

هست نقش کند.

دکتر زرین کوب این تمثیل را فصیحتر، بلیغتر و تمامتر از پیشینیان به نثر آورده است البته بدون اشاره به مأخذ یا مأخذی که احتمالاً در دست داشته است. شباهت روایتهای غزالی مشهدی و دکتر زرین کوب در این نکته مهم است که در هر دو روایت، عاشق خود را در مقام دویی می‌یابد و چاره را در نابود کردن خود می‌بیند.

استاد زرین کوب در سفر رؤیایی خود (به ناکجا آباد) از زبان فرهاد در بیان سبب خودکشی اش در کوه بیستون می‌نویسد: «... در همان لحظه بود که فکر کردم خودی را تنها با نابود کردن تصویرش نمی‌توانم نابود کنم و باید اصل تصویر را هم نابود سازم تا آنچه را بین من و عشق واقعی حجاب است و در حقیقت چیزی جز خودی من نیست، از میان بردارم.»

عنوان مقاله : دفتر صوفی

نویسنده : مهدی شریفیان

ژمـآخذ : زبان و ادب (مجله دانشکده ادبیات فارسی و زبانهای خارجی دانشگاه علامه طباطبایی) س سوم، ش یازدهم (بهار ۷۹، تاریخ انتشار اسفند ۷۹)، ص ۸۰ تا ۱۰۲

دفتر صوفی سواد و حرف نیست جز دل اسپید همچون برف نیست
(مثنوی، دفتر دوم)

بی هیچ شکی، درونکاوای نهاد تصوف و ارائه سیمایی روشن از صوفیان کاری بس دشوار و شاید ناممکن است. اما چه چاره که باید «بحر را در کوزه» کرد و تعریفی نه چندان جامع از تصوف به دست داد. «تصوف یا عرفان نزد مسلمانان عبارت است از طریقه مخلوطی از فلسفه و مذهب که به عقیده پیروان آن، راه وصول به حق منحصر بدان است و این وصول به کمال و حق متوقف است بر سیر و تفکر و مشاهداتی که مؤدّی به وجد و حال و ذوق می‌شود و در نتیجه به نحو اسرارآمیزی

انسان را به خدا متصل می‌سازد. پیروان این طریقه به صوفی و عارف و اهل کشف معروفند و خود را «اهل حق» می‌دانند.

دفتر صوفی تنها «مشق عشق» نیست، دفتر صوفیان پر است از موضوعات گوناگون سیاسی، اجتماعی، جامعه‌شناختی و تأملات روانشناختی. صوفیان دریاب دین، انسان، زندگی اجتماعی و هزاران مسأله ریز و درشت نظریاتی دارند. در این مقاله تلاش می‌شود یک بار دیگر «دفتر گرانسنگ صوفی» گشوده و بعضی تأملات دنیاوی آنان بررسی شود.

اولین «درس و پیام صوفی» که شاید علت العلل به وجود آمدن تصوف بوده، همانا مبارزه و مخالفت جدی آنان با «دولتی شدن دین» است. زمانی که «دین دولتی می‌شود» حالتها و ارزشهای آن بشدت «سطحی» می‌شود و ریا جایگزین وفا می‌گردد.

با توجه به استبداد و حشتناک سیاسی در ایران، ریا و پنهانکاری و نفاق، فرهنگ دیرینه مردم شد و کارکردی سیاسی یافت. مخالفت با ریا و ظواهر آن مثبت‌ترین کاری است که صوفیه به شکل «فنی» با آن برخورد کرده و زوایای آن را «روانشناسانه» کاویده است.

صوفیه نخستین با توجه به انسداد سیاسی حاکم بر جامعه برای مبارزه با ستمگران و فاسقان به چند شیوه متوسل شدند و تا حدی توانستند «ابهت کبریایی» سلاطین را درهم بکوبند:

الف - صوفیه از آنجا که هدایت، ارشاد و حکومت بر دلها را از آن پیروان و مرشدان خود می‌دانستند، خواسته یا ناخواسته حیطة حکومت بر دین و معنویات را از دست پادشاهان گرفتند و قدرت الهی آنان را به قدرتهای زمینی محدود کردند.

ب - بی‌اعتنایی به پادشاهان یکی از شیوه‌های مبارزاتی صوفیان با اربابان دنیا بوده است.

ج - انتقاد صریح و شفاف از پادشاهان و حکمرانان.

د - صوفیه برعکس فلاسفه، که در سیاست مُدُن به دنبال ناکجا آبادها و به تقلید افلاطون دنبال حاکمیت حکیم هستند، بسیار واقع بین بودند و برای اداره «جامعه

مدنی» و «توزیع قدرت» پیشنهادهایی ارائه کردند که در جای خود بسیار منطقی و علمی است.

بعد از بررسی «قدرت» و کارکرد منفی و مثبت آن از دید صوفیه، به نقد آنان از «ثروت» می پردازیم. صوفیان یکی از معضلات اجتماعی انسان را «تمرکز ثروت» در دست عده‌ای خاص می دانستند و معتقد بودند پول و سرمایه باید مانند خون در پیکر اجتماع گردش منطقی داشته باشد.

صوفیه مانع اصلی رسیدن به توزیع مطلوب ثروت را علاقه جدی انسان به حرص می دانند.

