد» از جامی (۱۳۵۷: ۱۵۷)، «قصه مشاهده کردن شیخ علی رودباری، قدس سره، مردن آن مرقع‌پوش

شوریده‌حال را در محبت آن جوان مغرور به حسن و جمال» (۴۳۹: ۱۳۵۷)، کوتاه شدن دست وزیر را نشانه‌ای از کوتاهی دست دنیاطلبان از مظاهر آن می‌داند. «قصه ابله و بازاری مکار و طمع‌کار» از بیدل دهلوی (۱۳۹۵: ۸۷۸)، بر فریب‌کاری دنیا و ناآگاهی دنیاطلبان تأکید دارد. و ریشه این بی‌وفایی و فریب‌کاری را بی‌ثباتی دنیا می‌داند. «قصه مرد خر فروش و دلال» از وحشی بافقی (۱۳۹۳: ۱۴۸) اشاره نمود. وحشی بافقی در قصه‌اش دنیا را محل مناسبی برای اندوختن و ذخیره کردن نمی‌داند؛ زیرا از نگاه او دنیا محل گذر است. در قصه‌های سه شاعر یاد شده درخصوص موضوع نکوهش دنیاطلبی با آنکه قصه‌های متفاوتی برای بیان موضوع انتخاب کرده‌اند، اما مضامین آن‌ها تا حدود زیادی به یکدیگر نزدیک است و خلاقیت چندانی در مضامین نمی‌بینیم.

۲.۸. توحید به روایت جامی، شیخ محمود شبستری، قاسم انوار و هلالی جغتایی

به گفته ابن عربی آنچه حق - تعالی - بر موحد واجب و ضروری می‌داند این است که خدا را از حیث هویتش یگانه بداند و نیز بداند که اگرچه مظاهر، متعدد و کثیرند، حق - تعالی - تعدد ندارد و یگانه است (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۴۶۸). خواجه عبدالله نیز توحید را «آخرین مقام در سیر الی‌الله می‌داند که سالک با طی مقامات پیشین بدان نایل می‌گردد» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۵: ۲۱۴).

جامی در قصه «آن پادشاه مریض...» (۱۳۵۷: ۲۸۹) می‌گوید: برای بیان پیام‌های عرفانی لزوماً نیازمند یک پیر یا مرشد در قصه نیستیم و این پیام توسط هر فردی قابل ارائه است. شیخ محمود شبستری در تمثیل «در بیان سر پنهان حق در عین پیدایی» (۱۳۹۴: ۱۴۵)، علت انکار منکران توحید را فیض دائم و پیوسته الهی نسبت به عالم وجود می‌داند. همچنین در دو قصه بعدی خود درباره توحید، حضرت حق را بی‌نیاز از تعریف و تمجید خلق معرفی می‌کند. قاسم انوار در قصه «دانشمند و درویش» (۱۳۹۲: ۱۲۴)، تأثیر نگاه توحیدی در زندگی موحدان را نشان می‌دهد. تأثیری که گاهی حتی از چشمان تیزبین سالکان راه حق هم پنهان می‌ماند. هلالی جغتایی در قصه «زلیخا که تا از بت‌پرستی روی برنفت» شرف محبت یوسف درنیافت» (۱۳۹۳: ۹۸)، نگاه متفاوتی به عشق زلیخا و یوسف عرضه می‌کند. او دلیل پذیرش عشق زلیخا توسط یوسف را موحد شدن زلیخا می‌داند. هر چند استدلال شیخ شبستر درخصوص توحید، در «قصه جنید با آن ابله» از شیخ محمود شبستری (۱۳۹۴: ۹۸)، و «قصه ابله و خواجه محمد کججان» (۱۳۹۴: ۶۴) و نیز «قصه ابله و نراد» (۱۳۹۴: ۱۲۳) متقن‌تر از استدلال جامی است، اما چون قصه جامی جنبه روایی داشته، قصه او تأثیر بهتر و بیشتری بر مخاطب خود دارد. قاسم انوار و هلالی

جغتایی در مقایسه با جامی و حتی شیخ محمود، قصه‌های ساده‌تر و ضعیف‌تری را چه از نظر استلال و چه از نظر روایت ارائه کرده‌اند.

۹.۲. صدق به روایت جامی، عماد فقیه و هلالی جغتایی

صدق، درجه ثانی نبوت است و جمله سعادت دینی و دنیوی نتایج ازدواج صدق و نبوت‌اند. اگر صدق نبود که حامل نطفه نبوت گشتی، نتیجه انباء غیب به حصول نبیوستی، پس بنای همه خیرات بر فائده صدق بود و حقیقت صدق، اصلی است که فروع جمله اخلاق و احوال پسندیده از آن متفرع و منشعب‌اند (عزالدین کاشانی، ۱۳۷۲: ۳۴۴).

