

بررسی نشانه‌های زمانی و مکانی در کشف‌المحجوب، رساله قشیریه و تذکره‌الأولیاء

تیمور مالمیر*

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کردستان، سنندج

هادی دهقانی یزدلی**

دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فرهنگیان، تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۰۹/۱۷)

چکیده

با توجه به اهمیت رمزپردازی روایت‌های عرفانی و لزوم تفسیر آنها در درک متن و حصول کارکردهای روایی آن، نشانه‌های روایت‌های مربوط به زمان و مکان را در سه اثر اصیل و تأثیرگذار کشف‌المحجوب، رساله قشیریه و تذکره‌الأولیاء بررسی کرده‌ایم. حاصل این پژوهش نشان می‌دهد که بسیاری از نشانه‌ها چندلایه هستند و کارکرد ارجاعی دارند. نشانه‌های زمانی عمدتاً محملی برای بنیان نهادن «زمان دیگر» است تا عارف با شکستن زمان یا تفوق بر آن بتواند به تجربه عرفانی دست یابد و امر قدسی برای او متجلی شود. مکان‌ها و متعلقات آنها نیز نشانه‌هایی هستند که در روستاخی متفاوت، اما با رمزگانی یگانه بار معنایی مشترکی را با خود حمل می‌کنند؛ روستاخی‌های متعددی که در افق‌های فرهنگی مختلف، ابزاری برای انتقال و انعکاس احساس و نیز تجربه امر قدسی و تجربه دینی هستند.

واژگان کلیدی: امر قدسی، تجربه دینی، روایت عرفانی، زمان، مکان، نشانه‌شناسی.

* Email: timoormalmir@gmail.com (نویسنده مسئول)

** Email: asemanekavir@gmail.com

مقدمه

نشانه‌شناسی مطالعه نظام‌مند نشانه‌هاست (Eagleton, 1996: 87) و به عنوان یک دانش، نشانه‌های زبانی را مطالعه می‌کند (Selden & Widdowson, 2005: 64). در مطالعه نظام‌مند نشانه‌ها، هر آنچه در تولید و تفسیر نشانه‌ها و فرآیند دلالت شرکت دارند، بررسی و تجزیه و تحلیل می‌شوند (ر.ک؛ مکاریک، ۱۳۸۸: ۳۲۶). نشانه‌شناسی به ما می‌آموزد که نشانه‌ها از چه اجزایی تشکیل شده‌اند و چه قوانین و نظامی بر آنها حاکم است (ر.ک؛ گیرو، ۱۳۸۰: ۱۴). در چپستی نشانه، حد و مرز تعریف‌شده‌ای نمی‌توان فائل شد. اگر حد و مرزی وجود داشته باشد، آن را کنشگران متن مشخص می‌کنند. مخاطبان متن معین می‌کنند چه نشانه‌ای نقش نشانه بودن را بازی کند. با این وصف، «نشانه‌شناسی با هر چیزی که بتواند یک نشانه قلمداد شود، سر و کار دارد» (چندلر، ۱۳۸۷: ۲۰). نشانه‌ها می‌توانند هر متنی را تشکیل دهند؛ به عبارت دیگر، هر متنی که برای مخاطب، سازنده معنا و مفهوم است، تشکیل شده از نشانه‌هاست و نشانه‌شناسی از طریق بررسی نشانه‌ها، یکی از روش‌های تحلیل متن است (ر.ک؛ همان: ۱۷). در این روش، به معناهای پنهان و ضمنی متن پرداخته می‌شود و در گام نخست، متن به عنوان یک کلّ ساختمند فرض می‌شود (ر.ک؛ همان: ۲۸). این کلیت نظام‌مند، اساس آغازین یک بررسی نشانه‌شناختی است. در نظامی که نشانه‌شناسی بر آن استوار می‌گردد، بر بافت نشانه‌ای که معنا را می‌سازد و نظام قواعد حاکم بر گفتمان متن تأکید می‌شود (ر.ک؛ همان: ۲۹). نشانه‌شناسان در پی پاسخ به این سؤال هستند «که معناها چگونه ساخته می‌شوند و واقعیت چگونه بازنمایی می‌شود» (همان: ۲۱). در پاسخ به این پرسش میان پدیده‌های نامرتب، ارتباط برقرار می‌شود (ر.ک؛ همان: ۱۶).

با توجه به رمزپردازی که شیوه رایج در روایت‌های عرفانی است و لزوم تفسیر آنها برای درک متن و حصول کارکردهای روایی آن به بررسی نشانه‌شناسانه روی آورده‌ایم. نشانه‌های روایت‌های مربوط به زمان و مکان را در سه اثر اصیل و تأثیرگذار عرفانی یعنی کشف‌المحجوب هجویری، تذکره‌الاولیاء عطار نیشابوری و ترجمه رساله قشیریه بررسی کرده‌ایم. در این سه متن، مواردی را به عنوان روایت بررسی کرده‌ایم که با تعریف جerald پرنس از روایت همخوان باشد؛ یعنی «بازنمایی دست‌کم دو رویداد یا موقعیت در یک گستره زمانی معین که هیچ کدام پیش‌فرض یا پیامد دیگری نباشد» (پرنس، ۱۳۹۱: ۱۰).

۱- نشانه‌های زمانی

۱-۱) شب و روز

در روایت‌های عرفانی، شب مقدمه فرورفتن در اعماق ناآگاهی و آرامش دنیایی نیست. شب برای سالک مقدمه‌ای برای آگاهی و قدم گذاشتن در راه است. شب همراه با پوشیدگی و رازناکی خود، هیبت، سکون و آرامشی را مهیا می‌سازد که تناسب کافی با آگاهی ناگهانی سالک و ترس او از هیبت الهی دارد و سالک می‌تواند در شب روایت‌ها، به توبه برسد (ر.ک؛ عطار نیشابوری، ۱۳۹۱: ۴۲).

سالکی عاشق زنی می‌گردد که به او آب داده است. «شب» هنگام به سیر آن سالک ندا درمی‌دهند: «به یک نظر که به خلاف ما نگرستی، جامه صلاح و مرقعه از ظاهرت برکشیدیم. اگر به نظر دیگر بنگری، لباس آشنایی را از باطنت بیرون کشیم» (هجویری، ۱۳۸۴: ۷۳).

مالک دینار «شبی» را در میان حریفان به طرب مشغول است. شب هنگام که حریفان می‌خوابند، از رودی که می‌نواخت، آواز بر می‌آید: «که یا مالک! ترا چه بوده است که توبه می‌کنی» (همان: ۱۳۷). مالک توبه می‌کند و این همه به این دلیل است که شب مقدمه‌ای برای آرامش، سکوت و رسیدن به بی‌جنبشی زمان ازلی و قدسی است.

توبه و آگاهی سالک می‌تواند در صبح شبی صورت گیرد که به لهُو و لعب مشغول بوده است، اما آنچه این توبه و آگاهی را رقم می‌زند، کارکرد و کنشی ناصواب بوده است که در شب رخ داده است. بنابراین، شب مقدمه بازگشت سالک را رقم می‌زند (ر.ک؛ همان: ۱۴۸-۱۴۷). بدین ترتیب، شب مقدمه معراج سالک است؛ معراجی که او را از بند هیاهوی دنیایی می‌رهاند و به زمان و فضای قدسی پیوند می‌دهد. شبی این چنین، یادآور شب معراج پیامبر^(ص) است، چراکه شریف‌ترین اوقات پیامبر^(ص) در دنیا، شب معراج بود (ر.ک؛ قشیری، ۱۳۸۱: ۳۰۶).

«آدینه» در میان روزهای سالک، روز مقدّس است. آدینه پایان هفت روز هفته است؛ پایان زمانی هفته با پایان دوره ناعارفی سالک و آغاز دوره جدید معنوی او همپوشانی دارد. با توجه به دیدگاه الیاده، درباره براندازی زمان در رفتارهای اسطوره‌ای مردم که مبتنی بر چرخه‌ای کردن زمان است، به گونه‌ای که پایان، آغاز دوباره باشد (ر.ک؛ الیاده، ۱۳۸۴: ۵۱ و ۹۹). پایان هفته آغاز «تولدی دیگر» برای عارف است که در آن از وادی نابسامانی معنوی به بهشت عرفان و

معنویت پای می‌نهد. در اندیشه عرفانی، عدد هفت، عددی مقدس است. عروس قرآن نیز جمال خود را به هفت صورت بر اهل قرآن می‌نماید (ر.ک؛ لویزن، ۱۳۸۹: ۳۹۸). در اینجا عدد هفت با روز آدینه و تحوّل معنوی سالک همنشینی نحوی را می‌سازد که بر تقدّس و تحوّل اشاره دارد. سالک با به چنگ آوردن زمان مقدّس، خود را قدسی می‌کند. حبیب عجمی «روز دیگر بیرون آمد تا به طلب غریمان رود و سیم‌ها بازستاند و بیش به ربا ندهد، و روز آدینه بود. روی به مجلس حسن بصری نهاد. کودکان در راه بازی می‌کردند. چون حبیب برسید، با یکدیگر گفتند: دور شوید تا گرد پای حبیب رباخوار بر ما ننشیند که همچون وی بدبخت شویم. حبیب را این سخت آمد. و برفت و توبه کرد...» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۱: ۵۱-۵۲).