یکی دیگر از بحثهای جنجالی در باب صوفیه مخالفت آنان با علم است. آنچه مسلم است مخالفت صوفیه با «علم» درست است، اما نصف حقیقت است. مخالفت آنان با علم به خود علم بر نمی گردد، بلکه به سوء استفاده آدمیان از علم بر می گردد. در زیر دلایل اصلی صوفیه در این باب می آید:

- ۱- صوفیان استفاده ابزاری از علم را نفی می کردند. علم به هیچ روی نباید با ثروت و قدرت ممزوج شود. صوفیه از همین چشم انداز به «عقل معاش» نیر تاخته اند.
- ۲- علم باید «ینفع» باشد. علم لاینفع، عمر هدر دادن و اتلاف وقت است. از دید صوفیه مفیدترین علم، «علم رسیدن به معشوق» است.
- ۳- در فربهی علم نباید کوشید. صوفیه از حاشیه نویسیهای طولانی و بی مورد و حکایت پردازیهای خنک تن می زدند. مجالس آنان نوعاً کوتاه و مختصر بود.
- ۴- علم باید «کاربردی» باشد و مشکلی را برطرف کند و به معضلی پایان بخشد. گردش صحیح «اطلاعات و علم» از دید صوفیه باید بر محور منافع جمع ساماندهی شود و از همین جاست که آنان از موافقان اصلی «آزادی بیان» و مخالف جدی هر نوع «تقلید و تعصب» هستند.

عنوان مقاله : شرح دیدار شخصیتها با ابوالحسن خرقانی

نویسنده : سید هادی میرآقایی

مأخذ : کیهان فرهنگی، س هجدهم، (فروردین ۸۰)، ش ۱۷۴، ص ۴۰ تا ۴۵

یکی از قدیمترین نسخی که در شرح حال عارف مشهور ابوالحسن خرقانی نوشته شده کتاب «نورالعلوم» است که مؤلف آن مشخص نیست. این کتاب ضمیمه‌ای در شرح حال و سخنان ابوسعید ابوالخیر دارد که مأخذ اصلی محمد بن منور در کتاب «اسرار التوحید» است.

برای نخستین بار ژوکوفسکی تصمیم گرفت که رساله نورالعلوم را تصحیح و چاپ کند. ولی کار او نیمه تمام ماند و برتلس متن آن را با ترجمه روسی منتشر کرد. در ایران نیز این کتاب در سال ۱۳۵۴ ه.ش توسط مجتبی مینوی و در سال ۵۹ به وسیله عبدالرفیع حقیقت تصحیح و منتشر شده است. اکنون که در سال ۱۳۷۷ کتاب نورالعلوم تجدید چاپ شده، نکته مهمی قابل تأمل و تفکر است و آن دیدار ناصر خسرو با ابوالحسن خرقانی است. مأخذ این موضوع کتاب «تذکره الشعراء»ی سمرقندی است. علاوه بر این موضوع، به شرح دیگر دیدارکنندگان با ابوالحسن نیز در این مقاله پرداخته شده است.

ابوالحسن خرقانی در سال ۳۵۲ ه.ق در روستای خرقان بسطام به دنیا آمد و در سال ۴۲۵ ه.ق درگذشت. مقبولیت روحانی خرقانی نزد عوام و خواص سبب شده بود که شخصیت‌های گوناگونی به دیدار وی بشتابند؛ معروفترین آنان عبارتند از: سلطان محمود غزنوی، ابوعلی سینا، ابوسعید ابوالخیر، عبدالکریم قشیری و خواجه عبدالله انصاری.

در این مقاله به شرح حال دو عارف معاصر ابوالحسن خرقانی نیز پرداخته شده که یکی یعنی ابو عبدالله داستانی ملازم و همراه خرقانی بوده و دیگری یعنی ابوالعباس قصاب با خرقانی در آمل ملاقات داشته است.

نویسنده مقاله در شرح ملاقات هر یک از دیدارکنندگان به مأخذ یا مأخذ منظوم و منثور دیگری غیر از «نورالعلوم» که این دیدارها را نقل کرده‌اند نیز اشاره‌ای

می‌کند؛ مثلاً در شرح ملاقات ناصر خسرو با خرقانی می‌نویسد: قدیمترین کتابی که از این دیدار صحبت به میان آورده کتاب «تاریخ گزیده» حمدالله مستوفی و دیگری «تذکره الشعراء» از دولتشاه سمرقندی است. وی نوشته است که ناصرخسرو به سوی خراسان گریخت و در اثنای عزیمت به خراسان به صحبت شیخ خرقانی رسید و بین آنها پرسش و پاسخی انجام شد.

همه می‌دانیم که ناصرخسرو سفر هفت ساله خود را در سال ۴۳۷ شروع کرد و وقتی به قومس رسید سال ۴۳۸ بود، در حالی که ابوالحسن خرقانی در سال ۴۲۵ فوت کرده بود.

