

## جنون الهی در تصوّف و ادبیات عرفانی

دکتر هاتف سیاه کوهیان<sup>۱</sup>

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تاکستان

### چکیده مقاله:

جنون الهی، نوع خاصی از طریقت عرفانی است که در شکلی نامتعارف و خارج از چارچوب آداب و عادات مرسوم، بیانگر حکمت عمیق و معرفت والای گروهی از اولیاء الهی است که فهم حقیقی شأن معنوی آنها مستلزم داشتن بصیرتی باطنی است. جنون مافوق عقل در این گروه از اهل طریقت که در متون و ادبیات عرفانی از آنان به «مجانین الحق»، «مغلوبان»، «عقلاء المجانین» و «شوریدگان» یاد می‌شود، نشانگر مقصد والای معنوی آنها و موجب احترام و توجه بزرگان صوفیه نسبت به آنهاست.

ابن عربی در فتوحات این طایفه را «بها لیل» خوانده و جنون آنها را ناشی از فُجّات یا تجلّی ناگهانی واردی غیبی بر آنان می‌داند؛ از نظر وی سلطه عظیم این تجلّی آنان را چنان مدهوش می‌سازد که باعث عروج ابدی عقل آنها به عالم لاهوت می‌شود اما با این حال خداوند بدون تدبیر و آگاهی آنان، سخنانی حکیمانه بر زبان آنها جاری می‌کند. اندکاکِ جبل قلب این طایفه از تجلّی آن وارد الهی، شبیه صعق موسی (ع) از تجلّی خدا بر طور و مانند دهشت پیامبر اسلام از عظمت وحی الهی در لحظات آغازین نزول آن است. تفاوت بین جنون آنها و حال پیامبران در آن است که خدا به خاطر رسالت انبیاء، عقل آنها را محفوظ می‌دارد اما عقل بهالیل را نزد

---

<sup>۱</sup> - Hatef.siahkuhiyan@gmail.com

خود محبوس می‌کند.

عطار نیشابوری در مثنوی‌های عرفانی خود، به ویژه مصیبت‌نامه، بیشترین و جذاب‌ترین حکایات را درباره دیوانگان الهی بیان می‌کند. مولانا در مثنوی اقوال و احوال حکیمانه و در عین حال رازآلود این شوریدگان را با ظرافت خاصی در قالب حکایات عامیانه بیان می‌کند. ابن جوزی در *صفة الصفوة* و ابوالقاسم نیشابوری در *عقلاء المجانین* حکایات متعددی از مشاهیر این طایفه آورده‌اند که همه آنها حاکی از زهد و محبت الهی این طایفه بوده و غالباً صبغه موعظه و ارشاد دارد.

#### کلید واژه‌ها:

جنون الهی - عقلاء المجانین - بهالیل - ادبیات عرفانی - تصوف اسلامی - ملامتیه - عطار نیشابوری.



## سرآغاز

موضوع جنون و دیوانگی از جمله موضوعاتی است که از زوایای گوناگون و در ابعاد و دیدگاه‌های مختلف: فقهی، حقوقی، کلامی، ادبی، سیاسی و اجتماعی، عرفانی، فلسفی و جامعه‌شناختی و روانشناختی قابل بررسی و پژوهش است.

این مسأله در تاریخ فرهنگ و اندیشه بشری از روزگاران کهن تا به امروز مورد توجه نویسندگان و اندیشمندان مختلف جهان بوده است و از نویسندگان متقدمی چون ابوالقاسم نیشابوری<sup>۱</sup> در سده چهار هجری گرفته تا فیلسوف معاصر و پست مدرنی مانند میشل فوکو<sup>۲</sup> به این مقاله نظر داشته‌اند و البته آن را از دیدگاه‌های خاص خود مورد بررسی و کاوش قرار داده‌اند. افلاطون به عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف جهان باستان، در رساله‌های ایون و فایدروس در باب جنون به نحو تقریباً مبسوطی سخن گفته و درباره ارتباط جنون با تمنای روح انسان برای بازگشت به عالم قدس و مشاهده زیبایی مطلق در آن عالم و نیز ارتباط جنون با الهام شاعرانه نظریه پردازی کرده است (رک: افلاطون، دوره آثار، ۱۲۳۸/۳). نگاه این اندیشمندان به مقوله جنون، جدا از دیدگاه‌های خاص و متفاوت آنها، نگاهی عالمانه، عمیق و تأمل‌برانگیز است. دیوانگی و جنون، برای آنان که در ساحت فلسفه و عرفان به اندیشه‌های عمیق دست و پنجه نرم می‌کنند، نه به عنوان امری مبتذل و سرگرم‌کننده و نه به عنوان یک بیماری و خردپریشی صرف، بلکه به عنوان پدیده جدیدی که از نو باید بدان نگریست و از نو باید آن را شناخت، مطرح می‌شود.

در دنیای ادبیات و هنر نیز از دیوانگان الهی‌یی که عطار در مثنوی‌های عرفانی خود خلق

---

<sup>۱</sup> - رک: عقلاءالمجانین از ابوالقاسم نیشابوری، نخستین اثر مستقل درباره مجانین الهی.

<sup>۲</sup> - رک: فوکو، تاریخ جنون.

می‌کند، گرفته تا شوالیه دیوانه‌ای چون دُن کیشوت که سروانتس نام او را جاودانه ساخته، دیوانگی و جنون به عنوان موضوعی اصلی و برجسته خود را نشان می‌دهد. امروزه دیوانگی در غرب موضوع فلسفه و ادبیات و هنر قرار گرفته است؛ اهمیت فراوانی که نقاشان سوررئالیست برای دیوانگی قائل شده‌اند.<sup>۱</sup> همچنین وجود انبوه دیوانگان در سراسر ادبیات و فلسفه پسامدرن غرب و تلاش فیلسوفانی همچون میشل فوکو و منتقدانی همچون گلدمن که آن را موضوع کار خویش قرار داده‌اند،<sup>۲</sup> نشان از اهمیت موضوع جنون در دنیای جدید دارد.

### جنون و دیوانگی در لغت

جنون در لغت عرب به معنی پوشیدگی و استتار است. ریشه این کلمه از «جَنّ، یَجِنُّ، جنوناً» و برخی کلمات هم خانواده آن عبارتند از: «جِنّ»، «جَنّه»، «جَنّه» (رک: قاموس‌المورد الغریب و المنجد، زیر ماده جن). «جِنّ» را از آن جهت بدین نام خوانده‌اند که مخلوقی است نامحسوس و از چشم مردم پنهان پوشیده است؛ «جَنّه» در عربی به معنی باغ و بوستانی است که فضای آن به وسیله درختان انبوه پوشیده شده باشد؛ و زمین پرگیاه را «ارضٌ متجَنّه» گویند. سپر و زره را «جَنّه» و نیز «جَنّه و مِجِنّ» گفته‌اند، بدان سبب که شخص را از خطرات محفوظ و مستور نگه می‌دارد. «جَنّه» به دو معنا به کار رفته است: یکی به معنای «جِنّ» و دیگری به معنای «دیوانگی و جنون». از دیگر کلمات مرتبط، «جنن» به معنای گور است که جسد را می‌پوشاند؛ «جنین» نیز از آن جهت که در شکم مادر پنهان شده و مخفی است، به این خوانده می‌شود. تاریکی شب را نیز از آن جهت که فراگیر و پوشاننده است «جِنّ اللیل» می‌نامند. «جنان» نیز به معنای «پنهان، لباس، شب و ترس قلب و روح آمده است و «مجنون» به کسی می‌گویند که عقلش پوشیده و پنهان شده باشد. به عبارت دیگر آثاری از عقل و خرد در او آشکا نباشد (رک: المنجد، زیر ماده جن). البته مجنون بر وزن مفعول در اصل به معنای شخصی «جن زده» است یعنی شخصی که در اثر ارتباط با نیروی شرور غیبی، دچار زوال عقل یا نوعی عدم تعادل روحی و روانی شده باشد. معنای اخیر مترادف با «ممسوس» است و ممسوس، دیوانه‌ای است که در اثر تماس با اهریمن از اندیشه درست بازمانده است.<sup>۳</sup> ملاحظه

<sup>۱</sup> - هنر و دیوانگی، ص ۵۶.

<sup>۲</sup> - جامعه‌شناسی ادبیات، ص ۲۸۹.

<sup>۳</sup> - عقلاء المجانین، ص ۴۴.

## جنون الهی در تصوف و ادبیات عرفانی /

می‌شود در تمامی عبارات فوق‌الذکر معنای «جنون» واجد دو مفهوم «پوشیدگی و راز و ارگی» و «هیبت و ترس» است.

لفظ «دیوانه» در زبان فارسی را می‌توان مترادف «مجنون» در عربی دانست این کلمه به عنوان صفت مرکب و در معنای «بی‌عقل» و «بی‌خرد» استفاده می‌شود و در اصل مأخوذ از لفظ «دیو» است. همان‌طور که مجنون مأخوذه از «جن» است. «دیو» در تصور عامیانه، موجودی متوهم و از جنس شیاطین است که او را به صورت انسانی بلند قامت و تنومند و زشت و هولناک که دارای شاخص و دم است، تصور می‌کنند (ر.ک: دهخدا، لغت‌نامه). دیوانه در زبان فارسی کسی است که با «دیو» مرتبط شده است. «دیو» که ظاهراً کلمه‌ای است پهلوی، دارای ریشه‌ای بسیار کهن در ادبیات و فرهنگ هند و ایرانی است؛ این کلمه را ایرانیان باستان در آغاز به صورت «دئوه» و هندیان باستان به صورت «دوا»<sup>۱</sup> (سانسکریت) به کار می‌بردند و این شباهت در تلفظ، علاوه بر آنکه متضمن اشتراک لفظی بود، شامل اشتراک معنوی نیز می‌گردید؛ ایرانیان باستان قبل از زرتشت، قوای طبیعت را تحت عنوان «دیو» می‌پرستیدند و در هند باستان «دوا» به عنوان تجسم نیروهای طبیعی مانند خورشید و ماه و ستارگان و آب و خاک و آتش و باد پرستش می‌شد،<sup>۲</sup> قبائل آریایی هند و اروپایی نیز ارواح مقدس علوی را «دئوه» می‌نامیدند چنان که ژرمن‌ها و سلت‌ها آن را «دیوین» و انگلوساکسون‌ها «دیتی» یا «دیوینیتی» می‌نامیدند. در هند باستان رفته رفته این کلمه از مفهوم اصلی خود منحرف شده و همین قدرت عظیم غیبی برای نیروی شرّ و مضرّ استعمال گردید؛ این انتقال معنی را می‌توان از مراجعه به سروده‌های متأخر و متقدم ودایی و مقایسه آندو به خوبی فهمید. دیوان یا دئوه‌ها در آیین باستانی مغان در ایران باستان - قبل از آنکه با ظهور زرتشت در شخصیت آنها استحاله‌ای نظیر آنچه در هند صورت گرفته بود، رخ بدهد<sup>۳</sup> - از سوی مغ‌ها و قبایل صحراگرد و کوچ‌نشین تورانی به عنوان ارواح علوی آلهی و منشأ خیر و برکت، مورد پرستش و تقدیس

<sup>۱</sup>-Daeva

<sup>۲</sup>- تاریخ جامع ادیان، ص ۴۵۲.

<sup>۳</sup>- درباره تغییر شخصیت خدایان هند و اروپایی پس از زرتشت در ایران و هند و مباحث مربوط در این خصوص، نظرات گوناگون مطرح شده که این مقاله جای پرداختن به آنها نیست (رجوع شود به مقاله ژولیان بالدیک در کتاب ادیان آسیا، ص ۹۲-۹۹؛ نیز دایره‌المعارف دین و اخلاق هستینگز زیر مدخل Deava)

قرار گرفتند.<sup>۱</sup>

مفهوم الهی و قدسی دیوانگی را با توجه به دو لفظ «دیو» یا «دئوه» در آیین باستان مغان، می‌توان با ریشه‌یابی آن در لفظ «دئوس» یا تئوس یونانی جستجو کرد. دئوس یا زئوس در یونان باستان ربّ الارباب و بزرگ‌ترین خدای آسمانی بر فراز قلّه بلند اولمپ بود که «پدر آسمانی» به شمار می‌آمد و نازل‌کننده خیر و برکت بود. این خدا همچنین نزد یونانی‌ها «زئوس پاتر» و نزد رومی‌ها «یوپیتر» خوانده می‌شد که هر دو مأخوذه از «دیواس پیتار» هندی و آریایی است و معنای اصلی کلمه، «پدر آسمانی» است.<sup>۲</sup> همچنین کلمه «دئوره» ظاهراً نسبتی دارد با کلمه لاتینی «تئو»: **Theo** به معنای خدا که لفظ «تئوری» مأخوذه از آن است.<sup>۳</sup>

### جنون آسمانی

با توجه به اشارات فوق ملاحظه می‌شود که لفظ «دیو» و «دیوانه» علی‌رغم معنای منفی امروزی خود در اصل و ریشه خود دارای معنایی آسمانی و آلهی بوده است. با توجه به همین حقیقت، همواره نویسندگان و متفکرانی در تاریخ بوده‌اند که جنون اسرارآمیز عده‌ای از دیوانگان را ناشی از دنیای نامرئی می‌دانستند و علت و سرچشمه آن را در آسمان‌ها جستجو می‌کردند. مردم عادی معمولاً کسانی را که دارای درک و شعور و یا احساس متفاوتی با دیگران باشند. دیوانه می‌پندارند، زیرا عقل از نظر عامه مردم یعنی تبعیت از خرد جمعی و پذیرفتاری نورم‌های تجویز شده از سوی آداب عرفی و قوانین اجتماعی و عدم تخلف از آن. اما همواره عده دیگری نیز بوده‌اند که معتقد بوده‌اند که این افراد به ظاهر غیرمعمولی و عجیب و غریب با رشته‌هایی به دنیایی دیگر که دنیایی نامرئی و مقدس است، متصل هستند؛ شکسپیر در یکی از منظومه‌های غنایی خود می‌گوید: «صداهایی وجود دارند که در میان درختان با هم حرف می‌زنند و کتاب‌هایی که در آب روان جویبارها خوانده می‌شوند و به سنگ‌ها درس می‌آموزند»<sup>۴</sup> در روزگار ما هنوز در قسمت‌هایی از جهان، در بخشی از آفریقا، در سواحل آمازون، در سرزمین اسکیموها و بسیاری از نقاط دیگر انسان‌هایی هستند که معتقدند دیوانگی

<sup>۱</sup> - تاریخ جامع ادیان، ص ۴۵۷.

<sup>۲</sup> - همان، صص ۷۸ و ۱۳۵.

<sup>۳</sup> - ر.ک. مدخل **Theology** در **Encyclopedia of Religion** و **Ethics** از **Hastings**.

<sup>۴</sup> - هنر و دیوانگی، ص ۱۰۶.