۱-۲) خواب و مرگ

عارفان، مشتاق لحظه خوابند، چراکه در آن، زمان و مکان گسسته می‌شود. سالک در خواب به تجربه‌ای عرفانی و دینی دست می‌یابد که زحمت زمان ناسوتی و حدود مکانی در آن راه ندارد. چنین فراغتی از زمان و مکان، از بنیان‌های تجربه عارفانه است که شکل دیگر آن، بی‌زحمتی ناسوت در طیّ الأرض سالک است. رؤیا نیز ناقض ناموس طبیعت (ر.ک؛ استیس، ۱۳۸۸: ۱۴۴) و مقدمه‌ای برای شکست زمان و آگاهی لاهوتی است. بسیاری از روایت‌های عرفانی شامل دو پاره روایت است که بیانگر دو وضعیت آگاهی و ناآگاهی است. شخصیت اصلی روایی با خواب دیدن از فضای ناآگاهی به وسعت آگاهی قدم می‌گذارد، زمان تقویمی را می‌شکند و وارد زمان «بی‌زمانی» خواب می‌شود. خواب «پیوند روایی» دو «پاره روایت» است:

«ابوحنیفه» نخست لباس «صوف» می‌پوشد و عزلت اختیار می‌کند (ناآگاهی)...

به خواب می‌رود (پیوند روایی)...

و پیامبر او را در خواب از عزلت نهی می‌کند (آگاهی) (هجویری، ۱۳۸۴: ۶۲).

آگاهی بخشی خواب می‌تواند نتیجه هراسی باشد که سالک از دنیای پس از مرگ دارد. شخصیت‌های روایی به دلیل هراس و رازگونه بودن دنیای پس از مرگ، خواهان آگاه شدن از عاقبت اولیا هستند. چنین نشانه‌پردازی را در روایت‌های قشیری بیش از روایت‌های هجویری می‌توان دید: «پس مرگ، او را به خواب دیدند. گفتند: خدای با تو چه کرد؟! گفت: خدای مرا بیامزید و مرا گفت: بخور، یا آنک برای ما نخوردی! و بیاشام، ای آنکه برای ما نیاشامیدی!» (قشیری، ۱۳۸۱: ۳۳).

خواب، سالک را به صحنه قیامت می‌برد. او را از زمان ناسوتی می‌رهاند و به فضای قدسی می‌کشاند. ابوحنیفه در خواب می‌بیند قیامت بر پا شده است. به دیدار پیامبر^(ص) می‌رسد، اما در میان اطرافیان پیامبر یک نفر را نمی‌شناسد. نوفل، ناشناس را به ابوحنیفه معرفی می‌کند. او حضرت ابراهیم^(ع) است (هجویری، ۱۳۸۴: ۱۴۵).

خواب‌هایی که در آن شخصیت‌های روایی به آگاهی معنوی می‌رسند، در فضا و مکان قدسی صورت می‌گیرد. هجویری بر سر خاک بلال می‌خوابد و پیامبر^(ص) را به خواب می‌بیند (ر.ک؛ همان: ۱۴۶). یا ابوحنیفه عزلت اختیار می‌کند و هنگامی پیامبر^(ص) را به خواب می‌بیند که خود را مهذب نموده، از جاه دنیایی و مردمش کناره گرفته است (ر.ک؛ همان: ۱۴۲).

هرچند روایت‌های عرفانی به خواب و پیامد قدسی آن اهمیت می‌دهند، برخی نشانه‌های روایی، خواب را نماد غفلت و ناآگاهی می‌سازند: «و خواب ضد علم است و برای این گفته است شبلی که اندک خواب در هزار سال فزایندی بود» (قشیری، ۱۳۸۱: ۷۰۰)؛ «و از شبلی - رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ - می‌آید که هر شب سکره‌ای نمک با آب و با میلی پیش نهاده بودی. چون در خواب خواستی شد، میلی از آن در دیده کشیدی» (هجویری، ۱۳۸۴: ۵۱۹ و عطار نیشابوری، ۱۳۹۱: ۳۷۵)؛ «و در خبر آمده است که خواب برادر مرگ است» (قشیری، ۱۳۸۱: ۶۹۹).

کارکرد نهایی عشق نیز در عرفان، آماده کردن سالک برای پذیرش مرگ است؛ یعنی مرگ راهی است برای جزئی از کُل و جاودانه شدن (ر.ک؛ ستاری، ۱۳۸۹: ۳۶۱). مرگ در روایت عرفانی، نشانه‌هایی از زمان خطی و دنیایی است. مرگ در این نشانه یک باز تولد است؛ تولد پایانی که صوفی را به زمان قدسی و ازلی پیوند می‌دهد. با مرگ، پیر یا سالک از زندان دنیایی می‌رهد و با آن، زمان بی‌زمان قدسی و ازلی را تجربه می‌کند. داود طایبی «چون فرمان یافت، یکی از صلحا وی را به خواب دید که همی دوید. گفتند: چیست؟! گفت: اکنون برسته‌ام از زندان. مرد بیدار شد. بامداد بود. خبر برآمد که داود طایبی فرمان یافت» (قشیری، ۱۳۸۱: ۳۵-۳۶).

بسیاری از شخصیت‌های روایی از احوال قبل از تحول عرفانی خود توبه می‌کنند. چنین کارکردی در روایت‌های قشیری بیش از روایت‌های هجویری است. توبه عارفان از پیشینه خود، به نوعی مرگ از احوال دنیایی است. مرگ عارفانه که توبه جلوه‌ای از آن است، باز تولدی است که سرآغاز آن راهیابی به زمان عرفانی و گریختن از زمان عادی است: «استاد ابوعلی دقاق

گفت: سبب توبه داود طایی آن بود که روزی اندر بغداد همی رفت. وی را از پیش حمید طوسی براندند. بازنگریست. حمید را دید. داودگفت: اُف بر این دنیا که حمید بر تو سابق است. بدان در خانه نشست و مجاهدت و عبادت بر دست گرفت» (همان: ۳۵).

مرگ سالکان و عارفان در روایت‌های عرفانی چون مرگ همه نیست. سالکی می‌میرد، اما راوی از آن ابایی ندارد که بر زبان سالک از دنیا رفته، سخنی یا لبخندی بنشانند. دنیای روایت گاهی به کُل از دنیای ما متفاوت است. درونمایه چنین روایت‌هایی، آرزوی جاودانگی و هراس از نابودگی است. راوی، مرگ سالک را نابودی هستی وی نمی‌داند. اگر چه مرده است، اما راوی باز او را در دنیای روایت زنده و جاودانه می‌کند. این چنین تمهیدی، تقابلی را میان زمان و دنیای روایی با زمان و فرسودگی خاکی می‌سازد. در واقع، «عرفان روی هم رفته با عقیده تولد دوباره به بهترین وجهی هماهنگ است» (ترز، ۱۳۸۹: ۲۴). شیخ علی رودباری «گفت: وقتی درویشی بر ما آمد و بمرد. او را دفن کردیم. پس خواستم که روی او را بازکنم و بر خاک نهم تا خدای تعالی بر غریبی او رحمت کند. چشم باز کرد و گفت: مرا ذلیل می‌کنی، پس از آنکه ما را عزیز کرده است؟ گفتم: یا سیدی! پس از مرگ زندگانی؟! گفت: آری. من زنده، و محبتان خدا زنده باشند. تو را ای رودباری فردا یاری دهم» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۱: ۶۵۷).

