

تتبّع در اشعار ملاصدرا از منظر توصیف برخی گروه‌های اجتماعی

عصر وی

فریده داودی مقدّم*

استادیار دانشگاه شاهد

جنان ایزدی**

استادیار دانشگاه اصفهان

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۲/۳۰؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۳/۰۶/۰۹)

چکیده

ملاصدرا یکی از فیلسوفان بزرگ عصر صفوی است که صوفیان و دانشمندان صاحب‌قدرت این روزگار را در قالب آثار مختلف خود توصیف، ترسیم و نقد می‌کند. وی مانند بسیاری از حکما و فلاسفه شیعه در این دوره، مشربی ذوقی و صوفیانه اتخاذ می‌نماید و در مقام دفاع از تصوّف و ردّ و انکار تشریح خشک ظاهری و فقهای منسوب به حکومت برمی‌آید و با تلفیق و ترکیب متناسبی از براهین عقلی و کشف و شهودهای عرفانی موجد حکمت صدرایی و عرفان فلسفی و تصوّف شیعی می‌گردد که بازتاب این تفکرات در آثار گوناگون وی دیده می‌شود. از جمله آثار ذوقی ملاصدرا که جلوه‌گاه اندیشه‌های ناب و متعالی اوست، مجموعه اشعار صوفیانه وی می‌باشد که در عین حال، آیینۀ تمام‌نمایی از روزگار و ابنای زمانۀ اوست و سرشار است از بُن‌مایه‌های کلیّ تصوّف با رویکردی جدید که عبارتست از ترکیب تعالیم نظری تصوّف با عرفان عملی و فلسفه. این پژوهش با بررسی اشعار صوفیانه او به روش تحلیل محتوا ضمن استخراج و معرفی این موتیف‌های صوفیانه، در صدد پاسخ به این پرسش است که چگونه ملاصدرا با به‌کارگیری برخی از موتیف‌ها، اصطلاحات و رمزهای ادبیّات تصوّف چون عشق، می و ساقی و خرابات و... در منظومۀ تداعی‌های عارفانه به توصیف برخی از گروه‌های اجتماع عصر خویش می‌پردازد و تا اندازه‌ای، بعضی منش‌ها و کنش‌های صوفیان، عالمان، فقیهان و متشرعان زمانۀ خویش را باز می‌نمایاند.

واژگان کلیدی: اشعار ملاصدرا، تصوّف، عصر صفوی، گروه‌های اجتماعی.

* نویسنده مسئول (E-mail: fdavoudy@gmail.com)

** E-mail: dr.izadi2010@yahoo.com

مقدّمه

ملاّصدرا از فیلسوفان بنام عصر صفوی است. در این دوره (۱۱۲۵-۹۰۶) تصوّف وضع پیچیده‌ای می‌یابد و با بسیاری از نهادهای قدرت و مذهب پیوند می‌یابد یا در چالش قرار می‌گیرد. منظومه فکری ملاّصدرا تلفیقی آشتی‌جویانه بین فلسفه مشّاء و فلسفه اشراق، عرفان و معارف کتاب و سنّت از مجاری عقل و وحی و دل است و در ابعاد نظری و عملی نگاهی جامع به هستی و انسان دارد. حکمت متعالیّه او در حقیقت، حکمت متعادلی است که با رهیافتی نوین همه طُرُق معرفت‌شناسانه را همسو و سازگار می‌کند و انحصارهای برهانی فیلسوفان، یافته‌های اشراقی عارفان و براهین وحیانی متکلمان را نقض می‌کند و با رویکردی مسالمت‌جویانه، یافته‌های عرفانی در سفرهای روحانی را با ترازوی برهان می‌سنجد و سنجش می‌کند، اشراق سهروردی و ابن‌عربی را با برهان فارابی و سینوی در هم می‌آمیزد و با محصول آن به تبیین رهاورد وحیانی خاتم پیامبران می‌پردازد و قاعده ملازمت عقل و دین را مبنای معرفت‌شناسی خویش قرار می‌دهد (ر.ک؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ۳۷ و ۳۸؛ نیز، ر.ک؛ فنایی اشکوری، ۱۳۸۹: ۱۱۴ و ۱۱۵).

یکی از ارکان مهم در اندیشه ملاّصدرا جایگاه سیاست و اجتماع است که در آثار گوناگون وی به اشکال مختلف بازتاب می‌یابد. فلسفه و عرفان او در مقام جداکردن غیب و شهادت، عقل و شهوت، دنیا و آخرت، معقول و محسوس، دین و سیاست نیست، بلکه او غرض از وضع همه شرایع و ایجاد طاعات را آن می‌داند که «غیب، شهادت را خدمت کند و شهوات، عقول را خدمت کنند و جزء به کلّ و دنیا به آخرت برگردد و محسوس معقول شود و از عکس این امور منزجر گردد تا آنکه ظلم و وبال لازم نیاید و موجب وخامت عاقبت و سوء مآل نشود (ر.ک؛ ملاّصدرا، ۱۳۶۲، ب: ۵۶). وی به خصوص در رساله سه اصل، خطاب به متشرعان و صوفیان و در اغلب موارد با ارائه شواهدی از قرآن، بسیاری از گروه‌های مختلف اجتماعی را نقد و صفات ناپسندی چون قدرت‌طلبی، مال‌دوستی، ریاکاری و نفّس‌پرستی را با نگاه کارکردی آن در جامعه تقبیح می‌کند (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۴: ۴۳ و ۴۴). نظیر این اظهارات با همان معناهای پنهان اجتماعی را در اشعار وی نیز می‌یابیم. از این رو، این پژوهش با رویکردی اجتماعی به نقد اشعار صوفیانه او می‌پردازد و به این نتیجه دست می‌یابد که ملاّصدرا با توصیف‌های شاعرانه جهان پیرامون خویش و مناسبات قدرت مبتنی بر مذهب و تصوّف یا دیگر نهادهای اجتماعی را به بوته نقد می‌کشاند و جلوه‌هایی از احوال و افکار برخی از گروه‌های عصر خود را در لایه‌های پنهان سخن خویش باز می‌نمایاند.

پیشینه پژوهش

تحقیق در باب منظر اجتماعی اندیشه ملاًصدرا یکی از حلقه‌های مفقوده در موضوعات پژوهشی مرتبط با آثار وی است. اگرچه که برخی از رویکردهای آن را در تبیین اندیشه‌های سیاسی او در مقالات و کتاب‌هایی چون *اندیشه سیاسی ملاًصدرا تألیف نجف لک‌زایی و فلسفه سیاسی ملاًصدرا* از محسن مهاجر نیا درج در *فصلنامه قبسات* و ... می‌توان یافت. اما تاکنون تحقیقی از منظر معرفی گروه‌های مختلف اجتماعی با تحلیل مجموعه اشعار وی انجام نشده که این پژوهش بر آن است تا با روش تحلیل محتوا به تبیین و توصیف این دیدگاه‌ها از خلال اشعار وی بپردازد. برای این کار، لازم است تا گذری داشته باشیم بر زمینه‌های تفکر ملاًصدرا که قرن‌ها قبل از وی در قالب تصوّف شیعی شکل گرفت و در زمان وی به شکل حکمت صدرایی که ترکیبی از فلسفه و عرفان است، درآمد.

نگاهی به سیر تصوّف از قرن هفتم تا روزگار ملاًصدرا

در عصر ملاًصدرا آموزه‌های عرفانی و تصوّف سیری نزولی می‌یابد و جنبه‌های گوناگون آن در پس اغراض و اهداف سیاسی و دیگر مظاهر قدرت کمرنگ می‌شود. از این رو، این جریان مخالفان و طرفدارانی پیدا می‌کند که برای درک هرچه بهتر آن و به‌ویژه برای فهم آرای ملاًصدرا در این باب نظری کوتاه داریم بر سیر تصوّف از قرن هفتم هجری تا این روزگار.

سلاطین صفوی چون شاه اسماعیل با عناوینی چون صوفی اعظم یا مرشد کامل خوانده می‌شوند و مریدان وی که او را جانشین معنوی شیخ صفی‌الدین اسحاق اردبیلی می‌دانستند، به نیروی ارادت معنوی برای او شمشیر می‌زدند. با این حال این دوره را یکی از ادوار افول تصوّف می‌دانند. با انقراض خلافت عباسی و فتح بغداد توسط هولاکو، بزرگان شیعه فرصت اظهار وجود یافتند و با حمایت امرا از صوفیان، تصوّف شیعی نیز رونق یافت و از همین دوران زمینه‌های پیوند تصوّف و تشیع پیدا شد و فقهای شیعه توانستند علایق صوفیانه خود را آشکار کنند (ر.ک؛ پازوکی، ۱۳۸۲: ۳۹۲-۳۸۷).

