

نگاهی به تعالیم اخلاق عرفانی در حکایت‌های هفت اورنگ جامی*

** احسان سید محرمی

*** حمیدرضا سلیمانیان

**** عباس خیرآبادی

***** محمود فیروزی مقدم

◀ چکیده

منظومه هفت اورنگ جامی شامل حکایات و تمثیلاتی است که به بیان اسرار و رموز شریعت و طریقت پرداخته و با نگاهی ویژه به آداب سیروسولوک، شاخصه‌های اخلاق را در حوزه عرفان، در قالب قصه نمایش داده است. این پژوهش که به روش توصیفی تدوین یافته، در پی پاسخ به این مسائل است تا دریابد مقاصد و اهداف تعلیمی عبدالرحمن جامی در این حکایات چیست و چگونه می‌توان با طبقه‌بندی و تحلیل محتوایی آن‌ها، آموزه‌های عرفانی عملی وی را تبیین و تشریح کرد. نخست، ضمن تأملاتی درباره اخلاق، جایگاه آن به‌ویژه در حوزه عرفان و تصوف بررسی شده و رابطه معرفت و مکاشفه عرفانی با مجاهده یا آداب سیروسولوک تبیین شده است. در ادامه، مقاماتی چون صبر، رضا، شکر، حیا، صدق، تواضع و قنوت از منظر عارفان بزرگ و از خلال حکایات این منظومه تعلیمی عرفانی، استخراج و بررسی شده است. یافته‌های این پژوهش نشان‌دهنده نقش و جایگاه این آداب در سیروسولوک در جهت کسب معارف عرفانی در منظومه هفت اورنگ است که شاعر با بهره‌گیری از حکایات متعدد، مشی و مرام طریقت را برای مریدان نمایان ساخته است.

◀ کلیدواژه‌ها: تعلیم، عرفان، اخلاق، جامی، هفت اورنگ، حکایت.

* این مقاله از رساله دکتری با عنوان طبقه‌بندی و تحلیل آموزه‌های تعلیمی و عرفانی حکایت‌های هفت اورنگ جامی استخراج شده است.

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تربت حیدریه، دانشگاه آزاد اسلامی، تربت حیدریه، ایران / ehsan.s.moharrami@gmail.com

*** استادیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تربت حیدریه، دانشگاه آزاد اسلامی، تربت حیدریه، ایران، نویسنده مسئول / hrssoleimanian@yahoo.com

**** استادیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تربت حیدریه، دانشگاه آزاد اسلامی، تربت حیدریه / samennet2020@yahoo.com

***** استادیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تربت حیدریه، دانشگاه آزاد اسلامی، تربت حیدریه / m.firouzimoghaddam@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۱/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۹/۷/۹

۱. مقدمه

بخش چشمگیری از ادبیات عرفانی به قصد نمایاندن آموزه‌های اخلاقی، به شیوه غیرمستقیم، یعنی در قالب داستان، تجلی یافته است. این روایات کوچک و بزرگ داستانی، بازتابی از آموزه‌های عرفانی است که با تحلیل محتوایی آن‌ها می‌توان منظومه فکری عارفان را مشخص کرد. شاعران عارف به شیوه‌های مختلف، مراتب و مقامات طریقت خویش را تعلیم داده و با توجه به اوضاع زمانه، از شیوه‌ها و ابزارهای مختلف بهره جسته‌اند. گاه انتقاد از بدخلقی‌ها را سرلوحه تعلیمات خویش قرار داده، گاه به صورت مستقیم اقدام به تعلیم کرده و گاه با بهره‌گیری از قصه و حکایت، به صورت غیرمستقیم، تعلیم خود را به مریدان و مشتاقان ارائه داده‌اند.

آنچه از اوضاع اجتماعی و فرهنگی قرن‌های هفتم تا دهم برمی‌آید، «به موجب شدت یافتن هرج و مرج و انحرافات اجتماعی در این عصر و نیز بروز انسداد سیاسی، جنبه‌های انتقادی در شعر و ادبیات فارسی قوت گرفت و شاعران به انتقاد از شرایط زمانه پرداختند» (پارسانسب، ۱۳۹۰: ۱۳۲).

از آنجا که «قصه، توصیف زندگی است، خواسته‌ها و امیال را به وسیله آن بهتر می‌توان تصویر کرد» (تقوی، ۱۳۹۵: ۴). عبدالرحمن جامی برای اصلاح اخلاق زمانه خود، از حکایت‌هایی بهره جسته که در قالب تمثیل و از زبان شخصیت‌های انسانی و حیوانی در مثنوی هفت / اورنگ روایت کرده است؛ زیرا «داستان می‌تواند آنچه را جنبه انتزاعی و نامحسوس دارد، به شکلی محسوس و عینی برای مخاطب به نمایش بگذارد» (همان: ۷۲).

جامی را می‌توان در حوزه عرفان، معلم ثانی بعد از ابن عربی دانست که در تقریر و ترویج اندیشه‌های وی به‌ویژه وحدت وجود، بسیار کوشیده است. مقام و مرتبه والای او در عرفان، وی را بر آن داشت تا به تبیین شیوه‌های عملی طریقت و آداب سیروسلوک در تصوف بپردازد و در قالب حکایاتی در هفت / اورنگ، شاخصه‌های عمده سلوک عملی و مشی و مرام طریقت عرفانی را در جمع مریدان و توده اجتماع

به نمایش بگذارد.

۱-۱. بیان مسئله و روش پژوهش

این پژوهش در پی آن است که نخست از رهگذر تأملی مختصر درباره «اخلاق» و بررسی‌های لغوی و اصطلاحی آن و نیز مفهوم این واژه در سیر اندیشه‌های فلسفی و کلامی و عرفانی، به درک کامل‌تری از این مقوله در نزد عارفان و صوفیان برسد و ضمن آن، شاخصه‌های برتر اخلاق را از نگاه جامی در خلال حکایت‌های هفت اورنگ ارزیابی کند تا به چپستی مقام و موقعیت عرفان عملی یا اخلاق و تأثیر شیوه‌های سیر و سلوک از زبان جامی در این اثر سترگ، پاسخ گوید.

روش پژوهش در پاسخ به مسائل فوق، توصیفی است که با جزئی‌نگری در پدیده‌ها و شرح دقیق آن‌ها محقق می‌شود. این پژوهش با در نظر گرفتن برخی از مهم‌ترین حکایت‌های تعلیمی در هفت اورنگ، ضمن نقل اصل حکایات کوتاه، به بررسی نتایج اخلاقی آن پرداخته است. این پژوهش از نوع نظری و کتابخانه‌ای و در نهایت، تحلیل حکایت‌ها به روش کیفی است. شواهد شعری مندرج در ذیل حکایات، مربوط به نسخه‌ای از هفت اورنگ است که مشخصات کتاب‌شناسی آن در فهرست منابع و مآخذ آمده است.

۱-۲. پیشینه پژوهش

در موضوع مقاله حاضر، پژوهش‌هایی صورت گرفته و چاپ شده است؛ از جمله:
- «دیدگاه‌های اخلاقی و تربیتی جامی در مثنوی هفت اورنگ» (محمودی، ۱۳۹۱)؛
که نویسنده به معرفی ابعاد تربیتی در منظومه هفت اورنگ پرداخته است.
- «بررسی تعالیم اخلاقی و آموزه‌های تربیتی در مثنوی سلسله الذّهب جامی» (محمودی و خانشان، ۱۳۹۷) نویسندگان آن به این موضوع پرداخته‌اند که جامی در مقام جامعه‌شناس، با شیوه انتقاد، سعی در انتقال آموزه‌های اخلاقی به مخاطب داشته و آموزه‌های تعلیمی شاعر را همچون عدالت و نکوهش عیب‌جویی، به تصویر کشیده است.

– «گذری بر مضامین حکمی و اخلاقی در هفت اورنگ عبدالرحمن جامی» (امینی مفرد، ۱۳۸۷)؛ نویسنده آن با نگاهی گذرا به مضامین اخلاقی این منظومه، در نشان دادن تصویری مختصر از اندیشه‌های حکمی و اخلاقی جامی همچون صدق و راستی و جود و انفاق کوشیده است.

– «طبقه‌بندی موضوعی طنزهای هفت اورنگ» (صفایی و طالبیان، ۱۳۸۹)؛ نویسندگان به موضوعات طنز در هفت اورنگ اشاره کرده و آن‌ها را در چهار طبقه شعر و شاعری، سیاست و حکومت، عقیدتی مذهبی، و خصلت‌های نکوهیده مردم قرار داده‌اند.

