



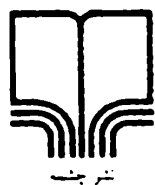
شاه اهل خدا

مجموعه‌ی مقاله‌ها در نقد و تحلیل ادبیات عرفانی فارسی

مهران افشاری

شاهنشا

مجموعه‌ی مقاله‌ها در نقد و تحلیل ادبیات عرفانی فارسی



شاهنوا

مجموعه‌ی مقاله‌ها در نقد و تحلیل ادبیات عرفانی فارسی

مهران افشاری

افشاری، مهران ۱۳۴۶ -
نشان اهل خدا: مجموعه‌ی مقاله‌ها در نقد و تحلیل ادبیات
عرفانی فارسی / مهران افشاری. تهران: نشر چشمه، ۱۳۸۶
۱۵۳ صفحه

ISBN 978-964-362-411-8

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
۱- نمایه ۲. ادبیات عرفانی -- تاریخ و نقد -- ادبیات
عرفانی -- مقاله‌ها و خطابه‌ها
۱۷ الف ۴۴۲/ع PIR ۳۴۴۲
۸۶۰/۹۳۸

۱۱۲۰۸۷۸

کتابخانه ملی ایران

نشان اهل خدا
مهران افشاری
مجموعه‌ی مقاله‌ها در نقد و تحلیل ادبیات عرفانی فارسی

حروف‌نگار: دریچه‌ی کتاب

لیتوگرافی: مردمک

چاپ: حیدری

تیراژ: ۱۵۰۰ نسخه

نوبت اول، زمستان ۱۳۸۶، تهران

قیمت: ۲۲۰۰ تومان

ناظر فنی چاپ: یوسف امیرکیان

حق چاپ و انتشار محفوظ و مخصوص نشر چشمه است.

Info@Cheshmeh.ir

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۶۲-۴۱۱-۸

دفتر مرکزی و فروش نشر چشمه: تهران، انقلاب، خیابان ابوریحان بیرونی، خیابان وحید نظری، شماره ۱۶۱

تلفن: ۶۶۴۹۲۵۲۴ - ۶۶۴۶۱۴۵۵ دورنگار: ۶۶۴۶۱۴۵۵

فروشگاه نشر چشمه: تهران، خیابان کریم‌خان‌زند، نبش میرزای شیرازی، شماره ۱۶۷، تلفن: ۸۸۹۰۷۷۶۶

فهرست

- دیباجه ۷
- ۱) پیشاهنگان تصوّف در تذکرة الاولیاء ۱۱
- ۲) فقر و غنا در تصوّف (نگاهی دیگر به جدال سعدی با مدعی) ۲۷
- ۳) ارادت در تصوّف و پیرمریدی در مکتب مولانا جلال الدین ۴۷
- ۴) شاه و فرمانروا در نظر مولانا ۶۹
- ۵) مقایسه‌ی یک داستان از مثنوی با غزلی از دیوان کبیر ۷۹
- ۶) شمس تبریزی و حکایت ملامتیان ۸۵
- ۷) سیری در قلندری سروده‌ی سنائی ۹۳
- ۸) عرفان غزل‌های عطار ۱۰۷
- ۹) حافظ و خرّقه‌ی صوفی (سخنی در طعن و طنز حافظ) ۱۲۵
- فهرست آیه‌های قرآن مجید ۱۳۹
- فهرست حدیث‌ها و خبرها و اقوال عربی ۱۴۰
- فهرست نام کسان ۱۴۱
- فهرست نام فرقه‌ها و طایفه‌ها و قبیله‌ها ۱۴۵
- فهرست نام جای‌ها و مناطق جغرافیایی ۱۴۶
- فهرست نام کتاب‌ها ۱۴۸
- فهرست لغت‌ها و تعبیرهای خاصّ و مصطلحات عرفانی ۱۵۰

ای خدا ای فضل تو حاجت روا
با تو یار هیچ کس نبود روا
این قدر ارشاد تو بخشیده‌ای
تا بدین بس عیب ما پوشیده‌ای
قطره‌بی دانش که بخشیدی ز پیش
متصل گردان به دریا‌های خویش
قطره‌بی علم است اندر جان من
وارهانش از هوا وز خاک تن
مثنوی

دیباچه

درست چهارده سال پیش از این هنگام بود که در بهار ۱۳۷۲ در مجالس درس مثنوی مرحوم استاد دکتر عبدالحسین زرین کوب که در خانه‌ی قدیمی استاد واقع در خیابان میرزای شیرازی (نادرشاه سابق) برگزار می‌شد، به‌طور مستمع آزاد شرکت می‌کردم. در نخستین جلسه استاد خطاب به دانشجویان خود که در رشته‌ی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران تحصیل می‌کردند، فرمودند که یکی داوطلبانه مثنوی را با صدای بلند بخواند. هیچ کس داوطلب نشد و استاد که بنده را از پیش تر می‌شناختند فرمودند که فلانی شما بخوانید. از آن هنگام بنده مثنوی خوان آن مجالس شدم و شادروان استاد زرین کوب به شرح و تفسیر ابیات قرائت شده از مثنوی می‌پرداختند.

یار باد آن که سرکوی توام منزل بود

دیده را روشنی از خاک درت حاصل بود

روزی مرحوم استاد زرین کوب در حین تدریس، به مناسبت، یک بیت حافظ

را آن چنان با احساس و از اعماق جان بر زبان جاری ساختند که در همان وقت

در ذهنم نقش بست و با آن که پیش از آن شاید چند بار آن بیت را در ضمن غزل
خواجه خوانده بودم، تازه به عمق معنای آن پی بردم:

نشان اهل خدا عاشقی ست با خود دار

که در مشایخ شهر این نشان نمی بینم

اکنون که کتاب حاضر به فضل خداوند تقدیم خوانندگان گرامی می شود،
تعمداً عنوان آن را از همین بیت حافظ بزرگ اخذ کردم زیرا در روزگاری زندگی
می کنیم که مردمانی فریبکار و اهل ریا، با کسوت ها و مناصب گوناگون، در
اطراف و اکناف ایران، و حتی خارج از ایران، بلندگو به دست گرفته اند و در آن
برای فریب مردم، خاصه جوانان جامعه، از عرفان و سیروسلوک دم می زنند تا
مگر آنان را با اعتقاد به پاره‌یی موهومات از تکاپو و پیشرفت باز دارند و
این جانب نمی خواهم که کتاب حاضر ابزاری برای تبلیغ آن تُرّهات گردد.

در این مجموعه‌ی مقالات به عنوان یک دوستدار ادبیات فارسی که از دوران
نوجوانی تاکنون همواره علاقه مند به مطالعه‌ی متون عرفانی بوده است، تنها
خواسته‌ام که پاره‌هایی از ادبیات عرفانی فارسی را نقد و تحلیل کنم و نه
خواسته‌ام با تعصب خط بطلان بر تصوف و عرفان اسلامی بکشم و نه خواسته‌ام
ناآگاهانه از آن جانبداری کنم. فقط کوشیده‌ام تأثیر مبانی و اصول تصوف و
عرفان اسلامی را در نمونه‌هایی از شاهکارهای ادب فارسی نشان دهم تا
خواننده با فهم و درک بیشتر از آن‌ها لذت برد و اگر نبود این باور که هر یک از
مقاله‌های کتاب حاضر، حرف و سخنی تازه را دربر دارد، هرگز به چاپ آن‌ها
مبادرت نمی کردم.

به خواننده‌ی عزیز می گویم که با این گونه مباحث ناآشنا است، پیشنهاد می کنم که
مقاله‌های این کتاب را از آغاز تا انجام، به ترتیبی که درج شده است، مطالعه کند و
آشنایان متون ادب عرفانی می توانند هر مقاله را جداگانه مطالعه کنند زیرا هر
مقاله به مبحثی مستقل پرداخته است.

بیشتر این مقاله‌ها پیش تر از این در برخی از نشریات معتبر به چاپ رسیده

است که نشان آن‌ها را در پایان یادداشت‌های مقالات ذکر کرده‌ام؛ برخی از آن‌ها نیز برای نخستین بار منتشر می‌شود.

با این مقاله‌ها زندگی کرده‌ام و تألیف آن‌ها ثمره‌ی دست‌کم بیست‌سال مطالعه و اندیشیدن درباره‌ی ادبیات عرفانی فارسی است. برای طرز نگارش و طرح هر یک از مقاله‌ها، روزها و ماه‌ها اندیشیده‌ام. از گزافه‌گویی و قلم‌فرسایی پرهیز کرده و کوشیده‌ام که مختصر و مستدل و مستند بنویسم. خواسته‌ام باروش خاص خود، در هر مقاله هم خواننده را با یکی از شاهکارهای ادبیات فارسی و یا شخصیت‌های عرفانی و ادبی ایران آشنا کنم، و هم برخی از مهم‌ترین اصول و آداب تصوّف را تشریح کنم.

از خواننده‌ی صاحب‌دل، به جَدّ التماس دعا دارم.

و ما توفیقی الا بالله علیه توکلت و الیه اُنیب

مهران افشاری

تهران، بهار ۱۳۸۶

پشاهنگان تصوّف در تذکرة الاولیاء

تذکرة الاولیاء، اثر جاودان شیخ فریدالدین عطار (متوفی: ۶۱۸ یا ۶۲۷ ق.) گذشته از آن که یکی از شاهکارهای نثر مرسل فارسی است که از لحاظ زیبایی سخن و ارائه حکایت‌های نغز و دلنشین همراه با تصویرهای روشن و گیرا در نوع خود بی نظیر است، از این لحاظ هم که حاوی مطالبی بس مهم و ارزشمند درباره‌ی حالات و اندیشه‌های اولیایی است که از آنان یاد می‌کند، درخور توجه و بررسی است. در این مقال به منظور آشنایی بیشتر با آغاز تصوّف براساس روایت‌های تذکرة الاولیاء، حکایت‌ها و سخنان پشاهنگان تصوّف در این کتاب، مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

۱

حسن بصری (متوفی: ۱۱۰ ق.) از تابعین و یکی از عالمان و زاهدانی بود که ظاهراً بیش از هر کس در پیدایی تصوّف میان مسلمانان مؤثر واقع شد. در تذکرة الاولیاء نشانه‌هایی را از مخالفت حسن بصری با حجاج بن یوسف (متوفی: ۹۵ ق.)، فرمانروای خونخوار و ستمگر عراق در عهد اموی، می‌توان یافت^۱، از جمله این که گزمه‌های حجاج در جست‌وجوی حسن بودند و او در صومعه‌ی شاگرد و دوست خود، حبیب عجمی (متوفی: ۱۳۰ ق.) پنهان گردیده بود.^۲ پاسخ

این را که چرا حجاج می خواست او را دستگیر کند، در سخنان ابن ندیم (متوفی: ۲۸۰ ق.) می توان یافت که گفته است حسن به عبدالرحمن بن اشعث (مقتول: ۸۵ ق.) دست بیعت داده بود.^۲ ابن اشعث یکی از مخالفان حجاج بود که در سال ۸۱ یا ۸۲ ق. بر او شورید و با او جنگید، اما شکست یافت و متواری گردید تا سرانجام به قتل رسید.^۴

یکی از سفارش های حسن به پیروان خود این بود که هرگز بر بساط سلاطین قدم ننهد!^۵ شگفت این که بر طبق روایات تذکرة الاولیاء، بیشترین پیشاهنگان تصوّف در سده های دوم و سوم هجری، با خلفا و فرمانروایان دوران خود مخالف بودند و اموال آنان و سپاهیان آنان را حرام می شماردند. چنان که رابعه ی عدویّه (متوفی: ۱۳۵ ق.) هم که از نخستین زنان زاهد در دوران پس از وفات پیامبر اسلام (ص) بود و با حسن بصری مصاحبت داشت، گفته است: «وقتی به روشنایی چراغ سلطان، شکاف پیرهن بدو ختم، دلم روزگاری بسته شد تا آن را باز نشکافتم، دلم گشاده نشد».^۶

در تذکرة الاولیاء داستان هایی از ملاقات هارون الرشید (متوفی: ۱۹۳ ق.)، خلیفه ی مقتدر عباسی، با زاهدان و صوفیان ذکر شده است که در همه ی آنها زهاد هارون را سرزنش می کنند و هشدار می دهند و او نیز متأثر و منقلب می گردد. از جمله این که هارون به همراه فضل برمکی، به خانه ی فضیل عیاض (متوفی: ۱۸۷ ق.) می رود و الحاح می ورزد که مرا پند ده! فضیل او را به دادگری سفارش می کند و می گوید که خداوند در روز قیامت داد یکایک مسلمانان را از تو خواهد ستاند؛ و سرانجام به قهر از نزد آنان برمی خیزد.^۷ شاید آنچه که از خفت و پریشانی و پشیمانی هارون در نزد زاهدان ذکر گردیده، آرزوی زهدپیشگان و یا طبقه ی عامه ی مسلمانان بوده است که در این گونه داستان ها تجلّی یافته است.

سخنان جسورانه ی حاتم اصمّ (متوفی: ۲۳۷ ق.) با خلیفه ی عصرش هم

شایان توجه است که خلیفه را «ای زاهد» خطاب کرد و چون خلیفه گفت: من زاهد نیستم بلکه زاهد تویی، او گفت: «نه، که تویی. که خدای تعالی می فرماید: قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ^۹، و تو به اندک قناعت کرده‌ای. زاهد تو باشی که من به دنیا سرفروود نمی آرم...»^۹

ابراهیم ادهم (متوفی: حدود ۱۶۱ ق.) نیز داستانش مشهور است که فرمانروایی را فرو گذاشت و به زهد و درویشی و جهانگردی روی نهاد. در شرح احوال او هم آمده است که تا پایان عمر از میوه‌ی مکه هیچ نخورد زیرا که سپاهیان سلطان برخی از زمین‌های مکه را خریده بودند و همچنین هیچ‌گاه از چاه زمزم آب برنکشید زیرا دلو آن را از مال سلطان خریده بودند.^{۱۰}

درباره‌ی پشراحافی (متوفی: ۲۲۷ ق.) نیز نقل شده است که هرگز از آب جویی که سلطان کنده بود، نخورد.^{۱۱}

سفیان ثوری (متوفی: ۱۶۱ ق.) هم که زاهد و فقیه دوران خود بود، با فرمانروایان عهد خویش درگیر بود. نقل است که منصور دوانیقی (متوفی: ۱۵۸ ق.) از او خواست که بر مسند قضا بنشیند، اما سفیان نپذیرفت و گریخت^{۱۲} و آن‌چنان که ابن ندیم می‌گوید، در خفا از خلیفه درگذشت.^{۱۳} به هر حال، نشانه‌هایی از مخالفت او با فرمانروایان عصرش در تذکرة الاولیاء نمودار است. نظیر این که خلیفه پیش سفیان نماز می‌گزارد و در حین نماز ریش خود را می‌جنبانید. سفیان به بانگ رسا گفت: این نماز درست نیست و در قیامت آن را چون پارچه‌ای کهنه به رویت زنند. خلیفه خشمناک شد و فرمان داد تا او را بر دار کنند اما سرانجام از او درگذشت.^{۱۴}

آن‌چه که از مخالفت پشاهندگان تصوف با فرمانروایان در سه قرن آغازین هجری در تذکرة الاولیاء ذکر گردیده است، به نظر بنده دلالت بر آن دارد که پیدایی تصوف انعکاسی بود در برابر حکومت فرمانروایان جبار و دنیاطلب بر جامعه‌ی مسلمانان، که برخلاف تعالیم قرآن کریم که به پرهیز از دلباختگی نسبت به دنیا

سفارش کرده است. شیفته‌ی جاه و مقام و زران‌دوزی بودند و به تبع آنان بر حسب «النَّاسِ عَلَى دِينِ مُلُوكِهِمْ»^{۱۵}، بسیاری از مردم نیز دنیاطلب گشته بودند و به آن زهد و پرهیزگاری که اسلام سفارش کرده است، بی‌اعتنایی می‌نمودند. در چنین جامعه‌ای برخی از مؤمنان به قرآن و پیروان سیره‌ی پیامبر (ص) در رعایت پرهیزگاری و اعراض از دنیاخواهی، دچار نوعی وسواس شدند و آن‌چنان در زهدپیشگی و پرداختن به عبادات گزاف‌کار شدند که برخلاف سخن مشهور پیامبر (ص) که فرمود: «لا رهبانیه فی الاسلام»^{۱۶}، به عزلت‌گزینی و رهبانیت گراییدند و به این‌گونه نخستین جلوه‌های تصوف پدید آمد. در این مورد سخن سفیان ثوری شایان توجه است که گفت: «این روزگاری است که خاموش باشی و گوشه‌ای گیری. زمانُ السکوتِ و لزوم البیوت»^{۱۷}.

۲

رفتارها و خُلقیات و روحیات پيشاهنگان تصوف در سه سده‌ی آغازین هجری نیز، براساس آنچه که در تذکرة الاولیاء گرد آورده شده است، قابل توجه است. حسن بصری، سرسلسله‌ی این گروه، گرفتار نوعی خوف بیمارگونه نسبت به دادخواستِ روز قیامت و عذاب دوزخ بود و به تبع این خوف، روحیه‌ای اندوهناک داشت چنان‌که هرگز کسی او را خندان ندید.^{۱۸} روش عطار آن است که در چند جمله‌ای مسجع که در آغاز شرح احوال هر یک از اولیا ذکر می‌کند، به ویژگی‌های برجسته‌ی آنان اشاره نماید. درباره‌ی حسن هم گفته است: «دایم خوف و حُزنِ حقّ او را فرا گرفته بود».^{۱۹} عطار همچنین اشاره کرده است که حسن تورات را مطالعه می‌کرد و در زهدپیشگی و عزلت‌گزینی به آن استناد می‌نمود.^{۲۰} همچنین مالک دینار (متوفی: ۱۳۱ ق.) هم که از یاران حسن بود، تورات و دیگر کتب مُنزل را مطالعه می‌کرد و مطالب آن‌ها را جهت تحریض مردم

به زهد و ریاضت، بازگو می‌کرد.^{۲۱} این سخنان به تأثیر ادیان دیگر در زهد و تصوف اسلامی دلالت می‌کند.

مالک دینار نیز از افراد بسیار مؤثر در پیدایی تصوف بود. در تذکرة الاولیاء ظاهراً او نخستین کسی است که زن اختیار کردن را خلاف زهد می‌دانسته است. چنان‌که گفته است: «من دنیا را سه طلاق داده‌ام و زن از جمله‌ی دنیا است. مطلقه‌ی ثلاث را نکاح نتوان کرد».^{۲۲} رابعه‌ی عدویه نیز شوهر نداشت.^{۲۳} داوود طایی (متوفی: ۱۶۰ ق.) نیز همسر نداشت^{۲۴} و ابن سَمَک (متوفی: ۱۸۳ ق.) هم عذب بود. گفتند: «چرا زن نکنی؟» گفت: «مرا شیطانی است و او را شیطانی، در دست دو شیطان چگونه طاقت آورم؟»^{۲۵} ابراهیم ادهم نیز از پس آن‌که توبه کرد و به زهد روی آورد، از زن و فرزند خود گریخت^{۲۶} و می‌گفت: «آن درویش که زن کرد در کشتی نشست و چون فرزند آمد، غرق شد».^{۲۷}

مردم‌گریزی نیز یکی از ویژگی‌های پشاهندگان تصوف بود. شفیق بلخی (متوفی: ۱۷۳ ق.) گفته است: «عبادت ده جزو است: نه جزو گریختن است از خلق و یک جزو خاموشی».^{۲۸} این ویژگی خاصه در شرح احوال فضیل عیاض قابل ملاحظه است. او عیاری بود که بر اثر واقعه‌ای توبه کرد و به زهد و عزلت گرایید.^{۲۹} عطار سخنان ذیل را از او نقل کرده و خواننده‌ی تذکرة الاولیاء کنجکاو می‌گردد تا جامعه‌ای را که فضیل در آن می‌زیسته است، بیشتر بشناسد: «گفت: می‌خواهم تا بیمار شوم، تا به نماز جماعت نباید رفت و نزد خلق نباید رفت و خلق را نباید دید (...). چون شب درآید، شاد شوم که مرا خلوتی بود بی‌تفرقه و چون صبح آید، اندوهگن شوم از کراهیت دیدار خلق که نباید درآیند و مرا تشویش دهند...»^{۳۰} پس از فضیل، مردم‌گریزی در شرح احوال ابراهیم ادهم بسیار ذکر شده است. ابراهیم ادهم در مغاره‌ها عبادت می‌کرد و به ریاضت می‌پرداخت، شهر به شهر سفر می‌کرد، اما هرگاه در دیاری شناسا می‌گردید، از آن‌جا می‌گریخت.^{۳۱} داوود طایی نیز از خلق‌گریزان بود. او نیز مانند فضیل چون

نمی‌خواست با خلق بیامیزد، کراهت داشت که به نماز جماعت برود.^{۳۲} سفیان ثوری هم گفته است: «آدمی را هیچ نیکوتر از سوراخی نمی‌دانم که در آن جا گریزد و خود را ناپدید کند».^{۳۳} بشرحافی نیز گفته: «هر که عمل کند خدای را به صدق، وحشتی پیش او آید از خلق».^{۳۴} از این جملات می‌توان نتیجه گرفت که در جامعه‌ای که تزویر متداول بود و فرمانروایان ریاکار، به زهد و دینداری تظاهر می‌نمودند، پیشاهنگان تصوف هم از جهت رعایت اخلاص و پاسداشت نیت الهی، از خلق می‌گریختند و احوال خود را از آنان پنهان می‌کردند تا بدین‌گونه از ریاکاری حاکم بر زمانه‌ی خود نیز فاصله بگیرند.

از مطالب تذکرة الاولیاء نیک می‌توان دریافت که پیشاهنگان تصوف از آن‌که در جامعه‌ی آنان حلال و حرام به هم آمیخته بود و حرام‌خواری رواج داشت، سخت آزرده بودند. داوود طایی را دیدند که نان خشک در دست داشت و می‌گریست. سبب گریه را پرسیدند. گفت: «می‌خواهم که این نان را بخورم اما نمی‌دانم که حلال است یا نیست؟»^{۳۵} ابراهیم ادهم بیش از دیگران به لقمه‌ی حلال توجه داشت. او همیشه از کسب خود می‌خورد. گاه هیزم می‌کشید و گاه باغداری می‌کرد.^{۳۶}

پیشاهنگان تصوف در عمل به فرایض دینی همچون نماز و روزه سخت کوشا و گزاف‌کار بودند و برخی از آنان مانند عبدالله بن مبارک (متوفی: ۱۸۱ ق.)، شفیق بلخی و حاتم اصم در عین زهدپیشگی، فریضه‌ی جهاد را هم فرو نمی‌گذاشتند و بخشی از عمر خود را در غزا می‌گذرانند.^{۳۷} آنان بس شیفته‌ی زیارت کعبه بودند. سال‌ها پیاده راه می‌پیمودند، با رنج فراوان بیابان‌ها را در می‌نوردیدند تا به زیارت خانه‌ی خدا نایل آیند و حج بگذارند. در میان ایشان خاصه داستان حج گزاردن رابعه و ابراهیم ادهم و عبدالله بن مبارک مشهور است؛^{۳۸} و ابراهیم ادهم و عبدالله بن مبارک چندین سال در مجاورت کعبه به عبادت پرداختند.^{۳۹} آن‌چه هم که در سفر حج و سفرهای دیگر در نظر کسانی

چون ابراهیم ادهم اهمیت داشت، توکل به خدا بود. آنان با زاد و توشه‌ی ناچیز، پیاده قدم در بیابان‌های سوزنده و مرگبار می‌نهادند تا توکل را در خود قوی سازند.^{۴۰}

۳

بخشی عمده از مباحث تذکرة الاولیاء نیز درباره‌ی ریاضت‌های قهرمانان آن است. ریاضت‌های صوفیانه با گزاف‌کاری در عبادت و عزلت‌گزیدن زاهدان نخستین و پیشاهنگان تصوف آغاز گردید. روایات تذکرة الاولیاء نشان می‌دهد که آنان به دور از خانه‌ی خود صومعه‌هایی را که عبارت بود از اتاقکی ساده و حقیر، می‌ساختند و مدتی دراز را در آن جا به عبادت می‌پرداختند.^{۴۱} ظاهراً همین صومعه‌ها بود که در دوره‌های بعد دَوَیْره و رباط و خانقاه نامیده شد.^{۴۲} برخی هم مانند ابراهیم ادهم در مغاره‌ها به عبادت و ریاضت می‌پرداختند.^{۴۳} با این حال، ریاضت‌های بسیار سخت و توانفرسایی که در شرح احوال صوفیان دوره‌های بعد ذکر شده، درباره‌ی پیشاهنگان تصوف در سه قرن آغازین هجری، بیان نشده است.

ظاهراً متداول‌ترین ریاضت آنان، کم‌خوری و تحمل گرسنگی بود. ابوسلیمان دارایی یا دارانی (متوفی: ۲۰۳ ق.) در فضیلت گرسنگی و کم‌خوری بسیار سخن گفته است، از جمله این‌که: «... اگر یک لقمه از حلال شبی کمتر خورم، دوست‌تر دارم از آن‌که تا روز نماز کنم، زیرا که شب آن وقت درآید که آفتاب فرو شود، و شب دل مؤمن آن وقت آید که معده از طعام پُر شود (...). گرسنگی کلید آخرت است و سیری کلید دنیا».^{۴۴} مالک دینار نیز به این موضوع توجهی خاص داشت و شاید نخستین مبلغ این‌گونه ریاضت بود.^{۴۵} او همچنین از گوشت‌خواری نیز می‌پرهیخت.^{۴۶}

خاموشی و کم‌گویی نیز از دیگر ریاضت‌هایی بود که برخی از پیشاهنگان

تصوّف بر خود فرض می‌دانستند. چنان‌که وقتی حاتم اصمّ وصیّتی را از استادش، شقیق بلخی، خواست، او گفت: «اگر وصیّت عام‌خواهی، زبان نگه‌دار و هرگز سخن مگو تا ثواب آن گفتار در ترازوی خود نبینی. و اگر وصیّت خاصّ می‌خواهی، نگر تا سخن نگویی، مگر خود را چنان ببینی که اگر نگویی بسوزی».^{۴۷}

برخی نیز چون داوود طایی با کم‌نگریستن، نفس خود را تأدیب می‌کردند: «نقل است که یکی پیش وی بود و بسیار در وی می‌نگریست. گفت: ندانی که چنان‌که بسیار گفتن کراهیّت است، بسیار نگریستن هم کراهیّت است؟»^{۴۸} چنان‌که او خود چون کم‌نگریستن را بر خود فرض کرده بود، یک‌بار در زیر سقفی شکسته رفته بود و سقف را ندیده بود.^{۴۹}

این‌گونه ریاضت‌ها در دوره‌های بعد، همه در چله‌نشینی صوفیان جمع گردید که چهل شبانه‌روز در اتاقی تنگ و تاریک، با دهان روزه‌دار یگه و تنها می‌نشستند و عبادت می‌کردند و فقط جهت طهارت و یا نماز جماعت بیرون می‌آمدند. در این چهل شبانه‌روز نه کسی را می‌دیدند و نه سخنی جز ذکر حقّ برزبان می‌آوردند، گرسنگی را تحمل می‌کردند و می‌کوشیدند که همه‌ی حواس و ذهن خود را تنها به خدا معطوف کنند.^{۵۰}

۴

شگفت‌انگیزترین داستان‌های تذکرة الاولیاء که بخشی قابل‌توجه از آن را شامل می‌شود، داستان‌های کرامات است. کرامت اصطلاحاً به اعمال خارق‌العاده و معجزه‌آسای اولیا الله اطلاق می‌گردد^{۵۱} و عطار با اعتقاد به این‌که قهرمانان کتاب او از اولیای خدایند، کرامت‌های آنان را ذکر کرده است.

شاید بتوان گفت که ساده‌ترین کرامت پیشاهنگان تصوّف در تذکرة الاولیاء آن است که دعای آنان بسیار زود و سریع، به طرز شگفت‌آور برآورده می‌گردد

مانند این داستان که یکبار ابراهیم ادهم دید که نابینایی از پل افتاد. گفت: «خدایا او را نگهدار! نابینا معلق در هوا ایستاد تا مردم او را بالا کشیدند». ^{۵۲} گاه این گونه دعاها در واقع نفرین است نظیر آن که مالک دینار شحنه‌ای را که او را آزرده بود، نفرین کرد که خدا دستش را قطع کند و روز دیگر او را دست بریده دید. ^{۵۳}

برخی از آنان نیز مانند حسن بصری و ابوسلیمان دارایی با پریان و حوریان دیدار و گفت‌وگو داشتند. ^{۵۴} برخی هم مثل ابراهیم ادهم خضر و الیاس را می‌دیدند و اسم اعظم را از آنان می‌آموختند. ^{۵۵}

طی مکان یا طی الارض هم از دیگر کرامت‌های آنان است. حسن بصری صاحب این کرامت بود چنان که ظهر را در بصره نماز می‌گزارد، سپس به حجاز می‌رفت تا با پیری مصاحبت کند و برای نماز عصر دوباره به بصره بازمی‌گشت. ^{۵۶} یکی از کرامت‌های مشهور آنان نیز راه رفتن بر روی آب است. در تذکرة الاولیاء دو داستان هست که بیان می‌دارد شاگردان و یاران حسن بصری با این کرامت از او پیش افتاده بودند. ^{۵۷}

دوستی و الفت با درندگانی چون شیر و گزنده‌ای گشوده و هولناک چون مار نیز از جمله کرامت‌هایی است که بارها در تذکرة الاولیاء ذکر گردیده است. از جمله این که ابراهیم ادهم با گروهی از درویشان همراه بود. یکی از آنان آرزو کرد که کاشکی گوشت حلالی بود و تناول می‌کردند. ابراهیم در نماز شد که ناگاه شیری آمد و گورخری را در پیش ایشان نهاد. آن گور را کباب کردند و خوردند و شیر در کنارشان به نظاره نشست. ^{۵۸} در شرح احوال مالک دینار هم آمده است که خفته بود و ماری شاخی نرگس در دهان گرفته بود و او را باد می‌زد ^{۵۹}؛ و درباره‌ی عبدالله بن مبارک نیز این داستان تکرار شده است. ^{۶۰}

از دیگر داستان‌های کرامات که در تذکرة الاولیاء برای چندتن از پیشاهنگان تصوف تکرار گردیده، داستان ماهیان دریا است که به یاری آنان می‌شتابند. درباره‌ی این که چرا مالک دینار بدین نام نامیده شد، آمده است که او در کشتی بود و چیزی نداشت. از بابت مزد کشتی او را بازخواست نمودند و آن قدر زدند

که بیهوش شد. می خواستند وی را به دریا اندازند که ناگاه ماهیان دریا در حالی که هر یک دیناری در دهان داشتند، به روی آب آمدند و مالک به یاری آنها مزد کشتی بان را داد و بدین سبب او را مالک دینار نامیدند.^{۶۱} همین داستان درباره‌ی وجه تسمیه‌ی ذوالنون مصری (متوفی: ۲۴۵ ق.) نیز ذکر شده است^{۶۲} و باری دیگر شبیه به آن از برای ابراهیم ادهم نیز نقل شده که بر لب دجله خرقه‌ی خود را می دوخت، سوزنش به دریا افتاد. آن را از ماهیان خواست و هزار ماهی که هر یک سوزنی زرین به دهان داشت، از آب سر برآورد.^{۶۳}

یکی از کرامت‌های دیگر که در تذکرة الاولیاء چندبار تکرار شده تبدیل سنگ و خاک و خاشاک به سیم و زر و جواهر است. در این باره داستان فضیل عیاض و مرد یهودی شایان توجه است. فضیل از پس آن که توبه کرد، آنانی را که در دوران عیاری و راهزنی خود آزرده بود، خشنود می کرد. از جمله، مردی یهودی را خواست راضی گرداند. او با فضیل شرط کرد که مثنی زر در زیر بالین من است، بردار و به من ده تا تو را بحل کنم! فضیل چنان کرد. مرد یهودی گفت: در زیر بالین خود خاک نهان کرده بودم، در تورات خوانده بودم که هر آنکس توبه‌ی او درست باشد، خاک در دستش زر شود و آن خاک‌ها در دست تو زر گردید. پس به من اسلام عرضه کن!^{۶۴} مانند این داستان با اندکی تغییر درباره‌ی محمد بن اسلم طوسی (متوفی: ۲۴۲ ق.) نیز ذکر شده است.^{۶۵} در شرح احوال ابراهیم ادهم نیز آمده است که می خواست بر کشتی سوار شود اما سیم نداشت. دو رکعت نماز گزارد و دعا کرد، ناگاه ریگ لب دریا همه زر شد.^{۶۶} حاتم اصم هم یکبار از بازار می گذشت، دید بقالی شاگرد او را به بهانه‌ی آن که کالا گرفته و سیم آن را نداده است، می آزارد. حاتم ردا از دوش برگرفت و بر زمین زد و میان بازار پر از سیم شد.^{۶۷}

داستان‌های کرامات زهاد و اولیا، سالیان دراز بر زبان عامه‌ی مردم ایران جاری بوده است، مذکران و وعاظ، آنها را بر منبرها نقل می کرده و صوفیان آنها را در کتاب‌های خود می نوشته و برای همدیگر نقل می کرده‌اند. اگرچه منابع و

ماخذ عطار در تذکرة الاولیاء همه مکتوب بوده است، اما بی‌گمان نویسندگان اصلی برخی از آن منابع، حکایت‌های خود را از افواه مردم اخذ کرده بودند. ظاهراً سبب اختلاط و تشابه و تکرار برخی از داستان‌های کرامات درباره‌ی اشخاص گوناگون نیز که در تذکرة الاولیاء دیده می‌شود، به گونه‌ای به همان تشّت روایات در زبان عوام مربوط بوده باشد. با این حال، برخی از ناقدان معاصر ما که بر عطار و تذکرة الاولیاء برای داستان‌های کرامات خرده گرفته‌اند،^{۶۸} از این موضوع غفلت ورزیده‌اند که داستان‌های کرامات که بیشتر از ذهن و اندیشه‌ی طبقه‌ی عامّه سرچشمه گرفته است، به گونه‌ای آرزوهای آنان را بازگو می‌کند و این خود از برای خواننده‌ی نکته‌یاب امروزی که می‌خواهد با مردم گذشته و گذشته‌ی مردم سرزمین خود آشنا گردد، بس سودمند تواند بود و نشانگر ارزش کار عطار است. این که دعاهای مردمان در مسائلی که نسبت به آن عاجزند، زود مستجاب گردد، درندگانی چون شیر و گزندگانی چون مار با آدمیان یار گردند و آنان را نیازارند، آدمی بتواند بر روی آب گام بردارد یا بر هوا بپرد، انسان‌ها – چونان که سعدی هم در بوستان بیان داشته است^{۶۹} – از حرص و آز آن‌چنان وارسته گردند و زر و زیورهای دنیا آن‌چنان در نظرشان بی‌ارزش شود که گویی سیم و زر در نظر آنان با سنگ و خاک یکسان شده است، و یا این که مستمندان جامعه از مشقت و تنگنا برهند و بی‌رنج به گنج دست یابند، خاک در دست آنان زر شود همان‌گونه که امروزه هم این دعا در تداول عامّه به کار می‌رود که: «دست در خاکستر کنی و برایت زر شود»، این‌ها همه بیانگر آرزوهای مردمی ساده‌دل است. آرزوهای گذشتگان ما است که برآورده شدن آن‌ها را وابسته به زهدپیشگی می‌دانستند و از آن‌ها به صورت کرامات زاهدان و صوفیان یاد کرده‌اند. البته بر طبق اندیشه‌ی بیشتر مسلمانان مؤمن، همان‌گونه که معجزه‌های پیامبران الهی حتمی است، کرامات نیز از برای اولیای خدا محتمل است؛^{۷۰} اما آن‌چه که مسلمین درباره‌ی آن اختلاف نظر دارند، این است که اولیاء الله کیستند؟ که بحث درباره‌ی آن در این مقاله نگنجد. آن‌چه در آن تردید نیست، این است که

عطار تصوف را طریق مردان خدا و پیشاهنگان تصوف را از اولیاء الله می دانست و به هر آنچه درباره‌ی آنان شنیده یا خوانده بود، ایمان داشت؛ و شاید هرگز به آنچه که امروزه ما درباره‌ی خاستگاه و عوامل پیدایی تصوف و یا آنچه در نقد احوال و افکار متقدمان صوفیان می‌گوییم، نمی‌اندیشید.