سیر و سلوک عارفانه، مقدماتی را می‌طلبد که اگر در سلوک و ریاضت به دست نیامد، دگردیسی عرفانی به انجام نخواهد رسید. سالک باید بتواند بر خط زمان چیره شود و آن را از ابتدا و آغاز ناسوتی بیندازد. او باید این خط آغاز و پایان زمانی را به دوری مکرر تبدیل کند تا در هر لحظه تجربه دینی خود را تجدید کند. «دور و دایره» را آغاز و انجامی نیست. یکی از تمهیدات سلوک عرفانی برتری بر زمان و زمانمندی است، چون «اینان بر فراز امور زمانمند قرار می‌گیرند و امور سرمدی را می‌نگرند» (آکمپیس، ۱۳۸۹: ۲۶۶). غلبه بر زمان، دور افکندن پریشانی گذشته، آینده و زیستن در لحظه اکنون است. حرکت در بین دو نقطه آینده و گذشته اضطراب‌آفرین و موجب افتادن در سیر زمان دنیایی است. «اکنون» - وقت - سالک را از این حیرانی و پریشانی حرکت بازمی‌دارد و او را در مراقبه تجربه‌های قدسی و دینی مهیا می‌کند. سالکی از ذوالنون مصری وصیتی خواست؛ «گفت: همت خود را پیش و پس مفرست. گفتند: این را شرح باید. گفت: از هر چه گذشته و از هر چه ناآمده، اندیشه مکن و نقد وقت را باش» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۱: ۱۳۶).

زمان عرفانی روی در شبانگاه، سحرگاه، آدینه، رمضان و حج دارد. چنین ترکیب زمانی، آغاز

و پایان زمان عرفانی و قدسی را می‌سازد و در یک دور مکرر و مقدس زمینه را برای تحوّل و تجربه دینی سالک مهیا می‌کنند. هر کدام از این اوقات مقدس، نقطه آغاز و پایان احوال متفاوت سالک را مشخص می‌کنند. از دید سالکان، سحرگاه لحظه تبدیل تاریکی (شب) به روشنایی است که بهترین زمان را برای کسب تجربه‌های روحانی مهیا می‌کند. روزبهان بقلی شیرازی سحرگاه را هنگامه نزول و ظهور تجلی صفت امر قدسی در عالم می‌داند (ر.ک؛ پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۱۷۰). «روزها همه آدینه و ماه‌ها همه رمضان» است (عطار نیشابوری، ۱۳۹۱: ۶۲۱). تکاپوی اکثر عارفان در سفر، رسیدن به حج است که بسیاری از احوال و تجربه‌های دینی را در آن کسب می‌کند (ر.ک؛ همان: ۹۸ و نیز، هجویری، ۱۳۸۴: ۱۶۴). در چنین دور زمانی که مکرر می‌شود، جایگاه برجسته‌ای برای فصل‌ها نیست. در روایات عرفانی به ندرت از فصل‌ها یاد می‌شود. چنین فقدان را باید در رویکرد راویان و مؤلفان در مواجهه با امر قدسی جستجو کرد. فصل‌ها نماد تغییر محسوس زمانی‌اند. راویان و مؤلفان بیش از آنکه روی در محسوسات و زیبایی آنها داشته باشند، به زهد و کناره‌گیری از دنیا و زیبایی‌های طبیعی آن می‌پردازند. تکیه روایت‌ها بر زهد، غم و اندوه است. «عرفان انفسی» که روایت‌ها به آن می‌پردازند، برخلاف «عرفان آفاقی»، میلی به جلوه‌های هستی در گذر فصل‌ها ندارد (ر.ک؛ استیس، ۱۳۸۸: ۵۵-۵۴). تکیه روایت‌ها بر عرفان انفسی است؛ عرفان و تجربه‌ای که میل به درون دارد و از جلوه‌گری‌های طبیعی به دور می‌ماند (ر.ک؛ همان) و اگر ندرتاً به فصلی روی می‌آورد، زمستان است که یادآور خاموشی، بی‌جنبشی و کناره‌گیری از برون‌گرایی و یکی شدن با هستی است؛ «و دیگر بار اندر بارانی عظیم به دهی فرارسیدم، و سرمای زمستان غلبه کرده بود، و مرقعه بر تن من تر گشته. به مسجدی فرارسیدم. مرا اندر آنجا نگذاشتند، و دیگر مسجد، و سه دیگر همچنان. عاجز آمدم، و سرما بر تن من قوت گرفت. با تون گرمابه اندر آمدم. و دامن خود بدان آتش اندر کشیدم. دود آن به زیر من برآمد. رویم سیاه شد. آن شب به مراد خود رسیده بودم» (هجویری، ۱۳۸۴: ۹۴-۹۳ و قشیری، ۱۳۸۱: ۶۸۴-۶۸۳).

۳- نشانه‌های مکانی

۳-۱) مسجد و کعبه

مسجد از جمله نشانه‌های مکانی است که سالک در آن حضور امر قدسی را احساس و تجربه می‌کند. اگرچه این حضور می‌تواند در قالب مراسم شناخته شده مذهبی باشد، روایت‌های

عرفانی آن را در همنشینی با نشانه‌های متنی دیگر پیوند می‌دهد و نشانگی خاص خود را می‌سازد. حضور امر قدسی در مسجد، گاه به واسطه دیدار سالک با پیر یا شیخ رخ می‌دهد؛ پیری در هیأت روحانی و با جامه‌ای سپید، گره از واقعه سالک می‌گشاید. دیدار با پیر، با کشف حضور و تجربه دینی همراه است و مسجد نشانه حضور است: «بزرگی گفت: سحرگاهی به در مسجد حسن رفتم به نماز. در مسجد بسته دیدم و حسن درون مسجد دعا می‌کرد و قومی آمین می‌گفتند. صبر کردم تا روشن شد. دست بر در نهادم. در گشاده گشت. در شدم. حسن را دیدم تنها. متحیر شدم. چون نماز بگزاردیم، قصه با وی گفتم و گفتم: خدای را، مرا از این آگاه کن. گفت: با کس مگوی. شب‌های آدینه پریان نزد من می‌آیند و من با ایشان علم می‌گویم و دعا می‌کنم و ایشان آمین می‌گویند» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۱: ۳۳-۳۲ و قشیری، ۱۳۸۱: ۵۰۰-۴۹۹). الهام و وحی پیوند نزدیکی با تجربه دینی دارد. تجربه الهام در مسجد روی می‌دهد و سالک با سری که در درونش می‌اندازند، به تنبه و آگاهی می‌رسد: «گویند شبلی - رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيهِ - روزی طهارت کرد، به قصد آنکه به مسجد اندر آید. از هاتفی شنید که ظاهر شستی، صفای باطن کجاست؟! گفتا: بازگشتم و همه ملک و میراث بدادم و یک سال جز بدان مقدار جامه که نماز بدان روا بود، نپوشیدم...» (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۲۸ و عطار نیشابوری، ۱۳۹۱: ۴۶).

هر تجربه دینی می‌تواند شامل بروز و ظهور کرامت و خرق عادت باشد. مسجد با نشانگی که در روایت‌های عرفانی می‌یابد، مهیاترین مکان برای آشکارگی این جنبه از تجربه دینی است. هر کرامتی نشان از حضور دارد؛ حضور امری قدسی، و این حضور است که سالک را یاری می‌دهد تا با تکیه بر توانایی معنوی و روحانی خویش، جنبه‌هایی از تجربه دینی خود را آشکار کند: «وقتی مرا واقعه‌ای افتاد و طریق حل آن بر من دشوار شد. قصد شیخ ابوالقاسم کُرکان کردم - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - و وی به طوس بود. وی را اندر مسجد در سرای خود یافتم تنها، و به عین آن واقعه من بود که با ستونی می‌گفت. گفتمش: این با که می‌گویی؟ گفت: ای پسر این اُستون را خدای - عَزَّ وَ جَلَّ - اندر این ساعت با من به سخن آورد تا از من سؤال بکرد» (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۵۱-۳۵۰).

مسجد نشانه دیگرگون نیز در روایت‌ها می‌یابد و آن کارکرد ضد روایی آن است. در این مفهوم، «روایت» به اندیشه‌ها، رسوم و آیینی گفته می‌شود که از سوی غالب مردم پذیرفته می‌گردد و از جانب فرمانروایان عصر تبلیغ می‌شود. بنابراین، ضد روایت در صدد نفی یا مقابله با آن است. در این نفی، یا روایت مرسوم نفی می‌شود، یا اینکه ضد روایت در صدد تصحیح روایت

است و در عین حال، قصد موجه جلوه دادن خود را دارد. مسجد نیز در روایت‌هایی اندک، واسطه و نشانه‌ای است برای مقابله با روایت‌های رسمی دین در زمانه خاص روایت. مسجد در این گونه روایت‌ها محلی است برای آشکارگی تقابل بین منش عرفانی و راه و روش رسمی زمانه: «و از ابراهیم رقی روایت کنند که گفت: من در ابتدای امر خود قصد زیارت مُسَلِمِ مغربی کردم. چون به مسجد وی اندر آمدم، امامی کرد و الحمد خطا بر خواند. با خود گفتم: رنج من ضایع شد. روز دیگر به وقت طهارت خواستم تا به کناره آب روم، شیری بر راه خفته بود. بازگشتم. دیگری بر اثر من می‌آمد. بانگ برگرفتم. مُسَلِم از صومعه بیرون آمد. چون شیران وی را بدیدند، تواضع کردند. وی گوش هر یک بگرفت و بمالید و گفت: ای سگان خدای! نه با شما گفته‌ام که با مهمانان من مَجْخِید؟ آنگاه مرا گفت: یا ابا اسحاق! شما به راست کردن ظاهر مشغول شدید مر خلق را تا از خلق می‌بترسید و ما به راست کردن باطن مر حق را تا خلق از ما می‌بترسند» (همان: ۳۵۰).

بدین ترتیب، فضای روحانی صومعه در مقابل فضای ظاهری روایت رسمی (مسجد) قرار می‌گیرد و اندیشه باطنی و روحانی تأیید می‌شود. رسیدن به «مکه» و زیارت کعبه و نیز انجام فرایض روحانی در آن مکان مقدس، دغدغه بسیاری از شخصیت‌های روایی است. آرزوی سالک رسیدن به کعبه است. او در جوار کعبه همچون مسجد، به درک و تجربه امر قدسی می‌رسد. هیبت امر قدسی را درمی‌یابد و گاه در مقصد و مرکز از فرط درشتنای تجربه قدسی خود جان می‌دهد. کعبه نیز چون مسجد می‌تواند کارکردی ضد روایی را در نشانگی خود مهیا نماید، چنان‌که فضیل عیاض «روایات عالی داشت و ریاضات نیکو، و در مکه سخن بر وی گشاده شد و مکیان پیش او می‌رفتند و فضیل ایشان را وعظ گفتم. تا حال او چنان شد که خویشان او از باورد به دیدن او آمدند به مکه، و ایشان را راه نداد و ایشان باز نمی‌گشتند. فضیل بر بام کعبه آمد و گفت: زهی مردمان غافل! خدای - عز و جل - شما را عقل دهاد و به کاری مشغول کناد. همه از پای درافتند و گریان شدند و عاقبت روی به خراسان نهادند و او از بام کعبه فرونیامد» (عطّار نیشابوری، ۱۳۹۱: ۷۸).

بدین سان، اندیشه مرکز در نشانه‌هایی چون مسجد، کعبه و خانقاه نمادین می‌شود. مرکز جایگاهی است که در آن حضور امر قدسی تجربه می‌شود (ر.ک؛ کمبل، ۱۳۸۹: ۱۶۳). از دید راوی و شخصیت روایی، در آن نقطه مرکزی می‌توان مواجهه با امر قدسی را درک نمود. مراکز عرفانی اگر چه متعدّدند، همه در یک درونمایه اصلی مشترک‌اند و آن حضور امر قدسی است:

«مؤمن را همه جایگاه‌ها مسجد بود» (همان: ۶۲۱).

۳-۲) بادیه و راه

هنر شرقی که روایات عرفانی از جمله آن است از تهی و فاصله خالی در هنر خود بسیار استفاده می‌کند. چنین جلوه‌هایی را می‌توان در پهنه کویر، علفزار بی‌درخت که شکوهی خاص را می‌سازند، مشاهده کرد (ر.ک؛ اتو، ۱۳۸۰: ۱۴۴-۱۴۳). برهوت بی‌بر، همراه با معنی و دلالت آن چون تهی‌وارگی و خلأ، تجربه‌های یکسانی را برای درک امر قدسی مهیا می‌کنند (ر.ک؛ استیس، ۱۳۸۸: ۱۱۰). بنابراین، بادیه و صحرا با دلالت‌هایی که می‌تواند داشته باشد، درخور داستان‌های عرفانی‌اند. وادی نه تنها در روایت‌های اسلامی عرفانی از نشانه‌های مکانی است، عارفان مسیحی نیز همچون دیگر آیین‌های باطنی از نشانه وادی، بیابان و صحرا برای گدگزاری تجربه خویش استفاده می‌کنند (ر.ک؛ همان: ۹۶). بیابان با تمام رنج‌ها و مشقت‌ها که برای سالک پدید می‌آورد، یادآور هفت وادی است که سالک باید آن را پشت سر نهد تا به مقصد و راه خود دست یابد. بیابان و صحرا نماد خلوت و دوری از ازدحام است (ر.ک؛ اتو، ۱۳۸۰: ۱۴۳). عارف در بیابان، تجربه‌های دینی متفاوتی را از سر می‌گذراند و اساسی‌تر از همه، در بیابان به مقام توبه می‌رسد؛ توبه‌ای که شرط نخستین آن خلوت با خود است و فرورفتن در اعماق خویش: «وقتی من از سرخس برفتم و به بیابان فروشدم بر سر اشتران خود، و آنجا مدتی بودم و پیوسته من دوست داشتمی که گرسنه بودمی، و نصیب خود به دیگری دادمی... روزی شیری گرسنه از بیابان برآمد و اشتری از آن من بشکست... چون بازگشت به زبانی فصیح مرا گفت: یا احمد! ایثار بر لقمه کارِ سگان است. مردان جان و زندگانی ایثار کنند. چون این برهان بدیدم، دست از کُلّ اشتغال برداشتم. ابتدای توبه من آن بود» (هجوی، ۱۳۸۴: ۲۹۲).

بیابان مقدمه راه سلوک است. سالک یا باید از آن عبور کند و یا در آن عزلت‌گزیند. در عزلت و عبور خود از وادی است که به آگاهی و تحول عرفانی می‌رسد و با الهامی که به او شده تا بیابان را ترک کند، شایستگی خروج از وادی و سفر به مکه را به دست می‌آورد. الهامی که به سالک می‌شود، نشان تأییدی است بر خلوت سالک: «و از ابوعثمان مغربی - رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ - حکایت آرد که اندر ابتدای حالش بیست سال عزلت کرد اندر بیابان‌ها. چنان‌که حسن آدمی نشنید تا از مشقت، به نیت وی بگداخت و چشم‌هایش به مقدار گذرگاه جوال دوزی ماند و از صورت آدمیان بگشت. بعد از بیست سال فرمان محبت آمد و گفت: با خلق صحبت کن. با خود

گفت: ابتدا صحبت با اهل خدای و مجاوران خانه وی کنم تا مبارک‌تر بُوَد. قصد مگه کرد» (همان: ۲۸۲).

خلوت و عزلت بادیه، سالک را مستحقّ به دست آوردن کرامات می‌کند (ر.ک؛ عطّار نیشابوری، ۱۳۹۱: ۳۳). چنین شایستگی در قبال فرو رفتن سالک در بادیه و رسیدن به مرحله «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ» به دست می‌آید. در چندین روایت، فعل مربوط به ورود در بادیه، «فرورفتم» است. سالک بادیه را چون ژرفا و اعماقی می‌داند که باید در آن فرورود. بادیه از منظری دیگر نشانه ناخودآگاه است؛ ناخودآگاهی که شخصیت داستانی باید به عمق آن فرورود تا «آن» خویش را بشناسد: «چون به بادیه فرورفتم، هر شب دو قرص و دو شربت آب پدید آمدی. یکی به من دادی و یکی بخوردی» (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۲۴)؛ «ابراهیم گفت: من به بادیه فرورفتم به تجربه بر حکم عادت خود» (همان: ۳۳۱). در این حکایت، ابراهیم خواص از طریق راهب نصرانی که همراه او در بیابان است، پی می‌برد خود ولیّ خداست. راهب نصرانی از خدا می‌خواهد که «اگر ابراهیم خواص ولیّ توست، مرا دو قرص و دو شربت آب ده. چون سر برآوردم، طبّق حاضر کرده بودند. ابراهیم از آن بخورد و آن جوانمرد راهب، یکی از بزرگان دین شد» (همان: ۳۳۳).

به اعتقاد یونگ، «ناآگاه تنها منبع موجود تجربه دینی است» (مورنو، ۱۳۸۸: ۱۴۲). هر چند چنین ایده‌ای اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد، اما گواه این است که نشانه‌های زبانی و روایی داستان بر دلالت بیابان و صحرا بر نفس، ناخودآگاه و شناخت آن نیز می‌تواند اشاره داشته باشد. «سَفَر» آغاز یک تحوّل عرفانی است؛ خواه این سفر درونی باشد، خواه بیرونی. در هر دو صورت، سفر مایه و پایه شناخت و عروج است: «بنیانگذاران همه ادیان به چنین سفر جستجوگرانه‌ای رفته‌اند» (کمبل، ۱۳۸۹: ۲۰۶). هجویری سفر بیرون را ملازم سفر درون می‌داند: «چنان‌که به ظاهر سفری می‌کند به باطن از هواهای خود نیز سفر کند» (هجویری، ۱۳۸۴: ۵۰۹). برخی از رساله‌های عرفانی، همچون «أسفار» ابن عربی، به سفرهای سه‌گانه سالک می‌پردازد: سفر الیّ الله، سفر فی الله و سفر من الله (زرّین کوب، ۱۳۸۹: ۱۲۰). سفر نشانه حرکت است و تغییر و جابجایی از نقطه‌ای به نقطه دیگر. سفر، راه یا مسیر، نشانه تحوّل را در خود دارد که برای گام نهادن در راه تجربه دینی، گریزی از آن نیست. سفر و راه سالک یا به تحوّل منزلتی می‌انجامد و اجر و قربی می‌یابد و یا به تحوّل درونی ختم می‌شود. از نظر عارفان، «هجر وطن و مفارقت برادران» از اصول توحید است (ر.ک؛ هجویری، ۱۳۸۴: ۴۱۲). همچنان که عارف با انتخاب

زمان‌های مقدّس از چرخهٔ زمان ناسوتی می‌رهد، او با انتخاب سفر، راه و گام نهادن در آن هدف، زنجیر مکانی را نیز چون بند زمانی، از هستی خود جدا می‌کند: «نخست باری سفر از برای خدای - تعالی - کند نه به متابعت هوی و چنان‌که به ظاهر سفری می‌کند، به باطن از هواهای خود نیز سفر کند و مدام به طهارت باشد و او را در خود ضایع نکند و باید تا بدان سفر، مرادش یا حجّی باشد، یا غزوی، یا زیارت موضعی یا گرفتن فایده‌ای و طلب علمی یا رؤیت شیخی از مشایخ، و الاً مخطی باشد اندر آن سفر» (همان: ۵۰۹). «سفری بُود بر تن و آن از جایی به جایی انتقال کردن بُود و سفری بُود به دل و آن از صفتی به دیگر صفتی گشتن بود» (قشیری، ۱۳۸۱: ۴۴۸ نیز ۳۲).

۳-۳) کوه

«کوه» همیشه با اساطیر و درونمایه‌های معنوی و باطنی در ارتباط است. ویژگی‌های ظاهری و بیرونی کوه، تمهید لازم را برای نشانگی مفاهیم باطنی و درونی مهیّا می‌کند. در *اوپانیشادها* خدای ایندیره به کوه کیهانی می‌رود تا قصری برای خود بنا کند. کوه کیهانی، کوه مرکزی جهان است (ر.ک؛ کمبل، ۱۳۸۹: ۱۰۲). در پیکربندی ساختمان معابد باستان در بین‌النهرین، میانهٔ فضای باز معابد، کوه‌های مصنوعی ساخته می‌شد (ر.ک؛ فروهر، ۱۳۸۷: ۱۰۶). زیگورات که از سوی سومریان بنا شد، کوهمانندی بود که هدف از ساخت آن، رفتن بر بالای آن و گفتگو با خداوند بود. زیگورات مرز بین زمین و آسمان بود (ر.ک؛ همان: ۱۱۰). «اتو» انباشت سنگ‌های بزرگ، همچون اهرام مصر را نشان انباشت امر قدسی می‌داند که در یک حضور مملوس جلوه یافته است (ر.ک؛ اتو، ۱۳۸۰: ۱۳۹). با چنین پیشینه و کارکردی که کوه در اسطوره‌ها و داستان‌های معنوی دارد، کوه نشانهٔ مناسبی است تا دلالت‌های روایی و باطنی را با خود همراه داشته باشد. چه در جهان داستانی و چه در عالم واقع و سرگذشت اولیا و سالکان، کوه با تقدّس و حضور امر قدسی همراه است. شیخ صفی‌الدین اردبیلی برای سلوک صوفیانهٔ خویش به کوه سبلان می‌رفت. طبق گفتهٔ شیخ، او برای ملاقات مردان خدا به کوه سبلان رفته، از آب و خاک آن در برگشت خود، تحفه‌ای به عنوان تبرک برای یاران خویش می‌آورد (ر.ک؛ زرین کوب، ۱۳۸۹: ۶۰). ابن بطوطه، سفرنامه‌نویس مغربی، در شرح و توصیف مکان‌های قدسی، تأکید خاصی بر بلندجای‌ها و کوه‌هایی دارد که به هر گونه‌ای تجلّی‌گاه امر قدسی هستند. در توصیفات وی، «قاسیون» کوهی در دمشق است که معراج‌گاه انبیا بوده است (ر.ک؛ ابن بطوطه، ۱۳۴۸: ۱۰۱) و یا «تلّ یونس» تلّی است که وی به قوم خود فرمان داد در

بالای آن گرد آیند. او با قوم خود در آنجا، دعا کرد تا خداوند عذاب را از آنان دور بدارد و چنین شد (ر.ک؛ همان: ۲۵۷).

قصه‌های عرفانی همچون دیگر روایت‌های باطنی و قدسی از کوه برای نشانگی تجربه‌های دینی استفاده می‌کنند. راویان و مؤلفان روایت‌ها، کوه را محلّ حضور امر قدسی، عروج و تجربه دینی می‌دانند. اگر صومعه عابد جایگاه حضور قدسی و کارکردهای روحانی و عرفانی است، دارای رفعت و منزلت است، چراکه نشانه‌های مربوط به والاترین هستی را در خود جای داده است. چنین صومعه و جایگاهی باید بر بالای دیگر مظاهر هستی قرار گیرد. کوه بهترین جایگاه برای نمادپردازی چنین خصوصیات والا و آسمانی است. صومعه عابد بر کوه قرار گرفته است که گاهی نیز کرامات قدسی در آن رخ می‌دهد. گویا صومعه‌ای که بر بالای کوه بنا شده است، رمز اشراف و جلالت امر قدسی را نسبت به دیگر هستی‌ها نشان می‌دهد. امر قدسی بر تمام هستی‌های فرودین اشراف و تسلط دارد و از تمام آنها برتر و فایق‌تر است: «و گویند فضیل بر کوهی بود از کوه‌های منی، و گفت: که اگر ولیی از اولیای خدای این کوه را گوید که برو، برود. کوه در حرکت آمد. فضیل گفت: ساکن باش! که بدین نه تو را می‌خواهم. کوه ساکن شد» (قشیری، ۱۳۸۱: ۶۶۲)؛ «عبدالواحد زید به ابوعاصم بصری گفت: چه کردی آن وقت که حجاج تو را می‌جست؟ گفت: من اندر منظری بودم. در سرای بزدند، و درآمدند و مرا از آنجا برداشتند. چون بنگریستم، خویشتن را بر کوه بوقبیس دیدم» (همان).

کوه با ویژگی بلندی و رفعت خود، همراه با حضور امر قدسی، نشانه آسمان، ملکوت و معراج را نیز در بر دارد. کوه واسطه بین زمین و آسمان است. سالک با مقیم شدن در آن، به دروازه‌های تجربه دینی، امر قدسی و اوصاف آن می‌رسد: «ابوالحسن دیلمی گوید: به انطاکیه شدم. به سبب سیاهی که گفتند، او از اسرار سخن می‌گوید. بیستادم تا از کوه لگام بیرون آمد و از مباحات چیزی بازو بود که می‌فروخت؛ و من گرسنه بودم و دو روز بود که تا هیچ چیز نخورده بودم. گفتم او را به چند دهی این و چنان نمودم که آنچه در پیش دارد، من بخواهم خریدم... چون بفروخت چیزی به من داد و برفت. من از پس او فراشدم. روی با من کرد و گفت: چون حاجتی باشد تو را از خدای - عزّ و جلّ - خواه. مگر که نفس ترا اندر آن حظی بود که از خدای - تعالی - باز مانی بدان سبب» (همان: ۳۶۸). بدین ترتیب، حضور ملموس امر قدسی در پیر تجلی کرده است که ساکن در کوه است (عطّار نیشابوری، ۱۳۹۱: ۶۶). کوه نماد مرکز است و مرکز ارتباط نزدیکی با امر قدسی و قداست دارد (ر.ک؛ کمبل، ۱۳۸۹: ۱۶۳). در مرکز، آدمی

خود را به مبدأ آفرینش نزدیک و مرتبط می‌بیند. اگر مرکزی باید باشد، در ارتباط با مرکز و هسته تمام هستی است؛ یعنی امر قدسی و اوصاف آن (ر.ک؛ همان). از این رو، چون خداوند خواست با ابراهیم سخن گوید، او را امر کرد تا در چشمه‌ای روشن که بر بالای کوهی قرار داشت، غسل کند (ر.ک؛ انجیل برنابا، ۱۳۸۴: ۳۸۴).

۴-۳) شهر و ده

اساس رویکردهای عرفانی مراقبه است؛ مراقبت از نفس که مبدا سلوک عرفانی سالک را بیالاید و مراقبه در به دست آوردن لحظات و اوقات عرفانی. مراقبه شرایطی را می‌طلبد که مقدمه آرامش درون و دریافت انفاس و تجربه‌های قدسی است. خلوت شرط اساسی مراقبات عرفانی است (ر.ک؛ بلندهمتان و نقیب‌زاده، ۱۳۸۸: ۲۲۸). سالک در خلوت خود از هیاهوی و ازدحام اطراف می‌رهد و ذهن و روح خود را متوجه مقصدی می‌کند که برای آن قدم در راه نهاده است. کثرت چه در بُعد ذهنی و چه در بُعد عینی، مانعی است برای سلوک عارفانه. ازدحامی که از کثرت برمی‌آید. مانعی است جدی در مقابل دریافت تجربه‌های دینی، چلّه‌نشینی عارفان و خلوت گزیدن آنها، بر اساس گریز از ازدحام و کثرت است تا در پناه خلوت به شکار لحظه‌های عرفانی و ملکوتی بپردازند.

یکی از نمادهای کثرت و ازدحام، شهر است. شهر با تمام توان فریبندگی خود و با همه مظاهر دنیایی آن، مانع سلوک عارف است. شهر در بسیاری از روایت‌های عرفانی در مقابل خلوت قرار می‌گیرد. در شهر، عارف گرفتار انواع مصیبت‌های دنیایی می‌شود که ذهن و درون او را متوجه چیزی جز سلوک می‌کند. در شهر، سالک از اراده قبلی خود که در راستای ایمان عارفانه است، به دور می‌افتد، تا اینکه گشایش و فرجی از راه می‌رسد تا به راه بازگردد. در اینجا، شهر پر از ازدحام جلوه‌های دنیایی، نشانه متقابل خود را در روایت آشکار می‌کند؛ شهر مقدس. اما این شهر، برخلاف شهر ازدحام، جایگاه مناسبی برای خلوت، مراقبه و سفر درونی سالک است، چراکه سرشار از حضور قدسی و تجربه‌های دینی امر قدسی است: «همی آید که وی را خیرالنساج از آن خوانند که چون وی از مولودگاه خود به سامره برفت به قصد حج، گذرش بر کوفه بود. به دروازه کوفه خزافی وی را بگرفت که تو بنده منی و خیرنامی. وی آن از حق دید و وی را خلاف نکرد و سال‌های بسیار کار وی می‌کرد و هرگاه که وی گفتی: یاخیر، وی گفتی، لتیک. تا مرد از کرده خود پشیمان گشت. وی را گفت: برو که من غلط کرده بودم و تو نه بنده

منی. برفت و به مکه شد و بدان درجه رسید که جنید گفت: خیر خیرنا. دوست‌تر آن داشتی که وی را خیر خواندندی. گفتی: روا نباشد که مردی مسلمان مرا نامی نهاده باشد، من آن را بگردانم» (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۲۱، نیز، ر.ک؛ عطار نیشابوری، ۱۳۹۱: ۹۱). بدین گونه شهر برای سالک در دسرافرین است و بعد از رفع مشکل قصد مکه می‌کند؛ خلوتی در مقابل ازدحامی.

«بازار»، تمامیت ازدحام شهر است. بازار نماد و نشانه دنیادوستی و فراموشی حق است. اگرچه در روایت‌ها سالکان و پیرانی در بازار به سلوک می‌پردازند، اما همین سلوک در بازار، نشانه طرد آداب و رسوم بازاری است که دل را از فراغت معنوی و ملکوتی دور می‌سازد. سالک اگر در بازار به تجربه دینی دست می‌زند، با دلالت ضمنی و غیرمستقیم به نقد جایگاهی می‌پردازد که در آن اگر نه هیچ، کمتر خبری از تجربه معنوی و راستی است. سالک از کثرت بازار باید دور شود و راحتی و مراقبه خود را در خانقاه بیابد؛ جایی که به دور از غوغای شهر و بازار می‌توان به صید اوقات قدسی رفت: «و اندر حکایات یافتم که شیخ ابوطاهر حرمی - رَضِیَ اللهُ عَنْهُ - روزی بر خَری نشسته بود و مریدی از آن وی عنان خَر وی گرفته بود، اندر بازار همی رفت. یکی آواز داد که آن پیر زندیق آمد. آن مرید چون آن سخن بشنید، از غیرت ارادت خود رَجَم آن مرد کرد و اهل بازار نیز جمله بشوریدند. شیخ گفت مر مرید را، اگر خاموش باشی من ترا چیزی آموزم که از این مِخَن، بازرهی. مرید خاموش بود. چون به خانقاه خود بازرفتند، این مرید را گفت: آن صندوق بیار. چون بیاورد، درزه‌های نامه بیرون گرفت و پیش وی افکند. گفت: نگاه کن. از همه کسی به من نامه‌هاست که فرستاده‌اند. یکی مخاطبه شیخ امام کرده است و یکی شیخ زکی و یکی شیخ زاهد و یکی شیخ‌الحرمین و مانند این، و این همه القاب است نه اسم و من این همه نیستم...» (هجویری، ۱۳۸۴: ۸۸ و عطار نیشابوری، ۱۳۹۱: ۱۳۹).

نشانه‌های «بازار»، «آواز دادن»، «اهل بازار»، «بشوریدند»، «خاموشی»، «مِخَن»، «باز رهیدن» و «خانقاه»، همه نشانه‌هایی از ازدحام و سد آن در مقابل سلوک‌اند. اما پیر بر نفس «خَر» نشسته، مهار نفس خود را در دست دارد و از غوغا و شهرآشوب این واقعه به سلامتی گذر می‌کند.

«شهر مقدس» پناه و خلوت سالک است. اما روایان تنها به این نشانه بسنده نکرده‌اند و «ده» را در تقابل با غوغای اضطراب‌آفرین شهر قرار داده‌اند. ده، خصوصاً در روایت‌های هجویری، میقات سالکان و اولیاست. ده نشانه خلوت و دنیاگریزی را در مقابل کثرت شهر می‌سازد؛ شهری که نشان از بازاردوستی و دنیاگرایی دارد. تجربه‌های دینی، اکثراً در مکان‌هایی رخ می‌دهد که

در آنجا همچون شهر، نه از مدرسه‌ای خبری است و نه از هیچ بحث و جدل مدرسی. اهل دنیا و ظاهر به شهر و مدرسه روی می‌آورند، اما صوفی به بادیه، ده و خلوت می‌گریزد: «و ابراهیم التّخعی - رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ - روایت آرد که اندر دیهی از دیه‌های کوفه، می‌رفتیم. پیرزنی را دیدم که اندر نماز استاده بود. آثار خیری بر وی ظاهر بود. تا از نماز فارغ شد. من به حُکم تبرکی پیش وی رفتم و سلام گفتم. مرا گفت: قرآن دانی؟! گفتم: بله. گفت: آیتی برخوان. برخواندم، بانگی بکرد و جان به استقبال رؤیت حق فرستاد» (هجویری، ۱۳۸۴: ۵۸۰).

ده، زمینه‌ساز خلوت است. خلوت، مایهٔ تحوّل و دگرگونی عارفانه است. در روایت‌هایی شیخ از شهر خارج می‌شود و به دهی می‌رسد. او در آنجا به مرتبه‌ای بالاتر از مدارج عارفانه می‌رسد: «ذوالنون گفت: خواستم که از مصر بیرون شوم و به دیهی از دیه‌های مصر شوم. اندر دشت بخفتم. چشم باز کردم. خولی دیدم نابینا، از آشیانه بیفتاد. زمین بشکافت و دو سُکره از آن زمین برآمد. یکی زرّین و یکی سیمین. اندر یکی کنجد می‌خورد و اندر یکی آب همی خورد. من گفتم: اینت عبرت! پس برخاستم و به درگاه شدم تا آنگاه که مرا پذیرفتند» (قشیری، ۱۳۸۱: ۲۷).

بدین سان، ده مقدّمه و دروازه‌ای است تا سالک از آن به درگاه می‌رسد. چنین خلوتی را که در ده، دشت و صحرای آن رخ می‌دهد با ازدحام و شهرآشوبی حکایت ذیل بسنجیم تا تقابل دوتایی شهر و ده آشکارتر شود. ابویزید از حجاز می‌آید. در شهر بانگ درمی‌افتد که: «بایزید آمد... چون به مراعات ایشان مشغول شد، از حق بازماند و پراکنده گشت» (هجویری، ۱۳۸۴: ۸۹).

این تقابل‌ها، البته خاستگاه‌های فرهنگی و جغرافیایی دارد. بسیاری از عرفا همچون بایزید بسطامی، شیخ میهنه و خرقانی در ده می‌زیسته‌اند و طبیعی خواهد بود اگر تفاوت‌های شهری و روستایی و فخر آنها بر یکدیگر در نشانه‌های روایی ادبیات عرفانی نیز نفوذ کرده باشد.

۳-۵) گورستان و ویرانه

بسیاری از روایت‌های عرفانی بر اساس اندیشهٔ عرفان انفسی شکل می‌گیرند. یکی از ژرف‌ساخت‌های چنین اندیشه‌ای، «اندوه» است. اندوه برخلاف «طرب»، ذهن و روح آدمی را به درون می‌کشاند و اگر از نشانه‌های بیرونی مدد می‌گیرد تا خود را آشکار کند، به طبع از نشانه‌هایی بهره خواهد برد که همنشینی نزدیکی در روستا یا داستان با خود داشته باشد. راوی

و مؤلف داستان بر اساس آنچه که از عرفان انفسی در اندیشه و ذهن خود می‌گیرد، نشانه‌های بیرونی را انتخاب می‌کند که سازگار با رویکرد دینی خود باشد، هرچند این انتخاب ناخودآگاه باشد.

«گورستان» با جلوه‌ای از هراسناکی و نازایی خود، محملی برای رویکردهای عارفانه است که درونمایه‌های آن را ریاضت‌های شدید، کارکردهای سلبی و هراس‌آمیز شکل می‌دهند. وحشت از مرگ، نابودی، تنهایی و سکوت از جمله مضامینی است که در نشانه گورستان آشکار می‌شود. اگر رویکرد عرفانی چیزی جز مرگ از خویشتن و در خویشتن نیست، بهترین جلوه‌گاه این ویژگی سلبی، گورستان است؛ دنیای خفته، هراس‌آمیز و ساکن مردگان!

روایت‌های عرفانی، به دلایل مختلفی که یاد شد، به سوی گورستان روی دارند. شخصیت داستانی در سیر و سلوک تجربه‌های متفاوتی را از سر می‌گذراند تا در وادی عرفان و معنویت گام بردارد. سالک میل رفتن به گورستان دارد و از آن، برای غنی کردن اندوخته عرفانی خود بهره می‌برد، چراکه «علامت حیا، انقباض دل است و عظمت دیدار پروردگار... و یاد کردن گورستان و مردگان» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۱: ۴۳۹). گورستان جایگاه خلوت و خاموشی سالک است. او یا از تجربه هیبت امر قدسی به آن جا پناه برده است و یا در آنجا به تجربه‌ای هیبتناکی امر قدسی دست می‌یابد و تولدی دوباره در فضای قدسی و حضور امر مقدس را تجربه می‌کند: «نقل است که «عبدالواحد بن زید» مردی شطّار بود. مادر و پدرش پیوسته از پی او دویدندی که به غایت ناخلف بود. به مجلس یوسف حسین بگذشت. او این کلمه می‌گفت: دَعَاهُمْ بِلُطْفِهِ كَأَنَّهُ مُحْتَاجٌ إِلَيْهِمْ - حق تعالی بنده عاصی را می‌خواند به لطف خویش، چنان‌که کسی را به کسی حاجت بود. عبدالواحد نعره‌ای بزد و بیفتاد و برخاست و به گورستان رفت سه شبانه روز. اول شب یوسف بن الحسین در خواب خطابی شنید که: «أَدْرِكَ الشَّبَابَ التَّائِبَ: این جوان تائب را دریاب». یوسف می‌گردید تا در آن گورستان به وی رسید. سر وی در کنار نهاد. او چشم باز کرد و گفت: سه شبانه‌روز است تا تو را فرستاده‌اند. اکنون می‌آیی؟!» (همان: ۳۳۶).

شخصیت داستانی از هیبت کلام قدسی که از زبان شیخ گفته می‌شود، بی‌هوش و مدهوش می‌گردد، راه گورستان را در پیش می‌گیرد و سه شبانه‌روز در آن می‌ماند. عدد سه، بر سه دوره شخصیت داستانی اشاره دارد؛ ناعارفی، مرگ و باز تولد. این سه دوره در سه پاره روایت که هر یک نشان‌دهنده وضعیت متفاوتی است، نمایان می‌شود و در نهایت، باز تولد سالک، به سبب هیبت امر قدسی، در گورستان رخ می‌دهد و گورستان تمام‌کننده همه نشانه‌های روایی است

که درونمایه آنها در محور همنشینی روایت، هیبت و بازتولد است.

ریاضت‌های سخت و طاقت‌فرسا همراه با جنبه‌های سلبی آن می‌تواند در گورستان به انجام برسد و سالک را برای به دست آوردن کشفی جدید از مواجهه با امر قدسی آماده نماید: «...که شنیدم که شیخ در آن گورستان به عبادت مشغول است. به گورستان رفتم و شیخ را دیدم که تا بامداد به دو سر انگشت پای ایستاده بود و من در حال او تعجب می‌کردم و گوش به وی می‌داشتم. همه شب در کار بود و در گفتگوی و دادوستد» (همان: ۱۴۷). شب گورستان خصوصاً و شگفتی راوی و غیرمعمول بودن ریاضت زاهد بر هراسناکی تجربه گورستان، در روایت تأکید دارد.

«ویرانه» نیز چون گورستان از نشانه‌های سلبی روایت‌های عرفانی است، با این تفاوت که در داستان‌های راویان جنبه هراسناکی گورستان به ویرانه منتقل نمی‌شود. در روایت‌های متعددی، ویرانه به شخصیت‌هایی تعلق دارد که در اثر تکانه‌ای به ویران کردن اوصاف و سلوک پیشین خود پرداخته‌اند و راه دیگری را در پیش می‌گیرند؛ راه عالم تجربیات معنوی و روحانی. در این گونه روایت‌ها، ویرانی اوصاف بشری سالک در ویرانه‌ای دور از هیاهوی مردم صورت می‌گیرد. ویرانه نشانه ویرانی سالک است. سالک در این ویرانی به تأمل می‌پردازد و هنگامی از آن خارج می‌شود که طبع و احوالی دیگرگون یافته است. خروج از ویرانه، تولد دوباره و معنوی سالک است. با این تولد، سالک هستی ویران خود را ترک کرده است و به آبادی درون و ذهن رسیده: «فضل بن موسی گوید که فضیل عیاری بود به راه زدن میان باورد و سرخس، و سبب توبه وی آن بود که بر کنیزکی عاشق بود و زیر دیوارها همی شدی به نزدیکی آن کنیزک. شنید که کسی همی خواند: أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ. او گفت: یارب! گاه آمد و از آنجا بازگشت. آن شب به ویرانی شد و گروهی را دید آنجا از کاروانیان. بعضی گفتند: برویم و دیگران گفتند: تا بامداد، کی فضیل اندر راه است و فضیل توبه کرد و ایشان را ایمن کرد و آمد به حرم» (قشیری، ۱۳۸۱: ۲۸).

روایت ویرانه نیز در سه پاره روایت که نشان از سه وضعیت متفاوت دارد، ساختار بندی می‌شود: ناعارفی، مرگ، بازتولد. سالک با خروج خود از ویرانه که یادآور مراقبه‌های عرفانی نیز می‌باشد، بازتولد خود را نمادین می‌کند. «ویرانه» نماد درون و ناخودآگاه نیز می‌تواند باشد. بر اساس «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، رفتن به ویرانه، رفتن به اعماق نفس و ناخودآگاه است. سالک با فرورفتن در آن، به شناخت آن دست می‌یابد و با توبه و مراقبه بر مکرها و ضعف‌ها

فائق می‌آید و در نهایت، آن را با رستگاری ترک می‌گوید.

نتیجه‌گیری

بسیاری از نشانه‌های متون عرفانی چندلایه هستند و با توجه به بافت و ساختار روایت دلالت‌های گونه‌گون به خود می‌گیرند. روایت‌های عرفانی محملی برای بنیان نهادن «زمان دیگر» هستند. شب برای سالک، مقدمه‌ای برای آگاهی و قدم در راه گذاشتن و در نهایت، مایه توبه و رسیدن به معبود است و از میان روزها، «آدینه» تقدس دارد، از آنکه هم نشانه پایان ناعارفی سالک است و هم آغاز دوره جدید معنوی اوست. «خواب» که از مظاهر زمان است، عمدتاً برای عارفان خواستنی و دلپذیر است، از آن روی که سالک در خواب می‌تواند به تجربه‌ای عرفانی دست یابد و در آن، زمان را بشکند و بی‌زمان سازد و به فضای قدسی وارد شود و به آگاهی معنوی برسد. در این تعبیر، خواب با مرگ برابر می‌شود و کارکرد واحدی می‌یابند؛ زیرا راهی می‌شوند برای وصال و پیوند جزء به کلّ و جاودانه شدن. در این تعبیر، مرگ و توبه یک کارکرد می‌یابند و نوعی ارجاع به یکدیگر محسوب می‌شوند. این تولّد مجدد در کار صوفیان به صورتی پیوسته تکرار می‌شود، چندان که عارف از مرحله و مقام قبلی خود نیز توبه می‌کند و می‌میرد تا در مقام تازه متولّد شود. اهمیتی که «وقت» در عرفان پیدا کرده، بر همین مبناست. بدین سبب است که تکیه روایت‌ها بر عرفان انفسی است؛ عرفان و تجربه‌ای که میل به درون دارد و از جلوه‌گری‌های طبیعی دور است. در مقابل روایت‌های آفاقی که میل به گذر جلوه‌های هستی در گذر فصل‌ها دارند، در عین تکرار، نوعی تفاوت و فاصله در میان فصل‌ها، گذر زمان را عینیت می‌بخشد. اگر هم در روایت‌های عرفانی، ندرتاً به فصلی اشاره می‌شود، آن فصل، فصل زمستان است، چون زمستان یادآور خاموشی و بی‌جنبشی (= مرگ) و یکی شدن با هستی است.

در نشانگی نشانه‌های عرفانی، مسجد، دیر، کلیسا و معبد نشانه‌هایی هستند که در روساختی متفاوت، اما با رمزگانی یگانه، بار معنایی مشترکی را با خود حمل می‌کنند. روساخت‌های متعدد در افق‌های فرهنگی مختلف، ابزاری برای انتقال و انعکاس احساس و تجربه امر قدسی و تجربه دینی هستند. در برخی موارد نیز که مسجد و کعبه کارکرد ضدّ روایی پیدا می‌کند، نشانه‌ای است برای مقابله با روایت‌های رسمی دین در زمان خاصّ روایت. بادیه و

راه نیز با تجربه‌های دینی و درک امر قدسی از سوی سالکان مرتبط است که از یک سوی، رمز عبور و حرکت است تا سالک به مقام توبه دست یابد و مستحق دریافت کرامت گردد و از سوی دیگر، نشانه‌های زبانی و روایی نفس و ناخودآگاه انسان هستند که باید با عبور از آنها به درک امر قدسی نائل شد. «کوه» یا معبدی که در آن بنیاد می‌یابد، محل حضور امر قدسی، عروج و تجربه دینی است. رفعت و منزلت معبد نیز از آن است که نشانه‌های مربوط به والاترین هستی را در خود جای داده است و رمز اشراف و جلالت امر قدسی است که به صورت پیری تجلی می‌کند که ساکن کوه است. «شهر» نشانه جایگاه کثرت و دوری است، اما در مقابل آن، شهر مقدس یا ده سرشار از حضور قدسی و تجربه دینی است. «بازار» بیش از همه شهر مقدس را تهدید می‌کند، چون نشانه دنیادوستی و فراموشی حق است، اما در برخی روایت‌ها، سالکان راه حق در بازار سلوک می‌کنند تا با دلالت ضمنی به نقد جایگاهی پردازند که در آن خبری از تجربه دینی و راستی نیست. با توجه به تجربه انفسی اندیشه عرفا و اهمیتی که اندوه در این تجربه دارد، «گورستان» محملی برای رویکردهای عارفانه با درونمایه‌های ریاضت و هراس واقع می‌شود. گورستان برای سالک، جایگاه خلوت و خاموشی است که از تجربه امر قدسی به آنجا پناه برده یا در آنجا به تجربه شکوهمند امر قدسی دست یافته است و تولد دوباره در فضای قدسی را تجربه می‌کند. «ویرانه» نیز مثل گورستان از نشانه‌های سلبی روایت‌های عرفانی است و جایگاهی است برای ویرانی اوصاف بشری سالک. «ویرانه» نشانه ویرانی سالک است و خروج از آن، تولد دوباره اوست.

منابع و مآخذ

- آکمپیس، توماس. (۱۳۸۹). *تشیبه به مسیح*. ترجمه سایه میثمی. چاپ سوم. تهران: هرمس.
- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله. (۱۳۴۸). *سفرنامه*. ترجمه محمدعلی موحد. چاپ اول. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- اتو، رودلف. (۱۳۸۰). *مفهوم امر قدسی*. ترجمه همایون همتی. چاپ اول. تهران: نقش جهان.
- استیس، والتر. (۱۳۸۸). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. چاپ هفتم. تهران: سروش.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۴). *اسطوره بازگشت جاودانه*. ترجمه بهمن سرکاراتی. چاپ دوم. تهران: طهوری.
- انجیل برنابا*. (۱۳۸۴). ترجمه حیدرقلی سردار کابلی. چاپ سوم. تهران: نیایش.
- بلندهمتان، کیوان و میرعبدالحسین نقیب‌زاده. (۱۳۸۸). «تجربه دینی از منظر جیمز». *فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی*. سال دهم. شماره سوم (پیاپی ۳۹). صص ۲۵۰-۲۲۳.

- پرینس، جرالذ. (۱۳۹۱) *روایت‌شناسی: شکل و کارکرد روایت*. ترجمه محمد شهبان. چاپ اول. تهران: مینوی خرد.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۷۵). *دیدار با سیمرغ: هفت مقاله در عرفان و شعر و اندیشه عطار*. چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ترزا و دیگران. (۱۳۸۹). *درباره تجربه دینی (گزیده مایکل پترسون و دیگران)*. ترجمه مالک حسینی. چاپ اول. تهران: هرمس.
- چندلر، دانیل. (۱۳۸۷). *مبانی نشانه‌شناسی*. ترجمه مهدی پارسا. چاپ سوم. تهران: سوره مهر.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۹). *دنباله جستجو در تصوف ایران*. چاپ هشتم. تهران: امیرکبیر.
- ستاری، جلال. (۱۳۸۹). *عشق صوفیانه*. چاپ ششم. تهران: مرکز.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۹۱). *تذکره‌الأولیاء*. تصحیح محمد استعلامی. چاپ بیست و سوم. تهران: زوآر.
- فروهر، نصرت‌الله. (۱۳۸۷). *سرچشمه‌های عرفان*. چاپ اول. تهران: افکار.
- قشیری، عبدالکریم بن هوزان. (۱۳۸۱). *رساله قشیریّه*. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ هفتم. تهران: علمی و فرهنگی.
- گیرو، بیپر. (۱۳۸۰). *نشانه‌شناسی*. ترجمه محمد نبوی. چاپ سوم. تهران: آگاه.
- کمبل، جوزف. (۱۳۸۹). *قدرت اسطوره*. ترجمه عباس مخبر. چاپ ششم. تهران: مرکز.
- لوپزن، لئوناردو. (۱۳۸۹). *میراث تصوف*. ترجمه مجدالدین کیوانی. چاپ دوم. تهران: مرکز.
- مکاریک، ایرنا ریما. (۱۳۸۸). *دانش نامه نظریه‌های ادبی معاصر*. ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی. چاپ اول. تهران: آگه.
- مورنو، آنتونیو. (۱۳۸۸). *یونگ، خدایان و انسان مدرن*. ترجمه داریوش مهرجویی. چاپ پنجم. تهران: مرکز.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۴). *کشف‌المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. چاپ دوم. تهران: سروش.
- Eagleton, Terry. (1996). *Literary theory, an introduction*. 2th ed. UK: Blackwell.
- Selden, Raman & Peter Widdowson. (2005). *A Reader's guide to contemporary literary theory*. Peter Brooker. 5th ed. London: Pearson.