از عشق به عرفان؛ تحلیل گشتارهای روایی و دگرگونی شخصیت‌ها از *خسرو و شیرین* نظامی گنجوی تا *شیرین و فرهاد* سلیمی‌جرونی

اسما حسینی‌مقدم

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد

سمیرا بامشکی*

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد

ابوالقاسم قوام

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد

فصلنامهٔ علمی - پژوهشی نقد ادبی. س ۱۳. ش ۵۲. زمستان ۱۳۹۹ (صص ۶۵-۹۰)

چکیده

منظومهٔ *شیرین و فرهاد* یکی از نظیره‌های *خسرو و شیرین* نظامی گنجوی است که سلیمی‌جرونی آن را در قرن نهم هجری سروده است. وجه تمایز این منظومه با پیش‌متن آن افزوده شدن درون‌مایهٔ عرفانی به بستر غنایی روایت است. در این پژوهش سعی شده با استفاده از نظریهٔ بیش‌متنیت ژراژ ژنت و با تکیه بر تفسیر قصدگرا نشان داده شود ساختار روایی این منظومه در مقایسه با *خسرو و شیرین* نظامی گنجوی چه تغییراتی داشته و سلیمی‌جرونی چگونه توانسته است اندیشه‌های عرفانی خود را با عشق زمینی خسرو و شیرین پیوند دهد. با توجه به شواهد برون‌متنی و درون‌متنی و از طریق بازیابی قصد نویسندهٔ ضمنی این نتیجه به‌دست آمد که سلیمی‌جرونی با کاربرد گشتارهای کمّی و کاربردی، روایتی خلاقانه

* نویسندهٔ مسئول: bameshki@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۴/۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۹/۵

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

پدید آورده است که در ژرف‌ساخت خود، داستان سلوک عارفانه و گذر از صورت به معنا را نمایش می‌دهد. شخصیت‌های داستان نیز متناسب با محتوای عرفانی منظومه و همسو با تکامل شخصیت قهرمان (خسرو) در مسیر رسیدن به مقام انسان کامل معنای رمزی یافته‌اند. در این مقاله کوشش شده است با پُر کردن شکاف‌های روایی و کاستن از تناقض‌ها، به خوانشی از *شیرین و فرهاد* دست یافته شود که بتواند درنهایت معنای تعیّن‌یافته در ذهن نویسندهٔ ضمنی را به‌شکلی هنجارمند آشکار سازد.

واژه‌های کلیدی: سلیمی‌جرونی، *شیرین و فرهاد*، بیش‌متنیت، تفسیر قصدگرا، عرفان.

۱. مقدمه

سلیمی‌جرونی (زنده ۸۸۰ق) شاعر هرمزگانی قرن نهم هجری است. دربارهٔ زندگی او جز حدیث نفس و واگویه‌هایی که در متن منظومهٔ *شیرین و فرهاد* آمده است، اطلاعات دیگری در دست نیست. براساس این اطلاعات، سلیمی در زمان سرودن این مثنوی در سال ۸۸۰ق در شیراز به‌سر می‌برده و قریب شصت سال سن داشته است. بنابراین دوران زندگی او با حکومت شاهرخ تیموری (۷۷۹ـ۸۵۰ق) و جانشینانش پیوند یافته و بینابینِ دورهٔ شکوه و رونق فرهنگی و ادبی عصر تیموری و افول آن قرار گرفته است. این دوران «از لحاظ وفور شعرا با درخشان‌ترین دوره‌های ادبی ایران برابری می‌نماید. اما از نظر کیفیت، باید این دوره را از ادوار انحطاط ادبی و تنزل شعر فارسی محسوب داشت» (یارشاطر، ۱۳۸۳: ۱۰۱). از ویژگی‌های ادبی دورهٔ تیموریان تقلید از آثار شاعران گذشته، به‌خصوص خمسهٔ نظامی گنجوی، است؛ چراکه «جواب گفتن اشعار قدما و نیک از عهده برآمدن میدان بزرگی برای آزمایش طبع و محک رایجی برای اثبات استادی شاعران به‌شمار می‌رفت» (همان، ۷۹). سلیمی نیز در مقدمهٔ *شیرین و فرهاد* از قصد و تلاش خود برای سرودن خمسه‌ای به تقلید از نظامی سخن گفته است.

دگر هاتف به گوشم گفت برخیز تو شاهی ساز شمشیر سخن تیز

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

ز شیرین و ز خسرو یاد کن یاد — جوابش نام کن شیرین و فرهاد
ببر سعیی و از این نظم نامی — جهان را رونقی ده چون نظامی
یکی گفتی دگر را کن مجلد — **که خواهی پنجه‌ای با خمسه‌اش زد**

(سلیمی‌جرونی، ۱۳۸۲: ۱۳)

او که در جوانی غزل‌سرا بوده است، پس از آشنایی با مولانا همام‌الدین[۱]، خلیفهٔ قاسم انوار (۷۵۷ـ۸۳۷ق) در شیراز و طبق توصیه و تشویق او به مثنوی‌سرایی روی آورد و به سبک *مخزن‌الاسرار* نظامی گنجوی منظومه‌ای به‌نام *منبع‌الاطوار* سرود.

شدم پرسان و جویان بی سر و پا — سوی **مولا همام‌الدین** و دنیا
به عالم سالک اطوار او بود — **خلیفه قاسم انوار** او بود
بگفتا در غزل جلدی و محکم — برو برخی ادا کن مثنوی هم
بگفتم یک دو بیت از وزن مخزن — کزو روح نظامی گشت روشن
شدم بازش به مجلس خواندم فاش — خوشش آمد بسی و گفت شاباش
قبول است این مدد باد از قلویش — بگو این را که خواهی گفت خوبش
بگفتم چند بیتی زان و ایام — فرو کُشت آتشم بگداشتش خام
ز بعد سی به خاطر آمدم باز — که بگشاید در گنجینهٔ راز
بکردم نظمش و کردم تمامش — نهادم ***منبع‌الاطوار*** نامش

(سلیمی‌جرونی، ۱۳۸۲: ۱۱ـ۱۲)

از این منظومه و غزلیات و دیگر اشعار او، به‌جز مثنوی *شیرین و فرهاد*، هیچ اثری به‌جا نمانده است. این منظومه سده‌های متمادی ناشناخته بود تا آنکه نخستین بار ایرج افشار ابتدا در نشریهٔ *کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران* و سپس در کتابی به‌نام *مجموعهٔ کمینه* ضمن معرفی تعدادی از نسخ خطی، از یگانه‌نسخهٔ خطی *شیرین و فرهاد* و سرایندهٔ آن سلیمی یاد کرد. این منظومه ۳۵۶۹ بیت دارد و تقریباً معادل نصف ابیات منظومهٔ نظامی گنجوی است. پی‌رنگ *شیرین و فرهاد* بسیار نزدیک و شبیه به پی‌رنگ

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]
[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

خسرو و شیرین است. روایت از تولد و رشد یافتن خسرو آغاز می‌شود. شاهزاده به‌دلیل شکستن قوانین و مواجه شدن با خشم هرمز، مداین را ترک می‌کند و در مسیر با شاپور آشنا می‌شود که او را از وجود مهین‌بانو و شیرین آگاه می‌کند. شاپور مأموریت می‌یابد شیرین را به مداین بیاورد. موانع وصال و سایر گره‌افکنی‌ها در این منظومه مشابه پیش‌متن است: شورش بهرام چوبین، ازدواج با مریم، مرگ هرمز، ازدواج با شکر اصفهانی و عشق فرهاد به شیرین. فرجام داستان نیز که وصال خسرو و شیرین، حکمت‌آموزی خسرو، زندانی شدن و قتل او توسط شیرویه و خودکشی شیرین است، در روایت سلیمی با اندک تغییراتی به‌شکل خلاصه‌تر تکرار می‌شود. بعضی نظیره‌گویانِ *خسرو و شیرین*، همچون امیرخسرو دهلوی، عارف اردبیلی و هاتفی خرجردی، در بازسرایی‌های خود تعدادی از پی‌رفت‌های روایت نظامی را حذف کرده یا پی‌رفت‌هایی را به پی‌رنگ افزوده‌اند؛ ولی سلیمی‌جرونی دخل‌وتصرفی جدی در پی‌رنگ داستان ایجاد نکرده و روساخت روایت او در ظاهر خلاصه‌شدهٔ روایت نظامی است. با این حال، افزایش رمزگان اطلاعاتی و پند و اندرز ـ که بیشتر حاوی مضامین عرفانی است ـ در مقایسه با روایت نظامی و تغییر ماهیت معنایی شخصیت‌ها، روایت سلیمی را متفاوت با روایت نظامی نشان می‌دهد. حال این سؤالات مطرح می‌شود:

ـ آیا منظومهٔ *شیرین و فرهاد* یک اثر تقلیدی و کوتاه‌شدهٔ روایت نظامی گنجوی است یا فردیت و خلاقیت سلیمی‌جرونی نیز نقشی در دگرگونی روایی و محتوایی آن داشته است؟

ـ با توجه به اینکه سلیمی از طریق مولا همام‌الدین از آبشخور مکتب عرفانی قاسم انوار برخوردار بوده، مضامین عرفانی چه تأثیری در دگرگونی روایی *شیرین و فرهاد* داشته و سلیمی چگونه توانسته است اندیشه‌های عرفانی خود را با عشق زمینی خسرو و شیرین پیوند دهد؟

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

۱ـ۱. پیشینهٔ تحقیق

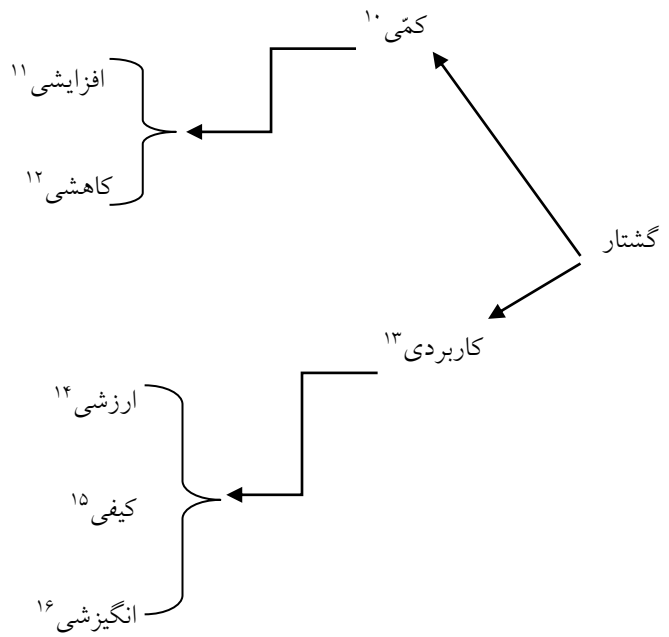
دربارهٔ منظومهٔ *شیرین و فرهاد* سلیمی‌جرونی به‌جز مقالهٔ «گنجه در جرون» نوشتهٔ میرجلال‌الدین کزازی کار پژوهشی دیگری انجام نشده است. نویسنده در این مقاله آرایه‌های ادبی و ویژگی‌های سبکی این منظومه را بررسی و دربارهٔ تصحیح آن ایراداتی را بیان کرده است. با توجه به اینکه تاکنون به بُعد روایی *شیرین و فرهاد* و مقایسهٔ آن با *خسرو و شیرین* نظامی التفاتی نشده است، جای خالی چنین پژوهشی احساس می‌شد.

۱ـ۲. مبانی نظری

مبنای نظری این پژوهش بیش‌متنیت[۲] ژرار ژنت[۳] (۱۹۳۰ـ۲۰۱۸م) است؛ زیرا در این نظریه، تأثیر یک متن در متن دیگر در قالب رابطهٔ برگرفتگی[۴] بررسی می‌شود. منظور از بیش‌متنیت هر رابطه‌ای است که موجب پیوند میان یک بیش‌متن[۵] با متن پیشین[۶] شود، به‌شرط آنکه این پیوند از نوع تفسیری نباشد (Genette, 1997: 5). فرایند برگرفتگی به دو دستهٔ تراگونگی[۷] (تغییر) و همان‌گونگی[۸] (تقلید) تقسیم می‌شود (همان، ۵ـ۶) و به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد: آیا از متن «الف» به متن «ب» تغییری صورت گرفته یا اینکه رابطهٔ این دو متن فقط بر تقلید استوار شده است؟ اگر تغییر صورت گرفته، چه نوع تغییری بوده و اگر تقلید شکل گرفته، چه نوع تقلیدی بوده است؟ (آذر، ۱۳۹۵: ۲۵ـ۲۹). «متون درجه‌دوم می‌توانند توسط فرایندهای خودپیرایی، حذف، تقلیل، تشدید و... دگرگون شوند» (آلن، ۱۳۸۰: ۱۵۶) که این دگرگونی‌ها را گشتار[۹] می‌نامیم. گشتارها انواع مختلفی دارند که در نمودار زیر آن‌ها را دسته‌بندی کرده‌ایم (Genette, 1997).

