

صوفی

شماره هجدهم

بهار ۱۳۷۲

| صفحه | در این شماره: |
|------|--|
| ۵ | ۱- تفسیر حدیث نبوی دکتر جواد نوربخش |
| ۶ | ۲- طلوع و غروب شمس تبریز در قونیه دکتر محمد استعلامی |
| ۱۱ | ۳- عشق از دیدگاه مولانا جلال‌الدین رومی دکتر رضا قاسمی |
| ۲۱ | ۴- هفت اختر بی آب دکتر رضا دانشور |
| ۲۴ | ۵- از دیوان نوربخش دکتر جواد نوربخش |
| ۲۵ | ۶- اینهمه افسانه که نیست نواب صفا |
| ۲۵ | ۷- بهار بی دوست علی اطهری کرمانی |
| ۲۶ | ۸- شناسایی صد میدان دکتر روان فرهادی |
| ۳۶ | ۹- حسین بن منصور حلاج دکتر هربرت میسُن |
| ۴۳ | ۱۰- پیر طریقت یا "ابرمرد"؟ س - به آفرید |
| ۴۵ | ۱۱- آن فراسوها محمد علی شیوایی |
| ۴۶ | ۱۲- از مثنوی مولانا *** |

تکشماره:

اروپا ۲ پوند - آمریکا ۴ دلار

تفسیر حدیث نبوی

گزیده ای از سخنان پیر طریقت نعمت الهی دکتر جواد نوربخش که در جمع صوفیان خانقاه نعمت الهی لندن ایراد شده است

صحبت امشب پیرامون حدیث نبوی «من عرف نفسه فقد عرف ربه - هر کس خود را شناخت بی شک خدای خود را می‌شناسد» خواهد بود که جای تأمل بسیار دارد.

برای کلمه "رب" دو معنا قائل شده‌اند: پروردگار و حکمفرما، که با توجه به این دو معنای متفاوت برداشت‌های مختلفی وجود دارد. اگر "رب" را به معنای حکمفرما و امر دهنده قبول کنیم، حدیث نبوی را از دیدگاه روانشناسی به این ترتیب باید تفسیر کرد:

چون بیشتر رفتارها و حرکات انسان زاینده مسائل ناخودآگاه و نیمه ناخودآگاه اوست، بطور کلی انسان در پنجه شخصیت روانی خود گرفتار است. این شخصیت هم پیش ساخته و معلول تربیت خانوادگی و اجتماعی و نحوه رفتار پدر و مادر و حال و هوای حاکم بر محیط کودکی اوست. با توجه به این توضیح تفسیر حدیث نبوی چنین است که هر کس خود را بشناسد فرمانروای خود را که همان شخصیت روانی پیش ساخته خود اوست می‌شناسد.

ولی اگر "رب" را به معنای پروردگار مورد توجه قرار دهیم، تفسیر حدیث نبوی رسیدن از خود شناسی به خداشناسی است که باید آنرا از دیدگاه عارفان و فیلسوفان مورد بررسی قرار داد. اعتقاد فلاسفه بر این است که چون انسان خود "حادث" است، شناخت "حادث" - به معنای خود انسان - موجب شناخت "قدیم" نمی‌شود و "حادث" هرگز عارف "قدیم" نتواند شد.

اما صوفیان کوشیده‌اند با تکیه به عنایت و توفیق او، لباس حدوث را به مدد عشق دور اندازند و در او فانی شوند تا او را دریابند و بشناسند. بر اساس همین برداشت‌ها است که در زمینه تفسیر این حدیث گفته‌اند:

هر کس خود را به فنا بشناسد، پروردگارش را به بقا می‌شناسد، بدین معنا که چون در او فانی شوی بقا را درمی‌یابی.

هر کس خود را به عدم شناسد، پروردگارش را به وجود می‌شناسد که طریقه پی بردن به وجود بی من و ما شدن و از میان برخاستن است.

هر کس خود را نیست بشناسد، پروردگارش را هست مطلق می‌شناسد که در طریقت صوفیان تا کسی نیست نشود هستی مطلق را درغنی یابد.

هر کس خود را فقیر بشناسد پروردگارش را غنی می‌شناسد که پی بردن به غنای او تنها وقتی میسر می‌شود که فقیر و بی‌هستی شوی.

و بالاخره هر کس خود را هیچ شناسد پروردگارش را همه می‌شناسد و هیچ شدن کاری است مشکل و تا چیزی از تو باقی است در همه که او باشد گم نمی‌شوی. یا حق

طلوع و غروب شمس تبریز در قونیه

از: دکتر محمد استعلامی

استاد دانشگاه مک گیل - کانادا

مولانا هم، با این که به جای پدرش بهاء‌الدین ولد بر کرسی تدریس فقه و تفسیر قرآن می‌نشسته و حرمت بسیاری داشته، جز در قونیه و آسیای صغیر نامی از او بر زبان‌ها نبوده است. البته مولانا با عوالم و اندیشه‌ها و ذوقیات صوفیان آشنایی داشته، و در ایام جوانی او، پدرش با او از این عوالم سخن می‌گفته، و همان سخنان پدر است که در معارف بهاء‌الدین ولد گرد آمده و برجای مانده است (همان مقدمه، ص ۱۵-۲۱).

علاوه بر بهاء‌الدین ولد، یکی از شاگردان او، برهان‌الدین محقق ترمذی، نیز در ارشاد مولانا نقش مؤثر داشته است: برهان‌الدین در سالهای کودکی مولانا در بلخ آموزگار او بوده، پس از آن چند سالی در ترمذ به انزوا گذرانده، باز به جستجوی استاد خود رهسپار آسیای صغیر شده، اما پس از مرگ بهاء‌الدین ولد به قونیه رسیده، و در آنجا شاگرد کوچک سالهای پیش را بر کرسی تدریس دیده، و مجذوب او شده است. اما، مولانای بیست و پنج ساله، هنوز نیاز به آموزش و ارشاد داشته، و به همین دلیل برهان‌الدین او را به مکتب بزرگان دمشق و حلب فرستاده، و چند سالی دیگر از دور به ارشاد او پرداخته است. مولانایی که در دیوان شمس و مثنوی می‌یابیم، حاصل سالیانی خواندن و نوشتن و آموختن و اندیشیدن است، و آموزش‌های دمشق و

سخن از شمس تبریز همیشه سخن از مولانا جلال‌الدین محمد است، زیرا آنچه با قطع و یقین درباره شمس می‌توان گفت، همان است که در سال‌های ۶۴۲ تا ۶۴۵ ق. در قونیه اتفاق افتاده، و در تمام آن وقایع، شمس و مولانا جلال‌الدین هر دو قهرمان داستان‌اند. درباره سالهای پیش از ۶۴۲ ق. آنچه در تاریخ‌ها و تذکره‌ها می‌خوانیم پر از تناقض و اختلاف است و آنها را به عنوان سند تاریخی سرگذشت شمس نباید نگرست. آنچه از میان روایات با هم جور می‌آید، فقط همین است که شمس - احتمالاً در حدود سال ۶۴۰ ق. و در سن و سالی حدود شصت - از زادگاه خود سفری آغاز کرده، به بغداد رفته، در بغداد اوحدالدین کرمانی را دیده (مناقب‌العارفین افلاکی، ص ۶۱۶ و شرح احوال مولانا ص ۵۳)، مدتی در دمشق و حلب بوده، دیدارها و گفتگوهایی با ابن عربی داشته (مقالات شمس، ص. ۹۹)، از شام رهسپار آسیای صغیر شده، و در شهر قونیه، دیدار با مولانا جلال‌الدین، برای او و مولانا، تولدی دیگر بوده، و هر اثر و نشانی که از شمس به دست داریم، از همان سه سال پر شور و پر ماجرا است که در آن شمس و مولانا، هر دو یکدیگر را یافته، یکدیگر را ویران کرده، و یکدیگر را دوباره ساخته‌اند (مقدمه نویسنده مقاله بر مثنوی، ص. ۴۲).

پیش از سال ۶۴۲ ق. نام شمس برای کسی آشنا نبوده، و

احتمالا با نگاه تلخ او، روبه رو می‌شود. روایت‌های این دیدار در کتاب‌ها یکسان نیست. مشهورترین روایت این است که مولانا از مدرسه پنبه فروشان، سوار بر استر، بیرون می‌آمد و شاگردان در کنار او پیاده راه می‌پیمودند، و شمس بر درگاه مدرسه انتظار می‌کشید تا با این مدرّس بزرگ شهر روبه‌رو شود، و از خود می‌پرسید که آیا این هم يك فقیه و مفسّر است مانند فقیهان و مدرّسان دیگر؟ یا در او ذوق و شوری هست که حکایت از علم باطن دارد؟

روایت این است که شمس در برابر مولانا ایستاد و از او پرسید: محمد (ص) برتر است یا بایزید؟ مولانا گفت: واضح است. محمد پیامبر خداست و در برتری او سخنی نیست. شمس گفت: پس چرا محمد گفت: «ما عرفناك حقّ معرفتك»، و بایزید گفت: «سبحانی! ما اعظم شأنی»؟ (شرح احوال مولانا، ص ۶۱-۵۶؛ سرتی، ص ۱۰۰) باز روایت‌ها یکسان نیست که جواب مولانا چه بود؟ و سخن چگونه ادامه یافت؟ و این که کدام يك از روایت‌ها درست‌تر است، بحشی است که به پاسخ دقیق و روشنی نمی‌رسد، و به هر حال، نتیجه دیدار این دو مرد اهمیت دارد، نه جزئیات گفتگوی آنها. مسلم است که برخورد با شمس تبریز، مولانا را به راه دیگری کشانده و از درس و مدرسه، و از مباحث مدرسه‌ای دور کرده است، و از سوی دیگر شمس نیز، پس از سالها دریه دری و بحث و جدال با پیران شریعت و طریقت، یاری همدل و همزبان یافته، و دیگرگاهی، این دو مرد به خلوتی روحانی نشستند، و در به روی همه یاران بسته‌اند، خلوتی که در آن به قول حافظ «ورای مدرسه و قیل و قال مسئله»^۱ از مباحثی سخن می‌رفت که شاید بسیاری از متشرّعان آن را گمراهی و بدعت می‌دانستند و مؤمنان ساده دل آن را به جنون یا جادوزدگی تعبیر می‌کردند.

فردای آن روز که مولانا و شمس هر دو، «کسی» جز کسان دیگر را یافتند، شاگردان مولانا به انتظار استاد خود نشستند، و چشم به در دوختند، اما مولانا به مدرسه نیامد، و روزهای بعد هم نیامد، و شاگردان در خانه مولانا هم به دیدار او راه نیافتند. باز روایت‌ها مختلف است: چهل روز، سه ماه، شش ماه، بیشتر یا کمتر، به هر حال برای مدتی، شمس و مولانا به خلوت نشستند و با یکدیگر سخن‌هایی گفتند که خارج از

حلب بر زیربنای مساعد او بنایی بلند افراشته است (شرح احوال مولانا ص ۳۵-۵۱؛ سرتی، ص ۳۰، ۹۶-۹۹؛ مقدمه نویسنده بر مثنوی، ص ۲۱-۲۴).

پس از سفرهای شام، مولانا به اشاره برهان‌الدین به خلوت می‌نشیند تا غرور دانشوری و فرزاندگی را از روح خود بزدايد، و برهان‌الدین او را به خدای سپارد و خود به قیصریه می‌رود و يك سال بعد در قیصریه چشم از جهان می‌پوشد، و مولانا، در میان یاران و شاگردان بسیارش، باز بر کرسی تدریس می‌نشیند، اما، در دل سخن دیگری هم دارد، سخنی که در مدرسه‌ها، اگر بگویند، درس و مدرسه را برهم می‌زند، و برای آن که چنان سخنی بر زبان آید، انگیزه‌ای دیگر باید دل و جان مولانا را بشوراند، درست مانند سنگ آتش‌زنه‌ای که از آن جرقه‌ای برمی‌خیزد و شاخه‌های خشک را شعله‌ور می‌کند (همان مقدمه، ص ۲۴-۳۲).

در سال‌های ۶۴۰ و ۶۴۱ ق. آن انگیزه، آن آتش‌زنه، از راه بغداد و شام، آهسته آهسته به سوی قونیه می‌رود، و در جمادی‌الثانیه سال ۶۴۲ ق. (اکتبر ۱۲۴۴م) به قونیه می‌رسد. در قونیه کسی او را نمی‌شناسد. شمس‌الدین محمد بن علی بن ملک داد تبریزی، چندی با جامعه بازرگانان در بازار شکر فروشان منزل می‌کند. او در تمام روزهای سفر دراز خود در جستجوی «کسی» بوده است، کسی که زبان دل او را بفهمد. درویش سرگردانی، غم‌زده، در جستجوی یاری همدل و همزبان است، و شاید خود نمی‌داند که آن یار همدل و همزبان چگونه کسی است؟ به او می‌گویند که در شهر قونیه مردی هست که درس فقه و تفسیر می‌گوید و یاران و شاگردان بسیاری دارد. شمس انتظار ندارد که این مرد همان یار همدل و همزبان او باشد. به مدرسه او می‌رود تا با او نیز مانند علمای مدرسه‌های دیگر به بحث و جدل بپردازد، اما این بار با «کسی» رو به رو می‌شود که فقط يك عالم مدرسه نیست، و شمس با گوش دل می‌شنود که مولانا جلال‌الدین همان «کسی» است که در جستجوی او بوده:

روز دوشنبه بیست و ششم جمادی‌الثانیه ۶۴۲ ق. شمس تبریز، در قونیه طلوع می‌کند، و دیری نمی‌گذرد که يك روز مولانا هنگام خروج از مدرسه با چهره استخوانی شمس، و

گشوده بود: «من سرّ با آن کس توانم گفتن که او را در او نبینم (همان مأخذ، ص ۱۰۹)».

درباره شمس سخن بسیار می‌توان گفت، اما هرگز به نقطه‌ای نمی‌توان رسید که گفتنی‌ها تمام باشد، زیرا به هر حال شمس وجودی است پُر از ابهام، که در پایان هر گفتگویی باز ناشناخته می‌ماند. در یکی از نسخه‌های مقالات شمس، او از خطاطی سخن می‌گوید که سه گونه خط می‌نوشت، یکی از آنها را همه کس می‌توانست بخواند، دیگری را خود او می‌خواند اما دیگران نمی‌توانستند بخوانند، و خط سوم را نه خطاط می‌توانست بخواند و نه دیگری. شمس خود می‌گوید که این خط سوم منم، اما این خط ناخواندنی را سرانجام مولانا خواند، و همین بود که شمس گفته بود: «والله که من در شناخت مولانا قاصر... مرا هر روز از حال و افعال او چیزی معلوم می‌شود که دی نبوده است (همان مأخذ، ص ۲۳۸)».

باز به این پرسش برمی‌گردیم که شمس کیست؟ این کیست که يك فقیه و مفسر بزرگ را بر آن می‌دارد تا مدرسه‌های بزرگ شهر را رها کند، مریدان و شاگردان را واگذارد، دیوانه‌وار سخن از عشق بگوید، و به آهنگ کوبه و سندان زerkویان بر سر بازار قونیه به رقص آید؟ این درویش رهگذری که مولانا را بدین سان زیر و رو می‌کند، کیست؟ چه می‌گوید؟ چه در سر دارد؟ مردی که به ظاهر يك آواره سرگردان و بی‌خان و مان است، مکتب‌خانه در ارز روم باز می‌کند اما زود آن را می‌گذارد و می‌رود، تحقیر و خواری و ذلت می‌بیند اما غرور و مناعت او نمی‌شکند، غروری که غرور يك بنده آزاد خداوند است، نه غرور آنها که خود را خدای روی زمین می‌دانند. این درویش آواره که از بی‌سامانی خود کوچ می‌کند، در همان بی‌سامانی، سامانی دیگر دارد و در آن استوار و پا برجاست. می‌داند که بسیاری از پیشوایان روحانی به دروغ و دو رویی مردم را می‌فریبند اما او راست می‌گوید، حتی اگر برای خود او بیم جان در آن باشد: «این مردمان به نفاق دلخوش می‌شوند، همین که راستی آغاز کردی به کوه و بیابان می‌باید رفت (همان مأخذ، ص ۱۴۸)».

شمس به مجلس‌های درس فقها و مفسران می‌رفت، اما همواره با آنها درگیر می‌شد که این سخنان شما، از حدیث و

مباحث کلام و فقه و تفسیر، و دور از عوالم کتاب و مدرسه بود. پیش از طلوع شمس کسانی که در پای منبر بهاء الدین ولد یا در مجلس درس و بحث مولانا حاضر می‌شدند، می‌دانستند که این پدر و پسر، جز فقه و کلام و تفسیر و موعظه، سخن دیگری ندارند، و مولانا دریافته بود که در ذهن بسیاری از شاگردان هشیار و با ایمان، پرسش‌های دیگری هست که به آنها پاسخ باید گفت، و می‌دانست که پاسخ دادن به آن پرسش‌ها موجب خشم و نارضایی بسیاری از فقها و مدرّسان خواهد شد. از سوی دیگر، شمس تبریز هم در سفری دراز در شهرهای عراق و شام با بسیاری از فقها، مفسران، حکما و پیران طریقت سخن گفته و بر آنها خرده گرفته بود که چرا سخن تازه‌ای ندارند؟ و چرا هر چه می‌گویند، تکرار و تقلید است؟ سخن تازه‌ای که شمس می‌خواست، همان بود که مولانا در سینه داشت، و هنگامی که آن دو یکدیگر را یافتند، گویی هر يك قفل از دهان دیگری برگرفت. ادراک مولانا و شمس از قرآن و حدیث و تفسیر، محدود به آداب و تکالیف دین نبود.

علاوه بر آن تکالیف و فرائض، مرد مؤمن می‌بایست چشم باطن را بگشاید و عالم معنا را بشناسد و از بندگی دنیای مادی و پیروی شهوات نفس، خود را رها کند، تا جز این چشم و گوش ظاهر، پیوند دیگری با حقیقت هستی بیابد.^۲ شمس می‌دید که بسیاری از پیران شریعت و طریقت، سخنانی را سرمایه دنیا کرده و خلق را به خود معتقد ساخته‌اند، بی آن که دل آنها با خدا راهی داشته باشد. این واقعیت را کسان دیگری جز شمس و مولانا نیز می‌دانستند، اما نمی‌گفتند و برای منافع دنیایی خاموش می‌ماندند. شمس مانند فریادی از گلوی زمان برآمد، و مولانا به این فریاد پیوست و با آن هم آواز شد، و این واقعه‌ای است که گاه در تاریخ رخ می‌دهد، و همین بود که شمس می‌گفت: «دیر و دور تا چو ما دو کس به هم افتند» (مقالات شمس، ص ۲۳۵)، و تعبیر دیگری از همین معنی را در مقالات شمس بدین صورت می‌خوانیم که: «دری بسته بود، به او باز شد» (همان مأخذ، ص ۲۳۸) یعنی به دست مولانا دری بر شمس گشوده شد. مولانا در نظر شمس مردی بود که "خود" و وجهه نفسانی و مادی وجود خویش را فراموش کرده یا فنا کرده بود، مردی که برای شنیدن راز شمس گوش باطن را

سماع بخوانند. شاید خود شمس هم نمی دانست که از قونیه به کجا خواهد رفت، سر در بیابان نهاده بود تا آشوب فرو نشیند، و از آن سوی بیابان بار دیگر، خواسته یا ناخواسته، سر از دمشق و حلب درآورده بود، و روزی ناگهان «رسید مژده: به شام است شمس تبریزی» و مولانا گفت: «چه صبح ها که نماید، اگر به شام بود» (غزل ۹۳۹).

شمس دیری در دمشق و حلب ماند، و نامه ها و پیغام های مولانا در بازگشت او اثری نداشت، تا ناچار مولانا فرزند خود سلطان ولد را با جمعی از مریدان به شام فرستاد، و در ذی الحجه سال ۶۴۴ ق. شمس به قونیه باز آمد، بی آن که در او آرام و قراری باشد، و همواره می گفت که: «من از حلب نخواستم باز گردیدن» (مقالات شمس، ص ۲۵۵).

این بار مریدان به حرمت مولانا شمس را به گرمی پذیرا شدند، و آن گاه خود نیز مجذوب او گردیدند، و بسیاری از آنها پذیرفتند که خلوت های مولانا و شمس برای آنها نیز بهره های روحانی و معنوی بسیار دارد. شمس برای مدتی به ماندن در قونیه دل نهاد، و بنا بر روایات، در خانه مولانا با زنی به نام کیمیا پیمان همسری بست، که آن هم دیر نپایید، و در مقالات شمس می خوانیم که میان آنها انس و الفتی پدید نیامد و برای شمس، این هم بهانه آرام و قراری نبود (سرتنی، ص ۱۰۶؛ شرح احوال مولانا ص ۷۰-۷۳؛ مقدمه نویسنده مقاله بر مثنوی، ص بیست و نه و سی).

اما مولانا دیگر نه قبای فراه آستین فقیهان را به تن داشت، و نه دستار بزرگ علمای مدرسه را بر سر می نهاد. يك كلاه نمدی ساده به رنگ خاکی، به اصطلاح آن روز از پشم عسلی، و يك فَرَجِي گشاده و ساده، از پارچه ای ارزان و خاکی یا کبود، پارچه ای معروف به هند باری، و در زمستان گاه پوستینی روی این قبای ساده؛ و شمس، بار دیگر مولانا را به خلوت می کشاند، و مریدان باز از مراد خود جدا مانده بودند (شرح احوال مولانا، ص ۷۳).

دیری نگذشت که باز کینه شمس در دلها زنده شد. معتقدان ساده دل نمی خواستند که مردی «جادو!» مولای آنها را دیوانه کند و در کوی و برزن برقصداند. فقیهان و واعظان از غیرت مسلمانی سخن می گفتند، اما شمس مصّرانه خلوت

خبر و فقه و تفسیر، سخن های گذشتگان است، و اگر شما استادان و پیشوایان این زمانه اید، سخن دیگری هم برای این زمانه باید داشته باشید (مناقب العارفین افلاکی، ص ۶۴۸). اگر از شمس می پرسیدند که سماع حرام است یا حلال؟ می گفت: تا سماع کننده چه کسی باشد؟ عاشقان دیوانه حق که هستی این جهانی خود را در سماع از یاد می برند، سماع برای آنها حلال و حتی واجب است، اما برای آنها که آن شیفتگی را ندارند، البته سماع موجب گمراهی و حرام است (مقالات شمس، ص ۷۳)، و بی گمان مولانا یکی از آن عاشقان سوخته بود که شمس برای او سماع را واجب می دانست.