«قصه کعبه‌روی که به سبب راستی از کید ناراستی برست و آن ناراست به برکت راستی وی به راستان پیوست» از جامی (۱۳۵۷: ۴۵۶)، «قصه پیر زن که خوف قیامت داشت با پیامبر - علیه السلام» از عماد فقیه (۱۳۷۴: ۳۸۹)، «قصه معشوقان که عاشق صادق را سر به اوج عزت برافراختند و مدعیان کاذب را از سر کوه به خاک مذلت انداختند» از هلالی جغتایی (۱۳۹۳: ۷۱)، را می‌توان به عنوان نمونه نام برد. تأثیرگذاری بر مخاطب و حس خوشایند آخر قصه‌ها برای خواننده یا شنونده مؤید این مطلب است که هر سه شاعر، قصه‌های مناسبی را برای تبیین صدق و راستی برگزیده‌اند.

۱۰.۲. سکر به روایت بیدل دهلوی و عماد فقیه

در اصطلاح عارفان، سکر مستی روح است از طراوت مشاهده و شراب محبت و انوار قدم (بقلی شیرازی، ۱۳۴۴: ۵۵۲) و نیز، مستی حاصل از مشاهده جمال حق و بی‌خبری از خود و غیر تعریف کرده‌اند (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۷۹). در حقیقت، اهل سکر عارفانی هستند که به سبب تأکید بر اهمیت «بی‌خبری» و اینکه سکر چیزی جز بی‌خودی نیست، سکر را بر صحو رجحان می‌دهند» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۵: ۱۴۸۷).

به عنوان نمونه می‌توان از «قصه کشمکش موعظه‌گر با رند» از بیدل دهلوی (۱۳۹۵: ۸۰۹)، «قصه دیدار جنید با شبلی» از عماد فقیه (۱۳۷۴: ۳۳۰)، نام برد. هر دو قصه تقریباً از یک منظر به موضوع نگریسته و هر دو، خاصیت مستی را که همان دوری از آمال و آرزوهای نفس است مورد توجه و دقت قرار داده‌اند.

۱۱. ۲. وحدت وجود به روایت جامی، بیدل، اسیری لاهیجی، قاسم انوار و شیخ محمود

ابن عربی، تأکید می‌کند: «همه جهان هستی یک واحد هستی است و هرگز افتراقی در وجود نیست. همه یک حقیقت است و جز ظهور و مظهر چیز دیگری نیست و کثرتی در جهان وجود ندارد. کثراتی که در عالم هستی به نظر می‌آیند به‌جز خواب و خیالی بیش نیستند» (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۲۰۱).

جامی در قصه «آن ماهیان که گوهر وجود در جستجوی دریا درباختند» (۱۳۵۷: ۱۴۸)، به مسئله «وحدت وجود» و تجلیات ذات حق در آفرینش عالم می‌پردازد و می‌گوید که وجود حقیقی، ذات مقدس حضرت حق است و تمام عالم با همه تجلیات، بازتاب و سایه‌ای از وجود حقیقی اوست. بیدل در قصه «گفتگوی عارف با ساز خود در جستجوی حقیقت» (بیدل دهلوی، ۱۳۹۵: ۸۴۸)، به‌رغم جامی به‌صورت مستقیم به دنبال پیام قصه که همان «وحدت وجود» است می‌رود. به‌هرروی، او نیز تا حدودی در انتقال پیام قصه موفق بوده است. اسیری لاهیجی در قصه «ابو تراب نخشی» (۱۳۸۸: ۱۷۸)، تلاش دارد این نگاه را که حضرت حق ظاهر و باطن عالم هستی است تبیین کند. باوری که البته بخش مهمی از نظریه وحدت وجود است. او در قصه دوم خود نیز «پیر بسطام و پیغام الهی» (۱۳۸۸: ۱۷۴)، مطلوب نهایی عرفا را وصال حضرت حق می‌داند و انانیت و خودخواهی را مانع رسیدن به این مهم می‌داند. قاسم انوار در قصه «شمع و پروانه شوریده‌حال» (۱۳۹۲: ۶۹)، تنها راه رسیدن به وحدت و یکی شدن با حضرت حق را «فنا فی الله» می‌داند. شیخ محمود شبستری در قصه «هدهد و بومان» (۱۳۹۴: ۱۲۴)، مرگ اختیاری را شیوه بزرگان عرفان برای رسیدن به وصال حضرت حق می‌داند. برخلاف قاسم انوار و اسیری لاهیجی که به مانند بیدل از قصه‌هایی ساده استفاده کرده‌اند و به‌طور مستقیم به موضوع وحدت پرداخته‌اند، شیخ شبستری از قصه‌هایی پر مغز و تأثیرگذارتر برای بیان مفهوم وحدت بهره برده است.