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

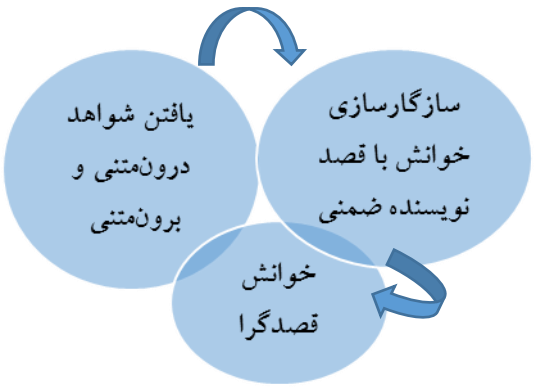
[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]



نظریهٔ بیش‌متنیت به ما این امکان را می‌دهد که دگرگونی‌های روایی منظومهٔ *شیرین و فرهاد* را در مقایسه با پیش‌متن آن تبیین کنیم؛ ولی درک این دگرگونی‌ها و دلایل آن نیازمند تفسیر است. هرچند روش‌های تفسیری مختلفی وجود دارد، روش ما برای تفسیر روایت *شیرین و فرهاد* روش خوانش قصدگرا[۱۷]ست. «خوانش قصدگرا تفسیری است که به‌دنبال درک متن براساس معنای مورد نظر نویسندهٔ نهفته [ضمنی] است» (ابوت، ۱۳۹۷: ۴۰۱). ما از یک سو خوانش خود را با تکیه بر شواهد درون‌متنی با قصد نویسندهٔ ضمنی سازگار می‌کنیم و از سوی دیگر با استفاده از شواهد برون‌متنی به استخراج معنا از متن منظومه می‌پردازیم.

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]



شکل ۱. فرایند خوانش قصدگرا

البته «دستیابی به قصد مؤلف همواره احتمالی است، نه یقینی» (ایزدی‌نیا و واعظی، ۱۳۹۳: ۵۲)؛ چنان‌که هرش (ـ ۱۹۲۸م) مدعی است و می‌نویسد:

> اگرچه معنا همان مراد مؤلف است، ما هیچ‌وقت نمی‌توانیم به‌یقین بگوییم که به این معنا دست یافته‌ایم؛ زیرا هرگز نمی‌توانیم ذهن مؤلف را دربرابر خود قرار دهیم و معنای موجود در آن را با فهم خود مقایسه کنیم. اما این بدان معنا نیست که نمی‌توانیم به ذهن مؤلف راه یابیم و معنای مقصود او به‌هیچ‌وجه در دسترس ما نیست؛ این یک اشتباه منطقی است که از عدم امکان فهم یقینی، عدم امکان فهم را نتیجه بگیریم. اشتباه است که شناخت را با یقین یکی بدانیم. بسیاری از نظام‌های شناختی ما مدعی یقین نیستند؛ چون یقینِ معتبر در تفسیر ناممکن است (Hirsch, 1967: 16-17).

ما نیز بر این باوریم که تفسیر ما یکی از خوانش‌های ممکن از روایت *شیرین و فرهاد* سلیمی‌جرونی است و به‌طور قطع تنها خوانش ممکن نیست. همچنین نباید از نظر دور داشت که وقتی از بازآفرینی نویسندهٔ ضمنی سخن می‌گوییم، هویت او متأثر از عوامل مختلف و ارتباط او با دیگر انواع مؤلف است. فلودرنیک (۱۳۹۹: ۵۶ـ۵۷) در کتاب خود، چهار مؤلف را برمی‌شمارد: مؤلف پیشرویی (منادی)، مؤلف اجرایی،

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]
[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

مؤلف اخباری (اظهاری) و مؤلف مروری. منظور از مؤلف اجرایی و اخباری همان نویسندهٔ واقعی و ضمنی است که هویتی به‌هم‌وابسته دارند. مؤلف پیشرویی درواقع مؤلف متن مرجع است که تأثیر زیادی در نگارش متن مورد نظر دارد. تأثیر نظامی در شکل‌گیری نویسندهٔ ضمنی *شیرین و فرهاد* تردیدپذیر نیست؛ ولی سخن گفتن از تأثیر شعرها و کتاب‌های قاسم انوار یا شرح *گلشن راز* شیخ محمود شبستری ـ چنان‌که نجف جوکار، مصحح *شیرین و فرهاد* مدعی آن است ـ مبتنی بر حدس و گمان است. منظور از مؤلف مروری نیز فردی است که تصحیح و انتشار متن را برعهده دارد. براساس تک‌نسخهٔ باقی‌مانده از *شیرین و فرهاد* نمی‌توان با یقین مدعی شد که دگرگونی‌های روایی موجود در متن مبتنی بر قصد نویسندهٔ ضمنی است یا تأثیر مؤلفان مروری بعد از سلیمی. لذا این تفسیر که همواره نسبی است، تا زمانی معتبر است که رابطهٔ چهار نوع مؤلف در ارتباط با این متن و هویت نویسندهٔ ضمنی دستخوش تغییر نشده باشد.

۲. بحث و بررسی

۲ـ۱. بازآفرینی نویسندهٔ ضمنی *شیرین و فرهاد*

شعور خلاق یگانه‌ای پشت هر روایت وجود دارد که ما از آن باعنوان نویسندهٔ ضمنی یاد می‌کنیم. این شعور رخدادها، ترتیب روایت شدن آن‌ها، موجودات دخیل در آن‌ها، گفتار شخصیت‌ها و سایر عناصر را انتخاب می‌کند و به آن‌ها شکل و نظم می‌دهد. «اگر نویسندهٔ واقعی اعتباری نزد خوانندگان داشته باشد، منطقی است که سعی کنیم از عناصر گوناگونِ روایت شعور سامان‌دهندهٔ این عناصر را استخراج کنیم» (ابوت، ۱۳۹۷: ۱۹۰). ابوت این فرایند را بازآفرینی نویسندهٔ ضمنی و هرش آن را بازتولید معنای تعیّن‌یافته در ذهن مؤلف تعریف می‌کنند. داده‌های برون‌متنی که می‌تواند به بازآفرینی نویسندهٔ ضمنی *شیرین و فرهاد* کمک کند، اندک است و محدود به ارتباط

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

سلیمی‌جرونی با مکتب عرفانی قاسم انوار می‌شود. انوار از شخصیت‌های ممتاز عرفان و تصوف قرن نهم هجری است و درعین حال، از افراد شاخص ادبیات این دوره نیز محسوب می‌شود. عبدالرحمن جامی (۸۱۷ـ۸۹۸ق)، شخصیت ادبی و عرفانی هم‌عصر انوار، دربارهٔ او نوشته است:

> از وی دو اثر مانده است: یکی دیوان اشعار [...] و دیگر جماعتی که خود را منسوب به وی می‌دارند و مرید وی می‌شمارند. این فقیر بعضی از ایشان را دیده و احوال بعضی را شنیده، اکثر ایشان از ربقهٔ دین و اسلام خارج بودند و در دایرهٔ اباحت و تهاون به شرع و سنت داخل [...] و می‌شاید که منشأ این آن بوده باشد که مشرب توحید بر خدمت سیّد ـ قدّس سرّه ـ غالب بوده و نظر در جمیع امور بر مبدأ داشته و بساط اعراض و اعتراض را بالکلیه طی کرده بوده؛ و به‌مقتضای کرم ذاتی که داشته است فتوحات و نذوری که می‌رسیده همه صرف لنگر می‌بوده؛ اصحاب نفس و هوی را مقصود آنجا حاصل بوده و مانعی نه. جماعتی از اهل طبع مجتمع شده بوده‌اند و از معارف وی سخنان می‌شنیده‌اند و از سر نفس و هوی در آن تصرف می‌کرده و آن را مقدمهٔ اشتغال به مشتهیّات نفس و اعراض از مخالفات هوی می‌ساخته و در وادی اباحت و تهاون به شریعت و سنت می‌افتاده، و وی از این‌همه پاک (۱۳۷۰: ۵۹۰ـ۵۹۱).

صدق سخن جامی دربارهٔ منزه بودن انوار از اباحی‌گری و نکوهیده بودن رفتار و منش مریدان او از روایات نقل‌شده از زندگی قاسم انوار نیز استنباط می‌شود. در میان مریدان او، هم شخصیت‌های پایبند شریعت مثل میرمخدوم و مولا همام‌الدین کربالی شیرازی وجود دارند و هم افراد لاابالی و فاسد مثل حافظ سعد که انوار او را از دولتِ ملازمت خود محروم کرد و سایر مریدان را از مصاحبت با او برحذر داشت (ر.ک: نوایی، ۱۳۶۳: ۸؛ کربلایی تبریزی، ۱۳۴۴: ۳۳۳ـ۳۳۴). دلیل چنین گرایش‌های دوگانه و متناقض در میان مریدان قاسم انوار وجود دو اصل فکری در مکتب عرفانی اوست که امکان سوءبرداشت و سوءاستفاده را به برخی مریدان داده است: نخست، اعتقاد به

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

وحدت وجود و دیگر، اعتبار دادن به عشق مجازی. این اصول در آثار عرفانی سده‌های پیشین و در مبانی فکری سایر فرقه‌های عرفانی نیز دیده می‌شود؛ لکن تفسیر قاسم انوار از این اصول و اندیشه‌های سکرآور و مستانهٔ او با تشرع‌گرایی‌های حاکمان و فقیهان اهل‌سنت زمانهٔ او ناسازگار است.[۱۸]

نظریهٔ «وحدت وجود» منسوب به ابن‌عربی (متوفی ۶۳۸ق) است. پیش از او بایزید و حلاج نیز از وحدت سخن گفته بودند؛ ولی نظرگاه ایشان با نظریهٔ وحدت وجود متفاوت است (ر.ک: زرین‌کوب، ۱۳۴۲: ۳۷ـ۳۸). «ابن‌عربی، هم در دورهٔ خود و هم در دوره‌های بعد مخالفانی داشته است که سخنان او را رد کرده و حتی کفرآمیز دانسته‌اند» (سجادی، ۱۳۸۹: ۱۳۷؛ نیز ر.ک: یثربی، ۱۳۷۴: ۱۸۱). در این دوره نیز، متشرعان و حاکمان تیموری به اندیشه‌های وحدت وجودی روی خوش نشان نمی‌دادند. در منابع تاریخی، داستانی دربارهٔ کمال‌الدین حسین خوارزمی آمده است که شعری وحدت وجودی سروده بود و شاهرخ‌میرزا او را احضار کرد و بازخواستش نمود (خواندامیر، ۱۳۳۳: ۹). همچنین به اختلاف‌نظر قاسم انوار و اتباع او با شیخ زین‌الدین خوافی و اصحاب او اشاره شده است. «زین‌الدینیان» می‌گفتند همه از اوست و «سید قاسمیان» می‌گفتند همه اوست[۱۹] (واعظ کاشفی، ۱۳۵۶: ۴۲۷). «در وحدت وجود، دیگر خالق و مخلوق در کار نیست و وجود کلاً چیزی جز حقیقت واحد و امر واحد شمرده نمی‌شود» (زرین‌کوب، ۱۳۴۲: ۳۸). از رهگذر چنین تفسیری است که عشق مجازی نیز در مکتب عرفانی قاسم انوار اعتبار دیگری می‌یابد و با درنظر داشتن یکی بودن خالق و مخلوق، عشق مجازی فقط پلی برای رسیدن به عشق حقیقی نیست؛ بلکه در ذات خود عشق حقیقی است. «انوار عَلَم عشق برداشته و خود را مبرا از شهوت می‌داند و شیوهٔ عاشقی نفی خود است و دعوی هستی مساوی بت‌پرستی است» (فرهود، ۱۳۹۴: ۶۲). توجه به عشق مجازی برای رسیدن به عشق حقیقی پیشینه‌ای طولانی در تاریخ تصوف اسلامی دارد. روزبهان بقلی، ابوحلمان صوفی، احمد غزالی، عین‌القضات همدانی و

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

فخرالدین عراقی در آثار خود به آن پرداخته و به عشق به مظاهر شهره بوده‌اند (میرباقری‌فرد، ۱۳۹۴: ۵۳)؛ ولی برخی از اهل طریقت در تعلق و میل حسی به صورت ظاهری مقید ماندند و به صورت‌پرستی و جمال‌پرستی منسوب شدند (ستاری، ۱۳۷۴: ۱۷۹)؛ مانند اوحدالدین کرمانی (۵۶۱ـ۶۳۵ق) که رباعیات او گواه این مطلب است و در نقطهٔ مقابل اندیشهٔ عرفانی قاسم انوار قرار دارد.

زان می‌نگرم به چشم سر در صورت　　کز عالم معنی است اثر در صورت
این عالم صورت است و ما در صوریم　　معنی نتوان دید مگر در صورت
(اوحدالدین کرمانی، ۱۳۶۶: ۱۶۶)

ای برادر گر رهِ صورت روی　　تا قیامت بوی معنی نشنوی
(انوار، ۱۳۳۷: ۳۴۱)

مشرب عرفانی انوار، علی‌رغم رفتار نکوهیدهٔ برخی از مریدانش که ناشی از سوءبرداشت آن‌ها از دو اصل عرفانی او و درنهایت صورت‌پرستی آنان است، درمجموع هرگز به ورطهٔ تهاون به شرع و ترویج رذایل اخلاقی نمی‌افتد.

شعوری که پشت روایت *شیرین و فرهاد* قرار دارد و ما از آن با عنوان سلیمیِ ضمنی یاد می‌کنیم، متأثر از مشرب انوار و معتقد به وحدت وجود و اصالت عشق مجازی است. سلیمیِ ضمنی با دگرگونی‌هایی که در فاصله‌گیری از روایت پیش‌متن ایجاد کرده، به‌دنبال بیان این نکته است که باید از صورت گذشت و به معنا رسید؛ اما به این دلیل که هدف او با هدف نظامیِ ضمنیِ نهفته در روایت *خسرو و شیرین* یکی نیست، یک‌پارچگی متن و منطق روایی پی‌رنگ در انتقال از روایتی غنایی در پیش‌متن به روایتی عرفانی در بیش‌متن آسیب دیده است؛ برای مثال:

ـ پی‌رفت «پشیمان شدن شیرین» که به پیروی از پیش‌متن بعد از پی‌رفت «گفت‌وگوی خسرو و شیرین پای قصر شیرین» آمده است، با جایگاه عرفانی شیرین در روایت سلیمی همخوانی ندارد.