یادداشت‌ها:

۱. عطار نیشابوری، فریدالدین: تذکرة الاولیاء، بررسی و تصحیح متن و توضیحات و فهارس از محمد استعلامی، تهران: زوار، ۱۳۶۰، صفحات ۳۴-۳۵.
۲. تذکرة الاولیاء، ص ۶۳.
۳. محمد بن اسحاق الندیم: کتاب الفهرست، ترجمه و تحقیق محمدرضا تجدد، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۶، ص ۲۹۲.
۴. ← میرخوند، محمد بن خاوند شاه بلخی: روضة الصفا، تهذیب و تلخیص عباس زریاب، ۶ جلد در ۲ مجلد، ج ۱، تهران: علمی، ۱۳۷۳، صفحات ۳۸۹-۳۹۱.
۵. تذکرة الاولیاء، ص ۳۷.
۶. همان، ص ۸۴.
۷. همان، صفحات ۹۲-۹۴؛ نیز مقایسه شود با صفحات ۲۳۵-۲۳۶؛ و ص ۲۸۵.
۸. سوره ی مبارکه ی نساء (۴): ۷۷.
۹. تذکرة الاولیاء، ص ۳۰۳.
۱۰. همان، ص ۱۱۵.
۱۱. همان، ص ۱۳۱.
۱۲. الجلابی الهجویری الغزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان: کشف‌المحجوب، به سعی و اهتمام و تصحیح والتین ژوکوفسکی، با مقدمه ی قاسم انصاری، تهران: کتابخانه ی طهوری، (افست)، ۱۳۵۸، صفحات ۱۱۳-۱۱۴.
۱۳. کتاب الفهرست، ص ۴۱۱.
۱۴. تذکرة الاولیاء، ص ۲۲۳.
۱۵. از احادیث نبوی محسوب شده است. فروزانفر، بدیع الزمان: احادیث مشوی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۱، ص ۲۸.
۱۶. احادیث مشوی، ص ۱۸۹.

۳۹. همان، ص ۱۰۷ و ۲۱۲.
۴۰. همان، ص ۱۰۶؛ ص ۱۱۸؛ ص ۱۲۲؛ ص ۱۳۲ و نیز مقایسه شود با: ابن جوزی، ابوالفرج: تلبیس ابلیس، ترجمه‌ی علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸، صفحات ۲۱۱-۱۱۳.
۴۱. همان، ص ۶۰، ۷۴ و ۲۹۱.
۴۲. درباره‌ی دَویرِه و خانقاه و ارتباط این دو واژه به شفیع کدکنی، محمدرضا: مقدمه‌ی مصحح اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، تألیف محمّد بن منوّر، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیع کدکنی، تهران: آگاه، ۲ مجلد، ۱۳۶۷، صفحات صدوسی تا صدوسی و چهار.
۴۳. تذکرة الاولیاء، ص ۱۰۴؛ ۱۰۵؛ ۲۱۳.
۴۴. همان، ص ۲۷۹.
۴۵. همان، ص ۵۲ و ۵۳.
۴۶. همان، ص ۵۳.
۴۷. همان، ص ۲۳۹.
- ۴۸ و ۴۹. همان، ص ۲۶۷.
۵۰. باخرزی، ابوالمفاخر یحیی: اوراد الاحباب و فصوص الآداب، به کوشش ایرج افشار، ج ۲: فصوص الآداب، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۵، صفحات ۳۱۱-۳۲۰.
۵۱. صوفیان از دیرباز در آثار تعلیمی خود با استناد به قرآن و احادیث نبوی درباره‌ی اثبات کرامت و فرق کرامات با معجزات سخن گفته‌اند و ذکر کرامات اولیاء را سبب تنبّه مریدان دانسته‌اند. برای نمونه به قشیری، ابوالقاسم: ترجمه‌ی رساله‌ی قشیره، ترجمه‌ی ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵، صفحات ۶۲۲-۶۹۵؛ و کشف المحجوب، صفحات ۲۷۶-۳۰۲.
۵۲. تذکرة الاولیاء، ص ۱۰۴.
۵۳. همان، ص ۵۱.
۵۴. همان، ص ۳۸؛ ۲۷۷.
۵۵. همان، ص ۱۰۵.
۵۶. همان، ص ۳۹؛ مقایسه شود با ص ۶۲ درباره‌ی طی الارض حبیب عجمی.
۵۷. همان، ص ۶۳ و ۶۹.
۵۸. همان، ص ۱۲۷.
۵۹. همان، ص ۵۰.
۶۰. همان، ص ۲۲.
۶۱. همان، ص ۴۹.

۶۲. همان، ص ۱۳۹.

۶۳. همان، ص ۱۲۶.

۶۴. همان، ص ۹۱.

۶۵. همان، ص ۱۸۹.

۶۶. همان، ص ۱۲۶.

۶۷. همان، ص ۲۹۶.

۶۸. دشتی، علی: پرده‌ی پندار، تهران: جاویدان، ۱۳۶۳ (چاپ چهارم).

۶۹. شنیدی که در روزگار قدیم شدی سنگ در دست آبدال سیم

نپنداری این قول معقول نیست چو راضی شدی سیم و سنگت یکی ست

سعدی شیرازی: بوستان (سعدی‌نامه)، با تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی،

۱۳۶۳، ص ۱۴۹.

۷۰. راجع به اختلاف نظرهای مسلمانان درباره‌ی کرامت ع کشف‌المحجوب، صفحات ۲۷۶-۲۷۷.

این مقاله قبلاً در فصل‌نامه‌ی هستی (بهار ۱۳۷۹) چاپ شده است.

فقر و غنا در تصوف (نگاهی دیگر به جدال سعدی با مدعی)

گر برکنم از تو دل و بردارم از تو مهر
آن مهر بر که افکنم آن دل کجا برم
پیشکش به حضرت استاد عبدالحسین حائری

قرن‌ها پیش‌تر از آن‌که در سال ۶۵۶ هجری قمری، شیخ اجل سعدی، جدال خود با مدعی را درباره‌ی درویشی و توانگری در گلستان درج کند، صوفیان با یک‌دیگر مباحثه و مجادله می‌کردند که آیا فقر و نداشتی برتر است یا غنا و دولتمندی؟ در شش قرن آغازین هجری، بیشتر صوفیان و اهل طریق بر آن بودند که فقر برتر از غنا است و همانا مقصود آنان از فقر، فقر مالی بوده است، نه فقر معنوی.^۱ آنان به تأثر از این اعتقاد، مستمندانه می‌زیستند و از آن است که در زبان فارسی واژگانی چون «درویش» و «فقیر» با واژه‌ی «صوفی» مترادف گردیده است.

حارث (متوفی: ۲۲۷ ق.) جزو نخستین گروه طرفداران فقر در جامعه‌ی مسلمانان بوده‌اند. چنان‌که نقل است سفیان ثوری در مجالس خود فقیران را به نزدیک خویش می‌نشاند و توانگران را خوار می‌نمود^۲ و بشر حافی درباره‌ی اهمیت فقر و برتری آن از غنا گفته است: «توانگری که پارسا است همچون گلزاری است که بر خاکدان قرار دارد و پارسایی درویش چونان گردنبندی گوهرین بر گردنی زیبا است^۳... پرهیزگاری زیبنده نیست مگر همراه با درویشی». ^۴ داستان ابراهیم ادهم نیز مشهور است که فرمانروایی را ترک گفت و به درویشی و جهانگردی روی آورد. گویند که شصت هزار درم به او بخشیدند و وی دین داشت و نیازمند بود، اما پول را نپذیرفت و گفت: «بیزارم از این‌که نام من از برای شصت هزار درم از دیوان درویشان محو گردد».^۵

بسیاری از صوفیان نخستین هم به تبع افرادی این‌چنین، طرفدار فقر و نداشتی بوده‌اند. ابو‌عبدالله بن جلاً یکی از متقدمان صوفیان در سده‌ی سوم - چهارم هجری است که درباره‌ی فضیلت فقر بسیار سخن گفته است. از سخنان اوست که: «اگر نه شرف تواضع بودی، حکم فقیر آن است که در رفتن خرامیدن کند». ^۶ نقل است هنگامی که از وی درباره‌ی درویشی پرسیدند، خاموشی گزید تا بیرون شد و سپس بازآمد و گفت: «چهاردانگ بود مرا. شرم داشتم که اندر فقر سخن بگویم. بیرون شدم و خرج کردم...».^۷ همچنین گفته‌اند که چون از او پرسیدند کی مرد سزاوار نام فقر گردد؟ گفت: «آن‌گه که از وی هیچ بقیت نماند...».^۸

سمنون محب، یکی از صوفیان قرن سوم، در تعریف فقیر گفته است: «فقیر آن است که با فقر انس گیرد چنان‌که جاهل به نقد و فقیر را از نقد چنان وحشت بود که جاهل را از فقر».^۹ و هم از او در تعریف صوفی و به روایتی دیگر از ابو‌عبدالله مقری (متوفی: ۳۶۶ ق.) و یا از ابوبکر مصری (متوفی: ۳۴۵ ق.) در تعریف فقیر نقل است که: «وی (= صوفی یا فقیر) را ملک نبود و وی ملک کس نبود».^{۱۰}

ابوترات نخشی (متوفی: ۲۴۵ ق.) درباره‌ی فقیر چنین گفته است: «فقیر آن است که قوت او آن بود که یابد و لباس او آن بود که عورتی باز پوشد و مسکن او آن بود که در آن جا باشد».^{۱۱}

سخنان ابوعلی دقاق (متوفی: ۴۰۵ ق.) هم درباره‌ی فقر درخور توجه است و این سخن را تأیید می‌کند که مقصود پیشاهنگان تصوّف از فقر بی‌گمان فقر ظاهری بوده است: «بزرگ‌ترین همه‌ی چیزها نشستن بر بساط فقر است و ترک گفتن آفاق به کلی، چنان‌که او را نه معلومی بود، نه جاهی، نه مالی، نه چیزی».^{۱۲}

ابوطالب مکی، ابوالحسن جلابی هجویری، شیخ الاسلام ابواسماعیل عبدالله انصاری، امام محمد غزالی و مُحَبِّی الدّین بن عربی، هر یک در آثار خود کوشیده‌اند تا با استناد به آیات قرآن و احادیث نبوی، برتر بودن فقر و درویشی را نسبت به غنا و توانگری اثبات کنند که پاره‌ای از سخنان آنان نقل می‌شود.

ابوطالب مکی (متوفی: ۳۸۶ ق.)، نویسنده‌ی قوت القلوب، با استناد به آیه‌ی «للفقراء المهاجرین الذین أُخْرِجُوا مِنْ دِیَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ»^{۱۳}، گوید: فقر گرامی و دوست‌داشتنی است که خدا فقر را ستوده است و پیامبر (ص) هم فقر را از غنا برتر می‌دانسته و آن را گرامی داشته است، چنان‌که فرموده: «یدخل فقراء امتی الجنة قبل اغنیائهم بخمسائه عام»^{۱۴} - درویشان امت من پانصد سال پیش‌تر از توانگران به بهشت شوند. و نیز فرموده است: «اللهم احینی مسکیناً و امتی مسکیناً واحشرنی فی زمرة المساکین»^{۱۵} - خدایا درویش زنده‌ام بدار و درویشم بمیران و مرا در جمع درویشان محشور گردان. مکی همچنین گوید: توانگری در دنیا است و بالیدن و نازیدن به سرمایه را سبب می‌گردد، نازیدن که ناپسند است و درویشی در آخرت است و باعث پارسایی و فروتنی پسندیده می‌گردد. نزد اهل معرفت توانگری صفتی است که بحث درباره‌ی آن آسان نیست و در نظر هر کس که آن را شناخت، ناخوشایند است و همانا که به کبر و دوست‌داشتن مدح و یادکرد شبیه است.^{۱۶}

هجویری صوفی سده‌ی پنجم هجری و نویسنده‌ی کشف‌المحجوب، با عنایت به این آیه‌ی قرآن که: «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید»^{۱۷} گفته است که هر آن‌کس که فرزند آدم را امیر نامید، ستم کرد که پروردگارش او را فقیر نامید. هر کس که حق او را فقیر نامید، اگرچه امیر هم باشد، فقیر است، و آن‌کس که باور نداشت اسیر است، اگر جایگاهش تخت و سریر هم باشد، هلاک گردد. و در فضیلت فقیران نسبت به اغنیا گفته است که: اغنیا صاحب صدقه‌اند و فقرا صاحب صدق و صدق هرگز مانند صدقه نیست.^{۱۸}

خواجه عبدالله انصاری، عارف سده‌ی پنجم هجری، هم گفته است: «از فضل درویشی تو را آن تمام است و کفایت که مصطفی - صلی الله علیه و سلم - درویشی بر توانگری برگزید، والله ان وی را اختیار کرد و پسندید».^{۱۹}

امام محمد غزالی (متوفی: ۵۰۵ ق.) هم احادیثی گوناگون را از پیامبر اسلام (ص) در فضیلت درویشان و مسکینان نقل کرده است. از جمله این‌که حضرت فرمود: بهشت را به من نشان دادند، بیشتر اهل بهشت درویشان بودند و دوزخ را هم به من نشان دادند، بیشتر اهل دوزخ توانگران بودند.^{۲۰} و نیز این حدیث که پیامبر (ص) فرمود: از پیامبران سلیمان (ع) و از اصحاب من عبدالرحمن بن عوف به سبب توانگری‌شان، به تأخیر در بهشت روند.^{۲۱}

ابن عربی (متوفی: ۶۳۸ ق.) فقر را با تواضع و بندگی کردن مترادف می‌داند و می‌گوید: خداوند بندگانش را به اظهار بندگی فرا می‌خواند و در نظر همه‌ی مردمان خداوندان ثروت و جاه کبر می‌ورزند و عزت و غنا از آن خدا است.^{۲۲}...

فقیرترین مردمان کسی است که دولتمند است و از برای افزایش سرمایه‌اش، خویشان خود را ترک می‌کند و خویشان را در دریا به خطر می‌اندازد و از سرزمینی به سرزمینی دیگر می‌رود و چه بسا که در این سفرهای هولناک، خود را هلاک سازد. این از فرط فقر و نیازمندی او است. درویش زاهد این‌گونه توانگر را نیازمندتر از خود می‌بیند و به‌راستی که اگر خدایش او را غنی و بی‌نیاز نگردانده بود، از برای کسب مال آزمندتر از فرمانروایان و بازرگانان می‌گردید.^{۲۳}

ابن عربی به غیرت حقّ نسبت به فقیران و بردگانِ درمانده معتقد است و نقل کرده است که برخی از پیشوایان کافران و مشرکان نظیر اقرع بن حابس می‌گفتند: تنها علتی که ما را از مجالست با محمّد (ص) باز می‌دارد، همنشینی او با بردگان است و مقصود آنان کسانی چون بلال و خباب بود. پیامبر اسلام (ص) هم از آن‌رو که مشتاق بود آنان اسلام آورند، به بردگان فرمان داده بود که هرگاه او همراه سران مشرکان است، به آنان نزدیک نشوند تا پیامبر (ص) کارش با ایشان به پایان برسد؛ و یا هرگاه که سران مشرکان و بردگان به نزد او می‌آمدند، وی برای آنان مجلس جداگانه برپا می‌کرد تا این‌که خداوند این آیه را نازل فرمود: «واصبر نفسك مع الذین یدعون ربّهم»^{۲۴} تا آن‌جا که فرمود: «فَمَنْ شَاءَ فلیوء من و مَنْ شَاءَ فلیکفر».^{۲۵} از آن پس هرگاه که پیامبر (ص) با بردگان و مانند آنان می‌نشست، از جای خود بر نمی‌خاست تا نخست آنان بر می‌خاستند، گرچه گاهی نشستن ایشان طولانی می‌شد اما پیامبر (ص) می‌فرمود: همانا خدا مرا فرمان داده است که نفسم را حبس کنم؛ و هرگاه پیامبر (ص) می‌خواست که برخیزد اما آنان بر نمی‌خاستند، برخی از صحابه مانند ابوبکر و دیگران به آنان اشاره می‌کردند که برخیزید تا پیامبر (ص) آسوده گردد.^{۲۶}

۲

با آن‌که فقر و تنگدستی در نزد صوفیان آن‌چنان اهمیّت داشته است که ابونصر سراج آن را یکی از مقامات اهل سلوک برشمرده است^{۲۷}، شایان توجه است که برخی از متقدّمان صوفیه نیز غنا را برتر از فقر می‌دانسته‌اند. هجویری می‌گوید: «یحیی بن معاذ الرّازی و احمد بن ابی الحواری و حارث محاسبی و ابوالعبّاس عطا و رُویم و ابوالحسن شمعون و از متأخران شیخ المشایخ ابوسعید فضل الله بن محمد المیهنی – رحمة الله علیهم اجمعین – برآنند که غنا فاضل‌تر کی فقر...».^{۲۸}

یحیی بن معاذ رازی (متوفی: ۲۵۸ ق.) کتابی درباره‌ی برتری غنا از فقر نوشته بوده است^{۲۹} که ظاهراً از بین رفته است. هجویری اندکی از ادله‌ی ابن عطای آدمی (متوفی: ۳۰۷ یا ۳۱۱ ق.) را درباره‌ی فضیلت غنا ذکر کرده است که ارزشمند است: «اندر حکایت یافتیم که روزی جنید و ابن عطا (رح) را درین مسئله سخن همی رفت. ابن عطا دلیل آورد بر آن که اغنیا فاضل‌ترند که با ایشان به قیامت حساب کنند و حساب شنویندن، کلام بی‌واسطه باشد اندر محلّ عتاب و عتاب از دوست به دوست باشد. جنید گفت: اگر به اغنیا حساب کنند، از درویشان عذر خواهند و عذر فاضل‌تر از عتاب».^{۳۰}

ظاهراً همان‌گونه که صوفیان طرفدار فقر درویشانه می‌زیسته‌اند، صوفیان طرفدار غنا نیز زندگی متنعمانه را برمی‌گزیده‌اند چنان‌که درباره‌ی ابن عطا گفته‌اند که جامه‌های فاخر بر تن می‌کرد و سبوحی او از مروارید بود^{۳۱}؛ و اگرچه در اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید سخنی را نمی‌توان یافت که نشان دهد شیخ ابوسعید (متوفی: ۴۴۰ ق.) معتقد بوده است که غنا و توانگری برتر از فقر و مستمندی است، اما داستانی در این کتاب آمده است که به زندگی توانگرانه‌ی او در دوران پیریش اشاره می‌کند و شاید این داستان با اعتقاد وی درباره‌ی برتری غنا از فقر مربوط بوده باشد. داستان چنین است که روزی قاضی ناحیه‌ای به خدمت ابوسعید ابی‌الخیر می‌رود. چون وارد می‌شود شیخ را می‌بیند که: «چهاربالش نهاده و چون سلطانی خفته و درویشی پای شیخ را برکنار نهاده و می‌مالید». با خود می‌گوید: «این جا فقر کجاست و این مرد با چندین تنعم پیر فقرا چون تواند بود؟ این پادشاهی است نه صوفی و درویشی». شیخ که صاحب فراست بوده و به ضمیرخوانی شهرت داشته است، به او می‌گوید: آیا کسی که در مشاهده‌ی حق است، می‌توان نام فقر بر او نهاد؟^{۳۲}

به هر تقدیر، چون بیشتر صوفیان طرفدار فقر بوده‌اند، ادله‌ی صوفیانی که غنا را از فقر برتر می‌دانسته‌اند، به دست ما نرسیده است. و در این حال باید گفت که سخنان و دلایل سعدی در جانبداری از غنا و توانگری بسیار دارای اهمیت است.

به نظر می‌رسد که او سخنان و آثار صوفیان و عارفان پیش از خود را درباره‌ی فقر و غنا مطالعه کرده بوده است و نتیجه‌ی مطالعات خویش را در جدال خود با مدّعی به صورت داستان درآورده است همچنان‌که مولانا جلال‌الدین (متوفی: ۶۷۲ ق.) نیز موضوع فقر و غنا را در مباحث صوفیه، در داستان اعرابی و زنش در دفتر اول مثنوی، به تصویر کشیده و مورد نقد و بررسی قرار داده است. یکی از تفاوت‌های سعدی با مولانا در داستان‌پردازی آن است که او به پیروی از مقامات خوانان و قصّه‌گویان، خویشان را وارد داستان‌هایش می‌کند و خود را یکی از قهرمانان داستان‌هایش قرار می‌دهد. در جدال با مدّعی نیز چنین رفتار کرده است و ساده‌اندیشی است اگر بپنداریم که این جدال واقعیت داشته است همچنان‌که رفتن او به سومات و کشتن برهنه نیز واقعیت ندارد.

به هر حال، سعدی می‌توانست در جدال با مدّعی، خود از فقر جانبداری کند و مدّعی را طرفدار غنا قرار دهد و در این صورت موافق و همراه بسیاری از صوفیان می‌گردید اما شایسته‌ی تأمل است که او از غنا و توانگری طرفداری کرده است و مدّعی جانبدار فقر و درویشی است. آیا سعدی در مجادله‌ی خود با مدّعی متأثر بوده است از صوفیانی همچون یحیی بن معاذ رازی، ابن عطای آدمی و ابوسعید ابی‌الخیر که غنا را برتر از فقر می‌دانسته‌اند؟ باری دیگر به دلایل او درباره‌ی برتری توانگری از درویشی توجه کنیم:

«اگر قدرت جود است و گر قوّت سجود، توانگران را به میسر می‌شود که مال مزگی دارند و جامه‌ی پاک و عرض مصون و دل فارغ، و قوّت طاعت در لقمه‌ی لطیف است و صحت عبادت در کسوت نظیف. پیدا است که از معده‌ی خالی چه قوّت آید و از دست تهی چه مروّت و از پای بسته چه سیر آید و از دست گرسنه چه خیر:

شب پراکنده خسب آن‌که پدید	نبود وجه بامدادانش
مور گرد آورد به تابستان	تا فراغت بود زمستانش
فراغت با فاقه نپیوندد و جمعیت در تنگدستی صورت نبندد؛ یکی تحرّمه‌ی	

عِشا بسته و دیگری منتظر عِشا نشسته، هرگز این بدان کی ماند؟

خداوند مُکنت به حقّ مشتغل پراگنده روزی، پراگنده دل

پس عبادت اینان به قبول نزدیک ترست که جمعند و حاضر، نه پریشان و پراگنده خاطر، اسباب معیشت ساخته و به اورادِ عبادت پرداخته؛ عرب گوید: اعوذ بالله من الفقر المکب و جوار من لا أحب و در خبرست: الفقر سواد الوجه فی الدارین».^{۳۳}

سخنان هجویری در کشف المحجوب هم نشان می دهد که قرن ها پیش تر از سعدی نیز کسانی بوده اند که به غنا و اغنیا با دیده ی انکار نمی نگریسته اند: «گروهی از عوام گویند توانگر را فضل نهیم بر درویش ازیرا چه خداوند تعالی او را اندر دو جهان سعید آفریده است و منت توانگری بر وی نهاده...».^{۳۴}

صوفیانی که طرفدار فقر بودند، همه ی دارایی خود را می بخشیدند و در عین تنگدستی می زیستند^{۳۵} و همین سبب می گردید که هر یکچندی در کوچه و بازار به در یوزگی پردازند. طرفه آن است که این امر باعث شد تا با گذشت زمان آنان از برای کسبِ روزی اندک اندک با فرمانروایان و دولتمندان انیس شوند و حتی ایشان را مدح کنند^{۳۶}، در عین آن که ظاهر فقیرانه ی خود را هم حفظ می نمودند. ظاهراً از همان آغاز مجادله ی صوفیان درباره ی فقر و غنا، طرفداران غنا و توانگری بر رفتار صوفیان در یوزه گر خرده می گرفته اند. هنگامی هم که حریف سعدی از بخلِ توانگران گلایه می کند، سعدی نیز به این موضوع اشاره می کند:

«بر بخل خداوندان نعمت وقوف نیافته ای الا به علت گدایی و گرنه هر که

طمع یک سو نهد، کریم و بخیلش یکی نماید؛ محک داند که زر چیست و گدا داند که ممسک کیست^{۳۷} ... و آنچه گفتمی در به روی مسکینان ببندند، حاتم طایی که بیابان نشین بود، اگر شهری بودی، از جوش گدایان بیچاره شدی و جامه بر او پاره کردند».^{۳۸}

بزرگان صوفیه که فقر و ناداشتی را به مریدان خود تعلیم می داده اند، چون مخالفان شان به در یوزگی برخی از صوفیان خرده می گرفته اند، این عمل را

نکوهیده‌اند. چنان‌که سفیان ثوری گفته است: هرگاه درویش را دیدی که نزد توانگران می‌رود، هان! بدان که او ریاکار است و هرگاه که همدم پادشاه شد، بدان که او دزد شده است.^{۳۹}

برخی از صوفیه نیز قباحت در یوزگی را انکار کرده‌اند. جنید قواریری (متوفی: ۲۹۷ ق.) ظاهراً از آن گروه بوده است. گویند کسی ابوالحسین نوری (متوفی: ۲۹۵ ق.) را دید که دست دراز کرده و در یوزگی می‌کرد. در شگفت شد و به نظرش قبیح آمد. پس به نزد جنید رفت و او را آگاه نمود. جنید گفت: این بر تو گران نیاید که نه همانا نوری از مردم گدایی می‌کرد جز آن‌که به آنان چیزی می‌بخشید و می‌خواست که حقّ از آخرت به آنان ثواب برساند و پاداش یابند و هیچ زیانی متوجّه او نیست.^{۴۰}

ابوطالب مکی درباره‌ی در یوزگی گوید: بر فقیران فرض است که پیش از آن‌که نیازمند شوند، در پرهیز از در یوزگی شکیب ورزند همچنان‌که نخواهند به خلق نیز فخر بفروشند؛ و هرگاه که تنگدستی و نیازمندی آنان را به در یوزگی و تکدی واداشت، باید که احکام دین را بدانند و از قوانین دین سرکشی نکنند. اگر به وقت تنگدستی در یوزگی کنند، نباید که بیش از اندازه بخواهند و یا مال‌اندوزی کنند. به آن‌چه نیاز آنان را رفع می‌کند، بسنده نمایند و اشکالی هم ندارد که به توسط آن‌چه گرفته‌اند، به دنبال کسب نیز بروند. همانا در یوزگی عملی است که پارسایی را به همراه آن باید رعایت نمود همچنان‌که در کسب و کار نیز پارسا باید بود.^{۴۱}

ابونصر سراج (متوفی: ۳۷۸ ق.) با الهام‌گرفتن از سخنان بشر حافی^{۴۲} - که یکی از حامیان و مبلغان سرسخت فقر بوده است - درویشان را در باب فقر کتاب خود به سه دسته تقسیم کرده و گفته است: «درویشان سه گروهند. برخی از آنان چیزی ندارند و اگر چیزی را به ایشان ببخشند، نمی‌پذیرند. این خود مقامی است که به آن مقام مقرّبان گویند... و گروهی از آنان چیزی ندارند و از کسی هم گدایی نمی‌کنند و تهیدستی خود را ظاهر نمی‌سازند، اما اگر کسی چیزی به آنان

ببخشد، می‌پذیرند چنان‌که از جنید – که خدایش رحمت کناد – حکایت کرده‌اند که گفت: نشانه‌ی درویش راستین آن است که گدایی نکند و فقر خود را نمایان نسازد و اگر چیزی به او بخشیدند، خاموش بماند؛ و به این مقام، مقام صدیقان گفته شده است... برخی از آنان نیز چیزی ندارند و هرگاه نیازمند شوند، از برخی برادران خود می‌خواهند که چیزی به آنان ببخشند زیرا می‌دانند که ایشان به دهش خود شادمان می‌گردند و نیاز آنان را پنهان می‌دارند...»^{۴۳}

به هر تقدیر، جانبداری سعدی از غنا و توانگری در آثار ادبی و عرفانی فارسی بی‌نظیر است. سخنان او با آنچه که صوفیان در تبلیغ فقر و درویشی گفته‌اند، خاصه با سخنان امام محمد غزالی قابل مقایسه است. غزالی به این‌گونه از درویشی و ناداشتی پشتیبانی می‌نماید: «اما درویش را صفات بشریت کوفته می‌شود و به رنجی که می‌بیند از دنیا نفور می‌شود و مؤمن را بدان قدر که دوستی دنیا کمتر می‌شود، دوستی حق – تعالی – زیادت می‌شود و چون دنیا زندان وی شد – اگرچه وی کاره آن بود – به وقت مرگ دل وی با دنیا کمتر التفات کند؛ و توانگر چون برخورداری برگرفت از دنیا و با آن انس گرفت، و فراق وی بر وی دشوارتر شد، در وقت مرگ بسیار فرق باشد میان این دو دل، بلکه در وقت عبادت و مناجات همچنین که آن لذت که درویش یابد، هرگز توانگر نیابد؛ و ذکر توانگر بر سر زبان و ظاهر دل باشد و تا دل ریش و کوفته نباشد و رنج و اندوه و سوخته نباشد، لذت ذکر در باطن وی فرود نیاید و همچنین اگر هر دو در قناعت برابر باشند هم درویش فاضل‌تر»^{۴۴}.

اما سعدی که در واقع یک جامعه‌شناس نیز هست، با ژرف‌بینی خاص خود آفات فقر را بیان می‌کند: «من همانا که خود تقریر این سخن نکردم و برهان و بیان نیاوردم. انصاف از تو توقع دارم. هرگز دیدی دستِ دغایی بر کتف بسته یا بینوایی به زندان درنشسته یا پرده‌ی معصومی دریده یا کفی از معصم بریده الّا به علت درویشی؟! شیر مردان را به حکم ضرورت در نقبها گرفته‌اند و کعبها سُفته؛ و محتمل است این‌که یکی را از درویشان نفس اماره مرادی طلب کند، چون

قوّت احصانش نباشد، به عصیان مبتلی گردد که بطن و فرج توأمند یعنی دو فرزند یک شکمند، مادام که این یکی برجای است، آن دگر بر پای است. شنیده‌ام که درویشی را با حدّثی بر خبثی بدیدند. با آن که شرمساری بُرد، بیم سنگساری بود، گفت: ای مسلمانان! قوّت ندارم که زن کنم و طاقت نه که صبر کنم؛ چه کنم؟ لا زُهْبَانِيَةَ فِي الْاِسْلَامِ (...) اغلب تهیدستان دامن عصمت به معصیت آلایند و گرسنگان نان ربایند (...) چه مایه مستوران به علّت درویشی در عین فساد افتاده‌اند و عِرْض گرامی به بادِ زشت‌نامی برداده». ^{۴۵}

۳

از همان هنگام که پیشاهنگان تصوّف درباره‌ی فضیلت فقر یا غنا مجادله می‌کردند، برخی از صوفیان این‌گونه مجادله را نمی‌پسندیدند و بر آن بودند که برتری نه از آن فقر است و نه غنا را است، بلکه فضیلت در تقویّ پیشه‌کردن و تزکیه‌ی نفس است. آنان می‌گفتند که غنی از برای غنایی که نصیبش گردیده است، خدا را باید سپاس گوید و فقیر نیز بر فقر خود که مطابق با قضای الهی است، باید شکیب ورزد ^{۴۶} و ظاهراً بدین‌گونه می‌خواستند جدال درباره‌ی فقر و غنا را به پایان برسانند، اما شاید هیچ‌گاه به این نمی‌اندیشیده‌اند که توانگران از چه راهی توانگر شده‌اند و به چه سبب درویشان، فقیر و تهیدست گردیدند؟ ظاهراً جنید یکی از بینادگذاران این طریق اندیشه بوده است، چنان‌که نقل است: «از جنید پرسیدند که فقر مه یا غنا؟ گفت: الفضل فی التّقی لافی فقر و لافی غنا». ^{۴۷} قشیری نیز که در طریقت دنباله‌رو امثال جنید است، گفته است: «مردمان اندر فقر و غنا هر کسی سخن گفته‌اند و خود را چیزی اختیار کرده و من آن اختیار کنم کی حقّ مرا اختیار کند و مرا اندر آن نگاه دارد. اگر توانگر دارم، غافل و گذاشته نباشم و اگر درویش دارم، حریص و معرض نباشم. پس غنا نعمت و اعراض اندر وی آفت و فقر نعمت و حرص اندر وی آفت». ^{۴۸} ظاهراً او در این سخنان از

تعلیمات استاد خود، ابوعلی دقاق متأثر بوده است. ابوعلی گفته است: «مردمان اندر درویشی و توانگری بسیار سخن گفته‌اند که کدام بود فاضلتر. به نزدیک من آن فاضل‌تر که کسی را کفایتی دهند و اندر آن صیانت کنند».^{۴۹}

طرفه آن است که به گفته‌ی هجویری، یحیی بن معاذ رازی و ابوسعید ابی‌الخیر غنا را برتر از فقر می‌دانستند، اما آنچه که از قول آنان در آثار متصوفه مذکور است، مطابق با طرز اندیشه‌ی کسانی چون جنید و قشیری است: «نزدیک یحیی بن معاذ حدیث درویشی و توانگری می‌رفت. گفت: فردانه توانگری وزن خواهند کرد و نه درویشی، صبر و شکر وزن خواهند کرد. باید که تو شکر و صبر آری».^{۵۰}

«شیخ ما (ابوسعید ابی‌الخیر) را سؤال کرد درویشی که: یا شیخ! الفقرا تمّ ام‌الغنا؟ شیخ ما تبسمی بکرد (...). پس گفت: اتم و اکمل و افضل در شریعت است. چون نظر سبحانی خود بر کسی پیدا کند، فقرش غنا گردد و غنا، فقر».^{۵۱} شاید این‌گونه سخنان را صوفیانی که پس از یحیی بن معاذ و ابوسعید ابی‌الخیر می‌زیسته‌اند و طرفدار فقر بوده‌اند، به آنان نسبت داده‌اند تا پشتیبانی‌شان از غنا را محو سازند.