۱۲. ۲. ذوق به روایت جامی و عماد فقیه

«ذوق، عبارت است از یافتن ثمرات تجلی و نتایج کشف، و اول واردات ذوق باشد» (عزالدین کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۳۷). ابن عربی می‌گوید: «ذوق در وهله اول، حال خوشی است که سالک ناگهان در قلب خود می‌یابد» (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۵۴۸). در قول مشهوری از ذوالنون آمده است: «آنگاه که خدا بخواهد ایشان را از جام محبت خویش بنوشاند از لذت آن می‌چشاند و حلاوتش را به آن‌ها می‌رساند» (بقلی شیرازی، ۱۳۴۴: ۱۱۷).

با توجه به اینکه جامی و عماد فقیه هر دو درخصوص ذوق عرفانی، یک قصه مشترک را که همان قصه «غلام حدای خوان» (جامی، ۱۳۵۷: ۲۳۳) و «مرگ شتران اعرابی» (عماد فقیه، ۱۳۷۴: ۳۴۹) است، به تصویر کشیده‌اند؛ می‌توان گفت: در قصه «حدای خوان» به روایت جامی، صوفی در پایان قصه به دلیل داشتن ذوق در وجودش، پس از شنیدن صدای زیبای غلام درحالی که زانوی ادب بر زمین نهاده است جان به جان آفرین تسلیم می‌کند. امری که میزبان با وجود بخشندگی و کرامت از آن بی‌بهره بود. اما عماد در این قصه که جامی آن را به این زیبایی روایت کرده بود، نه تنها عملکرد قابل قبولی ندارد، بلکه به ساده‌ترین شکل خود روایت شده که در مقایسه با جامی در جایگاه پایین‌تری قرار می‌گیرد.

۱۳.۲. عشق به روایت جامی، عماد فقیه، بیدل دهلوی، قاسم انوار و شبستری

عشق، نزد اهل سلوک، بذل همه چیز و تحمل همه چیز است، و گفته‌اند: «عشق، آخر مرتبه محبت است؛ و محبت، اول درجه عشق است. و گفته‌اند: آتشی است که در دل افروخته شود تا هر چه جز محبوب است بسوزاند» (تهانوی، بی‌تا: ۱۰۱۲)، واژه عشق در قرآن و احادیث به این زبان نیامده است. دهخدا در ذیل این واژه می‌گوید: گویند عشق، مأخوذ است از عشقه و آن گیاهی است که به تنه هر درختی پیچد آن را خشک سازد و خود به طراوت خویش باقی ماند. «به گیاه پیچک عشقه گویند؛ زیرا بر تنه درخت می‌پیچد و بالا می‌رود و آن را خشک می‌کند، و این تمثیل حالت عشق است که بر هر دلی عارض شود احوال طبیعی او را محو می‌کند» (زمانی، ۱۳۸۲: ۴۳۲).

جامی در قصه‌های «پیر خمیده پشت» (۱۳۵۷: ۴۶۹)، و «مدعی عشق» (۱۳۵۷: ۴۳۶)، عشق به دلبر ازلی را با هیچ عشقی قابل جمع نمی‌بیند. او در قصه «ظن ملائکه بر ابراهیم خلیل» (۱۳۵۷: ۱۶۶)، یکی از نشانه‌های عشق را پرداختن دل از هر چه غیر از حق می‌داند. او در قصه «گفتگوی موسی با ابلیس در کوه طور» (۱۳۵۷: ۲۷۹)، نشان می‌دهد که او چون مولانا و عطار از اندیشه غزالی و حلاج و دیگران درخصوص تبرئه شیطان متأثر است. البته او برای این تبرئه دلیل زیباتری از حلاج ارائه می‌دهد؛ که همانا سجده نبردن عاشق بر غیرمعشوق است. او در قصه «پادشاه را دل در هوا بستن شاید» (جامی، ۱۳۵۷: ۲۸۵)، خود را از جرگه شاعران و متفکرانی قرار می‌دهد که اساساً اعتقادی به عشق مجازی در عرفان ندارند. بیدل در قصه «شمع و پروانه» (۱۳۹۵: ۷۷۱)، سوختن و فنا شدن را نشانه عاشقان حقیقی می‌داند؛ نه مصلحت‌اندیشی و آینده‌نگری را. عماد فقیه در قصه‌های خود به مطالب معدود، ولی مهمی