عنوان مقاله : عرفان در عصر باباطاهر

نویسنده : محمد حسین بیات

مأخذ : زبان و ادب (مجله دانشکده ادبیات فارسی و زبانهای خارجی

دانشگاه علامه طباطبایی) س سوم، ش یازدهم (بهار ۷۹، تاریخ

انتشار اسفند ۷۹)، ص ۱۶۹ تا ۱۹۹

در این مقاله کوشش شده تا به اختصار دوره درخشان تصوف و عرفان عصر باباطاهر (سده پنجم هجری) نمایانده شود. مطالب مقاله در سه بخش و عنوانهای آن به قرار زیر است:

- الف- معرفی شخص باباطاهر و بررسی عرفان و تصوف سده پنجم. این بخش خود سه قسمت دارد با این عناوین: ۱- معنی عرفان و تفاوت آن با تصوف، ۲- شخصی بودن دانش عرفان، ۳- دورنمایی از عرفان و تصوف سده دوم هجری.
- ب- معرفی باباطاهر عریان و تنی چند از صوفیان و عارفان معاصر وی. این دو بخش نیز در دو قسمت است: ۱- معرفی مشایخی که روش تصوف زاهدانه داشتند. از این فرقه چهارتن از صوفیان سترگ با ذکر برجسته‌ترین آثارشان معرفی شده است. ۲- معرفی عارفانی که مسلک عرفان عاشقانه داشتند.
- ج- نتیجه‌گیری کلی از شیوه‌های عرفانی عارفان آن زمان. این بخش در دو

مرحله نگاشته شده است: ۱- ذکر نمونه هایی از باورهای آن چهارصوفی که روش تصوف زاهدانه داشتند، نتیجه گیری و تحلیل باورداشتهای ایشان و بررسی زهد و عبادت منفی و مثبت. ۲- ذکر نمونه هایی از برجسته ترین آثار چهارتن دیگر از عارفانی که همفکر باباطاهر بودند. در این قسمت سرانجام از شیوه ایشان نتیجه گیری و پایه گذاران عرفان عاشقانه معرفی شده است.

در بخش دوم مقاله تنی چند از بزرگان صوفیه و آثارشان معرفی شده است: از جمله خواجه عبدالله انصاری صاحب طبقات الصوفیه و منازل السائرین، ابوالقاسم قشیری صاحب رساله قشیریه، هجویری غزنوی صاحب کشف المحجوب، محمد غزالی صاحب احیاء علوم الدین و کیمیای سعادت.

در بخش دیگر مقاله که به معرفی باباطاهر و همفکران معاصر او پرداخته، آمده است: باباطاهر عریان همدانی اواخر سده چهارم چشم به جهان گشود و تاریخ وفاتش به یقین بعد از سال ۴۴۷هـ اتفاق افتاد. زیرا طغرل بیک سلجوقی در این سال به همدان آمده و باباطاهر را که طبق گفته راوندی یکی از سه پیر بزرگ آن زمان بود، ملاقات کرده بود. برجسته ترین آثار باباطاهر عبارت است از مجموعه کلمات قصار به زبان تازی که باورهای عرفانی وی را در علم و معرفت و ذکر و عبادت و وجد و محبت بیان می کند و اثر جاودانه دیگر او دو بیتهای عرفانی اوست که در ادب فارسی نظیر ندارد. بیشتر این دو بیتها به زبان لری سروده شده است.

در این بخش همچنین از احمد غزالی، سنایی غزنوی و عین القضات همدانی به عنوان همفکران معاصر باباطاهر یاد شده است.

در بخش دیگر مقاله، که به بررسی تصوف زاهدانه و عاشقانه پرداخته شده است، از علی بن عثمان هجویری صاحب کتاب کشف المحجوب و ابوالقاسم قشیری به عنوان صوفیان نامدار در تصوف زاهدانه یاد شده است.

باباطاهر، احمد غزالی و عین القضات همدانی نیز به عنوان صوفیان تصوف عاشقانه معرفی شده اند. نویسنده درباره باباطاهر و طریقه عرفان عاشقانه او می نویسد: باباطاهر گرچه آثار فراوانی ندارد در همان آثار اندک لبّ لباب وحدت وجود و عرفان عاشقانه آمده است. در نظر او وحدت وجود و وحدت شهود با هم

آمیخته که هر دو نتیجه عشق است. زیرا از دیدگاه باباطاهر عاشق در اثر فنا هم با معشوق متحد می‌شود، هم وحدت وجود به عنوان جهان‌بینی برای او مطرح است. با توجه به اینکه باباطاهر بر احمد غزالی و عین القضات تقدم دارد، می‌توان گفت که او پایه‌گذار وحدت وجود در عرفان عاشقانه است.

عنوان مقاله : تأملی در پیوند فکری مولوی و ابن عربی (بخش اول)

نویسنده : سید حسن امین

مأخذ : زبان و ادب (مجله دانشکده ادبیات فارسی و زبانهای خارجی

دانشگاه علامه طباطبایی) س سوم، ش یازدهم (بهار ۷۹، تاریخ

انتشار اسفند ۷۹)، ص ۱ تا ۳۰

این مقاله درباره تأثیر مستقیم یا غیرمستقیم (یا عدم تأثیر) ابن عربی در مولانا نگاشته شده است و پس از معرفی اجمالی مولانا و ابن عربی و صدر قونوی (خلیفه ابن عربی)، نخست به اثبات ملاقات مولانا و پدر او (محمد بن حسن خطیبی) و مرشد او (شمس تبریزی) با ابن عربی، و سپس به اثبات حشر و نشر مولانا با جانشین ابن عربی (صدر قونوی) می‌پردازد و آخرسر، شواهد و قراینی را که بر تأثیر یا عدم تأثیر ابن عربی در مولانا قابل ارائه است، بررسی می‌کند.

