

دکتر عبدالحسین زرکوب
استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی

ادبیات عرفانی ایران و ارزش انسانی آن

از تمام آنچه فرهنگ گذشته ایران به دنیا هدیه کرده است، هیچ چیز از ادبیات عرفانی آن انسانی‌تر نیست. این ادبیات عرفانی محکمترین حلقه پیوندی است که فرهنگ ایران را با تمام آنچه در ادبیات دنیا، انسانی و جهانی است ارتباط می‌دهد. درست است که حماسه ملی، شعر غنائی، قصه و داستان، حکمت و اخلاق هم حلقه‌های دیگری ازین پیوند روحانی است اما آن پیوندها بیشتر تابع علاقه‌های تاریخی یا قراردادهای انسانی است و ناچار ارزش آن در معرض تبدل و تغییر است اما ادبیات عرفانی مولود تجارب عمیق روحانی انسان است و تغییر و تبدل کمتر در آن راه دارد. شاهنامه، البته بُعد انسانی دارد و شاید کمتر حماسه‌ی در جهان هست که ازین حیث به پای آن بتواند رسید اما با وجود عناصر وجدانی و انسانی که در آن هست شاهنامه بیشتر و بطور کلی معرف آداب و آرمانهای طبقات نجبا، موبدان، و دهقانان قدیم ایران است چنان که نه فقط قسمت عمده‌ی از قصه‌های بزمی، و قصاید و اشعار غنائی بلکه حتی آنچه در ادب گذشته ایران تحقیق و حکمت خوانده می‌شود نیز تا حد زیادی انعکاس زندگی و افکار طبقاتی از جامعه ایرانی است که در دوره اسلامی تاریخ ایران بیش و کم وارث امتیازات طبقات نجبا و موبدان و دهقانان بوده‌اند در جامعه عهد ساسانی. البته اشعار

غیر مدحی و قصه‌هایی را که در آنها احوال و افکار طبقات ممتاز مطرح نیست ازین حکم باید استثناء کرد اما غزل فارسی هم که تا حدی بیان لطیف‌ترین رموز احوال قلبی است از وقتی باین مایه رقت و لطافت رسیده است که حدود قراردادی تغزل و تشبیب را پشت سر گذاشته است و تحت تأثیر عرفان یا محیط عرفانی بعوالم قلبی خالص و بی‌شایبه روی آورده است .

در واقع آنچه ادبیات کلاسیک ایران را از هر چه غیر انسانی است ، از هر چه به‌حدود و قیود مربوط به مرز و نژاد و محیط و طبقه وابسته است ، از هر چه تصنعی و تقلیدی و احیاناً غیر اخلاقی است مُنَزَّه^۱ کرد و آنرا به سطح آرمانهای انسانی ، به‌افق بینش و معرفت جهانی ، و به پایه^۲ بُعد وجدانی انسان بالابرد همین مجموعه آثار است که آنرا بطور کلی ادبیات عرفانی ایران باید خواند .

از جالب‌ترین مختصات این ادبیات توجه آن است باحوال طبقات محروم . شاید در تمام ادبیات ایران اولین بار که اجازه^۳ حرف باین طبقات داده شد در همین آثار عرفانی بود . بیک معنی شاعران و نویسندگان صوفی . احوال مستمندان ، بی‌زبانان و درماندگان را آئینه‌ی کردند برای تصویر بیعدالتی‌های اجتماعی . صدای ضعیفی از این طبقه در کلام انوری هم انعکاس دارد^۴ اما آن نیز مربوط به لحظه‌هایی است که پشیمانی وجدان این پیامبر ستایشگران را به سر نوشت عامه و سرگذشت آنها علاقه مند می‌کند . سنائی و مخصوصاً عطار بیش از هر شاعر فارسی‌زبان صدای این محرومان را در حکایات کوتاه خویش ، خاصه در آنچه از احوال و اقوال کسانی که مجذوبان و شوریده‌حالان خوانده می‌شوند آورده‌اند منعکس کرده‌اند . جالب است که شیخ عطار قهرمان‌های

۱ - مثل قطعه‌ی که درباره کلام یک دیوانه ری می‌گوید : درحدودری یکی دیوانه

بود دیوان انوری ۲/۵۷۰ و قطعه دیگرش که اینگونه آغاز می‌شود : آن شنیدستی که روزی

زیرکی با ابلهی ... دیوان انوری ۲/۲۸۵ در باب نمونه‌ی از لحظه‌های پشیمانی شاعر

رجوع شود به : نقد ادبی / ۱۹-۱۸۰ .

غالبی ازین حکایات کوتاه خود را ازین این طبقه مردم : گدا ، پاسبان ، برزیگر ، برده سقما ، گورکن ، دیوانه و سایر افراد عاری از هرگونه مزیت انتخاب می کند . آیا این نکته تا یک اندازه بدان سبب نیست که شیخ بدستگاه هیچ یک از سلاطین و امراء عصر خویش منسوب نبود و با آنچه شعروادب رسمی درباری می گویند ارتباط نداشت با این همه سنائی نیز که تا اواخر عمر شاعر درباری بود باز بحکم اقتضای عرفان در حدیقه غالباً باحوال این طبقات توجه خاص نشان می دهد .

یک نکته که علت این توجه را می تواند بیان کند شاید ارتباط و انتساب بعضی افراد یا اصناف اینگونه طبقات است به طریقه صوفیه . در حقیقت تعدادی از مشایخ صوفیه خودشان از بین همین طبقات برخاسته اند چنانکه از مجموع شصت تن کسانی که شیخ ابوالحسن هجویری در کتاب کشف المحجوب جزو نام آوران و پیشروان صوفیه ذکر می کند دست کم پانزده تنشان باین طبقات مربوط بوده اند : اویس قرن چوپان ، حبیب بن سلیم چوپان ، بایزید بسطامی سقما ، سری سقسطی سقما فروش ، شقیق بلخی تاجر ، ابو حفص نیشابوری آهنگر ، حمدون قصار رخت شوی ، ابوالقاسم جنید شیشه گر ، سمنون محب خرمافروش ، ابوبکر وراق صحاف ، ابوسعید خراز فروشنده مهره ، خیر نساج بافنده ، ابوالعباس آملی قصاب ، ابواسحق خواص خرمافروش ، و ابو حمزه بغدادی بزاز . در بین سایر مشایخ صوفیه هم اهل کسب و حرفه بسیار بود که عنوان حرفه شان در دنبال نام آنها هنوز هست مثل : خباز (= نانوا) ، مزین (= آرایشگر) سماک (= ماهی فروش) ، جصاص (= گچکار) ، خفاف و حداء (= کفشگر) ، سراج (= زین ساز) ، دقاق (= آرد فروش) و جز آنها . وجود این القاب ارتباط مشایخ صوفیه را با طبقات عامه نشان می دهد و ازین نکته می توان دریافت که ادب عرفانی چرا می بایست زبان و بیانی داشته باشد که از حیث روح و قوت و سادگی با زبان متداول در ادب درباریان و ادب اهل مدرسه تفاوت داشته باشد .

وقتی سر و کار شاعر با این طبقه و احوال و آمال آنها باشد صحبت از عدالت

اجتماعی هم پیش می‌آید و صحبت از طرز توزیع مکنت در جامعه . در واقع مسأله‌ی بی‌که درین مورد امثال عطار و سنائی مطرح می‌کردند چیزی بود که امکان نداشت بقلم یا بخاطر یک شاعر منسوب بطبقات ممتاز و مربوط باهل درگاه یا اهل مدرسه بیاید . اما اینها نیز که این مسائل را مطرح می‌کردند غالباً این اعتراض را در زبان آدمهای شوریده-حال ، مجذوب و مرفوع القلم می‌نهادند . یک نمونه^۱ جالب حکایت دیوانه^۲ عطارست و قضیه^۳ املاک عمید نشابور . می‌گوید که این دیوانه به نشابور می‌رفت . دشتی دید فراخ که در آن گاو بسیار می‌چرید . پرسید این گاوها مال کیست گفتند مال عمید نشابور . از آنجا گذشت صحرائی دید پراز اسب گفت این اسبها از آن کیست گفتند از آن عمید نشابور . باز بجائی رسید با رومه‌ها و گوسفندهای بسیار پرسید اینهمه گله از کیست گفتند از آن عمید . چون بشهر آمد غلامان بسیار دید پرسید اینها از کیست گفتند بندگان عمید نشابورند درون شهر سرایی دید آراسته که مردم با آنجا می‌رفتند و می‌آمدند پرسید این سرای از آن کیست ؟ گفتند این اندازه ندانی که سرای عمید نشابورست ؟ دیوانه دستاری کهنه بر سر داشت از سر برگرفت و با آسمان پرتاب کرد که خدایا این را هم به عمید نشابور ده از آنکه همه چیز را به وی داده‌ی . که می‌تواند طنز لطیفی را که در عمق داستان بر بیدالتی‌های اجتماعی بانگ اعتراض بر آورده است نادیده بگیرد ؟^۴

آنجا که بینوایان ، درماندگان و شوریده‌حالان بسخن در آیند بر اینگونه تضادها و تناقض‌ها انگشت می‌گذارند و این اعتراضات را با ساده‌دلی خاصی که دارند تابدستگاه خلقت هم سرایت می‌دهند و تا به مشیت الهی . سنائی در حدیقه ، حکایت مرد روستائی را نقل می‌کند که گاوی داشت و یک سال گاو مرگی در ده پدید آمد . روستائی از ترس آنکه مرگ گاو زیان جبران‌ناپذیری باو وارد کند با عجله گاوش را فروخت و خر همسایه را خرید . از قضا خر همرد و گاو بزیست و روستائی با خشم و تأثر ساده‌لوحانه^۵ خویش همان اعتراضی را بر مشیت و حکمت الهی وارد آورد که ممکن بود ولتر آن را از زبان

۱ - مصیبت‌نامه ، مقاله ۲۸ مقایسه شود با شعر بی‌دروغ ۸ - ۱۸۷ .

کاندید برپانگوس وارد کند ، در کتاب کاندید : خداوندا چه می توان گفت ، انگار خر را از گاو نمی شناسی !^۱ نه این اعتراض شوریده حالان بر نظام خلقت هیچ لحن بدبینی دارد نه کنایه ها و تعریضهائی که آنها بر بیعدالتی های اجتماعی دارند .

تعلیم صوفیه اصلاً جایی برای یأس و بدبینی باقی نمی گذارد ازین روست که فی المثل ادب غزالی و مولوی با آنکه آنها دائم از بی ثباتی دنیا صحبت می کنند و رنج مرگ و خاک قبر را دائم برخ زندگان می کشند باز مثل ادب خیام یا ابوالعلاء معری تیره و نومید و دردناک نیست . یک نتیجه عمده که بلافاصله از این طرز فکر مبنی بر وحدت وجود یا وحدت شهود حاصل تواند شد خوش بینی است و اینکه عالم چنانکه هست از آنگونه است که از آن بهتر نمی شود تصور کرد . جهان چون چشم و خط و خال و ابروست . . . وقتی تمام عالم خود یک کمال واقعی ، یک کمال تحقق یافته باشد که حق است البته هر چه در آن هست نیز می باید درست باشد و خیر . در اینصورت عارف مثل زاهد یا راهب نیست که تمام دنیا را یک دره اشک و آه تصویر کند ، و ورطه کفاره و گناه . در نظری حتی افراد انسانی چنان در وجود یک کُلّ بایکدیگر شریک و وابسته اند که مثل یک جسم ارگانیک - مثل یک بدن انسانی - بنظر می آیند که در آن اگر عضوی بدرد آید ، دگر عضوها را نماند قرار . این کلام دلاویز سعدی هم بر اساس یک حدیث نبوی مبتنی است و هم در سخنان صوفیه دیگر مثل ابن عربی و عزیز نسفی هست^۲ . اما در آن آشوب و انقلاب عصر مغول و جنگهای صلیبی که دنیا آکنده از دردهای گران روحانی و جسمانی بود این پیام انسانی که از ادب عرفانی ایران بر می خاست آیا امید تازه ای برای قلوب مجروح انسانی همراه نداشت ؟ این مایه

۱ - حدیقه ۶۴۷/ مقایسه شود باقطة عين القضاء که به ناصر خسرو هم منسوب است

و قطعات ناصر خسرو درین باب و همچنین اقوال ابن الراوندی و ابوالعلاء المعری .

۲ - رك فتوحات ۵۹۶/۴ ، ۶۰۱ ، ۱۸ ، ۷۱۴ نیز مقایسه شود با : كشف الحقایق ،

عزیز نسفی ، باهتمام دکتر احمد مهدوی دامغانی ۱۳۴۴/۶۷ ، ۱۶۸ و مقایسه با ۲۸۱/ .