در جمادی الثانیه ۶۴۳ ق (اکتبر ۱۲۴۵م)، یا دو سه ماهی پس از آن که ماه رمضان مؤمنان را بیشتر به مسجدها می کشید، اندک اندک در شهر قونیه زمزمه هایی آغاز شد که مردی جادوگر، فقیه بزرگ و مفسر فرزانه عصر، جلال الدین محمد را دیوانه کرده و از راه دین به در برده است (شرح احوال مولانا ص ۵۶-۶۵). زمزمه ها بالا گرفت، به بحث و جدل موافقان و مخالفان کشید، گروهی از مدرسان علوم شرعی که خود را در پایه علمی مولانا نمی دیدند و بازارشان گرم نبود، این بحث و جدل را گسترش دادند، و شاگردان و مریدانی که مولانا آنها را رها کرده و به شمس پیوسته بود، نیز پا در میدان نهادند، و کار به آشوب کشید، اما شمس در خود جز «راستی» و «بی نفاقی» گناهی نمی دید. برای او لذتی نداشت که مرادی محبوب را از مریدان و دوستارانش جدا کند.

روز بیست و یکم شوکال ۶۴۳ ق. شمس پس از شانزده ماه، قونیه را و مولانا و یاران او را رها کرد، و بی خبر از آنجا رفت، و نگفت که به کجا می رود؟ و گویا پیش از رفتن فقط گفته بود که روزی از آن شهر خواهد رفت، و از مولانا شنیده بود که «روشنی خانه تویی، خانه بگنذار و مرو» (غزل ۲۱۴۳ دیوان شمس)، پس از رفتن او از دل و جان مولانا صدها غزل جوشید، و تمامی وجود مولانا در آتش فراق نشست. دیری همه از شمس بی خبر بودند: «کجا رفتی که پیدا نیست گردت» (غزل ۲۶۴۸). اما غیبت شمس به دوستداران مولانا فرصت داد که باز در گرد او حلقه زنند، و با سماع غم زده مولانا هم‌آوایی کنند، و قوالان غزل های پرشور مولانا را در مجلس

مولانا را دوام می‌بخشید و مریدان عیب‌جو را به محضر او راه نمی‌داد، و به طنز می‌گفت: «چه شکرانه می‌دهی تا او را به تو نمایم؟» (همان مأخذ، ص ۷۵)، و مولانا هم با این کار شمس موافق بود:

هله ساقیا! سبک‌تر، ز درون ببند آن در

تو بگو به هر که آید که: سرِ شما ندارد

(غزل ۷۶۷۰)

این بار آشوب بیشتر بالا گرفت و گروهی هم آوا شدند که خون شمس را باید ریخت. و ظاهراً چنین فرصتی نیافتند، و بار دیگر شمس در میان آشوب ناپدید شد. روایت‌ها در این گوشه سرگذشت شمس بسیار درهم و متناقض است، و تنها شاهد وقایع، سلطان ولد فرزند مولانا، نیز از جزئیات آن سخنی نمی‌گوید، و آنچه در ولد نامه می‌خوانیم همین است که «ناگهان گم شد از میان همه»، و پیش از آن گفته بود که من این بار چنان خواهم رفت که «ندهد کس نشان ز من هرگز» (شرح احوال مولانا، ص ۷۶). جز این هر روایتی را با تردید باید خواند، این که شمس در خلوت مولانا بود و کسی او را از بیرون خانه صدا کرد، در بیرون خانه او را کارد زدند و سرانجام از او جز چند قطره خون اثری نبود، روایت‌هایی از این دست، بیشتر رنگ تخیل دارد. افلاکی که خود در مناقب العارفین بسیاری از گوشه‌های زندگی مولانا را با جلوه و جلایی از اندیشه خود آرایش کرده، باز درباره پایان قصه شمس با قطع و یقین حرف نمی‌زند. درباره مدفن شمس در قونیه، و نیز در شهرهای تبریز و خوی، نیز مشکل همین است که تعدد و گوناگونی روایت‌ها، باور کردن آنها را دشوار می‌کند (همان مأخذ، ص ۲۰۸؛ مقدمه نویسنده مقاله بر مثنوی، ص ۳۰ و ۳۱). آنچه از شاهد واقعه، سلطان ولد، می‌شنویم همین است که در سال ۶۴۵ ق. (۱۲۴۷ م) شمس در پی دومین آشوب از قونیه رفت، و از آن پس از او در هیچ جای دنیا خبری به دست نیامد، و روایت‌های دنباله سرگذشت شمس هیچ یک در عصر مولانا نوشته نشده است تا بر آنها بتوانیم صحه بگذاریم، و می‌دانیم که مولانا پس از آن آشوب، خود در جستجوی شمس دو بار به دمشق سفر کرده، و این دلیل واضحی است که کشته شدن شمس در قونیه، تنها یک شایعه بی اساس بوده است.

زندگی شمس، گذشته او تا سال ۶۴۲ ق.، طلوع و غروب او در آسمان قونیه، و سرانجام او، همه پوشیده در ابهامی شگفت‌انگیز است و به راستی او را مانند همان خطی نشان می‌دهد که نه خطاط آن را می‌خواند و نه دیگری می‌توانست بخواند، اما با این همه ناآشنایی، در دل‌های اهل معنا، چندان ناآشنا نیست، و میان او و صاحب‌دلان پیوندی هست که جز این پیوندها و رابطه‌های دنیایی ماست.

یادداشت‌ها

۱- حافظ:

مباحثی که در آن مجلس جنون می‌رفت

ورای مدرسه و قیل و قال مسئله بود

۲- مثنوی، دفتر ششم، بیت ۶۲۱:

گرچه دانی دقت علم ای امین

ز آنت نگشاید دو دیده غیب بین

فهرست منابع

افلاکی. (۱۳۶۲ ش). مناقب العارفین، چاپ دوم، ۲ جلد، تهران.

شمس تبریزی. (۱۳۵۵ ش). مقالات شمس، به تصحیح محمد علی موحد، تهران، چاپخانه بیست و پنج شهریور.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۸ ش). سرّی، چاپ سوم، تهران.

فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۴۸ ش). شرح احوال مولانا، تهران.

مولوی، جلال‌الدین محمد. مثنوی معنوی، به تصحیح و مقدمه دکتر محمد استعلامی.

مولوی، جلال‌الدین رومی. (۱۳۵۵ ش). کلیات شمس (دیوان کبیر)، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران.



عشق از دیدگاه مولانا جلال الدین رومی

نوشته دکتر رضا قاسمی

فناء فی الله و بقاء بالله خوانده می شود و در آیه شریفه قرآن نیز با عبارت «انا لله و انا الیه راجعون» بدان اشاره شده در این نوشتار مورد نظر قرار گرفته است، زیرا انگیزه وصول به این مقام جز عشق سرمدی نیست. عشقی که شعله فروزان آن سراسر وجود عاشق سالک را می سوزاند و خاکستر می کند، آنگاه سیمرخ وار از خاکستر وجود خود موجود تازه ای می آفریند و آتشی می افروزد که شعله اش عالم گیر می شود.

با این مقدمه بجاست که اجمالاً به مفهوم مطلق عشق پردازیم: بر خوانندگان فاضل پوشیده نیست که عشق بطور کلی و مطلق عامل اصلی و اساسی ترکیب ذرات و اجزاء موجودات عالم است، یعنی عامل پیوند نیروها و ذرات و سلول ها و کروموزم ها و هسته های مرکزی موجودات است... این تعریف البته به اعتبار موجودات و مخلوقات عالم هستی به نسبت شرایط تکوین آن مخلوق فرق می کند ولی نکته مسلم اینست که هر موجودی اعم از اینکه "منهای بی نهایت کوچک" باشد یا "به علاوه بی نهایت بزرگ" از عامل محرکه عشق و فیض آن به نسبت توانایی و استعداد بهره می برد و بالمآل عشق مطلق عامل دوام هستی است.

خداوندگار حکمت و عرفان، مولانا جلال الدین محمد مولوی بلخی، مراحل تطور و تکامل شخصیت افسانه ای خود را به خامی، پختگی و سوختگی تعبیر کرده است. سه مرحله ای که مولانا با طی آن به درجه کمالی که مرتبت اولیاء خاص خداست واصل گردیده است.

خود او در این زمینه می فرماید:
از جمادی مردم و نامی شدم
وز نما مُردم ز حیوان سر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم
پس چه ترسم، کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر
تا برآرم از ملایک بال و پر
از ملک هم بایدم جستن ز جو
کل شیء هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک پُران شوم
آنچه اندر وهم نباید آن شوم
پس عدم گردد، عدم چون ارغنون
گویم کانا الیه راجعون
این واپسین مرحله زندگی مولانا که در اصطلاح عرفا مقام

بسیار سریع و گذرا داشته باشم در مورد دو مرحله پیشین از شخصیت حضرت مولوی:

شخصیت یکمین مولانا در خانواده و مهد تربیت او نضج گرفته و او را در فقاقت به مرحله اجتهاد رسانیده و اهل فتوی ساخته است و بدین سبب است که نام و ترجمه حال وی را در کتب طبقات حنفیه جزو فقها و مفتیان نوشته‌اند. این مرحله از زندگی مولانا که مربوط به نوجوانی و ظاهراً تا ۲۵ سالگی اوست از او شخصیتی ساخته است فقیه و متشرع و حکیمی دانشمند که ملتزم به امور شرعی بوده و به گفته خودش «سجاده نشین با وقاری» بوده است.

شخصیت دوم یا مرحله ثانوی زندگی او از ۲۵ سالگی تا ۳۹ سالگی اوست که بدستیاری عارفانی چون برهان الدین محقق ترمذی یکی از مریدان و اصحاب پدرش وارد تصوف و سیر و سلوک عارفانه شده و در این مرحله چنان پیش می‌رود که به مقام رهبری سالکان میرسد و چنان جامع علوم و معارف ظاهر و باطن شده که هم فقها و متشرعین از مواظظ گرم و محضر درس او بهره می‌برده‌اند و هم اهل طریقت و دستداران معارف روحانی از برکت دستگیری و ارشاد او بهره‌مند میشده‌اند.

و اما مرحله سوم زندگی و شخصیت مولانا: از حدود ۶۴۲ هجری قمری که مقارن ۳۹ سالگی مولانا است آغاز می‌شود تا ۶۷۲ هجری قمری که شمع وجود ظاهری اش خاموش و مرغ روحش به عالم علوی طیران می‌کند، یعنی ۶۸ سالگی وی دوام می‌یابد. در این دوره است که بیش از ادوار پیشین عمر خود به عشق حقیقی و معنوی می‌پردازد و در جذب عشق و شور و حال به مقامی از توحید و یگانگی می‌رسد که به گفته خودش این مقام از کفر و ایمان و قهر و لطف بالاتر بوده است:

زانکه عاشق در دم نقد است مست

لاجرم از کفر و ایمان برتر است

کفر و ایمان هر دو خود دربان اوست

کاوست مغز و کفر و دین او را دو پوست

خود طواف آنکه او شه بین بود

فوق قهر و لطف و کفر و دین بود

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که اساس هستی بر پایه عشق گذاشته شده است: رویدن يك گياه، تولید يك موجود زنده، کلاً بر مبنای عشق استوار است.

پس از این تعریف مقدماتی به انواع گوناگون عشق می‌رسیم که عبارتست از: عشق انسانی و اقسام آن، عشق غریزی که در حیوانات نیز هست و عشق عرفانی...

در این نوشتار ما را به دو نوع نخستین کاری نیست زیرا هر دو از مقوله عشقهای مجازی است در حالیکه سخن ما بر پایه عشق حقیقی که دیدگاه ویژه مولانا را تشکیل می‌دهد استوار است. این چنین عشقی که وجود همه عارفان به حق و از جمله وجود ذی‌جود مولانا را سوخته و آنها را به اولیاء الله پیوسته است از کجا سرچشمه و مایه می‌گیرد؟ و چگونه آنها بدین مرتبت رسیده‌اند؟ بیگمان جز از طریق خودشناسی عمیق و درک این معنا که انسان بداند کیست و چیست، از کجا آمده، آمدنش بهر چه بوده، به کجا می‌رود و مقصد نهایی او کدام و راه رسیدن به آن چگونه است، تحقق این کیفیت و وصول به این مرتبت والا غیر ممکن است.

از کجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود

به کجا می‌روم آخر نمایی وطنم

و اگر در احوال و آثار مولانا به ویژه در سومین مرحله از شخصیت وی یعنی مرحله سوختگی او تعمق کنیم، می‌بینیم که در این مرحله روح بلند مولانا به یاری این عشق واقعی و معنوی یعنی عشق به حق به سوی آن قدرت لایزال پر کشیده و به تدریج در معشوق فنا شده و به مرتبت فنا فی‌الله و بقای بالله رسیده است، حالتی که به فرموده مولانا:

جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای

زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای

یا

هم چنانکه قدرتن از جان بود

قدر جان از پرتوی جانان بود

اکنون که می‌خواهیم کمی گسترده‌تر وارد سومین مرحله از شخصیت مولانا شده و عشق را از دیدگاه او در این برهه و در این مرحله نهایی بشناسیم اجازه می‌خواهیم که اشاره‌ای و سخنی

استدلال و اقتباس، عشق بر اساس بینش است و عنایت و احساس. عقل دریا را از قطره شناختن است، عشق قطره را دریا ساختن است. عقل مبنای خودنمایی و ناز است، عشق مایه جانبازی و نیاز است. و خلاصه اینکه: عقل در میدان دل ناصح و حافظ "من" است. اما عشق سرداری است آتش افروز و هستی سوز که بر عقل و لشگرش می تازد تا کشور دل را تصرف کند و "من" را در بند کشد. و لذا نقش تصوف هواداری لشکر عشق است برای تسخیر عرصه دل و رسیدن به نفس مطمئنه و مدینه فاضله وحدت و صلح و صفا. «

به دیوان شمس بنگریم که مولانا چگونه در مورد فرق بین عقل و عشق داوری می کند:

دوربادا عاقلان از عاشقان

دور بسادا بسوی گلخن از صبا

گر در آید عاقلی گو راه نیست

ور درآید عاشقی صد مرجبا

عقل تا تدبیر و اندیشه کند

رفته باشد عشق تا هفتم سما

عقل تا جوید شتر از بهر حج

رفته باشد عشق بر کوه صفا

البته نباید گمان کرد که مولانا بالمره عقل و اصولاً قدرت تعقل و تفکر را نفی می کند. آنچه او نفی می کند عقول عادی و کلامی و استدلالی است که ممکن است اموری را محال و ممتنع بداند که در واقع محال نباشد.

پای استدلالیان چوبین بود

پای چوبین سخت بی تمکین بود

او می گوید چه بسا که قوه تعقل و منطق فکر عادی در یک زمان حکم بر محال و ممتنع بودن امری کند که همان امر در زمان دیگری واقع شود و نزد همه عقلا جزو مسلمات باشد. به عبارت دیگر عقل های عادی آنچه را که خارج از محدوده فهم و ادراک و بیش از گنجایش اندیشه محدود آنهاست انکار می کنند و آن را محال و ممتنع می شمارند و چه بسا که در این حکم به راه خطا می روند و امری را که امروز محال می انگارند روز دیگر پیش چشم خود واقع و محقق می بینند. مولوی در این

علت عاشق ز علت ها جداست

عاشقان را مذهب و ملت خداست

غیر هفتاد و دو ملت کیش او

تخت شاهان تخته بندی پیش او

سخت پنهان است و پیدا حیرتش

جان سلطانان جان در حسرتش

مطرب عشق این زند وقت سماع

بندگی بنسد و خداوندی صداع

در طریقت مولانا و شخصیت نهایی او که همانا سومین مرحله اندیشه های والا و حیات پر جوش و خروش مولانا است بهترین راه برای رسیدن به سر منزل کمال انسانی و وصول به مقام انسان کامل همانا "عشق" است نه عقل. و بدین سبب همه جا جنون عشق و شور و حال را بر عقل مجرد ترجیح می دهد و می فرماید:

عقل سرتیز است لیکن پای سست

زانکه دل ویران شده است و تن درست

بحث عقلی گسر دُر و مرجان بود

آن دگر باشد که بحث جان بود

بحث جان اندر مقامی دیگر است

باده جان را قوامی دیگر است

مجادله عقل و عشق را با برداشتی عارفانه از سخنان

منظوم مولانا میتوان به روایت دکتر جواد نوربخش، پیر طریقت نعمت اللهی، چنین تصور کرد که: «عقل می گوید من تیغ استدلالم، عشق می گوید من شمشیر اضمحلالم، عقل گوید من متکی به دلیلم، عشق می گوید تا پای بند دلیلی ذلیلی. عقل گوید تا با عصای من نروی به مقصد نرسی.

عشق گوید تا به آتش من نابود نشوی به "بود" نرسی. عقل گوید: به خود بپرداز و گوش به فرمان هوش کن. عشق گوید از خود بگذر و ما و من را فراموش کن. عقل گوید همه چیز برای تو. عشق گوید: تو و همه چیز برای او. عشق گوید: در راه معشوق جان فدا کن و عقل گوید راه خطر میروی و ترک ماجرا کن. عقل دام انسان هاست برای شکار کردن دقایق دنیای مادی و جلب منفعت و لذت. عشق کمند الهی است برای وصول به حقایق عالم معنی و اصل وحدت. عقل بر پایه دانش است و

زمینه می‌فرماید:

عقل بحثی گوید این دَوراست و گو*

بی ز تاویلی محالی کم شنو

قطب گوید مر ترا ای سست حال

آنچه فوق حال تست آید محال

واقعاتی که کنونت برگشود

نی که در اول، محالت می‌نمود؟

در گستره عشق همه چیز محتمل الامکان است و غیر ممکن وجود ندارد. نمی‌دانم در کجا این داستان را خوانده‌ام که دختری هشیار و دلفریب به خواستگاران خود می‌گفت: اگر خواهان وصل من هستید باید بروید و آن کوه مقابل را برای من بیاورید. آنها به قدرت تعقل انجام این خواست را غیر ممکن می‌دانستند و از سودای وصلت با آن ماهروی سخت‌گیر صرف‌نظر می‌کردند تا آنکه نوبت به عاشقی پاکباز رسید که سالها در طلب معشوق انتظار کشیده و رنج برده بود و هنگامی دختر شرط معهود را تجدید کرد، گفت به دیده منت، من به مدد عشق کوه را برایت می‌آورم. دختر حیرت کرد و گفت: «چگونه؟» گفت به سخنم اعتماد کن که تا کوه را نیاورم از پای نخواهم نشست. از فردای آن روز دختر مرد عاشق را می‌دید که انبانی بر دوش نفس زنان و عرق ریزان به آستان خانه وی می‌آید و مقدار زیادی سنگ و کلوخ را که از کوه کنده بود در نزدیکی سرای او تخلیه می‌کند. این کار را هر روز تا مدتی تکرار کرد. عاقبت قلب دخترک به رقت آمد و گفت این تکلیف شاقی است و تو جان در راه این پیمان خواهی باخت. عاشق گفت باکی نیست که عمرم به سر رسد، تا آخرین نفس بر سر پیمان خواهم ایستاد و به قدرت لایزال عشق تکیه خواهم کرد که کوه را از جا برکنم و بر پایت بریزم.

دخترک استواری مهر او را تحسین کرد و به وصلت با او رضا داد.

و بر این اساس است که مولانا در باره تأثیر شگرف عشق و

محبت می‌فرماید:

از محبت تلخ‌ها شیرین شود
از محبت دُردها صافی شود
از محبت خارها گل می‌شود
از محبت دار تختی می‌شود
از محبت سجن گلشن می‌شود
از محبت نار نوری می‌شود
از محبت سنگ روغن می‌شود
از محبت حزن شادی می‌شود
از محبت نیش نوشی می‌شود
از محبت سقم صحت می‌شود
از محبت مرده زنده می‌شود
وز محبت مسّها زرین شود
وز محبت دَردها شافی شود
وز محبت سرکه‌ها مُل می‌شود
وز محبت بار بختی می‌شود
بی محبت روضه گلخن می‌شود
وز محبت دیو حوری می‌شود
بی محبت موم آهن می‌شود
وز محبت غول هادی می‌شود
وز محبت شیر موشی می‌شود
وز محبت قهر رحمت می‌شود
وز محبت شاه بنده می‌شود

معجزه عشق و محبت که انگیزه گردش چرخ و فلک و دوام حیات موجودات است سبب نمی‌شود که مولوی با عقل روشن بین رحمانی که سرمایه تمیز مصالح و مفاسد دنیاست و نیز با علوم عقلی مثبت که از نفوذ گمان و پندار بر کنار باشد یا علوم نقلی که مستند و متکی به مبادی وحی و الهام مبعوثان الهی باشد مخالفت نماید بلکه جداً با این دسته از علوم که بر اساس تعقل و اندیشه است موافقت دارد و مثنوی شریف او خود بهترین شاهد و گواه این مدعاست.

اصولاً مولانا علمی را که بر پایه تعقل استوار است می‌ستاید و خود نیز در راه فرا گرفتن علوم تلاش فراوان کرده و بخش عمده‌ای از سرمایه عمر را در این راه صرف کرده است، اما می‌گوید که فراگرفتن این دانش‌ها وقتی مفید است و سرمایه کمال انسانی بشمار می‌رود که به خورد روح رفته و مقدمه تهذیب نفس و موجب قوت و صفای قلب شده باشد نه دستاویز مفاخره و تکبر و انانیت و وسیله کسب جاه و مال و تأمین شهوات جسمانی. بلکه علم باید وسیله‌ای باشد برای سبکبار شدن جان و تصفیه روح نه برای گران سنگی و سبکساری و در تأیید این مطلب می‌فرماید:

علم‌های اهل دل حمّالشان

علم‌های اهل تن احمالشان

علم چون بر دل زند یاری شود

علم چون بر تن زند باری شود

* گو به فتح گاف و سکون واو به معنای زمین پست و گودال است.

معنا را در داستان طوطی و بازرگان به زبان ساده‌ای بیان کرده است. خلاصه اینکه بازرگانی طوطی زیبایی داشت و او را در قفسی نگهداری می‌کرد. روزی که برای امور تجارتي قصد سفر به هند داشت ضمن اینکه از افراد خانواده و خدمه خود پرسید که چه سوقات میخواهند تا برای آنها بیاورد از طوطی هم سوال کرد که تو چه می‌خواهی؟ طوطی گفت هیچ، فقط سلام مرا به طوطیان آزاد هند که روی شاخسارها زیست می‌کنند و مانند من اسیر قفس نیستند برسان... بازرگان چنین کرد و وقتی به مقصد رسید به مرغزاری رفت و درجایی که چند طوطی بر درخت نشسته بودند ایستاد و رو به آنها کرد و گفت: «طوطی من بشما طوطیان خوش پر و بال و آزاد سلام میرساند و می‌گوید در گستره آزادی و بی‌قیدی از من گرفتار یاد کنید.» چون طوطیان پیام او را شنیدند یکی از آنها ناگهان از درخت به زیر افتاد و به ظاهر قالب تهی کرد. بازرگان شگفت زده و پشیمان از ابلاغ این پیام به سرزمین و خانه خود برگشت و شرح ماوقع را با اکراه تمام برای طوطی خویش بازگفت و طوطی او به محض شنیدن این ماجرا از چوب قفس به زیر افتاد و خود را مرده ساخت. بازرگان اندوهگین و افسرده جثه طوطی به ظاهر مرده را از قفس خارج کرد ولی طوطی بمحض خروج از قفس پرید و روی شاخه درختی جای گرفت. بازرگان گفت: این چه ترفندی بود؟ طوطی جواب داد طوطیان هند با کار خود به من آگاهی دادند که تا مرده نشوم زنده و آزاد نخواهم شد...