در خصوص عشق اشاره می‌کند. او در قصه‌های «عشق لیلی، گلشاه، زلیخا و مجنون» (۱۳۷۴: ۱۶۷)، شروطی نظیر دوری از صفات ناپسند، خود را نادیده گرفتن و رهایی از خودبینی و محو در معشوق برای عشق حقیقی برمی‌شمارد. شیخ محمود شبستری در قصه «دیدن عاشق حضرت حق را در خواب» (۱۳۹۴: ۶۳)، بر این نکته تأکید دارد که خداوند عشق را در ذات آدمی به ودیعه نهاده و او را به صورت فطری خداجو آفریده است. نوع نگاهی که با آیات قرآنی نیز هماهنگی کامل داشته و بیانگر عشقی قدسی است. در مقام قیاس جامی و عماد درباره عشق، کاملاً آشکار و هویداست که نظام فکری جامی از وسعت و عمق بیشتری برخوردار است. قصه‌های جامی با بهره‌گیری از این نظام فکری زوایای بیشتری را از رابطه عاشق و معشوق و چگونگی این عشق برای مخاطب روشن می‌سازد. اتفاقی که در قصه‌های بیدل و عماد کمتر شاهد آن هستیم.

۲. ۱۴. ایثار به روایت عماد فقیه و امیر خسرو دهلوی

ایثار آن است که حظّ برادران و دوستان را در امور دنیا و آخرت بر حظوظ و امور خود تقدم کنی؛ چنان‌که میان برادران صلیبی و خویشاوندان و میان دوستان هیچ فرقی و تمیز جایز نشمری (سهروردی، ۱۳۶۲: ۱۱۳). عماد فقیه در سه قصه عرفانی با عناوین «قصه دیدار دو یار موافق» (۱۳۷۴: ۳۸۵)، و قصه «ایثار سالک جوان خود را برای رفیقان» (۱۳۷۴: ۳۸۵) و «قصه شفاعت مکرر پیر در نزد حاکم ظالم» (۱۳۷۴: ۳۸۴)، به اشکال مختلف ایثار می‌پردازد و دامنه گسترده ایثار را از ساده‌ترین حالت خود تا سخت‌ترین شکل آن به نمایش می‌گذارد. و امیر خسرو با قصه جوانمردان تشنه (دهلوی، ۱۳۹۷: ۱۲۴)، مرتبه‌ای از ایثار را به نمایش می‌گذارد که فقط با بذل جان به دست می‌آید. البته روایت امیر خسرو در این زمینه در مرتبه‌ای نازل‌تر از عماد قرار می‌گیرد.

۲. ۱۵. ریاضت به روایت جامی

ریاضت، از ریشه لغوی ریض در لغت به معنای تمرین و ورزش کردن، رام ساختن، به کار انداختن، گوشه‌نشینی برای تفکر و عبادت است (عمید، ذیل واژه) و در اصطلاح، «ریاضت، تبدیل حال مذمومه است به حال محموده؛ و بعضی از حکما گفته‌اند: ریاضت، دوری و اعراض است از اغراض شهوانی و گفته شده است: ریاضت، عبارت است از ملازمت دائمی نماز و روزه و محافظت شبانه‌روزی خویش از آلودگی و موجبات گناه و شب بیداری و دوری از هم‌نشینی با خلق» (تهانوی، بی‌تا: ۵۶۴).

جامی در «قصه آن زن که در دیار مصر سی سال بر یکی جای بماند» (۱۳۵۷: ۸۸) و «قصه آن متکلم و صوفی که زبان به استدلال گشاد و صوفی از صفای ذوق و وجدان خبرداد» (۱۳۵۷: ۴۹۰)، از زاویه‌ای دیگر به مقوله ریاضت نگریسته است. او تأکید می‌کند: بدون تحمل سختی‌ها و ریاضت کشیدن، سالک راه به جایی نخواهد برد و رسیدن به مقصد نهایی غیرممکن خواهد بود. نکته‌ای دیگر که در ادامه این قصه به مخاطب ارائه می‌شود این است که طی کردن این راه با سخن گفتن درباره آن به دست نخواهد آمد و اقدام عملی همراه با تحمل شداید لازم است.