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

ـ دسیسه‌چینی خسرو در قتل فرهاد در تقابل با جایگاه عرفانی این شخصیت و در تضاد با مودتی است که خسرو و فرهاد در رمزگان‌های کنش گفت‌وگویی، نسبت به یکدیگر دارند.

ـ تملک‌جویی فرهاد هنگامی که شرطِ دست برداشتن خسرو از شیرین را مطرح می‌کند و تأسف و دریغ او هنگام مرگ، از ناکام ماندن و رنج بیهوده‌ای که برده است، با بُعد عرفانی روایت سازگار نیست.

در برخی از پی‌رفت‌های روایت *شیرین و فرهاد*، مانند مواردی که ذکر شد، تقابل و ناهمخوانی روساخت غنایی با ژرف‌ساخت عرفانی موجب به‌هم خوردن یک‌پارچگی متن شده و رسیدن به معنای تعیّن‌یافته را دشوار و مبهم کرده است.

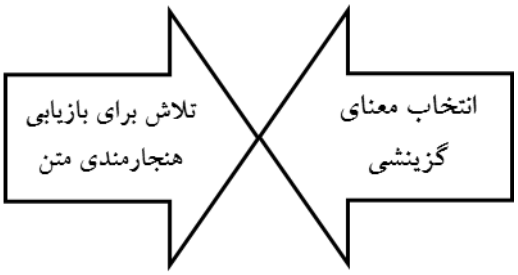
۲ـ۲. شکاف‌های روایی *شیرین و فرهاد* و معنای گزینشی

روایت‌ها ذاتاً پُر از شکاف هستند و «خوانش روایت زنجیره‌ای دقیق از پُر کردن جاهای خالی در هنگام خواندن است» (ابوت، ۱۳۹۷: ۱۶۹). در تفسیر روایت، از دو اصطلاح بیش‌خوانی[۲۰] و کم‌خوانی[۲۱] استفاده می‌شود که فرانک کرمود[۲۲] (۱۹۱۹ـ۲۰۱۰م) وضع کرده است. بیش‌خوانی یعنی وارد کردن مطالبی به متن که در آن وجود ندارد. درمقابل کم‌خوانی به‌معنای نادیده‌گیری مطالبی است که در متن وجود دارد. در تفسیر روایت، هر دو تاحدی گریزناپذیرند؛ ولی هدف خوانش قصدگرا به‌حداقل رساندن هر دوی این فرایندهاست. اگر تفسیری از متن ارائه دهیم که دلالت‌های آن در متن قابل بازیابی باشد، این فرایند بیش‌خوانی نیست؛ بلکه پُر کردن شکاف‌های روایی است. ما چاره‌ای جز نادیده گرفتن تناقض‌ها و انتخاب گزینشی معنا نداریم. «می‌توان تاریخچهٔ تفسیر را تاریخچه گزینش دانست که با کمک آن می‌توانیم روی یک موضوع ـ که به نظرمان اصلی است ـ انگشت بگذاریم و موضوع‌های دیگر را نادیده بگیریم» (Kermod, 1979: 20). انگیزهٔ اصلی در این انتخاب‌ها میل به بازیابی

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

هنجارمندی است؛ یعنی میل به برطرف کردن ویژگی‌های نابسامان و نابهنجار متن و سروسامان دادن به آن.



شکل ۲. نقش معنای گزینشی در تفسیر قصدگرا

ما در تلاش هستیم با تمرکز بر درون‌مایهٔ عرفانی *شیرین و فرهاد*، کم‌خوانی تناقض‌ها و سازگارسازی خوانش خود با قصد نویسندهٔ ضمنی درجهت بازیابی یک‌پارچگی روایت گام برداریم. در این مسیر، تحلیل ساختار روایی متن و تفسیر آن را به عنصر شخصیت تقلیل می‌دهیم تا مجال بیشتری برای بحث داشته باشیم.

۲ـ۳. ژرف‌ساخت عرفانی شخصیت‌ها در منظومهٔ *شیرین و فرهاد*

شخصیت‌ها در روایت نظامی گنجوی و سلیمی‌جرونی از نظر نقشی که در ساختار پی‌رنگ ایفا می‌کنند، با یکدیگر مشابهت دارند؛ ولی صفات معنایی و شخصیت‌پردازی آن‌ها با هم متفاوت است که این تفاوت‌ها همسو با ژرف‌ساخت عرفانی شخصیت‌هاست. در ادامه با تفکیک شخصیت‌های اصلی و فرعی، به بررسی آن دسته از شخصیت‌ها و صفات معنایی آن‌ها می‌پردازیم که بازتاب‌دهندهٔ اهداف عرفانی نویسندهٔ ضمنی هستند.

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

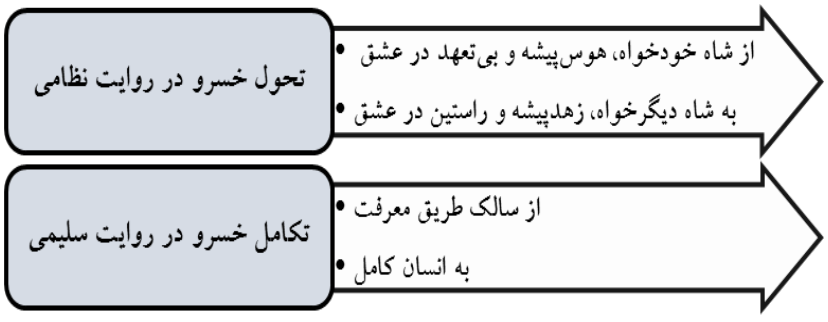
[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

۲ـ۳ـ۱. شخصیت‌های اصلی

در هر دو روایت، «خسرو» و «شیرین» شخصیت‌های اصلی هستند. در روایت نظامی گنجوی، شخصیت شیرین فروغ و جلوه‌ای بیش از سایر شخصیت‌ها دارد.[۲۳] در روایت سلیمی، تابناکی شخصیت شیرین و فرزانگی‌هایی که نظامی به این زن بخشیده، کاهش یافته؛ ولی هویت رمزگونهٔ او متکثر شده است. درعوض شخصیت خسرو در مقایسه با خسروِ نظامی تطهیر یافته و منشی نیکوتر پیدا کرده است. سلیمی از طریق گشتار ارزشی و تمرکز بر نقش خسرو در پی‌رنگ، به این شخصیت جایگاه ویژه‌ای داده است.

۲ـ۳ـ۱ـ۱. خسروِ سلیمی[۲۴]

در منظومهٔ نظامی گنجوی، خسرو شخصیتی پویاست که به کمک عشق صادقانهٔ شیرین از شاهی خودخواه، هوس‌پیشه و بی‌تعهد در عشق به پادشاهی دیگرخواه، زهدپیشه و راستین در عشق تبدیل می‌شود. در منظومهٔ سلیمی، خسرو شخصیتی ایستاست که بدون نیاز به تحول از همان آغازِ روایت، از بسیاری صفات مذموم تطهیر شده و روند روایت تنها به رفع کاستی‌ها و تکامل شخصیت او کمک کرده است. وجود واژه‌های تأویل‌پذیر در گزاره‌های روایی مرتبط با خسرو نشان می‌دهد نویسندهٔ ضمنی این شخصیت را رمز «سالک طریق معرفت» قلمداد کرده است.



شکل ۳. روند تحول و تکامل شخصیت خسرو در روایت نظامی و سلیمی

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

در ذیل چند نمونه از گشتارهای روایی در *شیرین و فرهاد* را ذکر می‌کنیم که کمک کرده است یک‌پارچگی روایت همسو با مقصود نویسندهٔ ضمنی حفظ شود.

الف. هجرت از مداین به ارمن؛ دگرانگیزی از ترس تا سفر روحانی

در پی‌رفت «فرار خسرو از مداین به ارمن» در روایت نظامی گنجوی، دسیسه‌چینی علیه خسرو و ضرب سکه به نام او در زمان پادشاهی هرمز موجب بدبینی پدر به پسر می‌شود و بدین ترتیب، خسرو با انگیزهٔ «ترس از مجازات هرمز» مداین را به قصد ارمن ترک می‌کند و می‌گریزد. رمزگانِ روایی فرار از مجازات هرمز در روایت سلیمی نیز در پی‌رفت «بی‌رسمی کردن خسرو و ازبین بردن کِشتهٔ دهقان» دیده می‌شود؛ ولی سلیمی با استفاده از گشتار انگیزشی و افزودن انگیزه‌ای متعالی در کنار انگیزهٔ پیشین، ماهیت فرار خسرو از مداین را تغییر داده است. خسروِ سلیمی به هدف ریاضت تن، پیراستن دل و نیل به مقصد نهایی که یکی شدن با خداوند و رسیدن به مقام انسان کامل است، عازم ارمن می‌شود و سفر او درحقیقت هجرتی است که به فرمان جانان صورت می‌گیرد.

بر آن زد رای خسرو تا که در دم — کند رو در سفر با چند همدم
چو زر در بوته دوران گدازد — که دوران آدمی را پخته سازد
که از خُردی ز گفتار بزرگان — نوشته بود بر لوح دل و جان
که آبی کان چراغ دیده گردد — چو در یک جا ستد گندیده گردد
چو گیرد گرد، اوج از منزل گل — **فرود آید شود انسان کامل**

(سلیمی‌جرونی، ۱۳۸۲: ۱۶ـ۱۷)

به یاران گفت برخیزید تا زود — روان گردیم ازین جای غم‌آلود
که فرمان شد ز جانان کز پی دل — رویم از این زمین منزل به منزل

(همان، ۱۷)

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

دل خسرو کشیده زحمت تن فرود آمد سوی صحرای ارمن
(همان، ۳۸)

ب. وحدت خسرو با فرهاد؛ یک سالک در مراتب عرفانی متفاوت

در روایت سلیمی‌جرونی، همانند روایت نظامی گنجوی، دست خسرو به خون فرهاد آغشته می‌شود؛ ولی درعین حال از طریق گشتار افزایشی در قالب گفت‌وگوی ذهنی و درونی فرهاد با شیرین، شخصیت خسرو از گناه قتل مبرا شده است:

اگر او کرد قصد کُشتن من مبادا خون من او را به گردن
مبادا هرگز از شادی ملالش به عالم خون من بادا حلالش
(همان، ۹۰)

دلیل این امر را باید در اندیشهٔ وحدت وجودی شاعر جست. دشمنی و تقابلی بین فرهاد و خسرو وجود ندارد. آن دو یکی هستند. آن‌ها تجلیات وجود واحد هستند که فقط مراتب مختلفی دارند. تفاوت آن‌ها تفاوت بین مجذوب سالک و سالک مجذوب، تفاوت محبوب مراد و محب مرید، تفاوت مجنون و عارف و تفاوت عاشق واصل و انسان کامل است.

مسئلهٔ دیگری که باعث می‌شود رابطهٔ خسرو و فرهاد را در سطح عرفانی تفسیر کنیم، میل هر دوی آن‌هاست به اینکه دیگری نیز در دایرهٔ عاشقان شیرین و بهره‌مند از محبت او باشد. فقط در گفتمان عرفانی پذیرفته است که عاشق حضور غیر را در حریم معشوق تاب می‌آورد و حتی مشتاق است که دیگران نیز از این عشق برخوردار شوند. در *لیلی و مجنون* نظامی گنجوی، قیس، لیلی را این‌گونه خطاب می‌کند: ای مرهم صدهزار سینه/ دُرّ در مَی و مَی در آبگینه. نظامی بهتر از هر شاعری می‌داند که در مَی گوهر و در شیشه مَی داشتن و مرهم صدهزار سینه بودن دربارهٔ زنان چه معنایی می‌تواند داشته باشد. هرگز هیچ عاشقی در عالم دیده نمی‌شود که معشوق را برای دیگران بخواهد و آرزومند باشد به همهٔ سینه‌ها مرهم بگذارد و درد همه را درمان کند

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]
[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

(ثروتیان، ۱۳۸۹: ۲۸۵ و ۱۳۸۷: ۹۱). در روایت سلیمی، انگیزهٔ خسرو از دعوت فرهاد به قصر آزمودن پاک و خدایی بودن عشق او به شیرین است، نه نمایش شکوه قصر خود و تلاش برای تطمیع فرهاد و مناظره برای پایان دادن به عشق (گشتار انگیزشی).

پس آن‌گه رای زد آن شاه با داد — که خواند سوی تخت خویش فرهاد
به تعظیمش به نزد خود نشاند — وزو احوال او را باز داند
وگر عشقش نباشد پاک و بی‌غش — کشد او را و سوزاند در آتش
وگر باشد در او عشق خدایی — به حرمت یابد از چنگش رهایی

(سلیمی‌جرونی، ۱۳۸۲: ۸۵)

فرهاد نیز در گفتار ذهنی و درونی که هنگام فراغت از کوه کندن و خطاب به قصر شیرین از دور دارد، به تأکید از شیرین می‌خواهد که دل خسرو را پریشان نکند و او را به وصال خود راه دهد:

کنون ای مه به امیدی که داری — که چون جانم رود از تن به خواری
دل خسرو نیازاری از این بیش — **نسازی چون منش دور از بر خویش**
وصیت بشنو از من گفتم ای یار — چو میرم از غمت زنهار زنهار
مباش از کار خسرو هیچ غافل — پریشانش مگردان هیچ‌گه دل
دلش را کن ز لعل خویشتن شاد — که هست آن منّتی بر جان فرهاد
گر او هم میرد از نادیدن تو — بگیرم در قیامت دامن تو
به دردت گر بمیرد صد چو فرهاد — بهل تا میرد ای جان عمر او باد

(همان، ۹۰ـ۹۱)

پ. موانع وصال خسرو و شیرین؛ شرط‌های تکامل سالک

نظریهٔ انسان کامل بخش مهمی از نظریهٔ عرفانی ابن‌عربی و سایر عارفان وحدت وجودی است. سلیمی نیز متناسب با آبشخور فکری‌اش، در بازآفرینی خود از *خسرو و شیرین* توجه ویژه‌ای به این نظریه دارد. شواهدی که تاکنون ذکر کردیم، تفسیر ما از

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]
[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

شخصیت خسرو، به‌عنوان سالک طریق معرفت و انسان کامل، را تأیید می‌کند. ولی این پرسش مطرح است که چرا باوجود چنین جایگاهی، شیرین مکرر در به روی او می‌بندد و به وصال تن نمی‌دهد؛ همان‌طور که در روایت نظامی گنجوی نیز این کنش در شبکهٔ ارتباطی شیرین با خسروِ هوس‌پیشه تکرار می‌شود. در پی‌رفت «گفت‌وگوی خسرو و شیرین پای قصر شیرین»، سلیمی‌جرونی موانع وصال خسرو به شیرین را در درون گفتار شیرین گنجانده است:

۱. ناسازگاری عاشقی و سروری: خسرو هنوز نخوت و غرور پادشاهی دارد و این با عشق و معرفت سازگار نیست.

دگر گفتی که آخر شهریارم — مکن پیش کسان بی‌اعتبارم
بدان کانجا که باشد شرط یاری — نه شاهی گنجد و نه شهریاری
به کوی عشق شاهی درنگنجد — غم ملک و سپاهی درنگنجد
اگر باشد طمع شاهی گدایی است — طمع یک سو نهادن پادشایی است
(همان، ۱۱۴)

قاسم انوار در *انیس‌العارفین* اذعان می‌کند که عاشقی و سروری با هم جمع نمی‌شود:

گفت عشق و مهتری نایند راست — شاه اگر آید به کوی ما گداست
(۱۳۳۷: ۳۷۹)

۲. استحاله نیافتن عشق مجازی در عشق حقیقی: خسرو هنوز از هوا و هوس تهی نشده است. باید چشم شهوتش بسته شود تا چشم معرفت‌بین او باز شود و با گذر از عشق مجازی به عشق حقیقی برسد. «عشق مادی صوری که دنبال نقش‌ونگار و آب‌ورنگ می‌رود، بت‌تراشی و بت‌پرستی است و با این‌همه اگر استحاله یابد، به عشق حقیقی که شهوت‌سوز است، می‌انجامد» (ستاری، ۱۳۷۴: ۲۱۲). شیرین این موضوع را در پاسخ خود به خسرو گوشزد می‌کند:

هوا گردی است محکم در ره مرد — هوا هرگز نخواهد بود بی گرد

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]
[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

تو اغیاری در این معنی نه یاری **که با من جز هوا در سر نداری**
فتد در هر نظر صد گونه شهوت اگر نه کور سازی چشم شهوت
(سلیمی‌جرونی، ۱۳۸۲: ۱۱۶)

۳. ماندن در بند کثرت: عبور از عشق مجازی به عشق حقیقی پایان راه سلوک نیست؛ گام بعدی فانی شدن و یگانگی با معشوق حقیقی است.

گر به خود دعوی هستی می‌کنی آشکارا بت‌پرستی می‌کنی
تا تو بر خود عاشقی بی‌حاصلی چون فنای یار گشتی واصلی
تا تو باشی در میان، باشد دوی آخر ای مسکین حجاب خود توی
(انوار، ۱۳۳۷: ۳۸۲)

خسرو هنوز نتوانسته است از خود فانی شود و با معشوق حقیقی به یگانگی و وحدت برسد. او هنوز در بند زلف و خال و خواهان شهود است. غافل از اینکه او خود حجاب و مانع دیدار است. «دریغا از دست کسی که شاهد را ببیند با چنین خدّ و خال و زلف و ابرو، و حسین‌وار 'انا الحق' نگوید» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱: ۱۱۴). در اینجا مراد از زلف و خال زیبایی معشوق مجازی نیست؛ بلکه تعبیری از اسما و صفات الهی است. «زلف اشارت به تجلی جلالی است در صور مجالی جسمانی» و «خال اشارت به نقطهٔ وحدت است من حیث الخفاء که مبدأ و منتهای کثرات است» (لاهیجی، ۱۳۹۱: ۴۶۴ـ۴۶۶). خسرو در بند حالات و مقامات مرتبط با تجلی صفات الهی است و هنوز حجاب دوئیت و کثرت میان او و معشوق حقیقی برداشته نشده و به همین دلیل همچنان طالب شهود است؛ درحالی که تنها راه ورود به حریم شیرین محو کردن خود و رسیدن به وحدت است.

به دین عشق خود دیدن گناه است ز تو تا عشق صد فرسنگ راه است
تو گرچه با منی و اندر حضوری **ز نزدیکی که هستی دور دوری**
دگر گفتی گناهم چیست هستی بود هستی بتر از بت‌پرستی
تو گر با عشق من با ذوق و حالی **چرا آشفتهٔ این زلف و خالی**

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]
[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

چو زلف من دل خود بیش مشکن **ز خود جو هرچه می‌جویی نه از من**

(سلیمی‌جرونی، ۱۳۸۲: ۱۱۶)

درواقع خسرو مقام انسان کامل را در نخستین گام سلوک به‌دست نیاورده؛ بلکه با گذر از منازل و رفع نواقص و کاستی‌های روح خود، شایستگی وصال معشوق حقیقی و رسیدن به بالاترین مرتبهٔ عرفان را کسب کرده است. وجود این کاستی‌ها و ظاهر شدن کنش‌های ناپسندی مثل قتل فرهاد و ازدواج با شکر اصفهانی در کنار تعالی روحی و مقام عرفانی خسرو، از او شخصیتی دووجهی ساخته است؛ نیمی دوزخی و نیمی بهشتی. تصویری نیز که از انسان در متون عرفانی بازتاب یافته است، چنین مشخصه‌ای دارد. علاوه‌بر عرفان، گفتمان سیاسی‌فرهنگی دورهٔ تیموری نیز در شکل‌گیری این تصویر مؤثر بوده است. نباید از این نکته غافل شد که تصویر «شاه ـ عارف» در روایت سلیمی متأثر از شخصیت «شاه ـ عارف» در جامعهٔ بیرونی دورهٔ تیموری است.

> هم در سنت اسلامی و هم در سنت ترکی ـ مغولی توانایی به‌دست آوردن و اِعمال قدرت نشانهٔ لطف الهی بود؛ چراکه خداوند حکومت را به کسانی می‌داد که خود برگزیده بود. چنین چارچوبی باب رابطهٔ شخصیِ حاکم با ماوراءالطبیعه را می‌گشود (منز، ۱۳۹۰: ۲۶۳).

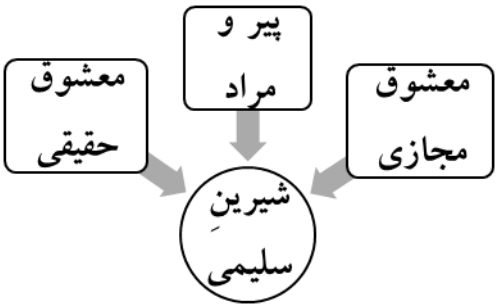
در این عصر رابطه‌ای نزدیک بین حاکمیت و اهل تصوف وجود داشت. تیمور و جانشینان او از تأیید معنوی شیوخ صوفی برای اثبات جاذبهٔ شخصی و شایستگی خود برای حکومت سود می‌بردند و شیوخ نیز از وجههٔ فرمانروایان تیموری و توجه آن‌ها به خانقاه‌های خود برای مشروعیت ظاهری استفاده می‌کردند. در ادبیات دورهٔ تیموری، داستان‌های منفی دربارهٔ حاکمان مغول و تیموری نیز کم نیست؛ «به همین جهت حاکم به‌طور هم‌زمان یک فرمانروای ستمگر دنیوی و یک فرد آگاه از قدرت روحانی و برخوردار از آن است» (همان، ۲۶۸). این تصویر دوگانه در شخصیت‌پردازی خسرو در روایت سلیمی نیز دیده می‌شود.

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

۲ـ۳ـ۱ـ۲. شیرینِ سلیمی

در پیش‌متن و بیش‌متن، نقش شیرین یکسان است. او معشوق است و تحول خسرو در روایت نظامی و تکامل خسرو در روایت سلیمی از طریق عشق به او محقق می‌شود. شیرینِ نظامی به‌واسطهٔ زیبایی بیرونی و خصلت‌های درونی همچون پاک‌دامنی، خردمندی و اقتدار، شایستگی عشق را کسب کرده است. شیرینِ سلیمی نیز این صفات را ـ نه در حد و اندازهٔ شیرینِ نظامی ـ دارد؛ ولی آنچه او را در جایگاه معشوقی قرار می‌دهد، کارکردهای مختلفی است که در بستر عرفانی متن دارد که در ذیل توضیح می‌دهیم.



شکل ۴. معناپذیری شخصیت شیرین در روایت سلیمی‌جرونی

الف. شیرین به‌مثابهٔ معشوق مجازی

این کارکرد بین روایت نظامی گنجوی و سلیمی‌جرونی مشترک است؛ ولی تفاوت اهداف نویسنده‌های ضمنی سبب می‌شود شیرینِ سلیمی را متفاوت با شیرینِ نظامی ببینیم. اعتبار دادن به عشق مجازی که یکی از محورهای اندیشهٔ عرفانی قاسم انوار است، در متن سلیمی نمود دارد؛ لذا شیرین نقشی بیش از معشوق زمینی ایفا می‌کند (گشتار ارزشی). «کسانی که در تاریخ عمومی تصوف تأمل ورزیده‌اند، غالباً تصوف اهل معرفت را از تصوف اهل محبت جدا کرده‌اند؛ هرچند این دو طریقه همه‌جا از

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]
[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

یکدیگر ممتاز نیستند» (زرین‌کوب، ۱۳۴۲: ۷۱). صوفیان اهل محبت به عشق مجازی همچون پلی برای رسیدن به عشق حقیقی می‌نگرند و لذا در نظر آنان، زن مقام برزخیت و مرآتیّت را داراست و مرد می‌تواند در آینهٔ او تصویر خدا را ببیند. عین‌القضات همدانی این رابطه را چنین تبیین کرده است:

> ای عزیز، جمال لیلی دانه‌ای دان بر دام نهاده، چه دانی که دام چیست؟ صیاد ازل چون خواست که از نهاد مجنون مرکبی سازد از آن عشق خود که او را استعداد آن نبود که به دام جمال عشق ازل افتد، که آن‌گاه به تابشی از آن هلاک شدی، بفرمود تا عشق لیلی را یک‌چندی از نهاد مجنون مرکبی ساختند تا پختهٔ عشق لیلی شود، آن‌گاه بار کشیدن عشق الله را قبول تواند کردن (۱۳۴۱: ۱۰۴ـ۱۰۵).

شیرین نیز همچون لیلی مرکبی است برای رسیدن به عشق الهی. او همانند شیرینِ نظامی جلوه‌های معشوق زمینی را دارد؛ ولی چون هدف نویسندهٔ ضمنی خلق داستان غنایی نبوده، از طریق گشتار کاهشی بخش عمده‌ای از کنش‌ها و گفتارهای عاشقانه در شبکهٔ ارتباطی شیرین و خسرو حذف یا خلاصه شده است. واضح‌ترین شکل این گشتار، حذف کامل «توصیف زفاف خسرو و شیرین» از پی‌رفت وصال آن‌هاست. در این روایت، «وصال» هدف و مقصود نیست؛ بلکه مرحله‌ای است که خسرو با گذر از آن به معنا می‌رسد. به همین دلیل، با اتمام این کارکرد، شیرین کنشمندی خود را در مسیر تکامل خسرو ازدست می‌دهد و خسرو مستقل از او به حکمت‌جویی روی می‌آورد؛ درحالی که روی آوردن خسروِ نظامی به حکمت‌جویی با توصیهٔ مستقیم شیرین انجام می‌شود.

چو واپرداخت جانش زان تمنا — شد از صورت، دلش جویان معنی
گذشت از صحبت ارباب عطلت — گهی خلوت گزیدی، گاه عزلت
پی دانش به آیین سترگان — بزرگ‌امید را خواند از بزرگان

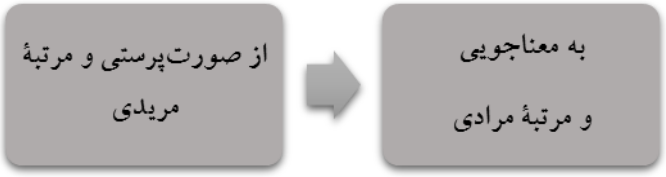
(سلیمی‌جرونی، ۱۳۸۲: ۱۴۰)

ب. شیرین به‌مثابهٔ پیر و مراد

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

شخصیت شیرین در روایت نظامی گنجوی مسیر تکاملی را طی می‌کند. ابتدا او دختری کم‌تجربه، منفعل و ساده است که با نیرنگ و فریب شاپور راهی مداین می‌شود و بعد از بازگشت نیز دلداری و مراقبت مهین‌بانو، شیفتگی و بی‌قراری شیرین را به صبر و خویشتن‌داری بدل می‌کند و به مرور از او شخصیتی خردمند و مقتدر می‌سازد. این مسیر تکاملی در روایت سلیمی‌جرونی نیز دیده می‌شود؛ با این تفاوت که او از صورت به معنا و از مرتبهٔ مریدی به مرتبهٔ مرادی می‌رسد.



شکل ۵. حرکت تکاملی شیرین در روایت سلیمی‌جرونی

در پی‌رفت «عاشق شدن شیرین»، گفت‌وگوی او و یارانش نشان می‌دهد شیرین هنوز در بند صورت است و در ابتدای راه سلوک قرار دارد.

به یاران گفت آن صورت بیاور — که گیرم یک دمش چون عمر در بر
که تا دیده بدان صورت گشودم — چه معنی‌ها از آن صورت نمودم
جوابش داد یار از عین مستی — که معنی‌جو بمان صورت‌پرستی
(همان، ۲۶)

سلوک او با رفتن (هجرت) از ارمن به مداین آغاز می‌شود و ریاضتی خودخواسته را به‌دنبال دارد. برخلاف روایت نظامی گنجوی که در آن شیرین به‌دلیل رشک‌ورزی کنیزان مشکوی خسرو و به‌شکل ناخواسته ساکن قصر دلگیر و بدآب‌وهوا می‌شود،[۲۵] در روایت سلیمی‌جرونی این اتفاق به خواست خود شیرین رقم می‌خورد.

به مه‌رویان خسرو گفت کاکنون — طریق کار من زین هست بیرون
که قصری بهر من در کوه خارا — بسازند و مرا آنجا بود جا

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]
[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

رهی بی بُن که هیچش سر نباشد هوایی بد کزان بدتر نباشد
رَوَم آنجا من از مردم بریده نیاید سوی من هیچ آفریده
در آنجا از غم دل رو به دیوار نشینم عاقبت تا چون شود کار
(همان، ۳۹)

شیرینِ سلیمی در مسیر تکاملی خود فرمانروایی بر ارمن را رها می‌کند. انگیزهٔ شیرینِ نظامی برای ترک سلطنت، عشق و دل‌تنگی برای خسرو است. انگیزهٔ شیرینِ سلیمی نیز عشق است؛ ولی سلیمیِ ضمنی با توجه به درون‌مایهٔ عرفانی، انگیزهٔ دومی نیز برای کنش شیرین قائل می‌شود: روی آوردن از مُلک صورت به مُلک معنا و جایگزینی فرمانروایی دنیوی با خسروی عالم معنا (گشتار انگیزشی).

ز صورت رو به ملک معنوی کرد شد از شاهی هوای خسروی کرد
سپاه عشق کان را حد نبودش برآمد قاف تا قاف وجودش
چو روزی چند در شاهی به سر کرد پس آن‌گه میل شاهی دگر کرد
(همان، ۷۰)

او با گذر از صورت به معنا، از مرتبهٔ مریدی به مرتبهٔ مرادی می‌رسد و پیر و راهبر خسرو و فرهاد می‌شود. گفت‌وگوی فرهاد با او به این امر تصریح دارد:

دلیلم باش و راهی پیش من نِه به انصاف آی و خود انصاف من ده
گرفتم کوه افکندم به پستی چه خواهم کرد با این کوه هستی
نخواهد داد وصلت ره به خویشم مرا تا کوه هستی هست پیشم
بگو تا کی ز خود من من تراشم مدد کن تا درین ره من نباشم
درین ره نیست گردانم ز هستی خلاصم ده ازین صورت‌پرستی
درونم را ز معنی بخش تسکین که صورت چیست نقشی چند رنگین
(همان، ۹۰ـ۹۱)

در ادبیات صوفیه، هم به خداوند «مراد» گفته می‌شود و هم به ولی یا همان پیر و مرشد؛ زیرا مرید باید به او ارادت بورزد تا حق را اراده کرده باشد. «تسلیم بودن

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]
[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

دربرابر پیر که لازمهٔ ارادت است، به‌وقوع نمی‌پیوندد مگر آنکه مرید عاشق پیر خود گردد» (افشاری، ۱۳۸۶: ۵۵). بدین ترتیب، شیرینِ سلیمی در قامت پیر و مراد نیز شایستهٔ عشق می‌شود.

پ. شیرین به‌مثابهٔ معشوق حقیقی

در منظومهٔ *شیرین و فرهاد* گزاره‌های مبتنی بر دو نوع ادبی غنایی و عرفانی درهم تنیده شده است. «شعر غنایی این زمان [عصر تیموری] کاملاً نشان‌دهندهٔ بافت‌هایی از عناصر عرفانی و شبه‌عرفانی است» (دانشگاه کمبریج، ۱۳۷۹: ۱۴۸). به همین دلیل، شخصیت شیرین هم وجود ملموس، زنانه و زمینی دارد و هم وجودی غیربشری، ذهنی و متعالی. این دوگانگی در نخستین توصیف از شیرین مشهود است. در کنار وصف زیبایی ظاهری، از عباراتی برای او استفاده شده که شایستهٔ معشوق حقیقی است:

ز تیر او دل اهل نظر خوش دِماغ عقل از زلفش مشوش
(سلیمی‌جرونی، ۱۳۸۲: ۲۰)

شیرین تجلی خداوند است.[۲۶] نویسندهٔ ضمنی شواهد این خوانش را در دل متن قرار داده است. برای نمونه خسرو خطاب به شیرین در تعزیت‌نامه‌ای که برای مرگ فرهاد نوشته، او را باقی و خود را فانی خوانده است:

تویی باقی و ما یکسر فناییم تو شمعی ما همه پروانه‌هاییم
(همان، ۱۰۰)

در نمونه‌ای دیگر، یگانگی شیرین با معشوق حقیقی به‌وضوح در پی‌رفت «گفت‌وگوی خسرو و شیرین پای قصر شیرین» و در پاسخ‌های شیرین به خسرو دیده می‌شود:

دگر گفتی تو دوری من نه دورم که با تو روز و شب اندر حضورم
ندارم از تو یک ساعت جدایی نه بی مایی که دایم پیش مایی
(همان، ۱۲۰)

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

دوم گویی بیا بر روی بگشای دمی از پرده‌ام رخسار بنمای
نمایم من خودت از پرده رخسار ولی ترسم نیاری تاب دیدار
(همان، ۱۱۴)

ز خود تا دم زنی دور از خدایی ز خود گر پیش آیی پیش مایی
فنا مخلوق را باشد نه خالق منی معشوق را باشد نه عاشق
(همان، ۱۱۵)

در ادبیات غنایی ـ عرفانی این دوره، تصویرسازی معشوق قهار و جبار و کبریایی یکی از بن‌مایه‌های پربسامد شعری هم در غزل و هم در مثنوی است. «علت جباری معشوق و دوری گزیدن وی از عاشق و داستان فراق این است که در وجود عاشق چیزی از 'نظارگی خود' وجود دارد» (هاشمی، ۱۳۹۴: ۲۰۱). بنابراین عاشق که در آتش غیرت معشوق می‌سوزد، او را با صفات نابودکنندگی وصف می‌کند. در منظومهٔ سلیمی، خسرو و فرهاد هر دو از جور شیرین شکایت دارند. قابل توجه این است که شیرین در پاسخ به خسرو که خود را تسلیم تیغ او کرده، با افتخار ویژگی جبار بودن را به خود متصف می‌کند.

دگر گفتی که چشمت شیرگیر است کمانت ابرو و مژگانت تیر است
دو چشمت جادوی مردم‌فریب است دل و جانم ز عشقت ناشکیب است
ز تیرت جان خود را زنده دارم ز تیغت سر به بر افکنده دارم
زنم چندان به زاری بر درت سر که بر رویم گشایی عاقبت در
بلی اینها که گفتی خوب و زیباست که همچون جامه‌ای بر قامت ماست
(سلیمی‌جرونی، ۱۳۸۲: ۱۲۴)

۲ـ۳ـ۲. شخصیت‌های فرعی

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

شخصیت‌های فرعی شخصیت‌های جانبی هستند که برای برجسته کردن شخصیت‌های اصلی به‌کار می‌روند. خواسته‌ها و اعمالشان می‌تواند پیچشی در داستان ایجاد کند؛ اما در شکل‌گیری جریان پیش‌روندهٔ داستان نقشی ندارد (Card, 1999: 59). در این بخش به بررسی شخصیت فرهاد و شکر می‌پردازیم که از شخصیت‌های فرعی مؤثر در تکمیل معنای عرفانی متن هستند.

۲ـ۳ـ۲ـ۱. فرهادِ سلیمی

در روایت سلیمی‌جرونی، فرهاد نیز همانند خسرو سالک است؛ با این تفاوت که در بدایت عشق انسانی، طلب عشق ربانی می‌کند. او مانند رابعه مستغرق عشق است و از شیرین چیزی جز دیدار شیرین نمی‌خواهد. خسرو نیز تردیدی در الهی بودن عشق فرهاد ندارد؛ لذا علی‌رغم دشمنی و رقابتی که در روساخت داستان با یکدیگر دارند، در ژرف‌ساخت به او احترام قائل است و او را یار و محرم راز خود می‌داند.

بگفتا هیبتش از پارسایی است ندارم شک که این عشق خدایی است
چو شد در لرزه شاه از هیبت او به خود دانست واجب عزت او
(سلیمی‌جرونی، ۱۳۸۲: ۸۷)

چه داند کس که بی آن یار چونم دریغ آن محرم راز درونم
مرا این تاج و تخت از دولت اوست مراد و کام و بخت از همت اوست
مرا گر شاه صورت کرد مولی مر او را خواند هم سلطان معنی
دو سر بودیم چون پرگار و یک تن به ملک عشق من او بودم او من
نبود اسرار من زو هیچ پنهان که من بودم تن او را او مرا جان
به کوه ار صرف کرد او هستی خویش مرا صد کوه هستی هست در پیش
کمال عاشقی این بود کو برد من این دولت طلب می‌کردم او برد
(همان، ۱۰۰)

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

شخصیت فرهاد در منظومهٔ *خسرو و شیرین* نظامی گنجوی و در اغلب نظیره‌هایی که بر آن سروده شده، مظهر عشق پاک و فانی شدن در راه معشوق است.[۲۷] این شخصیت در *شیرین و فرهاد* سلیمی نمادی از طایفهٔ مجذوبان است. او از نخستین لحظهٔ دیدار، با لطف و جذبهٔ معشوق مواجه می‌شود و با کشش و عنایت او مراتب سلوک را طی می‌کند تا جایی که قبلهٔ مراد سایر مردم می‌شود و از همه سو به او روی می‌آورند. ولی فرهاد که از خود تهی شده و هستی‌اش را هیچ کرده است، به آن‌ها و تحفه‌هایشان التفات و اعتنایی ندارد. شیرین، معشوق حقیقی، جرعه‌ای از شربت وصل خود را به‌شکل جام شیری که روی آن نوشته است: «بنوش این شیر بر یاد لبانم» به فرهاد می‌نوشاند و یاریگر او برای برداشتن کوه هستی و رسیدن به فنا می‌شود (همان، ۹۳-۹۴). اگر لایهٔ زیرین داستان را نادیده بگیریم، گستاخ نشستن شیرین با فرهاد و در بستن او به روی خسرو، تصویر زنی هوس‌پیشه را مجسم می‌سازد. ولی در ژرف‌ساخت، این رابطه نشانگر مراتب سلوک است. غیرتِ خداوند غیرسوز است. خسرو از حجاب دوئیت رها نشده و نتوانسته است به مرتبهٔ وحدت برسد. به‌قول مولانا: «خلوت از اغیار باید نه ز یار»؛ پس تا زمان تحقق این امر، اجازهٔ ورود به حریم معشوق را ندارد. توجه کنیم در مشرب عرفانی قاسم انوار، مجذوبان و مجانین بسیار مورد احترام بوده‌اند و در روایت‌های ذکرشده از زندگی شخصی او، به دیدارهایش با مجذوبانی همچون «میر دیوانه» و «مولانا جانی» اشاره شده است. خسرو نیز در روایت سلیمی سلوک فرهاد را کمال عاشقی می‌داند. یکی از دلایل نام‌گذاری منظومه به *شیرین و فرهاد* می‌تواند ستوده بودن چنین شیوهٔ سلوکی در منابع فکری و اعتقادی سلیمی‌جرونی باشد.

خود کمال عاشقی پروانه داشت — از وجود خویشتن پروا نداشت
جان و تن در پیش جانان باخت رفت — در زمانی کار خود را ساخت رفت
(انوار، ۱۳۳۷: ۳۸۲)

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]
[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

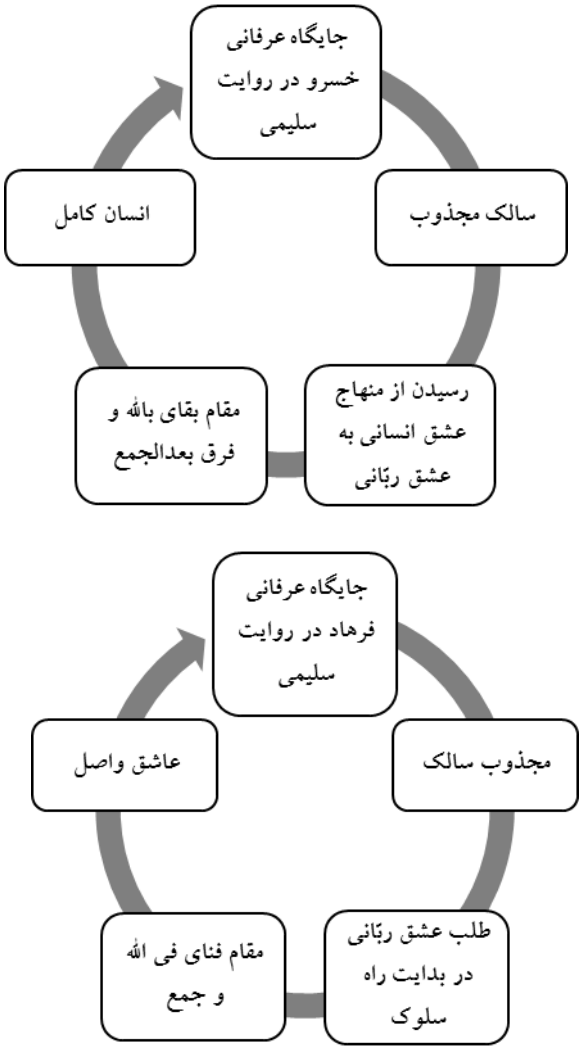
در اینجا با تناقضی روبه‌روییم. فرهاد محبوبِ مراد است و در حریم معشوق راه دارد؛ ولی خسرو این‌گونه نیست. با این حال، در گفت‌وگوی ذهنی و درونی فرهاد با شیرین می‌بینیم که فرهاد جانِ صدهزاران چون خود را فدای بقای خسرو می‌خواهد و او را کامل‌تر از خود می‌داند.

گر او هم میرد از نادیدن تو — بگیرم در قیامت دامن تو
به دردت گر بمیرد صد چو فرهاد — بهل تا میرد ای جان، عمر او باد
چو من گر صد نباشد نیست زان غم — مبادا از جهان یک موی او کم
مرا ذوقی است زان با عالم خود — که دیدم با کمال او کم خود
که نام من بَرَد چون هرچه هست اوست — کم ما و کمال حضرت دوست
چو دیدم در کمال او کم خویش — درین معنی نمی‌گویم کم و بیش

(سلیمی‌جرونی، ۱۳۸۲: ۹۱)

تفاوت خسرو و فرهاد در مراتب سلوک آن‌هاست. فرهاد در سیر الی الله به مقام فنا و جمع می‌رسد و «محو» بر او عارض می‌شود؛ اما خسرو سلوک خود را ادامه می‌دهد و از «محو» به «صحو»، از فنای فی الله به بقای بالله و از جمع به مقام فرق بعدالجمع[۲۸] نائل می‌شود و می‌تواند با تمکن به این مقام، سیر الی الخلق را درپیش بگیرد. فرهاد با عنایت معشوق حقیقی و بدون عبور از مدارج عشق انسانی به جذبه و فنا می‌رسد و به همین جهت خسرو او را می‌ستاید: «کمال عاشقی این بود کو برد». اما در مرحلهٔ فنای فی الله متوقف می‌شود و نمی‌تواند در قالب انسان کامل نقش‌آفرین باشد. سلوک خسرو کامل‌تر و جایگاه او رفیع‌تر از فرهاد است؛ زیرا او که دیگر انسان کامل شده، «واسطه و میانجی میان حق و خلق است و حق در آیینهٔ او بر خود و بر غیر تجلی می‌کند» (ستاری، ۱۳۷۴: ۱۶۵ـ۱۶۷ و ۳۸۸-۳۸۹). به‌علاوه رسیدن از منهاج عشق انسانی به عشق ربانی، همان‌طور که در مشرب روزبهان نیز آمده است، کاری پیامبرانه و نبوی محسوب می‌شود (همان، ۲۸۳ـ۲۸۴) و این نیز دلیل دیگری بر شَرَف مرتبهٔ عرفانی خسرو است.

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]
[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]



شکل ۶. مقایسهٔ جایگاه عرفانی خسرو و فرهاد در روایت سلیمی‌جرونی

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

۲ـ۳ـ۲ـ۲. شکرِ سلیمی

پی‌رفتِ «ازدواج خسرو و شکر» در منظومهٔ سلیمی شکل و کارکردی متفاوت با منظومهٔ نظامی دارد. این پی‌رفت در منظومهٔ *خسرو و شیرین* به شخصیت‌پردازی خسرو و نشان دادن هوس‌بازی او کمک کرده؛ ولی در منظومهٔ *شیرین و فرهاد* کارکردی واژگونه دارد و برای تطهیر شخصیت خسرو و نشان دادن پایبندی او به اخلاق به داستان افزوده شده است. در روایتِ نظامی، خسرو وصف شکر را در مجلس بزمی که در آن از زیبارویان سخن گفته می‌شود، می‌شنود و چنان آتش هوس در دلش شعله‌ور می‌گردد که رهسپار اصفهان و دیدار شکر می‌شود. در روایتِ سلیمی، بزرگان ایران بعد از فوت مریم در مجلسی رسمی به درخواست خسرو مبنی بر معرفی همسر جدید، شکر را به او پیشنهاد می‌دهند. آن‌ها ظاهر شکر را وصف می‌کنند؛ ولی خسرو دور از هوس و با عقل و خویشتن‌داری دربارهٔ پاک‌دامنی شکر پرس‌وجو می‌کند.

بگفتا بارها من وصف آن ماه — شنیدستم ز مجلس‌ها به افواه
عجب گر سوی او باشد نگاهم — که من محبوب هرجایی نخواهم
بزرگانی که او را دیده بودند — صفت‌هایش همه بشنیده بودند
به دارای جهان خوردند سوگند — که او هرگز به کس نگرفت پیوند
بلی دارد کنیزی چند چون ماه — که بر مردم زند از دلبری راه
به مجلس‌ها رود لیکن دم کار — رود او و کنیزان را دهد بار

(سلیمی‌جرونی، ۱۳۸۲: ۱۰۳ـ۱۰۴)

سلیمی با استفاده از گشتارِ کاهشی بخش زیادی از گزاره‌های روایی را که نشان‌دهندهٔ هوس‌جویی خسرو و تحقیر شخصیت او در روایت نظامی گنجوی بودند، حذف کرده است؛ ازجمله رفتن خسرو به اصفهان و ملاقات با شکر، هم‌بستر شدن با کنیز شکر، خرده‌گیری شکر از بوی بد دهان خسرو، ملاقات مجدد آن‌ها بعد از یک سال و هم‌نشینی دوبارهٔ خسرو با کنیز شکر به‌جای او. با این حال، اصلِ پی‌رفت باقی

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]
[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

است و باید پرسید ازدواج خسرو با شکر که کنشی وفادارانه نیست، در مسیر سلوک او چه نقشی ایفا می‌کند. سلیمی از طریق رمزگان اطلاعاتی که در پایان پی‌رفت آورده (گشتار افزایشی)، نقش شکر در مسیر سلوک خسرو را بیان کرده است.

چه در عشق حقیقی چه مجازی — مهل تا رشتهٔ خود گم نسازی
به بختت هرچه آن گردید طالع — کنندت باز با آن خیر راجع
قضا این دان و تقدیر این چنین است — همین حب‌الوطن را معنی این است
چو شه را از ازل این راز دادند — به دستش رشتهٔ دیگر باز دادند
دگر با عشق سر آورد و بر راه — بگفت از رفته‌ها استغفرالله
ز کفر غیر رو آورد با دین — فتادش باز در سر شور شیرین

(همان، ۱۰۵)

در این ابیات، عبارت‌های «کفر غیر» و «حب‌الوطن» جای تأمل دارد. عشق عرفانی محصول «وطن اصلی»، «عالم الست»، «عالم قرب و شهود» و «عهد و میثاق نخستین» است. انسان در روز ازل با شنیدن خطاب «ألست بربّکم» خداوند، مجذوب وجه و جمال و جلال او شد و عشق به او بر انسان حاکم گشت و به‌اقتضای این عشق و جذبهٔ شدید، با پروردگار عهد کرد که غیر از او را نخواهد و جز او را نطلبد؛ چنان‌که حافظ می‌گوید: هوای کوی تو از سر نمی‌رود آری/ غریب را دل سرگشته با وطن باشد. خسرو در داستان سلیمی، با درک معنای حب‌الوطن به رشتهٔ تقدیر خود که از روز ازل آن را به دستش داده بودند، می‌پیوندد و با روی گرداندن از شکر و قبول عهد شیرین، به جایگاه انسان کامل می‌رسد. استفاده از عبارت «کفر غیر» دربارهٔ شکر، او را در تقابل با وحدت و معشوق حقیقی قرار می‌دهد. شکر «نفس» است و مرگ او در ساحت رمزی داستان مشابه مرگ زرگر در قصهٔ «شاه و کنیزک» *مثنوی* مولانا، مرگ کنیزک چینی در قصهٔ «ارسطو و ارشمیدس» در منظومهٔ *اقبال‌نامه‌ی* نظامی گنجوی و مرگ ابسال در منظومهٔ *سلامان و ابسال* جامی تفسیر می‌شود.

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

روایت هرمسی سلامان و ابسال، به‌زعم هـ کربن، شرح سلسله‌مراتب استکمال وجدان یک تن، یعنی وجدان سالک طریقت است: نخست گسیختگی و دوپارگی هستی‌اش پیش از آغاز سیر و سلوک و سپس ولادت عرفانی‌اش همچون فرزند شاه، شهزاد[۲۹] و سرانجام کسب شأن و حیثیّت شاهوار انسان کامل[۳۰] (ستاری، ۱۳۷۲: ۱۰۱).

در روایت سلیمی، سالک (خسرو) در میان دو پارهٔ وجودی خود ـ جان (شیرین) و نفس (شکر) ـ سرگردان است. او باید دریابد که غایت عشق تملک غیر نیست و معشوق نیز وجودی خارج از وجود خود وی نیست. لازمهٔ این کشف، گذر از صورت به معنا و از کثرت به وحدت است. بنابراین مرگ شکر پدیده‌ای جسمانی و مادی نیست؛ چنان‌که روی برگرداندن خسرو از وی نیز ترک معشوقی این‌جهانی نیست؛ بلکه ترک کثرت و غیریت است. در نگاه وحدت وجودی شاعر، همان‌طور که تضاد و تخالفی بین خسرو و فرهاد نبود، بین شیرین و شکر هم نخواهد بود. عشق به شکر مرتبه‌ای است که سالک باید از آن بگذرد تا عشق بیرونی را به عشق درونی تبدیل کند و با تغییر انسان حسی به انسان روحانی، به مرتبهٔ والاتر عشق صعود کند و به مشاهده و پرستش معبود ازلی برسد؛ مرحله‌ای که در آن خسرو و شیرین هم یکی می‌شوند و عشق و عاشق و معشوق به وحدت می‌رسند.

شکل ۷. معناپذیری و کارکرد شخصیت شکر در روایت سلیمی‌جرونی

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

۳. نتیجه

منظومهٔ *شیرین و فرهاد* سلیمی‌جرونی روایتی تقلیدی و کوتاه‌شده از روایت *خسرو و شیرین* نظامی گنجوی نیست؛ بلکه با اثرپذیری از فردیت و خلاقیت سرایندهٔ آن به روایتی تراگونه (تغییریافته) از داستان *خسرو و شیرین* تبدیل شده است. زندگی سلیمی‌جرونی در عصر تیموری که یکی از ادوار مهم رونق عرفان و تصوف است و اثرپذیری او از مکتب عرفانی قاسم انوار موجب شده درون‌مایهٔ عرفان در روایت او اهمیت ویژه‌ای بیابد. سلیمی ـ یا بهتر است بگوییم شعور نهفته در پشت روایت او (سلیمیِ ضمنی) ـ با استفاده از انواع گشتارهای کمّی و کاربردی و محور قرار دادن نظریهٔ انسان کامل، نظریهٔ وحدت وجود و اعتبار دادن به عشق مجازی ـ که همگی از مبانی فکری قاسم انوار است ـ روایتی پدید آورده که عناصر غنایی و عرفانی را هم‌زمان در خود دارد. دوگانگی محتوایی و ناهمخوانیِ هدف سلیمیِ ضمنی با نظامیِ ضمنی نهفته در پشت روایت *خسرو و شیرین* موجب بروز تناقض‌ها و شکاف‌هایی در روایت بیش‌متن شده است. ما از طریق خوانش قصدگرا تلاش کردیم ضمن بازآفرینی نویسندهٔ ضمنی و به‌دست آوردن شواهد درون‌متنی و برون‌متنی، تفسیری از روایت *شیرین و فرهاد* ارائه دهیم که با قصد سلیمیِ ضمنی سازگار باشد و به بازیابی یک‌پارچگی و هنجارمندی متن کمک کند. با پُر کردن شکاف‌های روایی و کم‌خوانی تناقض‌ها سرانجام به این تفسیر رسیدیم که سلیمی از رهگذر بازسرایی داستان عشق زمینی خسرو و شیرین و پیوند دادن آن به عرفان کوشیده است قصهٔ سلوک عارفانه و رسیدن از صورت به معنا را روایت کند. این موضوع با توجه به صورت‌پرستی و انحراف برخی مریدان قاسم انوار و مبرا بودن مولا همام‌الدین از این امور که منظومهٔ *شیرین و فرهاد* به توصیه و تشویق او سروده شده است، نقش و تأثیر بافت تولید متن را در دگرگونی‌های روایی نشان می‌دهد. سلیمی‌جرونی به کمک گشتار ارزش‌گذاری مکرر، شخصیت خسرو در روایت پیش‌متن را تطهیر کرده و باآنکه نام منظومه را

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

به‌دلیل ستایش طریق مجذوبان *شیرین و فرهاد* نامیده، خسرو را برتر و والاتر از شخصیت فرهاد نشان داده است؛ زیرا او قهرمان روایتِ سلیمی و رمز سالک طریق معرفت است که با عبور از مراحل مختلف و رفع نواقص روح خود، به مقام انسان کامل می‌رسد. تفویض جایگاه قهرمان به خسرو برآمده از گفتمانی عرفانی است که در آن، مرد قهرمان سلوک است؛ حال آنکه در روایت پیش‌متن، شیرین قهرمان داستان است؛ زیرا قهرمانِ روایتِ غنایی زن است. شیرین در روایت سلیمی به‌عنوان معشوق در سه سطح (معشوق مجازی، پیر و مراد، و معشوق حقیقی) به خسرو کمک می‌کند تا به تکامل برسد. شخصیت‌های فرعی مثل فرهاد و شکر نیز در همین راستا هویت یافته‌اند و هریک نشان‌دهندهٔ مراتب مختلف سلوک هستند. شکر معادل نفس و کثرت است که خسرو باید با روی گرداندن از او به وحدت برسد. فرهاد شخصیتی جدا از خسرو و در تقابل با او نیست. فرهاد، خسروی است که به فنا و محو می‌رسد و در مقام جمع متوقف می‌شود و خسرو، فرهادی است که با عبور از این مقام و رسیدن به بقای بعد از فنا، جایگاه انسان کامل را درک می‌کند. هر دو مراتب یک روح را که روح سالک است، نمایش می‌دهند. وجود تصویر دوگانه از خسرو که دستش به خون فرهاد آلوده می‌شود و از راه بی‌وفایی با شکر اصفهانی وصلت می‌کند و درعین حال به مقام انسان کامل می‌رسد، علاوه‌بر اثرپذیری از ناهمسویی اهداف نویسنده‌های ضمنی در روایت‌های پیش‌متن و بیش‌متن، متأثر از بافت سرایش منظومه نیز هست. سبعیت و ظلم شاهان تیموری و درعین حال تظاهر آن‌ها به دین و عرفان تصویر دوگانه‌ای از «شاه ـ عارف» را در ادبیات دورهٔ تیموری متجلی کرده که *شیرین و فرهاد* سلیمی‌جرونی نیز بازتاب‌دهندهٔ آن است.

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

پی‌نوشت‌ها

۱. نجف جوکار در مقدمهٔ خود بر تصحیح منظومهٔ *شیرین و فرهاد* با تردید دربارهٔ هویت «مولا همام‌الدین» سخن گفته و به نقل حدس ایرج افشار دربارهٔ او بسنده کرده و مشارٌالیه را «همام‌الدین محمود کرمانی» (متوفی در ۸۴۷ق) دانسته است. لکن این شخص احتمالاً باید همام‌الدین کربالی شیرازی باشد که ابن‌کربلایی او را از افعال نامرضی مریدان انوار مبرا و معرا دانسته است و انوار نیز او را خلیفهٔ خود ساخته و اجازت‌نامه‌ای هم در این معنی به قید کتابت درآورده است (کربلایی تبریزی، ۱۳۴۴: ۳۳۴). فرزند او، شجاع‌الدین کربالی، نیز در شمار سلسله و مریدان با واسطهٔ انوار قرار دارد.

2. hypertextuality
3. Gerard Genette
4. derivation
5. hypertext
6. hypotext
7. transformation
8. imitation
9. transformation
10. quantitative transformation
11. augmentation
12. reduction
13. pragmatic transformation
14. transvaluation
15. transmodalization
16. transmotivation
17. intentional reading

۱۸. نکاتی که دربارهٔ اصول فکری قاسم انوار ذکر شده، حاصل غور و تأمل شخصی نویسندگان مقاله در کلیات اشعار و متون نثر و سلوک اوست و پیشینه‌ای خارج از این مقاله ندارد. دربارهٔ قاسم انوار در منابع موجود، عموماً غیر از مطالب زندگی‌نامه‌ای و شرح سلوک فردی، تفسیری که حکایت از اصول و مبانی فکری و اندیشهٔ عرفانی او داشته باشد، یافت نشد. استنباط نویسندگان مقاله این است که انوار در عرفان مبدع تفکر یا سلوک تازه‌ای نیست و اندیشهٔ او ریشه در عرفان ابن‌عربی و عین‌القضات و صوفیان اهل محبت دارد. توجه به شخصیت او در تذکره‌ها بیشتر به‌دلیل بلندهمتی و استغنای عارفانه، مضامین سرخوشانه و ذوقی، اشعار پرشور، محبوبیت لنگر او و نیز اغراض سیاسی است. انوار شیعه‌مذهب بود و در شمار یاران و پیروان صدرالدین اردبیلی

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]
[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

(۷۰۴ـ۷۹۴ق) قرار داشت. درعین حال، برخلاف دیگر فرقه‌های عرفانی از وابستگی به دربار تیموری روی‌گردان بود. محبوبیت انوار و افزایش شمار مریدانش در هرات چنان موجب دغدغهٔ خاطر دستگاه تیموری شد که باوجود عدم دخالت انوار و مریدانش در واقعهٔ سوءقصد به جان شاهرخ‌میرزا در سال ۸۳۰ ق، او و عده‌ای دیگر از اهل طریقت را از هرات تبعید کردند (میرباقری‌فرد، ۱۳۹۴: ۱۸۷). دربارهٔ مرید باوفای او، میرمخدوم، نیز نوشته‌اند که بعد از حبس و اخراجِ بلد، روغن داغ بر سرش ریختند و به‌شیوه‌ای رقت‌انگیز جان باخت (نصیری جامی، ۱۳۹۳: ۱۲۶). مخالفت‌ها با انوار بیشتر از آنکه ریشه در کُنه اندیشهٔ او داشته باشد، دلایل سیاسی داشت.

۱۹. شدت سخت‌گیری به عارفان وحدت وجودی در این دوره (حکومت شاهرخ تیموری) را می‌توان در ابیات زیر از قاسم انوار دید که حتی از طرح مبحثی تا این حد ساده نیز بیم داشته است:

چون نظر در گل کنی ای خرده‌دان — صانع خود را توان دیدن عیان
در همه گلزار رنگ‌وبوی اوست — او منزه از صفات رنگ و بوست
بیش از این گفتن ندارم زهره‌ای — داند آن کس را که باشد بهره‌ای

(انوار، ۱۳۳۷: ۱۰۵)

20. overreading
21. underreading
22. Frank Kermod

۲۳. «در روایت نظامی چهره‌ای که بر سراسر داستان اشراف دارد، چهرهٔ شیرین است» (زرین‌کوب، ۱۳۷۳: ۹۳ و ۱۰۷). «پرفروغ‌ترین چهرهٔ داستان، شیرین است» (ذوالفقاری، ۱۳۹۲: ۲۸۶).

۲۴. در این بررسی‌ها با تکیه بر کتاب ا*دبیات تطبیقی؛ مقدمهٔ انتقادی* اثر سوزان بَسنِت (Bassnett, 1993: 115-137) که فصلی از آن باعنوان «جنسیت و مایگان؛ داستان گنیور» ترجمه شده (ر.ک: بَسنِت، ۱۳۹۷: ۵۳۷ـ۵۶۰)، در تطبیق شخصیت‌های دو متن از اصطلاحات خسروِ نظامی و خسروِ سلیمی، شیرینِ نظامی و شیرینِ سلیمی و... استفاده می‌شود؛ مشابه گنیورِ مالوری، گنیورِ وایت، گنیورِ تنیسون و آرتورِ مالوری، آرتورِ وایت، آرتورِ تنیسون و... در کتابِ سوزان بسنت.

۲۵. در منظومهٔ *خسرو و شیرین* به‌دلیل کینه و رشک‌ورزی مه‌رویان قصر خسرو و درنتیجه نیرنگ آن‌ها، شیرین ناخواسته ساکن قصر دلگیر و غم‌افزا می‌شود:

تو را سالار ما فرمود جایی — مهیا ساختن در خوش هوایی
اگر فرمان دهی تا کارفرمای — به کوهستان تو را پیدا کند جای
بگفت آری بباید ساختن زود — چنان قصری که شاهنشاه فرمود

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]
[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

کنیزانی کزو در رشک ماندند به خلوت مرد بنّا را بخواندند
که جادویی است اینجا کاردیده ز کوهستان بابل نورسیده
ز ما قصری طلب کرده است جایی کز آن سوزنده‌تر نبود هوایی
بدان تا مردم آنجا کم شتابند ز جادو جادویی‌ها در نیابند
بدین جادو شبیخونی عجب کن هوایی هرچه ناخوش‌تر طلب کن
(نظامی گنجوی، ۱۳۷۶: ۷۷)

۲۶. ساخت شخصیت انسانی برای خداوند ریشه در ادبیات پیش از تیموریان دارد. درواقع از همان آغازین سال‌های پیدایش ادبیات صوفیانه و به‌ویژه در قرن چهارم هجری، استفاده از استعاره‌های انسان‌انگار با خصیصهٔ قدرتمندی و استیلا، برای مفهوم‌سازی عشق کاربرد داشته است. آن‌ها همان‌گونه که خداوند را مسلط بر همهٔ امور بنده می‌دانستند، محبت وی را نیز همچون شخص قدرتمندی مؤثر بر احوال و افعال محب تجسم می‌کردند. این انسان‌انگاری‌ها نشانهٔ نخستین گام‌های صوفیه در ساخت شخصیت انسانی برای خداوند بود (ر.ک: هاشمی، ۱۳۹۴: ۱۰۹ـ۱۱۰).

۲۷. در این مورد استثنا نیز وجود دارد؛ مثلاً در *شیرین و فرهاد* فوقی یزدی و *فرهادنامه‌ی* عارف اردبیلی تصویری واژگونه از فرهاد ارائه شده است.

۲۸. «در مقام جمع، اگرچه عین و وجود عبدانی در نفس الأمر باقی است، لکن سالک در اثر غلبهٔ نور حق، جز وجود حقّانی را مشاهده نمی‌کند، و در نظر او عبد و ربّی مطرح نیست؛ بلکه هرچه هست، ربّ است» (یثربی، ۱۳۷۴: ۵۰۹). مجذوبان و شیفتگان دائم که فرهاد نیز از آن‌هاست، بعد از مقام جمع عقل و فهمشان مقهور جذبهٔ حق قرار می‌گیرد و دیگر از غیر از حق خبر ندارند. درمقابل «متمکنان در مقام بقای بعد از فنا و فرق بعدالجمع که حق و خلق را با هم مشاهده می‌کنند و با شهود وحدت، نه خلق حجاب ایشان از حق می‌گردد و نه حق از خلق، لذا برای چنین اشخاصی خلوت و جلوت، و گوشه‌گیری و آمیزش با مردم فرق ندارد. آنان در مقام جمع، خود را با اسمای الهی خوانده و با صفات حق موصوف می‌کردند، و نیز افعال ربانی را به خود نسبت می‌دادند، و به‌خاطر غلبهٔ احدیت، خود را مصدر تمامی کارهای دیگران می‌دانستند، چه کار نیک و چه کار بد؛ اما در این مقام، یعنی مقام فرق بعدالجمع، ملازم مقام عبودیت گشته و تنها عجز و قصور و مسکنت و نیاز را به خویشتن نسبت می‌دهند. از آنجا که در مقام فرق بعدالجمع تمکن حاصل شده و با مقام عبودیت ملازم گشته و با حضرت الهی ادب نگه می‌دارد، این مقام از مقام جمع برتر می‌باشد» (همان، ۵۱۰-۵۱۱).

29. filius regius

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]
[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

30. homo totus

منابع

- ابوت، اچ. پورتر (۱۳۹۷). *سواد روایت*. ترجمهٔ رؤیا پورآذر و نیما م. اشرفی. تهران: اطراف.
- آذر، اسماعیل (۱۳۹۵). «تحلیلی بر نظریه‌های بینامتنیت ژنتی». *پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی*. ش۳ (۲۴). صص ۱۱ـ۳۱.
- افشار، ایرج (۱۳۵۴). *مجموعه کمینه: مقاله‌هایی در نسخه‌شناسی و کتاب‌شناسی*. تهران: فرهنگ ایران‌زمین.
- افشاری، مهران (۱۳۸۶). *نشان اهل خدا؛ مجموعه‌مقاله‌ها در نقد و تحلیل ادبیات عرفانی فارسی*. تهران: نشر چشمه.
- آلن، گراهام (۱۳۸۰). *بینامتنیت*. ترجمهٔ پیام یزدان‌جو. تهران: نشر مرکز.
- انوار، قاسم (۱۳۳۷). *کلیات قاسم انوار*. با تصحیح و مقدمهٔ سعید نفیسی. تهران: کتابخانهٔ سنایی.
- اوحدالدین کرمانی، حامدبن ابی‌الفخر (۱۳۶۶). *دیوان رباعیات*. به‌کوشش احمد ابومحبوب و مقدمهٔ محمدابراهیم باستانی پاریزی. تهران: سروش.
- ایزدی‌نیا، حمیده و اصغر واعظی (۱۳۹۳). «چالش گادامر و هرش بر سر معیار درستی تفسیر». *حکمت و فلسفه*. س۱۰. ش۳. صص۴۵ـ۵۸.
- بَسنِت، سوزان (۱۳۹۷). «جنسیت و مایگان؛ داستان گنیور». ترجمهٔ سمیرا بامشکی. در *دیهیم هفتاد: مهرنامهٔ استاد دکتر محمدجعفر یاحقی*. به خواستاری و اشراف دکتر محمود فتوحی رودمعجنی، دکتر سلمان ساکت و اصغر ارشاد سرابی. تهران: سخن.
- ثروتیان، بهروز (۱۳۸۷). *راز عشق در مثنوی عارفانهٔ نظامی گنجوی*. کرج: شانی.
- ـــــــــــ (۱۳۸۹). *زنان افسانه‌ای در آثار نظامی گنجه‌ای*. تبریز: آیدین.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). *نفحات الانس من حضرات القدس*. تصحیح محمود عابدی. تهران: اطلاعات.

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

- خواندامیر، غیاث‌الدین‌بن همام‌الدین الحسینی (۱۳۳۳). *تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر*. مقدمهٔ جلال‌الدین همایی. زیر نظر محمد دبیرسیاقی. ج۴. تهران: کتابخانهٔ خیام (ناشر چاپی). اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان (ناشر دیجیتالی).
- دانشگاه کمبریج (۱۳۷۹). *تاریخ ایران دورهٔ تیموریان*. ترجمهٔ یعقوب آژند. تهران: جامی.
- ذوالفقاری، حسن (۱۳۹۲). *یکصد منظومهٔ عاشقانه فارسی*. تهران: چرخ.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۴۲). *ارزش میراث صوفیه*. تهران: مجلهٔ یغما.
- ـــــــــــــــ (۱۳۷۲). *پیر گنجه در جستجوی ناکجاآباد*. تهران: سخن.
- ستاری، جلال (۱۳۷۲). *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*. تهران: نشر مرکز.
- ـــــــــــ (۱۳۷۴). *عشق صوفیانه*. تهران: نشر مرکز.
- سجادی، ضیاءالدین (۱۳۸۹). *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف*. چ۱۶. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت).
- سلیمی‌جرونی (۱۳۸۲). *شیرین و فرهاد*. تصحیح نجف جوکار. تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله‌بن محمد (۱۳۴۱). *تمهیدات*. مقدمه و تصحیح عفیف عسیران. تهران: دانشگاه تهران.
- فرهود، فرنگیس (۱۳۹۴). «مقایسهٔ مفاهیم برخی از اصطلاحات در انیس‌العارفین انوار و مصیبت‌نامهٔ عطار» در *کتاب خلاصه‌ای از مقاله‌های همایش بین‌المللی شاه قاسم انوار*. به‌کوشش رضا غوریانی. تربت جام: بی‌نا.
- فلودرنیک، مونیکا (۱۳۹۹). *درآمدی بر روایت‌شناسی*. ترجمهٔ هیوا حسن‌پور. تهران: خاموش.
- کربلایی تبریزی، حافظ حسین (۱۳۴۴). *روضات الجنان و جنّات الجنان*. تصحیح جعفر سلطان القرایی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۲). «گنجه در جرون». *آینهٔ میراث*. دورهٔ جدید. ش۲۲. صص۱۳۸ـ۱۵۶.

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

- لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۹۱). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. مقدمه و تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: زوار.
- منز، بئاتریس فوربز (۱۳۹۰). *قدرت، سیاست و مذهب در ایران عهد تیموری*. ترجمهٔ جواد عباسی. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- میرباقری‌فرد، علی‌اصغر (۱۳۹۴). *تاریخ تصوف؛ سیر تطور عرفان اسلامی از قرن هفتم تا دهم هجری*. ج۲. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- نصیری جامی، حسن (۱۳۹۳). *شاه قاسم انوار؛ بررسی احوال و آثار*. تهران: مولی.
- نظامی گنجوی، الیاس‌بن یوسف (۱۳۷۶). *خسرو و شیرین*. تصحیح حسن وحید دستگردی. تهران: قطره.
- نوایی، امیرعلیشیر (۱۳۶۳). *مجالس‌النفایس*. به اهتمام اصغر حکمت. تهران: منوچهری.
- واعظ کاشفی، فخرالدین علی‌بن حسین (۱۳۵۶). *رشحات عین الحیات*. مقدمه و تصحیح علی‌اصغر معینیان. ج۲. تهران: بنیاد نیکوکاری نوریانی.
- هاشمی، زهره (۱۳۹۴). *عشق صوفیانه در آینهٔ استعاره؛ نظام‌های استعاری عشق در متون منثور براساس نظریهٔ استعاره شناختی*. تهران: علمی.
- یارشاطر، احسان (۱۳۸۳). *شعر فارسی در عهد شاهرخ (نیمهٔ اول قرن نهم) یا آغاز انحطاط در شعر فارسی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- یثربی، یحیی (۱۳۷۴). *عرفان نظری: تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف*. چ۲. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم.
- Azar, E. (2016). "Tahlili Bar Nazariyehā-ye Beynāmatniat-e Genette-i". *Pajuheshhā-ye Naqd-e Adabi*. No. 24. pp. 11-13. [in Persian]
- Abbot, H. (2018). *Savād-e Revāyat*. Tr. Ro'ya Purazar and Nima M. Ashrafi. Tehran: Atrāf. [in Persian]
- Afshar, I. (1975). *Majmu'e-ye Kamine: maghālehā-yi in Noskheshenāsi o Ketābshenāsi*. Tehran: Farhang-e Iran Zamin. [in Persian]
- Afshari, M. (2007). *Neshān-e Ahl-e KHodā: Majmu'e Maghālehā in Naqd o Tahlil-e Adabiāt-e Erfāni-ye Fārsi*. Tehran: CHeshme. [in Persian]
- Allen, G. (2001). *Beināmatniat*. Tr. Payam Yazdanju. Tehran: Markaz. [in Persian]

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

- Anvar, Q. (1958). *Kolliāt-e Qāsm Anvār*. Sa'id Nafisi. Tehran: Ketābkhāne-ye Sanāyi. [in Persian]
- Bassnet, S. (1993). *Comparative Literature: A Critical Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Bassnet, S. (2018). "Jensiat o Māygān: Dāstān-e Guinevere". Tr. Samira Bameshki. *Deihim-e Haftād: Mehrnāme-ye Ostad Doktor Mohamad Ja'far Yaĥaqi*. Tehran: Sokhan. [in Persian]
- Card, O.S. (1999). *Characters and Viewpoint*.Cincinnati, Ohio: Writer's Digest Book.
- Einolqozat Hamedani, A. (1962). *Tamhidāt*. Moqadame o Tashih-e 'Afif 'Asirān. Tehran: Dāneshgāh-e Tehran. [in Persian]
- Farhud, F. (2015). "Moqāyese-ye Mafāhim-e barkhi Az Estelāhāt in Anis-Al-Ārefin-e Anvār o Mosibatnāme-ye Attār". *Ketāb-e Kholāsei Az Maqālehā-ye Hamāyesh-e Beinol Melali-ye Shāh Qāsem Anvar*. Reza Quriyani. Torbat Jam. (Without Publisher). [in Persian]
- Feludernik, M. (2020). *Daramadi bar Revāyat Shenāsi*. Tr. Hiva Hasanpoor. Tehran: Khāmush. [in Persian]
- Genette, G. (1997). *Palimpsests: Literature in the second degree*. Trans. Channa Newman & Claude Doubinsky. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Hashemi, Z. (2015). *'Eshq-e Sufiāne in Ayene-ye Esteāre: Nezāmha-ye Este'āri-ye 'Eshq in Motun-e Mansur Bar Asās-e Nazariye-ye Este'āre-ye Shenākhti*. Tehran: Elmi. [in Persian]
- Hirdch, E.D. (1967). *Validity in Interpretation*. New Haren and London: Yale University.
- Izadiniya, H. & A. Vaezi (2014). "Chālesh-e Gādamer o Hirdch Bar sar-e Dorosdti-ye Tafsir". *Hekmat o Falsafe*. No. 3. pp. 45 -58. [in Persian]
- Jami, A. (1991). *Nafahāt-Al-Ons Men Hazarāt-Al-Qods*. Tashih-e Mahmud Abedi. Tehran: Etelā'āt. [in Persian]
- Karbalayi Tabrizi, H. (1965) . *Roza-Al-Janān o Janat-Al-Janān* . Tashih-e Ja'far Soltān-al-Qarāyi. Tehran: Bongāh-e Tarjome o Nashr-e Ketāb. [in Persian]
- Kazazi, M. (2003). "Ganje in Jeroun". *Āyene-ye Mirās*. No. 22 . pp. 138-156. [in Persian]
- Kermode, F. (1979). *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*. Cambridge: Harvard University Press.
- Khandamir, Q. (1954). *Tārikh-e Habib-Al-Siar Fi Akhbār-e Afrād-e Bashar*. Moqadame-ye Jalaledin Homayi. Zir-e Nazar-e Mohamad Dabir Siaqi. Vol. 4. Tehran: Ketābkhāne-ye Khayām (Nashr-e Chāpi). Esfahān:

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

Markaz-e Tahqiqāt-e Rāyānei-ye Qā'emiye Esfahān (Nashre Digitāli). [in Persian]
- Lahiji, Sh. (2012). *Mafātih-Al-E'jāz in Sharh-e Golshān-e Rāz*. Moqadame o Tashih-e Mohamadreza Barzgar Khaleqi and 'Efat Karbasi. Tehran: Zavār . [in Persian]
- Menz, B. (2011). *Qodrat, Siyāsat o Mazhab in Irān-e Ahd-e Teymuri*. Tr. Jazad Abasi. Mashhad: Dāneshgāh-e Ferdowsi-ye Mashhad. [in Persian]
- Mirbaqeri Fard, A. (2015). *Tārikh-e Tasavof: Seir-e Tatavor-e 'Erfān-e Eslāmi Az Qarn-e 7 ta 10 Hejri*. Vol. 2. Tehran: Sāzmān-e motāle'e o tadvin-e kotob- olum-e ensāni (SAMT). [in Persian]
- Nasiri Jami, H. (2014). *Shāh Qāsem Anvār: Barresi-ye Ahvāl o Āsār*. Tehran: Mowlā. [in Persian]
- Navai, A. (1984). *Majāles-Al-Nafāyes*. Be Ehtemām-e Asqar Hekmat. Tehran: Manuchehri. [in Persian]
- Nizami Gangavi, E. (1997). *Khosrow o Shirin*. Tashih-e Hasan Vahid Dastgerdi. Tehran: Qatre. [in Persian]
- Ohadodin Kermani, H. (1987). *Divān-e Robā'yāt*. Be Kushesh-e Ahmad Abu Mahbub. Moqadame-ye Mohamad Ebrāhim Bastani Parizi. Tehrān: Sorush. [in Persian]
- Sajadi, Z. (2010). *Moghadame-i bar Mabāni-ye 'Erfān o Tasavof* . Chap-e 16. Tehran: sāzmān-e motāle'e o tadvin-e kotob-e olum-e ensāni (SAMT) [in Persian]
- Salimi Jerouni (2003). *Shirin o Farhād*. Tashih-e Najaf Jokar. Tehran: Markaz-e Nashr-e Mirās-e Maktub. [in Persian]
- Sattari, J. (1993) *Madkhali Bar Ramzshenāsi-ye 'Erfāni*. Tehran: Markaz. [in Persian]
- Sattari, J. (1995). *'Eshq-e Sufiāne*. Tehran: Markaz. [in Persian]
- Servatian, B. (2008). *Rāz-e 'Eshq in Masnavi-ye Arefāne-ye Nizāmi Ganjavi*. Karaj: Shāni. [in Persian]
- Servatian, B. (2010). *Zanān-e Afsānei in Asār-e Nizāmi Ganjgei*. Tabriz: Aydin. [in Persian]
- University of Cambridge (2000). *Tārikh-e Irān Dore-ye Teymuri*. Tr. Ya'qub Azhand. Tehran: Jāmi. [in Persian]
- Vaez-e Kashefi, F. (1977). *Rashahāt-e 'Eyn-Al-Hayāt*. Moqadame o Tashih-e Ali Asqar Moiniyān. Vol. 2. Tehran: Bonyād-e Nikukāri Nuriāni. [in Persian]
- Yarshater, E. (2004). *She'r-e Fārsi in Ahd-e Shāhrokh (Nime-ye Aval-e Qarn-e 9) Ya Āqāz-e Enhetāt in She'r-e Fārsi*. Tehran: Dāneshgāh-e Tehran. [in Persian]

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

- Yasrebi, Y. (1995). *'Erfan-e Nazari: Tahqiqi in Seir-e Takāmoli o Osul o Masaēl-e Tasavof*. Qom: Daftar-e Tabliqāt-e Eslāmi Howze-ye Elmiye-ye Qom. [in Persian]
- Zarinkub, A. (1963). *Arzesh-e Mirās-e Sufiye*. Tehran: Majale-ye Yaqmā. [in Persian]
- Zarinkub, A. (1993). *Pir-e Ganje in Jostoju-ye Nākojāābad*. Tehran: Sokhan. [in Persian]
- Zolfaqari, H. (2013). *Yeksad Manzume-ye 'Āsheqāne-ye Farsi*. Tehran: Charkh. [in Persian]

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

From Love to Mysticism: The Analysis of Narrative Transformations and Change of Characters from Khosrow and Shirin by Nezami Ganjavi to Shirin and Farhad by Salimi Jerouni

Asma Hosseini Moghadam[1], Samira Bameshki[2 *], Abolghasem Ghavam[3]

1. PhD student of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad.
2. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad.
3. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad.

Received: 22/06/2020 Accepted: 25/11/2020

Abstract

Shirin and Farhad by Salimi Jerouni, composed in the ninth century AH, is adapted from *Khosrow and Shirin* by Nizami Ganjavi. The distinguishing feature of this poem is the addition of a mystical theme, as compared to its hypotext. The purpose of the current study was to investigate how the narrative structure of this poem has changed compared to Nizami Ganjavi's *Khosrow and Shirin*, employing Gerard Genette's theory of hypertextuality and also intentional interpretation. The researchers have also tried to show how Salimi Jerouni was able to connect his mystical thoughts with Khosrow and Shirin's earthly love. Based on epitext and peritext analysis and through retrieval of the intention of the author, it was concluded that Salimi Jerouni had created a narrative, using quantitative transformation and pragmatic transformation that in its deep structure, illustrated mystical behavior. The characters of the story have gained symbolical interpretation, proportional to the mystical content of the poem and in line with the evolution of the hero (Khosrow) on the way of reaching the position of a perfect man.

Keywords: Salimi Jerouni, Shirin and Farhad, hypertextuality, intentional interpretation, Mysticism

* Corresponding Author's E-mail: bameshki@um.ac.ir

[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]

[DOR: 20.1001.1.20080360.1399.13.52.5.7]
[Downloaded from lcq.modares.ac.ir on 2024-04-24]