معنی مردن ز طوطی بُد نیاز

در نیاز و فقر خود را مرده ساز

تا دم عیسی ترا زنده کند

همچو خویشت خوب و فرخنده کند

در بهاران کی شود سرسبز سنگ

خاک شو تا گل بروید رنگ رنگ

سال‌ها تو سنگ بودی دلخراش

آزمون را يك زماني خاک باش

نتیجه‌گیری عرفانی از سخن منظوم مولانا و تمثیلی که در این حکایت آمده اینست تا از هوی و هوس نفسانی به نیروی عشق الهی نمیری و تا خود را نمیرانی به آزادی روح و طیران به فراختای کمال نفسانی نخواهی رسید و حیات معنوی جاودانه

لیک چون این بار را نیکو کشی
بار برگیرند و بخشندت خوشی
مولانا معتقد است که آدم خاکی به تشریف همان علم که خداوند در قرآن کریم سوره بقره بدان اشارت می‌فرماید: «و علم آدم الاسماء کلها» خلعت کرامت پوشید و مسجود ملانکه گردید و ابلیس به سبب جهالت از درگاه الهی رانده شد با اینکه سالیان دراز زهد ورزیده و عبادت حق تعالی کرده بود.

آدم خاکی ز حق آموخت علم

تا به هفتم آسمان افروخت علم

نام و ناموس ملک را در شکست

کوری آن کس که با حق در شک است

زاهدان چندین هزاران ساله را

پوزبندی ساخت آن گوساله را

تا نتواند شیر علم دین کشید

تا نگردد گرد آن قصر مشید

علم های اهل حس شد پوزبند

تا نگیرد شی — زان علم بلند

که مقصود مولانا از "علم بلند" همان علم کدنتی است که معلم آن بی واسطه درس و کتاب پروردگار یکتاست و در معنا میخواهد بگوید مادام که دانشمندان اهل حس شیر از پستان غیب ننوشند از معارف حقّه الهی محروم و بی نصیب می‌مانند و علم آنها پوزه بندی بیش برای آنان نخواهد بود.

خویش را صافی کن از اوصاف خود

تا ببینی ذات پاک صاف خود

اگر بخواهیم در يك جمع بندی کلی عشق مورد نظر مولانا

را توصیف کرده و مورد بررسی قرار دهیم به این نتایج کلی می‌رسیم که: این عارف کامل تمام افکار و عقاید بشری را در آزمایشگاه اندیشه وسیع خود تجزیه و تحلیل کرده و سرانجام آخرین دواي روحانی را که بهتر و برتر از آن برای تسکین آلام بشر و سیر او به سوی کمال متصور نیست کشف نموده است. او خوب تشخیص داده است که برای اصلاح نفوس بشری از علم و عقل و زهد و امثال آن کار زیادی ساخته نیست و گره مشکلات و معماهای بشر تنها با انگشت سحر عشق و نیست هستی ساز (موتوا قبل ان تموتوا) باز می‌شود و بس و این

نخواهی یافت. موتوا قبل ان تموتوا. بمیران خود را پیش از آنکه در واقع مرده باشی. چنانکه مولوی فرماید:
آزمودم مرگ من در زندگی است

چون رهم زین زندگی پابندگی است
نتیجه دیگری که از کلام منظوم و غیر منظوم مولانا در باره عشق میتوان گرفت اینست که او بدون پروا و خالی از هر ریب و ریا بما می گوید که مرادش از عشق به وصف در نمی آید و هر کوششی برای تعریف آن همانقدر عبث و بیهوده است که سعی در تعریف نفس حیات. به زعم مولانا عشق تعریف پذیر نیست و معنا و مفهوم عشق نه در وعاء خارج بلکه در خود عشق است:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان

چون به عشق آیم خجل مانم از آن
عقل در شرحش چو خر در گل بخت

شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
گرچه تفسیر زبان روشنگر است

لیک عشق بی زبان زان خوش تر است
آفتاب آمد دلیل آفتاب

گر دلیلت باید از وی رو متاب
- دیگر اینکه او عشق‌های صوری و مجازی را عشق
نمیداند و برایش ارجی قائل نیست و این معنا را در داستان
پادشاه و کنیزک به بهترین وجهی توصیف کرده و نتیجه
می گیرد که:

عشق آینه بلند نور است

شهوَت ز حساب عشق دور است
او عشقی را واقعی و در خور ستایش می داند که راه ایجاد
رابطه بین کل و جزء و خالق و مخلوق را هموار کند.

- دیگر اینکه به عقیده مولانا آنچه تا حدودی واسطه بیان
حال عشق است موسیقی است، نه عقل و منطق. عشق به باور
مولانا بزرگترین راز حیات و نیز بزرگترین انگیزه زندگی است
که در جهان ظاهر با زبان موسیقی به ویژه با نای که تمثیلی از
انسان خالی از تعلقات است میشود آنرا بیان کرد:

"نی" حریف هر که از یاری برید

پرده‌هایش پرده‌های ما درید

سر پنهان است اندر زیر و بم

فاش گر گویم جهان بر هم زنم

همچو نی زهری و تریاکی که دید

همچو نی دمساز و مشتاقی که دید

یعنی همانسان که عشق اگر به بیراهه برود زهر است و اگر

در راه کمال روحی سیر کند تریاق است و نجات بخش، به همان

سان موسیقی نیز می تواند ذوجنبتین باشد.

- نکته دیگر اینکه هر چند از نظر مولانا تجربه عشق

توصیف ناپذیر است، او از اینکه نوعی فلسفه عشق را به زبان

ساده در اختیار انسان‌های خام بگذارد روی گردان نیست و

معتقد است که عشق به زیبایی و جمال هرگاه از تعلقات

حیوانی و شهوانی دور باشد می تواند راه عاشق را برای وصول

به کمال هموار کند. زیرا جمال تام و ابدی از آن خداست و هر

آنچه در عالم ظاهر زیباست تنها پرتو گذرایی از جمال حق است

و پیوندش با حق مطلق مانند پیوند نور آفتاب است با خود

آفتاب. زیبایی پدیده‌ای همانند نور گرفتن دیوار است از

آفتاب. چون خورشید از آن روی گرداند دیوار دگر بار تاریک

می شود. بنابراین عاشق نباید به هر چیز زیبا که نوری موقت و

عاریتی دارد بسنده کند بلکه باید از ظاهر بگذرد و به اصل و

منشأ ذاتی زیبایی‌ها برسد. به عبارت دیگر به آفتابی که روی

دیوار است دل نبندد بلکه به منشأ نور که خورشید است توجه

کند:

آن شعاعی بود بر دیوارشان جانب خورشید و ارفقت آن نشان

بر هر آن چیزی که افتد آن شعاع

تو بر آن هم عاشق آبی ای شجاع

عشق تو بر هر چه آن موجود بود

آن ز وصف حق زران‌دود بود

مونس مگزین خسی را از خسی

عاریت باشد در او آن مونس

دیگر اینکه به اعتقاد مولانا عشق به عنوان یکی از اصول

تکوین عالم، منشأ و مبدأ حیات است. این نکته را باید

ناگفته نگذاریم که عشق به منزله اساس پیدایش جهان در

رساله افلاطون به نام فیدروس در قالب اساطیر آمده و او Eros

(خدای عشق) را کهن ترین خدایان دانسته است ولی قبل از

افلاطون نیز این فلسفه که عشق به منزله اساس پیدایش جهان است در اندیشه یونانیان رسوخ داشته است و می توان گفت که مولانا در این زمینه کم و بیش تحت تأثیر افکار فلاسفه یونان باستان بوده است. اما اختلاف اساسی در تفکر افلاطون و فلاسفه قبل از او مانند Hesiodos با اندیشه مولانا در زمینه شیوه نگرش آنها به زندگی است. افلاطون عقل گرا بود و به عقل نظری متکی بود و بر اساس عقل بنیاد وجود را می شناخت و عشق را عنصری غیر عقلانی می دانست و آنچه در رساله خود راجع به Eros می گوید چیزی نیست مگر عشق عقلانی به خدا که در فلسفه اسپینوزا آمده است.

اما مولوی به خلاف افلاطون به همان سان که قبلاً اشاره کردیم پای بند عقل نیست. در مکتب فکری او مرتبه عقل و عشق وارونه است. به عقیده او شناخت بنیاد وجود از طریق عقل نظری میسر نیست و خرد که او آنرا "عقل جزوی" می خواند به حکم طبیعت خود از دریافت واقعیت نهایی عاجز است. عقل از نظر مولوی چراغ و هادی است نه مقصود غایی.

گر نبودی عشق هستی کی بدی

کی زدی نان بر تو و تو کی شدی؟

نان تو شد از چه؟ ز عشق و اشتها

ورنه نان را کی بدی تا جان رهی؟

عشق نان مرده را می جان کند

جان که فانی بود جاویدان کند

گر نبودی بهر عشق پاک را

کی وجودی دادمی افلاک را

اما اندیشه و رای مولانا در باره رابطه عقل و پیدایش حیات به گونه حیرت آوری مقدم بر آراء فلاسفه ای چون شوپنهاور و برگسون اظهار شده است که می گویند عقل تنها مصلحت بین است و آلتی است در دست "میل به زیستن" و از این رو از سنجش عمق حیات و تامل در ماهیت زندگی قاصر است. و این همان سخن مولانا است که می فرماید:

عقل جزوی عشق را منکر بود

گر چه بنماید که صاحب سر بود

زیرک و دانا است اما نیست، نیست

تا فرشته "لا" نشد اهریمنی است

او به قول و فعل یار ما بود

چون به حکم حال آبی "لا" بود

با تمام این احوال مولانا پنهان نمی کند که شناخت فلسفه واقعی و درک ماهیت اصلی حیات اگر با معیار عقل میسر نیست، با نیروی عشق هم چندان آسان نیست و در مواردی آرزوی خود را برای یافتن وسیله ای که بتواند دقیقاً پرده از رمز و راز هستی بردارد بیان می کند:

پس چه باشد عشق؟ دریای عدم

درشکسته عقل را آنجا قدم

کاشکی هستی زبانی داشتی

تا ز هستان پرده ها برداشتی

هر چه گویی ای دم هستی از آن

پرده دیگر برو بستی بدان

آفت ادراک آن قالست و حال

خون به خون شستن محال است و محال

و اما نکته عمده دیگری که باید بر آن تکیه کرد نظر

مولانا در باره رابطه عشق و دین است:

به عقیده مولانا دین هر چند با عقل در تضاد نیست و

اصل، «ما حکم به العقل حکم به الشرع و ما حکم به الشرع

حکم به العقل» به جای خود صحیح است ولی اگر به مایه عشق

آمیخته نباشد در مسیر درست حرکت نخواهد کرد.

به عقیده مولانا جوهر دین يك احساس علوی و کیهانی

است که نمی توان آنرا به آسانی توصیف نمود، مگر با زبان عشق

و مذهب عاشق فوق مذهب هاست.

مذهب عاشق ز مذهب ها جداست

عشق اضطراب اسرار خداست

و انسانی را که چنین احساس عاشقانه ای به حق دارد و

خالق مطلق را به طمع بهشت و از ترس دوزخ ستایش نمی کند

باید مؤمن خواند. او به هر صورتی ایمان خود را بیان کند

نمی توان او را بی دین خواند:

هر چه گوید مرد عاشق، بوی عشق

از دهانش می جهد در کوی عشق

ور بگوید کفر دارد بسوی دین

ور به شك گوید شکش گردد یقین

دیگران را به بندگی می‌گیرد. در معنا نه اسیر می‌شود و نه امیر:

مطرب عشق این زند وقت سماع

بندگی بند و خداوندی صداع

بندگی و سلطنت معلوم شد

زین دو پرده عاشقی مکتوم شد

رابطه عاشقانه مولانا و شمس

اکنون که از اندیشه والا و تفکر متعالی مولوی در باره عشق کم و بیش آگاه شدیم مایلم آخرین فصل این نوشتار را به چگونگی رابطه عاشقانه و جاذبه بین مولانا و شیخ شمس‌الدین محمد بن علی بن ملک داد تبریزی ویژگی داده و آنچه را که در باره عشق از دیدگاه مولانا مرور کردیم با شیفتگی و علاقه‌ای که مولانا به شمس تبریزی یافته بود مورد سنجش و ارزیابی قرار دهیم: شمس‌الدین تبریزی مردی عالم و آگاه به معارف اسلامی و دقایق عرفانی بود و می‌توان گفت که در وادی تحصیل علم و تحقیق از مراحل ظاهری گذشته و از آشیانه‌های دنیوی پرهیز و پرواز کرده و شاهباز آسمان گرای اوج حق و حقیقت شده بود و با تجرد از علایق دنیوی قلندروار همه جا بی نام و نشان سفر می‌کرد و روزگار را به سیر آفاق و انفس می‌گذرانید.

مقالاتش که به صورت کتابی مدون در آمده نمودار پایگاه رفیع عرفانی و آگاهی علمی و فقهی اوست. در جریان این سیر و سیاحت بود که روز شنبه ۲۶ جمادی‌الثانی سنه ۶۴۲ هجری قمری به قونیه وارد شد و این روز روزی بود سرنوشت ساز که موجد دگرگونی و انقلاب عجیبی در روح و ذهن و اندیشه مولانا شد. مولانا که آن موقع در آستان ۳۹ سالگی قرار داشت مردی به تمام معنا دانشمند و جامع معقول و منقول و عالم به معالم شریعت و واقف به معارف طریقت بود ولی پس از پیوستن به شمس، به حق و حقیقت محض واصل شد و چنان انقلابی در روحیه‌اش حاصل آمد که یکسره از شریعت به طریقت پیوست و از مسیر طریقت به حقیقت واصل شد، چنانکه خود گوید:

زاهد کشوری بدم، صاحب منبری بدم

کرد قضا دل مرا عاشق و کف زنان تو

گر بگوید کژ، نماید راستی

ای کژی که راست را آراستی

چنین احساسی همه شك ها و تردیدها و مشکلاتی را که از علائق نظری و عملی انسان پدید می‌آید از میان می‌برد. این احساس سرچشمه نور معرفتی است که عقل نظری بدان دسترسی ندارد.

هست عشقش آتش اشکال سوز

هر خیالی را بروید نور روز

پوزبند و سوسه عشق است و بس

ورنه کی وسواس را بسته است کس

این موضوع که عشق يك شهود کیهانی است مورد توجه خیلی دیگر از بزرگان صوفیه قرار دارد که بنظر بعضی از مخالفین آنها به ظامات تعبیر شده است. مثلاً این دو بیت منسوب به ابوسعید ابی‌الخیر با توجه به همین فلسفه است:

آنرا که قضا ز خیل عشاق نوشت

آزاد ز مسجدست و فارغ ز کنشت

آنرا که فنا شیوه و فقر آیین است

نه کشف و یقین، نه معرفت، نه دین است

در چنین مرتبت و مرحله‌ای است که مولانا و بسیاری دیگر از عارفان به حق يك لحظه ایمان مبتنی به عشق مطلق را با صد سال عبادت‌های زبانی سودا نمی‌کنند چنانکه مولانا فرماید:

يك زمانی در حضور اولیا

بهتر از صد ساله طاعت بی ریا

یا در جایی دیگر در باره الهامات ناشی از درد و رنج عشق

می‌فرماید:

آن طرف که عشق می‌افزود درد

بوحنیفه و شافعی درسی نکرد

یا:

خود طواف آنک او شه بین بود

فوق قهر و لطف و کفر و دین بود

یکی دیگر از وجوه عمده اندیشه عاشقانه-عارفانه مولانا

اینست که عاشق به حق و کسی که غرقه در وجود حق و فنا در

بحر عشق قادر مطلق است نه بندگی دیگران را می‌کند و نه

تو که يك روز پراکنده نبودست دلت
صورت حال پراکنده دلان چون دانی
خود او در باره چنین حالتی می فرماید:
شرح گل بگذار از بهر خدا
شرح بلبل گو که شد از گل جدا
از غم و شادی نباشد جوش ما
با خیال و وهم نبود هوش ما
حالتی دیگر بود کان نادر است
تو مشو منکر که حق بس قادر است
تو قیاس از حالت انسان مکن
منزل اندر جور و در احسان مکن
جور و احسان، شادی و غم حادث است
حادثان میزند و حقشان وارث است
در معنا مولانا در وجود شمس جوهری یافته بود که سالها
در طلب آن بود. گمان نمی کنم که با هیچ معیار و میزانی بشود
کمیت و کیفیت این جوهر علوی را اندازه گرفت و شناخت، جز
با معیار عشق راستین که با فنا شدن در وجود معشوق توأم
است. آنجا که من و تویی از میانه بر می خیزد و همه چیز
اوست ولا غیر... و این نکته را مولانا در دفتر اول به بهترین
وجهی بیان کرده است:

آن یکی آمد در یاری بزد
گفت یارش کیستی ای معتمد؟
گفت: «من» گفتش برو هنگام نیست
بر چنین خوانی مقام خام نیست
خام را جز آتش هجر و فراق
کی پزد کی وارهاند از نفاق؟
رفت آن مسکین و سالی در سفر
در فراق دوست سوزید از شرر
پخته شد آن سوخته چون بازگشت
بازگرد خانه آن یار گشت
حلقه زد بر در به صد ترس و ادب
تا بنجهد بی ادب لفظی ز لب
بانک زد یارش که بر در کیست آن؟
گفت: بر در هم "تویی" ای دلستان

سلطان ولد فرزند مولانا در ولدنامه می نویسد که شمس
چنان قدرتی در تصرف داشت که هر چه می خواست می کرد و
هر نا ممکنی پیش نیروی اراده او ممکن بود.
بدیهی است که شیفتگی و شوریدگی مولانا در قبال
شمس الدین تبریزی انگیزه ای والاتر از تعلقات ظاهری داشته و
در وجود پر رمز و راز شمس گوهری نهفته بوده که کشف آن
تنها در حد توان و قابلیت گوهرشناس پژوهشگر و اندیشمندی
چون مولانا بوده است.

دوره صحبت مولوی با شمس حدود چهار سال طول کشید
که در این اثناء یکبار هم شمس به سبب دلتنگی و آزدگی از
مردم قونیه به دمشق مهاجرت کرد و به خواست مولانا و رسالت
سلطان ولد دوباره به قونیه برگشت و در سال ۶۴۵ غیبت کبری
نمود و چنان ناپدید شد که هر چه جستجو کردند خبری از او
نیافتند. مولوی پس از ناپدید شدن شمس مدت ۷ سال با جوش
و خروش در آتش فراق می سوخت. شب و روز يك لحظه آرام و
قرار نداشت، دریدر و کوی به کوی در پی گمشده خود
می گشت و نشانی از او نمی یافت. به همین منظور دوبار آشفته
از قونیه به دمشق سفر کرد و چند ماه همه جا را جستجو نمود
و پرتوی از آن آفتاب عالمتاب نیافت و بار دوم نومید و خسته
به قونیه برگشت و از آن پس به قول سلطان ولد شمسی را که
جستجو می کرد و نمی یافت در وجود خود یافت، همه وجودش
شمس شد. اکثر اوقاتش به رقص و سماع صوفیانه و سرودن
شعرها و ترانه های پرسوز و گداز می گذشت و اکثر غزلیات
دلنشین و سروده های دلپذیر دیوان کبیر محصول همان ۷ سال
بحرانی است.

بنظر می رسد حالات و جلوه هایی که از عشق و فراق شمس
به او دست داد تازیانه سبب ساز و شوق انگیز آسمانی بود که بر
سمند بادپای طبع مستعد مولوی فرود آمد تا "گنبدی کرد و ز
گردون در گذشت" و او را بجایی رساند که جهان حکمت و
عرفان و ادب را با گلهای اندیشه خود طراوت جاودانه بخشید.
مسکماً آن غم و اندوه و شادی و بیخودی مولانا از نوع غم و
اندوه ها و شادیهای مردم عادی نبود بدین سبب درک حال او از
جماعت افسردگان دل مرده ره به عالم معنا نبرده بیرون است:

عشق و جذبه شمس مولانا را که پیش از آن جویباری بود به دریا پیوست و از آن پس خود دریا شد و عشق از دیدگاه مولانا جز این نیست: در وجود معشوق محو و فانی شدن و ما و منی فیما بین را برداشتن و همه او شدن... فناء فی الله و بقاء بالله... عشقی که مولوی بدان پای بند است، موجد هستی و حتی عین هستی است و هستی را توان توصیف ذات خود نیست و تنها خود معرف خویش است. به فرموده مولانا:

کاشکی هستی زبانی داشتی

تا ز هستان پرده ها برداشتی

هر چه گویی ای دم هستی از آن

پسره دیگر بر او بستی، بدان

این عشق پدیده ایست استثنایی که رنج آن راحت روان و

دردش درمان جسم و جان است...

پس سقام عشق جانِ صحت است

رنج هایش حسرت هر راحت است

ملك دنيا تن پرستان را حلال

ما غلام ملك عشق بسی زوال

فهرست منابع

سپهسالار، فریدون بن احمد. (۱۳۶۸ش). زندگینامه مولانا جلال‌الدین مولوی، چاپ سوم، تهران، موسسه اقبال.

سمرقندی، دولت‌شاه. (۱۳۳۷ش). تذکرة الشعرا، به تصحیح محمد عباسی، انتشارات کتابخانه بارانی.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۸ش). سرنی، چاپ سوم، تهران، موسسه انتشاراتی علمی.

عبدالحکیم، خلیفه. (۱۳۵۲ش). عرفان مولوی، تهران.

فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۴۸ش). تحقیق احوال مولانا، تهران.

مولوی، جلال‌الدین رومی. (۱۳۱۹ش). مثنوی معنوی، به تصحیح کلاله خاور، تهران.

مولوی، جلال‌الدین رومی. (۱۳۵۵ش). کلیات شمس (دیوان کبیر)، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.

مولوی، جلال‌الدین رومی. (۱۳۴۸ش). فیه ما فیه، تهران.

نیکلسون، رینالد. (۱۳۵۸ش). قحط خورشید، پژوهشی در برگزیده اشعار دیوان شمس، تهران.

وزین پور، نادر. (۱۳۶۶ش). آفتاب معنوی، تهران، انتشارات امیرکبیر.

همایی، جلال‌الدین. (۱۳۶۰ش). مولوی نامه، تهران.

گفت اکنون چون منی ای من درآ

نیست گنجایی دو تن را در سرا

نیست سوزن را سر رشته‌ی دوتا

چونکه یکتایی در این سوزن درآ

بدین ترتیب بود که مولانا و شمس در حالت جذبه و وضع و

محاذات روحی، یکی شده بودند و وقتی شمس غایب شد

مولانا نیمه دوم خود را می‌جست و آنگاه که از جستجو به جان

آمد، دمی بخود آمد و شمس را به قول سلطان ولد در وجود

خود یافت. در حقیقت دیوان کبیر یا دیوان شمس تبریزی و

آنهمه سوز و سازها و رمز و رازهایش حاصل این بخود آمدن و

شمس را در خود و خود را در شمس مستغرق دیدن و اتحاد

وجود و وحدت شهود آن دو است. اما درست است که شعله

فروزان وجود شمس روشنگر راه مولانا شد ولی باید دید اگر

شمس به هر دانشمند و عارف دیگری هم برخورد می‌کرد همین

فعل و انفعال روحی و همین انقلاب درونی و جذبه و حال

طرفینی بوجود می‌آمد؟ به احتمال زیاد خیر، زیرا: زمین

شوره سنبل بر نیارد...

زمین وجود مولانا استعداد باروری داشت و در عین حال

شمع وجود او نیز روشنگر دل شمس بود... مولانا بود که شمس

را در جهان افسانه ساخت و نیروی عشق بود که این جذبه و

شور را در عالم حکمت و عرفان برانگیخت.

اگر تولد دوباره مولانا مروهون برخورد با شمس است

جاودانگی نام شمس نیز حاصل برخورد او با مولانا است، گو

اینکه شمس با کمال وارستگی می‌گوید:

گو نماند زمن این نام چه خواهد بودن.

پس از این پیوستگی و وحدت وجود است که مولانا با

صراحت می‌فرماید:

گفت لبم ناگهان نام گل و گلستان

آمد آن گل‌عذار کوفت مرا بر دهان

گفت که سلطان منم جان گلستان منم

حضرت چون من شهی وانگه یاد فلان؟

و یا

شمس تبریزی که شاه پیشواست

با همه شاهنشهی جاندار ماست

هفت اختر بی آب

غزله از دیوان کبیر

از: دکتر رضا دانشور

از شاه بی آغاز من پرآن شدم چون باز من
تا جغد طوطی خوار را در دیر ویران بشکنم
ز آغاز عهدی کسره ام کاین جان فدای شه کنم
بشکسته بادا پشت جان گر عهد و پیمان بشکنم
امروز همچون آصفم، شمشیر و فرمان در کفم
تا گردن گردن کشان در پیش سلطان بشکنم
روزی دو، باغ طاغیان گر سبز بینی غم مخور
چون اصله‌ای بیخشان از راه پنهان بشکنم
من نشکنم جز جور را، یا ظالم بد غور را
گر ذره‌ای دارد نمک، گیرم اگر آن بشکنم
هرجا یکی گویی بود چوگان وحدت وی برد
گویی که میدان بسپرد در خم چوگان بشکنم
گشتم مقیم بزم او، چون لطف دیدم عزم او
گشتم حقیر راه او تا ساق شیطان بشکنم
چون در کف سلطان شدم يك حبه بودم کان شدم
گر در ترازویم نهی می دان که میزان بشکنم
چون من خراب و مست را در خانه خود ره دهی
پس تو ندانی اینقدر کین بشکنم، آن بشکنم؟!
گر پاسبان گوید که: «هی»، بروی بریزم جام می
دریان اگر دستم کشد من دست دریان بشکنم
چرخ ار نگرده گرد دل از بیخ و اصلش برکنم
گردون اگر دونی کند گردون گردان بشکنم
خوان کرم گسترده‌ای، مهمان خویشم برده‌ای
گوشم چرا مالی اگر من گوشه نان بشکنم

کلیات شمس یا دیوان کبیر مولانا حاوی غزلیات اوست که به یاد گمشده خویش شمس تبریزی سروده است. بر خلاف مثنوی او که با نکته بینی و دقت زیاد و به منظور آشنایی و راهنمایی سالکان راه تصوف نگاشته شده است، غزلیات دیوان کبیر حاکی از جوش و خروش درون و غلیان روحی مولانا است. گویند که اکثر این غزلیات را مولانا در حال سماع می سروده و مریدان وی در آنحال به نوشتن اشعار وی می پرداختند. بدین جهت مقصود مولانا از حکایت‌های گوناگون و نتایج عرفانی و اخلاقی که از این حکایت‌ها می گیرد، بر آنان که در مثنوی وی تعمق می کنند پوشیده نیست، اما درک معانی غزلیات دیوان کبیر و مقصود مولانا در این اشعار کاری بس دشوار است، زیرا این غزلیات از حال درونی مولانا نشأ گرفته و متاسفانه در مورد اکثر آنها نمی دانیم که مولانا تحت تأثیر چه حال و هوا و شرایطی این غزلیات را سروده است. در میان غزلیات دیوان کبیر به چندین غزل برخورد می کنیم که در مورد چگونگی سرودن آنان شمس الدین احمد افلاکی صاحب مناقب العارفين توضیحاتی داده است و در میان این غزلیاتی که افلاکی توضیح داده، غزلی است که بنظر نگارنده بیش از سایر غزلیات مولانا حکایت از انقلاب درونی وی می کند و آن غزل شماره ۱۳۷۵ دیوان کبیر است:

باز آمدم چون عید نو، تا قفل زندان بشکنم
وین چرخ مردم خوار را چنگال و دندان بشکنم
هفت اختر بی آب را، کاین خاکیانرا می خورند
هم آب بر آتش زنم، هم پادشاهان بشکنم

نی نی، منم سر خوان تو، سر خیل مهمانان تو

جامی دو بر مهمان کنم، تا شرم مهمان بشکنم

ای کسه میان جان من تلقین شعرم می کنی

گر تن زخم، خامش کنم، ترسم که فرمان بشکنم

از شمس تبریزی اگر باده رسد، مستم کند

من لا ابالی وار خود استون کیوان بشکنم

افلاکی در مناقب العارفين (ص ۵۵۷-۵۵۶) خود

چگونگی سرودن این غزل را به صورت زیر بازگو می کند:

همچنان حضرت سلطان الخلفا حسام الحق والدين قدّ سنا الله بسره المتين چنان روایت کرد که روزی حضرت شیخ قدس الله لطيفته بخانه ما آمد و تابخانه را خلوت کرده درآمد و ده شبانه روزی اصلاً افطار نکرد، و درها را فرمود بستن و روزنها را گرفتن؛ فرمود که چند دسته کاغذ بغدادی حاضر کردم؛ همانا که به معانی لدنی شروع فرموده، به عربی و پارسی هر چه املا فرمود نبشتم و به آواز بلند نسخ نسخ کرده را طبق طبق می خواندم و می نهادم. چون تمام کردم، فرمود که تنور را ور کردند؛ قریب صد طبق کاغذ را ورق ورق بر می گرفت و در تنور می انداخت و می گفت: الا الی الله تصیر الامور (۴۲: ۵۳)؛ و چون آتش شعله ها می افروخت و اوراق می افروخت تبسم می کرد که از غیب الغیب آمدند و باز به غیب بی عیب می روند. چلبی فرمود که جهت تبرک می خواستم که ورقی چند پنهان کنم، حضرت شیخ فرمود که نی نی نشاید؛ از آنک ای کار این اسرار لایق اسماع اخیار این دیار نیست و استماع این کلمات را ارواح خواص حضرت مستعد گشته اند و اینها غذای روحانیت ایشانست.

سخنم خور فرشتست من اگر سخن نگویم

ملك گرسنه گوید که بگو خمش چرابی
و از آنجا بیرون آمده به حمام زیروا درآمد و با فرجی و دستار مبارک از سوراخ خزینه در آب جوشان فرو رفت؛ قریب هفت شبانه روزی در آنجا بود؛ علی الصباح سر از خزینه بیرون کرده سر آغاز فرمود که:

باز آمدم چون عید نو تا قفل زندان بشکنم

وین چرخ مردم خوار را چنگال و دندان بشکنم
تا آخر غزل؛ اصحاب شادیهها کردند؛ بعد از اتمام غزل بسوی مدرسه خود روان شد و هفت روز دیگر سماع و جمعیت بود.

آنچه مسلم است این است که مولانا در حال غربی بوده،

حالی که وی را ده روز به روزه واداشته و بعد از سرودن و

سوزاندن اشعار زیادی، مدت هفت شبانه روز را در حمام سپری

کرده و بعد از سرودن غزل فوق الذکر هفت روز به سماع پرداخته است. آتش و غوغایی در درون او برپا بوده که او را به چنین اعمالی وادار کرده است. سبب این آتش و غوغای درونی مولانا چیست؟ چرا مولانا این اشعار را سوزانده است؟ اخیار دیار مولانا چه کسانی بوده اند که این اشعار قابل اسماع آنان نبوده است؟ و بطور کلی مولانا در باره چه مطلبی در این اشعار سخن گفته است؟

به احتمال قریب به یقین هرگز نخواهیم توانست که به درستی به این سوالات پاسخ دهیم، زیرا خود مولانا در این باره سخنی نگفته است و از کسان دیگر نیز در این باره مطلبی موجود نیست. اما اینکه افلاکی می گوید که بعد از سوزاندن اشعارش مولانا هفت شبانه روز به حمام رفته و بعد از بیرون آمدن از حمام غزلی که در بالا به آن اشاره شد می سراید و سپس به سماع می پردازد، کافیسست که خواننده را به تفکر در ابیات این غزل وادار و جواب این سوالات را در ابیات مولانا جستجو کند.

ابتدا باید گفت که مولانا بعد از این واقعه نه تنها آسایش روح و روان خود را بازیافته، بلکه دوباره آماده مبارزه و جنگ علیه نیروهایی که باعث خرابی و دگرگونی حال او شده اند می شود و اعلام می کند:

باز آمدم چون عید نو، تا قفل زندان بشکنم

وین چرخ مردم خوار را چنگال و دندان بشکنم

مولانا همچنین در این غزل می گوید که این کار را -

یعنی مقابله با این عوامل را - بر اساس پیمانی که با شاه خویش بسته است، انجام می دهد تا همچون آصف گردن گردنکشان را در مقابل سلطان بشکند. بی شك منظور مولانا از "شاه" و "سلطان"، حق و حقیقت است و "گردنکشان" افراد ظالم و کینه توزی اند که از حق و حقیقت بویی نبرده و حق را ناحق می نمایانند. اما این افراد ظالم و کینه توز، این "هفت اختر بی آب" که خاکیانرا می خورند، آن "جغد طوطی خوار" و "طاغیانی" که باغشان برای دو سه روز سبز است، چه کسانی هستند که مولانا در صدد آنست که بنیادشان را از ریشه برکنند؟

میدانیم که مولانا در گیر و دار سیاست روز نبوده و

سوزاندن حرف دل خود - مولانا قصد جنگ با این متعصبان را دارد؟

مولانا مانند هر انسان دیگری از ناجوانمردی، خورده بینی و کوتاه نظری افراد متأثر و دلگیر می شده و برای او تنها راه مقابله با چنین افرادی، پناه بردن به دنیای عشق و مستی با به عبارتی دنیای وحدت است. چون مولانا به باده ای از شراب الهی دست یابد، چنان مست می شود که دیگر وجود این خورده بینان چرخ مردم خوار را احساس نمی کند. بنابراین، زمانی که مولانا مصمم می شود که زیر بار این "هفت اختر بی آب" نرود، منظورش اینست که چنان در دنیای عشق و مستی خود را غرق کند که وجود این خورده بینان را احساس نکند.

چون من خراب و مست را در خانه خود ره دهی

پس تو ندانی اینقدر کین بشکنم، آن بشکنم؟! و شاید دلیل سوزاندن آن غزلیاتی که در خانه حسام الدین چلبی سروده بود آنست که این غزلیات نه از روی سُکر بلکه بصورت اعتراض سروده شده و مولانا به خوبی واقف بود که این طریق چاره اساسی کار نیست و جز عقده گشایی کار دیگری را انجام نمی دهد.

اما لازمه چنین مستی آن است که مولانا از باده محبت شمس تبریز جامی بنوشد تا لایبالی وار بتواند از عهده این مهم برآید. چه تنها در عالم مستی است که مولانا می تواند "استون کیوان" را بشکند.

از شمس تبریزی اگر باده رسد، مستم کند

من لایبالی وار خود استون کیوان بشکنم

فهرست منابع

افلاکی. (۱۳۶۲ ش). مناقب العارفین، چاپ دوم، ۲ جلد، تهران.

مولوی، جلال الدین رومی. (۱۳۵۵ ش). کلیات شمس (دیوان کبیر)، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران.



بنابراین منظور وی از "گردنکشان" سیاستمداران آن دوره نیست، بلکه ظاهر بینان و خورده بینانی است که منکر دنیای عشق و مستی اند و بر رفتار و کردار مولانا خورده می گیرند. مولانا از این ظاهر بینان با عنوان "پاسبان" و "دریان" در شعر خود یاد می کند. چه این متعصبان از دنیای ذوق و حال بی بهره اند و مانند پاسبانان و دریانان به کار اعتراض و ممانعت از آنچه به زعم ایشان راه ناصواب است، می پردازند. ظاهر بینانی که بالاخره موفق به جدائی بین او و شمس شدند.

گر پاسبان گوید که: «هی» بر وی بریزم جام می

دریان اگر دستم کشد من دست دربان بشکنم

گوئی مولانا بعد از اینکه با خود خلوت کرده و در خفا هر چه دل تنگش خواسته گفته و عقده دل را گشوده، حال به این نتیجه رسیده که دیگر اجازه نخواهد داد که این ظاهر بینان حال او را بر هم زنند و این بار با آنان سرجنگ دارد.

چرخ ار نگرده گرد دل از بیخ و اصلش برکنم

گردون اگر دونی کند گردون گردان بشکنم

از نظر مولانا، این ظاهر بینان مانع خوشی و سعادت بشراند و نمی توانند ببینند که انسانها از خوان کرم الهی که همان دنیای عشق و محبت است بهره ای گیرند، و همچون پاسبان در صدد تویخ و تنبیه آنانند که به زعم ایشان از راه صواب دور افتاده اند.

خوان کرم گسترده ای، مهمان خویشم برده ای

گوشم چرا مالی اگر من گوشه نان بشکنم؟!؛

پس داستان از این قرار است که متعصبان، خورده بینان و ظاهر بینانی که دائم به رفتار مولانا ایراد می گرفتند بالاخره حال او را چنان منقلب می سازند که وی چاره ای جز این ندارد که خلوت کند و در خلوت حرف دل خود را به رشته تحریر درآورد و بعد از آن این مطالب را بسوزاند.

اما از سویی مولانا حرف دل خود را که مسلماً بر علیه این خورده بینان و متعصبان است می سوزاند که «لایق اسماع اختیار این دیار نیست» و از سویی دیگر بعد از سوزاندن این مطالب مصمم می شود که زیر بار این "هفت اختر بی آب" و "چرخ مردم خوار" نرود! این کار به نظر عجیب می نماید. چگونه با خاموش بودن در مقابل این خورده بینان - یا به عبارتی

گدایان خرابات

ما گدایان که در خراباتیم
 باده‌نوشان صافی ذاتیم
 بی خودیم از شراب بی‌رنگی
 وجه حق را مثال و مرآتیم
 نرد عشقی زدیم و بُرد حریف
 رخ شطرنج دوست را ماتیم
 ما نه اهل دعا و اورادیم
 دم فرو بسته از مناجاتیم
 هر طرف روی یار می‌نگریم
 کی پی کعبه‌ایم و میقاتیم
 فانی از خویش و فارغ از غیریم
 دور از زهد و رزق و طاماتیم
 نوربخشیم و خصم اهل ریا
 باطل السحر والکراماتیم

از دیوان
نوریخش

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

بریده

دلَم از دو دنیا سراپا بریده
 ز دیروز و امروز و فردا بریده
 ز کون و مکان پای بیرون نهاده
 ز قید ثری تا ثریا بریده
 هیاهوی ما و من از یاد برده
 ز زیر و بم و پست و بالا بریده
 نه تنها ز سودای سودا رمیده
 تو گویی ز پنهان و پیدا بریده
 ز يك سو هوس را زده بند بر پا
 ز سویی دگر از تمنا بریده
 ز دنیای شادی و غم دست شسته
 طناب هواهای بسی جا بریده
 پس این دل کجا کرده منزل ندانم
 که از هر چه جز یاد مولا بریده
 چه مولا که جز او ندارد وجودی
 ز خلقی زبان من و ما بریده
 مزن نوریخش از کسی دم که هر کو
 شنیده است اوصاف او را، بریده



اینهمه افسانه که نیست

از: نواب صفا

ساقیا بر سر پیمانم و پیمانہ کہ نیست
 عشق بر جاست ولی عاشق دیوانہ کہ نیست
 دل نثار تو، درین شهر، دلازار کہ هست
 جان فدای تو، درین غمکده، جانانہ کہ نیست
 هست اگر طایفہ ای طایف آن شمع جمیل
 شاهدی سوخته تر از من و پروانہ کہ نیست
 شحنتہ خم شکن خانہ خمار کہ هست
 شبرو عریده جوی در میخانہ کہ نیست
 تا سر سجده، سحر، سایر سیری گردیم
 صاحب صبح صفا گستر فرزانه کہ نیست
 هر کناری خرف و رشتہ خر مهرہ کہ هست
 هر طرف گوهر رخشنده یکدانہ کہ نیست
 شدی افسونزده عقل سبک مایہ صفا
 خیمہ در عشق بز، اینهمہ افسانہ کہ نیست

بهار بی دوست

از: علی اطهری کرمانی

بهار آمد و گل خنده زد به چہرہ بلبل
 بہار من، گل من گلگذار من تو کجائی؟
 کجائی ای گل بی خار بوستان محبت
 بیا بیا کہ ندارد بہار بی تو صفائی
 * * *
 گشود باد بہاری گرہ ز گیسوی سنبل
 کسی کہ باز کند عقدہ غم از دل من کو؟
 چراغ لالہ برافروخت باز بزم طبیعت
 چراغ هستی من نوربخش محفل من کو؟
 * * *
 مرا چہ عید و چہ نوروز دور از رخ خویت
 مرا چہ شور و چہ شوق از بہار بی گل رویت؟
 بیا کہ تا شود این جسم مرده زنده ز لعلت
 بیا کہ تا شود این جان خستہ تازہ بہ بویت
 * * *
 دہد امید توام تاب رنج محبس گیتی
 دہد نگاہ توام طاقت تحمل هستی
 اگر نہ روی تو باشد چہ حاصل از گل و گلشن
 وگرنہ یاد تو باشد چہ لذت از می و مستی
 * * *
 زیان گر از تو نگوید سخن بہ کام بسوزد
 وگرنہ دل بہ امیدت تپد ز سینه برآید
 اگر نہ دیدہ بہ راہت بود بہ خون بشینند
 وگرنہ جان بہ ہوایت پرد ز تن بدر آید
 * * *
 بہر کجا کہ تو باشی بود بہشت من آنجا
 چو نیستی چہ تفاوت کند خزان و بہارم؟
 بہار جلوہ نماید بہ دیدہ گر تو بیائی
 کنون کہ بی توام ای دوست با بہار چہ کارم



شناسایی صد میدان

از تعلیمات خواجه عبدالله انصاری هروی نگاشته در ۴۴۸ ه. ق. / ۱۰۵۶ م

نخستین رساله به منظور حفظ و به خاطر سپردن منازل سلوک عارفان

نوشته: دکتر عبدالغفور روان فرهادی

استاد دانشگاه کالیفرنیا - آمریکا

پنداشته و چاپ کرده بود و اکنون می‌داند که انتساب آن رساله کبرویه به خواجه عبدالله انصاری نادرست است و نادرست بودن این انتساب را در مقاله‌اش در *Encyclopedia Iranica* خبر داده است. بهر صورت جناب استاد شریعت هم دریافته است که «پاره‌ای از رسائل منسوب به خواجه مجعول یا مخدوش است و تکرار معنی و عبارت در آن‌ها زیاد دیده می‌شود.

اکنون می‌پردازیم به مسئله اعتبار صحت انتساب "مناجات" به خواجه عبدالله انصاری. در این باره اطمینان کامل موجود است، زیرا در طی دو اثر خواجه که نسخه‌های خطی قدیم و معتبر دارد، یعنی تفسیر کشف‌الاسرار و طبقات الصوفیه خواجه مناجات‌ها را نیز می‌یابیم. با این همه شاید موجبات خشم یا اندوه مخلصان پیر هرات را فراهم آوریم اگر بگوییم که متن مناجات‌های معروف و متداول خواجه معروف به "الهی نامه" چون: «الهی اگر کاسنی تلخ است از بوستان است...» و ازین قبیل که گاهی به مقصد منفعت بازرگانی به چاپ می‌رسد، و خوشنویسان آن را می‌نگارند در نسخه‌های دست‌نویس قدیم موجود نیست. این مناجات‌های معروف و متداول بارها به چاپ رسیده است حتی با تصحیح و مقابله برخی از خدمتگزاران عرفان و ادب، چون مرحوم وحید دستگردی به نام رسایل جامع عارف

از زندگانی خواجه عبدالله انصاری هروی (۳۹۶ تا ۴۸۱ ه.ق.، مطابق ۱۰۰۶ تا ۱۰۸۹ م) به تفصیل آگاهی داریم و در آن سه مرحله متمایز می‌شود: کودکی، شاگردی و طلب علم و پس از آن ۵۶ سال تدریس و ارشاد. سرژ بورکوی، دانشمند فرانسوی، که سالهای مدید عمر خود را در صرف جستجوی احوال و افکار پیر هرات کرده است عقیده دارد که تدریس و ارشاد و سلوک، محور زندگانی خواجه عبدالله انصاری بوده است. (۱)

پیش از آنکه به اصل موضوع بپردازم، با رعایت توصیه یکی از همکاران دانشمند، می‌خواهم مجمل چند مطلب را، که بیشتر شکل توضیحی دارد، درباره پیر هرات و آثار او عرضه دارم. به آنان که انگلیسی می‌خوانند، مراجعه به مقاله «انصاری» را به قلم استاد بورکوی در *Encyclopedia Iranica* و به مطالب درباره خواجه عبدالله انصاری در کتاب معروف آن ماری شیمل به زبان انگلیسی با عنوان *Mystical Dimesions of Islam* (۱۹۷۵، ص ۸۰ تا ۹۱) را توصیه می‌کنم.

در ترتیب فهرست آثار خواجه عبدالله انصاری، باید بسیار محتاط باشیم. حتی دانشمندان متخصص چون استاد محمد جواد شریعت در کتاب *فهرست تفسیر کشف‌الاسرار* (۱۳۶۳) کتاب *مختصر فی آداب الصوفیه* را از آثار پیر هرات می‌شناسد. استاد بورکوی در ۱۹۶۰ م این رساله را از انصاری

بوده که بعداً مرجع پیروان پیر هرات گردیده و دست نویس‌های کهن موجود انتساب آن را تأیید می‌کنند. در این صورت، باید سخن از يك نسخه قدیمی و گمشده مناجات گفت که به غیر از چند صفحه، نسخه اصل آن موجود نیست. صحت و سقم این مطلب قابل بحث است. بهر صورت این مناجات معروف و متداول، بر فکر و ذهن و دل دوستداران عرفان در همه سرزمین‌های فارسی زبان و فارسی دان تأثیر و نفوذ عمده دارد و این خود يك واقعیت عمده است.

درباره تفسیر کشف الاسرار که طی ده جلد در ۱۳۳۹ ش. به سعی و اهتمام مرحوم علی اصغر حکمت در تهران به چاپ رسید (و چاپ سوم آن به صورت افست در تاریخ ۱۳۶۱ ش. صورت گرفت) باید این کلمات ابوالفضل رشیدالدین میبیدی را بخاطر داشته باشیم، که در مقدمه می‌نگارد:

«کتاب فرید عصر و وحید دهر، شیخ الاسلام، ابواسماعیل عبدالله بن محمد بن علی انصاری در تفسیر قرآن و کشف معانی آن خواندم که در لفظ و معنی و تحقیق و زیبایی به حد اعجاز رسیده بود، ولی چون در نهایت ایجاز و کوتاهی بود مقصود آموزندگان و رهروان از آن برآورده نمی‌شد. بنابراین به شرح و تفصیل آن پرداختم.»

تألیف کشف الاسرار (۵۲۰ هجری مطابق ۱۱۲۶ م) در حقیقت شرح و تفصیل تفسیر قرآن مجید اثر پیر هرات است که البته آن را شاگردان او جمع و تدوین کرده بودند و نسخه آن هنگام تألیف کشف الاسرار (۳۷ سال پس از وفات پیر هرات) مرجع شیخ میبیدی بوده و این نسخه اصلی تفسیر خواجه بدست ما نرسیده است.

همه مراجع شرح زندگی خواجه عبدالله انصاری و مقدمه آثار او نشان می‌داد که آن بزرگوار برای نوشتن کتاب قلم برمی‌داشت بلکه مطابق عرف استادان حدیث نبوی (ص) آن عهد، همه متن و اسناد احادیث را زبانی تدریس می‌کرد و شاگردان می‌نوشتند. مطابق همان آمادگی ذهنی و قدرت بیان، همه کتاب‌های خواجه چون صدمیدان به پارسی، منازل السائرین به عربی و طبقات الصوفیه به پارسی دیکته و املاء شده‌اند. تا زمانی که رؤیت بصر خواجه عبدالله انصاری موجود بوده شاید متن نگاشته را به مقصد مراقبت و تأیید خودش

قرن چهارم هجری خواجه عبدالله انصاری، (چاپ تهران، ۱۳۴۹ ش.) و به اهتمام محمد شیروانی (رسائل خواجه عبدالله انصاری، چاپ تهران ۱۳۵۲ ش.) و غیره.

بالاخره محمد آصف فکرت، محقق از اهل هرات، «مناجات و گفتار پیر هرات» را تهیه کرد که به مناسبت مجلس بزرگداشت هزارمین سال تولد خواجه عبدالله انصاری هروی در سال ۱۳۵۵ ش. در کابل به چاپ رسیده و شامل سه بخش است:

- استخراج مناجات و گفتار "پیر طریقت" از تفسیر کشف الاسرار.

- استخراج مناجات و گفتار شیخ الاسلام از طبقات الصوفیه.

- استخراج مناجات و گفتار از رسائل.

محمد آصف فکرت در مقدمه توضیح می‌دهد که آرزو دارد مجموعه را در چاپ دوم با صرف وقت بیشتر تکمیل نماید. از آن زمان تا کنون فهرست استاد جواد شریعت به چاپ رسیده است و همچنان تصحیح جدید و منقح طبقات الصوفیه پیر هرات، و لازم است که محمد آصف فکرت (اکنون مقیم مشهد مقدس) کار خود را تجدید نماید.

استاد بورکوی در رساله فریادهای دل که عنوان ترجمه فرانسوی مناجات است به تفسیر کشف الاسرار و طبقات مراجعه کرده است (رجوع به کتاب نامه).

از این تذکر عمده نباید به این نتیجه رسید که همه آنچه بنام مناجات و الهی نامه پیر هرات مشهور است و چندین بار (و از آن جمله دو بار در این اواخر) به انگلیسی ترجمه شده است (ترجمه مورس و سفره، و ترجمه تکستن) باید سراسر مردود شمرده شود. شگفت در آن است که بعضی مناجات‌های منسوب به پیر هرات که در دست نویس‌های قدیم نیامده است، از روی سبک بیان صوری و معنوی شباهت زیاد به همان مناجات‌ها دارد که در دست نویس‌های معتبر یعنی در تفسیر کشف الاسرار و در طبقات الصوفیه آمده است.

این واقعه ما را به این اندیشه می‌اندازد که شاید يك رساله مناجات خواجه غیر از آنکه تدوین کنندگان طبقات الصوفیه و تفسیر کشف الاسرار در دست داشته‌اند، موجود

در مواهب علیه (مشهور به تفسیر حسینی) بعضی جملات کشف الاسرار را ذکر کرده است.

تذکر مهم این است که در «نوبة الثانیة» و «نوبة الثالثة» در صفحات متعدد و در تفسیر کشف الاسرار گاهی چندین سطر و گاهی یک صفحه تماماً به زبان عربی آمده است و چون معنی آن بر خوانندگان پارسی زبان آن زمان دشوار نبوده به پارسی ترجمه نشده است. هرگاه تفسیر کشف الاسرار مجدداً تصحیح و چاپ شود لازم است که محقق عربی دان و لایق همه سطور عربی کشف الاسرار را به پارسی ترجمه و در پانویس صفحات بیاورد تا پارسی خوانان امروز از آن بهره گیرند.

یکی از خدمات علمی ضروری مقایسه «نوبة الثالثة» یعنی تفسیر عرفانی شامل تفسیر کشف الاسرار خواجه عبدالله انصاری با حقایق التفسیر ابو عبدالرحمن سلمی (نیشابوری) (متوفی ۹۴۲ هـ مطابق ۱۰۲۱ م) است. تفسیر عرفانی سلمی که به زبان عربی است متأسفانه تصحیح و چاپ نشده و هنوز به صورت نسخه خطی است.

اکنون به بررسی طبقات الصوفیة خواجه عبدالله انصاری هروی می پردازیم و توقع داریم که خوانندگان به چاپ جدید آن (سال ۱۳۶۲ ش.، به کوشش دکتر سرور مولایی) مراجعه کنند. این اثر پیر هرات در حقیقت به شکل نگاشته شاگردان و مریدان مولانا بما رسیده است که به پیروی از شیوة املاء پیر طریقت تحریر شده است و مانند نسخه گمشده تفسیر خواجه عبدالله انصاری است (که به شهادت میبیدی «در نهایت ایجاز و کوتاهی بود و مقصود آموزندگان و رهروان از آن برآورده نمی شد»). در عصر میبیدی کسی نبود که طبقات الصوفیة خواجه عبدالله انصاری را نیز به طور مشرح بازنویسی کند.

اکنون از روی مقایسه طبقات الصوفیة ابو عبدالرحمن سلمی با طبقات الصوفیة عبدالله انصاری هروی درمی یابیم که پیر هرات بیان هر فصل را از روی طبقات الصوفیة سلمی شروع می کرده است. سطرهای نخستین هر فصل در هر دو طبقات یکسان است و سپس خواجه عبدالله انصاری بقیة فصل را خلاصه کرده و بسا مطالب بدیع را درباره عرفای گذشته که در طبقات سلمی نیامده در بیانات خویش می افزوده و شاگردان آن

می خوانده اما در نه سال اخیر زندگانی از نعمت رؤیت ظاهری محروم بوده و این قدرت بزرگ فصاحت در املاء کردن کتب یعنی دوام بصیرت ذهنی و معنوی جهت بیان حقایق چاره کار او را می کرد.

دربارة متن تفسیر کشف الاسرار باید بخاطر داشته باشیم که هر فصل آن با متن آیات مبارکه قرآن کریم (بطور متوسط سه تا چهار صفحه چاپی امروز) که شامل متن اصلی و ترجمه پارسی است آغاز می شود و این متن و ترجمه «النوبة الاولى» عنوان داده شده است، سپس «النوبة الثانیة» می آید که در آن خلاصه کلام مفسران قرن های آغاز اسلام در شأن نزول و شرح درباره همان آیات آمده که شامل تعلیمات بزرگان و امامان اسلام و ضمناً بیان صرفی و نحوی و قراءات عشره و معنی هر کدام از این قرائت ها و اشاره به آیات دیگر قرآنی و حدیث نبوی است، یعنی که نوعی مجمل تفسیرهای معتبر قدیمی قرآنی است که به زبان عربی بوده و با مطالبی که خواجه عبدالله انصاری خود دریافته است، تلفیق شده است.

این «نوبة الثانیة» در متن چاپی به طور متوسط ۸ تا ۱۰ صفحه را دربرمی گیرد و پس از آن «النوبة الثالثة» می رسد (در حدود ۳ صفحه چاپی کنونی) که همه بیان عرفانی است و در این نوبه از جمله آیات و اجزاء آیات محض بعضی مشخصاً برگزیده شده است که مستلزم بیان عرفانی است (و نه همه آیات مربوط آن فصل). در اینجاست که سخنان بزرگان تصوف و حکایات ایشان درج شده و همه سخنان پیر طریقت (یعنی خواجه عبدالله انصاری)، و نیز در اینجاست که متن اصلی مناجات، اندرزها و مقولات خواجه و حتی اشعار صوفیان و پیر هرات آمده است. (رجوع کنید به بخش «فهرست الفبایی عام اعلام» در «فهرست تفسیر کشف الاسرار» به کوشش دکتر محمد جواد شریعت از صفحه ۸۶۵ به بعد در کلمات پیر طریقت و پیر بزرگوار، پیر صوفیان، که در آن حواله محل این مناجات و مقولات پیر هرات در ده جلد چاپی «تفسیر کشف الاسرار» داده شده است). به این ترتیب بخش «دورة الثالثة» در تفسیر کشف الاسرار گنجینه عمده تصوف و ملفوظات خواجه عبدالله انصاری است.

در سال ۸۹۹ هـ (۱۴۹۲ م) حسین واعظ کاشفی هروی

پراکنده آمده است و همچنان است طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری هروی که در سراسر آن مناجات و مقولات پیر هرات در متن اصلی جای گرفته است.

این سبک نگارش عجیب است که در ضمن يك متن (تفسیر قرآن کریم و یا بیان احوال صوفیه) و در جریان بیان مطلب دشوار، ناگهان متن‌های شورانگیز مناجات و سخنان دلپذیر اندرزه‌های عارفانه گنجانیده شده است و معلوم می‌شود که این سبک نگارش و ترکیب کلام که می‌توان آن را ترجیع نامید، و در دو اثر مختلف یعنی تفسیر کشف الاسرار و طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری آمده، و يك وجه مشترك هر دو می‌باشد، روش تدوین آثار اوست و شاید این طریق را خود به مریدان تسوید کننده و تدوین کننده این دو کتاب تعلیم داده است.

این سبک را در متن قرآن کریم نیز درمی‌یابیم. بطور مثال در سورة طلاق، آیه ۶۷، در ضمن بیان مطالب درباره طلاق و دیگر احکام در زمینه مناکحات، کلمات دیگر در موضوع عمده دیگری می‌آید: «و من یتق الله يجعل له مخرجاً...» (همچنین آیات شماره ۲، ۵، ۷، ۱۰، ۱۱ و ۱۲ ملاحظه شود)، «و من یتق الله» به گفته بعضی مفسران با موضوع طلاق ارتباط می‌یابد، اما به گفته مفسران عمده، معنی عام دارد (رجوع شود به صفحه ۱۴۲ و صفحات مابعد تفسیر کشف الاسرار خواجه عبدالله انصاری که در همه جا نظر فرقه دوم مفسران تأیید می‌شود، یعنی که این کلمات آیات مبارکه محضاً مربوط طلاق و مناکحات نیست بلکه اظهار حقایق عمده ایمان و اسلام می‌باشد. و در تفسیر بخش نوبه الثالثة این آیات - ص ۱۴۸ تا ۱۵۱ - همه سخن از تقوی و توکل و مقام والای رسول اکرم (ص) در میان انبیاء است. همه این مطالب در نص در ضمن مطالب مناکحات و طلاق آمده است، در حالیکه با آن ارتباط خاص و انحصاری ندارد.

* * *

ذم الکلام و اهل کلام و اهل کلام و شامل بخشی در باره اشعری و اشعریان به زبان عربی و مشحون از آیات مبارکه قرآن و حدیث در اقامه این مطلب که فلسفه و تفلسف نمی‌تواند مبنای دین باشد و اتکاء بر آن سبب ویرانی

را می‌نگاشتند و تا حدی از عرفای مابعد و حتی زمان خود سخن می‌گفته و نکات و لطایف و اشعار عربی و دری به آن اضافه می‌کرده است. نتیجه آن است که ساختار عمومی هر دو "طبقات" با هم شبیه است اما در هر باب و فصل آنچه خواجه عبدالله انصاری افزوده است، سرچشمه اخبار ارزنده و دلپذیر می‌باشد.

چهار قرن پس از پیر هرات، در سال ۸۸۳ هـ (مطابق ۱۴۷۸ م.) شاعر و عارف بزرگ، مولانا عبدالرحمن جامی هروی نفحات الانس را تألیف کرده است. (رجوع شود به چاپ جدید که در سال ۱۳۷۰ به کوشش جناب محمود عابدی در تهران به چاپ رسیده است).

جامی علیه الرحمه در مقدمه نفحات الانس می‌نگارد:

«حضرت شیخ الاسلامی، کشف الانام، ناصرالسنه، جامع البدعه، ابواسماعیل عبدالله بن محمد بن محمد الانصاری الهروی قدس الله تعالی روحه، آن را (یعنی طبقات الصوفیه عبدالرحمن سلمی نیشابوری را) در مجالس صحبت و مجامع تذکر و موعظت املاء می‌فرموده‌اند و سخنان دیگر بعضی از مشایخ که در این کتاب (یعنی کتاب سلمی) مذکور نشده و بعضی از اذواق و مواجید خود بر آن می‌افزود و یکی از محبان و مریدان آن را جمع می‌کرده و در قید کتابت می‌آورده... اما چون به زبان هروی قدیم که در آن عهد معهود بوده وقوع یافته به تصحیف و تحریف نویسندگان بجایی رسیده که در بسیاری از مواضع، فهم مقصود به سهولت دست نمی‌دهد... بارها در خاطر این فقیر می‌گذشت که به عبارتی که متعارف اهل روزگار است در بیان آرد و شرح احوال و مقامات و معارف و کرامات و تاریخ ولادت و وفات جماعتی که در آن کتاب مذکور نشده به آن منضم گردانند...»

به طور کلی در حدود نیمی از نفحات اقتباس و بیان مطالب طبقات خواجه عبدالله انصاری است و نیمه دیگر مطالبی است که جامی بر آن افزوده و شامل احوال عارفانی است که بعد از زمان خواجه عبدالله انصاری زیسته‌اند.

اکنون برمی‌گردیم به مناجات خواجه عبدالله انصاری و مقولات وی. چنانکه گفتیم خوشبختانه در طول صفحات تفسیر کشف الاسرار بخش‌های مناجات و مقولات به طور

می دانستند، درحالیکه پیر هرات کلام را مایه ویرانی شریعت و خرابی راه اهل سنت می شمرد و به این سبب در زندگانی متحمل محنت هایی از سوی اولیای امور عهد سلجوقی شد. بعدها یکی از بزرگان اسلام، محمد ابوحامد الغزالی (متولد ۴۵۰ هـ متوفی ۵۰۵ هـ مطابق ۱۰۵۸ تا ۱۱۱۱م) در پایان يك عمر تحقیق و مطالعه کلام به این نتیجه رسید که راه عرفان و طریق اهل تصوف راهی صحیح و موافق سنت نبوی است و از اینکه سالیان دراز پابسته تحصیل و تدریس کلام بوده اظهار ندامت کرد.

پس از آن دوره گسترش طریقت های صوفیه و از آن جمله نقشبندیه فرا رسید و عقیده موافقت میان تصوف و شریعت عمومیت یافت. (امروز همه اهل دل و صوفیان طریقت های گوناگون خواه سنی و خواه شیعه در گازرگاه به زیارت مرقد پیر هرات می روند و حتی کسی نمی خواهد بداند که مرقد اشعری در کجاست!)

شناسایی صد میدان

اکنون به مطلب اصلی این مقاله می پردازیم. پیر هرات به مقصد آموختن و راهنمایی کردن شاگردان و مریدان خود روش نگارشی را برگزید که قبلا در حدیث نبوی آمده بود و آن "شمارش" مطالب است. با این طریق، شنونده (یا خواننده) نکات را با حفظ ارکان نخست، دوم و سوم بخاطر می سپارد. در آغاز رساله صدمیدان پس از حمد و درود پیامبر (ص) این کلمات به صورت عنوان آمده است: «تراجم مجالس عقیده.»

کلمه "تراجم" معنی ثبت خلاصه مطالب و تسجیل نکات است. پس از ذکر آیه مبارکه «قل إن کنتم تحبون الله، فاتبعونی یحسبکم الله» (سوره ۳ آیه ۳۱) این کلمات آمده است: «ابتداء: اول محرم سنة ثمان و اربعین و اربع مائة»، اول محرم سال ۴۴۸ هجری قمری مطابق به ۲۱ مارس ۱۰۵۶ م است برابر به روز نوروز ۴۲۵ هجری خورشیدی، زمانی که سن خواجه به حساب خورشیدی پنجاه سال بود و در آن روزگار در پیکار خویش با اشعریان و اهل کلام فی الجمله غلبه ای حاصل کرده بود. (قبلا در سن چهل سالگی در اثر اجتماع مجدد



میناتور خواجه عبدالله انصاری

دین بلکه ایمان می شود. نسخه های خطی این کتاب در کتابخانه دمشق و نیز در کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه آنکارا و در موزه بریتانیا (British Museum) محفوظ است و هنوز تصحیح و چاپ نشده است. در نیمه اول کتاب حدیث هایی است که در آن رسول اکرم (ص) خطر تباهی دین را در اثر افکار اهل بدعت پیش بینی کرده و مسلمانان را از آن برحذر داشته بود. در بخش دوم کتاب بیان عقاید بزرگان و امامان اسلام آمده که همه پیرو سنت نبوی (ص) و خصم اهل بدعت بوده اند. چنانکه خواندیم مولانا جامی، پیر هرات را ناصرالسنة و قاصع البدعة می نامد.

چنانکه می دانیم حتی در سالهایی که هنوز پیر هرات در قید حیات بود نفوذ اشعریان در مدارس اسلامی غلبه کرد، بخصوص در نظامیه ها که در چندین شهر بنا شده بود. اشعریان عرفان و تصوف را مخالف شریعت می شمردند در حالیکه پیر هرات عرفان و تصوف را یکسان با شریعت و جزء اسلام می شناخت. اشعریان کلام را وسیله فهم شریعت

جوهر هر مطلب را به سه گونه یا طریق محدود و منحصر سازد. همچنان نباید تصور کرد که رقم $10 \times 10 = 100$ تعداد منازل رهروان راه حق را واقعا به همین صد منحصر می‌سازد و این مطلب را در مقدمه منازل بیان نموده و گفته است که ابوبکر کتانی گفته بود: «میان بنده و حق هزار منزل است». این طریق بیان در چنین زمینه به اصطلاح امروز «تکنیکی» از جانب کسی که استادی علوم دینی و تفسیر و ارشاد صوفیان یگانه کار او بوده، جهت آسان ساختن تدریس و یاری است به شاگردان و مریدان تا مطالب دقیق و دشوار را به خاطر بسپارند. پس در هر مورد سه جنبه را برگزیده و ذکر کرده است. از این جهت هر گاه فصل‌های صدمیدان را با منازل السائرین مقایسه کنیم درمی‌یابیم که اگرچه در هر دو رساله طریق تقسیم به سه گونه بوده، اما اجزاء ارکان هریاب و فصل در هر دو رساله با هم عیناً مطابقت نمی‌کند زیرا خواجه پس از مرور ربع قرن و با در نظر گرفتن توقعات خوانندگان در هر زمان و از روی تجربه خود در مجلس تدریس و ارشاد، سه گونه یا سه جنبه دیگر را با اهمیت بیشتری ذکر کرده است و حتی نوبت و توالی مقامات و منازل را نیز بطرز دیگری تدوین کرده است.

چون تفسیر کشف الاسرار را می‌خوانیم، درمی‌یابیم که در چندین جا مطالب صوفیانه به سبک صدمیدان بیان شده و مطلب به سه گونه و سه رکن تقسیم شده است. اما درمی‌یابیم که گونه‌ها و ارکان مطالب صدمیدان و منازل السائرین عیناً با یکدیگر مطابقت نمی‌کند، زیرا در هنگام تدریس تفسیر قرآن پاک، خواجه مطالب مربوط به تصوف را مطابق توقع و فهم شاگردان خویش بیان می‌کرده است.

دقت در مطالبی که در تفسیر کشف الاسرار آمده، با استفاده از فهرست دکتر محمد جواد شریعت عملاً صورت پذیر است و این مطلب را تقسیم بندی سه گانه موضوعات روشن می‌سازد. مقایسه بیان مطالب این سه کتاب درباره موضوعات متعدد عرفانی هنوز انجام نشده است.

* * *

چنانکه درمی‌یابیم، برای بیاد سپردن مطالب در جهان شرق از سه طریق استفاده می‌شده است.

مخالفان متنفذ تبعید شد و پنج ماه در زندان شهر «پوشنگ» = فوشنج «بسر برد». مریدی سخنان او را در مجالس بیان عقیدت تصوف، به نگارش آورد و به این طریق صدمیدان در شهر هرات به زبان پارسی تألیف شد و آن نخستین رساله در تصوف بود که به منظور به خاطر سپردن به زبان پارسی املاء و تدریس شده است.

یک ربع قرن پس از این به همین طریق و به همین منظور منازل السائرین را به زبان عربی تألیف کرد و اینک ترجمه سطور مقدمه منازل السائرین را می‌خوانیم:

«... سپس اینکه، گروهی از راغبان برای وقوف بر منازل رهروان بسوی حق عز اسمه از جمله درویشان، از اهل هرات و از دیگر جاها از دیرزمانی به این سو می‌خواستند تا درباره شناسایی آن منازل به ایشان بیانات دهم... و خواستند آن را ترتیبی دهم تا یکی پی دیگری آمدن منازل را شرح دهم، و خواستند آن را از ذکر کردن کلام دیگران فارغ کنم تا مختصر باشد و تا آنکه نغز بر زبان آید و به آسانی بیاد سپرده شود... برای آن فصل‌ها و باب‌ها ترتیب دادم تا از درازی ملال‌انگیز سخن فارغ شوند و دیگر جای پرسشی نماند... پس آن را صد مقام ساختم و آن را ده بخش کردم...»

از این نقل قول می‌توان چنین استنباط کرد که منظور پیر هرات از تألیف رساله پارسی صدمیدان و یک ربع قرن بعد، رساله عربی منازل السائرین ارائه متنی بوده که به آسانی به خاطر سپرده شود.

به پیوست این مقاله فصلی چند از آغاز و میانه و پایان صد میدان را ذکر می‌کنیم تا خواننده بداند خواجه بزرگوار برای یاری دادن به قوه حافظه مریدان راه تصوف چه طریقی را پیش گرفته بود. امید است در آینده متن کامل صدمیدان را مطابق این نمونه و به همین گونه ویراسته و با فهرست‌های ضمیمه آن به خوانندگان تقدیم داریم.

* * *

از اینکه خواجه رحمة الله علیه، چه در صدمیدان و چه در منازل السائرین مطالب و نکات را پیوسته سه گونه یا سه طریق دانسته مقصد او همان یاری کردن به قوه حافظه شاگرد و مرید است. پس نباید چنان تصور کرد که شیخ اصرار دارد اصل و

تقسیم بندی که به خواجه عبدالله انصاری رسیده است از حدیث شریف نبوی (ص) است. تحقیق در زندگانی پیر هرات نشان می‌دهد که حافظه توانای او از آغاز کودکی تا پایان زندگی سبب شگفتی اقران او می‌شد. تعداد احادیث شریفی که با ذکر سلسله اسناد آن بیاد داشت به هزاران می‌رسید و گفته‌اند که در جوانی نزد محدث نامی یعقوب القرباب به تعلیم حدیث پرداخت.

کسانی که عده زیادی از احادیث نبوی (ص) را خوانده‌اند می‌دانند که بیان يك مطلب به سه نوع یا سه رکن و یا سه شکل در احادیث شریفه به کرات و مرات می‌آید. بطور مثال: عن أبي هريرة، رضي الله عنه.. أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: «آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أؤتمن خان»

یعنی: از ابوهریره، رضی الله عنه، که پیامبر خدای (ص) گفت: نشانه منافق سه چیز است: چون سخن گوید دروغ گوید، چون وعده دهد خلاف کند، چون به او امانت داده شود خیانت کند.

(در چندین کتب حدیث)

و عن أبي هريرة، رضي الله عنه.. عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: قال الله تعالى: «ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً، فاستؤ في منه، ولم يعطه أجره»

یعنی: ابوهریره - رضی الله عنه - از قول نبی صلی الله علیه وسلم گفت که خداوند می‌فرماید: سه کسانند که در رستخیز من دشمن ایشان خواهم بود: مردی که بنام من پیمان بندد و غدر کند، و مردی که مرد آزاد را (به نام بنده) بفروشد، و مردی که مزدوری را به مزدوری گیرد و کار را بر وی

اجراء کند و سپس مزد او را ندهد. (البخاری)

و احادیث شریفه نبوی با این بیان سه گونه و یا سه جزء زیاد است.

عدد سه در عبادات مقام عمده دارد، چنانکه: $99 = 3 \times 3 \times 3$ بار تسبیح، تمحید و تکبیر پس از نمازهای واجب پنجگانه (مذکور در البخاری، مسلم، مالک، ابوداود)، سه بار شستن اندام‌ها در وضو و غسل، سه بار تسبیح در سجده، سه بار

۱- بیان فصیح و بلیغ و سخنان وجیز: این ویژگی‌ها را در حدیث نبوی (ص) می‌یابیم که آن هم به پیروی قرآن پاك اظهار شده و با روایت سینه به سینه انتقال یافته و بعداً به رشته تحریر درآمده است. خواجه عبدالله انصاری این طریق را در کتاب ذم الکلام و اهله بکار می‌برد و نیز در طبقات الصوفیه (مقابله و تصحیح دکتر محمد سرور مولایی، تهران ۱۳۶۲) این روش را برگزیده است. همچنان است سخنان ابوسعید ابن ابی الخیر (متوفی ۴۴۰ / ۱۰۴۸ م) در اسرارالتوحید که بعداً نواده‌اش محمد ابن منور گرد آورده است (به چاپ تازه ۱۳۶۷ به تصحیح و شرح استاد شفیعی کدکنی مراجعه شود) و کشف المحجوب هجویری (متوفی ۴۶۵ هـ / ۱۰۷۲ م) و به خصوص سوانح العشاق احمد غزالی (متوفی ۵۲۰ ق / ۱۱۲۶ م) و آثار عده ای از دیگر بزرگان عرفان در قرن‌های بعد.

۲- سجع: چنانکه در قرآن کریم می‌خوانیم و صاحبان رسایل متعدد به زبان عربی و خواجه عبدالله انصاری آن را در مناجات در زبان پارسی بکار برده است و همچنان حکیم سنایی غزنوی در نامه‌های خویش. همچنین آثار منظوم یعنی مثنوی‌ها که دارای قافیه‌اند و داخل يك بحر عروضی مشخص می‌آید و از آن جمله است حدیقه حکیم سنایی غزنوی، الهی نامه فریدالدین عطار و منطق الطیر و دیگر مثنوی‌های وی و مثنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی... (و کلمه «مثنوی» که اسم عام بود درباره شاهکار مولانا مانند اسم خاص شده است).

۳- شمارش مطالب و نکات و صنف بندی آن اکثر به سه نوع و یا سه رکن چنانکه در صدمیدان و منازل السائرین خواجه و در بعضی بیانات عرفانی شامل تفسیر کشف الاسرار و طبقات الصوفیه وی.

بعضی از این رساله‌های تدریسی به جای سه طرق فوق‌الذکر از مزایای دو طریق برخوردارند تا به خاطر سپردن را آسان‌تر سازد.

* * *

تقسیم بندی بصورت يك، دو و سه در آثار فرهنگ‌های باستانی شرق سابقه داشته است و کتابت این روش حتماً پیروی از روش تدریس شفاهی بوده است. بزرگترین میراث این طرز

فهرست چاپ های صدمیدان

- ۱- کتاب صد میدان از روی نسخه خطی کتابخانه وین پایتخت اتریش با قید تاریخ ۶۲۰ هـ (کتابت يك قرن و نیم پس از وفات پیر هرات). نسخه استانبول با قید تاریخ ۹۰۴ هـ و نسخه کتابخانه ملی پاریس، به کوشش استاد سرژورکوی و Serge de laugier de Beaurecueil با ترجمه به زبان فرانسه در مجله میلانژ اسلامولوژیک، جلد دوم، انستیتوی فرانسوی باستان شناسی شرقی IFAO، سال ۱۹۵۴م ص ۹۰-۱، قاهره.
- ۲- چاپ کابل: به مناسبت نهمین سال وفات پیر هرات (به حساب قمری) به کوشش مرحوم عبدالحی حبیبی، از روی چاپ قاهره با پیشنهاد بعضی تعدیلات در قرائت متن ۱۳۴۱ ش.
- ۳- چاپ دوم کابل: یکجا با متن عربی و ترجمه پارسی منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری از روی چاپ قاهره و چاپ اول کابل، به کوشش دکتر عبدالغفور روان فرهادی - مقابله با فصل های منازل السائرین، ۱۳۵۵ ش. به مناسبت هزاره پیر هرات.
- ۴- چاپ افسست از روی نسخه چاپی اخیرالذکر کابل، انتشارات مولی، تهران ۱۳۶۱.
- ۵- صدمیدان تألیف خواجه عبدالله انصاری به اهتمام قاسم انصاری، تهران کتابخانه طهوری، ۱۳۵۸ خورشیدی. این چاپ متکی بر همان چاپ قاهره است (اما آقای قاسم انصاری متأسفانه نام استاد بورکوی و دیگر کسانی را که در این طریق خدمت کرده اند ذکر نکرده و نیز در مقدمه، بعضی مطالب اشتباه آمیز نوشته است).
- ۶- ترجمه انگلیسی (بدون متن پارسی) به کوشش دکتر منیر احمد مغل - ۱۹۸۳م (۱۳۶۲ش). اسلامک بک فونڈیشن (لاهور، پاکستان). این ترجمه البته قابل توجه است. مترجم چاپ های کابل و تهران را اساس قرار داده. (لازم است کلمات و جملات دشوار پارسی، دقیق تر از آنچه در این ترجمه آمده است ادا شود و بنابراین تهیه ترجمه دیگری به زبان انگلیسی ضروری بنظر می رسد).
- ۷- ترجمه فرانسوی (بدون متن فارسی) - استاد بورکوی

لبیک گفتن در آغاز تلبیه حج (با یکبار لبیک در ختم تلبیه). از نخستین آثاری که در آن نظم را برای شاگرد وسیله حفظ مطلب می یابیم دانش نامه حکیم میسری است در زمینه پزشکی (چاپ تهران ۱۹۸۷ به کوشش برات زنجانی) و شاید دانش نامه بیشتر از صد میدان قدمت داشته باشد.

رسالة منظوم نصاب الصبیان ابونصر فراهی (متوفی در ۶۱۸ هـ) به مقصد تدریس کلمات مهم و مفید زبان عربی، مفردات علوم آن زمان و بحرهای عروض و همچنان رساله نام حق شامل ۱۷۰ بیت در تدریس احکام وضو، نماز، روزه و دیگر عبادات به حنفی مذهب اثر شرف الدین بخاری (متوفی در ۶۸۲ هـ) از کتب معروف تدریس اند که بارها به چاپ رسیده اند.

در زبان عربی خلاصة الألفية ابن مالک معروف است (متوفی ۶۷۲) که صرف و نحو عربی را به نظم تدریس می کند و به حدی فشرده و مجمل است که برای بیان آن در حدود چهل و پنج شرح در عربی و پارسی نگاشته شده است!

البته نصاب الصبیان و نام حق در پارسی و خلاصة الفیه در عربی همه بعد از قرن هفتم هجری تألیف شده و نسبت به زمان پیر هرات مؤخر است. اما در زمینه تصوف صدمیدان و منازل السائرین پیر هرات يك نمونه قبلی به زبان عربی دارد و آن رساله نهج الخالص اثر ابومنصور معمر بن احمد بن زیاد اصفهانی (متوفی در ۴۱۸) است. این رساله در چهل باب است (باب التوبه، باب الاراده، باب الصدق، باب الاخلاص، باب المحاسبه... و غیره) و هر باب به سه مقام تقسیم می شود. پیر هرات مقام ابومنصور اصفهانی را گرامی داشته و در طبقات الصوفیه (ص ۶۲۴، ۶۲۵) او را عالم ظاهر و عالم حقایق و یگانه مشایخ زمان خویش شمرده و تذکر داده که اصفهانی در کتاب نهج الخالص گوید: اخلاص در سه چیز است: در توحید، در احوال و در افعال.

(رجوع شود به مجله میلانژ دکتر طه حسین، چاپ قاهره ۱۹۶۲ که در آن متن نهج الخاص به کوشش استاد بورکوی درج شده است).

* * *

میدان توحید

میدان شصت و نهم توحید است. از میدان غربت، میدان توحید زاید. توحید: یکتا گفتن است، و یکتا دیدن، و یکتا دانستن. قوله تعالی: فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ!

۱ - اما یکتا گفتن: سِرِّ هَمَّةُ عِلْمِ هَاسِت، و در هَمَّةُ مَعْرِفَتِ دُنْیَا و دین و حَاجِزِ مِیَانِ دُوسْت و دشمن. شهادتِ عِلْمِ است، و اخلاصِ بِنَایِ آن، و وفاِ شَرَطِ آن. و گفتارِ توحیدِ را، و ظاهرِ آن را و باطنِ آن را سه وصف است: اول گواهی دادن الله تعالی را به یکتایی در ذات و پاکی از جفت و فرزند و انباز و یار، سبحانه و تعالی!

دو دیگر - گواهی دادن الله را، به یکتایی در صفت ها، که در آن بی شبهه است، و آن وی را صفت است، نا معقول. کیف آن نا مفهوم و نامحاط و نامحدود، دور از اوهام. و در آن: نه مُشَارِك و نه مُشَابِه، سبحانه و تعالی!

سیم - گواهی دادن است الله را به یکتایی به نام های حقیقی ازلی. که نام ها، وی را حقیقت است، و دیگران را عاریتی. آفریده وی را هم نام هست. آنچه نام وی است آن نام وی را حقیقت است: قدیم، ازلی و سزای وی. و آنچه نام های خلقان است، آفریده است، مُحَدَّث به سزای ایشان. الله، رحمن نام های وی است، که بدان نام ها کسی دیگر را نخوانند.

۲ - و اما یکتا دیدن وی: در اقرار است و اقسام و در آلاء.

اما یکتایی در اقرار آن است که: به نهادن قَدَرها متوحد است، یگانه به علم واسع ازلی، و حکمت واسع ازلی، و کس را جز از وی، علم آن، و حکمت آن نیست. دیدن آن، بر حکمت است، و راست دانستن آن، بر حیرت است، و پیش بردن آن، بر قدرت است، و کس را جز از وی آن نیست!

اما یکتایی وی در اقسام: بخشش های وی است، بخودی خود میان خلق: به سزای قدر هر کس دیده، به صلاح هر کس دانسته، و وقت نگاه داشته.

و اما یکتایی در آلاء وی: به یگانگی وی است مُعْطَى وی است و یکتا، نه کس را، جز از وی، شکر و مَنّت، و نه به کس، جز از وی، حَوْل و قُوّت، نه دیگری را جز از وی، منع و مَنَحَت. ۳ - اما یکتا دانستن: در خدمت است، و در معاملات

ترجمه ۱۹۵۴ کتاب خویش را پس از سی سال توأم با ترجمه منازل السائرین از زبان عربی با عنوان راهی بسوی خداوند چاپ کرده است.

Ansari : *Chemin de Dieu*, Paris, Sindbad, 1985

(استاد بورکوی از ترجمه انگلیسی چاپ پاکستان که دو سال پیش از چاپ دومین ترجمه او نشر شده بود اطلاعی نداشتند است).

«فریادهای دل»، ترجمه فرانسوی مناجات و مقولات خواجه عبدالله انصاری با مراجعه به مندرجات تفسیر کشف الاسرار و طبقات الصوفیه، ترجمه و شرح استاد بورکوی:

Ansari : *Cris du Coeur*, Sindbad, 1988

چند فصل از آغاز، میانه و پایان صد میدان

میدان توبه

میدان اول مقام توبه است، و توبه، بازگشتن است به سوی خدای وقوله تعالی: «توبوا الی الله توبهً نَصُوحاً». بدانکه: علم زندگانی است، و حکمت آینه، و خرسندی حصار، و امید شفیع، و ذکر دارو، و توبه تریاق.

توبه نشان راه است، و سالار بار، و کلید گنج، و شفیع وصال، و میانجی بزرگ، و شرط قبول و سِرِّ همه شادی ها. و ارکان توبه سه چیز است: پشیمانی در دل، و عذر بر زبان، و بریدن از بدی و بدان.

و اقسام توبه سه است: توبه مطیع، و توبه عاصی، و توبه عارف. توبه مطیع: از بسیار دیدن طاعت، و توبه عاصی: از اندک دیدن معصیت، و توبه عارف: از نسیان مَنّت.

۱ - و بسیار دیدن طاعت را سه نشان است: یکی خود را، به کردار خود، ناجی دیدن، دیگر مقصدان را به چشم خواری نگرستن، سیم، عیب کردار خود باز ناجستن.

۲ - و اندک دیدن معصیت را سه نشان است: یکی خود را مستحقّ آمرزش دیدن، دیگر بر اضرار آرام گرفتن، سیم، با بدان اُلفت داشتن.

۳ - و نسیان مَنّت را سه نشان است: چشم احتقار از خود برگرفتن، و حال خود را قیمت نهادن، و از شادی آشنایی فروایستادن.

یگانه دار. و به معرفت یگانه است، شکر یگانه دار. و به رعایت یگانه است، ارادت یگانه دار.

۳ - و شرح حرف پسین: به دوری از خود، نزدیکی وی را نزدیک باش! و به عیب از خود، حضور وی را حاضر باش! نه از قاصدان دور است، نه از طالبان گم است، نه از مریدان غایب.

میدان فناء

میدان نود و نهم فناست، از میدان معاینه، میدان فنا زاید. قوله تعالی: «كُلُّ شَيْ هَالِكٍ اِلَّا وَجْهَهُ، لَه الْحَكْمُ وَ اِلَيْهِ تُرْجَعُونَ».

فنا نیستی است، و آن نیست گشتن به سه چیز است در سه چیز: نیست گشتن جُستن، در یافته، نیست گشتن شناختن، در شناخته، نیست گشتن دیدن، در دیده. آنچه لم یکن در آنچه لم یزل چه یابد؟ حق باقی، در اسم فانی که پیوندد؟! سزا در ناسزا کی بندد؟ هر چه جز از وی است، در میان سه چیز است: نا بوده دی - و گم امروز - و نیست فردا. پس همه نیست اند، جز از وی، مگر هست به وی. پی همه هست وی است. باران که به دریا رسید، برسید! و ستاره در روز ناپیدا شد. در خود برسید، آنکه به مولی رسید!

میدان بقاء

میدان صدم بقاء است. از میدان فناء میدان بقا زاید: قوله تعالی: «وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى» خداوند تعالی و بس: علایق، منقطع، و اسباب، مضمحل، و رسوم، باطل. و حدود، متلاشی، و فهم، فانی، و تاریخ، مستحیل، و اشارات، متناهی، و عبارت، منتفی، و خیر، متمحی. و حق یکتا بخودی خود باقی!

* * *

و این صد میدان همه در میدان محبت مستغرق! میدان دوستی، میدان محبت است. قوله تعالی: «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»، «قل ان كنتم تحبون الله». اما دوستی سه مقام است: اول راستی، و میان مستی، و آخر نیستی. و الحمد لله الاول و الآخر!



است، و در همت است.

اما در خدمت: ترك ریاست، و رعایت اخلاص، و ضبط خاطر.

و اما در معاملات: تصفیت سر است، و تحقیق ذکر، و دوام اعتماد.

اما در همت: گم کردن هر چه جز از وی. و فراموش کردن هر چه جز از وی. و باز رستن به آزادی دل از هر چه جز از وی.

میدان مشاهده

میدان نود و هفتم مشاهده است. از میدان دهشت میدان مشاهده زاید. قوله تعالی: «اَوْ اَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ»

مشاهده، برخاستن عوایق است، میان بنده و حق، و طریق بدان سه چیز است: یکی رسیدن از درجه علم است به درجه حکمت. دیگر رسیدن از درجه صبر به درجه صفاوت، سیم رسیدن از درجه معرفت به درجه حقیقت.

۱- مرد، از درجه علم به درجه حکمت به سه چیز رسد: به استعمال علم و تعظیم امر و اتباع سنت و این مقام حکیمان است.

۲- و مرد، از درجه صبر، به درجه صفاوت به سه چیز رسد: به ترك مناقشت، و ترك تدبیر، و لزوم رضا و این مقام راضیان است.

۳- و مرد از درجه معرفت، به درجه حقیقت به سه چیز رسد: به حرمت در خلوت، و خجل از خدمت، و ایثار به رفاقت.

میدان معاینه

میدان نود و هشتم معاینه است. از میدان مشاهده میدان معاینه زاید. قوله تعالی: «الم تر الی ربك کیف مَدَا الظَّل».

معنی معاینه، تمام دیدن است و آن سه چیز است: به چشم اجابت به محبت نگرستن، و به چشم انفراد به فرد نگرستن، و به چشم حضور به حاضر نگرستن.

۱- شرح اول سه چیز است: ندای عذر را اجابت کرد، و ندای لطف اجابت خواست، و ندای قصد را اجابت کرد، و ندای سر را اجابت خواست.

۲ - و شرح حرف میانین: به هدایت یگانه است، شهادت

حسین بن منصور حلاج و تصوف بغداد

از : دکتر هربرت میسن

استاد دانشگاه باسطن-آمریکا

ترجمه مؤرّده بیات

حق که رابعه عنوان کرده، و مورد توجه بسیاری از صوفیه قرار گرفته بود، می‌نگریست و آن را از این دیدگاه مورد بررسی قرار می‌داد.

باید در نظر داشت که صوفیان مکتب بغداد صحو (هشیاری) را بر سکر (مستی) ترجیح می‌دادند و جنید که خود از صوفیان اهل صحو و محافظه‌کار آن زمان بود، نه تنها یکی از مخالفان بلکه از منتقدان اهل سکر مانند حلاج بود. و این نظر حلاج را که «عشق تا زمانی که پنهان است در خطر است و هنگامی که در آماج تیرهای تهمت و دروغ قرار می‌گیرد، بهتر است که آتش آن بر همه جا زبانه کشد تا آنکه زیر خاکستر پنهان بماند» (ماسینیون ص ۲۴، ۱۹۲۴ - حلاج ص ۳۴، ۱۹۷۴)، خطّ مشی مناسبی برای تصوف نمی‌دانست. و بدین ترتیب بود که حلاج علمدار افسانه‌خونین و غم‌انگیز عشق گردید و از نظر بسیاری تصوف را به نقطه‌ای حساس و خطرناک کشانید که سرانجام باعث نابودی وی شد. در مقابل جنید نمونه سکوت، بردباری و تحمل، و در نتیجه باعث نجات تصوف از نابودی بدست حکام وقت گشت.

البته سرگذشت تراژیک حلاج که شامل اتهامات و محاکمات تا بر دار زدن بیرحمانه‌ی وی و وقایع بعد از شهادت او، از قبیل سوزاندن کتابها و تظاهرات و شورش عمومی در

در اوایل قرن سوم هجری، بغداد محیط پر جنب و جوش و در عین حال خطرناکی نه تنها برای صوفیان بلکه برای سیاستمداران، شعرا، تجّار، قضّات، اهل قلم و فلاسفه بود.

این مقاله به بررسی و مطالعه مستقیم این تحولات و موقعیت سیاسی و اجتماعی آن زمان نمی‌پردازد، و در واقع بررسی است مختصر بر عقاید صوفیه بغداد خصوصا حسین بن منصور حلاج. اما خواننده می‌تواند با نگاهی تیزبین به تماشای صحنه‌ای فوق‌الهادیه پردازد که در آن نیروهای سیاسی و غیر سیاسی با تقارب و اتحاد خود تصوف آن دوره را به لحظه‌ای حساس و تراژیک رهنمون ساختند.