شایان توجه است که سعدی هم که بی‌گمان با آرای گوناگون صوفیان درباره‌ی فقر و غنا آشنا بوده، پس از آن‌که از غنا و توانگری جانبداری کرده است، جدال خود با مدعی را با همین رأی و نظر معتدلانه و آشتی‌آمیز امثال جنید و قشیری به پایان برده است و به دیگر سخن، قاضی در داستان او حامی این طرز اندیشه‌ی سوم است: «... نظر نکنی در بُستان که بیدمشک است و چوب خشک؟ همچنین در زمره‌ی توانگران شاگرد و کفور و در حلقه‌ی درویشان، صابرنده و ضجور (...). مقرّبان حضرت حقّ - جَلّ و علا - توانگراند درویش سیرت و درویشانند توانگر همت؛ و مهین توانگران آن است که غم درویش خورد و بهین درویشان آن است که کم توانگر گیرد...».^{۵۲}

سعدی بر خود فرض می‌داند که مخاطبانش را پند دهد، پندی که در زندگی

آنان سودمند واقع شود و این از ویژگی‌های نویسنده و شاعر متعهد بوده است. اما او می‌داند عموم مردم امر و نهی را خوش ندارند، پس از ذوق هنری خود مدد جسته و اندرزهای خود را به صورت حکایت و با سخنان شیرین و دلنشین بیان کرده است تا در مخاطبان مؤثر و مفید واقع شود. همین حکایت جدال با مدّعی را با دو بیت زیبا ختم کرده است و در آن دو بیت هم درویش و هم توانگر را پند داده است، پند و اندرزى که در نظر او سبب خوشوقتی و شادکامی آنان خواهد بود:

مکن ز گردش گیتی شکایت ای درویش!

که تیره‌بختی اگر هم بر این نسق مُردی
توانگرا چو دل و دست کامرانت هست
بنخور، ببخش که دنیا و آخرت بُردی^{۵۳}

۴

در بخش پایانی این مبحث گفتنی است برخی از صوفیان سده‌های سوم و چهارم هجری هم فقر را نیازمندی به حقّ - تعالی - و غنا را بی‌نیازی از ما سوی الله تعبیر کرده و این دو را در سلوک لازمه‌ی یک‌دیگر دانسته‌اند و شاید آنان نیز با این شیوه خواسته‌اند که مجادله‌ی صوفیان دیگر را درباره‌ی برتری فقر و غنا به پایان رسانند. به نظر می‌رسد که حسین بن منصور حلاج (متوفی: ۳۰۹ ق.) و ابوبکر شبلی (متوفی: ۳۳۴ ق.) از بنیادگذاران این شیوه‌ی تفکر بوده‌اند. چنان‌که نقل است حلاج را از فقر پرسیدند، او گفت: «فقیر آن است که مستغنی است از ما سوی الله و ناظر است به الله»^{۵۴} و شبلی گفته است: «فقیر آن است که به هیچ مستغنی نشود جز به خدا».^{۵۵} همین‌گونه سخنان در بسیاری از آثار تعلیمی متصوّفه انعکاس یافته است. در خلاصه‌ی شرح تعرف راجع به فقر آمده است: «بدان که فقر اصلی بزرگ است و اصل مذهب این طایفه فقر است و حقیقت فقر نیازمندی است و بنده جز نیازمند نباشد. پس غنا به حقیقت صفت حقّ -

تعالی - است و فقر به حقیقت صفت بنده...»^{۵۶} سخنان غزالی نیز در این باره شایان توجه است: «بدان که فقیر آن بود که چیزی که وی را به آن حاجت بود، ندارد و به دست وی نبود و آدمی را اول به وجود خود حاجت است، آن گاه به بقای خود حاجت است، آن گاه به غذا و مال و به چیزهای بسیار و از این همه هیچ چیز به دست وی نیست و وی بدین همه نیازمند است و غنی آن بود که از خود بی نیاز بود و این جز یکی نیست - جلّ جلاله - دیگر هر که در وجود آید از جنّ و انس و ملائکه و شیاطین، همه را هستی ایشان و بقای ایشان به دست ایشان نیست، پس همه به حقیقت فقیرند».^{۵۷} ابن عربی هم در الفتوحات المکیه فقر را بیشتر به صرف نیازمندی و درماندگی تعبیر می کند و می گوید: مخلوق همیشه در جایگاه فقر و درماندگی قرار دارد و خدا است که غنی و عزیز است.^{۵۸} همه ی ذوات از آن رو که برخی به برخی دیگر نیازمندند، درویشند و نام توانگر از برای آنان درست نیست و توانگر گفتن تنها شایسته ی خدا - تعالی - است که ذاتاً غنی و حمید است.^{۵۹}

بسیاری از صوفیه نیز فقر را همان «فناء فی الله» تعبیر کرده اند.^{۶۰} بی گمان هجویری یکی از پیشروان این گروه است. او در کشف المحجوب ضمن آن که فقر را برتر از غنا دانسته، سخنان برخی از مشایخ تصوف را هم درباره ی فقر و غنا، تأویل و تفسیر کرده است و نتیجه گرفته که مقصود همه ی آنان از فقر و غنا، همانا «فنا» بوده است. وی درباره ی این سخن شیخ ابوسعید ابی الخیر که: «الفقر هو الغنی بالله» گوید که: غنا از برای بشر که وجودش عین نیاز است و فانی الصفة و حادث است، هیچ درست نیست بلکه از برای خدا که قایم الصفة و ثابت المراد است، درست است. کسی که به حق غنی گردد، صفاتش محو خواهد شد و فنا صفت را غنا نتوان نامید. هنگامی که صفت فنا شود، محلّ اسم هم ساقط گردد و چنین کس را نه نام فقر سزا است و نه نام غنا.^{۶۱} همچنین گوید: «برخی از متأخران گفته اند: الفقر عدم بلای وجود و عبارت ازین قول منقطع است ازیراک معدوم شیء نباشد و عبارت جز از شیء نتوان کرد. پس این جا چنین صورت

بود که فقر هیچ چیز نبود و عبارت و اجتماع جمله اولیای خدا تعالی بر اصلی نباشد کی اندر عین خود فانی و معدوم باشد و این جا ازین عبارت نی عدم عین خواهند کی عدم آفت خواهند از عین، و کلّ اوصاف آدمی آفت بود و چون آفت نفی شود، آن فنای صفت باشد».^{۶۲}

لازم به تذکر است که شیخ عطار (متوفی: ۶۱۸ یا ۶۲۷ ق.) هم فقر را در منطق الطیر با فنا مترادف و هم معنی ذکر کرده است و آن را آخرین وادی از هفت وادی سلوک برشمرده است. خوش باشد که این نوشته با اشعار شورانگیز او درباره ی فقر و فنا به پایان رسد:

(...) بعد ازین وادی فقرست و فنا

کی بود اینجا سخن گفتن روا؟

عین وادی فراموشی بود

گُنگی و کَرّی و بیهوشی بود

صد هزاران سایه جاوید، تو

گم شده بینی زیک خورشید، تو

بحر کَلّی چون به جنبش کرد رای،

نقشها بر بحر کی ماند به جای؟

هر دو عالم نقش آن دریاست و بس

هر که گوید نیست این سوداست و بس

هر که در دریای کُل گم بوده شد،

دایماً گم بوده ی آسوده شد

دل درین دریای پراسودگی

می نیابد هیچ چیز جز گم بودگی (...)^{۶۳}

گر نخواهی کرد تو این کیمیا،

یک نفس باری به نظاره بیا!

چند اندیشی؟ چو من بی خویش شو

یک نفس در خویش پیش اندیش شو

تا دمی آخر به درویشی رسی

در کمال ذوق بی خویشی رسی

من که نه من مانده‌ام نه غیر من،

برتر است از عقل، شر و خیر من،

گم شدم در خویشتن یکبارگی

چاره‌ی من نیست جز بیچارگی (...)^{۶۴}

یادداشت‌ها:

۱. ابو حامد محمد غزالی گوید: «... در جمله بیان معنی فقر که صوفیان خواهند، بدین وضع مقصود نیست، و نه نیز بیان فقر آدمی در همه چیزها، بلکه فقر از مال شرح خواهیم کرد...». غزالی طوسی، ابو حامد محمد: کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، ج ۲، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۲ مجلد، ۱۳۶۴، ص ۴۲۰. ظاهراً در ایران پیش از اسلام نیز، فقر و ناداشتی لازمی زهد و پارسایی محسوب می‌شده است، چنان‌که در روایت پهلوی از قول گرشاسپ خطاب به زرتشت آمده: «کاش من هیربدی بودمی که انبانی بر پشتم بودی، برای زندگی خواستن (= برای گذراندن زندگی) به جهان همی رفتم و جهان به چشم من زشت بودی و جهان از شکوه من ترسیدی». روایت پهلوی، متنی به فارسی میانه، ترجمه‌ی مهشید میرفخرایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷، ص ۲۹.

۲. ← کیمیای سعادت. ج ۲، ص ۴۲۴.

۳ و ۴. المکی، ابوطالب: قوت القلوب فی معاملة المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التوحید و بهامشه کتابان: اولهما کتاب سراج القلوب و علاج الذنوب للشیخ ابی علی زین الدین علی المعیری الفغانی و الثانی حیاة القلوب فی کیفیة الوصل الی المحبوب لعما دالدین الارموی؛ الجزء الثانی، طبع فی مصر، المطبعة المیمنیة، ۲ مجلد، ۱۳۱۰ ق، ص ۱۹۲.

۵. همان، ص ۱۹۵ و نیز ← قشیری، ابوالقاسم: ترجمه‌ی رساله‌ی قشیری، ترجمه‌ی ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵، ص ۴۵۳.

۶. ترجمه‌ی رساله‌ی قشیری، ص ۴۶۲.

۷. همان، صفحات ۴۵۷-۴۵۶. و نیز عطار نیشابوری، فریدالدین: تذکرة الاولیاء، به تصحیح و حواشی محمد استعلامی، تهران: زوار، ۱۳۶۰، ص ۴۹۸.

۸. ترجمه‌ی رساله‌ی قشیری، ص ۴۵۷ و نیز تذکرة الاولیاء، ص ۴۹۸ و همچنین خلاصه‌ی شرح تعرف، براساس نسخه‌ی مورخ ۷۱۳ ق، به تصحیح احمد علی رجایی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹، ص ۲۸۰.

۹. تذکرة الاولیاء، ص ۵۱۴.
۱۰. ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه، ص ۴۶۳. (گوینده‌ی این سخن در رساله‌ی قشیریه، ابوبکر مصری ذکر شده است) و نیز تذکرة الاولیاء، ص ۵۱۴. (گوینده‌ی آن در تذکرة الاولیاء سمنون محب است) و همچنین انصاری هروی، ابواسمعیل عبدالله: طبقات الصوفیه، با مقابله و تصحیح محمدسرور مولایی، تهران: توس، ۱۳۶۲، ص ۵۶۰.
۱۱. تذکرة الاولیاء، ص ۳۶۰.
۱۲. همان، ص ۶۵۶.
۱۳. حشر (۵۹): ۸.
- ۱۴ و ۱۵. قوت القلوب، ص ۱۹۲.
۱۶. همان، ص ۱۹۴.
۱۷. فاطر (۳۵): ۱۷.
۱۸. الجلابی الهجویری الغزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان: کشف المحجوب، تصحیح و ژوکوفسکی، با مقدمه‌ی قاسم انصاری، تهران: کتابخانه‌ی طهوری، ۱۳۵۸، صفحات ۲۸-۲۷.
۱۹. طبقات الصوفیه، ص ۲۳۶.
۲۰. کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۴۲۲.
۲۱. همان، ص ۴۲۳.
- ۲۲ و ۲۳. مُحیی الدین بن عربی: الفتوحات المکیة، الجزء الثالث، مصر: مطبعة البولاق، ۴ مجلد، ۱۲۹۳ ق، ص ۲۴.
۲۴. کهف (۱۸): ۲۸.
۲۵. کهف (۱۸): ۲۹.
۲۶. الفتوحات المکیة، ج ۳، چاپ بولاق، صفحات ۲۳-۲۴.
۲۷. مقاماتی که سزاج در اللمع ذکر کرده است، چنین است: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا. مقصود او از فقر، فقر مالی و تهیدستی است. ← السراج الطوسی، ابونصر عبدالله: کتاب اللمع فی التصوف، به تصحیح رنولد، الن. نیکلسون، لیدن: مطبعه‌ی بریل، ۱۹۱۴م، صفحات ۴۹-۴۷.
۲۸. کشف المحجوب، ص ۲۴.
۲۹. طبقات الصوفیه، ص ۲۳۶.
۳۰. کشف المحجوب، ص ۲۷.
۳۱. ابن جوزی، ابوالفرج: تلبیس ابلیس، ترجمه‌ی علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸، ص ۱۵۸.
۳۲. محمد بن منور میهنی: اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، با تصحیح و مقدمه و تعلیقات

- محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۱، تهران: آگاه، ۲ مجلد، ۱۳۶۶، ص ۱۳۸.
۳۳. سعدی شیرازی: گلستان سعدی، به تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۸. ص ۱۶۳.
۳۴. کشف‌المحجوب، ص ۲۵.
۳۵. تلبیس ابلیس، ص ۱۴۶.
۳۶. همان، صفحات ۱۵۱-۱۵۰ و نیز ص ۱۴۶.
۳۷. گلستان سعدی، ص ۱۶۴.
۳۸. همان، ص ۱۶۶.
۳۹. قوت‌القلوب، ج ۲، ص ۱۹۶. و نیز «کیمیای سعادت»، ج ۲، ص ۴۲۹. در همین جا یادآور می‌گردد که مأخذ اصلی غزالی در احیاء علوم دین و کیمیای سعادت، کتاب قوت‌القلوب ابوطالب مکی است و غزالی بسیاری از مباحث آن کتاب را عیناً یا با اندکی تغییر در فصل «زهد و فقر» آثار خود تکرار کرده است.
۴۰. همان، ص ۲۰۱ و کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۴۳۴.
۴۱. همان، ص ۱۹۳.
۴۲. درباره‌ی سخنان بشر «کیمیای سعادت»، ج ۲، صفحات ۴۴۳-۴۴۴. مأخذ غزالی نیز ظاهراً قوت‌القلوب بوده است چه سخنان بشر در این کتاب هم آمده است.
۴۳. اللمع فی التصوف، صفحات ۴۸-۴۷.
۴۴. کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۴۲۶.
۴۵. گلستان سعدی، صفحات ۱۶۶-۱۶۵.
۴۶. کشف‌المحجوب، ص ۲۷.
۴۷. طبقات الصوفیه، ص ۱۸۸.
۴۸. کشف‌المحجوب، ص ۲۸.
۴۹. ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه، ص ۴۵۶.
۵۰. همان، صفحات ۴۶۳-۴۶۲ و نیز تذکرة الاولیاء، ص ۳۷۲.
۵۱. اسرار التوحید، ج ۱، ص ۳۱۳.
۵۲. گلستان سعدی، صفحات ۱۶۸-۱۶۷.
۵۳. همان، ص ۱۶۸.
۵۴. تذکرة الاولیاء، ص ۵۸۸.
۵۵. همان، ص ۶۳۳.
۵۶. خلاصه‌ی شرح تعرف، ص ۲۸۰.

۵۷. کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۴۱۹.
۵۸. محیی الدین بن عربی: الفتوحات المکیة، تحقیق و تقدیم عثمان یحیی، تصدیر و مراجعه ابراهیم مدکور، السفر الزابع، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۳۹۲ق/ ۱۹۷۲ م، ص ۳۵۱.
۵۹. همان، السفر الثالث، ص ۵۷.
۶۰. از جمله ے نعمت الله ولی، سید نورالدین: رساله های حضرت سید نورالدین شاه نعمت الله ولی، به سعی جواد نوربخش، ج ۱، تهران: خانقاه نعمت اللهی، ۴ مجلد، ۵۷-۱۳۵۵، صفحات ۱۶۸-۱۶۷.
۶۱. ے کشف المحجوب، ص ۲۶.
۶۲. کشف المحجوب، ص ۳۲.
۶۳. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد: منطق الطیر عطار، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، ۱۳۸۳، ص ۴۱۳.
۶۴. همان، ص ۴۲۱.
- مقاله‌ی حاضر با اندکی تغییر پیش تر از این در فصل نامه‌ی هستی در شماره‌ی تابستان ۱۳۷۳ چاپ شده است.

ارادت در تصوّف و پیرمریدی در مکتب مولانا جلال الدّین

پیشکش به قهرمانِ عرصه‌ی فرهنگ ایران‌زمین، استاد ایرج افشار نازنین

از نخستین سده‌های پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) تا عصر حاضر، همواره تصوّف یکی از مکاتب تربیتی مهمّ در جامعه‌ی مسلمانان خاصّه در سرزمین پهناور ایران بوده، که روش تعلیم و تربیت در آن مبنی بر «ارادت» بوده است. هیچ عاملی همچون ارادت، شاگردان را آن‌چنان وابسته به استاد نمی‌کند که تعلیمات او را بی‌چون و چرا بپذیرند. در تصوّف رابطه‌ی استاد و شاگرد، رابطه‌ی مراد و مرید است و می‌توان گفت که «ارادت» مهم‌ترین اصل تصوّف است چنان‌که صوفی شدن بی‌ارادت ممکن نیست. در این مقال بررسی می‌شود که ارادت چیست، صوفیان گذشته آن را چگونه تعریف کرده‌اند و چه کسانی را شایسته‌ی ارادت ورزیدن دانسته‌اند؛ و سپس بحث می‌شود که مولانا جلال‌الدین (۶۷۲-۶۰۶ ق.) درباره‌ی ارادت چه گفته، پیر و مراد در نظر او چه کسی است و او خود چگونه با مریدان خویش رفتار کرده است.

۱

ارادت - همّت - مرید - عارف

ارادت یعنی خواستن و در اصطلاح عارفان یعنی آن خواست و میل قلبی که

سالک را به طلب حقیقت برمی‌انگیزاند و به قول نویسنده‌ی خلاصه‌ی شرح تعرف: «هر چند ارادت صحیح‌تر، طلب قوی‌تر».^۱ صاحب ارادت را مرید گویند و آن را که مرید اراده کرده است، مراد گویند. از آن رو که نهایت خواهش و غایت آرزوی مرید خدا است، نجم‌الدین کبری (متوفی: ۶۱۸ ق.) گوید: مراد خدا است و مرید نور او است.^۲ در واقع خدا است که آتش ارادت را در دل بنده برمی‌آفریزد و او را وامی‌دارد که پای به جاده‌ی طریقت نهد و حقیقت را طلب کند، پس خدا نیز بنده‌ی خود را خواسته است. سالک خدا را می‌طلبد اما در آغاز خدا او را طلبیده است که توفیق یافته است به سلوک در راه حق بپردازد. از این رو، برخی از عارفان گفته‌اند: خدا هم مرید و هم مراد است چنان‌که بنده نیز هم مرید است و هم مراد.^۳

با این همه، چون ولی حق و خلیفه‌ی او در زمین، میان حق و سالک، واسطه است و هرگاه مرید خواست خود را با خواست او تطبیق دهد، به حق واصل خواهد شد، ولی یا همان پیر و مرشد را نیز مراد گفته‌اند.^۴ مرید باید به او ارادت بورزد تا حق را اراده کرده باشد.

در سده‌های سوم و چهارم هجری، متقدمان صوفیان واژه‌ی «عارف» را در برابر واژه‌ی «مرید» به کار برده‌اند و عارف را به مراتب بس برتر از مرید دانسته‌اند، زیرا عارف آن سالکی است که به حق واصل شده و معرفت او حاصل این وصول است اما مرید سالکی است که می‌خواهد به حق برسد. ابوبکر یزدانپار ارموی، یکی از عرفای قرن چهارم هجری که با صوفیان دوران خود مخالف بوده، درباره‌ی تفاوت مرید و عارف گفته است: «مرید طالب است و عارف مطلوب. مطلوب پذیرفته است و طالب بیمناک است».^۵ ابوسعید خراسانی (متوفی: ۲۸۶ ق.) هم گفته: ریاء عارفان بهتر از اخلاص مریدان است^۶ چنان‌که از ابوتراب نخشبی (متوفی: ۲۴۵ ق.) نیز نقل است: «ریاء العارفين، اخلاص المریدین».^۷ شیخ الاسلام عبدالله انصاری (متوفی: ۴۸۱ ق.) نیز گفته است: «در هفت آسمان و زمین پوشیده‌تر از عارف نیست. مریدان حجاب

خویش‌اند و حق حجاب عارف».^۸

صوفیان نخستین، همچنین همت را برتر از ارادت دانسته‌اند. همت مانند ارادت به معنی خواستن است و در اصطلاح اهل تصوف توجه قلب سالک و قصد او با جمیع قوای روحانی به سوی حق، برای حصول کمال از بهر خود یا دیگران، همت گفته می‌شود.^۹ به دیگر سخن می‌توان گفت که همت یعنی اراده‌ی بسیار قوی و عزم جزم برای سیر به سوی حق. صوفیان گذشته خواستن و میل قلبی مبتدیان و سالکان سست‌رای را که آنان را به سیروسلوک در راه حق برمی‌انگیزاند اما لغزش و گمراهی و واماندن از سلوک، از برای آنان محتمل است، ارادت نامیده و خواستن نیرومندانه و عزم جزم سالکان عارف را جهت سیر به سوی حق، که با مجاهدت به کمال مطلوب می‌رسند، اصطلاحاً همت گفته‌اند.^{۱۰} جنید (متوفی: ۲۹۷ ق.) گفته است: «هر که را همت است، او بینا است و هر که را ارادت است، او نابینا است».^{۱۱} شاید درست باشد اگر بگوییم که عارف یا منتهی صاحب همت است و مرید یا مبتدی صاحب ارادت، چنان‌که ابوعلی دقاق (متوفی: ۴۰۵ ق.) هم گفته است: «ارادت و همت امانت حق است پیش ارباب بدایات و اصحاب نهایت. ارباب بدایت به ارادت طاعت، مجاهده توانند کرد و اصحاب نهایت به همت به مکاشفه و مشاهده توانند رسید؛ و همت چون کیمیا است طالب مال را، و همت، قراری است بی آرام که هرگز ساکن نشود نه در دنیا و نه در آخرت».^{۱۲} با این حال نجم‌الدین کبری ارادت را نخستین پایه از مراحل همت دانسته و گفته است: «همت را بدایات و نهایتی است. بدایت آن ارادت است و پس از آن طلب است و سپس ربط و سپس کون».^{۱۳}

صاحب همت با رعایت موازین شرع، مراحل طریقت را طی می‌کند و خود عارف واصل می‌گردد اما صاحب ارادت می‌بایست همواره به پیری صاحب همت متمسک گردد. این نکته هم گفتنی است که صاحب همت می‌تواند با تمرکز قوای روحانی خود بر اراده‌ی مرید بیافزاید و او را قدرت ببخشد و مرید نیز می‌تواند با تمرکز اندیشه و حواس خود به جانب باطن پیر، از او همت طلبد

و قدرت یابد. مفهوم دیگر همت در اصطلاح صوفیان همین است که گاه مترادف با «نظر» در آثار آنان ذکر شده. چنانکه نجم‌الدین رازی (متوفی: ۶۵۴ ق.) درباره‌ی وظایف مرید گفته است: «پیوسته همت شیخ در راه، دلیل و بدرقه‌ی خویش شناسد و چون آفتی یا خوفی پدید آید، یا خیالی هایل در نظر آید، در حال پناه با ولایت شیخ دهد و از راه اندرون از دل شیخ مدد طلبد تا مدد همت و نظر ولایت شیخ، دفع هر آفت اگر شیطانی است و اگر نفسانی می‌کند.»^{۱۴}

همت و نظر در معنی یاد شده در اسرارالتوحید هم بسیار به کار رفته است. از جمله مؤلف آن در بخش آغازین کتاب گوید: «حَقَّ - سُبْحَانَهُ تَعَالَى - بَرَکَاتِ هِمَّتِ و انْفَاسِ عَزِيزِ او (شیخ ابوسعید ابی‌الخیر) از ما و از کافئه خلق منقطع مگرداناد.»^{۱۵} این جمله‌ی دعایی نشان می‌دهد که صوفیان به همت خواستن از ارواح درگذشتگان نیز اعتقاد داشته‌اند. حافظ (متوفی: ۷۹۲ ق.) نیز همت را در این معنی بسیار به کار برده است.^{۱۶} و در مثنوی نیز در آن داستان که پیامبر (ص) به عیادت بیمار می‌رود و او را می‌گوید به یاد آر که کدامین دعای گستاخانه این‌گونه بیمار کرده است، همت به همین معنی به کار رفته و بیمار از باطن پیامبر (ص) همت می‌طلبد:

گفت: یادم نیست الا همتی	دار با من یادم آید ساعتی
از حضور نوربخش مصطفی	پیش خاطر آمد او را آن دعا
تافت زان روزن که از دل تا دل است	روشنی که فرق حق و باطل است ^{۱۷}

۲

ولایت - ولی

به اعتقاد صوفیان، هرگاه سالک با همت عالی خود به کلی از دنیا و هواهای نفسانی اعراض کند، پیوسته به ریاضت‌ها و مجاهدت‌ها مشغول گردد، مراحل سلوک را یکی پس از دیگری طی کند تا به درجه‌ای رسد که هرگز چیزی نخواهد

مگر آن که خدا خواسته باشد و اراده‌ی او در اراده‌ی حق فنا گردد، در این حال به مقام ولایت می‌رسد.^{۱۸} اولیاء مردمانی اند که خدا آنان را به دوستی خود برگزیده است، آنان را از متابعت نفس رها کرده و از آفات دنیوی پاک گردانیده است، آنان جز خدا همت به هیچ چیز نگمارند و جز با خدا نیز انس ندارند.^{۱۹} سالکی که به مقام ولایت رسد، می‌تواند سالکان دیگر را دستگیری و ارشاد کند.

نجم‌الدین کبریٰ به‌طور مستوفی در فوائح‌الجمال درباره‌ی ولی و نشانه‌های او سخن گفته است، نظیر این که خدا ولی را به الطاف گوناگون خود مختص گردانیده، پیش از آن که عملی را مرتکب شود، خدا آن عمل را به او می‌شناساند و او را از طریق خواب و مکاشفه هشدار می‌دهد و به انابه و توبه از گناه وامی‌دارد. ولی صاحب کرامات و مستجاب‌الدعوه است، اسم اعظم را می‌شناسد و نام‌های موجودات غیرمادی همچون جنیان و ملائکه را نیک می‌داند.^{۲۰} به گفته‌ی نجم‌الدین کبریٰ ولایت را درجاتی است. از جمله گفته است: نخست تلوین، دوم تمکین و سوم تکوین؛ و یا نخست علم، دوم حالت، سوم فنا از حالت در محول؛ و یا نخست مشاهده‌ی صور، دوم مشاهده‌ی معانی، سوم فنا از معانی در معنی معانی؛ و یا نخست تجرید، دوم تفرید، سوم توحید و (...).^{۲۱}

به اعتقاد عرفا و صوفیان، زمین هیچ‌گاه از ولی خدا خالی نیست. آنان اولیای خدا را به دسته‌های گوناگون تقسیم کرده‌اند: قطب‌الاقطاب که یک تن است و برتر از همه‌ی اولیاء‌الله است و او را غوث اعظم نیز گویند، افراد که سه تنانند، اوتاد که چهارتنانند و چهار رکن عالم بر ایشان قائم است، بدلا یا امناء‌الله که هفت تنانند، نجبا یا رجال‌الغیب که چهل تنانند و نقبا یا ابرار که سیصدتنانند.^{۲۲}

مولانا اولیا را فرزندان معنوی پیامبر اکرم (ص) دانسته و گفته است:

آن خلیفه زادگانِ مُقبلش	زاده‌اند از عنصرِ جان و دلش
گر ز بغداد و هری یا از ری‌اند	بی‌مزاج آب و گلِ نسلِ وی‌اند
شاخ گل هر جا که روید، هم گل است	

خم مل هر جا که جوشد، هم مل است^{۲۳}

جذبه - مجذوبان - اویسیه - ابدالان

اجماع نظر صوفیان است که سالکان طریقِ حَقّ، ملزمند دست ارادت به یکی از اولیای خدا بدهند تا با راهنمایی و رهبری او مراحل سلوک را طی کنند. اما گروهی از اولیا، که **مَجذوب** نامیده می‌شدند، از هیچ پیری در دوران زندگی خود پیروی نمی‌کردند، در طریقی حَقّ تکرر بودند و صرفاً به جذب و عنایت الهی اتکا داشتند.^{۲۴} صوفیان آنان را و هر آن‌کس را که بی‌پیر و مرشد بود، از خود نمی‌شماردند و به مریدان خود سفارش می‌کردند که **مَجذوبان** شایسته‌ی شیخوخه نیستند.^{۲۵}

با این حال، هر سالک عارفی به جذبیه‌ی حَقّ متکی است و بدون جذب و کشش از جانب حَقّ، هر چند هم که سالک به ریاضت و مجاهدت پردازد، سیر به سوی حَقّ از برایش ممکن نخواهد بود و در آثار صوفیه کراراً این جمله ذکر شده است که: **جَذْبَةٌ مِنْ جَذَبَاتِ الْحَقِّ تُوَازِي عَمَلَ الثَّقَلَيْنِ**.^{۲۶} این جذبیه است که سالک را به جنب‌وجوش در راه حَقّ وامی‌دارد و در نهایت به درجه‌ی عالی فنا می‌رساند، به حالتی که دیگر وجود خود را حس نمی‌کند و از خویشتن غایب می‌گردد. به دیگر سخن، هر سالک عارفی مجذوب است اما اگر عارف آن‌چنان در تصرف جذبیه‌ی حَقّ قرار بگیرد که از فنا به بقا باز نگردد و همواره در سُکر و بی‌خودی بسر برد و از خود غایب مانده باشد چنان‌که عقل از او غایب گردد، او را **مَجذوب مطلق** گویند^{۲۷} و مقصود صوفیه از مجذوبانی که شایسته‌ی مقتدایی نیستند، همین گروه است. محیی‌الدین بن عربی (متوفی: ۶۳۸ ق.) راجع به این گروه که **عقلای مجانین** نیز نامیده شده‌اند، گوید که از برای آنان تنها عقل حیوانی باقی می‌ماند که بدون تدبیر و تفکر مانند انسان‌های دیگر صرفاً می‌خورند و می‌آشامند؛ مردم آنان را دیوانه می‌نامند اما دیوانگی آنان به علت فساد مزاج

نیست بلکه به سبب تابشی از تجلیات الهی است که خرده‌های آنان را از میان برده است، آنان کسانی‌اند که در برابر واردات الهی شکیب نورزیده‌اند و عقل‌شان گرفته شده است.^{۲۸}

به هر تقدیر، از این گروه همچنان‌که ابن عربی نیز در الفتوحات المکیه ذکر کرده است، سخنانی بس لطیف و دقیقه‌های حکمی و عرفانی شگفت‌انگیز که گاه کفرآمیز به نظر می‌رسد، در برخی از آثار ادبی و عرفانی مذکور است و خاصه سخنان و داستان‌های آنان در مثنوی‌های شیخ عطار (متوفی: ۶۲۷ ق.) قابل توجه است.^{۲۹} ابن عربی نیز با برخی از آنان ملاقات کرده و سخنان‌شان را نقل کرده است.^{۳۰}

مجدوبان فرایض دین را انجام نمی‌دادند. عین‌القضاة همدانی (متوفی: ۵۲۵ ق.) نقل کرده است که یک‌بار معشوق طوسی را که از مجذوبان بود، با زور به نمازگزاردن واداشتند، چون در نماز شد و تکبیر گفت، خون از وی جاری گردید و گفت: من می‌گویم حایضم اما شما باور نمی‌کنید!^{۳۱} در کتاب خلاصه‌ی شرح تعرف جذبیه و واردی که بر مجذوبان چیره می‌گردد و عقل آنان را زایل می‌کند، اصطلاحاً غلبه نامیده شده و از مجذوبان نیز با نام مغلوب یاد شده است و به این‌که مغلوبان یا همان مجذوبان قادر نیستند که آداب شرع را نگاه دارند و در اجرای فرایض دچار تقصیر می‌گردند، تصریح شده و نویسنده‌ی کتاب توضیح داده است که اگر انسان عاقل تعمداً نسبت به فرایض دین بی‌اعتنایی کند، سزاوار سرزنش است اما مغلوب که عقلش زایل شده است و از خود قصد و اراده‌ای ندارد، معذور است.^{۳۲}

مجدوبان یا مغلوبان یا همان عقلای مجانبین را، محبوب، مراد، معصوم و محفوظ هم می‌نامیده‌اند.^{۳۳} ظاهراً آنان را معشوق نیز می‌گفته‌اند چنان‌که شیخ محمد طوسی را معشوق طوسی می‌نامیده‌اند.^{۳۴} بهلول، سعدون و علیان از نخستین مجذوبان در جامعه‌ی مسلمانان بودند که به سبب عشق الهی گرفتار

نوعی جنون گشته بودند.^{۳۵} لقمان سرخسی و معشوق طوسی نیز دو تن از مجذوبان معاصر با شیخ ابوسعید ابی‌الخیر (متوفی: ۴۴۰ ق.) بودند که حکایاتی لطیف از آنان در اسرارالتوحید ذکر شده است.^{۳۶}

نویسنده‌ی کتاب عقلاء‌المجانین، اوّس قرنی را نخستین کس از این گروه برشمرده است. چنان‌که نقل است هنگامی که عمر، اوّس را از طایفه‌ی قرن سراغ گرفت تا سلام رسول خدا (ص) را به او ابلاغ کند، گفتند دیوانه‌ای را به این نام می‌شناسیم که در بیابان‌ها سرگردان است.^{۳۷} با این حال، اوّس برخلاف مجذوبان و عقلای مجانین، مقتدا و پیر داشته است که همانا پیامبر اسلام (ص) بوده است، اگرچه اوّس غایبانه به آن حضرت عشق و ارادت می‌ورزید و هرگز توفیق نیافت که ایشان را ملاقات کند. همچنین آن‌چه که درباره‌ی او ذکر شده است، نشان می‌دهد که اوّس برخلاف مجذوبان سخت پای‌بند عبادات و فرایض دین بوده است.^{۳۸} نقل است که در عهد خلافت امیرالمؤمنین علی (ع) به شهر آمد و از مریدان آن حضرت بود تا این‌که در جنگ صفین در رکاب علی (ع) جنگید و به شهادت رسید.^{۳۹} مرام اوّس خاصّ خود او بوده و چندان با روش مجذوبان مطابق نیست. با این حال، گروهی که در تاریخ عرفان و تصوّف اسلامی به وی منسوبند و به نام اوّسیّه شهرت داشته‌اند، همچون مجذوبان از پیر و مرشدی خاصّ پیروی نمی‌کرده، بلکه از باطن پیامبر اکرم (ص) و یا برخی از اولیا و عارفان گذشته که در عصر آنان حضور نداشتند، همّت می‌طلبیده‌اند و در سلوک خود از روحانیت آنان بهره می‌جسته‌اند.^{۴۰}