## جنون الهی در تصوف و ادبیات عرفانی /

فی الواقع همان ارتباط آدمی با جهان نامرئی است و دیوانگان از دریاچه‌های مخصوص خود، دنیایی غیر از دنیای ما را تجربه می‌کنند و از دنیای ناشناخته‌ای برای ما پیغام و خبر می‌آورند.<sup>۱</sup> این تفکر فقط در میان عامه رواج ندارد بلکه اندیشمندان بزرگی چون افلاطون و ابن عربی (وفات ۶۳۸ ه.ق) نیز جنون دیوانگان الهی را مرتبط با عالم الوهیت و غیبت می‌دانند و حتی آن را با وحی پیامبران مقایسه می‌کنند (رک: جزء سی و سوم از باب چهل و چهارم فتوحات مکیه تحت عنوان: «فی البهالیل و ائمتهم فی البهلله»). ابن عربی را می‌توان تنها اندیشمند بزرگ عرفان نظری دانست که در این زمینه به شکل نسبتاً مبسوطی در فتوحات نظریه‌پردازی کرده است. وی در جزء بیست و سوم باب چهل و چهارم فتوحات مکیه تحت عنوان «فی البهالیل و ائمتهم فی البهلله»، با آوردن چند بیت شعر مرتبط با ابن الوقت بودن بهالیل، به بیان کیفیت، منشاء و اطوار جنون الهی پرداخته و برخی از شگفتی‌ها و ظرائف این طایفه را در قالب یک نظریه عرفانی بیان می‌کند.

ابن عربی با تقسیم و رده‌بندی اهل معرفت از لحاظ واردی که دریافت می‌کنند، جایگاه دیوانگان الهی را در یک طبقه‌بندی دقیق نشان داده و وضع آنها را با گروه‌های دیگر از جمله پیامبران مقایسه کرده و تفاوت میان آنها را نیز بیان کرده است.<sup>۲</sup> از نظر ابن عربی جنون دیوانگان الهی ناشی از فُجَات یا تجلیات ناگهانی واردی غیبی بر آنهاست؛ از نظر وی سلطه عظیم این تجلی آنان را چنان مدهوش می‌سازد که باعث عروج ابدی عقل آنها از عالم ناسوت به عالم لاهوت می‌شود اما با این حال خداوند بدون تدبیر و آگاهی خود آنان، سخنانی حکیمانه بر زبان آنها جاری می‌سازد. وی معتقد است اندکاک جبل قلب این طایفه از تجلی آن وارد الهی، شبیه صعق موسی (ع) از تجلی خدا بر کوه طور و مانند دهشت پیامبر اسلام از عظمت وحی الهی در لحظات آغازین نزول آن است. تفاوت بین جنون آنها و حال پیامبران در آن است که خدا به خاطر رسالت انبیاء، عقل آنها را محفوظ می‌دارد اما عقل بهالیل را نزد خود محسوب می‌کند.<sup>۳</sup>

ابن عربی در این باب پس از تشریح دیدگاه عمیق خود درباره منشأ و کیفیت جنون الهی

<sup>۱</sup> - همان، ص ۱۰۶.

<sup>۲</sup> - فتوحات مکیه، باب ۴۴.

<sup>۳</sup> - همان، باب ۴۴.

بهالیل، با اشاره به تجربه شخصی خود از جنون الهی، جزئیاتی از ملاقات و گفتگوی خود با یکی از بزرگ‌ترین دیوانگان الهی را بدون اشاره به نام او بیان کرده است. وی در اشارتی کوتاه دیوانگان الهی را- با ذکر نام برخی از آنها مانند بهلول و سعدون از متقدمین و ابو وهب فاضل و امثال وی- به حسب واردی که موجب فنای عقلشان می‌شود، مختلف ذکر می‌کند و می‌گوید: گروهی از آنان مسرور و در حالت بسط و گروهی محزون و در حالت قبض و گروهی مبهوت و در حالتی بین قبض و بسط هستند، اگر وارد آنها «قهر» باشد پس آن وارد موجب «قبض» آنها می‌شود (مانند حال یعقوب الکورانی) اگر آن وارد آمیزه‌ای از لطف و قهر باشد، موجب پدید آمدن حالتی بین قبض و بسط در شخص شود و نتیجتاً حالت «بهت» بر وی غلبه می‌کند (مانند حال مسعود حبشی). اما اگر وارد «لطف» باشد موجب حال «بسط» در آنها می‌شود.<sup>۱</sup>

افلاطون به عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف جهان باستان غرب، در رساله ایون و به ویژه در فایدروس درباره جنون قدسی سخن گفته و نوع چهارم جنون را، جنونی ناشی از تمنای روح انسان برای بازگشت به عالم بالا و مشاهده زیبایی مطلق در آن عالم می‌داند؛ از نظر وی انسان شیفته زیبایی در این جهان سفلی، از فراق میان خود و آن زیبایی مطلق که قبلاً در عالم علوی ادراک کرده، دچار جنون می‌شود و با دیدن زیبایی‌های جهان محسوس- که به منزله سایه و تصویر آن زیبایی مطلق است- اندوه فراق در ژرفا ژرف هستی وی نفوذ می‌کند و مانند مرغی که در قفس اسیر شده، دردمندانه و با تمنای پرواز، همواره نگاهش به سوی آسمان است و از درد هجران و فراق، سرگشته و دیوانه می‌شود.<sup>۲</sup> وی در رساله فایدروس جنون را موهبت الهی

<sup>۱</sup>- همان، باب ۱۱۰.

<sup>۲</sup>- دوره آثار، افلاطون، ج ۳، ص ۱۲۳۸. مولانا در نی‌نامه، همین «درد اشتیاق» را با زیبایی و شکوه استخوان‌سوزی بیان کرده است. او در بیان این درد فراق، اگر چه به نام جنون آن‌طوری که افلاطون بیان داشته، تصریح نکرده است اما درد فراق در جان آدمی را مانند آتش در نی دانسته و آتش را می‌توان تلویحاً همان جنون دانست.

آتش است این بانگ نای و نیست باد	هر که این آتش ندارد نیست باد
آتش عشق است کاندلر نی فتاد	جوشش عشق است کاندلر می فتاد...
نی حدیث راه پر خون می‌کند	قصه‌های عشق مجنون می‌کند

(مثنوی، نی‌نامه)



## جنون الهی در تصوف و ادبیات عرفانی /

دانسته و آن را با شعر مرتبط می‌داند. او در بیان انواع چهارگانه جنون، نوع سوم جنون را هدیه خدایان دانش و هنر می‌داند که روح لطیف شاعران و هنرمندان را به هیجان می‌آورد تا به آنها از عالم قدس، معانی غیبی الهام شود؛ او در رساله ایون این گونه شاعران و هنرمندان را که در عالم جنون و بی‌خودی متصل به عالم الهویت‌اند، حلقه اتصال (واسطه) عالم خدایان و عالم انسان‌ها معرفی می‌کند. از نظر افلاطون، شاعران وردستان خدایانند؛ اگر خدایان اراده کنند سخنی بگویند یا از زبان پیامبران سخن می‌گویند و یا از زبان شاعران؛ شاعرانی که کلمات شعرشان در لحظات جنون و بی‌خودی بر آنها الهام می‌شود.<sup>۱</sup>

این نظر افلاطون که در آن جنون شاعران تقریباً چیزی شبیه وحی تلقی می‌شود قابل مقایسه با اعتقاد اعراب جاهلی در خصوص منشأ شعر است که تصور می‌کردند گوینده شاعر الهام خویش را از جن و یا شیطان می‌گیرد و چنین جنی را «تابعه» می‌نامیدند؛ شاعر را به این معنا جنون می‌خواندند و معتقد بودند که شعرا حتی قوافی و مضمون کلام خود را از جن یا شیطان تلقی می‌کنند؛ هر شاعر در درون خود جنی دارد که کلمه را بر زبان او جاری می‌سازد.<sup>۲</sup> مجنون و شاعر از این نظر با هم یکی هستند. اتهام جنون به پیامبر اسلام را - بر خلاف نظر نیشابوری در عقلاءالمجانین (رک: نیشابوری ۱۶-۱۳) - نباید به خاطر عادت شکنی و آوردن آیین جدید مخالف با رسوم و سنن جاری در آن زمان توسط آن حضرت تلقی نمود، بلکه نسبت دادن دیوانگی به پیامبر را می‌بایست با تصور اعراب جاهلی از شاعر بودن و ارتباطی که میان شاعر و جن تصور می‌کردند، مربوط دانست. زمانی که آنها پیامبر را «مجنون» می‌خواندند، منظورشان از مجنون یک شخصیت رازآلوده در ردیف «شاعر»، «ساحر» و «کاهن» بود و نه یک دیوانه‌ای که کارهای مضحک و مبتذل و دور از شأن انسانی انجام می‌دهد. البته این اتهامات یک مدعا را دنبال می‌کرد و آن نفی و حیانت سخن پیامبر و نبوت وی بود. اما باید توجه داشت که اعراب جاهلی، برای نفی «وحی» بودن سخن او، نزدیک‌ترین و شبیه‌ترین چیز به وحی یعنی «شعر و جنون» استفاده کردند؛ مجنون به معنای شاعر نزد اعراب اگر کلمه مقدسی هم به شمار نمی‌آمد، حداقل شخصیتی رازآلود و غیر معمولی تصور می‌شد. بنابراین اعراب آن زمان مطابق با تصورات و اعتقادات خود به این نتیجه رسیده بودند که حالت جنون شاعرانه از

<sup>۱</sup> - همان، ج ۳، ص ۱۲۳۲ و ج ۲، ص ۵۷۶.

<sup>۲</sup> - رک: تابعه، همائی، صص ۶-۴۳؛ Meisami Juli scott Majnun.

حیث رازآلودگی و همچنین از نظر نامتعارف بودن، سنخیت و تشابه قابل توجهی با نبوت و وحی دارد و بهترین راه برای نفی نبوت آن حضرت، نسبت دادن جنون و شاعری به اوست و از همین روی آن حضرت را متهم به شاعر بودن و مجنون بودن و عناوینی از این دست می نمودند. آنها می دانستند که شعر، مقتضی ایمان شنوندگان آن نیست اما وحی علاوه بر آنکه «ایمان» مخاطبان خود را اقتضاء می کند، مستلزم سیادت معنوی و هدایت دینی آورنده وحی بین افراد جامعه نیز هست. قرآن کریم به طور مکرر و به طوری جدی این مدعای اعراب را رد می کند و ساحت پیامبر(ص) را از مقام شعر و جنون- آنگونه که اعراب تصور می کردند- پیراسته و منزّه می داند: «و ما علمناه الشعرَ و ما یتبغی له» (یس/۶۹) «و ما هوَ بقول شاعر... و لا بقول کاهن» (الحاقه/ ۲-۴۱) «ما أنت بنعمة ربك بمجنون» (قلم/۲)، «و ما صاحبکم بمجنون» (تکویر/۲۲)، «ثم تفکروا ما بصاحبکم من جنّه» (سبا/۴۶)، «فذكر فما أنت بنعمة ربك بكاهن و لامجنون» (طور/۲۹).

با دقت در آیات شریفه‌ای که جنون را از ساحت پیامبر اکرم نفی می کند، معلوم می شود که در این آیات، جنون به عنوان یک بیماری یا امری مبتذل و قابل تمسخر مطرح نشده و مثلاً در مقام پاسخ گویی به مشرکین فرموده است که مجنون خود شما یید و... (همان طور که در برخی آیات با مقابله به مثل پاسخ می دهد)، بلکه به صورت جدی از پیامبر(ص) نفی جنون کرده است و شأن و مقام آن حضرت را به دلیل «مُذکّر بودن» و داشتن رسالت و مأموریت الهی از مجنون بودن، شاعر بودن، کاهن بودن و... بر کنار دانسته است.

البته از این نکته نمی توان چشم پوشی کرد که در اندیشه‌های کهن با آنکه دیوانگی و جنون را مرتبط با عالم غیب می دانستند اما گاهی آن را پدیده‌ای نامقبول و ناخوشایند نیز می شمردند؛ مثلاً در قرون وسطی دیوانگان را با شلاق می زدند زیرا تصور می کردند که خشم خدایان باعث می شود بعضی از آدمیان از خود بی خود شده و تا مرز جنون پیش بروند.<sup>۱</sup> قرآن کریم نیز نوعی از جنون و تخبط را ناشی از مسّ شیطان می داند: «الذین یأکلون الرّبوا لایقومون إلّا کما یقوم الذی یتخبّطه الشیطان من المسّ»<sup>۲</sup> (بقره/ ۲۷۵). این گونه تخبط و جنون را که ناشی از تماس

<sup>۱</sup>- هنر و دیوانگی، ص ۱۲.

<sup>۲</sup>- آنان که ربا می خورند (از قبرهای خود در روز قیامت) مانند کسانی برمی خیزند که شیطان به واسطه تماس خود آن‌ها را مخبط و دیوانه ساخته است.

## جنون الهی در تصوف و ادبیات عرفانی /

شیطان با شخص است، باید از جنونی که مولد و منشاء شعر و هنر است و همچنین از جنون الهی و عرفانی که برخی از اهل‌الله در آن مقامند، متمایز ساخت و هر کدام را در جای خود نگریست.

### دیوانگی الهی در تصوف

تصوف و عرفان اسلامی در طول تاریخ، ظهورات و اشکال مختلف و متنوعی داشته و در مدل‌ها و تیپ‌های مختلف مانند «عرفان نظری»، «عرفان ذوقی و ادبی»، «تصوف خانقاهی» و... و در طبقات و گروه‌هایی مانند «اصحاب فتوت»، «قلندریه»، «اصحاب صحو»، «اصحاب سُکر» و «اصحاب جمال» و... پدید آمده که هر کدام از آن‌ها به جنبه‌ای از حقیقت عرفان و تصوف نظر داشته‌اند. در این میان به گونه خاص و منحصر به فردی از عرفان و تصوف برمی‌خوریم که می‌توان آن را «عرفان و تصوف آمیخته به جنون» نام نهاد.

این نوع خاص از طریقت الهی که خود را در قالب دیوانگی و جنون نشان داده است، یکی از زیباترین و دل‌انگیزترین جلوه‌های عرفان اسلامی و ادبیات عرفانی ایرانی است. این «عرفان آمیخته به دیوانگی» دارای طیف گسترده و متنوعی است که غالباً در طبقه خاصی از عارفان و اولیاء الهی نمایان می‌شود این گروه از اولیاء الهی بر خلاف ظاهر غیرعادی و احياناً رفتارها و گفتارهای عجیب و غریبشان، باطنی آکنده از معرفت و دانایی و روحی سرشار از تجربه‌های ناب عرفانی دارند. این طبقه خاص از اولیاء الهی همان «دیوانگان الهی» اند که شخصیت جذاب و دوست داشتنی آن‌ها در عین خلوص و سادگی حاکی از اوج تجربه‌های عرفانی و عمیق معارف قلبی و شهودی آنان است. رفتار آن‌ها در چهارچوب آداب و رسوم و ظواهر نمی‌گنجد و غالباً جامعه تاب تحمل آشفته‌خویی‌ها و آشفته‌گویی‌های آنان را ندارد؛ عقل رسمی جامعه این شخصیت‌ها را افرادی غیرعادی و نابهنجار تلقی می‌کند، آنان نیز اگر در دیرها یا بیمارستان‌ها به بند کشیده نشده باشند، غالباً در گورستان‌ها، ویرانه‌ها، بیغوله‌ها و جاهای متروکی مانند بیشه‌ها و بیابان‌ها در خارج از شهر و دور از جامعه به سر می‌برند. بسیاری از این دیوانگان الهی در زندگی شخصی خود حیاتی پر از رنج و فلاکت را از سر می‌گذرانند و با این حال از ایذاء و آزار عامه خلق به ویژه کودکان نیز در امان نیستند.

«جنون مافوق عقل» این دیوانگان الهی سرشار از حکمت‌های زیبا و مؤثر است که فهم آن‌ها نیازمند نوعی بصیرت قلبی و «هوش معنوی» است و فقط اهل معرفت و ظریف اندیشان

تیزبین، واجد چنین فراستی هستند. حکمتی که دیوانگان الهی می‌آموزند، مانند یک مکتب فلسفی یا مجموعه‌ای از اطلاعات و آموزه‌های خاص نیست که بتوان آن را در ذهن انباشت. بلکه حقایق روشنی است که با نفوذ در اعماق جان آدمی، قلب را سرشار از اطمینان و آگاهی می‌گرداند.

حکمت در مکتب دیوانگان الهی، درس و مشقی آموختنی نیست بلکه راهی پیمودنی است. دیوانگان با رفتارها و گفتارهای شگفت‌انگیز خود در صدد تعلیم و آموزش معارف الهی نیستند بلکه آنها به دنبال «راه بردن» جویندگان حقیقت در طریقت الهی‌اند. گذر از پوسته شخصیت این افراد و پی بردن به احوال باطنی آنها، نوعی «شدن» و نوعی «پیمودن طریقت» و به عبارت دیگر نوعی «تحول عمیق درونی» را در اهل معرفت ایجاب می‌کند. بنابراین دیوانگان الهی در عرفان اسلامی، به مخاطبان واقعی خود مشق موت می‌دهند و حتی بالاتر از آن باعث عروج عقل آنان با نردبال جنون به آسمان حقائق می‌شوند. البته معنا و باطن رفتار و گفتار به ظاهر ساده آنها گاه به قدری عمیق و سنگین و غامض است که ساعت‌ها تأمل و مذاقه برای فهم مسأله کفایت نمی‌کند و همچون خواب معناداری می‌ماند که انسان از فهم معنای آن عاجز می‌ماند.

دیوانگان الهی در عرفان و ادبیات عرفانی، به نام‌های گوناگونی خوانده شده‌اند «عقلای مجانین»، «بهالیل»، «مجانین الحق»، «مغلوبان»، «مجدوبان» از جمله نام‌های آنهاست. در ادبیات عرفانی به ویژه در آثار عطار، آنها با نام‌هایی از قبیل «شوریده»، «شوریده دین»، «سرگشته»، «آشفته»، «بیدل»، «مجنون»، «مجنون معنی» و «دیوانه» خوانده شده‌اند، عین القضاة همدانی این طایفه را «مغلوبان» و «ضعفاء الطریقه» و «مجانین الحق» و «دیوانگان جمال معشوق» نامیده است.<sup>۱</sup>

ابن عربی در فتوحات مکیه به اعتبار نام «بهلول»<sup>۲</sup>، جنون الهی را «بهلله» و دیوانگان الهی را

<sup>۱</sup> - نامه‌ها، عین القضاة، ج ۱، ص ۷۴ و ج ۲، ص ۳۴.

<sup>۲</sup> - بهلول در لغت به معنی مرد خندان و سید عالی مقام است. نام وی ابو‌وهیب بهلول بن عمر و صوفی (وفات ۱۹۰ هـ) بوده است. وی عارفی واصل، حکیمی عاقل و فقیهی کامل بوده و نزد هارون الرشید و سایر خلفا و رجال دولت عباسی به سبب نفوذ و عزت نفس و صراحت لهجه و انتقاد و وعظی که به موقع و بی‌پرده در قالب طنز و با ظرافت بیان می‌کرده، مشهور و مورد احترام بود. گفته می‌شود که او از خواص یاران و شاگردان

## جنون الهی در تصوف و ادبیات عرفانی /

«بهالیل»<sup>۱</sup> می‌نامند و گاه برای نامیدن آنها از عناوینی مانند «اصحاب عقول بلاعقول»، «عقلاء المجانین» و «الرجال من اهل الله» استفاده می‌کند.<sup>۲</sup> مولانا در مثنوی در تعبیری شاعرانه آنها را «شاهان بی‌نشان» و «مستوران قباب عزت الهی» خوانده است.<sup>۳</sup> عده‌ای این گروه را «دیوانه عاقل» یا «عابد مبتدع» نیز خوانده‌اند.<sup>۴</sup>

گروهی از دیوانگان الهی که عموماً معروف به «عقلاء المجانین» بوده‌اند در نظر صوفیه از پیشگامان «قافله مجذوبان» تلقی شده و مانند زهاد عهده تابعین به طریقت تصوف منسوب شده‌اند.<sup>۵</sup> عین‌القضاة همدانی این طایفه را به دلیل غلبه حال بر آنان «مغلوبان و متحیران» نامیده و آنها را سالکان راه نامسلوک می‌داند. از نظر وی برخی از این مغلوبان از دولت جذبیه و سُکری که آنها را فراگرفته، از این راه نرفته و دور از جاده، بدون راهنما به مقصد رسیده‌اند و برخی نیز از جاده دور افتاده و در گمراهی فرو شده‌اند.<sup>۶</sup> بنابراین این دیوانگان الهی نه تنها از نظر آداب و عادات عامه، بلکه در خود عرفان و تصوف نیز طریقی نامسلوک و غیرمتعارف است.

این گروه از دیوانگان الهی به عنوان مجذوبان و مغلوبان نزد اهل تصوف، در زمره طایفه‌ای هستند که به مقتضای عنایت الهی، شیخ و مرشد نداشته و بدون پیروی از پیر به مقام وصال نائل شده‌اند. «اویس قرنی» که به گفته ابوالقاسم نیشابوری از دیوانگان فرزانه و نخستین کسی

---

امام جعفر صادق(ع) بوده و به امر آن حضرت برای اینکه از مسئولیت قضاوت و فتوی و همکاری با دستگاه جبار حکومت رهایی یابد، خود را به دیوانگی زد. کلمات قصار بهلول و قصه‌های او در ادبیات عرب و ادبیات فارسی مشهور است و برخی از آنها تبدیل به ضرب‌المثل شده است. (رک: جاحظ، البیان و التبيين ۳۲/۲- برای اطلاع بیشتر درباره بهلول رک: زرکلی، الاعلام، ۵۶/۲؛ ابن شاکر، فوات الوفيات ۸۲/۱ و خوانساری روضات الجنات، ۴۰-۱۳۷؛ میرمعصوم علیشاه، طرائق الحقایق ۹۲/۲)

<sup>۱</sup>- بهلول صفتان.

<sup>۲</sup>- فتوحات مکیه، باب ۴۴، بند ۹۳ و ۹۵.

<sup>۳</sup>- مثنوی، دفتر دوم، ۱۴۰۵-۱۳۸۹.

<sup>۴</sup>- تاریخ تصوف در اسلام، ج ۲، ص ۱۸۷.

<sup>۵</sup>- دنباله جستجو در تصوف، ص ۳۹.

<sup>۶</sup>- نامه‌ها، عین‌القضاة ج ۳، ص ۳۵۲.

است که در اسلام به دیوانگی منسوب شده.<sup>۱</sup> نمونه‌های اعلائی از چنین جنون الهی در عصر پیامبر پیامبر اکرم (ص) است. هجویری در کشف المحجوب و عطار در تذکرة الاولیاء، اویس را از صوفیان نخستین و از اولیاء مستور الهی دانسته‌اند که حال بر او غلبه داشته و بر خلاف صورت ظاهرش دارای مقام رفیعی در عرفان بوده است. بنا به گفته عطار اویس با آنکه پیامبر اسلام را به ظاهر ندیده بود اما پرورش از او می‌یافت و او را نبوت می‌پرورد و با حقیقت هم‌نفس بود. عطار قومی از متصوفه را به نام «اویسیان» معرفی کند که همچون اویس، بدون حاجت به پیر و بی‌واسطه غیر، مستفیض از هدایت مقام نبوی می‌شوند.<sup>۲</sup> این فرقه را در تصوف اسلامی «اویسیه» نیز نامیده‌اند.<sup>۳</sup> عین‌القضاة همدانی، «محمد معشوق طوسی» و «امیرعلی عبو» را از جمله مغلوبانی می‌داند که بدون داشتن پیر، با پیمودن راه نامسلوک بیابان طریقت، به مقصد رسیده‌اند.

ارتباط و تشابه شخصیت این دیوانگان الهی با خضر از دیگر جنبه‌های عرفانی آنان است که در برخی از منابع عرفانی به آن توجه شده است. رفتار و گفتار به ظاهر نامتعارف این دیوانگان الهی از جهتی نسبتی دارد با شخصیت خود خضر که در قرآن به عنوان ولی الهی و انسان کاملی که از علم لدنی برخوردار است و در مواجهه با حضرت موسی (ع) رفتارهایی به ظاهر متعارض با عقل و منطق از خود نشان می‌دهد؛ مولانا در دفتر اول مثنوی در داستان پادشاه و کنیزک با اشاره به کشته شدن زرگر به دستور آن طبیب الهی، رفتار دیوانگان الهی را مانند «کشتی شکستن» حضرت خضر می‌داند که اگر چه ظاهرش دارای خشونت و ناسازگار با عقل جزئی و منطق انسان‌های ظاهربین است، اما باطنش نور و حیات است؛ و مجنون الهی را ولی الهی می‌داند که از فرط غنای خرد باطنی، «مستِ عقل» شده است:

<sup>۱</sup> - عقلاء المجانین، ص ۶۲.

<sup>۲</sup> - تذکرة الاولیاء، صص ۲۷-۹، کشف المحجوب، ج ۲، ص ۲۰۶. تجربه آیت‌اله انصاری همدانی درخصوص حال حیرت و سرگردانی وی در ابتدای سیر و سلوک خود و تلاش او برای جستجوی پیر و خلوت‌گزینی او در بیابان‌های اطراف قم و نهایتاً اتصال وی به حضرت رسول اکرم را می‌توان شبیه این مقام فرقه اویسیه دانست (رک: در کوی بی‌نشان‌ها. ۴-۲۳)

<sup>۳</sup> - نامه‌ها، عین‌القضاة همدانی، ج ۳، ص ۳۵۲. صائب تبریزی می‌گوید: «در بیابانی که نعل شوق ما در آتش است نقش پای ناقه پیشاپیش محمل می‌رود»: اینجا شوق، عشق راهنماست و نه چیزی دیگر.

### جنون الهی در تصوف و ادبیات عرفانی /

گر خضر در بحر کشتی را شکست      صد درستی در شکست خضر هست  
وهم موسی با همه نور و هنر      شد از آن محجوب، توبی پر مپر  
آن گل سرخ است تو خورش مخوان      مست عقل است او تو مجنونش مخوان<sup>۱</sup>

اما در خصوص ارتباط دیوانگان الهی با خضر و استفاده آنان از تعالیم وی نیز در برخی از منابع عرفانی، اشارات کوتاهی آمده است. به عنوان مثال عطار درباره ظاهر شدن خضر در هیأت سواری سبز جامه و نورانی بر سر راه محمد معشوق طوسی و تنبیه و تعلیم عتاب‌آمیز او با این دیوانه الهی، حکایتی در الهی‌نامه ذکر می‌کند<sup>۲</sup> و نیز در مصیبت‌نامه و منطق‌الطیر درباره گفتگوی خضر با دیوانه‌ای عالی مقام حکایت کوتاهی آورده است.<sup>۳</sup> این دو حکایت اگر چه دارای جنبه تاریخی نیست، اما می‌توان این‌گونه سخنان را بیانگر ارتباط معنوی بین دیوانگان الهی و خضر تلقی کرد.

نوع دیگر از این جنون الهی، جنون اختیاری و آگاهانه برخی از این دیوانگان است که می‌توان آن را با اندیشه‌های قلندریه و ملامتیه در تصوف مرتبط دانست. این دیوانگان الهی را بالاخص در خراسان از فرقه «لامتیه» دانسته‌اند که از حیث رندی و لایبالی‌گری و ترک سلامت با احوال کلیون در یونان باستان همچون دیوژن<sup>۴</sup> (پیر خمره‌نشین) مشابهت‌هایی دارد.<sup>۵</sup> آنان اگر چه در باطن، تابع شریعت بوده‌اند، اما با توجه به اصل اخلاقی «الشهرة آفة» از شهرت یافتن به خوبی و نیکنامی گریخته و با بی‌اعتنایی به خلق و ترک ظواهر و آداب و سنن، سعی در نفی خودپرستی و کتمان فضیلت‌ها و نیز تخریب عادات داشته‌اند. هجویری ملامتی‌گری اهل طریقت را با غیرت خداوند بر دوستان خود مرتبط دانسته و می‌گوید: «این غیرت حق باشد که دوستان خود را از ملاحظه غیر نگاه دارد تا چشم کس بر جمال حال ایشان نیفتد و از رویت ایشان مر ایشان را نگاه دارد تا جمال خود نبیند و به خود مُعجب نشوند و به آفت عجب و تکبر اندر نیفتند پس خلق را بر ایشان گماشتند تا زبان ملامت بر

<sup>۱</sup> - مثنوی معنوی، دفتر اول، ص ۹۲۵.

<sup>۲</sup> - ر.ک: الهی‌نامه، ص ۷-۵۶.

<sup>۳</sup> - ر.ک: مصیبت‌نامه، ص ۱۵۴ با منطق‌الطیر، ص ۲۹.

<sup>۴</sup> - Diogens

<sup>۵</sup> - تاریخ تصوف در اسلام، ج ۱، ص ۱۸۷؛ مبانی فلسفه، ص ۵۱.

ایشان دراز کردند»<sup>۱</sup>

از مشاهیر دیوانگان الهی در تاریخ تصوف اسلامی می‌توان اویس قرنی، محمد معشوق طوسی<sup>۲</sup>، لقمان سرخسی<sup>۳</sup>، ابوبکر شبلی<sup>۴</sup>، سعدون مجنون، بهلول، ابوعلی معتوه و غلیان<sup>۵</sup> را نام برد که دارای احوال و اقوال عرفانی بوده و مقام شامخی نزد اهل معرفت داشته‌اند. گروهی از دیوانگان الهی نیز بدون نام و نشان بوده‌اند و البته برخی از این دیوانگان الهی به ویژه در ادبیات عرفانی را می‌بایست محصول خیال‌پردازی و خلاقیت ذهن شاعران و نویسندگان دانست و یا ترکیبی از اشخاص واقعی و اشخاص ذهنی دانست؛ به عنوان مثال عطار در مثنوی‌های عرفانی خود، احوال و اقوال دیوانگان بدون نامی را بیان می‌کند که به نظر می‌رسد بسیاری از آن‌ها را نباید اشخاص تاریخی تلقی نمود.

### مقام دیوانگان الهی نزد صوفیه

اصحاب تصوف و بزرگان اهل معرفت معمولاً در برخی از دیوانگان الهی به چشم اهل ملامت و یا مجذوبان و شوریده حالانی که مقهور حُب الهی گردیده‌اند، نگریسته و با لحنی

<sup>۱</sup> - کشف المحجوب، ص ۶۸.

<sup>۲</sup> - از عقلمی مجانین معروف معاصر شیخ ابوسعید ابوالخیر در نیمه قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری که لاقات شیخ ابوسعید ابوالخیر با وی و احترام فوق‌العاده‌اش در حق او در اسرارالتوحید به تفصیل آمده است (رک به: اسرارالتوحید، ۶۶-۶۵) برای اطلاع بیشتر از احوال این دیوانه الهی رجوع شود به مقاله «شیخ محمد معشوق طوسی» از نصرالله پور جوادی در کتاب بوی جان، صص ۹۴-۵۶.

<sup>۳</sup> - یکی از دیوانگان الهی معاصر شیخ ابوسعید ابوالخیر که ماجرای دیوانه شدن او در اسرارالتوحید آمده (رک به: اسرارالتوحید ۲۴-۲۵). در بخش اول از فصل دوم رساله درباره احوال او به تفصیل سخن گفته‌ایم (رک: بخش «دیوانگان الهی در مثنوی‌های عرفانی عطار» در فصل دوم این رساله، صص ۶۶-۶۴).

<sup>۴</sup> - ابوبکر شبلی عارف مشهور قرن چهارم که به دلیل سبک غیرمتعارف رفتار و گفتارش دیوانه شمرده شده است. درباره احوال جنون‌آمیز وی در صفحه پیشین و به ویژه در فصل‌های دوم و سوم این رساله به تناسب بحث سخن گفته‌ایم. برای اطلاع از شرح حال بیشتر این عارف شوریده حال رجوع شود به کشف‌المحجوب هجویری صص ۱۹۷-۱۹۰ و تذکره‌الاولیاء عطار نیشابوری صص ۵۵۴-۵۳۶).

<sup>۵</sup> - برای اطلاع از احوال سعدون مجنون، ابوعلی معتوه و غلیان رجوع شود به شرح احوال این دیوانگان الهی در در عقلاء المجانین نیشابوری که به تفصیل درباره سخنان حکیمانه و مواظظ آنها و نیز احوال زهد‌آمیز و کثرت عبادات و عشق الهی آنان حکایت‌های متعددی ذکر شده است.



## جنون الهی در تصوف و ادبیات عرفانی /

آمیخته به تکریم و محبت درباره آنان سخن گفته‌اند.<sup>۱</sup> سهل بن عبدالله تستری از اکابر صوفیه گفته است: «بدین مجنون‌ها به چشم حقارت منگرید که ایشان از خلیفتان انبیاء گفتند»<sup>۲</sup>. مشایخ و عرفای بزرگی چون ابوسعید ابوالخیر، ذوالنون مصری و محیی‌الدین بن عربی احترام و تکریم فوق‌العاده‌ای نسبت به آنان از خود نشان داده‌اند و گاه جهت اخذ حکمت و معارف با آنان معاشرت و مجالست‌های مکرر داشته‌اند.

ابن عربی در فتوحات از معاشرت و ارتباط خود با این طایفه سخن گفته و خود را نیز واجد جنون الهی معرفی کرده.<sup>۳</sup> تکریم و احترام فوق‌العاده ابوسعید ابوالخیر نسبت به دیوانگان الهی مانند محمد معشوق طوسی<sup>۴</sup> و لقمان سرخسی<sup>۵</sup> بیانگر مقام شامخ این طایفه نزد مشایخ صوفیه است. همچنین سخن شیخ محمد حموی و احمد غزالی درباره محمد معشوق طوسی که گفته‌اند: با اینکه او نماز نمی‌خواند اما آرزوی صدیقان در روز قیامت این خواهد بود که کاش از خاکی بودند که محمد معشوق روزی قدم بر آن نهاده باشد،<sup>۶</sup> از علو مقام معنی و دیوانگان الهی نزد عرفا و مشایخ بزرگ حکایت می‌کند.

ذوالنون مصری - که خود پیشوای اهل ملامت بوده<sup>۷</sup> - بنابر گزارشات نیشابوری در عقلاء عقلاء المجانین، حشر و نشر فراوان و معاشرت و مجالست قابل توجهی با دیوانگان الهی نظیر «سعدون» و «ولهان مجنون» و «شیبیان مجنون» داشته است (رک: ابوالقاسم نیشابوری، عقلاءالمجانین ذیل شرح احوال این سه نفر و نیز «عبید مجنون» و «لقیط مصری» در صص ۱۱۲، ۱۱۵، ۵۸، ۱۰۷، ۱۱۴) ابن جوزی نیز در صفه الصفوه مواردی از ملاقات ذوالنون را با تعدادی از این دیوانگان الهی در جبل لکام و جبل لبنان و بیت المقدس ذکر کرده است که همگی آنها بیانگر مراتب زهد و عشق الهی این دیوانگان است.<sup>۸</sup>

<sup>۱</sup> - دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۳۹.

<sup>۲</sup> - تذکرة الاولیاء، ص ۲۷۱.

<sup>۳</sup> - رک. فتوحات مکیه، باب ۴۴.

<sup>۴</sup> - رک. اسرارالتوحید، ص ۶۵. نامه‌ها، عین القضاة، ج ۱، ص ۶۳.

<sup>۵</sup> - رک. اسرارالتوحید، ص ۱۶۵؛ تذکرة الاولیاء، ص ۷۳.

<sup>۶</sup> - نامه‌ها، عین القضاة، ج ۱، ص ۶۳.

<sup>۷</sup> - تذکرة الاولیاء، ص ۱۱۹.

<sup>۸</sup> - صفة الصفوة، ج ۴، ص ۳۱۲ و ۱۳۵.

داستان شوریدگی و دگرگون شدن حال ابوبکر شبلی از عارفان بزرگ قرن چهارم هجری، در تراجم و منابع و متون عرفانی بیان گردیده است.<sup>۱</sup> او به دلیل کثرت غلبات وجد و عشق شدید الهی، از طبقه دیوانگان الهی محسوب شده است به گفته خواجه عبدالله انصاری در طبقات الصوفیه شبلی بیست و دو بار به علت دیوانگی در بیمارستان بستری و به سلسله و بند کشیده شده است.<sup>۲</sup> از احوال جنون آمیز وی آن است که یکبار او را دیدند که آتش بر کف نهاده می‌دوید. گفتند کجا می‌روی؟ گفت: می‌روم تا آتش در کعبه زخم تا خلق با خدای کعبه پردازند.<sup>۳</sup> روزی به بازار آمد و قومی گفتند که هذا مجنون، گفت من به نزدیک شما دیوانه‌ام و شما به نزدیک من هشیار، جنون من از شدت محبت است و صحت شما از غایت غفلت. پس خداوند جنون مرا زیاد کند تا قریب بر قرب بیفزاید و هشیاری شما را زیاد کند تا بعدتان بر بعد زیادت گردد.<sup>۴</sup>

### نخستین اثر مستقل درباره دیوانگان الهی

نخستین و تنها اثر مستقل مرتبط با موضوع، کتاب «عقلاء المجانین» اثر ابوالقاسم نیشابوری (وفات ۴۰۶ق) به زبان عربی است که مستقیماً به بیان احوال و اقوال بیش از یکصد تن از طایفه «عقلاء المجانین» پرداخته است. در این اثر اگر چه مؤلف در بخش‌های آغازین کتاب به تعریف و تحلیل پیرامن مفهوم جنون و اقسام و معانی متنوع و نیز خاستگاه‌ها و علل آن پرداخته، اما اثر در کلیت خود دارای ساختار گزارشی و تاریخی است و صبغه توصیفی و روایی - و نه تحلیلی - دارد و به معرفی اشخاص تاریخی مانند اویس قرنی، مجنون لیلی، بهلول، سعدون، علیان، سمنون و... می‌پردازد.

مقدمه نیشابوری پیرامون موضوع در آغاز کتاب به قدری جامع و وسیع است که وی علاوه بر پرداختن به مباحث لغوی و ادبی درباره جنون (ریشه لغوی، مترادف‌ها و

<sup>۱</sup> - ر.ک. احیاء العلوم الدین، ج ۴، ص ۵۳، کشف المحجوب، ص ۴۰۴؛ رساله قشیریه، ص ۱۴۶ و ۱۴۷؛ اللمع، سراج، ص ۵۰.

<sup>۲</sup> - طبقات الصوفیه، ص ۳۹.

<sup>۳</sup> - تذکرة الاولیاء، ص ۵۳۸.

<sup>۴</sup> - کشف المحجوب، ص ۱۹۶، تذکرة الاولیاء، ص ۵۳۷.

<sup>۵</sup> - عقلاء المجانین، صص ۲-۳۲.

## جنون الهی در تصوف و ادبیات عرفانی /

ضرب‌المثل‌ها)، علل و خاستگاه‌های دیوانگی و نیز دیوانه‌نمایی اشخاص و مراتب دیوانگی و حماقت، حتی از جنون حیوانات و گیاهان و نام جنون ویژه آنها نیز سخن می‌گوید.<sup>۱</sup>

نیشابوری پس از بحث‌های مقدماتی، ضمن بیان حکایات مفصل و متعدد درباره مشاهیر عقلاء مجانبین، حکایات و اشارات کوتاهی نیز درباره دیوانگان بی‌نام و نشان یا ناشناخته آورده است. داستان‌های او درباره دیوانگان الهی یادآور و مشابه زهد و خلوت‌گزینی و موعظه و ارشاد بسیاری از صوفیه است که در منابع و متون عرفانی درباره آنها ذکر شده است. در اغلب این حکایات سخن از معرفت و خداشناسی و زهد و عبادت است. اگر چه بسیاری از حکایات وی بیانگر ظرایف احوال عقلاء‌المجانبین و به ویژه حالت عشق الهی و زهد شدید آنان در اشخاصی مانند بهلول و سعدون و علیان و شبیان و سمنون و... است، اما حکایات متعددی نیز درباره دیوانگان دیگری وجود دارد که دارای جنبه‌های دیگری مانند توانایی و مهارت در شعر و ادب، بداهه‌گویی و حاضر جوابی، یا انتقاد و طعن نسبت به ارباب قدرت و امثال آنهاست.<sup>۲</sup>

برخی از حکایت‌ها نیز اصولاً ارتباطی به «عقلاء‌المجانبین» نداشته و با توجه به تعاریف اولیه نیشابوری در آغاز کتاب بازگو کننده «عاقل مجنون بودن» یا «اهل حقایق بودن» آنها نیست؛ مانند حکایت افرادی که برای رسیدن به ثروت و قدرت یا گریختن از بلا و مصیبت و راحت‌طلبی و آسوده خیالی تظاهر به دیوانگی می‌کنند که شخصیت و ماهیت چنین افرادی اساساً با دیگر عقلاء مجانبین مانند سعدون و بهلول و شبیان و... که شخصیتی ناظر به زهد و تقوی و یا عشق الهی دارند به کلی متفاوت است.<sup>۳</sup>

در هر حال این اثر، مأخذی سودمند و دارای ارزش ادبی، عرفانی و تاریخی است و ضمن آنکه عقلاء‌المجانبین را به عنوان یک طبقه اجتماعی در قرن‌های آغازین اسلامی بررسی می‌کند، شقوق مختلف این طبقه اعم از عوام و خواص و زهاد و صوفیان را معرفی و اقوال و احوال آنان را بیان می‌کند و البته به نظر می‌رسد برخی از گزارش‌ها و حکایات خالی از غلو و اغراق نیست و در برخی از بخش‌ها نیز حکایت یا سخن واحد یا مشابهی به

<sup>۱</sup> - همان، صص ۱۷-۵.

<sup>۲</sup> - ر.ک. همان، صص ۷۴، ۵۴، ۶۳.

<sup>۳</sup> - همان، صص ۳۵-۲۸.

دو یا چند نفر نسبت داده شده و نوعاً تکرار شده است که این گونه موارد را نمی توان خالی از اشکال دانست. در کل می توان گفت اگر چه اثر دارای ساختار گزارشی و تاریخ گونه است اما روش مؤلف در این کتاب تاریخی نیست و نویسنده به عنوان ناظر بیرونی موضوع را بررسی نکرده بلکه با نظر تأیید در احوال این قوم نگریسته و به کتاب صبغه ارشادی و تبلیغی داده است.

### احوال دیوانگان الهی در «صفة الصفوة» ابن جوزی

صفة الصفوة از آثار متأخر ابوالفرج بن جوزی (متوفی ۵۹۷ق) عالم متعصب حنبلی مذهب است که با اثر مشهور تلبیس ابلیس، مخالفت خود را صراحتاً با تصوف و صوفیه نشان داده است. این کتاب که در چهار مجلد نوشته شده، در شرح حال اولیاء الهی، صحابه، تابعین و زهاد و عباد مشهور سرزمین اسلامی مانند مکه و مدینه و طایف و یمن و... است. ابن جوزی در ذیل هر سرزمین ابتدا از مشاهیر آن سرزمین و سپس از افراد بی نام و نشان و در آخر به احوال و اقوال عقلای مجانبین آن سرزمین پرداخته و آنان را در شمار اولیاء الهی و برگزیدگان دین ذکر کرده است.<sup>۱</sup>

در این اثر، شرح حال بیش از بیست تن از دیوانگان الهی با ذکر نام و یا بدون نام آمده و در ردیف برگزیدگان و مردان الهی معرفی گردیده است. ابن جوزی در این اثر بر خلاف «تلبیس ابلیس» که صوفیان را نکوهش کرده، دیوانگان الهی را که واجد صفاتی شبیه صفات صوفیان از قبیل ترک دنیا و دوری از جماعت و ریاضت و عرف ستیزی و دوری از آداب و رسوم هستند، ستوده است و آنان را از اولیاء الهی دانسته است. این نوع موضع گیری ابن جوزی در صفة الصفوة نسبت به دیوانگان الهی، با توجه به اینکه این کتاب از آثار متأخر اوست، شاید نشانه ای از تغییر نگرش او نسبت به مردان الهی باشد زیرا بسیار بعید است که وی به وجوه مشترک و مشابهت هایی که بین صوفیه و عقلاء المجانبین وجود دارد، توجهی نداشته باشد. وی در صفة الصفوة خصوصیات را که درباره عقلای مجانبین ستوده، درباره صوفیه در تلبیس ابلیس (ابن جوزی، تلبیس ابلیس، ۲۶۴-۱۲۷) نکوهیده است.

این کتاب دارای ساختاری گزارشی و تاریخی است و دیوانگان الهی در این اثر هم از

<sup>۱</sup> - رک: صفة الصفوة، ج ۱۱۲/۲، ۲۹۰، ۲۸۸، ۲۹۲، ۲۹۳، ج ۱۱۳/۳، ۱۲۰، ۱۲، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ج ۳۳/۴، ۳۴، ۳۸، ۳۹، ۴۴، ۴۵، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۶۵، ۳۱۳، ۳۱۲، ۲۶۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۷۱.

## جنون الهی در تصوف و ادبیات عرفانی /

حیث صفات و خصوصیات و هم از حیث سبک گزارش، شبیه عقلاء المجانین نیشابوری است و به نظر می‌رسد برخی از حکایات ابن جوزی مأخوذ از «عقلاء المجانین» نیشابوری باشد ابن جوزی در کتاب دیگرش به نام «الاذکیاء» بحث بسیار کوتاهی درباره دیوانگان الهی به همان شیوه صفة الصفة دارد.