۲. ۱۶. نکوهش ریا و ریاکاری به روایت عماد فقیه، قاسم انوار و اسیری لاهیجی

ریا از ماده رأی به معنی این است که شخصی کاری را با انگیزه جلب توجه مردم انجام دهد (قزوینی الرازی، ۱۳۹۹، ج ۲: ۴۷۳)، نیز به معنای «تظاهر و نشان دادن به غیر است» (قرشی، ۱۳۶۴، ج ۳: ۳۰). عماد فقیه در «قصه حضرت سلیمان با آن خرچه پوش بی‌رحم» (۱۳۷۴: ۱۲۸)، تأکید می‌کند که ریا باعث به اشتباه افتادن خلق درباره عرفا و مایه بی‌اعتمادی آنان به همه اهل عرفان می‌شود. و در «قصه اهل صفة» (۱۳۷۴: ۳۹۳)، شرح می‌دهد که ریاکار نه تنها به سعادت دست نمی‌یابد و ارزشی پیدا نمی‌کند، بلکه باعث ضایع شدن اعمالش شده و از اجر اخروی محروم می‌گردد. قاسم انوار در «قصه خارپشت» (۱۳۹۲: ۶۴) تلاش دارد خودنمایی خارپشت را دلیل نابودی او معرفی کند. او همچنین فرب دنیا را غدار را نیز مکملی برای نابودی فرد ریاکار می‌داند. اسیری لاهیجی در «قصه جهاد مرد زاهد» (۱۳۸۸: ۱۱۹)، تأکید می‌کند: حتی گاهی انسان برای ریاکاری حاضر است از جان خود نیز بگذرد

۲. ۱۷. انس به روایت جامی

در عرفان مقصود از انس، شادی و سرور عاشق است از اینکه غرق تماشای یار گشته و محو تماشای اوست و در این حال، دل متوجه چیز دیگری نیست و آنچه می‌بیند جمال محبوب خویش است (نراقی، ۱۳۷۴: ۵۹۴)، نیز انس و آن مرحله‌ای از حالات است که سالک در آن چیزی درک نمی‌کند و اگر در آتش افکنده شود در انشس تأثیری نداشته، سوزش آتش و حرارت آن را نمی‌فهمد (یثربی، ۱۳۸۵: ۴۹۵). جامی در «قصه شیخ صفی ابوتراب نسفی که در اثنای جهاد بین‌الصفین بالین استراحت نهاد» (۱۳۵۷: ۳۴۰)، یقین را مقدمه انس می‌داند؛ همان گونه که ابوتراب نسفی در خصوص دلایل رفتار شگفت خود، یقین را اصلی‌ترین دلیل این رفتار معرفی می‌کند. او همچنین توکل را یکی دیگر از

پیش‌زمینه‌های انس برمی‌شمارد. و «قصه آن مرید گرم‌رو که به فرموده پیر پخته‌کار در تنور فروزان نشست و از تاب آتش یک موی بر اندام وی کج نگشت» (جامی، ۱۳۵۷: ۴۸۱)، صدق و اخلاص و نقش پاکی درون و ضمیر را در شکل‌گیری انس در قلب سالک بسیار پررنگ معرفی می‌کند و در «قصه مردی که با مردگان انس گرفته بود و از زندگان فرار می‌کرد» (۱۳۵۷: ۱۸۷)، زندگی با انسان‌های زنده‌دل را با وجود فوت شدن، بر انسان‌های زنده اما مرده‌دل ترجیح می‌دهد.

۲. ۱۸. توکل به روایت عماد فقیه و هلالی جغتایی

ابن عربی توکل را در کنار یقین و صبر و عزیمت و صدق از اعمال باطنی می‌شمارد. توکل چیزی نیست مگر کامل شدن یقین به خداوند (نقشبندی خالدی، ۱۹۹۷: ۳۲۲)، همچنین توکل آن است که سالک خود را بی‌واسطه به خدای - تعالی - واگذارد و در برابر اراده او از خود اراده‌ای بروز ندهد (بثربی، ۱۳۸۵: ۴۹۶).

عماد فقیه در «قصه مرد غارنشین که دست از اسباب شسته بود به امید توکل» (۱۳۷۴: ۳۱۶)، بر این مطلب تأکید دارد که توکل به هیچ عنوان نافی سنت‌های الهی نیست. او برای روشن‌تر شدن مطلب در قصه «ابراهیم ادهم و ابوجعفر که استاد جنید بود» (۱۳۷۴: ۲۸۹)، این گونه توکل‌ها را که بدون در نظر گرفتن سنت‌های الهی، حتی اگر از بزرگانی چون ابراهیم ادهم و ابوجعفر هم باشد مردود و غیر قابل قبول می‌داند. عماد فقیه در قصه «یافتن کیسه زر توسط صاحب‌دل» صبر بر سؤال از مردم و توکل به خداوند را دو روی یک سکه می‌داند و مرد عارف و صاحب‌دل را بسیار ستایش می‌کند. هلالی جغتایی در «قصه عاشقی که به پای توکل راه برید و در منزل اول به کعبه وصال رسید» (هلالی جغتایی، ۱۳۹۳: ۱۲۴)، دامنه توکل را تا وادی عشق گسترده می‌کند. او بر این باور است که با توکل راه‌های دشوار پیش روی عاشق آسان و هموار می‌شود. هلالی تأکید می‌کند: چنانچه معشوق همان کسی باشد که همگان به او توکل می‌کنند، عاشق وصال او را با سرعت و اطمینان بیشتری به دست خواهد آورد.