ارتباط معنوی که بین افراد انسان هست برادری و دوستی صافی و بی شائبه را ایجاب می کند که عبارت است از دوستی اخوان صفا. آنچه درین برادری هدف تربیت صوفیه است آنست که دوست باید مراد دوست را بر مراد خویش مقدم بدارد. این تفانی تا حدی است که در قصه های صوفیه دوست در دوست مستهلک می شود و جانی برای من و تو باقی نمی ماند. در یک حکایت مثنوی، آن یکی آمد در یاری بزد و وقتی، یار گفتش کیستی ای معتمد؟ در جواب وی فقط گفت من و یار از او رنجید و در بروی وی بسته ماند. تا وقتی بعد از یک چند دریافت که جوابش درست نبوده است و نمی بایست «من» گفته باشد. این بار که درزد وقتی پرسیده شد کیست گفت تو^۱. این قصه ظاهراً دست کاری شاعرانه‌ی باشد که خیال آفرینشگر مولوی کرده است در یک حدیث نبوی^۲ بموجب این حدیث جابر بن عبدالله انصاری بیدر خانه پیغمبر رفت و اذن دخول خواست. پیغمبر پرسید کیست؟ گفت من. پیغمبر جواب او را تکرار کرد: من، من. گویی از این طرز جواب کراهت داشت. باری دوستی و برادری صوفیه این اندازه یگانگی می خواست و یک رنگی. در حکایات راجع بابو الحسن نوری و بارانش نیز آمده

۱ - مثنوی معنوی ۱/۱۸۸.

۲ - عن جابر بن عبدالله قال استاذنت علی النبی صلی الله علیه وسلم فقال من هذا فقلت انا فقال النبی صلی الله علیه وسلم انا ، انا... کانه کره ذلك. صحیح مسلم ۶/۱۸۰ در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی / ۳۱ - ۳۰، استاد فروزانفر اشاره‌ی باین حدیث و شباهت آن با قصه مثنوی ندارد و در مآخذ احادیث مثنوی هم بآن هیچ اشارت نشده است. با این همه بنظر می آید که حدیث نبوی بیش از قصه ها و اشارات مذکور در مآخذ قصص مورد توجه مولوی باید بوده باشد. نیز این حکایت مثنوی کلام جنید را بخاطر می آورد که گفت « محبت درست نشود مگر میان دو تن که یکی دیگری را گوید ای من » (تذکرة الاولیاء عطار ۲/۲۹) مقایسه شود با این بیت از دیوان شمس :

بی من و تو هر دو توی هر دو من جان منی آن منی یا منی

کلیات شمس ، طبع فروزانفر ، ج ۲ هفتم / ۵۲ .

است که وقتی آنها را نزد خلیفه متهم کردند و خلیفه فرمان داد تا همراه بکشند، نوری چنان در کشته شدن بر دیگران پیشی می گرفت که ایثار وی مایه حیرت جلال شد و خلیفه بهمین سبب از خونشان درگذشت^۱. این ایثار اختصاص به عالم دنیا نداشت در امر عقبی نیز همین مایه ایثار داشتند - حتی نسبت به همه خلق. از بایزید نقل می کنند که در مناجات خویش می گفت خدایا اگر در سابق علم تو چنان رفته است که کسی از خلق خویش را با آتش عذاب دهی مرا در آنجا چندان بزرگ گردان که با وجود من دوزخ کس دیگر را در بر نتواند گرفت^۲. نظیر همین مناجات را سعدی در بوستان از شیخ دانای مرشد شهاب نقل می کند - شهاب الدین عمر سهروردی. می گوید که شیخ یک شب از هول دوزخ نخت ، بگوش آمدم بامدادان که گفت : چه بودی که دوزخ ز من پُرشدی، مگر دیگران را رهایی بدی^۳. چقدر فرق است بین این غیر دوستی بی شائبه مشایخ صوفیه با طرز فکر آن کشیش فرنگی که در یک سفر نامه شاعرانه و خیالی هاینریش هاینه شاعر آلمانی هست. درین داستان خیالی که شهر لوکا نام دارد صحبت از کشیشی است که دارد در ضمن مواعظ خویش از عذاب دوزخ و آتش جهنم سخن می گوید گناهکاران را تهدید سخت می کند. و می گوید : اگر آتش بخواد خاموش شود ، خود من با نفس خویش اخگر آن را دگر بار می افروزم تا از سر شعله ور شود و دوباره همان التهاب و زبانه نخستین را که داشت از سر گیرد^۴.

۱ - هجویری ، کشف المحجوب / ۲۳۷.

۲ - کتاب النور سهلکی ، شطحات الصوفیه ، عبدالرحمن بدوی / ۱۱۰.

۳ - بوستان ، باب دوم ، مقایسه شود با سؤال و جواب ابو عثمان حیری و ابو حفص حداد در شرح تعرف ۹۲/۳ : گفت شفقت من با مسلمانان بان حدست که اگر خدای تعالی ببدل همه مسلمانان مرا بدوزخ فرستد و عذاب کند روا دارم.

۴ - Altruism

Heinrich Heine, Die Stadt Lukka, Kap. ix - ۵

جهان بینی عارف - اگر بتوان آنچه را عارف در باب حق و عالم وجود می‌اندیشد جهان بینی خواند - عبارتست از شهود وحدت در کثرت . تمام کثرات عالم که نزد اهل حکمت به خلق و صنع و مصنوع و اینگونه الفاظ تعبیر می‌شود نزد عارف نمود و نمایشی است که حقیقت آن وحدت است و وی آنرا حق می‌خواند و وجود واقعی . همین نکته است که طریق او را در علم ، در معرفت و شناخت از طریقه^۱ حکیم و متکلم جدای کند و هر دو را مقابل هم قرار می‌دهد . در حقیقت آن احساس وحدت و هماهنگی با تمام ذرات کانیات که شعر و رؤیای هنری صوفیه را تشکیل می‌دهد و ادب عرفانی ما را یک رنگ جهانی^۱ بلکه کیهانی^۲ می‌دهد مبنی بر شهود و ادراک کشفی عارف است از این وحدت : وحدت شهود . ازین رو نه تعجب باید کرد که چرا طریقه^۱ معرفت را کشف و شهود می‌داند نه حیرت باید کرد که چرا در شناخت حق بر برهان فلسفی اعتماد نمی‌کند . با آنکه خود او نوعی برهان و فلسفه دارد جهان بینی او نه فلسفی است نه استدلالی .

دنیایی که فکر عارف در آن سیر می‌کرد ، دنیایی بود الهی . تصور لانه‌ایه تمام وجود عارف را مسخر و مقهور کرده بود و عارف کار دیگری نداشت جز آنکه بآن عشق ورزد ، نسبت بآن تسلیم باشد ، و از تصور ارتباط با آن لذت ببرد . اگر بیدار بود قلبش آکنده ازین تصور بود و اگر خواب بود رؤیاهای وی همه مربوط به اندیشه خدا بود . وقتی مراقب قلب خویش بود آن را واقعاً عرش و تختگاه وجود لانه‌ایه می‌یافت و وقتی یک لحظه خویش را از یاد حق ، از ذکر آن وجود لانه‌ایه غافل می‌یافت قلب خود را بازیچه^۱ و سوسه‌ها می‌دید - و سوسه‌های شیطانی . آنجا که با یاران خویش حرف می‌زد حرفهای وی بنحوی از انحاء با این وجود لانه‌ایه مربوط می‌شد و آنجا که سکوت می‌ورزید فکرش باز متوجه بهمان نقطه بود .

بهترین لحظه‌های عمر وی در «ذکر» - جلی یا خفی - می‌گذشت و در لحظه‌هایی که

۱ - Universal

۲ - Cosmic

به غفلت می‌گذشت صدای غیبی - وحی یا هانف - مکرر او را به ذکر متوجه می‌ساخت بدین گونه فکر لانه‌ایه ، فکر وجود واحد که در زبان عارف حق خوانده می‌شد بر تمام وجود وی مسلط بود ، او را همه جا دنبال می‌کرد ، و او را گه‌گاه دچار حالتی از نوع شیفتگی و آشفته‌گی می‌کرد . فکر خدا برای او مثل یک فکر ثابت^۱ می‌شد ، که خود را در آن مضمحل می‌یافت فراموش می‌کرد ، و فانی . همه چیز برای او خدا بود ، در همه چیز ، با همه چیز : پیش از همه چیز و بعد از همه چیز همان یک چیز را می‌دید .

می‌گویند ابو حمزه بغدادی از یاران جنید ، هر وقت صدای باد را می‌شنید یا زمزمه آب بگوشش می‌رسید یا خروس بانگ برمی‌داشت لبیک می‌گفت گویی در هر صدایی دعوت الهی را می‌یافت^۲ . مولانا جلال‌الدین یک وقت با خادم خویش صحبت می‌کرد در هر باب که دستوری می‌داد خادم می‌گفت : انشاء الله . مولانا بر آشفته و بانگ بروی زد که پس اینکه دارد با تو حرف می‌زند کیست^۳ حَسَّاج سالها قبل از آنکه توقیف و اعدام شود در چهار سوق‌ها و بازارهای بغداد می‌رفت و فریاد می‌کرد : مردم ، به داد من برسید ، از دست کسی که نه مرا بمن می‌گذارد تا خوش باشم ، نه مرا از من باز می‌ستاند تا آسایش بیابم^۴ . این طرز فکر به عارف فرصت و مجال آن را نمی‌داد که به چیز دیگری جز به خدا - به وجود مطلق و لانه‌ایه - توجه کند . در این صورت اصلاً بخاطرش هم نمی‌آمد که برای وجود خدا برهان و دلیل مطالبه کند . خدا برای او « حق » بود و هر چه جز آن بود غیر حق - باطل و غیر واقع . همین نکته بود که راه شناخت را در نزد عارف از آنچه نزد فیلسوف یا متکلم بود جدا می‌کرد .

اگر بینش عارف را بتوان با بینش فیلسوف و متکلم در عرض هم قرار داد

۱ - Idee fixe

۲ - Arberry, A. J., pages from the kitab al-Luma 1947, pp. 6-7cf. 26-30.

۳ - مناقب افلاکی ۱/۱۴۵.

۴ - اخبار الحلاج ، طبع سوم ، شماره ۳۸ مقایسه شود با شماره ۱۰ و ۳۶.

می‌توان گفت بطور کلی معرفت حق طریقتش از دو قسم خارج نیست : استدلالی و کشفی . در واقع استدلال عبارتست از طلب دلیل برای حق که متکلم آن را از حادث به قدیم می‌جوید و فیلسوف از ممکن به واجب . اما استدلال خواه مبنی بر حدوث عالم^۱ باشد که طریقه^۲ متکلم است و خواه مبنی باشد بر امکان عالم^۲ که طریقت فیلسوف مشائی است در هر دو حال مبتنی است بر تصور غیریت و اثنبیت - بین عالم و حق . این آن طرز دیدیست که عرفان آنرا تعبیر به احوالی می‌کند که اهل استدلال چون چشمش احوال بود ز وحدت دیدن حق شد معطل^۳ . عارف به اثبات خدا حاجت ندارد و ازین رو گردد استدلال نمی‌گردد . نه آیا عقل و دلیل عقل فقط چیزی را می‌سازد که صورت و ماده^۴ آن آفریده^۵ خداست ؟ درینصورت البته از عقل نمی‌توان انتظار داشت که راه به خدا پیدا کند^۴ . بعلاوه وقتی هیچ جا و هیچ لحظه نیست که عارف حضور و وجود حق را احساس و لمس نکند باثبات او و استدلال بر وجود او چه حاجت هست ؟ برای عارف اگر چیزی هست که وجود آن به دلیل حاجت دارد وجود لانه‌ایه که کمال محض است نیست وجود محدود ماسوی است که ناقص است و از کمال تام دور . در فیه مافیه مولانا حکایتی در باب شمس تبریزی نقل است که این طرز فکر صوفیه را بوضوح تمام بیان می‌کند . می‌گوید که یک روز در مجلسی که شمس حاضر بود طالب علمی گفت که من

۱ - Novitate Mundi

۲ - Contingentia Mundi

۳ - گلشن راز ، ضمیمه شرح گلشن راز ، با مقدمه کیوان سمیعی ، تهران ۱۳۳۷/۶

مقایسه شود با شرح ۷۸/

۴ - چیست عقل اندرین سپنج سرای جز سزور نویس خط خدای

نیست از راه عقل و وهم و حواس جز خدای ایچ کس خدای شناس

حدیقه سنائی / ۶۱ حدیث امام باقر : کلما سیزتموه باوهادکم فی ادق دعائید فیه و مخلوق

لکم مصنوع مثلکم مردود الیکم ، حاج ملاهادی سبزواری ، شرح دعاء جوشن کبیر / ۱۱ .

خدا را بدلیل عقل ثابت کرده‌ام . روز دیگر شمس تبریزی در همان مجلس وی را یافت و بطعنه گفت دوش ملایک بر در حُجره من آمدند و در زدند چون بگشادم از من خواستند تا از زبان آنها از تو تشکر کنم که وجود خدای آنها را ثابت کرده‌ی . بعد ، با تعریضی آمیخته بطنزگفت ای مردك اگر چیزی هست که حاجت به دلیل دارد وجود تست که سراپا نقص و محدودیتی . خدای عالم که سراپا کمال است چه حاجت دارد به اثبات و استدلال^۱ ؟ این طرز فکر صوفیه اگر به بیان فلسفی آید حاصلش همان استدلالی است که سنت اگوستین و دکارت هم کرده‌اند و آن را دلیل وجودی خوانده‌اند و در تقریر آن کلام بوسوئه معروف است که می‌رسد آیا کمال مانع و عایق برای وجود است ؟ بر عکس سبب و علت وجود است^۲ یعنی وقتی آنچه کامل نیست وجود دارد آنچه کامل است بنحو اولی باید موجود باشد . حکماء خودمان هم این فکر را به زبان استدلال بیان کرده‌اند و آن را طریقه صدیقین خوانده‌اند که هم از خدا بوجود او استدلالی کنند - یا مَن دَلَّ عَلٰی ذَاتِهِ بَدَاتِهِ . فارابی در عیون المسائل و ابن سینا در دانشنامه و سایر کتب خویش نیز این دلیل وجودی را آورده‌اند^۳ و در لسان اهل حکمت از عرفا ، بیان این برهان برین وجه است که آنچه وجود او عین ذات باشد یعنی بذات خود موجود باشد نه با امری مغایر ذات ناچار وجودش واجب است^۴ . بدینگونه فیلسوف هم با برهان درست بهمان نتیجه عارف می‌رسد نهایت آنکه بنای فیلسوف بر اثبندیت است و بنای عارف بر وحدت .