به هر تقدیر، گروهی از مجذوبان هم که نام آنان در آثار عرفانی و تاریخی گه‌گاه با لقب بابا نیز همراه است، حدود قرن‌های دهم، یازدهم هجری به فرقه‌ی قلندریّه پیوستند و خود شعبه‌ای از قلندریّه محسوب گردیدند و نام خاصّ ابدالان یا ابدالیه بر آنان اطلاق گردید. شعارِ آنان این بود که موهای سر خود را تا شانه‌های‌شان بلند می‌کردند.^{۴۱}

نیاز ارادت نسبت به پیر - نیاز به یاران سلوک

به اعتقاد صوفیان، اولیا جانشینان پیامبر (ص) آند و خداوند به همان دلایلی که پیامبران را از برای بندگان خود فرستاد، اولیا را نیز جانشینان آخرین پیامبران، یعنی پیامبر اسلام (ص) قرار داد.^{۴۲} نجم رازی می‌گوید که پس از پیامبر (ص) اصحاب آن حضرت به درمان درد بندگان خدا پرداختند. از پس اصحاب، تابعین و پس از تابعین، دیگر اولیای خدا که همان مشایخ طریقت باشند به این مهم پرداختند.^{۴۳} براساس چنین اعتقادی مریدان می‌باید همان‌گونه که فرمان پیامبر (ص) را اطاعت می‌کنند، دستورهای مشایخ طریقت را - کَالْمِيتِ فِي يَدِ الْغَسَّالِ^{۴۴} - بی‌چون و چرا انجام دهند. صوفیان در این باره به این حدیث استناد ورزیده‌اند که: الشَّيْخُ فِي قَوْمِهِ كَالنَّبِيِّ فِي أُمَّتِهِ.^{۴۵} بی‌گمان این‌گونه تسلیم بودن در برابر پیر که لازمه‌ی ارادت است، به وقوع نمی‌پیوندد مگر آن‌که مرید عاشق پیر خود گردد چنان‌که نجم رازی هم گفته است: «تا مرید بر جمالِ شیخ عاشق نشود، از تصرف ارادت و اختیار خویش بیرون نتواند آمد و در تصرف ارادت شیخ نتواند رفت. عبارت از مرید آن است که مریدِ مرادِ شیخ بود نه مرید مراد خویش».^{۴۶}

صوفیان همچنین به آیات قرآن و احادیث گوناگون استناد ورزیده‌اند تا اثبات کنند که سالکان ناگزیرند از ارادت به مشایخ طریقت یا همان اولیای حق. از جمله به داستان موسی (ع) و خضر استناد کرده‌اند که بر طبق آیه‌ی قرآن، موسی (ع) با آن‌که پیامبر بود، به خضر گفت: آیا می‌توانم از تو پیروی کنم که از آن‌چه آموخته‌ای، به من نیز بیاموزی؟^{۴۷} مولانا هم گفته است:

از کلیم حق بیاموز ای کریم! بین چه می‌گوید ز مشتاقی کلیم
با چنین جاه و چنین پیغمبری طالب خضرم، ز خودبینی بری^{۴۸}
پس سالکان طریقت هم که مقام‌شان بس پست‌تر از مقام نبوت موسی (ع)

است، می‌باید به داناتر از خود که همان مشایخ‌اند، تمسک جویند. برای اثبات این موضوع احادیثی را نیز نقل کرده‌اند. از جمله این‌که پیامبر (ص) فرمود: الرَّفِيقُ ثُمَّ الطَّرِيقُ - نخست یار گزین و سپس قدم در راه بگذار! صوفیه از «رفیق» یا یار، دلیل و راهنما یا همان پیر و مرشد را اراده کرده‌اند.^{۴۹} مولانا در مثنوی به حدیث مذکور عنایت و توجهی خاص دارد چنان‌که گفته است:

یار باشد راه را پشت و پناه چون که نیکو بنگری یار است راه^{۵۰}
و بر همین اساس بر آن است که همراه با یاران و به طور گروهی می‌بایست در راه حق سلوک کرد. از جمله در داستان مناظره‌ی مرغ و صیاد درباره‌ی رهبانیت، از زبان مرغ می‌گوید:

هست سنت ره، جماعت چون رفیق بی‌ره و بی‌یار، افتی در مضیق (...)^{۵۱}
هر نیبی اندر این راه درست معجزه بنمود و همراهان بجست
گر نباشد یاری دیوارها کی برآید خانه و انبارها؟
هر یکی دیوار اگر باشد جدا سقف چون باشد معلق در هوا؟^{۵۲}
در بخشی دیگر از مثنوی نیز گفته است:

یار را با یار چون بنشسته شد صد هزاران لوح سر دانسته شد
لوح محفوظ است پیشانی یار راز کونینش نماید آشکار
هادی راه است یار اندر قدم مصطفی زین گفت: اصحابی نجوم^{۵۳}
در ابیات یادشده، مقصود او از «یار» همان ولی حق یا پیر و مرشد است، نه مصاحبانی که به دنیا دل بسته‌اند:

پس غنیمت دار آن توفیق را چون بیابی صحبت صدیق را
نه چون آن ابله که یابد قرب شاه سهل و آسان در فتد، آن دم ز راه^{۵۴}

۵

یار عاقل - پیر عقل - حسام‌الدین

مولانا در مثنوی با استناد به آیه‌ی «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ»^{۵۵} می‌گوید:

عقل را با عقلِ یاری یار کن اَمْرُهُمْ شوری بخوان و کار کن^{۵۶}
و مقصود او یاری است که عقلِ کامل دارد:

پیرِ عقلت کودکی خو کرده است از جوارِ نفس کاندر پرده است
عقلِ کامل را قرین کن با خرد تا که باز آید خرد از خوی بد^{۵۷}
باز در جایی دیگر از مثنوی با اشاره به آیه‌ی یادشده و نیز آیه‌ی «وَشَاوِرْهُمْ
فِي الْأَمْرِ»^{۵۸}، می‌گوید برای مشورت کسی را بجوی که عقلِ پیامبرگونه دارد و از
برای پیوستن به چنین کسی است که پیامبر (ص) رهبانیت را منع فرمود:

مشورت کن با گروه صالحان بر پیمبر امرِ شاورهم بدان
اَمْرُهُمْ شوری برای این بود کز تشاور سهو و کژ کمتر رود
این خردها چون مصابیح انور است بیست مصباح از یکی روشن تراست
بُو که مصباحی فتد اندر میان مشتعل گشته ز نورِ آسمان
غیرت حقّ پرده‌ای انگینخته‌ست سفلی و علوی به هم آمیخته‌ست
گفت: «سیروا» می‌طلب اندر جهان بخت و روزی را همی کن امتحان
در مجالس می‌طلب اندر عقول آن چنان عقلی که بود اندر رسول
ز آن که میراث از رسول آن است و بس که ببیند غیب‌ها از پیش و پس
در بصرها می‌طلب هم آن بَصْر کو نتابد شرح آن این مختصر
بهر این کرده‌ست منع آن با شکوه از ترهّب وز شدن خلوت به کوه
تا نگردد فوت این نوع التقا کان نظر بخت است و اکسیر بقا^{۵۹}

در نظر مولانا عقل اهمیتی خاصّ در سیر و سلوک دارد، اما نه هرگونه عقلی،
نه عقل جزوی عوام که صرفاً در رتق و فتق امور دنیوی به کار می‌آید، نه عقل
بهانه‌جویی که از تسلیم در برابر وحی و امر خدا امتناع دارد، نه عقل ناقص
مبتدیان سلوک، بلکه عقلِ کامل، از نوع عقل پیامبران و اولیا که با وحی مرتبط
است و با پرتو وحی می‌تواند حقّ را از باطل تمییز دهد و از برای سالک راهگشا
باشد.^{۶۰} پیر که ولیّ خدا است، چنین عقلی را دارد و از برای بهره‌یافتن و سود

بردن از چنین عقلی است که مولانا مؤکداً به مخاطبان خود سفارش می‌کند با پیر طریقت یار و همراه شوند:

جز به تدبیر یکی شیخی خبیر چون روی؟ چون نبوّت قلبی بصیر
وای آن مرغی که نارویده پَر بر پَرَد بر اوج و افتد در خطر
عقل باشد مرد را بال و پری چون ندارد عقل، عقل رهبری،
یا مظفر، یا مظفر جوی باش یا نظور، یا نظور جوی باش^{۶۱}
به هر تقدیر، پیر در نظر مولانا آن یار معنوی نورانی است که مشورت با عقل او سبب آشنایی با راه حق می‌گردد:

چون ز تنهایی تو نومیدی شوی زیر سایه‌ی یار، خورشیدی شوی
رو، بجو یار خدایی را تو زود چون چنان کردی، خدا یار تو بود
خلوت از اغیار باید نه ز یار پوستین بهر دی آمد نه بهار
عقل با عقل دگر دو تا شود نور افزون گشت و ره پیدا شود^{۶۲}
منظور مولانا از یار یا همان پیر در بسیاری از ابیات مثنوی، حُسام‌الدین چَلَبی (متوفی: ۶۸۴ ق.) است. مولانا در مثنوی توضیح داده است که مقصود او از پیر، پیر عقل است. نه هر آن‌کس که موی سپید دارد؛ و به نظر می‌رسد که با این‌گونه سخنان خواسته است از حُسام‌الدین در برابر اعتراض دیگران دفاع کند که مولانا در سال‌های پایانی عمر خود، علی‌رغم جوانی حُسام‌الدین، او را خلیفه‌ی خود اعلام کرده بود^{۶۳}:

پیر، پیر عقل باشد ای پسر! نه سپیدی موی اندر ریش و سر^{۶۴}

*

پیر، عقل آمد نه آن موی سپید مو نمی‌گنجد در این بخت و امید^{۶۵}
آن‌گاه هم که به حُسام‌الدین می‌گوید: «یک دو کاغذ، بر فزا در وصف پیر»
خاطر نشان می‌کند که:

کرده‌ام بخت جوان را نام پیر کوز حق پیر است، نز ایام پیر^{۶۶}

و ظاهراً در بیت مذکور نیز به همان حسام‌الدین جوان نظر دارد.^{۶۷}

۶

یار در بر یار - مولانا مرید حسام‌الدین - شمس مرید مولانا

طرفه آن است که مولانا از پس آشنایی با شمس تبریزی (متوفی: پس از ۶۴۵ ق.) هیچ‌گاه خود را در مقام شیخی نمی‌دید و نمی‌پنداشت که ولی و مرشد است. از این رو، با آن‌که در جای جای مثنوی - ظاهراً بیشتر به تأثر از آموزش‌های پدرش و سید برهان‌الدین محقق ترمذی (متوفی: ۶۳۸ ق.) - آداب و شرایط مریدی و مرادی را ذکر کرده است، اما بر طبق گفته‌ی صریح شمس‌الدین تبریزی، کسی را به مریدی نمی‌پذیرفت:

«مولانا را هیچ مرید نبوده است الا فرزندانش، هم فرزند، هم مرید».^{۶۸}

«مولانا گفته: خرقه نیست قاعده‌ی من؛ خرقه‌ی من صحبت است و آنچه تو از من حاصل کنی، خرقه‌ی من آن است. چون وقت آن آید، من خرقه‌ی تو بر سرنهم و تو خرقه‌ی من».^{۶۹}

«مولانا در چله کی نشانده که ای مرید چه دیدی واقعه؟».^{۷۰}

«مولانا شیخی را بشاید، اگر بکند، الا خود نمی‌دهد خرقه. این‌که بیایند به زور که ما را خرقه بده، موی ما ببر، به الزام او بدهد، این دگرست. و آن‌که گوید: بیا مرید من شو، دگر».^{۷۱}

همان‌گونه که پیش از این گفته آمد، مولانا با تکروی مخالف است و بر آن است که در راه حق به‌طور گروهی باید سلوک کرد اما شواهد دلالت بر آن می‌کند که او اطرافیان و دوستان خود را مریدان خود نمی‌دانست بلکه آنان را اصحاب خویش می‌دانست چنان‌که با استناد به حدیث المؤمنین مرأة المؤمنین^{۷۲}، حسام‌الدین را یار خود دانسته است نه مرید؛ و خطاب به وی گفته است:

آینه‌ی جان نیست الا روی یار روی آن یاری که باشد ز آن دیار
 گفتم ای دل آینه‌ی کلی بجو رو به دریا، کار برناید به جو
 زین طلب، بنده به کوی تو رسید دردِ مریم را به خرما بُن کشید
 دیده‌ی تو چون دلم را دیده شد شد دل نادیده، غرق دیده شد
 آینه‌ی کلی تو را دیدم اَبَد دیدم اندر چشم تو من نقشِ خود
 گفتم آخر خویش را من یافتم در دو چشمش راه روشن یافتم
 گفت وهمم کآن خیال توست هان! ذاتِ خود را از خیالِ خود بدان
 نقش من از چشم تو آواز داد که منم تو، تو منی در اتحاد
 کاندر این چشم منیر بی‌زوال از حقایق راه کی یابد خیال^{۷۳}؟
 اگرچه حسام‌الدین باعث شد که مولانا مثنوی را بسراید اما مولانا هرگز بر
 پوست تخته‌ی پیری و مرشدی ننشست تا از فراز مرید خود را بنگرد و او را
 اندرز گوید، بلکه تو گویی مولانا بسان مریدی از باطنِ این ولی حق همت
 جست و مثنوی را در توصیف مناقب و فضایل او سرود، چنان‌که گوید:

همچنان مقصود من زین مثنوی ای ضیاءالحق حسام‌الدین توی
 مثنوی اندر فروع و در اصول جمله آنِ توست، کردستی قبول
 در قبول آرند شاهان نیک و بد چون قبول آرند، نبود بیش رد
 چون نهالی کاشتی، آبش بده چون گشادش داده‌ای، بگشا گِره
 قصدم از الفاظ او راز تو است قصدم از انشایش آواز تو است
 پیش من آوازت آواز خداست عاشق از معشوق حاشاکه جُداست^{۷۴}
 (کذا، ظ: کی جداست)

مولانا مانند مریدی که پیر خود را مدح گوید، در جا به جای مثنوی حسام‌الدین
 را ستوده است آنچنان‌که مثنوی به «حسامی نامه» نیز مشهور شده است:
 گشت از جذبِ چو تو علامه‌یی در جهان گردانِ حسامی نامه‌یی^{۷۵}
 با این حال در چند جای مثنوی هم تصریح کرده از بیم چشمِ بد یا طعنِ

بدخواهان نتوانسته است آن‌گونه که بایسته است حسام‌الدین را توصیف کند:
گفتمی از لطف تو جزوی ز صد گر نبودی طمطراقِ چشم بد^{۷۶}
گه‌گاه نیز آن همه عشق و اشتیاق خود را نسبت به وجود حسام‌الدین،
نتوانسته است که پنهان نماید چنان‌که در داستان چارق و پوستین‌ایاز هنگامی که
ایاز را وصف می‌کند، گوئیا حسام‌الدین را فریاد می‌آورد و آن‌چنان در شور و
هیجان غرقه می‌گردد که داستان را رها می‌کند:

یک دهان خواهم به پهنای فلک	تا بگویم وصف آن رشک ملک
ور دهان یابم چنین و صد چنین	تنگ آید در فغان این‌حنین
این قدر گر هم نگویم ای سند	شیشه‌ی دل از ضعیفی بشکند
شیشه‌ی دل را چو نازک دیده‌ام	بهر تسکین بس قبا بذریده‌ام
من سر هر ماه سه روز ای صنم	بی‌گمان باید که دیوانه شوم
هین که امروز اول سه روزه است	روز پیروز است، نه پیروزه است
هر دلی کاندر غم شه می‌بود	دم به دم او را سر مه می‌بود
قصه‌ی محمود و اوصافِ ایاز	چون شدم دیوانه، رفت اکنون زساز (...)
ای ایاز! از عشق تو گشتم چو موی	ماندم از قصه، تو قصه‌ئی من بگو
بس فسانه‌ئی عشق تو خواندم به جان	تو مرا کافسانه گشتستم، بخوان
خود تو می‌خوانی، نه من، ای مقتدا!	من که طورم، تو موسی، وین صدا ^{۷۷}

مولانا پیش از حسام‌الدین نیز به پیر ناخوانا و نانویسای قونیه، صلاح‌الدین زرکوب (متوفی: ۶۵۷ ق.) دل‌باخته بود و پس از مرگ او به حسام‌الدین توجه نمود. شیفتگی او نسبت به آن دو مرید خود مانند همان اشتیاق و عشقش نسبت به شمس تبریزی بود.^{۷۸} آن‌چه در پایان این سخن لازم به ذکر است، این است که مولانا در رفتار استثنائی خود با مریدانش نیز متأثر از روش و مرام شمس بود. برخلاف آن‌چه که در برخی از تذکرها مذکور است، شمس هیچ‌گاه شیخ و مرشد مولانا نبود، چنان‌که خود گفته است: «من بر مولانا آمدم، شرط این بود اول

که من نمی‌آیم به شیخی. آن‌که شیخ مولانا باشد، او را هنوز خدا بر روی زمین نیاورده و بشر نباشد. من نیز آن نیستم که مریدی کنم (...). اکنون من دوستِ مولانا باشم و مرا یقین است که مولانا ولیّ خدا است (...). اکنون دوستِ دوستِ خدا ولیّ خدا باشد.^{۷۹}

شمس درباره‌ی خود گفته است: «مرا چون از مریدی کسی نباید، من چه در بندِ آن باشم که چیزی بگویم که تا او برنجد تا از راه بیفتد».^{۸۰} مولانا نیز از شمس آموخته بود که در بندِ شیخوخته و مریدپروری نباشد. شمس بر آن بود که اولیای خدا می‌باید یارِ هم باشند: «مقصود از وجود عالم، ملاقات دو دوست بود که روی درهم نهند جهت خدا، دور از هوا (...). چنان‌که این ساعت به خدمت مولانا آسوده‌ایم».^{۸۱} او گفته است: «بر سر گوری نبشته بود که عمر این یک ساعت بود. الصّوفی ابن‌الوقت. از آن ما این ساعت عمرست که به خدمتِ مولانا آیم، به خدمت مولانا رسیم».^{۸۲}

همان‌گونه که مولانا بر حسام‌الدّین چلبی عاشق بود، شمس نیز بر مولانا عشق می‌ورزید و همان‌گونه که مولانا به حسام‌الدّین ارادت می‌ورزید، شمس نیز به مولانا ارادت داشت. همچنان‌که مولانا در مثنوی حسام‌الدّین را مدح کرده، شمس نیز در مقالات خود مولانا را ستوده است:

«هر که می‌خواهد که انبیا را ببیند، مولانا را ببیند».^{۸۳}

«روی تو دیدن واللّه مبارک است. کسی را آرزوست که نبی مرسل را ببیند، مولانا را ببیند بی‌تکلف...».^{۸۴}

«به حضرت حقّ تضرّع می‌کردم که مرا به اولیای خود اختلاط ده و همصحبت کن! به خواب دیدم که مرا گفتند که تو را با یک ولیّ همصحبت کنیم. گفتم: کجاست آن ولیّ؟ شب دیگر دیدم که گفتند در روم است».^{۸۵}

«خنک آن‌که مولانا را یافت. من کیستم؟ من باری یافتم. خنک من».^{۸۶}

«مولانا را صفت‌ها است که به صد هزار مجاهده به یک صفت او نرسد هیچ

سالک گرم‌رو».^{۸۷}

«مولانا را بین اگر خواهی که معنی العلماء و رثة الانبياء بدانی و چیزی که شرح آن نمی‌کنم».^{۸۸}

«والله که من در شناخت مولانا قاصرم، درین سخن هیچ نفاق و تکلف نیست و تأویل، که من از شناخت او قاصرم».^{۸۹}

طرفه آن است که همان‌گونه که مثنوی به اصرار و همت حسام‌الدین سروده شد، شمس نیز می‌گوید: «... از برکات مولانا است هر که از من کلمه‌ای می‌شنود».^{۹۰}

رابطه‌ی مولانا و شمس، رابطه‌ی مرید و مراد نبود بلکه رابطه‌ی دو یار، دو ولی بود که هر یک نسبت به دیگری هم مرید بود و هم مراد. چنان‌که شمس گوید: «... من مرادم و مولانا مرادِ مراد».^{۹۱}

مولانا این درس مهم را از شمس، آن عارف یگانه، آموخته بود که مریدِ مریدان خود باشد و کسانی را چون حسام‌الدین چلبی و صلاح‌الدین زرکوب یاران روحانی خود بداند.

یادداشت‌ها:

۱. خلاصه‌ی شرح تعرف، براساس نسخه‌ی مورّخ ۷۱۳ق، به تصحیح احمدعلی رجایی بخارایی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹، ص ۴۷۶.
۲. نجم‌الدین الکبری: فوائج‌الجمال و فوائج‌الجلال، عنی بالتصحیح و التصدیر فریتز مایر، ویسبادن: مطبعة فرانز شتاينر، ۱۹۵۷ م، ص ۱.
۳. خلاصه‌ی شرح تعرف، صفحات ۴۷۴-۴۷۲.
۴. ← کاشانی، عزالدین محمود: مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، به تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: هما، ۱۳۶۷، ص ۱۰۸.
۵. انصاری هروی، ابواسمعیل عبدالله: طبقات‌الصوفیه، با مقابله و تصحیح محمدسرور مولایی، تهران: توس، ۱۳۶۲، ص ۴۶۳.
۶. همان، ص ۱۸۲.
۷. السراج‌الطوسی، ابونصر عبدالله: کتاب‌اللمع فی التصوف، به تصحیح رنولد زن. نیکلسون، لیدن: مطبعه‌ی بریل، ۱۹۱۴ م، ص ۲۰۶.
۸. طبقات‌الصوفیه، ص ۱۰۸.
۹. الجرجانی، ابوالحسن علی بن محمد (المعروف بالسید الشریف): تعریفات جرجانی، الدارالتونسیة للنشر، ۱۹۷۱ م، ص ۱۳۴.
۱۰. در این باره ← عطار نیشابوری، فریدالدین محمد: تذکرة‌الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوّار، ۱۳۶۰، صفحات ۱۴۹، ۴۹۴-۴۹۲، ۶۳۳-۶۳۲.
۱۱. تذکرة‌الاولیاء، ص ۴۴۰.
۱۲. همان، ص ۶۵۵.
۱۳. فوائج‌الجمال و فوائج‌الجلال، ص ۵۱.
۱۴. رازی، نجم: مرصاد‌العباد، به اهتمام و تصحیح محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵، ص ۲۸۵.

۱۵. محمد بن منور: اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۱. تهران: آگاه، ۲ مجلد، ۱۳۶۶، ص ۵۴.
۱۶. برای نمونه ← خواجه شمس الدین محمد: دیوان حافظ، به تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، ج ۱: غزلیات، تهران: خوارزمی، ۲ مجلد، ۱۳۶۲، ۲۱۳/۵، ۲۴۱/۲، ۲۹۰/۹، ۳۰۶/۷، ۳۱۶/۳، ۳۶۲/۵ (شماره‌ی دست چپ، شماره‌ی غزل و شماره‌ی دست راست، شماره‌ی بیت مورد نظر در چاپ شادروان استاد خانلری است).
۱۷. جلال الدین محمد بلخی: مثنوی، با تصحیح و تعلیقات محمد استعلامی، دفتر دوم، تهران: زوار، ۱۳۶۲، ص ۱۱۲.
۱۸. ← فوائج الجمال و فوائج الجلال، ص ۸۶.
۱۹. الجلابی الهجویری الغزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان: کشف المحجوب، تصحیح و ژوکوفسکی، با مقدمه‌ی قاسم انصاری، تهران: کتابخانه‌ی طهوری، ۱۳۵۸، ص ۲۶۸.
۲۰. فوائج الجمال و فوائج الجلال، صفحات ۸۵-۸۲؛ و نیز مقایسه شود با: لاهیجی، شمس الدین محمد: مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار، ۱۳۷۱، ص ۲۳۳.
۲۱. فوائج الجمال و فوائج الجلال، صفحات ۸۶-۸۵.
۲۲. شرح گلشن راز، ص ۲۳۹؛ مقایسه شود با کشف المحجوب، ص ۲۶۹.
۲۳. مثنوی، تصحیح محمد استعلامی، دفتر ششم، تهران: زوار، ۱۳۷۰، ص ۱۶.
۲۴. ← مرصاد العباد، ص ۲۳۳؛ و نیز ← نجم الدین کبری: رساله‌ی الی الهائم الخائف من لؤمة اللائم، با تصحیح و توضیح توفیق سبحانی، تهران: کیهان، ۱۳۶۴، ص ۶۲.
۲۵. ← همان، ص ۲۴۰؛ و نیز ← اسرار التوحید، ج ۱، ص ۲۷ که ابوالفضل سرخسی به ابوسعید سفارش می‌کند که لقمان سرخسی شایسته‌ی اقتدا نیست. در این باره همچنین ← رساله‌ی الی الهائم الخائف، ص ۶۲.
۲۶. از جمله ← شرح گلشن راز، ص ۱۳۵ و ۲۱۵؛ و مقایسه شود با: اسرار التوحید، ج ۱، ص ۲۹۵. درباره‌ی این که سخن مذکور از کیست، ← فروزانفر، بدیع الزمان: احادیث مثنوی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۱، ص ۱۱۹.
۲۷. شرح گلشن راز، ص ۲۴۱.
۲۸. مشایخ فریدنی، محمد حسین: «در احوال دیوانگان الهی و بزرگان ایشان»، ترجمه‌ی بخش‌هایی از الفتوحات المکیة، نوشته‌ی محیی الدین بن عربی، مجله‌ی معارف، دوره‌ی چهارم، شماره‌ی ۲، (مرداد - آبان ۱۳۶۶)، صفحات ۱۵۷-۱۵۳.
۲۹. در این باره ← ریتز، هلموت: دریای جان، ترجمه‌ی عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبُردی، ج

- ۱، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۴، صفحات ۲۷۱-۲۳۹.
۳۰. ← «در احوال دیوانگان الهی و بزرگان ایشان»، صفحات ۱۶۱ و ۱۶۳.
۳۱. همدانی، عین‌القضاة: نامه‌های عین‌القضاة، به اهتمام علی‌نقی منزوی و عقیف عسیران، ج ۲، تهران: منوچهری و زوار، ۲ مجلد، ۱۳۶۲، ص ۶۲.
۳۲. خلاصه‌ی شرح تعرف، صفحات ۳۷۷-۳۷۸.
۳۳. ← کربلانی تبریزی، حافظ حسین: روضات‌الجنان و جنات‌الجنان، با تصحیح و تحشیه‌ی جعفر سلطان‌القرائی، ج ۲، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۲ مجلد، ۱۳۴۹، ص ۵۱۳.
۳۴. درباره‌ی او ← پورجوادی، نصرالله: «شرح احوال شیخ محمد معشوق طوسی»، مجله‌ی معارف، دوره‌ی چهارم، شماره‌ی ۲ (مرداد - تابستان ۱۳۶۶)، صفحات ۱۹۸-۱۶۹.
۳۵. برای شرح احوال آنان ← النیسابوری، الحسن بن محمد: عقلاء‌المجانین، قدّمه و علّق علیه محمد بحرالعلوم، نجف: المكتبة‌الحیدریّة، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۸ م، صفحات ۸۵-۷۶، ۷۵-۵۸، ۹۲-۸۶.
۳۶. ← اسرارالتوحید، ج ۱، صفحات ۲۵-۲۴، ۵۸-۵۷، ۲۲۵-۲۲۴.
۳۷. عقلاء‌المجانین، صفحات ۴۸-۴۷؛ مقایسه شود با: تذکرة‌الاولیاء، ص ۲۱ و ۲۸. ظاهراً مرجع و مأخذ شیخ عطّار در شرح احوال او ایس همان کتاب همشهریش حسن بن محمد نیشابوری موسوم به عقلاء‌المجانین بوده است و یحتمل این کتاب در داستان‌های دیوانگان مثنوی‌های او نیز مورد استفاده‌ی وی بوده است.
۳۸. ← همان، ص ۵۱ و نیز تذکرة‌الاولیاء، صفحات ۲۶-۲۵.
۳۹. همان، ص ۴۸ و تذکرة‌الاولیاء، ص ۲۸.
۴۰. تذکرة‌الاولیاء، ص ۲۸؛ و نیز جامی، نورالدین عبدالرحمن: نفحات‌الانس من حضرات‌القدس، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۰، ص ۱۶. جامی در کتاب خود برخی از مشایخ را اویسی دانسته و گفته است که از روحانیت مشایخ گذشته‌ی خود تربیت یافته‌اند. ← نفحات‌الانس، صفحات ۳۹۰، ۴۹۹، ۵۰۲ و ۵۹۷.
۴۱. حاجی عبدالرحیم: ارباب‌الطریق، نسخه‌ی خطی شماره‌ی ۱۰۵۵ محفوظ در کتابخانه‌ی مجلس شورای (بهارستان)، صفحات ۳۳-۳۴. درباره‌ی این‌که دیوانگان را «ابدال» نیز می‌نامیدند، این عبارت شایان توجه است: «پهلوان حسین، دیوانه تخلص می‌نمود زیرا که از دیوانگی و ابدالی خالی نبود...». علیشیرنویسی، میرنظام‌الدین: تذکرة‌ی مجالس‌التنافس، به سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت، تهران: کتابفروشی منوچهری، ۱۳۶۳، صفحات ۲۲۶-۲۲۵.
۴۲. برای نمونه ← کاتب، ابوجعفر محمد: «شرایط مریدی»، دور رساله‌ی عرفانی به کوشش ایرج افشار، فرهنگ ایران زمین، ج ۱۴، ۴۶-۱۳۴۵، ص ۳۲۳.
۴۳. مرصادالعباد، ص ۲۵۲.

۴۴. همان، ص ۲۶۴؛ شرح گلشن راز، ص ۱۲۲ و ص ۵۸۴.
۴۵. ← اسرار التوحید، ج ۱، ص ۲۵؛ مرصادالعباد، ص ۲۲۶؛ همچنین درباره‌ی حدیث یادشده ← احادیث منثوی، ص ۸۲.
۴۶. مرصادالعباد، صفحات ۲۴۱-۲۴۰.
۴۷. سوره‌ی مبارکه‌ی کهف (۱۸): ۶۶. نام خضر در قرآن ذکر نشده است، اما بیشتر تفسیرها مصاحب موسی (ع) را همان خضر (ع) ذکر کرده‌اند. از جمله ← ترجمه‌ی تفسیر طبری، تصحیح حبیب یغمایی، ج ۴، ص ۹۵۶-۹۵۳.
۴۸. منثوی، تصحیح محمد استعلامی، دفتر سوم، تهران: زوّار، ۱۳۶۳، ص ۹۵.
۴۹. ← رساله‌ی الی الهائم الخائف، ص ۵۷.
۵۰. منثوی، دفتر ششم، ص ۷۹.
۵۱. همان، ص ۳۱.
۵۲. همان، ص ۳۲.
۵۳. همان، ص ۱۲۳.
۵۴. منثوی، تصحیح محمد استعلامی، دفتر چهارم، تهران: زوّار، ۱۳۶۹، ص ۴۱.
۵۵. سوره‌ی مبارکه‌ی شوری (۴۲): ۳۸.
۵۶. منثوی، تصحیح محمد استعلامی، دفتر پنجم، تهران: زوّار، ۱۳۷۰، ص ۱۶.
۵۷. همان، ص ۴۲.
۵۸. سوره‌ی مبارکه‌ی آل عمران (۳): ۱۵۹.
۵۹. منثوی، دفتر ششم، ص ۱۲۲.
۶۰. برای مطالعه درباره‌ی انواع عقل در نظر مولانا ← زرین کوب، عبدالحسین: سزنی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۷۲، ۲ مجلد، ص ۶۱۷-۶۱۱.
۶۱. منثوی، دفتر ششم، ص ۱۸۴.
۶۲. منثوی، دفتر دوم، ص ۱۰.
۶۳. ← الافلاکی العارفی، شمس‌الدین احمد: مناقب العارفين، با تصحیحات و حواشی و تعلیقات به کوشش تحسین یازجی، ج ۲، آنقره: چاپخانه‌ی انجمن تاریخ ترک، ۱۹۶۱م، ۲ مجلد، ص ۷۴۶.
۶۴. منثوی، دفتر چهارم، ص ۱۰۸.
۶۵. همان، دفتر سوم، ص ۱۰۸.
۶۶. همان، دفتر اول، ص ۱۴۱.
۶۷. سزنی، ج ۱، ص ۲۶.
۶۸. تبریزی، شمس‌الدین محمد: مقالات شمس تبریزی، با تصحیح و تعلیق محمدعلی مؤحد، تهران:

خوارزمی، ۱۳۶۹، دو دفتر در یک مجلد، ص ۶۴۸.

۶۹. همان، ص ۲۲۴.

۷۰. همان، ص ۷۱۳.

۷۱. همان، ص ۷۵۶.

۷۲. ← احادیث منثوی. ص ۴۱.

۷۳. منثوی، دفتر دوم، ص ۱۳.

۷۴. همان، دفتر چهارم، ص ۴۴.

۷۵. همان، دفتر ششم، ص ۹.

۷۶. همان، ص ۱۶.

۷۷. همان، دفتر پنجم، صفحات ۹۳-۹۴.

۷۸. ← سزنی. ج ۱، ص ۲۱ و ۵۱۴.

۷۹. مقالات شمس تبریزی، صفحات ۷۷۷-۷۷۸.

۸۰. همان، ص ۷۵۱.

۸۱. همان، ص ۶۲۸.

۸۲. همان، ص ۶۳۸.

۸۳. همان، ص ۳۶۳؛ و مقایسه شود با: مناقب العارفين، ج ۱، ص ۲۹۵.

۸۴. همان، ص ۷۴۹.

۸۵. همان، ص ۷۶۰.

۸۶. همان، ص ۷۴۹.

۸۷. همان، ص ۱۳۰.

۸۸. همان، ص ۸۱۸.

۸۹. همان، ص ۱۰۴.

۹۰. همان، ص ۷۲۹.

۹۱. همان، صفحات ۷۷۴-۷۷۵.

این مقاله پیشتر از این در مجلد سی‌ام فرهنگ ایران زمین به کوشش استاد ایرج افشار (تهران، ۱۳۸۴) منتشر شده است.

شاه و فرمانروا در نظر مولانا

پیشکش به حضرت استاد دکتر محمدامین ریاحی

شاید به انتقادهای تندی که مولانا جلال‌الدین (متوفی: ۶۲۷ ق.) از پادشاهان و فرمانروایان در مثنوی شریف کرده است، کمتر کسی توجه کرده باشد. این انتقادهای بیشتر در دفتر چهارم مثنوی آمده و پس از آن تا دفتر ششم نیز ادامه یافته است. برای این که بتوان دریافت چرا مولانا این انتقادهای را بیان کرده و مورد خطاب او از این انتقادهای کیست، باید به تاریخ عصر مولانا رجوع کرد؛ و نیز دانست شاه در نظر او چه ویژگی‌هایی می‌بایست می‌داشته است. مقاله‌ی حاضر به این منظور نوشته شده است.

