

دوفصلنامه علمی - پژوهشی
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)
سال پنجم، شماره ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۳

جنون‌المجانین و عرفان خراسان در سده نهم

احسان پورا بریشم^۱
محسن محمدی فشارکی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۷

تاریخ تصویب: ۱۳۹۳/۱۲/۲۵

چکیده

جنون‌المجانین تألیف قوام‌الدین سنجانی خوافی (۷۳۴-۸۲۰ ه. ق) از نوشته‌های صوفیانه اوایل سده نهم هجری است که در بردارنده اطلاعات ارزنده‌ای از تاریخ عصری تصوف، نحله‌های مذهبی و جریان‌های کلامی و نیز تأملات عرفانی مؤلف است که با بیانی ادبی قلمی شده است. مؤلف کوشیده تا مجالس و تأملات عرفانی خود را به شیوه پرسش و پاسخ و اغلب به یاری تمثیل و زبان حال به مخاطب تفهیم کند و از این رهگذر به شرح و تأویل آیات، احادیث، اصطلاحات عرفانی و سروده‌ها پرداخته است.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان. ehsanpourabrisham@yahoo.com

۲. محسن محمدی فشارکی، دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان. fesharaki311@yahoo.com

پژوهش حاضر به روش تحلیل محتوا می‌کوشد تا با تبیین اجمالی نظریات عرفانی خوفا، چگونگی بیان این تعالیم را نشان دهد و نیز با بررسی منابع جنون‌المجانین، نو یافته‌هایی از آن را در حوزه‌های تاریخ تصوف و تأویلات عرفانی بازگو نماید. در بازشناسی منظومه فکری این دانشور گمنام، به دغدغه‌ها و اشتغالات مطرح در محیط عرفانی آن روزگار خراسان با تأکید بر مشرب عرفانی مؤلف، توجه و مواردی برای نمونه بررسی شده‌است.

واژه‌های کلیدی: تصوف خراسان، جنون‌المجانین، قوام‌الدین خوفا، معرفت‌شناختی، وجوه ادبی.

مقدمه

خراسان در سده هشتم و اوایل سده نهم با از سرگذراندن خوف مغول و دگرگونی گسترده در فرهنگ و ذوق اجتماعی، باز میراث‌دار طریقه کبرویه بود و صبغه آموزه‌های نجم کبری و مریدانش را به خود داشت؛ ایشان با باریک‌اندیشی دردمندان‌ای به مبانی و عقبات سلوک نگریسته و در انسجام و هم‌گستراندن مبانی نظری آن کوشیده بودند. گرچه در خراسان آن روزگار تأملات متکلفانه و مدرسی ابن عربی (م ۶۳۸ ق.) و آرای رازورانه حروفیانی چون سعدالدین حمویه (م ۶۵۰ ق.) و مریدش عزیز نسفی، ظرایف علاءالدوله سمنانی (م ۷۳۶ ق.)، نقشبندیان سنت مدار و دیگر دانشی صوفیان سایه افکنده بود اما هنوز خراسانیان با سلوک عاشقانه‌ای مانوس بودند که بر مدار واردات و واقعات می‌گذشت و از منظومه فکری عطار (م ۶۲۷ ق.)، نجم‌الدین کبری (م ۶۱۸ ق.)، نجم‌الدین رازی (م ۶۵۴ ق.) و دیگر مایه‌وران این طرز سلوک سرچشمه می‌گرفت؛ بدین‌گونه قلمی کردن تجارب

عرفانی به ویژه از جانب کبرویان در سده هفتم و امتداد آن تا سده هشتم سرمشق مریدان نوآموز در استمرار سنت پیران خراسان بود.

قوام‌الدین سنجانی خوافی (۷۳۴-۸۲۰ ق.) در چنین روزگاری با این دغدغه که طریق مبتدعان شریعت و طریقت را بازنماید و هم به بیان صمیمی مواجید و تجربه‌های عرفانی خود پردازد، «کتابی تصنیف کرده جنون‌المجانین نام و در آنجا سخنان غریب درج کرده» (جامی، ۱۳۸۶: ۴۹۵) که «چون پیوسته بر مقتضای تکلیف الهی در تبلیغ مناهج و مباحث شرعی و عقلی جد بلیغ می‌باید نمود تا طریق افادت و استفادات مسلوک باشد و مسدود نشود و عقود مشکلات که عقبات راه‌اند، می‌باید گشاد، آن را که قوت بخشیده‌اند که برکنند در از قلعه خبیر کار حیدر باشد، لاجرم به حکم قضا و تعظیم امر و شفقت خلق، گاهی که فصل بهار باشد، بنات نبات افکار که حوراء حجور صدور فقرائند، به صحرا می‌آرند و تسلیم طالبان صادق می‌گردانند...» (سنجانی خوافی، ۸۶۰: ۳).

قوام‌الدین در شمار صوفیان متأخر بوده، با این همه دانسته‌های ما از زندگی او اندک است. جامی (۸۱۷-۸۹۸ ق.) فصلی را به او اختصاص داده: «وی در بدایت حال از شرکای قریه سنجان خواف بوده و نسخه جمع و خرج و توجیه و تخصیص آن قریه به عهده وی بوده و وی می‌نوشته، ناگاه وی را جذبه‌ای رسیده از هر چه در آن بوده بیرون آمده و به سلوک راه آخرت مشغول شده. می‌گویند که دست خود را وقف مسلمانان کرده بود. هر کس که کاغذ بیاوردی و وی را کتابت فرمودی، خواه مصحف خواه غیر آن، نام آن کس را بر آن کاغذ نوشتی؛ و میان طالبان ترتیب نگاه داشتی، به همان ترتیب که کاغذ آورده بودندی کتابت کردی. در مجالس، معارف بسیار گفتی. می‌فرموده است که موسی، علیه‌السلام، مرا کاسه‌ای شربت داده است، این گویایی من از آن است» (جامی، ۱۳۸۶: ۴۹۵). سپس با یادکرد مکاتبات قوام‌الدین با صوفی سرشناس همشهری‌اش، زین‌الدین خوافی (م ۸۳۸ ق.) بخشی از

پاسخ مکتوب زین‌الدین را نقل می‌کند که بیانگر تفاوت مشرب این دو و هم متضمن توصیه تعریض‌وار زین‌الدین به مقام فنا و سکوت است:

«او [قوام‌الدین خوافی] می‌گفته که مرا موسی، علیه‌السلام، کاسه‌ای شربت داد، این گویایی مرا از آن پیدا شد. تنبیه او نموده آمد که اگرچه این مشرب بلند است اما در مشاهده حیب‌الله، صلی‌الله‌علیه و سلم، حجاب است. هر که می‌خواهد که از مشرب حیب با نصیب باشد در فنای خود سعی باید نمود.

وادی ایمن قدم خواهی در عدم سیر فرض عین بود

موسی، علیه‌السلام، چون به وادی ایمن رسید، از همه غم‌ها خلاص یافت. هر که می‌خواهد که معنی قدم که همچون وادی ایمن است، دریابد در نیستی سعی باید نمود:

راندن معرفت حجاب آرد کشف اندرسکوت و حین بود

طریقه او این بود که در مجالس سخن‌گفتی و این معنی را فضیلتی می‌دانست، تنبیه او نموده آمد که این فضیلت متضمن ردیلت حجاب است.» (همان: ۴۹۶)

سرانجام رباعی شیخی قهستانی را در تاریخ ولادت و وفات قوام‌الدین نقل می‌کند. اسفزاری هم با ذکر گفته جامی در گویایی قوام‌الدین تأکید دارد: «و در سخن گفتن بسطی عظیم داشته، چنانکه می‌گویند خاشاکی از زمین برداشتی و او را مخاطب ساختی و اگر خواستی دو شبانه‌روز در باب آن خاشاک معارف و حقایق راندی و به اتمام نرسیدی»^۱ (اسفزاری، ۱۳۳۸: ۲۰۹/۱). این سخن اسفزاری که به گونه‌ای مؤید نقد زین‌الدین خوافی است، ناظر بر اندیشه سیال و ذهن وقاد قوام‌الدین است که چگونه تخیل شاعرانه‌اش را با مفاهیم معنوی درآمیخته تا «معارف و حقایق» را در گفت‌وگوهایی درازآهنگ با سیب و سگ و خروس برای مخاطب بیان کند. خواندمیر، قوام‌الدین را از احفاد رکن‌الدین محمود شاه سنجانی (م ۵۹۳

ق.) دانسته و به نقل از روضه‌الصفاء حکایت همت‌خواستن ستلمش‌بیک از او را به هنگام نبرد با معزالدین حسین کورت نقل کرده است (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۳/۳۸۵).

آنچه از جنون‌المجانین در باب مؤلف دانسته می‌شود، آن است که نامش قوام‌الدین محمد بن عماد (سنجانی‌خوافی، ۸۶۰: ۲) و در اصل «اسفاهی‌زاده»^۲ (همان: ۳) بوده است. در مقدمه می‌نویسد: «... در شهور سنهٔ سبعین و سبعمائه بود که سحاب نیشان در این صدف باریدن گرفت» (همان: ۲) که گویا به روزگاری اشاره دارد که به تصوف گرویده است. استاد نفیسی در این باب می‌نویسد: «نخست در کارهای دیوانی بود و روزی که بر پیرزنی ستم کرده بود، پیرزن بالحن عتاب‌آمیز به وی گفت: از خدا شرم نمی‌کنی که بر چون من عجزه ستم می‌رانی؟ وی از این سخن آشفته شد و قلم و دوات خود را در زیر سنگ شکست و به حلقهٔ تصوف درآمد و از آن‌پس در انزوا می‌زیست» (نفیسی، ۱۳۶۳: ۱/۳۲۲). مأخذ این قول استاد یافت نشد.

قوام‌الدین در اصول، اشعری‌مسلك و در فروع، شافعی‌مذهب است. او در مرزبندی آرای کلامی که در آن روزگار مورد توجه بوده‌اند، تأکید دارد؛ از جمله جبر و اختیار: «لا جبر و لا تفویض، ولكن امر بین الامرین، بنده مختار بود در فعل خود به قدر استطاعت از حق، یعنی فعل از بنده و خلق از خداوند؛ پس گوییم که مجبور مطلق و مختار مطلق نیستیم؛ مجبوریم به توسط و مختاریم به توسط»^۳ (سنجانی‌خوافی، ۸۶۰: ۱۷) و یا خلق و حدوث قرآن: «قرآن، صفت اوست؛ صفت خالق، مخلوق محال باشد و حدوث بر نزول آیات افتد اما عبارات و لغات که دلیل کلام است نه حقیقت آن، مخلوق است» (همان: ۲۰).

قوام‌الدین، گویا در اواخر عمر، بر آن می‌شود که مجموعه‌ای از معارف، دربردارندهٔ چهار بخش معتقدات، واردات، واقعات و اشعار فراهم آورد^۴ و نامش را جنون‌المجانین نهاد.^۵ برخی واردات و واقعات تاریخ‌گذاری شده‌اند؛ چنان‌که در

مقدمه جنون‌المجانین و نیز سی و پنجمین وارد، از ۷۷۰ هجری یادشده و یکی از واپسین واقعات، در صفر ۸۰۸ هجری رخ داده است؛ پس چنین به نظر می‌رسد که جنون‌المجانین در گذر سالیان گردآمده و تدوین نهایی آن در ۸۰۸ هجری یا پس از آن بوده است: «روزی خبری بر زبان این فقیر می‌راندند، برادری گفت فقیر را تحریر باید کرد و این مقالت را کتابت کرد تا به تدریج به دل توان رسانید؛ این سواد بر این بیاض از آن سؤال اتفاق افتاد» (همان: ۱۵۶). تاکنون از جنون‌المجانین دو نسخه منقح، خوانا و کهن دستیاب شده که به شماره‌های ۱۷۴۹ و ۱۷۵۰ در کتابخانه ایاصوفیه محفوظ‌اند.^۶ پژوهش حاضر با بهره‌جستن از این دو نسخه، ضمن معرفی و بررسی اجمالی جنون‌المجانین، به بیان و تحلیل نکته‌هایی از آن می‌پردازد.

۱. ملل و نحل و اطلاعات عصری در حوزه تصوف

بخش اعظم نخستین باب جنون‌المجانین به مذاهب اسلامیون پرداخته که در واقع در آمدی برای پرداختن به باب دیگر است: «بعد از باز نمودن اعتقادات فاسد و احوال مبتدعان که هفصد گروه‌اند، بیان احوال مردان که بر سنت و جماعت و سیرت صحابه رسول‌اند...» (همان: ۴۴). در این باب سودمند و مفصل، ده‌ها نحله مذهبی و کلامی، معرفی و گاه نقد شده‌اند. نخست، به ذکر اجمالی آرای دوازده فرقه می‌پردازد: حبیبیه، اولیائیه، شمراخیه، اباحتیه، حلولیه، حوریه، واقعیه، متجاهله، متکاسله، الهامیه، فلاسفه و سالمیه و می‌افزاید: «بدان که اصول اهل ضلالت و مخالفان صاحب بدعت مبنی بر شش بناست: جبریه، قدریه، معطله، مشبهه، روافض، خوارج و هر یک از این شش، دوازده فرقه گشته‌اند، دوازده شش، هفتاد و دو باشد؛ چنان که رسول، علیه السلام، فرمود...» (همان: ۱۶) سپس هر دوازده فرقه وابسته به شش فرقه اصلی را شرح داده و فرق وابسته به آن‌ها را نیز معرفی می‌کند؛ به‌عنوان نمونه دوازده فرقه‌ای را که به‌زعم مؤلف از رافضیه‌اند، چنین ذکر می‌کند: کاملیان،

عربیان، شریکیان و ...، پس به زیدیان و چهار فرقه ایشان، امامیان و چهارده فرقه ایشان، غلات و پانزده فرقه ایشان و کیسانیان و چهار فرقه ایشان پرداخته است. دیگر فرقه‌های اصلی که با فرقه‌های وابسته به آن‌ها معرفی شده‌اند، عبارتند از: معتزله و هفده فرقه آن، کرامیه و هفت فرقه آن، مرجئه و پنج فرقه آن؛ فرقی که به‌ظاهر بر اسلام‌اند: باطنیان، ناصریان، قرامطه، بابکیان، مقنعیان، سبعیان و سرانجام ادیان دیگر و فرقی آن‌ها: یهودیان و ترسایان و مجوسیان و ثنویان و صابئیان و فلاسفه.

از منابع اصلی این بخش از جنون‌المجانین، رساله فارسی موسوم به «اعتقادات فرقی‌المسلمین و المشرکین»^۷ از امام فخر رازی است. از مقایسه این دو رساله درمی‌یابیم که قوام‌الدین، به‌جز فصل مربوط به خوارج، تقریباً تمام این رساله را به همان ترتیب در جنون‌المجانین گنجانیده است و چون از آن نام نبرده، تحلیل نادرست مخاطب را از احوال اجتماعی آن روزگار در پی دارد؛ به‌عنوان نمونه آنجا که فخر رازی اطلاعاتی از فرقی روزگارش (حدود دو سده پیش از تألیف جنون‌المجانین) بیان می‌کند: «در روزگار ما دو فرقه از معتزله مانده: اصحاب ابوالهاشم و ابوالحسن» (سنجانی خوافی، ۸۶۰: ۳۵) و یا: «چهاردهم: اصحاب انتظارند، گویند که امام بعد از حسن عسکری فرزند او محمدحسن عسکری است و او غایب است، ظاهر خواهد شدن و شیعیان روزگار ما برآند و اعتقاد ایشان بر آن است...» (همان: ۲۹). دیگر آنکه برخی نسبت‌های ناروای فخر رازی به شیعیان عیناً به جنون‌المجانین درآمده و حال آنکه قوام‌الدین، به‌ویژه با توجه به حضور اجتماعی - سیاسی شیعیان در خراسان سده هشتم و نهم و نیز شکل‌گیری تسنن دوازده‌امامی در آن نواحی، نسبت به ائمه شیعیان ارادت می‌ورزد: «همه درجه شهادت یافته‌اند تا اگر به نبوت نرسیده‌اند به علم و شهادت رسیده باشند؛ همه، ثمره فؤاد زهرا و قره‌الین مرتضی و سلالة مصطفی بوده‌اند و تا قیامت نور اقمار در شب تاریک باقی و پایدار خواهند بد و روز حشر هر یک آفتابی باشند و در شب دنیا هر یک آفتابی باشند...» (همان: ۱۰۴)

و یا: «ماه دوازدهم، ماه ذی‌الحجه، محمد بن حسن عسکری، همچون حوت به دریای رضا غوطه خورده و از نظر دشمنان غایب گردیده» (همان). در این بخش، فرق مشبهه، جبریه و غلات شیعه دو بار شرح شده‌اند، به گونه‌ای که این دو شرح متفاوت از هم‌اند؛ یک شرح برگرفته از رساله فخر رازی است و دیگری از رساله‌ای ناشناخته؛ معطله، قدریه، خوارج و ادیان غیر اسلام و فرق وابسته ایشان نیز گویا از همین رساله ناشناخته باشند. روش شرح فرقه‌های نام‌برده، برخلاف رساله فخر رازی که در چند جمله خطوط ایمانی را بازمی‌نماید، با تفصیل بیشتری همراه است؛ اغلب در چند سطر، اعتقاد هر فرقه را بازگو می‌کند، پس با آیات به پاسخگویی برمی‌آید. در جست‌وجوی این منبع ناشناخته کهن، کتاب «الفرق المفترقه بین اهل الزیغ و الزندقه»، از متون عربی سده ششم در علم ملل و نحل یافت شد که در برخی مطالب مشابه‌هایی با جنون‌المجانین دارد و می‌توان احتمال داد که منبع این هر دو یکی بوده باشد.

مؤلف در نخستین باب از جنون‌المجانین، پس از ذکر مختصر عقاید کلامی بر مذاق اهل سنت، به نقد شیوه صوفیان روزگارش می‌پردازد و نحله‌هایی از ایشان را توصیف می‌کند که از جهت مطالعات عرفان‌شناخت در خراسان آن روزگار سودمند تواند بود: «... یک سر موی از سبلت بر موافقت سنت باز نکنند و با رسول، علیه‌السلام به یک سر موی موافقت ننمایند و در مخالفت در محاسن یک سر موی فرو نمی‌گذارند، مخالفت مصطفی، صلی الله علیه و سلم کنند بدین غرور که موافقت مرتضی می‌کنیم و گلبانگ محبت حیدر زنند» (همان: ۱۲ و ۱۳) و هم از رسم حلقه بر گردن نهادن حیدریان و اینکه «زخمی بر خود زده‌اند که دیگری را زخم می‌زنیم»^۱ یاد می‌کند (همان: ۱۳) و سید نورالدین نامی را «سرحلقه مجردان قلندروش حیدری صفت» (همان: ۱۰۱) دانسته است که اشاره به رواج طریقه قطب‌الدین حیدر زاوگی (م ۶۱۳ ق. یا ۶۱۸ ق.) دارد؛ ابن بطوطه (۷۰۳-۷۷۹ ق.) نیز

در همان روزگار، از بسیاری حیادره در خراسان یاد کرده (ابن بطوطه، ۱۳۷۶: ۱/۳۵۶) و از صوفیانی در هند سخن گفته که طوق‌های آهنی بر دست و گردن خود می‌افکندند و هم از شمار اینان بوده‌اند (همان: ۱/۲۲۸). در باب فروهستن شارب که گویا در آن روزگار، برخی شیعیان حیدری بدان مقید بودند، اشارات پراکنده‌ای در متون تاریخی و ادبی می‌یابیم؛ حکایت گرفتاری جامی در بغداد، به واسطهٔ تهمتی که بر او نهاده بودند و به محکمه رفتنش با خصمی «که سر حلقهٔ آن روافض بود، نعمت حیدری نام» که به طعنهٔ جامی، شارب خود را به مدت‌العمر نچیده بود، از آن جمله است (کاشفی، ۱۳۵۶: ۱/۲۵۷)^۹.

دربارهٔ جوالقیان یا پیروان جمال‌الدین ساوجی می‌نویسد: «باز قومی سببت و محاسن و مژه و ابرو و سر فرو تراشند... بدین غرور که مجردان و مفردان و قلندرانیم و یکتا شده‌ایم و قطع تعلقات کردیم و شیشهٔ سالوس و نام و ننگ بر سنگ زدیم و خلاف نفس و هوا کردیم... بر محبت جمال ساوجی در جوال شده‌اند» (سنجانی خوافی، ۱۳: ۸۶۰) که اشاره به آیین چهارضرب^{۱۰} در این طریقه و صبغهٔ ملامتی آن دارد؛ چنان که در مکتوبی قلندری از سدهٔ هشتم، موسوم به الکواکب الدریه فی مناقب الحیدریه، آمده: «قرابهٔ نام و ننگ بر سنگ زده و فراغتی از سر و ریش خود و خلق حاصل کرده» (منقول از: شفیع کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۹۱). «باز قومی موی بیگانه وصل کنند و فتیله سازند و نقش عجیب، فریب عوام و تفرج بازاریان که موافق ابراهیم سید احمدیم و خود را از عشق موله سازند و این سه طایفه یعنی، قلندر و موله و حیدری، چهار رکن جهان را حکومت می‌کنند» (سنجانی خوافی، ۱۳: ۸۶۰) و اندکی پس‌تر می‌نویسد: «دیگری سنگ و آتش می‌خورد که سید احمدی‌ام...». رفاعیه، پیروان سیدی احمد رفاعی (م ۵۷۸ ق.) به نمایش‌های شگفت‌انگیز در طول قرون و سرزمین‌های اسلامی پرآوازه بودند؛ چنان که ابن خلکان (م ۶۸۱ ق.) از ایشان بدین صفت یاد کرده: «و لأتباعه احوال عجیبه من أكل الحیات و هی حیه و النزول

فی التناير و هی تتضرم بالنار فيطفئونها و قال إنهم فی بلادهم یركبون الأسود و مثل هذا و اشباهه» (ابن خلکان، ۱۳۶۴: ۱/۱۷۲)؛ اندکی بعد، ابن بطوطه گزارشی از نمایش ایشان بر خاک جای سیدی احمد می‌نویسد که در آتش غلت‌زدن و آتش‌خوردن هم در آن است^{۱۱} (ابن بطوطه، ۱۳۷۶: ۱/۲۲۷ و ۲۲۸).

گروه دیگری که سنجانی آیین‌های آنان را ذکر می‌کند، سلطوتیان هستند:

«... دیگری شاخ‌ها از نم‌د فرو گذاشته که ما سلطوتی‌ایم؛ یکی مثل زنان که سر به بی‌شرمی بازدهد که سربازم، سر بر نمی‌باید داشت که سربازان دیگرند... دیگری شاخ گاو بر کلاه دوزد و صورت ماری از نم‌د بر خرقة کند که براقی‌ام، دیگری آستین شق کند و چهار چاک بر خرقة بگشاید و سینه‌ها را به سؤال می‌شکافد و به دست طمع گریبان‌ها چاک می‌کند و به تکبر دل‌ها می‌خراشد که اسماعیل آتایی‌ام و لاف پیران ترک زند، دیگری طبل بر کتف بندد و زبان برگشاید که مولوی‌ام... و این طایفه را شمار نیست و در شمار نیستند...» (سنجانی خوافی، ۸۶۰).

از سلطوتیان یا سلطونیان که شاخ‌ها از نم‌د می‌گذاشتند، اطلاعی نیافتیم. براقیه، پیروان براق بابا (۶۵۵-۷۰۷ ق.) بودند. براق بابا مرید صاری صالّیق، از پیران جنگجوی صوفی بود که اسلام را در کریمه و دوبریجه گسترش داد و هم او سبب شد که براق بابا از آیین مسیحیت به اسلام گراید. براق بابا در تاریخی نامعلوم به دربار ایلخانان مغول پیوست و به ایران آمد و چون به نمایندگی از سلطان محمد خداپنده (۷۰۳-۷۱۶ ق.) به گیلان رفت، در نزدیکی لاهیجان کشته شد؛ پیروانش استخوان‌های او را برای دفن به سلطانیه بردند و العجایتو برای ایشان در آنجا لنگری با مقرری روزانه پنجاه دینار ساخت و سرپرستی آن را به احفاد براق بابا واگذاشت (القاشانی، ۱۳۸۴: ۷۰). اولوعارف چلبی (م ۷۱۰ ق.)، پیشوای طریقه مولویه از لنگر براقی سلطانیه دیدار نمود و در آنجا حیران امیرجی، نوه براق بابا از او پذیرایی کرد؛

حیران امیرجی نیز مدتی بعد به بازدید قونیه رفت (افلاکی، ۱۳۷۵: ۲/۸۶۰-۸۶۲). هیئت ایشان را مطابق با توصیف قوام‌الدین، از قلم صفدی (۶۹۶ق-۷۶۴ق) می‌یابیم؛ صفدی می‌نویسد که شیخ بَراق و یارانش در سال ۷۰۵ وارد دمشق شدند، درحالی که هیئت ایشان همه را شکفت‌زده نموده بود: ایشان سبقت فروهشته و ریش خود را تراشیده بودند و بَراق بابا چوگانی بر دوش داشت، همگان کلاهی شاخ‌دار از نم‌بر سر داشتند و هم دو دندان نیش خود را شکسته بودند. سراج‌الدین محار در سروده‌ای مفصل هیئت ایشان را توصیف نموده است؛ در این قصیده نیز توصیفات فوق، ذکر و از نوازندگان بسیار همراه بَراق بابا یاد شده است.^{۱۲} (صفدی، ۱۹۹۱: ۱/۱۰۶-۱۱۰). ارتباط طریقه بَراق بابا با حیا دره و هم طریقه بابائیه در آناتولی نیازمند پژوهش بیشتر است.

نوشته قوام‌الدین، از وجود نحله‌ای از طریقه بابایان ترک در خراسان آن روزگار اطلاع می‌دهد: اسماعیل آتا از پیران نقشبندیه بود که در اصل، طریقه او به شیخ احمد یسوی (م ۵۶۲ق.) می‌رسید. این یسویان در گذر زمان، به نقشبندیه پیوسته‌اند. اسماعیل آتا در سده هشتم در نواحی خوزیان، قصبه‌ای میان سیرام و تاشکند می‌زیسته و خواجه عبیدالله احرار، سلوک او را خوش می‌داشت (کاشفی، ۱۳۵۶: ۱/۲۷) اما اینکه طریقه خاصی داشته و صوفیانی به او خوانده می‌شده‌اند، در منابع یافت نشد. گفتنی است کاشفی از خرقة چهارچاک یاد کرده و وجوه رمزی آن را برشمرده اما از اینکه این خرقة به طریقه خاصی تعلق داشته، سخنی نگفته است (همان: ۱/۱۷۳). آنچه از مولویه نوشته نیز از منظر حضور و نفوذ مولویه در خراسان سده هشتم و اوایل نهم درخور توجه است.

قوام‌الدین به پیروی از هجویری ده طریقه صوفیانه را برمی‌شمارد و آنچه را در کشف‌المحجوب آمده به اختصار در باب هر یک بیان می‌دارد: محاسبیه، قصاریه، طیفوریه، جنیدیه، نوریه، سهلیه، حکیمیه، خرازیه، خفیفیه، سیاریه؛ اما به جای دو

طریقه دیگر، یعنی حلمانیه و حلاجیه که از منظر هجویری مردودند، دو نام دیگر را از خود افزوده: «ابوذر و ابودرداء محققان‌اند و متهم نیستند»^۳ (سنجانی خوافی، ۸۶۰: ۵۵)، گویا بدین معنی است که این دو یار صغه، برخلاف آن دیگران، پیروان و طریقه‌ای خاص نداشته‌اند. درباره ایشان می‌نویسد: «مذهب ابی‌الدرداء، از صحابه، آن است که هر که را از برای حق تعالی قبول کردی، به معصیت از وی قطع نکنی و در دعا بکوشی و همت بازنگیری؛ گوید یار که در کار افتد، او را یاری باید کرد، بنگر کار او، باید بود و از وی تبرا نشاید کرد؛ قوله تعالی: «إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ» (الشعراء: ۲۱۶). مذهب وی به شفقت نزدیک است اما مذهب ابوذر جندب بن جناده غفاری، گوید: احب لله و ابغض لله، هر که را در طاعت برای خدای دوست داشتی در معصیت از وی بپرهیز و دشمن گیر و مهجور کن؛ قوله: «إِنَّا بُرَأُؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ» (الممتحنه: ۴)، «لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ» (الکافرون: ۲ و ۳). این مذهب به سلامت نزدیک است. این تفاوت در مشرب ایشان، پیش‌تر در احیاء علوم الدین ذکر شده است (غزالی، بی‌تا: ۱۸۶/۲ و غزالی، ۱۳۸۶: ۲/۴۰۰) و البته غزالی در نقل اصل سخن این دو صحابی به قوت‌القلوب نظر داشته است (المکی، ۱۴۱۷: ۲/۳۶۹). قوام‌الدین مشرب این دو صحابی را که یکی به «سلامت» نزدیک است و دیگری به «شفقت»، در کنار مکتب آن‌ده صوفی قرار داده است.

۲. آموزه‌های صوفیانه در جنون‌المجانین و شیوه بیان آن‌ها

قوام‌الدین گرچه خود به تصوف گراییده اما گذشته از رویکرد منتقدانه به صوفیان روزگار، سخت در بند متابعت از سنت است و محققان صوفی را نیز جامع این دو می‌داند: «بدان که علما ناقلان شریعت‌اند و فقرا عاملان طریقت و خداوندان مسائل و رسایل‌اند و مشایخ، محققان این هر دو معنی‌اند» (سنجانی خوافی، ۸۶۰: ۹) و می‌کوشد تا خاستگاه و مبانی تصوف را نیز در کتاب و سنت بیابد تا آنجا که: «اگر

کسی گوید نام صوفی در قرآن مذکور نیست، هر جا که در قرآن مقرب و سابق آمده، ایشان اند و اگر گویند اسم عشق ظاهر نیست، نظر کن در این حدیث سماوی که اولیایی تحت قبایی لایعرفهم غیری، چون اهل حرم اند، هر آینه اسم ایشان مرموز باشد تا چشم عوام بر جمال ایشان نیفتد» (همان: ۵۱)؛ پس به تأویل فرایض نماز، روزه، طهارت، حج و... از منظری صوفیانه می‌پردازد؛ به عنوان نمونه آداب حج را با انواع اضافه‌های تشبیهی و استعاری این گونه روایت می‌کند: «الزکوه و الحج: این هر دو بر فقیر نیست؛ زکات ایشان تزکیه نفس بود و حج ایشان آن بود که به نیت کعبه دل، پای هستی از خانه بدن بیرون نهند و اهل بیت اخلاق ذمیمه را وداع کنند؛ یعنی لذات و شهوات جسمانی را بازگذارند و روی در وادی غیب آرند و خلع نعلین کنند و از شهرهای ناموس و ریا و عادت و عمرانات نام و ننگ عبور کنند و...» (همان: ۶۳). این گونه تأویلات هنری، از دیرباز در صوفیانه‌ها جلوه‌گرند.^{۱۴}

از دیگر سنت‌های تعلیمی مندرج در جنون‌المجانین، شرح چهل مقام است که مؤلف رساله چهل مقام یا مقامات اربعین، منسوب به حمویه جوینی (۴۴۹-۵۳۰ ق.) را با اندک تغییری به تمامی نقل نموده^{۱۵} و نیز در شرایط ده گانه خلوت که مبتدیان سالک را از آموختن آن گزیری نباشد، به ذکر این بخش از رساله مالابد منه فی الدین پرداخته است (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۸۳: ۸۲).^{۱۶} گفتنی است که قوام‌الدین به نام برخی منابع نیز اشاره کرده؛ چنان که در توصیه به ذکر خفی می‌نویسد: «شیخ نجم‌الدین کبری گفته آواز بلند نکند، شیخ مجدالدین بغدادی در تحفه البرره گفته است در اخفای صوت و اجتناب از الحان سعی کند... و شیخ عمار در رساله خود گفته که سالک در ابتدا و انتها ذکر خفی گوید» (سنجانی خوافی، ۱۳۶۰: ۷۰) که از رساله شیخ عمار، رساله الصوم او را منظور داشته است؛ نام احیاء و کیمیای سعادت را نیز ذکر کرده و چنان که پیش تر آمد، از منابع جنون‌المجانین بوده‌اند. در نقل اقوال دیگران گاه به نام گوینده اشاره دارد و گاه بی ذکر نام در آن تصرف می‌کند:

«یکی گفت اگر یکی گویی، ده بشنوی؛ گفتم اگر ده گویی یکی نشنوی، با من صلح کرد» (همان: ۱۳۴) که ناظر به حکایت مولاناست: «منقول است که روزی حضرتش از محله می گذشت؛ دو شخص بیگانه با همدیگر مناقشه و منازعه می کردند و به همدیگر زی و قاف می گفتند؛ حضرت مولانا از دور توقف فرموده می شنود که یکی به دیگری می گوید که یعنی به من می گوئی و الله و الله که اگر یکی بگوئی هزار بشنوی؛ خداوندگار پیش آمده فرمود که نی نی، بیا هر چه گفتنی داری بمن بگو که اگر هزار بگوئی یکی نشنوی؛ هر دو خصم سر در قدم او نهاده صلح کردند» (افلاکی، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۰۵).

سنجانی در بخش‌هایی از واردات و واقعات به پرسش‌های مریدان و دوستان می‌پردازد؛ این پرسش‌ها که دامنه‌اش از قرآن و حدیث و اصطلاحات عرفانی تا اشعار و حکایات عامیانه گسترده، بیانگر محیط علمی آن روز است و از آنجا که بعضی از این مسائل پیش‌تر میان دانشیان مسبوق بوده، چگونگی استنباط قوام‌الدین را نشان می‌دهد که اغلب با صبغه‌ای صوفیانه همراه است: یکی از حکایت خضر و موسی (ع) می‌پرسد که چرا خضر نخست «فأردت أن أعيبها» (الکهف: ۷۹) گفت، سپس «فأردنا» (الکهف: ۸۱) و سرانجام «فأراد ربك» (الکهف: ۸۲). قوام‌الدین این مذاقه را که از روزگار حلاج تا به روزگار مؤلف می‌یابیم^{۱۷}، به منازل سلوک پیوند می‌زند که خضر عشق به موسی عقل/معرفت/ادب، در منزل اول که شرایع بود، فأردت گفت تا نقصان به خود اضافه کند؛ در دیگری فأردنا گفت که مقام طریقت بود و سه‌دیگر را به حق منسوب کرد که من و ما فانی شده و هو باقی ماند (سنجانی خوافی، ۸۶۰: ۲۵۹). پرسنده دیگری با اشاره به آیه «ألست بربکم قالوا بلی» (الأعراف: ۱۷۲)، چرایی اجابت قومی و ابای دیگری را جویا می‌شود که قوام‌الدین پاسخ می‌دهد: «قوله تعالی: «وکنتم أزواجاً ثلاثاً» (الواقعه: ۷) و قوله تعالی: «منهم

ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخیرات» (فاطر: ۳۲)؛ همه بلی گفتند و اما سه گروه شدند: سابقان از سر معرفت و محبت گفتند و مقتصدان به تقلید سابقان گفتند و ظالمان از بیم گفتند، لاجرم عالم صورت و شهادت و ایمان و نفاق و کفر پیدا شد.» (سنجانی خوافی، ۸۶۰: ۲۴۳) که این تفسیری بدیع است.

در ذکر احادیث گاه می‌کوشد به رفع مباینت ظاهری آن‌ها پردازد. مؤلف با ذکر احادیث اوایل (اول ما خلق الله نوری / العقل / القلم)، اولیت را مختص می‌کند: «هر یک در مرتبه خود اولیتی دارند؛ چنان‌که اول چیزی که در طور خفی و سر پدید آمد، نور محمدی بود و اول چیزی که در مقام غیب از مفردات علوی به ظهور آمد، لطیفه عقل بود و اول چیزی که در عالم اجسام پدید آمد، عرش و کرسی و لوح و قلم؛ پس بدان که چون از قلم خفی و دوات روحی و مداد نوری بر لوح عقل، نقوش نفوس پیدا شد، سواد آن عالم شهادت آمد و بیاضش عالم غیب»^{۱۸} (همان: ۲۳۶).

یا پس از ذکر «فإذا سویته و نفخت فیہ من روحی» (ص: ۷۲) و نیز حدیث «الأرواح جنودٌ مجنده»، این پرسش را پیش می‌کشد که «اگر روح را بر جسم سبقت نباشد حدیث کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین چه باشد و مسئول «ألست بربکم» که بود؟» (سنجانی خوافی، ۸۶۰: ۱۴۷) در پاسخ، حدیث نخست را به روح انسانی و حدیث دوم را بر روح حیوانی وارد می‌داند و با تمثیل به شرح می‌پردازد:

«آنکه گوید پیش از کاشتن و رفتن عمامه و خرقة موجود نیست، معدوم است، نظر به حیات حیوانی که ایجاد بعد از تسویه است، بدین وجه راست باشد و آنکه گوید که پیش از این جمله تاج و خرقة در این پنبه‌دانه موجود بود و خرما در این استه موجود بود، نظر به روح ناطقه انسانی الأرواح جنودٌ مجنده راست... یعنی ارواح به امر کن‌فیکون موجود بودند، بعد از مدتی به

حکمت بعد از وسایط بسیار از هیولی بالفعل ظاهر کردند و به وقت در وجود می آیند» (همان: ۱۴۸).

از جمله اشعاری که مؤلف به تأویل عرفانی آن می پردازد، سروده‌ای عامیانه است:

افسانه سمک گل با من بیا تا سر پل
گاوی بکشم به تو دهم پاره سل؟
پیل بریان کن مگسان مهمان کن
تیرانداز کمان پنهان کن
سنجانی همچنین بیتی از گلستان سعدی را تأویل می کند:

صاحب‌دلی به مدرسه آمد ز خانقاه بشکست عهد صحبت اهل طریق را
(سعدی، ۱۳۶۸: ۱۰۲)

او یک رباعی سمبولیک از سراینده‌ای ناشناس را نقل می کند:

از خاک پریر بلبلی چنگی ساخت دی ز آتش دل فاخته بر ربط بناخت
امروز رباب زاغ در آب افتاد فردا قمری ز باد نی خواهد ساخت
او شانزده معنی را بر آن وارد دانسته (سنجانی خوافی، ۸۶۰: ۲۱۲) و نیز ابیات آغازین از غزل مولانا را شرح کرده است:

داد جاروبی به دستم آن نگار گفت از این دریا برانگیزان غبار
آب آتش گشت جاروبم بسوخت گفت از این آتش تو جاروبی برآر
(مولوی، ۱۳۵۵: ۱۰/۳)

این دو بیت از سده‌های هفتم و هشتم مورد توجه صوفیه بوده؛ چنان‌که شیخ صفی‌الدین اردبیلی (م ۷۳۵ ق.) و شاه نعمت‌الله ولی (۷۳۱-۸۳۴ ق.) به تأویل آن پرداخته‌اند و از متأخران، ملا هادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ ق.) از آن جمله است.^{۱۹} در جنون‌المجانین این سروده‌ها متفاوت با دیگران و با بیانی ادبی تأویل شده‌اند:

«جارویی لای نفی به رشته‌الای اثبات بستند و به دست دل دادند و گفتند از دریای الهان هوا و نفس و دنیا و آب و آتش و باد و خاک، گرد و دود و غبار انگیخته، باز از این دریا به عقل و علم و انابت بازگرد و جاروب انابت برآور که جاروب و دریا اشارت به اختیار است و بار امانت که به هیچ مخلوق نداده‌اند... آنچه می‌گویند بکن، نمی‌کنی و آنچه گویند مکن، همه آن می‌کنی؛ لاجرم آب لطف، آتش قهر می‌گردد و جاروب را می‌سوزد و اعمال تو حبطه می‌گردد...» (سنجانی‌خوافی، ۸۶۰: ۲۳۲).

استفاده از بیان ادبی در نقل مفاهیم غامض عرفانی، گذشته از دل‌نشین نمودن و تفهیم ساده‌تر، ظرفیت تأویل را می‌افزاید و آن را به منشوری مانند می‌سازد که هرکسی از ظن خود پرتوهای رنگ‌رنگ معرفت را در آن می‌یابد و می‌نماید. داستان تمثیلی برهان‌العاشقین که به نام‌های شکارگاه و قصه چهار برادر نیز نام‌بردار شده است، از نمونه‌های «معناتراشی» در جنون‌المجانین است.^{۲۰} قوام‌الدین از این حکایت، با عنوان «معمای پیر هند» یاد کرده و به شرح آن پرداخته است (همان: ۲۱۷). در مجموعه یازده رساله از صدرالدین ابوالفتح سید محمد گیسودراز چشتی (۷۲۰-۸۲۵ ق.)، از مشایخ چشتیه هند، این حکایت به گیسودراز منسوب شده است؛ با آیه «و تلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون» (الحشر: ۲۱) می‌آغازد و با این جمله که «و اولوالالباب تعرف این حالات باز نمایند» به سرانجام می‌رسد (گیسودراز چشتی، ۱۳۶۰ ق: ۲ و ۳) که تأکیدی بر رازواری آن دارد؛ سپس هفت شرح از دانشوران هندی بر آن نقل شده که دو شرح نخستین فاقد نام شارح‌اند اما استاد منزوی آن دو را از سید محمد اکبر، فرزند گیسودراز دانسته است (منزوی، ۱۳۸۲: ۱۵۰/۷). در مقابله شرح قوام‌الدین با این شروح دانسته شد که شرح قوام‌الدین رونویسی از شرح نخستین از این هفت شرح، با اندک تغییری است. شرح اصطلاحات عرفانی: سرور و نور و حضور، طریق تصفیه قلب و تزکیه نفس، اینکه از

این اشخاص مردم صورت آدمی کیست، حقیقت قبله و سر علم و عشق و عقل از مقولاتی هستند که مؤلف با بیانی ادبی و اغلب به یاری تمثیل به شرح لطایف آنها می‌پردازد.

از دیگر شگردهای ادبی در بیان مفاهیم باریک‌عرفانی، زبان حال است که در جنون‌المجانین به شکل مناظره و یا خطابی یک‌سویه مشاهده می‌شود؛ زبان حال در واقع توصیف حال و صفت موجودی است که نویسنده به این بهانه دریافت و سخن خود را بر زبان او جاری می‌سازد. این در حدیث دیگران آمدن، سخن را از حوزه پند و اندرز تحکمی به گفت‌وگویی مفاخره‌انگیز می‌کشاند تا مخاطب خود به داوری بنشیند و از آنجا که اغلب با صنعت تشخیص همراه است، شاعرانگی را به دنبال دارد و سبب می‌شود تا خواننده با اشتیاق تا سرانجام به نظاره بنشیند. این روش به‌ویژه در مباحث عرفانی و فلسفی که خاطر تیز می‌طلبد و حال و مجال فراخ، همواره دستمایه نویسنده‌گان بوده است تا هم در مناظره‌ای بسط آرا و عقاید داده شود و هم از این رهگذر متن ادبی پدید آید. قدما اغلب این مقوله تشخیص را ذیل استعاره و به بیان دقیق‌تر نوعی از استعاره مکنیه تخلیه دانسته‌اند؛ چنان که شمس قیس رازی در بحث از استعاره می‌نویسد: «و از سایر انواع مجازات آنچه به اوصاف شعرا مخصوص‌تر است و جز در کلام منظوم تداولی ندارد، مکالمه جمادات و حیوانات غیر ناطق است؛ چون مناظرات تیغ و قلم و شمع و چراغ و گل و بلب و مخاطبات اطلال و دمن و ریاح و کوب و غیر آن» (رازی، ۱۳۶۸: ۳۶۸).

در جنون‌المجانین، مؤلف سه زبان حال مفاخره‌گون و مفصل از سگ، سیب و خروس را با خودش بیان می‌کند که همگی بر نکوهش شیفتگی نوع آدم از مقام اشرف مخلوقات بودنش و غفلت و تکبر اوست. این سه گانه‌ها با توصیف زمان و مکان به گونه‌ای فضاسازی شده‌اند تا واقع‌نمایی روایت را بیفزایند: «در ماه رمضان با یکی از برادران در مسجد به اعتکاف، ساجد مسجود و عابد معبود بوده، بلکه از غم

چاشت فوت شده به طلب شام آینده مشغول، چون نان رسید، سگی در عقب دوید و به آستانه مسجد درآمد، به حقارت نظر کردم و بانگ بر وی زدم و به آستانه مسجد سرآستین بر وی فشاندم و گفتم سگ در مسجد چه کار دارد؟! سگ به زبان حال گفت: ای بیگانه! آشنا شو...»، سپس تکبر انسانی و «أنا ربکم الأعلى» زدنش را یادآور شده، به ستایش اوصاف خود می‌پردازد. در تذکره الاولیا (عطار، ۱۳۸۶: ۱۴۸ و ۱۴۹) و مصیبت‌نامه (عطار، ۱۳۸۵: ۴۰۱ و ۴۰۲) حکایت‌هایی از گفتگوی سگ با بایزید و اندرز دادنش، ذکر شده که مفاهیمی از حکایت مفصل مندرج در جنون‌المجانین را دارند و دور نیست که هسته نخستین این زبان حال مأخوذ از آثار عطار باشد. در مناظره دیگر، نخست براءت استهلال گونه‌ای بیان می‌کند و سپس از عتاب سیب با خود از تیز نگریستنش می‌گوید: «قوله تعالی: «سبح لله ما فی السماوات» (الحدید: ۱) و قوله: «وإن من شیء الا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم» (الإسراء: ۴۴) بدان که همه ذرات کائنات مسبحان سبحان‌اند...» و زبان حال سومین از قول خروس است و وصیت او. در سرانجام این سه زبان حال، نتیجه گونه‌ای را بیان می‌دارد که «همیشه در حق خود بدگمان می‌باش و در حق برادران نیکو گمان» (سنجانی خوافی، ۸۶۰: ۲۰۵).

کاربرد دیگر زبان حال در مناظره‌هایی است که قوام‌الدین در باب قوای نفسانی بیان می‌کند: مناظره عقل و علم و نیز شکوه زبان حال ذکر و فکر از همدیگر که هر دو با داوری دل به سرانجام می‌رسد. درخور توجه است که قوام‌الدین، در پایان زبان حال شکوه آمیز ذکر و فکر از همدیگر، سمبولیک بودن آن را یادآور می‌شود که «مراد من از تذکره ذکر و فکر در این مقام علمای اسلام و فقرای کرام‌اند» (همان: ۹۹). مناظره عقل و علم با رفتن سالک فکرت به حضرت سالک دل و سؤال کردن از شرف عقل و فضل علم می‌آغازد؛ پس ذکر منادی می‌کند تا عقل و علم به پیشگاه دل حاضر آیند؛ این هر دو فصلی در ستایش و مقام والای خود می‌گویند تا

به آخر که دل داوری می‌کند: «شما هر دو را به جهت من فرستاده‌اند تا در سفر زاد و آلت من باشید؛ هر یک به کمال و شرف و فضل خود مغرور گشتید و در یکدیگر افتادید؛ چنان که از عربده خود پروای من ندارید، هر دو یاد کنید که مهتر عقلا و بهتر علما، یعنی ابلیس را به یک بی‌ادبی با علم و عقل به هم چگونه بر در بارگاه ما به قبضه قهر و غیرت بر سری دار لعنت کشیدند...» (همان: ۷۷). اینکه علم و عقل داوری به پیشگاه دل می‌برند و نیز پاسخ دل در ارجمندتر دانستن خود، در اندیشه دانشوران پیشین مشاهده می‌شود؛ مولانا دل را به سلیمان مانند کرده که ده حس و هفت اندام به امر او هستند:

دل مگر مهر سلیمان یافته‌ست	که مهار پنج حس دریافته‌ست
پنج حسی از برون میسور او	پنج حسی از درون مأمور او
ده حس است و هفت اندام دگر	آنچه اندر گفتار ناید می‌شمر
چون سلیمانی دلا در مهتری	بر پری و دیوزن انگشتری

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/۳۵۷۵-۳۵۷۸)

تمثیل نیز در جنون‌المجانین، نمودار دیگری از این خیال سیال و شاعرانه است. تمثیل، نوعی تشبیه مرکب است (جرجانی، ۱۳۷۴: ۵۷) که با ظرفیت بالا در تفهیم مفاهیم انتزاعی در متون تعلیمی صوفیانه و پیش از آن در متون مقدس کاربرد فراوان داشته است؛ زیرا ذهن مخاطب را به کوششی لذت‌بخش در کشف ارتباط اجزای ممثل (مشبه به) و ممثل له (مشبه) وامی‌دارد. قوام‌الدین نیز بدین وجه تمثیل توجه داشته است: «از برای فهم تو به مجاز با هزار بیم و گداز این مقدار در کتابت آمد» (سنجانی‌خوافی، ۱۵۹: ۸۶۰) و نمونه‌هایی را در ضمن مباحث بیان می‌کند: «مثل این عالم چون درختی است با صد هزار برگ و شاخ و چوب و گل و خار و میوه او دل‌های مردان کار و این درخت برای میوه است که مراد از شجر، ثمر است اما اگر این میوه را در میانه فصل‌ها ندارند به نهایت نتواند رسید...» (همان: ۵). اغلب این تمثیل‌ها سرشار از اضافه‌های تشبیهی و استعاری است: «نفس را مثل درختی تصور

کن که هر فصلی به فضلی موصوف می شود؛ چندان که از آفتاب ایمان دورتر می گردد، اماره تر می شود و در زمستان نفاق خشک تر و در بهار به قدر قوت آفتاب خرم تر و تازه تر...» (همان: ۶).

۳. رؤیا نگاشته های صوفیانه

باب چهارم جنون المجانین در سؤالات و واقعات است. قوام الدین پرسش های مریدان را پاسخ می دهد و هم به تأویل رؤیاهای خود، با سرعنوان واقعه می پردازد که اغلب با ذکر زمان و مکان همراه است. قوام الدین آنچه را در عالم خواب به او نموده اند با عنوان واقعه بیان می کند و حال آنکه صوفیان، واقعه را نه خواب، بل حالتی به سان خواب دانسته اند که روح با ذکر، از مشاغل و قیود حواس رهیده و به معرفتی آن سری رسیده که محتاج تأویل است. نجم الدین کبری واقعه را میان یقطه و خواب می داند (نجم الدین کبری، ۱۴۲۶: ۲۶۰). نجم الدین رازی (م ۶۵۴ ق.) هم به سان پیر خود، واقعه را میان خواب و بیداری یا در بیداری تمام دانسته و دو نوع واقعه روحانی و ربانی را برمی شمارد: «واقعه آن باشد که از حجاب خیال بیرون آمده باشد و غیبی صرف شده که روح در مقام تجرد از صفات بشری که مدرک آن شود، واقعه ای روحانی بود مطلق و گاه بود که نظر روح مؤید شود به نور الوهیت، واقعه ربانی بود که المومن ینظر بنور الله» (نجم الدین رازی، ۱۳۷۹: ۲۸۹ و ۲۹۰) و واقعه ای را که بی مبدأ الهی و به واسطه ریاضت و تصفیه روح تا محو صفات بهیمی و جستن از حجب خیال باشد، از مقوله استدراج می داند (همان: ۲۹۳). باخرزی (م ۷۳۶ ق.) استغراق در ذکر خالصانه را لازمه واقعه دانسته است (باخرزی، ۱۳۸۳: ۳۰۵ و ۳۰۶). بر این اساس، پانزده واقعه ای که قوام الدین ذکر کرده، به رؤیای تأویلی می مانند تا واقعه بدان معنای پیش گفته؛ زیرا قوام الدین اشاره به حالت نوم دارد: «خواب استقبال کرد»، «در حال نمودند که...»، «به خواب نمودند که...»، «ساعتی گذر بر محله

آسودگان»، «یعنی خواب افتاد...». راوی گاه تنها به ذکر رؤیا بی هیچ تعبیر و توضیحی بسنده می‌کند و گاه به قرآن و حدیث به تعبیر می‌پردازد اما اغلب خالی از وجوه نشانه‌شناسی و به تمام ذوقی است:

«در حال نمودند فقیر بر صحرایی بود، جماعتی درویشان حاضر شدند، یکی از ایشان سؤال کرد که خلاق در کار قبله در تردد و اختلاف افتاده‌اند و شک بر همه غالب شده، چگونه می‌بینی؟ گفتم خانه‌ای خلیل‌الله در مکه وضع کرده و به امر جلیل و اشارت حبیب‌الله تابعان به هر موضع نشانی کرده‌اند... اما قبله روحانیان و جمله ملائکه قالب آدم بود که معبود و مسجود همه ساجدان روی به جهت وی سجده فرمود... [گفتند]: چگونه است که از این قبله هیچ نمی‌پرسند؟ گفتم از آنکه هر یک از این متاع سری بر گردن دارند. در خواب دیدم که سری از دهان سر برزد و با نفس از سینه من به آسانی مردی بر آمد و دو قدم بر سر دوش من نهاد و بر سر من نشست و سخن‌های غریب می‌گفت، او را نمی‌دیدم، مرا ضعفی پیدا شد، بيفتادم، در وقت افتادن بیدار شد» (سنجانی خوافی، ۸۶۰: ۲۳۸).

قوام‌الدین در تأویل این رؤیای سورئال می‌نویسد:

«نطق، نصیب انسان است و فرزند روح است و از دهان می‌زاید، چون کلمه غیبی از دهان مریم سر برزد، قدم بر دوش آسمان زد و به نفس مرده زنده می‌کند و در طفلی سخن می‌گوید: «انی عبد الله آتانی الكتاب» (مریم: ۳۰)، سخن از دهان برآید و پای بر دوش قلم و دوات نهاد و بر سر تخت قرطاس نشیند...» (سنجانی خوافی، ۸۶۰: ۲۳۹).

مؤلف بارها در واقعات خود با پیروی در هیئت شیخ جام دیدار می‌کند، در واقعه‌ای با غلامی سیاه هم‌سخن می‌شود و چون پیر سر می‌رسد، غلام می‌گریزد؛

سپس غلام را به شیطان و نفس آماره و هوای خونخواره و پیر را به شیخ کبیر «که دیو از نور وی می‌گریزد و از ایشان نومید می‌گردد»، تعبیر می‌کند (همان: ۲۴۴). در واقعه‌ای با پیری همراه می‌شود تا از شهر به در می‌روند، پس پیر او را از همراهی باز می‌دارد که «بازگرد که من به طرف کوه می‌روم، تو ضعیفی، نتوانی آمد...». قوام‌الدین این پیر را «روح خضرصفت» می‌نامد (همان: ۲۴۵) و در واقعه‌ای دیگر این پیر نورانی همان مولاناست:

«به خواب نمودند که روز عید بودی و این فقیر به خانقاهی درآمدم، گفتند خانقاه مولانای روم است، امامت خواهد کرد، حاضر شد و نماز عید گزارند، جمعی انبوه بودند از همه نوع، فرزندی در لباس پوشیده پیش ایشان آوردند از فرزندان ایشان، مولانا فرمود که قوام کجاست؟ کس مرا نمی‌شناخت تا نشان دهد، باز خود ندا کرد که یا قوام کجایی؟ برخاستم، مرا پیش خود خواند و این بیت بر من خواند:

از ظهور شمس ما پیدا شدیم
ذره‌وار از عشق ناپروا شدیم

از فیض ایشان بر زبان من رفت: علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
از تجلی روح ما شد در سماع در جمال وحده یکتا شدیم
آن فرزند از لباس بیرون آمد، برپای خاست، چون در تکلم آمد، این بیت بر زلفان وی رفت:

حق تعالی گفت أ لست بربکم در بلی گفتن همه گویا شدیم»
(سنجانی‌خوافی، ۸۶۰: ۲۴۲ و ۲۳)

نمودارشدن پیر در این واقعات که به هیئت احمد جام (از او با عنوان «زننده پیک حضرت» و «سر مست خمخانه عشق» یاد می‌کند) و یا مولاناست، به ارادت قوام‌الدین به ایشان و آرزومندی دیدارشان بازمی‌گردد؛ به‌ویژه آنکه در جنون‌المجانین و نیز

منابع عصری از اینکه قوام‌الدین مرید یکی از صوفیان نامدار روزگارش بوده باشد، ذکری نشده و لحن او نیز اغلب با انتقاد از ایشان همراه است. یونگ، روانشناس نامدار سوئیسی، پیر دانا را تصویری می‌داند که نمودی از خویشتن است و هرگاه که زندگی آگاهانه حالتی تک‌جنبه‌ای و کاذب پیدا کند، به گونه‌ای غریزی و به شکل پیری فرزانه و طبیعی درد آشنا در رؤیا آشکار می‌شود؛ بازگشت توازن روحی در گرو پذیرفتن این معرفت ناخودآگاه است (یونگ، ۱۳۸۲: ۱۵۷). همو رؤیا را دریچه‌ای به عالم ناشناخته درون و ترجمان روان به زبان نمادها می‌داند. دست‌یابی به شکوفایی روان با توجه به این صور انفسی میسر است. در عرفان نیز این مفهوم که رؤیا در واقع دیدار با خویشتن و مقوله‌ای انفسی است، مورد توجه بوده؛ چنان که مولانا سروده است:

نی تو گویم هم به گوش خویشتن نی من و نی غیر من ای هم تو من
همچو آن وقتی که خواب اندر روی تو ز پیش خویش به پیش خود شوی
بشنوی از خویش و پنداری فلان با تو اندر خواب گفته است آن نهان
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۲۹۹/۳-۱۳۰۱)

مداقه در واقعات جنون‌المجانین مؤید این نظریه است؛ پیر رهنمایی که قوام‌الدین «روح خضر صفت» می‌نامد، در واقع هیئت انسانی روان خود است که دستگیرش می‌شود. در واقعه دیگری پیری او را اندرزی نهانی می‌دهد:

«ای قوام! تو که هیچ خانقاه نداری، طراران رخت بازار خود نزدیک تو می‌آورند، و اوایله بر کسی که خانقاه داشته باشد و مرید گیرد و شاگرد دوست و جاه‌طلب باشد» که قوام‌الدین به‌درستی این مقصود را دریافته و می‌نویسد: «و آنچه گفت تو را خانقاهی نیست، یعنی تو را که شهرتی و داعیه‌ای نیست، ابتلاها می‌افتد و از تو داهول به باغ خود می‌سازند، وای بر آنکه شهرت جوید تا مشهور شود و...» (سنجانی‌خوافی، ۸۶۰: ۲۴۷)

این گونه واقعات که اغلب با خویشتن سالک در ارتباط اند، برخاسته از تجارب معنوی ایشان در ارتباط علم النفس و مراقبه است.

۴. عقل و علم از منظر جنون المجانین

گرچه قوام الدین نام کتاب خود را جنون المجانین نهاده و جامی نیز از جذبۀ او نوشته، باین همه بارها از ارادت و نه متابعت مجذوبان سخن گفته است: «گروهی متابعت مجذوبان ابتر کنند و ارادت ایشان شاید و متابعت ایشان جایز نیست؛ ذوی العقول متابعت مبهوت چگونه کنند...» (سنجانی خوافی، ۱۳۸۶: ۱۲). قوام الدین مقام این دو را در تمثیلی بیان می کند: دو شارب الخمر توبه نمودند و چون به میخانه رفتند، یکی را خنب، خشک و دیگری را همه غسل شده بود؛ او این تفاوت بین المقامین را در سایه دو گونه سلوک می شمارد:

آن را که خنب خشک شده بود، «ابدالان مجذوب باشند، خوش نشینان سر کوی جنون، والهان مجنون، سایه نشینان میدان فنا، عقلای مجانین، پهلوان صفتان حیدری - خُلُق قلندروش» و دیگری را که خنب غسل شده بود، «کاملان مکمل، مرشدان هادی، عاقلان ناصح عالی همت، عالمان عاقل، زاهدان عارف، صوفیان صافی»؛ پس نخستین را مجذوب ابتر و دیگری را مجذوب سالک می نامد. (همان: ۲۱۵).

قوام الدین اقتدا به پیری را درست می داند که «بر طریق مجاهده سلوک کرده باشد و مضرت و منفعت راه را دانسته و از منازل و مقامات و احوال و کرامات بهره تمام یافته و از مجاهدت به مشاهدت رسیده و بعد از سلوک، جذبۀ یافته...» (همان: ۷۰). این نگرش قوام الدین به مجذوبان، به دریافت او از جایگاه علم و عقل در نیل به معرفت باز می گردد. قوام الدین، به ویژه در وارد نخستین از بخش واردات، به تفصیل درباره مقام، ارتباط و تفاوت علم و عقل در رهیابی به کمال معرفت سخن گفته است. او علم را از جهت طرق کسب، در انواع دراست و وراثت دانسته:

دراست، کسبی است و به علوم نافع و لاینفع تقسیم می‌شود اما علم وراثت، لدنی است و علوم نبوت (وحی) و ولایت (الهام) خاص آن هستند. پیش‌تر، صوفیه، علم دراست را مقدمه علم وراثت گفته‌اند: «علم دراست علمی است که اول تا آن را نخوانند و ندانند عمل کردن نتوانند و علم وراثت علمی است که تا اول بر مقتضای علم دراست عمل نکنند، آن را ندانند و نیابند» (کاشانی، ۱۳۷۶: ۶۵). قوام‌الدین، عقل را بر دو نوع نظری و عملی بخش نموده‌است. عقل نظری به قوت نظر از کارها آگاهی می‌یابد و عقل عملی به قوت عمل آن دانش را به کار می‌گیرد. عقل نظری، حاکم عقل عملی و عقل عملی، حاکم نفس حیوانی است و نفس، حاکم اعضای قالب. با این مقدمات، در بیان سلسله‌مراتب خلقت، گویا با عنایت به مأثور مشهور «اول ما خلق الله العقل»، می‌نویسد:

«اول آفرینش عقل است، نفس را از وی پیدا کردند؛ چنان‌که حوا را از آدم؛ و طبع را از نفس، آنگاه پس از این سه کلی که اصول‌اند، موالید ظاهر گردانیدند و از طبع، جواهر بسیط و از جواهر بسیط، عناصر اربعه و از عناصر اربعه، اجرام فلک و ملک و از تأثیر سپهر و انجم، مایه اجسام مرکب و از جسم مرکب، مایه جسم روینده نبات نامیه و از جسم روینده، جسم زنده حیوان و از جسم زنده حیوانی، مایه انسانی متحرک داننده گوینده ناطق. بدین مراتب و مراحل بازمی‌گردد تا به مبدأ خود» (سنجانی‌خوافی، ۱۲۶: ۸۶۰).

این بیان سلسله آفرینش بدان می‌ماند که در معراج‌نامه منسوب به ابن سینا البته با تفاوت‌هایی در سرانجام ذکر شده‌است: «و چون عقل اول پیدا کرد، از او نفس ظاهر گشت، آن به منزلت آدم و این به منزلت حوا و آنکه پس از این دو جواهر از او منقسم گشت به جواهر و اجسام؛ چون افلاک و انجم و نفوس و عقول ایشان و

بعد از آن اثر کرد تا ارکان پدید آمد...» (ابن سینا، ۱۳۵۲ ق: ۳۲). سپس به بیان مراتب چهارگانه عقل می‌پردازد:

«عقل حقیقی که محل عشق و محبت و معرفت است و محل وی جان مردان است؛ عقل طبیعی محل علم و کلمه است و مقر ایمان و ایقان است و مقام وی قلب پاک زنده دلان است؛ عقل مجازی که محل کفایت و عمارت و زراعت و تجارت و معیشت این جهان است و معدن وی دماغ زندگان است؛ این عقل از معالجه طیب و تقصیر و سوء المزاج کمال و نقصان گیرد؛ چهارم عقل غریزی، حسی نیز گویند که مشترک میان حیوان و انسان است و جای وی همه اعضا و محل آب و نان است.» (سنجانی خوافی، ۸۶۰: ۸۱).

مرز این بخش‌بندی بسیار باریک است: اگر معنی «حقیقی» آن است که به عالم حقیقت و حق تعالی اختصاص دارد، «عقل طبیعی» هم داخل این تعریف می‌شود و از سوی دیگر عقل غریزی در مفهوم عقل مجازی وارد می‌شود! این بخش‌بندی را در میان صوفیان متقدم نیز می‌یابیم؛ روزبهان بقلی (م ۶۰۶ ق.) در رساله القدس عقل را به چهار قسم غریزی، الهامی، مجازی و حقیقی بخش‌بندی کرده است: انسان به عقل غریزی از دیگر جانوران ممتاز گشته است، نوعی قوه ادراک است که میان شایست و ناشایست تمییز می‌کند و در طاعت زیادت و نقصان می‌پذیرد. محل این عقل در دماغ بنی آدم است. عقل الهی مخاطبات ملک است که هر لحظه به مردم می‌رسد و بدان در آیات صنع اندیشه می‌کند، شارع شریعت است و تهذیب اسرار می‌دهد و اشکال مجهول را در قهاریات و لطیفیات باز می‌شناسد تا دل در مکاشفات خطا نکند؛ محل این عقل در ضمیر است. عقل مجازی ادراکی است که حق تعالی در جبلت دل آفریده و از آنجا که دل منقلب است، جمع نشود و چون حق تعالی بخواهد تا قضا و قدر را در دل نفاذ دهد، نور این عقل را می‌کاهد و از آن مجازی است که بر دوام نیست. عقل حقیقی عقلی است که پیش از وجود از نور صرف آفریده شد و حق با

او خطاب کرد و بعد از موجودات به عالم جسمانی فرستاد و محل آن روح مقدس است و این دو چنان متحدند که از هم بازنتوان شناخت. عقل حقیقی بقا و جاودانی دارد و از نور تجلی بر مزید می‌شود. (بقلی شیرازی، ۱۳۸۱: ۷۹-۸۱).

قوام الدین التزام به عقل یا علم را بسته به حال سالک می‌داند:

«اگر سائلی سؤال کند که علم فاضل‌تر یا عقل؟ بگوی: أخطأت فی السؤال؛ علم و عقل چون خوف و رجا دارواند. نتوان گفت که کدام دارو فاضل‌تر، بل باید پرسید که کدام دارو مفیدتر تا گویند که تعلق به مزاج مریض دارد؛ رنج تکبر و حسد و عجب را عقل مجرد مفید بود. علم مفرد زهر قاتل وی باشد؛ چنان که قرنفل و عسل مریض محرور مزاج را؛ اما بدعت و جهل و شهوت و غضب را مفرد علم مفید باشد؛ مفرد عقل خنجرى باشد بر خنجر وی؛ زیرا که به قوت عقل استنباط حیل‌ها کند و تأویل‌ها انگیزد تا مراد وی برآید؛ مانند مکاران و طرران و ظالمان و مبتدعان و بی‌دینان؛ اما بیمار غرور را مرکب هر دو باید...» (سنجانی خوافی، ۸۶۰: ۸۱)

سرانجام نتیجه می‌گیرد که علم بشری، به دلیل اقتباس از عقل، فروتر از آن و بر همین اساس علم الهی فراتر از علم بشری است:

«عقل ما از علم ما فاضل‌تر؛ که پدید آمدن علم ما به واسطه عقل ما بود و محتاج، فروتر و عقل ما را ضد نبود، جوهر بود و در کسب و اختیار ماست و هر چیز را که ضد بود، عرض بود و جوهر از عرض فاضل‌تر؛ می‌بینیم که عقل در وجود بالقوه بود تا به مدد اسباب بالفعل ظاهر گشت و علم ما او را عارض گشت به تعلیم معلم و کسب ما... اما علم حق تعالی که قدیم است، از عقل که مبدع اول است، فاضل‌تر؛ که قوام عقل قایم و ثابت بدوست؛ پس راست گفت آنکه گفت علم ما فاضل‌تر ... پس هر که گوید علم از عقل فاضل‌تر و مرادش علم حق تعالی بود، صواب گفته بود، نه آنکه مرادش

علم خود بود ... و اگر کسی گوید عقل از علم فاضل تر و مراد عقل و علم خود دارد، نیز صواب باشد» (همان: ۸۳).

این فارق میان عقل و علم، در واقع ناظر به تفاوت عقل حقیقی با علم دراستی است؛ گرچه نمی توان برای عقل کارکردی جز علم متصور شد؛ مانند آنکه میان قلم و فعل نوشتن در پی افضلیت باشیم.

قوام‌الدین در تمثیلی علم و عقل را با هم سودمند و به کار دل می‌داند: «ای علم! زینهار عقل را حقیر نشمری که چنان که آب و نان غذای نفس است، شما هر دو غذای دل‌اید؛ اگر آب نباشد، نان عقل در گل گیرد و بمیرند و اگر نان عقل در انبان نباشد، در میان بحر غرق گردد و از گرسنگی بمیرند؛ هر یک در وقت آن به قدر کفایت بیاید تا سلامت یابند.» (همان: ۷۹).

صوفیان عقل مذموم را عقل جزئی نگر و معاش اندیشی (به تعبیر مولانا عقل دوراندیشی) دانسته‌اند که از درک حالات عالم بالا عاجز است و نه عقل معاد اندیشی که «اول ما خلق الله» است؛ عقل را در مقام نخست، اغلب در مقابل عشق می‌نهادند و خوارش می‌کردند که این تقابل یادآور تفکر شهودی و اشراقی افلاطونی با اندیشه استدلالی ارسطویی است. گرچه این عقل است که حق و باطل را بازمی‌شناسد اما جز در جاده شریعت و عبودیت به کار نیست: «حق، جل ثنائه، بنی آدم را مخصوص کرد از جمیع مخلوقات به انوار عقل تا موافق آید در همه احوال، طاعت خداوند را که عقل آلت عبودیت است و معرفت، آلت ربوبیت، ... به نور عقل فرق توان کرد میان حق و باطل، عقل وزیر روح است و خازن وجود است...» (نسفی، ۱۳۸۶: ۷۹).

قوام‌الدین معرفت را در پرتو عقل، علم و رسولان و آن‌همه را در گرو عنایت حق می‌داند:

«اگر گویم عقل، تمام نباشد؛ زیرا که حیوان و نبات و جماد، ذوی‌العقول نیستند، وی را شناسند و اگر گویم رسل، نیز تمام نباشد که کافران را فایده نکرد و اگر گویم علم، نیز تمام نباشد ... بعضی شناخت به عقل مجرد بود و بعضی به علم مجرد و بعضی به وجود مخبر که به عقل و علم بدان نتوان رسید و این جمله موقوف بر عنایت بی علت ... پس کتاب خدای عزوجل علم بود و انبیا آورنده آن و عقل دریابنده و پذیرنده آن؛ همه باید با عنایت تا مراد حاصل شود.» (سنجانی‌خوافی، ۱۳۶۰: ۱۲۲).

۵. وجوه ادبی جنون‌المجانین

قوام‌الدین با تخلص قوام و قوامی از شاعران متوسط روزگارش بوده و به سبک مولانا سروده‌هایی دارد که در سراسر جنون‌المجانین به مناسبت ذکر نموده است. این تفکر شاعرانه در نگاه او به پدیده‌ها (تشخیص، تمثیل، تأویل‌های شاعرانه و ...) و هم در نگارش الفاظ نمودار شده است. مؤلف در بخش پایانی جنون‌المجانین به استقبال از سروده‌های مولانا پرداخته و از او با لقب «قطب عالم، نره شیر بیشه تحقیق، لشکرکش ابدالان و ارباب تدقیق، شیخ ابدالان، مجرد وقت، مولانا جلال‌الحق و الدین رومی» یاد کرده است (همان: ۲۴۲). او نخست سروده‌ای از مولانا را با عنوان «شکرستان تبریز» نقل و سپس به استقبال، سروده‌ای از خود را با عنوان «گلستان خواف» ذکر می‌کند. سروده‌های منسوب به مولانا، شامل نوزده غزل، یک مسمط و یک مثنوی و نیز غزلی از سلطان ولد در پایان است. برخی از این سروده‌ها در کلیات شمس یافت نشد که عبارت‌اند از این غزل آوازه‌مند با مطلع:

پیر من و مرید من درد من و دوی من
فاش بگفتم این سخن شمس من و خدای من

استاد فروزانفر در زندگانی مولانا بدان استناد جسته: «و به آشکار شمس من و خدای من می گفت...» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۷۵) اما در کلیات شمس ذکر نشده است. غزلی با مطلع:

شهر به شهر همی روم بقره بقو همی زخم خمر کهن همی خورم بقره بقو همی زخم
گرچه غزل‌هایی با این صوت آوا در کلیات شمس ذکر شده^{۲۱} اما این غزل یافت نشد. مستزادمانندی با مطلع:

هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد، دل برد و نهان شد
هر دم به لباسی دگر آن یار برآمد، گه پیر و جوان شد

گفتنی است فخرالدین عراقی غزلی بدین وزن و قافیه دارد (عراقی، ۱۳۷۲: ۱۵۱) بیت از مثنوی بلبل‌نامه، منسوب به عطار را نقل کرده است:

از آن می‌ها که خوردم در سحرگاه ز دست ساقیان مجلس شاه

که البته توالی و ترتیب این ابیات در جنون‌المجانین متفاوت با بلبل‌نامه است (عطار، ۱۳۷۶: ۷۴ و ۷۵) و مقطع را بیت زیر با تخلص شمس نوشته است:

بیا ای شمس تبریزی نهانی رموز سر وحدت را تو دانی
غزل با مطلع:

دوش وقت صبحدم بر چرخ بالان یافتم در میان دانه خشخاش سندان یافتم
و نیز یک غزل از سلطان ولد که در دیوان او یافت نشد، با مطلع:

ای که زهره می‌زند چنگ بر آسمان من طالب مشتری شدی ای مه دلستان من
سنجانی ابیات ذیل را از عطار دانسته که در دیوان منسوب به شیخ احمد جام یافت شد (جام ژنده پیل، ۱۳۷۷: ۱۶۳):

مستان جام عشق که لاف از لقا ززند جان می‌دهند و خیمه به ملک بقا ززند
خوش ساعتی که از دل شوریده عاشقان لیک عشق در حرم کبریا ززند

این دو بیت را نیز به نام مولانا نوشته است که در سروده‌های او یافت نشد:

ایشان که بوند ایشان ایشان نبوند ایشان

ایشان که نه ایشان‌اند ایشان همه ایشان‌اند

ای دل تو ز جان می‌خوان پنهان ز زفان او را

کان یار مه آن یار است کو را به زفان خوانند

گذشته از این موارد، سروده‌هایی عرفانی از سعدی، اقوالی از خواجه عبدالله انصاری و غزلی از سنایی را به مناسبت ذکر کرده است.

نثر شاعرانه جنون‌المجانین نیز آمیخته با صنایع ادبی است و گاه با اطناب و شواهد فراوان از آیات و احادیث و اشعار به نثری فنی که فاقد سوز و عاطفه است، می‌ماند. مؤلف از صور گونه‌گون خیال بهره می‌برد تا تصویری شاعرانه از مفهومی عرفانی بیافریند. اضافه‌های تشبیهی و استعاری در نمایش این تصویرسازی فشرده، کاربرد فراوان یافته‌اند: «کشتی قالب که در گرداب آخرالزمان افتاده و در خطرات حوادث دوران سرگردان شده و در ظلمت نفس اماره و هوای شهوت خونخواره به بلای عیال و گهواره اطفال مبتلا شده...» (سنجانی‌خوافی، ۱۳۸۶: ۳) و یا: «رجال‌الله سر از دریچه ازل بیرون کنند و به میدان ارادت ابد در آیند، آنگاه دل‌های عارفان تیغ توحید در کف تحقیق نهند و خود توکل بر فرق تفویض نهند و خنجر رضا در پنجه قضا استوار کنند و سپر صبر بر کتف شکر بندند و زین سعادت بر مرکب هدایت بندند و پای همت در رکاب عزت آورند و دست محبت در فتراک قدرت زنند و عنان مراد سبک کنند و همچون باد حمله کنند و به آتش عشق گرد و دود از قلب و جناح و میمنه و میسر هفتصد و هفتاد و دو فرقه بر آرند...» (همان: ۹۴). پیداست مشابه که محمل معنی است، اغلب بر مفهومی حکمی - عرفانی دلالت دارد: کوچه ازل و صحرای ابد، گلستان صدور، آتش‌خانه عشق، زنگی هوا، پیر زال دهر و زمان، تیغ فنا، ذوالفقار ولایت، خاشاک شرک، کوچه‌های عناصر.

استعاره مصرحه که بیانگر کمال دریافت شاعرانه است، در جنون‌المجانین کاربرد کمتری دارد: پهلوان شمس‌الدین بیگ^{۲۲} (خورشید)؛ شهر آتشین (دوزخ)، دیوانه‌خانه (جنون‌المجانین) و گاه خود مؤلف مستعار له را بازگو می‌کند: «ساعتی گذر بر محله آسودگان، یعنی خواب، افتاد؛ گفتم پیش از آنکه به شهر خموشان برند، یعنی گورستان، با حارث «و جعلنا نومکم سباتا» (النبأ: ۹)، چشم فراز شد...» (همان: ۲۴۳).

سنجانی از میان آرایه‌های لفظی به جناس توجه داشته و کوشیده است اقسام آن را به کار گیرد: تا آن ریاضت‌ها نمی‌کشیدیم، بدین ریاضت‌ها نمی‌رسیدیم؛ دم را به مدد قدم در آتش اثر است؛ ای ثمر! چند سمر کنی؟ سخن یاران مثل باران است؛ ما همه آب یک جویم و یکی می‌جویم؛ سخن بر بوریا گذاشتیم که بوی ریا می‌آمد؛ بی‌وضو به مسجد ما در نیایی؛ که ما را در نیایی؛ لطف کریم اسرار را از شر اشراق نگاه دارد؛ مردان به زیر خلقان از خلقان پوشیده‌اند. سجع متوازی در آفرینش کلامی آهنگین، ممتاز است: «چون عنان عزرائیل در قفس تن بگشاید، از محنت محبوسی رستی و از فکر شیطان و سخن خلقان جستی و به اخوان پیوستی و بر کنگره عرش نشستی» (سنجانی خوافی، ۱۳۶۰: ۱۵۲) و یا: «بدان که این سالکان جان باز و این شه رندان خانمان برانداز و این شاه‌بازان بلند پرواز که طایران عرشی و ساکنان فرشی‌اند و متابعان سید قریشی‌اند، اندر حرکات و سکونات و حالات باشد که غیر ایشان را نباشد» (همان: ۵۹).

در مقام روایت، برخلاف سبک کلی کتاب، جمله‌ها کوتاه است که به تأثیر گذاری افزون‌تر انجامیده است:

«...چشم بینا و مرد برنا و روی زیبا، نظر نگاه نتوانست نگاه داشت، چون نظر بر دختر ترسا افتاد، ترس کاری برفت و دل از دست داد، قصد بدادی کرد، گفتند کابین نگاری سر امیرالمؤمنین است، اجابت نکرد، گفت نتوانم و عشق بر وی غلبه کرد، گفتند اگر علی را نکشی باری شراب بخور و

معشوقه را گفتند خود را بیارای و شراب بر وی عرض کن، شراب بخورد، سرمست شد، عقلش مضطرب گشت، مرد مست عاشق به مسجد درآمد و همان تیغ بر سر علی فروآورد...» (همان: ۱۶۰).

در لحن خطابی قوام‌الدین، زبانزدهایی یافت می‌شود که از باب پژوهش در کهن‌ترین موارد کاربرد آن‌ها در متون منثور سودمند تواند بود؛ مانند: «پشت‌تر، توبره تهی» که در امثال‌وحکم دهخدا یافت نشد و یا «هر از بر باز نشناخته» که دهخدا در امثال‌وحکم بیت منسوب به باباطاهر را برای آن شاهد ذکر کرده است (دهخدا، ۱۳۸۳: ۱۹۲۹/۴).

نتیجه‌گیری

قوام‌الدین خوایی دغدغه‌های خود را در حوزه اعتقادات و سلوک با بیانی ادبی در جنون‌المجانین نوشته‌است. نقد مؤلف بر تصنیفات صوفیان روزگارش، گذشته از اطلاعات سودمند عصری، بیانگر انحطاط تصوف در میان طریقه‌های گونه‌گون است و هم نشان از تشتت مذهبی و کلامی در خراسان بزرگ پس از روزگار مغول دارد. مؤلف در آرزوی پیران خراسانی، از شیخ احمد جام و مولانای بلخ به ارجمندی یاد می‌کند، در واقعات خود با ایشان دیدار و سروده‌هایشان را ذکر می‌کند. سلوک متشرعانه قوام‌الدین بر پایه عقل و علم است و به نیکی جایگاه این دو در نیل به معرفت را می‌شناسد. در بیان آموزه‌های صوفیانه، از شیوه پرسش و پاسخ، همراه با تمثیل، مناظره و زبان حال بهره می‌برد. تأویل‌های او از آیات، احادیث، سروده‌ها و داستان‌های عامیانه نیز به اسلوب صوفیان، ذوقی و از منظر تنبیه عرفانی است. بعضی از این مفاهیم مطروحه، پیشینه بلند اندیشگی در میان متقدمان دارد و بعضی دیگر در سده هشتم مطرح و در محافل آن روزگار به مذاقه گذاشته شده‌اند؛ از این روی، قوام‌الدین به تألیفات مشایخ پیشین نظر داشته و مقالاتی را گاه به تمامی از ایشان نقل

کرده است. توجه او به واقعات و واردات و شرایط ذکر و خلوت و ... یادآور سلوک در طریقه کبرویه است؛ به‌ویژه که از مشایخ ایشان نیز یاد کرده است. وجوه ادبی جنون‌المجانین هم درخور توجه است. مؤلف کوشیده اغلب نثر شاعرانه خود را حفظ کند و از انواع صناعات ادبی، به‌ویژه اضافه‌های تشبیهی و استعاری و نیز تمثیل در پروردن و تفهیم دل‌نشین مفاهیم باریک عرفانی بهره جوید.

پی‌نوشت‌ها

۱. با توجه به اینکه اسفزاری احوال قوام‌الدین خوافی را به‌اختصار از نفعات الانس نقل کرده، به نظر می‌رسد که این جمله نیز در نسخه نفعات متعلق به اسفزاری بوده است.

۲. در جای دیگر اشاره دارد: «من سپاهی بچه‌ام»: (سنجانی خوافی، ۸۶۰: ۲۴۴).

۳. این اندیشه را به شیوه‌ای دیگر هم می‌نویسد: «ما قدری فعل جبری قول باشیم تا میان جبر و قدر روش ما راست افتد؛ یعنی هم توحید برقرار باشد و هم شریعت استوار و طریقت پایدار؛ قول امام جعفر صادق: لاجبر و لاتفویض، ولکن امر بین الامرین» (سنجانی خوافی، ۸۶۰: ۴۶).

۴. مؤلف در پایان جنون‌المجانین از ابواب چهارگانه آن نام می‌برد اما در خود متن پس از نخستین باب «معتقدات»، می‌افزاید: «باب الثانی: بعد از باز نمودن اعتقادات فاسد و احوال مبتدعان که هفصد گروه‌اند، بیان احوال مردان که بر سنت و جماعت و سیرت صحابه رسول‌اند...» (سنجانی خوافی، ۸۶۰: ۴۴) و بدین ترتیب ابواب پسین را تا باب پنجم (اشعار) برشمرده است.

۵. تألیف دیگری به نام جنون‌المجانین یا جنون‌الاولیا می‌شناسیم؛ مثنوی عرفانی در پنج‌هزار بیت از شاه نصرالله نصرتی است که در ۱۱۰۹ هجری فراهم آمده و نسخه‌ای در راولپندی دارد. (نک: منزوی، ۱۳۶۵: ۹۶۲/۷).

۶. مصحح ارجمند نفعات الانس در بخش تعلیقات آن کتاب، ذیل جنون‌المجانین مرقوم نموده است: «از این کتاب نشانه‌ای به دست نیامد» (جامی، ۱۳۸۶: ۸۸۰). گفتنی است استاد مجتبی مینوی در سالیان اقامت در ترکیه، این دو نسخه را رؤیت و به‌اجمال توصیف

نموده‌اند. نک: (مینوی، ۱۳۸۴: ۱۹۷/۲). با توجه به اصالت نسخه ۱۷۵۰، ارجاعات مقاله به آن خواهد بود.

۷. از این رساله دست کم سه نسخه می‌شناسیم: نسخه شماره ۵۹۹ کتابخانه مجلس که تنها باب نخست را داراست و با ترجمه ابواب دیگر توسط مصحح از متن عربی، به کوشش استاد سبزواری در مجموعه چهارده رساله به طبع رسیده است. دیگری نسخه ۷/۹۴۲ از کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران که استاد دانش‌پژوه با عنوان «معرفی دو رساله» طبع نموده‌اند و سه دیگر مندرج در کتابخانه بین‌الدفتین سفینه تبریز است. متن عربی این رساله نیز بارها در بلاد عرب منتشر شده است.

۸. در مکتوب از زبان قلندران مندرج در جنگ شماره ۴۸۷ کتابخانه لالا اسماعیل، مورخ ۷۴۱-۷۴۲، به این آیین قلندری اشارت رفته که: «سر و ریشش تراشیدم و زخم قطب عالم بر وجودش زد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۷۲).

۹. و نیز حکایت مؤلف بدایع‌الوقایع که چون در خراسان اوایل فرمانروایی شاه اسماعیل، سبلیت خود را کوتاه می‌کند، به سفارش نزدیکان دو روز در خانه می‌ماند و چون به ضرورت به در می‌رود، از بیم، دست بر سبلیت می‌نهد و ماجرای گرفتاری او به دست قزلباش بدین جهت. (نک: واصفی، ۱۳۴۹: ۲۵۴/۲).

۱۰. برای اطلاع از این آیین، نک: شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۷۴.

۱۱. ایشان در گذشته مولهان خوانده می‌شدند: نک: افلاکی، ۱۳۷۵: ۷۱۶/۲ و احمد رومی، ۱۳۷۸: ۷۷ و بعدها به رفاعیه مشهور شده‌اند. افلاکی از نمایش ایشان در قونیه یاد کرده (افلاکی، ۱۳۷۵: همان) و جامی را شیوه ایشان ناخوش آمده: «...ولکن أصحابه ففیهم الجید و الردیء یدخل بعضهم النیران و یلعب بالحیات و هذا ما عرفه الشیخ و لا صلحاء أصحابه، نعوذ بالله من الشیطان» (جامی، ۱۳۸۶: ۵۳۳). احمد رومی درباره مولهان سروده:

موی سر گشته فقیل از بیخودی	در گسسته از فضول و از دوئی
اندر این قوم است حیرت بس فزون	نی برون دانند ایشان نی درون
شرط بر مرد موله آن بود	کو همیشه بیخود و حیران بود

(رومی، ۱۳۷۸: همان)

یادآور می‌شود که طرز آرایش موی ایشان که مورد اشاره قوام‌الدین و احمد رومی است، در خلاصه‌المناقب نیز با اشاره به مجذوبان ذکر شده: «بعضی را موی فتیله شد» (بدخشی، ۱۳۷۴: ۱۹۶) که گویا ناظر بر درازی و درهم‌پیچیدگی موهاست.

۱۲. برای اطلاع بیشتر نک: مقاله سودمند خانم سحر کاوندی و همکاران، با عنوان: «براق بابا، صوفی ناشناخته».

۱۳. برای اطلاع از احوال این دو از منظر صوفیان، نک: ابونعیم الأصبهانی، بی‌تا: ۲۰۸/۱ و ۱۵۶/۱.

۱۴. به عنوان نمونه بنگرید به تأویل هجویری از اعمال حج با عنوان کشف‌الحجاب الثامن فی الحج (هجویری، ۱۳۸۶: ۴۷۹).

۱۵. این رساله به کوشش دکتر دامادی به طبع رسیده است؛ درباره انتساب آن نک: شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۱/۱ و نیز بنگرید به مقاله دکتر محمد ریاض خان با عنوان «درباره مؤلف مقامات اربعین».

۱۶. این دستورالعمل سلوکی را تا سده نهم هجری در میان مشایخ طریقه کبرویه می‌یابیم؛ نک: برز شبادی، ۱۳۸۷: ۱۱۹-۱۲۲.

۱۷. برای اطلاع از این تأویلات نک: سلمی، ۱۳۶۹: ۲۵۸/۱ که از قول حلاج نقل کرده؛ میدی، ۱۳۷۱: ۷۳۰/۵ از قول ابن عطا نقل کرده؛ نیشابوری، ۱۴۱۶: ۴۵۳/۴ و علاء‌الدوله سمنانی، ۱۳۶۲: ۴۱۴.

۱۸. صوفیان متقدم نیز در توجیه این تباین ظاهری کوشیده‌اند؛ نک: الجیلانی، ۱۳۸۶: ۳۶ و ۳۵ و کاشانی، بی‌تا: ۱۰۳.

۱۹. برای اطلاع از آرای ایشان، نک: ابن بزاز اردبیلی، ۱۳۷۶: ۸۶۶؛ شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۴۳: ۸۸-۸۶/۴؛ شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۲۸: ۱۹ و ۲۰؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۱۷. ابوعلی دقاق را قولی لطیف است در این باب: «هر که جان خود را جاروب در معشوق نمی‌کند او عاشق نیست» (عطار، ۱۳۸۶: ۵۷۰).

۲۰. برای اطلاع بیشتر نک: مقاله دکتر شفیعی کدکنی با عنوان «شکار معانی در صحرای بی‌معنی» و درباره تأثیر این داستان در فرهنگ عامه، نک: مقاله دکتر پورجوادی با عنوان «تأثیر برهان العاشقین سید محمد گیسودراز بر فرهنگ مردم کرمان».
۲۱. در باب کاربرد انواع صوت‌آوا در کلیات شمس، نک: مقاله دکتر صدیقیان با عنوان «صوت‌ها و آواها در شعر مولوی، بحثی در دستور زبان».
۲۲. افلاکی نیز از شمس تبریزی با عنوان مولانا شمس‌الدین بیک یاد کرده است (افلاکی، ۱۳۷۵: ۶۲۴/۲).

منابع

- قرآن کریم.
- آصفی، زین‌الدین محمود. (۱۳۴۹). *بدایع الوقایع*. تصحیح الکساندر بلدروف. بنیاد فرهنگ ایران. تهران.
- ابن بزاز اردبیلی. (۱۳۷۶). *صفوه‌الصفاء*. به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد. چ دوم. تهران. زریاب. تهران.
- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله. (۱۳۷۶). *سفرنامه ابن بطوطه*. ترجمه محمدعلی موحد. تهران. آگه. تهران.
- ابن خلکان، ابوالعباس احمد بن محمد. (۱۳۶۴). *وفیات الاعیان*. حقه احسان عباس. منشورات الشریف الرضی. قم.
- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله. (۱۳۵۲ ق). *معراج‌نامه*. به کوشش بهمن کریمی. مطبعة عروة الوثقی. رشت.
- ابوطالب المکی، محمد بن علی. (۱۴۱۷). *قوت‌القلوب*. ضبطه و صححه باسل عیون السود. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- ابونعیم الاصبهانی، احمد بن عبدالله. (بی‌تا). *حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء*. دار ام‌القراء للطباعة و النشر. قاهره.

- اسفزاری، معین الدین محمد زمچی. (۱۳۳۸). *روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات*. به اهتمام سید محمد کاظم امام. انتشارات دانشگاه تهران. تهران.
- افلاکی، شمس الدین احمد. (۱۳۷۵). *مناقب العارفین*. به کوشش تحسین یازیجی. چ سوم. دنیای کتاب. تهران.
- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی. (۱۳۸۳). *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*. به کوشش ایرج افشار. چ دوم. انتشارات دانشگاه تهران. تهران.
- بدخشی، نورالدین جعفر. (۱۳۷۴). *خلاصه المناقب*. تصحیح سیده اشرف ظفر. مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان. اسلام آباد.
- برز شبادی، امیر عبدالله. (۱۳۸۷). *رساله کمالیه*. مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی. شیراز. دریای نور. شیراز.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۸۱). *رساله القدس*. به سعی جواد نوربخش. چ دوم. یلدا قلم. تهران.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۵). *زبان حال در عرفان و ادبیات فارسی*. هرمس. تهران.
- _____ (بهار ۱۳۶۶). «تأثیر برهان العاشقین سید محمد گیسودراز بر فرهنگ مردم کرمان». *مجله دانش*. س ۳۸. ش ۹.
- جام ژنده پیل، احمد. (۱۳۷۷). *دیوان شیخ احمد جام*. به کوشش احمد کرمی. نشر ما. تهران.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۸۶). *نفحات الانس*. به کوشش محمود عابدی. سخن. تهران.
- جرجانی، عبدالقاهر. (۱۳۷۴). *ترجمان البلاغه*. ترجمه جلیل تجلیل. انتشارات دانشگاه تهران. تهران.
- _____ (۱۳۸۶). *سرالاسرار*. تحقیق خالد محمد عدنان زرعی. ترجمه مسلم زمانی و کریم زمانی. چ دوم. نشر نی. تهران.
- خواندمیر، غیاث الدین بن هماد الدین. (۱۳۸۰). *تاریخ حبیب السیر*. چ چهارم. کتاب فروشی خیام. تهران.

- دامادی، محمد. (فروردین ۱۳۵۰). «مقامات اربعین ابوسعید ابوالخیر». مجله معارف اسلامی (سازمان اوقاف). ش ۱۲.
- دانش‌پژوه، محمدتقی. (۱۳۴۷). «معرفی دو رساله». نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، ج ۲۰، ش ۷۶ (صص ۱۴۳-۱۵۸) و ش ۷۷ (صص ۳۱۷-۳۲۷).
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۸۳). امثال و حکم. چ دوازدهم. امیرکبیر. تهران.
- رازی، شمس‌الدین محمد بن قیس. (۱۳۶۸). المعجم فی معاییر اشعار العجم. تصحیح محمد قزوینی. زوار. تهران.
- رومی، احمد. (۱۳۷۸). دقایق الطریق. به کوشش محسن کیانی. روزنه. تهران.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۳). اسرارالحکم. تصحیح کریم فیضی. مطبوعات دینی. تهران.
- سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۶۸). گلستان. تصحیح غلامحسین یوسفی. خوارزمی. تهران.
- سلمی، ابو عبدالرحمن محمد بن الحسین. (۱۳۶۹). تفسیر حسین بن منصور حلاج. تصحیح لویی ماسینیون. مندرج در مجموعه آثار سلمی، گردآوری نصرالله پورجوادی. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- سنجانی‌خوافی، قوام‌الدین. (مورخ ۸۶۰). جنون‌المجانین. ش ۱۷۵۰. استانبول. کتابخانه ایاصوفیه.
- شاه نعمت‌الله ولی، سید نورالدین. (۱۳۲۸). دیوان شاه نعمت‌الله ولی. تصحیح محمود علمی. چاپخانه علمی. تهران.
- _____ (۱۳۴۳). رسایل شاه نعمت‌الله ولی. به کوشش جواد نوربخش. تهران. انتشارات خانقاه نعمت‌الله.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۷). قلندریه در تاریخ. سخن. تهران.
- _____ (بهار ۱۳۸۰). «شکار معانی در صحرای بی‌معنی». مجله تخصصی گروه ادبیات فارسی دانشگاه تربیت‌معلم (ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی). س ۹. ش ۳۲.

- شهاب‌الدین سهروردی، ابو حفص عمر بن محمد. (۱۳۷۵). *عوارف المعارف*. ترجمه ابومنصور اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. چ دوم. شرکت علمی و فرهنگی. تهران.
- صدیقیان، مهین دخت. (۱۳۷۴). «صوت‌ها و آواها در شعر مولوی، بحثی در دستور زبان». مندرج در *نامه شهیدی*. به اهتمام علی اصغر محمدخانی. طرح نو. تهران.
- صفدی، صلاح‌الدین خلیل بن ایبک. (۱۹۹۱). *الوافی بالوفیات*. باعتماد جاکلین شوبله و علی عماره. دارالنشر فرانزشتاینر. بیروت.
- عراقی حنفی، عثمان بن عبدالله. (۱۹۶۱). *الفرق المفترقه بین اهل التزیغ و التزندقه*. تحقیق بشار قوتلو آی. نورمتبسی. آنکارا.
- عراقی، فخرالدین ابراهیم. (۱۳۷۲). *مجموعه آثار فخرالدین عراقی*. تصحیح نسرین محتشم. زوار. تهران.
- عطار، فریدالدین محمد. (۱۳۷۶). *بلسل‌نامه*. مندرج در *مجموعه آثار عطار*. به تصحیح و مقدمه احمد خوشنویس. چ سوم. سنایی. تهران.
- _____ (۱۳۸۵). *مصیبت‌نامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. سخن. تهران.
- _____ (۱۳۸۶). *تذکره‌الاولیا*. تصحیح محمد استعلامی. چ شانزدهم. زوار. تهران.
- علاءالدوله سمنانی، احمد بن محمد. (۱۳۶۲). *العروه لاهل الخلوه و الجلوه*. به اهتمام نجیب مایل هروی. مولی. تهران.
- _____ (۱۳۸۳). *مصنفات فارسی*. به اهتمام نجیب مایل هروی. چ دوم. شرکت علمی و فرهنگی. تهران.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۸۳). *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیوجم. چ یازدهم. شرکت علمی و فرهنگی. تهران.

- _____ (۱۳۸۶). *احیاء علوم‌الدین*. ترجمه مؤیدالدین خوارزمی. به کوشش حسین خدیو‌جم. شرکت علمی و فرهنگی. تهران.
- _____ (بی‌تا). *احیاء علوم‌الدین*. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۶۶). *زندگانی مولانا*. چ پنجم. زوار. تهران.
- القاشانی، ابوالقاسم عبدالله بن محمد. (۱۳۸۴). *تاریخ اولجایتو*. به اهتمام مهین همبلی. چ دوم. شرکت علمی و فرهنگی. تهران.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. (۱۳۷۶). *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*. تصحیح جلال‌الدین همایی. نشر هما. تهران.
- کاشفی، کمال‌الدین حسین. (۱۳۵۰). *فتوت‌نامه سلطانی*. به کوشش محمدجعفر محجوب. بنیاد فرهنگ ایران. تهران.
- کاشفی، فخرالدین علی بن حسین واعظ. (۱۳۵۶). *رشحات عین‌الحیاه*. تصحیح علی اصغر معینیان. بنیاد نیکوکاری نوریانی. تهران.
- کاوندی، سحر و عباس احمدوند و امیر مؤمنی‌هزاوه. (بهار و تابستان ۱۳۸۹). «براق بابا، صوفی ناشناخته»، *مجله ادیان و عرفان*. س ۴۳. ش ۱، صص ۷۳-۸۳.
- محمد بن منور میهنی. (۱۳۸۶). *اسرارالتوحید*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چ هفتم. آگاه. تهران.
- محمد ریاض خان. (اسفند ۱۳۵۰). «درباره مؤلف مقامات اربعین». *مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران*. ش ۷۷. صص ۱۸۱-۱۸۲.
- منزوی، احمد. (۱۳۶۵). *فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان*. مرکز تحقیقات فارسی. اسلام‌آباد.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۵۵). *کلیات شمس تبریزی*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۲. امیرکبیر. تهران.
- _____ (۱۳۷۳). *مثنوی معنوی*. تصحیح رینولد. آ. نیکلسون. به اهتمام نصرالله پورجوادی. چ ۲. امیرکبیر. تهران.

- میبدی، رشیدالدین ابوالفضل. (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عده الابرار*. به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت. چ پنجم. امیرکبیر. تهران.
- مینوی، مجتبی. (۱۳۸۴). *یادداشت‌های مینوی، بخش تصوف*. به کوشش مهدی قریب و محمدعلی بهبودی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. تهران.
- نجم‌الدین رازی. ابوبکر عبدالله بن محمد. (۱۳۷۹). *مرصادالعباد*. به اهتمام محمدامین ریاحی. چ هشتم. شرکت علمی و فرهنگی. تهران.
- نجم‌الدین کبری. ابوالجناب احمد بن عمر. (۱۴۲۶). *فوائح الجمال و فوائح الکمال*. درسه و تحقیق یوسف زیدان. دارالسعاد الصباح. مصر.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۶). *انسان کامل*. به تصحیح و مقدمه ماریژان موله. چ هشتم. طهوری. تهران.
- نفیسی، سعید. (۱۳۶۳). *تاریخ نظم و نثر در ایران و زبان فارسی*. چ دوم. کتاب‌فروشی خیام. تهران.
- نیشابوری، حسن بن محمد. (۱۴۱۶). *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*. تحقیق زکریا عمیرات. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۶). *کشف‌المحجوب*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. سروش. تهران.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۲). *انسان امروزی در جست‌وجوی روح خود*. ترجمه فریدون فرامرزی و لایلا فرامرزی. به‌نشر. مشهد.