در باب آشنایی مولانا با ابن عربی چندین سند تاریخی و دلیل نقلی در دست است. صدر قونوی نیز همزمان با مولانا در قونیه، مدرسه و خانقاه داشت. او در آغاز کار، معارض و منکر مولانا بود. اما سرانجام به پایمردی و وساطت یکی از شاگردان و مریدان خود در حلقه ارادتمندان و مخلصان مولانا در آمد و به ملاقات و دید و بازدید با مولانا پرداخت.

حسن ارتباط بین مولانا و صدر قونوی در اواخر عمر آن دو، نه تنها از گزاره‌های تاریخی و رجالی، بلکه از مثنوی معنوی نیز بخوبی آشکار است. در عین حال، مسلم است که حسن ارتباط اجتماعی این دو بزرگ به معنی یگانگی فکری و فلسفی و طریقتی ایشان نیست. زیرا قونوی صاحب کرسی درس و مسند بحث

است، اما مولانا طرفدار عشق و جذبه.

یکی از مهمترین جهات اختلاف مشرب و مکتب مولانا با ابن عربی و پیروان او این است که مکتب غامض و پیچیده عرفان ابن عربی، منحصرأً به کار اهل علم و متخصصان علوم عقلی و حکمی می‌آید. چنانکه تا همین امروز، فصوص الحکم ابن عربی و شروح آن به عنوان متون عالی حکمت و عرفان، متن درس و موضوع مباحثه و تدریس است. در صورتی که مثنوی مولانا اگرچه از جهت عمق و معنی، کمتر از فصوص نیست، به زبان ساده و با قصه‌گویی و داستانسرای - با استفاده از فرهنگ عامه و حکمت عامیانه - به بیان مفاهیم عرفانی و اخلاقی پرداخته است. تأثیر ابن عربی در مولانا به رغم ملاقات آن دو با یکدیگر و نیز حشر و نشر مولانا با صدر قونوی (خلیفه ابن عربی) بسیار اندک بوده است. شواهدی را که بر این قول دلالت می‌کند می‌توان به دو دسته تاریخی و ادبی از یک سو و محتوایی از سوی دیگر تقسیم کرد.

شواهد تاریخی و ادبی

اول - مولانا در آثار خود نام شخصیت‌های مورد علاقه خود را همچون شمس تبریزی، صلاح الدین زرکوب و حسام الدین چلبی و حتی صدر قونوی که شاگرد ابن عربی است، بروشنی یاد کرده است، اما هیچ‌کجا از ابن عربی نامی به میان نیاورده است. اگر مولانا از ابن عربی متأثر شده بود، با عنایت به اینکه نام صدر قونوی را به عنوان شیخ دین ذکر کرده است به نام خود ابن عربی نیز اشارتی می‌کرد.

دوم - به روایت منابع ادبی و تاریخی، مولانا کتابهای بسیاری از جمله معارف پدرش بهاء ولد، تفسیر سلمی و دیوان منتبب را می‌خوانده است، اما به رغم پرنویسی ابن عربی روایتی ندیده‌ایم که مولانا آثار او را خوانده باشد.

سوم - مولانا در آثار خود به کتابهای متعددی اعم از حدیث و صحف و رسالات صوفیان اشاره کرده است؛ از جمله کتابهای قوت القلوب ابوطالب مکی و حتی از کتابهای خسرو و شیرین نظامی، ویس و رامین اسعد گرگانی و کلیله و دمنه نام برده یا استفاده کرده است. این بدان معناست که مولانا از قصه‌ها و حکایتها چه

مکتوب و چه شناهی، بهره‌برده است و این قصه‌ها نه تنها قصص قرآن و داستان زندگی و دعوت انبیای ابراهیمی و اصحاب و تابعان و اولیا و متصوفه است، بلکه بسیاری از آنها داستانهای عامیانه یا عوامانه است که مولانا در خلال بازگویی آنها نکته‌های حکمی و عرفانی می‌گوید. این معانی نیز همه از شیوه نگارش ابن عربی دور، و این نیز مؤیدی دیگر بر عدم تأثیر ابن عربی در مولانا است.

چهارم - سلسله طریقت یعنی اسناد و مشایخ سلسله مولویه یکی از انشعابات ام السلاسل تصوف و در ردیف سلسله‌های نعمت‌اللهی، ذهبی، قادری، نقشبندی، سهروردی... است. اما سلسله ابن عربی (معروف به سلسله اکبریه) بیرون از این سلسله هاست. شاید به همین دلیل است که معارف صوفیه در سلسله اویسی نقشبندی لااقل تا قبل از ظهور شیخ احمد سرهندی کاملاً تابع ابن عربی است ولی در سلسله مولویه آموزه‌های ابن عربی و عرفان نظری او خریدار و طرفداری ندارد. پنجم - مولانا زاینده بلخ و فارسی زبان و پرورده فرهنگ ایرانی است. اما ابن عربی زاینده و پرورده غرب اسلامی است و هیچ‌گاه به ایران سفر نکرده و پارسی نمی‌دانسته است.