۱

قهرمان نخستین حکایت مثنوی پادشاه است. این پادشاه ویژگی‌هایی دارد که از نظر مولانا شایسته‌ی پادشاهی است و مهم‌ترین آن‌ها دینداری است چنان‌که مولانا در آغاز حکایت، او را این‌گونه معرفی می‌کند: «ملک دنیا بودش و هم ملک دین».^۱ هنگامی که به فرمان این پادشاه معشوق کنیزک، زرگر سمرقندی، را

می‌کشند، مولانا تأکید می‌کند:

گر بُدی خونِ مسلمان کامِ او کافرَم گر بُردمی من نام او
می‌بلرزد عرش از مدح شقی بدگمان گردد ز مدحش متقی
شاه بود و شاهِ بس آگاه بود خاص بود و خاصه الله بود^۲
حکایتِ «آن پادشاهزاده که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود» در دفتر
چهارم مثنوی^۳ از بسیار لحاظ به نخستین حکایت مثنوی شبیه و با آن قابل قیاس
است.^۴ از جمله این که پادشاه در این حکایت نیز مانند شاه در حکایت «شاه و
کنیزک» مرد دین است و با خدا ارتباط دارد؛ چنان که هنگامی که در حکایت،
جادوی کابلی پادشاهزاده را جادو می‌کند، شاه به درگاه حق - تعالی - تضرع
می‌کند و دعایش مستجاب می‌گردد:

سجده می‌کرد او که فرمانت رواست غیر حق بر ملک حق فرمان که راست؟
لیک این مسکین همی سوزد چو عود دست گیرش ای رحیم و ای ودود!^۵
ابیات و حکایت‌های یادشده بیش و کم بیانگر آن است که پادشاهان از نظر
مولانا چگونه شخصیتی می‌بایست داشته باشند. مولانا در دفتر دوم مثنوی نیز
می‌گوید:

شاه آن باشد که از خود شه بُود نه به مخزن‌ها و لشکر شه شود
تا بماند شاهی او سرمدی همچو عز ملک دین احمدی^۶

* *

شاه آن دان کوز شاهی فارغ است بی‌مه و خورشید نورش بازغ است^۷
و در یک حکایت مجلس سوم از مجالس سبعة گوید:

«آورده‌اند که پادشاهی بود، عالمی، خداترسی، رعیت پرستی» و فوراً دعا
می‌کند که: «خداوندا! پادشاه عهد ما را بر داد و عدل و انصاف ثابت بدار»^۸ که
اهمیت عدل و انصاف را برای شاهان از دیدگاه او نشان می‌دهد. گفتنی است که
فیه مافیه نیز با شرح این حدیث آغاز شده است که: شر العلماء من زار الامراء و
خیر الامراء من زار العلماء نعم الامیر علی باب الفقیر و بیس الفقیر علی باب الامیر؛ و

مولانا به مذمت علمایی پرداخته است که به طمع صله و کسب حرمت از امیران به طلب علم رفته‌اند.^۹ با عنایت به این سخنان باید بررسی کرد که مولانا خود با پادشاهان و فرمانروایان دورانش چگونه رفتار کرده است.

۲

مروری بر مکتوبات مولانا نشان می‌دهد که نامه‌های او به امیران و فرمانروایان عهدش فقط برای درخواست کمک به دیگران و یا در تشویق و ستایش آنان برای بخشش و رعایت عدل و انصاف نسبت به مردم بوده^{۱۰} و هیچ‌گاه مولانا از این نامه‌ها نفع شخص خود را در نظر نداشته است.

مولانا در دوران حیات خود شاهد کشورگشایی‌های مغولان بود که حتی بر روم نیز تسلط یافته بودند. دوران میانسالی او مصادف با کشمکش‌های پسران غیاث‌الدین کیخسرو دوم (حک: ۶۳۴-۶۴۳)، پادشاه سلجوقی روم، بر سر حکومت بود که آنان خود از هولاکوخان مغول تبعیت می‌کردند. هولاکو در ۶۵۷ ق. حکومت روم را بین آنان تقسیم کرده بود. عزالدین کی‌کاوس حدود قیصریه تا ساحل انطالیه را گرفته و قونیه پایتختش بود؛ برادرش، رکن‌الدین قلچ ارسلان، ولایت دانشمندیه از سیواس تا ساحل سینوب را در عهده داشت و توقات پایتخت او بود.^{۱۱} عزالدین و رکن‌الدین همواره مخاصمت داشتند. سرانجام رکن‌الدین بر قلمرو عزالدین کی‌کاوس نیز مسلط گردید و قونیه را هم در تصرف خود گرفت و عزالدین به استانبول متواری شد.^{۱۲} در تمام این دوران معین‌الدین پروانه (متوفی: ۶۷۵ ق.) امیر پرنفوذ حکومت سلجوقیان بود که به مولانا ارادت داشت و در جمع یاران او حاضر می‌شد. رکن‌الدین قلچ ارسلان که به یاری معین‌الدین پروانه در قونیه به حکومت رسیده بود، پادشاهی مستبد و اهل لهو و عشرت بود^{۱۳} و برای همین پروانه پس از آن‌که رکن‌الدین سینوب را فتح کرد، به رکن‌الدین تحاشی و درشتی نمود و متذکر شد که حکومت او مدیون

پروانه است و چند روز پس از آن، اطرافیان رکن الدین او را با شراب زهرآگین کشتند.^{۱۴} در سال ۶۶۴ ق. معین الدین پروانه فرزند شش ساله‌ی رکن الدین، غیاث الدین کیخسرو سوم، را بر تخت پادشاهی نشاند و خود امارت کشور را در اختیار گرفت.^{۱۵} در این سال‌ها آباقاخان مغول (حک: ۶۶۳-۶۷۰ ق.) که پس از مرگ پدرش، هلاکو، در ۶۶۳ ق. بر جای او نشسته بود، در معین الدین نفوذ و بر روم سلطه داشت و مولانا به این اوضاع واقف بود.

مکتوبات مولانا نشان می‌دهد که عزالدین کی‌کاووس همان خصوصیات را داشته که مولانا از پادشاهان توقّع داشته است، چنان‌که مولانا در نامه‌های خود از صدق و صفا و شهرت او به دینداری سخن گفته، او را فرزند خود خطاب کرده، بر دین‌داری او تأکید نموده^{۱۶}، و برای دلیل ابراز محبتش به عزالدین، روایت دینی نیز ارائه کرده است.^{۱۷} مولانا در مکتوبات خود از عزالدین با صفاتی نظیر «علم شعار، عدل دثار، عالی همت، ملک صفت، عاقبت بین، خدای پرست، خیرگستر» یاد کرده است.^{۱۸} با این حال، یک‌بار هم که عزالدین کی‌کاووس به دیدار مولانا می‌رود تا مولانا او را پند دهد، مولانا می‌گوید: «چه پیوندی؟! تو را شبانی فرموده‌اند، گرگی می‌کنی. پاسبانیت فرموده‌اند، دزدی می‌کنی. رحمانت سلطان کرد، به سخن شیطان کار می‌کنی»^{۱۹} و عزالدین گریان بیرون می‌آید و برادر می‌ایستد، سر را برهنه می‌کند، توبه می‌کند و از خدا طلب رحمت می‌کند. آن‌گاه مولانا او را در بر می‌گیرد و می‌گوید: برو که خدا تو را آمرزید!^{۲۰}

در تمام مکتوبات مولانا حتی یک نامه هم خطاب به برادر عزالدین، رکن الدین قلچارسلان، که پادشاهی خودرای و اهل عیش و طرب بود، یافت نمی‌شود. مطابق مناقب العارفين یک‌بار که رکن الدین پنج کیسه سیم سلطانی به نزد مولانا فرستاده بود، مولانا بانگ می‌زند که آن‌ها را بیرون بریزند و خرج نکنند. مریدان آن‌ها را در خندق شهر می‌ریزند.^{۲۱} یک‌بار هم که رکن الدین مجلسی ترتیب داده بود و مولانا را دعوت کرده بود، درویشی به نام شیخ بابای مرنندی را

بر کنار خود نشاند و به مولانا گفت که: شیخ بابا را پدر خود برگزیدم و او مرا به فرزندی قبول کرد. مولانا هم با غیرت تمام گفت: «اگر سلطان او را پدر ساخت، ما نیز پسری دیگر کنیم؛ نعره‌ای بزد و پابره‌نه روانه شد.»^{۲۲} افلاکی، نویسنده‌ی مناقب العارفين، علت زوال سلجوقیان را همین ماجرا ذکر کرده است.^{۲۳} به نظر می‌رسد رکن‌الدین که از روابط دوستانه‌ی مولانا با برادرش، عزالدین کی‌کاووس، آگاه بوده، برای آزردن مولانا چنین مجلسی را ترتیب داده بوده است.

بیش از همه‌ی دولتمردان، معین‌الدین پروانه با مولانا در ارتباط بوده است. مولانا از او در نامه‌هایش با القاب و صفاتی یاد می‌کند که با آن‌ها یادآور می‌شود که برای چه به معین‌الدین عنایت دارد. از آن جمله است: مغیث‌المظلومین (فریادرس ستم‌دیدگان)^{۲۴}، باسط‌العدل و ناشر‌العدل (دادگستر)^{۲۵} و المقتدی بسیرة‌النبی (پیرو سیره‌ی پیامبر (ص)): ^{۲۶} با این حال، وقتی هم که مولانا درمی‌یابد پروانه به مغولان دست یاری داده است تا آنان شامیان و مصریان را مغلوب کنند، سخت به او انتقاد می‌کند و او را به توبه سفارش می‌نماید.^{۲۷}

۳

با این‌که مولانا گه‌گاه در اثنای دفترهای اول تا سوم مثنوی هم به اجمال صفات پادشاهان حقیقی را ذکر کرده است، اما بیشتر از دفتر چهارم به بعد، بویژه در دفتر چهارم، از پادشاهان یاد کرده و انتقادهای بسیار تنیدی از شاهان و فرمانروایان دوران خود کرده است که درخور توجه است. بر طبق منابع، فاصله‌ی پایان دفتر اول مثنوی تا آغاز دفتر دوم در ۶۶۲، دو سال بوده و پایان دفتر اول می‌بایست در سال ۶۶۰ و آغاز آن از سال ۶۵۸ بوده باشد.^{۲۸} این سال‌ها، دوران حکومت عزالدین کی‌کاووس بر قونیه بوده است که مولانا از او خشنود بوده. بنابراین، در دفتر اول مثنوی انتقاد از پادشاهان نیست. اگر بپذیریم که پرداختن هر دفتر دو

سال به طول انجامیده است، دفتر چهارم می‌بایست حدود ۶۶۶ آغاز شده باشد و این مصادف است با سال‌هایی که معین‌الدین پروانه، غیاث‌الدین کیخسرو و کودک را بر تخت پادشاهی نشانده بوده و خود اداره‌ی امور را در دست داشته است. مولانا در چند سال پیش از آن ناظر ستیزه‌ی رکن‌الدین با عزالدین برای حکومت، تصاحب قونیه به دست رکن‌الدین، و حکومت همراه با لهو و لعب و بی‌قیدی او بوده است. از سویی دیگر، واقف بوده است که مغولان چگونه دورادور بر اوضاع آسیای صغیر تسلط داشته و با این سلطه چه دسیسه‌هایی را در قبال ممالیک مصر به کار می‌برده‌اند. به نظر می‌رسد او که خاطره‌ی سال‌های گذشته و حکومت رکن‌الدین را در ذهن داشته و نیز نگران تسلط مغول بوده و از رفتارها و دوستی‌های معین‌الدین پروانه هم با مغولان آگاه و نگران بوده است، بویژه در دفتر چهارم مثنوی ذهنش بیشتر متوجه روش و سیره‌ی پادشاهان شده و از آنان انتقاد کرده است:

پادشاهان جهان از بَد رَگی بو نبردند از شراب بندگی^{۲۹}

*

پادشاهی نیست بر ریش خُود پادشاهی چون کنی بر نیک و بد؟^{۳۰}

*

شاه خود این صالح است، آزاد اوست نی اسیرِ حرصِ فرج است و گلوست
 مر اسیران را لقب کردند شاه عکس، چون کافور نام آن سیاه
 شد مفازه بادیه‌ی خونخوارنام نیکبخت آن پیس را گویند عام
 بر اسیرِ شهوت و حرص و اَمَل برنوشته میر یا صدر اَجَل
 آن اسیرانِ اجل را عام داد نام امیران اجل اندر بلاد
 صدر خوانندش که در صَفِّ نعال جان او پست است، یعنی جاه و مال^{۳۱}

*

بازگونه، ای اسیرِ این جهان! نام خود کردی امیر این جهان

ای تو بنده‌ی این جهان، محبوس جان چند گویی خویش را خواهی جهان؟^{۳۲}
آیا مولانا در این گونه ابیات خاصه با توجه به واژه‌ی امیر، به امیر معین‌الدین
پروانه تعریض ندارد؟

در دفتر پنجم مثنوی هم با عنایت به کشورگشایی‌های فرمانروایان دوران
خود، بویژه مغولان، گوید:

مُلک را تو مُلکِ غرب و شرق گیر چون نمی‌ماند، تو آن را برق گیر
مملکت کآن می‌نماند جاودان ای دلت خفته، تو آن را خواب دان
تا چه خواهی کرد آن باد و بروت که بگیرد همچو جلادت گِلوت^{۳۳}

*

پادشاهان بین که لشکر می‌کشند از حسد خویشان خود را می‌کشند^{۳۴}
و خطاب به آنانی که خود را به شاهان نزدیک می‌کنند تا به برگ و نوایی
برسند، می‌گوید:

پادشاهی که به پیش تخت او فرق نبود از امین و ظلم‌جو
آن‌که می‌لرزد ز بیم ردّ او و آن که طعنه می‌زند در جدّ او
فرق نبود هر دو یک باشد برش، شاه نبود، خاک تیره بر سرش!
دزّه‌ای گر جهد تو افزون بود در ترازوی خدا موزون بود
پیش این شاهان هماره جان کنی بی‌خبر ایشان ز غدر و روشنی
گفتِ غمّازی که بد گوید تو را ضایع آرد خدمت را سال‌ها
پیش شاهی که سمیع است و بصیر گفتِ غمّازان نباشد جای‌گیر^{۳۵}

شاید در این ابیات نیز به معین‌الدین پروانه که در مجالسش حاضر
می‌شد، تعریض دارد و به او که به آباقاخان نزدیک شده بود، هشدار می‌دهد.
همچنان‌که پروانه سرانجام جان خود را برای همین و بر اثر سعایت دیگران
باخت.

انتقادهای مولانا از فرمانروایان زمانش در دفتر ششم مثنوی هم ادامه یافته

است و راجع به نخوت و تکبر آنان که نوکران شان آنها را بر دوش می کشیدند، گوید:

نام، میری و وزیری و شهی در نهانش مرگ و درد و جان‌دهی
 بنده باش و بر زمین رو چون سمند چون جنازه نه، که بر گردن بَرند
 جمله را حمال خود خواهد کفور چون سوار مُرده آرندش به گور
 بر جنازه هر که را بینی به خواب فارسِ منصب شود، عالی رکاب^{۳۶}



زان که آن تابوت بر خلق است بار بار بر خلقان فگندند این کبار
 بار خود بر کس مَنه، بر خویش نه سروری را کم طلب، درویش به^{۳۷}
 براساس آثاری که مولانا جلال‌الدین از خود باقی نهاده و نیز روایت‌هایی که
 درباره‌ی او از مریدانش به جای مانده است، مولانا در زندگی خود برخلاف
 بعضی از مشایخ متصوفه که وابسته به بارگاه فرمانروایان بوده‌اند، هیچ‌گاه برای
 رفاه و آسایش خود به دربار خداوندان زر و زور نزدیک نشده است؛ و هرگاه که
 بعضی آنان به دیدارش می‌شتافتند، آنان را به انصاف و دادگری سفارش می‌کرده
 است. از صاحبان دولت و مکتب می‌خواسته است که خدا را در نظر داشته
 باشند، درماندگان را دریابند و با مردم به عدل و انصاف رفتار کنند. مولانا هرگز از
 اوضاع دوران خود غافل نبوده، از ستم بیدادگران و رنج و غم ستم‌دیدگان نیک
 آگاه بوده و با بیان و پیام خود می‌کوشیده است که فرمانروایان را نسبت به حقوق
 مردم هوشیار و درماندگان را یاری کند. او با مردم و در میان مردم می‌زیسته و
 برای بهبود زندگی مردم به دولتمردان توصیه می‌کرده و با صراحت و شهامت از
 رفتارهای زشت فرمانروایان خرده می‌گرفته است.

شاه در نظر مولانا کسی است که بندگیِ حقّ - تعالی - را کند و از بند نفس
 آزاد باشد؛ و چون فرمانروایان دورانش بنده‌ی نفس خود بوده‌اند، نام شاه را
 زینده‌ی آنان نمی‌دانسته است.

یادداشت‌ها:

۱. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی: مثنوی. تصحیح محمد استعلامی، دفتر اول، تهران: زوار، ۱۳۶۰، ص ۱۰.
۲. همان، ص ۲۰.
۳. مثنوی، تصحیح محمد استعلامی، دفتر چهارم، تهران: زوار، ۱۳۶۹، ص ۱۵۶-۱۵۱.
۴. زرین کوب، عبدالحسین: مثنوی، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، ج ۱، تهران: علمی، ۱۳۷۲، مجلد ۲، ص ۵۷ و ۳۲۹.
۵. مثنوی، دفتر چهارم، ص ۱۵۵.
۶. مثنوی، تصحیح محمد استعلامی، دفتر دوم، تهران: زوار، ۱۳۶۲، ص ۱۴۶.
۷. همان، ص ۷۰.
۸. مولانا جلال‌الدین رومی: مجالس سبعه (هفت خطابه)، با تصحیح و توضیحات توفیق سبحانی، تهران: کیهان، ۱۳۶۵، ص ۸۰.
۹. مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی: کتاب فی مایه، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۱.
۱۰. برای نمونه - مولانا جلال‌الدین رومی: مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی، تصحیح توفیق سبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱، ص ۹۴-۹۵، ۱۶۸-۱۶۷، ۲۰۱-۲۰۰، ۲۱۴-۲۱۳، ۲۳۱-۲۳۲.
۱۱. آقسرائی، محمودبن، محمد: سائرة‌الاجبار و سائرة‌الاخيار، به سعی و تصحیح و حواشی عثمان توران، آنقره: چاپخانه‌ی انجمن تاریخ ترک، ۱۹۴۳ م، ص ۶۲-۶۰.
۱۲. همان، ص ۷۲-۶۶.
۱۳. همان، ص ۸۲.
۱۴. همان، ص ۸۶-۸۵.
۱۵. همان، ص ۸۹-۸۷.

۱۶. مکتوبات، ص ۵۹.
۱۷. همان، ص ۶۰.
۱۸. همان، ص ۱۰۹.
۱۹. افلاکی عارفی، شمس‌الدین احمد: مناقب العارفين، با تصحيح و حواشی و تعليقات تحسین یازيجی، ج ۱، آنقره: انجمن تاريخ ترک، ۱۹۶۱ م، ۲ مجلد، ص ۴۴۳-۴۴۴.
۲۰. همان، ص ۴۴۴.
۲۱. همان، ص ۳۸۹-۳۹۰.
۲۲. همان، ص ۱۴۶-۱۴۷.
۲۳. همان، ص ۱۴۶.
۲۴. مکتوبات، ص ۱۲۶، ۱۷۹، ۱۸۶.
۲۵. همان، ص ۱۰۵، ۱۰۷.
۲۶. همان، ص ۲۰۶.
۲۷. کتاب فيه ما فيه، ص ۴-۵.
۲۸. ← سرتنی، ج ۱، ص ۱۱۰.
- ۲۹ و ۳۰. مثنوی، دفتر چهارم، ص ۳۹.
۳۱. همان، ص ۱۵۳.
۳۲. همان، ص ۳۸.
۳۳. مثنوی، تصحيح محمد استعلامی، دفتر پنجم، تهران: زوار، ۱۳۷۰، ص ۱۸۹.
۳۴. همان، ص ۶۳.
۳۵. همان، ص ۱۵۲.
۳۶. مثنوی، تصحيح محمد استعلامی. دفتر ششم، تهران: زوار، ۱۳۷۰، ص ۲۲.
۳۷. همان، ص ۲۳.

مقایسه‌ی یک حکایت از مثنوی با غزلی از دیوان کبیر

هدیه به روح شادروان دکتر مهیندخت صدیقیان

برخی از داستان‌های مثنوی با پاره‌ای از غزلیات دیوان کبیر قابل تطبیق و مقایسه است و با این قیاس مفاهیم هم داستان‌های مثنوی و هم غزلیات شمس را بهتر می‌توان دریافت.^۱ از جمله سخنان مولانا (متوفی: ۶۲۷ ق.) در دفتر ششم مثنوی در داستان آن شاعر سنی که روز عاشورا به شهر حلب وارد شد و سوگواری شیعیان را دید و متعجب ماند، با یکی از غزل‌های مشهور دیوان کبیر قابل مقایسه است. مولانا در پایان داستان مذکور در مثنوی گوید:

روح سلطانی ز زندانی بَجست	جامه چه درانیم و چون خاییم دست؟
چون که ایشان خسرو دین بوده‌اند	وقت شادی شد چو بشکستند بند
سوی شادروان دولت تاختندکُنده و	زنجیر را انداختند
روزِ مُلک است و گش و شاهنشهی،	گر تو یک ذره از ایشان آگهی
ور نه‌ای آگه، برو بر خود گری	ز آن‌که در انکار نقل و محشری
بر دل و دین خرابت نوحه کن	که نمی‌بیند جز این خاک کهن
ور همی بیند، چرا نبود دلیر	پشت دار و جان سپار و چشم سیر؟!
در رُخت کواز می دین فرخی	گر بدیدی بحر، کو کف سخی؟

آن که جو دید، آب را نکند دریغ خاصه آن کو دید آن دریا و میغ^۲

۱

در داستان یادشده، ضمن آن که بیش و کم بُهت و حیرتزدگی شخصی سنی مذهب منعکس است که در نیافته است چرا شیعیان از برای شهیدان کربلا آیین سوگواری را برگزار می کنند، مولانا نظر خود را نیز درباره ی مرگ و خاصه شهادت حضرت حسین بن علی - علیهما السلام - و یاران وارسته اش بازگو نموده است. در نظر عارفان واقعه ی خونبار کربلا در واقع پرده از راز عشق، عشق پاک الهی، برداشته است. امام حسین (ع) و یارانش عاشقانه در راه حق جان باختند تا از خاکدانِ پر مظلومه ی دنیا وارهندند و به معشوق حقیقی رسیدند. پس مولانا می گوید چرا بر آنان باید گریست؟! او شهیدان کربلا را همان مرغانِ از قفسِ تن رهیده می داند، پرنده تر ز مرغان هوایی.

سخنان مولانا در داستان مذکور راجع به شهیدان کربلا، با این غزل دیوان کبیر

بیش و کم قابل مقایسه است:

کجایید ای شهیدان خدایی؟	بلاجویانِ دشت کربلایی
کجایید ای سبک روحان عاشق؟	پرنده تر ز مرغان هوایی
کجایید ای شهبان آسمانی؟	بدانسته فلک را در گشایی
کجایید ای ز جان و جا رهیده؟	کسی مر عقل را گوید کجایی؟!
کجایید ای در زندان شکسته؟	بداده و امداران را رهایی
کجایید ای در مخزن گشاده؟	کجایید ای نوای بی نوایی؟
در آن بحرید کاین عالم کف اوست	زمانی بیش دارید آشنایی
کف دریاست صورت های عالم	ز کف بگذر اگر اهل صفایی
دلم کرد کاین نقش سخن شد	بهل نقش و بدل روگر زمایی
برآی شمس تبریزی ز مشرق	که اصل اصل هر ضیایی ^۳

برخی واژگان و تعبیرات این غزل یا مترادف‌های آن‌ها در همان ابیات مثنوی که ذکر شد، نیز آمده است مانند بحر و دریا و کف آن، سلطان و خسرو و شاه و رهیدن از زندان. به نظر می‌رسد مولانا کمی پس از آن‌که حکایت مذکور در مثنوی را بیان کرده، این غزل دیوان کبیر را سروده؛ با ذکر آن حکایت ذهنش متوجه شهیدان کربلا شده و سپس با همان حال و هوایی که هنگام گفتن حکایت یاد شده داشته است، این غزل زیبا را سروده است و همان تعبیرات و واژگان حکایت مذکور را در این غزل تکرار کرده است. به هر تقدیر، مفهوم و مضمون آن‌ها یک‌سان و یک اندیشه در آن‌ها نمودار است.

۲

گفتنی است شمس تبریزی نیز مانند سخنان مولانا در حکایت مذکور در مثنوی را بیان داشته و او نیز همان دیدگاه مولانا را نسبت به مرگ و شهادت داشته است: «یکی می‌گریست که برادرم را کشتند تاران. دانشمند بود. گفتم که: اگر دانش داری، دانی که تار او را به زخم شمشیر زنده‌ی ابد کرد. الا مردگان و واعظان مرده، آن زندگی را چه دانند؟ بر سر تخت برآیند، نوحه آغاز کنند. آخر الدنیا سِجِنُ الْمُؤْمِنِ می‌فرماید! یکی از زندان بَجَسْت، بر او بیاید گریست که دریغ، چرا جَسْت ازین زندان؟! زندان را تاران سوراخ کردند یا سبب دیگر، او برون جَسْت. نقل کرد مین دارِ الی دارِ»^۴.

بی‌گمان مرگ سرانجام ناگزیر همه‌ی آدمیان است و اندیشه‌ی انسان‌ها درباره‌ی هستی و نگرش آنان به مرگ در روش زندگی‌شان تأثیر دارد. برای آنانی که همه‌ی هستی انسان را با مرگ پایان یافته می‌دانند، مرگ زشت و منفور است و آنانی که مرگ را سرآغاز زندگی برتر و بهتر خود می‌دانند، با روی گشاده این سرنوشت حتمی خویش را می‌پذیرند. عارف با مرگ از رنج و بند دنیا می‌رهد و به آسایش ابدی می‌رسد. مرگ در نظر عارف موجب کمال اوست و روح

کمال طلب و ترقی خواه عارف به آن مشتاق است: «پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم؟»^۵ مولانا این گونه اشتیاق را در مثنوی، در حکایت علی (ع) با خونی خویش، به بهترین وجه از زبان علی (ع) بازگو می کند:

دانه‌ی مردن مرا شیرین شده‌ست «بَلْ هُمْ أَحْيَاءُ»^۶ پی من آمده‌ست
 اُقْتَلُونِي يَا ثِقَاتِي لَإِيْمَا إِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي دَإِيْمَا^۷
 إِنَّ فِي مَوْتِي حَيَاتِي يَا فِتْنِي! كَمْ أَفَارِقُ مَوْطِنِي حَتَّى مَتِي؟^۸
 اگر عرفان اسلامی هیچ سودی هم برای بشر نمی داشت - که البته این گونه نیست - همین که مشکل او را با مرگ این چنین رفع می کند، بس ارزشمند است.
 مولانا گوید:

فروشدن چو بدیدی، برآمدن بنگر

غروب، شمس و قمر را چرا زیان باشد؟

ترا غروب نماید ولی شروق بود

لحد چو حبس نماید، خلاص جان باشد

کدام دانه فرو رفت در زمین که نرُست؟

چرا به دانه‌ی انسانیت این گمان باشد^۹

یادداشت‌ها:

۱. ← زرین کوب، عبدالحسین: سزنی، ج ۲، تهران: علمی، ۱۳۷۰، ۲ مجلد، صفحات ۳۷۶-۳۷۳.
۲. مولانا جلال‌الدین بلخی: مثنوی، تصحیح محمد استعلامی، دفتر ششم، تهران: زوار، ۱۳۷۰، صفحات ۴۴-۴۵.
۳. مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد: کلیات شمس تبریزی یا دیوان کبیر، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، جزو ششم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۵، ۱۰ مجلد، صفحات ۵۶-۵۷.
۴. شمس‌الدین محمد تبریزی: مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، دفتر اول، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۹، دو دفتر در یک مجلد، ص ۲۰۴.
۵. مثنوی، تصحیح محمد استعلامی، دفتر سوم، تهران: زوار، ۱۳۶۳، ص ۱۸۰.
۶. ظاهراً مقصود شاعر این آیه است: وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ. آل عمران (۳): ۱۶۹.
۷. مأخوذ از ابیات منسوب به حلاج است:
أَقْتُلُونِي يَا ثِقَاتِي
وَمَمَاتِي فِي حَيَاتِي
أَنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي
وَحَيَاتِي فِي مَمَاتِي
- ← شهیدی، سیدجعفر: شرح مثنوی، جزو چهارم از دفتر اول، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۲۷۹.
۸. مثنوی، تصحیح محمد استعلامی، دفتر اول، تهران: زوار، ۱۳۶۰، ص ۱۸۴.
۹. کلیات شمس تبریزی یا دیوان کبیر، جزو دوم، ص ۲۰۹.

شمس تبریزی و حکایت ملامتیان

پیشکش به حضرت استاد دکتر فتح الله مجتبائی

شمس الدین محمد تبریزی (متوفی: پس از ۶۴۵ ق.) از عجایب و غرایب تاریخ عرفان اسلامی است که شخصیتی کاملاً منحصر به فرد دارد. در هیچ طبقه و گروهی نمی‌گنجد و جزو هیچ فرقه و دسته‌ای نبوده است. با آن‌که میان او و مولانا جلال الدین (متوفی: ۶۷۲ ق.) استوارترین و عمیق‌ترین دوستی و محبت برقرار بوده، اما شمس با مولانا نیز بسیار متفاوت بوده است و به این تفاوت در مقالات شمس تبریزی هم اشاره‌هایی شده است.^۱ از بعضی لحاظ دیدگاه‌ها و رفتارهای شمس یادآور ملامتیان است اما شمس از ملامتیه هم نبوده است. از این لحاظ که او رسم صوفیان زمان خود را قبول نداشته و بر عجب و خودبینی مشایخ تصوف عصر خود خرد می‌گرفته است، شبیه به ملامتیه، که چند قرن پیش از عصر او می‌زیسته‌اند، به نظر می‌رسد. در این مقاله حکایتی از مقالات شمس تبریزی که بیانگر رفتارهای ملامتیان است، نقل و سپس سرچشمه و صورت اصلی آن بررسی می‌شود.

شمس تبریزی درباره‌ی خود گوید: «من مرید نگیرم. من شیخ می‌گیرم. آن‌گاه نه

هر شیخ، شیخ کامل».^۲ ظاهراً مقصود او چنین است که وی مشایخ طریقت را ارشاد می‌کند، ضعف و غفلت آنان را گوشزد می‌کند و آنان را هشدار می‌دهد. همچنان‌که با مولانا جلال‌الدین نیز چنین رفتار کرد که مولانا به او دل باخت.

شمس دریافته بود که مشایخ تصوف آن‌چنان اسیر نظر مریدان خود شده بودند که همه‌ی کوشش آنان بر آن مصروف گشته بود که در چشم مریدان عارفی بزرگ و زاهدی وارسته از دنیا جلوه کنند و این خود حجابی بس بزرگ بین آنان و حق پدید آورده بود. یکی از تعلیمات اساسی شمس این بوده است که چنین حجابی باید دریده شود و پیران طریقت باید از ردّ و قبول خلق آسوده‌خاطر گردند و وجود خود را از خودبینی و ظاهرسازی آزاد و رها کنند. شمس با چنین دیدگاه و روشی که داشته است، حکایتی را نقل کرده که نشان می‌دهد به عقیده‌ی او اهل معرفت چگونه می‌بایست از اقبال مریدان می‌رهیده‌اند:

«شیخ در بغداد در چله نشسته بود، شب عید آمد، در چله آوازی شنید نه ازین عالم، که ترا نفس عیسی دادیم، بیرون آی و بر خلق عرضه کن (...). برون آمد، روز عید، در انبوهی بغداد روان شد. حلوائی‌ای را دید که شکل مرغکان حلوائی شکر ساخته بود (...). حلوائی را بانگ کرد. خلق به تعجب ایستادند که تا شیخ چه خواهد کرد، که شیخ از حلوا فارغ است. حلوا که شکل مرغ بود، برگرفت از طبق، و بر کف دست نهاد (...). در آن مرغ دمید، در حال گوشت و پوست و پر شد، و برپرید.