### دیوانگان الهی در مثنوی‌های عرفانی عطار

بعد از کتاب «عقلاء المجانین» ابوالقاسم نیشابوری که نخستین کتاب مستقل درباره این موضوع است. مثنوی‌های عطار با بیش از ۱۳۰ حکایت درباره دیوانگان الهی، با بیشترین حجم نسبت به سایر آثاری که در این زمینه نوشته شده، از اهمیت و برجستگی خاصی برخوردار است. چهار مثنوی اسرارنامه، الهی‌نامه، منطق الطیر و به ویژه مصیبت‌نامه از مثنوی‌های عرفانی عطار نیشابوری (متوفی ۶۱۸ق)، از جمله آثاری است که موضوع جنون الهی و احوال دیوانگان الهی را در قالب حکایات بلند و کوتاه در خود جای داده است. این آثار در میان منابع دست اول ادبیات عرفانی، بیشترین و عمیق‌ترین مطالب را در خصوص احوال و اقوال شگفت‌انگیز دیوانگان الهی به زبانی رسا و شیرین بیان کرده و سپس ظرایف گفتار و رفتار آنها را به زیباترین وجه تفسیر و تحلیل کرده است. در بسیاری از حکایات مثنوی‌های فوق‌الذکر، عطار به جنون الهی دیوانگان به عنوان «موضوعی اصلی و نه حاشیه‌ای» پرداخته است و از همین روی پرداختن به این موضوع را می‌توان به عنوان سبک خاص وی و یکی از ویژگی‌های بارز شعر عرفانی او محسوب نمود. البته در تذکرة الاولیا نیز - که شرح حال عرفا و صوفیان مشهور است - مطالب کوتاهی در چند موضع درباره برخی از دیوانگان الهی به چشم می‌خورد.<sup>۱</sup>

مثنوی‌های عرفانی عطار، به ویژه مصیبت‌نامه را می‌توان بهترین و غنی‌ترین منبع برای بررسی رویکرد این عارف بزرگ ایرانی به موضوع جنون الهی و دیدگاه‌های ویژه او در این خصوص دانست. آثار یاد شده دارای تحلیل‌های عمیق و نکات ارزشمند پیرامون موضوع و حاوی دقایق عرفانی است. در هیچ یک از آثار عرفانی و ادبی، احوال و اقوال مجذوبان و دیوانگان الهی به اندازه مثنوی‌های عطار نیشابوری بیان نشده است. عطار با استفاده از قالب

<sup>۱</sup> - تذکرة الاولیاء، صص ۱۹، ۵۳۵، ۷۰۳.

حکایت و آوردن تمثیل‌های پر معنا و سپس تفسیر و شرح مقصود خود گاه به صورت مجمل و گاه به صورت مفصل، ظرایف و حکمت والای این دیوانگان الهی را آنچنان دقیق و در عین حال روشن و جذاب بیان کرده است که در تاریخ ادبیات عرفانی فارسی بی‌سابقه و بی‌نظیر می‌نماید. حکایات دیوانگان الهی در آثار عطار گاه دارای بار عاطفی شدید و گاه دارای بار اخلاقی و گاه دارای مضامین اجتماعی و طنزهای تلخ و گزنده سیاسی و فلسفی و گاه ناظر به مسائل اعتقادی و دینی و گاه سرشار از نکات عمیق نظری و معرفتی و بیان لطائف و ظرایف اسرار عرفانی است.

عطار به هیچ وجه زبان صریح و رفتار غیرعادی دیوانگان را مضحک و دور از خرد و ادب نشان نمی‌دهد. بلکه این دیوانگان در حکایت‌های وی نمایانگر حالتی «مافوق عقل» هستند. آنان درباره عمیق‌ترین و عالی‌ترین مباحث فلسفی و مابعدالطبیعی سخن می‌گویند و گاه در مقام معلمان اخلاقی و منتقدان اجتماعی در میان مردم برای آگاه ساختن آن‌ها از حقایق ظاهر می‌شوند.<sup>۱</sup> دیوانگان عطار در جامعه به منزله «ناقوس جامعه» اند که می‌خواهند مردم خواب‌آلوده را از خواب غفلت بیدار کنند و وظیفه اصلی ایشان را به آنان یادآور شوند؛ اندرزهایی که دیوانگان به پادشاهان و حکام و گاه به اصحاب دیانت می‌دهند نشانگر همین معناست. پیام این فرزندگان، پیامی است از عالم حقیقت در گوش مردمی غفلت زده که در بند عقل معاش گرفتار شده‌اند؛ آری آنجا که مدعیان دروغین عقل و عاقل نمایان از حقایق مهم زندگانی غفلت می‌ورزند، نوبت این دیوانگان است که قدم پیش نهند و آنان را موعظه کنند؛ موعظه‌ای دیوانه‌وار و در عین حال حکیمانه.<sup>۲</sup>

### نگاه فراتاریخی عطار به دیوانگان الهی

عطار در مثنوی‌های عرفانی‌اش، بر خلاف ابوالقاسم نیشابوری و ابن جوزی، به هیچ وجه درصدد جمع و بیان اخبار دیوانگان الهی و تدوین گزارش از زندگانی و احوال و اقوال آنان نیست. دیوانگان مورد نظر وی غالباً اشخاص بی‌نام و نشان و غیرتاریخی‌اند. حکایت‌هایی را که در مثنوی‌های او تاریخی یا مرتبط به تاریخ به نظر می‌رسند، در درجه اول، می‌بایست شاهدهی بر افکار و آرا خود شاعر در نظر گرفت و نه به عنوان مأخذ تاریخی، زیرا عطار

<sup>۱</sup> - بوی جان، ص ۴۰.

<sup>۲</sup> - همان، ص ۶۷.

## جنون الهی در تصوف و ادبیات عرفانی /

غالباً اینگونه داستان‌های تاریخی را دست‌مایه‌ای برای بیان مقاصد خود قرار می‌دهد. چه بسا با تغییر دادن اصل حکایت آن را مطابق با نگرش خاص عرفانی خود تحلیل و تفسیر می‌کند. بنابراین وجود برخی از اشخاص تاریخی مانند بهلول، معشوق طوسی و لقمان سرخسی در حکایات او را نباید حمل بر تاریخی بودن آن داستان‌ها نمود؛ زیرا معلوم نیست که خود حکایت - صرف‌نظر از اشخاصی که در آن نقش بازی می‌کنند - تخیلی است یا واقعی؟ و غالباً به نظر می‌رسد که متن چنین روایت‌هایی، غیرتاریخی و قصه‌پردازی آن‌ها زاییده ذهن خلاق و ذوق شاعرانه خود عطار باشد و یا حداقل در آن تصرف نموده باشد.

نگاه عطار به دیوانگان الهی بسی عمیق‌تر و درون‌نگران‌تر از سایر افرادی است که در این باب سخن گفته‌اند<sup>۱</sup> به عنوان مثال نگاه ابوالقاسم نیشابوری در عقلاء المجانین یا ابن جوزی در صفة الصفة و الاذکیاء و حتی ابن خلدون<sup>۲</sup> در مقدمه نگاهی ساده و برون‌نگر و بیانشان توصیفی از جنبه‌های ظاهری قضیه است. آنها بیشتر در صدد جمع اخبار دیوانگان یا دیوانه‌نماها و تدوین گزارشی از زندگانی و احوال و اقوال آنان بوده‌اند و مسلماً دیوانگان مورد نظر آنها اشخاصی تاریخی و واقعی‌اند که برخی از آنها نیز مانند بهلول، سعدون، معشوق طوسی، لقمان سرخسی، سمنون محب و... دارای شهرت بوده‌اند. اما رویکرد عطار به دیوانگان، رویکردی گزارشی و توصیفی نیست؛ او گزارشگر اخبار دیوانگان نیست و دیوانگان مورد نظر وی غالباً اشخاصی بی‌نام و نشانند و حتی وقتی درباره شخصیت‌های مشهوری مانند بهلول و معشوق طوسی و لقمان سرخسی سخن می‌گوید، منظور او معرفی آنها و بیان حالات ایشان نیست؛ دیوانه عطار دیوانه نوعی است نه دیوانه شخصی.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> - در این میان ابن عربی را می‌بایست مستثنی نمود. البته هلموت ریتز برخی از حکایات یافعی در «روض الریاحین» در باب دیوانگان را از حیث غنا و عمق در سطح داستان‌های عطار دانسته است (ریتز، دریای جان، ۲۴۶/۱)

<sup>۲</sup> - «مقدمه» ابن خلدون اثر مشهور جامعه‌شناس و تاریخ‌دان برجسته قرن هشتم هجری (۸۰۶ یا ۸۰۸ ق) حاوی نکات بسیار مختصر اما مهم و قابل ملاحظه‌ای درباره دیوانگان الهی است. وی در این اثر بهالیل یا دیوانگان الهی را دارای مقام ولایت و حالاتشان را همانند حالات صدیقان دانسته است. ابن خلدون در بحثی کوتاه، جنون این طایفه را ظاهری و مجازی دانسته، آنان را فقط در ظاهر «شبه دیوانگان» و در حقیقت برخوردار از نفس ناطقه یا عقل نظری می‌داند (رک: مقدمه ۲۰۶-۲۰۴)

<sup>۳</sup> - بوی جان، ص ۴۱.

اگر برخی از حکایات دیوانگان در مثنوی‌های عطار، تاریخی یا مرتبط به تاریخ به نظر می‌رسد، آنها را می‌بایست در درجه نخست، شاهی بر آراء و افکار خود شاعر در نظر گرفت و نه به عنوان مأخذ تاریخی. زیرا عطار اینگونه داستان‌های تاریخی را دست‌مایه‌ای برای بیان مقصود خود قرار می‌دهد و چه بسا اصل حکایت را مطابق با نگرش خاص فکری و عرفانی خود تغییر داده و تفسیر می‌کند؛ او فی‌الواقع دیوانه عینی و تاریخی را با دیوانه‌ای که در ذهن دارد ترکیب می‌کند و معجون‌ی شگفت‌انگیز می‌سازد.

به عنوان نمونه، عطار داستان لقمان سرخسی - یکی از مشاهیر عقلای مجانبین - در اسرارالتوحید (رک: محمدبن منور، اسرارالتوحید ۱۶) را دست‌مایه‌ای برای بیان مقصود خود قرار می‌دهد. اصل داستان در اسرارالتوحید به شرح زیر است: «لقمان از عقلای مجانبین بودست و در ابتدا مجاهدت‌های بسیار داشته و معاملتی به احتیاط، ناگاه کشفی بی‌دش که عقلش بشد. چنانکه شیخ (ابوسعید ابوالخیر) گفت: در ابتدا لقمان مردی مجتهد با ورع بود. بعد از آن جنونی در وی پدید آمد و از آن ترتیب بیفتاد. گفتند ای لقمان آن چه بود و این چیست؟ گفت هر چند بندگی بیش می‌کردم بیش می‌بایست. درماندم و گفتم: الهی! پادشاهان را چون بنده پیر شود آزادش کنند، تو پادشاهی عزیزی، در بندگی تو پیر گشتم، آزادم گردان. گفت ندایی شنیدم که لقمان آزادت کردم و نشان آزادی این بود که عقل از وی برگرفت. شیخ ما بسیار گفته است که لقمان آزاد کرده خداست از امر و نهی.<sup>۱</sup>

عطار در این حکایت چنین تصرف خلاقانه‌ای انجام داده است:

لقمان سرخسی گفت: الهی! من بنده‌ای پیر و سرگشته‌ام و راه گم کرده‌ام. قاعده بر این است که چون بنده‌ای پیر شد، دلش را شاد می‌کنند و فرمانی به دست او می‌دهند و او را آزاد می‌کنند. اکنون ای پادشاه من در بندگی تو موهای خود را همچون برف سفید کرده‌ام. بنده‌ای بس غم‌کش و پریشانم. دل مرا شاد کن و فرمان آزادیم را به دستم ده. هاتفی به او گفت: ای خاصّ خاصّ حرم خداوندی! هر که بخواهد از بندگی رهایی یابد. عقل و تکلیفش محو می‌شود و باید برای آزادی، این دو را ترک کنی:

---

<sup>۱</sup> - اسرارالتوحید، ص ۲۴.



### جنون الهی در تصوف و ادبیات عرفانی /

هاتفی گفت ای حرم را خاص خاص هر که او از بندگی خواهد خلاص  
محو گردد عقل و تکلیفش به هم ترک گیر این دو هر دو و در نه قدم

لقمان به خدا گفت: خدایا من مدام فقط تو را می‌خواهم و عقل و تکلیف به کار من نیاید. پس از عقل و تکلیف بیرون آمد و در جنون خویش پای کوبان دست می‌زد و می‌گفت: اکنون نمی‌دانم که کیستم؟ اگر بنده نیستم پس چیستم؟ هم بندگی محو گردید و هم آزادی و بدین‌سان ذره‌ای غم و شادی در دلم نماند:

گفت الهی پس ترا خواهم مدام عقل و تکلیفم نباید والسلام  
پس ز تکلیف و زعقل آمد برون پای کوبان دست می‌زد در جنون  
گفت اکنون می‌ندانم کیستم بنده باری نیستم پس چیستم  
بندگی شد محو آزادی نماند ذره‌ای در دل غم و شادی نماند  
بی صفت گشتم، نگشتم بی صفت عارفم اما ندارم معرفت  
من ندانم تو منی یا من تویی محو گشتم در تو و گم شد دویسی<sup>۱</sup>

همان‌طور که ملاحظه می‌شود آزادی لقمان در اسرارالتوحید به معنای رفع تکالیف شرعی و رهایی او از عقل در نظر گرفته شده، اما عطار در چهار بیت پایانی مفهوم جنون را با حقیقت «فنا» و «توحید» مرتبط می‌کند؛ در پرتو چنین جنونی عارف «انسانیت» و «معرفت» خود را به باد فنا سپرده، با سقوط کامل اوصاف بشریت، از خود و ماسوی الله فانی شده و به مرتبه «بقای بعد از فنا» نائل می‌شود. توصیف عطار از این مرتبه لقمان سرخسی ناظر بر فنای افعال و صفات و ذات عارف است. آخرین بیت داستان دقیقاً ناظر بر تجربه وحدت عارف و فنای ذات او در ذات الهی است. در چنین مرتبه‌ای حتی سخنان جنون‌آمیز عارف و گزارش او از حالات درونی‌اش را نیز نباید به خود او منتسب دانست بلکه باید به این حقیقت توجه داشت که آن اظهارات را بر زبان وی جاری می‌کنند.

مطابق آنچه گفته شد، وجود برخی از اشخاص تاریخی در حکایات مربوط به دیوانگان الهی در آثار عطار، به عنوان شخصیت‌های اصلی یا قهرمانان داستان، مانند

<sup>۱</sup> - منطق الطیر، ص ۲۰۹.

بهلول یا معشوق طوسی را نباید حمل بر تاریخی بودن آن داستان‌ها نمود.<sup>۱</sup> زیرا معلوم نیست که خود حکایات، تخیلی است یا واقعی و غالباً به نظر می‌رسد که متن چنین روایت‌هایی غیرتاریخی، و قصه‌پردازی آنها زاییده فکر و ذهن خود عطار باشد و یا حداقل عطار در آنها تصرف نموده باشد.

### سبک عطار در شخصیت‌پردازی دیوانگان الهی

دیوانگان در قصه‌پردازی‌های عطار از چهره‌های فرعی داستان اصلی و مادر هستند و حکایات مربوط به آنها به عنوان حکایاتی فرعی، مندرج در داستان اصلی است. مثلاً در مصیبت‌نامه، چهره اصلی داستان مادر، «سالک فکرت» است اما حکایت‌های فرعی و مکرر دیوانگان در ضمن داستان، بیشترین سهم و تأثیر را در بیان مقاصد عطار دارد. ساختار و قالب داستان‌های فرعی عطار به صورت گفتگو و یا دیالوگ، یا پرسش و پاسخ میان طرفین است و این ساختار، در بازنمایی حقیقت حال دیوانگان الهی و رازگشایی از رفتار مبهم آنها، نقشی مهم و اساسی دارد؛ غالباً رفتاری که دیوانه الهی در این حکایات از خود نشان می‌دهد در نگاه اول صورتی مبهم و حتی مضحک دارد و معنا و باطن آن رفتار در «سؤال و جواب» یا گفتگویی که با چهره‌ای دیگری در داستان صورت گیرد. آشکار می‌شود. همواره سائلی عاقل در کنار دیوانه‌ای آشفته حال وجود دارد که با سؤال از معنای رفتارهای شگفت‌انگیز او، پاسخی سنجیده و حکمت‌آموز از او می‌شنود. اگر پاسخ‌ها و توضیحات این دیوانگان الهی که در فرآیند گفتگو حاصل می‌شود، از حکایات عطار حذف می‌شد، نه تنها دیوانگی آنها جنونی بی‌معنا و بیمارگونه تلقی می‌گردید، بلکه حکایات آنان نیز تبدیل به «لطایف الطوائف» و «فکاهی» و داستان‌هایی برای سرگرمی و خنداندن مردم به کار می‌رفت. به عنوان مثال اگر داستان مالیدن غالیه خوشبختی زیر دم الاغ در بازار عطاران توسط معشوق طوسی<sup>۲</sup>، بدون هیچ

۱- ر.ک. مصیبت‌نامه، صص ۹۱، ۹۰، ۱۱۷، ۱۴۵؛ الهی‌نامه، ص ۲۶۴؛ درباره معشوق طوسی، ر.ک. مصیبت‌نامه، صص ۱۲۰ تا ۳۰، ۳۳۵ و منطق الطیر، ص ۲۲۰.

۲- روزی معشوق طوسی بر بازار عطاران گذر می‌کرد غالیه‌ای خوشبوی از عطاری گرفت و آن را به زیر دم خری مالید. شخصی سر این کار را از وی پرسید. او پاسخ داد: خلقی که اینجا هستند همان‌قدر از خدا خیر دارند که زیر دم الاغ از دم این غالیه خوشبوی آگاه است (عطار، مصیبت‌نامه، ۱-۱۲۰)

## جنون الهی در تصوف و ادبیات عرفانی /

توضیح و روشنگری از سوی او خاتمه می‌یافت، بی‌گمان او در ردیف یک دیوانه معمولی قرار می‌گرفت. اما سؤالی که از وی می‌شود و پاسخی که او بدان می‌دهد او را از حد جنون معمولی فراتر می‌برد و کمال عقل و عاقلی او را نشان می‌دهد؛ مسلماً فراهم آمدن جنون و عقلانیت به این شکل در کنار هم، تأثیر بسزا و عمیق در تنبیه مخاطب دارد.<sup>۱</sup>

پورنامداریان این گفتگوها در حکایت عطار را از زاویه‌ای دیگر نگریسته است و قصد عطار از طرح این گفتگوها را روبرو ساختن انسان با خود از طریق مواجهه بعد ناخودآگاه انسان با بعد خودآگاه او دانسته است:

«ارتباط سائل عاقل با دیوانه، در واقع ارتباط آزاد عاری از ترس و اضطراب انسان عاقل با بعد ناخودآگاه وجود خویش است که در ارتباط با دیگران، به سبب ملاحظات و ممنوعیت‌های اجتماعی از آن می‌گریزد. شرایط روانی دیوانه، این ملاحظات و ممنوعیت‌ها را از میان برمی‌دارد و نیت و خواسته ناآگاه او را در خود آگاهی حضور می‌بخشد و راه بر پرده‌پوشی و پنهان‌سازی‌های خرد خودآگاه می‌بندد و صداقت صریح بی‌پرده را جانشین کذب و ریا می‌کند.»<sup>۲</sup>

این دیدگاه قابل تعمیم به همه حکایاتی که گفتگویی بین عاقل و دیوانه در آن صورت گرفته نیست. اما می‌توان پذیرفت که عطار در این گفتگوها خود را در قالب یک دیوانه، فرافکنی می‌کند و احیاناً سخنانی را که به عنوان عاقل نمی‌تواند بیان کند، در قالب سخنان یک دیوانه رند در حکایت خود اظهار می‌کند و بسیاری از افکار مردم و هنجارهای رایج را به باد انتقاد می‌گیرد و این البته تعامل بین بعد ناخودآگاه و خودآگاه خود شاعر - یعنی عطار - است که در خواننده نیز اثر می‌کند و به درون وی نیز راه می‌یابد.

سخنان و رفتارهایی که عطار به دیوانگان نسبت می‌دهد دقیقاً متناسب با شخصیت و منش آنهاست؛ یعنی رفتار و گفتار آنان در درجه اول بیانگر حالتی غیرعادی و

---

(مصیبت‌نامه، ۱۲۱)

کز دم این غالیه این لاشه خر

از خدا دارند چندانی خبر

<sup>۱</sup> - عین‌القضاة و استادان او، ص ۸۲.

<sup>۲</sup> - دیدار با سیمرغ، ص ۱۴.

شگفتی‌زاست و در درجه دوم دارای بار معرفتی یا اخلاقی است. بر خلاف دیوانگان نیشابوری در عقلاء‌المجانین و دیوانگان ابن جوزی در صفه‌الصفوه که سخنانشان بیشتر از جنس دعوت به زهد و پرهیزگاری و گاهی عشق به خداوند است و اگر گوینده آن سخنان، شخص دیگری (غیردیوانه) فرض شود و مثلاً جای دیوانه را با یک حکیم یا واعظ یا زاهد و یا یک صوفی عوض کنیم، هیچ خدشه و صدمه‌ای به محتوای داستان وارد نمی‌شود. اما همان‌طور که گفته شد حقایق یا پند و اندرز یا نکات دقیقی را که دیوانگان عطار مطرح می‌کنند، فقط متناسب با ذهن و بیان نامتعارف یک دیوانه آشفته است و نه شخصیت‌های غیردیوانه.

البته باید توجه داشت که برخی نکات اخلاقی و مواعظی که دیوانگان عطار برای ترک دنیا یا مذمت نفس یا یادآوری مرگ تعلیم می‌دهند، اگر چه از زبان دیگران نیز می‌تواند مطرح شود، اما وعظ و تعلیم اخلاقی آنها به طرز غیرعادی، آنچه را که سالیان سال واعظان تعلیم می‌دهند، به طور موثر و تکان‌دهنده‌ای در یک لحظه بیان می‌کند. حکایت پر کردن کاسه سر مرده‌ای با خاک توسط بهلول<sup>۱</sup> و نیز چوب زدن بهلول بر قبرها در گورستان<sup>۲</sup> از این نوع است.

---

<sup>۱</sup> - دیوانه‌ای در گورستانی حیرت‌زده می‌شتافت که ناگهان کله‌ای را پیدا کرد. آن کله را پر از خاک کرد و در زمین نهفت. یکی پرسید چرا این کار را کردی؟ دیوانه پاسخ داد: این کله پر از باد غرور بوده است آن را پر از خاک کردم تا بلکه باد از آن بدر رود. (عطار، مصیبت‌نامه، ۳۲۷)

در حکایت فوق غرور و تکبر آنچه‌ان در شخصیت فرد نهادینه شده و تصلب یافته که حتی وقوع مرگ نتوانسته باد نخوت را از سر او بیرون کند و با اینکه شخص از لحاظ جسمانی مرده، اما از لحاظ معنوی و معرفتی به موت نائل نشده است زیرا غرور و نخوت عمیقی که در ژرفای شخصیت وی نهادینه شده این اجازه را به وی نمی‌دهد تا به حقیقت واصل شود و دیوانه با حرکتی نمادین و معنادار می‌خواهد به اشخاص دیگر کمک کند تا باد غرور از سر بیرون کنند.

<sup>۲</sup> - بهلول چوبی در دست گرفته و در گورستان بر سر هر گوری که می‌رسید چوبی بر آن می‌زد و می‌گذشت. از او پرسیدند: چرا گور مردم را می‌زنی؟ گفت: چون همه این‌ها دروغگو هستند و قبل از آنکه در خاک بیارامند، دروغ‌های بی‌شماری گفته‌اند. پرسیدند: کدام دروغ‌ها؟ گفت: گاهی این می‌گفت آن سرای من و آن کاخ من و گاهی آن یکی می‌گفت این اسباب زرین و آن کسب و کار من و گاهی آن دیگری می‌گفت کشتار من و باغ من و بزم و زر من و آن دیگری می‌گفت زن و فرزند من و مقام من تا سرانجام خدا به آنان گفت: بیهوده لاف مزیند

## جنون الهی در تصوف و ادبیات عرفانی /

شاید یکی از دلایلی که عطار مواعظ مربوط به «ترک دنیا و ترک نفس» را از زبان شوریدگان و مجذوبان نقل می‌کند این است که آنها قبل از گفتار، با رفتار و شخصیت خود، حقیقتاً تارک دنیا و مهذب نفس خویش بوده‌اند به عبارت دیگر آنها قبل از زبان گفتار با زبان رفتار (یعنی دیوانگی که در واقع نوعی رویگردانی از غیر حق است)، این پندها را داده‌اند و یک سنخیت حقیقی بین پند صادقانه آنها و شخصیت و رفتار آنها وجود دارد. در بسیاری از حکایات، دیوانگان الهی تعالیم و حقایقی را که در قسمت‌های نظری و نصایح بیان می‌شود، به طور عینی (یعنی با رفتار) در شخصیت خود مجسم می‌سازند، مثلاً زندگی کردن آنها در گورستان‌ها خرابه‌ها و بیابان‌ها می‌تواند تجسم عینی و واقعی زهد و ترک نیا باشد و پند چنین اشخاصی مسلماً مؤثرتر از دیگران خواهد بود.

### علت کثرت دیوانگان در آثار عطار

همان‌طور که قبلاً نیز اشاره شد عطار اولین و برجسته‌ترین عارف شاعری است که در آثار خود، احوال دیوانگان الهی را بیشتر از هر نویسنده و شاعری مطرح نموده و به آن اهمیت داده است. توصیف و تحلیل عطار در درجه اول ناظر به جنبه‌های عرفانی و اخلاقی شخصیت دیوانگان الهی است اما جنبه‌های سیاسی آثار شخصیت این دیوانگان به ویژه در نقد ارباب قدرت و نیز جنبه‌های فلسفی آنها را نیز نباید دست کم گرفت. در میان آثار عطار، مصیبت‌نامه او حاوی بیشترین و عمیق‌ترین حکایات درباره دیوانگان الهی است.

این کتاب ارزشمند را حقیقتاً می‌توان «دیوانه‌نامه» یا «دردنامه دیوانگان الهی» نامید. داستان اصلی این اثر که شرح جستجو و طلب جانسوز «سالک فکرت» برای وصول به حقیقت است، بازگو کننده فضایی سرشار از حیرت و آشفتگی توأم با رنج و درد و حرمان است که گاه زبان شکایت و گلایه و گاه گستاخی و دلیری در آن نمایان می‌شود و عطار برای تجسم بخشیدن به این احوال؛ با شخصیت‌پردازی دیوانگان الهی در

---

که این همه ادعا سزاوار نیست زیرا آن همه میراث من است و چیزی از آن شما نیست» و همه آن چیزها و در رأس آنها جان ایشان را از این دروغگویان گرفت.

از این شان می‌زنم من بی‌خور و خواب که بودند این همه یک مشت کذاب (الهی‌نامه، ۱۴۲)

حکایات فرعی، مقصود خود را بیان کرده است؛ به نظر می‌رسد او در مصیبت‌نامه علاوه بر توجه عمیقی که به محتوای گفتار و رفتار دیوانگان دارد، به تناسب قالب و شأن ظاهری دیوانگان الهی با شخصیت قهرمان اصلی داستان خود (سالک فکرت) نیز نظر دارد؛ مناسب‌ترین قالب برای بیان حال حیرت و آشفتگی و درد و مصیبت «سالک فکرت» جنون و آشفتگی دیوانگان الهی است.

البته دیوانگان الهی در مصیبت‌نامه را می‌توانیم در حکم استادان و راهنمایان «سالک فکرت» بدانیم، اما به هر حال سالکان مبتدی و پیران منتهی در طریقت، به دلیل سنخیت مطلوب و مقصود، دارای وجوه مشترک و صفات شبیه به هم هستند و یکی از آن صفات، جنون و سرگشتگی و آشفتگی است و ذهن عطار انباشته از این دیوانگان است و هر جا که لازم بداند آنان را برای نمایان ساختن کامل چهره اصلی قهرمان داستان خود و یا حتی به طور غیرمستقیم برای نشان دادن افکار راوی- که خود او باشد- به کار می‌گیرد.

یکی از انگیزه‌های عطار در توصیف حال دیوانگان الهی را می‌توان آرزوی پنهان خود او برای وصول به مقام جنون الهی دانست؛ مثنوی‌های عرفانی او فی‌الواقع پله‌های صعود به علم خوش دیوانگی و رسیدن به بهشتی است که در آن غم سود و زیان نیست؛ عطار در آرزوی روزی است که مانند یکی از دیوانگان حکایت خود، آفتاب در گلوش رود و او را در مستی جنون، از درد طلب آزاد کند.<sup>۱</sup> تعلق خاطر عطار به دیوانگان و اصرار او بر توصیف‌های مکرر از آنان طوری که از آن عشق برمی‌خیزد، حاکی از جستجوی خستگی‌ناپذیر او برای حقیقتی است که در اعمال جان خویش آن را احساس می‌کند، اما حضور آن حقیقت را جز در لحظه‌های شوریدگی و جنون حاصل از عشق در نمی‌یابد.<sup>۲</sup> بنابراین بیان حال دیوانگان و شوریدگان و ترسیم فضای جنون و شوریدگی آنان تسلائی است بر دردهای خود عطار و مرهمی بر زخم‌های اوست؛ زخمی که ناشی از جستجویی دردآمیز و حیرتی جانگداز است؛ سخن گفتن از دیوانگی و دیوانگان برای چنین شاعر دردمندی، فرصتی است که تا او را از درد طلب و

<sup>۱</sup>- دیدار با سیمرغ، صص ۱۴-۱۱

<sup>۲</sup>- همان، ص ۱۴.

## جنون الهی در تصوف و ادبیات عرفانی /

دل‌مشغولی‌های دائمی‌اش برهاند و لحظاتی خود و خواننده را در عالم خوش آنها وارد کند؛ به تعبیر دیگر عطار آرزوی درونی خود برای رسیدن به تجربه جنون را به صورت حکایت دیوانگان فرافکنی می‌کند و عالم دیوانگان را در اشعار خود زنده می‌کند.

محبوبیت شخصیت دیوانگان برای عطار از بعد اعتراض‌ها و بی‌پروایی‌ها و دلیری‌های آنان نیز قابل ملاحظه است. کثرت حکایات مربوط به اعتراض‌های تکان‌دهنده دیوانگان نسبت به ارباب قدرت، اصحاب شریعت و حتی خدا و نظام خلقت، این احتمال را در ذهن تقویت می‌کند که انگیزه او در بهره‌برداری از شخصیت دیوانگان به خاطر احتیاط و ترسی است که وی به دلیل استیلای فضایی آکنده از خفقان و استبداد جباران عصر از یک طرف، و تعصبات جاهلانه و تنگ‌نظری‌های قشریون و علمای ظاهر از طرف دیگر دارد و چه بسار او به خاطر عبرت گرفتن از سرنوشت حلاج و عین‌الفضاء، دیوانگان زیادی همچون شبلی را در سخنان خود خلق می‌کند، تا معارف و حقایق بسیاری را در جنبه‌های مختلف به گوش اهل معرفت برساند. از این نظر می‌توان گفت او بدون آنکه حساسیتی ایجاد کند و خطری وی را تهدید کند، علیه جباران عصر و نیز تفکر رسمی و رایج علمای رسوم در زمان خود مبارزه‌ای نامحسوس و معنادار کرده است.

سبک شعر و اندیشه عطار به عنوان یک شاعر و ادیب را نیز می‌توان یکی دیگر از علل توجه او به احوال دیوانگان دانست. ویژگی برجسته و آشکار اشعار عطار، دوری از تعقیدهای لفظی و دشواری‌های کلامی و روانی و سادگی سخن اوست. مسلماً چنین شیوه‌ای در سخن گفتن، آن هم از نوع قصه‌پردازی مقتضی ظهور شخصیت‌ها و قهرمان‌هایی است که با زبان شاعر تناسب و سنخیت داشته باشد؛ زبان طبقات پایین اجتماعی و صاحبان حرف پست جامعه و علی‌الخصوص زبان دیوانگان برای بیان مقاصد عطار می‌تواند بهترین گزینه باشد. زبان دیوانگان زبانی روان و در عین حال آکنده از بی‌ریایی و صداقت است و عطار برای بیان اندیشه خود- که دارای صراحت و صداقت و صمیمیت فوق‌العاده است- زبانی متناسب با آن یعنی زبان ساده و روان در عین حال زیبا و خیال‌انگیز را انتخاب می‌کند. یکی از سخن‌گویان عطار به این زبان، دیوانگان الهی است که البته سادگی شخصیت و روایی زبان آنها را نباید با سطحی و مبتذل بودن آنها اشتباه گرفت. عطار اهمیت فراوانی به زبان دیوانگان قایل است و گویی

اعتقاد دارد که برای بیان حقایق عمیق و اسرار و ظرایف فکری، همین زبان بهترین و مناسب‌ترین زبان است. از این نظر می‌توان گفت که او دیوانگان الهی را به دلیل سنخیتی که زبان و شخصیت آنها با شیوه و سبک شعر و اندیشه وی دارد به عنوان گروهی از سخن‌گویان خود که مظهر صدق و صفا هستند و حرف دل او را بر زبان می‌آورند، انتخاب می‌کند.

یکی دیگر از علل انبوه دیوانگان در آثار عطار را می‌توان در امری تاریخی یعنی وفور این گونه شوریدگان و دیوانگان در عصر عطار و در نیشابور دانست. زرین‌کوب تعداد زیاد این شوریدگان در عصر عطار را مرتبط با وقوع حادثه تاریخی «فتنه غز» در خراسان و نیشابور و هول و هراس وحشت‌انگیز و دیوانه کننده ناشی از هجو رهنان غز می‌داند.<sup>۱</sup> این حادثه مصیبت‌بار عده‌ای از غارت‌زدگان شهر را از شدت هول به صاعقه جنون مبتلا کرد، عده‌ای را به خاطر خاموشی ناشی از بهت و عده‌ای را به تندزبانی ناشی از بی‌طاقتی دچار کرد. بسیاری از این دیوانگان، عاقلان واقعی بودند اما در پرده جنون الهی که به آن شهرت پیدا کرده بودند، سخنگویان جناح معترض جامعه می‌شدند که ارباب قدرت و بزرگان عصر و عالمان شهر را مسئول بی‌نظمی‌ها می‌دانستند؛ هر چه بی‌نظمی و آشفتگی بیشتر باشد قاعدتاً، اعتراض بیشتر را در خاطر برمی‌انگیزد و اعتراض بیشتر، جسارت بیشتر را طلب می‌کند که جز دیوانگی یا دیوانه‌نمایی هیچ چیز دیگری آن را قابل تحمل نمی‌سازد.<sup>۲</sup>

احتمالاً عطار با ذکر حال و وضع اسفبار این دیوانگان، دهشت و اضطراب ناشی از آن هجوم وحشیانه و درد و اندوه عمیق همشهریان مظلوم خود و تأثیر عمیق خود از آن حوادث هولناک را که خود در آن روزگار کودکی پیش نبوده، به تصویر می‌کشد تا نشان دهد که خاطره سال‌های غز و وحشت و اضطراب آن روزها فراموش نکرده و هنوز کسانی مثل او هستند که درد و اندوه آن سال‌ها را در اعمال قلب و روح خود احساس می‌کنند. این نوعی همدردی و همدلی با مردم زمانه و مرهم نهادن بر زخم کهنه آنهاست.

<sup>۱</sup> - صدای بال سیمرغ، صص ۲۹-۲۱.

<sup>۲</sup> - همان، ص ۲۹.



## جنون الهی در تصوف و ادبیات عرفانی /

البته وفور چنین دیوانگانی در جامعه آن عصر را می‌بایست فقط در حکم امری دانست که باعث توجه عطار به این موضوع شده که چگونه می‌تواند از شخصیت و خصیصه‌های دیوانگی آنها برای مقاصد بلند خود استفاده کند و همان‌طور که قبلاً نیز اشاره شد عطار در آثار خود به دیوانگان به عنوان اشخاص تاریخی نمی‌نگرد. اما انبوه حضور آنها در یک مقطع تاریخی که عطار نیز در آن حضور دارد می‌تواند ذهن او را به موضوع دیوانگی و دیوانگان بیشتر متوجه کند و او را به بهره‌برداری غیرتاریخی (فکری و تئوریک) از این حادثه تاریخی برانگیزاند به تعبیری دیگر عطار از اقوال و احوال اشخاص واقعی و تاریخی الهام می‌گیرد و حقایق فراتاریخی و معنوی را به خوانندگان خود تعلیم می‌دهد.

جنبه دیگر علاقه عطار به بیان حکایات دیوانگان می‌تواند آرزوی قلبی او برای تحقق آزادی و از بین رفتن ظلم و جور حاکم باشد به همین خاطر او با توصیف آزادی و لاقیدی دیوانگان الهی در برابر شاهان و حاکمان عصر و نیز در برابر متجاوزان غارتگر، در جستجوی آزادی و رهایی از تسلط جنایتکاران و متجاوزان و نیز استبداد حکام جبار زمانه خود است. عطار می‌داند که فقط جنون و دیوانگی است که می‌تواند آزادی از قیود و تسلط طبقه حاکم را بشارت دهد و در دیوانگی است که تسلط عده‌ای بر عده دیگر از بین می‌رود. به همین سبب عطار به قصه‌پردازی دیوانگان الهی، گستاخی و مبارزه آنان در برابر قدرت حاکم و ظلم و استبداد را به عنوان پدیده‌ای آزادی‌بخش می‌ستاید. به عنوان مثال رویایی دیوانگان فرزانه‌ای چون بهلول با سلاطین و ارباب قدرت و در هم شکستن عظمت صوری آنها از این دست می‌تواند باشد. از این حیث و فقط این حیث - می‌توان داستان‌های عطار پیرامون دیوانگان الهی را با کتاب «در ستایش دیوانگی» اراسموس (رک: اراسموس، در ستایش دیوانگی) مقایسه کرد.

انگیزه دیگری که عطار را به بیان حال دیوانگان واداشته، تأسف او از فضای جامعه مبتلا به بیماری ریا و تظاهر زمان خود است، او با ترسیم چهره دیوانگان در مثنوی‌های خود، که مظهر گفتار و کردار صادقانه و دور از رنگ و ریا هستند، صدق و خلوص این دیوانگان را به عنوان الگویی برای اخلاق جامعه معرفی می‌کند و بدین‌سان تنفر خود از ریا و تزویر جاری در جامعه را آشکار می‌سازد. او با این کار نشان داده که ضمن آنکه مردم زمانه او از ریا و تزویر و تظاهر رنج می‌برد، شیفته و عاشق صداقتند، صداقتی که

بیش از هر گروهی در شخصیت دیوانگان مشهود است.

### نگاه مولانا به دیوانگان الهی در مثنوی معنوی

مثنوی مولانا جلال‌الدین بلخی (متوفی ۶۷۲ ق) از جمله منابع ارزشمند و مهم در ادبیات عرفانی است که در نوع خود دایرةالمعارف عرفان و تصوف اسلامی محسوب می‌شود. حکایت مربوط به احوال دیوانگان الهی در مثنوی مولانا اگر چه حجم کمی دارد، اما از جایگاه و اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. مثنوی از لحاظ ساختار ادبی، شعر تعلیمی است و مولانا با آوردن حکایات دیوانگان الهی در دفتر دوم، در صدد تعلیم و عطف و ارشاد مخاطبان خود است. ضمن آنکه مولانا در حکایات مربوطه در صدد توصیف و تبیین لایه‌های پنهان شخصیت دیوانگان الهی با استفاده از زبان شعر و ذوق شاعرانه است. مولانا در دفتر دوم، چند حکایت به طور متوالی درباره جنون الهی و دیوانگان الهی می‌آورد اما در اثنای آنها استطرادهای مکرر وی و آوردن چند حکایت فرعی دیگر- مانند سایر قسمت‌های مثنوی- سخن وی را از پیوستگی و نظ منطقی دور ساخته و احیاناً خواننده را گاه دچار ابهام می‌کند (رک: دفتر دوم ۲۳۹۹-۱۳۷۵). رویکرد وی به موضوع دیوانگان الهی بیشتر ناظر بر هنجارشکنی و عرف‌ستیزی آنها و تبیین ابهام جنون معنادار اولیاء ناشناخته الهی با استناد به برخی از آیات و روایات مرتبط است. تأکید او بر رها ساختن ذهن از عقل مصلحت‌اندیش در این حکایات را می‌توان نوعی روانشناسی عرفانی در قالب شعر تعلیمی دانست.

مولانا در حکایت «دیوانه‌نمایی ذوالنون مصری» (دفتر دوم ۱۴۶۱-۱۳۷۵)، حکایت «به حیلت در سخن آوردن بزرگی که خود را دیوانه ساخته بود» (دفتر دوم ۲۴۵۵-۲۳۳۸)، حکایت «عذر گفتن دلچک با سید اجل<sup>۱</sup> که چرا فاحشه را نکاح کرد» (دفتر دوم

---

<sup>۱</sup>- سیداجل نقیب و فرمانروای ولایت ترمذ و از سادات و حکام محلی در عهد کودکی مولانا بوده است و دلچک ترمذ، ندیم و تلخک لطیفه‌پرداز دربار او، مظهر حاضر جوابی و رندی و ظرافت عامیانه در داستان‌های مثنوی است که لطیفه‌ها و طنزهای وی در بلخ و ترمذ زبانزد بوده است و آنچه درباره سید اجل و دلچک وی در مثنوی آمده ظاهراً از روایات عامیانه رایج در عصر و محیط مولانا مأخوذ است. حکایت مربوط به سید اجل در دفتر پنجم (ادبیات ۳۵۰۷ به بعد) و دفتر ششم (ابیات ۲۵۱۰ به بعد) مثنوی است. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به زرین‌کوب: بحر در کوزه ۶-۲۸۵، ۸۰-۲۷۹ و سرّ نی ۳۳۶/۱.

## جنون الهی در تصوف و ادبیات عرفانی /

۳۷-۲۳۳۸) و حکایت کوتاه دیگری تحت عنوان «خواندن محتسب مست خراب افتاده را به زندان» (دفتر دوم ۹۹-۲۳۸۶) در دفتر دوم مثنوی احوال و احوال حکیمانانه و در عین حال رازآلود این شوریدگان را با ظرافت خاصی در قالب شعر تعلیمی بیان می‌کند. او با آوردن تمثیل‌های پرمعنا، تصویری روشن از احوال دیوانگان الهی را همراه با تفسیری نسبتاً مبسوط درباره خصوصیات باطنی و مراتب معنوی آنان بیان نموده است. مولوی جنون آگاهانه این دیوانگان را وسیله ملامت‌جویی آنان برای تأدیب نفس و نشانه‌ای از آزادگی و رندی آنان می‌داند.

نگاه مولانا نیز همانند عطار به موضوع دیوانگان الهی در این حکایات، نگاه تاریخی نبوده است چنان‌که او حکایتی را که در تمام منابع اولیه عرفان به شبلی و حالات جنون‌آمیز وی منسوب بوده<sup>۱</sup>، به ذوالنون نسبت داده است (رک: دفتر دوم ۱۴۶۱-۱۳۷۵). او از طریق تمثیل و حکایات کوتاه و بلند و ظریف و پرمعنا درصدد توصیف اطوار و احوال دیوانگان الهی و بیان لطایف ناب عرفانی به مخاطبان خود است. البته به نظر می‌رسد اصل داستان‌های دیوانگان الهی در مثنوی- که به آداب و امثال عامه توجه ویژه‌ای دارد- مأخوذ از روایات عامیانه و داستان‌های مشهور قصه‌گویان معابر روزگاران

---

<sup>۱</sup> «می‌گوید شبلی به حالت جنون در بیمارستان بستری شده بود پس یاران به عیادت او می‌روند و اظهار دوستی و محبت می‌کنند. ذوالنون با شنیدن آن سخنان، با حالتی جنون‌آسا آنان را فحش و ناسزا گفته، به سویشان سنگ و چوب پرتاب می‌کند. آن مدعیان دوستی، همه از ترس پا به فرار می‌گذارند. ذوالنون سری تکان داده با خنده می‌گوید: لاف زدن یاران مرا بنگرید که چگونه از رنج ضربه سنگ و چوبی می‌گریزند». این داستان تقریباً در تمام منابع تصوف، از جمله تذکره‌الاولیاء (۱۶۳/۲) الهی‌نامه (مقاله هشتم) احیاءالعلوم غزالی (۵۳/۴) کشف‌المحجوب هجویری (۴۰۴) رساله قشیریه (۸۶ و ۱۴۶) اللمع ابو نصر سراج (۵۰) درباره جون شبلی نقل شده است (فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی ۱۸۴؛ نیز زرین‌کوب، سرّنی، ۳۱۲/۱) اما چون قصد مولانا از بیان حکایت ظاهراً توصیف حال عرفای دیوانه نما و شوریده حالان صوفیه است، به شخص و نام توجهی نکرده بلکه به حال و مقام نظر داشته است. از این جهت برای وی اهمیتی ندارد که این بیدلی و جنون پر شور عرفانی مربوط به شبلی است یا ذوالنون، نقل تاریخ برای مولانا اهمیتی ندارد. او به قهرمان داستان خود (ذوالنون) نه به عنوان یک شخصیت تاریخی که به عنوان یک شخصیت عرفانی و الهی می‌نگرد تا با توصیف اطوار و احوال وی، لطائف ناب عرفانی را به جویندگان حقیقت و پویندگان طریقت هدیه کند.