برای جنید، بعنوان رهبر تصوف بغداد، چنین صحنه‌ای ناخوشایند بود. زیرا وی بخوبی با خطراتی که از جانب علمای ظاهر و حکام وقت صوفیان و تصوف را تهدید می‌کرد آشنا بود. هم او نقایص و تزلزلات روحیه انسانی را می‌شناخت و هم مرشدان ناکامل و ناوارد را که با حسادت‌های خود مکررا به تصرف روحی و گمراهی مریدان خویش پرداخته بودند از نزدیک مشاهده کرده بود، که تمامی اینها از تضعیف و اضمحلال احتمالی تصوف خبر می‌داد. و شاید دلیل تأکید و تمرکز او بر زهد و صبر (به پیروی از عقاید حسن بصری - متوفی ۱۱۰ هـ) و بر توکل تعلیمات مرشد او، محاسبی، بود. جنید با دیده‌ای عقلایی به نظریه حُب و عشق الهی و وصال عاشقانه با



میناتور سنگسار کردن حلاج، با موافقت کتابخانه موزه بریتانیا

می‌کنند و خواص از اعتنای به خود».

از مشایخ مشهور عراق و طبق گفته هجویری دایی جنید، سری سقطی (متوفی ۲۵۳) بود. او از اولین کسانی بود که از احوال و مقامات صوفیان سخن گفت و به تعلیم مراحل مختلف آن پرداخت. هجویری می‌گوید که سری سقطی عقیده داشت که: «هیچ جهنمی دردناکتر و غیر قابل تحمل‌تر از حجاب بین خداوند و انسان نیست.»

برای سری سقطی عشق همان مشاهده حق در مقام قلب است. او نیز مانند محاسبی، جنید و بقیه صوفیان به درک اسرار الهی یا علم حرکات قلوب اعتقاد داشت و برای حلاج و مرید وی، ابن عطا، علم قلوب خود راهی بود برای ارتباط با

بغداد و شهرهای دیگر را تنها باید در رابطه با مطالعه‌ای عمیق‌تر از اوضاع و احوالات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی اوایل قرن چهارم هجری مورد بحث و تجزیه و تحلیل قرار داد (که از حوصله این مقاله خارج است). اما به هر تقدیر می‌توان به سادگی نتیجه گرفت که شخصیتی مانند حلاج تنها به دلیل مشاهدات و جذبات و شطحیاتش به صحنه عمومی کشیده نشده بود، بلکه تلاش پیشگامان قبل از او و دنباله‌روان وی همواره این بوده است که موضوع وحدت با حق را به عنوان هدف تصوف عنوان کنند و این موضوع در معرفیت حلاج بی تأثیر نبوده است. آنچه مسلم است اینکه واقعه دردناک حلاج يك حادثه تصادفی نبوده است.

کوشش جنید در ترویج صحو و در تعلیم این نکته که اسرار الهی قابل توصیف نیست و اینکه باید آنچه از حق می‌رسد از دید دیگران پنهان نگاه داشت تا از شر مضرات افکار عامه در امان بماند، خود تلاشی عاقلانه بود، و نمی‌توان چنین موضعی را در صداقت جنید نسبت به عشق خداوند کمتر از عشق دیگر صوفیانی دانست که در امکان عمومی به شطحیات می‌پرداختند. این صوفیان کسانی بودند که علاوه بر شطحیات آشکارا به شعار دادن و سخن گفتن بر علیه حکومت فاسد وقت، تبعیضات اجتماعی، و موقعیت ناهنجار اقتصادی پرداخته و از این طریق خود و سایر برادران صوفی خود را از نظر مالی و جانی در مخاطره انداخته بودند.

قبل از اینکه به بررسی حلاج و عقاید وی بپردازیم، لازم است که در باب صوفیان بغداد مکاتب صحو و سکر سخنی چند بگوییم. این دو گروه به قول هجویری عبارت بودند از: اول آنان که اصرار می‌ورزیدند که لازمه توضیح حالات و تجربیات معنوی انسان عقل سلیم است. این گروه اعتقاد داشتند که مستی باعث از بین رفتن حالت عادی شخص می‌شود و پدیده‌ای است شیطانی. گروه دوم آنان بودند که معمولاً بر خلاف سیر طبیعی جامعه حرکت می‌کردند. آنان که با استغراق در عشق حق و مستی (و در نتیجه از دست دادن منطق انسانی خود) به هویدا کردن اسرار پرداخته (و با ترویج این حال) خود را در معرض خطر قرار می‌دادند. به قول ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۸ هـ) «عوام از گناهان خود توبه

همراه عقاید نوری سبب برانگیختن خشم یکی از مخالفان تصوف به نام غلام خلیل (متوفی ۲۷۵ هـ) گردید. خلیل تظاهر به زهد و عبادت می‌کرد و مخالف تصوف بود، علی‌الخصوص اتهامات وی بر علیه صوفیان پیرو مکتب سکر و فتوای او بر اعدام آنان چنان بالا گرفت که حتی بگوش خلیفه نیز رسید و در نتیجه محیط برای محاکمه حلاج آماده گشت.

علاوه بر سمون و دیگر صوفیانی که عقایدشان در سرنوشت حلاج تأثیر غیر مستقیم داشت، شخصیت‌های دیگری نیز وجود دارند که نظریاتشان در عاقبت حلاج تأثیری مستقیم داشت. مانند عمرو مکی (متوفی ۲۹۷ هـ) از شاگردان جنید که معتقد به غیر قابل توصیف بودن اسرار الهی بود. دیگر سهل توستری (متوفی ۲۸۳ هـ) که به دو اصل اعتقاد داشت: اول اینکه انسان خطاکار است، و دوم اینکه قوانین شرع و حقیقت یکی است و از هم جدا نیست. وی سرسختانه با صوفیانی که به تمایز بین شریعت و حقیقت اعتقاد داشتند مخالفت می‌ورزید.

فهرست اسامی صوفیانی که با مکتب بغداد در ارتباط اند طولانی است و شامل اشخاصی مانند ابوسعید احمد خراز (متوفی ۲۸۶ هـ) مؤلف کتاب الصدق است. این کتاب حاوی مطالبی در باب «الحق» است که بعدها منسوب به روش حلاج گردید. دیگر ابوعشاق ابراهیم خواص می‌باشد که با خضر (شخصیت معروف افسانه‌ای که راهنمای صوفیان است) برخوردی داشته است. ابوحمزۀ بغدادی بزاز (متوفی بعد از ۳۴۱ هـ) از دیگر صوفیان این دوره است. نامبرده از دوستان نوری بود که در طی محاکمه نوری توسط غلام خلیل به وی وفادار ماند. دیگر ابوبکر واسطی (متوفی ۳۳۱ هـ) است که بی‌اعتنایی خود را تا درجه‌ای پیش برد که ذکر خداوند تنها هستی وی گردید.

این صوفیان با نظریات خود و تأکیدشان بر روی عشق و تعریف مراحل که انسان را به وصال حق می‌رساند، به ترسیم تابلویی پرداختند که در آن عاشق حق در آغوش معشوق ازل دیده می‌شود. هر کدام از این صوفیان در مراقبات خود این عاشق را شهید عشق یافتند و از چنین تصویری به لرزه درآمده و خود را از این گونه عاقبت برحذر می‌داشتند. تنها

حق از طریق اولیای وی. با توجه به این مسئله باید به یک نوع مکتب درونی در بغداد آن زمان توجه داشت. این مکتب درونی در خود اشخاصی را پرورش داده بود که رابطه‌ای عمیق با یکدیگر داشتند و از اسرار و افکار و حالات معنوی من جمله خوابهای عرفانی یکدیگر باخبر بودند. پیش کسوتان این مکتب از حالات درونی و تجربیات شاگردان خود بخوبی آگاهی داشتند و چنین پدیده‌ای در آن زمان نادر و غیر قابل تصور بود. با توجه به این نکته می‌توان شناخت عمیق تری از "نامه‌های" رد و بدل شده بین حلاج و ابن عطا به عنوان «نامه‌هایی که حلاج به خود نوشته بود» داشت. در حقیقت سخن ابن عطا که: «راه وحدت با حق تنها از طریق عشق برادرانه امکان پذیر است»، شاید کنایه‌ای است به وجود چنین مکتب پنهانی که قبل از خود وی توسط مشایخ مکتب صحو پایه‌گذاری شده بود.

جنید به پیروی از سری سقطی در مشاهدات صوفیانه تنها به تجربه مستقیم تأکید داشت. چنین روایت شده است که او با ابلیس در قالب یک پیرمرد برخوردی نیز داشته است. طبق گفته هجویری صوفیان بلند مرتبه و اولیاء در مشاهدات خود از چنان قدرتی برخوردار بودند که توسط آن می‌توانستند بر ابلیس فائق آیند. این نکته بیان کننده مقام والای جنید است و آنکه مخالفت وی با حلاج بر اساس کمبود و عدم فهم معنوی وی نبوده است. ناگفته نماند که مبحث ابلیس در کتاب "طواسین" حلاج به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است.

از دیگر شخصیت‌های برجسته این دوره نوری (متوفی ۲۹۵ هـ) از معاصرین جنید و شاگرد سری سقطی است. هجویری عقاید نوری را از نظر صوفیه تا حدی قابل تردید می‌داند. از نظر نوری «وصال حق به معنای جدایی از ماسوی الله است.» این موضوع به نظریه جنید نزدیک است، که توسط ابومحمد رویم ابن احمد (متوفی ۳۰۳ هـ) ترویج یافت. رویم از شاگردان جنید بود که بر پاکسازی روح، تجرید و ارادت به حق تأکید داشت.

از صوفیان نزدیک به نوری، سمون ابن حمزه (متوفی بعد از ۲۸۷ هـ) معروف به محب بود که عقیده داشت عشق از صفات معشوق است که قابل وصف نیست. نظریات سمون به

نظر هجویری درباره حلاج مختصر و جامع است. اما اکثر افکار حلاج در قسمت آخر کشف‌المحجوب در رابطه با کشف یازده حجاب آورده شده است، که اینک ما به صورت مختصر به بررسی آن و مقایسه نظریات چندی از مشایخ در این رابطه می‌پردازیم.

۱- توحید: جنید می‌گوید: «توحید جدایی است مابین آنچه قدیم و حادث است.» اما از نظر حلاج اولین قدم به طرف توحید تفرید است و آنکه در وحدانیت به اظهار چیزی جز حق نپردازی. هر گونه فکری جز حق حجاب می‌گردد و ناقص است. اینجا افکار است که حجاب گردیده و نه حق. بنابراین طریقت تفکر و تمرکز بر حق است، تا آنجایی که تنها خدا را شناسی و خوشتن را نیست یابی.

۲- ایمان: جنید و پیروانش می‌گویند ایمان بر زبان است و ناشی از یقین. ایمان اصل خود را در یقین دل می‌یابد. فرع ایمان اجرای امر خداوند است، ولیکن این عمل به تنهایی منجر به معرفت نمی‌گردد. ایمان برابر است با معرفت، و ما خداوند را از روی صفات وی که جمال، جلال، کمال بعلاوه عشق و شوق باشد می‌شناسیم. عشق و شوق حالاتی هستند که صفات انسانی را که حجاب بین او و خداوند گردیده، می‌زداید. بنابراین ایمان زمانی که کامل گردد برابر است با معرفت که خود با محبت برابر می‌باشد و علامت آن عبادت است.

از دید حلاج صفت توحیدی خداوند "الحق" است که تمام صفات والا را در برمی‌گیرد. و وحدت با خداوند عین‌الجمع که هدف عاشق است، تنها خیال و تصور یا وجد و جذبه نیست. بلکه مقامی است حصولی، دایمی و غیر قابل تغییر که تنها با تجربه شخصی بدست می‌آید. در وحدت جدایی‌ها فانی می‌گردد و اینجاست که با گفتن "اناالحق" گوینده "انا" حق می‌گردد.

۳- نماز: می‌گویند «حلاج در هر شبانه‌روز چهارصد رکعت نماز بجای می‌آورد، که ناشی از فنای وی بود.» و در مورد جنید می‌گویند «حتی هنگامی که پیر شده بود اوراد و اذکار دوره جوانی را تکرار می‌کرد.»

حلاج بود که در عمل به حقیقت پیوستن این نقوش را با آغوش باز پذیرفت.

آنگون به بررسی شخصیت حلاج می‌پردازیم که به قول هجویری «مشایخ صوفیه در عقاید خویش از وی با یکدیگر اختلاف نظر دارند. اما ما وی را به قضاوت الهی وامی‌گذاریم.»

به گفته سهل تستری حلاج بدون اجازه وی را ترك کرد تا نزد عمرو مکی رود. بعدها وی عمرو مکی را نیز ترك و به نزد جنید رفت، که نامبرده وی را نپذیرفت. در نتیجه حلاج بخاطر اعمال و نه بخاطر عقایدش توسط تمام مشایخ وقت مورد سرزنش قرار گرفت، چه مشایخ آن دوره به رسوم و اصولی پای‌بند بودند، و از نظر آنان شخصیت و رفتار غیرمترقبه حلاج، تکروی حلاج و اینکه او از هر گونه پیروی از آداب معمول و تثبیت شده در بین مشایخ آن زمان احتراز می‌کرده است غیر قابل قبول بود. در اخبار الحلاج نظریات مشایخی چند راجع به حلاج از زبان هجویری نقل شده که شامل نکات زیر می‌باشد:

عبدالله محمد ابن خفیف (متوفی ۳۷۲ هـ) که بخاطر تجریدش معروف است می‌گوید: «حلاج عالمی ربانی است.» ابوبکر بن جعدر شبلی (متوفی ۳۳۴ هـ) شاگرد جنید که به دیوانه بودن مشهور بود، می‌گوید: «من و حلاج از يك مشربیم. اما مرا به دیوانگی نسبت کردند، خلاص یافتم، و حسین را عقل او هلاک کرد.» هجویری می‌گوید: «در قلب من او عزیز است، اما راه وی در اصولی که من بدان معتقدم جایگاهی ندارد.»

طبق گفته هجویری، حلاج به نوشتن پنجاه رساله در بغداد، خراسان، فارس و خوزستان پرداخت. منابع دیگر نیز حاوی این مطلب‌اند که حلاج دو مرتبه به هندوستان و يك بار به چین سفر نموده است. کنیه وی "حلاج الاسرار" نیز در اهواز به وی داده شده است (۲۸۰ هـ). از نظر هجویری «او خرقة زهد و عبادت بر دوش داشت و همه روزه از غیر خدا دوری می‌جست. جادوگر و شعبده‌باز نبود، از اولیاء حق بود که رفتارش برای اکثریت مردم آن زمان غیر قابل قبول بود. معتقد به شرك بود، و گفتارش در حال مستی قابل درك دیگران نبود.»

می پردازد. پس روی به مریدانش می کند و درباره منکران خود چنین می گوید: «ایشان از قوت توحید به صلابت شریعت می جنبند و توحید در شرع اصل بود.»

پس مردم وی را سنگسار می کنند. آنگاه جلادان دستان وی را قطع می کنند، پاهای وی را می برند، و چشمانش را از حدقه بیرون می آورند، در حالیکه عده ای هنوز به او سنگ می اندازند. سپس گوش ها و دماغ او را می برند. حلاج سر بر آسمان می برد و برای جلادان و آنان که وی را سنگ باران می کنند طلب بخشایش می کند. از میان جماعت پیرزنی فریاد برمی آورد: «این حلاجک رعنا را چه کار که از اسرار حق سخن گوید؟»

در لحظات آخر، حلاج کلام نهایی خود را بر زبان می آورد که: «برای آنکه در وجد و شور عشق الهی است یکتایی معبود یگانه کافی است.» زبان وی را می برند، و سرانجام به وقت نماز شام سرش را نیز از تن جدا می کنند. روز بعد قطعات بریده بدنش را می سوزانند و خاکستر او را در دجله می ریزند.

گفتگوی زیر از کتاب مرگ حلاج تألیف نویسنده این مقاله است و خلاصه ای است از افکار حلاج در آخرین روزش در زندان که به صورت نمایش نامه ای بازگو شده است. این مکالمات از کتب دیوان حلاج، طواسین و اخبار الحلاج الهام گرفته شده است.

* * *

ابن عطا: معنای تعلیمات تو چیست؟ معنای در بند بودن، معنای زندگیست؟

حلاج: روزهای اسارت من با پرسش اینکه معنای معنای معنای چیست سپری می شود، تا آنجا که روح من و معنای جوابی دیگر نمی یابند. آه، مرا به بخش دوست عزیز، منظورم رنجاندن تو نبود. چهره صادق تو مرا از خودخواهی باز می دارد. معنای این است: ما دو طوطی هستیم. یکی در قفس است تا دیگری آزاد شود و کلام او را بخواند. ما باید جایگزین یکدیگر شویم که این خواست او است.

(به یکدیگر خیره می شوند. بعد از سکوتی طولانی)

ابن عطا: او کیست؟

حلاج: او توسط حروف "هو" بر ما تجلی کرده است، هر

۴- محبت: شبلی می گوید محبت، آنچه غیر حق است از دل می زاید و تنها معشوق باقی می ماند. «اولین قدم برای وصال بی تابی برای دیدن معشوق است، یعنی عشق به معشوق. در دیوان حلاج آمده است کسانی به شناخت خداوند دست می یابند که خدوند را با درد طلب می کنند. سهل تستری می گوید: محبت و اطاعت یکی است.

۵- حج: هجویری از دو نوع حج یاد می کند: یکی حج در غیاب خداوند و دیگری در حضور وی. او در متابعت با جنید می گوید: «هر کس که در خانه خود با خداوند حضور دارد، مانند آن است که در مکه با او حضور داشته است.» و دیگر آنکه «حج ریاضت دادن نفس است در تفکر برای معرفت.» باید در نظر داشت که این گفته حلاج که «عبادت صادقانه فرد در خانه خود برابر است با رفتن به حج»، ظاهراً مخالف با نص شرع بود، و یکی از دلایل اتهام وی به الحاد و در نتیجه اعدام وی محسوب گردید. اگر چه حلاج، خود سه مرتبه به زیارت کعبه رفته بود.

در تذکرة الاولیاء، عطار با توصیفی که از اعدام حلاج می کند از قتل بیرحمانه و کشتار سادیسمی وی سخن می گوید که توسط وزیر خلیفه، حمید برنامه ریزی و رهبری شده بود. حمید کسی بود که کارگردانی صحنه سیاست بغداد را در سال ۳۰۹ هجری در دست داشت، دوره ای که حاکی از فساد و زوال خلافت المقتدر خلیفه عباسی و اطرافیان چاپلوس وی بود.

سناریوی اعدام حلاج از آنجا آغاز می شود که خلیفه از ترس شورش مردم فرمان می دهد، «او را بکشید و یا چوب زنید تا از سخن خود باز گردد.» مطابق این دستور مزدوران المقتدر حلاج را سبب مرتبه چوب می زنند. با هر ضربه آوازی شنیده می شود که می گوید: «ای پسر منصور مترس.» آنگاه او را می برند تا بکشند، در حالیکه دست و پا و گردن او را بر سبزه زنجیر کشیده اند. حلاج سینه سپر کرده و بی مهابا می خرامد. از او می پرسند: «دلیل این خرامیدن چیست؟» جواب می دهد، «از برای آنکه به سلاح خانه می روم.»

حلاج دستاری بر کمر دارد و ردایی بر دوش. هنگامی که بر پای دار می رود، دست بر آسمان برده و با خدای به مناجات

عشق به خداوند غرق گشته بود که حاضر به اطاعت از فرمان حق نگشت. و بدین ترتیب آدمی را تا به درجه الهی ارتقاء داد. و شیطان همیشه توحید را منحصر به خداوند و غیر قابل دسترس انسان می دانست، و همواره سعی می نمود که انسان را از رسیدن بدان باز دارد.

من برای آنان که به جای مشاهده وحدت حق و انسان سرگرم تماشای جدایی خداوند از انسانند نگرانم. اما می فهمم که ما در عشق خود به خداوند مانند شیطانیم، و نه مانند خداوند در عشق خود. (بعد از سکوتی طولانی حلاج سر بر آسمان کرده و می گوید):

بار پروردگارا! بر ما نظری کن که شاهدان تویم. الهی، ما را در دریای جلال و عظمت کرم و رحمت خود پناه ده، باشد که حکمت خود را بر ما بنمایی. ای که مالک بهشت و جهانی، تنها با خواست و اراده توست که نور ایزدیت بر جهان می تابد، مانند آن زمان که در حضور فرشتگان و شیطان انوار بی انتهائیت را برافروختی تا آدم را خلق نمایی. آدمی که در او حکمت و بیان خود را نهفتی و در آوای روح پرور الهی ات به ودیعه نهادی، آنگاه شهادت را نیز به من هدیه نمودی، خود را و هستی خود را... پس چگونه تویی که مرا از وجود انسانی خود فانی نمودی و هستی الهی را به من عطا نمودی و مرا سخنگوی کلام زندگی بخش خود قرار دادی تا هستی تو را به دنیا بنمایم، اجازه دادی تا مرا ببرند؟ به زندان در افکنند و مورد قضاوت قرار دهند؟ اکنون بر دارم زند، بر صلیب کشند و بسوزانند، و خاکسترم را به باد بیابان و امواج دجله سپرند؟ آیا دیگر در چشم تو بی فایده مانده ام، اکنون که کلامت را بر زبان رانده ام؟ آیا می بایست که هدیه الهیت را در خفا نگاه می داشتم؟ مانند دشمنانم که تو را تنها برای خودشان می خواهند، آیا مرا به خود وامی گذاری؟ یا اینکه کوچکترین ذرات خاکستر جسم من که در راه تو سوزانده شده، خود گویای عشق توست، و نه نشان دهنده این کلبه قدیمی که اینان ویران می کنند؟

(ماسینیون ص ۶۳-۶۴، ۱۹۷۹)

شَعَب: در خلوت تنهایی، درد را زیبا یافته ام، تأسف را موسیقی دلنواز، در روایی تو را دیده ام بر سر دار، دستانت

چند که ذات او جدا از این حروف است

ابن عطا: پس چگونه می توان به او رسید؟

حلاج: اگر خودمان را صدای حروف اسم او ندانیم و بگذاریم که او صدای ما باشد، او با وحدت خود وارد حروف می شود، با کلام یکی می گردد و خود را با فصاحت حقیقی خود بیان می کند. که وحدت او حکمت اوست.

ابن عطا: آیا تو ادیب هستی؟

حلاج: من طوطی او هستم در قفس.

ابن عطا: پس می گویی که این دنیا زندانی بیش نیست؟

حلاج: دنیا چیزی غیر از ما و او نیست. می دانم که تو

اهل عملی، و اگر اشتباه نکنم در واقع می خواهی بپرسی که آیا مذهب می تواند وسیله اصلاح دنیا شود؟

ابن عطا: اما این تو هستی که مرد عملی، به همراهی قبیله رنج در شورش آنها بر علیه جنگ، با سخن گفتن از حقوق سیاهان، هنگامی که از احتکار گندم و طلا در خزانه خلیفه سخن گفتی و فساد دربار وی را برملا نمودی.

حلاج: اما این به تنهایی مذهب محسوب نمی شود. ما نباید

تصور کنیم که بلند کردن آوایمان در برابر ظلم جایگزین تفکر و مراقبه در الله می شود. اگر چنین کنیم عده ای قهرمان توخالی خلق کرده ایم، تنها چیزی که چنین قهرمانانی لازم دارند شجاعتی موقتی است برای تحریک خلق، زیرا که جماعت دنباله رو خود بقیه کار را انجام خواهند داد. نه! تفکر در حقانیت خداوند مشکل تر از سخن گفتن به عنوان نماینده اوست. حال آنکه زمانی نیز ممکن است مأمور شویم که زبان گویای مظلومانی باشیم که قادر به دفاع از حقوق خود نیستند. شاید زندگی خود را نیز بر سر این کار گذاریم. اما حتی مردن در پای دار چیزی بیش از پله ای از پله های نردبان الهی نیست. آنهم نه پله آخر که آن به حق تعلق دارد. زیرا در آن پله او ما را در آغوش می کشد. در آنجا عقل و دلمان هر دو یکی می گردد و از هم جدا نیست، مانند آنچه به خداوند تعلق دارد.

پس همانطور که می بینی من عالم و فقیه نیستم، بلکه یک زندانی هستم که به سوی او کشانیده شده ام. فقیه آن است که دل و عقل را از یکدیگر مجزا می کند، مانند شیطان در آن زمان که خداوند توحید را به انسان هدیه نمود، او آنچنان در

نفر است. و در دو زمان می‌زید: به هنگام شادمانی و به هنگام نزدیکی. باید که از حضور و نزدیکی معشوق لذت ببریم، و در دنیایی که با یکدیگر شریک گشته‌ایم شادی و مسرت یابیم. آیا این دو را با معشوق دنیوی یافته‌ای یا با معشوق ازل؟ (حلاج لبخندی بر لب می‌زند)

حلاج: با هر دو.
(شَغَب هم لبخند می‌زند و دست خود را بطرف حلاج دراز می‌کند. دستان یکدیگر را می‌گیرند و ناگهان هر دو می‌خندند - ماسینیون ص ۷۴ - ۷، ۱۹۷۹)

حلاج: خداوندا، اکنون به درگاہت ناله می‌کنم، نه برای خودم، بلکه برای ارواح آنان که در طلب تو هستند، که من شاهد آنان بوده‌ام، و اکنون بسوی تو می‌آیم، تا شاهد ابدیت گردم. (ماسینیون ص ۷۵، ۱۹۷۹)

یادداشت‌ها

۱ - عطار، ص ۲۷۱ - ۲۶۸، چاپ ۱۹۶۶. برای جزئیات حوادثی که به اعدام حلاج انجامید، همچنان برای جزئیات محاکمات و بردار زدن وی رجوع شود به ماسینیون، جلد اول، فصل ۵ - ۷، چاپ ۱۹۸۲. در این کتاب جزئیات دسیسه وزیر حمید و حامیان او برای تقویت قدرت خود در دربار بر علیه طرفداران سامانیان (که مادر خلیفه نیز از آنان بود) که به طرفداری از حلاج برخاسته بودند، نیز آورده شده است.

فهرست منابع

- فردالدین عطار. (۱۹۶۶م). تذکرة الاولیاء، ترجمه آری، لندن.
- حلاج، حسین ابن منصور. (۱۹۲۹م). دیوان حلاج، تصحیح لوی ماسینیون، پاریس.
- حلاج، حسین ابن منصور. (۱۹۷۴م). دیوان حلاج، تصحیح ک.م. شبیبی، بغداد.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۹۷۶م). کشف المحجوب، ترجمه رونالد نیکلسون، چاپ دوم، لندن.
- Mason, H. (1979) *The death of al-Hallaj*, Notre Dame University Press.
- Massignon, L. (1982) *The passion of al-Hallaj: mystic & Martyr of Islam*. H.Mason (trans), 4 vols. V. Bollingen Series 98. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Massignon, l. and Kraus, P. (1957). *Akhbar al-Hallaj, texte ancien relatif à la prédication et au supplice du mystique musulman al-Hosayn b. Mansour al-Hallaj*, 3d ed., Paris.

بالمهویت شده و تو مانند پرنده‌ای آزاد در آسمان به پرواز درآمدی و تمامی مخلوقات را در زیر بالهای خود پناه دادی. آنجا دانستم که رنج و ریاضت در نهایت شادمانی است.

حلاج: من با رویای تو موافق نیستم
شَغَب: نه من می‌دانم که ریاضت ظاهری تو تنها وسیله‌ای است که پرواز تو را از چشم نامحرم‌ان پنهان دارد.
حلاج: آن من نیستم، آن پرنده خوش آوازی است که تو در قفس کرده‌ای و بزودی رهایی می‌یابد...

شَغَب: اگرچه مرید خوبی نیستم، اما قادرم که چهره حقیقی تو را از پس پرده‌ای که خود را در آن پنهان نموده‌ای ببینم. سخنان در مورد عشق به لذات جسمانی، تنها موردی است که تو را به عوام نزدیک می‌سازد. حال آنکه من می‌توانم آنان را که زندانی این دنیا هستند، از آنانکه جهان برایشان حجابی بیش نیست متمایز سازم. تو به دنیا وابستگی نداری، بلکه در ریاضت زنده‌ای، برای تو آخرین رنجت شادمانی است، در حالیکه برای ما دردآور است. و این دلیل گریستن من در خواب بود. اگرچه من مادر خلیفه هستم، اما تو را بخوبی درک می‌کنم. تو صاحب سَری و ما لیاقت تو را نداریم. و تو مجبوری که چهره حقیقی خود را در ورای حجابی پنهان سازی، زیرا که تو اولین نمونه ایمانی که حاضر است قربانی عشق گردد. تو باعث وحشت عده بسیاری حتی من شده‌ای. من پایان را می‌دانم.

حلاج: تو می‌فهمی که نور خداوند آتشی سوزنده است. گل سرخ در نور باز می‌شود، و گل نرگس بطرف سایه خم می‌گردد. ما نیز مانند گل‌های گلستان ایزدی هستیم، همه با یکدیگر متفاوت. اما زمانی نور او به یکسان چشمان همه ما را می‌سوزاند، سایه مان را در خود محو، و اشکالمان را نابود می‌سازد. ما چونان کورانی هستیم که نمی‌دانیم چه زمان دید چشمانمان را در نور او باز می‌یابیم و سرگردان بر دور خود می‌گردیم. اگر مانند گل سرخ باشیم به طرف نور می‌چرخیم، به پایان نمی‌اندیشیم، زیرا که پایانی نیست.

شَغَب: می‌توانم از تو سؤالی شخصی نمایم؟
حلاج: چیزی ندارم که به من تعلق شخصی داشته باشد.
شَغَب: از عشق آن قدر می‌دانم که برای تکاملش محتاج دو

پیر طریقت یا "ابر مرد"؟

تصویرهای کاذب مراد در خیال خام مرید

نوشتهٔ س. - به آفرید

بعد از جنگ جهانی دوم این انسان ایدآل خیالی در اذهان عمومی از هرکول و تزه به "ابر مرد" (Superman) تغییر پیدا کرد و در حقیقت لباس تازه‌ای بر تن همان آرزوها و تخیلات که شاید بشر از بدو پیدایش، خود را با آنها سرگرم می‌کرده، پوشانده شد. داستان ابر مرد بصورت مصور توسط جو شوستر Joe Shuster و به صورت داستان توسط جری سیگال Jerry Siegal تهیه شد و در سال ۱۹۳۸ برای اولین بار در یک مجله مصور معروف امریکایی منتشر گردید و بزودی شهرت بی‌مانندی پیدا کرد، تا جاییکه به مرور زمان نه تنها در آمریکا و اروپا، بلکه در اکثر نقاط دنیا که سینما و تلویزیون به صورتی رخنه کرده بود و یا جوامعی که دسترسی به وسایل ارتباط جمعی داشتند، ابر مرد به عنوان سمبل یک "انسان تکامل یافته" که در طول تکاملش به ماوراء انسان دست یافته" درآمد.

در طول سال‌های دههٔ ۸۰، هنگامی که وسایل ارتباط جمعی مسئله قحطی و گرسنگی را در کشور ایتالیایی مطرح کردند و سر و صدای زیادی در این باره بلند شد، گزارشی از طرف تلویزیون فرانسه در یکی از دورافتاده‌ترین دهکده‌های ایتالیایی تهیه شده بود که طی آن از روستائینی که پس از مدت‌ها به کمی آب و لقمه‌ای نان رسیده بودند، سئوالاتی راجع به زندگی و آینده‌شان کردند. وقتی از جوانی سئوال کردند که آینده خود را چگونه می‌بینی، این جوان که مانند دیگر هموطنان خود از بازماندگان اولاد حضرت سلیمان و ملکه سبا بود و بیش از ۲۵ قرن فرهنگ و تمدن را پشت سر

افسانه‌ها تبلور تصوّرات، آرزوها و ترس‌های درونی فرهنگ هر قوم و ملّتی است و توجه به معنی و محور اساسی این افسانه‌ها نشان می‌دهد که مردم در نقاط مختلف دنیا و با شرایط فرهنگی و اقلیمی و سیاسی و اجتماعی متفاوت، همواره در ضمیر ناخودآگاه خود مشغول به یک سری موضوعات و مباحث معین و تکراری هستند؛ چه بومی استرالیایی باشند، چه شهروند فرانسوی و یا شکارچی اسکیمو در قطب شمال. هر چه اساس و موضوع این افسانه‌ها در طول تاریخ بشریت فرقی نکرده، بیان و ظاهر آنها با ترقی مادی آدمی اشکال مختلف بخود گرفته و به تدریج در هر جامعه با شرایط و امکانات آن جامعه تطبیق پیدا کرده است.

از میان تمامی این افسانه‌ها که تاریخ پیدایش آن معلوم نیست و در طی قرون سینه به سینه نقل شده، افسانه "انسان کامل" یا "انسان والا" که باید دارای خصوصیات و قدرتهای جسمی و روحی خارق‌العاده باشد، قابل توجه است. البته برداشت هر کس از "کامل" و خارق‌العاده بودن بر حسب شرایط فکری و مادی و معنوی فرق می‌کند، ولی در هر جامعه و در هر قشری و به هر عنوانی می‌توان افسانه‌ای چند از این نوع بخصوص انسان را پیدا کرد.

مغرب زمین قرن‌ها جولان‌گاه تزه (Thésée) و هرکول (Hercule) بود که در ضمیر خودآگاه و ناخودآگاه مردم غرب به عنوان ایده آل قدرت جسمی و روحی و صبر و ذکاوت جای داشته و همواره انسان‌های ممتاز جامعه به آنها تشبیه می‌شدند و تفاوت نمی‌کرد که نویسنده و شاعر باشد یا معمار و مجسمه‌ساز و شمشیرزن.

احتیاج دارد؟... آیا او شماره‌های برنده بلیط‌های بخت آزمایی را پیش از قرعه‌کشی می‌داند؟...»

اگر کمی با خود صادق باشیم، همه ما کم و بیش نظیر این سئوالات را از خود کرده‌ایم و باید اعتراف هم بکنیم که در آن اوقات الگوی واقعی پیر طریقت "ابرمرد" بوده است.

اصولا سیستم فکری انسان از خلا و هر چیز ناشناخته وحشت دارد و بشر سعی می‌کند در اسرع وقت غیر قابل تعریف را تعریف کند. نظر به اینکه فقط يك انسان کامل می‌تواند انسان کامل دیگری را درک کند و واقعا بشناسد و درجه و کیفیت تکامل را در دیگری تشخیص دهد؛ چگونه ذره‌ای را یارای آن هست که به ماهیت واقعی يك مرشد پی برد و تصویرات موهوم ابرمرد را در ذهن خود از بین ببرد و روزه‌ای برای تابش نور حقیقت در میان خیال و باورها و پیش‌داوریهای خود بگشاید؟

مگر نه این است که "ابرمرد" نشانه خودبینی، من و ما داشتن، اثبات شخصیت و اظهار وجود است، در حالی که مرشد راستین راهنمای رهایی و رسیدن به وحدت؟ در این صورت هر تصویری و هر تصویری، هر خیالی، هر پیش‌داوری‌ای، هر انتظاری، تبدیل به مانعی می‌شود بین مرید و مراد و سدی در راه مرید برای رسیدن به آزادی واقعی. و تنها مرید وقتی می‌تواند از حضور پیر و عشق عظیمی که در او سراغ گرفته مستفیض شود که تمامی این موانع را از دل و خیال خود زوده باشد.

* * *

بدیهی است انسان‌ها را می‌توان با معیارهای گوناگون سنجید: بی‌نیازی، سخاوت، صبر و بردباری، قدرت جسمی، سرعت تجزیه و تحلیل، هوش، علم و دانایی، زیبایی ظاهری و باطنی و غیره... اما برای سنجش و یا قضاوت درباره راهنما و مرشد صرف نظر از این ارزش‌های یاد شده و قابل توجیه، بهترین و مهمترین محک میزان عشق و محبتی است که در وجود مرید، حتی اگر تشنه‌ای نو پا باشد، در حضور مرشد راستین جوش می‌زند. چه تمامی رابطه مرید و مراد بر اساس همین عشق و محبت و به میزانی که مرشد در اختیار جوینده می‌گذارد استوار است. بعضی‌ها سعی می‌کنند به این عشق و

گذاشته بود با خنده‌ای اعلام کرد که تصمیم دارد هر طور شده "ابرمرد" را پیدا کند و به راز قدرت عجیب او پی ببرد!

همه ما در زندگی روزمره خود مرتب می‌بینیم چگونه مدل‌های اخلاقی و اجتماعی و دینی و سیاسی که قرن‌ها ایده آل بشریت بوده، هر روز بی رنگ و آب تر می‌شوند و بجای آن بازار ابرمرد داغ‌تر و داغ‌تر می‌شود. مسئله به قدری عمیق است که حتی رهنوردان راهها و مکاتب عرفانی نیز از شر آن در امان نیستند و چه بسا که عده زیادی از آنها گرفتار آن هستند.

* * *

اگرچه اغلب انسان‌ها تمامی عمر خود را در تکاپوی پست‌ترین و پیش‌پاافتاده‌ترین مسائل زندگی تلف می‌کنند، با این حال قبول مسئله سرسپردگی و مریدی و مرادی برای بسیاری از آنها ساده نیست. بعضی آن را مخالف "آزادی شخصی" می‌شمارند و برخی دیگر آن را بردگی و اسارت محض و واپس‌گرایی فرض می‌کنند.

اما پس از اینکه انسان کمی راه پیماید و بالاخره به طور تجربی و عملی به این نتیجه برسد که راه حقیقت را بدون پیر و مرشد و راهنما نمی‌تواند طی کند، تازه مسئله یافتن پیر و مرشد برایش مطرح می‌شود، پیر و مرشدی که در ذهن او اغلب به صورت "بُتی" است شبیه "ابرمرد"!

امروزه در دنیا پیر و مرشد زیاد است. عده‌ای پیر راستین و عده‌ای مرشد دروغین و به احتمال زیاد مورد نیاز بشریت. عده‌ای هفت شهر عشق را طی کرده و عده‌ای اندر خم کوچه اول و دوم مانده‌اند ولی حق و حقیقت در انحصار هیچکس نیست و هر انسانی باید راهش را خودش پیدا کند.

تشنه مبتدی و نوآموز ساده‌دل وقتی به تجسم پیر خیالی خود می‌پردازد، در ذهن خود به او قدرت و خاصیت‌های مختلف می‌بخشد:

«اگر مرشد انسان کامل است پس باید بتواند صد متر را زیر ده ثانیه بدود... اتوموبیل او اصلا احتیاج به بنزین ندارد.»

و بعد هم سئوالات بسیاری در ذهنش نقش می‌بندد:

«آیا انسان کامل غذا می‌خورد؟... انسان کامل با سیگار و چای و قهوه چه رابطه‌ای دارد؟... آیا به استراحت و خواب

آن فراسوها

آن فراسوها مرا می خوانند
سفر باید کرد
به ندای درونم جواب خواهم داد
و خواهم گفت:
ای همیشه بیدار در من
به زیارت خواهم رفت
شاخه نوری با خود باید برد.
آن فراسوها پیامی در راه است
دوستی آنجا خواهد بود
من آن شاخه نور را بدو هدیه خواهم کرد.
آن فراسوها مرغ عشق می خوانند
وضو باید ساخت
نماز باید خواند
و غبار هستی را از آینه دل زدوده باید کرد
تا همه چیز زلال به معصومیت کودکیم بماند.
بر سر هر کلام مکتبی باید نمود
و بر هر مکتب شهود بزرگ سکوت را لمس باید کرد
تا وصال دوست بر دل ساری و جاری گردد
و نیاز به درگاهش اوج ازلی خود را جوید.
آنگاه
دور و باز دورتر
در دامنه سپیدی وجود و طهارت ادراک و زیارت نور،
به حریمش پاورچین پاورچین چونان باد نزدیک باید شد
و هستی خود را در هست او نیست و فنا باید کرد.
آن فراسوها مرا می خوانند:
ای اصل
ای شریف بزرگ
ای فراتر مانوس مرا دریاب.
رجعتم با تست
من از دیار غربت تن مهاجرت می کنم، همچون باد
توشه رهم نیست، جز یک شاخه نور
کوله بارم خالی است
پاهایم آبله دار
پر لیانم سکوت، گوشم گر،
چشمانم زلال و شفاف که دورترها را می نگرند.
در آن اقلیم کسی است که مرا می خواند
که مرا می خواند قبل از تولدم
در دستش ساقه ای از محبت
و کرامت از دستارش جاری
او مرا به اسم می خواند.
منتظر چه هستم، باید بروم
از چشمه سار عشق وضویی بسازم
و بر پهن دشت تجلی نمازی گذارم
و از شاخه نور میوه ای بچینم
منتظر چه هستم! باید بروم

— محمد علی شیوایی، متخلص به "کاکو" — شیراز

محبت فرم بدهند و آن را در کادر بخصوصی بگنجانند. گاه آن را به چیز شناخته شده ای تمثیل می کنند و زمانی از آن برای مستحکم کردن "من و مای" خود استفاده می برند. شاید یکی از بهترین شیوه های برخورد با محبت و عشق بین مرید و مراد این است که مرید خود را در مسیر پر شور آن عشق و محبت رها کند تا به مدد نیروی پاک و بی آرایش عشق، موهومات و تصورات و پیش داوری ها در هم شکنند و نوری به درون دل و عقل او بتابد.

اگر مریدی چنین کند، دیگر معیارهای "ابرمرد" مفهوم ندارد، که معیار معیارها و اساس کار عشق و محبت قرار گرفته است و مرید دیگر از کرامات و معجزات حرفی نمی زند و برایش قدرت خارق العاده مرشد و درست یا غلط بودن صفاتی که عده ای برای مرشد قائل اند، کوچکترین اهمیتی ندارد.

به همین دلیل مرشد واقعی بت نیست و بت شکن است. بت هایی که از خیالات، محرومیت ها، بلندپروازی ها و تنگ نظری های آدمی ساخته شده و هر روز زیادتر می شود. همان بت هایی که تبلور نارسایی، دروغ ها و خواست های هر انسانی است.

بی شمارند کسانی که در مکاتب عرفانی مختلف، دانسته و یا ندانسته، صادقانه و یا با کنجکاوی پای می گذارند و خود را جوینده حقیقت می شمارند اما در عمق وجودشان دنبال "ابرمرد" تخیلات خود هستند و مرشدی می خواهند که بتواند در هوا پرواز کند، از عالم غیب و گذشته و آینده خبر دهد یا اینکه با دعای مخصوص و امداد غیبی آنها را به مال و مقامی برساند.

* * *

عشق و محبت عرفانی و رای عشق و محبت "عاطفی" است و به تخیلات و تصورات و امید و انتظارهای گوناگون آلوده نیست. جریانی است ازلی و ابدی که انسان های کامل و ممتاز به آن توجه دارند و اکثریت قریب به اتفاق مردم از آن غافل اند، اگرچه در وجود همه پرتوی از آن وجود دارد.

ملاقات و سرسپردن به یک مرشد راستین فرصتی است برای بیداری و تماس واقعی با عشق عرفانی، زیرا که او با کمال سخاوت سد هستی خود را از رهگذر شهر عشق و محبت برداشته و تمامی او از عشق است و بر عشق است و با عشق.

خدمت مردان حق خدمت حق است

از: مثنوی مولوی

بایزید اندر سفر جستی بسی
تا بیابد خضر وقت خود کسی

دید پیروی با قدی همچون هلال
دید در وی فرّ و گفتارِ رجال

دیده نابینا و دل چون آفتاب
همچو پیلی دیده هندستان بخواب

چشم بسته خفته بیند صد طرب
چون گشاید آن نبیند ای عجب

بس عجب در خواب روشن می‌شود
دل درون خواب روزن می‌شود

وانکه بیدارست و بیند خواب خوش
عارفست او خاک او در دیده کش

بایزید او را چو از اقطاب یافت
مسکنت بنمود و در خدمت شتافت

پیش او بنشست و می‌پرسید حال
یافتش درویش و هم صاحب عیال

گفت عزم تو کجا ای بایزید
رخت غربت را کجا خواهی کشید

گفت قصد کعبه دارم از وله
گفت هین با خود چه داری زاد ره

گفت دارم از درم نقره دوست
نک بیسته سخت بر گوشه 'ردیست

گفت طوفی کن بگردم هفت بار
وین نکوتر از طواف حج شمار

وآن درم‌ها پیش من نه ای جواد
وان که حج کردی و حاصل شد مراد

عمره کردی عمر باقی یافتی
صاف گشتی بر صفا بشتافتی

حق آن حقی که جانت دیده است
که مرا بر بیت خود بگزیده است

کعبه هر چندی که خانه بر اوست
خلقت من نیز خانه سر اوست

تا بکرد آن خانه را در وی نرفت
واندرین خانه بجز آن حی نرفت

چون مرا دیدی خدا را دیده‌ای
گرد کعبه صدق برگردیده‌ای

خدمت من طاعت و حمد خداست
تا نپنداری که حق از من جداست

چشم نیکو باز کن در من نگر
تا ببینی نور حق اندر بشر

کعبه را یکبار بیتی گفت یار
گفت یا عبدی مرا هفتاد بار

بایزید کعبه را دریافتی
صد بها و عز و صد فر یافتی

بایزید آن نکته‌ها را هوش داشت
همچو زرین حلقه اش در گوش داشت

آمد از وی بایزید اندر مزید
منتهی در انتها آخر رسید

گفتی که ترا عذاب خواهم فرمود

من در عجبم که آن کجا خواهد بود

جائی که توئی عذاب نبود آنجا

آنجا که تو نیستی کجا خواهد بود