خلق به یک‌بار جمع شدند. تایی چند از آن مرغان بپرانید. شیخ از انبوهی خلق و سجده کردن ایشان، و حیران شدن ایشان، تنگ آمد. روان شد سوی صحرا و خلایق در پی او. هر چند دفع می‌گفت که ما را در خلوت کاری است، البته در پی او می‌آمدند. در صحرا بسیار رفت. گفت: خداوند! این چه کرامت بود که مرا محبوس کرد و عاجز کرد؟! الهام آمد که حرکتی بکن تا بروند. شیخ بادی رها کرد. همه در هم نظر کردند و به انکار سر جنبانیدند و رفتند. یک شخص ماند، البته

نمی‌رفت. شیخ می‌خواست که او را بگوید که چرا با جماعت موافقت نمی‌کنی؟ از پرتو نیاز او و فرّ اعتقاد او شیخ را شرم می‌آمد. بلکه شیخ را هیبت می‌آمد. با این همه به ستم، آن سخن را به گفت آورد. او جواب گفت که من بدان باد اوّل نیامدم، که با این باد آخرین بروم. این باد از آن باد بهتر است پیش من، که ازین باد ذات مبارک تو آسود، و از آن باد رنج دید و زحمت».^۳

رفتار شیخ در این حکایت از نوع رفتارهای ملامتیان است. حکایت مذکور به اختصار در مخزن الاسرار اثر نظامی، شاعر ایرانی قرن ششم، هم آمده است:

رهروی از جمله‌ی پیران کار

می‌شد و با پیر، مریدی هزار
پیردران قافله یک باد پاک

داد بضاعت به امینان خاک
هر یک ازان آستی برفشاند

تا همه رفتند و یکی شخص ماند
پیر بدو گفت چه افتاد رای

کان همه رفتند و تو ماندی به جای
گفت مرید ای دل من جای تو

تاج سرم خاک کف پای تو
من نه به باد آمدم اوّل نفس

تا به همان باد شوم باز پس^۴

جالب است که این حکایت از دیرباز تا به امروزه طی قرن‌ها در افواه مردم فارسی‌زبان جاری بوده است و از آن ضرب‌المثل «به کیشی می‌آیند و به فیشی

می‌روند» را ساخته‌اند.^۵ اما اصل آن - که مشهورترین حکایتِ باقی‌مانده از ملامتیان است - درباره‌ی یکی از مشایخ گم‌نام ملامتی به نام میره‌ی نیشابوری است که در قرن پنجم در طبقات‌الصوفیه با تقریراتِ خواجه عبدالله انصاری هروی ذکر شده است:

«میره از نیشابور پیری بود از صوفیان، سید ملامتی. به نسا رفت به زیارت یا به کاری، و یک خادم بازو و آن‌جا وی را قبول بخاست عظیم و مریدان بسیار پدید آمد و وی از آن به رنج می‌بود و شغل دل می‌فزود. خواست که برود، چون بازگشت خلق عظیم با وی بیرون آمدند و با وی فرارفت استادند. پرسید از خادم که ایشان که‌اند؟ گفت: به خدمت تو می‌آیند. او صبر کرد، چیزی نگفت تا به بالای آمد به سر راه. وی رسید فرابالا و باد می‌جست به زور، وی شلوار باز کرد و بول کردن آغاز کرد و می‌ماند تا همه جامه‌های ایشان پلید گشت و آن خود. آن قوم گفتند: احسنت، اینت شیخ! اینت معامله! همه منکر از وی بازگشتند و وی یک مرید داشت که با وی بیرون آمده بود. پس وی می‌رفت، دل پرانکار، که این چه بود که وی کرد؟ قوم مریدان را ارادت تازه و نظرهای نیکو، با وی می‌آیند، تبرک و خدمت را، نگر که او چه کرد! میره می‌رفت، آب آمد. وی رفت همچنان با مرقع و جامه در آن آب، و خویشتن بشست و آمد بیرون و فرارفت ایستاد و روی باز کرد، خادم را گفت: نگر که انکار نکنی که آفتی بدان عظیمی و چندان فتنه و شغلی بزرگ، به این مقدار، به بولی از خود باز توان کرد و آن به آب پاک گشت، چرا مؤونت آن باید کشید؟ چه به کار آیند؟ جز آن که مردم، رعنا و معجب کنند و از مایه‌ی مردم خورند و شغل دل افزایند و آن قبول پیش از عیب باشد، چون عیبکی اندک پدید آید، یا کاری نه بر مراد ایشان، همه منکر گردند.»^۶

حکایت مقالات شمس و مخزن‌الاسرار در واقع تغییر یافته‌ی همین حکایت میره‌ی نیشابوری است. آن پیر گم‌نام که شمس نامش را در حکایتش ذکر نکرده و گفته است که در بغداد بوده، نامش میره و از ملامتیان نیشابور بوده و ماجرای

مذکور در نسا اتفاق افتاده است. متنها طی سال‌ها شاخ و برگ‌های دیگر به حکایت اصلی افزوده شده است و قهرمان حکایت نیز نامش تغییر کرده است؛ همچنان‌که در کتاب کدو مطبخ قلندری، تألیف ادهم خلخالی (متوفی: ۱۰۵۲ ق.) همین حکایت میره عیناً درباره‌ی درویش محمد پالاندوز (متوفی: ۱۰۳۷ ق.)، از پیران فرقه‌ی ذهبیه، نقل شده است.^۷

۳

به هر تقدیر، شمس با نقل این حکایتِ شیخ ملامتی، نشان داده است که به روش ملامتیان برای رهایی از اقبال مریدان و آسودگی از توجه مردم و در نتیجه، رهایی از ظاهرسازی و خویشتن‌بینی، اعتقاد داشته است؛ همچنان‌که درباره‌ی او حدالدین کرمانی، از مشاهیر مشایخ تصوف در قرن هفتم، گفته است:

«مرا آن شیخ اوحد به سماع بردی و تعظیم‌ها کردی، و باز به خلوت آوردی. روزی گفت: چه باشد اگر با ما باشی؟ گفتم: به شرط آن‌که آشکارا بنشینم و شرب کنی پیش مریدان و من نخورم. گفت: تو چرا نخوری؟ گفتم: تا تو فاسقی باشی نیک‌بخت و من فاسقی باشم بدبخت. گفت: نتوانم. بعد از آن کلمه‌ای گفتم. سه بار دست بر پیشانی زد.»^۸

«مرا اوحدالدین گفت: چه گردد اگر بر من آیی به هم باشیم؟ گفتم: پیاله بیاوریم یکی من، یکی تو، می‌گردانیم آن‌جا که گرد می‌شوند به سماع! گفت: نتوانم. گفتم: پس صحبت من کار تو نیست. باید که مریدان و همه‌ی دنیا را به پیاله‌ای بفروشی.»^۹

پیشنهاد شمس به اوحدالدین کرمانی برای این بوده است که او را از اسارت نظر مریدان، خویشتن‌بینی و اهمیت‌دادن به ردّ و قبول خلق رها گرداند و این پیشنهاد نیز رنگی از تعالیم و رفتارهای ملامتیان را دارد از جمله همان‌طور که

شمس به او حدالدین پیشنهاد پیاله نوشی کرده است، شیخ یوسف بن حسین رازی (متوفی: ۳۰۴ ق.) که از پیران ملامتیه بود، در شیشه‌ی شراب با پسر نوخط خود آب می‌نوشید تا مردم پندارند که او شاهدبازی می‌کند و باده می‌نوشد و به او توجه نکنند.^{۱۰}

شمس خود نیز مانند اهل ملامت رفتار می‌کرده، چنان‌که گفته است: «لحظه‌ای برویم تا خرابات، آن بیچارگان را ببینیم. آن عورتکان را خدا آفریده است، اگر بدند یا نیکند، در ایشان بنگریم، در کلیسیا هم برویم، ایشان را بنگریم. طاقت کار من کسی ندارد». ^{۱۱} بی‌گمان شیخان صوفیان برای حفظ آبروی خود به خرابات و کلیسا نمی‌رفته‌اند، برای همین شمس می‌گوید: «طاقت کار من کسی ندارد»، زیرا او از ردّ و قبول مردم بی‌نیاز بوده است و بیم آن را نداشته است که اگر به جاهای بدنام پای گذارد، مریدان او را ترک خواهند کرد، زیرا او اصلاً دربند مریدپروری نبوده است. مطالعه‌ی مقالات شمس تبریزی آدمی را به تأیید بی‌چون و چرای سخن مولانا جلال‌الدین برمی‌انگیزاند که به راستی «خودغریبی در جهان چون شمس نیست». ^{۱۲}

یادداشت‌ها:

۱. برای نمونه ← شمس‌الدین محمد تبریزی: مقالات شمس تبریزی، به تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، ج ۱، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۹، ۲ جلد در یک مجلد، ص ۷۹، ص ۱۰۰ و همان، ج ۲، ص ۱۳۴ و ۱۷۱.
۲. همان، ج ۱، ص ۲۲۶.
۳. همان، ج ۱، ص ۲۴۳-۲۴۴.
۴. نظامی گنجه‌ای، الیاس: مخزن‌الاسرار، ج ۱ از خمسه‌ی نظامی گنجه‌ای، تصحیح بهروز ثروتیان، تهران: توس، ۱۳۶۳، ص ۲۳۴.
۵. برای ضرب‌المثل یادشده و داستان‌های مربوط به آن و موارد کاربرد ضرب‌المثل ← بهمنیار، احمد: داستان‌نامه‌ی بهمنیاری، به کوشش فریدون بهمنیار، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۹، ص ۱۰۱-۱۰۰؛ شکورزاده، ابراهیم: دوازده هزار مثل فارسی و سی هزار معادل آن‌ها، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۶-۲۷۷. در کتاب اخیر حکایت مذکور در مقاله، راجع به بایزید بسطامی (متوفی: ۲۶۱ ق.) ذکر شده است. همچنین عامه‌ی مردم این حکایت را درباره‌ی شیخ بهائی (متوفی: ۱۰۳۱ ق.) نقل می‌کنند که صحت ندارد.
۶. انصاری هروی، ابواسمعیل عبدالله: طبقات الصوفیه، با مقابله و تصحیح محمدسرور مولایی، تهران: توس، ۱۳۶۲، ص ۵۴۰-۵۴۱.
۷. ادهم خلخالی: کدو مطبخ قلندری، به اهتمام احمد مجاهد، تهران: سروش، ۱۳۷۰، ص ۴۸. دکتر احمد مجاهد هم در تعلیقات کتاب کدو مطبخ قلندری (ص ۱۲۱-۱۲۲) از ارتباط حکایت پیر پالاندوز و حکایت مقالات شمس و مخزن‌الاسرار سخن گفته‌اند؛ و ضرب‌المثل و داستان عامیانه‌ی مرتبط با این حکایت را آورده‌اند اما به سرچشمه‌ی اصلی حکایت و ضرب‌المثل مذکور که در واقع حکایت میره‌ی نیشابوری است، هیچ اشاره‌ای نفرموده‌اند و در مقاله‌ی حاضر برای نخستین بار است که این موضوع بیان می‌شود.

۸. مقالات شمس تبریزی، ج ۱، ص ۲۹۴.

۹. همان، ج ۱، ص ۲۱۸.

۱۰. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد: تذکرة الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار، ۱۳۶۰، ص ۳۸۷. عطار یوسف بن حسین رازی را این گونه معرفی کرده است: «آن حجت ولایت ولایخافون لومة لایم» (ص ۳۸۲) و این گونه به منش ملامتی گری او اشاره نموده است.

۱۱. مقالات شمس تبریزی، ج ۱، ص ۳۰۲.

۱۲. مولانا جلال الدین محمد بلخی: مثنوی، تصحیح محمد استعلامی، دفتر اول، تهران: زوار، ۱۳۶۰، ص ۱۴.

مقاله‌ی حاضر قبلاً در مجله‌ی ایران‌شناسی، سال هجدهم، شماره‌ی ۲، (تابستان ۱۳۸۵) به چاپ رسیده است.

سیری در قلندری سروده‌ی سنائی

پیشکش به حضرت استاد دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی

بخشی قابل توجه از اشعار غنایی و عرفانی فارسی را، خاصه در قالب‌های غزل و رباعی، سروده‌هایی که به قلندریات مشهور است، تشکیل می‌دهد که این جانب آن‌ها را «قلندری سروده» می‌نامد. در این‌گونه اشعار که سنائی غزنوی (متوفی: ۵۲۹ ق.) آغازگر آن‌ها در تاریخ ادبیات فارسی محسوب می‌شود، ضمن تمجید از قلندر و قلندری، به واژگانی که به گونه‌ای با نشاط و طرب و خوشباشی و احیاناً کافری و نامسلمانی مربوط است، مانند پیرمغان، ترسا، خرابات، رند، زنار، ساقی، قلاش، مطرب، مغ، مغبچه، مقامر، می و میکده، ارج نهاده شده است و در برابر آن‌ها واژگانی چون تسبیح، خانقاه، خرقه، زهد، زاهد، سجاده و صوفی که با زهد و تصوف مرتبط است، بی‌بها محسوب شده است. اگرچه شاعران متعددی قلندری‌سرایی کرده‌اند اما مضامین همه‌ی قلندری سروده‌ها بیش و کم یک‌سان است. ظاهراً حال و هوای ملامتیان که آیین آنان متأثر از اصول عیاری و جوانمردی بوده^۱، در این‌گونه اشعار نمودار گشته است و توگویی سراینده‌گان آن‌ها خواسته‌اند به‌سان ملامتیه، زاهدان ظاهرپرست را به ملامت‌گویی خود تحریض کنند و یا آنان را به خشم آورند. چنان‌که برخی

از آنان از ملامت‌کشی خود نیز در قلندری سروده‌ها سخن گفته‌اند. خاقانی (متوفی: ۵۹۵ ق.) نیز در بیتی به ارتباط قلندری و ملامتی اشاره کرده است:

از پس کُنیت سگی چیست به شهر نام ما

دردکش ملامتی، سیم‌کش قلندری^۲

با این حال، شاعر قلندری سرای الزاماً به احوال فرقه‌ی قلندریه که به گفته‌ی شهاب‌الدین عمر سهروردی (متوفی: ۶۳۲ ق.) «متشبه محقّ به ملامتیه» بوده‌اند^۳، نظر ندارد و هیچ دلیل و سندی موثق در دست نیست که بزرگانی چون سنائی و عطار و سعدی و حافظ را به سبب این‌که در اشعار خود از قلندر و قلندری سخن گفته‌اند، پیرو یا مدافع فرقه‌ی قلندریه یا ملامتیه بدانیم.

۱

واژه‌ی «قلندر» تا پیش از قرن هفتم در زبان فارسی بیشتر به صورت اسم مکان به کار رفته است و مردمانی را که به «قلندر» آمدوشد داشته‌اند و یا در کوی و جلّه قلندر می‌زیسته‌اند، «قلندری» می‌نامیده‌اند.^۴ حکایتی از مخزن‌الاسرار نشان می‌دهد که قلندر، جایگاه فاسقان و مکانی بدنام نظیر خرابات بوده است.^۵ عطار (متوفی: ۶۱۸ یا ۶۲۷ ق.) هم در منطق‌الطیر قلندر را به معنی جایگاه رندان و اوباش، به کار برده است.^۶ و به نظر می‌رسد در این بیت بوستان نیز به همان معنی است که نظامی و عطار به کار برده‌اند:

پسر کو میان قلندر نشست پدر گو زخیرش فروشوی دست^۷

به هر تقدیر، ظاهراً قوالان و مطربان – که در محافل صوفیان سماع را مدد می‌بخشیدند – در ترانه‌های خود از قلندر و احوال قلندریان و خوش‌باشی و دُردی‌نوشی آنان سخن می‌گفتند و به پیروی از آنان، اهل خانقاه هم اندک‌اندک واژه‌های قلندر و قلندری را در ابیاتی که در مجالس خود می‌خواندند، به کار بردند و بدین ترتیب اشعار قلندران به ادبیات اهل خانقاه پیوست. صوفیان

ترانه‌ها و اشعار قوالان را بر وفق احوال و افکار خود تأویل و تفسیر می‌کردند، چنان‌که یک‌بار استاد امام قشیری (متوفی: ۴۶۵ ق.) بر در خانقاه شیخ ابوسعید (متوفی: ۴۴۰ ق.) بیتی را از قوالی شنید و با خود گفت: «اگر همه بیت‌ها را به وجهی تفسیر توان کرد و عذری توان نهاد، این بیت باری از آن جمله است که این را هیچ وجه نتوان نهاد»^۸، اما پس از دو روز، شیخ ابوسعید همان بیت را از برای قشیری به طرزی ظریف توجیه و تفسیر کرد.^۹ به همین‌گونه عارفان و صوفیان اشعار قلندرانیهی قوالان و مطربان را که در واقع احوال شنگولیان قلندر و خوش‌باشان خرابات و عیش و طرب آنان را توصیف می‌کرد، با شور و هیجانات عشق عرفانی خود و جذبه و حالی که گاه بر آنان چیره می‌گردید، تطبیق می‌کردند.

اگرچه ظاهراً سنائی مبدع نخستین قلندری سروده‌های فارسی است، اما به نظر می‌رسد که از ترانه‌های قوالان درباره‌ی اهل قلندر و تأویل‌ها و توجیهاات عارفان اهل سماع از این‌گونه اشعار، هم بی‌تأثیر و بی‌نصیب نبوده است. قلندری سروده‌های او و پیروانش در ادب فارسی، سرشار از تعابیر و کنایاتی است که از یک سوی به گونه‌ای شور و هیجانات عشق عارفانه‌ی آنان را بازگو می‌کند و از سوی دیگر گونه‌ای عکس‌العمل لابالی‌گرانه (= قلندرانیه) در برابر قیدوبندهای جامعه‌ی دوران آنان است. جامعه‌ای که حاکمان و سلاطین سست اعتقاد در آن دعوی دینداری داشتند و به بهانه‌ی اجرای احکام دین، شادمانی و خوشی را بر دیگران ممنوع کرده بودند. جامعه‌ای که فاسقان آن به پارسایی تظاهر می‌نمودند، اهل مدرسه و اهل خانقاه آن گرفتار ریا و عُجب و ظاهرپرستی بودند و آنچه کمناب و کیمیاصفت بود، همانا اخلاص و صداقت بود.^{۱۰} قلندری سروده‌ها نوعی دهن‌کجی به چنین جامعه‌ای است.

پس از ذکر این مقدمات، نگارنده کوشیده است که به نقد و بررسی یکی از قلندری سروده‌های سنائی بپردازد تا نمونه‌ای برای بررسی و شناخت بیشتر این دست از اشعار فارسی باشد.

حکیم سنائی غزنوی در دیوان خود چندین بار واژه‌ی «قلندر» را به کار برده است. یکی از قلندری سروده‌های معروف او غزلی است با مطلع:

در کوی ما که مسکن خوبان سعتری ست

از باقیات مردان پیری قلندری ست^{۱۱}

و دیگر قصیده‌ای با ردیف «ای پسر» که بیت نهم آن چنین است:

چنگ بستان و قلندروار زن تا به جان بازآورم هوش ای پسر^{۱۲}

یکی از قصیده‌هایش نیز با چنین مطلعی آغاز گردیده است:

بسته‌ی یار قلندر مانده‌ام زان دو چشمش مست و کافر مانده‌ام^{۱۳}

در غزلی گفته است:

برخیز ای سنائی باده بخواه و چنگ اینست دین ما و طریق قلندری^{۱۴}

و در یکی از ترکیب‌بندهایش «تجرید» و «قلندری» را مترادف به کار برده:

در کوی قلندری و تجرید در کمزدن اوفتاده مائیم^{۱۵}

همچنین دومین بند یکی دیگر از ترکیب‌بندهایش از قلندری سروده‌های

زیبای اوست که در این نوشته به شرح و نقد آن پرداخته می‌شود:

ای سنائی دم درین عالم قلندروار زن

خاک در چشم هوسناکان دعوی دار زن

تا کی از تردامنی‌ها حلقه در مسجدزنی؟

خوی مردان گیر و یک‌چندی در خمّار زن

حدّ می خوردن به عمری تاکنون برتن زدی

حدّ ناخوردن کنون بر جان زیرکسار زن

از برای آبروی عاشقان بر دار عشق

عقل رعنا را برآر و آتش اندر دار زن

این جهان در دست روح است آن جهان در دست
عقل پای همت بر قفای هر دو ده سالار زن
هفت چرخ و چار طبع و پنج حس محرم‌نی‌اند
خیمه‌ی عشرت برون زین هفت و پنج و چار زن
در میان عاشقان بی‌آگهی چشم و دهان
اشک عاشق‌وار پاش و نعره عاشق‌وار زن
گر همی خواهی که گردی پیشوای عاشقان
شو نوای بیخودی چون ساز موسیقار زن
سنگ در قنديل طالب علم عالم جوی کوب
چنگ در فتراک صاحب درد دُردي خوار زن
گر زچاه جاه خواهی تا برآئی مردوار
چنگ در زنجیر گوهردار عنبربار زن
تا تو بر پشت ستوری بار او بر جان توست
چون به ترک خر بگفتی، آتش اندر بارزن
از برای آن که گل شاگرد رنگ روی اوست
گر هزارت بوسه باشد، بر سر یک خار زن
ور همی دندان مار از لطف خواهی شکرین
یاد آن لب‌گیر و بوسی بر دهان مار زن
چهره چون دینارگردان در سرای ضرب دوست
پس به نام مفخر دین مهر بر دینار زن
چون قبول مفخر دین بوالمفاخر یافتی
آتش اندر لاف دین و کفر و فخر و عار زن

شیخ الاسلام و جمال دین مفتی المشرقین
سیف حق تاج خطیبان شمع شرع افضی القضاة^{۱۶}

پیش از آن که مفهوم شعر و پیام سنائی بررسی گردد، هنر شاعری سنائی و عنایت او به ظرافت‌های شعر و موسیقی کلام شایان توجه است. قافیه‌های مختوم به «ار» و از پس آن‌ها ردیف «زَن» نوعی خیزش و کوبش را تداعی می‌کند و گویی خواننده را تحریض می‌کند که عزم خود را استوار کند تا سفارش‌های شاعر را انجام دهد. موسیقی درونی بسیاری از ابیات، شعر را خوش‌آهنگ‌تر کرده است. از آن جمله است هم‌آهنگی «دم» و «عالم»، «خاک» و «هوسناک» در بیت اول؛ «عاشقان» و «دهان» در مصراع نخست بیت هفتم؛ و قرینه‌سازی «سنگ» و «چنگ»، و «طالب» و «صاحب» در بیت نهم. بر همین اساس است که صورت درست‌تر بیت دوم – چنان‌که استاد دکتر شفیعی کدکنی هم ضبط کرده‌اند^{۱۷} – چنین به نظر می‌رسد:

تا کی از تردامنی حلقه‌ئی در مسجد زنی

خوی مردان گیر و یک‌چندی در خمّار زن

زیرا در این صورت موسیقی درونی در مصراع نخست در دو واژه‌ی «تردامنی» و «زنی» رعایت شده است، خاصه این‌که تضاد «در مسجد» و «در خمّار» هم با سبک سخن سنائی موافق‌تر است.

از دیگر توجهات سنائی به موسیقی کلام، کاربرد جناس‌ها و تکرار برخی از حروف و مصوّت‌ها و نیز تکرار واژگان در برخی از بیت‌ها است که سخن او را گوشنوازتر کرده است. برای نمونه در بیت چهارم در دو واژه‌ی «برای» و «آبروی» نوعی جناس رعایت شده است و تکرار مصوّت «آ» با مضمون بیت هماهنگ است و بالابراکشیدن مجرم را بر دار تداعی می‌کند و از دیگر سو، تابع اضافات در مصراع نخست نیز موسیقی بیت را تشدید بخشیده است. در بیت

هفتم نیز تکرار واژه‌ی «عاشق» گذشته از آن‌که اهمیّت آن را در نظر شاعر نشان می‌دهد و گونه‌ای تأکید است، در موسیقی کلام هم بی‌تأثیر نیست. چنان‌که تکرار حرف «ش» در همین بیت نوعی نغمه‌ی حروف را ایجاد کرده است. در بیت نهم در دو واژه‌ی «علم» و «عالم» جناس شبه‌اشتقاق و در «درد» و «دُرد» جناس محرّف و در «چاه جاه»، هم‌جناس خطّ و هم‌تضمین‌المزدوج رعایت شده است و باز تتابع‌اضافات در «قندیل طالب علم عالم جوی»، «فتراک صاحب درد دُردی‌خوار» و «زنجیر گوهردار عنبربار» موسیقی شعر را تقویت کرده است همچنان‌که نوعی تضمین‌المزدوج در «گوهردار عنبربار» بیت را از لحاظ موسیقی خوش‌آهنگ‌تر نموده است. در بیت دوازدهم نیز تکرار حرف «گ» نوعی نغمه‌ی حروف را بر ساخته است و این همه توانایی و کارآزمودگی شاعر را در سخنوری نشان می‌دهد.

سنائی در این قلندری سروده خواسته است خلاف عادات و اعتقادات رایج و آداب و عرف زمانه‌ی خود سخن گوید و ظاهراً «متناقض‌گویی» و «آشنایی‌زدایی» او در برخی از ابیات بی‌ارتباط با خواست و نیت او در این شعر نیست. از آن جمله است بیت سوم که می‌گوید برای «می» نخوردن حدّ بزن که گونه‌ای آشنایی‌زدایی است و بیت هفتم که سفارش می‌کند بی‌آگاهی چشم، عاشق‌وار اشک بریز و بی‌آگاهی دهان، عاشق‌وار نعره بزن که به گونه‌ای متناقض‌گویی کرده است.

تشبیه‌ها و استعاره‌ها که گاه به سخن رمزآمیز مبدّل شده است، همه برای بیان این مطلب است که از دل‌بستگی‌های پستِ زمینی بگسل و به جهان عشق و شور و مستی‌ای که فراتر از دل‌بستگی‌های دنیایی است، عروج کن! در بیت چهارم «دار عشق» تشبیه بلیغ است و عشق به «دار» مانند شده و وجه شبه آن «از هستی ساقط کردن» است. عشق نیز مانند دار انسان را از بند زندگی مادی جدا می‌کند. در مصراع دوم همان بیت، عقل، شخصیت انسانِ گول را گرفته است. مُجرمی نادان

است که باید به «دار عشق» آویخته گردد. در بیت پنجم «دو ده سالار» تعبیر رمزآمیز است. ده سالار به این جهان تعلق دارد که عبارت است از پنج حس ظاهری و پنج حس باطنی آدمیزاد، و ده سالار به جهان دیگر تعلق دارد که مقصود همان «عقول ده گانه» است. در بیت دهم، «چاه جاه» تشبیه بلیغ است و وجه شبه آن حالت اسارتگاه بودن است. در چاه جسم آدمی، و با چاه طلبی روح آدمی اسیر می‌گردد. رهایی از این چاه با چنگ زدن در گیسوی یار که همچون «زنجیر گوهر دار عنبر بار» است، حاصل می‌شود که باز کنایه است از عاشق شدن. در بیت بعد نیز سخن بیش و کم رمزآمیز است. «خر» و «ستور» ظاهراً رمزی از تن و جسم آدمی است که شاعر به ترک آن سفارش می‌کند. همچنان که در بیت چهاردهم نیز با تعبیر «چهره چون دینارگردان» پند می‌دهد که ریاضت بکش و گرسنگی را تحمل کن تا چهره‌ات مانند دینار زرد شود.

۴

سنائی از آغاز این شعر، خویشتن را مخاطب قرار داده و تا پایان آن با خود سخن گفته و خویشتن را پند داده است. شعر او به ظاهر «حدیث نفس» است اما بی‌گمان او به دیگران که همان مخاطبان واقعی وی و خوانندگان شعرش هستند، تعریض دارد. این روشی است که گوینده با آن، نظر خود را به دیگران تحمیل نمی‌کند، لحن آمرانه ندارد و می‌تواند از اعتراض مخالفان هم مصون بماند.

اگرچه در عهد سنائی واژه‌ی «قلندر» بیشتر در معنی اسم مکان به کار می‌رفته است، اما دور نیست که همچون ادوار پس از عهد او به ضرورت شعری، بیش و کم به معنی شخص «قلندری» هم به کار رفته باشد.^{۱۸} در بیت نخست شعر او، «قلندروار» یعنی مانند شخص قلندری. چنان که او در بیتی دیگر هم گفته است: «چنگ پستان و قلندروار زن»^{۱۹}، و قلندرانه چنگ زدن نیز بیشتر مناسب و

شایسته‌ی شخص است و نه مکان. به هر تقدیر، «قلندروار» و قلندرانه یعنی آزاد و رها و بی‌اعتنا به همه‌ی قیدوبندهایی که به آزادگی روح و شخصیت والای آدمی خدشه وارد می‌سازد. سنائی از آغاز این قلندری سروده به نبرد دعوی دارانِ هوسناک دوران خود رفته است، هوس‌آلودگانِ دنیاطلبی که دعوی زهد و دینداری داشته‌اند. وی نهایت بیزاری خود از آنان را در مصراع «خاک در چشم هوسناکان دعوی دار زن» نشان داده است. قلندرانه دم زدن ملازم چنین کاری است. زیرا «هوسناکان دعوی دار» مخالفِ آزادگی دیگرانند و تاب دیدنِ این آزادی را ندارند. می‌کوشند تا دیگران فقط مطابقِ خواست ایشان رفتار کنند. در بیت دوم می‌گوید: تا به کی، مانند همان «هوسناکان دعوی دار» با ریا و فریبکاری، حلقه‌ی در مسجد را می‌زنی؟ مانند مردانِ پاکباز و یک‌رنگ، دلیرشو و بی‌باکانه یک‌چندی در خمّار زن! سنائی با این سخنان نفرت و برائت خود را از ریاکاران روزگار خویش بیان داشته و از سویی دیگر، با زبانی کنایی به بیخودی و شور و عشق سفارش کرده است، که لازمه‌ی قلندرانه زیستن و رهایی از بندِ مکر و ریا است.

در بیت‌های سوم و چهارم نیز همین پیام و مضمون را با بیانی دیگر تکرار کرده است. در بیت چهارم از عقلِ خود فریفته‌ی نادان که سبب خودخواهی و نخوت آدمی می‌شود، بیزاری جسته است. سنائی «حکیم الهی» است^{۲۰} و در سیر و سلوک خود برای عقل ارج و قرب قائل است چنان‌که گفته است:

مرا، باری، بحمدالله، ز راه همت و حکمت

به سوی خطّ وحدت برد عقل، از خطّی اشیا^{۲۱}

اما عقلی که در نزد او و دیگر حکیمان الهی مقبول است، عقلی است که مخالف هوای نفس و پیرو شرع است. عقلی که تسلیم وحی است نه عقلی که سبب خودفریفتگی و خودبزرگ‌بینی آدمی گردد و با بهانه‌جویی تسلیم وحی نمی‌شود. عشق یگانه‌ابزاری است که می‌تواند چنین «عقل رعنا»یی را نابود کند.

با عشق است که می‌توان از خودخواهی و به تبع آن از نادانی رهید و به معرفت دست یافت.

در بیت پنجم معلومات فلسفی شاعر حکیم نمودار گشته است و با اندیشه‌ای حکیمانه به عروج روحانی و گذار از «عالم صغیر» و «عالم کبیر» سفارش می‌کند. این جهان، عالم صغیر یا خود انسان است که در تسلط روح است و پنج حس ظاهری و پنج حس باطنی دارد. آن جهان، عالم کبیر است که از تعقل عقل‌های ده‌گانه پدید آمده و شامل ده عقل، نه نفس، نه فلک و کره‌ی خاکی است.^{۲۲} سنائی عروج روحانی سالک را و گذر او را از عوالم انفس و آفاق در مثنوی سیرالعباد الی المعاد به تصویر کشیده است. در این بیت و نیز بیت ششم، به همان سفر سفارش می‌کند و می‌گوید پله‌پله پای بر عالم صغیر و عالم کبیر بگذار، از آن‌ها بگذر و به سوی تعالی، به سویی آن حقیقت مطلق، سفر کن! زاد و توشه‌ی این سفر، عشق است. بنابراین در ابیات بعدی از عشق و عاشقی سخن می‌گوید. چیزی که «طالب علم عالم جوی» از آن بی‌بهره است. برای همین در بیت نهم از او که هم‌ردیف همان «هوسناکان دعوی‌دار» نخستین بیت شعر است، بی‌زاری جسته است. در قبال «طالب علم عالم جوی»، «صاحب درد دُردی‌خوار» قرار دارد که شاعر از او جانبداری می‌کند و معتقد است که باید به او توسل جست و ارادت ورزید. مقصود از «صاحب درد دُردی‌خوار»، عارف دل‌آگاه و عاشق دردمندی است که بی‌اعتنا به قیدوبندهای ظاهری است.

بیت‌های دوازدهم و سیزدهم تأکید بر این موضوع دارد که با عشق و دل سپردن به معشوقی که سالک به سوی او در حرکت است، ناهمواری‌های سفر روحانی و «سیروسلوک» هموار می‌گردد. چنان‌که خارومار بیابان، سالک را یار می‌گردد و او را نمی‌آزارد. واضح است که معشوق و یار مورد نظر شاعر نمی‌تواند معشوق زمینی باشد زیرا او در ابیات قبلی صریحاً به دوری و عروج از جهان خاکی سفارش کرده است. اصولاً قلندری سروده‌ها بخشی از ادبیات

عرفانی است، اما عرفانی که در این‌گونه اشعار مجال تجلی یافته است، عرفان زاهدانه نیست. عرفان عاشقانه و عرفان اهل سُکر است. معشوق نیز در این‌گونه اشعار غالباً معشوق حقیقی است نه مجازی. اما از آن رو که شاعر از برای توصیف حالات عشق عارفانه‌ی خود و بیان شور و هیجانات آن از یک سوی، و رعایت زبان لطیف شاعری از سوی دیگر، ناچار است از همان واژگان و اصطلاحاتی که در بیان عشق زمینی و وصف معشوق خاکی به کار می‌رود، بهره جوید، سخن عشق در این‌گونه اشعار، دوپهلو است، هم رنگ آسمانی دارد و هم رنگ زمینی و بدین ترتیب، معشوق در این‌گونه اشعار چهره‌ای واضح و قابل دسترس ندارد. همین ابهام درباره‌ی معشوق، پس از سنائی در اشعار عطار، عراقی، سعدی و حافظ نیز ادامه یافته است.

نماینده‌ی معشوق حقیقی در نزد عارفان، ولیّ او است که عارفی وارسته از خودخواهی‌ها است. چنین عارفی در نظر سنائی، محمدبن منصور سرخسی^{۲۳}، قاضی سرخس بود که در ابیات پایانی شعر از او یاد کرده است و در بیت پانزدهم گفته است که چون او تو را پذیرفت، «آتش اندر لاف دین و کفر و فخر و عارزن».

این قاضی سرخس که ظاهراً فقیهی زاهد و خطیبی توانا بود، همان کس است که سنائی سیرالعباد را هم با نام و مدح او به پایان برده است. در پایان این سخن توجه به این نکته ضروری است که آنچه سنائی در مدح وی و برخی از عارفان و دانشمندان دیگر دوران خود گفته است، از سر اعتقاد و ارادت به نظر می‌رسد و نه از روی حرص و طمع نظیر آزمندی نیازمندان‌ی مدّاحان درباری. سنائی در چند نوع شعر آغازگر و نوآور عهد خود بوده است، هم در سرودن مثنوی تعلیمی و عارفانه، هم در قصاید زهد و تحقیق و هم در غزل‌های قلندرانه، او آغازگر است. شاعران پس از او در این نوع شعرها راه او را ادامه داده‌اند، اما هر یک سبک مختصّ به خود را داشته‌اند. پس از سنائی شاعران

بسیاری قلندری‌سرایی را ادامه داده‌اند. اگرچه تعابیر بیشتر قلندری‌سروده‌ها بیش‌و‌کم یک‌سان است، اما هر شاعر قلندری‌سرایی زبان و احوال و اندیشه‌های خاص خود را داشته است و سبک قلندری‌سروده‌های آنان با یکدیگر تفاوت‌هایی دارد، همچنان‌که فی‌المثل سبک قلندری‌سروده‌های سنائی با عطار و عراقی و یا سعدی با دیگران تفاوت‌هایی دارد. آنچه در همه‌ی آنها مشترک است، بیزاری از زهدِ ریا و خشک‌مغزی و تعصب است.

یادداشت‌ها:

۱. در این باره ← افشاری، مهران: «تأثیر منش عیاری در تصوّف و آیین ملامتی»، فرهنگ، نشریه‌ی مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، کتاب چهاردهم. بهار ۱۳۷۲، صفحات ۱۶۶-۱۳۶.
۲. خاقانی شروانی، افضل‌الدین بدیل: دیوان خاقانی شروانی، تصحیح و مقدمه و تعلیقات به کوشش ضیاء‌الدین سجّادی، تهران: زوّار، ۱۳۶۸، ص ۴۲۱.
۳. سهروردی، شهاب‌الدین عمر: عوارف‌المعارف، ترجمه‌ی ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی، به‌اهتمام قاسم انصاری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، ص ۳۰.
۴. شفیع کدکنی، محمدرضا: تعلیقات اسرارالتوحید فی مقامات‌الشیخ ابی سعید، تألیف محمّدبن منور، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیع کدکنی، ۲ مجلد، تهران: آگاه، ۱۳۷۱، ص ۵۱۰.
۵. نظامی گنجه‌ای: مخزن‌الاسرار، مجلد یکم از خمسه‌ی نظامی گنجه‌ای، با تصحیح و تعلیقات بهروز ثروتیان، تهران: توس، ۱۳۶۳، صفحات ۱۸۱-۱۸۰.
۶. عطار نیشابوری، فریدالدین: منطق‌الطیّر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیع کدکنی، تهران: سخن، ۱۳۸۳، ص ۳۹۰.
۷. سعدی شیرازی: بوستان (سعدی‌نامه)، با تصحیح و تعلیقات غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۳، ص ۱۶۵. سعدی در گلستان نیز از برای اوباش و رندان واژه‌ی «قلندری» را به کار برده است، نه «قلندر» را. ← سعدی شیرازی، گلستان، با تصحیح و تعلیقات غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۸، ص ۱۷۸ و ص ۱۸۴.
۸. اسرارالتوحید، ج ۱، ص ۷۶.
۹. همان، ص ۷۷.
۱۰. نیز ← اسلامی ندوشن، محمّدعلی: «عرفان اصل و عرفان کاسبانه»، مندرج در نوشته‌های بی‌سرنوشت، تهران: یزد و آرمان، ۱۳۷۵، صفحات ۱۶۹-۱۶۸.
۱۱. سنائی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن آدم: دیوان حکیم سنائی غزنوی، مقدمه، تصحیح و حواشی و فهرست به‌اهتمام محمّدتقی مدرّس رضوی، تهران: ابن‌سینا، ۱۳۴۸، ص ۸۹.