کهن یا بر گرفته از منابع قدیمی مانند بستان العارفین، اسکندرنامه و نوادر قلیوبی باشد. مولانا دیوانگان الهی را دارای مقام ولایت دانسته و با توجه به حدیث قدسی «أولیائی تَحْتَ قِبَائِی لَا یَعْرِفُهُمْ غَیْرِی»<sup>۱</sup> از آن جهت که حقیقت حال آنها نزد خلق مخفی است، آن مستوران قبا ی عزت را «شاهان بی نشان» می خواند (رک: دفتر دوم ۱۴۶۱-۱۳۷۵).

در دفتر اول مثنوی (بیت ۶-۲۹۲۵) که سخن درباره سرائر احوال آدمیان و قطعیت ظهور آنها در روز عرض اکبر (قیامت) است، مولانا آن ولی کامل الهی را که در مقام باغبان بوستان هستی، قبل از وقوع قیامت بر احوال باطنی سَعدا و اشقیاء اِشراف و احاطه کامل دارد، «ابله» (ابله نما) می خواند. این انسان ابله نما از نظر مولانا، به منزله کل هستی و جامع جمیع حقایق و علت غایی آفرینش و مقصود اصلی تکوین عالم است که تمامی حقایق و مراتب وجودی در او مندرج است و بقیه موجودات طفیل هستی او هستند<sup>۲</sup> در مقام تشبیه، نسبت این انسان کامل ابله نما به سایر موجودات هستی، مانند نسبت نور ماه در قبال ستارگان کم نور است که نورشان در پرتو فروغ ماه ناپدید می شود:

«خون جهان آن یک کس است او ابله است هرستاره برفلک جزومه است»<sup>۳</sup>

مولانا در دفتر چهارم مثنوی با اشاره به حدیث «أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلَّةُ»، شخصیت «ابله» (ابله نما) را به عنوان عارف و الهی ترسیم می کند که از شهود جمال و جلال حق مستغرق در جهان حیرت و بی خودی گردیده و در سُکر و نشاط ناشی از فقر و فنا به سر می برد. در این نگرش «ابله» عارف عاشقی است که با رها نمودن عقل حسابگر جزئی، به بهشت رستگاری رسیده است. بلاهت او به معنای میراندن عقل و تدبیری است که با تبعیت از «دلیل» به دنبال حل مسائل است؛ شخص عاقل معمولاً خود را دارای قدرت و اراده و عقل مستقل می داند و همواره در صدد تغییر فضای بیرون از خود با حسابگری های عقل استدلالی خود است و کمتر به جهان درون خویش و تغییر آن را طریق پذیرش حقایق و نه تحمل آنها- توجه دارد. چنین عقلی انسان را آسوده

<sup>۱</sup> - احیاء العلوم الدین، ج ۴، ص ۲۵۶.

<sup>۲</sup> - شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۲۰۹؛ زمانی، شرح جامع مثنوی، ج ۱، ص ۸۵۶.

<sup>۳</sup> - مثنوی معنوی، دفتر اول، ۲۹۲۶.

## جنون الهی در تصوف و ادبیات عرفانی /

نمی‌گذارد و همین حس استقلال کاذب موجب رنج وی می‌شود. اما همین که سرّ این عقل مدعی در مذبح رضا بریده شود، آدمی به مقام بلاهت یعنی مقام «فنا‌ی اراده و فعل» نایل می‌شود. مولانا می‌گوید با کنار گذاشتن چنین عقلی، به جای تبعیت از دلیل عقل، می‌بایست از تبعیت ولی الهی که عقل کل است، بهره جست. ورود در جهان بلاهت موجب جایگزین شدن «تبعیت از شخص» (ولی الهی) به جای «تبعیت از دلیل» می‌گردد؛ باید توجه نمود که در رابطه عشق و معشوق و مرید و مراد، تبعیت از شخص معتبر است نه تبعیت از دلیل. بنابراین بلاهت در اینجا یعنی گریختن از عقلی که مانع چنین تبعیتی بشود. در همین معناست که مطابق حدیث «أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلَّه» (بیشتر اهل بهشت را ابهان و بی‌خبران تشکیل می‌دهند)، آنان با فنا‌ی عقل خود در اراده آن ولی مطلق عقل آفرین، در «جنت جنون» مخفی گردیده، به فوز اعظم رسیده و در آسودگی حقیقی می‌خرامند. از نظر مولانا زیرکی و دانایی در امور دنیوی باعث فریفتگی و غرور انسان و پدید آمدن بیماری تکبر در آدمی می‌شود و «ابلهی» به عنوان نقطه مقابل آن، موجب صحت جان و بقای صفای باطن آدمی می‌شود. مولانا خود تذکر می‌دهد که ابله‌ی مورد نظر وی نه به معنای آمیختگی شخصیت انسان با مسخرگی و لودگی، بلکه به معنای «مُسَخَّر و مقهور شدن» و وصول به حد اعلا‌ی وکله و حیرت از مشاهده جمال و جلال الهی است. مولانا این گونه مغلوبیت و ربودگی عارفان دیوانه‌نما را مانند سُکر و دهشت زنان مصری از مشاهده جمال یوسف (ع) می‌داند.

خویش ابله کن، تبع می‌رو سپس	رستگی زین ابله‌ی یابی و بس
اکثر، اهل الجنه، البله، ای پسر	بهر این گفته‌ست استاد بشر
زیرکی چون کبر و بادانگیز توست	ابلهی شو تا بماند دل درست
ابلهی نه کو به مسخرگی دو توست	ابلهی کو واله و حیران هوست
ابلهانند آن زنان دست بُر	از کف ابله وز رخ یوسف نذر

طبق تعلیم مولانا عقل را می‌بایست در حضرت عشق قربانی کرد چرا که اصل عقل در حقیقت از سوی معشوق است و ادب عشق اقتضا می‌کند که به همان سو فرستاده شود. فرستادن آگاهانه عقل جزئی به سمت عقل آفرین و قربانی کردن هر معرفتی در پیشگاه او، یعنی ورود در ساحت فقر و فنا که نتیجه‌ای ظهور حیرت و سُکر در جان عارف است. در عرفان مولانا جهان هستی به «دو سر» یا به دو جهان تقسیم می‌شود؛

جهان معنوی (جهان فرازین) و جهان مادی (جهان فرودین: دنیا). عقول حقیقی، متوجه و متعلق به جهان بالاست و همواره می‌خواهند از طریق معراج (ذبح عقل و وصول به مقام فقر و فنا)، قوس صعود را در نور دیده، در آن سو به اصل خود رجعت کنند. صاحبان این عقول حقیقی پس از رسیدن به مقصد، در حیرت و سُکر خود به جهانی از سرّ و معنا تبدیل می‌شوند. این دسته از افراد با آنکه در ظاهر دارای بلاهت و حالت بی‌خودی‌اند، اما حقیقتاً مظهر تام «اولوالالباب» اند. با ورود عارف به جهان «آن سو»، روح از «رنج فکرت» رها می‌گردد زیرا حاصل و نمود روح و عقل در آن ساحت، گل و باغ و شکوفه (نشاط و طرب و شُکوه) است. انسانی که با در هم شکستن جاه و جلال ظاهری در عالم جنون و حیرت الهی قدم گذاشته، به آنچنان مرتبه والایی از معرفت می‌رسد که جماد و نبات و درخت و دشت با وی اسرار الهی را بازگو می‌کند. اما فریب‌خوردگان و احمقان واقعی از نظر مولانا آنانند که به جهان فرودین دل بسته و عقل خود را در این سو زندانی کرده‌اند در حالی که معشوق در آن سو از آنها جدا مانده و البته آنها نسبت به این هجران و فقران نیز بی‌خبر و بی‌دردند. پس بی‌خبر و ابله واقعی کسی است که بریده از جهان معشوق عقل آفرین، احساس می‌کند که با عقل و اراده مستقل خود، دارای حیات و ذات و فعل و صفتی جداگانه است:

عقل را قربان کن اندر عشق دوست	عقل‌ها باری از آنسوی است کوست
عقل‌ها آن سو فرستاده عقول	مانده این سو که نه معشوقست، گول
زین سر از حیرت گر این عقلت رود	هر سر مویت سر و عقلی شود
نیست آن سو رنج فکرت بر دماغ	که دماغ و عقل روید دشت و باغ
سوی دشت از دشت نکته بشنوی	سوی باغ آیی شود نخلت روی <sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> - مثنوی معنوی، دفتر چهارم، ۲۸-۱۴۱۹.

## فهرست منابع

- ۱- آصفی، آصفه، مبانی فلسفه، انتشارات آگاه، تهران ۱۳۷۰ ش.
- ۲- ابن الجوزی، ابوالفرج، صفه الصفوه، ۴ ج، حقه و علق حواشیه: محمود فاخوری، دارالمعرفه، بیروت ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م.
- ۳- -----، تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- ۴- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۵۲.
- ۵- ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه، تحقیق و تقدیم: عثمان یحیی و ابراهیم مدکور، ج ۳ و ۴ دار العربیه، قاهره، ۱۹۷۵.
- ۶- ابو نعیم اصفهانی، حلیه الاولیاء، ج ۱ و ۹، بیروت، ۱۳۸۷ ق.
- ۷- اراسموس، دسیدریوس، در ستایش دیوانگی، ترجمه حسن صفاری، فرزانه، تهران ۱۳۷۶.
- ۸- افلاطون، دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، ج ۲ و ۳، تهران ۱۳۸۰.
- ۹- انصاری هروی، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، به تصحیح محمد سرور مولایی، توس، تهران ۱۳۶۲.
- ۱۰- پور جوادی، نصرالله، بوی جان، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۲.
- ۱۱- -----، عین‌القضاة و استادان او، اساطیر ۱۳۷۲.
- ۱۲- پورنامداران، تقی، دیدار با سیمرغ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۸۲.
- ۱۳- جامی، نوالدین عبدالرحمن، نفحات الانس، به تصحیح محمود عابدی، انتشارات اطلاعات، تهران ۱۳۷۰.
- ۱۴- دوسیوری، سوفی، هنر و دیوانگی، ترجمه محمد مجلسی، دنیای نو، تهران ۱۳۸۵.
- ۱۵- ریتز، هلموت، دریای جان، ج ۱ و ۲، ترجمه عباس زریاب خویی، انتشارات بین‌المللی الهدی، تهران ۱۳۷۷.

- ۱۶- زرین کوب، عبدالحسین، جسجو در تصوف، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۹.
- ۱۷- -----، دنباله جستجو در تصوف، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۹.
- ۱۸- -----، سرّ نی، ۲ ج، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۷۴.
- ۱۹- -----، بحر در کوزه، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۷۴.
- ۲۰- -----، صدای بال سیمرغ، انتشارات سخن، تهران ۱۳۸۰.
- ۲۱- زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی، دفتر دوم و چهارم، اطلاعات، تهران ۱۳۸۷.
- ۲۲- سراج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی، اللمع فی التصوف، طبع نیکلسون، لیدن ۱۹۴۴.
- ۲۳- سلمی نیشابوری، ابو عبدالرحمن، طبقات الصوفیه، تصحیح نورالدین شریبیه، مکتبه الخانجی، قاهره ۱۹۸۶.
- ۲۴- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین، مصیبت‌نامه، به اهتمام نورانی وصال، انتشارات زوار، تهران ۱۳۷۳.
- ۲۵- -----، الهی‌نامه، به تصحیح هلموت ریتر، لایبزیگ، استانبور، ۱۹۴۰.
- ۲۶- -----، اسرارنامه، به تصحیح سید صادق گوهرین، زوار، تهران ۱۳۸۲.
- ۲۷- -----، تذکره الاولیاء، انتشارات منوچهری، تهران ۱۳۷۴.
- ۲۸- -----، منطق الطیر، به تصحیح سید صادق گوهرین، انتشارات علمی و فرهنگی تهران، ۱۳۷۴.
- ۲۹- عین القضاة همدانی، نامه‌ها، ۳ ج، به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران، اساطیر، تهران ۱۳۷۳.
- ۳۰- غزالی، ابوحامد محمد، احیاء علوم الدین، ترجمه موید الدین محمد خوارزمی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۶۶.
- ۳۱- -----، احیاء علوم الدین، دارالمعرفه، بیروت، بی‌تا.
- ۳۲- غنی، قاسم، تاریخ تصوف در اسلام، ج ۲، انتشارات زوار، تهران ۱۳۷۵.
- ۳۳- فوکو، میشل، تاریخ جنون، ترجمه فاطمه ولیانی، هرمس، تهران ۱۳۸۴.
- ۳۴- فروزانفر، بدیع‌الزمان، شرح مثنوی شریف، ۳ جلد، زوار، تهران، بی‌تا.
- ۳۵- القشیری النیسابوری، الرساله القرسیریّه، تحقیق عبدالحکیم محمد بن محمود، بیدار، ناشر: ایران ۱۳۷۴ ش.



- ۳۶- گلدمن، لوسین، جامعه‌شناسی ادبیات، ترجمه محمد پوینده انتشارات هوش و ابتکار، تهران ۱۳۷۱.
- ۳۷- محمد بن منور میهنی، اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی سعید ابوالخیر، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، تهران ۱۳۶۷.
- ۳۸- مکی، ابوطالب، قوت القلوب فی معامله المحبوب، به کوشش سعید نسیب مکارم، بیروت ۱۹۹۵.
- ۳۹- مولوی، جلال‌الدین، مثنوی معنوی، به تصحیح نیکلسون، انتشارات ناهید، تهران ۱۳۷۵.
- ۴۰- ناس، جان. بی، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
- ۴۱- نایب‌الصدر، محمد معصوم شیرازی (معصوم‌شاه)، طرائق‌الحقایق، به تصحیح محمد جعفر محجوب کتابفروشی بارانی، تهران ۱۳۳۹.
- ۴۲- النیسابوری، ابوالقاسم، عقلاء‌المجانین، علق حواشیه و نشره: وجیه فارسی الگیلانی، مطبعه العربیه، مصر، ۱۳۴۲ ق/ ۱۹۲۴.
- ۴۳- همائی، جلال‌الدین، تابعه در مجله یغما، سال سیزدهم ۱۳۳۹.
- ۴۴- هجویری، علی بن عثمان، کشف‌المحجوب، تصمیم ژوکوفسکی، انتشارات طهوری، تهران ۱۳۸۰.

45- Encyclopedia of Sufism, Edited By Ali Khan S.Ram.

46- Islam Ansiklopedisi, islam cografyasi ve biyografya lugati, Istanbul, 1940.

47- Meisami, Scott, Julie, Majnun: The Madman on Medieval Islamic .Socitety In journal of Islamic studies. V7.N1, 1996.

48- Ritter, Helmut, Attar, in Islam Ansiklopedisi, Istanbul, 1940.