دوره شکوفایی تصوّف در دوره تیموریان نیز تا پیدایش صفویه استمرار داشت. حاکمان تیموری به مشایخ صوفیه اعتقاد بسیار داشتند و قرن هشتم و نهم دوران رونق تصوّف است و شاعران و نویسندگان این دوره در باب آموزه‌های عرفانی طبع‌آزمایی کردند و آثاری را آفریدند. از قرن هفتم تا قرن دهم هجری سیر صعودی در پیوند میان تشیع و تصوّف همچنان جریان می‌یابد. رشد این پیوند و ارتباط از شیخ نجم‌الدین کبری تا شاه نعمت‌الله ولی بیشتر مشاهده می‌شود تا آنجا که سید حیدر آملی رسماً و عملاً اتحاد تصوّف و تشیع را اعلام می‌کند و در آثار

خویش، علی‌الخصوص در مقدمه جامع‌الأسرار بر آن تأکید می‌ورزد (ر.ک؛ آملی، ۱۳۸۲: ۴۸-۴۲). اما تصوّف دودمانی توسط شاه نعمت‌الله ولی و طریقه نعمت‌اللهی در قرن نهم پایه‌گذاری می‌شود (ر.ک؛ نفیسی، ۱۳۷۷: ۱۹۹). البته قبل از او برخی صوفیان فرقه کبرویه همچون امیر سیّدعلی همدانی شیعه قلمداد شده‌اند، به نحوی که او را نقطه عطفی در گرایش کبرویه به تشیع ذهبیه تلقی کرده‌اند (ر.ک؛ زرّین‌کوب، ۱۳۷۶: ۱۸۲).

صوفیه که در اصل سلسله‌ای در تصوّف و منسوب به شیخ صفی‌الدین اسحاق اردبیلی بودند، وقتی به قدرت رسیدند، تشیع را مذهب رسمی ایران اعلام کردند، اگرچه قبل از آنها، نهضت‌های صوفیه چون سربداران، حروفیه، نوربخشیه و مشعشعیان نیز شیعی مذهب بودند، اما نتوانستند قدرت را به دست گیرند. با نگاهی به تاریخ و آثار تصوّف در این قرون علاقه فراوان ایرانیان به آرای صوفیه آشکار می‌شود، چنان‌که در باب تصوّف نزد ایرانیان در *روضات‌الجنان* مذکور است: «طایفه عجم میل فراوان به آن داشتند تا بدانجا که در تمایل به آن مبالغه می‌کردند» (خوانساری، ۱۴۱۱ق، جزء ۶: ۹۱).

چنان‌که پیش از این ذکر شد، با اینکه صوفیه خود صوفی بودند، اما به دلایل گوناگونی تصوّف دچار افول و آسیب‌های فراوانی گردید که از آن جمله می‌توان به قدرت‌طلبی و مفاسد رایج میان ترکان قزلباش صوفی‌شعار (ر.ک؛ ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۸) و خودسری امرای آنان (ر.ک؛ شبیبی، ۱۳۵۴: ۳۹۹) کثرت جماعت قلندران و دراویش لأبالی و بی‌شرع (ر.ک؛ زرّین‌کوب، ۱۳۷۶: ۲۴۴) و غلبه و نفوذ فقها و علمای ظاهری شیعه در حکومت و رقابت با سران قزلباش بر سر قدرت اشاره کرد (ر.ک؛ صفا، ۱۳۸۷، ج ۵: ۲۰۱)، چنان‌که گفته شده وقتی دور پادشاهی به شاه عباس رسید، دیگر از قدرت تصوّف و قزلباشان صوفی‌شعار چیز چندانی باقی نمانده بود (ر.ک؛ همان: ۲۰۲).

در این عصر گروهی از حکما و فلاسفه شیعه که مشربی ذوقی و صوفیانه داشتند، در مقام دفاع از تصوّف و ردّ و انکار تشرّع خشک ظاهری و فقهای منسوب به حکومت برآمدند و تألیفات ایشان در تصوّف حول این دو محور می‌چرخید که از میان آنها می‌توان استادان ملاصدرا، افرادی چون شیخ بهایی، میرفندرسکی و خود ملاصدرا را نام برد. چنان‌که شیخ بهایی (متوفی ۱۰۳۰ ق)، یکی از استادان ملاصدرا، که به همراه پدرش از فقهای بزرگ عصر خویش بود، مطابق با مشرب صوفیان، علم حقیقی را علم عاشقی می‌دانست (ر.ک؛ شیخ بهایی، ۱۳۷۵: ۱۵۴). در باب میرفندرسکی نیز گفته شده است که به شیوه درویشان زندگی می‌کرد و با آنان روزگار می‌گذرانید و به خاطر همین هم ملامت می‌شد (ر.ک؛ مدرّس تبریزی، ۱۳۶۹: ۳۵۸). با

این حال، وی در *رساله صناعتیه* خود از صوفی‌نمایان تن‌پرور انتقاد می‌کند و آنان را قلندران و تن‌آسایانی می‌خواند که خود را به تصوّف بر می‌بندند (ر.ک؛ میرفندرسکی، ۱۳۱۷: ۲۲-۲۰).

فیض کاشانی، شاگرد و داماد ملاًصدرا، در آثار خود از تصوّف حقیقی و سیر و سلوک دفاع می‌کند و آن را گوهر موروث انبیا می‌داند (ر.ک؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۷: ۴۹). در عین حال که به صوفی‌نمایان و عالمان جاهل که به آزار صوفیّه می‌پردازند نیز می‌تازد (ر.ک؛ همان: ۷۰-۵۰). وی همچنین فقاقت در دین را تحصیل بصیرتی می‌داند که مرجع آن عقل نیست، بلکه قلب سلیم است (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۷: ۲۸). عبدالرزاق لاهیجی، دیگر شاگرد و داماد ملاًصدرا، حقیقت تصوّف را سلوک راه باطن و وصال به علم‌الیقین می‌خواند (ر.ک؛ لاهیجی، ۱۳۶۴: ۱۲).

زندگی‌نامه و برخی رویکردهای اجتماعی ملاًصدرا

صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی ملقب به ملاًصدرا یا صدرالمتألّهین در سال ۹۷۹ یا ۹۸۰ هجری قمری در شیراز متولد شد و پس از مرگ پدر به اصفهان آمد. علوم نقلی را نزد شیخ بهایی و علوم عقلی را نزد میرداماد تحصیل و تلمذ کرد. کُتب و رسایل او حاکی از سعی و کوشش در امتزاج فلسفه و عرفان و شرع است. ملاًصدرا در میان فلاسفه و دانشمندان، عالم صاحب‌مکتب شناخته شد و اساس مکتب او مبتنی بر این است که طریق استدلال و کشف و وحی بالآخره به یک حقیقت و یک هدف منتهی می‌گردد و عقل سلیم مؤید همان حقایقی است که در دین نازل گردیده و در اشراق و شهود بر عارف مکشوف می‌گردد.

مهم‌ترین تألیفات او به زبان عربی عبارت است از: *اسفار اربعه*، *شواهد الربوبیه*، *شرح اصول کافی*، *الهدایه*، *حاشیه شرح حکمت الإشراق*، *الواردات القلبیه* و *کسرالأصنام الجاهلیّه*. به نظر می‌رسد تنها اثر فارسی وی *رساله سه اصل* است و علاوه بر آن اشعار زیبایی در قالب مثنوی و رباعی از وی به جا مانده است (ر.ک؛ رکن‌زاده آدمیت، ۱۳۳۹، ج ۳: ۴۴۴-۴۳۷). علاقه وافر ملاًصدرا به عرفان و اصرار وی در بیان حقایق عرفان آن هم به زبان سلیس و ساده موجب شد که جمعی به دشمنی با او برخاستند. به همین دلیل، وی برای آنکه از قیل و قال زمانه به دور باشد، بالغ بر هفت سال و یا به قولی پانزده سال از عمر را در قریه کَهک نزدیک شهر قم به سر برده، به تفکرات عمیق پرداخته است و بر اثر ریاضت و تهذیب و تکامل نفس به قول خود به علم حضوری نایل آمد. وی بیت‌الحرام را به کرات زیارت کرد و در سفر هفتم هنگام مراجعت به سال ۱۰۵۰ هجری قمری در شهر بصره بدرود حیات گفت و همانجا به خاک سپرده شد (ر.ک؛ همان و حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۹: ۵-۱۷).

گرچه صدرالمتألهین وزیرزاده بود و در خانه‌ای مرفه و با آسایش بزرگ شده بود، اما در برابر رنج‌ها، مشکلات و محنت‌های ستم‌دیدگان و پابرهنگان جامعه، حسّاس، و به عنوان یک حکیم آگاه و دردمند، از نابسامانی‌های اجتماعی و اقتصادی مردم به شدت رنجور بود. او کسانی را که روحیه رفاه‌طلبی و ثروت‌اندوزی داشتند و برای تأمین دنیا همواره در کنار صاحبان زور و زر و سلاطین قرار دارند، به شدت نکوهش کرده است. وی ضمن حمایت از مستمندان و تهیدستان به سرزنش کسانی پرداخته است که دچار روحیه تکبر و خودبزرگ‌بینی شده، از همنشینی و همجواری در مجالس فقرا و مستمندان دوری می‌کنند، گفته است: «به همین علت است که منشأ عداوت تو و همسرانت با فقیران و گوشه‌نشینان شده است؛ زیرا که تو و ایشان می‌خواهید که از راه شید و ریا و تشبّه به علما کسب جاه و عزت و تحصیل مال و ثروت کنید و عوام را به زور حيله صيد خود سازيد» (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۶۲).