شواهد محتوایی و مکتبی

اول - وجوه مشترک بین افکار و آرای مولانا و ابن عربی و صدر قونوی به حدی نیست که بتوان یکی را تابع یا حتی متأثر از دیگری شناخت. بلکه شیوه بیان و طرز تلقی معانی و مضامین، حتی همان وجوه اشتراک را نیز تضعیف می‌کند. از جمله موارد اختلاف در موضوع وحدت وجود است.

دوم - همان طور که در تفکر عرفانی مولانا و ابن عربی وجوه اشتراک وجود دارد، وجوه افتراق موجود است. در مثل، در برخورد مولانا با علوم عقلی و معارف عقلانی فلسفه ستیزی او آشکار است. در صورتی که ابن عربی خود تا حدی و صدر قونوی تا حد بیشتری از پایه‌گذاران عرفان تنوریک و تصوف نظری - و ناگزیر ملزم به برهان عقلانی - هستند.

آثار ابن عربی و مولوی به نحوی مکمل یکدیگرند و بر روی هم حاجت و نیاز انواع گوناگون آدمیان را برآورده می‌سازند.

عنوان مقاله : سیمای صلاح الدین زرکوب در غزلهای مولوی

نویسنده : محمدطاهری خسرو شاهی

مآخذ : کیهان فرهنگی، س هجدهم، ش ۱۷۵ (اردیبهشت ۸۰)، ص ۳۴ تا ۳۷

نویسنده این مقاله می‌کوشد تا سیمای صلاح الدین زرکوب قونوی - از محرمان خلوت مولانا- را در غزلهای او بررسی کند. ابتدا شرح مختصری از زندگانی صلاح الدین زرکوب گفته شده و سپس به رابطه بین مولوی و صلاح الدین زرکوب با ذکر شواهدی از اشعار مولوی پرداخته شده است که خلاصه‌ای از آن در ذیل می‌آید:

مولانا پس از غروب مرموز شمس تبریزی، در سیمای صلاح الدین - که در اندیشه او انسان کامل بود - جمال الهی را شهود می‌کرد و به او عشق می‌باخت. مصاحبت مولانا با صلاح الدین به روایت افلاکی و سروده فرزندش، سلطان ولد ده سال طول کشید.

دیوان شمس تبریزی، دیوان رمز است. مولانا در چندین جا «خورشید» و «آفتاب» را به رمز از خدا و معشوق مطلق آورده است و در جایی از دیوان به صلاح الدین لقب «خورشید عجایب» داده است. در جایی دیگر نیز از شمس به عنوان آفتاب یاد می‌کند و این نشان می‌دهد که در اندیشه مولانا خداوند و انسان کامل یک حقیقت واحدند.

از نظر مولوی، صلاح الدین زرکوب افزون بر اینکه از اسرار الهی آگاه و به اصطلاح «علام الغیوب» بوده است، خود وجود شریفش نیز از «اسرار کردگار» است و در جای دیگر مولوی تأکید می‌کند که هرکسی «از این سخن» آگاه نیست و تنها هوشمندان و زیرکان به این راز راه دارند که خود صلاح الدین از آن زیرکان است. همان طور که گفته شد در اندیشه مولانا بین انسان کامل و خدا هیچ واسطه‌ای نیست و بزرگانی چون شمس تبریزی، صلاح الدین زرکوب، حسام الدین چلبی و... نمودی برای انسان کامل هستند. اما این سخن بدان معنی نیست که سرتاسر دیوان کبیر هرجا نام این بزرگان آمده، مولانا تصویر خدایی آنان را ترسیم می‌کند بلکه برای

این بزرگان (=انسانهای کامل) در کلام مولانا سه چهره مرسوم است:
الف) چهره انسانی: در این تصویر مخاطب مولانا انسانی است همانند دیگر آدمیان که این آدمی مجمع زیباییهاست. مثال برای این بخش از اشعار مولانا خیلی کم است.

ب) «انسان کامل»: معشوق و مخاطب مولانا انسان کامل است و این انسان نمود کوچکتري از پیامبر اکرم (ص) است و به بیان دیگر شخصیتی که همسایه خداست قلمداد می شود.

پ) تصویر سومی نیز وجود دارد که مراد نویسنده مقاله همین تصویر سوم است؛ در این مرحله بین خدا و مخاطب مولانا (شمس تبریزی، صلاح الدین و...) هیچ واسطه‌ای نیست و مخاطب مولانا اوصاف خداوندی دارد. از جمله اوصاف خدایی که مولانا برای صلاح الدین قائل است «ازلی بودن» و متعاقب آن «جاودانگی» اوست.

صلاح الدین در منظر مولوی به منزله آتش سوزانی است که می سوزد و شعله هایش جان عاشقان را گرمی و شور می بخشد. کسی که با صلاح الدین آشنا شد و گرمای ارادت او را احساس کرد، در عشق حضرت پروردگار سرد نخواهد شد.

عنوان مقاله : چرا مولوی برنام «خموش» را برای خود بر می‌گزیند؟

نویسنده : بتول فخراسلام

مأخذ : کیهان فرهنگی، س هجدهم، ش ۱۷۶ (خرداد ۸۰)، ص ۲۰ تا ۲۱

گزینش «برنام» شعری در میان شاعران گذشته ایران زمین به دلایل گوناگون وابسته بوده است. گاهی برگرفته از نام پادشاه و اتابکی - مانند برنام سعدی و خاقانی - و گاه وابسته به جایگاهی - مانند برنام رودکی - و گهگاه پیوسته به یکی از ویژگیهای پنداری و رفتاری شاعر - همچون برنام حافظ بوده است. جز اینها گاهی جهان بینی و ایدئولوژی شاعر، برنام شعری او را می آفریند. «خموش» برنام مولوی است که با

کاوش در مثنوی معنوی می‌توان انگیزه او را در برگزیدن واژه «خموش» برای «برنام» خویش دریافت:

زان‌دروم صد خموش خوش نفس دست بر لب می‌زند یعنی که بس

خاموشی بحرست و گفتن همچو جو بحر می‌جوید تو را، جو را مجو در جهان بینی مولوی ارزش خاموشی از سخن بیشتر است، چرا که در گفتار، پوششی برای آن دگرگیتی است، زنگاری است بر آینه دل که نمی‌گذارد زیبایی یار ازلی در جام جم دل نمایان شود.

مولوی خموشی را سرآغاز توانمندی نهان می‌داند، آنگاه که هیچ سخنی در دهان و بر زبان نیست، صدای یار به گوش جان می‌رسد. او عاشق است و خاصیت عشق، سرگشتگی است که به خاموشی می‌گراید. خاموشی به دو دلیل: نخست اینکه یارغیور است و رازهای خویش را بر هر گویای پرده در آشکار نمی‌کند و زیبایی خود را به هر بیگانه‌ای نمی‌نمایاند و مولوی خاموش است که رازدار «پرده‌نشین» است و نوشنده «اسرار جلال» و به جایگاهی رسیده است که «در اندیشه اوصاف او حیران مانده» و «اسرار حق» را آموخته است و آن که علم الیقین و عین الیقین را دریافته، در حق الیقین گم می‌شود.

اگر مولوی خاموش است و خموش را برنام خود می‌سازد از آن است که او «واصل» به یار گشته و برای «واصل»، «حروف» مایه خار خار و مانند خار است. در حقیقت گویی «خموشی» پلی است به سوی یار، به سوی دریا شدن، به سوی «وحدت». پس از پیوند، مولوی بار دیگر خموشی پیشه می‌کند که دلیل آن به کوتاه نگری، تنگ نظری و اندک فهمی مردم روزگار او وابسته است. مولوی، پخته و سوخته و گداخته‌ای است میان خامان و «درنیابد حال پخته هیچ خام» و به ناچار سخن کوتاه می‌کند.

دلیل دیگر بر «خاموشی» مولوی، شاید جدا افتادن از یار و دیار آغازین باشد. مولوی «مرغ بال ملکوت» است و «نی» جدا مانده از «نیستان»:

هرکه او از همزبانی شد جدا بی زبان شد گرچه دارد صدنوا

عنوان مقاله : تحلیلی از مبانی نظریه «تقابل در هستی» در مثنوی مولانا

نویسنده : مهدی دهباشی

مأخذ : مجله علمی و پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه

اصفهان، ش شانزدهم و هفدهم (بهار و تابستان ۷۸)، ص ۱۱ تا ۳۶

مقصود نویسنده در این مقاله طرح نظریه تقابل اولیه هستی از دیدگاه مولانا در مثنوی است. در تحلیل این موضوع اشاره شده است که این نگرش در گذشته تاریخچه‌ای دیرین دارد و همچنان این بحث را در تفکرات فلسفی و جهان‌بینی کهن ایرانی و یونانی و اندیشه‌های حکمای ایرانی و اسلامی در ادوار گذشته می‌توان دنبال کرد.

تقابل در هستی با توجه به اندیشه‌های ایرانی و یونانی، بعدها در عرفان و فلسفه اسلامی مباحث بسیار زیادی را در زبان نظم و نثر به خود اختصاص داد و معرکه آرا و مشکل‌گشای معضلاتی چند دربارهٔ مسأله آفرینش ممکنات گردید که از جمله آنها می‌توان به این مباحث اشاره کرد: ظهور اضداد و کثرت در عالم پدیدار، کثرت در وحدت و وحدت در کثرت، ربط حادث به قدیم، فلسفه شرور در جهان هستی، وحدت وجود، علت و معلول و...

مهمترین تقابلی که اساس هر تقابل و تزاخم در قلمرو آفرینش و عالم تکوین و همچنین در عالم ذهن و علم قرار می‌گیرد، تقابل هستی و نیستی است و مقصود نویسنده نیز در این مقاله همین تقابل وجود و عدم است. البته تقابلی که عنوان این مقاله است، به تمام معنا تقابل به معنای منطقی آن نیست، بلکه مراد از تقابل در این بحث، تقابل به معنای وسیع و مبتنی و مستند به اقوال مولانا و ابن عربی است.

عرفای اسلامی مثل ابن عربی و مولانا در تفکرات خود، نظریه تقابل را مبنای تحلیل پیدایش کثرت از وحدت در ابعاد مختلف قرار داده‌اند. با توجه به اعتباراتی که برای نیستی در مقابل هستی از طرف حکما و عرفا از جمله مولانا منظور شده، نویسنده در این مقاله این نوع تقابل هستی و نیستی را «تقابل مرآتی» نام نهاده است.

با این بیان «نیستی» یا «عدم» بر اموری دلالت می‌کند که از یک لحاظ وجود دارند، اما وجودی وابسته و از لحاظی آنها وجود ندارند؛ یعنی وجودی مستقل ندارند. برای نمونه خود انسان که مرآت تمام نمای اسمای جمال و جلال است تا زمانی که به عالم اعراض یعنی متغیّرات تعلق دارد، عدم و هستی او درگذر است و بیش از دوام سایه بقایی ندارد، بلکه خداست که در صور پدیده‌ها و مظاهر ظهور پیدا می‌کند و وجود حقیقی و مطلق مختص اوست.

تقابل هستی و نیستی و به تعبیرات دیگر، تقابل حق و خلق، حقیقت و ظاهر، وحدت و کثرت است که اصل هر یک از تقابلها ذات حق و مقابل آن فرع خود آن، یعنی پدیده‌هایی است که از خود ذات متجلی گشته است.

با نفی تقابل واقعی میان هستی و نیستی، نیستی کمرنگتر از آنچه هست خود را می‌نماید، یعنی نیستی چیزی نیست که در تقابل با حقیقتی چون هستی قرار گیرد. عدم نسبی یک لحظه روی پای خود نمی‌تواند دوام پیدا کند، بلکه هر دم بر اثر تجلی ازلی حق، راه فنا پیش می‌گیرد و رحمت واسعه الهی او را دمی دیگر در معرض تجلیات خود رنگ هستی می‌دهد. مولوی می‌گوید:

سوی هستی از عدم در هر زمان هست دایم کاروان در کاروان
باز از هستی روان سوی عدم می‌روند این کاروانها دم به دم
خداوند متعال بر حسب اسمای متقابل مثل محیی و ممیت در هر آن متجلی است.
تقابل، لازمه ظهور است و گرنه در پس آینه تقابل و در سیر رجوعی انسان عارف، نمود کثرات که از مقتضیات کثرت صفات است، تکثری در ذات واحد لازم نمی‌آورد.

چون آفتاب از شدت تابش، بی واسطه قابل رؤیت نیست، نیاز به جرم دیگری همچون آینه پیدا می‌کنیم تا از طریق تقابل، انعکاسی را از جانب آن بتوان مشاهده کرد. هستی مطلق را که نور مطلق است نیز همچون آفتاب به خاطر شدت و غلبه نور، بی حجاب و آینه و جز از طریق تقابل نمی‌توان مشاهده کرد.

بنابراین اعیان ثابتی که صورتهای علمی حق تعالی تلقی می‌شوند، حکم آینه را برای انعکاس انوار حق دارند و وجود حق، خود را در احکام و آثار آنها ظاهر

می‌کند، در حالی که خود اعیان همچنان به نیستی ذاتی خود باقی هستند و اقتضای وجود پیدا نمی‌کنند.

آینه هستی چه باشد نیستی نیستی بگزین گر تو ابله نیستی
در نظریه تقابل مرآتی، اعیان ثابتۀ دو اعتبار دارند: اول اینکه به اعتباری اعیان ثابتۀ
مرایای وجود و اسما و صفات حقتند. دوم اینکه وجود حق مرآت آن اعیان است.
با توجه به مبانی مختلف در نظر تقابل مرآتی، استنتاج ما این است که گرچه
عدم در اشعار مولانا در معانی مختلف به کار رفته و او همچون ابن عربی در معنای
عدم توسعی قائل شده و نویسندگان و شارحان مثنوی نیز کم و بیش به معانی
مختلف آن اشاراتی کرده‌اند، به نظر نویسنده اصلیتین معنای عدم، معنای تقابلی
آن با وجود است و تقابل میان وجود و عدم از نظر منطقی تقابل سلب و ایجاب
است؛ ولی همانطور که ذکر شد این تقابل در مسأله آفرینش از دیدگاه عرفایی مثل
مولانا، ابن عربی و ملاصدرا تقابل به معنای منطقی دقیق نیست، بلکه «تقابل
مرآتی» است.

مولانا با توجه به این تقابل در هستی و خلقت نخستین صرفاً به همین معنا که
ذکر شد توجه داشته و دیگر معانی مجازی عدم و نیستی که در مثنوی به کار برده
شده است سرانجام به این معنا منتهی می‌شود. مقصود ما در این مقاله از تقابل میان
عدم و وجود، عدم نسبی است و جایگاه این عدم نسبی که خزانه صنع و حکمت و
خلقت حق تعالی است، علم ازلی حق و عدمهای نسبی ناشی از صور تجلی یافته
آن علم است و بنابر سخن مولانا:

این جهان یک فکرت است از عقل کل عقل چون شاه است و صورتها رُسل

عنوان مقاله : مولانا در بینش شمس

نویسنده : طاهره خوشحال دستجردی

مأخذ : مجله علمی و پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه

اصفهان، شانزدهم و هفدهم، (بهار و تابستان ۱۳۷۸)، ص ۶۷ تا ۸۴

پژوهندگان و ادیبانی که درباره افکار و اندیشه‌های عرفانی مولانا و ارتباط او با

شمس تبریزی تحقیق کرده‌اند، اغلب درباره بینش مولانا نسبت به شمس و تأثیری که او در تحول روحی مولانا داشته سخن گفته‌اند. چنانکه وقتی صحبت مولانا و شمس مطرح می‌شود این تصور به اذهان راه می‌یابد که مولانا قبل از آشنایی با شمس از عالم سیرو سلوک و کشف و شهود بیخبر بوده است و آشنایی او با شمس موجب شده که به عالم طریقت قدم بگذارد؛ در صورتی که مولانا قبل از ملاقات با شمس از طریق عبادت و ذکر و ریاضت به مقامات و درجات بلندی در معرفت حق نائل شده بود و از عرفای مشهور و صاحب کرامت بوده است.

شمس در اولین ملاقات با مولانا به ادراکات عمیق و ژرف او درباره اسرار و رموز طریقت و سیر و سلوک پی می‌برد و در مقابل شخصیت بزرگ او چنان شگفت زده می‌شود که بیهوش به روی زمین می‌افتد.

نگارنده در این مقاله سعی دارد با استناد به منابع مهمی که گفته‌های شمس تبریزی را نقل کرده است، شخصیت مولانا را از دید او مورد تحلیل و بررسی قرار دهد. ابتدا نقل قولها و حکایت‌هایی درباره زهد و عبادت و کرامات مولانا در دوران کودکی می‌آورد که بیانگر استعداد ذاتی و فطری عجیب و شگرف او در سیر الی الله و ارتباط با عوالم غیبی است. سپس روایت‌های مختلفی که درباره چگونگی آشنایی و اولین برخورد شمس و مولانا موجود است نقل شده است.

در ادامه مقاله نیز با بیان سخنان شمس درباره مولانا به روح متعالی و با عظمت مولانا نظر شده است؛ از جمله اینکه از دید شمس، مولانا صرّاف عالم هستی است. در بینش شمس، مولانا با اراده خلاق و آفرینشگر خود می‌تواند در عالم طبیعت و عناصر و نیز عالم ارواح و نفوس تغییر و دگرگونی ایجاد کند. بدین جهت او را دوبار با عنوان صرّاف عالم مورد خطاب قرار داده است.

مولانا به علّت داشتن صفای درون و فراهم آوردن رضایت اولیای خداوند دارای سیرت و خصلت‌های انبیای بزرگ الهی است. به همین جهت جانشین حقیقی انبیاست؛ رضایت او رضایت خداوند و قهر او قهر خداوند است.

شمس می‌گوید که مولانا در دانستن همه علوم دوران خویش بی نظیر است و از همه عالمان آن علوم فاضلتر است، اما به علّت فروتنی و خضوع در مقابل من از

اظهار آنها خودداری می‌کند. در نظر شمس، مولانا از چنان عظمتی برخوردار است که نه تنها در عصر خود بلکه در همه دوره‌ها و اعصار ناشناخته خواهد بود و اسرار روح بزرگ او پوشیده و مخفی باقی خواهد ماند.

در بینش شمس، مولانا مظهري از صفات بی نهایت خالق و پروردگار جهان هستی است، بدین جهت عشق او به مولانا از عشق خداوند لایزال سرچشمه می‌گیرد. مولانا به علت داشتن خلوص کامل در عبادتها و ریاضتها و محبت و عشق به ذات حق تعالی از مقربان و اولیای خاص او به شمار می‌آید و عنایتها و الطاف بی نهایت خداوند دائماً بر قبل و روح او افزایه می‌شود، زیرا مولانا به معدن کمال و سرچشمه نور پیوسته است.

عنوان مقاله : «خرقه سوزی» در شعر حافظ

نویسنده : فرشید مرامی

مأخذ : کیهان فرهنگی، س هجدهم، ش ۱۷۵، (اردیبهشت ۸۰)، ص ۲۸ تا

۳۱

ایهام حاکم بر شعر حافظ گاهی پرده بر روی مضامینی که بروشنی و آشکاری بیان شده می‌کشد و شارح را به گمراهی می‌کشاند. از جمله این موارد اصطلاح فنی صوفیانه «خرقه سوزی» است. می‌دانیم که سلسله‌های صوفیه لباس خاص بر تن صوفیان مسلک خویش می‌کرده‌اند که خرقه نامیده می‌شد. خرقه پوشی هم مراتبی داشت که هر سلسله برای خود انواعی از خرقه‌ها را در نظر می‌گرفت. اما خرقه پوشی و سیر مراتب آن هیچ‌گاه دلیلی بر تعلق دائمی خرقه بر تن صوفی نبود و صوفیان هرگاه از مسیر سیر و سلوک مورد نظر پیر و مرشد خارج می‌شدند، تنبیهاتی در مورد آنان اجرا می‌شد که یکی هم «خرقه سوزی» بود و به قول حافظ خرقه آنها مستوجب آتش می‌شد:

نند صوفی نه همه صافی بی غش باشد

ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد