

دوفصلنامه علمی

ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال دوازدهم، شماره ۲۲، بهار و تابستان ۱۳۹۹

همگرایی دو گفتمان فقهی و عرفانی

در مثنوی‌های حدیقه الحقیقه، منطق الطیر و مثنوی معنوی^۱

مقاله علمی - پژوهشی

عبدایمان محقق^۲

حبیب‌الله عباسی^۳

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۳/۲۵

تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۷/۲۰

چکیده

گفتمان عرفانی و خرده‌گفتمان‌های آن مانند شعر عرفانی در بستر دین و از بطن جریان زهدی نشأت گرفت که در واکنش به شرایط اجتماعی سیاسی روزگار اموی و دوره نخست عباسی در عراق و شام پدیدار گشته بود. در جستار حاضر با روش تحلیلی - توصیفی و رویکرد تحلیل گفتمان، فرایند همگرایی دو گفتمان فقهی و عرفانی را با مطالعه موردی چند مفهوم و اصطلاح فقهی و عرفانی در مثنوی‌های حدیقه الحقیقه، منطق الطیر و مثنوی معنوی بررسی و خاطر نشان کردیم هرچه دامنه گفتمان شعر عرفانی گسترش می‌یابد و از مرحله تکوین به مرحله تکامل و اعتلای آن نزدیک می‌شویم، به نوعی هم‌پوشانی و تکامل گفتمانی می‌انجامد و همگرایی گفتمانی آشکارتر و به قولی هنری‌تر می‌شود.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/JML.2020.31757.1975

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران، (نویسنده مسئول)؛

abdoleiman@gmail.com

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران؛ h.abbasi@khu.ac.ir

اوج این مهم را که به گونه‌ای تبدل و جایگزینی منتهی می‌شود، در مثنوی مولوی شاهدیم که هم فقیه نامدار حنفی و هم عارفی شوریده است.

واژه‌های کلیدی: گفتمان عرفانی، گفتمان فقهی، همگرایی گفتمانی، حدیقه‌الحقیقه، منطق‌الطیر، مثنوی معنوی.

۱ - مقدمه

دین مقدس اسلام و کتاب آسمانی آن، قرآن، آبخور اصلی بسیاری از جریان‌های علمی و ادبی جهان اسلام، به‌ویژه فرهنگ و ادب فارسی بوده است. یکی از این جریان‌های علمی پویا و چندشاخه‌ای دین اسلام جریان فقه است. فقه در لغت به معنی دانش و فهم است و در اصطلاح به مسائل اعتقادی توحید، نبوت، معاد و مانند این‌ها گفته می‌شود. این مسائل را در گذشته فقه‌اکبر می‌نامیدند، اما مقصود از فقه در علم حقوق امروزی علم به قوانین اسلامی شامل مقررات مربوط به عبادات، معاملات، عقوبات، سیاست مدن، جهاد و نظایر این‌هاست که به این فقه در گذشته فقه اصغر می‌گفتند و معنی مطلق فقه اکنون همین است (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲: ۵۰۵). فقه در یک تقسیم‌بندی کلی به فقه امامیه یا خاصه و فقه اهل سنت و جماعت یا عامه تقسیم شده است. فقه امامیه مجموعه مطالعات و مکتوبات فقهی است که فقهای امامیه (شیعه) انجام داده‌اند. عمده فقهای امامیه در طول تاریخ ایرانی بوده‌اند برای مثال پیشگام آنان شیخ الطایفه طوسی بوده است که کتاب‌های معروف فقهی وی، *المبسوط* و *الخلاف*، بیش از هزار سال است که همچنان در حوزه‌های علمیه تدریس می‌شوند. فقه خاصه در بسیاری از مسائل با فقه عامه هم‌پوشانی دارد و مشترکات فقه اسلام بین فرقه‌های مختلف آن بسیار است؛ البته هر یک از این دو شعبه فقه هم به نوبه خود به شاخه‌های متعدد تقسیم شده‌اند (مغنیه، ۱۴۲۱: ۱۱).

جریان فقه یکی از جریان‌های مسلط جهان اسلام است که از سال ۱۴۳ هجری توسط علمای جهان اسلام در کنار حدیث و تفسیر تکوین یافت: «ابن جریج در مکه، مالک الموطاء در مدینه، اوزاعی در شام، ابن ابی عروبه و حماد ابن سلمه و دیگران در بصره، معمر در یمن، سفیان ثوری در کوفه و ابن اسحاق مغازی و ابوحنیفه فقه و رای را به رشته تحریر در آوردند» (الجابری، ۱۳۸۹: ۹۶). این جریان بر دیگر خرده‌جریان‌های جهان اسلام به‌ویژه سپهر سیاست نیز سیطره داشته است. از همین رو الجابری در کنار دو «عقل یونانی» و «عقل اروپایی» از عقل اسلامی عربی یاد می‌کند و آن را در کل عقل فقهی می‌خواند (همان: ۱۲۵). در متون فارسی از فقیه به دانشمند تعبیر کرده‌اند و در تداول عامه مسلمانان به‌ویژه ایرانیان از مطلق کلمه علما، فقیهان و شاگردان آنان (روحانیان)

اراده شده است. حال با این توصیف می‌توان مقصود شمس تبریزی را دریافت که به مولوی می‌گوید: «بعد از این دانشمندی را بمان و بینش‌مندی پیش گیر» (افلاکی، ۱۳۷۵: ۳۲۷). نخستین واکنش به مهندسی کردن دین اسلام یا به تعبیری زمینی و دنیایی کردن آن که بعد الوهی و آسمانی و قدسی دین را تحت الشعاع قرار می‌دهد و تا حدودی انسان را از شهر خدا به شهر زمین فرامی‌خواند و در اوایل تاریخ اسلام روی داد، جریان زهد و زندگی درویشانه بود که توسط برخی صحابه پیامبر(ص) در اواخر سده نخست آغاز شد و در واکنش به تبدیل حکومت اسلامی به سلطنت عربی در دمشق و سپس در بغداد صورت گرفت. از بطن همین جریان زهد، در واکنش به دنیایی شدن دین، پدیده تصوف متولد شد، البته پس از آنکه در اواسط سده دوم هجری مس زهد با اکسیر عشق توسط رابعه عدویه در آمیخت، جریان تصوف که بر خلاف زهد و فقه به جای تکیه بر بعد جلالی بر بعد جمالی خالق هستی تکیه داشت، روز به روز فربه‌تر شد و ادوار و مراحل مختلفی را پشت سر نهاد: دوره‌های تکوین، تعالی و انحطاط. سده‌های پنجم و ششم هجری دوره اعتلای تصوف است.

یکی از نمودهای جدی اختلاف میان تصوف و فقه، اختلاف بین نماینده سرسخت فقه یعنی احمد حنبل و نماینده تصوف حارث محاسبی است که از نیمه نخست سده سوم هجری آغاز شد. احمد دشمنی عمیق با تصوف داشت و تصریح می‌کرد که همگان باید از سنت تبعیت کنند چون هر چه بخواهند می‌توانند در کتاب‌های حدیث بیابند، البته در این میان فقیهانی مثل مالک بن انس بودند که می‌گفتند هر کس که صوفی شود و فقه نداند، زندیق است و کسی که فقه داند و صوفی نباشد، فاسق است و هر کس که این دو را باهم جمع کند، اهل تحقیق است (الحبشی، ۱۹۷۶: ۸۹). اما اغلب فقها همچنان که صاحب کتاب *الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی* تصریح می‌کند بر این باور بودند که «پیدایش تصوف و تحول و تطور آن موجب وهن بسیار فقه و فقها شده است» (الحجوی‌الثعالی، ۱۹۹۵: ۶۷/۲) و این نزاع میان فقها و صوفیه همچنان تا قیامت باقی است.

از اتفاقات مبارک سده‌های پنجم و ششم در تصوف، پدید آمدن جریان شعر عرفانی است. شعر عرفانی فارسی با وجود تجربه‌های پراکنده‌ای مثل شعرهای ابوذر بوزجانی و ابوسعید ابوالخیر به وسیله پدر شعر عرفانی، سنایی غزنوی، تبدیل به جریان مانا و ماندگار شد (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۶: ۴۳۱) و با پدید آمدن دو پدیده شگرف و شگفت‌انگیز دیگر آن یعنی عطار نیشابوری و مولوی بلخی تبدیل به مثلث شعر عرفانی گردید. پس از آن به گواهی تاریخ، این جریان چنان جریان عظیم و شگرفی شد که بخش بسیار وسیعی از شعر فارسی را در سیطره خود درآورد.

در جستار حاضر در صدد هستیم یکی از آبشخورهای اصلی نهاد تصوف و جریان شعر عرفانی، یعنی تأثیر گفتمان فقهی بر گفتمان عرفانی را در شعر فارسی تبیین کنیم. در این مسیر از تعامل و همگرایی و گاهی هم تبدیل دو گفتمان فقهی و عرفانی در مثنوی‌های سه‌گانه عرفانی حدیقه‌الحقیقه سنایی، منطق‌الطیر عطار و مثنوی مولوی که می‌توان آن‌ها را اضلاع مثلث شعر عرفانی به‌شمار آورد، به اجمال سخن خواهیم گفت و در نهایت نشان می‌دهیم که این مواجهه سه شاعر با گفتمان فقهی چگونه نزد مولوی که خود فقیه نام‌آور حنفی است، بعد هنری تری پیدا می‌کند.

روش پژوهش تحلیلی - توصیفی و استنادی با اتکا به نظریه تحلیل گفتمان است. در این جستار به مطالعه موردی قضا و قاضی درسه حکایت «قاضی و گواه نادان» از حدیقه‌الحقیقه و «واسطی در گورستان یهودان» از منطق‌الطیر و «گفتگوی قاضی و نایب او» از مثنوی و نیز چهار دسته موضوعات عبادی - فقهی صلوات، طهارت، حج و دیه در این سه ابرمتن بسنده کردیم تا بتوانیم از این رهگذر پدیده تغییر گفتمان فقهی به عرفانی را تبیین نماییم.

۲- پیشینه پژوهش

درباره شعر عرفانی و به‌ویژه اضلاع مثلث شعر عرفانی یعنی سنایی و عطار و مولوی کتاب‌ها، مقالات و رساله‌های بسیار زیادی نوشته شده است، اما در میان این همه آثار متعدد و متنوع به کتاب مستقلی درباره پیوند فقه و شعر عرفانی برنخوردیم. همچنین در این آثار به موضوع جستار حاضر نیز به‌طور مستقل پرداخته نشده بود. همایی (۱۳۶۲: ۶۱) اشاره‌هایی اجمالی به ۹ عنوان فقهی که مولانا در مثنوی به کار برده، داشته است و نیز به مذهب فقهی و معتقدات او در فروع و مسائل شرعی اشاراتی کرده است. زرین کوب (۱۳۷۳: ۲۰۱) به بُعد فقاہت شخصیت مولوی اشاراتی چنین دارد: «آنچه به مباحث فقه و فتاوی و اصول احکام شرعی مربوط است، شیوع و کثرت بیشتری دارد و غیر از الفاظ و تعبیرات، مباحث و مسائل مربوط به فقه و اصول احکام هم احیاناً در کلام مولانا انعکاس می‌یابد» اما به صراحت به همگرایی این دو گفتمان نمی‌پردازد. عباسی و فلاح (۱۳۸۷: ۶۵) تنها جلوه‌هایی از حضور گفتمان فقهی در مثنوی را نشان داده‌اند و از همگرایی و تبدیل این گفتمان با گفتمان عرفانی سخنی به میان نیاورده‌اند. گفتارهای «فقه صوفی» و «حج صوفی» در کتاب زبان شعر در نثر صوفیه (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲، ۱۶۶ و ۱۸۱) تا حدودی به همین موضوع ارتباط دارد. عدالت‌پور (۱۳۹۷) با تکیه بر آثار مثنوی صوفیه و به قولی متون متمکن صوفیه و به‌ویژه آثار امام محمد نشان داده که عارفان از مصطلحات و روش‌های علم فقه که علمی

شرعی و مربوط به نظام شریعت است، سود جسته و مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و تجارب روحانی و عرفانی خود را در نظام مباحث علم فقه گنجانده و شکل بخشیده‌اند. جوادی آملی (۱۳۹۸: ۸) در مقاله «رابطه فقه و اخلاق و عرفان» تقریباً به نوعی به مباحث فقه و عرفان پرداخته، ولی محوریت آن اخلاق است و التزامی به بحث در شعر عرفانی به‌خصوص مثنوی‌های سه‌گانه ندارد.

۳- مبانی نظری

۱-۳ گفتمان

گفتمان برابر نهاده واژه لاتین *discursus* و واژه انگلیسی *discourse* به معنی گفتگو و محاوره است (مک‌دانل، ۱۳۸۰: ۱۰). ریشه این مفهوم را می‌توان در فعل یونانی *discurere* به معنی حرکت سریع در جهات مختلف یا دویدن و سریع حرکت کردن یافت. این مفهوم به معنی تجلی زبان در گفتار یا نوشتار به کار برده می‌شود. همان‌طور که از ریشه آن پیداست، علم بیان کلاسیک به زبان به‌عنوان حرکت و عمل تأکید دارد. به عبارت دیگر، کلمات و مفاهیم که اجزای تشکیل‌دهنده ساختار زبان هستند، چندان ثابت و پایدار نیستند و در زمان‌ها و مکان‌های مختلف ارتباطات آن‌ها دگرگون می‌شود و معانی متفاوتی را القا می‌کنند. دگرگونی این ارتباطات خود زائیده دگرگونی شرایط اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است. چون این شرایط ثابت و پایدار نیست، ساختار زبان نیز که توضیح‌دهنده این شرایط است، نمی‌تواند ثابت و پایدار بماند (عضدانلو، ۱۳۸۰: ۱۶).

نظریه گفتمان از علوم تفسیری مانند هرمنوتیک، پدیدارشناسی، ساختارگرایی و شالوده‌شکنی الهام می‌گیرد (تاجیک، ۱۳۷۸: ۱۳۴). در تعریف گفتمان وحدت نظری میان صاحب‌نظران وجود ندارد و تعریف‌ها و توصیف‌های گفتمان بسیار متنوع، گوناگون و سلیقه‌ای است. تعریفی از گفتمان که تا حد امکان ساده‌سازی شده، عبارت است از: گفتمان یک نظام معنایی است که چگونگی توصیف و تفسیر ما از پدیده‌های جهان را شکل می‌دهد و از آن‌ها شکل می‌گیرد و متشکل از عوامل زبانی و فرازبانی (بافت قدرت نهادهای اجتماعی و ...) است. برخلاف دستور زبان که با عبارت‌ها و جمله‌ها سر و کار دارد، گفتمان به واحدهای زبانی بزرگ‌تر چون بند، مصاحبه، مکالمه و متن نظر دارد (آفاگل‌زاده، ۱۳۹۴: ۸). گفتمان‌ها تاریخ‌مند هستند و با نظام‌های فکری دیگر ارتباط تنگاتنگی دارند و هویشان را از الگوها و نظام‌های فکری دیگر به‌دست می‌آورند. پیدایش، تکوین و رویش پیکره گفتمان‌ها به صورت‌بندی‌های دیگر وابسته است و با سپری شدن زمان بسته گفتمان به کمال می‌رسد. نکته مهم در عرصه گفتمان دگرگونی و دگردیسی آن

است؛ یعنی گفتمان به عنوان یک رخداد همگام با جریان سیال تاریخ از بدو تکوین و تطور خود از عقاید و باورهای جامعه متأثر می‌شود و بر آن‌ها اثر می‌گذارد و به جهان اجتماعی شکل می‌بخشد. فوکو معتقد است در پس هر پیکره‌بندی گفتمانی قواعد و قوانین ناپیدایی وجود دارد و بدون کشف و شناخت مؤلفه‌ها نمی‌توان به کلیت و ایده‌های دیدمان مورد بحث پی برد و مرزهای آن را ترسیم کرد. زبان شکل و صورت مادی گفتمان است و بخش وسیعی از حوزه گسترده گفتمان را تشکیل می‌دهد. باید توجه کرد بخش قابل توجهی از مقاصد و مفاهیم یک گفتمان در ساحت پنهان ناگفته‌هاست و این معانی و مفاهیم گفتمانی هرگز در دال‌های زبانی نمود نمی‌یابند و یک تحلیلگر نباید در نقد و تحلیل خود از این مفاهیم غایب و پنهان غفلت ورزد (عضدانلو، ۱۳۸۰: ۲).

۲-۳ شعر عرفانی

شعر عرفانی که در بستر دین شکل گرفت، خرده گفتمانی از گفتمان کلان تصوف است. تصوف در سده‌های سوم و چهارم برای مشروعیت پیدا کردن خود از راهبردهای متعددی بهره جست. این منظومه فکری با شناخت و کشف نقاط بحران‌خیز گفتمان‌های فلسفی، کلامی، فقهی و شریعتی به طرح و تدوین نظریات و مبادی فکری خود پرداخت و با بهره‌گیری از شیوه تقابل و دیالکتیک به آفرینش سازه‌ها و کاربرست آن‌ها در منظومه فکری خود دست یازید.

تصوف در مرحله دیگر دال معرفت را در گرانیگاه اندیشه و زنجیره فکری خود جای داد و عمود خیمه تصوف ساخت. بزرگان صوفیه عمدتاً آیه ۵۶ سوره الذاریات «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» را به لיעرفون تأویل کردند و معرفت حق را هدف غایی خلقت دانستند. همین نکته دقیق موجب شد در قیاس با دیگر گفتمان غالب آن عهد مقبولیت بیشتری پیدا کنند و موجب پیدایش نظام فکری متعالی و عمیقی شوند با دال مرکزی به نام معرفت که حول محور آن دال‌هایی چون خوف و رجا، قبض و بسط، حضور و غیب، سکر و صحو، وقت و حال و نظایر آن‌ها می‌چرخیدند و این منظومه فکری موجب تعامل و وحدت ادیان و تسامح و تساهل و حریت فکری در جامعه اسلامی شد.

بی‌تردید منظومه فکری تصوف تلازم شگرفی با مسئله زبان دارد؛ چه «تکامل روحی و بدنی انسان» منوط به «تکامل زبان» اوست (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۶۷) و شاعران عارف آگاه‌ترین کسان نسبت به ساحت خلاق زبان و توانا‌ترین کسان در بهره‌برداری از این خلاقیت هستند (همان: ۲۶۸). وقتی به این مسئله می‌اندیشیم مرزهای عارفان را به آسانی می‌توانیم از هم جدا کنیم و به آسانی می‌توانیم گسترده‌گی یا محدودیت عوالم روحی ایشان را بشناسیم.

تاریخ شعر صوفیانه در ادب فارسی سرآغاز روشنی ندارد. همیشه آغاز شعر عرفانی فارسی را از سنایی می‌دانند اما به هیچ روی درست نیست. زیرا یک قرن و شاید دو قرن قبل از سنایی تصوف در میان فارسی‌زبانان و اهل شعر رواج کامل داشته است و بسیاری از صوفیه ایرانی به عربی شعر عرفانی سروده‌اند اما کمتر نشانه‌ای از شعر صوفیه تا قبل از سنایی داریم. به نظر فروزانفر شعر صوفیانه با ابوزراعۀ گرگانی آغاز می‌شود که از شعرای قرن چهارم بوده است. گویی برای صوفیه عصر نخستین یک اصل مسلم بوده است که هر شعر دو روی یا دو جانب یعنی ظهری و بطنی دارد. آنها به قشر و پوسته آن که همان ظاهر و زمینه مادی شعر باشد، توجه نداشته‌اند و در آن سوی ظاهر به جستجوی جوانب عرفانی و الهی می‌رفته‌اند. گویا به همین دلیل نیازی به سرودن شعرهای صوفیانه احساس نمی‌کرده‌اند. زندگی و رفتار ابوسعید ابوالخیر و تلقی او از شعر و شاعری نشانه‌ای از همین مسئله است. امروز مردم شاعری به نام ابوسعید می‌شناسند ولی او هیچ‌گاه شاعر نبوده و جز یکی دو رباعی شعری سروده است ولی همواره با شعر زیسته و زندگی‌اش آمیخته با شعر بوده است. از تأمل در این شعرها می‌توان دریافت که صوفیه عهد نخستین مرزی میان شعر عرفانی و شعر غیر عرفانی قائل نبوده‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۰۰).

در پژوهش‌های متأخر درباره پیدایش شعر عرفانی از دیدگاه دو نظریه «تکامل‌گرایانه» و «انسجام‌گرایانه» بحث کرده‌اند. نظریه نخست که پیدایش شعر عرفانی را نتیجه تکامل شعر زهدی می‌داند، چندان قابل اعتماد به نظر نمی‌آید زیرا هرچند شعر زهد یکی از پیشینه‌های شعر عرفانی فارسی است، عوامل دیگری در کنار آن در پیدایش شعر عرفانی مؤثر بوده‌اند. اما نظریه انسجام‌گرایانه، که مجموعه‌نگری اساس آن را تشکیل می‌دهد، پیدایش شعر عرفانی را تابع پیوستاری از زمینه‌ها و پیشینه‌های گوناگون و فراوان می‌شمارد. عمده این پیشینه‌ها و زمینه‌ها عبارت‌اند از: ۱. شعر زهدی فارسی، ۲. نثر عرفانی عربی و فارسی، ۳. شعر عرفانی عربی، ۴. آثار پراکنده شعر عرفانی فارسی قبل از سنایی مانند اشعار به جای مانده از باباطاهر، قصاب آملی، عین‌القضات همدانی، بوعلی دقاق، ابوذر بوزجانی، واعظ سرخسی و ابوالحسن بستی. مجموعه این عوامل پدیدآورنده شعر عرفانی فارسی است که در طول زمان سیر تکاملی خود را به انجام رسانده و به آثار منظوم مهم عرفانی مانند آثار سنایی، عطار و مولوی رسیده و پس از آن هم ادامه یافته است (فولادی، ۱۳۸۳: ۵-۱۱).

سه شاعر عارف بزرگ زبان فارسی؛ سنایی، عطار و مولوی که در محاصره هستی بی‌نهایت بوده‌اند، توانسته‌اند از رهگذر زبان بر هستی احاطه پیدا کنند و نیز این وضع را واژگون کنند و هستی را پاره‌ای از خود کنند. محال‌قدم را تحقق بخشند و نشان دهند که چگونه قسم شیء قسم

شیء شده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۶۸). هر یک از این سه شاعر جهان بی‌نهایت خود را از رهگذر ذهن و زبان خود در برابر ما می‌گسترند و با ذهن و زبان خود جهان‌های روحانی را که از قبل نبوده است، می‌آفرینند تا ذهن و زبان نیز در برخورد با آن‌ها جهان‌های بی‌نهایت دیگری بیافرینند.

سنایی حکیم اقلیم عشق در حوزه معرفت خدا و جهان داستان ظریف‌ترین اندیشه‌های عرفانی را عرضه داشته و یک نظام عرفانی کامل را در قصاید و غزلیات و حدیقه خود تبیین کرده است. این جهان‌بینی همان است که در آثار عطار و مولوی گسترش می‌یابد و به نقطه اوج می‌رسد (همان: ۴۴). شعر سنایی ترکیبی است از عرفان و زبان منسجم. سنایی معانی عرفانی را چنان در زبان منسجم خود ذوب کرده و در قالب بیان خوش ریخته است که تا زبان فارسی وجود دارد، هیچ کس را توانایی آن نخواهد بود که اینگونه اندیشه‌ها را به لفظ و عبارتی خوش‌تر از سنایی ادا کند. از آنجاکه سنایی حکیم بوده است، شعر او به درد زندگی و روابط اجتماعی انسان‌ها می‌خورد.

سنایی حدود ربع اول قرن ششم در گذشته است و عطار در ربع اول سده هفتم. در فاصله صدساله سنایی تا عطار شعر عارفانه فارسی چهره چندان درخشانی به خود ندیده و اگر بوده است، در تاریخ ادبیات و اسناد موجود و تذکره‌ها نام و آثارش به ثبت نرسیده است (همان). اما عطار، صاحب‌دلی عارف و شاعری پر از احساسات پاک و با آزر، گویی بیان احساسی سخنان حکیم سنایی را عهده‌دار شده است. او فقیه و عالم علوم دین نبود بلکه طیبی بود عارف و شاعر که خدا را با همه خدایی و پروردگاری‌اش نیک شناخته بود. افسانه‌هایی که درباره او ساخته‌اند، تا حدودی توجیه‌کننده عظمت عرفانی عطار است که همانند سنایی و مولوی حکیم و فقیه خوانده نشده است.

شمس‌الدین افلاکی در مناقب‌العارفین از قول مولانا جلال‌الدین آورده است که می‌فرمود هر که به سخنان عطار مشغول شود، از سخنان حکیم مستفید گردد و به فهم اسرار آن کلام رسد و هر که سخنان سنایی را به جدّ تمام مطالعه کند، به سر سنای سخنان ما واقف شود (افلاکی، ۱۳۷۵: ۲۲۰/۱). اما مولوی فقیه بود؛ فقیه صاحب کرسی فتوی و البته عارف بود؛ عارفی کامل که سرگشته صوفی ملامتی‌ای چون شمس‌الدین تبریزی شد و شمس‌الدین را نیز سرگشته و حیران خود کرد. او درباره الهی‌نامه سنایی (حدیقه‌الحقیقه) می‌گوید: «صورت قرآن بر مثال ماست و این معانی روغن و زبده آن» (همان: ۲۲۱/۲). همو برای سوگند خوردن به جای قرآن از حدیقه سنایی استفاده می‌کرده است. از نوشته‌های مناقب‌العارفین می‌توان به ارتباط عجیب این سه شاعر پی برد لیکن بنابر آنچه مولانا بیان و تصریح کرده است، عطار عارف شارح سخنان سنایی حکیم بوده و

سخنان این دو مایه کار مولانا در مثنوی معنوی بوده است و تلازمات این سه مثنوی از این بیان مشخص می‌گردد. درحالی که سنایی حکیم بود و عطار عارف و مولانا فقیه عارف، اما هر سه شاعر بودند.

پس از این می‌خواهیم با توجه به نظر فوکو که گذار از گفتمانی به گفتمانی دیگر با استخدام عناصر یک گفتمان در گفتمان دیگر انجام می‌گیرد (عضدانلو، ۱۳۸۰: ۲)، تعاملات دو گفتمان فقهی و عرفانی را با ذکر نمونه‌هایی از مثنوی‌های سه گانه شعر عرفانی نشان دهیم.

۴- بحث و بررسی: همگرایی دو گفتمان فقهی و عرفانی در مثنوی‌های سه گانه

مثنوی‌های سه گانه را سرایندگان آنها با به کارگیری گفتمان‌های متعددی که هم مجسم کننده ذهنیت شاعران و هم نشان‌دهنده نوع ارتباطات دینی، اجتماعی و سیاسی عصر آنان است، سروده‌اند. گویندگان متون سه گانه تحت تأثیر انگیزه‌های متعددی از جمله درک متفاوت از درون این گفتمان‌ها به تولید این مثنوی‌ها پرداخته‌اند. به تعبیر فوکو گفتمان‌ها اعمالی هستند که به‌طور نظام‌مند موضوعاتی را شکل می‌دهند که خود سخن می‌گویند و گفتمان‌های سازنده موضوعات در فرایند این سازندگی مداخله خود را پنهان می‌دارند (عضدانلو، ۱۳۸۰: ۱۷).

این مثنوی‌ها محصول تلاقی گفتمان‌های متنوع و متکثر و صورت‌بندی‌های گوناگون‌اند و همین امر متن این مثنوی‌ها را به قدری درهم تافته و پیچیده ساخته است که علائم گفتمان‌های مختلف را به سادگی در آنها نمی‌توان از هم تشخیص داد، زیرا از هر مقوله‌ای همچون منطق، عقل، فقه، عشق، علم، ایمان و نظایر این‌ها در این مثنوی‌ها سخن رفته‌است. این همه نشان‌دهنده غنای زبان شعری این متون از یک سو و بیانگر شخصیت والا و چندجانبه سرایندگان این متون است. گفتمان‌های متعددی اعم از علوم ادبی و بلاغی، صرف و نحو، هندسه، نجوم، طب، کلام، فلسفه، فقه، اصول و سیاست در این مثنوی‌ها و به‌ویژه مثنوی مولوی دیده می‌شود و این تنوع در هریک از آنها نشان‌دهنده تعلق خاطر، آشنایی و تخصص گویندگان است که موجب فراوانی و توزیع انواع گفتمان‌های متفاوت شده است.

گفتنی است در هریک از سه مثنوی مورد بحث یک گفتمان کلان و فراگیری به نام گفتمان عرفانی حاکم است که وقتی کلمات و مفاهیم مربوط به گفتمان‌های خرد در درون آن گسترش می‌یابند، معنی و کارکرد آنها تغییر می‌یابد و فرایند تعامل و تغییر گفتمانی به وقوع می‌پیوندد. البته این تغییر در معنا و تعریف گفتمان‌های خرد از طریق موقعیت اجتماعی و تشکیلاتی که به کارگیرنده گفتمان‌اند، میسر است. به همین دلیل فراوانی و نوع گفتمان فقهی که به‌عنوان

خرده‌گفتمان در متون سه‌گانه مورد استفاده قرار گرفته، با توجه به میزان آشنایی و علاقه‌سرایندگان مثنوی‌ها به فقه متفاوت است. چنانکه خواهیم دید، در مثنوی معنوی از گفتمان فقهی به‌وفور و بسیار عمیق و هدفمند استفاده شده اما در حدیقه‌الحقیقه کمتر از مثنوی و در منطق‌الطیر کمتر از هر دو از این گفتمان استفاده شده است. به دلیل اینکه مولوی فقیه و مدرس الهیات و صاحب فتوی در امور فقهی بوده است، گفتمان فقهی چنان اقتدار و اکثریتی در زندگی وی دارد که سیطره بی‌چون و چرای آن موجب می‌شود تا در اوج سماع هم حکم شرعی صادر کند. از همین رو مثنوی معنوی جولانگاه مسائل فقه، اصول، حدیث و استشهادات قرآنی است در حالی که دو مثنوی دیگر هر چند حاوی نمونه‌هایی از گفتمان‌های فقهی هستند اما به لحاظ احتوا بر حدیث و قرآن و الهیات قابل توجه‌اند. در واقع می‌توان مثنوی را متن تکمیل‌شده و با توضیحات کافی دو متن دیگر تصور و قلمداد کرد.

پس از این تلاش می‌کنیم فرایند تعامل و تغییر گفتمان فقهی و گفتمان عرفانی را در هریک از سه مثنوی حدیقه‌الحقیقه، منطق‌الطیر و مثنوی معنوی از رهگذر بررسی موردی سه حکایت از سه مثنوی تبیین کنیم. موضوع اصلی هر سه حکایت قضا و قاضی است. همچنین این فرایند را در ابیاتی حاوی مفاهیم فقهی مانند طهارت، نماز، حج، و دیه نیز بیشتر بررسی می‌کنیم.

۱-۴ «قضا و قاضی» در سه حکایت از مثنوی‌های سه‌گانه

در بدو امر بایسته است با تعریف اصطلاحی و فقهی این مقوله آشنا شویم تا تفاوت مواجهه هریک از شاعران عارف را بهتر دریابیم و به میزان وقوف هریک از آنان به فضای فقهی پی ببریم. قضا مصدر ثلاثی مجرد از باب قضی یقضی به معنی دادرسی است البته در لغت معانی مختلف دارد: دستور دادن «وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ»، ادا کردن «فَإِذَا قُضِيَتْ صَلَاةُ الْجُمُعَةِ»، گذشتن «إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ»، انجام دادن (قضای حاجت). اما معنی اصلی و مصطلح آن عبارت است از حکم قاضی و داور در مورد مسائلی که احراز کرده‌اند. خواه امور کیفری باشد یا مدنی یا حسبی. البته این تعریف حقوقی قضاست و تعریف فقهی آن عبارت است از: ولایت شرعی در صدور حکم و مسائل عامه از کسی که بتواند در جزئیات قوانین شرع فتوا بدهد. موضوع قضا اثبات حق و استیفای آن به سود مستحق استقصای و نیز شخصی است که عهده‌دار امر قضا است البته با احراز شروطی چند از قبیل بلوغ، اجتهاد فقهی (تحصیلات حقوقی)، اسلام و ایمان، عقل و عدالت. از مذاهب پنج‌گانه، امامیه و مالکیه عدالت را در قاضی شرط واجب می‌دانند و شافعیه و حنابله آن را مستحب و حنفیه آن را مباح می‌شمارند و به ضرورت آن قائل نیستند. ضمناً قاضی نباید کر و کور و لال و دچار نسیان باشد (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۳: ۹۸۹).

شاعران این مثنوی‌ها از پیروان مذهب حنفی بوده‌اند. هر چند التزام آنان به مذهب خاص موضوعیت ندارد، چنانکه هر سه شاعر اشعار زیادی در مدح و تجلیل مولا علی (ع) و اهل بیت پیامبر (ص) دارند که بسیاری آنان را از اهل تشیع دانسته‌اند.

۱-۴ حکایت «در مورد عدل شاهان» از حدیقه‌الحقیقه

شحنه‌ای در دهی شبی سرمست پای مرغ رعیتی بشکست

(حدیقه‌الحقیقه، ۱۳۶۸: ۵۶۱)

این حکایت دربارهٔ چگونگی عدل‌ورزی پادشاهان است که سنایی آن را در ۱۸ بیت بیان کرده است. او با بهره‌گیری از گفتمان فقهی یعنی بیان اجمالی یک دادرسی قضایی روایتی متفاوت و تا حدودی انسانی از دادگری انوشیروان ساسانی ارائه می‌کند. در این روایت یک مأمور حکومتی در حال مستی پای مرغ رعیتی را شکسته است و در پی شکایت شاکی شاه مدعی و مدعی‌علیه را به دیوان عدل خود احضار می‌نماید. شاه از شحنه می‌پرسد به چه گناهی این ظلم را در باب حیوان بی‌زبان روا داشته است؟ و چون پی می‌برد که شحنه پاسخی به این اتهام ندارد، حکم می‌کند پای شحنه را بشکنند. هر چند شحنه و شهروند و انوشیروان مسلم نبودند اما سنایی بدون اشاره به قوانین جزایی آن زمان خواننده را به تفکر دربارهٔ قصاص انسان در برابر حیوان وامی‌دارد. بنابر فقه اسلامی قصاص حکم کلی است (فی الجروح قصاص)، اما تساوی در جنس، دین، حریت و عقل بین قصاص‌کننده و قصاص‌شونده شرط است. مثلاً قصاص مسلم در برابر کافر و حر در برابر عبد جایز نیست و به طریق اولی قصاص انسان در برابر حیوان جایز و صحیح نخواهد بود. اما سنایی از دیدگاه عرفانی به این ماجرا نگرسته و با بیان و یادآوری حکم کلی قصاص انسان را از تعدی به حیوان بر حذر داشته و لزوم حفظ حیات جاندار را به او گوشزد کرده است. به نظر او تعدی یک عارف به حیوان در ردیف تعدی او به انسان و مذموم و موجب ضمان است. چنین توصیه‌ای را حکیم طوس هم دارد که می‌گوید: «میازار موری که دانه کش است». این همه نوعی مواجهه عرفانی است، زیرا قصاص انسان در برابر حیوان نوعی رفتار اغراق‌آمیز است اما در عین حال قابل تفکر و تأمل و تا حدوی روادارانه است. در این حکایت گفتمان عرفانی در تقابل با گفتمان فقهی نیست بلکه شاعر با طرح پیشنهاد عرفانی از یک حکم کلی فقهی استفاده می‌کند و به جامعه هشدار می‌دهد که پاسداشت جان حیوان برای انسان متدین ضروری است و در پایان با تأیید روش انوشیروان عادل می‌گوید:

تاقیامت ز عدل نوشروان یاد ازان آورند پیر و جوان

(همان)

۲-۱-۴ «الحکایة و التمثیل» از منطق‌الطیر

در مقاله سی و سه «منطق‌الطیر»، یکی از مرغان از هدهد پیشوا می‌پرسد: «هست گستاخی در این حضرت روا؟» و نیز می‌پرسد؟

گر کسی گستاخی ای یابد عظیم
چون بود گستاخی آنجا باز گوی
بعد از آتش از پی درآید هیچ بیم
در معنی برفشان و راز گوی
(منطق‌الطیر، ۱۳۸۳: ۳۵۶)

پاسخ هدهد به آن مرغ:

گفت هر کس را که اهلیت بود
گر کند گستاخی ای او را رواست
لیک مردی رازدار و رازدان
محرم سر الوهیت بود
زانکه دائم رازدار پادشاست
کی کند گستاخی ای گستاخ‌وار؟
(همان)

در ادامه می‌گوید: هر کسی که گستاخ این درگه شود، امکان عذرخواهی او وجود دارد، اما اگر دیوانه‌ای لافی زند، تو نباید با او به مصاف برخیزی:

تو زفان از شیوه او دور دار
گر نظر بر سر بی‌نوران کنی
عاشق و دیوانه را معذور دار
جمله را بی‌شک ز معذوران کنی
(همان)

عطار برای تبیین موضوع مقاله سی و سه این منظومه که درباره عذر مقبول افراد معذوری است که از هر بازخواستی معاف‌اند «الحکایة و التمثیل» (بیت‌های ۲۸۳۲ - ۲۸۳۶) را نقل می‌کند. قهرمان این حکایت هفت‌بیتی ابوبکر محمد بن موسی فرغانی، معروف به ابن‌الفرغانی و ابوبکر واسطی از عارفان برجسته خراسان در سده‌های سوم و چهارم است. وی عالم به اصول و فروع و از اصحاب جنید و ابوالحسن نوری بود که بیشتر عمرش را در خراسان و به‌ویژه مرو سپری کرد و پیوسته می‌گفت: «گرفتار زمانه‌ای شده‌ایم که نه از آداب اسلام در آن خبری هست و نه از اخلاق جاهلیت و نه از احلام صاحبان مروت» (الاصبهانی، ۱۴۰۷: ۳۴۹/۱۰).

عطار در تذکرة‌الاولیاء نیز در شرح احوال و مقامات ابوبکر واسطی آورده است: «روزی به گورستان جهودان می‌رفت و می‌گفت «این قومی اند همه معذور و ایشان را عذر هست» مردمان سخن او بشنیدند او را بگرفتند و بکشیدند تا به سرای قاضی. قاضی بانگ بر او زد که این چه سخن است که تو گفته‌ای که جهودان معذورند؟ شیخ گفت «از آنجا که قضاء توست، معذور نی‌اند؛ اما از آنجا که قضاء اوست، معذورند» (عطار، ۱۳۹۷: ۱۲۱).

شفیعی کدکنی در تعلیقه این حکایت منطق‌الطیر، پس از نقل روایت تذکرة‌الاولیاء می‌نویسد: «اصل این سخن که پیروان ادیان دیگر نزد خدای سبحان معذورند از بایزید بسطامی است و ابن

جوزی در مطاعن بایزید از ابونصر سراج نقل کرده است: «شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ۶۷۹». گویا بایزید مقصودش این بوده است که کافر را خدا کافر آفریده و لذا مجازات جهنم برای وی به سبب عذر مقبول وجود نخواهد داشت. البته این بیان به نفی اختیار و پذیرفتن جبر پهلو می‌زند و شاید قابل دفاع نباشد اما از لحاظ مقررات فقهی معاذیر معاف کننده از مجازات به رسمیت شناخته شده و از جمله آن جنون و صغر، اجبار و اکراه و اضطرار است که به معاذیر معاف کننده مشهورند. مبنای این معذوریت هم حدیث رفع القلم است که به طرق و انحاء مختلف بیان شده است.^۱

اینکه فردی جهودان را معذور می‌خواند، از لحاظ حکومت مرتکب جرم شناخته می‌شد و لازم بود وی را جهت محاکمه و مجازات به محکمه معرفی کنند. عطار از زبان ابوبکر واسطی می‌گوید این عذر در نزد قاضی شرع مقبول نیست ولی در نزد خدای غیب‌دان که قاضی حقیقی است، البته مقبول است. عطار در این حکایت خواسته است نظرات متفاوت و متضاد فقیه و صوفی را در مورد یک مسئله اجتماعی و حقوقی از زبان قاضی و ابوبکر واسطی، عارف مشهور قرن چهارم، تجزیه و تحلیل کند و به نوعی دو نظریه و نیز تعامل گفتمان فقهی با گفتمان عرفانی را در پیشگاه خواننده حکایت قرار دهد.

قاضی در این حکایت که نماینده گفتمان فقهی است، بی‌نظر است لذا در «سرّ بی‌نوران» نمی‌تواند نظر بیفکند تا «جمله را بی‌شک و معذوران» ببیند، اما ابوبکر واسطی که نماینده گفتمان عرفانی است، نظر بر «پیشانش (سابقه علم الاهی) و این که هدایت و ضلالت بر دست بندگان نیست (همانجا) اوفتاده» خطاب به قاضی می‌گوید این قوم تباه از حکم تو معذور راه نیستند:

لیک از حکم خدای غیب‌دان جمله معذوران راهند این زمان

(منطق الطیر، ۱۳۸۳: ۱۲۱)

۳-۱-۴ «شکایت قاضی از آفت قضا و جواب گفتن نایب او را» از مثنوی معنوی

این حکایت نسبتاً کوتاه دوازده بیتی (بیت‌های ۲۷۴۹ - ۲۷۶۰) یکی از حکایت‌های فرعی حکایت بلند «ماجرای ابلیس و معاویه» (دفتر دوم، بیت‌های ۲۶۰۸ - ۲۷۹۷) است. این تمثیل ضمن ماجرای تلبیس ابلیس و مری کردن آنان درباره آلوده شدن به اغراض نفسانی که راه حقیقت را می‌بندد، نقل می‌شود و درحقیقت به این دو بیت پیش از تمثیل عینیت می‌بخشد:

خلق مست آرزو اند و هوا زان پذیرا اند دستان تو را

هر که خود را از هوا خو باز کرد چشم خود را آشنای راز کرد

(مثنوی، ۱۳۶۸: ۲۷۴۷/۲-۲۷۴۸)

وقتی قاضی به منصب قضا منصوب می‌شود، اظهار ناراحتی و نارضایتی می‌کند. نایب او می‌پرسد چرا ناراحتی در حالی که باید به شکرانه منصبی که گرفتی، شاد باشی. قاضی جواب می‌دهد چگونه شاد باشم در مقامی که قاضی جاهلی است بین دو عالم که طرفین دعوی باشند و هر دو به حقیقت ماجرا واقف‌اند و این جاهل باید بین این دو عالم فصل خصومت کند. ای بسا که در اثر اشتباه در تشخیص حق دستش به خون یا مال دو طرف آلوده شود. نایب گفت متداعیان حقیقت را می‌دانند اما تو غرضی نداری و مانند آنان گرفتار اغراض نیستی و همین نور بصیرت تو خواهد بود برای کشف حقیقت و آن دو عالم را غرض‌ها کور کرده و علمشان را تعطیل نموده است. قاضی بی‌طرف و بی‌غرض به مدد حق تعالی که از طریق الهام رخ خواهد داد، حقیقت را کشف و به درستی حکم صادر خواهد کرد.

همچنین این حکایت در خصوص اهمیت منصب قضاست و اشاره به حدیث معروف دارد که می‌فرماید «القاضی جاهلٌ بین العالمین» (فروزانفر، ۱۳۹۰: ۲۲۷). قاضی در عین حال بسیار قدرتمند است و حکم او می‌تواند حتی حیات فرد را تعطیل کند یا مال و دارایی او را از او بگیرد و اگر اشتباهی هم بکند بر او ضمان نیست. در جایی دیگر از مثنوی می‌گوید:

در حد و تعزیر قاضی هر که مرد نیست بر قاضی ضمان کو نیست خرد

(مثنوی، ۱۳۶۸: ۱۵۱۱/۶)

گویا در این حکایت، قاضی نماینده گفتمان فقهی و نایب او نماینده گفتمان عرفانی است. در مقایسه این دو نگاه انسان متوجه حقانیت هر دو گفتمان می‌شود و گفتار نایب قاضی گفتمان فقهی را به سمت گفتمان عرفانی سیر می‌دهد.

نکته ظریف و دقیق عرفانی در این بحث از زبان نایب قاضی بیان شده است؛ اینکه تا وقتی انسان خود را از هوا و غرض خالی ندارد، از ادراک حقیقت که ورای اهواء و اغراض انسانی است، محروم می‌ماند و چنانچه انسان از هوی و غرض پیراسته شود، نوری در درون او افروخته می‌شود که تاریکی‌های پیش روی او را روشن می‌سازد و موجب تشخیص حقیقت می‌شود.

۲-۴ مفاهیم فقهی طهارت، صلات، حج و دبه

۱-۲-۴ طهارت

طهارت یکی از مباحث فقهی در کتاب عبادات و به معنی رفع حدث و خبث از تن مکلف است با این توضیح که در انجام پاره‌ای عبادات بدو باید از مطهرات مانند آب برای ازاله نجاست از تن خود استفاده کند تا طهارت ظاهرش تأمین شود، البته پس از آن باید در طهارت باطن بکوشد که از طهارت ظاهر بسیار مشکل‌تر است (عباسی و فلاح، ۱۳۸۷: ۷۳).

حکیم سنایی ضمن پذیرش این دریافت پا فراتر می‌گذارد و بیان می‌کند طهارت صرفاً با غسل و تیمم نیست، بلکه با نیاز و زاری به درگاه حق و از خودگذشتن حاصل می‌شود.^۲ البته نمی‌توان مدعی شد حکیم عجز به درگاه حق را جایگزین وضو و غسل دانسته است بلکه طهارت باطن را هم علاوه بر طهارت ظاهر لازم می‌داند. طرح مسئله طهارت باطن علاوه بر طهارت ظاهر می‌تواند نشانه‌ای از نگاه جدید و تغییر گفتمانی باشد.

عطار نیز از قول عارفی روایت می‌کند که عوام الناس هنگام نزع جان کالبد فرد را به طرف قبله می‌چرخاند چه این انسان خیلی پیشتر از زمان مرگ باید متوجه حق می‌شد، زیرا با این عمل او طاهر نخواهد شد.^۳ البته رو به قبله کردن میت جزء طهارت نیست و این گفتمان فقهی خالی از مسامحه‌ای نیست، اما عطار بیانش همواره احساسی و دلی است و با مبانی فقهی خیلی درگیر نمی‌شود. او به مفهوم فقهی جدیدی می‌اندیشد و آن را ظرفی برای بیان تفکرات و مفاهیم عرفانی خویش می‌سازد.

مولانا هم در این باره تصریح می‌کند «نجاسه ظاهری» با آب پاک می‌شود، اما «نجاسه باطنی» را جز با تضرع و زاری به درگاه خدا نمی‌توان پاک کرد. مولانا از دانش فقه خود بهره می‌جوید و تصریح می‌کند نجس شمرده شدن کافر به خاطر «نجاسه ظاهر» نیست، بلکه نجسی در باطن اوست که از کفر و بی‌ایمانی حاصل می‌شود.^۴ این تمثیل می‌تواند آینه‌ای برای مریدان و سالکان باشد تا خود را در آینه دیگران ببینند و در ازاله نجاسات باطن بکوشند.

۲-۲-۴ صلوات (نماز)

نماز از فروع دین اسلام و آیینی عبادی است که فرد مکلف با نیت به جای آوردن نیایش واجب با قصد قربت انجام می‌دهد. البته نماز عوام و خواص از نظر عرفا تفاوت دارد؛ نماز عوام در پنج وقت هر روز با انجام مقدمات و مقارنات نماز که طهارت، وضو، نیت، تکبیر، قیام، رکوع، سجود، تشهد و سلام است، تمام می‌شود اما نماز خواص دائمی و نوعی سلوک معنوی است که با دلیل راه و راهنمایی پیر طریقت و حضور قلب امکان‌پذیر است (همان: ۷۵).

حکیم سنایی نماز سالک را توأم با دردمندی و نیازمندی به حق و با خضوع و خشوع کامل می‌داند و نمازی که با حضور قلب در حضرت حق گزارده می‌شود البته نیاز به وضو هم دارد زیرا کسی که با حضور قلب و خضوع در پیشگاه حق قرار می‌گیرد، طهارت ظاهر و باطن هم دارد.^۵ در این مثال گفتمان فقهی و عرفانی نماز به هم نزدیک‌اند؛ شرایط فقهی نماز حفظ می‌شود و به خضوع و خشوع و حضور قلب نیز تأکید می‌گردد.

در داستان شیخ صنعان آمده است وقتی شاگردان شیخ از رفتار او هراسان و شرمسار شده، از او می‌خواهند که نماز بخواند و با اشتغال به اذکار نماز حالت عادی پیدا کند، شیخ جواب می‌دهد که محراب روی نگار را نشانم دهید تا به‌جز نماز به قبله روی او هیچ کار دیگری نکنم. در واقع عطار با تغییر وصف نماز و شروط آن گفتمان فقهی را با گفتمان عرفانی همراه کرده است. فی‌المثل خواسته بگوید قبله عارف با قبله عوام متفاوت است^۶. البته این تفاوت صرفاً در توجه به معبود و حضور قلب نمازگزار در اثنای نماز است نه اینکه عارف قبله دیگری دارد. مولانا نماز افراد عادی را در پنج وقت مقرر شده می‌داند که فرد مکلف با انجام آن به خیر و صلاح رهنمون خواهد بود، اما برای سالکان طریقت چنین فریضه‌ای مقرر نیست، بلکه آنان به سبب همین سلوک در طریق معرفت دائماً در نماز هستند و همه حرکات و سکنات آنان کارکرد نماز را دارد^۷. از این تناظر گفتمانی چنین استنباط نمی‌شود که به‌طور کلی تعریف نماز عرفانی با نماز عبادی متفاوت است بلکه نماز فقهی در نزد عرفا نیز مقبول است ولی عارفان مداومت بیشتری در نماز دارند.

۳-۲-۴ حج

حج از فروع دین و معنی عام آن قصد است و معنی خاص آن قصد بیت‌الله الحرام، همان خانه کعبه در مکه مکرمه در سرزمین حجاز است و با حصول شروطی از جمله استطاعت مالی بر مسلمان مکلف واجب می‌شود و در ماه ذی‌الحجه هر سال با مناسک خاص انجام می‌گیرد. این حج که زیارت کعبه گُل است با صرف هزینه و وقت و انرژی برای هرکسی دست‌یافتنی است، اما حج از منظر عارفان زیارت و طواف کعبه دل است. حج دل یا حرم جلیل از حج کعبه خلیل بسیار مشکل‌تر و دیرباب‌تر است. سالکان طریق معرفت به چنین حجی نائل می‌شوند و هم آنان حج حقیقی را طواف گرد حرم دل می‌دانند که حریم کبریاست. گفتنی است این نگاه عرفانی به مقوله حج منافاتی با اصل تشریح حج ندارد.

سنایی در حدیقه‌الحقیقه ذیل «صفة المغرورین فی دارالدنیا» حکایتی را نقل می‌کند که قهرمان آن حامد لفاف عارف، مرید حاتم اصم، بوده است. عطار نیز در تذکرة‌الاولیاء آورده که «حاتم - اصم روزی حامد لفاف را گفت چگونه‌ای؟ گفت: به سلامت و عافیت، گفت: سلامت بعد از گذشتن از صراط است و عافیت آنست که در بهشت باشی» (عطار، ۱۳۹۷: ۶۶). در روایت سنایی آمده است حامد لفاف در حین طواف در حریم حرم به ناگاه به پیری برخورد می‌کند که در عصر خود بی‌نظیر است؛ به شیخی که گرفتار سختی‌های زمان‌هاست می‌گوید: حالت چون است؟ پاسخ می‌دهد: حالم سلامت و خیر است. حامد لفاف می‌گوید: چرا سخن خطا می‌گویی؟ آدمی خیر

آنگهی دارد که از صراط بگذرد درحالی که تو هنوز از صراط نگذشتی و از سلامت وقتی بهره‌مند توانی شد که به بهشت رفته باشی. آن پیر می‌گوید: وقتی از اندیشه بهشت و صراط آسوده شوی، تو خیر را شایسته می‌شوی و وقتی از هر نهاد زشت ایمن شوی، به سلامت در بهشت می‌شوی. به دلیل دوری دل تو از حقیقت در همه اعمال حج خود مزدوری بیش نیستی (سنایی، ۱۳۶۸: ۴۶۹-۴۶۸). یعنی با طواف گِل سلامت و عافیت حاصل نمی‌شود و لابد حصول آن نیازمند مقدمات بیشتری است. از نظر سنایی در گفتمان فقهی با انجام عبادات ظاهر رستگاری و وصول به حق میسر است، اما در گفتمان عرفانی حج آداب و مناسک دیگری دارد و برای نیل به حقیقت آن سالک نیاز به طی طریق در مسیرهای دشوار طریقت دارد.

عطار ماجرای حج گزاردن رابعه عدویه را در *منطق‌الطیر* (۱۳۸۳: بیت‌های ۱۸۱۲-۱۸۱۷) نقل کرده است که هفت سال برای به جای آوردن حج طی طریق کرد تا سرانجام به مکه رسید. چون خواست احرام حج بندد دچار عذر زنان شد و زحماتش بر باد رفت. درحالیکه از راه باز می‌گشت خطاب به حضرت حق عرض داشت چرا بعد از هفت سال تحمل مشقت و دیدن چنین روی بازاری چنین خاری در راهم افکندی، پس خدایا

یا مرا در خانه خود ده قرار یا نه اندر خانه خویشم گذار

(همان: بیت ۱۸۱۷)

عطار در تفسیر و رمز‌گشایی از این حکایت می‌گوید تنها عاشقی چون رابعه می‌تواند قدر صاحب واقعه را بشناسد و از پیش کعبه بازش گردانند (همان، بیت‌های ۱۸۱۸ - ۱۸۲۰). این همه نشان‌دهنده حکمت خداست که به صرف اراده سالک و بی‌خواست خدا نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود. در این حکایت که به تعبیر فرمالیست‌ها هنر‌سازهای آن از گفتمان فقهی اخذ شده، بستر مناسبی برای شاعر عارف فراهم می‌شود تا آموزه‌های عرفانی‌ای مثل تسلیم و رضا را بیان کند.

مولوی شرط اصلی آداب و عبادات و مناسک دینی را بر خلاف فقها که به ظواهر تأکید دارند، «حضور» می‌داند. از همین رو تأکید می‌کند وقتی از حضور اولیا دور می‌شوی «درحقیقت گشته‌ای دور از خدا» (مثنوی، ۱۳۶۸: ۲/۲۲۱۴)، لذا برای بیان بهتر این دقیقه، ماجرای حج گزارنی بایزید بسطامی را نقل می‌کند. این شیخ امت برای حج و عمره سوی مکه می‌دوید و به هر شهری که می‌رسید ابتدا عزیزان آن‌جا را بازمی‌جست، عزیزی که «بر ارکان بصیرت متکی است» به این دلیل که حق فرموده در سفر به هر جا باید اول طالب مردی شوی و در ادامه تصریح می‌کند:

قصد کعبه کن چو وقت حج بود چونکه رفتی مکه هم دیده شود

با یزید نیز در سفر خود «خضر وقت خود» را می‌جست. سرانجام پیروی دید (همان: ۲۲۱۸/۲ - ۲۲۲۵) «دیده نابینا و دل چون آفتاب»، خاک در این عارف را در دیده کشید و نزد او نشست. آن پیر از حالش پرسید و

گفت عزم تو کجا ای بایزید	رخت غربت را کجا خواهی کشید
گفت قصد کعبه دارم از پگه	گفت همین با خود چه داری زاده
گفت دارم از درم نقره دویست	نک بیسته سخت بر گوشه ردیست
گفت طوفی کن به گردم هفت بار	وین نکوتر از طواف حج شمار
و آن درم‌ها پیش من نه ای جواد	دان که حج کردی و حاصل شد مراد
عمره کردی عمر باقی یافتی	صاف گشتی بر صفا بشتافتی
کعبه هر چندی که خانه بر اوست	خلقت من نیز خانه سر اوست

آن پیر تصریح می‌کند که خدمت من طاعت و حمد خداست و اگر چشم نیکو باز کنی و در من بنگری نور حق را در بشر می‌بینی. بایزید آن نکته‌ها را شنید و پذیرفت. لذا:

آمد از وی بایزید اندر مزید منتهی در منتها خواهد رسید
(همان: ۲۲۲۷/۲ - ۲۲۵۱)

مولوی از رهگذر این تمثیل میان دو گفتمان فقهی و عرفانی در مقوله حج همگرایی برقرار می‌کند و با آنکه خود تا آخر عمر فقیه می‌ماند و از رهگذر صدور فتوا ارتزاق می‌کند، از کعبه گِل که ساخته حضرت ابراهیم خلیل است، می‌گذرد و گرد کعبه دل انسان که نظرگاه خلیل اکبر است، طواف می‌کند و حج واقعی را همین می‌داند. نکته قابل تأمل در این گفتمان آن است که قهرمان این حکایت بایزید بسطامی بزرگ است و این گذار از دانشمندی به بینش‌مندی در وی اتفاق می‌افتد.

۴-۲-۴ دیه

دیه اصطلاح فقهی در کتاب عقوبات است؛ کیفری مالی که در جنایات خطای محض و خطای شبیه به عمد و در جنایات عمدی به شرط تراضی طرفین از طرف جانی به کسی که بر او جنایت رفته است، پرداخت می‌گردد. در جنایات خطای محض، پرداخت دیه بر ذمه عاقله جانی است مشروط بر اینکه اتهام با اقرار جانی اثبات نشده باشد. عاقله خویشان ذکور از سوی پدر جانی است مانند برادر، عمو و عموزاده و امثال آن. دیه یکی از پنج صنف مال دینار و درهم و شتر و گوسفند و برد یمانی است که نوع آن توسط جانی انتخاب می‌شود.

سنایی در *حدیقه الحقیقه* خود در بیان فضل و کرم حضرت پروردگار و اینکه جان و جهان همه بندگان در ید قدرت اوست^۸، اشاره می‌کند که خون‌بهای آفریدگان به یک اشارت او بستگی دارد و در پیمان روز الست مخلوقات مقام ربوبی حق تعالی را پذیرفته‌اند و انگار دیه همه آنان از سوی حضرت رب‌الارباب داده شده است. غرض شاعر گویا این است که خداوند عفو و گذشت از گناه گنهکاران را بر خود وظیفه قرار داده است و مصداق این معنی حدیث «کتب علیه الرحمه» است. با این توضیح، شاعر از گفتمان فقهی دیه برای بیان مقصد عرفانی سود برده است. عطار نیز ضمن شرح و بیان داستان ذوالنون مصری به مفهوم فقهی دیه اشاره‌ای دارد^۹. بیان عطار به نوعی شبیه بیان سنایی است و ضمن صراحتی که در طرح موضوع دیه دارد، مقصد عرفانی خود را توضیح می‌دهد که دنیا دار امتحان برای بندگان است و تمام هستی انسان و مقدرات او در ید قدرت حق تعالی است. در این ابیات عطار طرح گفتمان فقهی دیه را بهانه‌ای برای بیان و طرح گفتمان عرفانی لطف حق و رضای بنده در همه احوال دارد.

مولانا نیز در دفتر سوم مثنوی با طرح مفهوم دیه به پیمان روز الست اشاره می‌کند^{۱۰}. پیش‌تر توضیح داده شد که در جنایت خطای محض، پرداخت دیه بر عهده عاقله جانی است. در *مولوی نامه* توضیحاتی در مورد عاقله داده شده است مبنی بر اینکه عاقله خویشاوندان ذکور پدری است (همایی، ۱۳۶۲: ۷۶). دلیل اطلاق مفهوم عاقله بر خویشاوندان ذکور از سوی پدر به خود معانی عقل باز می‌گردد. می‌دانیم که عقل در لغت به معنی نگه داشتن و محافظت کردن است چنانکه عقل در معنی خرد هم از همین مناسبت است زیرا عقل مانع انسان از خطاها می‌شود. خویشاوندان را عاقله می‌گویند چون آنان می‌توانند مانع شخص از ارتکاب خلاف و خطا شوند و اگر نشوند باید دیه خطای مرتکب را از مال خود بدهند. مولانا می‌گوید از روز الست خدا عاقله بندگان است و دیه خطاهای آنها بر عهده ارباب است. این بیان که در هر سه مثال از سه مثنوی شبیه هم تکرار شده، نوعی تعامل و ظهور تغییر گفتمان فقهی با گفتمان عرفانی است.

۵- نتیجه گیری

هر دو گفتمان، اعم از گفتمان فقهی و گفتمان عرفانی، نگاهی متفاوت به هستی و تفسیر دگرگونه‌ای از رویدادهای آن دارند. همین تفاوت نگاه و برخورد این دو گفتمان با نهاد شریعت و مقولات آن موجب هویت‌بخشی و تمایز این دو از هم می‌شود، زیرا در پس هر گفتمان جهان‌بینی و شیوه معرفتی و تفسیری خاصی وجود دارد. نگاه یک فقیه به دین و مقولات آن همانند نگاه زیست‌شناس به درخت سرو است، اما برخورد یک صوفی و عارف با الهیات برخوردی هنری

است. عمدتاً فقیه دین‌شناس به توصیف و تعریف دین و مفاهیم دینی می‌پردازد، اما صوفی و عارف آن مفاهیم را تأویل و ایضاح عرفانی می‌کند. از همین رو در گفتمان عرفانی بر خلاف گفتمان فقهی با تسامح و تکرر مواجه می‌شویم که در عین حال تضادی با خود گفتمان فقهی ندارند.

در جستار حاضر نیز شاهد دو برخورد متنوع فقیه و عارف با پدیده‌های دینی بودیم و دیدیم که عارف با تکیه بر معرفت شهودی و مستقیم خویش خوانشی نو و البته برگرفته از خوانش فقیه ارائه می‌کند. شاعران عارف زبان فارسی در مثنوی‌های خویش قرائتی نو از پدیده‌ها و مفاهیم دینی در تناسب با قرائت فقیهانه از آن‌ها متبلور می‌سازند که ما از آن به تعامل و همگرایی گفتمان‌های فقهی و عرفانی تعبیر کردیم. همچنین مشاهده کردیم هرچه دامنه گفتمان شعر عرفانی گسترش می‌یابد یا به تعبیری هرچه از مرحله تکوین به مرحله اعتلای آن نزدیک می‌شویم، این همگرایی گفتمانی آشکارتر و هنری‌تر می‌شود. مقایسه برخورد سنایی با مقولات و مفاهیم دینی به‌عنوان آغازگر جریان شعر عرفانی با مولوی که نقطه اوج آن به‌شمار می‌رود، نشان می‌دهد که مولانا رفتار هنری‌تری با مقوله فقه و دین داشته است.

در پایان گفتنی است که گفتمان تصوف از بطن گفتمان دینی و به‌ویژه در واکنش به گفتمان فقهی و زهد ظهور کرده است. شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در این پیدایی نقشی مؤثر داشته است و بالاخره اینکه عارفان سرآمد خود فقیهانی مبرز بوده‌اند. سرآمدی مولوی به همین دلیل است، زیرا به روایت کتاب *الجواهر المضية فی طبقات الحنفیه* او یکی از فقیهان بزرگ حنفی بوده است و این روایت مالک بن انس که ترجمه آن را پیش‌تر نقل کردیم تا حدودی مؤید این مهم است: «مَنْ تَصَوَّفَ وَ لَمْ يَتَفَقَّهْ فَقَدْ تَزَنَّدَقَ وَ مَنْ تَفَقَّهَ وَ لَمْ يَتَصَوَّفْ فَقَدْ تَفَسَّقَ وَ مَنْ جَمَعَ بَيْنَهُمَا فَقَدْ تَحَقَّقَ».

پی‌نوشت‌ها

۱. مشهورترین حدیث رفع القلم این است: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ عَنِ الصَّغِيرِ حَتَّى يَحْتَلِمَ عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَقِظَ» و نیز «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةَ أَشْيَاءَ: الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَ مَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يَطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَالظُّلْمَ وَ التَّفَكُّرَ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفَقَةٍ» (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲: ۲۱۲). ظاهراً مبنای حدیث رفع این آیه شریفه است: «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُشْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِضْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَ لَا تُحْمِلْنَا مَا لَاطَقَهُ لَنَا بِهِ وَ اعْفُ عَنَّا وَ اغْفِرْ لَنَا وَ آوِزْنَا أَنْتُمْ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» (سوره بقره: ۲۸۶) که به‌صورت دعا حضرت رب‌الارباب به بندگان تعلیم داده و فرموده «ادعونی استجب لکم»، معلوم است که در چنین مواردی خدای سبحان بنای مجازات بندگان را ندارد.

چون طهارت نکرده‌ای به نیاز
کشتن نفس تو کفارت توسست
(حدیقه الحقیقه، ۱۳۶۸: ۱۳۹)

مرد را در نزع گردانند روی
روی چون اکنون بگردانی چه سود
او جنب میرد از او پاکی مجوی
(منطق الطیر، ۱۳۸)

۳: بیست هفتای ۲۰۸۷ - ۲۰۹۰
آن نجاسه باطن افزون می‌شود
چون نجاسات بواطن شد عیان
آن نجاست نیست بر ظاهر ورا
(مثنوی ۱۳۶۸: ۳/۲۰۹۲ - ۲۰۹۶)

خسته با درد و با نیاز آید
از تری آب روی دور بود
(حدیقه الحقیقه، ۱۳۶۸: ۱۴۰ و ۱۴۴)

خیز خود را جمع کن اندر نماز
تا نباشد جز نماز هیچ کار
(منطق الطیر، ۱۳۸۳: ۱۲۸۲)

عاشقان را فی صلوه دائمون
که در آن سرهاست نی پانصد هزار
(مثنوی، ۱۳۶۸: ۶/۲۶۶۹ و ۲۶۷۰)

پس قبول تو خونهای همه
(حدیقه الحقیقه، ۱۳۶۸: ۱۵۲)

خود کشیم و خود دیتشان می‌دهیم
گفت تا دارم دیت اینست کار
(منطق الطیر، ۱۳۸۳: ۳۴۹)

عاقله جانم تو بودی از الست
(مثنوی، ۱۳۶۸: ۳/۲۴۷۰)

۲. نهد سوی حق نماز جواز
زاری و بیخودی طهارت توسست

۳. پاک دینی گفت مشتی حیلہ جوی
برگریزان شاخ بنشانی چه سود
هر که را آن لحظه گردانند روی

۴. این نجاسه ظاهر از آبی رود
جز به آب چشم نتوان شستن آن
چون نجس خواندست کافر را خدا

۵. مرد باید که در نماز آید
آن نمازی که در حضور بود

۶. آن دگر یک گفت کای دانای راز
گفت کو محراب روی آن نگار

۷. پنج وقت آمد نماز و رهنمون
نه به پنج آرام گیرد آن خمار

۸. همه را کش تو از برای همه

۹. هاتنی گفتا که زین کار آگهم
گفت آخر چند خواهی کشت زار

۱۰. گر خطا کشتم دیت بر عاقله است

منابع

قرآن کریم

آقا گل زاده، فردوس. (۱۳۹۴). تحلیل گفتمان انتقادی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

الاصبهانی، ابونعم احمد بن عبدالله. (۱۴۰۷). حلیة الاولیا و طبقات الاصفیا. بیروت: دارالکتاب العربی.

- افلاکی، شمس‌الدین. (۱۳۷۵). *مناقب‌العارفین*. تهران: دنیای کتاب.
- تاجیک، محمدرضا. (۱۳۷۸). *گفتمان و تحلیل گفتمانی*. تهران: فرهنگ گفتمان.
- الجابری، محمد عابد. (۱۳۸۹). *نقد عقل عربی*. ترجمه سید مهدی آل مهدی. تهران: نسل آفتاب.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۶۳). *دائرة‌المعارف علوم اسلامی*. تهران: گنج دانش.
- _____ . (۱۳۸۲). *ترمینولوژی حقوق*. تهران: گنج دانش.
- جوادی آملی، مرتضی. (۱۳۹۸). «رابطه فقه و اخلاق و عرفان». تهران: *روزنامه اطلاعات*. ۶ آبان.
- الحبشی، عبدالله محمد. (۱۹۷۶). *الصوفیه و الفقه*. صنعا: مكتبة الجيل الجديد.
- الحجوی‌الثعالبی، محمدبن‌الحسن. (۱۹۹۵). *الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۳). *سرتی*. تهران: علمی.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۶۸). *حدیقه‌الحقیقه*. تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۶). «نخستین تجربه‌های شعر عرفانی در زبان فارسی». *درخت معرفت* (جشن نامه استاد دکتر عبدالحسین زرین کوب به اهتمام علی اصغر محمدخانی). تهران: سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه*. تهران: سخن.
- عباسی، حبیب‌الله و غلامعلی فلاح. (۱۳۸۷). «کارکرد گفتمان فقهی در مثنوی مولوی». *ادب پژوهی*. شماره ۴. صص ۶۵-۸۸.
- عدالت پور، هادی. (۱۳۹۷). «درآمدی تحلیلی در اثرپذیری صوفیه از علم فقه». *مطالعات عرفانی*. شماره ۲۷. صص ۱۱۳-۱۳۶.
- عضدانلو، حمید. (۱۳۸۰). *گفتمان و جامعه*. تهران: نی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۹۷). *تذکره‌الاولیاء*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- _____ . (۱۳۸۳). *منطق‌الطیر*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۹۰). *احادیث مثنوی*. امیرکبیر. تهران.
- فولادی، علیرضا. (۱۳۸۳). «آغاز شعر عرفانی فارسی». *دوفصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی*. دوره جدید، شماره ۲. صص ۱۷-۳۲.
- مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۱). *الفقه علی المذاهب الخمسه*. بیروت: دارالتیاریت جدید.
- مک‌دانل، دایان. (۱۳۸۰). *مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمانی*. ترجمه حسینعلی نودری. تهران: فرهنگ گفتمان.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۸). *مثنوی معنوی*. تصحیح نیکلسون. تهران: مولی.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۶۲). *مولوی‌نامه*. تهران: آگاه.

References

The Holy Quran

- Abbasi, H., & Fallah, G. A. (2008). The function of juristic discourse in Mathnavi of Mowlavi, *Journal of Persian Language and Literature (Adab Pazhuhi)*, 2(4), 65-88.
- Aflaki, Sh. (1996). *Manaqib al-arifin* [The feats of the knowers of God]. Donyaye Ketab.
- Aghagolzadeh, F. (2015). *Tahlile goftemane enteghadi* [Critical discourse analysis]. Elmi va Farhangi.
- Al-Asbahani, A. A. (1986) [*Hellia alolia va tabaqat alasfia*]. Dar Alketab Alarabi.
- Al-Habashi, A. M. (1976). *Al-Sufiyeh va alfoghha* [Sufism and Jurists]. Maktaba Aljail Aljadid.
- Al-Hajwiya Al-Tha'labi, M. H. (1995). *Alfekar Sami fi tarikh alfiqh Islami* [Sami thoughts in history of Islamic jurisprudence]. Dar Alkotob Alemiyeh.
- Aljabri, M. A. (2010). *Naqde aqle Arabi* [Critique of Arab reason] (Alemahdi, S. M. Trans.). Nasle Aftab.
- Attar Neyshabouri, F. M. (2004). *Mantiq al-Tair* [Conference of birds] (M. R. Shafiee Kadkani, Ed.). Sokhan.
- Attar Neyshabouri, F. M. (2018). *Tazkirat al-awliya* [Biographies of the saints] (M. R. Shafiee Kadkani, Ed.). Sokhan.
- Azdanlu, H. (2001). *Gofteman va jame'* [Discourse and society]. Ney.
- Edalatpour, H. (2018). An analytical introduction to the influence of Sufism by jurisprudence. *Mysticism Studies*, 1 (27), 113-136.
- Fooladi, A. (2004). The beginning of Persian mystic poetry. *Research in Persian Language and Literature*, (2), 17-32.
- Forouzanfar, B. (2011). *Ahadith Masnavi* [The hadiths of Masnavi]. Amirkabir.
- Homayi, J. (1983). *Mowlavi nameh*. Agah.
- Jafari Langroudi, M.J. (1984). *Dayereto alma'arefe olum Islami* [Encyclopedia of Islamic sciences]. Ganje Danesh.
- Jafari Langroudi, M.J. (2003). *Terminology hoghoogh* [Law terminology]. Ganje Danesh.
- Javadi Amoli, M. (2019, October 27). The relationship between jurisprudence, ethics and mysticism. *Ettela'at Newspaper*.
- McDonnell, D. (2001). *An introduction to discourse theories* (H. A. Nozari, Trans.). Farhange Goftman.
- Molawi, J. M. (1989). *Masnavi ma'navi* [The spiritual couplets] (R. A. Nicholson, Ed.). Mowlavi.
- Mughniyya, M. J. (2000). *Alfiqh 'ala almadhaheb alkhamisa*. Dar Altaiar Aljadid.
- Sanai Ghaznavi, A. A. (1989). *Hadiqat alhaqiqa* [Walled garden of truth] (M. Razavi, Ed.) University of Tehran Press.
- Shafiee Kadkani, M. R. (1997). The first experiences of mystic poetry in Persian. In A. Asghar Mohammadkhani (Ed.), *Derakhte Ma'refat* [Tree of recognition] (pp.431-462). Sokhan.
- Shafiee Kadkani, M. R. (2013). *Zabane she'r dar nasre Sufiyeh* [The language of poetry in Sufi prose]. Sokhan.
- Tajik, M. R. (1997). *Gofteman va tahlile goftemani* [Discourse and discourse analysis]. Farhange Goftman.
- Zarrinkoob, A. (2004). *Serre ney* [Mystery of reed]. Elmi.

Convergence of Two Jurisprudential and Theosophical Discourses in *Hadiqah al-Haqiqah*, *Mantiq al-Tair* and *Masnavi Ma'navi*¹

Abdiman Mohaghegh²
Habibollah Abbasi³

Received: 2020/06/14

Accepted: 2020/10/11

Extended Abstract

In Statement of the Problem, we refer to the meaning of jurisprudence and its role in Islam. Jurisprudence means knowledge in general and knowledge of Islamic rules in particular, which is known as minor jurisprudence and is generally divided into Imamiyya or special jurisprudence and Sunni and Jama'at or public jurisprudence; each of these two branches has several subdivisions. In general, faqih means scientist, as Iranians usually call the community of faqihs scholars or people of science. It could be inferred that where Shams Tabrizi said to Rumi, "leave science and pursue insight" he meant abandon the science of jurisprudence and become a Sufi.

In general, independent publications relevant to the subject of this article were not found among Persian books and articles; however, concerning certain subjects, some writings and articles have been printed, such as *Molavi Nameh* by Jalaluddin Homayi which discusses nine jurisprudential headings mentioned in *Masnavi*. Abdolhossein Zarrinkoob also refers to the jurisprudential characteristic of Rumi in his book *Serre Ney*. Mohammad Reza Shafiei Kadkani in his articles "Sufi jurisprudence" and "Sufi Hajj", in the book *The Language of Poetry in Sufi Prose*, has talked about the issues of jurisprudence in the speeches of Sufis. Also, the articles "The function of jurisprudential discourse in *Masnavi Ma'navi*" written by Habibollah Abbasi and Gholam Ali Fallah; "The relationship between jurisprudence, ethics and theosophy" by Morteza Javadi Amoli; and "Introduction to the influence of Sufism from jurisprudence" by Hadi Adalatpour show the deployment of jurisprudential concepts by Sufis in their works. Nonetheless, they do not make a mention of the interaction of discourses or discourse transformation, and their points

1. DOI: 10.22051/jml.2020.31757.1975

2. PhD student of Persian Language and Literature, Kharazmi University, Iran (Corresponding author).
abdoleiman@gmail.com

3. Professor of Persian Language and Literature, Kharazmi University, Iran. h.abbasi@khu.ac.ir

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997

of discussion in these three Masnavies are not the concern of the present article either.

The research method adopted in this study is a descriptive-analytical one, relying on the theory of discourse analysis, and it is delimited to three anecdotes about “judgeship” and “judge” and some jurisprudential terms that have been used in all three Masnavies.

The Discussion section begins with an explanation of “discourse”; continues with a study of theosophical poetry and a brief reference to its history; and finally focuses on the triad of Persian theosophical poetry wonders, namely Sanai Ghaznavi, Attar Neyshabouri and Mawlana Jalaluddin Rumi with references to their biography and works. Explanations have also been provided about the three Masnavies, *Hadiqah al-Haqiqah*, *Mantiq al-Tair* and *Masnavi Ma’navi*.

All three theosophical Masnavies, which are the subject of this article, have been composed by poets who deployed a variety of discourses; these discourses both embody the mentality of the poets and display the nature of religious, social and political interactions of their era. Besides the theosophical discourse, which is the dominant discourse, one of the main discourses used in these Masnavies is the jurisprudential discourse which has a prominent and important presence. The jurisprudential sub-discourse in all three Masnavies often turns into a theosophical discourse in interaction with the theosophical discourse. This change does not occur due to the difference or conflict between the two discourses, but in tandem, convergence, and interaction with the jurisprudential discourse in the theosophical discourse. In some cases, it becomes a theosophical discourse, and in some cases, it retains its jurisprudential characteristic and is used only to prove theosophical content. Based on this, we traced the process of interaction and transformation of jurisprudential and theosophical discourse in *Hadiqah al-Haqiqah*, *Mantiq al-Tair* and *Masnavi Ma’navi* via examining three anecdotes with the jurisprudential themes of “judgeship” and “judge”. An anecdote about the justice of kings from *Hadiqah*, the anecdote about the mystic Vaseti in a Jewish cemetery from *Mantiq al-Tair*, and the anecdote of a judge complaining and arguing with his deputy about the difficulty of the job of judiciary from *Masnavi Ma’navi* were selected and analyzed and the process of discourse transformation from jurisprudence to theosophy was explained. Also, the four jurisprudential terms of purity, peace, Hajj (pilgrimage) and repentance, which have been used in all the three Masnavies, were selected and their relevant verses were extracted and analyzed, and their process of discourse interactions was explained briefly.

After analyzing the anecdotes and the aforementioned jurisprudential terms, the findings of the study were explained. It was shown that both jurisprudential and theosophical discourses represent a different view of existence as well as a different interpretation of its events. This difference in the orientation of these two discourses with that of Sharia institution and its premises causes the identification and distinction of these two discourses. For example, the jurist's view of religion and its categories is like a biologist's view of a cypress tree, but the Sufi approach to theology is an artistic one resembling a painter's look towards the beauties of a cypress tree. In this article, we observed the varied encounters of jurists and mystics with religious phenomena. Relying on his intuitive knowledge, the mystic presents a new reading of religious concepts, adopted from the reading of the jurist, which indicates the interaction between and convergence of jurisprudential and theosophical discourses. We have also observed that as we move from the stage of

development of theosophical poetry to the stage of its elevation and evolution, this convergence of discourses becomes more artistic. As Rumi was both a jurist and a perfect Sufi, he has displayed the issue of discourse interaction or transformation in his *Masnavi* in a more literary and artistic way.

Keywords: Theosophical poetry, Theosophical discourse, Jurisprudential discourse, Discourse transformation, *Hadiqah al-Haqiqah*, *Mantiq al-Tair*, *Masnavi Ma'navi*