۲. ۱۹. حقیقت آفرینش به روایت بیدل دهلوی

آفرینش از نظر ابن عربی، کششی ناگسستنی از سوی خداست، که وی آن را «خلق مستمر» می‌نامد. جهان هستی چیزی نیست، جز ظهور حق به تجلی در صورت‌های موجودات (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱۸۸). بیدل دهلوی در «قصه خواب دیدن مرد بزرگ مولوی را» (۱۳۹۵: ۸۹)، بر نظریه معروف عرفا که

آفرینش موجودات را به تکاندن فرش از روی بام هستی توسط خداوند جهت به نمایش گذاردن خود مانند کرده‌اند، تأکیدی دوباره می‌کند و این موضوع را از زبان مولانا که مخاطب، ذهنیتی عرفانی از او در ذهن دارد بیان می‌کند. به هر روی، او حقیقت آفرینش را خلاصه در ذات پاک خداوند می‌داند و همه موجودات را غیر از ذات اقدسش مظهری از تجلیات او معرفی می‌کند و دیاری را غیر او نمی‌بیند و همه را در برابر او هیچ می‌انگارد.

۲.۲. یقین به روایت جامی و اسیری لاهیجی

یقین نزد اهل حقیقت و عرفان، یعنی رؤیت عیان به قوه ایمان صورت پذیرد نه با حجت و برهان (جرجانی، ۱۳۷۰: ۵۷). درواقع، آنگاه که حجاب برداشته شود ملکوت رؤیت گردد، یقین برای سالک حاصل گردد و قلبش استقرار می‌یابد» (یثربی، ۱۳۸۵: ۹۸). جامی در «قصه حکیمی که به واسطه مشاهده خرق عادت از اولیا علم وی به جهل برآمد» (۱۳۵۷: ۲۴۸)، با طرح موضوعی مناسب و عالی از خرق عادت که یکی از ویژگی‌های مهم قصه‌های عرفانی است برای تأثیر بر مخاطب بهره می‌برد. قصه‌ای که به اختلاف دیرین عرفان و حکمت می‌پردازد. درواقع، قصه جامی از نظر شکلی و محتوایی از شرایط خوبی برخوردار است و قدرت شعری جامی، نقاط قوت یادشده را مانند رشته‌ای به زیبایی به هم پیوند داده است. اسیری لاهیجی در «قصه به خواب دیدن ذات گرامی حق را بایزید بسطامی» (۱۳۸۸: ۱۱۳)، رسیدن به مرتبه یقین را گذشتن از خود است و برخاستن هر آنچه از وجود سالک در میانه او و حق می‌داند. و در قصه دیگر خود تحت عنوان «سائل و پیر بسطام» (۱۳۸۸: ۷۹)، حضرت حق را بی‌نیاز از تعریف و معارفه می‌داند. از نگاه اسیری، نور الهی تمام کائنات را دربر گرفته است و سالک تنها باید چشم دل خویش را از آلودگی‌ها پاک کند تا حق را با یقین دریابد و مشاهده کند.

نتیجه:

با اینکه قصه‌های عرفانی، دارای شخصیت‌های سیاه یا سفید و خوب یا بد است، اما برخلاف قصه‌های کلاسیک که تا آخر قصه، قهرمان‌های خوب و شخصیت‌های اهریمنی هیچ‌گونه تغییری نمی‌کنند، در قصه‌های عرفانی هر لحظه ممکن است با نصیحت پیری یا رخ دادن خرق عادت و یا هر رویداد دیگری شخصیت‌های شریر قصه متحول شوند و به انسان‌های وارسته‌ای مبدل شوند و یا با لغزشی و گناهی شخصیت‌های نورانی و مثبت قصه به افرادی گمراه و منفی تبدیل شوند. درواقع، عدم ایستایی

که یکی از شاخصه‌های قصه‌های کلاسیک است، در قصه‌های عرفانی به صورتی کاملاً برعکس درآمده است. این خصیصه از عرفان تأثیر گرفته است؛ زیرا عرفان که با توبه توسط سالک آغاز می‌شود پیوسته به دنبال پویایی و از یک مقام به مقام دیگر رفتن است. بنابراین، خالق قصه‌های عرفانی به دنبال متحول کردن سالک است؛ همان هدفی که در ذات عرفان نهفته است. در نتیجه، شخصیت‌های این قصه‌ها به هیچ عنوان ایستا نیستند.

در تحلیل محتوایی این قصه‌ها با موضوعات متنوعی نظیر عناصر ماوراءطبیعی و خارق‌العاده که اصولاً بر پایه منطق استوار نیستند مواجه می‌شویم. مثل داستان «سالک و نشستن در تنور فروزان به فرمان پیر» بدون اینکه آسیبی متوجه او شود یا سخن گفتن سگ در قصه «سگ با زاهد ناسپاس»، که رشته علی معلولی آن‌ها ناقص است و اصولاً پیرنگ ضعیفی دارند، شاعر در استفاده از عناصر ماوراء-طبیعی به دنبال تبیین مفاهیم عرفانی است و در بسیاری از موارد با پیام‌های بسیار عالی مثل «یقین» در قصه سالک و تنور فروزان و یا پیام «رضا» در قصه سخن گفتن سگ با زاهد ناسپاس مواجه می‌شویم. اما همیشه این گونه نیست، گاهی اوقات این قصه‌ها پیام‌های چندان قابل دفاعی عرضه نمی‌کنند و اصولاً از یک استدلال سست و عامیانه و گاهی خرافه برخوردارند. به عنوان مثال: «قصه مرد انس گرفته با مردگان که از زندگان فرار می‌کرد» نه تنها بر پایه منطق استوار نبوده، حامل پیام چندان ارزشمندی هم نیست.

با بررسی قصه‌های عرفانی این شاعران، دریافتیم که هرچند حکایات این دوره در مفاهیم و محتوا با قصه‌های پیش از خود تفاوت چندانی ندارد، اما در موضوعات محدودی و بنابر سلاقی فردی شاعران، تفاوت‌های مختصری مشاهده می‌شود؛ زیرا قصه‌های عرفانی و اصولاً خود عرفان بر پایه باورها و اعتقاداتی ثابت و خدشه‌ناپذیر استوار است.

با وجود ارتزاق شاعران این دوره از مشرب فکری و اعتقادی شاعران پیش از خود، به ویژه در نوع نگاه توحیدی به قصه‌های عرفانی، آن‌ها به مقلدانی کم اهمیت و ناتوان تبدیل نشده‌اند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که شاعران این دوران هرچند از پیشینیان خود تأثیرات فراوانی گرفته‌اند، اما مقلدانی صرف نیز نبوده‌اند و از خود ابتکارات مهمی نیز داشته‌اند. از جمله این ابتکارات و خلاقیت‌ها می‌توان به «قصه شیطان و سجده نکردن او بر انسان» اشاره کرد، تفاوت دیدگاه حلاج و جامی در این قصه بسیار قابل توجه است.

یکی دیگر از نتایج تحلیل محتوایی قصه‌ها این است که شیخ بهایی و در برخی موارد عماد فقیه برخلاف شاعران یادشده، خودشان نتیجه داستان را در اثنای قصه بیان می‌کنند و آن را به عهده مخاطب نمی‌گذارند.

بعضی از قصه‌ها چون «قصه روایت حکیم امیر خسرو دهلوی از حالات و سرگذشت خود» که البته تعداد بسیار محدودی را شامل می‌شود به «حدیث نفس» شاعر در قالب قصه می‌پردازد. نکته دیگر درخصوص این قصه‌ها این است که با وجود مفاهیم و مضامین یکسان و زمینه‌های مشترک، آنچه که در پی تحلیل محتوایی به دست می‌دهد این است که تقریباً در تمام این قصه‌ها، قصه‌های مشترک و تکراری به ندرت به چشم می‌خورد.

کتاب‌نامه:

- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۰۵ق)، *الفتوحات المکیه*، قاهره: هیئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن منظور الانصاری، جمال‌الدین. (۱۳۷۵)، *معجم لسان العرب*، به کوشش امین محمد عبدالوهاب، بیروت: دار صادر.
- اسیری لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۸)، *اسرار الشهود*، تصحیح علی آل‌داود، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بامشکی، سمیرا و نسیم زحمتکش. (۱۳۹۳)، «*سیر داستانی درونه‌ای در ادبیات فارسی تا پایان قرن نهم*»، *کهن‌نامه ادب پارسی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال پنجم، شماره چهارم، ۲۷-۳۵.
- بقلی شیرازی، روزبهان، صدرالدین ابومحمد. (۱۳۴۴)، *شرح شطحیات*، به اهتمام هنری کرین، تهران: زبان و فرهنگ ایران.
- بیدل دهلوی، عبدالقادر. (۱۳۹۵)، *کلیات بیدل: عرفان، طلسم حیرت، طور معرفت*، تهران: طلایه.
- تهانوی، علی‌بن‌علی. (بی‌تا)، *کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، ترجمه جورج زینانی و عبدالله خالدی، محقق علی فرید دحروج، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- جامی نامقی، احمد. (۱۳۹۱)، *انس‌التائیین*، تصحیح و توضیح علی فاضلی، تهران: توس.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۵۷)، *هفت اورنگ*، تصحیح مرتضی مدرس گیلانی، تهران: مهتاب.
- جرجانی، میر سید شریف. (۱۳۷۰)، *التعریفات*، مصر: المطبعة الخیریه.

- خواجه عبدالله انصاری. (۱۳۸۵)، *شرح منازل السائرین*، به کوشش کمال‌الدین عبدالرزاق قاسانی و محسن بیدارفر، تهران: بیدار.
- دهلوی، امیر خسرو. (۱۳۹۷)، *مطلع الانوار*، تهران: میراث مکتوب.
- زمانی، کریم. (۱۳۸۲)، *میناگر عشق*، چاپ ششم، تهران: نی.
- سراج الطوسی، ابو نصر. (۱۳۶۸)، *اللمع فی التصوف*، ترجمه مهدی محبتی، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، تهران: فیض.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۶۲)، *عوارف المعارف*، ترجمه ابو منصور عبدالمومن اصفهانی، تهران: علمی فرهنگی.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۹۴)، *سعادت‌نامه*، تهران: زوار.
- شمس تبریزی، محمد. (۱۳۶۹)، *مقالات*، تصحیح علی موحد، تهران: خوارزمی.
- شیخ بهایی، بهاء‌الدین محمد. (۱۳۹۶)، *سوانح الحجاز*، تهران: جنگل.
- طباطبایی، فاطمه. (۱۳۸۷)، *مقامات عرفانی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- عزالدین کاشانی، محمود. (۱۳۷۲)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تهران: هما.
- عماد فقیه کرمانی، عمادالدین علی. (۱۳۷۴)، *پنج گنج*، به اهتمام رکن‌الدین همایون‌فرخ، تهران: قطره.
- عمید، حسن. (۱۳۶۳)، *فرهنگ فارسی*، تهران: امیر کبیر.
- قاسم انوار، معین‌الدین علی بن نصیر حسینی. (۱۳۹۲)، *انیس العارفین*، تهران: مولی.
- قرآن کریم.
- قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۶۴)، *قاموس قرآن*، چاپ چهارم، قم: دارالکتب اسلامیة.
- قزوینی الرازی، احمد ابن فارس بن زکریاء. (۱۳۹۹)، *معجم مقاییس اللغة*، به کوشش عبدالسلام هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامیه.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۷۴)، *ترجمه رساله قشیریہ*، چاپ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.
- کفافی، محمد عبدالسلام. (۱۳۸۲)، *ادبیات تطبیقی (پژوهشی در باب نظریه ادبیات و شعر روایی)*، ترجمه سید حسین سیدی، تهران: آستان قدس رضوی.
- گوهرین، سید صادق. (۱۳۸۸)، *شرح اصطلاحات تصوّف*، تهران: زوار.
- مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳)، *شرح التعرّف لمذهب اهل التصوف*، به کوشش محمد روشن، تهران: اساطیر.

- نراقی، احمد. (۱۳۷۴)، *معراج السعاده*، تهران: دهقان.
- نقشبندی خالدی، احمد. (۱۹۹۷م)، *جامع‌الاصول*، بیروت: چاپ ادیب نصرالله.
- نیک‌پناه، فاطمه. (۱۳۹۸)، «جاده‌ی آزمون‌ها در قصه‌های ایرانی براساس نظریه جوزف کمپبل»، *مطالعات ادبیات عرفانی و فلسفه*، دوره پنجم، شماره ۱، ۹۴-۱۰۵.
- هاشمی نژاد، قاسم. (۱۳۸۸)، *رساله در تعریف، تبیین و طبقه‌بندی قصه‌های عرفانی*، تهران: هرمس.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۳)، *کشف‌المحجوب*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: سروش.
- هلالی جغتایی استرآبادی، بدرالدین. (۱۳۹۳)، *صفات العاشقین*، مصحح سعید نفیسی، تهران: فرهنگ دانشجو.
- وحشی بافقی، کمال‌الدین. (۱۳۹۳)، *خلد برین*، تهران: کمال.
- یثربی، یحیی. (۱۳۸۵)، *عرفان نظری*، تهران: بوستان کتاب.