۱۲. همان، ص ۸۹۴
۱۳. همان، ص ۳۵۸
۱۴. همان، ص ۶۵۳
۱۵. همان، ص ۹۴۶. لازم به تذکر است که «تجربید» مهم‌ترین اصل آیین قلندری بوده است. ← آیین قلندری، پژوهش سیدابوطالب میرعابدینی و مهران افشاری، تهران: فراروان، ۱۳۷۴، ص ۶۷
۱۶. همان، صفحات ۷۲۰-۷۱۹.
۱۷. شفیع کدکنی، محمدرضا: در اقلیم روشنایی، تهران، آگاه، ص ۱۰۴.
۱۸. رباعی ذیل از السوانح فی العشق، نوشته‌ی احمد غزالی (متوفی: ۵۲۰ ق.) هم ظاهراً این سخن را تأیید می‌کند:
- این کوی ملامت است و میدان هلاک وین راه مقامران بازنده‌ی پاک
مردی باید قلندری دامن چاک تا برگردد عیاروار و چالاک
- افشار، ایرج: دو رساله‌ی عرفانی در عشق، تصنیف احمد غزالی و سیف‌الدین باخرزی، تهران: کتابخانه‌ی منوچهری، ۱۳۵۹، ص ۲۴.
۱۹. دیوان حکیم سنائی غزنوی، ص ۸۹۴
۲۰. سنائی خود در قصایدش از حکیم‌بودن خویش سخن گفته (برای نمونه ← دیوان حکیم سنائی غزنوی، ص ۸۳) و خویشتن را «حکیم» خطاب کرده است (همان، ص ۶۷۵). این بیت او نیز معروف است:
- که یارب! مر سنائی را سنائی ده تو در حکمت چنان کز وی به رشک آید روانِ بوعلی سینا
- همان، ص ۵۷
۲۱. دیوان حکیم سنائی غزنوی، ص ۵۷. برای دیگر نمونه‌هایی که سنائی از ارزش و اهمیت «عقل» سخن گفته است ← همان، ص ۴۸۶، ۴۹۳، ۴۹۵، ۷۰۵، ۶۶۲
۲۲. درباره‌ی این سفر روحانی، در ادبیات حکمی و عرفانی فارسی، داستان‌های رمزی زیبایی نگارش یافته است. برای شرح و تفسیر بیشتر ← پورنامداریان، تقی: رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷، صفحات ۲۷۵-۲۸۷.
۲۳. درباره‌ی وی و ارتباطش با سنائی ← مدرّس رضوی، محمّدتقی: مقدمه‌ی دیوان حکیم سنائی غزنوی، صفحات قیب - قیج.
- این مقاله پیش از این در مجله‌ی ایران‌شناسی، سال هفدهم، شماره‌ی ۲ (تابستان ۸۴) به‌چاپ رسیده است.

عرفانِ غزل‌های عطار

با یاد آن یگانه‌ی دوران، نویسنده‌ی صدای بال سیمرخ، دکتر عبدالحسین زرین‌کوب

دیوان عطار مهم‌ترین مرجع برای شناخت روحیات، اندیشه‌ها و حالات عرفانی اوست. غزل‌های عطار بیش از اشعار دیگر او ما را با حریم خلوت عارفانه‌ی وی آشنا می‌کند. ظاهراً عرفان عطار – که بی‌گمان از بزرگان عارفان عالم اسلامی در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم بوده است – بیش از آن‌که متأثر از تعلیمات خاص یکی از سلسله‌های طریقت در دوران او باشد، مبنی بر تجربه‌های شخصی اوست. عطار توانسته است که این تجربه‌ها و احوال و روحیات فردی خود را، عاری از اصطلاحات و رموز پیچیده‌ی شاعرانِ عارف پس از خود، به ظرافت تمام در غزل‌هایش بیان کند و این از ویژگی‌های ممتاز غزلیات اوست.^۱

در این نوشته به برجسته‌ترین افکار و احوال عطار در غزل‌هایش اشاره می‌شود تا مگر در شناخت سبک غزل‌های او مؤثر واقع شود.

۱. عطار، شاعر درون‌گرا

عطار در غزل‌هایش شاعری درون‌گرا است. با اندرون خود سروکار دارد و

به شناخت درونِ آدمی تأکید ویژه دارد:

قعر دلت عالم بی متهاست رخت سوی عالم دل بر به هوش
(ص ۳۶۱)

*

آنچه خلق از دامن آفاق جست او نهان سر در گریبان باز یافت
(ص ۱۰۱)

همچنان که در آغاز یکی از قصیده‌های خود نیز گوید:

آنچه در قعر جان همی یابم مغز هر دو جهان همی یابم
آنچه بر رُست از زمین دلم فوق هفت آسمان همی یابم
(ص ۷۹۱)

به گفته‌ی خود در میان جانش آفتابی پدیدار گشته بوده است:

برآمد آفتابی از وجودم درون من برون شد از سماوات
(ص ۱۲)

چو جان نوشید جامِ جان‌فزایش میان جان برآمد آفتابی
(ص ۶۱۴)

عطار اندرون خود را جست‌جو می‌کند و در این سیر درونی با عشق همراه می‌گردد. او عشق را در اعماق جان خود حس می‌کند. با عشق، ناآرام و بی‌قرار، در جست‌وجوی حقیقت، به حیرت و سرگشتگی دچار می‌شود و با فناء فی الله آسوده‌خاطر می‌گردد:

راهِ عشق او که اکسیر بلاست محو در محو و فنا اندر فناست
(ص ۲۵)

*

تا دل من راه جانان بازیافت گوهری در پرده‌ی جان باز یافت
دل که ره می‌جست در وادی عشق خویش را گم کرده، ره زان باز یافت
(ص ۱۰۱)

بنابراین مضامین عرفانی غزلیات عطار بیشتر درباره‌ی سه مقوله‌ی عشق، حیرت و فنا است. پاره‌ای دیگر از غزل‌های او هم اشعار قلندرانه است که شاید در آنها از دیگر غزل‌هایش برون‌گراتر به نظر رسد. در این مقاله به طور اجمال به هر یک از آنها پرداخته می‌شود.

۲. عشق

نگرش عطار به هستی نگرشی عاشقانه است و عرفان او نیز مانند عرفان مشایخ بزرگ خراسان که پیش از او می‌زیسته‌اند، عرفانی عاشقانه است و نه زاهدانه:

زاهد افسرده چوب سنج‌دست خوش‌بسوز ای عاشق اکنون عود خویش (...)

آتشی در هستی تاریک زن پس برون آی از میانِ دود خویش

(ص ۳۶۴)

غزل‌های عرفانی عطار از عشق واقعی که تجربه‌ی قلب یا روح است سخن می‌گوید.^۲ عشقی خدایی که یکدم او را فرو نگذاشته است.

۱-۲ درد و غم عشق

حاصل عشق عطار غم و درد است، اما او این غم و درد را خواهان است:

یک ذره غم تو خوشتر آید از هر شادی که در جهانست

(ص ۶۴)

*

دوستر دارم منِ آشفته‌دل ذره‌ای دردت ز هر درمان که هست

(ص ۷۶)

*

افسانه‌ی عشق او شدم من و افسانه جزین زبیر ندارم

با این همه ناامیدی عشق دل از غم عشق بر ندارم (ص ۴۲۶)

اصولاً عطار در غزل‌هایش شاعری شاداب نیست و شور و طرب‌انگیزی

اشعار عارفانی نظیر مولانا در دیوان عطار به ندرت یافت می‌شود. در بیتی زیبا

عشق را به تخمی کاشته در جان‌ها مانند کرده، که برای آبیاری آن به گریه نیاز است:

کشته‌ای تخم عشق در جان‌ها همین بباران ز چشم ما باران
(ص ۵۲۲)

عطار از درد، درمان می‌جوید و درد عشق را درمان خود می‌داند:
طالب درد است عطار این زمان کز میان درد درمان باز یافت
(ص ۱۰۱)

شاید چون او در واقع در برابر این درد عشق جز تسلیم بودن چاره‌ای ندارد:
این دل پردرد را چندان که درمان می‌کنم

گویا یک درد را بر خود دوچندان می‌کنم
بلعجب دردیست درد عشق جانان کاندرو

دردم افزون می‌شود چندان که درمان می‌کنم
(ص ۴۷۴)

۲-۲ عشق و فنا

به نظر عطار عشق و درد آن نباید آدمی را به خود مشغول دارد بلکه باید او را از خودخواهی و خودبینی بیرون بیاورد، تا آن‌جا که خویشتن را فراموش کند، به خود نیندیشد و حتی وجود خود را حس نکند. عطار با درد عشق چنین فانی‌شدنی را می‌طلبد:

دلا گر عاشقی از عشق بگذر که تا مشغول عشقی، عشق بندست
وگر در عشق از عشقت خبر نیست ترا این عشق، عشقی سودمندست
هر آن مستی که بشناسد سر از پای از او دعوی مستی ناپسندست
ز شاخ عشق برخوردار گردی اگر عشق از بُن و بیخت بکندست
(ص ۴۱-۴۲)

در عشق وجودت ار عدم شد
عطار ز شوق او فنا شو
دولت نبود ترا ازین بیش
تا باز رهی ازین دل ریش
(ص ۳۶۴)

*

دوش درآمد به جان دمدمه‌ی عشق او
جان چو قدم در نهاد تا که نکو بنگریست
چون اثر او نماند محو شد اجزای او
گفت اگر فائشی، هست ترا جای عشق
از بُن و بیخش بکند قوت و غوغای عشق
جای دل و جان گرفت جمله‌ی اجزای عشق
(ص ۳۹۹)

۲-۳ عشق و سوختن

عطار برای وصف چنین عشقی - که جان سالک را از بن و بیخ می‌کند - بیش از هر چیز از درون مایه‌ی^۲ آتش و سوختن بهره جسته است:

از بس که بسوختم درین تاب
عطار نسیم و لیک عودم
(ص ۴۱۵)

*

چون ز جانان آتشی در جان فتاد
چون ز دلبر طعم شکر یافتیم
جان خود چون عود مجمر سوختیم
دل چو عود از طعم شکر سوختیم
(ص ۴۸۹)

*

با کنار آمدیم از دو جهان
آتشی کز تو در نهاد دلست
کآتش در میان جوهر ماست
تا ابد رهنمای و رهبر ماست
(ص ۲۵)

*

مردۀ چگونۀ بر سر دریا فتد ز قعر من در میان آتش عشقت چنان شدم
(ص ۴۰۹)

۱-۲-۲ شمع

با عنایت به درون‌مایه‌ی سوختن، تصویر سوختن شمع از پرکاربردترین موضوعات دیوان عطار است^۴:

چو شمع سر از آن آتش گرفته‌ست که از سر تا به پایان می‌بسوزد
(ص ۱۸۰)

*

در میان پیرهن مانند شمع خون خود خندان و گریان می‌خورم
(ص ۴۴۰)

*

جانا منم ز هستی سر در جهان نهاده چون شمع آتش تو بر فرق جان نهاده
(ص ۵۸۳)

*

ز من چون شمع تا یک ذره باقی‌ست نخواهد بود جز آتش مقام
مرا جز سوختن کاری دگر نیست بیا تا خوش بسوزم زان‌که خامم
(ص ۴۴۸)

۲-۲-۲ شمع و پروانه

همچنان است تصویر شمع و پروانه که عطار خود را به پروانه و معشوق حقیقی را به شمع مانند کرده است^۵:

تو چو شمعی و من چو پروانه با تو بودن به هم مجالم نیست
(ص ۹۰)

*

همچو پروانه پروبال زخم در غم تو گر شبی پرتو آن شمع جمالت بینم
(ص ۴۷۵)

✽

می‌مپرس از من سخن زیرا که چون پروانه‌ای
در فروغ شمع روی دوست ناپروا شدم
(ص ۴۰۸)

۳. حیرت

عشقِ پردرد و سوز و گداز، عطار را به حیرت دچار کرده است. در غزلی به مطلع:
چه مقصود ارچه بسیاری دویدیم که از مقصود خود بویی ندیدیم
گفته است:

در این حیرت همی بودیم عمری در این محنت به خون بر می‌طپیدیم
(ص ۴۹۶)

موضوع حیرت در غزل‌های عطار بارها به چشم می‌خورد. از جمله در غزلی
دیگر با مطلع:

در عشق تو گم شدم به یکبار سرگشته همی دوّم فلک‌وار
نیز گفته است:

در پای فتادم از تـحیر در دست تـحیرم بـمگذار
(ص ۳۲۱)

یادآور باید شد که حیرتی که عطار از آن سخن می‌گوید نه آن حیرتی است
که آدمی به علت ضلالت و نادانی گرفتار آن می‌شود، بلکه این حیرت پس از
معرفت گریبان‌گیر عارفان می‌شود، همچنان‌که در منطق‌الطیر هم وادی حیرت
چند وادی پس از وادی معرفت است. این حیرتِ عارفانه به معنی از خودگم
شدن، بی‌تابی و شوریدگی و سرگشتگی است که بر اثر اشتیاق به وصل پدید
می‌آید و لازمه و آغازگرِ فنای عارف است، چنان‌که حیرت در منطق‌الطیر یک

وادی پیش تر از وادی فنا است. عطار در دیوان خود آن را این گونه وصف می کند:

عمری چو قلم به سر دویدم گفتم مگر از رسیدگانم
 چون روی تو شعله‌ای برآورد بگشاد به غیب دیدگانم
 معلوم شد که هر چه عمری دانسته‌ام از تو من خود آنم
 گفتمی که مرا بدان و بشناس این می دانم که می ندانم (...)
 لیکن دل و جان و عقل در تو گم گشت همه به یک زمانم
 عقل و دل و جان چو بی نشان گشت از کُنه تو چون دهد نشانم؟!
 (صص ۴۵۸-۴۵۹)

۱-۳ ذره و آفتاب

یکی از درون‌مایه‌های پرکاربرد در دیوان عطار درون‌مایه‌ی ذره و آفتاب است که برای وصف همین حیرت به کار رفته است:

ز شوق آفتاب طلعت تو شدم چون ذره سرگردان کجایی؟
 (ص ۶۹۰)

*

چون بدیدم آفتاب روی او بر مثال ذره سرگردان شدم
 (ص ۴۱۰)

*

خورشید رُخت بتافت یک روز تا کرد چو ذره‌ی عجولم
 (ص ۴۴۷)

*

ذره ذره زان شدم تا پیش خورشید رُخش
 همچو ذره بی سروبن پایکوبان می روم
 (ص ۴۸۱)

۱-۱-۳ ذره صفت بودنِ خورشید

عطار حتی خورشید را هم ذره‌ی سرگشته‌ی راه‌معشوق می‌داند:^۷

در پرتو آفتاب رویت خورشید سپهر ذره‌کردار

(ص ۳۲۰)

*

گر ذره‌ی راه نیست خورشید پیوسته چرا چنین به سر شد؟

(ص ۱۹۷)

۲-۳ گوی و چوگان

گوی و چوگان درون‌مایه‌ی پرکاربرد دیگر برای بیان این حیرت و سرگستگی در غزل‌های عطار است:

ای چو گویی گشته در میدان او تا ابد چون گوی سرگردان او

همچو گویی خویشان تسلیم کن پس به سر می‌گرد در میدان او

جان اگر زو داری و جانانت اوست تن فروده در خم چوگان او

(صص ۵۴۷-۵۴۸)

*

بیا تا در غم خویشم ببینی چو گویی در خم چوگان، کجایی؟

(ص ۶۹۰)

*

هر که چوگان سر زلف تو دید همچو گویی در خم چوگان بماند

پای و سرگم کرد دل تا کار او چون سر زلف تو بی‌پایان بماند

(ص ۲۳۵)

۱-۲-۳ گوی بودنِ چرخ گردون

عطار چرخ گردون را هم مانند گویی سرگردان در خم چوگان معشوق می‌بیند:

پای از سرکرده سر از پای چرخ همچو گویی در خم چوگان ز تو

(ص ۵۵۶)

۳-۳ مرغ نیم بسمل

یکی از صور خیال شایسته‌ی توجّه در دیوان عطار که او برای وصف پریشانی، بی‌تابی و سرگشتگی خود به کار می‌برد، تشبیه خود به مرغ نیم بسمل است، یعنی مرغی که او را ذبح کرده‌اند اما هنوز جان نداده است، می‌تپد و پروبال می‌زند تا جان دهد:

همچو مرغ نیم بسمل مانده‌ام بیخود و سرگشته از تیمار او
(ص ۵۴۷)

*

لاجرم از بس که بال و پر زدیم همچو مرغ نیم بسمل مانده‌ایم
(ص ۴۸۵)

اما عاقبت این بال و پرزدن به جان باختن، و این ناآرامی و سرگردانی به فنا می‌انجامد و آنگاه است که عطار آرامش می‌یابد:

همچو مرغ نیم بسمل در فراق پر زدم بسیار تا بی جان شدم
چون به جان فانی شدم در راه او در فنا شایسته‌ی جانان شدم
چون فنای خود بدیدم در بقا آن چه می‌جستم به کلی آن شدم
رستم از عار خود و با یار خود بیخود اندر پیرهن پنهان شدم
(ص ۴۱۰)

۴. فنا

دردها، ناآرامی‌ها و سرگشتگی‌های عطار آنگاه پایان می‌یابد که او به فناء فی الله برسد. بسیاری از ابیات غزل‌های عطار درباره‌ی فنا است:

مستغرق خویش کن مرا دایم کافسوس بود که من مرا باشم (...)
عطار اگر فنا شود در تو گر باشم و گرنه پادشا باشم
(صص ۴۴۵-۴۴۶)

*

وصلت آن کس یافت کز خود شد فنا هر که فانی شد ز خود مردانه‌ای است
گر مرا از خویشتن فانی کنی باقیّت بر جان من شکرانه‌ای است
(ص ۷۹)

*

این راه دراز سالکیان را کوتاه نکند مگر فنایی
عاشق ز فنا چگونه ترسد چون عین فنا بود بقایی
چون از تو نماند هیچ بر جای آن‌جاست اگر رسی به جایی
(ص ۶۸۸)

*

عطار را به کلی از خویشتن فنا کن چون در فنای عشقت ذوق بقا چشیدم
(ص ۴۱۹)

۴-۱ تفاوت فنا با حلول و اتحاد

عطار می‌گوید فنا با یک‌سان شدن با خدا تفاوت دارد. فناء فی‌الله با حلول و اتحاد فرق دارد و سخن از فنا گفتن، سخنی شرک‌آمیز نیست:

ای کاج که بعد از این همه عمر ممکن بودی دمِ وصولم
چه جای حلولیان طاغی‌ست زین پس من و سنت رسولم^۸
(ص ۴۴۷)

*

خیال کژ مبر این‌جا و بشناس که هر کو در خدا گم شد خدا نیست
ولی روی بقا هرگز نبینی که تا ز اول نگردی از فنا نیست
چو تو در وی فنا گشتی به کلی ترا دانم و رای این بقا نیست
(ص ۸۲)

این فنا یعنی آن‌که آدمی آن‌چنان در یاد حق غرق گردد که خود و همه چیز

غیر حق را فراموش کند.^۹ هیچ چیز جز او را، حتی وجود خویشتن را حس نکند. فقط خدا را حس کند.

۲-۴ قطره و دریا

عطار در غزل‌های خود برای تبیین و وصف فنا بیشتر از درون‌مایه‌ی قطره و دریا استفاده کرده است:

گم شدم در خود نمی‌دانم کجا پیدا شدم شب‌نمی‌بودم ز دریا غرقه در دریا شدم
(ص ۴۰۷)

*

گر کسی را دیده دریا بین نشد قطره بین باشد، مسلمان کی شود؟
تا نگرده قطره و دریا یکی سنگ کفرت لعل ایمان کی شود؟
(ص ۲۷۲)

*

چون به یک قطره دلت قانع بود جان خود را کل دریا چون کنی؟
غرق دریا گرد و ناپیدا باش خویش را زین بیش شیدا چون کنی؟
(ص ۶۷۲)

۵. قلندری سروده‌ها

بخشی قابل توجه از غزل‌های عطار قلندریات است که این‌جانب آن‌ها را «قلندری سروده» می‌نامد. در این‌گونه اشعار حال و هوای ملامت‌یان و صبغ‌ای از ملامتی‌گری نمودار است و یادآور می‌شود که چند قرن پیش از عطار، شهر او، نیشابور، مهد آیین ملامتی بوده است. به هر تقدیر، در این غزل‌ها عطار از زهد و تصوّف و حتی مسلمانی ابراز بیزاری کرده و به خمر و خمّار، قلندر و قلندری ابراز تمایل نموده است. تنفر از ریا که شعار ملامتیه بوده، در این‌گونه اشعار نمودار است:

دل دست به کافری برآورد و آیین قلندری برآورد

قرآیی و تایبی نمی‌خواست رندی و مقامری برآورد (...)
عطار چو بحث حال خود کرد تسلیم مزوری برآورد
(صص ۱۶۹-۱۷۰)

*

عزم آن دارم که امشب نیم‌مست پای‌کوبان کوزه‌ی دُردی به دست
سر به بازار قلندر در دهم پس به یک ساعت ببازم هر چه هست
تا کی از تزویر باشم خودنمای؟ تا کی از پندار باشم خودپرست؟
پرده‌ی پندار می‌باید درید توبه‌ی زهاد می‌باید شکست
• (ص ۴۱)

۱-۵ کافر شدنِ پیر

بیشتر قلندری سروده‌های عطار داستان پیری را باز می‌گوید که از همه‌ی
قید و بندهای ظاهری رها می‌شود، ردّ و قبول خلق را فرو می‌گذارد، زهد و ننگ و
ناموس را ترک می‌گوید، خرقة را از تن به در می‌کند و می‌سوزاند و به راهنمایی
دلبری ترسا به آیین ترسایی در می‌آید، زَنار می‌بندد، گاه به بازار قلندر، خرابات،
دیر مغان و میخانه می‌رود، باده می‌نوشد و از خود بی‌خود می‌گردد.^{۱۰} از آن
جمله است غزلی با مطلع:

بار دگر پیر ما رخت به خمار برد

خرقه بر آتش بسوخت دست به زَنار برد
(ص ۱۴۶)

و نیز غزلی دیگر به این مطلع:

ترسا بسچ‌ای به دلستانی در دست شراب ارغوانی
(ص ۶۶۶)

عطار در این‌گونه غزل‌ها بیش و کم به داستان شیخ صنعان که در منطق‌الطیر
نقل کرده است، نظر دارد^{۱۱} و گاه خود قهرمان این‌گونه غزل‌های داستانی و

جانشین شیخ صنعان می شود.

از آن جمله است غزلی به این مطلع:

ترسا بچه‌ایم افگند از زهد به ترسایی اکنون من و زناری در دیر به تنهایی
(ص ۶۹۵)

و نیز غزلی با مطلع:

ترسا بچه‌ای ناگه قصد دل و جانم کرد سودای سر زلفش رسوای جهانم کرد
(ص ۱۵۸)

۱-۱-۵ داستان حلاج

در برخی از قلندری سروده‌ها که او داستان پیر خود را باز می‌گوید، مقصود او از این پیر، حسین بن منصور حلاج (مقتول: ۳۰۹ ق.) است^{۱۲} و در واقع داستان حلاج را بازگو می‌کند. از جمله در پایان غزلی بلند با مطلع:

پیر ما وقت سحر بیدار شد خرقه را بفگند و در خمّار شد،
می‌گوید:

این بگفت و آتشین آهی بزد وانگهی بر نردبان دار شد
از غریب و شهری و از مرد و زن سنگ از هر سو بدو انبار شد
پیر در معراج خود چون بداد در حقیقت محرم اسرار شد
جاودان اندر حریم وصل دوست از درخت عشق برخوردار شد
قصه‌ی این پیر حلاج این زمان انشراح سینه‌ی ابرار شد
در درون سینه و صحرای دل قصه‌ی او رهبر عطار شد

(ص ۱۹۴)

همچنین در غزل داستان‌گونه‌ی دیگری با مطلع:

پیر ما بار دگر روی به خمّار نهاد خط به دین بر زد و سر بر خط کفار نهاد
می‌گوید:

باز گفتم که اناالحق زده‌ای سر در باز گفت آری زده‌ام روی سوی دار نهاد
(ص ۱۲۱)

عطار حالات خود را بیش از هر کس با حالات حلاج منطبق می‌بیند. او نیز همان رازی را که حلاج فاش گفت و بر دار شد، می‌دانست:

وگر از راز او رمزی بگویم ز غیرت بر سر دارم فرستد
(ص ۱۲۵)

و بر آن بوده است که:

نیست منصوری حقیقی چون حسین هر که او از دار عشق آونگ نیست
(ص ۹۰)

عرفان عطار از نوع عرفان کسانی چون بایزید بسطامی (متوفی: ۲۶۱ ق.)، ابوالحسن خرقانی (متوفی: ۴۲۵ ق.) و ابوسعید ابوالخیر (متوفی: ۴۴۰ ق.) است. پس از حلاج از یگانه پیری که در دیوانش نام می‌برد، شیخ ابوسعید ابوالخیر میهنی است که به وی اظهار ارادت می‌کند:

از دم بوسعید می‌دانم	دولتی کین زمان همی یابم
از مددهای او به هر نفسی	دولتی ناگهان همی یابم
دل خود راز نور سینه‌ی او	گنج این خاکدان همی یابم

(ص ۷۹۲)

منابع کهن از قول کسانی که عطار را دیده‌اند، از شیفتگی و پریشانی عطار سخن گفته‌اند^{۱۳} و چنین سخنانی با حال و هوای غزل‌های عطار صدق دارد. عطار به طامات‌گویی مشهور بوده است.^{۱۴} اصطلاح طامات چند معنی دارد از جمله معانی آن سخنان نامفهوم و کنایی است^{۱۵}، ظاهراً برای همین از دیرباز بزرگان صوفیان از جمله صفی‌الدین اردبیلی (متوفی: ۷۳۵ ق.) به تفسیر غزل‌های او بویژه قلندری سروده‌هایش پرداخته‌اند.^{۱۶} با این همه، چنان‌که پیش‌تر نیز گفته آمد، غزل‌های عطار بیش از آن‌که مانند غزلیات بسیاری از شاعران دیگر

فرحبخش و طرب‌انگیز باشد، درداندود است و به تعبیر شادروان استاد زرین‌کوب: «بوی درد، بوی سوز، و بوی جان سوخته از تمام آن‌ها به مشام می‌رسد».^{۱۷} شاید تکرار مضامین و یک‌نواختی موضوعاتِ آن‌ها از برای خواننده‌ی امروزی بیش و کم ملال‌آور باشد، اما این غزل‌ها ما را با افکار و حالات غریبِ عارفی پاکباز، ژرف‌بین و دل‌آگاه آشنا می‌کند که به رغم شهرتش هنوز ناشناخته باقی مانده است.

یادداشت‌ها:

یادآوری: این مقاله حاصل مطالعه‌ی مکرر نسخه‌های خطی دیوان عطار است. استنادها به ابیات دیوان عطار در متن مقاله از چاپ دکتر تقی تفضلی با این مشخصات است: عطار نیشابوری، فریدالدین محمد: دیوان عطار، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶، اما، صورتی را که صاحب این قلم برای بیت‌ها برگزیده است، گاه با آنچه در دیوان چاپ تفضلی آمده، متفاوت است و منطبق است با صورتی که در کهن‌ترین نسخه‌ی خطی دیوان عطار با تاریخ کتابت ۶۸۸ و ۷۰۷ ضبط شده است. این نسخه‌ی به شماره‌ی ۲۶۰۰ در کتابخانه‌ی مجلس (بهارستان) نگهداری می‌شود.

۱. در این باره ← شفیع کدکنی، محمدرضا: زیور پارسی، نگاهی به زندگی و غزل‌های عطار، تهران: آگه، ۱۳۷۸، صفحات ۵۹-۶۰

۲. زرین کوب، عبدالحسین: صدای بال سیمرغ، درباره‌ی زندگی و اندیشه‌ی عطار، تهران: سخن، ۱۳۷۸، ص ۶۳

۳. Motif

۴. قابل مقایسه است با این که در باب‌های چهل و هفتم و چهل و هشتم مجموعه‌ی رباعیات عطار بالغ به ۲۰۰ رباعی درباره‌ی شمع آمده است. ← عطار نیشابوری، فریدالدین: مختارنامه، مجموعه‌ی رباعیات، تصحیح و مقدمه از محمدرضا شفیع کدکنی، تهران: سخن، ۱۳۷۵. صفحات ۳۳۷-۳۳۹.

۵. قابل مقایسه است با این که در مجموعه‌ی رباعیات عطار هم، باب چهل و نهم «در سخن گفتن به زبان پروانه» نام دارد و در ۱۷ رباعی پروانه با شمع گفت‌وگو دارد. مختارنامه، صفحات ۳۳۷-۳۳۹.

۶. این ابیات قابل مقایسه است با آنچه عطار در تعریف وادی حیرت در منطق‌الطیر بیان داشته است ← عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم: منطق‌الطیر عطار، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیع کدکنی، تهران: سخن، ۱۳۸۳، صفحات ۴۰۷-۴۰۸.

۷. در منطق‌الطیر (ص ۴۴۱) نیز گفته است:

چیست پیش چهره‌ی او آفتاب ذره‌ای، واللّه اعلم بالصواب

۸. مقایسه شود با: منظوم الطیر، ص ۲۳۸ و ۲۸۱.

۹. غزالی طوسی، ابو حامد محمد: کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، ج ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، ۲ مجلد، صفحات ۲۵۴-۲۵۵.

۱۰. این موضوعات در رباعیات او نیز مذکور است. ← مختارنامه. صفحات ۲۹۲-۲۹۴. نیز ← صدای بال سیمرغ، صفحات ۶۴-۶۵؛ و نیز ریتر، هلموت: دریای جان، سیری در آراء و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، ترجمه‌ی مهرآفاق بایبوردی، ج ۲، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۹، ص

۸۷

۱۱ و ۱۲. صدای بال سیمرغ، ص ۶۴.

۱۳. دهلوی، حسن: فوائد الفوائد، ملفوظات خواجه نظام‌الدین اولیاء بدایونی (متوفی: ۷۲۵ هجری)، تصحیح محمدلطیف ملک، به کوشش محسن کیانی (میرا)، تهران: روزنه، ۱۳۷۷، صفحات ۲۹۸-۲۹۹؛ سفینه‌ی تبریز، گردآوری و به خط ابوالمجد محمدبن مسعود تبریزی، چاپ عکسی از روی نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱، ص ۵۲۱. یادآوری دو نکته شاید خالی از فایده نباشد که در این هر دو اثر گفته شده است که عطار در «دوره‌ای خاص» از زندگی خود پریشان و شیفته بوده است؛ و دیگر این نکته که برخلاف این که امروزه عطار به «شیخ عطار» مشهور شده، از او به صورت «خواجه عطار» نام برده شده است.

۱۴. ← شفیع کدکنی، محمدرضا: مقدمه‌ی منظوم الطیر، ص ۶۰، پانویس ۱.

۱۵. سجادی، سیدجعفر: فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: کتابخانه‌ی طهوری، ۱۳۶۲، ص ۳۱۵.

۱۶. ابن بزاز: صفوة الصفا، تصحیح غلامرضا طباطبانی مجد، تبریز: ۱۳۷۳، صفحات ۵۳۷-۵۳۹. در دوره‌ی ما، دکتر تقی پورنامداریان برخی از غزل‌های داستانی عطار را وصف یک «واقعه»، در معنای اصطلاحی آن نزد عرفا و صوفیه، دانسته و به تفسیر آن‌ها پرداخته است. ← پورنامداریان، تقی: دیدار با سیمرغ، هفت مقاله در عرفان، و شعر و اندیشه‌ی عطار، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴، صفحات ۱۸۳-۲۱۶.

۱۷. صدای بال سیمرغ، ص ۶۲.

مقاله‌ی حاضر قبلاً در نامه‌ی پارسی (پاییز ۱۳۸۴) چاپ شده است.

حافظ و خرقه‌ی صوفی

(سخنی درباره‌ی طعن و طنزِ حافظ)

به طنز سخن گفتن از روش‌های پرکاربرد برای ظریف‌تر کردن و نمکین نمودن کلام در شعر حافظ (متوفی: ۷۹۱ یا ۷۹۲ ق.) است که بی‌عنایت به آن، لطافت طبع او را به درستی نمی‌توان دریافت. طنز در دیوان حافظ بیشتر از نوع طعن و ریشخند است و غالباً در مواردی به کار رفته که او به رسوا نمودن ریاکاران روزگار خود، خاصه صوفیان می‌پردازد.

۱

طعن و طنز حافظ راجع به صوفی به سه طریق به کار رفته است:
(۱) هنگامی که حافظ صریحاً صوفی را مخاطب قرار می‌دهد. در این‌گونه موارد طعن او آشکار است. مانند:
صوفی بیا که جامه‌ی سالوس برکشیم

وین نقش زرق را خط بطلان به سر کشیم

(۳۶۸/۱)

(۲) مواردی که حافظ از صوفی به صورت غایب یاد می‌کند. در این‌گونه ابیات طعن او پُرکنایه‌تر از مواردی است که به صوفی خطاب می‌کند. مانند:
 غلام همت دُردی‌کشان یکرنگم نه آن گروه که ازرق لباس و دل سیه‌اند
 (۱۹۶/۷)

(۳) پوشیده‌ترین و ظریف‌ترین طعن‌های حافظ در مواردی است که خود را به جای صوفی فرض می‌کند و از زبان صوفی سخن می‌گوید چنان‌که گاه پنداری گوینده‌ی ابیات حافظ نیست، بلکه صوفی است. در این‌گونه بیت‌ها اگر گوینده را فقط شخص حافظ فرض کنیم، طنزی در شعر نیست. اما اگر بپذیریم که او زبانِ حالِ صوفی را بازگو می‌کند و احوال صوفی را به خود نسبت می‌دهد تا صوفی را به سخره گیرد، طنز لطیف و رندانه‌ی او را در خواهیم یافت. مثلاً در این بیت:

اعتقادی بنما و بگذر بهر خدا تا درین خرقه ندانی که چه نادر ویشم
 (۳۳۳/۵)

اگر بپذیریم که حافظ از جانب صوفی سخن می‌گوید، با طنز اشاره می‌کند که صوفی خرقه بر تن کرده است تا مردمان را بفریبد و به خود معتقد کند. و یا این بیت:

خرقه‌پوشی من از غایت دینداری نیست

پرده‌ای بر سر صد عیب نهران می‌پوشم
 (۳۳۲/۷)

حافظ از زبان صوفی، ریاکاری او را رسوا می‌کند که اگر جامه‌ی زهد بر تن کرده، برای آن است که عیب‌های خود را بپوشاند.

پیوند این‌گونه بیت‌ها با دیگر ابیات هر غزل، طنز آن‌ها را نهفته و پنهان کرده است و خواننده کمتر به طنز آن‌ها توجه می‌کند. اما اگر ارتباط آن‌ها را با بیت‌های دیگر غزل‌ها قطع کنیم و معنای آن‌ها را جداگانه و به‌طور مستقل بررسی کنیم، طنز بسیار ظریف آن‌ها را در خواهیم یافت. به هر حال در این‌گونه بیت‌ها دوپهلوی

سخن گفتن که باز نشانی از استادی حافظ در استفاده از صنعت ایهام دارد، دستمایه‌ی حافظ است، از یک لحاظ گوینده حافظ است و از لحاظی دیگر صوفی است.

۲

در نظر حافظ هر آن‌چه به صوفی تعلق دارد، نشانه‌ی مکر و ریا است. خرقه، جامه‌ی پشمین، مهم‌ترین نشان صوفی است چنان‌که نام او نیز به جنس آن، صوف (=پشم) منسوب است.^۱ اما این جامه‌ی زهد و تصوف در نظر حافظ «جامه‌ی سالوس» است. در دیوان حافظ، صوفی، ریاکار و تنگ‌خو و قدح‌شکن، و حافظ دوستدار یکرنگی و صفا و عشق و شور و خوش‌باشی است. او همچنان‌که بیزاری خود را از صوفی و خرقه‌ی سالوس او بیان می‌کند، اشتیاق خود را هم به می و مستی و هر آن‌جا که می و شور و مستی یافت شود، ابراز می‌نماید و این در واقع نفرتش را از زهدِ ریا تکمیل می‌کند:

دلم ز صومعه بگرفت و خرقه‌ی سالوس کجاست دیر مغان و شراب ناب کجا
(۲/۳)

شعر حافظ نشان می‌دهد که او با خرقه و آداب صوفیه درباره‌ی خرقه نیک آشنا بوده است. در این مقاله کوشش بر آن است که با عنایت به سه روش طعن و طنز حافظ که ذکر شد، نشان داده شود که او چگونه بر آن همه آداب تسخر زده است.

۳

صوفیان با استناد به برخی از روایات دینی، سالیان دراز تنها به یک جامه بسنده می‌کردند و گرچه آن جامه کهنه و دریده می‌شد، اما بر آن پاره‌هایی دوختند و آن جامه را ترک نمی‌کردند.^۲ «خرقه» و «رقعه» به معنی پاره است و جامه‌ی صوفیان

از آن رو که بر آن پاره‌های دوختند، خرقه و مرقع و مرقعه نامیده می‌شد. ^۳ دلوق نیز نام دیگر همان خرقه است. حافظ به شاهدبازی برخی از صوفیان در مجالس سماع طعنه می‌زند و می‌گوید صوفی آن‌گاه که در مجلس سماع به طمع زیبارویی به رقص درمی‌آید، از هر رقعه‌ی دلکش هزاران بت فرومی‌ریزد:

بیفشان زلف و صوفی را به پابازی و رقص آور

که از هر رقعه‌ی دلکش هزاران بت بیفشانی
(۴۶۵/۳)

بت یادآور بت پرستی و شرک است. صوفی هم که پاره بر جامه‌ی خود بردوخته است تا به مردم تظاهر کند که زاهد است، در واقع مردم پرستی را به جای خداپرستی برگزیده، پس شرک ورزیده و همچون بت پرست است.

هر چه پاره‌های بردوخته به خرقه بیشتر و رنگارنگ‌تر بود، مردم گمان می‌کردند که آن خرقه کهنه‌تر و صاحب آن زاهدتر است. اما برخی از صوفیان متظاهر و ریاکار بی‌آن‌که جامه‌ی آنان کهنه و ژنده گردد، بر آن پاره‌های دوختند تا مگر مردم را بفریبند که جامه‌ای کهنه بر تن دارند و اهل زهد و فقرند. در بیت ذیل، حافظ ظاهراً از زبان صوفی سخن می‌گوید و این‌گونه پاره بر دوختن‌های صوفی را همچون نیرنگ‌بازی شعبده‌گران ذکر می‌کند:

شرمم از خرقه‌ی آلوده‌ی خود می‌آید که برو پاره به صد شعبده پیراسنه‌ام
(۳۰۵/۵)

آستین خرقه به گونه‌ای گشاد بود که بسیار چیزها را در آن می‌توانستند پنهان کنند. حافظ که صوفی ریاکار را همچون بت پرست می‌داند، می‌گوید که در آستین خرقه‌ی صوفی صد بت نهان است و خدا که بت پرستی را نهی فرموده، به ازای

هر بت صد بار از آن خرّقه بیزار است:

خدا زان خرّقه بیزار است صد بار که صد بت باشدش در آستینی
(۴۷۴/۱۰)

و در غزلی که استبداد محتسبانه‌ی امیر مبارزالدین محمد (متوفی حدود
۷۵۹ ق.) را وصف می‌نماید، با طعنه به صوفی ریاکار شرابخوار سفارش می‌کند
که:

در آستین مرقع پیاله پنهان کن

که همچو چشم صراحی زمانه خونریز است
(۴۲/۳)

۵

خرّقه‌ی صوفیان کبودرنگ بود، رنگی که به تازی آن را «ازرق» گویند؛ چنان‌که
شیخ مجدالدین بغدادی (متوفی ۶۱۶ ق.؟) گفته است: «انّ مشایخ الصّوفیة
أختاروا الأزرق للمریدین». ^۴ اما حافظ از دلق ازرق فام به تنگ آمده است:

ساغر می بر کفم نه تا ز بر بر کشم این دلق ازرق فام را
(۸/۲)

او صوفیان ازرق لباس را سیاه‌دل می‌داند و به جای رنگ دلخواه آنان،
یکرنگی را خواهان است:

غلام همّت دُردی‌کشان یکرنگم نه آن گروه که ازرق لباس و دل‌سیه‌اند
(۱۹۶/۷)

حافظ مانند صوفیان دلق خود را ازرق و جامه‌ی دیگران را سیاه نمی‌کند:

ما نگویم بد و میل به ناحق نکنیم

جامه‌ی کس سیه و دلق خود ازرق نکنیم
(۳۷۱/۱)

ازرق در ذهن او «زرق» (=تزویر و ریاکاری) را تداعی می‌کند و در ابیاتی که

از جامه‌ی زرق و دلق زرق سخن می‌گوید، به همان رنگ ازرق خرقه‌ی صوفی
نیز تعریض دارد:

گفتم به دلق زرق بپوشم نشان عشق

غمّاز بود اشک و عیان کرد راز من

(۳۹۲/۳)

* *

بیار باده که رنگین کنیم جامه‌ی زرق که مست جام غروریم و نام هشیاری ست

(۶۷/۳)

۶

یکی از ویژگی‌های مشهور صوفیان گزاف‌کاری آنان در تطهیر و شستن جامه‌شان
بود. مجدالدین بغدادی گوید: «ان زى الصوفية و حلیتهم من حلق الراس و
تقصیر الثياب و لبس الازرق من الشرايط اللازمة فى الطريقة».^۵

در نظر حافظ خرقه‌ای که به ریا و عجب خانقاهی آلوده است، تنها با آب
خرابات تطهیر می‌شود. اگر گوینده‌ی بیت‌های ذیل را صوفی فرض کنیم، طنز
حافظ آشکار می‌شود:

ساقی بیار آبی از چشمه‌ی خرابات

تا خرقه‌ها بشویم از عجب خانقاهی

(۴۸۰/۱۲)

* *

نذر و فتوح صومعه در وجه می‌نهم

دلق ریا به آب خرابات برکشیم

(۳۶۸/۲)

حافظ از آن رو که مایل است خلاف عادات و قوانین زهد و تصوف سخن

گوید، سفارش می‌کند که دلق آلوده‌ی صوفی را به جای آب با می‌بشوی:
بوی یکرنگی ازین نقش نمی‌آید خیز!

دلق آلوده‌ی صوفی به می‌ناب بشوی
(۴۷۶/۲)

و بر آن است که خرقه‌ی زاهد مُرائی که چه بسا در خُم خمار گرو مانده بوده
است، آلودگی‌اش آن‌قدر ماندگار است که رنگ می‌آلود آن نه به هفت آب، بلکه
به صد آتش هم محو نگردد:
نه به هفت آب که رنگش به صد آتش نرود

آن‌چه با خرقه‌ی زاهد می‌انگوری کرد
(۱۳۵/۶)

و چون از خرقه‌ی خود سخن می‌گوید، اظهار می‌کند که آن را به می‌لعل
می‌شوید و در این کار مجبور است زیرا نصیبه‌ی ازلی او چنین بوده است:
کنون به آب می‌لعل خرقه می‌شویم

نصیبه‌ی ازل از خود نمی‌توان انداخت
(۱۷/۷)

وی برخلاف صوفیان به شست‌وشوی جامه با می‌و به دیگر سخن به آلودن
جامه علاقه‌مند است و نه به تطهیر آن. گاه که گویی از عهده‌ی این شست‌وشوی
بر نمی‌آید، خواهش می‌کند که:
خدای را به می‌ام شست‌وشوی خرقه کنید

که من نمی‌شنوم بوی خیر ازین اوضاع
(۲۸۷/۳)

او از یک‌سوی اعتراض و دلتنگی خود را نسبت به زهد اجباری و مستبدانه‌ی
عهد امیر مبارزالدین محمد که بر جامعه‌ی شیراز حکمفرما گردیده بود، و از سوی
دیگر، احوال صوفیان را از زبان خود آنان که پیش‌تر اهل باده‌گساری بودند و
سپس در عهد مبارزالدین در مجالس موعظه اشک می‌ریختند و برای عوام اظهار
زهد و ورع می‌کردند، این‌گونه به طنز بیان می‌کند:

ز رنگ باده بشوئیم خرقه‌ها در اشک

که موسم ورع و روزگار پرهیز است
(۴۲/۴)

۷

صوفیان هنگامی که در مجالس سماع به وجد می‌آمدند، خرقه‌ی خود را می‌دریدند و چاک می‌زدند، چنان‌که ازرقی هروی (متوفی حدود ۴۷۶ ق.) هم گفته است:

تصوّف است همانا طریقت گُل سرخ

که بر سماع بدرید جامه صوفی وار^۶
حافظ دلق ریائی را مصاحب ناجنس برای روح خود می‌داند و با اشاره به این
رسم صوفیه، بیزاری خود را از آن چنین بیان می‌کند:
چاک خواهم زدن این دلق ریائی چه کنم

روح را صحبت ناجنس عذاب‌یست الیم
(۳۶۰/۲)

آن‌گاه که وجد صوفیان در سماع افزون می‌گردید، خرقه را از سر بدر
می‌کردند و به سوی قوال یا سوی جمع می‌انداختند.^۷ حافظ در ابیات ذیل ضمن
آن‌که به شادی و خوش‌باشی سفارش می‌کند، مجلس سماع صوفیان و رسم
خرقه انداختن آنان را هنرمندانه به تصویر می‌کشد:

در سماع آی و ز سر خرقه برانداز و برقص

ورنه با گوشه رو و خرقه‌ی ما در سر گیر

صوف برکش ز سر و باده‌ی صافی درکش

سیم درباز و به زر سیمبری دربر گیر

(۲۵۲/۵-۶)

او این رسم را برای بیان بیزاری از زهد ریا مضمون شعر خود کرده است:

آتش زهد ریا خرمن دین خواهد سوخت

حافظ این خرقه‌ی پشمینه بینداز و برو

(۳۹۹/۸)

* *

حافظ این خرقه بینداز مگر جان ببری

کاتش از خرمن سالوس کرامت برخاست

(۲۸/۷)

۸

ابوالنجیب سهروردی (متوفی ۵۶۰ ق.) یکی از آداب صوفیان را «جامه را گرو نهادن بر طعام» ذکر کرده است.^۹ در اسرارالتوحید هم آمده که یکبار شیخ ابوسعید ابی‌الخیر (متوفی ۴۴۰ ق.) فرجی خود را به حسن مؤذّب داد تا به دوکان بوجعفر ببرد و پنجاه دینار بستاند^۹، شاید داستان مذکور نیز به گرو نهادن خرقه جهت طعام اشاره دارد. دور نیست که صوفیان مرائی از برای باده هم خرقه‌ی خود را گرو می‌نهادند. آنچه این گمان را تشدید می‌دهد، داستانی از مناقب اوحدالدین کرمانی است که در آن روسپیان خرابات هنگامی که شیخ اوحدالدین و درویشان ملازم او را می‌بینند، می‌گویند: «شیخان آمدند و تمامت خرقه‌ها خواهند فروختن و با ما خوردن».^{۱۰} این سخن به آشنایی آنان با برخی از صوفیان ریاکار که به خرابات می‌رفته‌اند، دلالت می‌کند و این‌که درویشان بی‌چیز برای آن‌که جامی باده به کف آرند و دمی خوش باشند، خرقه یا دلق ملمّع خود را می‌فروختند. چنان‌که حافظ هم می‌گوید:

در خرابات مغان گر گذر افتد بازم

حاصل خرقه و سجّاده روان دربازم

(۳۲۷/۱)

* *

قحط جودست آبروی خود نمی‌باید فروخت

باده و گل از بهای خرقه می‌باید خرید

(۲۲۵/۳)

بنابراین شاید صوفیان ریاکار همچون عادتِ «جامه گرو نهادن بر طعام»، جامه‌ی خود را برای باده نیز گرو می‌گذاشتند.^{۱۱} به هر حال مضمون «خرقه در گروی باده» در شعر حافظ شایان توجه است. این کار برای او بس خوشایند است زیرا رهیدن از زهدِ تندخویانه و ریاکارانه و نیل به عشق و شور و سرخوشی، و بی‌اعتنایی به ردّ و قبول خلق را نشان می‌دهد. چنان‌که گوید:

گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن

شیخ صنعان خرقه رهن خانه‌ی خمّار داشت

(۷۹/۶)

ظاهراً در بیت‌های ذیل به صوفیان مراثی که خرقه‌ی خود را رهن باده

می‌کرده‌اند، طعنه می‌زند:

مفلسانیم و هوای می و مطرب داریم

آه اگر خرقه‌ی پشمین به گرو نستانند

(۱۸۸/۴)

* *

گر شوند آگه از اندیشه‌ی ما مغبچگان

بعد ازین خرقه‌ی صوفی به گرو نستانند

(۱۸۸/۹)

در بیت ذیل نیز ضمن آن‌که مدّعی است خرقه‌ی او رهن می‌کده‌ها است، باز

به همان صوفیان و زاهدان سالوس دوران خود طعنه می‌زند که همچو شما درمی

را هم از مال وقف تصاحب نکرده‌ام:

بیا که خرقه‌ی من گرچه رهن می‌کده‌هاست

ز مال وقف نبینی به نام من درمی

(۴۶۲/۳)

او می‌گوید که صوفیان همه جامه‌ی خود را از گروهی باده بازستاندند اما دل
وی در خانه‌ی می‌فروش باقی ماند:
صوفیان واستدند از گروهی همه رخت

دلق ما بود که در خانه‌ی خمّار بماند

(۱۷۵/۴)

و می‌گوید که خرقه‌ی او همیشه در گروهی باده است:

مدام خرقه‌ی حافظ به باده در گروه است

مگر ز خاک خرابات بود طینت او

(۳۹۷/۷)

این همه اشتیاق وی را به سرخوشی و شادابی، و بیزاری او را از خرقه،
جامه‌ی صوفیان و زاهدان خشک‌مغز و ریاکار، نشان می‌دهد. سفارش حافظ این
است که:

خدا را کم نشین با خرقه‌پوشان

رخ از رندان بسی سامان مپوشان

درین خرقه بسی آلودگی هست

خوشا وقت قبای می‌فروشان

تو نازک‌طبعی و طاقت‌نداری

گرانیهای مشتی دلق پوشان

(۳۷۹/۱-۳)

یادداشت‌ها:

۱. نجم‌الدین کبری: آداب‌الصوفیه، به اهتمام مسعود قاسمی، تهران: زوار، ۱۳۶۳، ص ۲۸. حافظ نیز «صوفی» را «پشمینه‌پوش» گفته است:
پشمینه‌پوش تنگ‌خو از عشق نشنیدست بو
از مستی‌اش رمزی بگو تا ترک هشیاری کند
- حافظ، شمس‌الدین محمد: دیوان حافظ، ج ۱: غزلیات، به تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲، ۱۸۵/۵. همه‌ی شواهد متن مقاله نیز از دیوان حافظ مصحح مرحوم خانلری اخذ شده است و عدد دست چپ، شماره‌ی غزل و عدد دست راست، شماره‌ی بیت مورد نظر در آن غزل است. در تألیف این مقاله فرهنگ واژه‌نمای حافظ فراهم آورده‌ی شادروان دکتر مهین‌دخت صدیقیان (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۶)، بیش از هر مرجعی نگارنده را یاری رسانده است و یاد نکردن از آن خلاف انصاف است.
۲. ← عبادی مروزی، منصورین اردشیر: مناقب‌الصوفیه، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، تهران: کتابفروشی منوچهری، ۱۳۶۲، صفحات ۷۱-۷۴.
۳. ← شفیع کدکنی، محمدرضا: تعلیقات اسرارالتوحید فی مقامات‌الشیخ ابی‌سعید، ۲ مجلد: ج ۲، تهران: آگاه، ۱۳۶۷، ص ۴۵۹.
۴. بغدادی، مجدالدین: تحفة‌البزرة فی المسائل العشرة، نسخه‌ی خطی شماره‌ی ۵۹۸ در کتابخانه‌ی مجلس شوری (بهارستان)، ص ۱۱۳، ورق ۵۹.
۵. همان، ص ۱۱۲، ورق ۵۸ پ.
۶. ازرقی هروی، ابوبکر زین‌الدین: دیوان ازرقی هروی، با تصحیح و مقابله‌ی سعید نفیسی. تهران: زوار، ۱۳۳۶، ص ۳۰.
۷. تعلیقات اسرارالتوحید، ص ۴۶۶.
۸. السهروردی، ضیاء‌الدین ابوالنجیب: آداب‌المربدین، ترجمه‌ی عمر بن محمد بن احمد شیرکان، با تصحیحات و استدراکات نجیب‌مایل هروی، تهران: مولی، ۱۳۶۳، ص ۸۸ و ۳۰۵.
۹. اسرارالتوحید، ج ۱، ص ۹۵. داستان یادشده مقایسه‌شده با: محمود بن عثمان: مفتاح‌الهدایة و مصباح‌العنایة (سیرنامه‌ی شیخ امین‌الدین محمد بلیانی)، پژوهش عمادالدین شیخ‌الحکمایی، تهران: روزنه، ۱۳۷۶، صفحات ۳۶-۳۷.
۱۰. مناقب اوحدالدین حامد بن ابی‌الفخر کرمانی: از مؤلفات نیمه‌ی دوم قرن هفتم، با تصحیح و حواشی

بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷، صفحات ۴۳-۴۴. همچنین ←
افشاری، مهران: «سه یادداشت درباره‌ی شعر حافظ»، آینده، سال هجدهم، شماره‌ی ۷-۱۲، مهر-
اسفند ۱۳۷۱، صفحات ۳۵۳-۳۵۴.

۱۱. مقایسه شود با: زریاب‌خویی، عباس: آئینه‌ی جام، تهران: علمی، ۱۳۷۴، صفحات ۱۵۸-۱۵۹ که
می‌گوید: «صوفیان شراب نمی‌خوردند و اگر هم کسی از ایشان شراب می‌خورد، آشکارا و در
خانه‌ی خمار نمی‌خورد و خرقه‌ی خود را گرو باده نمی‌گذاشت».

مقاله‌ی حاضر پیش ازین در فصل‌نامه‌ی هستی (تابستان ۱۳۸۰) به چاپ رسیده است.

فهرست آیه‌های قرآن مجید

۳۱	فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر (كهف، ۱۸: ۲۹)
۱۳	قل متاع الدنيا قليل (نساء، ۴: ۷۷)
۲۹	للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم و... (حشر، ۵۹: ۸)
۳۱	واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم (كهف، ۱۸: ۲۸)
۵۶	و امرهم شورى بينهم (شورى، ۴۲: ۳۸)
۵۷	و شاورهم فى الامر (آل عمران، ۳: ۱۵۹)
۸۳	و لاتحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا (آل عمران، ۳: ۱۶۹)
۳۰	يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله و... (فاطر، ۳۵: ۱۷)

فهرست حديثها و خبرها و اقوال عربى

٣٤	اعوذ بالله من الفقر المكب و جوار من لاحب
٢٩	اللهم احينى مسكيناً و امتنى مسكيناً و...
٥٢	جذبة من جذبات الحق توازى عمل الثقلين
٨١	الدنيا سجن المؤمن
٥٦	الرفيق ثم الطريق
٧٠	شر العلماء من زار الامراء و خير الامراء...
٥٥	الشيخ فى قومه كالنبي فى امته
٣٤	الفقر سواد الوجه فى الدرر
٥٥	كالميت فى يد الغسال
١٤	لارهبانية فى الاسلام
١٤	الناس على دين ملوكهم
٢٩	يدخل فقراء امتى الجنة قبل اغنيائهم...

فهرست نام کسان

الف

- | | |
|---|--|
| ابو عبد الله مقری ۲۸ | ابا قحان مغول ۷۲ |
| ابو علی دقاق ۲۶، ۳۸، ۴۹ | ابراهیم ادهم ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۷، ۲۸ |
| ابونصر سراج ← سراج، ابونصر | ابن اشعث ← عبدالرحمن بن اشعث |
| احمد بن ابن الحواری ۳۱ | ابن جلا ← ابو عبدالله بن جلا |
| ادهم خلخالی ۸۹ | ابن سماک ۱۵ |
| ازرقی هروی ۱۳۲ | ابن عربی ← محیی الدین بن عربی |
| افلاکی ۷۳ | ابن عطا ۳۱، ۳۲، ۳۳ |
| اقرع بن حابس ۳۱ | ابن ندیم ۱۲ |
| انصاری، ابواسماعیل عبدالله ۲۹، ۳۰، ۴۸، ۸۸ | ابوتراب نخشبی ۴۸، ۲۹ |
| اوحدالدین کرمانی ۸۹، ۱۳۳ | ابوبکر ۳۱ |
| اویس قرنی ۵۴ | ابوبکر مصری ۲۸ |
| ایاز ۶۱ | ابوطالب مکی ۲۹، ۳۵ |
| | ابوالحسن خرقانی ← خرقانی، ابوالحسن |
| | ابوالحسن شمعون ۳۱ |
| | ابوالحسین نوری ← نوری، ابوالحسین |
| بابای مرندی، شیخ ۷۲، ۷۳ | ابوسعید ابی الخیر ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۸، ۴۰، ۵۰، ۵۴، ۹۵، ۱۲۱، ۱۳۳ |
| بایزید بسطامی ۹۱، ۱۲۱ | ابوسعید خزاز ۴۸ |
| بوجعفر ۱۳۳ | ابوسلیمان دارایی (دارانی) ۱۷، ۱۹ |
| بشر بن حارث ← بشر حافی | ابوالعباس عطا ← ابن عطا |
| بغدادی، مجدالدین ← مجدالدین بغدادی | ابو عبدالله بن جلا ۲۸ |
| بلال ۳۱ | |

ب

خرقانی، ابوالحسن ۱۲۱
خضر ۵۵

بهائی، شیخ ۹۱
بهلول ۵۳

د

پ

داوود طایی ۱۵، ۱۶، ۱۸
درویش محمد پالاندوز ← پالاندوز، محمد
دقاق، ابوعلی ← ابوعلی دقاق

پالاندوز، محمد ۸۹
پروانه، معین الدین ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵

ج

ذ

ذوالنون مصری ۲۰

جنید بغدادی ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۴۹

ح

ر

رابعهی عدویه ۱۲، ۱۵
رازی، نجم ← نجم رازی
رازی، یحیی ← یحیی بن معاذ رازی
رازی، یوسف ← یوسف بن حسین رازی
رکن الدین قلچ ارسلان ۷۱، ۷۲، ۷۴

حاتم اصم ۱۲، ۱۸، ۲۰
حارث محاسبی ۳۱
حافظ ۵۰، ۱۰۳، ۱۲۵، ۱۲۶-۱۳۵
حبیب عجمی ۱۱
حجاج بن یوسف ۱۱، ۱۲
حلاج، حسین بن منصور ۳۹، ۸۳، ۱۲۰،
۱۲۱

ز

زرکوب، صلاح الدین ← صلاح الدین
زرکوب
زرین کوب، عبدالحسین ۱۲۲

حسام الدین چلبی ۵۷، ۵۸، ۵۹-۶۳
حسن بصری ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۹
حسن مؤدب ۱۳۳
حسین بن علی (ع)، امام ۸۰

خ

س

سراج، ابونصر ۳۱، ۳۵، ۴۴
سعدون ۵۳

خاقانی ۹۴
خباب ۳۱
خرّاز ابوسعید ← ابوسعید خرّاز

عطار، فریدالدین محمد ۱۱، ۱۴، ۱۸، ۲۱،
۲۲، ۴۱، ۵۳، ۹۴، ۱۰۳، ۱۰۸-۱۲۲
علی (ع)، امام ۲۴، ۵۵
علیان ۵۳

غ

غزالی، محمد ۲۹، ۳۰، ۳۶، ۴۰، ۴۵
غیاث الدین کیخسرو دوم ۷۱
غیاث الدین کیخسرو سوم ۷۲، ۷۴

ف

فصل برمکی ۱۲
فضیل عیاض ۱۲، ۱۵، ۲۰

ق

قشیری، ابوالقاسم ۳۷، ۳۸، ۹۵

م

مالک دینار ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۰
مبارزالدین محمد، امیر ۱۲۹، ۱۳۱
محمد مصطفی (ص)، پیامبر اسلام ۱۴
۲۹، ۳۰، ۳۱، ۴۶، ۵۰، ۵۱، ۵۴، ۵۷
محمد بن اسلم طوسی ۲۰
محمد بن منصور سرخسی ۱۰۳
محمد طوسی ← معشوق طوسی
محمود، سلطان ۶۱
محبی الدین بن عربی ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۴۰،
۵۲، ۵۳
مجدالدین بغدادی ۱۲۹، ۱۳۰

پسندی ۲۱، ۲۷، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۱۰۳
سفیان ثوری ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۲۷، ۲۸، ۳۵
سلیمان (ع) ۳۰
سمنون محب ۲۸
سنائی ۹۵، ۹۶، ۹۸-۱۰۳

سهروردی، ابوالنحیب ۱۳۳
سهروردی، شہاب الدین عمر ۹۴

ش

شبلی، ابوبکر ۳۹
شقیق بلخی ۱۸
شمس تبریزی ۲۴، ۵۹، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۸۱
۸۵، ۸۶، ۸۸، ۹۰
شیخ صنعان ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۳۴
شیطان ۱۵، ۷۲

ص

صفی الدین اردبیلی ۱۲۱
صلاح الدین زرکوب ۶۱، ۶۳
صنعان، شیخ ← شیخ صنعان

ع

عبدالله انصاری ← انصاری، ابواسمعیل
عبدالله
عبدالرحمن بن اشعث ۱۲
عبدالرحمن بن عوف ۳۰
عبدالله بن مبارک ۱۶، ۱۹
عراقی ۱۰۳
عزالدین کی کاووس ۷۱-۷۴

نظامی ۸۷	معشوق طوسی ۵۳، ۵۴
نوری، ابوالحسین ۳۵	معین الدین پروانه ← پروانه، معین الدین مکی، ابوطالب ← ابوطالب مکی
هـ	منصور دوانیقی ۱۳
هارون الرشید ۱۲	موسى (ع) ۲۴، ۵۵، ۶۱
هجویری، ابوالحسن جلابی ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۴، ۴۰	مولانا جلال الدین ۳۳، ۴۷، ۵۱، ۵۵ ۵۶-۶۳، ۷۰-۷۶، ۷۹، ۸۰-۸۲، ۸۵، ۸۶، ۹۰
هولاکو ۷۱	۱۰۹ میره‌ی نیشابوری ۸۸، ۶۹
ی	ن
یحیی بن معاذ رازی ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۸	نجم الدین رازی ۵۰، ۵۵
یزدانیار ارموی ۴۸	نجم الدین کبری ۴۸، ۴۹، ۵۱
یوسف بن حسین رازی ۹۰، ۹۲	نخشبی، ابوتراب ← ابوتراب نخشبی

فهرست فرقه‌ها، طایفه‌ها و قبیله‌ها

الف	ش
ابدالیه ۵۴	شامیان ۷۳
امویان ۱۱	
اویسیه ۵۴	ص
ت	صوفیان ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱-۱۳۵
تابعین ۱۱	ق
تاران ۸۱، نیز ← مغولان	قلندریه ۵۴، ۹۴
ذ	م
ذهبیه ۸۹	مصریان ۷۳
س	مغولان ۷۱-۷۵
سلجوقیان ۷۱، ۷۳	ملامتیان، ملامتیه ۸۵، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۳، ۹۴
	ممالیک مصر ۷۴

فهرست نام جای‌ها و مناطق جغرافیایی

آ	خ
آسیای صغیر ۷۴	خراسان ۱۰۹
الف	د
استانبول ۷۱	دانشمندیه ۷۱
انطالیه ۷۱	ر
ب	روم ۷۲
بصره ۱۹	س
بغداد ۵۱، ۸۶	سرخس ۱۰۳
ت	سینوب ۷۱
توقات ۷۱	سیواس ۷۱
ح	ش
حجاز ۱۹	شیراز ۱۳۱
حلب ۷۹	ق
	قونیه ۶۱، ۷۱، ۷۳، ۷۴

مکه ۱۳

قیصریه ۷۱

ن

ک

نیشابور ۸۸

کربلا ۸۰

ه

م

هری ۵۱

مصر ۷۴

فهرست نام كتابها

الف	ر
احياء علوم دين ٤٥	روايت پهلوى ٤٣
اسرار التوحيد فى مقامات الشيخ ابى سعيد ٣٢، ٥٠، ٥٤، ١٣٣	س
ب	سير العباد الى المعاد ١٠٢، ١٠٣
بوستان ٢١، ٩٤	ط
ت	طبقات الصوفيه ٨٨
تذكرة اولياء ١١-٢١	ع
تورات ٢٠	ح
حسامى نامه ٦٠	ف
خ	الفتوحات المكية ٤٠، ٥٣ فيه ما فيه ٧٠
د	ق
ديوان كبير ٧٩-٨١	قرآن مجيد ١٤، ٢٩، ٥٥ قوت القلوب ٢٩، ٤٥

ک

مجالس سبعة ۷۰
مخزن الاسرار ۸۷، ۸۸، ۹۴
مقالات شمس تبریزی ۶۲، ۸۵، ۸۸، ۹۰
مکتوبات مولانا ۷۱، ۷۲
مناقب العارفين ۷۲
مناقب اوحدالدين کرمانی ۱۳۳
منطق الطير ۴۱، ۹۴، ۱۱۳، ۱۱۹

کدو مطبخ قلندری ۸۹
کشف المحجوب ۳۰، ۳۴، ۴۰
کیمیای سعادت ۴۵

گ

گلستان ۲۷

ن

نجم‌الدین کبری ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۷۹، ۸۱

م

مثنوی ۳۳، ۵۰، ۵۶، ۶۰، ۶۹، ۷۰، ۷۳-۷۶

فهرست لغت‌ها و تعبیرهای خاص و مصطلحات عرفانی

	الف
تلوین ۵۱	اتحاد ۱۷۷
تمکین ۵۱	ارادت ۴۷-۴۹
توبه ۱۵، ۲۰، ۴۴، ۷۳، ۱۱۹	اسم اعظم ۵۱
توحید ۵۱	امناء الله ۵۱
توکل ۱۷، ۴۴	اوتاد ۵۱
ج	اولیاء الله ۱۸، ۲۱، ۲۲، ۵۱، ۵۵، ۶۲؛ نیز ←
جذبہ ۵۲؛ نیز ← مجذوب	ولایت؛ ولی
ج	ب
چله، چله‌نشینی ۱۸، ۲۴، ۵۹، ۸۶	بابا ۵۴
	باده ۱۱۹
ح	بَدَلَا ۵۱
	بقا ۵۲
حلول ۱۱۷	ت
حیرت ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵	تجرید ۵۱، ۹۶
خ	ترسا ۱۱۹، ۱۲۰
خانقاه ۱۷، ۲۵، ۹۵، ۱۳۰	ترسابچه ۱۱۹، ۱۲۰
خرابات ۱۱۹، ۱۳۰، ۱۳۳	تفرید ۵۱
خرقه ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۵-۱۳۵	تکوین ۵۱

ع	د
عارف ۴۸	دیر مغان ۱۲۷، ۱۱۹
عاشق ۵۵، ۹۸؛ نیز ← عشق	
عالم صغیر ۱۰۱، ۱۰۲	ر
عالم کبیر ۱۰۱، ۱۰۲	
عشق ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۸-۱۱۱، ۱۳۴	رهبانیت ۵۶، ۵۷
عقل ۵۷، ۵۸، ۹۹، ۱۰۱	
عقلای مجانبین ۵۲، ۵۴؛ نیز ← مجذوب	ز
عقول ده‌گانه ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲	
	زاهد ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۲۱؛ نیز ← زهد
غ	زهد ۱۵، ۲۱، ۴۴، ۴۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۱
غلبه ۵۳؛ نیز ← جذب	زنار ۱۱۹
غناء (غنی) ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۳۴؛ ۳۷-۳۹	
غوٹ اعظم ۵۱	س
	سکر ۵۲
ف	سماع ۹۴، ۱۲۸، ۱۳۲
فقر ۲۷-۳۹، ۴۴، ۴۵	
فقیر ۲۷-۳۰، ۳۹، ۴۰؛ نیز ← فقر	ش
فناء، فناء فی اللہ ۴۰، ۴۱، ۵۲، ۱۰۸، ۱۰۹	
۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸	شیخ کامل ۸۶
ق	ص
قطب الاقطاب ۵۱	
قلندر ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۱۰۰، ۱۱۹	صوفی ۲۷، ۲۸، ۱۲۵، ۱۲۶-۱۳۱، ۱۳۶
قلندری ۹۳، ۹۴، ۱۰۰، ۱۱۸، ۱۱۹-۱۲۱	
قناعت ۳۶	ط
	طامات ۱۲۱
ک	طی الارض ۱۹
کرامت ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۵۱	طی مکان ۱۹

م

مجدوب ۵۲، ۵۳، ۵۴

مجدوب مطلق ۵۲

مراد ۴۸، ۶۳

مرید ۴۸، ۶۳

مغلوب ۵۳؛ نیز ← غلبہ؛ مجدوب

میخانہ ۱۱۹

نقبا ۵۱

و

واقعه ۱۲۴

ولایت ۵۰، ۵۱؛ نیز ← ولی

ولی ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۵۶، ۵۷

ہ

ہمت ۴۹، ۵۰، ۵۴

ن

نجبا ۵۱