۱ - فیه مافیة ، طبع بدیع الزمان فروزانفر / ۹۲ .

۲ - P. Janet - G. Seailles, Histoire de la philosophie, les problemes, et les ecoles, paris 192, 12 ed. p 843, 845.

۳ - عیون المسائل / ۶۶ دانشنامه / ۱۱۲ مقایسه شود با : Goichon, Livre des directives, P. 371-2. در اشارات برهان دیگری باین نام هست و صدرالتألمین در اسفار همین برهان وجودی را باین نام خوانده است . ابوالحسن شعرانی ، فلسفه اولی / ۳۱ .

۴ - جامی ، نقدالنصوص / ۳ .

در حقیقت استدلال به هر صورت که باشد مبنی بر همین فرض اثینیت است - یعنی دوگانگی بین حق و ماسوی . اما برای عارف که وجود دیگری غیر از حق در تصورش نمی‌گنجد طریق استدلال مسدودست چرا که ماسوی وجود واقعی ندارد و ظهور و نمود آن مثل ظهور و نمود ماه است که از آفتاب نور می‌گیرد و از خود روشنی ندارد و آنکه می‌خواهد از طریق استدلال به حق برسد مثل آن ابله است که با نورشمع می‌خواهد خورشید تابان را در فراخنای بیابان طلب کند^۱ .

بدینگونه ، آنچه برای عالم دلیل است یعنی عالم مُحدَثات و ممکنات برای عارف فقط مدلول است یعنی که از دلیل واقعی هر معرفت ، که وجود حق است بآن می‌توان استدلال کرد و آنچه برای عارف دلیل است - یعنی وجود حق که وی غیر از آن وجود دیگری قائل نیست که ثابت‌تواند بر چیزی دلالت کند - برای عالم فقط مدلول است - یعنی از دلیل مبنی بر وجود مُحدَثات و ممکنات بآن علم حاصل می‌کند . پیدا است که این دو بینش تا چه حد با یکدیگر ناسازگارست و اگر فیلسوف و عالم ، تصوف را اتکاء بروهم و پندار غیر علمی و بزبان امروز نوعی ایدئالیسم بسیار افراطی تلقی می‌کند عارف هم علم و فلسفه و حتی الهیات متکلمین را علم تقلیدی می‌داند ، و معرفت قشری و بی‌اعتبار .

معرفت عارف که آن را عرفان می‌خوانند کشفی است و این کشف در واقع یا برطرف شدن و رفع حجاب ماسوی است از جمال حق که عارف وقتی آنچه را حکماء ممکنات و محدثات می‌خوانند بکلی نفی کرد و نادیده گرفت و در حقیقت از دایره شهود خویش خارج کرد فقط جمال حق را مشاهده می‌کند که جز آن وجود دیگر نیست ،

۱ - زهی نادان که او خورشید تابان بنور شمع جوید در بیابان

کلشن راز/ ۶ شرح ۷۱؛ مقایسه شود با قول نوری در شرح تعرف ۱۰۰/۲: سردی نوری را رحمه الله پرسید که دلیل بر خدای تعالی چیست؟ گفت خدای تعالی. مائل گفت پس عقل چیست؟ گفت عقل عاجزست و عاجز راه ننماید مگر به عاجزی همچون خویشتن.

یا عبارت از کشف و رفع انوار خیره کننده^۱ جلال حق است که اینجا نیز مثل هر مورد دیگر غلبه انوار مانع از رؤیت کانون اصلی نور می شود و این است سر آنکه در خبر کمیل، حضرت علی بنا بر مشهور^۱ حقیقت را عبارت می داند از کشف سُبُحاتِ الجَلالِ مین غیر اشاره. در هر حال معرفت عارف استدلالی نیست کشفی است و سیر فکر او از حق به ماسوی است خلاف حکیم که سیر فکر او از ماسوی است به حق این تفاوت در دید هم البته ناشی است از تفاوت در مزاج و طرز فکر و در واقع طرز فکر عارف مَعْرِفِ یکک تیپ^۲ خاص است که با تیپ های عادی و مردم معمولی تفاوت دارد و از همین رو کسانی که اینگونه مسائل را فقط بچشم حس می بینند و با معیار حس می سنجند

۱ - خبر کمیل را در نهج البلاغه نیافتیم اما مشهورست و بعضی از عرفاء آن را نقل کرده اند از جمله شیخ داود قیصری در مقدمه شرح فصوص، الفصل الثالث، تتمیم؛ قسمتی از آن را آورده است و سید حیدر آملی در کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار، طبع ۵۰، کرین - عثمان یحیی تهران ۱۹۶۹/۱۷۰ آن را از «مقدمه» نقل میکند و اشارت به شرح «شراح» هم می کند که شاید از آن جمله باشد شرح عبدالرزاق کاشی (طرائق الحقایق ۲/۴۰). سید حیدر آملی قول حضرت را در بیان حقیقت موافق مذاق عرفا در جامع الاسرار تفسیر می کند. در مجالس المؤمنین قاضی نورالله هم این خبر با تفصیل آمده است و نیز در مفاتیح الاعجاز لاهیجی که هر دو به سلسله نوربخشیه از شعب کبرویه منسوبند. خبر کمیل را حاجی ملا هادی سبزواری هم در شرح دعاء جوشن کبیر، طهران ۱۲۸۱ ق/۱۳۳-۱۳۱ تفسیر عرفانی و حکمی کرده است و آن را مشتمل بر اسرار علم توحید دانسته است. همچنین از ستاخرین میرزا محمد تقی کرمانی - مظفرعلیشاه، هم در مثنوی بحر الاسرار این خبر را شرح کرده است که معروف است و آن شرح را می توان در ریاض العارفین رضا قلی خان هدایت، چاپ دوم ۱۴- ۵۰۸ هم یافت. کمیل بن زیاد از شیعه و خواص حضرت علی بوده است و آخر بدست حجاج بن یوسف بسال ۸۲ یا ۸۳ ه. کشته شد. در باب احوال وی و سلاسل منسوب با و رجوع شود به طرائق الحقایق ۲/۴۰.

تیپ عارف را یک تیپ پاتولوژیک می‌خوانند از نوع بیماران روانی .

باری عارف آن تیپ آدم است که باقتضای طرز فکر و خلقت و خوی خود گرایش به کشف و شهود دارد ، و در وجود ماوراء و لانهایه بیشتر مستغرق است تا در وجود خود و وجود اطراف خود . برای وی آنچه واقعیت دارد دنیای خارج نیست وجود لانهایه است که تمام قلب وی را تسخیر کرده است و روز و شب و خواب و بیداری وی همه تحت نفوذ آن واقع است . بدینگونه ، عارف که حق را بشهود می‌بیند برای او آنچه بی‌واسطه مُدْرَک می‌شود حق است و وجود خلق فقط مع‌الواسطه ادراک می‌شود و اینجاست که عارف می‌گوید الحق محسوس و الخلق معقول ، و این درست خلاف دریافت کسی است که از راه استدلال حق را می‌جوید . برای عارف علم درست ، موهوب است نه مکتسب و آنچه وی از جانب حق تلقی می‌کند اگر هم هیچ برهان نظری بر آن نتوان اقامه کرد هیچ مشکک هم نمی‌تواند در آن باب وی را به شک و تردید اندازد . بعلاوه کسان دیگر هم که نیز اهل اذواق باشند در این علم موهوب با وی شریک هستند و این مایه توافق که بین اهل اذواق هست امریست که برای اصحاب علوم نظری حاصل نتواند شد . با اینهمه البته مراتب اهل اذواق هم در تلقی علم موهوبی خویش همه از یک گونه نیست .

درواقع بینش عارف بر حسب احوال و مقامات روحانی او تفاوت دارد . آنجا که عارف در مشاهده جمیع اشیاء نظره اولش بر نور حق است صوفیه وی را ذوالعین می‌خوانند چون وی از طریق شهود عرفانی حق را ظاهر می‌بیند و خلق را باطن . آنچه برای دیگران علم و خبرست برای او عین است و عیان : اول حق را می‌بیند و بعد خلق را : ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله . جایی هم هست که عارف بی‌آنکه مظاهر و اعیان را نادیده ببیند حق را در ورای آنها مشاهده می‌کند ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله بعده وصف حال اوست و او را ذوالعقل می‌گویند . وقتی هم هست که عارف حق را در خلق

۱ - جاسی در شرح رباعیات خویش ضمن رباعی ذیل :

می بیند و خلق را در حق چنانکه بشهود یکی از آندیگر محتجب نمی ماند و وی را ذوالعقل و العین می خوانند^۱.

در تمام این مراتب معرفت و دریافت عارف کشف است نه استدلال شهودست نه خبر.

سؤال معروف ذعلب یمانی^۲ از حضرت علی و جواب وی که وقتی ذعلب پرسید اَقْرَأَيْتَ رَبَّكَ جواب داد اَفَنَا عَبْدُ مَا لَا اَرَىٰ و حتی افزود که لِمَ اَعْبُدُ رَبَّالْمَ اَرَهُ نیز که بعضی از صوفیه درین مورد بآن استناد کرده اند خود حاکی از همین معرفت کشفی است که عارف، عالم کثرات را اصلاً نمی بیند و از همان اول بصیرت وی متوجه نقطه وحدت است. بقول گوینده گلشن راز کسی که به وحدت شهود دارد اولین نظره^۳ او بر نور وجود خواهد بود، و چنین کس که قابش از معرفت صفا یافته است، بهر چیزی که دید اول خدا دید^۳.

→

ذوالعینی اگر نور حقت شهود است ذوالعقلی اگر شهود حق مفقود است
ذوالعینی و ذوالعقل شهود حق و خلق با یکدیگر اگر ترا موجودست
مراتب ذوالعقل، ذوالعین، و ذوالعقل و العین را بیان می کند.

Berthels, Sufism, i Sufiskaia Literatura, Moskva 1965/458.

نیز مقایسه شود با شرح گلشن راز لاهیجی، ۶۱ - ۵۹، همچنین نگاه کنید به تعریفات جرجانی قاهره ۱۹۳۸/۹۶.

۱ - صدرالدین القونوی، تأویل سورة المباركة الفاتحة، طبع دایرة المعارف النظامیه حیدرآباد دکن ۱۳۰۹/۱۸.

۲ - نهج البلاغه/ذعلب یمانی از اصحاب امیرالمؤمنین بود و گویند زبانی رسا و دلی شجاع داشت برای مأخذ خبروی رجوع شود به سفینه البحار ۱/۸۴؛ مقایسه شود با شرح گلشن راز/۵۷.

۳ - محقق را که وحدت در شهودست نخستین نظره بر نور وجودست
دلی کز معرفت نور و صفا دید بهر چیزی که دید اول خدا دید

گلشن راز/۵؛ مقایسه شود با شرح گلشن/۵۹ - ۵۸.

این قول عارف شبستری در واقع یک تعبیر عرفانی شرقی پسندست از آنچه اگر یک فیلسوف مسیحی غربی می‌خواست آن را به بیان درآورد عبارت می‌شد از قول رؤیت بلاواسطه^۱ خدا^۱، و رؤیت درخدا^۲. این بیان، قول مالبرانش فرانسوی است که می‌گوید عقل اول خدا را درک می‌کند و سپس عالم اجسام را از طریق رؤیت در حق و در حقیقت مع الواسطه ادراک می‌کند. مالبرانش حتی مثل صوفیه خودمان مؤثر واقعی را نیز در احوال عالم فقط خدا می‌داند و اسباب و علل را هم نفی می‌کند. و علل اتفاقی و تبعی^۳ می‌خواند چنانکه نظیر این قول را، هم بعضی متکلمان قدیم اسلام گفته‌اند هم بعضی عرفا.

اما رؤیت بلاواسطه^۱ حق و اینکه رؤیت عالم اجسام مع الواسطه^۲ حق و در واقع مبنی بر رؤیت در حق است اگر در بیان مالبرانش جنبه فلسفی دارد برای عارف اسلامی غالباً از نوع احساس و وجدان است نه معرفت استدلالی. می‌گویند عمده الدین ابو منصور حنفی از فقهای معروف شافعی متوفی در حدود ۵۷۱ که خاقانی هم قصیده‌ی در رثای او دارد^۴. یک وقت از بابا فرج نام - یک عارف ساده دل شوریده حال تبریز که می‌گویند شیخ نجم الدین کبری یک چند از وی ارشاد می‌یافت - سؤال کرد: کاین جهان محدث است یا نه، قدیم؟. بابا فرج، چنانکه شیخ شبستری در مثنوی سعادت - نامه خویش نقل می‌کند جوابی داد ساده و عارفانه:

که فرج تا که دیده بگشاده است
چشم وی بر جهان نیفتاده است

۱ - La Vision Immediate de Dieu

۲ - Visioun en Dieu

۳ - Causes Occasionnelles

۴ - آن پیر ما که صبح لقائیست خضر نام

هر صبح بوی چشمه خضر آیدش ز کام

دیوان خاقانی شروانی، بتصحیح و تحشیه و تعلیقات علی عبدالرسولی ۳۰۸ - ۲۰۳.

و البته از چنین کسی توقع نباید داشت که عالم را مُحدَث خواند یا قدیم . بحث و استدلال برای عارف در حکم انصراف است از حق به خلق ، و این چیز است که غالباً با روحیه و طرز فکر او مغایرت دارد و ناسازگاری تمام . بعبارت دیگر عارف دلیل را که حکیم استدلالی جویای آنست - فقط حجاب مدلول می‌یابد نه رهنمای به مدلول ازین روست که آن را دور می‌اندازد و راه کشف را می‌جوید که حجاب در آن گنجایش ندارد ^۱ .

این گریز از فلسفه مخصوصاً اظهار نفرت نسبت به فلسفه ارسطویی البته در بین مسلمین اختصاص به صوفیه ندارد ^۲ . اما صوفیه مخصوصاً بعد از غزالی و کتاب المنقذ من الضلال او در مبارزه با حکمت ارسطویی تا حدی پیشرو سایر مسلمین بوده‌اند چنانکه پیکار ناصر خلیفه با اهل فلسفه و حتی توقیف شیخ عبد السلام پسر عبد القادر گیلانی بجهت علاقه بکتاب فلسفه از طرف این خلیفه با آنکه با احتمال قوی جزئی از نقشه قدرت طلبی و شاید تا حدی یک عکس‌العین در مقابل خوارزمشاهیان بوده است که

۱ - برای تبیین بیشتر رجوع شود به گلشن راز/ ۷ :

چو آیاتست روشن گشته از ذات نگردد ذات او روشن ز آیات

همه عالم ز نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا

مقایسه شود با شرح گلشن راز/ ۶ ه .

۲ - حتی نه فقط متکلمان و عرفاء مسیحی اروپا در قرون وسطی نظیر این حالت تحقیر و ازدراء را نسبت به فلسفه دارند بلکه اذهان شکاک غیر مسیحی نیز گاه این حالت را نشان داده‌اند . کلام طنزآمیز هاینه شاعر آلمانی معروف است که می‌گوید : دنیا گوئی رخنه‌هایی دارد که مدارس فلسفه هگل می‌خواهد با شب کلاه پنبه آگین خویش آن رخنه را مسدود کند ، و این کلام یادآور سخن آناتول فرانس نیز هست که می‌گوید سیستم‌های فلسفی می‌خواهند شکاف‌ها و فاصله‌هایی را که بین واقعیت‌ها هست با ساروج فلسفه پر کنند

مقایسه شود با : Rauh, Etudes de Morale, P. 10-14, 18, 29

به فلسفه و تعطیل منسوب بوده‌اند^۱، اما بوسیله مشایخ صوفیه این اقدام تأیید می‌شد و شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی کتاب رشف النصاب الایمانیه فی کشف الفصایح الیونانیه را بهمین مقصود تألیف کرد. آثار عطار و مولوی پُرست از طعنه به فلسفی و فلاسفه. عطار همشهری بزرگ خویش خیام را که امروز در چند قدمی او غنوده است، در بک حکایت الهی نامه بهمین سبب تمایلات فلسفی او «نا تمام»^۲ می‌خواند و مولوی هم بر فخر رازی که آراء کلامی وی با فلسفه مشوب بود، گه گاه طعنه و تسخر دارد^۳. بعضی حکما امثال فارابی، ابن سینا، و شیخ اشراق در حق صوفیه و مشایخ آنها نهایت تکریم را نشان داده‌اند. چنانکه ابن سینا در آخر کتاب اشارات مقامات عارفان را تجلیل می‌کند و کرامات آنها را تأیید می‌نماید^۴ و شیخ اشراق - نه فقط خودش مثل صوفیه زندگی

- ۱ - مثلاً نگاه کنید به معارف بهاء ولد، طبع فروزانفر، طهران ۱۳۳۳/۸۲ فخر رازی و زین کیشی و خوارزمشاه را و چندین مبتدع دیگر بودند گفتم شما صد هزار دل‌های باراحت را و شکوفیا و دولت‌ها را رها کرده‌اید...
- ۲ - الهی نامه، از گفتار فریدالدین عطار، بتصحیح ه. ریتز استانبول ۱۹۴۰/۳-۲۷۲.
- ۳ - مثل این بیت مشنوی ۴/۲۶۴:

اندرین بحث ارخرد ره بین بدی فخر رازی رازدار دین بدی

که یادآور کلام شمس تبریزیست در مقالات شمس نسخه سوزة سولانا شماره ۴: ۲۱، صفحه ۲۱ ب و ۲۲ آ: اگر این معنی‌ها بتعلم و بحث بشایستی ادراک کردن پس خاک عالم بر سر سببایستی کردن ابابزید و جنید را از حسرت فخر رازی که صد سال شاگردی فخر رازی بایستی کردن. گویند هزار تا کاغذ تصنیف کرده‌است فخر رازی در تفسیر قرآن بعضی گویند پانصد کاغذ و صد هزار فخر رازی در گرد راه ابابزید نرسد و چون حلقه بر در باشد. همچنین شمس در سخنان خویش فخر رازی را نقد می‌کند از آنکه وقتی گفته‌است: محمد تازی چنان بی‌گوید و محمد رازی چنین. افلاکی، مناقب العارفين ۲/۶۷۶.

۴ - کتاب الاشارات و التنبيهات، از شیخ رئیس ابوعلی سینا و لباب الاشارات از

می‌کند و اقوال صوفیه را شرح و تأیید می‌کند بلکه حتی از قول ارسطو که در یکک رؤیای صادقه بروی ظاهر می‌شود نقل می‌کند که امثال بایزید و جنید حکماء واقعی بوده‌اند^۱. با اینهمه مشایخ صوفیه نسبت به فلاسفه غالباً هیچوقت نظر قبول نداشته‌اند. حتی اینکه موافق روایت اسرار التوحید در پایان یکک ملاقات سه روزه که بین ابن سینا و شیخ ابو-سعید روی داد - و در مکاتباتی که بین آنها رد و بدل شده است و مهرن آنها را چاپ کرده است بدان ملاقات اشارتی نیست - می‌گویند که شیخ در باب ابن سینا گفته بود آنچه ما می‌بینیم او می‌داند و ابن سینا در باره شیخ اظهار کرده بود آنچه ما می‌دانیم او می‌بیند^۲ در واقع بیشتر ناظر به بیان این نکته است که آنچه عارف از طریق شهود ادراک می‌کند از حیث دقت و اعتبار چنان است که فیلسوف هم در نهایت طریق خویش بهمان نتیجه می‌رسد اما آنچه فیلسوف مع الواسطه^۳ استدلال بدان علم حاصل می‌کند عارف بی واسطه^۴ دلیل ادراک می‌کند، و از طریق کشف. این است معرفت صوفیه که وصول بآن بقول خود آنها دل اسپید همچون برف می‌خواهد نه سواد و حرف^۳ و ازین روست

→

فخرالدین رازی، طبع محمود شهابی، دانشگاه طهران ۱۳۳۹، النمط التاسع فی مقامات العارفين ۷-۱۵۱، نیز مقایسه شود با: ترجمه (فارسی) کتاب اشارات، قسمت طبیعیات و الهیات با مقدمه حسن مشکان طبسی، طهران ۱۳۱۶/۸۳-۱۷۳.

۱ - مجموعة فی الحکمة الالهیه بن تصنیفات شهاب الدین یحیی بن حبش السهروردی عنی بتصحیح ه. کوربین، استانبول ۱۹۴۵، کتاب التلویحات (العلم الثالث) / ۷۴.

۲ - اسرار التوحید، طبع دکتر صفا ۲۱۰.

۳ - دفتر صوفی سواد و حرف نیست جز دل اسپید همچون برف نیست

مثنوی معنوی ۲/۲۵۰ مقایسه شود با مثنوی (دفتر ششم ۴۰۶):

فلسفی خود را ز اندیشه بکشت	گو بدو کاو راست سوی گنج پست
گو بدو چندانک افزون می‌دود	از مراد دل جداتر می‌شود
جاهدوا فینا بگفت آن شهریار	جاهدوا عنا نکفت ای بی‌قرار
ایضاً نگاه کنید به شرح گلشن راز / ۷۸.	

که این نوع معرفت را باید نزد ارباب قلوب یافت و گر چند از خطّ و سواد و حتی از عقل و منطق عادی هم بی بهره باشند. امثال بابا فرج بهمین جهت نزد کسانی مثل عمده‌الدین مورد تکریم بوده‌اند که نماینده و مظهر کسانی هستند که آنها را شوریدگان، دیوانگان و آشفته حالان می‌خوانند - یا عقلاء مجانین.

در تعلیم صوفیه رهایی از نفس و شرور آن وسیله‌ی است برای اتصال به ماورای نفس - به حق^۱. یک طریقه نفی نفس عبارت بود از وارستگی بیش و کم کامل از قیود عقل. نه آیا عقل که راه تدبیر و تصرف را بر انسان می‌گشاید مایه توسعه انانیت و نفسانیت می‌شود و در عین حال خود آن نیز مبتنی است بر خود آگاهی که عبارتست از ادراک نفس؟ از این روست که گریز از عقل بمثابة وسیله‌ی جهت اجتناب از پرورش نفس در نزد صوفیه با اهمیت تلقی می‌شود و کسانی که از قیود عقل رسته بودند نزد بعضی مشایخ بعنوان واصلان و ابدال خوانده می‌شدند. درست است که حسن بن محمد بن حبیب النیشابوری متوفی در ۴۰۶ هجری مدتها قبل از مؤلفان صوفیه «عقلاء المجانین» تألیف کرده است، اما احوال و اقوال این طایفه نزد شاعران و نویسندگان صوفی مخصوصاً عطار - چنانکه استاد ریتر خاطر نشان می‌کند - بسیار عمیق تر و درون پیدانه تر توصیف و بیان شده است^۲. بعضی ازین عقلاء مجانین درین رهایی از بار عقل ظاهراً فرصت و بهانه‌ی می‌یافته‌اند جهت بیان اقوالی که در حال شعور و ادراک بیان آنها خالی از اشکال نیست. حتی اقوالی که صوفیه به بهلول معروف نسبت داده‌اند از یک هشجاری رندانه حکایت دارد.

۱ - از لحاظ علم شناخت بیان این اندیشه عبارت مند و بیران است که می‌گوید: علم

دو قطب دارد یکی وجود انسان که همه چیز از آن شروع می‌شود و آندیگر عبارتست از وجود خدا که همه چیز بدان ختم میشود. مقایسه شود با:

Lahr, Cours de Philosophie, I, 6.

Ritter, H. Das Meer Der seele, Leiden 1955/166 - ۲

قدیمترین ذکر بهلول در البیان و التبین جاحظ^۱ است که می گوید گرایش به شیعه داشت. هر چند ممکن است وی هارون الرشید را هم در کوفه ملاقات کرده باشد اما آنکه وی را از اقرباء خلیفه شمرده اند ظاهراً اساس درست ندارد. بعضی سخنان وی یادآور اقوال منسوب به دیوجانس و حکماء کلبی یونان است اما بیشتر حکایات اُورَنگِکِ احوالِ صوفیه را دارد و عجب نیست که بعدها صوفیه او را از عارفان عصر خویش خوانده اند و حتی بر لوح گور او - در بغداد - که در سال ۵۰۱ هجری درست شده است وی را سلطان المجدوبین هم نامیده اند. در واقع بعضی حکایات منسوب به بهلول او را با متوکل عباسی، سری سَقَطی، و شبلی هم عصر خوانده اند و احتمال می رود در افسانه های راجع به وی احوال چند تن از عقلاء مجانبین خلط شده باشد^۲.

این بهلیل و بهلولات که در کتب صوفیه مخصوصاً عطار بعنوان ساده «دیوانه» خوانده شده اند، در واقع سخنگویان جناح معترض جامعه بوده اند که اختیفاء در زیر سپر جنون آنها را از تعقیب و آزار اهل قدرت و مدعیان عقل ایمن می داشته است. یک حکایت بهلول با خلیفه نمونه ای است از وضع این دیوانگان در برابر اهل قدرت. می گویند خلیفه قصری ساخت و وقتی بتماشای آن رفت بهلول آنجا بود. خلیفه از وی پرسید که این قصر را چگونه می بینی؟ بهلول پاره بی ذغال برداشت و بردیوار قصر عبارتی نوشت باین مضمون که تو خاک را برداشتی و دین را فرو گذاشتی. این را اگر از مال خویش کرده ای اسراف است و خداوند اسرافگران را دوست نمی دارد اگر هم از مال دیگران کرده ای ظلم است و خداوند ظالمان را دوست نمی دارد. عطار در الهی نامه، مقاله سیزدهم، نقل می کند که دیوانه بی در سر کوی نشسته بود موکب با حشمتی می گذشت

۱ - طبع عبدالسلام هارون ۱/۲ - ۲۳۰

۲ - برای اطلاعات بیشتر در باب بهلول و روایات منسوب باو رجوع شود به ریحانة

الادب محمدعلی مدرسی، طهران ۱۳۲۸ ج ۷۱/۳ و ۶۵؛ که غالب ساخذ مشهور را دربر

دارد. نیز رجوع شود به مقاله Macdonald در (1) Ei و تجدید نظرش در (2) Ei

دیوانه سر در گریبان کشید تا آنها رفتند یکی پرسید که چرا از دیدار ایشان اظهار نفرت کردی و سر در گریبان کشیدی گفت از بس باد بروت ترسیدم که مرا باد ببرد . یک قصه بهلول هم که عطار در مصیبت نامه ، مقانه هشتم ، نقل می کند بسیار پر معنی است می گوید بهلول ، در غیبت خلیفه فرصت یافت و بر تخت خلافت تکیه زد . ملازمان رسیدند و او را با چوب و سنگ زدند که این جسارت چرا کرد . وقتی هارون در رسید بهلول بوی گفت که من بیگ دم نشستن برین مسند اینهمه رنج دیدم تا تو که عمری بر آن نشسته بی چه خواهی دید . اینگونه اقوال عبرت انگیز آکنده از ملامت در حق ارباب قدرت و حتی اعتراض بردستگاه خلقت در کلام این مجذوبان بسیارست و این بی پروایی را آنها نه فقط در مقابل ارباب قدرت و حشمت نشان می دهند در مقابل اهل علم و مدعیان عقل و حکمت هم دارند و در واقع اقتضای استغراق آنها نیز همین است . جمال الدین لُر که با اتابکان فارس معاصر بود چنانکه بجای در نفعات از کلام شیخ نجیب الدین بَزْغُش نقل می کند ، ازین مجذوبان بود و وقتی این شیخ نجیب الدین در مسجد جامع شیراز بدیدن وی رفت گفت مرا با سفید و سیاه کنان کاری نیست یعنی با فقهاء و دانشمندان و نویسندگان سروکاری ندارم ^۱ . بابا فرج تبریزی هم که جوایی چنان عارفانه به عمده الدین حَمَدَه معروف داد ، حکایت واقعی حال خود را بیان می کرد که عبارت بود از استغراق در حق .

در واقع عارف چنان در حق مستغرق است که برای او چنانکه بابا فرج می خواهد بیان کند ، دیگر مجال آن نمی ماند تا بدنیا نظر کند و باهل دنیا ^۲ ازین روست که با شهود

۱ - نفعات الانس / ۴۷۹ .

۲ - مقایسه شود با قول عبدالواحد زید و عتبه الغلام در کلام عطار : عبدالواحد بن زید را گفتند هیچ کس را دانی که وی از خلق مشغول شد بحال خویش گفت یکی را دانم که این ساعت درآید عتبه الغلام درآسد گفت در راه کرا دیدی گفت هیچ کس را و گذر وی بیازار بود . تذکرة الاولیاء / ۱ / ۵۸ .

وحدت در نظر عارف همه رفعت‌ها حضیض می‌شود، همه قدرت‌ها ضعیف بنظر می‌آید و همه شخصیت‌ها تبدیل می‌شود به اشباح عاری از واقعیت.

از ابوبکر واسطی تمثیل جالبی درین باب نقل کرده‌اند^۱ که گفت: آفتاب به روزن خانه می‌افتد و ذره‌ها پدید می‌آید بادی برمی‌خیزد و آن ذره‌ها را در میان آن روشنائی حرکت می‌دهد آیا هیچ کس را از این ذره‌ها که حرکت می‌کنند بیم باشد؟ در پیش دل مرد موحد تمام کائنات مثل همان ذره است که باد آن را حرکت داده است. چرا باید عارف ازین ذره‌ها ترس داشته باشد؟

یک نشانی عارف همین است که بقول شیخ عبدالقادر گیلانی برای هیچ چیز غیر از خدا نه وجودی قائل شود نه حول و قوسی. نه آیا دیدار خلق مثل دیدار نفس حجابی است که سالک را از دیدار حق بازمی‌دارد^۲؟ صاحبان جاه و مناصب دنیوی نزد عارف غالباً بمنابّه^۳ آن «باب صغیر» تلقی می‌شوند که بموجب قصه‌ها موسی بر ربّص قدّس ساخت تا گردنکشان ناچار شوند در هنگام عبور از آن سرفرود آورند و بدینگونه در نظر عارفان خداوند ارباب قدرت را مطاع خلق کرد تا کسانی را که از کبریای حق تمکین نمی‌کنند بوسیله آنها مقهور کند^۳. درین مورد، مولوی بیانی خاص دارد که می‌گوید مردم چون خوی موش دارند و مثل موش دایم با حرص و ولع تمام به جمع توشه می‌پردازند خداوند میران و پهلوانان گربه‌خوی را خلق کرد تا موجب استعمار

۱ - اسرار التوحید / ۲۷۴

۲ - الغنیة لطالبی طریق الحق، مصر ۱۹۵۶، ۲/۱۷۰، مقایسه شود با فوات الوفیات

۵/۲

از سهان باب صغیری ساخت هان

زانکه سجده اولیا را دشمنند

نام آن سحراب میر و پهلوان

۳ - همچنانکه حق زگوشت واستخوان

اهل دنیا سجده ایشان کنند

ساخت سرگین دانگی سحرابشان

مثنوی معنوی، طبع نیکلسون، ۳/۱۷۰.

آنها و سبب استقرار امنیت شوند. البته این موش خویان دنیا پرست بمحض آنکه چشمشان به گربه بیفتد فرار می کنند و خود را پنهان می سازند اما هر قدر شیر قاهر و با هیبت را به بینند نمی گریزند چون ارزش آن را ندارند که مورد قهر و حمله شیر واقع شوند فقط مقهور گربه اند^۱ و مقهور گربه خویان. بی اعتنائی بعضی از مشایخ نسبت به ارباب قدرت تا جایی بود که می گویند وقتی شیخ ابوالحسن خرقانی را سلطان محمود طلب کرد و چون حدس می زد که شیخ به دیدن سلطان نخواهد آمد فرستاده را پیغام داد که به شیخ بگوئید خداوند گفته است اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم وقتی فرستاده سلطان پیغام را رسانید شیخ گفت محمود را بگوئید که من چنان در اطیعوا الله مستغرقم که در اطیعوا الرسول خجالتمها دارم تا به اولی الامر چه رسد^۲؟ مشایخ صوفیه حتی در دوره‌ی که با خلفا و سلاطین ارتباط و مراوده هم داشتند کتابهایی را که در باب طریقت و عرفان

۱ - مقایسه شود با این ابیات :

گربه باشد شجنه هر موش خو	موش کبود تا ز شیران ترسد او
خوف ایشان از کلاب حق بود	خوفشان کی ز آفتاب حق بود
ربی الاعلی است درد آن مهان	رب ادنی در خور این ابلهان

مثنوی معنوی ۳/۱۷۰.

۲ - عطار، تذکره الاولیاء طبع نیکلسون، ۲۰۸/۲ مقایسه شود با سمعانی، الانساب ۱۹۴ ب در منتخب نورالعلوم که برتلس چاپ کرده است خلاصه این حکایت هست رجوع شود به : E. E. Berthels, sufism I Sufiskaia Literatura, Moskva 1965/250-251 همچنین در مقالات شمس تبریزی، نسخه عکسی موزه قونیه ۶۳ آ نیز این حکایت نقل شده است اما در آنجا بین شیخ و سلطان گفت و شنود میشود و شیخ در جواب سلطان که اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم را بر روی می خواند جواب میدهد که : ای پادشاه اسلام ما را چندان لذت اطیعوا الله فرو گرفت که خبر نداریم که در عالم رسول هست یا نبی بمرتبه سیم کجارسیم، بگریست و دستش لرزان دست شیخ بگرفت و بیوسید. مقایسه شود با افلاکی

مناقب العارفين ۳/۱ - ۲۰۲

تصنیف می کردند به خلفاء و امراء وقت اهدائی کردند. آثار عطاوومولوی برخلاف رسم معمولی در نزد شعرا و ادباء عصر به هیچ سلطان و امیری اهدا نشده است و اگر سنائی حدیقه را بنام سلطان بهرامشاه کرد نه فقط برای آن بود که وی بعزت تند رویها و بد زبانیهای ایام جوانی خویش در غزنین مخالفان داشت و ناچار بود برای مقابله با تحریکات آنها از حمایت سلطان استفاده کند بلکه وی حتی بعد از گرایش های صوفیانه^۱ خویش نیز ظاهراً همچنان شاعر باقی ماند و از همین روی بود که در لحظه های آخر عمر خویش چنانکه مولانا جلال الدین نقل می کند تأسف داشت که عمر خویش را همه در سخن صرف کرده است^۱. بعد از عهد مغول بعضی از صوفیه گاه کتابهایی را بامراء عصر اهدا کرده اند اما آن کتابها بیشتر از نوع علوم رسمی صوفیه بوده است - حکمت آنها یا سیرت مشایخ. با اینهمه وقتی نجم الدین رازی صاحب مرصاد العباد هم کتاب خویش - یا بیک تحریر آن را - اهداء به سلطان علاء الدین کیقباد سلجوقی کرد غرض وی جاب توجه سلطان بود به معارف صوفیه، و شاید بسبب آنکه در ولایت روم غریب بود میخواست حمایت سلطان را جلب کند تا در آن ولایت بتواند خانقاه و سلسله بوجود آورد. عراقی عشاق نامه را بیک وزیر - صاحب دیوان - اهدا کرد اما آن منظومه کوتاه از جهت موضوع بیشتر مناسب اهداء بیک صاحب دولت بود، تا بیک صاحب فقر. همچنین شیخ داود قیصری شرح فصوص الحکم را به خواجه غیاث الدین پسر رشید - الدین فضل الله اهدا کرد و ملا جامی هم نفعات الانس را باشارت امیر علیشیر تألیف و تحریر نمود اما این هر دو کتاب نیز بیشتر از نوع کتب اهل مدرسه بود - نه کتب اهل خانقاه.

باری تهور و جسارت مشایخ در مقابل اهل قدرت و مباسطت آنها با جبار^۲

۱ - به موجب روایت مولانا، وی در آخرین دم زندگی این بیت می خواند:

بازگشتم از سخن زیرا که نیست
در سخن معنی و در معنی سخن

مشاقب العارفین افلاکی ۱/۱۵۰ مقایسه شود با جامی، نفعات الانس/۵۹۶.

عصر در حقیقت نتیجه طرز بینش آنها بوده است و یقین آنها به اینکه لا مؤثر فی الوجود
 الا الله . این مباسطت صوفیه با اهل قدرت و حشمت حتی تا به اولین موردی که در
 تاریخ اسلام نام صوفیه ذکر شده است بالا می‌رود . مسعودی در مروج الذهب^۱ اولین
 ذکر صوفیه را دارد و آنجا می‌گوید که وقتی یک تن از صوفیه نزد مأمون عباسی آمد
 و با سادگی و تهوری که مخصوص قوم است از خلیفه پرسید که این خلافت را بچه عنوان
 یافتی ؟ این سؤال برای خلیفه غریب بود اما از جا در نرفت . جواب داد ، و بعد کسی
 را دنبال صوفی فرستاد که بداند کیست و با چه کسانی ارتباط دارد . یاران او - که شیخ
 صوفی در مسجد بآنها پیوست - همه مثل او اهل زهد بودند و جسارت آنها هم چون
 هدف سیاسی نداشت موجب تحریک سوء ظن خلیفه و عوانان او نشد . بهر حال
 پیداست که صوفیه از خیلی قدیم در معامله با اهل مناصب همین اندازه بی‌تکلف بوده‌اند
 و احیاناً به تکبر منسوب^۲ .

لازمه این عدم رؤیت خلق آن شد که عارف خلق را - ورد و قبول آنها را - از
 حساب اعمال خویش خارج کند . وقتی خلق از سلطان و گدا بنده^۳ این خاک درند ، توجه
 به آنها حجاب وصول و وصال به حق است . ازین رو حتی در عبادت نیز عارف به بهشت
 و دوزخ نمی‌نگریست از آنکه می‌پنداشت آنچه محرك اوست باید فقط لقای حق باشد
 نه لذتهای موعود . یک اقدام تمثیلی از رابعه نقل کرده‌اند که معرف این طرز فکر صوفیه
 است . می‌گویند یک روز او را دیدند که ظرف آبی در یک دست داشت و پاره‌ی
 آتش در دست دیگر گرفته بود و می‌دوید . گفتند این چه حال است ؟ گفت می‌روم تا
 آتش به بهشت در زتم و به آب زبانه^۴ دوزخ فرو نشانم تا خلق ، خدای را به امید بهشت
 و یا بخاطر بیم از دوزخ پرستند^۳ .

۱ - مروج الذهب ، طبع مصر ۱۳۴۶ هـ . ق ۲/۳۲۷

۲ - برای تبیین سر تکبر اولیاء ، افلاکی از قول مولانا بیانی دارد مبتنی بر کلاسی

منسوب به امام جعفر صادق . رک : مناقب العارفين ۱/۳۵۷

۳ - افلاکی ، مناقب العارفين ۱/۳۹۷

اگر نظیر این اقدام رابعه را قرن‌ها بعد از او بیک سفیر روحانی سن لوئی^۱ که در در زمان جنگ‌های صلیبی بدربار سلطان دمشق آمده بود چنانکه ژوئن وبل مورخ قدیم فرانسوی نقل می‌کند بچشم خویش دیده باشد^۲ جای حیرت نیست چون حتی چندین قرن قبل از رابعه نیز پلوتارک چنانکه هاینه شاعر آلمانی نقل می‌کند^۳ از واقعه‌ی نظیر آن صحبت می‌کند. اقدام رابعه حاکی است از اصراری که صوفیه در اخلاص داشته‌اند و در لزوم انقطاع از ماسوی. نمونه^۴ کامل این اخلاص را مولوی در قصه^۵ مربوط به علی نشان می‌دهد و رفتار وی با خصم^۶. بموجب این قصه وقتی علی در غزا برین پهلوان دست یافت و قصد کشتنش را کرد وی آب دهان بروی علی انداخت. نکته اینجاست که علی چون خشمگین شد دست از کشتن خصم کشید چون اندیشید که شاید محرك وی در قتل خصم همین خشم وی باشد نه حق و دین. مسأله غلبه‌ی است که علی بر خصم خویش می‌کند جهت اخلاص - اخلاص عمل. این حکایت را غزالی هم در کیمیای سعادت نقل می‌کند. امر حوم فروزانفر در مآخذ قصص و تمثیلات می‌گوید که این حکایت مأخذی در کتب قدما ندارد جز حکایتی نظیر آن که غزالی در احیاء العلوم دارد در باب مستی که عمر را دشنام داد^۷. باری این اخلاص حاصل رؤیت عارف است یعنی شهود عرفانی او.

تسامح و آزاد منشی در آنچه به مذهب مربوط است نیز مزیت دیگر تعلیم صوفیه

۱ - Saint Louis

۲ - Joinville, vie de Saint Louis, ch. 87c. f. Anavati - Gardet, Mystique

Musulmane, Paris 1961/167

۳ - Heine, H., Op. Cit.

۴ - مثنوی معنوی، طبع نیکلسون ۱/۲۳۹

۵ - کیمیای سعادت، طبع طهران، چاپ سوم، ۱۳۴۵/۴۰۳؛ مقایسه شود با مآخذ

قصص و تمثیلات، چاپ دوم تهران ۱۳۴۷/۳۷.

است و آن هم در حقیقت حاصل همین شهود عرفانی آنهاست و گرایش آنها به وحدت . وقتی هیچ وجود دیگر جز حق نیست هر دلی را که از خار خار شک و استدلال آسوده است با حق راه هست . اختلاف ادیان ، ظاهری و لفظی است نه آخر بقول شاعر کفر و دین هر دو در رهش پویان است ، و وحده لا شریک له گویان ؟ این وسعت مشرب را غالب مشایخ صوفیه در معامله با اهل مذاهب و ادیان مختلف نشان داده اند و همین خود تاحدی از اسباب سوء ظن علماء و عوام بوده است در حق آنها . در یک مجلس سماع که مولانا جلال الدین حاضر بود می گویند مستی در آمد و شروع کرد به عربده یاران مولانا او را برنجانیدند و مولانا با آنها عتاب کرد که شراب او خورده است شما بدمستی می کنید ؟ گفتند ترساست گفت چرا شما ترسان نیستید ؟^۱ این اندازه وسعت مشرب مولانا البته می بایست فقهاء و علماء مخالف طریقت را رنجانیده باشد . می گویند وقتی دیگر مولانا گفته بود که من با هفتاد و سه مذهب یکی ام . طالب علمی در راه بوی رسید و از وی پرسید که آیا این کلام از مولانا است ؟ جواب داد بلی من با هفتاد و سه مذهب یکی ام . مرد شروع کرد به پرخاش و مولانا را سخنها درشت گفت و ناسزا . مولانا این ناسزاها را شنید و با خونسردی گفت : با اینها نیز که تو گویی یکی ام^۲ . در مثنوی هم حکایت آموزنده^۳ آن چهار کس که مردی یکم درم بآنها داد ذکر شده است و نزاع آنها که هر یک می خواست با آن یکم درم چیزی بخرد . چون زبانها مختلف بود هر یک می پنداشت می خواهد چیز دیگر بخرد : عرب عنب می خواست ، رومی استافیل ، ترک اوزوم

۱ - مناقب افلاکی ۳۵۶/۱ مقایسه شود با تذکرة الاولیاء طبع نیکلسون ۱۵۳/۲

که نشان میدهد حتی صوفی می تواند از یک راهب نصرانی هدایت و ارشاد بیاید . همچنین مقایسه شود با حکایت ترسا و شیخ خرقان ، در مستخبر نورالعلوم ، طبع برتلس - Beretls

Sufism i Sufiskaia Literatura, Moskva 1965/249

۲ - نفعات الانس ، بتصحیح و مقدمه و پیوست مهدی توحیدی پور ، طهران

و پارسی انگور . فقط صاحب سرتی عزیزی صد زبان می توانست اینها را صلح بدهد و برای همه شان یک چیز بخرد^۱ . نه آیا همه آنها طالب یک حقند . وقتی همه خلق خدا را می جویند چرا باید پیروان یک دین از پیروان ادیان دیگر کافر بسازد و منکر ؟ مسلمان گر بدانستی که بت چیست ، بقول شیخ شبستری یقین کردی که دین در بت پرستی است^۲ . حلاج هم می گوید که یهودیت ، نصرانیت ، و اسلام همه نامهای مختلف یک حقیقت واحد بیش نیست^۳ . عارف که اینگونه می اندیشید دل خویش را پذیرای هر صورت می دید ، و کعبه و بتخانه و صومعه و کنشت را که جلوه گاه یک خداست در قلب خود می یافت^۴ . درست است که غزا و جهاد را بعضی از صوفیه با اهمیت تلقی می کردند و خانقاه صوفیه در واقع دنباله رباطهای مطوّعه قدیم بشمار می آمد اما آنها - یا لااقل مشایخ بلند نظر آنها - در اشتغال به جهاد بیشتر طالب کسر نفس و مبارزه با سلامت طلبی خویش بودند تا امر دیگر . بعلاوه اشتغال به حق ، بسیاری از آنها را از توجه بنفس هم باز می داشت تا به غیر چه رسد . می گویند از رابعه عدویه پرسیدند خدا را دوست داری گفت دارم . گفتند شیطان را دشمن داری ؟ گفت نه . گفتند چرا ؟ گفت از دوستی رحمان پروای دشمنی شیطان ندارم^۵ . نه فقط نسبت به شیطان صوفیه با این چشم بی تفاوت می دیده اند ، بعضی از آنها در حق وی حتی شفقت نشان داده اند حلاج ، عین القضاة ، و احمد غزالی حتی وی را از آن سبب که حاضر نشد جز به خدا

۱ - شنوی ، چاپ نیکلسن ۴۵۴/۲

۲ - گلشن راز / ۴۲ ، مقایسه شود با : شرع گلشن / ۲-۶۴۱

۳ - اخبار الحلاج ، شماره ۴۵

۴ - ابن عربی :

فدیر لرهبان و بیت لاوئان
و الواح توراة و آیات قرآن

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
وسرعی لغزلان و کعبه طائف

۵ - تذکرة الاولیا / ۱/ ۶۷

مجمده کند تحسین کرده‌اند - وجوانمرد خوانده‌اند و عاشق حق^۱. این البته یک نوع مبالغه و نازک‌کاریست در توحید و مشرب و وحدت. اما فرق است بین این شیطان ستائی صوفیه که از حکمت و اخلاق ناشی است با شیطان ستائی اروپا در قرن اخیر که صحنه‌های خلاف اخلاق آن را در آثار بعضی رمان نویسان می‌توان زنده یافت. اگر در بهشت گمشده^۲ میلتن ابلیس حتی بعد از سقوط با خدای آسمانها سرستیز و عصیان دارد، در مثنوی مولانا آنجا که ابلیس با معاویه صحبت می‌کند خویشتر را سراپا عشق به حق می‌بیند و روزهای باشکوه عبادت و قبول خویش را در آسمانها، با حسرتی عاشقانه یاد می‌کند^۳ کلام مولوی درین مورد عالی‌ترین دفاع نامه^۴ ابلیس را عرضه می‌کند اما این ابلیس نه نه دشمن خداست بلکه یک صوفی واقعی است - عاشق حق.

۱ - تعهیدات عين القضاة / ۲۲۱، و ۲۲۳: درینجا مگر منصور حلاج نه گفت باصحت

القنوة الا لاحمد و ابلیس. مقایسه با: ۵-۲۲۴، ۲۲۸/۹ همچنین نگاه کنید به:

Massignon L., Kitab al-Tawasin VI F/20-22 c. f. 24

در الهی‌نامه عطار ۱۳۸/۹ نیز بحثی در باب عشق ابلیس به حق هست.

راه طاعت را بجان پیموده‌ایم	۲ - گفت ما روزی فرشته بوده‌ایم
سهر اول کی زد دل زایل شود	پیشه اول کجا از دل رود
از دل تو کی رود حب وطن	در سفر گر روم بینی یا ختن
عاشقان در گه وی بوده‌ایم	ما هم از مستان این می بوده‌ایم
عشق او در جان ما کاریده‌اند	ناف ما بر مهر او بپریده‌اند
بسته کی کردند درهای کرم	گر عتابی کرد دریای کرم

اصل نقدش لطف و داد و بخشش است

قهر بروی چون غباری و غش است

بهر قدر وصل او دانستن است	فرقت از قهرش اگر آستن است
تا بداند قدر ایام وصال	می‌دهد جان را فراقش گوشمال

این عشق به حق که حتی ابلیس هم از آن در شور و هیجان است انجذاب روح و قلب عارف است به حق و هیچ ذره‌ی نیست که از آن خالی باشد و بی‌بهره . وجود همین میل - یا تصوّر وجود آن - است که دنیای صوفی را دنیایی می‌کند پر از روح و حیات .

دنیای صوفی در واقع دنیائی است پر از روح و شعور . سنگ و جماد هم در این دنیا جان دارد و ادراك . اینکه در قرآن آمده است که هیچ چیز نیست جز آنکه تسبیح خداوند می‌گوید در نظر صوفی امری است که در حیات روزانه تجربه می‌شود^۱ . حکایت ستون حنانه در مثنوی هست که پیغمبر پیش از آنکه در مسجد محراب بسازد بر آن ستون تکیه می‌کرد و با مردم سخن می‌گفت . وقتی منبر ساخت و دیگر بر ستون تکیه نکرد ستون سنگی از درد بناله در آمد - استن حنانه . عقل فلسفی البته نمی‌تواند این ناله را تصور کند و حق با اوست اما مولوی درین باب می‌گوید که اگر فلسفی منکر حنانه است برای آنست که از حواس انبیا بیگانه است^۲ این حواس انبیا آثار عطار و مولوی را انعکاسی کرده است از یک دنیای پر معجزه . درین دنیای معجزه همه چیز زبان دارد و همه چیز روح و حیات . در منطق الطیر عطار ، مرغان با یکدیگر بحث و استدلال دارند و شوق و اعتذار . در مصیبت نامه ، عرش و لوح و قلم و بهشت و دوزخ و ملائکه و آفتاب و ماه و باد و آتش و آب و خاک و کوه و دریا همه سخن می‌گویند . در مثنوی جمله ذرات عالم در نهان خویشتن را سمیع و بصیر می‌خوانند^۳ . این طرز فکر که برای ما

۱ - در مقالات شمس تبریزی ، نسخه عکسی از موزه قوینه ۱۷ ب آمده است :

سخن گفتن جمادات و افعال جمادات می‌گویم حکما این را منکر می‌شوند اکنون این دیده خود را چه کنم حدیث استن حنانه

از حواس انبیا بیگانه است

۲ - فلسفی کو منکر حنانه است

مثنوی ۲۰۲/۱

۳ - رک با کاروان حله ۱۹-۲۱۸

یک نوع خواب و خیال شاعرانه بنظر می آید نزد عارف و در قلمرو وجدان او یک تجربه واقعی است و جالب است که حتی بعضی از حکماء عصر ما مثل فشنر ، هرمان لوتسه ، پاولسن ، وایتهد - و نه فقط با بیان شاعرانه - از آن دفاع کرده اند^۱ . چنانکه فشنر بوجود حیات در نبات و سنگ قائل شده است و حتی از روح ستارگان و روح زمین هم صحبت می کند لوتسه می گوید تمام عالم حس چیزی نیست جز حجای بر قلمرو بی پایان حیات . برای پاولسن اولین احساس یا ادراک حسی که در عالم کائنات واقع شده است ظاهراً نمی بایست بکلی بی سابقه باشد و احتمال هست مراتب عالی کائنات درجات عالی تری از همان ادراک و شعوری داشته باشند که در مراتب اخس هست^۲ . باری این

۱ - برای آثار صاحب نظران متأخر و معاصر که باین طرز فکر گرایش داشته اند نگاه کنید

به : G. T. Fechner, Nanna : Oder uber das seelenleben der Pflanzen,

Leipzig 1903

Paulsen, Introduction to philosophy, 2nd American ed. New York 1906

Fr. E. A. Meyer, Philosophische Metaphysik und christlicher Glaube bei Th. Fechner, Göttingen 1937.

Lotze, Microcosmus, tr. by E. E. C. Jones, New York 1890

Whitehead, Modes of Thought, Lecture 6, New York 1958

Paulsen, Einleitung in die Philosophie, Berlin 1903. - ۲

کلام پاولسن یادآور قول حاج ملاهادی سبزواری است با این فرق که وی قضیه را از دیدگاه قرآن و عرفان نگاه میکند و ضمن اشارت به معیت حق با جمیع اشیاء می گوید وقتی معیت نفس که در وجود خویش خالی از نیاز نیست با ابدان سینه جاهاه منطاط باشد برای حمل صفت حی و عالم به انسان چگونه ، واجب الوجود که بالذات متصف به حیات و علم است و معیت او با کل اشیاء در قرآن تصریح شده است ، معیت او با اشیاء منشأ استحقاق اشیاء جهت انساب شعور و حیات بآنها نباشد ؟ شرح دعاء جوشن کبیر ، طبع طهران

قول حتی در بین بعضی از حکماء قدیم از روایاتی گرفته تا لاینیتس - نظیر دارد و اما عارف ازین اشتراك در ادراك و شعور که بنظر او بین انسان و تمام کائنات هست حلقه^۱ ارتباطی می‌سازد که او را با تمام عالم مربوط می‌کند، با تمام عالم به عشق و برادری می‌خواند و با تمام عالم به صلح و بکرنگی دعوت می‌کند.

نمونه‌ی ازین بکرنگی با کائنات عالم که یاد آور تعلیم لائوتسه چینی و طریقه^۲ تائو نیز هست در سؤال و جواب بهلول و یکک درویش در مثنوی آمده است^۱ که بهلول ازین درویش پرسید چونی و او جواب داد چون باشد کسی که تمام کار عالم بکام او می‌رود و هیچ برگی جز بمراد او از درخت نمی‌افتد و این قول درویش اشارت است باینکه چون ارادت عبد در ارادت حق مستهلک شود وی با تمام کائنات عالم هماهنگ خواهد بود و همدرد. نه آیا همه کائنات عالم نیز مثل او شعور و ادراك دارند و درد و شوق؟ بدینگونه، عارف که خود را در ادراك و شعور و درد و شوق با تمام کائنات متحد و همدرد می‌بیند، همه چیز را جوینده و مشتاق یکک چیز می‌یابد، و همه کائنات را بایکدیگر متصل و مرتبط ادراك می‌کند، در لحظه‌های بیخودی که خویشان را فراموش می‌کند تمام کثرات را حجاب وحدت می‌یابد و چنان به فنای خویش شعور پیدا می‌کند که بانک انا الحق، و سبحانی ما اعظم شانی، و لیس فی جبتی سوی الله برمی‌دارد. این است آنچه صوفیه تجلی الهی می‌خوانند و آن خود ممکن است بصورت تجلی صفات باشد یا تجلی ذات، تجلی افعالی باشد یا آثاری. اما وقتی وجود فقط یکک امر باشد و جز آن چیز دیگری نباشد اتحادی هم واقع نمی‌شود. با اینهمه وحدت یکک شهود و شعورست و چون عارف ازین شهود و شعور خویش باز آید باز خویش را در عالم کثرت می‌یابد و مهجور و لیکن در حال بیخودی که اوصاف انسانی خویش را از دست می‌دهد در واقع چنان یاد خویش از ضمیرش گم می‌شود که هیچ چیز نمی‌بیند جز دوست. جز حق. در ادبیات عرفانی ایران این تجربه^۳ عرفانی مکرر به بیان در آمده است. نه فقط پرتو ذات و تجلی

صفات در غزل حافظ هم ذکر شده است^۱، بلکه وصف بیخودیهای آن حال نیز در کلام صوفیه بسیارست. اینکه در چنان احوال عارف شعور خود را از دست می‌دهد و در شعور کل، در روح هستی گم می‌شود و دیگر خوبشتن را نمی‌یابد تجربه روحانی است اما در بیان آن، صوفیه تشبیه و تمثیل خاصی دارند. مولوی آهن تافته را مثال می‌آورد که چون در آتش سزخ می‌شود حکم آتش را پیدا می‌کند و بی زبان انا النار می‌گوید^۲. پیش از مولوی نیز این تشبیه در کلام هجویری آمده است^۳. جالب آنست که عین این تمثیل مولوی در سخن سن برنار عارف قدیم فرانسوی هم هست و بیان وی یک شاهد دیگرست بر جنبه انسانی و جهانی تجارب صوفیه ما. می‌گوید: «چنانکه قطره‌ی شراب که در مقدار کثیری آب فرو ریزد طبع و نهاد خویش را از دست می‌دهد و لون و ذوق آب را می‌پذیرد یا همانگونه که آهن چون بسرخ می‌تفتد اوصاف ظاهری خود را از دست می‌دهد و چون آتش درخشیدن می‌گیرد یا چونان که هوا چون از فروغ آفتاب سرشار آید خود بدرخشندگی به نور بیشتر می‌ماند تا به چیزی که از نور کسب فروغ کرده باشد، ادراک و دریافت انسان نیز همچنان می‌بایست در وجود واحد بنحوی پایان‌ناپذیر فانی گردد و در مشیت الهی استهلاک یابد. زیرا اگر چیزی از انسان در وجود انسان باقی بماند دیگر چگونه ممکن است خدا همه چیز در همه چیز باشد؟»^۴

۱ - بیخود از شعشعه پرتو ذاتم کردند باده از جام تجلی صفاتم دادند

دیوان حافظ چاپ قزوینی/ ۱۲۴

۲ - رنگ آهن سحر رنگ آتش است ز آتشی می‌نالد و آتش‌وش است

چون بسرخ گشت همچون زرگان پس انا النارست وصفش بی زبان

شد ز رنگ و طبع آتش محتشم گوید او من آتشم من آتشم

مثنوی معنوی ۲/۳۲۰، مقایسه شود با همان کتاب ۲/۲۹۲

۳ - کشف المحجوب/ ۲۴۵

۴ - S. Bernardo, De diligendo Deo, -

این بیان سن برنار که معرف وحدت وجود اوست، در بیان صوفیه، اکثر ناظر به وحدت شهودست و نظیر آن حتی در کلام عرفاء مسیحی قبل از اسلام که آباء سربانی باشند آمده است^۱ و اینهمه حاکی است از وحدت تجارب و دریافت‌ها در ادب عرفانی شرق و غرب، و در دید عرفانی آنها.

وقتی تمام کائنات برای عارف رمزی و مظه‌ری از یک حقیقت واحد باشد عجب نیست که در هر کلام، در هر شعر و قصه هم رمزی و مظه‌ری بیابد از آنچه مربوط است بهمان حقیقت واحد. ادبیات صوفیه البته بکلی تمامش رمزی نیست و رمز هم تنها به ادبیات صوفیه اختصاص ندارد اما صوفیه و بسیاری از آشنایان و دوستان آن آثار و افکار آنها - باقتضای بینش کشفی و شهودی خویش ادبیات خاصه غزل و قصه را پر از رموزی یافته‌اند که غالباً و رای ظاهر الفاظ کاشف از مقاصد و افکار آنهاست گویی شعر و ادب برای آنها جنبه ذهنی بیشتر دارد تا جنبه عینی و جنبه ذهنی آن نیز همان اندازه که باگوینده و سراینده ارتباط دارد با خواننده و شنونده نیز مربوط تواند شد. در شعر، غالب مشایخ بچشم یک آئینه می‌دیده‌اند. آئینه خود هیچ صورت ندارد اما هر کس صورت خویش را در آن می‌بیند. در شعر نیز چنانکه عین القضاة در یکی از نامه‌های خویش می‌گوید حال همین است «که شعر را در خود هیچ معنی نیست اما هر کسی از او آن تواند دیدن که نقد روزگار او بود» و «اگر گویی شعر را معنی آن است که قابلش خواست و دیگران معنی دیگر وضع می‌کنند از خود، این همچنانست که کسی گوید صورت آئینه صورت روی صیقل است که اول آن صورت نمود»^۲. بدینگونه مثل این است که صوفیه شعر را وسیله‌ی تلقی می‌کرده‌اند برای مشاهده احوال خویش چون توقف در سطح احوال و عواطف عادی انسانی در نظر آنها شعر را محدود و مبتذل

۱ - Wensinck, A. J., New Data concerning syriac Mystic Literature

P. 25.

۲ - نامه‌های عین القضاة، عقیق عسیران - منزوی، ۲۱۶/۱

می‌کرد کوشیدند تا از رمز و مجاز استفاده کنند برای القاء یا تلقی تجارب خویش در شعر. تأویل که اساس عمده نقد صوفیه است در واقع مبتنی بر همین تصور است. در اسرار التوحید و کیمیای سعادت^۱ و سایر کتب صوفیه موارد متعدد هست که نشان می‌دهد صوفیه فی الواقع شعر را رمزی از احوال خویش می‌دیده‌اند و از این، که فقط ظاهر معنی را در آن در نظر بگیرند ابا داشته‌اند و در موردی که اقوال و شطحیات صوفیه از لحاظ ظاهر با شریعت سازش نداشته است غالباً در پناه تأویل می‌گریخته‌اند.

این نکته که در ورای ظاهر قصه‌ها معنی رمزی آنها را باید جست در غالب قصه‌های صوفیه صادق است. چنانکه نه فقط داستان منطق الطیر عطار رمزی است از احوال ارواح انسانی و سیر و سلوک آنها در طریق حق که عبور از منازل و عقبات لازمه آنست بلکه داستان معروف شیخ صنعان هم که در آن هست تمثیلی است از سیر روح که در روم عالم ماده به عشق دختر ترسا که رمزی از لذات عالم طبع است دچار می‌شود به آرایش‌های مادی که خوک چرانی، شرابخواری و زنا بندی رمز آن است می‌افتد و سرانجام آنچه وی را می‌رهاند اشارت غیبی است - یعنی جذبۀ الهی. این حکایت رمزی است از احوال روح انسان که در سیر نزولی خویش گرفتار تعلقات عالم کثرات می‌شود و سرانجام به جذبۀ عنایت حق به عالم خویش - عالم وحدت - بازمی‌گردد. نظیر همین داستان است اولین حکایت مثنوی که به بیان مولانا «در حقیقت نقد حال ماست آن». داستان در باب کنیزکی است که شاه در شکارگاه او را می‌بیند؛ دلباخته او می‌شود و، او را می‌خرد، و بخانه می‌برد. اما کنیزک رنجور می‌شود و طبیبان از علاج او فرو می‌مانند یکک طبیب غیبی که سرانجام در دنبال تضرع شاه ظاهر می‌شود درد بیمار را تشخیص می‌دهد و نشان می‌دهد که کنیزک در سمرقند در خانه زرگری خوب روی بوده است چون

۱ - مثلاً نگاه کنید به اسرار التوحید، چاپ دکتر صفا ۶ - ۸۵ - ۴ - ۲۸۳ و کیمیای

سعادت، چاپ سوم، طهران ۸/۱۳۳۴ - ۳۷۷، نیز مقایسه شود با تأویلی که مولانا می‌کند

از دو بیت رکیک عربی، مناقب العارفین ۱۰۹/۱

هنوز عشق او را در دل دارد ، از اندوه او رنجور شده است و به بستر افتاده . با اشاره^۱ این حکیم غیبی شاه زرگر را از سمرقند دعوت می کند و بعد کنیزك را باو می دهد و کنیزك روی به مهبود می نهد . اما حکیم غیبی پنهانی دارویی مسموم می سازد که به خورد زرگر می دهد و زرگر از تأثیر سم آن اندک اندک می گدازد و پژمرده می شود و چنان زارونزار و زشت می شود که کنیزك دیگر عشق خود را نسبت باو از دست می دهد و وقتی سرانجام زرگر می میرد دیگر کنیزك فقط یک عشق دارد و آن عبارتست از عشق شاه . این است داستانی که مولوی در دنبال ناله^۲ فی ، و بلافاصله بعد از بیان عشق و اشتیاق روح به عالم علوی بیان می کند و آن را نقد حال ما می خواند . پیداست که درین صورت باید حکایت را رمزی دانست از همین احوال روح و مهجوری و مشتاقی او که بهر حال طالب بازگشت به عالم علوی است . به نیستان . این جنبه رمز و تمثیل را بخوبی می توان در داستان باز شناخت . داستان یک قصه رمزیت در بیان احوال روح (= کنیزك) که در سمرقند (= عالم طبع) عاشق یک زرگر (= جلوه های پر زرق و برق و فانی عالم تعلقات) شده است و رهایی وی ازین عشق که مایه بیماری روح (= گرفتاری به ماده) است و شاه (= حق) نیز چون باین کنیزك علاقه دارد (= یحبهم و یحبونہ) طالب این رهایی وی نیز هست ، ارشاد غیبی (= پیر و مرشد روحانی) لازم دارد و فدا کردن زرگر را . اینکه خود شاعر صریحاً آن را نقد حال ما می خواند نشان می دهد که این تأویل قصه بهیچوجه غریب و نامعقول نیست . از اینگونه تمثیلات و رموز در قصه های فلسفی ابن سینا ، ابن طفیل و غزالی هم هست و یک نمونه آن در ادبیات عرفانی ایران منظومه سیرالعباد الی المعاد سنائی است که عبارتست از شرح یک سفر روحانی شاعر در عوالم علوی . این منظومه کوتاه اثریست که سنائی غزنوی را نیز در ردیف پیشروان دانته در مسافرت بهشت و دوزخ قرار می دهد . در واقع نتیجه یی که سنائی ازین داستان لطیف شاعرانه گرفته است تا حدی محقرست و از نوع ستایشگرهای معمول شاعران . چنانکه دانته هم ازین چهار چوبه^۳ عظیم قصه خویش این استفاده را کرده است که حریفان و رقبای

سیاسی و دوستان و دشمنان خویش را در مدارج بهشت و درکات دوزخ جایی بدهد و انتقام یا خوش آمد خود را بفرخور حال آنها نثارشان کند. در مورد مولوی درست است که قصه‌های کوتاه وی غالباً همان قصه‌های معمولی از نوع حکایات کللیله و دمنه و مرزبان نامه و سایر کتابهای قصه است با اینهمه، شاعر آنها را از نو چنان می‌سازد که از ورای ظاهر قصه بتوان دورنمای حقیقت را یافت. گویی باعتقاد وی فایده عمده این گونه قصه‌ها این است که «وسوسه کلّی» از دل و جان انسان نیست شود و انسان به «گلستان» حقیقت راه پیدا کند^۱. با اینهمه تا کسی چشمش به کحل عنایت باز نباشد نمی‌تواند رمز و کنایه این قصه‌ها را درک کند. اگر انسان از قصه فقط این را بخواهد که دل زدگی و ملال او را موقتاً برطرف کند و بیک لحظه آتش وسواس او را بنشانند نه آیا از قصه‌های عادی هم این مقصود حاصل می‌شود؟ برای چنین کسی بین قصه‌های رمزی قرآن که نزد صوفیه مشحون از رموز و اسرارست با قصه‌های شاهنامه یا کللیله^۲ چه تفاوت وجود تواند داشت؟

در حقیقت این تأویل‌گرایی را صوفیه در باب قصه‌های قرآن هم قائل شده‌اند

۱ - نیست گردد وسوسه کلّی ز جان دل بیاید ره بسوی گلستان

مثنوی معنوی ۴/۸۴. مولانا چنانکه افلاکی نقل میکند غالب حکایاتش همین گونه است خود او بیک درویش گفت «که حکایت آن درویش را که اغصان تر را شاخ زر کرد در مثنوی ما نخوانده‌یی؟ چه هر حکایتی و اشارتی که در حدیث دیگران گفته‌ایم همه وصف حال یاران ماست» مناقب ۱/۱۴۳ مقایسه شود با مثنوی ۱/۱۰:

خوشر آن باشد که سر دلبران گفته آید در حدیث دیگران

۲ - شاهنامه یا کللیله بیش تو همچنان باشد که قرآن از عتو

فرق آنکه باشد از حق و مجاز که کند کحل عنایت چشم باز

ورنه پشک و مشک پیش اخشمی هردو یکسان است چون نبودشمی

چنانکه قصهٔ ابراهیم را که در سورهٔ مبارکه انعام است^۱ بهمین وجه تأویل می‌کردند. بموجب این داستان ابراهیم ستارگان شب، و ماه، و خورشید آسمان را چون دید هریک را پروردگار خویش خواند اما وقتی افول آنها را مشاهده کرد گفت من اینها را که افول می‌کنند دوست ندارم و از آنچه شریک خدا می‌سازید، بیزارم. یکت تأویل صوفیانه درین مورد ابراهیم را عبارت می‌داند از سالک راه حق چنانکه ستارگان و ماه و خورشید را منطبق می‌کند با حس، خیال، و عقل که سالک طریق حق می‌بایست در شناخت او همهٔ اینها را کنار بگذارد و بر همهٔ شان لا احبّ الّا فلین گوید. همچنین قصهٔ معروف موسی و ربّ آرئی گویی او را یکت تأویل صوفیانه رمزی از احوال سالک طالب می‌داند، و آنرا که درین حکایت چون پروردگار بر کوه تجلی کرد کوه از هم فروپاشید اشارتی می‌داند بآنکه تا «کوه هستی» و انانیت سالک باقی است جواب ارئی که بر زبان وی آید جز لن ترانی نیست. فقط وقتی سالک این تجلی را درک خواهد کرد که مثل کوه طور مُسندک شود و هستی و انانیت خویش را از دست بدهد^۲. این طرز تأویل صوفیه یادآور تأویلاتی است که فیلو حکیم یهودی اسکندریّه از قصه‌های تورات می‌کرد چنان که او نیز داستان ابراهیم و مسافرت مصر و سایر احوال او را بدانگونه که در تورات آمده است کنایه و رمزی می‌دانست از احوال روح و سیر او در عوالم. بدینگونه این تأویل رموز در قصه و استفاده از رمز و تمثیل در ابداع قصه به صوفیه ما اختصاص ندارد در ادب دیگران هم هست. چنانکه کمدی الهی دانتّه شاعر ایتالیائی هم آنگونه که خودش در سر آغاز کتاب می‌گوید بر همین رمز و تأویل مبتنی است. خود او می‌گوید موضوع این کتاب تا آنجا که از ظاهر قصه برمی‌آید، فقط این است که احوال ارواح را بعد از مرگ بیان می‌کند... اما اگر توجه به مجاز و استعاره‌دینی که در آن هست بشود موضوع آن انسان خواهد بود و اینکه چگونه نیک و بد او از عدالت الهی پاداش و مکافات می‌یابد

۱ - قرآن کریم ۹/۶ - ۷۶

۲ - ترا تا کوه هستی پیش باقی است جواب لفظ ارئی لن ترانی است

گلشن راز/ ۱۰ مقایسه شود با شرح گلشن راز/ ۱۵۴

لیکن هدف کل داستان و جزء آن در واقع این است که اهل این نشئه را ازین زندگی محقر که دارند برگیرد و آنها را بسوی یک حال و وضع بجهت و سعادت رهبری کند . در واقع فکر تأویل را صوفیه گاه ، مثل آنچه نزد باطنیه متداول بود ، شامل احکام شریعت نیز می کردند . مخصوصاً در آنچه به حج و احکام آن مربوط است اقوال صوفیه گاه یاد آور تعلیم باطنی ها می شد . قصیده « حاجیان آمدند با تعظیم »^۱ در دیوان ناصر خسرو معروف است و شاعر در آن بیان می کند که چطور باستقبال دوستی که همراه حاجیان از مکه آمده بود رفت و بعد از سلام و احوالپرسی معمولی در باب حج وی از او سؤالهای کرد . درین سؤالها شاعر ازین دوست خویش پرسید که آیا رمز و معنی باطنی اعمال حج را درک کرده است یا نه ؟ و وقتی حاجی بیچاره جواب داد که هرگز چنین تصویری از حج نداشته است شاعر بدو می گوید درینصورت کاری انجام نداده است جز آنکه رفته و مکه دیده آمده باز ، محنت بادیه خریدیده بسیم . جالب این است که عین همین گفت و شنود - با قدری اختصار - در کتاب کشف المحجوب هجویری منسوب شده است به جنید معروف که با یک دوست حاجی خویش این گفت و شنود را داشته است^۲ . شباهت این دو مکالمه بقدریست که اگر ناصر خسرو خود طریقه تأویل را که باطنیه بدان منسوبند نداشت می بایست تصور کرد که شاعر باید آن را از کلام جنید اخذ کرده باشد و در هر صورت قرابت مضمون در هر دو مورد حاکی است از آنکه صوفیه در امر تأویل گاه تا حد باطنیه پیش می رفته اند . این توجه صوفیه به رمز و تأویل

۱ - دیوان ناصر خسرو ۶۰ - ۲۵۸

۲ - کشف المحجوب ۲۲۸ ، ایضاً مقایسه شود با تفاوت بین حج به نفس و حج به دل

در شرح تعرف ۶۳/۳ در مثنوی هم آمده است :

حج زیارت کردن خانه بود	حج رب البیت مردانه بود
جاهلان تعظیم مسجد می کنند	درجفای اهل دل جد سی کنند
مسجدی کاندردورن اولیاست	مسجد گاه جمله است آنجا خداست

ادب عرفانی ایران را تبدیل کرده است به یک ادب فلسفی، انسانی، و برتر از قراردادها حتی غزل صوفیه نیز بر رموز و کنایات مبتنی است و در ورای عشق جسمانی و لوازم آن توجه دارد به عشق حق - بازگشت انسان به خدا.

با آنکه اتهام واقع‌گریزی بر اساس فلسفی این ادبیات عرفانی واردست و عرفان را که از لحاظ نظری عبارتست از اعتقاد به امکان دریافت معرفت واقعی بدون وساطت عقل و از لحاظ عملی اعتقاد باینکه انسان می‌تواند بی‌واسطه با مبدأ وجود - وجود مطلق - اتصال و ارتباط داشته باشد نمی‌توان بدون تجاوز به واقع بینی و تعقل‌گرایی قبول کرد، ادبیاتی که بر این پایه بوجود آمده است نه بکلی غیر تعقلی است نه یکسره خلاف واقع بینی. واقعیت وجدان انسانی هیچ‌جا در ادبیات باین دقت و وضوح که در ادبیات عرفانی انعکاس یافته است مطرح نشده است و سختی‌ها و دردهای انسانی در کمتر جایی باندازه آثار صوفیه ایران جلوه کرده است. خود عرفان بیک تعبیر واکنش و عصیانی است بر ضد تقالید دینی و عقلی^۱. درینصورت عجب نیست که ادبیات حاصل از آن نیز رنگ طغیان و واکنش داشته باشد. طغیان بر ضد تقالید و سنت‌های ادبیات رسمی. اینک امر و زحمتی استعدادهای درخشانی که با سنت‌های ادب رسمی خو گرفته‌اند نمی‌توانند زیبایی و عمق وحشی و بی‌سابقه شعر عطار را درک کنند ناشی از همین است که از هر نوع

۱- طغیان بر ضد تقالید دینی از آنجاست که صوفی هرچند رعایت شریعت را لازم می‌شمرد

هدف وی در رعایت شریعت و احکام عبادت برخلاف زهاد و عباد رسمی نیل به نعیم جنت نیست لقای حق است و رضای او. اما طغیان بر ضد تقالید عقلی از آنجاست که صوفیه معرفت برهانی را که به نظر و استدلال مبتنی باشد مطلقاً یا در اکثر امور مستعذر می‌یابند و طریق معرفت خویش را طریق عیان می‌خوانند که برای ارباب کشف حاصل می‌شود و راه نیل بدان تصفیة باطن است و التجاء به حق، و باینکه قلب را بکلی از سایر تعلقات کونیة خالی کنند و حتی از علوم و قوانین هم آن را بکلی بپردازند. در باب نکته اخیر رجوع شود

به صدرالدین القونوی، تأویل سورة فاتحه / ۱۹

طغیانگری بر ضد سنت‌های ادب وحشت پیدا می‌کنند و نفرت . در بین کسانی که شعر فرخی و انوری را نمونهٔ اوج فخامت و قدرت بیان فارسی می‌دانند بدشواری می‌توان کسانی را پیدا کرد که غزل جوشان و طغیانگر دیوان شمس یا فکر گستاخ قافیه نااندیش مثنوی را هم بتوانند در اوج بلند پروازی‌هایشان دنبال کنند و از تجاویزی که گویندهٔ آن سخنان نسبت به سنت‌ها و تقالید ادب رسمی کرده است آزرده نباشند .

باینهمه شعر صوفیه نیز مثل فکر آنهاست : بی‌قید، طغیانگر و سنت شکن . همین نکته که صوفیه شعر را از درگاه‌های باشکوه سلاطین و از رواق‌های پرمشغلهٔ مدارس بیرون آوردند و بدرون خانقاه‌ها ، مساجد . بازارها و مجالس رقص و سماع خویش کشانیدند خود نقطهٔ شروع تحول شد در ادب - حتی ادب غیر صوفی . در واقع ادب عرفانی ایران بعد از آنکه بوجود آمد و شکل خود را بازیافت دیگر به محیط صوفیه و مجالس اهل خانقاه محدود نماند و خارج از حدود مجالس صوفیه نیز کسانی آن را ادامه دادند ، تقلید کردند ، یا توسعه بخشیدند . در کلام خاقانی ، نظامی ، و حافظ آثاری از عرفان هست که یادآور عرفان امثال مولوی است در حالی که هیچ یک از آن شاعران با خانقاه و مرشد و ریاضت و چله نشینی صوفیه مربوط نبوده‌اند . اما این ادب عرفانی در شعر گویندگان صوفی صفتش جوشندگی و سنت شکنی است در صورتیکه در کلام گویندگان غیر صوفی صفت آن صنعتگریست و سنت گرایی . آنچه غزلیات عرفانی حافظ را از غزل‌های صوفیانهٔ مولوی جدا می‌کند تا حدی همین نکته است که اولی شعر است تراش خورده و صیقلی که عرفان در آن مثل ته ماندهٔ یک شراب کهنه در ساگری لطیف و خوش صنعت است اما دومی کلامی است جوشان و عاری از قید و صنعت ، که عرفان در آن مثل موج مردافکن شرابی است که در پیمانهٔ خم و سبو نمی‌گنجد و عقل و هوش را چنان شکار می‌کند که برای انسان مجال آن را باقی نمی‌گذارد تا در ظرافت جام و لطافت ساقی نیز تأمل کند . اما ادب عرفانی ایران ، بشور و هیجان غزل‌های ناشی از سُکر و جذبه محدود نمی‌شود رنگ تعلیم هم می‌گیرد ، شکل موعظه و تحقیق ،

شکل قصه و تمثیل هم می‌گیرد و در تمام انواع ادبی از غزل، مدیج، حماسه، اخلاق، سیرت، و تذکره نیز مجال آزمایش دارد. بعلاوه برخلاف ادب رسمی ستایشگران تحویل آن نیز مدیون طلوع و افول دولتها و سلاله‌ها نیست تابع طلوع و افول احوال است و قلوب و السّلام.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی