

شیوه‌های ترغیب در متون عرفانی با تکیه بر منظومه حقیقه‌الحق یا آینه حق‌نما

اعظم خادم* - مریم محمودی** - پریسا داوری*** - حسین آقاسینی****

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان - استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

چکیده

ترغیب، در متون عرفانی و دینی جایگاه ویژه‌ای دارد؛ همچنین مهمتر از تحذیر و عامل هدایت غیرمستقیم افکار عمومی است. جستار حاضر موضوع ترغیب در متن حقیقه‌الحق یا آینه حق‌نما اثر عبداللطیف چشتی را به منظور نشان دادن تلاش سراینده این منظومه در جلب سالکان به سمت عرفان توحیدی و نیز چگونگی جاودانه ساختن نام فرقه متبوع خود یعنی چشتیه را در تاریخ متون عرفانی بررسی می‌کند. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و شیوه‌ای نقادانه (برگرفته از شیوه‌های جدید زبان‌شناسی و تحلیل متن با الهام از نظریات کارکردگرایانه یاکوبسن و لاسول) طراحی شده و به سبک آنان، ترغیب را در پنج محور عقلانی و استدلالی، جو ترغیب، محرک، مخاطب، پاداش و محتوای ترغیب بررسی کرده است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد علاوه بر رعایت امتیازات و آرایه‌های کلامی که ارزش ادبی فراوانی برای این اثر آفریده، کاربست مناسب و پربسامد ترغیب به عنوان یک شیوه آموزشی، بر غنای تعلیمی این متن افزوده است.

کلیدواژه‌ها: منظومه‌های عرفانی، حقیقه‌الحق، آینه حق‌نما، عبداللطیف چشتی، چشتیه.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۰۳/۱۹

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۰۶/۱۰

*Email: azamkhadem2016@gmail.com

**Email: m.mahmoodi75@yahoo.com (نویسنده مسئول)

***Email: parisa.davarii@gmail.com

****Email: h.aghahosaini@gmail.com

مطالعه و بررسی تاریخ ارتباطات بشر نشان می‌دهد که کلیه انگاره‌های شناختی و هنجاری (عقاید و امیال) در چارچوب نظریه گفتمان، این قابلیت را داراست که در قالب راهبردهای ترغیب به مخاطب عرضه گردد. هنجارگرایی و قاعده‌محوری در تعاملات انسان‌ها دارای قدمتی کهن و ریشه‌دار است. ترغیب (به معنای سوق‌دادن و پیش‌راندن) مخاطب، به سمت هنجارهای مطلوب گفته‌پردازان، و نقطه مقابل آن، تحذیر (به معنای باز داشتن و هشدار دادن) از دیر باز، رکنی اساسی در کنش‌های گفتمانی است. ترغیب و تحذیر هر دو می‌توانند هنجارهای جهان‌شمول و مخاطبان عام را پوشش دهند یا اینکه صرفاً هنجارهایی با اثرات گذرا و مخاطبان خاص و گزینش‌شده را مورد نظر داشته باشند، (بوئلا^۱ و همکاران ۲۰۰۴: ۳۰) که در آن صورت، مسیر گفتمان عموماً به سمت جدل و اقناع میل خواهد کرد. در آموزه‌های دینی نیز دعوت پیامبران از عموم انسان‌ها به سمت سعادت جاودانه در برابر دعوت شیاطین از برخی انسان‌ها به سمت لذت‌جویی کوتاه و گذرا، در همین راستاست. اساس کار این پژوهش بر نوعی بازنگری در شیوه‌های سنتی پژوهشی درباره راهبردهای ترغیب است. بدین منظور و قبل از تشریح شیوه به کار رفته در این پژوهش، مروری نقادانه بر آن پژوهش‌ها می‌شود:

الف) ارسطو به عنوان یکی از پیش‌تازان بلاغت کهن، عناصر خطابه را این گونه می‌داند: خطیب، موضوع، و شنونده. به باور ارسطو، شنونده مهم‌ترین عنصر خطابه است و خطابه باید بر مدار حال شنونده تنظیم شود. (ارسطو ۱۳۶۹: ۱۲)

ب) امروزه مشهورترین نظریه کارکردهای زبانی متعلق به رومن یاکوبسن^۲ است؛ وی شش کارکرد برای زبان در نظر گرفته و عناصر پیام را دسته‌بندی کرده است. در اینجا خلاصه این نظریات آمده است؛ یاکوبسن با ارائه نظریه‌ای موسوم

1. G. Boella

2. Roman Jakobson

به نظریهٔ ارتباط، بر این باور است که حتی آثار ادبی بسیار دشوار و فنی، رخدادهایی زبانی هستند که از شش عنصر مستقل تشکیل شده‌اند: (یک) پیام، که از سوی (دو) گوینده به (سه) گیرنده منتقل می‌شوند. به جز این سه عامل، سه عامل دیگر باید حضور داشته باشند تا ارتباط، موفق باشد. (چهار) تماس، به هردو معنای جسمانی و فکری، (پنج) کد یا رمزگان؛ و در نهایت (شش) زمینه، که در کنار آن، می‌توان فهمید پیام چیست. وی، شعر را کاربردی متفاوت و تازه از زبان می‌داند که اگر چه جنبه‌های عاطفی زبان معیار را به کار می‌گیرد، اما این کار را در خدمت اهداف خاص خود، انجام می‌دهد؛ در واقع زبان شعر، هجومی سازمان‌یافته و آگاهانه به زبان روزمره است. کاربردی قواعد شعری، آهنگ، وزن، و صور خیال در زبان شعر، بر اساس تقسیم‌بندی یاکوبسن، تلاشی است جهت تبدیل کارکرد عاطفی پیام شاعرانه به کارکرد ارجاعی آن، اصولاً هرچند گفتار شاعر، چیزی جز امکانات و نظام نشانگانی زبان نیست، اما به طور نسبی از آن‌ها متمایز است؛ زیرا شعر انتقال اجزای زبان از محور جانشینی به محور همنشینی است. در زبان شعر، ضرورت وزن، عموماً نتیجهٔ هم‌آوایی واژگان و هماهنگی نوشتار واج‌هاست؛ این ضرورت‌ها، کارکرد نظام‌های دیگر را محدود می‌کند که از قضا ممکن است منجر به تولید معانی جدید نیز بشود و همنشینی این سازواره‌ها، متن ادبی را به چیزی ناشناخته مبدل سازد. شعر، به واژه نیرو می‌دهد و کنش آن را شدت می‌بخشد. هر واژه، در جوار واژگان دیگر، غنای نهایی و ژرفش را آشکار می‌کند و دلالت‌های معنایی تازه‌تری می‌یابد؛ این مسأله، دلیل در هم شکستن مداوم انتظارات خواننده است. در شعر حماسی که تمرکز بر سوم شخص است، زبان، کارکردی ارجاعی دارد. در شعر غنایی گرایش به سوی اول شخص است. بنابراین، پیوند تنگاتنگی با کارکرد عاطفی زبان دارد. تار و پود شعر دوم شخص، با کارکرد تنشی زبان تنیده شده است و بسته به اینکه اول

شخص در آن، تابع دوم شخص باشد یا بالعکس، شعر می‌تواند زبانی ملتسمانه یا ترغیب‌کننده داشته باشد. (راهی و ایرجی ۱۳۹۳: ۱۷-۱۳)

نقش‌های شش‌گانه زبان را بر اساس تقسیم‌بندی یاکوبسن و با توجه به عنصر برجسته ارتباطی مربوط به هر نقش، می‌توان این‌گونه برشمرد: ۱- نقش عاطفی: به اعتقاد یاکوبسن در این نقش از زبان، جهت‌گیری پیام به سوی گوینده است و تأثیری از احساس خاص گوینده را خواه حقیقی و خواه ساختگی، القا می‌نماید. ۲- نقش ترغیبی: در این نقش از زبان، جهت‌گیری پیام به سوی مخاطب است. ساخت‌های ندایی یا امری را می‌توان بارزترین نمونه‌های نقش ترغیبی زبان دانست. ۳- نقش ارجاعی: در این نقش، جهت‌گیری پیام به سوی موضوع پیام است. صدق و کذب گفته‌هایی که از نقش ارجاعی برخوردارند، به دلیل آنکه جملاتی اخباری به شمار می‌روند، از طریق محیط، امکان‌پذیر است. ۴- نقش فرازبانی: به اعتقاد یاکوبسن، هر گاه گوینده یا مخاطب، هر دوی آن‌ها احساس کنند که لازم است از مشترک‌بودن رمزی که استفاده می‌کنند، مطمئن شوند، جهت‌گیری پیام به سوی رمز خواهد بود. در چنین شرایطی، زبان برای صحبت درباره خود زبان به کار می‌رود و واژگان به کار رفته، شرح داده می‌شوند. نقش فرازبانی، به‌ویژه در فرهنگ‌های توصیفی استفاده می‌شود. ۵- نقش همدلی: در این نقش، جهت‌گیری پیام، به سوی مجرای ارتباطی است. به باور یاکوبسن، هدف برخی از پیام‌ها این است که ارتباط برقرار کنند، موجب ادامه ارتباط شوند، یا ارتباط را قطع کنند. برخی دیگر، عمدتاً برای حصول اطمینان از عمل کردن مجرای ارتباط است. ۶- نقش ادبی: در این نقش از زبان، جهت‌گیری پیام به سوی خود پیام است. در این شرایط، پیام فی‌نفسه کانون توجه قرار می‌گیرد. با وجود اینکه پژوهش درباره این نقش زبان مستقل از کلیات آن نیست ولی بیش از هر چیز، مستلزم بررسی نقش شعری زبان است. (صفوی ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۱)