ملاصدرا در آثار مختلف خویش وضعیت نابسامان زمانه‌اش را آسیب‌شناسی می‌کند و گاه راه حل‌هایی برای درمان آسیب‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی ارائه می‌دهد. لک‌زایی در کتاب *اندیشه سیاسی صدرالمتألهین*، ضمن تأکید بر این مسأله به بررسی زمینه‌های تکوین شخصیت سیاسی ملاصدرا و جایگاه دانش سیاسی در حکمت متعالیه و تبیین مبادی و مبانی زندگانی اجتماعی و سیاسی وی می‌پردازد. نویسنده در فصل نخست این اثر، ضمن بیان پنج دوره در زندگی علمی ملاصدرا، عرصه تفکر سیاسی و اجتماعی وی را مربوط به دوره پنجم حیات وی، یعنی سیر از خلق به سوی خلق به همراه حق و بازگشت از کهنک به شیراز و تدریس و تألیف آثار او می‌داند. وی انتقاد ملاصدرا از وضعیت زمانه را نوعی آسیب‌شناسی ویژه دانسته است که از اوضاع فرهنگی، مذهبی، اجتماعی و سیاسی زمان خود دارد (ر.ک؛ لک‌زایی، ۱۳۸۱: ۴۶، ۱۳ و ...).

حکمت متعالیه، اندیشه‌های صوفیانه و نگاه اجتماعی صدرالمتألهین

در حکمت متعالیه ملاصدرا، منشأ اجتماع هم ذاتی وهم روانی است و نیازهای متفاوت آدمی بدون اجتماع برآورده نمی‌شود و اجتماع نیازمند قانون است و مشروعیت قانون نیز از خداوند و از طریق وحی است که در اختیار بشر قرار می‌گیرد. اهداف قانون شرع عبارتند از: تنظیم معیشت انسان‌ها در دنیا، ارائه طریق وصول به جوار خدا، یادآوری معاد، هدایت مردم به صراط مستقیم. غایت اصلی حکومت هم به سعادت رساندن مردم است. ملاصدرا وظایف حکومت اسلامی را امور زیر می‌داند: «تنظیم امور معیشتی مردم، تنظیم امور معنوی، یادآوری

امور آخرت، هدایت مردم به صراط مستقیم، مجازات مجرمان و تأمین امنیت» (ملاصدرا، ۱۳۶۲، الف: ۴۶۲).

وی در برخی آثار خود به روشنی به نقش کارکردهای اجتماعی عبادات می‌پردازد و حکمت را عبارت از آن می‌داند. چنان‌که در باب عمل صالح و علم نافع می‌آورد: «ای متشرع عادل و ای دقیقه‌شناس عاقل! اگر لحظه‌ای تأمل نمایی در این آیه که «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ» معلومت شود که به این اعمال بدنی و نماز ارکانی و روزه دهانی و علوم ظاهری و زکات نانی و حجّ زبانی، بی‌تصفیه باطن از غشّ اعتقادات ردیته و بدع و اهو و تنویر قلب از ریا و از اغراض فاسده دنیا و دواعی نفس و هوا، راه به منزل سلامت و نجات آخرت نمی‌توان برد» (ملاصدرا، ۱۳۷۶: ۱۱۲).

همچنین در اغلب آثار ملاصدرا، تمایلات آشکاری به آموزه‌های صوفیانه و مشایخ بزرگ صوفیه دیده می‌شود که در برخی از آنها به نقد صوفیان روزگار خویش و کنش‌های مرتبط با ایشان می‌پردازد و حکمت وی در حقیقت، ترکیبی از همین جنبه‌ها و دیگر لوازم حکمت مشائی و اشراقی می‌باشد.

زرین کوب در مورد این عصر می‌نویسد که جنبه‌های ذوقی و عرفانی تعالیم صوفیه، ترکیب حکمت مشائی و اشراقی و کلام و تصوف توسط افرادی چون ملاصدرا، مکتب جدیدی به نام حکمت را به وجود آورد که اشتغال به ریاضت و تزکیه نفس را از لوازم و شرایط حکمت می‌دانستند (ر.ک؛ زرین کوب، ۱۳۷۶: ۲۴۵).

اوج این حرکت را ملاصدرا با تأسیس «حکمت متعالیه» و تألیف کتاب‌هایی چون *اسفار اربعه* انجام داد و بعد از وی، فلسفه صدرایی وجه غالب فلسفه اسلامی، به‌ویژه فلسفه شیعی و ایرانی شد. نزدیکی فلسفه و کلام و تصوف میان فقها و عرفا پیوندی تدریجی میان فلسفه اسلامی و تصوف پدید آورد (ر.ک؛ نصر، ۱۳۸۲: ۱۶۲-۱۵۲). به اعتقاد نصر، پس از سده هشتم تقریباً همه فیلسوفان اسلامی یا خود صوفیان عامل بودند یا لاقلاً به جهان‌بینی که تصوف عرضه می‌کرد، بسیار علاقه داشتند و این جریان سرانجام به ترکیب تعالیم نظری تصوف یا عرفان و فلسفه در اندیشه‌های ملاصدرا منتهی شد (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۴: ۴۴). وی همچنین آثار ملاصدرا را ترکیبی متلائم و متناسب از براهین عقلی، کشف و شهودهای عرفانی، آیات قرآنی و روایات نبوی می‌داند (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۲: ۴۷۹).

لویزن در این باب می‌آورد: «مسیر ارزشمندی که در دوران صفوی منجر به شکوفایی تعالیم صوفیه شد، شرح و بسط ماهرانه و چشمگیر سنت عرفان فلسفی بود که کلام، فلسفه مشاء و

فلسفه اشراق و حکمت ابن عربی را به هم تلفیق کرد. چهره برجسته در این تلاش، ملاصدرا بود که به تبعیت از نوشته‌های حیدر آملی اندیشه‌های ابن عربی را به طرز مؤثری در بافت جهان‌بینی شیعی ایرانی گنجانید» (لوین، ۱۳۸۴: ۵۸).

اشعار ملاصدرا

با تأمل در مجموعه اشعار ملاصدرا، می‌توان دریافت که این فیلسوف و حکیم عالقدر بسیاری از اندیشه‌های متعالی خویش در باب هستی، انسان و اجتماع را در لونی دیگر به تصویر کشیده است و برخی از سخنان خود را که در قالب آثاری چون رساله سه اصل پدید آمده، در عرصه شعر به نمایش گذاشته است و گاه نیز به بیان معانی بلند عرفانی و فلسفی پرداخته است و به نظر می‌رسد که به هیچ وجه در صدد پرداختن به صنایع شعری، کنایات و اشارات ادبی و ... نبوده است. در باب معنا، از شاخصه‌های آشکار اشعار ملاصدرا دریافت نگاه تیزبینانه وی به اجتماع و آسیب‌های آن از رهگذر نقد گروه‌های مختلف جامعه است، اما در کسوتی ادیبانه و با استفاده از بن‌مایه‌های ادبیات صوفیانه که پیش از وی در اشعار عطار و مولانا و حافظ به اوج رسیده بود و این بار ملاصدرا با استعمال این موتیف و رمزهای خاص در صدد بیان و القای آموزه‌های خویش و نقد اقشار گوناگون اجتماع است که هر کدام در ایجاد فساد و تباهی در ارکان حکومت و تعالیم دینی و ... و به تبع آن، معیشت مردم و امنیت و سلامت جامعه نقش بسزایی ایفا می‌کنند. بن‌مایه‌ها، رمزها و موضوع‌هایی که در اشعار ملاصدرا با رویکرد اجتماعی، محوریت دارد عبارتند از:

۱۳۹۳
شماره ۵۹
شماره اولی

الف) عشق و ارباب تقلید و اصحاب تجرید

ملاصدرا عشق به حق را عین ذات الهی می‌داند؛ زیرا اگر عشق را غیر از وجود بدانیم، عدم یا نظیر مفهوم و ماهیت اعتباری و عدمی است و در ذات حق عدم راه ندارد و او وجود مطلق است. پس عشق که در او موجود است، عین وجود و در نتیجه، عین ذات اوست (ر.ک؛ ملاصدرا، بی‌تا: ۱۵۰). در اشعار صوفیانه ملاصدرا، عشق با بسیاری از بن‌مایه‌های کلاسیک ادبیات فارسی پیوندی عمیق یافته است و برای فیلسوفی چون وی دستمایه‌ای شده تا به وسیله آن مردم زمانه خویش را نقد کند. در باب واژه عشق از ابتدای جریان تصوف، افرادی چون هجویری در کشف‌المحجوب با خواندن و استعمال چنین اشعاری مخالفت صریح خود را ابراز کردند (ر.ک؛ هجویری، ۱۳۸۴: ۵۹۹).

تقریباً از اواخر قرن دوم هجری، سخن از محبت و معرفت صوفیانه آغاز می‌شود و در آخرین منازل آن، جانشین خوف زاهدانه و شوق بهشت می‌شود. این محبت شدید بعدها عشق نام می‌گیرد که برای گروه صوفیان اهل ذوق و کشف و شهود مبتنی است بر تجربه‌های روحانی شخصی که شهود زیبایی و جلوه‌های جمال حق در ضمن آن تجربه‌ها، انگیزه پدید آمدن و متمکن شدن آن در روح و جان آنان است (ر.ک؛ پورنامداریان، ۱۳۷۴: ۱۳-۲۱).

در سیر این تحوّل، عارفان و شاعران بزرگی چون سنایی، عطار، مولانا، حافظ و ... واژه عشق را در معنای عشق الهی و ملکوتی استفاده کردند و کاربرد این کلمه تبدیل به یکی از موتیف‌های رایج در ادبیات تصوّف شد. ملاًصدرا با استعمال این واژه در مجموعه اشعار خویش ضمن صحّه گذاشتن بر این سنت صوفیه، آن را به گونه‌ای در کلام خود می‌گنجاند که در همنشینی با دیگر واژگان و بافت کلام، کاملاً معنای عشق الهی و قدسی را به ذهن متبادر می‌کند. نمونه‌ای از مثنوی او در باب عشق:

«آنکه جان صرفِ سر و دستار کرد، کی ببرد زین سرای لاجورد؟!
مبدأ هر جنبشی عشق است و شوق می‌دواند عشق عاشق را به فوق»
(ملاًصدرا، ۱۳۹۰: ۱۳).

به عقیده او آنچه که می‌تواند در نهایت سالک را به خدا برساند، عشق است و همین عامل سبب دوری گزیدن از حرص دنیا و منفعت‌طلبی‌های عقلانی آن می‌شود. چنان که در رساله سه اصل می‌آورد: «عقل نیز تا به نور عشق منور نگردد، راه به مطلوب خویش نمی‌برد» (همان، ۱۳۷۶: ۲۴). به نظر وی، عشق در طبیعت همه موجودات جای داده شده است، بدین علت که طلب و حرکت آنان را به سوی مقصود تأمین کند تا دنیای هستی انتظام گیرد و کوشش و طلب حق معبود دوام پذیرد و هر چیزی خواه کامل یا ناقص، بااراده و بی‌اراده، دارای عشقی جبلی و شوقی غریزی و حرکتی ذاتی به طلب حق است» (همان، ۱۳۴۰: ۱۱۸-۱۱۲).

پس بنا بر نظر ملاًصدرا، عشق در ذات و طبع همه آدمیان موجود است، اما آنچه انسان‌ها را از سرشت عاشقانه آنها دور می‌سازد، حجاب‌های ناشی از قدرت‌طلبی و ریا و فرو رفتن در کام آفت‌های دنیاست. وی در مقدمه‌ای منشور در بخشی از مثنوی‌های خود می‌آورد: «مبدأ هر سلوکی و محرک هر رونده‌ای عشق و شوق مخصوص است و منشأ سلوک روندگان راه خدا عشق حق است و دیگران را نفس است و هوا، آنجا که اختلاف مذاهب باشد» (همان، ۱۳۹۰: ۱۳). سپس بلافاصله ابیاتی را در وصف افرادی می‌آورد که عشق غیر خدا را برگزیده‌اند:

«هر کسی را هست معبودی دگر در دل او هست مقصودی دگر

مقصّد هر یک بُود نوعی جدا
جمله را معبود نه غیر از هوا
عین مذهب را عبادت کرده است
این سلوک سالکان بهر رّیست
تو به خود مغروری ای شیطان پناه!
زین سبب افتاده هر یک جابه‌جا
لحظه‌ای ناکرده طی راه خدا
مستی و تقلید عادت کرده است
نی به راه شهرت اندر مذهبیست
یک نفّس نابوده در یاد اله»
(همان).

سپس در فصلی دیگر با مقدّمه‌ای با عنوان «در مذمت مسلک ارباب تقلید و منقبت مشرب ارباب توحید و اصحاب تجرید» به ساقی و جام آگاهی‌بخش وی پناه می‌آورد و آفت مقلدان ظاهرپرست را تهی بودن از عشق و سوز آن می‌داند:

«ای به تقلیدی شده قانع ز دین
ساقیا یک ره میی در جام ریز
جان بی عشق و سری بی سوز غم،
آتش اجرام ظلمانی بُود
چون منور شد دل از سر آخذ،
تا به کی باشی چنین زار و حزین؟!
کاین ستیزنده‌فلک دارد ستیز
آن بُود بادی و این خاکی به هم
آتش عشق آتش جانی بُود
پس ببیند باطن هر نیک و بد»
(همان، ۱۳۹۰: ۱۸).

وی همانند بسیاری از عارفان، عشق را عامل رهایی از بند نام و ننگ و هر گونه مصلحت‌جویی می‌داند:

«بشنو این معنی ز شعر مولوی
عاشق آن باشد که او سرکش بُود
لحظه‌ای نه کافری داند نه دین
کو چه نیکو گفته اندر مثنوی
گرم‌رو سوزنده چون آتش بُود
ساعتی نه شک شناسد نه یقین»
(همان: ۲۲).

چنانکه عطار نیشابوری می‌گوید:
«من آن روزی که نام عشق بردم،
نمی‌گویم که فاسق نیستم من
ز زهد و نیکنامی عار دارم
ز بند نام و ننگ خویش رستم
هر آن چیزی که می‌گویند هستم
من آن عطار دُردی‌خوارمستم»
(عطار نیشابوری، ۱۳۷۴: ۳۹۳).

از دیگر بُن‌مایه‌های ادبیات عرفانی، ناتوانی عقل مآل‌اندیش و حسابگر در مقابل عشق بی‌پروا و شورانگیز است که استفاده از این بُن‌مایه در اشعار فیلسوفی چون ملاصدرا جالب توجه و تأمل‌برانگیز است. وی عقل را پایبند پرواز می‌داند و می‌گوید:

«دل گرفت از صحبت هر شیخ و شاب
ساقیا زین می بده بال و پرم
بو که بگریزم از این دیر خواب
پایبند عقل بردار از سرم»
(ملاصدرا، ۱۳۹۰: ۳۶).

در ادامه نیز واصلان را مهوشان بیهوش می‌خواند که از پای تا سر دل هستند؛ آنهایی که از زیرکی‌های عافیت‌طلبانه دنیای مادی به جهان سُکر و مستی می‌گریزند:

«جملگی مستند و لایعقل همه
از شر و شور جهان غافل همه»
(همان).

در جایی دیگر از ساقی می‌خواهد که با جام آتشین خود خواب را از چشمان وی و جانش را از جهان عاقلان دور کند، نوای چنگ و نی را به مدد می‌گیرد تا از بار گران عقل رهایی یابد:

«خیز و بگریز از جهان عقل و هوش
بر نوای چنگ و نی انداز گوش
ابلهی بی آفت و عقل آفت است
عقل بند پا و دام کلفت است
غلّ عقل از گردن من دور کن
آن گران را زین سبک کم‌زور کن»
(همان: ۴۶-۴۷).

در ادامه نیز در تقابل عقل و عشق می‌آورد:

«عقل بنشست آنگهی که عشق خاست
عقل رفت و عشق بر جایش نشست
عقل را با عشق وصلت از کجاست؟!
وارث عقل است عشقی خودپرست»
(همان).

سپس ابیاتی می‌آورد که کاملاً نشان‌دهنده این است که تلقی وی از عقل همچون عارفان، عقل مصلحت‌اندیش دنیاست:

«مصلحت را با دل من کار نیست
اندرین ویرانه کس را بار نیست»
(همان).

با توجه به مطالبی که در باب عصر صفوی آورده شد، در دوره‌ای که برخی علما و فلاسفه با تأکید بر اصالت عقل بنا بر مصلحت خویش به تخطئه عرفان می‌پرداختند و صوفیان شعاری نیز

از موقعیت و مقام خویش برای فریب اذهان و تقرّب به دستگاه حکومت و ... استفاده می‌کردند، ملاًصدرا با آوردن اشعاری در مذمت عقل مصلحت‌اندیش و تقابل میان این عقل و عشق رهایی‌بخش از قید خویشتن به گوشه‌هایی از اوضاع و احوال اجتماعی روزگار خود اشاره می‌کند؛ روزگاری که زاهدان دین‌مدار قشری‌مذهب و خرّقه‌پوشان صوفی‌نما از لباس و جایگاه خویش برای فریب مردم سود می‌جسته‌اند و برخی از فقیهان در پی انکار صوفیان بودند و به قول خود ملاًصدرا انکار اهل حقیقت و عرفان می‌کردند (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۴: ۴۳).

ملاًصدرا در رساله سه اصل ضمن نمایاندن گوشه‌هایی از وضعیت صوفیان و دانشمندان پُر شرّ و فساد که نفی درویشان را شعار خود می‌کردند (ر.ک؛ همان: ۵)، اصل دوم مذکور در این رساله را حُبّ جاه و مال و میل به شهوات و لذّات معرفی می‌کند و مردم و اجتماع روزگار خویش را در پرتو آن می‌نمایاند (ر.ک؛ همان: ۱۳). نمونه‌ای از اشعار او درد دل و شکایت از مردم دنیای پیرامون خود است:

«کار من بی‌کاریست ای مرد دین تو برو تدبیر خود کن بعد از این
دین و دنیا هر دو آوردی به کف من نه دین دارم نه دنیایی خَلَف
من سلامت دیده‌ام در ترکِ عقل عاقلان گر می‌کنند از عقل، نقل»
(همان، ۱۳۹۰: ۴۷).

استفاده از ادبیات قلندری و مغانه در معانی طنز و تعریض به احوال روزگار خویش

ملاًصدرا در مجموعه اشعار خویش به فراوانی از واژه ساقی استفاده می‌کند، به گونه‌ای که می‌توان مثنوی او را یک ساقینامه نامید؛ زیرا از نظر ساختار و معنا شباهت بسیاری به ژانر ساقینامه‌ها دارد. وی از ساقی به طور مکرّر درخواست می‌ و شراب می‌کند، سپس متوجه مطرب می‌شود و از او نیز سرودی می‌خواهد تا به واسطه آن از حصار تن آزاد شود، بر دانشمندان فاسد و عالمان دنیاپرست بتازد و نرخ خرّقه پیران ظاهرپرست را در بازار فلک بشکند. نمونه‌ای از این اشعار:

«ساقیا از سر بنه این خواب را جام میرا آب آتش‌بار کن
مطربا یک دم به کف نه بربطی از دف و نی زهره را در رقص آر
بشکن اندر کف عطارد را قلم آب ده این سینه پرتاب را
از صراحی دیده خون‌بار کن زورق تن را بیفکن در شطی
وز نوای چنگ و بربط اشکبار وز نی ناخن بزن چنگی رقم

مشتری را طیلسان از سر بکن
سُبحه و سجّاده‌اش را می‌ستان
تیغِ مریخ از کَفَش بیرون فکن
خرقۀ پیر فلک را کُن برون
نرخ بازار فلک در هم شکن
مطربا چنگ و چغانه ساز زده
خیز و بگریز از جهان عقل و هوش
وانگهی در آتش ساغر فکن
می‌کشانش تا بر این می‌کشان
نِشتر ماه نو اندر خون فکن
سوی قوّال افکن این دام فسون
مشتری را ز احتسابت عزل کن
زادگان زهـره را آواز ده
بر نوای چنگ و نی انداز گوش»
(همان: ۴۶).

ساقینامه‌ها را با توجه به مضامین غالب آنها می‌توان در شمار ادبیات انتقادی زبان فارسی دانست. در این باره استاد صفا می‌نویسد: «باید ساختن این ساقینامه‌ها را به منزله کفّاره ستایشگری‌های قصیده‌گویان و بی‌پروایی غزل‌سرایان دانست و در آنها جلوه اندیشه گویندگان را با ساز و سامانی نو تماشا کرد و شاعران را به واقع از مطاوی بیت‌های این منظومه‌ها شناخت» (صفا، ۱۳۸۷: ۶۱۶). در حقیقت، ساقینامه‌ها امکان خوبی به شاعر می‌داده تا به بهانه می و میخانه و مستی، فارغ از محدودیت‌ها و ممنوعیت‌ها، ناگفتنی‌های روزگار خود را در قالب نکوهش روزگار و اهل آن بر زبان آورد و ای بسا یادکرد او از می و میخانه وساقی بهانه‌ای بوده برای اعتراض و انتقاد از آنچه او نمی‌خواهد و ناروا می‌پندارد. از این منظر، ساقینامه شعری اجتماعی، آرمانخواهانه و شورشگرانه است (ر.ک؛ جوکار، ۱۳۸۵: ۹۹).

از این نوع معانی در مجموعه اشعار صدرا فراوان است. در جایی دیگر، نیز از ساقی میی چون سلسبیل می‌خواهد، سپس از نوای دفِ مطرب به آواز و پرواز می‌آید و در ادامه، در وصف قدح و می ابیاتی زیبا می‌سراید و به شرح اوصاف مستان و یاران میکده و رقاصان و دف‌زنان ابد می‌پردازد، از غوغای حَسان و سماع گفتگوی ناکسان به فریاد می‌آید و آرزوی صفای دل را از دغل، حيله و نیرنگ دارد:

«ساقیا از روح می‌جانیم بخش
ساقیا در ده عصایی زین شراب
مطربا یک ره به پرواز آورم
کی بُود کز نغمه‌های جان‌ستان،
از شعاع نورش ایمانیم بخش
تا ازین ظلمت‌سرا گیرم شتاب
از نوای دف به آواز آورم
جان بیفشانیم بر یاد بتان؟
قطره‌ها در وی چو ماه و اختران»
(همان: ۳۶).

ابیات متعدّدی از اشعار ملاًصدرا در توصیف شراب، جام، باده و قدح می‌باشد که سُکر و مستی عارفانه در کنار آنان به ذهن خواننده متبادر می‌شود. لفظ «شراب» با معنای عرفانی، هرچند که لفظی اساسی در زبان صوفیانه است و در واقع، محور یک سلسله الفاظ استعاری دیگر مانند جام و خرابات و میخانه و می‌فروش و غیره است (ر.ک؛ پورجوادی، ۱۳۸۷: ۱۱۱) که ملاًصدرا آنها را در منظومه تفکّرات عرفانی و الهی ناب خویش به کار می‌گیرد.

با تأمل در کلیّت اشعار ملاًصدرا در حوزه کاربرد این رموز به نظر می‌رسد که هدف ملاًصدرا نقد مردم زمانه خویش، اعمّ از دانشمندان و متکلمان و صوفیان و ... است که از راه صواب و حقیقت جدا افتاده‌اند و در عین حال، پُرآدعا هستند و هر یک خود را مُحقّ می‌دانند:

«هست دنیا زین صداهای دَوَاب	چون جرس از صوت بی معنی خراب
بس فضیلت بر جَرَس دارد حباب	زانکه هست آن بیدل و این دل خراب
دل بسان آهن اندر سینه‌ها	چون جرس بی معنی و پُرآدعا»

(همان: ۳۸).

نفی شهرت و نام و ریا در عبادت حق و سلوک مسیر حقیقت

ملاًصدرا همانند بسیاری از عارفان واصل، راه نجات در مسیر شریعت، طریقت و حقیقت را دوری از نام جستن و پرهیز از ریاکاری می‌داند و با آوردن این معانی در اشعار خود، اینگونه افراد را به بوتّه نقد می‌گذارد و در اوصاف آنان اینگونه سخن می‌گوید:

«بهر حق نابرده روزی را به شب	بی ریا نابورده ذکری سوی لب
نانهاده گام جز در راه کام	نام حق نابرده جز از بهر نام
از برای شهرت و نام و ریا	می‌گذارد ذکر و تسبیح و دعا»

(همان: ۱۳).

ملاًصدرا در همین بخش از اشعار خود، دوستی مال و مقام و از طرف دیگر، عزّت‌طلبی در نزد مردم از طریق دین را به چالش می‌کشد. نظیر آنچه که در *کسرالأصنام الجاهلیّه و رسالته سه اصل می‌آورد*: «لیکن چه فایده که اکثر جاهلان خود را کامل می‌دانند و اکثر اهل تلبیس و غرور خود را مُحقّ و مصیب می‌شمارند و بسیاری از بیماران نَفَس و هوا خود را صحیح می‌پندارند. اما چه گویی در باب مرض حُبّ جاه و ریاست و مال و عزّت؟ این را چگونه انکار خواهی کرد و به چه حیل و غرور خود را معذور خواهی داشت؟ نمی‌بینی که در جمع اسباب و تحصیل مستلذّات چگونه سعی به جای می‌آوری و در خدمت اهل ثروت و منصب چه عمر ضایع می‌کنی و در عبودیت حکام و سلاطین چگونه اوقات را مستغرق می‌سازی و به فنون

حیل دیگر چگونه در توسیع اسباب عیش می‌کوشی و علی‌التوأم در فکر زیب و زینت خود و پیوستگان جان و ایمان صرف می‌کنی؟» (همان، ۱۳۸۴: ۶۱).

وی به کرات از روحانی نمایان و عالم‌نمایان درباری شکوه می‌کند و چاپلوسی و تملق آنان را به خاطر دنیا، سخت نکوهش می‌نماید. همین اظهار نارضایتی را در کتاب *الواردات القلبیه* او نیز می‌بینیم که ملاصدرا علمای ستایشگر سلاطین جور را نقد می‌کند و آنان را دین به دنیا فروشان می‌داند و می‌گوید که گرفتن مرسوم پول و عطایا از دربار، مقدماتی دارد که نوعاً موجب خودفروشی و التزام به حقارت و کوچکی است. وی این امر را وقوع در شرک خفی و احترام برای مال و ثروت را از امور خلاف شرع و مستهجن می‌داند و از وضعیت اسفباری که برای علما پیش آمده است، به‌طوری‌که با نزدیکی به دربار سلطان هر چه از حلال و حرام به‌دست آوردند، می‌خورند، شکوه می‌کند و عقاید عوام‌الناس را با اعمال خود، فاسد و آنان را در ارتکاب معاصی جری می‌کنند و این همه را ناشی از غرور و کوری عارض شده بر آنان می‌داند (ر.ک؛ ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۸۸ و ر.ک؛ تقوی، ۱۳۹۲: سایت تبیان).

عین همین معانی را در اشعار وی می‌بینیم، از قبیل ابیات زیر:

«هست معبود یکی مال و منال	هست مقصود یکی جاه و جلال
وین دگر از زهد و تقوی مستیش	آن یکی از درس و فتوی هستیش
آن یکی بر قرب سلطان متکی است	اعتمادش بر عطای کرمکی است»
	(ملاصدرا، ۱۳۷۶: ۸۸).

برای درک بحران تفکر دوره صفویه که اینگونه در آثار ملاصدرا منعکس شده است، کافی است تألیفات دیگر مشایخ صوفیه و عارفان و حکیمان این دوره را، از میرفندرسکی تا فیض کاشانی، بخوانیم و ببینیم که چگونه از نوعی قشری بودن و ظاهرپرستی دینی که طبعاً عوام‌فریبی و تکفیر و تفسیق اهل معرفت را نیز به دنبال دارد، رنج می‌برند. نشانه‌های این رنج و درد در آثاری با موضوع‌های مختلف از *رساله صناعیه* میرفندرسکی تا *رساله سه اصل* ملاصدرا آشکار است.

فیض کاشانی (۱۰۹۱ - ۱۰۰۷ ق.) در این دوره بیش از دیگران در آثار خویش به بهترین وجه وضعیت روزگار خود را می‌نمایاند و بیش از دیگر آثار خود، مقدمه *محجة البیضاء* و رساله‌های *المحاکمه*، *شرح صدر*، *الإعتذار* و *الإنصاف* حاکی از این واقعیت است. از جمله سخنان ملا محسن فیض کاشانی که در مقدمه کتاب *محجة البیضاء* آورده است و در آنجا از عمومیت یافتن جهالت در آن روزگار سخن می‌گوید، این است که «وضعیت زمانه ما، همانند وضعیت

زمان محمّد غزالی است که معتقد بود دانشی که خالصاً لوجه‌الله باشد کیمیاست و بیشتر علما فریب شیطان را خورده، منکر معروف شده و معروف منکر و منار هدایت در اقطار عالم منطمس گشته است» (فیض کاشانی، بی تا: ۳۲).

فیض می نویسد: «دقیقاً به سبب همین مسائلی که ابوحامد غزالی برای نگاشتن کتاب *احیاء العلوم* ذکر می کند، من هم *احیاء علوم الدّین* را احیای دیگری می کنم و لذا *محجّة البیضاء* را می نگارم» (همان).

ملاّصدرا همچنین شرایط سخت پیرامون خود را در اشعاری دیگر حکایت کرده است و زبان به گلایه از روزگار می گشاید و در عین اینکه از جور زمان شکایت می کند، نشان می دهد که نسبت به شرایط عصر خود بسیار تیزبین و دقیق بوده است و محنت و رنج او وقتی افزون می شود که حتی گوسی برای شنیدن و مرهمی برای دردهایش پیدا نمی کند و چنین است که دلی پُر خون و خیالی آشفته از روزگارش دارد:

داد از این حق ناشناسی ها بسی	داد از این کاسد قماش‌ها بسی
دیده حق بین، درونی صاف نیست	در دل کس ذره‌ای انصاف نیست
وز سلامت جز ملامت از کجاست	از مسلمانی بجز نامی که راست
شرم بنشسته، جفا بر خاسته	از رخ مردم حیا برخاسته»

(ملاّصدرا، ۱۳۷۶: ۱۵۹-۱۵۷).

بیان اختلاف مذاهب به سبب شهوت و جاه و مقام

وی بر این نکته تأکید می‌ورزد که تنها منشأ سلوک روندگان راه خدا عشق است و دیگران را نَفَس است و هوا را سبب اختلاف مذاهب می‌داند، سپس به نقد افراد مختلف با انگیزه‌های گوناگون در این مسیر می‌پردازد که از نظر جامعه‌شناسی خود پژوهشی باارزش است:

«مختلف معبودها دیدم بسی	بهر هر یک گام‌زن دیدم کسی
آن یکی شهوت پرستی می‌کند	وان دگر از جاه مستی می‌کند
آن یکی از درس و فتوی گام‌زن	وین دگر در زهد و تقوی ممتحن
آن یکی بر قُرب سلطان معتمد	حفظ این منصب کند از روی جد
وین دگر از مذهبش لاف و گزاف	جز تعصّب نبودش هیچ اعتراف
گر ترا بویی ز حق در جان بدی	کی چنین مغرور و سرگردان بدی

ذوق عرفان گر تو باورداشتی حق‌شناسان را نکو پنداشتی
(همان: ۵۴).

چنان‌که از ابیات بالا برمی‌آید، ملاًصدرا شهوت‌پرستان، جاه‌طلبان، دانشمندان اهل درس، زاهدان سختگیر و صوفیانی که تقریب به حکومت را می‌جویند، منصب‌پرستان، لاف‌وگراف‌گویان در باب مذهب، متعصبان و جزم‌اندیشان و عاقبت متکبران و مغرورانی که گمراهی و انحراف خویش را باور ندارند و حق‌شناسان را انکار می‌کنند، به نقد می‌کشاند و آینه تمام‌نمایی از احوال روزگار خویش می‌شود که گوشه‌هایی از واقعیت تاریخی این احوال از آثار مکتوب این دوران در ابتدای پژوهش آورده شد.

انتقاد از مدرسه و مدرّس و مدرسه‌نشینان

اعتراض به قیل و قال مدرسه و مکتب و مدرّسان و دانشمندان بی‌عمل از دیگر موتیف‌های ادبیات تصوّف است که در اشعار حافظ، مولانا و سعدی نمونه‌های بسیاری دارد و در عین حال، از منظر علم روانشناسی اجتماعی و نظریه‌های این علم قابل تحلیل و بررسی است. ملاًصدرا در ابیاتی مدرسه را از منظر کسانی که به خاطر زاد و توشه به آن روی می‌آورند، توصیف می‌کند. سپس حقیقت مدرسه و مدرسه‌نشینی و مدرّس را بیان می‌نماید و در انتها، از خسان و ناکسان ساکن در این جایگاه تبری می‌جوید و از ساقی می‌خواهد که او را از اهل خلاص و عارف توحید خاص کند:

«مدرسه چپود؟ رباطی کاندرا آن، سالکان آیند بهر آب و نان
سالکان آیند بهر توشه‌ای یک دو روزی منزوی در گوشه‌ای
مدرسه چپود؟ مقامی در رهی کاندرا او گاهی رسد شیء‌الّهی»
(همان: ۲۲).

نسبت میان عالمان واقعی و توشه‌اندوزان دنیاطلب ساکن در مدرسه را نسبت بین آدم و ابلیس می‌خواند که یکی علم می‌اندوزد و دیگری مغلظه می‌کند:

«همچنان‌که آدم و ابلیس بود از یکی علم، از دگر تلبیس بود
آن یکی را بود با حق رابطه وین دگر بودی سراپا مغلظه»
(همان).

شاعر چنان از اهل مدرسه دلتنگ است که ترجیح می‌دهد در کنج محنت انزوا پیشه کند:

«ساقیا اهل خلاصم کن دمی
باشم اندر کنج محنت تا به کی؟
صحبت عرفان کجا و دیو و دَد
تا به کی باشم به کنجی منزوی؟
گرچه در صورت شبیه آدمند،
عارف توحید خاصم کن همی
وارهان زین ظلمتم از نور می
خست ابنای جنسم می کُشد
با رفیقان خسیس دنیوی
لیک در معنی ز حیوان بس کمند»
(همان: ۲۴-۲۳).

ملاصدرا در جایی از رساله سه اصل، شکایت از اهل علم ظاهری کرده است و می‌آورد: «همچنین است حال آنها که خود را از علما می‌شمارند و روی از جانب قدس و طلب یقین گردانیده، متوجه محراب ابواب سلاطین شده‌اند و ترک اخلاص و توکل کرده، طلب روزی و توقع آن از دیگران می‌نمایند. حقا که اگر کسی به حیات حقیقی زنده گشته باشد و نور علم و یقین در دلش از جانب شرق ملکوت تاییده باشد، چنان از صحبت مردمان متوحش گردد که کسی از صحبت مردگان نفرت کند» (همان، ۱۳۸۴: ۱۹-۲۰).

تأثیر از مولانا جلال‌الدین محمد در انتقاد از دنیاطلبان

اصولاً در قرن نهم در شیراز بزرگان بسیاری از اهل تشیع به مولانا و مثنوی وی اعتنای ویژه داشتند. یکی از بزرگترین علاقه‌مندان، مولوی شیخ بهاء‌الدین عاملی، مشهور به شیخ بهایی (م. ۱۰۳۰ ق.)، یکی از استادان مسلم ملاصدرا است. علاقه وی به مولانا شهره آفاق است. دو مثنوی طوطی‌نامه و سوانح السفر الحجاز معروف به نان و حلوا چنان از حیث صورت و معنا شبیه مثنوی مولاناست که سعید نفیسی در مقدمه خود بر کلیات شیخ به این الهام‌گیری اشاره می‌کند و می‌آورد: «گمان ندارم کسی توانسته باشد تاکنون بدین خوبی از آن سبک خاص پیروی کند» (شیخ بهایی، ۱۳۷۵: ۷۹). او مولانا را عارفی بزرگ و شخصیتی معنوی می‌شناسد که توانسته نفس و وساوس آن را بهتر از هرکس به بشر نشان دهد... شاگردان شیخ بهایی نیز پس از وی در میان حکما و عرفای شیعه طریق وی را ادامه دادند. از بزرگترین آنان می‌توان به صدرالمتألهین شیرازی و فیض کاشانی اشاره کرد. ملاصدرا (م. ۱۰۵۰ ق.) با آنکه در حلّ مباحث حکمی بیشتر متوجه عرفان نظری ابن‌عربی و تابعان وی بود، از دواوین اشعار عرفای پارسی‌گویی چون مولانا غفلت نداشت و تصریحاً و تلویحاً بدان اشارت داشت. در مجموعه جنگ‌مانندی که به دست‌خط وی موجود است، او گزیده بسیار جالبی از مثنوی مولانا فراهم آورده که نشانگر توجه ویژه او بدین عارف ربّانی است. جالب این است که وی در این مجموعه تنها به مثنوی مولانا نظر ندارد و دیگر اشعار وی از جمله برخی رباعیات وی را نیز نقل می‌کند.

صدرالمتألهین در آثار خود از مولانا با عناوینی چون «محقق» و «عارف قیومی» یاد می‌کند و اشعاری را از وی ضمن مباحث فلسفی و عرفانی خود نقل می‌نماید. حتی قالب مثنوی و بحر رمل مسدس محذوف در اشعار صوفیانه او شباهت تام با ساختار مثنوی مولانا دارد. وی در مواردی صراحتاً ابیاتی از مثنوی را در اشعار خود می‌گنجاند که نمونه‌ای از آنها پیش از این در موضوع عشق ذکر شد.

از جمله معانی دیگری که از مولانا و دیگر عارفان معروف أخذ می‌کند، عبارتست از: دنیا سجن مؤمن است که در تعالیم اکثر صوفیان، این روایت نبوی دستمایه‌ای است برای اثبات آموزه‌های متعالی و ملاًصدرا نیز به خوبی از آن همچون دیگر عارفان بهره می‌گیرد:

«صورت دنیا بُود همچو سراب
بهر صید آدمی دامی نهاد
گفت پیغمبر که دنیا در نهاد،
تشنگان را می‌کشد تا خورد آب
آدم بیچاره در دامش فتاد
سجن مؤمن، جنت کافر فتاد»
(همان: ۷۶).

مولوی هم در مثنوی می‌آورد:

«مکرها در کسب دنیا بارد است
این جهان زندان و ما زندانیان
مکرها در ترک دنیا وارد است
حفره کن زندان و خود را وارهان»
(مولوی، ۱۳۶۶، د ۱: ۹۸۶ - ۹۸۵).

ملاًصدرا در بیان آنکه اهل کشف و شهود را در لباس این وجود مستعار به سوی حق تعالی حشر واقع گشته و به مقتضای: «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» طیّ حجاب این جهانی نموده‌اند، می‌آورد:

«آنکه اندر زندگی خویش مُرد،
جان که بُود در حیات تن گرو
آنکه نامش گشت مردن در جهان،
حشر ناگشته به حق جان را سپرد
هر زمانش زادنی باشد ز نو
زادنی باشد در آن عالم عیان»
(ملاًصدرا، ۱۳۹۰: ۶۹).

نفی طواف ظاهری حج بدون درک و دریافت درونی:

«هجرت از دار جسد لازم شناس
هجرت ظاهر طواف حج شناس
از طریق جاهلیت کن هراس
ساعتی نه شک شناسد نه یقین»
(همان: ۶۸).

چنان‌که از ابیات فوق دریافت می‌شود، شاعر با استفاده از مضامین مثنوی به شیوه خود به توصیف فضای حاکم بر گفتمان‌های دینی، مذهبی و عرفانی روزگار خویش برمی‌آید.

قرآن؛ غذای حقیقت آدمی نه لفظ و حرف

ملاّصدرا در این اشعار در وصف عالمان، زاهدان و فرقه‌هایی که تنها از قرآن به ظاهر و تحلیل مسائل صرف و نحوی آن بسنده کرده‌اند، می‌تازد و این نوع مواجهه با قرآن را از طرف این گونه افراد عجیب می‌داند:

جان دهی بهر لغت یا نحو و صرف	«تو ز قرآن می‌نجویی غیر حرف
تو همین تن‌پروری ای ناتوان	تن سوی تن می‌رود جان سوی جان
که نقوشش ظاهر و روحش غنیست	صورت قرآن چو شخص آدمیست
حنبلی محض گشتی ای غوی	تو ز قرآن غیر ظاهر نشنوی
نه ز روی لفظ آمد ای عجب	اینکه قرآن فایق آمد بر کُتب
گشته نازل از برای اغتذا»	هست قرآن چون طعامی کز سما

(همان: ۱۰).

وی در ادامه این ظاهرگرایان را صراحتاً دوابی می‌داند که تنها سوی لفظ و قشر قرآن و دین می‌روند و بر ظاهر دنیا فریفته گشته‌اند و از باطن هستی غافل مانده‌اند. آنان همواره بر حواس جهان چسبیده‌اند و در لحاف آرزوهای مجازی خوابیده‌اند (همان: ۱۶).

شوق طبیعت و اشیاء در سیر به سوی الله و نقد نامحرمان این راه

ملاّصدرا در بیانی زیبا و شورانگیز به سنت عارفان از سیر و شوق هستی و مظاهر طبیعت و حتی اشیاء به سوی الله سخن می‌گوید:

انضباب آب هم از داد اوست	«اصطکاک باد هم از یاد اوست
جملگی از شوق آن بی‌چون پاک	سرعت افلاک و سنگینی خاک،
خواه گویا در سخن یا بی‌نطق»	هست اشیا جمله در تسبیح حق

(همان: ۹۱).

وی در این میان به نقد نامحرمانی می‌پردازد که سوز ناله محنت‌کشان این راه را در نمی‌یابند. جالب توجه اینکه پیکی که قرار است پیام پنهان ملاّصدرا را در این ابیات به بُتان محرم می‌میکده برساند، چون پیک حافظ، باد صباست:

«ای صبا گر بگذری سوی بُتان،
 گر به میخانه گذر افتد تو را،
 از وطن تا دور گشته بی‌دلی،
 ناله پنهان دارد از نامحرمان
 دایم آهنگ مخالف می‌زند
 سوختم از سوز دل یکبارگی
 محنت و غم بر دلم آهنگ کرد
 یک‌به‌یک از ما سلامی می‌رسان
 خدمت ما عرضه می‌کن جابجا
 یک دم‌ش آرام نی در منزلی
 آه نتواند کشیدن یک زمان
 زین نوا عشاق را دل بشکند
 چاره نبود اندرین بیچارگی
 از همه سو کار بر من تنگ کرد»
 (همان: ۹۲).

ملاصدرا در ابیات بالا در کلامی شاعرانه از تنهایی و غمناکی افرادی سخن می‌گوید که
 هم‌نوا با عناصر طبیعت به عبادت عاشقانه و خالصانه می‌پردازند و البته در جهانی که شوق و
 میل به سوی حق در طیف‌های گوناگونی از تزویر و ریا تفسیر می‌شود، تنها و غریب می‌مانند.
 اشک چشمانشان دریا می‌شود و آنچنان از ابنای روزگار و سالوسی آنان به تنگ می‌آیند که
 می‌خواهند شیشه ناموس و تقوی را به سنگ بشکنند:

«ز اشک چشم دیده دریایی شده
 دل ز بس بیچارگی آمد به تنگ
 بعد ازین کارم به رسوایی شده
 شیشه ناموس و تقوی زد به سنگ»
 (همان: ۹۳).

ابیات اخیر کاملاً تداعی‌گر سخنان شیخ صنعان در منظومه شگفت منطق‌الطیر اوست. آنجا
 که پس از عاشق شدن بر دختر ترسا از هر نام و ننگی می‌گریزد (ر.ک؛ عطار نیشابوری، ۱۳۸۳:
 ۳۰۲-۲۸۶) که می‌توان گفت تعریضی پنهان و آشکار بر سنت زاهدانه و ریاکارانه عصر خویش
 است.

نتیجه‌گیری

با تحلیل اشعار ملاصدرا که سرشار از مضامین، تعالیم و آموزه‌های ناب عرفانی است،
 می‌توان به شاخص‌های ارزشمند و گوناگونی در توصیف گروه‌های مختلف از مردم روزگار وی
 پی برد. ملاصدرا با به‌کارگیری برخی از موتیف‌ها، اصطلاحات و رمزهای ادبیات تصوّف چون
 عشق و تقابل آن با عقل مصلحت‌اندیش و حسابگر، نفی اختلافات ظاهری در دین و مذهب،
 استعمال واژگان می، ساقی، جام، خرابات و ... در منظومه تداعی‌های عارفانه، اعتراض به قیل و
 قال مدرسه و عالمان بی‌عمل، نقد بر زهد زاهدان ظاهری و متشرعان جویای مقام و منصب و
 صوفیان فرصت‌طلب، احوال و افکار، بینش‌ها، منش‌ها و کنش‌های صوفیان، عالمان و متشرعان

زمانه خویش را باز می‌نمایاند. وی با توصیف‌های شاعرانه، جهان پیرامون خویش و مناسبت قدرت مبتنی بر مذهب و تصوّف یا دیگر نهادهای اجتماعی را به بوته نقد می‌کشد و بسیاری از عادات و کلیشه‌های مردم عصر خود را در لایه‌های پنهان سخن خویش باز می‌نمایاند، به طوری که می‌توان اشعار او را از این حیث تحلیل کرد و برخی از گفتمان‌های مسلط در روزگار وی را از خلال این اشعار دریافت.

منابع و مأخذ

- املی، سید حیدر. (۱۳۸۲). *جامع الأسرار*. به تصحیح هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی. چاپ سوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۶). «حکمت متعالیه صدرای در آیینۀ احادیث». *خردنامه صدرای*. شماره ۱۰. زمستان ۷۶. صص ۳۷-۴۱.
- پازوکی، شهرام. (۱۳۸۲). «تصوّف علوی؛ گفتاری در باب ارتباط سلاسل صوفیه به حضرت علی (ع)». گردآوری مصطفی آزمایش. *عرفان ایران (مجموعه مقالات)*. تهران. صص ۳۹۲-۳۸۷.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۷). *باده عشق (پژوهشی در معنای باده در شعر فارسی)*. چاپ اول. تهران: نشر کارنامه.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۷۴). *دیدار با سیمرغ*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- تقوی، محمدناصر. (۱۳۹۲). «نسبت‌زدایی از زوال اندیشه سیاسی و مآصدرا» سایت تبیان (www.tebyan.net).
- جوکار، منوچهر. (۱۳۸۵). «ملاحظات در ساختار ساقینامه با تأکید بر دو نمونه گذشته و معاصر». *پژوهش‌های ادبی*. سال سوم. شماره ۱۳ و ۱۲. صص ۹۹-۱۲۲.
- حسینی خامنه‌ای، محمد. (۱۳۷۹). «زندگی، شخصیت و مکتب صدرالمتألهین». *خردنامه صدرای*. شماره ۲۱. صص ۵-۱۷.
- خوانساری، میرزا محمدباقر. (۱۴۱۱ق.). *روضات الجنّات فی أحوال العلماء و السّادات*. جزء ۶. بیروت: انتشارات دار الإسلامیه.
- رکن‌زاده آدمیت، محمدحسین. (۱۳۳۹). *دانشمندان و سخن‌سرایان فارس*. ۵ جلد. تهران: انتشارات خیّام.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۶). *دنباله جستجو در تصوّف ایران*. چاپ ششم. تهران: امیرکبیر.

شبیعی، مصطفی. (۱۳۵۴). *همبستگی میان تشیّع و تصوّف*. ترجمه و تلخیص دکتر علی‌اکبر شهایی. چاپ اول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

بهایی عاملی، محمد بن حسین. (۱۳۷۵). *کلیات اشعار و آثار فارسی شیخ بهایی*. به تصحیح سعید نفیسی. چاپ دوم. تهران: انتشارات چکامه.

عراقی، فخرالدین ابراهیم. (۱۳۶۳). *کلیات اشعار*. به تصحیح سعید نفیسی. چاپ سوم. تهران: انتشارات جاویدان.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۷۴). *دیوان عطار*. به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی. چاپ پنجم. تهران: علمی و فرهنگی.

_____ . (۱۳۸۳). *منطق الطیر*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ اول. تهران: انتشارات سخن.

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۸۷). *تاریخ ادبیات در ایران*. چاپ چهارم. تهران: انتشارات فردوس.

فناپی اشکوری، محمد. (۱۳۸۹). «عرفان متعالی؛ دیدگاه و جایگاه عرفانی ملاًصدرا». *خردنامه صدر*. شماره ۶۲. صص ۱۱۳-۱۲۷.

فیض کاشانی، ملامحسن بن مرتضی. (۱۳۶۴). *شرح صدر*. مندرج در ده رساله فیض کاشانی. به تصحیح رسول جعفریان. اصفهان: بی‌نا.

_____ . (۱۳۸۷). *الحقّ المبین*. الطبعة الثانية. قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی.

_____ . (بی‌تا). *محجّة البیضاء*. الطبعة الثانية. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

لاهیجی، عبدالرزاق بن علی. (۱۳۶۴). *گزیده گوهر مراد*. به تصحیح صمد موحد. تهران: انتشارات میراث مکتوب.

لکزایی، نجف. (۱۳۸۱). *اندیشه سیاسی صدر المتألهین*. چاپ اول. قم: بوستان کتاب.

لوین، لئونارد. (۱۳۸۴). *مرور اجمالی؛ اسلام ایرانی و تصوّف ایرانی وار*، میراث صوفیه.

ویراسته لئونارد لوین. ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.

صدرا شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۴۰). *کسر الأضنام الجاهلیّه*. به تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. چاپ اول. تهران: انتشارات جامعه طهران.

- _____ . (۱۳۸۴). *رسالة سه اصل*. به تصحیح محمد خواجهوی. چاپ سوم. تهران: انتشارات مولی.
- _____ . (۱۳۹۰). *مجموعه اشعار*. به تصحیح محمد خواجهوی. چاپ دوم. تهران: انتشارات مولی.
- _____ . (۱۳۶۲). الف. *مبدأ و معاد*. ترجمه احمد بن محمد الحسنی اردکانی. به کوشش عبدالله نورانی. چاپ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ . (۱۳۶۲). ب. *رسائل فلسفی*. تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی. چاپ دوم. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ . (۱۳۷۶). *مثنوی ملاصدرا*. به کوشش مصطفی خمینی (ره). چاپ اول. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- _____ . (بی تا). *أسفار أربعه*. بی جا.
- مدرس تبریزی، میرزا محمدعلی. (۱۳۶۹). *ریحانة الأدب*. چاپ سوم. تهران: نشر خیتام.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۶). *مثنوی معنوی*. تصحیح نیکلسون. چاپ دهم. تهران: امیر کبیر.
- مهاجر، محسن. (۱۳۷۸). «فلسفه سیاسی ملاصدرا». *فصلنامه قبسات*. سال سوم. شماره ۱۰ و ۱۱. صص ۹۸-۸۲.
- میرفندرسکی، میرزا ابوالقاسم. (۱۳۱۷). *رسالة صناعیه*. به تصحیح علی اکبر شهبابی. مشهد: چاپ سنگی.
- میهنی، محمد بن منور. (۱۳۵۷). *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید*. به اهتمام ذبیح الله صفا. چاپ هفتم. تهران: طهوری.
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۲). *آموزه های صوفیان*. ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امینی. چاپ اول. تهران: قصیده سرا.
- _____ . (۱۳۸۴). *شهور و تحوّل تصوّف ایرانی؛ میراث تصوّف*. ویراسته لئونارد لویزن. ترجمه مجدالدین کیوانی. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.
- نفیسی، سعید. (۱۳۷۷). *سرچشمه تصوّف در ایران*. چاپ نهم. تهران: انتشارات فروغی.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۴). *کشف المحجوب*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. چاپ دوم. تهران: سروش.