– «اندیشه‌های جامی در مثنوی‌های هفت اورنگ» (صدقی، ۱۳۸۰)؛ که در آن، بیشتر به تکرار مضامین در این منظومه‌ها توجه شده است.

با بررسی مقالات نام‌برده می‌توان دریافت که در هیچ‌یک از آن‌ها، نگاهی ویژه و محوری به حکایت‌های این منظومه نشده و به‌طور کلی، برخی ویژگی‌های اعتقادی و اخلاقی جامی و اوضاع حاکم بر عصر وی را بیان شده است؛ حال آنکه مقاله حاضر، موضوع به‌شکلی دیگر، همراه با تحلیل قاموسی و اصطلاحی اخلاق و جایگاه آن در عرفان و با تأکید بر حکایت‌های هفت اورنگ ارائه شده است.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

آثار جامی در نظم و نثر، بسیار متعدد و متنوع است. آثار منظوم جامی، که در دیوان‌های سه‌گانه و هفت اورنگ جمع آمده، وی را در زمره گویندگان بزرگ شعر فارسی قرار داده است. هفت اورنگ شامل هفت مثنوی است که زبده‌ترین اندیشه‌های تعلیمی جامی در آن جای گرفته است. به نظر می‌رسد به‌رغم پختگی و کمال طبع وی در داستان‌پردازی، کمتر پژوهشی به تحلیل تعالیم جامی در حکایت‌های این اثر پرداخته است؛ از این رو ضرورت می‌یابد با انجام پژوهش‌هایی از این دست و با تحلیل محتوایی حکایت‌های این منظومه، نقش اخلاق و آداب طریقت عرفانی بررسی و شاخصه‌های برتر آن از منظر جامی معرفی شود.

۴-۱. مبانی نظری پژوهش

۴-۱-۱. تأملی دربارهٔ اخلاق و عرفان

واژه «اخلاق» جمع «خُلُق» و به معنای «سرشت و سبب» است؛ چه سجایای نیکو و پسندیده مانند راست‌گویی و پاک‌دامنی، و چه سجایای زشت و ناپسند مانند دروغ‌گویی و آلوده‌دامنی. در معنای اصطلاحی «اخلاق»، اقوال متعددی در کتب ذکر شده است. ابوعلی مسکویه، از نخستین فیلسوفان اسلامی، که دربارهٔ اخلاق از دیدگاه عقلی بحث کرده است، در تعریف آن می‌گوید: «اخلاق حالتی نفسانی است که بدون نیاز به تفکر و تأمل، آدمی را به سمت انجام کار حرکت می‌دهد» (مسکویه، ۱۳۷۵: ۵۷). پیشینهٔ بحث دربارهٔ اخلاق به عهد ظهور نخستین اندیشمندان در یونان باستان می‌رسد. طرح مسائلی چون شناخت خیر و شر، درستی یا نادرستی امور، بازشناسی فضایل و رذایل و یافتن پاسخ برای آن‌ها از طریق استدلال عقلی، منجر به پیدایش شاخه‌ای از فلسفه به نام فلسفهٔ اخلاق شد که البته در طول تاریخ، هرکدام از فیلسوفان، دیدگاه‌هایی بر آن افزوده و مکاتب گوناگونی در علم اخلاق پایه‌ریزی کرده‌اند.

ارسطو فلسفه را به دو قسم کلی نظری و عملی تقسیم کرده است؛ در دستگاه فلسفی او، اخلاق جزء فلسفهٔ عملی محسوب می‌شود. از دیدگاه وی، علم اخلاق وظیفه‌دار پژوهش دربارهٔ عمل شریف و عادلانه و شناسایی اعمال درست و نادرست است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۵). علم اخلاق در نزد ارسطو غایت‌انگارانه است؛ هرچه به حصول خیر منجر شود، عملی صحیح و درست خواهد بود و عملی که خلاف نیل به خیر حقیقی باشد، عملی خطا و نادرست (کاپلستون، ۱۳۷۵: ج ۱، ۳۷۹).

مقارن ظهور نهضت ترجمه، نظرات فلاسفهٔ یونان به فرهنگ اسلامی ایرانی راه یافت و حکیمان و متکلمان هم‌زمان با انتقال این نظرات، دیدگاه‌های خود را نیز بدان افزودند و علم اخلاق را که شاخه‌ای از حکمت به شمار می‌رود، پایه‌گذاری کردند؛ چنان‌که خواجه نصیرالدین طوسی همانند ارسطو حکمت را در دو نوع نظری و علمی دسته‌بندی می‌کند. سپس حکمت نظری را به علم مابعدالطبیعه، ریاضی و طبیعی و حکمت عملی را به تهذیب اخلاق، تدبیر منازل و سیاست مُدُن تقسیم می‌کند (نک:

موحد، ۱۳۷۴: ۲۴). با مراجعه به منابع اسلامی و با دقت در موارد کاربرد واژه اخلاق و مشتقات آن در قرآن و احادیث، علم اخلاق را می‌توان چنین تعریف کرد: «علمی است که صفات نفسانی خوب و بد و اعمال و رفتار اختیاری متناسب با آن‌ها را معرفی می‌کند و شیوه تحصیل صفات نفسانی خوب و انجام دادن اعمال پسندیده و دوری از صفات نفسانی بد و اعمال ناپسند را نشان می‌دهد» (ابن مسکویه، ۱۳۷۱: ۵۱؛ نراقی، ۱۳۸۳: ج ۱، ۳۳).

در فرهنگ اسلامی علاوه بر کسانی که با روش عقلی درباره اخلاق بحث کرده‌اند، عرفا و متصوفه نیز که به سلوک عملی و ریاضت و تطهیر نفس توجه داشته، به ارائه نظر در اخلاق و شناخت مهلکات و منجیات پرداخته‌اند. «عرفان یعنی شناسایی و مراد، شناسایی حق است و نام علمی از علوم الهی است که موضوع شناخت آن، حق و اسماء و صفات اوست و بالجمله راه و روشی را که اهل الله برای شناسایی حق انتخاب کرده‌اند، عرفان می‌نامند. شناسایی حق به دو طریق میسر است: یکی به طریق استدلال و این مخصوص علماست و دوم طریق، تصفیة باطن و تخلیه سیر از غیر و تحلیه روح و آن طریق معرفت خاصه انبیا و اولیا و عرفاست» (سجادی، ۱۳۸۳: ذیل واژه عرفان). عرفان دارای دو بخش نظری و عملی است. قیصری در ابتدای رساله التوحید والنبوة والولاية، در تعریف عرفان نظری و عملی می‌گوید: «عرفان عبارت است از شناخت خداوند از جهت اسماء و صفات و مظاهرش و شناخت احوال مبدأ و معاد و شناخت حقایق عالم و چگونگی رجوع این حقایق به حقیقت واحد که ذات احدیت است (عرفان نظری)؛ و شناخت مسیر سلوک و مجاهدت برای رها ساختن نفس از تنگنای قیدهای جزئی و اتصالش به مبدأ خود و اتصافش به صفت اطلاق و کلیت (عرفان عملی)» (قیصری، ۱۳۸۱: ۷).

تعبیرات دیگری نیز بر این دو جنبه عرفان از جانب عارفان به کار رفته است. برخی تعبیر «علم حقایق و مکاشفه و مشاهده» و «علم تصوف و سلوک» را برای بخش نظری و عملی عرفان به کار برده‌اند (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱۲).

از آنجا که از عرفان نظری و عرفان عملی به علم نیز تعبیر می‌شود، مشاهده می‌کنیم که هجویری در کشف‌المحجوب، علوم را در سه دسته قرار می‌دهد: «علم بالله علم معرفت است کی همه اولیاء او، او را بدو دانسته‌اند. تا تعریف و تعرف او نبود، ایشان او را ندانستند... علم من الله علم شریعت بود کی آن از وی به ما فرمان و تکلیف است. علم مع الله علم مقامات طریق حق و بیان درجات اولیاء بود» (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۵).

به نظر می‌رسد این تقسیمات، همان تعبیر عرفا به «شریعت» و «طریقت» و «حقیقت» است. شریعت، قوانین و مقررات و احکامی است که با علم فقه بیان می‌شوند و حقیقت، لطیفه‌ای است باطنی و مطلوب از نتایج سلوک در طریقت.

طریقت (در لغت به معنای راه و روش)، نوعی پالایش در رفتار و زدودن نفس از تمایلات است (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۶: ۶۳). در اصطلاح، سیرت و روش سالکان صوفی از قطع منازل، به راهنمایی شیخ که با آداب و رسوم خاص همراه است (حلبی، ۱۳۸۳: ۲۷۵). طریقت، راه رفتن به رعایت تقواست: «بدان که طریقت چنگ زدن به تقواست و آنچه که تو را به مولا نزدیک می‌سازد» (ترینی قندهاری، ۱۳۷۴: ۱۳۶). در برخی از نوشته‌های عرفانی، طریقت با عنوان علم سلوک نیز خوانده می‌شود. شمس‌الدین آملی در کتاب *نقایس الغنون* (مقاله سوم در علم تصوف) می‌نویسد: «علم سلوک عبارت است از معرفت کیفیت قیام به حقوق عبودیت و شرایط ریاضت و آداب خلوت و این قسم را طریقت خوانند» (آملی، ۱۳۷۹: ج ۲، ۲).

با دقت در تعاریف گفته شده می‌توان دریافت آنچه فلاسفه و حکما درباره اخلاق بیان کرده‌اند، عرفا به شیوه‌ای دیگر در بخش عرفان عملی و علم تصوف و سیروسلوک، از آن سخن به میان آورده‌اند. در نظر عرفا، خُلق در والاترین درجه خود، نیروی محرک و ابزاری برای مجاهدت است تا در نهایت، سالک را به مقام فناء فی الله برساند. جایگاه اخلاق و به کومه سخن، تخلی از صفات ذمیمه و تحلی به صفات حمیده، در تصوف تا بدان درجه است که گاه برخی عرفا خُلق را مرادف تصوف می‌دانند؛ چنان‌که قشیری از قول ابوبکر کتانی نقل می‌کند: «تصوف، خُلق است؛ هر که

برافزاید به خُلُق، اندر تصوف بر تو زیادت آورد» (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۹۰).

البته محققان معاصر نیز به اخلاق و آداب خاص در عرفان نظر داشته و عرفان را چنین تعریف کرده‌اند: «عرفان جریانی معرفتی است مبتنی بر تجربه‌های وجودی، شهودی و ذوقی که عمدتاً با بیان روایی و متکی بر بازنمایی (Representation) و زبانی استعاره‌ی تمثیلی، صورت‌بندی و تعبیر می‌شود؛ چنین معرفتی، درکی ویژه از رابطه‌ی انسان با جهان و امر قدسی معنوی را پی می‌ریزد که پیامدهای سلوکی و رفتاری خاصی به دنبال دارد و اخلاق ویژه‌ای را رقم می‌زند» (نیکویی و بخشی، ۱۳۸۹: ۸).

اخلاق مطرح‌شده در عرفان و تصوف، در حقیقت نیروی محرک سالک در ریاضت و سیروسلوک عارفانه است و منظور از سلوک صوفیانه آن است که سالک قلبش را برای تابش نور الهی صاف و صیقلی کند؛ البته صاف و صیقلی شدن نفس و دل نیز آسان نیست و با تابش نور حق در پرتو نور ذکر و با ریاضت‌های جسمانی و نفسانی فراوان به دست می‌آید (نک: فعالی، ۱۳۷۹: ۴۰۴)؛ از این رو اخلاق به مثابه ابزاری در دست سالک برای تجلی نور حقیقت در قلب اوست.

۱-۲-۴. حکایت و کارکرد آن در آثار عرفانی

جریان نیرومند «عرفان و تصوف اسلامی» که با زهد و دنیاگریزی آغاز شد، با ظهور صوفیان برجسته همچون بایزید بسطامی، جنید بغدادی و حسین منصور حلّاج ادامه یافت و با میراث مکتوب مهتران این قوم چون ابوالقاسم قشیری، مؤلف رساله قشیریّه و هجویری، نویسنده کشف المحجوب، غنا و رونقی افزون یافت. در نهایت، اندیشه‌های صوفیانه این جمع طلایه‌دار، الهام‌بخش میراث‌برانی همچون سنایی غزنوی، عطار نیشابوری و مولوی شد و در آثار ایشان، نمودی ویژه یافت؛ به گونه‌ای که آثار عرفانی، گستره وسیعی از ادبیات فارسی را به خود اختصاص داد.

گرچه بر اساس نظر محققان، «آثار متصوفه در زبان فارسی تنوعی خاص دارد و طبقه‌بندی آن‌ها آسان نیست» (غلامرضایی، ۱۳۹۴: ۸۲)، با دقت در آن‌ها می‌توان به دو نکته دست یافت:

اول اینکه عنصر تعلیم‌دهی و آموزندگی، کم‌وبیش در آثار عرفانی موجود است، چه

متونی که بی‌واسطه به بیان اعتقادات این طایفه مربوط است و چه نقلِ گفتار و کردار آنان در قالب تذکره‌ها و مقامات، و چه نامه‌ها و مکاتیب و تفسیرها و تأویلات قرآنی. در طبقه‌بندی ادبیات به انواع ادبی، شاخه‌ای از ادبیات که از آن به «ادب تعلیمی» تعبیر می‌شود، همواره در زبان‌ها و فرهنگ‌های مختلف وجود داشته است. حال اگر آثار عرفانی را بر مبنای موضوع و محتوا دسته‌بندی کنیم، بخش زیادی از آن‌ها را می‌توان ادب تعلیمی نامید. این آثار با اغراضی مشترک نوشته شده‌اند که همانا تعریف و تبیین تصوف و شرح اصول و مبانی آن و عرضه‌ی تعلیماتی به طالبان و مریدان است.

دوم اینکه استفاده از شیوه‌های غیرمستقیم بیانی، یعنی داستان و قصه، با همان هدف تعلیم‌دهی و آموزندگی مذکور، شگردی است که کم‌وبیش، این آثار از آن سود جست‌ه است. نویسنده و شاعر عارف گاه یگراست به بیان مبادی اعتقادی و نظری متصوفه می‌پردازد و گاه به شیوه غیرمستقیم و با بهره‌گیری از امکانات زبانی و بیانی، نظیر داستان‌پردازی، برای القای مطالب و طرح مباحث مختلف سود می‌جوید؛ از این رو آثار تعلیمی عرفانی پُر از حکایاتی است که با هدف آموزش، نکات معرفتی و اخلاقی مدنظر پدیدآورندگان خود را برای مخاطبان بازگو می‌کنند.

عطار نیشابوری، از نامداران عرصه بازآفرینی گفتار و کردار عارفان در قالب داستان، در سرآغاز تذکرة الاولیا یادآور می‌شود که «چون از قرآن و احادیث گذشتی، هیچ سخن بالای سخن مشایخ طریقت نیست. رحمة الله علیهم. که سخن ایشان نتیجه کار و حال است نه ثمره حفظ و قال، و از عیان است نه از بیان، و از اسرار است نه از تکرار، و از علم لدنی است نه از علم کسبی، و از جوشیدن است نه از کوشیدن، و از عالم ادبّنی ربّی است نه از عالم علمنی آبی است که ایشان ورثه انبیایند صلوات الله علیهم اجمعین. و جماعتی را از دوستان، رغبتی تمام می‌دیدم به سخن این قوم، و مرا نیز میلی عظیم بود به مطالعه حال ایشان، و سخن بسیار بود، اگر همه را جمع می‌کردم دراز می‌شد» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ۳).

بدین سبب است که از زمان پیدایش نخستین تألیفات در حوزه ادبیات عرفانی،

متصوفه در آثاری چون *نور العلوم*، شرح *تعرف*، *طبقات الصوفیه* و *کشف المحجوب*، از داستان و خواص تعلیمی آن بهره برده‌اند. مؤلف ترجمه *رساله قشیریه* در خصوص فایده شنیدن حکایات از ناحیه مریدان، به نقل از جنید بغدادی می‌گوید: «جنید را ازین پرسیدند که مرید را چه فایده بود اندر شنیدن حکایت؟ گفت حکایت لشکری بود از لشکرهای خدای عزوجل که دل مرید بدان قوی کند. گفتند این را هیچ گواه باشد؟ گفت باشد، قول خدای تعالی *وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ*» (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۱۴).

۲. بحث اصلی

۲-۱. مقامات اخلاق عرفانی در حکایت‌های هفت اورنگ

عبدالرحمن جامی علاوه بر کتاب‌ها و رساله‌های بسیاری که در رشته‌های مختلف پدید آورد، در شاعری نیز پیش‌وگم، سرآمد معاصران خویش بود. در منظومه *هفت اورنگ* که «مشحون از قصه‌ها و تمثیلات است، به بیان اسرار و رموز شریعت و طریقت پرداخته» (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۲۳۹) و با نگاهی ویژه به آداب سیروسلوک و اخلاق، سعی کرده با بهره‌گیری از حکایت و داستان، شاخصه‌های اخلاق را در حوزه عرفان به‌عنوان ابزاری برای رسیدن با هدف نهایی سالک که همان *فناء فی الله* است، تبیین کند. از میان مقامات اخلاقی همچون «صبر، رضا، شکر، حیا، صدق، ایثار، خلق، تواضع، فتوت و انبساط» (یثربی، ۱۳۹۵: ۴۸) که صاحب‌نظران در آثار خویش بدان اشاره کرده‌اند، جامی به برخی از آن‌ها توجه داشته است؛ در ادامه به بررسی این مقامات بر اساس حکایت‌های *هفت اورنگ* پرداخته شده است.

۲-۱-۱. صبر

صبر در لغت به معنای تحمل و شکیبایی و بردباری است و در اصطلاح عرفانی، ترک شکایت از سختی بلا نزد غیر خداست (سجادی، ۱۳۸۳: ۵۲۱). در تعریفات نیز آمده است: «صبر در اصطلاح، ترک شکایت از رنج و درد و آلام است به غیر خدا، نه به خدا؛ چه خدای تعالی، ایوب صلی الله علیه و سلم را به صبری که کرده بود ثنا فرمود: *أَنَا وَجَدْنَا صَابِرًا*؛ پس می‌دانیم که اگر بنده در رفع خسران‌ها و ضررها خدای را

بخواند، از لحاظ صبر بر او عیب و نقصی نیست» (جرجانی، ۱۴۱۲ق: ۱۱۵).

بعضی گویند اهل صبر بر سه مقام‌اند: «اول، ترک شکایت و این درجهٔ ثابیان است؛ دوم، رضای به مقدر است و این درجهٔ زاهدان است؛ سیم، محبت آن است که مولا با وی کند و این درجهٔ صدیقان است. و این انقسام صبری است که در مصیبت و بلا باشد» (تهانوی، بی تا: ۸۳۲).

عرفا در باب صبر گویند که «صبر آن است که فرق نکنی میان حالِ نعمت و محنت، به آرام خاطر اندر هر دو حال. و تَصَبُّر آرام بود با بلا، به یافتن گرانی محنت» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۸۱).

در تذکرة الاولیا از ابوالحسن نوری نقل است که پیری ضعیف را تازیانه می‌زدند و او صبر می‌کرد و آن پیر عارف، همت را دلیل صبر برمی‌شمرد و می‌گفت که صبر آن است که در بلا آمدن همچنان بود که از بلا بیرون شدن» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ۴۰۸).

از تعاریفی که در باب صبر از قول بزرگان عرفان و تصوف نقل می‌شود، چنان برمی‌آید که سالک راه حق در هیچ حال از صبر بی‌نیاز نیست و در مجاهده‌های عارف، تخلّق به صبر از الزامات است.

جامی در سبحة الابرار، در «حکایت عیاری که در زیر چوب شحنه چندان دندان فشرد که درم سیم در زیر دندان وی پاره‌پاره شد و دینار صبر وی درست بیرون آمد» نقل می‌کند شحنه‌ای عیاری را درحالی که بند بر پا داشت، برای سیاست و تنبّه از حبس بیرون آورد درحالی که از بسیاری تازیانه خوردن، سیاه و کبود شده بود. و سکه‌ای درهم در دهان داشت که در اثر فشردن دندان‌ها، پاره‌پاره شده بود. محرمی از او این حال را پرسید و عیّار پاسخ داد که در میان حاضران، محبوبی چون ماه حضور داشت و من از جزعناکی خود شرم و حیا کردم.

مانده در حبس گرفتاری را	شحنه‌ای گفت که عیاری را
بر سر جمع سیاست کردند	بند بر پای برون آوردند
لیک برنامد ازو شعله‌آه	شد ز بس چوب چو انگشت سیاه

پیش یاران ز دهان کرد برون
بلکه ماهی شده چند استاره
بدر کامل شده چون پروین چیست
زیر دندان من این درهم سیم
که بدو چشم دلم ناظر بود
شرم آمد ز جزعناکی خویش
بس که در صبر فشردم دندان
سکه درهم صبرم نو شد
که به صبر اندر یک دینارم»
(جامی، ۱۳۸۵: ۴۹۸)

در پایان این حکایت، جامی چنین نتیجه می‌گیرد:
صبر اگر چند که زهر آیین است عاقبت همچو شکر شیرین است
مکن از تلخی آن زهر خروش کآخر کار شود چشمه نوش
(همان: ۴۹۸-۴۹۹)

۲-۱-۲. رضا

رضا در نزد عارفان، رفع کراهت و تحمل مرارت احکام قضا و قدر است (سجادی، ۱۳۸۳: ۴۱۶). در *اسرار الفاتحه* آمده است: «رضا، خروج است از رضای نفس و به درآمدن در رضای حق» (تهانوی، بی تا: ۵۹۷).
در مجاهدت‌های سالک راه حق، مقام رضا به‌عنوان یکی از مراتب اخلاق عرفانی، عامل رسیدن به بهشت یا همان لقاءالله است. «مقام رضا نهایت مقام سالکان است، توصل به پایه رفیع و ذروه منبع آن هر رونده را مقدور و میسر نه. هر که را در این مقام قدمگاهی کرامت فرمودند به بهشت معجلش رسانیدند؛ چه روح و فرح که از لوازم اهل بهشت است در رضا و یقین تعبیه فرموده‌اند» (کاشانی، ۱۳۸۸: ۳۹۹-۴۰۰).
در *رساله قشیریه*، رضایت بنده در گرو رضایت حق دانسته شده است: «بدانک

بنده، از خدای راضی نتواند بود مگر پس از آنکه خدای تعالی از وی راضی باشد؛ زیرا که خدای گفت: رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ. از استاد امام ابوعلی رحمه الله شنیدم گفت شاگردی فرا استاد خویش گفت: بنده داند که خدای از او راضی است؟ گفت: نه. شاگرد گفت: داند. استاد گفت: چون داند؟ گفت: چون دل خویش را از خدای راضی یابم، دانم که خدای از من راضی است» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۹۷).

مقام رضا در اخلاق عرفانی، صبر بر مشکلاتی را که بر سر راه سالک است، میسر می‌کند و چون عارف در مجاهدت‌های عرفانی، مسیری پر از فرازونشیب در پیش دارد، با رضایت که آن‌هم حاصل رضایت حق است، از پس رنج راه برمی‌آید و از این حیث، این دو مقام (صبر و رضا) در اخلاق عرفانی رابطه‌ای مستقیم با یکدیگر دارند. جامی در *سبحة الابرار*، «حکایت آن بنده گنهکار که چون دولت عفو شد دست داد، بر آن نایستاد و پای در میدان طلب رضا نهاد»، داستان غلامی را نقل می‌کند که از روی لغزش پا در مسیر گستاخی و بی‌ادبی گذاشت و خشم خواجه‌اش را برافروخت. و اگرچه به شفاعت مقبلی، مشمول عفو شد، گریه می‌کرد. وقتی مرد شفاعت پیشه سبب گریه او را پرسید، پاسخ داد این عفو حاصل قول و زبان است درحالی که رضایتمندی، کار دل است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

با ادب بنده‌ای از به‌طلبی
خواجه را ساخت چو آتش غضبش
مقبلی زد قدم همراهی
خواجه بخشید گناهِش به شفیع
بنده آن مژده بخشش چو شنود
با وی آن مرد شفاعت پیشه
از پس عفو گنه، گریه ز چیست
خواجه گفت از مژه زان خون پالاست
عفوش از قول زبان حاصل شد
عفو من خاص برای دل توست
چون بود دل ز کسی ناخشنود
هرچه او کرد به صورت بحل است

(جامی، ۱۳۸۵: ۵۱۳)

۲-۱-۳. شکر

شکر از مهم‌ترین مفاهیم دینی است که در جای‌جای متون عرفانی به کار رفته و جایگاه ویژه‌ای در پرستش خدا و نیز تعالی معنوی انسان داراست. شکر در لغت اظهار سپاس است و در اصطلاح، ثنا و ستایش محسن است به یادآوری و ذکر احسانش. پس بنده، خدای تعالی را شکر می‌گزارد و با ذکر احسانش که همان نعمت اوست، او را ثنا می‌گوید (جرجانی، ۱۴۱۲: ۵۶).

عارفان هرکدام بر اساس دریافت‌های شهودی و تجربه‌های خود، به تعریف و تبیین این مفهوم پرداخته و آن را از ویژگی‌های اخلاق عرفانی در سیر و سلوک عارفانه دانسته و ترک شکر نعمت را از موانع وصال سالک برشمرده‌اند.

برخی عرفا شکر نعمت را مشاهده بخشش همراه با نگهداشت حرمت می‌دانند (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۶۳) و برخی دیگر عموماً شکر را به سه بخش زبانی، قلبی (علمی)

و عملی تقسیم می‌کنند (کاشانی، ۱۳۸۸: ۳۸۶). شکر زبانی اعتراف به نعمت، شکر قلبی دانستن نعمت از خدا و شکر عملی اطاعت از منعم است (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۶۳؛ عین القضاة همدانی، ۱۳۷۷: ۲۶۱).

از منظر عارفان و اولیای الهی، مراتب کمال در انسان به صبر و شکیبایی محدود نمی‌شود، بلکه انسان می‌تواند در طریق قرب الهی به مقامات والاتری نیز برسد. از جمله این مقامات، مقام شکر است. در واقع پیوند و ارتباط مقام صبر و شکر تا بدان حد است که در چهار موضع از مصحف شریف، مقام صبر و شکر در کنار هم تکرار شده است: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ» (ابراهیم: ۵؛ شوری: ۳۳؛ لقمان: ۳۱؛ سبأ: ۱۹).

جامی در *سبحة الابرار*، در «حکایت آن حکیم دریادل ساحل‌گرد که غریقی را به کمند نصیحت از گرداب اندوه بیرون آورد»، نقل می‌کند که حکیمی بر لب دریا گام می‌زد. مرد غمگینی دید که بر ساحل منزل کرده است. علت اندوه دلش را جویا شد. مرد اندوهگین از بینوایی و فقر خویش گله کرد. حکیم گفت گمان کن که تمام مال و منالی که تو راست در دریا غرق شده و تو تنها بر تخته‌پاره‌ای به ساحل نجات رسیده‌ای یا انگار کن که قاف تا قاف جهان، ملک تو بوده است اما در همان حال رنجی به تو می‌رسد که در آستانه هلاک قرار می‌گیری. پس هم‌اکنون که گنج سلامت داری، آن را خوش‌تر از کشتی پر مال و زر و افسر زرین بر سر بشمار و شاکر باش.

زد حکیمی به لب دریا گام	تا کشد تازه‌شکاری در دام
دید مردی غم‌گیتی در دل	کرده بر ساحل دریا منزل
گفت چندین به دل اندوه که چه	کم ز گاهی غم چون کوه که چه
داد پاسخ که ز ناسازی بخت	کار شد بر من دل‌سوخته سخت
کیسه از زر تهی و کاسه ز لوت	مانده پشت و شکم از قوت و قوت
گفت پندار که از مال و منال	کشتی‌ای بود تو را مالا مال
بحر زد موجی و کشتی بشکست	پاره‌ای تخته‌ات افتاد به دست
شدی از هول بر آن تخته سوار	بعد یک ماه رسیدی به کنار

یا خود انگار که بودت به زمین
با تو گفتند کزین غم نرهی
باختی ملک و ز مُردن جستی
این دم این گنج سلامت که تو راست
شکر گو شکر کزین دیر سپنج
جز غم و رنج نبیند گله سنج

(جامی، ۱۳۸۵: ۵۰۱-۵۰۲)

۲-۱-۴. حیا

حیا از مصادیق اخلاق عرفانی است که قرب به حق را در پی دارد و باطن بنده در اثر آن از هیبت حق تعالی نَوَرَدیده می شود و اگر سالک متخلّق به حیا نگردد، به قرب الی الله نائل نخواهد شد: «حیا از جمله احوال مقربان است، چندان که قُرب زیادت، حیا بیش؛ و هر که هنوز حال حیا بدو فرود نیامد، علامت آن بود که هنوز هیچ مرتبه از مراتب قُرب نیافته است» (کاشانی، ۱۳۸۸: ۴۱۹-۴۲۰).

در اهمیت و ارزش این مقام معنوی و نقش آن در تعالی انسان در سیروسلوک، سخنان متعددی از عارفان منقول است. ابوالقاسم قشیری از قول جنید بغدادی نقل می کند: «جنید را از شرم پرسیدند گفت: دیدن آلا باشد از خداوند خویش و رؤیتِ تقصیر از خویشتن. از این دو معنی حالی تولد کند، آن را حیا خوانند» (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۴۰).

عبّادی در *التصفیة فی احوال المتصوفه*، نقش بستن حیا در دل عارف را در حکم افساری برای وی می داند و هر قصوری از جانب عبد در ترک معصیت و صیانت از اعضای بدن در برابر منکرات را دلیلی بر بی شرمی وی خواند و بی شرمی را از کفر دانند (عبّادی، ۱۳۴۷: ۱۴۴).

شقیق بلخی کم حیایی را به همراه قساوت قلب و نبودن اشک در چشم و رغبت در دنیا و درازی آرزو از علامات شقاوت و به عکس بر شرم و حیا زیستن، نرم دلی، از بیم عقوبت گریستن، زهد در دنیا و کوتاهی آرزو را نشانه سعادت دانسته است (میبدی، ۱۳۷۱: ج ۴، ۴۶۱).

جامی حیا را بازدارندهٔ سالکِ خداجو از معاصی می‌داند و اعتقاد دارد که همین شرم از معاصی، سالک را به مقصد نهایی می‌رساند. وی در «حکایت یوسف و زلیخا که پرده‌پوشی زلیخا، پرده‌گشای دیدهٔ یوسف آمد تا حق را ناظر خود یافت و از نظر زلیخا روی بتافت» در *سبحة الابرار* نقل می‌کند که زلیخا در پی اصرار به یوسف به قصد کامجویی، از شرم این تقاضای خویش، پرده بر رخسار بت زرین کشید. در این حال، یوسف به وی گفت که من بر این شرم نزد خداوند پاک خود که هر نفع و ضرری از جانب اوست، سزاوارترم.

چون زلیخا ز مه کنعانی	مانند در دایرهٔ حیرانی
بازوی عشق برو زور آورد	تلخی بحر درو شور آورد
ناگهان جست زلیخا از جای	از سر تخت طرب پرده‌ربای
تا شود مانع دیدار کسی	پرده پوشید به رخسار کسی
یوسفش گفت به صد گونه شگفت	که چه چیز است پس پرده نهفت
گفت دارم صنمی از زر ناب	پای تا سر گهر و لعل خوشاب
شرم آید که پس از چندین سال	بیندم فاش درین ناخوش حال
گفت یوسف که نه کوتاه‌نظرم	من بدین شرم سزاوارترم
من از آن پاک که نفع و ضرر اوست	بحر و کان پر زر و پر گوهر اوست
چون نباشم خجل و شرم‌منده	سر تشویر به پیش افکنده
این سخن گفت و به در روی نهاد	بر زلیخا در حرمان بگشاد

(جامی، ۱۳۸۵: ۵۲۷-۵۲۶)

وی در این حکایت، توجه مخاطب را به حضور همیشگی و نظارت دائمی حق، معطوف می‌کند و دست آلودن به معاصی در حضور وی را نشانهٔ بی‌شرمی و بی‌بهره بودن از حیا می‌داند:

شرم بادت که خداوند جهان	که بود واقف اسرار نهان
بر تو باشد نظرش بیگه و گاه	تو کنی در نظرش قصد گناه

(همان: ۵۲۶)

با مطالعه اقوال عرفا در باب حیا و نیز تعالیم جامی در هفت اورنگ می توان فهمید که اگر عارف خداجو به زیور حیا آراسته نگردد، به وصال حق نایل نخواهد شد و از آنجا که مطابق نظر عرفا، حیا بازدارنده از معاصی است، نقش بسزایی در مجاهدات عارف در وصال به حقیقت دارد.

۲-۱-۵. صدق

صدق در اصطلاح اهل حقیقت، راست گفتن است در موطن هلاکت. و گفته اند: آن است که جایی که جز دروغ تو را نرهند، راست گویی. و گفته اند: آن آشکار خبر دادن است از هرچه بوده است. و صدیق کسی است که ادعای چیزی که بر زبانش جاری شود نکند مگر در دل و عمل بدان محقق باشد (جرجانی، ۴۱۲ق: ۱۱۶).

عزالدین کاشانی نیز توافق ظاهر و باطن را صدق دانسته و گوید که «مراد از صدق، فضیلتی است راسخ در نفس آدمی که اقتضای توافق ظاهر و باطن و تطابق سر و علانیه او کند. اقوالش موافق نیات باشند و افعال مطابق احوال آنچنان که نماید باشد» (کاشانی، ۱۳۸۸: ۳۴۴).

احمد خضرویه گوید که شرط همراهی خداوند با بنده، ملازمت عبد با صدق است و از آنجا که هیچ فعلی بدون معیت و اراده حق تعالی سرانجام نیابد، باید گفت که بی صدق هیچ مجاهدتی در سیروسلوک عارفانه، به غایت نینجامد: «هر که خواهد که خدای تعالی بازو بود، بگو صدق را ملازم باش که خدای عزوجل همی گوید: ان الله مع الصادقین» (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۲۸).

عرفا معتقدند که بنای هر فعلی که از سالک صادر می شود، بر قاعده صدق است؛ چنان که رازی در حدائق الحقائق می گوید: «صدق ستون، نظام و تمامیت کار سالک است و درجه دوم بعد از درجه نبوت است» (الرازی، ۴۲۲ق: ۱۵۴).

نجم رازی چنان محوری برای مقام صدق قائل است که رسیدن به مقام فنا و لقاء الله را که غایت نهایی مجاهده های سالک است، بی حصول صدق ممکن نمی داند: «صدق محور همه مقامات است و وصول به مرتبه نهایی مقامات، جز از طریق راستی

ممکن نیست» (نجم رازی، ۱۴۲۵ق: ۱۴۳).

جامی صدق را مایه نجات از هر بلا و گرفتاری می‌داند و در *سبحة الابرار* در «حکایت کعبه‌روی که به سبب راستی از کید ناراستی برست و آن ناراست به برکت راستی وی بر آستان پیوست»، آورده است که شیخی از برای زیارت خانه کعبه، خانه خود را پنجاه دینار فروخت و رهسپار سفر حج شد. در بیابان، راهزنی راه بر وی گرفت و تمام دارایی او را طلب کرد. پیرمرد از روی صداقت تمام دارایی خود را به راهزن داد. راهزن که باور نمی‌کرد تمام دارایی شیخ همان پنجاه دینار باشد، وی را جست‌وجو کرد. وقتی که صدق شیخ بر وی آشکار گشت، پشیمان شد و از ناراستی نجات یافت.

لیکنش مادر از آن وامی داشت	رهروی کعبه تمنا می‌داشت
طوف می‌کرد به گرد سر او	کعبه‌اش بود بلی مادر او
ثمن خانه‌اش آورد به دست	نیک‌زن رخت چو زین خانه بیست
جیب را مخزن پنجه دینار	زان ثمن کرد چو آمد به شمار
در ره کعبه بیابان‌پیمای	شد عصا در کف و نعلین به پای
ناگهش راهزنی پیش رسید	چون ز ره مرحله‌ای چند برید
جیب پر زر بود از صوفی عیب	گفت ای شیخ چه داری در جیب
نیست دینار زرم جز پنجاه	گفت در جیب پی توشه راه
هرچه داری به تنگ جیب نهان	راهزن گفت برون آور همان
بوسه‌ها داد و بدو باز سپرد	بستد آن را و یکایک بشمرد
در کم و کاست کم و کاستی‌ام	گفت کافتاد ازین راستی‌ام
پایه بر چرخ رسانید مرا	صدقت از کذب رهانید مرا

(جامی، ۱۳۸۵: ۵۳۴)

مطابق این حکایت، تعریف جامی از صدق، راستی و انصاف در ادعا و زدودن دل از هر خدعه و فریبی است و در نتیجه، صدیقان حقیقی را چنین توصیف می‌کند:

آنست صدیق که دل صاف شود دعوی او همه انصاف شود

و عده او به وفا انجامد دلش از غش به صفا آرامد

(همان: ۵۳۳)

جامی در حکایت دیگری در مثنوی *سلامان*، داستان مرد ساده‌دلی را بازگو می‌کند که از روی صدق به گنج می‌رسد. او در این حکایت نقل می‌کند که انسان ساده‌دلی خوابی دید و معبر به شوخی به وی گفت که مطابق خواب تو، ویرانه‌ای هست که اگر آنجا را گودال کنی، به گنج خواهی رسید. مرد ساده‌دل از روی صدق چنین کرد و به گنج رسید.

رفت پیش آن معبر ساده‌ای	از ره عقل و خرد افتاده‌ای
گفت دیدم صبحدم خود را به خواب	در دهی سرگشته ویران و خراب
هرکجا از دور دیدم خانه‌ای	بود بی‌دیوار و در ویرانه‌ای
چون نهادم در یکی ویرانه پای	کرد پای من درون گنج جای
آن معبر گفت با مسکین به طنز	کای گران‌مایه به گنج کنت کنز
آهنین نعلینی اندر پا فکن	سنگ خار را بر شکاف و کوه کن
هر زمان می‌کش به یک ویرانه رخت	پای خود را بر زمین می‌کوب سخت
هرکجا پایت خورد غوطه به خاک	کن به ناخن‌های دست آن را مگاک
چون دهی آن خاک را زین سان شکست	شک ندارم کافتد گنجی به دست
چون به صدق اعتقاد آن ساده‌مرد	رفت و بر قول معبر کار کرد
شد فرو در جست‌وجو نابرده رنج	در نخستین گام پای او به گنج

(همان: ۳۲۴-۳۲۵)

شاعر در این حکایت، به خوانندگان تعلیم می‌دهد که اگر در هر کاری صادق باشند، مقصود حاصل خواهد شد. هرکس که از روی صدق باطن، کاری را انجام دهد و نیت او صادقانه باشد، به مراد خود خواهد رسید و نتیجه خود را از این حکایت چنین بیان می‌کند:

صدق می‌باید به هر کاری که هست تا فتد دامان مقصودت به دست

گر فتد در صدقت اندک تاب و پیچ
جست و جوی تو همه هیچ است و هیچ
(همان: ۳۲۵)

در نتیجه، صداقت عامل نجات و رهایی انسان از تمام مشکلات است و انسان‌های صدیق، نه تنها خود نجات می‌یابند بلکه با صفای دل خود، نوری در دل دیگران می‌افکنند که عامل نجات و رهایی آن‌ها از تیرگی و ظلمت می‌شود. سالک خداجو با بهره‌گیری از صفای باطنی حاصل از صدق می‌تواند به مقامات بالایی در طریقت عرفان برسد.

۲-۱-۶. تواضع

تواضع در نزد سالکین، افتقار به قلت و تحمل اُنقال ملت است. و اهل اشارت گفته‌اند: تواضع کوچک کردن نفس است به‌جدا در عین شناختن آن و بزرگ داشتن آن است به حرمت توحید. رسول (ص) فرمود: «خدای تعالی هیچ پیغمبری را مبعوث نفرمود مگر آنکه آن پیغمبر از متواضعین بود.» و گفته‌اند: نهایت تواضع آن است که از خانه خارج شوی و هرکس را که بینی، او را بهتر از خود دانی (تهانوی، بی‌تا: ۱۴۸۸).

مولوی تواضع را عاملی می‌داند که سالک خداجو همواره قدر و حدود خود را بشناسد و همین سبب می‌شود بتواند به مقامات بالایی در سیروسلوک عارفانه خود برسد و با فنای در حق به هستی باقی دست یابد:

آن‌که تواضع کند نگذرد از حد خویش
یابد او هستی باقی بیرون ز حد
(مولوی، ۱۳۹۳: ۳۰۱)

صاحب مصباح الهدایه، تواضع را یکی در مقام عبودیت و مواجهه با حق و دیگری در مقام انصاف و مواجهه با خلق قابل بحث می‌داند و می‌گوید که تواضع عبارت است از: «وضع نفس خود با حق در مقام عبودیت و با خلق در مقام انصاف. و وضع نفس با حق در مقام عبودیت یا به انقیاد اوامر و نواهی بود، یا به قبول تجلیات صفات، یا به فنای وجود در تجلی ذات. و انقیاد اوامر و نواهی در نفس، تواضع مبتدیان است. و قبول تجلیات صفات در قلب با فنای مشیت خود در مشیت حق، تواضع متوسطان. و

قبول تجلی ذات در روح با فنای وجود خود در وجود مطلق، تواضع متتهیان. و اما وضع نفس در مقام انصاف با خلق یا به قبول حق بُود یا به رعایت حقوق یا به ترک تَرْفَع و تَوْقَع» (کاشانی، ۱۳۸۸: ۳۵۱-۳۵۲).

در رسالهٔ قشیریه نیز قول عرفا در باب تواضع نقل شده است: «فضیل را پرسیدند از تواضع. گفت: حق را فروتنی کردن و فرمان بردن و از هر که حق گوید فرای پذیرفتن... فضیل گوید: خداوند تعالی وحی فرستاد به کوه‌ها که من بر یکی از شما، با پیغامبری از آن خویش سخن خواهم گفتن. کوه‌ها همه تکبر کردند مگر طور سینا. خداوند سبحانه با موسی بر طور سخن گفت، تواضع او را... ابویزید را گفتند بندهٔ متواضع کی باشد؟ گفت: آن‌که خویشتن را مقامی نبیند و مجالی، و اندر میان مردمان، هیچ‌کس را از خویش بتر نداند» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۲۰).

فتح موصلی، از بزرگان مشایخ، که صاحب همتی والا در مجاهده بود، تواضع در نزد مردان خدا را نیکو برمی‌شمارد و در این خصوص می‌گوید: «امیرالمؤمنین علی(ع) را به خواب دیدم. گفتم مرا وصیتی کن. گفت: ندیدم چیزی نیکوتر از تواضع که توانگر کند مرد درویش را بر امید ثواب حق» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ۵۱۳).

عبدالرحمن جامی به تبعیت از قرآن و با یادآوری خلقت آغازین انسان و در ادامه با اشاره به سرنوشت نهایی جسم در این عالم خاکی، هر انسانی را به مرتبهٔ ترک تَرْفَع و تَوْقَع دعوت کرده و در سبحةٔ الابرار در «حکایت آن پیر آزاده با جوان محتشم‌زاده» گوید که توانگرزاده‌ای با تکبر و فخر فروشی گام برمی‌داشت. وی در برابر نصیحت عارفی که هشتاد و نه سال که دربارهٔ کبر و غرور به او هشدار داد، فریادی سر داد و گفت: آیا می‌دانی من که هستم که با من چنین سخن می‌گویی؟ پیرمرد در پاسخ گفت که تو قطرهٔ آبی نجس بودی و در آخر نیز جنازه‌ای خواهی شد و تو را درون خاک خواهند گذاشت. پس به جای پرداختن به جسم، گوهر جان را دریاب و از حقیقت وجودی خویش غافل مشو.

محتشم‌زاده از نخوت جاه می‌خرامید ظریفانه به راه

وز تکبر علمی می‌افراشت
دلی از نور الهی زنده
پند سنجیده پیران بشنو
بازکش زین روش ناخوش پای
بانگ برداشت ز نادانی و گفت
می‌شناسی که کی‌ام گفت آری
که از آن شستن ثوب است ثواب
کرده پنهان به یکی تیره‌مغاک
چون شکنجه شکم از سرگین پر
لب گشادم به شناساگری‌ات

به تبختر قدمی برمی‌داشت
عارفی پشت دوتا در ژنده
گفت کای تازه جوان تند مرو
این روش نیست چو خوش پیش خدای
طبع او از سخن پیر آشفست
کای ز گفتار تو بر من باری
اولت بود یکی قطره آب
و آخرت جیفه افتاده به خاک
تننت آراسته از گوهر و در
گر به خود نیست شناساوری‌ات

(جامی، ۱۳۸۵: ۵۴۴-۵۴۵)

جامی تواضع را برای سالک راه حق، به‌منظور رهایی از غرور و انانیت، ضروری دانسته و شرط این رهایی را به خلاصی از هرگونه تعلق و وابستگی منوط می‌داند. مطابق آیات قرآن، کبر عامل سرپیچی ابلیس شد و او را در زمره کافران قرار داد و در نقطه مقابل، تواضع آدم (ع) سبب هدایت و رسیدن وی به مرتبتی عظیم در نزد پروردگار شد؛ از این‌روست که هر انسان حقیقت‌جو باید به صفت تواضع آراسته گردد: «وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره: ۳۴).

۲-۱-۷. فتوت

فتوت در اصطلاح عرفان، ایثار است که اول درجه آن، ایثار به جاه و اعلامرتبه آن، ایثار به نفس است... خود را کوچک شمردن و دیگران را بزرگ داری و حرمت نهدن؛ از لغزش برادران درگذردن؛ با خلق به نیکی رفتار کنی؛ نسبت به کسانی که از آنان آزرده‌دلی، بذل و بخشش کنی؛ فضایل خلق و عیوب خود را مشاهده کنی (سُلَمی، ۱۹۵۳م: ۱۱۷).

قشیری فتوت را پرداختن به حاجت دیگران به جای حاجت خود می‌داند: «بدانک اصل فتوت آن بود که بنده دائم در کار غیر خویش مشغول بود. پیغامبر گفت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ، خداوند عزوجل در حاجت بنده بود تا بنده در حاجت برادر مسلمان بود... و گفته‌اند فتوت آن بود که خویش را بر کسی فضیلتی نبینی» (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۵۵-۳۵۶).

با مطالعه اقوال عرفا درباره فتوت، مشهود است که رکن اصلی فتوت بر مراعاتِ خَلْق است. از ابوالحسن بوشنجی که خود از جوانمردان خراسان و عالمانِ طریقت بود، درباره فتوت پرسیدند؛ گفت: «مراعاتِ نیکو کردن و بر موافقتِ دائم بودن و از نفس خویش به ظاهر چیزی نادیدن که مخالف آن بود باطن تو» (عطّار نیشابوری، ۱۳۸۵: ۴۵۴).

در *سبحة الابرار* در «حکایت آن جوانمرد که چون به روی معشوق که چشم روشنش بود آبله افتاد، خود را به نایبایی فرامود تا معشوق نداند که عیب وی را می‌بیند» آمده است که جوانمردی خواست با دختری زیبا ازدواج کند. اما قبل از ازدواج، دختر به دلیل دچار شدن به بیماری آبله، زیبایی خود را از دست داد. این خبر جوانمرد را سخت آزرده و برای اینکه آن دختر در بیم کم شدن علاقه میانشان نباشد، پس از ازدواج با آن دختر، تا زمانی که همسرش زنده بود، خود را به نایبایی زد.

آن جوانمرد زنی زیبا خواست	خانه دل به خیالش آراست
آن صنم عارضه‌ای پیدا کرد	بر سر بستر و بالین جا کرد
مرد دلداده چو آن قصه شنید	دیده بربست و به رخ پرده کشید
بعد یکچند برآورد نفیر	که فغان از اثر چرخ اثر
کز دلم نقش شکیبایی برد	وز کفم گوهر بینایی برد
پس از آن هر دو به هم پیوستند	شاد و ناشاد به هم بنشستند
آن نکوزن چو پس از سالی بیست	که درین دیر پر آفات بزیست
خیمه در عالم تنه‌یایی زد	مرد حالی دم بینایی زد
لب گشادند حریفان به سؤال	شرح جستند ز کیفیت حال

گفت آن روز که آن غیرت حور
ماند از آبله در عین قصور
نظر از جمله جهان دربستم
فارغ از دیدن او بنشستم
تا نداند که من آن می‌بینم
دامن خاطر ازو می‌چینم
(جامی، ۱۳۸۵: ۵۳۲)

با مطالعه این حکایت روشن است که جامی فتوت را در این می‌داند که سالک راه حق همچون شمع بسوزد تا به دیگران روشنایی دهد و معتقد است که جوانمردان در پی جست‌وجوی عیب خلائق نیستند و با رفتار خود سعی دارند که مبدا دلی بشکند و یا آزاری به کسی رسد. در نظر وی، چشم‌پوشی از عیب دیگران یکی از ارکان فتوت است:

عیب‌بینی هنر چندان نیست
هدف قصد جوانمردان نیست
هرچه نامش نه پسندیده کنی
بہتر آن است که نادیده کنی
دل ز اندیشش آن داری دور
دیده از دیدن آن سازی کور
بو که از چون تو نکو کرداری
بہ دل کس نرسد آزاری
(همان: ۵۳۱)

۳. نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از تحلیل داده‌های این پژوهش نشان می‌دهد:

۱. عرفان به معنای شناخت و معرفت و مکاشفه، و در واقع کسب معرفت از عالم غیب است. برای رسیدن به مکاشفه و شهود عالم غیب، لازم است که سالک راه حق، در مسیر سیروسلوک عرفانی خود، برای نیل به هدف نهایی سلوک صوفیانه یعنی وصال به الله، به مجاهداتی مبادرت ورزد؛ ابزار عارف در این مجاهدت، اخلاق است.
۲. جامی در مقام یک عارف، به اخلاق نگاهی ویژه داشته و آن را عاملی برای رویکرد روح سالک به تدبیر نفس و تزکیه آن دانسته و معتقد است پایبندی به اخلاق، اتصاف به تمام مکارم اخلاقی و رهایی روح از شواغل نفسانی را برای سالک در پی خواهد داشت.

۳. جامی در حکایت‌های خود بر مؤلفه‌های اخلاقی صبر، رضا، شکر، حیا، صدق، تواضع و فتوت تأکید داشته و آن‌ها را جزء آداب سیروسلوک و از نوع عرفان عملی دانسته است؛ وی در راستای تعلیم اخلاق از منظر عرفان، حکایت‌هایی را در منظومه هفت اورنگ برای تبیین بیشتر موضوع نقل کرده است.

منابع

۱. قرآن کریم (۱۳۸۹)، ترجمه مرحوم الهی قمشه‌ای، چ ۴، تهران: انتشارات گلی.
۲. ابن ترکه اصفهانی (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۳. ابن مسکویه (۱۳۷۱)، تهذیب اخلاق و طهارة الاعراق، قم: انتشارات بیدار.
۴. ارسطو (۱۳۷۸)، اخلاق نیکو ماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۵. آملی، شمس‌الدین (۱۳۷۹ق)، تقایس الفنون فی عرایس العیون، بی‌جا: انتشارات کتابفروشی اسلامیة.
۶. امینی مفرد، تقی (۱۳۸۷)، «گذری بر مضامین حکمی و اخلاقی در هفت اورنگ عبدالرحمن جامی»، نشریه ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرگان، دوره پنجم، شماره ۱۸، ۱۳۸-۱۵۲.
۷. پارسانسب، محمد (۱۳۹۰)، جامعه‌شناسی ادبیات فارسی از آغاز تا سال ۱۳۵۷، چ ۲، تهران: انتشارات سمت.
۸. ترینی قندهاری، نظام‌الدین بن اسحاق (۱۳۷۴)، قواعد العرفاء و آداب الشعراء، به اهتمام احمد مجاهد، چ ۱، تهران: انتشارات سروش.
۹. تقوی، محمد (۱۳۹۵)، حکایت‌های حیوانات در ادب فارسی، چ ۲، تهران: انتشارات روزنه.
۱۰. تهبانوی، علی بن علی (بی‌تا)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ترجمه جورج زینانی و عبدالله خالدی، تحقیق علی فرید دحروج، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۱. جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۵)، مثنوی هفت اورنگ، تصحیح مرتضی مدرس گیلانی، چ ۱، تهران: انتشارات اهورا.
۱۲. جرجانی، میر سید شریف (۱۴۱۲)، التعریفات، چ ۴، تهران: بی‌نا.
۱۳. حلبی، علی اصغر (۱۳۸۳)، جلوه‌های عرفان و چهره‌های عارفان، چ ۱، تهران: نشر قطره.
۱۴. الرازی، محمد بن ابوبکر (۱۴۲۲ق)، حقائق الحقائق، قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة.
۱۵. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹)، با کاروان حله، چ ۱۲، تهران: انتشارات علمی.
۱۶. سجادی، سید جعفر (۱۳۸۳)، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چ ۷، تهران:

- انتشارات کتابخانه طهوری.
۱۷. سُلَمی، ابو عبدالرحمن (۱۹۵۳م)، *طبقات الصوفیه*، تحقیق نورالدین شریبه، مصر: جماعة الازهر للنشر والتألیف.
۱۸. شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶)، *چشیدن طعم وقت از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر*، چ ۳، تهران: انتشارات سخن.
۱۹. صدقی، حسین (۱۳۸۰)، «اندیشه‌های جامی در مثنوی‌های هفت اورنگ»، *نشریه زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی (تبریز)*، شماره ۱۷۹-۱۷۸، ۱۱۹-۱۵۴.
۲۰. صفایی، علی و طالبیان، فاطمه (۱۳۸۹)، «طبقه‌بندی موضوعی طنزهای هفت اورنگ»، *مجموعه مقالات پنجمین همایش پژوهش‌های ادبی*، ۱۷۱۶-۱۷۳۰.
۲۱. عبّادی، قطب‌الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر (۱۳۴۷)، *التصنیف فی احوال المتصوفه*، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپخانه محمدعلی علمی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۲۲. عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین (۱۳۸۵)، *تذکره الاولیا*، با استفاده از نسخه نیکلسن، با مقدمه مرحوم فروینی، چ ۵، تهران: انتشارات صفی علیشاه.
۲۳. عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۷۷)، *نامه‌های عین‌القضات همدانی*، به‌اهتمام علی‌نقی منزوی و عقیف عسیران، چ ۱، تهران: نشر اساطیر.
۲۴. غلامرضایی، محمد (۱۳۹۴)، *سبک‌شناسی نثر فارسی*، چ ۱، تهران: انتشارات سمت.
۲۵. فعالی، محمدتقی (۱۳۷۹)، *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۶. قشیری، ابوالقاسم (۱۳۷۴)، *ترجمه رساله قشیریه*، با تصحیحات و استدرکات بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۴، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۷. قیصری، داود بن محمود (۱۳۸۱)، *رسائل*، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۸. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران: سروش.
۲۹. کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۸)، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة در تصوف اسلامی*، متعلق به قرن هشتم هجری، تصحیح جلال‌الدین همایی، چ ۱۰، تهران: نشر هما.
۳۰. محمدی، برات و حداد خانشان، مریم، «بررسی تعالیم اخلاقی و آموزه‌های تربیتی در مثنوی سلسله الذهب جامی»، *نشریه قند پارسی*، شماره ۲، ۱۳۴-۱۵۲.

۳۱. محمودی، مریم (۱۳۹۱)، «دیدگاه‌های اخلاقی و تربیتی جامی در مثنوی هفت اورنگ»، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، دوره چهارم، شماره ۱۴، ۲۱۳-۲۳۵.
۳۲. مسکویه، ابوعلی (۱۳۷۵)، *کیمیای سعادت (ترجمه طهارة الاعراق)*، ترجمه میرزا ابوطالب زنجانی، تصحیح ابوالقاسم امامی، تهران: انتشارات نقطه.
۳۳. موحد، صمد (۱۳۷۴)، *کلید سعادت (گزیده اخلاق ناصری)*، تهران: انتشارات سخن.
۳۴. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۳)، *کلیات شمس تبریزی*، بر اساس نسخه تصحیح‌شده بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات نیک‌فرجام.
۳۵. میبدی، احمد بن ابی‌سعد (۱۳۷۱)، *تفسیر کشف الاسرار و عده الابرار*، چ ۵، تهران: امیرکبیر.
۳۶. نجم رازی، عبدالله بن محمد (۱۴۲۵ق)، *منارات السائرين إلى حضرة الله و مقامات الطائرين*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۷. نراقی، محمدمهدی (۱۳۸۳)، *جامع السعادات*، چ ۳، قم: اسماعیلیان.
۳۸. نیکویی، علیرضا و بخشی، اختیار (۱۳۸۹)، «مفهوم فراست در گفتمان عرفی و عرفانی»، ادب پژوهی، شماره ۱۳، ۲۸۷.
۳۹. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۴)، *کشف المحجوب*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، چ ۲، تهران: سروش.
۴۰. ینربی، سید یحیی (۱۳۹۵)، *عرفان عملی*، چ ۴، قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).