ج) حازم القرطاجنی، ضمن واکاوی دقیق فلسفه یونان، معتقد است شعر را باید در چارچوبی مستقل از محیط منطقی و فلسفی سنجید. (بوآس^۱ و کولوگیلی^۲ ۱۳۷۶: ۱۴۴) راهکار پیشنهاد شده در پژوهش پیش رو، برگرفته از کارکردشناسی ارسطویی است که متناسب با ویژگی‌های خاص متن ترغیبی و نه الزاماً خطابی و حماسی، بازآفرینی شده است. همچنین، به عنوان نمونه‌ای دیگر، قدامه بن جعفر نیز مقتضیات تخیل را به عنوان جایگزینی برای مقتضای حال ارائه داده و رسالت اصلی شعر را برانگیختن مخاطب از طریق عناصر غریب (آشنایی‌زدایی) به منظور القای حس تهنیت و نشاط در امور شادی‌بخش و احساس اندوه و ماتم در امور غم‌بار می‌داند. (۱۳۸۴: ۴۸)

د) بوئلا و همکاران، در پژوهشی به منظور مدل‌سازی رایانشی راهبردهای اقناع، نشان داده‌اند که با سه روش می‌توان رفتارهای دیگران را به سمت و سوی مطلوب گفته‌پرداز هدایت و تعارض بین باورها را در جریان مباحثه، حل و فصل نمود: صدور فرمان در صورت فراهم‌بودن رابطه ناهم‌سطح بین متعاملین، تغییر عقاید و اقناع به منظور تغییر مبانی تصمیم‌سازی، و طرح پیشنهاد یا جایگزین به منظور فراهم‌نمودن دانسته‌هایی بکر و نادر و گزینه‌های جدید در چارچوب حل همان مسأله. (۲۰۰۴: ۳۰)

پس از ارزیابی آرای گوناگون، الگوی پیشنهادی این نوشتار برای تحلیل کاربریست ترغیب در منظومه حقیقه‌الحق یا آینه‌حق‌نما از خواجه عبداللطیف چشتی، به نوعی بازآفرینی همان الگوی یاکوبسن به شمار می‌رود و کاربریست ترغیب در متن این نسخه، تابع الگویی برساخته و جدید است که از پنج عنصر یا مؤلفه تشکیل می‌شود: محرک، مخاطب، جو، پاداش، و محتوای ترغیب. هر یک

1. Bohas

2. Cologili

از این عناصر نیز به نوبه خود انواع مختلفی دارد که در ادامه، تبیین و الگوی ترسیمی آن نیز ارائه می‌شود:

منظور از جو حاکم بر ترغیب، نوع رابطه بین محرک و مخاطب است که می‌تواند در واقعیت خارجی، فرادست، فرودست، هم‌پایه و یا تداعی یکی از این سه گونه باشد. برای نمونه، وقتی مولوی در نقش مرشد و استاد از مخاطب خود در نقش شاگرد در بافتی استفهامی سؤال می‌پرسد:

ای دوست شکر بهتر یا آنکه شکر سازد؟
خوبی قمر بهتر یا آنکه قمر سازد؟
(مولوی ۱۳۸۶: ۵۷۴)

در اینجا تنزیل به تعامل هم‌سطح با هدف القای صمیمیت بیشتر، صورت پذیرفته است. ترغیب به اعتبار انگیزه‌های محرک آن می‌تواند منفعت‌طلب یا مصلحت‌طلب، قلمداد شود و مراد از مصلحت، ارزش‌های پایدار و برجسته و نه مزایای پیش پا افتاده و زودگذر است. بر این مبنا، ترغیب به اعتبار محرک در آگهی‌های تجاری عمدتاً منفعت‌طلب ولی در متون اخلاقی و عرفانی، عمدتاً مصلحت‌طلب است. ترغیب به اعتبار میزان پذیرش آن نزد مخاطب - در مبحث بلاغی تنزیل منزلت نیز به آن پرداخته شده است - بر سه نوع است: راغب، منکر و عنود، و خنثی یا خالی‌الذهن. برای نمونه کتب بلاغت مثال معروفی دارند که وقتی فردی مسلمان با وجود آگاهی بر وجوب نماز، در انجام این فریضه کوتاهی می‌نماید و احتمالاً دلایل عقلی و نقلی را لجوجانه رد خواهد کرد، ما وانمود می‌نماییم وی به کلی ناآگاه است و به او طعنه‌ای خالی از اصرار و تأکید می‌زنیم که نماز، واجب است. در کتب بلاغی مانند مختصر المعانی، عموماً سه نوع تنزیل یا کلام بر خلاف مقتضای ظاهر، معرفی شده است. خلاصه این مبحث در قالب جدول زیر، به صورتی ساده، ارائه شده است: (عرفان ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۲۴ - ۲۱۵)

جدول ۱. خلاصه‌ای از مبحث تنزیل در بلاغت (مختصرالمعانی)

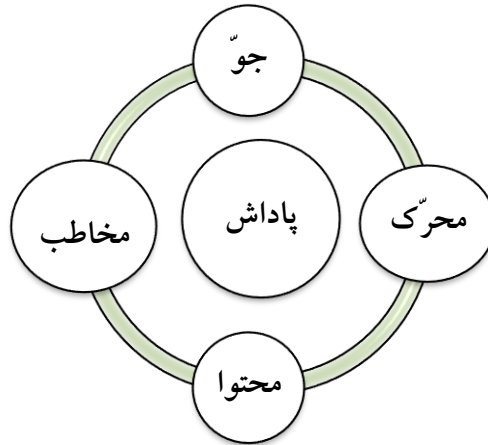
تجزیل خالی‌الذهن به راغب	تحریک کنجکاو و برانگیختن حساسیت مخاطب	خبر دادن از وقوع جنگ و درگیری با تعبیر: «بدون شک» جنگ، آغاز شده است.
تنزیل غیرمنکر (راغب یا خالی‌الذهن) به منکر	انتقاد از رفتارهای متناقض و ناهماهنگ مخاطب نسبت به آنچه یقیناً او می‌داند.	سیگار، «صد در صد» زیانبار است. (خطاب به شخص سیگاری)
تنزیل منکر به غیرمنکر (راغب یا خالی‌الذهن)	توجه دادن مخاطب منکر به دلایل روشنی که امید است او را از انکار، بازگرداند.	نماز، واجب است. (کنایه خالی از تأکید به تارک‌الصلوات)

پاداش ترغیب؛ یعنی آنچه به دنبال دست یافتنش هستیم و یا قبلاً محقق شده (تحقیقی)، که در آن صورت، محرک و مبلغ در نقش فرمانده، دیگران را به سوی جایگاه خود فرا می‌خواند یا قرار است مبلغ به عنوان رهبر و مرشد پا به پای شاگرد و مخاطب خود راه وصول به هدف را ببیماید (تعلیمی) یا اساساً ناشناخته و تجربه نشده یا وصف‌ناپذیر است. مانند حالات و تجارب عرفانی که عمدتاً به صورت رمزگونه بیان می‌شود که ضمناً هدفی به نام راز پوشی یا کتمان سر را نیز دنبال می‌نماید که در تعالیم عرفانی، بسیار مهم است.

جدول ۲. شیوه‌های کاربست عناصر ترغیب

عناصر اصلی ترغیب	جو	محرک	مخاطب	پاداش	محتوا
شیوه‌های کاربست	فراست، فرودست، همپایه	مصلحت‌طلب، منفعت‌طلب	راغب، منکر، خشی	تحقیقی، تعلیمی، مجهول	خبری و انشایی قیاسی و انحصاری

شکل ۱. تقسیم‌بندی عناصر ترغیب



اهداف و ضرورت پژوهش

ساختار منطقی و استدلالی در تولید و تحلیل متون ترغیبی، عاملی است به منظور تضمین موفقیت این متون در برخورد با غالب مخاطبان، بدون اینکه متکلم دغدغه‌ای از بابت ناآگاهی مخاطب یا بازخورد نگرفتن از وی به صورت حضوری یا غیابی داشته باشد، همچنین ضروری است در مجامع علمی و ادبی، به این شیوه‌های جدید ترغیب، بیش از شیوه‌های اقناعی و مخاطب‌مدار قدیمی، توجه شود؛ این پژوهش برای نیل به همین مقصود است. منظومه عرفانی حقیقه‌الحق، مجال مناسب جهت تحقیق درباره ترغیب و شیوه‌های آن در متون عرفانی فراهم می‌کند. به همین جهت، در این پژوهش، ضمن معرفی بیشتر این نسخه، شاعر و مسلک فکری وی (چشتیه)، نقش ترغیب در متون عرفانی، دقیق‌تر واکاوی می‌شود. همچنین در پی پاسخ به سؤالات زیر می‌باشد:

۱) عناصر ترغیب چیست و جایگاه آن در منظومه حقیقه‌الحق کجاست؟

۲) عناصر ترغیب در منظومه عرفانی حقیقه‌الحق، با چه اهدافی و چگونه به

کار رفته است؟

۳) کاربری عناصر ترغیب در منظومه عرفانی حقیقه‌الحق، به چه میزان

متناسب با سیاق و هدف سخن است؟

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های انجام گرفته درباره کاربری ترغیب و تحذیر در متون دینی و ادبی، با توجه به اهمیت بالای این مبحث، بسیار اندک و سطحی است. پژوهشگران ایرانی - متأسفانه - ترجیح داده‌اند ترغیب را مترادف اقناع و توافق در یک خطابه یا نهایتاً جدل منطقی در نظر بگیرند؛ در حالی که اهمیت و امتیاز ترغیب نسبت به اقناع صرفاً شناختی و نگرشی، ایجاد خودانگیزی در مخاطب به منظور انجام رفتار یا کنش مطلوب گفته‌پرداز آن هم با میل و رغبت باطنی در برهه‌ای بلند مدت از زمان و حتی بدون حضور و نظارت پایشگر است. این مهم - یعنی کنش محوری علاوه بر چرخش رویکرد - جایگاه برجسته‌ای در نظریات تعلیم و تربیت و همچنین ادبیات تعلیمی به خود اختصاص داده است. از پژوهش‌های نسبتاً روشمند ولی فاقد سیطره بر ابعاد بحث، مقاله‌ای با عنوان «رویکردی تربیتی به آیات انذار و تبشیر» نوشته صادق‌زاده و بناهان (۱۳۹۱)، اصول تربیتی متناسب با آیات انذار و تبشیر دسته‌بندی شده‌اند. در واقع، تلاشی اندرگونه جهت تطبیق مبانی موسوم به تعلیم و تربیت اسلامی با برخی آیات قرآن به شمار می‌رود و نه کوششی علمی و زبان‌شناسانه جهت تبیین دقیق ابعاد ترغیب و تحذیر در آیات قرآن.

از دیگر کوشش‌های روان‌شناسانه جهت تبیین آثار تربیت قرآنی با محوریت تمثیلات، مقاله «جنبه‌های روان‌شناختی در تمثیل‌های ادبی قرآن» نوشته حسینی اجدادنیکی و همکاران (۱۳۹۱)، بر نقش تمثیل در نفوذ پیام به اعماق روح و روان مخاطب، تأکید کرده به طور موردی، شیوه‌های سخن‌پردازی از طریق تمثیل را با ذکر مثال‌هایی از آیات قرآن، دسته‌بندی نموده است (از جمله: حسنی‌سازی، طبیعت‌گرایی، واقع‌گرایی تقابل و مقایسه، معرفتی‌الگو و مانند آن‌ها).

کاربست شیوه‌های ترغیب در متون تعلیمی فارسی مانند بوستان و گلستان سعدی از نظر پژوهشگران دور نمانده است. دو پژوهش تقریباً مشابه از نظر شیوه کار را در این حیطه می‌توان مثال زد: الف) در مقاله «بررسی جایگاه تشبیه و تمثیل در اندیشه‌های تعلیمی سعدی» آقاحسینی و سیدان (۱۳۹۲)، عموماً کاربرت صناعات ادبی مانند تشبیه، مجاز و مانند آن‌ها را در ترغیب مخاطب به فضائل اخلاقی بررسی کرده‌اند. ب) در رساله کارشناسی ارشد با عنوان: «بررسی شیوه‌های ترغیب و تحذیر در بوستان سعدی» نوشته مریم قصرالدشتی و رویین‌تن (۱۳۹۴)، مقاله پیشین، بیان شده است که شیخ اجل در بوستان، مخاطبان را به چه اموری ترغیب و یا از چه اموری بر حذر داشته و برای هدایت آن‌ها از چه شیوه‌های فراخوانی و تحذیر یا بازداشتی بهره برده است.

بحث و بررسی

معرفی کوتاه منظومه حقیقه‌الحق

تا کنون منظومه‌های عرفانی بسیاری منتشر شده و در اختیار علاقه‌مندان به فرهنگ ناب اسلامی ایرانی قرار گرفته است و به تعداد بسیاری از این گنجینه‌ها نیز کم‌توجهی شده است. یکی از این منظومه‌ها، منظومه حقیقه‌الحق یا آینه حق‌نما

اثر عبداللطیف چشتی است که جنبه تعلیمی دارد. وی، از عرفای فرقه چشتیه است که یکی از مهم‌ترین سلسله‌های متصوفه در منطقه شبه قاره محسوب می‌شود. درباره بنیان‌گذار این طریقت، علما بین شیخ ابواسحاق شامی و یا شاگردش خواجه ابواحمد ابدال، و صوفی نام‌آور دیگری به نام خواجه معین‌الدین حسن چشتی، اختلاف نظر دارند. (جامی، بی‌تا: ۳۲۳) «از مشهورترین شعرای شبه قاره که به این فرقه منتسب بوده‌اند، می‌توان از امیر خسرو دهلوی و خواجه حسن سجزی دهلوی نام برد.» (یوسف پور ۱۳۸۰: ۹۵) شجره طریقت این سلسله به حضرت علی (ع) می‌رسد. بر اساس روایتی، ابراهیم ادهم خرقه خلافت را از حضرت امام محمد باقر (ع) گرفته و آن حضرت نیز از پدرش و همین‌طور تا به حضرت علی (ع) رسیده است. (آریا ۱۳۶۵: ۷۴ - ۷۳) جامی در *نفحات الانس*، چشتیه را فرقه‌ای ملامتی معرفی نموده معتقد است که هیچ‌کس در طریق ملامت، قوی‌تر و شجاع‌تر از عموم چشتیان و به خصوص، خواجه احمد چشتی نیست. (جامی، بی‌تا: ۳۴۰) هرچند از نظر شفیع کدکنی با توجه به قراین تاریخی، اطلاق عنوان ملامتی به چشتیان دور از حقیقت تاریخی است. (۱۳۸۶: ۱۳۱)

«تقد به شریعت در طریقه چشتیه از اصول اساسی محسوب می‌شده است و همه مریدان و شاگردان، مکلف بودند تمام واجبات و مستحبات دینی را به جای آورند. روابط مرید و مراد در این فرقه، ساده و عاری از تکلف بود و به همین جهت، نسبت به دیگر خاندان‌ها، علاقه‌مندان بیشتری در میان هندوان به سمت خود جذب نموده بود. توبه، ورع، محاسبه نفس، مراقبه، مجاهده، و سماع، مهم‌ترین ارکان مناسک چشتیان است.» (آریا ۱۳۶۵: ۲۰۰ - ۱۹۹)

خواجه عبداللطیف چشتی، یکی از مثنوی‌سرایان قرن یازدهم هجری و شاعر دربار اورنگ زیب پادشاه هندوستان بوده است و تنها اثر بر جای مانده از وی، منظومه‌ای است عرفانی به نام *حقیقه‌الحق* یا *آینه حونما* است. این منظومه حدوداً دوازده هزار بیت دارد و کاتبی ناشناس آن را به خط نستعلیق در هفتصد و دوازده

صفحه (سیصد و پنجاه و شش برگ) کتابت کرده و هر صفحه تقریباً دارای هفده بیت است. این نسخه، جلد سیاه و کاغذی از نوع ترمه کشمیری دارد و با مرکب قرمز علامت‌گذاری و با مرکب مشکی، کتابت شده است. نسخه‌ای از این منظومه، به شماره ۵۴۴۸ در کتابخانه ملی ملک نگهداری می‌شود که در این پژوهش، استفاده شده است. خود مؤلف، در انتهای مقدمه‌ی منشور آن می‌گوید که نگارش این کتاب در ۱۰۸۲ ق. به پایان رسیده است. این مثنوی، شامل نود و سه لطیفه در مباحث عرفانی با سربندهایی از نوشاهی از جمله: مدح اثر، حمد و ثنا، مناجات، نعت، معراج، شجریه طریقت، و مباحث دیگر است. این نسخه در لطیفه بیست و نه افتادگی دارد. دیباچه منظوم آن این گونه آغاز گردیده است:

سر این نامه را به نام اله	ابتدا می‌کنم به بسم‌الله
تا به توفیق خالق علمام	شود این نامه لطیف، تمام
بنهادم حقیقت‌الحق، نام	چون که حق الحقیقت است، تمام
یا بگویم مخزن‌الاسرار	یا خود این است مطلع انوار

(درایتی ۱۳۸۹، ج ۱۳: ۱۶۸)

کاربست نشانگانی عناصر ترغیب در منظومه حقیقه‌الحق

نحوه کاربرد زبان در متون عرفانی شامل رهنمودهایی عینی و عملی به منظور تأثیرگذاری هر چه بیشتر بر مخاطب است. از همین رو، ضرورت مطالعه عقلانی و استدلالی در این شیوه‌ها بسیار بارز است.

«مهم‌ترین تفاوت نگرش‌های جدید و کاربردشناسی، کاوش در متون عرفانی نسبت به نگرش‌های حاکم بر بلاغت قدیم، که شرط موقفیت کلام را در مطابقت آن با مقتضای حال (مخاطب) می‌دانست، در این است که امروزه متکلم به عنوان سخن‌وری ماهر نگرسته می‌شود که می‌تواند تأثیرگذار در هر مخاطبی و قادر به تسلط بر وی در هر بافتاری به شمار آید.» (دیکسون ۱۳۸۹: ۵ - ۴)

ترغیب، کارآمدتر از تحذیر و گزاره‌های بازدارنده است؛ زیرا در عصر تبادلات گسترده اطلاعات قادر است رفتارهای عموم مخاطبان را جهت‌دهی نماید و به مرور موجب نهادینه‌سازی الگوهای مطلوب و به صورت غیرمستقیم سبب طرد الگوهای نامطلوب از سوی افکار عمومی می‌شود. با توجه به اهمیت بالای ترغیب در متون عرفانی و تعلیمی، و نقش شایان آن در الگوسازی و طرد نرم و آرام الگوهای ناخواسته، در ادامه این نوشتار، نمونه‌هایی از کاربرست ترغیب در منظومه حقیقه‌الحق، نشان داده خواهد شد با یادآوری دوباره این نکته که: در این پژوهش، یافتن شرح و توضیح برای اصطلاحات و مقامات عرفانی مورد نظر نیست بلکه هدف از این پژوهش، نشان دادن مواردی از کاربرست ترغیب به عنوان نشانه است که به دلیل عرفانی و تعلیمی بودن منظومه، خواه ناخواه شرح اصطلاحات و مقامات عرفانی را در بر گرفته است.

ترغیب انحصاری به عنوان یک نشانه

در مقدمه مشهور نسخه خطی حقیقه‌الحق، شخصی ناشناخته که احتمالاً کاتب و یا شاگرد عبداللطیف چشتی بوده این اثر را از قول استاد خود، املا نموده است. پس از حمد و ثنای الهی، مناقب استاد را بازگو کرده و ایشان را هم‌پایه انبیای بنی‌اسرائیل می‌شمارد و نسب ایشان را از سلاله خواجه معین‌الدین حسن سجزی - یکی از مشایخ معروف حلقه چشتیه و صاحب مثنوی برجسته دیگری - معرفی می‌نماید و بی‌درنگ به سراغ نقل محاسن این منظومه رفته، آن را اثری بسیار لطیف و دلنشین می‌داند که هر کس به رهنمودهای آن عمل نماید، از گمراهی و سرگردانی نجات یافته به نور توحید واصل می‌شود: «در این تألیف که به غایت لطیف است، به جز اثبات توحید ذات ربانی و به غیر از تحقیقات مشاهده

تجلیات سبحانی نه از کسی حکایت است و نی از احدی، شکایت. هر که به صدق دل، مطالع [مطالعه] نماید از ورطه شرک و الحاد برآید و از صحرای عالم تشبیه راه در مُلک تنزیه برد.» (چشتی ۱۰۸۲: ۲)

در این دیباچه، عمل به رهنمودهای این مثنوی شرط نجات از گمراهی (به عنوان پاداش) آمده و تأثیر قرآن و رهنمودهای بزرگان دین در سایه و حاشیه‌ای دور از ذهن مخاطب ترسیم گردیده و از سوی دیگر، آزادمردی و کینه‌نورزیدن و زبان به گلایه نگشودن، اصلی مهم در سیر و سلوک معرفی شده است. هدف محرک ترغیب (نگارنده) در این اثر، سرشار از استشهدات قرآنی و حدیثی، استقلال از تعلیمات دین و سخنان پیشوایان دین نیست بلکه هدف، پیشگیری از تشّت ذهن مخاطب و القای این نکته است که اثر حاضر برای هدایت وی از خودبسندگی برخوردار است، پس نگارنده مصلحت‌بین در جوّی هم‌پایه و دوستانه و خالی از امر و نهی، تداعی می‌کند که نخستین شرط وصول به نور توحید، زدودن ذهن از زنگار پراکندگی و چندگانگی است؛ یعنی «تمرکز ذهن».

براعت استهلال پوشیده و پنهان در این متن، خود نوعی ترغیب انحصاری است و کارکرد انحصاری بودن ترغیب را نشان می‌دهد که در اینجا، شروعی دلنشین و سخن‌پردازی‌ای نیکو را شامل می‌شود؛ در حقیقت، ترغیب انحصاری، به ساحت «نشانه‌بودن» وارد می‌شود. نمونه‌ای از کاربست این نوع از براعت استهلال، در لطیفه‌های ۳۴ و ۳۵ منظومه حاضر قابل بررسی است. در آغاز این لطیفه‌ها، مخاطب منظومه، نسبت به پیگیری این مباحث ترغیب می‌شود تا نهایتاً به «سرّ سبحانی» پی ببرد. طبیعی است که هر رازی از دسترسی عموم مخاطبان خارج و مختص صاحب‌سخنان است. در نخستین ابیات از لطیفه ۳۴ می‌خوانیم:

ای به خود فهم راز ناکرده گوش با راز، باز ناکرده
گوش دادت که فهم راز کنی گوش هوشت به راز، باز کنی

(همان: ۴۷۲)

در آغاز لطیفه ۳۵ نیز مانند لطیفه قبلی، ابتدا خواننده سرزنش می‌شود؛ از نگاه چشتی، خداوند قدرت فهم راز و هوشیاری لازم برای پی‌بردن به اسرار را به انسان عنایت کرده است، ولی او به دنبال کشف اسرار بزرگ آفرینش نیست:

ای نه در یافته ز نادانی سر مویی ز سر سبجانی
نیست خالی سری ز سر اله حیف تو گر نه‌ای ز سر آگاه
(چشتی ۱۰۸۲: ۴۷۶)

در بخشی از دیباچه منظوم، تأکید مؤلف بر جذابیت و اهمیت اثرش (منظومه حقیقه‌الحق) با شیوه‌ها و تعبیر گوناگون تبلیغ و زیباسازی کلام، ادامه می‌یابد و شاعر مصرّ است که راه رسیدن به توحید از همین منظومه می‌گذرد. ترغیب در اینجا محتوایی خبری و انحصاری دارد و مشحون از تشبیهات و صور خیال، مانند تشبیه به کلام‌الله، گلستان جاوید، مفتاح باب وصول و نشانه‌های دیگر است که معنای وحدت را به ذهن تداعی می‌سازد. در واقع، این دیباچه نیز مانند دیباچه منثور کتاب، پاداش ترغیب را به ساحت نشانه‌بودن (وحدت) ارتقا بخشیده است:

نام این نامه گرامی را، گفته‌ام اینکه نظم سامی را
بوستان وصال حقّ است این؛ دل به هر گلستان منه چندین!
پنج‌روز است حدیقه را گلزار؛ هست این، گلشن همیشه بهار!
چون از این مثنوی، شوی به خبر نایدت یاد جز خدا دیگر
الله الله عجب قرآن کردم! وحدت صرف را بیان کردم
(همان: ۱۱)

پیشتر گفته شد که عبداللطیف در نگاهی نکته‌سنجانه، به طور ضمنی و از طریق ترغیب مخاطب با اکتفا به همین کتاب، قدرت سالک بر پالایش ذهن و تمرکز بر هدف واحد را پیش‌درآمد ورود به وادی وحدت عنوان نموده و از طریق تفکیک و برجسته‌سازی محورهای ترغیب، تفاوت دیدگاه شاگرد و استاد را مشخص کرده است. اینک مشاهده می‌شود که وی، ضمن صرف‌نظر از پیش‌نیازها، مستقیماً بحث توحید را کلید ورود به طریقت می‌خواند. اساسی‌ترین

شعار اسلام، توحید است و به صراحت عنوان می‌دارد که خداوند، واحد است و در عین حال، جهان هستی نیز متکثر است. ایجاد توازن و ارتباط بین این وحدت و کثرت، از دیرباز، مهم‌ترین دغدغه متألّهان اسلامی بوده است: تفکر عقلانی و کلامی درباره خدا، بر جدایی ذات احدیت از عالم وجود و تمایز کامل بین این دو، تأکید می‌ورزد ولی در مقابل، تفکر صوفی و خیالی درباره خدا، مایل به ملاحظه وحدت ساری و جاری خدا در عالم است و بر قرب و دنوّ به ذات احدیت تأکید دارد. به دیگر سخن، متکلمان، طرفدار تنزیه (قیاس‌ناپذیری ذات احدیت با تمامی اشیاء) هستند. در مقابل، متصوّفه قائل به تشبیه (شبهت همه اشیاء عالم به ذات احدیت) هستند. این تقابل دو دیدگاه، موجب بروز دو گونه رفتار و گرایش کاملاً متضاد می‌شود: یکی ذهنیت فقهی خشک و انحصاری توأم با جبهه‌گیری و جنگ قدرت و نادیده گرفتن باطن احکام و دیگری، دینداری فوق‌العاده احساساتی همراه با فراموش کردن هدایت شریعت مدار عرضه شده از جانب انبیاء (علیهم‌السلام) است. فراوانی جنبش‌های فرقه‌ای و چندپارگی‌های عقیدتی در میان مسلمانان، نتیجه این نزاع‌هاست. متصوّفه نیز برای تحلیل این تقابلات در سیر الی‌الله از منظر روان‌شناسانه، دو اصطلاح سکر و صحو را مطرح نموده‌اند. (محمودیان ۱۳۸۸: ۶۴ - ۶۳) خدایی که عرفا و متصوفه به او اعتقاد دارند «نه آن خدای برونی و همگانی عرش‌نشین اهل شرع، بلکه آن خدای شخصی و درونی شده‌ای است که حاصل تمام تصورات و انتظارات بشری و شخصی آن‌هاست.» (امینی و مظفری ۱۳۹۳: ۱۵)

عبداللطیف، تنها پیشوای سالکان و عارفان حقیقی را حضرت محمد(ص) می‌داند و سیر و سلوک بدون پای‌بندی به شریعت نبوی(ص) را مردود دانسته و عین کفری برشمرده است تا نشان دهد مذهبیان جاهل و مردم‌آزار بر مدار هوی و هوس خود عمل می‌کنند و آنچه را به عنوان دین در پیش می‌گیرند، در سنت شریف نیز مردود و مطرود است و سالکان نیاز ندارند این چنین منحرفانی را پیشوا و الگوی خود قرار دهند:

اوست الحقّ پیمبر بر حقّ! نوّد هیچ فرق از او تا حقّ!
نکند هر که بر حقش باور، کافری گر نخوانی‌اش کافر!
سالک راه، جار منزل اوست؛ او چو مغز است، دبگران همه پوست
از شریعت، به ما بیان او داد؛ وز طریقت، به ما نشان او داد
او حقیقت به‌مان عیان بنمود. او در معرفت به ما بگشود
(چشتی ۱۰۸۲: ۲۴)

بر این اساس، می‌توان گفت سیره و سنّت پیامبر(ص) در این ترغیبات انحصاری است و در نقش ترازو و شاخص حقّ و باطل ارتقای منزلت می‌یابد و ایشان(ص) نقش کلیدی و نشانگانی در سازواره عرفانی عبداللطیف، ایفا می‌نمایند. بر همین منوال، عبداللطیف در مقام مدیحه‌سرایی برای یکی از مشایخ فرقه چشتیه به نام شاه محیی‌الدین نیز مهم‌ترین ویژگی‌های وی را تقوی و پای‌بندی سرسختانه ولی به دور از آزار و تکبر به شریعت نبوی بر شمرده است؛ به همین سبب، ضمن برجسته‌سازی محرک مصلحت‌اندیش و قطع نظر از ذکر پاداش این پیروی، فرقه خود را شایسته تکریم و پیروی می‌داند و به مخاطب مردّد خود اطمینان و تضمین می‌دهد که پیروی از این فرقه، موجب انزوا و طرد فرقه‌های انحرافی بدون هیچ اقدام سلبی و قهری خواهد بود:

شاه والاژاد، محیی‌الدین، هست آراسته به داد و به دین
گر ز احوال شاه ما پرسی، نیست کارش به جز خدا ترسی
شاه والاژاد دین پرور، خاصّه حامی شرع پیغمبر
قبله‌گاه جهان، به دین قوی، پاسدار شریعت نبوی
(همان: ۵۶)

ترغیب طلبی با پاداش مجهول به عنوان یک نشانه

زبان و دامنه واژگان به کار رفته در متون عرفانی به گونه‌ای تداعی‌گر ورود به جغرافیای شهود و تجربه و حاصل پیوند ناگسستنی عمل و نظر است و مخاطبان خاصی را پوشش می‌دهد؛ پس این زبان، گونه‌ای خاصّ از کاربست زبان خودکار

است که از دلالت‌های زبانی به شیوه‌های «نشان‌دار» یعنی: پیچیده و سر بسته بودن، (فتوحی ۱۳۹۰: ۲۶۴) و یا به تعبیری همان عناصر غریب استفاده می‌نماید. بنابراین، آشنایی زدایی و نوآوری در یک متن عرفانی تداعی‌گر نو بودن و منحصر به فرد بودن تجربه عرفانی سخن‌پرداز است که صرفاً در پی القای سر بسته و درخشش این تجربه نزد مخاطب بوده است و همین ابهام و سر بستگی، در ترغیب مخاطب، ایفاگر نقشی است شگرف که از خطابه و احتجاج، ساخته نیست. به دیگر سخن، هر چند زبان ترغیب و اشارت نمی‌تواند خالی از منطوق و ساختار ذهنی باشد ولی باید در کنار زبان خودکار و روزمره، به ترغیب نیز توجهی ویژه مبذول و عناصر آن را به طور جداگانه بازشناسی نمود. در تحلیل اجزای یک متن عرفانی و از جمله کاریست ترغیب در آن، ناگزیر باید ترغیب را به عنوان یک گزاره زبانی در نظر گرفت. بر این اساس، لازم است محتوا و ساختار متون ترغیبی نیز به عنوان پیچیده‌ترین بخش کار و برآیند سایر عوامل، بازشناسی و طبقه‌بندی شود. انحصاری بودن ترغیب، به‌ویژه در قالب رمزآلود و تاریک طلب (اعم از امر، استفهام، توییح و مانند آن‌ها) بر چگونگی طرح مفهوم توکل صرف بر خداوند، در متون دینی و عرفانی هم قابل اطلاق و تعمیم است. خواجه عبداللطیف، در مناجات پایانی یکی از فصل‌های کتاب خود، خواستن از غیر خدا را عین شرک می‌داند و گوشزد می‌کند که هر کس خود را به نادانی بزند و خدا را در زندگانی خود، نادیده بی‌انگارد، کمترین مجازات وی نزد خداوند، واگذاری‌اش به حال خویشتن و سلب نعمت بصیرت و معرفت است؛ که همانا آن بلایی عظیم است. با این حال، تنها به این نکته و تفسیر بسنده نموده که توکل بر غیر خدا از آن جهت مذموم است که موجب شرک و فساد عقیده خواهد شد و از ذکر جزئیات و تفصیل بیشتر خودداری نموده است ولی می‌توان نتیجه گرفت که قرار نیست بابت شرک‌نورزیدن به خداوند در انتظار پاداشی باشیم.

همانا انسان‌های آگاه، نیک می‌دانند که خداوند بی‌نهایت آگاه و مصلحت‌اندیش است؛ بر این اساس، پاسخ به این شبهه که مرزهای بین توکل و مراجعه به اهل تخصص برای حل مشکلات تا کجاست را عمداً و یا سهواً مسکوت گذاشته است و هیچ راهنمایی و یا سر نخ‌ی برای یافتن پاسخ ندارد. شاید پاسخ را آنچنان بدیهی دانسته که نیازی به موشکافی ندیده است؛ در این صورت، می‌توان گفت مقصود وی از شرک، عمدتاً متمرکز و استوار است بر خدایی دانستن دستاوردها و پیروزی‌های گذشته بشر و نه نیازها و کاستی‌های مربوط به آینده‌ی وی. البته احتمال دیگر، تناسب سخن با مقتضیات پایان مبحث و حسن ختام است که قصد ندارد ذهن خواننده را در این بحبوحه، خسته و با مسائل تردید برانگیز، درگیر نماید:

مرد آگه، نه غیر را ببند!	کعبه را یا که دیر را ببند
نظرت گر به روی غیر بود،	گر همه کعبه است، دیر بود
غیر دیدن، ز جهل و گمراهی است؛	دیدن عین، عین آگاهی است
غیر حق را به دیده و دل، راه	کرده‌ای ای فلان؟ معاذالله!
تویی از مشرکان به نزد خدا؟	از برای خدا، ز شرک برا!
چون خدا گفته‌است و لایشرک،	گر تو شرک آوری، تویی مشرک!
شرک بگذار، حق‌پرستی کن!	حق به حق دان و ترک هستی کن

(چشتی ۱۰۸۲: ۱۹۳)

یکی از مفاهیم اساسی در عرفان و تصوف و یکی از فضیلت‌های مهم سالکان، توکل است. هر چند مفهوم لغوی توکل، «واگذاری امری به غیر توأم با ناتوانی از انجام آن است.» (ابن‌فارس، بی‌تا، ج ۶: ۱۳۶) ولی به باور فلاسفه، توکل به معنای اعتماد قلبی تنها به وکیل هدایت‌گر، توانمند و صادق است، (غزالی ۱۳۷۷، ج ۵: ۱۳۶) و از دیدگاه عرفا نیز توکل؛ یعنی آن‌چنان اعتماد و امید به خداوند که مبدأ آن، حسن ظن به خدا و آرامش قلبی است، (سراج طوسی ۱۳۸۲: ۵۳) و یا به

تعبیری دیگر «توکل در اصطلاح عرفا؛ یعنی تفویض امور به کسی که اعتماد کامل به وی، فراهم است همراه با اقرار به مالکیت و وکالت او و نیز، انحصار بدن در بندگی و سپردن قلب به پروردگار.» (خرم‌شاهی ۱۳۷۷، ج ۱: ۸۱۷) در *اسرارالتوحید*، چهار فراز از کتب آسمانی، نقل قول شده است که همگی بیانگر ارزشمندی توکل نزد اسلام و نیز سایر شرایع آسمانی است: «از تورات: من قنع شبع؛ از انجیل: من اعتزل سلم؛ از زبور: من صمت نجا؛ و از قرآن: ومن یتوکل علی الله فهو حسبه.» (محمدین منور ۱۳۷۶: ۳۵۳) عرفا و تذکره‌نویسان دو نوع نگرش را نسبت به حقیقت و مصادیق عملی توکل در پیش گرفته‌اند؛ یکی نگرش سلبی و دیگری، نگرش ایجابی. منظور از نگرش سلبی، ترک فعل نامطلوب و برخورد منفعلانه با مظاهر زندگی است که بیشتر با مفاهیم زهد و تقوا در آمیخته است. این شیوه نگرش در آرای متصوفه بر سه محور استوار است: الف) نخواستن و نگفتن؛ ب) اتکا نکردن صرف به اسباب و علل؛ و ج) انتخاب طریقت در چالش طریقت و شریعت. نگرش ایجابی به توکل نیز؛ یعنی توکل مبتنی بر توحید و تزکیه نفس از رذائل و خبائثات. (عبّاسی مقدم و محمدعلی نژاد ۱۳۸۹: ۱۴۳ - ۱۴۱)

در منظومه حقیقه‌الحق نیز علاوه بر موارد بالا که در آن‌ها موضوع توکل به صورت سرپیسته و مبهم و با لحنی امری مطرح شده بود تا حالتی برانگیزاننده داشته باشد، شرح و تفسیر بدون هدف انگیزشی نیز مورد نظر شاعر بوده است. برای نمونه، در ابیات زیر، توکل از منظر خواجه عبداللطیف امری است واجب و ضروری؛ زیرا جز خدا هیچ کس دیگر قادر نیست حاجت‌ها را روایی بخشد و دیگران هم هر چه دارند، از سرچشمه قدرت الهی به عاریت برده‌اند. بنابراین، توکل از منظر وی اتصال و اعتماد به سرچشمه خلقت و چنین نگرشی، موجب عزت و سرفرازی (پادشاهی) است. همچنین از آنجایی که توکل؛ یعنی اتصال به خزاین پایان‌ناپذیر نعمت پس طمع و حرص نیز بی‌معناست و وظیفه سالک،

بخشندگی و گشاده‌دستی است. بر این اساس، می‌توان گفت نگرش خواجه عبداللطیف بر توکل عمدتاً ایجابی و مبتنی بر پرورش فضائل اخلاقی و جلب محبت الهی است؛ زیرا «توحید وی، مشاهده فاعل واحد و قطع تعلق از هر سببی، بلکه نفی ماسوی الله و توکل بر حق تعالی است.» (اسداللهی و فتحی ۱۳۹۰: ۲۵)

م توکل، کسی بود که در آن	باشد این چند چیز بشنو هان!
اوّل از کس، سؤال ناکردن	کار خود با خدات بسپردن
ور فتوحی ز غیب با تو رسد	نکنی زینهار او را رد
هر فتوحی که آمد آن، سرور	رد نکرده است ای نکو اختر
ور رسد با تو بیش، جمع مکن	چون توکل به توست، طمع مکن

(چشتی ۱۰۸۲: ۵۸۹ - ۵۸۸)

در این ابیات نیز خواجه به کسبه‌ای که دچار کسری و کساد شده‌اند، توصیه می‌کند که اگر از حلال بودن کسب خود اطمینان دارند پس اینک، ملکه ایمان و توکل را در قلب خود تقویت نمایند و یکی از علل ضعف روزی را نقصان توکل بر می‌شمارد:

ای توکل نکرده بر مولی!	می‌دوی هر طرف، ز بهر چه را؟
چون روی هر طرف، پی روزی؟	پی روزی، چه جان خود سوزی؟
سر خود را اگر زنند به سنگ،	می‌نگردد فراخ‌روزی، تنگ!

(همان: ۵۸۷)

ترغیب مخاطب‌مدار به عنوان یک نشانه

اسماء و صفات الهی، به عنوان یکی از مباحث بسیار مهم در الهیات و عرفان اسلامی، از صدر اسلام، در محافل مفسران، متصوفه و متکلمان، اهمیت فراوانی داشته است. آنان، صفات حق تعالی را به تعبیراتی کم و بیش نزدیک به یکدیگر

به کار می‌برند از قبیل: احکام ذات حق، نسب و اضافات، معانی و اعتبارات، تعینات ذات و مانند آن‌ها؛ همچنین بر این باورند که ذات حق، در صورتی تحقق می‌یابد که متّصف به صفتی از صفات وی گردد. این اسماء مانند حی، عالم، قادر، بصیر و رحمن، حامل معانی وصفی دالّ بر حیات، قدرت، علم و اراده هستند ولی ذات حقّ با اتّصاف و اعتبار به صفتی از صفاتش شناخته و نامیده می‌شود. آنچه در منظر عرفا، موجب شکل‌گیری حبّ الهی - به عنوان ستون اصلی توحید - و موجد روحيات خاصّی نزدشان است، همین تجلّی و بروز صفات جمال و جلال حقّ تعالی است. صفات جمال، به لطف، رضا و رحمت خداوند مرتبط ولی صفات جلال، به قهر، غضب، و نقتم خداوند مربوط است. کاربرد ترغیب در برانگیختن مخاطب به دیدار معشوق، همراه با ابزار وصف جمال محبوب و آرزوی وصال یار نیز نسبتاً در این منظومه، بسامد بالایی دارد. این دسته از ترغیبات، عموماً مخاطب‌مدار است و مخاطب را با پیش‌فرض راغب و تشنه دانستن وی جهت رؤیت جمال الهی، به سمت عجز و التماس (جوّ فرودست حاکم بر تعامل) در مسیر وصول به مطلوب، فرامی‌خواند. کاربرد داستان‌ها و تمثیلات عرفانی - و به‌ویژه داستان لن‌ترانی حضرت موسی(ع) - گامی است سازنده و روشن‌گر جهت وصف و تجسّم نمونه‌ای عالی و کمیاب از این اشتیاق و بی‌قراری. شواهدی از این نکته‌ها نیز در ادامه، ذکر می‌شود: در لطیفه سوم این منظومه با عنوان «در مناجات از اشتیاق حصول جمال الله و آرزوی وصول وصال الله»، شاعر با تلمیحی غیرمستقیم به داستان لن‌ترانی مربوط به حضرت موسی(ع)، وصول به جمال الهی را آن‌چنان شیرین و مطلوب معرفی نموده است که گویا مخاطبان نیز هم‌داستان با وی، خواهان دیدار محبوب، هرچند در میان شعله‌های سوزناک جهنّم هستند. ترفند ترغیبی وی در این مقام، تنزیل مخاطب بی‌اطلاع و خالی‌الذهن به مخاطبی است شدیداً راغب و مشتاق به وصال و لقای محبوب؛

زیرا از مقدمه‌چینی آن یعنی اشاره به داستان موسی (ع) این چنین بر می‌آید که وقتی پیامبری اولوالعظم با تمام درجات ایمان و یقین خواهان مشاهده خداوند به چشم سر است، دیگر شاگردان و پیروان به هیچ وجه روا نیست ذره‌ای در نمایاندن آن چنان درجاتی از شور و اشتیاق خود، کاستی نمایند. البته متأسفانه برخی ابیات این بخش، بر اثر رطوبت مخدوش شده و ناخواناست. بنابراین، به ناچار بخش‌های افتاده، با توجه به بافت حدس زده شده است:

بی‌جمالت، چو صبر نتوانم، کو جمالت که جان بر افشانم؟!
چه کنم بی‌تو، دولت دو جهان؟ [بی‌وصال تو،] عمر جاویدان؟
دو جهان، بی‌جمال توست، وبال زندگی، بی‌وصال توست، زوال
بی‌جمالت، بهشت؟ واویلا! با وصال، سقر؟ فوا شوقا!
(چشتی ۱۰۸۲: ۲۳)

در اینجا، تنزیل مخاطب خالی‌الذهن به مرتبه‌ی راغب، ترفندی است جهت ورود ترغیب به ساحت نشانگانی (اشتیاق شدید). این میل و رغبت شدید به ملاقات جمال الهی، در داستان موسی (ع)، پاسخی از جنس جبروت و جلال الهی در پی داشت؛ یعنی تجلی بر کوه و متلاشی شدن آن. در لطیفه‌ی سیزدهم این منظومه، ضمن اشاره‌ی مجدد به این داستان، راوی در جایگاه محرک و به پیش‌خواننده‌ی فرادست و مافوق، از سالکان می‌خواهد برای وصال محبوب، ابتدا منیت و تکبر را از خود دور نمایند و همین ترغیب فرادستانه نیز به ساحت نشانگانی وارد می‌شود (پاکبازی و اطاعت مطلق در برابر مافوق).

گشت موسی پس از چه، ارنی گو؟ گویمت باز فهمی ار نیکو:
کرد موسی محال‌طلبی چون ای برادر! به حضرت بی‌چون؟
هیچ پیغمبر - ای خجسته‌لقب! - بوده نیست این چنین، محال‌طلب
کند آن کو محال‌طلبی را، ناقص است آن، نه کامل، ای دانا!
(همان: ۱۶۷)

جو حاکم بر فضای ترغیب به عنوان یک نشانه

موضوع چهارمین لطیفه از منظومه حقیقه/الحق، نعت رسول اکرم(ص) است. در این بخش، خواجه عبداللطیف، به واقعه معراج پیامبر(ص) اشاره کرده و از آنجایی که معراج جسمانی ایشان(ص) امتیازی قطعی نسبت به همه جهانیان و به‌ویژه انبیا و اولیای الهی است، به همین سبب، خواجه عبداللطیف در مقدمه این بخش، شایستگی پیامبر(ص) را برای مخاطب خود با لحنی هم‌پایه و به دور از ادعای برتری در علم و فضل، تبیین نموده است و از شاگرد خود می‌خواهد توجه خود را تنها به اخلاق حسنه پیامبر(ص) معطوف نماید:

قرب او جو! که قرب حق، آن است؛ باش قرین او! که قرب، آن است
آن‌که ترکش گرفت، کافر دان! کافر ار نیستی، شوش قربان!
(چشتی ۱۰۸۲: ۲۵)

عبداللطیف، مهم‌ترین عامل استحقاق و فضیلت پیامبر اکرم(ص) را بر دیگر مردم، وارستگی از تعلقات مادی می‌داند. طبیعت ایشان(ص) از بدو خلقت، از آتش حرص و خشم و یا باد تکبر، پیراسته شده بود:

در تن مؤمن است غالب، خاک تنش از گرد ما و من، شده پاک
در تن اولیاست غالب، آب آنچه گفتم - خدای را - دریاب!
در تن مصطفاست غالب، باد این سخن، یاد بادت از من، یاد!
(همان: ۲۶)

نشانداری این نکته، آن‌گاه روشن‌تر می‌شود که در فرازهای پایانی این بخش نیز همانند سر آغاز آن، عبداللطیف، خود را متوسل به روح ایشان می‌نماید و در فضایی فرودست و سرشار از ادب و متانت، از روح پیامبر اکرم(ص) بارقه‌های معنوی و عنایات روحانی طلب می‌کند:

یا نبی‌الله! السلام‌علیک! ثم بالله، طال شوقی الیک!
دارم از شوق روی تو، شب و روز، آه سردی و گریه جان‌سوز!

روز و شب، خون ز دیدگان بارم؛ در فراق تو، این بود کارم
بی‌وصال تو، جان درون تنم، شد اسیر فراق و محنت و غم
(چشتی ۱۰۸۲: ۲۷)

خواجه عبداللطیف در متن نسخه، ضمن التزام به جایگاه فرودست و خاکسار خود نسبت به خداوند تبارک و تعالی که حکم به وجوب و امر و نهی نسبت به امور از اختیارات قطعی اوست، آن‌گاه که قصد دارد شاگرد یا مخاطب خود را به روزه‌داری ترغیب نماید، بر سیاق همین آیه، شاگرد خود را تشویق و اندرز می‌نماید و هرگز به خود اجازه نمی‌دهد که حتی با تکیه بر وجوبی بودن لحن آیه، خود نیز از بیان امری در مواجهه با شاگرد، استفاده نماید و گویا، آن‌چنان حضور خداوند و اشراف او را بر اعمال و افکار خود نزدیک و مسلط می‌یابد که از احتمال ناخشنودی وی نیز بیمناک است:

روزه تنها نه روزه است به تو! بین که این، چند نعمت است با او:
آمده با نماز و تسبیح است؛ هم به او سنت تراویح است؛
چه مبارک مه است ای آگاه! که در او، روزه گشت فرض‌الله
هم در این مه، نزول شد قرآن بکن از جان و دل، تلاوت آن!
(همان: ۱۰۷)

سپس، شواهدی از طبیعت پیرامون خود ذکر می‌کند تا زیرکانه، گوشزد نماید که حتی لازم نیست امت‌های پیشین را مبنای قیاس و استدلال خود قرار دهد و طبیعت پیرامون نیز الگویی مناسب و در دسترس است:

نظر کن سوی جماد و نبات: صایمند او، چه سان همه اوقات!
ای برادر! به غیر قطره آب، نیست افطارشان؛ نکو دریاب!
آب هم گر رسد، کنند افطار؛ ورنه‌شان، صایمند لیل و نهار.
هان یکی سوی وحشیان بنگر! ای برادر! اگر تورا ست نظر
صایم الدهر، وحشیند مدام؛ می‌نبیند گاه، روی طعام
(همان: ۱۱۰)

نتیجه

پس از بازنگری و ژرف‌اندیشی در مفهوم ترغیب و عناصر آن، در نسخه خطی حقیقه‌الحق اثر عبداللطیف چشتی نتایج زیر به دست آمد:

- ترغیب، عاملی است که می‌تواند بر جذابیت و غنای تعلیمی متون ادبی - و به‌ویژه منظومه‌های عرفانی - بیفزاید. زبان در متون عرفانی در بردارنده رهنمودهایی عینی و عملی به منظور تأثیرگذاری هر چه بیشتر بر مخاطب است. عرفا در انتقال اندیشه‌ها و تجربیات خود از امکانات زبانی به گونه‌های مختلف بهره برده و کوشیده‌اند در بیداری ذهن خفته مخاطب از شیوه‌های گوناگون ترغیب و انگیزش بهره ببرند.

- ترغیب را می‌توان در پنج محور عقلانی و استدلالی، بررسی نمود: جوّ ترغیب، محرک، مخاطب، پاداش، و محتوای ترغیب. در متن حقیقه‌الحق، عناصر ترغیب به گونه‌ای نامحسوس ولی استادانه از جانب شاعر، شناسایی و اعمال شده است.

جوّ حاکم بر ترغیب، نوع رابطه بین محرک و مخاطب است؛ در این متن در واقعیت خارجی، فرادست، فرودست، هم‌پایه و یا تداعی یکی از این سه گونه، نمود یافته است. در منظومه حقیقه‌الحق مانند بسیاری دیگر از متون اخلاقی و عرفانی، محرک (سراینده) بیشتر مصلحت‌طلب است و به دنبال جذب منافع شخصی خود نیست. عبداللطیف در این منظومه با سه نوع مخاطب روبه‌روست: راغب، منکر و عنود، خنثی یا خالی‌الذهن که در برخورد با هریک از شیوه ترغیبی خاصی استفاده می‌کند. او گاهی در نقش محرک و مبلغ، مخاطب را به سوی جایگاه خود فرامی‌خواند و گاهی به عنوان رهبر و مرشد پا به پای شاگرد و مخاطب خود راه وصول به هدف را می‌پیماید. بدین ترتیب پاداش در این

منظومه گاهی تحقیقی، گاهی تبلیغی و گاهی ناشناخته و تجربه نشده و وصف‌ناپذیر است مانند حالات و تجارب عرفانی که عمدتاً به صورت رمزگونه بیان شده است.

- در این متن تعلیمی و عرفانی، کاربست‌های متنوع هر یک از عناصر ترغیب، در تداعی معانی، دخیل است. بنابراین، برجسته‌سازی هر کدام از آنها در متن، به ساحت «نشانه‌بودن» وارد می‌شود.

کتابنامه

- قرآن کریم.
آریا، غلام‌علی. ۱۳۶۵. *طریقه چشستیه در هند و پاکستان و خدمات پیروان این طریقه به فرهنگ اسلامی و ایرانی*. تهران: زوآر.
آقاحسینی، حسین و الهام سیدان. ۱۳۹۲. «بررسی جایگاه تشبیه و تمثیل در اندیشه‌های تعلیمی سعدی». *پژوهش‌نامه ادبیات تعلیمی*. س ۵. ش ۱۹. صص ۲۸-۱.
ابن فارس، احمد بن زکریا. بی‌تا. *معجم مقاییس اللغة*. ج ۶. قم: دارالکتب العلمیه.
ارسطاطالیس. ۱۳۶۹. *الخطابه*. تحقیق ابراهیم سلامه. مصر: آنجلو.
اسداللهی، خدابخش و بهنام فتحی. ۱۳۹۰. «اندیشه توحیدی سنایی در مقایسه با ابن عربی». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شنختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۷. ش ۲۴. صص ۲۷-۱.
امینی، یهزاد و علیرضا مظفری. ۱۳۹۳. «فرآیند درونی سازی در مثنوی». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شنختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۱۰. ش ۳۷. صص ۲۳-۱۱.
آقاحسینی، حسین و الهام سیدان. ۱۳۹۲. «بررسی جایگاه تشبیه و تمثیل در اندیشه‌های تعلیمی سعدی». *پژوهش‌نامه ادبیات تعلیمی*. س ۵. ش ۱۹. صص ۲۸-۱.
بوآس، جی. کولوگیلی، دی. ای. ۱۳۷۶. *دیرینه زبان‌شناسی عربی*. ترجمه سید علی میر عمادی. تهران: رهنما.

جامی، نورالدین عبدالرحمن. بی تا. *نفحات الانس من حضرات القدس*. تصحیح و مقدمه مهدی توحیدی. تهران: محمودی.

چشتی، عبداللطیف. ۱۰۸۲. *حقیقه الحق یا آینه حقیق*. نسخه خطی به شماره ۵۴۴۸ نزد کتابخانه ملی ملک.

حسینی اجدادنیکی، سیداسماعیل، رحمت محمدپور و محمد بهرامی نصیرمحلّه. ۱۳۹۱. «جنبه‌های روان‌شناختی در تمثیل‌های ادبی قرآن». *فصلنامه لسان مبین*. س ۳. ش ۷. صص ۱۳۸-۱۱۰.

خرم‌شاهی، بهاء‌الدین. ۱۳۷۷. *دانش‌نامه قرآن*. ج ۱. تهران: ناهید.

درایتی، مصطفی. ۱۳۸۹. *فهرست‌واره دست‌نوشته‌های ایران (دنا)*. ج ۱۳. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

دیکسون، پیتر. ۱۳۸۹. *خطابه*. ترجمه حسن افشار. تهران: مرکز.

راهی، مریم و مریم ایرجی. ۱۳۹۳. «تحلیل چگونگی شکل‌گیری مؤلفه‌های عاطفی در گفتمان و تأثیر آن در تحول معنا در کتاب «یک عاشقانه آرام اثر نادر ابراهیمی»». *پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته زبان‌شناسی همگانی دانشگاه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی*.

سراج طوسی، ابونصر. ۱۳۸۲. *اللمع فی التصوف*. ترجمه مهدی محبتی. تهران: اساطیر.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۶. *قلندریه در تاریخ*. ج ۱. تهران: سخن.

صادق‌زاده، علیرضا و مریم بناهان. ۱۳۹۱. «رویکردی تربیتی به آیات انذار و تبشیر». *پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی*. س ۲۰. ش ۱۴. صص ۲۲ - ۷.

صفوی، کورش. ۱۳۸۳. *از زبان‌شناسی به ادبیات*. ج ۱ و ۲. تهران: سوره مهر.

عبّاسی‌مقدم، مصطفی و روح‌الله محمدعلی نژاد. ۱۳۸۹. «توکل از منظر تفاسیر عرفانی». *مطالعات قرآن و حدیث*. س ۳. ش ۲ (پیاپی ۶) صص ۱۴۷ - ۱۲۵.

عرفان، حسن. ۱۳۸۹. *کرانه‌ها*. دوره سه جلدی. چ ۶. قم: هجرت.

غزالی، محمد. ۱۳۷۷. *احیاء علوم‌الدین*. ترجمه محمد خوارزمی. تهران: علمی و فرهنگی.

فتوحی، محمود. ۱۳۹۰. *سبک‌شناسی*. تهران: سخن.

قدامه‌بن جعفر. ۱۳۸۴. *نقدالشعر*. تصحیح بوریس بونی‌باکر. ترجمه ابوالقاسم سرّی. آبادان: پرسش.

قصرالدشتی، مریم و فرهمند رویین‌تن. ۱۳۹۴. «بررسی شیوه‌های ترغیب و تحذیر در بوستان سعدی». پایان‌نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ولیعصر (عج) رفسنجان. محمدبن منور. ۱۳۷۶. اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی سعید. تصحیح ذبیح‌الله صفا. تهران: فردوس.

محمودیان، حمید. ۱۳۸۸. «وحدت وجود و وحدت شهود در عرفان اسلامی؛ مفهوم‌شناسی و پیشینه آن». فصلنامه تخصصی عرفان. س ۵. ش ۲۰. صص ۶۷-۳۷. مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۸۶. کلیات شمس تبریزی. بر اساس نسخه بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۴. تهران: دوستان.

یوسف‌پور، محمدکاظم. ۱۳۸۰. نقد صوفی. تهران: روزنه.

English sources

Boella, G. Hulstijn, J. & Vander Torre, L. (2004). *The roles of normative systems in dialogue*, in Proceedings of the workshop on Computational Models of Natural Argument (CMNA'03), ed., F. Grasso, pp. 30 - 36.

References

Holly Qurān.

Āriyā, Qolāmali. (1986 /1365SH). *Tarīqe-ye čestīye dar hend va pākestān va xadamāt-e peyrovān-e īn tarīqe be farhang-e eslāmī va īrānī.* Tehrān: Zavvār.

Abbāsī Moqaddam, Mostafā and Ruhollāh Mohammadālīnežād. (2010/1389SH). “Tavakkol az manzar-e tafāsīr-e erfānī”. *Motāle’āt-e Qorān va Hadīs.* Year 3. No. 2. Pp. 125 - 147.

Aqāhosseini, Hossein and Elhām Seyyedān. (2013/1392SH). “Barresī-ye jaygāh-e tašbīh va tamsīl dar andīše-hā-ye ta’līmī-ye sa’dī”. *Pažūhešnāme-ye Adabīyāt-e Ta’līmī.* Year 5. No. 19. pp.1-28.

Aristotle. (1990/1369SH). *Al-xetābat (Ars Rhetorica).* With the Effort of Ebrāhīm Salāme. Egypt: Angelo.

Amīnī, Yahzād and Alī Rezā Mozaffarī. (2014/1393SH). “Farāyand-e farūni-sāzī dar masnavī”. *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehrān Branch.* Year 10. No.37. Pp. 11-23.

Aristotle. (1990/1369SH). *Al-xetābat (Ars Rhetorica).* With the Effort of Ebrāhīm Salāme. Egypt: Angelo.

Assadollāhī, Xodābaxš and Behnām Fathī. (2011/1390SH). “Andīše-ye towhīdī-ye sanāyī dar moqāyese bā ebn-e arabī”. *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehrān Branch.* Year 7. No. 24. Pp. 21-27.

Bohas, Georges and Djamel Eddin Kouloughi (1997/1376SH). *Dīrīne-ye zabān-šenāsī-ye arabī (The Arabic linguistic tradition).* Tr. By Seyyed Alī Mīr’emādī. Tehrān: Rahnamā.

Častī, Abdollatif. (1671/1082AH). *Haqīqat al-haq yā āyene-ye haq-namā.* A Manuscript No. 5448. Malek Library.

Ebn-e Fāres Ahmad ebn-e Zakariā. (n.d). *Mo’jam-e Maqāyīs al-loqat.* Qom: Dār al-kotob al-elmīyat.

Erfān, Hasan. (2010/1389SH). *Karāne-hā.* 3 Vols. 6th ed. Qom: Hejrat.

Hosseini Ajdādnīyākī, Seyyed Esmā’īl and Rahmat Mohammadpūr and Mohammad Bahrāmī Nasīrmahalle. (2012/1391SH). “Janbe-hā-ye ravān-šenāxtī dar tamsīl-hā-ye adabī-ye qorān”. *Fasl-nāme-ye Lesān-e Mobīn.* Year 3. No. 7. pp. 110-138.

Jāmī, Abdorrahmān. (n.d). *Nafahāt al-ons men hazarat al-qods.* Introduction & Ed. by Mahdī Towhīdī. Tehrān: Mahmūdī.

Xorramšāhī, Baha’oddīn. (1998/1377SH). *Dāneš-nāme-ye qorān.* 1st Vol. Tehrān: Nāhīd.

Derāyatī, Mostafā. (2010/1389SH). *Fehrest-vāre-ye dast-nevešte-hā-ye īrān (denā)*. 13th Vol. Tehrān: Ketābxāne-ye Majles-e Šowrāy-e Eslāmī.

Dixon, P. (2010/1389SH). *Xetābe (Rhetoric)*. Tr. by Hasan Afšār. Tehrān: Markaz.

Fotūhī, Mahmūd. (2011/1390SH). *Sabk-šenāsī*. Tehrān: Soxan.

Qasroddaštī, Maryam and Farahmand Rūyīntan. (2015/1394SH). “Barresī-ye šīve-hā-ye tarqīb va tahzīr dar būstān-e sa’dī”. *MA Thesis, Vali-e-Asr University of Rafsanjān*.

Qazālī, Mohammad. (1998/1377SH). *Ehyā’ olūm al-dīn*. Tr. by Mohammad Xārazmī. Tehrān: Elmī va Farhangī.

Qodām ebn-e Ja’far. (2005/1384SH). *Naqd -al-še’r*. Ed. by Boris Bonibaker. Tr. by Abolqāsem Serriī. Abādān: Porseš.

Mahmūdīyān, Hamīd. (2009/1388SH). “Vahdat-e vojūd va vahdat-e šohūd dar erfān-e eslāmī; mafhūm-šenāsī va pīšīne-ye ān”. *Fasl-nāme-ye Erfān*. Year 5. No. 20. Pp. 37-67.

Mohammad ebn-e Monavvar. (1997/1376SH). *Asrār al-towhīd fi maqāmāt-e šeyx abī sa’īd*. Ed. by Zabīhollāh Safā. Tehrān: Ferdows.

Mowlavī, Jalāloddīn Mohammad. (2007/1386SH). *Kollīyāt-e šams-e tabrizī*. Ed. by Badi’ozzamān Forūzanfar. 4th ed. Tehran: Dūstān.

Rāhī, Maryam. (2014/1393SH). “Tahlīl-e čegūnegī-ye šekl-gīrī-ye mo’allefe-hā-ye ātefī dar goftemān va ta’sīr-e ān dar tahavvol-e ma’nā dar ketāb-e yek āšegāne-ye ārām asar-e nāder ebrāhīmī”. *MA thesis, Islamic Azād University of Central Tehrān Branch*.

Safaviī, Korūš. (2004/1383SH). *Az zabān-šenāsī be adabīyāt*. 1st & 2nd Vol. Tehrān: Sūre-ye Mehr.

Sarrāj, Abūnasr. (2003/1382SH). *Al-loma’ fī al-Tasoavvof*. Tr. by Mahdī Mahabbatī, Tehrān: Asātīr.

Šafī’ī Kadkanī, Mohammad Rezā. (2007/1386SH). *Qalandariye dar tāriḫ*. 1st Ed. Tehrān: Soxan.

Yūsefpūr, Mohammad Kāzem. (2001/1380SH). *Naqd-e Sūfī*. Tehrān: Rowzane.

Sādeqzāde, Alī Rezā and Maryam Banāhān. (2012/1391SH). “Rūykardī tarbīyatī be āyāt-e enzār va tabšīr”. *Pažūheš dar Masā’el-e Ta’līm va Tarbīyat-e Eslāmī*. Year 20. No. 14. Pp. 7-22.