

تاریخ وصول: ۸۷/۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۸۷/۳/۳۰

«جنون الهی و ظرائف توحید مجذوبان الهی از دیدگاه عطار نیشابوری»

فاطمه رحیمی^۱

عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور - دانشجوی دکتری فلسفه هنر

چکیده مقاله:

عطار نیشابوری (متوفی ۶۱۸ هـ.ق) را در عالم عرفان و تصوف و در میان بزرگان ادب عرفانی می‌توان تنها عارف شاعری دانست که بیشترین و شاید عمیق‌ترین مطالب را در خصوص دیوانگان الهی بیان کرده است. وی با بیان احوال و اقوال شگفت‌انگیز آنها و سپس تفسیر و تحلیل عمیق ظرائف گفتار و رفتار آنها، به طور مکرر در مثنوی‌های عرفانی خود، علاقه باطنی و گرایش فکری خود را نسبت به این طایفه نشان داده است. عطار با تفصیل در شخصیت‌پردازی دیوانگان الهی در جای جای مثنوی‌های عرفانی‌اش و یادکرد مکرر آنها در حکایت‌های کوتاه و بلند، احوال دیوانگان الهی و اطوار جنون آنها را به عنوان «موضوعی مستقل» مطرح کرده و توجه عمیق و نگرش والای خود را درباره آنها نشان داده است. چنین رویکرد صریحی، نشان از اهمیت موضوع نزد عطار دارد و همین اهمیت موضوع سبب شده است که ذکر احوال و اقوال دیوانگان الهی در آثار وی به عنوان یک «سبک» و یکی «از ویژگی‌های بارز شعر عرفانی» او محسوب شود. سخنان طنزآلود و انتقادآمیز منسوب به مجذوبان و دیوانگان در هیچ یک از آثار شعر فارسی به اندازه مثنویات عطار فراوان نیست و همین نکته تقریباً یک ویژگی برای مثنویات وی است.

1- Rahimi_art@yahoo.com

عطار علاقه خاصّ به نقل حکایاتی دارد که در آنها ملحدین و مجرمین و صاحبان حِرَف پست و افراد دون‌پایه جامعه، نمونه و سرمشق سایر افراد متدین قرار می‌گیرند. در این میان دیوانگان الهی، برجستگی و اهمّیت ویژه‌ای در تبیین اندیشه‌های عمیق ولی نامتعارف و غامض عطار دارند. به خوبی می‌توان فهمید که نقشی که دیوانگان در حکایات عطار بازی می‌کنند در بسیاری از اوقات، اندیشهٔ تشخّص یافتهٔ خود او هستند که با ظرافت و رندی نکاتی را که یک عاقل به صراحت نمی‌تواند اظهار کند، آنها به راحتی بیان می‌کنند. به تعبیر زرین‌کوب «به نظر می‌رسد شاعر پاره‌ای از اندیشه‌های شخصی خود را از زبان آنها بیان می‌کند».

کلید واژه‌ها:

مجدوبان الهی، مجانین‌الحق، ادبیات عرفانی، عطار نیشابوری، ملامتیه.



پیشگفتار

عطار نیشابوری، یکی از بزرگترین عرفای ایرانی است که اندیشه‌های عمیق عرفانی خود را به زبانی روشن و رسا در قالب شعر در منظومه‌های ارزشمندی چون *اسرارنامه*، *الهی نامه*، *مصیبت‌نامه* و *منطق الطیر* بیان کرده است. آثار این عارف بزرگ را در مجموع می‌توان به منزله یک دائرةالمعارف عرفان و تصوف اسلامی دانست که در قالب قصه‌پردازی، معانی والا و دقائق معرفت پرور و لطائف روح نواز عرفانی را به زبانی سلیس و بی‌تکلف و در سبکی شیوا و روان بیان نموده است. اگر ارکان ادبیات عرفانی ایرانی را در سنایی، عطار، مولوی و حافظ خلاصه کنیم، در این میان زبان عطار نسبت به دیگران ظاهراً ساده‌تر می‌نماید اما با تأمل و مداقه در سخن وی، عمق و عظمت اندیشه او و ظرافت نکات باریکی که او به سادگی بیان می‌کند، برای ما آشکار می‌گردد. این اندیشمند سترگ عالم عرفان و شاعر بزرگ ایرانی با به‌کارگیری «تخیل خلاق» در قصه‌های خود، دارای قدرت بیانی بی‌نظیر در تبیین اصول و مفاهیم بلند عرفانی است. خلق موجودات تخیلی از قبیل موجودات اساطیری و کیهانی و تشخیص دادن به آنها و با زبان حال به سخن در آوردن در داستان‌های عطار از نمونه‌های زیبا و مؤثری است که بویژه در *مصیبت‌نامه* و *منطق الطیر* به چشم می‌خورد؛ عطار در به‌کارگیری این هنر بدیع که در ادبیات «تعلیل تخیلی» نامیده شده، استادی بی‌نظیر است.^۱

شوخی‌های دردآمیز عطار در مثنوی‌های الهی نامه و *مصیبت‌نامه* و عشق سوزناک وی در *اسرارنامه* و غزلیات عرفانی نشانگر ظرافت روح و اندیشه این شاعر تیز فهم و حساس است. سیر سالک فکرت در *مصیبت‌نامه* و سفر مرغان در *منطق الطیر* را می‌توان بازتابی از تنش

۱- دریای جان، ج ۲، ص ۴.

روح پر تپش خود عطار دانست.^۱ شعر عطار در دیوانش بیشتر غنایی و تغزلی و در مثنویاتش بیشتر تعلیمی است. شعر تعلیمی عطار - که شامل زهد و وعظ و پارسایی است - رنگ خطابه دارد و تا حدی تابع شیوه سنایی و احیاناً خاقانی است اما شیوه بیان او به خاطر سادگی و استفاده‌اش از تمثیل‌هایی که صورت قصه دارد، تأثیر بیشتری در سطح ادراک عامه دارد و از همین روست که آن را «تازیانه سلوک» خوانده‌اند.^۲

اگرچه اندیشه عطار را می‌توان مشحون از حکمت ذوقی و فلسفه عمیق معنوی تلقی کرد، اما عقل‌ستیزی و احتراز از فلسفه یونانی را می‌توان در سراسر افکار و اشعار او مشاهده نمود.^۳ همین مخالفت با فلسفه و عقل فلسفی است که اندیشه او را تا حدود زیادی شبیه اندیشه‌های غزالی نموده است؛ زرین‌کوب می‌گوید: «اگر غزالی اندیشه‌های خود را با شور شاعرانه تقریر می‌کرد شاید چیزی مثل اشعار عطار از آن حاصل می‌آمد، چنانکه عطار هم اگر می‌خواست به اندیشه‌های خود نظم و انسجام بخشد، صورتی از آثار غزالی را با شور و هیجان بیشتر تقریر می‌کرد».^۴

مثنوی‌های عرفانی عطار که در انتساب آنها به عطار تردیدی وجود ندارد عبارتند از: «اسرارنامه»، «الهی‌نامه»، «منطق‌الطیر» و «مصیبت‌نامه» و سایر مثنوی‌ها از جمله «خسرونامه»، «مختارنامه» و «پندنامه» و ... تردیدآمیز بوده، و بنابر دلایل قوی رد شده است.^۵ سه کتاب الهی‌نامه، منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه عطار را به اعتباری می‌توان بیان‌کننده یک دوره کامل سلوک عرفانی دانست که به ترتیب نمایانگر مراحل شریعت، طریقت و حقیقت هستند.^۶ همچنین مثنوی منطق‌الطیر را می‌توان بیان «سیر من الخلق الی الحق» و مصیبت‌نامه را بیان «سیر من الخلق الی الخلق» دانست.^۷

پژوهش‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

- ۱- همان، ج ۲، ص ۳.
- ۲- صدای بال سیمرغ، ص ۱۱۸.
- ۳- رک: دیدار با سیمرغ.
- ۴- صدای بال سیمرغ، ص ۱۵۵.
- ۵- دریای جان، ج ۱، ص ۲؛ صدای بال سیمرغ، ص ۹۵.
- ۶- دیوار با سیمرغ، ص ۱۳۱.
- ۷- همان، ص ۱۳۱.

رویکرد عطار به موضوع جنون الهی

جمله دیوان من دیوانگی است عقل را با این سخن بیگانگی است
جان نگرده پاک از بیگانگی تا نیابد بوی این دیوانگی^۱

شعر عطار، شعر درد و شعر جنون و شعر بی خودی است و شعری است که به قول خود او عقل با آن بیگانگی دارد و تا جان آدمی بویی از این دیوانگی را نشنود، پاک نخواهد شد. بنابراین جنون از نظر وی جوهری است که جان آدمی را تطهیر می‌کند، جنون کیمیایی است که مس وجود مردان حق را به زر مبدل می‌کند. اگرچه خود عطار هیچ وقت خود را در زمره دیوانگان الهی معرفی نکرده^۲ و کس دیگری نیز او را به این عنوان نشناخته است، اما سخن صمیمی و پرسوز او در ترسیم چهره آنان، نشان از آرزوی باطنی او برای وصول به مقام جنون الهی دارد و البته حداقل بوی چنین جنونی به مشام وی رسیده و جانش به برکت ذکر اقوال و تأمل و مذاقه در احوال دیوانگان الهی طاهر شده است.

عطار نیشابوری را در عالم عرفان و تصوف و در میان بزرگان ادب عرفانی می‌توان تنها عارف شاعری دانست که بیشترین و شاید عمیق‌ترین مطالب را در خصوص دیوانگان الهی بیان کرده است. وی با بیان احوال و اقوال شگفت‌انگیز آنها و سپس تفسیر و تحلیل عمیق ظرائف گفتار و رفتار آنها، به طور مکرر در مثنوی‌های عرفانی خود، علاقه باطنی و گرایش فکری خود را نسبت به این طایفه نشان داده است. عطار با تفصیل در شخصیت‌پردازی دیوانگان الهی در جای جای مثنوی‌های عرفانی‌اش و یادکرد مکرر آنها در حکایت‌های کوتاه و بلند، احوال دیوانگان الهی و اطوار جنون آنها را به عنوان «موضوعی مستقل» مطرح کرده و توجه عمیق و نگرش والای خود را درباره آنها نشان داده است. چنین رویکرد صریحی، نشان از اهمیت موضوع نزد عطار دارد و همین اهمیت موضوع سبب شده است که ذکر احوال و اقوال دیوانگان الهی در آثار وی به عنوان یک «سبک» و یکی «از ویژگی‌های بارز شعر عرفانی» او محسوب شود. به عقیده زرین کوب «نقل سخنان طنزآلود و انتقادآمیز منسوب به مجذوبان و

۱- ر.ک: منطق‌الطیر، ص ۲۵۱.

۲- برخلاف ابن عربی که در فتوحات ضمن توصیف حالات آنان در پایان بحثش، خود را نیز به عنوان کسی که به مقام جنون الهی رسیده معرفی می‌کند و می‌گوید من چنین مقامی را چشیده‌ام (ر.ک: جزء سی‌وسوم از باب چهل و چهارم فتوحات مکیه ابن عربی).

دیوانگان در هیچ یک از آثار شعر فارسی به اندازهٔ مثنویات عطار فراوان نیست و همین نکته تقریباً یک ویژگی برای مثنویات وی است.^۱

عطار علاقه خاص به نقل حکایاتی دارد که در آنها ملحدین و مجرمین و صاحبان حرف پست و افراد دون پایه جامعه، نمونه و سرمشق سایر افراد متدین قرار می‌گیرند.^۲ در این میان دیوانگان الهی، برجستگی و اهمیت ویژه‌ای در تبیین اندیشه‌های عمیق ولی نامتعارف و غامض عطار دارند. به خوبی می‌توان فهمید که نقشی که دیوانگان در حکایات عطار بازی می‌کنند، در بسیاری از اوقات، اندیشهٔ تشخص یافته خود او هستند که با ظرافت و رندی نکاتی را که یک عاقل به صراحت نمی‌تواند اظهار کند، آنها به راحتی بیان می‌کنند. به تعبیر عبدالحسین زرین کوب «به نظر می‌رسد شاعر پاره‌ای از اندیشه‌های شخصی خود را از زبان آنها بیان می‌کند».^۳

حکایات به ظاهر ساده عطار دربارهٔ دیوانگان، معانی عمیقی در خود پنهان دارد. او به عنوان اندیشمندی موشکاف و تیزبین در صدد رازگشایی از رفتار و گفتار نامتعارف دیوانگان الهی و تجزیه و تحلیل لایه‌های پنهان شخصیت آنهاست و چه بسا در این موشکافی، لایه‌های پنهان شخصیت خود را نیز از زبان این دیوانگان آزاده و رند آشکار و بیان می‌کند.

گستاخی‌های دیوانگان عطار در خطاب با خداوند، از زیباترین و شگفت‌انگیزترین بخش‌های حکایت‌های او محسوب می‌شود. این گستاخی‌ها و دلیری‌ها گاه در فضایی از طنز و با لحنی سرشار از عاطفه و احساس آنچنان زیبا و ملیح بیان می‌شوند که لطف سخنان صراحت گفتار و بی‌ادبی آنها را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد.^۴ اما گستاخی این دیوانگان همیشه توأم با شوخ طبعی و ملاحظت نیست بلکه سخنان آنها گاهی به صورت شکوه و گلایه و گاهی بالاتر از آن به شکل اعتراض و خشم نسبت به آنچه که جریان دارد، به طرزی تلخ و گزنده مطرح می‌شود و خواننده را در حیرت و تأمل فرو می‌برد.^۵

۱- صدای بال سیمرغ، ص ۲۱.

۲- دریای جان، ج ۲، ص ۱۶۰.

۳- صدای بال سیمرغ، ص ۲۱.

۴- مانند حکایت جبه خواستن دیوانه برهنه از خدا در منطق الطیر (رک منطق الطیر، ۹۹).

۵- مانند حکایت خواجه عمید در مصیبت نامه (رک: مصیبت نامه، ۲۵۴).

دیوانگان عطار چنان گستاخ و سرکشند که نه تنها اصحاب قدرت و دیانت را به استهزاء و انتقاد می‌گیرند بلکه بر کار خدا و نظام خلقت نیز خرده می‌گیرند. البته چنین دلیری‌ها و گستاخی‌هایی نسبت به خدا را می‌بایست در درون کلیت اندیشه عطار به عنوان یک عارف مسلمان ارزیابی و ملاحظه کرد و نباید آن طور که برخی از پژوهشگران گمان کرده‌اند، تجسم و ظهور شکاکیت و یا اعتراض الحادآمیز عطار یا دیوانگان او دانست^۱ عطار غالباً این گستاخی‌ها و دلیری‌ها را ناشی از شوریدگی و عشق الهی عمیق دیوانگان می‌داند، او در آغاز مقاله بیست و هفتم مصیبت نامه که تماماً وصف گستاخی دیوانگان الهی است، علت گستاخی و سخنان گستاخانه دیوانگان را، سودازدگی و شوریدگی دریاوار آنها می‌داند:

هر کرا بوی جنون آمد پدید همچو گویی سرنگون آمد پدید
هر که او شوریده چون دریا بود هر چه گوید از سر سودا بود
چون به گستاخی رود زایشان سخن مرد چون دیوانه باشد رد مکن^۲

سپس در ادامه با آوردن حکایت ظریف و پر معنا نشان می‌دهد که اگرچه سخنان گستاخانه آنها از سر عشق و محبت عمیق نسبت به خداست، اما آنچه جان آنها را از اذیت و آزار اغیار و یا آفات نفس رهانده، دیوانگی و جنون آنهاست زیرا کوی عشق جای پر خطری است و هر که در آن دیوانه‌تر باشد سالم‌تر خواهد ماند:

گفت با مجنون شبی لیلی به راز کای به عشق من ز عقل افتاده باز
تا توانی با خرد بیگانه باش عقل را غارت کن و دیوانه باش
زانک اگر تو عاقل آیی سوی من زخم بسیاری خوری در کوی من
لیک اگر دیوانه آیی در شمار هیچکس را با تو نبود هیچ کار^۳

سخن عطار در این حکایت کوتاه که به نوعی نمایانگر شعار اهل ملامت است، علاوه بر دعوت اهل طریقت به رهایی از عقل و حدود و قیودی که ریشه در خودبینی و غیربینی دارد، بیانگر فضای خشونت باری است که زبان حقیقت در آن مجالی برای صراحت پیدا نمی‌کند و

۱- رک: ریترو، دریای جان، ۶۹-۲۳۷؛ نیز پورنامداران، دیدار با سیمرغ، ۱۵-۵

۲- مصیبت‌نامه، ص ۲۴۸.

۳- همان، ص ۲۴۹.

می‌بایست در پردهٔ جنون سخن بگوید: این همان سخنی است که شبلی دربارهٔ جنون خود و عقل حلاج گفت که: «آنچه مرا نجات داد جنونم بود و آنچه او را هلاک ساخت عقلش بود».^۱

دیوانگان عطار در پناه آزاد بودن از قید و بندهایی که عادت‌ها و فرهنگ حاکم جامعه به عنوان «هنجار» تجویز می‌کند، می‌توانند کارهایی بکنند و سخنانی بگویند که انسان‌های عاقل مجاز به آن نیستند. از این حیث شخصیت دیوانگان برای عطار ابزار و و قالبی است که افکار نامتعارف و نامأنوس خود را در جنبه‌های مختلف از زبان اشخاص نامتعارفی چون آنها بازگو کند. دیوانگان او از این نظر، همانطور که هلموت ریتر اشاره می‌کند «کسانی هستند که عقیده‌ای بیرون و منحرف از عقاید متعارف اظهار می‌کنند و نه بیماران روانی یا اشخاصی که بخشی از قوای روحیشان مختل شده باشد. و این مسأله حاکی از گستردگی مفهوم دیوانه و دیوانگی نزد اوست».^۲ این دیوانه‌ها معمولاً برخلاف جریان «رودخانهٔ جامعه» شنا می‌کنند و به همین سبب دیوانه خوانده می‌شوند.

معنای دیوانگی الهی نزد عطار

«دیوانگی» و «دیوانه» برای عطار کلماتی مقدس و ارزشمند هستند. این کلمات برای او معنای رایج و معمول را ifade نمی‌کند و به هیچ وجه توأم با توهین و تحقیر نیست بلکه دیوانگی نزد او گنج مقدسی است که در درون آن گوهرهای حکمت، آزادگی و آزاداندیشی، خردورزی و ژرف‌نگری نهفته است. جنون و دیوانگی در تفکر عطار را می‌توان همان «حکمت ذوقی» و مرحله‌ای فراتر از فلسفه دانست که محصول تفکری قلبی و رای تفکر عقلی است؛ «دیوانه سالکی است اهل ذوق که در بحر محبت الهی غوطه‌ور شده و با گذشت از تفکر عقلی و فلسفه یونانی به ساحت عشق قدم گذاشته، با تفکر قلبی حقائق عالم هستی را کشف می‌کند».^۳

چنین دیوانه‌ای در عالم شوریدگی همه چیز را باخته و تنها سرمایه‌اش «درد»ی است که در اعماق جانش نفوذ کرده است. جنون برای او نتیجهٔ در نوردیدن تمامی مقامات طریقت و وصول به مقام فناست که مستلزم سقوط کامل اوصاف بشریت و یافتن حیات ثانی در سایه

۱- کشف‌المحجوب، ص ۱۹۰.

۲- دریای جان، ج ۱، ص ۲۴۶.

۳- بوی جان، ص ۳۶.

رهایی روحش از حکومت و سلطه عقل دنیوی است^۱ دیوانه عطّار کسی است که در عالم رندی، «ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است» و پروای هیچ چیز و هیچ کس را ندارد. آزادگی و شوریدگی چنین دیوانه‌ای او را می‌دارد که نه اهل دنیا باشد و نه اهل آخرت، بلکه او حقیقتاً «اهل درد» است، دردی که پیوندی عمیق با حیرت و طلب بی‌پایان دارد.

او درد را به خاطر رسیدن به درمان تحمل نمی‌کند، بلکه او درد را در ژرفا ظرف وجود خود صرفاً برای جستجوی پایان ناپذیر، تجربه می‌کند و خود نیز می‌داند که این جستجو پایانی ندارد و چنین دردی فقط برانگیزاننده اوست. بنابراین درمان برای او همان درد است زیرا دل در نامرادی است که زنده می‌گردد^۲ دیوانه الهی به تعبیر عطّار، شخصی است «کارافتاده». او به صورت مدام عشق می‌ورزد عشقی پر از درد و حزن که کوه را یارای تحمل آن نیست. درد دیوانه الهی را کسی غیر از دیوانگان «کارافتاده» نمی‌فهمد. کارافتادگی، طلب بی‌نهایت سالک و خون دل خوردن او در هجران ابدی است. خراب شدن خانه عقل و گم شدن و گم کردن هر دو جهان در عالم پر سوز جنون و سرگستگی است. عطّار، وصول به چنین تجربه والایی از جنون و دردمندی را وارد شدن آفتاب حقیقت در خانه وجود دیوانگان الهی می‌داند، او سرگذشت دیوانه‌ای را در حکایتی زیبا که بیانگر اوج درد و محنت و حرمان اوست، آنچنان در فضایی اندوهبار و جانسوز توصیف می‌کند که در عمق جان خواننده اثر می‌کند:

بود مجنونی به نیشابور در	زو ندیدم در جهان رنجورتر
محنت و بیماری ده ساله داشت	تن چونالی و زبان بی‌ناله داشت
سینه پر سوز و دل پر درد او	لب به خون بر هم بسی می‌خورد او
آنچه در سرما و در گرما کشید	کی تواند کوه آن تنها کشید
نور از رویش به گردون می‌شدی	هر نفس حالش دگرگون می‌شدی
زو پرسیدم من آشفته کار	کاین جنونست از کجا شد آشکار
گفت یک روزی در آمد آفتاب	در گلویم رفت و من گشتم خراب
خویشتن را کرده‌ام زان روز گم	گم شود هر دو جهان زان سوز گم

۱- دیدار با سیمرغ، ص ۱۱.

۲- همان، ص ۱۴.

بر سر او رفت در وقت وفات نیک مردی گفتش ای پاکیزه ذات
این زمان چونی که جان خواهی سپرد گفت آنکه تو چه دانی و بمرد
گر زکار افتادگی گویم بسی تا نیفتد کار کی داند کسی^۱

همانطور که ملاحظه می‌شود خورشید حقیقت در درون این دیوانه الهی در آمده و اگر چه خانه عقلش را خراب کرده اما تابش این حقیقت در درون وی چهره او را برافروخته و نور از روی او به آسمان فرامی‌شود. او خورشید را بلعیده و با آن یکی شده است؛ این مسأله می‌تواند بیانگر حقیقت وحدت عارف با حق باشد. حال این دیوانه الهی ظاهراً فراتر از چیزی است که ابن عربی درباره تجلی ناگهانی و ارادات غیبی یا فُجَات بر بهالیل از آن سخن می‌گوید؛^۲ زیرا در فُجَات ابن عربی فاصله و بینوتی بین دریافت کننده و دریافت شده مفروض است. در حالی که در بلعیده شدن خورشید حقیقت به وسیله دیوانه الهی عَطَّار تجربه وحدت به عالی‌ترین نحو بیان شده است.^۳ اگرچه فقدان اختیار او در درآمدن آفتاب در گلویش و گم شدگی و خرابی او شباهت زیادی به حال بهالیل ابن عربی دارد.^۴

طلوع و درخشش خورشید حقیقت در آسمان جان این دیوانه الهی، البته به معنای وداع و انقطاع او از ما سوی الله است. به عبارتی دیگر نور و روشنایی از همه چیز غیر از خورشید گرفته می‌شود زیرا خورشید در درون وی خانه کرده است. و نور فقط در درون خود اوست. به عبارت دقیق‌تر برای او که در درونش خورشید جاری است، هر دو جهان تاریک و ظلمانی است. ما سوی الله برای این دیوانه الهی گم شده است: «خویشتن را زان روز گم / گم شود هر دو جهان زان سوز گم»، گم شدن خود عارف تعبیر زیبا و شاعرانه‌ای است که عَطَّار برای بیان مرتبه فنا ی دیوانه الهی آورده است و گم شدن هر دو جهان ناظر بر انقطاع کامل او از هر دو جهان است.

اگر چه خراب گشتن این دیوانه و دگرگون شدن لحظه به لحظه حال وی در حکایت مذکور را می‌توان با حالت سُکر عرفانی یکی دانست، اما او مانند بهالیل ابن عربی آنقدر از

۱- مصیبت‌نامه، ص ۲۷۱.

۲- رک: جزء سی‌وسوم از باب چهل و چهارم فتوحات مکیه ابن عربی.

۳- البته باید توجه داشت که دیوانه عطار تخیلی یا نیمه تخیلی و دیوانگان ابن عربی واقعی‌اند.

۴- رک: پیشین.

خود بی خود نشده است که نتواند حال و روز خود را بیان کند و یا از رنج و دردی که او را از پا درآورده سخن نگوید. بنابراین گفتگوی او با سائل - یعنی عطّار^۱ - را می‌توان دالّ بر استشعار او به نفس و یا آگاهی او به حال خود دانست اما باید توجه داشت که او از فرط بیان ناپذیری، فقط به کمک زبان رمز و اشاره، شمه‌ای از حال خود را بیان کرده و وقتی سائل دیگری حال او را هنگام مرگ می‌پرسد، پاسخ می‌دهد که تو که کار افتاده نیستی، از حال من چه می‌توانی دانست؟

دگرگون شدن لحظه به لحظه حال این دیوانه الهی در حکایت مذکور را می‌توان نشانه وصول او به «مقام تلوین» - در برابر مقام تکوین - در عرفان دانست که عارف در آن از حالی به حال دیگر دگرگون می‌شود. ابن عربی درباره مقام تلوین می‌گوید: «نزد اکثر عرفا، تلوین مقام ناقصی است اما نزد ما کامل‌ترین مقامات است زیرا حال بنده در تلوین، حالی است که خدا می‌فرماید «کُل یوم هو فی شأن» و نزد ما تمکین در تلوین است»^۲.

«عطّار نکات فلسفی و حکمت‌آمیز و دقائق عرفانی و اخلاقی را از زبان شخصیت‌های مختلف اعم از شخصیت‌های تاریخی مانند پیامبران و مشایخ صوفیه و یا شخصیت‌های اجتماعی یا زبان حیوانات و حتی عناصر و موجودات آسمانی بیان کرده است اما هیچکدام از آن موجودات و شخصیت‌ها مانند شخصیت دیوانگان، نمایانگر باطن شخصیت عطّار و آرمان‌های والای او نیستند»^۳.

عجز از وصول به حق از نظر دیوانگان الهی

عطّار در مصیبت‌نامه از قول دیوانه‌ای، نهایت حق‌طلبی را خون دل خوردن و نشستن در خاک و خون و سرنگون شدن در وادی سرگردانی و حیرت می‌داند: مردی به دیدار دیوانه‌ای رفت و او را در میان خاک و خون، واله و حیران و سرگردان و سرنگون یافت. از او پرسید تو شب و روز در اینجا به چه مشغولی؟ دیوانه پاسخ داد: شب و روز در جستجوی حَقّم. مرد گفت: من نیز او را می‌جویم. دیوانه گفت: پس تو نیز پنجاه سال مانند من همه لحظات زندگی‌ات را در خون بنشین و خون دل بخور؛ مرگ و زندگانی بدون گشودن این گره بی‌معناست این معمای پیچیده مرا از پای درآورده و فقط این را می‌دانم که هیچ نمی‌دانم:

۱- البته به نظر می‌رسد که این خود عطّار است که با خود گفتگو می‌کند.

۲- تاریخ تصوف در اسلام، ص ۶۴۱.

۳- بوی جان، ص ۷۱.

«مرد مجنون گفت پس پنجاه سال
کاسه پر خون تو می خور ای عزیز
تا که این دریا شود پرداخته
این گره را چون گشادن روی نیست
این قدر دانم که با این پیچ پیچ
می ندانم می ندانم هیچ هیچ»^۱

این حکایت، ضمن اشاره به محدودیت ادراک و توان انسان نسبت به شناخت حق تعالی، استمرار حیرت دیوانگان الهی در معرفت به خدا را بازگو می کند؛ حیرتی عمیق و جانسوز که آنان را در وادی جنون سرنگون و سرگردان ساخته است. این حیرت مدام را می توان نشانه ای از کمال معرفت دیوانگان الهی به شمار آورد. همانطور که شبلی مُتتهای کمال معرفت را استمرار حیرت دانسته می گوید: «المعرفة دوام الحيرة»^۲

دیوانه ای بر سر گور بزرگی از بزرگان طریقت می رسد و سنگی با نقش زیبا بر مزار وی می بیند اندکی بر سر آن قبر تأمل می کند و سپس می گوید اینجا کسی خفته است که از همه هستی فقط همین سنگ گور نصیبت شده است:

«جز این سنگی که بر گورش نهادند نصیبی از همه گونش ندادند»^۳

حاضران از وی می خواهند تا این معنی را بر آنان روشن کند. دیوانه می گوید: این مرد، هم ترک دنیا گفته است و هم ترک آخرت؛ این بیچاره نه دنیا دارد و نه آخرت چون خواهان چیز دیگری بوده است و همه عمر خود را در جستجوی وصال حق بوده است. اما چه سود که وصال حق، نصیب هیچ کسی نشده و نخواهد شد بنابراین این مرد بزرگ همه چیز را از دست داده و نصیبش از همه، «هیچ» است:

«پس او گر راستی گر پیچ دارد همه از دست داده هیچ دارد»^۴

۱- مصیبت نامه، ص ۱۵۰.

۲- کشف المحجوب، ص ۳۵۳.

۳- الهی نامه، ص ۱۸۸.

۴- همان، ص ۱۸۸.

از نظر این دیوانه الهی، این شخص برای وصول به حق، همه چیز خود را به فنا سپرده، غافل از اینکه وصول به حق نصیب کسی نمی‌شود و انسان نسبت به حق در «هجران ابدی» به سر می‌برد و آنچه نصیبش می‌شود «هیچ» است، او «همه» را از دست داده تا «هیچ» را به دست بیاورد. فروزانفر، «هیچ داشتن» در این حکایت را مقام نفی مراد و ترک آرزو و دل بستن بر مطلوب حقیقی یعنی زهد حقیقی دانسته است.^۱

خداوند معشوقی است که عاشق خود را به دولت فقر مفتخر ساخته، او را در خاک و خون نشانده و همه چیز را از او می‌گیرد و او را به «هیچ» می‌رساند. درگاهِ هیچ، آستانهٔ بارگاه معشوق است، اما ارادهٔ معشوق این است که عاشق خود را در همین حد متوقف کند. ذات وصال‌ناپذیر معشوق مقتضی آن است که او پس از پیمودن سرزمین‌های معرفت، الی‌الابد بر دروازه شهر معشوق بماند و از رسیدن به مطلوب خود بازماند. چنین وصفی برای عاشق را می‌توان فقر به معنای تام کلمه تلقی نمود. با ملاحظه این معنا می‌توان گفت ذات خداوند «فقرآفرین» است و همانطور که با «خلق هستی» همه هستی را به انسان‌ها داده است. با کامل شدن معرفت آنها، همه هستی را از آنان می‌گیرد و آنان همهٔ مظاهر هستی را در پیشگاه او قربانی می‌کنند و به «عدم» می‌رسند.

عجز ادراکات بشری از شناخت حق تعالی و محال بودن معرفت به خدا را عطار در حکایتی از ابوسعید ابی‌الخیر چنین نقل می‌کند: «ابوسعید ابوالخیر را قبض عظیم روی داد و با دل پر خون روی به صحرا نهاد پیری روستایی را دید که گاو خود را می‌راند و از چهره‌اش نور می‌بارد ابوسعید حال قبض خود را با او باز گفت. پیر گفت: ای بوسعید اگر از فرش تا عرش را صد بار پُر از ارزن کنند و مرغی در هزار سال، ارزنی از آن بردارد تا آنکه ارزن‌ها تمام شود و صدبار این کار تکرار شود، هنوز زود باشد که جان بویی از خدا ببرد».^۲

توحید از نظر دیوانگان الهی

در اسرارنامه عطار نیشابوری دیوانه‌ای جهان ذهن آدمی را انباشته از خلقی توصیف می‌کند که به طرف صدها جهت و مقصد مختلف و متضاد شتابان هستند. دیوانه از این پراکندگی و

۱- شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار، ص ۲۱۱.

۲- عطار، منطق الطیر، ۵-۱۸۴ نیز؛ ریتز، دریای جان، ۱۲۳/۱.

اختلاف به تنگ آمده و فغان برمی‌دارد که این چه طرز سلوک است و چرا همگی آنها به سوی یک مقصد و از یک راه نمی‌روند؟

«یکی دیوانه‌ای استاد در کوی جهانی خلق می‌رفتند هر سوی
فغان برداشت این دیوانه ناگاه که از یک سوی باید رفت و یک راه
به هر سویی چرا باید دویدن به صد سو هیچ جا نتوان رسیدن
تویی با یک دل ای مسکین و صد یار به یک دل چون توانی کرد صد کار^۱

موعظه اصلی این دیوانه، دعوت خلق به داشتن وحدت، توجه و جهت دادن به اندیشه‌های مُتَشَتَّتِ هرزه‌گرد و مصروف ساختن همه همتشان برای یک هدف واحد است.^۲

جامعه شلوغ پر از افراد پراکنده و شتابان به سوی اهداف مختلف در این حکایت را می‌توان نماد و مظهری از ذهن غیر موحد انسان دانست؛ گویی که انسان، از فرط تشَتَّتِ افکار و پراکندگی اهداف مورد نظرش، جامعه‌ای آکنده از عناصر و فواعل مختلفی است که مقاصد متباین و متفاوتی را دنبال می‌کند و نداشتن مقصد واحد، ذهن او را چون مورچگانی در مسیرهای مختلف پراکنده و سردرگم ساخته است. در هر صورت، عطّار از زبان این دیوانه همان سخن مشهور ابوسعید ابوالخیر را با استفاده از تمثیل بیان کرده است: «تصوّف دو چیز است: یکسو نگرستن و یکسان زیستن».^۳

چیزی که موجب توحید می‌شود عشق است، عشق باعث جمع تمامی همت‌های انسان در درون وی به سوی یک مقصد عالی می‌شود. بنابراین درهم لولیدن افکار و مقاصد متکثر و متباین در ذهن آدمی نشان از فقدان عشق و محبت دارد. عشق موجب خروج انسان از عالم کثرات و رجعت او به اصل واحد خود می‌شود. همه اهداف و مقاصد همچون ستارگانی کم سو می‌بایست در پرتو هدفی عالی و اصیل محو گردد. عشق به هدفی عالی موجب جهت یافتن علائق و اندیشه‌های انسان و رهایی او از پریشانی‌ها و تزلزل‌های درونی است. بنابراین عشق موجب توحید و توحید باعث ثبات شخصیت و نیز روشن شدن راه سلوک می‌شود.

۱- اسرارنامه، ص ۱۰۳.

۲- بوی جان، ج ۲، ص ۴۱.

۳- اسرارالتوحید، ص ۲۴۹.

سیر از کثرت به وحدت، یکی از آموزه‌های مهمی است که در عرفان نظری به عنوان نظریه وحدت وجود مطرح شده و در عرفان عملی نیز پیمایش قوس صعود توسط سالک جهت رجعت به اصل خویش تلقی می‌شود؛ عارف کامل کسی است که در سایه توحید، شرک هستی‌اش را از میان برداشته و مظهري از صفات الهی گردد.^۱ این اصل مهم عرفانی به وسیله دیوانه‌ای الهی در مصیبت نامه عطار چنین بیان شده است:

دیوانه‌ای پیش بقالی می‌رود و از او می‌پرسد چرا در این دکان نشسته‌ای؟ بقال به او پاسخ می‌دهد: اینجا نشسته‌ام تا سودی به دست بیاورم. دیوانه دوباره می‌پرسد: سود چیست؟ او پاسخ می‌دهد: سود آن است که «یکی» را «دو» کنی. دیوانه می‌گوید: تو کوردلی؛ زیرا سود حقیقی آن است که «دو» را تبدیل به «یک» کنی:

کار تو برعکس این افتاد نیک نیستت توحید در شرکی و لیک
چون دل و گل هر دو در حق گم شود آنگهی مردم بحق مردم شود^۲

دیدۀ انسان موحّد از ظاهر کثرات عبور کرده و حقیقت وحدت را در اجزاء هستی مشاهده می‌کند. از دیدگاه چنین انسانی، هر چه ذهن آدمی دچار شرک و دویینی شود چیزی جز ضرر و آسیب نصیب وی نخواهد شد؛ سود معنوی آن است که انسان دوگانگی‌ها و چندگانگی‌ها را در وجود خود بمیراند و جمعیت و وحدت را در درون خود تجربه کند. عالم وحدت، عالم آشتی تمامی اضداد و عالم صلح و محبت و عالم اتصال، و عالم کثرت عالم افتراق و تضاد و تخاصم است. مسلماً ورود در عالم وحدت متضمن سود معنوی و ماندن در عالم کثرت مستلزم خسران و ضرر خواهد بود.

دیوانۀ الهی دیگری در مصیبت نامه عطار، عالم جسم و دنیا را محل ظهور کثرات و جهان شرک و جایگاه کثرت و تخاصم، و جهان آخرت و عالم جان را، محل ظهور حقیقی وحدت الهی معرفی می‌کند:

بدهکاری به شوریدۀ بیدلی قرض خود را باز پس نمی‌داد. درویشی به آن شوریدۀ دل گفت: از زر خود در این دنیا چشم بپوش و کار او را به قیامت واگذار کن زیرا در قیامت زر

۱- برای اطلاع بیشتر از نظریه وحدت وجود رک به: ابن عربی، فصوص الحکم، نیز محسن جهانگیری، محیی‌الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی.

۲- مصیبت‌نامه، ص ۲۲۳.

بہتر به کارت می‌آید. شوریدہ بیدل گفت: خاموش باش که فردای قیامت من از او چیزی نمی‌توانم باز پس بگیرم. درویش سرّ این سخن پرسید. شوریدہ پاسخ داد:

گفت چون هر دو بر آییم از قفس او و من هر دو یکی باشیم و بس
 هر کجا توحید بنماید خدای شرک باشد گر دوئی ماند به جای
 در حقیقت چون من او و او منم لاجرم آنجا نباشد دشمنم
 لیک اینجا نیست توحید آشکار زوستانم چون زرم آید به کار
 این زمانش زرستانم بی‌شکی بعد از این هر دو شویم آنگه یکی
 گر عدد گردد احد کاری بود ورنه بی‌شک رنج بسیاری بود^۱

هنر مردان الهی این است که «عدد» را تبدیل به «احد» می‌کنند؛ در کثرات، وحدت را مشاهده می‌کنند. کثرت مایه رنج است زیرا از کثرت افتراق و انفصال و تخصص برمی‌خیزد و این تفرقه و بیگانگی البته ناشی از احساس انانیت و حقیقی پنداشتن استقلال مجازی خود کاذب است. اما زمانی که دیواره‌های من آدمی فرو می‌ریزد و آدمی در عالم وحدت با تمامی هستی یکی می‌شود، تباینی بین خود و دیگری حس نمی‌کند و از تمامی رنج‌ها آزاد شده است. روز قیامت هنگام ظهور وحدت و یگانه شدن عالم هستی است. در ساحت قیامت، به اشارت قرآن کریم که می‌فرماید «یوم تُبَلَى السَّرائِر» هر چیزی و هر شخصی با رستاخیز خود، باطن و اصل خود را ظهور خواهد داد و باطن همه هستی یعنی «الله» - همچون نوری که انوار ضعیف تر را در خود محو می‌کند - ما سوی الله را در خود فانی خواهد ساخت. بنابراین برای عارف که از طریق فنای خود به عالم توحید رسیده است، قیامت در همین دنیا به صورت شخصی و فردی اتفاق افتاده است و برای دیگران که توحید برایشان آشکار نیست و در جهان آخرت به فنای خود پی خواهند برد، قیامت در آینده اتفاق خواهد افتاد.

در مصیبت نامه عطار حکایتی بس ژرف از رفتار محمد معشوق طوسی - از مشاهیر عقلای مجانبین^۲ - در بازار عطاران گزارش شده^۳ است که تبیین رفتار و گفتار وی توسط عطار

۱- همان، ص ۲۲۲.

۲- جهت آشنایی با احوال و سیر زندگانی این دیوانه الهی رجوع شود به کتاب عین القضاة و استادان او از نصرالله پورجوادی، ص ۵۵-۹۴.

۳- ابن جوزی در تلبیس ابلیس این حکایت را به شبلی نسبت داده است. رک: ابن جوزی، ۳۸۶.

نیشابوری پرده از عمق و عظمت تفکر عرفانی این مرد الهی برداشته و ظرافت اندیشه او را در باب توحید - بویژه توحید افعالی - نشان می‌دهد:

روزی معشوق طوسی بر بازار عطّاران گذر می‌کرد، غالیه‌ای خوشبوی از عطّاری گرفت و آن را به زیر دُم خری مالید. شخصی سرّ این کار را از وی پرسید. او پاسخ داد: خلقی که اینجا هستند همانقدر از خدا خبر دارند که زیر دُم الاغ از دم این غالیه خوشبوی آگاه است: از خدا دارند چندان خبر کز دم این غالیه این لاشه خر^۱

عطّار پس از نقل این ماجرا، با بیان ابیات زیر معنای «بی‌خبری خلق از خدا» از نظر معشوق طوسی را این چنین تفسیر می‌کند:

تا نیوندد به اصل کار در	«از درخت ذات تو یک شاخ تر
فصل باشد قسمت از وصل همه	تو بریده مانی از اصل همه
زانکه چون مردی بمانی بسته تو	این زمان کن شاخ را پیوسته تو
کار اینجا بایدت نهمار کرد	بسته نتواند بلا شک کار کرد
زندگی پیوسته خواهی برد تو	ور بدون پیوسته خواهی مُرد تو
گر بمیری زنده این کاری بود	زنده بی‌مرگ بسیاری بود
چون زیبکاری نه پردازی به کار	بر در او چون توانی یافت بار
همچنین مردار خواهی شد همی ^۲	نیستت پروای ریش خود دمی

بی‌خبری خلق از خدا از دیدگاه معشوق طوسی، مانند بریده شدن یک شاخه از ریشه درخت است؛ این فاصله بین شاخه و ریشه تمثیلی برای غفلت‌ها و دلمشغولی‌ها و کارهای روزمره افراد است که وقتی در این امور مستغرق هستند، خود را فاعل حقیقی و مستقل کارهای خود می‌دانند و گمان می‌کنند که با تصمیم و اراده خود چرخه حیات آنها می‌چرخد. این نوع تفکر همان بی‌خبری و غفلت شدید از فاعل و منشأ حقیقی افعال و امور جاری در حیات (خدا) است. خلق بی‌خبر از خدا مانند شاخه‌های بریده شده از ریشه خود (ریشه درخت وجود) هستند. شاخه‌هایی که خود را مستقل و بی‌ارتباط با ریشه می‌دانند، مسلماً

۱- مصیبت‌نامه، ص ۱۲۱.

۲- همان، ص ۲۲۳.

فاعلیت و هستی آنها امری کاذب و نوعی توهم خواهد بود. قطع رابطه این شاخه‌ها با ریشه‌های درخت (عدم معرفت آنها به منشأ و فاعل حقیقی خودشان) موجب انجماد و رکود و بی‌خاصیت شدن و مُردن آنها خواهد شد. در این صورت آنها حقیقتاً موجوداتی فاقد حیات‌اند اما خود از این حقیقت بی‌خبرند.

انفصال خلق از خدا فی‌الواقع ناشی از احساس استقلال و فاعلیت آنها در رفتارهای خود، و ندیدن ارتباط آن اعمال با اراده و فعل خدا خواهد بود. (به عبارت دیگر مردم معمولاً فکر می‌کنند که هر کسی کارهای روزمره خود را با اختیار و تصمیم خود انجام می‌دهد و بین کارهای خود و اراده حق تعالی ارتباطی را ملاحظه نمی‌کند).

فراموشی و غفلت در اینجا همان انفصال و بریده شدن از اصل است. شاخه‌هایی که ریشه‌های خود را به فراموشی سپرده‌اند گمان می‌کنند که خود در حرکت و کارند بنابراین خود را خسته می‌کنند و دائماً در تلاشی تشویش‌آمیز و مرارت‌بار می‌خواهند وجود خود را اظهار و اثبات کنند؛ تعصب، دقت، وسواس، جدی گرفتن افکار و کارهای خود و برنامه‌ریزی برای شئون زندگی بدون ملاحظه فاعل حقیقی و اصلی، همگی ناشی از این نوع بی‌خبری نسبت به حقیقت است. این احساس مستقل بودن فاعل وابسته، او را خسته و رنجور می‌کند و موجب فاصله بین او و فاعل حقیقی می‌شود؛ او چه بخواهد و چه نخواهد وابسته به منشأ و علت اصلی خود است. اینجا فقط معرفت و علم به فاعل حقیقی موجب اتصال، و جهل و بی‌خبری نسبت به آن، موجب انفصال می‌شود.

وضع مردم از نظر محمد معشوق طوسی مانند شاخه‌هایی است که ریشه‌هایشان را به کلی فراموش کرده‌اند؛ آنها کارهای خود را مستقل و جدا از حق پنداشته و برای خود حیاتی جداگانه توهم می‌کنند و هیچ توجهی به خدا و اراده او ندارند؛ جریان عادی زندگی مردم، نشانگر آن است که آنها غالباً خود را فاعل حقیقی کارهای خود و هستی و اراده خود را هستی و اراده مستقل از خدا می‌پندارند. فاصله و غفلت خلق از خدا در این خصوص به قدری عمیق و شدید است که معشوق طوسی ادراک مردم را تشبیه به فهم ما تحت الاغ - و نه حتی شامه الاغ - در برابر بوی خوش غالیه می‌کند و می‌گوید دُم الاغ را با دم غالیه چه کار؟ منظور این دیوانه الهی آن است که نادانی و جهل تمام‌عیاری حیات معنوی حقیقی را از مردم گرفته است و هستی جداگانه کاذبی را برای آنان به ارمغان آورده است.

اما آنان که خود را از این انجماد و رکود رها می‌سازند و دیواره‌های «من» را فرو می‌شکنند و با معرفت عمیق به هستی، فعل و اراده خود را فانی در فعل و اراده حق می‌بینند، به واسطه اتصال به حق، به حیات دائم می‌رسند. اینها کسانی هستند که در سایه توحید افعالی به مرتبه موت قبل از موت (موتوا قبل ان تموتوا) یعنی حیات جاودان رسیده‌اند. عطار هنر انسان را در آن می‌بیند که در حالی که زنده است، مُرده باشد و مراد وی از مُرده بودن^۱ به فنا سپردن احساس فاعلیت و مشاهده حق در پس پرده افعال و در نتیجه لحظه‌ای پروای جاه و آبرو و مقام را نداشتن (فنا صفتی و وصول به فقر حقیقی) است. چنین وضعی حقیقتاً باعث آزادی انسان از اندوه و تفکر نسبت به آینده و گذشته خواهد بود. انسان که ذات و فعل و صفت خود را در میان نبیند و خود را هیچ بداند، از دام «خودبینی» رسته و به بالاترین مرتبه خودشناسی و توحید می‌رسد. این معنا را در سخن دیوانه‌ای دیگر می‌بینیم:

شوریده نازینی بر در مجلس وعظی می‌گذشت سخن واعظ را شنید که می‌گفت: خداوند گلِ آدم را چهل صباح به دست قدرت خویش سرشته است.^۲ و دوباره گفت که دل مؤمن همواره در بین دو انگشت [تحت اراده و تصرف] خداست. وقتی دیوانه آن سخنان را شنید، آه از نهادش برآمد و گفت بیچاره آدمی چه کند چرا که یا دل است یا گل. و در هر صورت هر دوی آنها به دست خداوند است و انسان تنها صاحب خیال و توهم است.

من دلی دارم ز عالم یا گلی هر دو او راست اینت مشکل مشکلی
از دل و گل در جهان من بر چه ام اوست جمله در میان من بر چه ام
هیچ هستم من ندانم تا نیم چون همه اوست آخر اینجا من کیم^۳

عارف وجود خود - چه در ساحت جسم و چه در ساحت روح - را به چیزی نمی‌گیرد و فقط حق را در میانه می‌بیند. خود را «هیچ» و او را «همه» می‌داند. بنابراین این فقط حق است که حیات او را تدبیر می‌کند و سر رشته هستی و حیات او در ید قدرت او و وجودش مصرف به تصریف آن خدای حکیم است. چنین انسانی نه خود را می‌بیند و نه دیگری از غیر خدا را:

۱- سخن عطار یادآور حدیث «المؤمن کالمیت ...» است.

۲- خمرت طینه آدم بیدی اربعین صباحاً.

۳- مصیبت‌نامه، ص ۲۲۳.

سلطان محمود بر سر راهی دیوانه‌ای می‌بیند، از اسب خود پایین می‌آید و پیش دیوانه می‌نشیند، دیوانه با دیدن او هر دو چشم خود را محکم می‌بندد، سلطان از این کار او بر آشفته می‌شود و می‌گوید: چرا چنین می‌کنی؟ دیوانه پاسخ می‌دهد: نمی‌خواهم روی تو را ببینم. سلطان می‌گوید: روا نداری که سلطان عالم را ببینی؟ دیوانه می‌گوید: روا ندارم حتی روی خود را هم ببینم زیرا خودبینی در مذهب ما روا نیست و دیدن غیر خدا خطاست:

بدو گفتا لقای شاه عالم نمی‌داری روا؟ گفت آن خود هم
چو خودبینی درین مذهب روا نیست اگر غیری ببینی جز خطا نیست^۱

عارف به ما سوی‌الله توجهی ندارد؛ وقتی چشم دل او محظوظ از شهود سلطان حقیقی هستی شود، سلطان‌های مجازی این دنیا در برابر او نمودی ندارند. به خاطر همین حتی حاضر نمی‌شود با چشم ظاهری در آن مُدعی نگاه کند زیرا نگاه به او ممکن است توجه قلبش را از سلطان حقیقی به سلطان‌های مجازی منحرف کند. بنابراین با نگاه نکردن در او، وی را به این حقیقت متنبه می‌سازد که سلطان حقیقی نزد اهل معرفت فقط خداست.

نگرش توحیدی در دیوانگان الهی موجب می‌شود که آنان در ورای افعال و اعمال خود و دیگران دست حق را مشاهده کنند؛ اگر کسی لطفی به آنها بکند آن لطف را از حق می‌بینند و آن شخص را فقط در حدّ یک واسطه مشاهده می‌کنند زیرا از نظر آنان فاعل اصلی و علت حقیقی همه چیز فقط خداست:

زمانی که سودا و جنون بر مزاج بهلول غالب گشت، زبیده بریان و حلوا نزد او فرستاد بهلول آن طعام را با شادی و لذّت می‌خورد. شخصی به او گفت: آیا از این طعام به کسی نمی‌دهی؟ بهلول برآشفته و گفت: این طعام را خداوند برای من فرستاده است، چگونه آن را دوباره به او بازگردانم.

که حق چون این طعامم این زمان داد چگونه این زمان با او توان داد^۲

۱- الهی‌نامه، ص ۲۲۳.

۲- همان، ص ۲۲۳.

این پاسخ بهلول در واقع بیان توکل و اعتقاد وی به روزی مقسوم است که یکی از ارکان مهم عرفان عملی است. عارف آنچه را که خداوند روزی او گردانیده، مال خود می‌بیند و برای آن شریک و انبازی نمی‌پذیرد:

می‌گویند بهلول خسیس بوده است. روزی حلوی خرمی خورد کسی که از کنار او می‌گذشت گفت: مقداری از این طعام به من نیز بده. بهلول گفت: این طعام مال من نیست. آن شخص پرسید: پس از آن کیست؟ بهلول گفت: از عاتکه دختر خلیفه است که برای من فرستاده است من این طعام را برای او می‌خورم و خدا را سپاس می‌گزارم.^۱

این نگرش توحیدی که هیچ فاعل حقیقی غیر از خدا در هستی وجود ندارد، البته همیشه شادی‌بخش و ناظر به رضایت دیوانگان الهی نیست بلکه گاهی موجب تلخکامی و شکوه توأم با گستاخی و اعتراض آنها نسبت به خدا یا نظام خلقت می‌گردد:

عاقلی نزد دیوانه غمگینی می‌رود و به او می‌گوید: چه کسی سبب اندوه تو شده است؟ دیوانه پاسخ می‌دهد: من از دست خدا این چنین اندوهگین و نگرانم؛ اگر دیگران هم آگاهی داشتند از او می‌ترسیدند چرا نترسند از کسی که گرگان را در رمه راه می‌دهد و چوپان بیچاره را به ماتم می‌نشانند؟ امروز نیز مرا چنین شوریده دین کرده و بعد از این نمی‌دانم با من چه خواهد کرد؟^۲

اعتراض و بیم دیوانه در این حکایت نسبت به خدا ناشی از نگرش عمیق توحیدی اوست. چون وقتی گرگ گوسفندان را می‌درد؛ او گرگ را علت این واقعه نمی‌داند بلکه او را واسطه‌ای برای اجرای فرمان الهی می‌بیند؛ واسطه‌ای که تحت تصرف و مشیت الهی به وظیفه خود عمل می‌کند. بنابراین از نظر این دیوانه با دقت نظر در گوشه و کنار عالم و حوادث جاری آن - و با در نظر گرفتن فاعل اصلی آنها - انسان‌ها باید از خداوند بترسند و از او بیمناک باشند نه از چیزهای دیگر. و به درگاه او شکوه کنند و نه جای دیگر. محتوای چنین نگرشی اگرچه بیان‌کننده توحید ناب است اما صورت ظاهر آن در نگاه اول، اندیشه‌ای الحادی

۱- ریتز، دریای جان، ۳۲۵/۱؛ این حکایت در متن اصلی الهی نامه موجود نیست و هلموت ریتز آن را از حاشیه نسخه خطی «الهی نامه» کتابخانه فیض الله (شماره ۱۶۰۱ صفحه ۵۷ ب) - که به عربی است - نقل کرده است (رک: ریتز، دریای جان، ۳۲۵/۱).

۲- مصیبت نامه، ص ۳۴۱.

به نظر می‌رسد. عطار اعتراض این دیوانه را «شوریده دینی» می‌نامد و جالب اینکه در این حکایت، دیوانه پس از بیان اعتراض خود نکته لطیف دیگری نیز بیان می‌کند و آن اینکه او حتی این اعتراض یا به تعبیر عطار شوریده دینی خود را منسوب به خود نمی‌داند بلکه می‌گوید خدا مرا شوریده دین کرده است:

کرد امروزم چنین شوریده دین تا چه خواهد کرد با من بعد از این^۱

عطار در نتیجه‌گیری از این حکایت، بیم داشتن از خدا را هم‌ردیف با تسلیم و خضوع در برابر خداوند و امری عقلانی می‌داند و می‌گوید بیم خداوند دل را می‌شکافد و موجب تصفیه عقل می‌شود و عقل از هیبت او مجنون شده و در جنون خویش مستهلک می‌شود:

ای عجب دیوانه نیز از بیم او می‌کند چون عاقلان تسلیم او

بیم او چون دل شکافی می‌کند عقل را از عقل صافی می‌کند

تا زهیبت عقل مجنون می‌رود وز جنون خویش در خون می‌رود^۲

عطار نظیر همین حکایت را با بیانی گیراتر و مؤثرتر در منطق الطیر آورده است: شخص فقیر و بی‌سرمایه‌ای که در کاریز کار می‌کرد، خری از همسایه برای کارکردن به عاریت می‌گیرد اما زمانی که در کنار آسیاب به خواب می‌رود خر از جای خود به جای دیگر می‌رود و گرگی آن را می‌درد و می‌خورد. در پی این واقعه، آن شخص فقیر و همسایه‌اش جهت حل مسئله پیش میرکاریز - که شخصیتی مانند شخصیت دیوانگان الهی دارد - آمده، از او می‌پرسند تاوان خسارت آن حیوان بر عهده کیست؟ میرکاریز با بیان نکته ظریف توحیدی و ظاهراً ضمن طنزی تلخ و گزنده می‌گوید: تاوان آن بر عهده کسی است که گرگ گرسنه‌ای را یک تنه در صحرا رها می‌کند و هر دوی شما باید از او تاوان بگیرید.^۳

عطار در چهار بیت آخر این حکایت که در واقع مغز و جوهر آن محسوب می‌شود، نگرش توحیدی دیوانگان الهی را همانند حال زنان مصری هنگام مشاهده یوسف (ع) می‌داند که از خود بیخود و محو جمال روی او گشته و چیز دیگری غیر از جمال او نمی‌دیدند. دیوانگان الهی نیز از فرط توحید، غیر از خدا چیزی و کسی در میانه نمی‌بینند و همه اتفاقات و حوادث

۱- همان، ص ۳۴۲.

۲- همان، ص ۳۴۲.

۳- منطق الطیر، ص ۱۵۵.

و امور را مستقیماً ناشی از خود خدا می‌دانند این طرز نگرش یادآور همان اصل مهم دینی و عرفانی «لا مؤثر فی الوجود الا الله» است:

بر زنان مصر چون حالت بگشت	زانک مخلوقی بدیشان بر گذشت
چه عجب باشد که بر دیوانه‌ای	حالتی تابد زدولت خانه‌ای
تا در آن حالت شود بی‌خویش او	ننگرد هیچ از پس و از پیش او
جمله زو گوید بدو گوید همه	جمله زو گوید بدو گوید همه ^۱

پس سخن میرکاریز را - که فی الواقع دیوانه الهی است - نباید ناشی از الحاد و انحراف فکری او تلقی نمود بلکه همانطور که عطار خاطر نشان می‌کند لطیفه‌ای که او بر زبان می‌آورد ناشی از استغراق باطن او در عالم توحید و مشاهده جمال حق در تمام جهات است طوری که منشأ همه چیز را در او می‌جوید و همه چیز را به واسطه او می‌شناسد و همه وقت از او و بواسطه او سخن می‌گوید. او به هر طرف که می‌نگرد خدا را شهود می‌کند: «فاینما تولوا ثم وجه الله»^۲

عشق الهی دیوانگان (رابطه عاشقانه دیوانگان الهی با خدا)

رابطه بندگی و عبودیت بین انسان و خدا وقتی که تبدیل به یک احساس عمیق عاطفی می‌شود دیگر به مثابه یک امر حقوقی مانند رابطه برده با مالک نیست، بلکه آنجا عشق و محبت جای بندگی را می‌گیرد. و بندگان خدا، دوستان خدا (اولیاء الله) و خدا نیز دوست آنها می‌گردد؛ اینجا فاصله بین خدا و انسان از بین می‌رود. اوج این حُب و دوستی زمانی است که بنده عاشق به دیوانگی و جنون رسیده باشد جنون وی سبب می‌شود که به کلی از بند عبودیت رها شود و حقیقتاً با خدا به عنوان یک دوست عاشق ارتباط داشته باشند. چنین ارتباطی البته برای همگان قابل فهم و میسر نیست.

۱- همان، ص ۳۴۲.

۲- به نظر می‌رسد این ظرائف دقیق عرفانی را جز با زبان جنون نمی‌توان گفت و ملاحظت و زیبایی این حکایات به خاطر بیان حالات و سخنان جنون‌آمیز دیوانگان الهی جهت بیان دقائق عرفانی است و گرنه بیان حقیقت توحید و مراتب آن به زبان عادی و شیوه معمول چندان کاری برای عطار ندارد.

گاهی اوقات در اظهارات خود دیوانگان الهی بیان می‌شود که جنون آنها ناشی از محبت عمیق آنها به خداست: مالک دینار می‌گوید سعدون مجنون^۱ را در قبرستان بصره دیدم به او گفتم مردم می‌پندارند تو دیوانه‌ای. گفت: تو نیز مانند دیگران فریب‌خورده‌ای؟ مردم گمان می‌کنند که من دیوانه‌ام لیکن من دیوانه نیستم بلکه فقط عشق مولی با دل و جان و اندام هایم آمیزش یافته و در گوشت و خون و استخوانم فرو رفته است. به خدا من از محبت او چنین سرگشته و بی‌قرار شده‌ام.^۲

آنها نسبت محبت عمیق خدا به دوستان خود را نیز درک می‌کنند؛ وقتی از سمنون محب^۳ درباره محبت خدا به انسان سؤال می‌شود، می‌گوید: فرشتگان تاب شنیدن آن را ندارند تو چگونه طاقت آن را خواهی داشت؟ و بعد درباره عشق خود به خداوند این ابیات را می‌سراید:

لا لانی انساک اکثر ذکرا ک و لکن بذاک یجری لسانی
انت فی النفس و الجوارح و الفکر و انت المنی و فوق الامانی
فاذا انت غبت عنی عیاناً أبصرتک المنی بکل مکانی

همواره ذکر تو می‌گویم نه از آن جهت که تو را فراموش کنم بلکه زبانم همواره تو را یاد می‌کند. تو در جان و تن و فکر منی هرگاه در عیان از من غایب شوی، چشم امیدم تو را در همه جا می‌بیند.^۳

جنون دیوانگان الهی هم‌ردیف با عشق آنان است؛ به راستی که عشق و جنون دو روی یک سکه و دو پدیده متجانس و مشابه یکدیگرند؛ همانطور که جنون باعث ساقط شدن آداب شریعت از آنها می‌شود، عشق به خدا موجب حیا و شرم آنها از معشوق خویش می‌گردد: شبلی می‌گوید: روز جمعه نزدیک مسجد رصافه دیوانه‌ای دیدم لخت ایستاده و می‌گوید: انا مجنون الله، انا مجنون الله. گفتم چرا وارد مسجد نمی‌شوی و خود را نمی‌پوشانی تا نماز بخوانی؟ پاسخ داد: به من می‌گویند که به زیارت ما بیا و حق [عبودیت] را به جای آور اما حالی

۱- از عقلای مجانبین که شرح احوال آنها در عقلاء المجانبین نیشابوری آمده است. رک: عقلاء المجانبین نیشابوری.

۲- عقلاء المجانبین، ص ۷۶.

۳- همان، ص ۱۰۰.

که من دارم [یعنی حال جنون من] آن حقوق را ساقط کرده است. اگر حق تعالی از حال من ابایی ندارد باری من به خاطر حال خویش از او شرم دارم.^۱

شیبان مجنون نیز همچون دیوانه فوق وقتی دلتنگ می‌شده با خود این کلمات را از مزمه می‌کرده است: «اگر دیوانه تو نیستم ای حبیب پس دیوانه کیستم».^۲ ولهان مجنون از جمله مجانی‌بی بوده است که در طواف کعبه چنین می‌گفته: «عشقت مرا کشته و شوق بیدارم می‌دارد و وصف تو بیمارم کرده، مباد آن دلی که جز تو را بخواند و عزادار باد خاطری که جز با تو آرام پذیرد».^۳

ربودگی دل دیوانگان الهی به واسطه عشق الهی موجب سرگردانی و غربت و آوارگی آنان و اشتغال دائم آنان به خلوت با معشوق و دوری از خلق می‌شود:

عطار در حکایتی می‌گوید: از دیوانه‌ای پرسیدند آیا تو حقیقتاً خدا را می‌شناسی؟ پاسخ داد: چگونه او را نشناسم در حالی که او دل از من برده و از شهر و خویشاوندانم آواره و مهجورم کرده است.^۴

عشق دیوانگان به خدا دارای آنچنان بار عاطفی و احساسی عمیقی است که وقتی به خطاب عاشقانه آنان با خدا توجه شود، رایحه دل انگیزی از صمیمیت و خلوص مشام جان آدمی را می‌نوازد و موجی از اندوه عشق ژرفاژرف وجود آدمی را می‌لرزاند:

بیدل بقراری با زاری تمام با خدا می‌گفت: خدایا اگر هیچکس هم نداند تو خود می‌دانی که با من چه کرده‌ای، آخر چگونه دلت می‌آید که با من چنین کنی؟ تو قصد جان من «دل ربه» را کرده‌ای و به خاطر آنچه با من کرده‌ای هرگز تو را حلال نخواهم کرد.^۵

۱- صفة الصفة، ج ۲، ص ۲۹۲/۲.

۲- همان، ج ۴، ص ۳۱۶.

۳- همان، ۳۷۱/۴. نیشابوری در عقلاء المجانین سخنان والهان را اینگونه نقل کرده است: «شوق تو مرا کشت و عشق تو مرا پریشان ساخت و وصال تو مرا بیمار کرد دلی که غیر تو را دوست دارد از دست داده‌ام و یادی که جز یاد تو باشد از دل برده‌ام» («نیشابوری، عقلاء المجانین، ۹۹).

۴- مصیبت‌نامه، ص ۲۵۲.

۵- همان، ص ۲۵۱.

زبان شکوه دیوانه در این حکایت آکنده از سوز و گدازی عاشقانه است. خدا برای او نه به عنوان موجودی مابعدالطبیعی و مجرد و دارای صفات تنزیهی، بلکه به عنوان دوست و معشوقی که دارای «دل» و احساس و عاطفه است، جلوه‌گر شده است؛ طوری که خطاب به او می‌گوید: «آیا دلت می‌آید که با من چنین کنی؟» «دل» برای این دیوانه الهی مرکز عاطفه و عشق و رأفت است، چه برای انسان و چه برای خدا، بنابراین سخن این دیوانه را نباید با معیارهای کلامی سنجید و مثلاً تفکر تشبیهی یا تجسیمی را از آن استخراج نمود بلکه می‌بایست بار عاطفی آن را ملاحظه کرد. در این نوع رابطه عاشقانه، رحمت خدا دارای معنای اخلاقی و عاطفی است نه معنای فلسفی و کلامی.

دیوانه‌ای در خلوت خود سخت می‌گریست شخصی از او پرسید: برای چه این چنین زار گریه می‌کنی؟ پاسخ داد: از آن جهت از چشم چنین خون‌فشانی می‌کنم شاید که لحظه‌ای دل خداوند به حال من بسوزد. آن شخص گفت: ای نادان! خداوند که دل ندارد تا به حال تو بسوزد! دیوانه گفت: همه دل‌های جهان از آن خود اوست پس چگونه می‌شود که خود او دل نداشته باشد؟

جوابش داد آن دیوانه پیشه که او دارد همه دل‌ها همیشه همه دل‌ها که او دارد شگرفست چگونه دل ندارد این چه حرف است^۱

این استدلال دیوانه الهی را می‌توان ناظر به آیه شریفه «يَحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده/ ۴۵). دانست که حبی دوجانبه بین خدا و انسان را بازگو می‌کند و خداوند را در درجه اول «محب» و سپس «محبوب» معرفی کند. بنابراین ذات خداوند واجد «حب» به عنوان یک کمال است و همه انسان‌ها نیز به واسطه انتساب خلقی خود با خدا، چنین کمالی را از خدا اخذ کرده و واجد آن شده‌اند؛ پس خدا خالق و موجد عاطفه و عشق در وجود آدمیان است و با عنایت به قاعده حکمی «معطی شیء فاقد شیء نمی‌گردد»، خود خداوند به نحو اکمل و اتم دارای عاطفه و عشق (دل) است. وجه دیگر سخن این دیوانه الهی این است که وقتی «الله» در مقام معشوق همه دل‌ها را به خود جذب می‌کند و موجب وله و شیفتگی عاشقان خود می‌شود، این جذب دلها لاجرم مقتضی نوعی سنخیت بین «دلدار» و «دلدار» است. دلدار از آن جهت که جاذب

۱- الهی‌نامه، ص ۱۴۶.

دل‌هاست در ذات خود، امری از جنس دل دارد که این دل‌ها به سوی او می‌شتابند پس چگونه می‌توان تصوّر کرد که الله - به عنوان مرجع و محضر همه دل‌های واله و نیز خالق و جاذب همه دل‌ها، خود فاقد دل باشد.

در چنین رابطه عاشقانه‌ای، عاشق از معشوق خویش انتظار دارد تا او نیز عشقی نظیر آنچه در دل اوست نسبت به او داشته باشد:

دیوانه‌ای در صحرا روی به آسمان نموده با درد و اخلاص فریاد می‌زد: خدایا اگرچه دوست داشتن پیشه تو نیست اما من همیشه به تو عشق می‌ورزم. خدایا تو دوستان بی‌شمار مانند من بسیار داری، اما من جز تو را دوست ندارم. خدایا چه می‌شد اگر دوستی از من می‌آموختی!

چگونه گویمت ای عالم افروز که یکدم دوستی از من درآموز^۱

این خطاب گستاخانه طنزگونه و در عین حال آکنده از سوز و درد نشان دهنده صفای باطن و نیز زبان بی‌تکلف عاشق نسبت به معشوق است، برخاستن تکلف، نتیجه و ظهور دیگری از محو شدن جلال الهی در جمال الهی است طوری که ادب عشق، گاهی مقتضی اسقاط آداب رسمی و اظهار زبان عشق و دوستی است: «تسقط آداب بین الاحباب».

انتظار دیوانگان الهی از خدا برای دوست داشتن آنها را نباید یک گستاخی ساده و ادعایی بی‌محتوا تلقی نمود بلکه باید توجه کرد که وقتی عاشق بیچاره در میدان فنا همه هستی خود و متعلقات آن را دربار باخته، در برابر این باخت منتظر و متوقع توجه و عنایت معشوق خود است؛ زیرا او حق را بی‌غیر طلب می‌کند و اگر از سوی حق توجهی به سوی او نشود احساس غبن و زیانی عظیم می‌کند و زبان به شکوه می‌گشاید:

دیوانه‌ای بر سر راهی روی خاکستر نشسته و زار زار می‌گریست و خاکستر بر سر خود می‌ریخت. شخصی گفت: چرا چنین گریه می‌کنی و خاکستر بر سر می‌ریزی؟ پاسخ داد: از آن اشک می‌ریزم و خاکستر بر سرم می‌ریزم که من حق را بی‌گیری می‌خواهم و لازم می‌دارم. اما حق مرا هیچ نمی‌خواهد و لازم نمی‌دارد.^۲

۱- همان، ص ۱۶۸.

۲- الهی‌نامه، ص ۱۶۸.

عطار در این حکایت نشان می‌دهد که اصولاً شوریدگان الهی جز به خدا به چیزی نمی‌اندیشند و از همه مظاهر حیات دست شسته و از همه چیز به خاطر وصل حق دست برمی‌دارند و به خاطر همین چشم‌پوشی از ما سوی الله، وجود حق برای آنها یک امر ضروری تلقی می‌شود.^۱ یعنی چون همه چیز را به خاطر او به فنا سپرده‌اند، دیگر بدون او نمی‌توانند زندگی کنند و همواره به یاد او هستند و هستی‌شان بدون او بی‌معنا می‌شود.

شبلی دیوانه‌ای را می‌بیند که کودکان سنگ به سوی او پرتاب می‌کنند و سر و صورت او را مجروح می‌کنند شبلی^۲ سعی می‌کند کودکان را از پیرامون او دور کند اما کودکان به او می‌گویند: بگذار او را بکشیم ای شیخ. شبلی می‌پرسد مگر او چه گناهی مرتکب شده است؟ کودکان پاسخ می‌دهند: او ادعا می‌کند که خدا را می‌بیند و با او سخن می‌گوید. شبلی پیش دیوانه بر می‌گردد تا از وی حقیقت ماجرا بپرسد اما می‌بیند که او می‌خندد و در حال جنون خود خطاب به خدا می‌گوید: خداوند چقدر زیباست که تو این کودکان را به سوی من رها کرده‌ای.

شبلی از او می‌پرسد: ای برادر آیا آنچه این کودکان می‌گویند حقیقت دارد؟ دیوانه می‌گوید: مگر آنها چه می‌گویند؟ شبلی پاسخ می‌دهد که آنها می‌گویند تو ادعا می‌کنی که خدای خود را می‌بینی و با او سخن می‌گویی. دیوانه با شنیدن سخن شبلی فریاد کشیده و می‌گوید: سوگند به آن که مرا بسته عشق و مجنون خود کرده و مرا بین قرب و بعد خود سرگردان ساخته است، شبلی! اگر او لحظه‌ای خود را از من پنهان می‌کرد از درد فراق او ذره ذره می‌شدم.^۳ نیشابوری در عقلاء المجانین این حکایت را با اندکی تفاوت و تلخیص در دوجا گزارش نموده و هر دو حکایت کاملاً مشابه هم است و دیوانه مورد نظر در یکی از حکایت «سعدون مجنون» است و

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی

۱- طنز و رومز در الهی‌نامه، ص ۳۳.

۲- در کشف‌المحجوب هجویری ذوالنون مصری است که این دیوانه را می‌بیند. رک: هجویری، کشف‌المحجوب، ۱-۴۳۰.

۳- یافعی، روض الریاحین، ۳۶؛ نیز صفوری، نزهة المجالس و منتخب النفائس ۴/۱. نیز؛ صفوری، نزهة المجالس و منتخب النفائس، ۴/۱.

حکایت به جای شبلی از زبان عیسی بن علی نقل شده است، در حکایت دیگر هم دیوانه مورد نظر بدون نام و نشان و حکایت از زبان مالک بن دینار نقل شده است.^۱

غیرت خدا بر بندگان خاص خود (دیوانگان الهی)

وضعیت آکنده از پریشانی و درماندگی و فلاکت و رنج برای این دیوانگان را می‌توان ناشی از اراده خداوند مبنی بر بسته شدن همه درهای ماسوی الله و اغیار به روی این بندگان خاص خداوند دانست؛ غیرت خداوند بر این بندگان سبب شده است تا آنان را از غیرخود محروم نماید و در صورتی که اندوه چیزی غیر از خدا را به دل راه دهند؛ آنان را به وضعیتی سخت‌تر و اندوه‌بارتر مبتلا کند. عین القضاة همدانی از بزرگی نقل می‌کند: «الحق غیورٌ و من غیرته انه لم يجعل الیه طریقا سواه»^۲ این غیرت الهی در واقع پاسخ و پاداش خداوند در قبال غیرت عبد (فنا و چشم‌پوشی آنها از ماسوی الله) است تا مبادا دل آنها به غیر معشوق توجه کند حکایت زیر از الهی نامه عطار بیانگر این معناست:

وقتی بهلول در بغداد از دست کودکان و سنگ انداختن آنها بر وی به تنگ آمد، ناچار سنگی کوچکی از زمین برداشت و به آنها نشان داد و گفت: حال که مرا می‌زنید با چنین سنگ کوچکی بزنید زیرا سنگ‌های بزرگ پایم را زخمی می‌کند و من نمی‌توانم ایستاده نماز بخوانم و ناچار نشسته نماز می‌خوانم. در حال سنگی بر سر او زدند و خون از سرش روان شد ناگزیر از دست کودکان لنگان و پریشان به سوی بصره رفت و شب هنگام به آنجا رسید و در گوشه خرابه‌ای خزید و خوابید. بامداد مردم بصره او را خون‌آلود در کنار کشته‌ای یافتند که همان شب در آن خرابه انداخته بودند. بهلول به مردم گفت این زخم سر و خون من از سنگ کودکان است و من او را نکشته‌ام. اما آنان باور نکردند و دست و پای او را بسته به زندان بردند. بهلول چون دست و پای بسته در زندان نشست با خود گفت: هان ای نادان، چون سنگ کودکان را سپاس نگفتی و به بصره گریختی اینک بمیر که می‌گویند خون ریختی، هان ای نادان اگر آنجا تسلیم بودی اینجا از مرگ بیمی نداشتی. زمانی که می‌خواستند بهلول را اعدام

۱ رک: نیشابوری، عقلاء المجانین، ۷۸ و ۱۱۸.

۲- تمهیدات، ص ۳۱۶.

کنند جوانی از میان مردم اعتراف به قتل نمود و بهلول نجات پیدا کرد و آن جوان نیز به شفاعت بهلول با پرداخت دیه رهایی یافت.^۱

تسلیم و رضا به وضع موجود نشانه کمال توحید در دیوانگان الهی و اندک انحرافی از این تسلیم (اعتراض) نشانه غفلت آنها از حقیقت رضا و نزد اهل معرفت گناه بزرگی است و زمانی که چنین غفلتی از آنان سر زند خداوند غیور آنان را متنبه می‌سازد. بنابراین عدم رضا به شرایط موجود، در مسلک دیوانگان الهی غالباً منجر به سختی کار و دشوار شدن وضع از آنچه که هست، می‌گردد، عطار در مصیبت‌نامه، حکایتی طنز گونه در این خصوص می‌آورد:

دیوانه‌ای گرسنه در بیابانی می‌رفت و می‌گفت: خدایا آیا در این جهان کسی گرسنه‌تر از من هم هست؟ هانفی به او پاسخ داد: اکنون کسی را که گرسنه‌تر از تو باشد به تو نشان خواهیم داد. در این حین گرگ پیر گرسنه‌ای پدید آمد و جامه وی را درید. لرزه بر اندام مجنون افتاد و گفت:

وین زمان من سیرتر از هر گسَم	گرسنه‌تر دیدم از خود این بَسَم
سیر شد امشب شکم بی‌نان مرا	نیست نان در خوردتر از جان مرا
بعد از این جز جان نخواهم از تو من	تا توانم نان نخواهم از تو من
گرگ را تو بر سرم بگماشتی	گر بفرمایی کند گُـرگ آشتی
در چنین صحرا گرفتار بلا	این چنین گُـرگیم یابد آشنا
این سخن‌ها چون بگفت آن سرنگون	گرگ از پیشش به صحرا شد بیرون
گر تو خواهی تا به سرگرداندت	چون فلک زیر و زبر گرداندت
سرنگون نه پای در دریای او	در شکن با شیوه و سودای او ^۲

ظهور «گرگ» در این حکایت را می‌بایست همان ظهور غیرت الهی دانست؛ دیوانه با دشوار شدن وضع موجود به خطای خود پی می‌برد و از اینکه از خدا طلب «نان» کرده توبه و طلب عفو کرده می‌گوید: «بعد از این جز جان نخواهم از تو من».

۱- الهی‌نامه، ص ۱۶۲.

۲- مصیبت‌نامه، ص ۷۹.

عطار در حکایت‌های دیگری که لحن طنزآلوده‌تری دارد، بیان می‌دارد که دیوانگان از بی‌مهری و جفای دوست و معشوق خود (خدا) در حق خودشان آگاهند و با زبانی بی‌تکلف و جنون‌آمیز به دیگران نیز اظهار می‌دارند که نباید به امید او نشست زیرا او نه تنها لطف و کمکی به آنها نمی‌کند بلکه مایه رنج و فلاکت آنها نیز می‌گردد:

دیوانه فقیری، همسایه‌ی عاملی متقی بود که هر روز برای آن دیوانه غذا می‌فرستاد. آن عامل روزی به فرمان شاه می‌بایست به سفر می‌رفت، دیوانه آگاه شد و نزد او رفت و گفت: تو که می‌خواهی بروی مرا به که می‌سپاری؟ گفت به خدا. دیوانه گفت: این کار را نکن زیرا او مرا گرسنه نگه خواهد داشت.^۱ دیوانه در این حکایت می‌خواهد مشیت خدا بر فقر و گرسنگی بندگان خاص او را به صورت غیرمستقیم بیان کند.

حکایت دیگر که همین معنا را بیان می‌کند این است:

مردی به دیوانه‌ای گفت: آرزویت چیست؟ دیوانه گفت: ده روز است که گرسنه مانده‌ام. آن شخص گفت: الان می‌روم تا برایت حلوا و بریانی و نان بیاورم. دیوانه گفت: من که گرسنه نیستم آهسته سخن بگو مبادا که خدا بشنود، چون اگر خدا بشنود نمی‌گذارد که نان برایم بیاوری اما کاری می‌کند که مرا به جان بیاوری:

دوست را زان گرسنه دارد مدام تا زجان خویش سیر آید تمام

چون زجان سیر آید او در درد کار گرسنه گردد به جانان بی‌قرار^۲

عطار در این حکایت نتیجه می‌گیرد گرسنه نگه داشتن خاصان (دیوانگان الهی) برای آن است که آنان از جان سیر آیند و گرسنه جانان شوند.^۳ در هر حال استدعای وضع یا چیزی بهتر برای این دیوانگان الهی گناه محسوب می‌شود زیرا مذهب عشق اقتضاء می‌کند که آنها غیر از خود معشوق چیزی طلب نکنند و اندک رنجشی در این راه موجب پدیدار شدن بلا و مصیبت دیگری می‌شود:

شبلی روزی به عیادت دیوانگان در تیمارستان می‌رود. دیوانه‌ای که اهل معرفت است به شبلی می‌گوید که چون سحرگاهان به نماز ایستادی درمناجات خود، شکوه مرا به خدا بازگو

۱- اسرارنامه، ص ۱۶.

۲- مصیبت‌نامه، ص ۷۹.

۳- شرح احوال و نقد آثار عطار، ص ۴۳۳.

کن که: «مرا در جهان بی‌قرار کردی، از پدر و مادرم دور ساختی، با لباسی ژنده غریبی بیدل و آواره‌ام که آتشی در جان من انداخته‌ای، اگر از تو بپرسم که چرا با من چنین می‌کنی مرا در بلایی دیگر گرفتار می‌کنی» و در ادامه این اعتراض، گستاخی طنزآلودی نیز به زبان می‌آورد که:

«نه مرا جامه نه نانی می‌دهی نان چرا ندهی چون جانی می‌دهی
چند باشم گرسنه این جایگاه گر نداری نان زجایی وام خواه»^۱

شبلی وقتی سخنان این دیوانه را می‌شنود با چشمی گریان و متخیر می‌خواهد آنجا را ترک کند اما دیوانه بار دیگر او را صدا می‌زند و می‌گوید آنچه به تو گفتم مبدا به خدا بگویی زیرا اگر این سخنان را با او بگویی، از آنچه با من می‌کند، صدبار بیشتر و بدتر خواهد کرد:

زانکه گر با او بگویی اینقدر ز آنچه می‌کرد او کند صد ره بتر
من نخواهم خواست از حق هیچ چیز زانکه با او درنگیرد هیچ نیز
او همه با خویش می‌سازد مدام هرچه گویی هیچ باشد والسلام
دوستان را هر نفس جانی دهد لیک جان سوزد اگر نانی دهد
هر بلاکین قوم را حق داده است زیر آن گنج کرم بنهاده است^۲

غیرت الهی ایجاب می‌کند که حتی دیوانگان الهی - که همه خانمان و هستی‌شان به باد فنا رفته است - از او تقاضای «هیچ» را هم نکنند زیرا خداوند «هیچ» را هم به اینها نمی‌دهد. یعنی اراده خداوند بر آن است که این طایفه از «خواستن» و «نخواستن» فراتر روند و به حقیقت رضا برسند. هرچند که این دیوانگان گاهی اوقات از رنج و مرارت ظاهری جاری در حیاتشان زبان به شکوه و اعتراض می‌گشایند، اما خود آنها از همه کس بهتر می‌دانند که هرچه اراده خدا باشد همان می‌شود.

تسلیم در برابر مشیت و اراده الهی سبب شده که دیوانگان الهی خداوند را آن طور که هست بشناسند و بپذیرند نه آن طور که خودشان می‌خواهند. بنابراین آنها «دعا» در پیشگاه خدا برای تغییر وضعیت موجود را نه تنها از سوی خودشان بلکه از سوی دیگران را نیز کاری عبث

۱- مصیبت‌نامه، ص ۷۸.

۲- همان، ص ۷۸.

و بیهوده می‌دانند زیرا برای آنها آزموده شده است که خداوند آنچه را که خود بخواهد می‌کند. نه آنچه را که خلق از وی می‌خواهد:

امامی دعا می‌کرد و مردم آمین می‌گفتند. دیوانه‌ای پرسید معنای آمین چیست؟ گفتند: یعنی آنچه امام می‌گوید و می‌خواهد آنچنان باد. دیوانه گفت: بیهوده آمین نگویند. زیرا آنچنان نخواهد شد بلکه آنچه خدا خود بخواهد آنچنان خواهد شد.^۱

در حکایت دیگر همین معنا در فضایی به ظاهر خشن‌تر و تاریک‌تر ترسیم می‌شود: دیوانه‌ای گرده نانی از کسی خواست. آن شخص گفت من فقیرم این را از خدا بخواه که کار خداست. دیوانه گفت: من خدا را در قحط سالی هنگام فتنه غز آزموده‌ام. مردم در هر طرف از گرسنگی می‌مردند اما او در عین استغنا و بی‌نیازی نانی به کس نمی‌داد.^۲

دیوانه این حکایت اگر چه ظاهراً توأم با گستاخی و اعتراض سخن می‌گوید اما در صدد بیان این حقیقت است که خدا مطابق خواست و انتظار خلق عمل نمی‌کند. بلکه خدا ذاتی مستغنی از مخلوقات خود و خواست و مشکلات آنهاست دیوانه با بیان آن واقعه می‌خواهد تکلیف دعا و انتظار و توقع خلق از خدا را مشخص کند و تصورات غلط از خدا در اذهان را تصحیح کند و به جای خدای تخیلی، خدای واقعی را به مردم معرفی کند؛ یعنی قرار نیست خدا در چهارچوب بایدها و نیازهای ما عمل کند.

از نظر دیوانگان الهی اراده خداوند بر آن است که آنها از مقام فقر گذشته و به مقام موت برسند و به مرتبه‌ای فراتر از «خواستن و نخواستن» نایل آیند:

شوریده برهنه‌ای از خدا برای دوختن پیراهن کرباس می‌خواست و می‌گفت: الهی پیرهن بر تن ندارم و آن صبری را که تو داری من ندارم. خطاب آمد که ای بنده من، به تو کرباس می‌دهیم اما برای کفن نه برای پیراهن. دیوانه در حال گفت: می‌دانم که تا فقیری چون من از برهنگی نمیرد تو به او کرباسی نخواهی داد:

«بباید مُرد اول مُفلس و عور که تا کرباس یابد «مرد در گور»^۳

۱- الهی نامه، ص ۱۱.

۲- مصیبت‌نامه، ص ۲۵۱.

۳- الهی نامه، ص ۶.

برهنگی دیوانه در این حکایت طنزآمیز، نماد فقر دیوانه الهی، و مُردن وی نماد موت (یعنی موت از خواستن و نخواستن) است. صورت این حکایت شوخی یک دیوانه با خدا یا بالعکس است اما محتوای آن بیانگر نکته دقیق عرفانی است؛ اینکه فقر مادی برای توجه خدا به عبد کافی نیست بلکه عبد باید به مرتبه موت نیز برسد. به عبارت دیگر فقر می‌تواند مقدمه موت باشد و حق تعالی برای عبد فقیر خلعت موت (کفن = وسیله وصول به فقر اتم را) می‌فرستد تا او چیزی از حق، غیر از حق نخواهد حتی اگر چیزی برای پوشاندن و اختفاء فقر خود از دیده خلق باشد؛ اینکه سالک فقیر می‌خواهد فقر خود را از خلق پوشاند نشان از باقی ماندن «انانیّت» و به تبع آن «خواهش و توجه به امر دیگری «غیر از حق» در وجودی وی است و موت برای چنین سالکی رهایی بخش است.

در هر صورت پاداش این دیوانگان الهی در برابر خلوص عبودیت‌شان نسبت به حق تعالی چیزی جز فقر و فلاکت و پریشانی نیست. خدا برای آن طایفه بیشتر به صورت یک معشوق غیور و بی‌رحم پدیدار می‌شود نه موجودی لطیف و مهربان. بنابراین آنها هر لحظه در انتظار امتحان و بلائی دیگر از سوی معشوق، با نگرانی و آشفتگی عمر می‌گذرانند:

دیوانه‌ای در یک شب بارانی در بیابانی میان رعد و برق با دیده‌ای پر خون به راه افتاد و سخت ترسناک بود. هاتفی از درونش به او گفت: حق با توست پس ترس! دیوانه پاسخ داد: اگر راستش را بخواهی چون او با من است، می‌ترسم.^۱ عطار این گونه دلیری‌های دیوانگان نسبت به خدا را - که در واقع نوعی خداشناسی محسوب می‌شود - ناشی از آتش جنون و نیز رنج مُفرط یا به تعبیر خود «سرنگونساری و کارافتادگی» آنان می‌داند:

هر که زین یک ذره آتش باشدش	نوحه دیوانگان خوش باشدش
زانکه کار جمله‌شان دلدادگیست	سرنگونساری و کار افتادگیست
هر چه می‌بینند خوابی بیش نیست	خلق عالمشان سرابی بیش نیست
عالمی پر شور و فریاد آمد	جمله همچون دبه پر بار آمده ^۲

۱- مصیبت‌نامه، ص ۳۴۲.

۲- همان، ص ۳۴۲.

دیوانگان الهی، حال جنون و بیچارگی وضعیت رقت بار پراز اندوه و رنج حیات خود را نمونه عینی ظهور غیرت الهی می‌دانند. از نظر آنان عشق به خداوند نتیجه‌ای جز شکست و درماندگی ندارد و خدا عاشقان خود را پس از سالها عبودیت خالصانه و عاشقانه به خاک مذلت و بیچارگی می‌نشانند:

پیر دیوانه‌ای که پنجاه سال در بیچارگی و فلاکت و در بدری به سر می‌برد سیم رویش رفته و چون زر زرد مانده است:

سیم رفته، چون زر مانده دربدر در خاک هر درمانده^۱
دیده پر خون دل پر آتش آمده لب فرو بسته بلاکش آمده

جوانی رعنا را می‌بیند که خود را آراسته و برای خواندن نماز به مسجد می‌رود. پیر دیوانه به او می‌گوید: برای عبادت خدا بشتاب! که من شوریده دین نیز مانند تو عمری در کار نماز و حق پرستی شتاب کردم و عاقبت به این روز افتادم و چنین درمانده و شکسته شدم اگر تو هم می‌خواهی عاقبتی مانند من داشته باشی و به خاک مذلت بنشین، شتاب کن.^۲



۱- رفتن سیم روی و و مانند زر شدن آن در این بیت را می‌توان کنایه از تبدیل مس وجود دیوانه الهی به زر در اثر کیمیای فقر دانست.

۲- مصیبت‌نامه، ص ۸۰.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن جوزی، ابوالفرج، صفة الصفوة، ۴ ج حَقِّقه و علق حواشیه: محمود فاخوری، دارالمعرفة، بیروت ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶.
- ۳- -----، تلبیس ابلیس، دارالقلم، بیروت، لبنان، ۱۴۰۳ق.
- ۴- -----، تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۸.
- ۵- ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه، تحقیق و تقدیم: عثمان یحیی و ابراهیم مدکور، ج ۴ و ۲، دارالعربییه، قاهره، ۱۹۷۵.
- ۶- -----، الفتوحات المکیه، قرأه و قدّم له: نواف الجراح، ج ۱، دار صادر، بیروت، بی تا.
- ۷- پورجوادی، نصرالله، بوی جان، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۲.
- ۸- -----، عین القضاء و استادان او، اساطیر، ۱۳۷۴.
- ۹- پورنامداریان، تقی، دیدار با سیمرخ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲.
- ۱۰- ثروتیان، بهروز، طنز و رمز در الهی نامه، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، تهران، ۱۳۷۸.
- ۱۱- ریتز، هلموت، دریای جان، ج ۱ و ۲، ترجمه عباس زریاب خویی، انتشارات بین‌المللی الهدی، تهران، ۱۳۷۷.
- ۱۲- -----، نزاع دیوانگان با خدا، ترجمه نصرالله پورجوادی در مجله‌نشر دانش، سال هفتم، ش ۳، ۱۳۶۶.
- ۱۳- زرین کوب، عبدالحسین، صدای بال سیمرخ، انتشارات سخن، تهران.
- ۱۴- صفوری، عبدالرحمن بن عبدالسلام، نزهة المجالس و منتخب النفائس، ج ۲ و ۱، قاهره، ۱۳۱۳.
- ۱۵- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین، مصیبت نامه، به اهتمام نورانی وصال، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۷۳.

- ۱۶- ----- ، الهی نامه، به تصحیح هلموت ریتز، لایزیگ، استانبول،
۱۹۴۰.
- ۱۷- ----- ، اسرار نامه، به تصحیح سید صادق گوهرین، زوار، تهران،
۱۳۸۲.
- ۱۸- ----- ، منطق الطیر، به تصحیح سید صادق گوهرین، انتشارات علمی و
فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴.
- ۱۹- عین القضاء همدانی، تمهیدات، به تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران، کتابخانه
منوچهری، تهران، ۱۳۷۳.
- ۲۰- غزالی، ابو حامد محمد، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، بنیاد
فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۶۶.
- ۲۱- ----- ، احیاء علوم الدین، دارالمعرفه، بیروت، بی تا.
- ۲۲- غنی، قاسم، تاریخ تصوف در اسلام، ج ۲، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۷۵.
- ۲۳- فروزانفر، بدیع الزمان، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار،
کتابفروشی دهخدا، تهران، ۱۳۵۳.
- ۲۴- محمد بن منور میهنی، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید ابوالخیر، به تصحیح
محمد رضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۷.
- ۲۵- نیشابوری، ابوالقاسم عقلاء المجانین، به تصحیح عمر الاسعد، دارالفنایس، بیروت، ۱۹۷۸.
- ۲۶- نیشابوری، ابوالقاسم، عقلاء المجانین، علق حواشیه و نشره: وجیه فارسی الگیلانی،
مطبعه العربیه، مصر، ۱۳۴۲ق / ۱۹۲۴.
- ۲۷- هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب تصحیح ژوکوفسکی، انتشارات طهوری،
تهران، ۱۳۸۰.