

صوفی

شماره بیستم

پائیز ۱۳۷۲

صفحه	در این شماره:
۵	۱- عشق: شاهراه توحید دکتر جواد نوربخش
۹	۲- عشق از دیدگاه احمد غزالی دکتر رضا قاسمی
۱۹	۳- مفهوم مروارید در ادبیات تصوف اسکات جانسن
۲۴	۴- از دیوان نوربخش دکتر جواد نوربخش
۲۵	۵- شعله خورشید شعله کرمانی
۲۵	۶- کلاب نیست اسماعیل نواب صفا
۲۶	۷- صوفی عشق آفرین ع - ا - م - کرمانی
۲۹	۸- داتا گنج بخش تری گراهام
۳۳	۹- زال و رودابه علی اصغر مظهري
۴۰	۱۰- ای خداوند... محمد عاصمی
۴۲	۱۱- سوپرمارکت عرفان س - به آفرید
۴۶	۱۲- از اسرار التوحید ***

تکشماره:

اروپا ۲ پوند - آمریکا ۴ دلار

متن سخنرانی دکتر جواد نوربخش، پیر طریقت نعمت‌اللهی، در آیین گشایش
کنفرانس بین‌المللی جشن صدمین سال سووامی ویوکناندا، عارف هندی

عشق: شاهراه توحید

ملت عشق از همه دین‌ها جداست

عاشقان را مذهب و ملت خداست

- مولوی

طریق تجربه بلا واسطه، یا به عبارتی عیان ساختن ماهیت الهی است که در وجود همه ما نهفته است. و اما روش دنیای معنویت یعنی طریق درک و تجربه وحدت که همان حقیقت مطلق است چیزی جز عشق نیست.

عشق شالوده عالم هستی است که فقدان آن سبب از هم گسیختگی است. عشق راهنمای بشر است در راه جستجوی حقیقت. ابتدایی‌ترین مرتبه عشق، عشق مجازی بین افراد است که بر اساس توقعات دو جانبه استوار است و بالاترین مرحله عشق، عشق بدون قید و شرطی است بین انسان و عالم آفرینش. تنها از طریق عشق است که انسان به حقیقت وحدت وجود پی می‌برد و صوفیان می‌گویند برای انسانی که به چنین حقیقتی دست یابد، دیگر تمایزات قراردادی بشر مانند خوب و بد، رحیم و جبار، مسلمان و مسیحی، متدین و کافر از میان برداشته می‌شود. زیرا در چنین مقامی، انسان از دیدگاه الهی عمیقاً در می‌یابد که همواره یک وجود بیش نبوده و نخواهد بود و این وجود به صورتهای گوناگون در هر زمان و هر مکان به شکلی تجلی می‌کند. در این مرتبه حجاب تعینات وجودی برداشته می‌شود و انسان به درستی به معنای اینکه جز خداوند موجودی نیست واقف می‌شود و حلاج وار "انالحق" می‌گوید.

تنها از طریق عشق است که می‌توان امید داشت که روحانیت و دین بشر را به سوی عالم وحدت رهنمون سازد. در این هنگام که آخرین سالهای قرن بیستم را سپری می‌کنیم، جوامع بشری بیش از هر دوره دیگر در تاریخ به تدریج به جوامع چند فرهنگی، چند نژادی و چند دینی تبدیل می‌شوند.

بسیار مفتخرم که در جشن صدمین سال سووامی ویوکناندا شرکت می‌کنم. بیش از هر چیز باید بگویم که عمیقاً به وحدت بین ادیان و مذاهب ایمان دارم و بدین جهت از برگزارکنندگان این کنفرانس که به منظور نزدیک ساختن مذاهب گوناگون تشکیل شده است، صمیمانه تشکر می‌نمایم.

از آنجا که تم اصلی این بخش از کنفرانس در باره "دین و روحانیت به مثابه نیروهای وحدت بخش" است، این مقاله به دو سوال اساسی زیر می‌پردازد: اول اینکه توحید از دیدگاه صوفیان چیست؟ و دوم اینکه چگونه می‌توان به چنین توحیدی دست یافت؟

تصوف بر اساس اسلام استوار است و اسلام بر اصل «اشهد ان لا اله الا الله» مبتنی است. صوفیان این اصل را چنین تفسیر کرده‌اند که: تنها یک وجود بیش نیست و هر چه هست تجلیات آن وجود است. اما موضوع وحدت وجود برای صوفیان تنها بر اساس باور و ایمان نیست. یعنی اینکه شخص با باور داشتن به اصل وحدت وجود صوفی نمی‌شود، بلکه آن شناختی است تجربی. ادراک وحدت وجود منوط به تجربه‌ای بلاواسطه است، تجربه اینکه تمام ذرات عالم آفرینش تجلیات یک وجود یعنی خداوند است.

از آنجا که تنها طریق درک وحدت وجود تجربی است، عقل آدمی نه تنها در شناخت چنین حقیقتی قاصر است، بلکه انسان را به راه مخالف که همان دنیای کثرت است می‌کشاند. روش و هدف دنیای معنویت از روش و هدف دنیای عقل متمایز است. هدف دنیای معنویت کشف وحدت وجود است از

در چنین دنیائی، منظور از وحدت دیگر نمی تواند وحدتی تصنعی باشد که در طی تاریخ بشر توسط فرهنگ ها، ادیان و یا نژادهای گوناگون بر جوامع بشری تحمیل شده اند. برای نیل به وحدتی حقیقی در این جامعه جهانی، می باید که آنچه پیران صوفیه بر آن اصرار کرده اند بپذیریم: راه به سوی حقیقت به تعداد انسانها گوناگون است و تمام این طرق گوناگون به يك مبدأ که همان حقیقت مطلق و برای همه یکسان است، ختم می شود. چنانچه مولانا همین مطلب را در قالب بیستی زیبا بیان می کند:

شاخ گل هر جا که می روید گل است

خم می هر جا که می جوشد مل است

فهم و درک دین و روحانیت، به عنوان عامل وحدت بخش جوامع بشری، مستلزم درک عمیق این نکته است و عدم اعتقاد به چنین اصلی تنها باعث عدم اتحاد و هم آهنگی در دنیای کنونی خواهد شد.

مولانا این نکته را در قالب داستانی ساده بازگو کرده است. شخصی به چهار نفر ایرانی، عرب، رومی و ترک پولی می دهد. همه آنها در صدد این بودند که با این پول انگور بخرند، اما از آنجا که زبان یکدیگر را نمی دانستند کارشان به دعوا و کشمکش منجر می شود تا اینکه شخصی که هر چهار زبان را می داند، متوجه دعوی آنان می شود و با خریدن انگور به دعوی آنان خاتمه می بخشد. مولانا با اشاره به این داستان می گوید که اکثر مردم در مورد کلمات به جنگ و جدال می پردازند، زیرا از فهم معانی حقیقی کلمات عاجزند. تنها مرد حق، یعنی صاحب دلی که به زبان دل آشنا است، می تواند انسان را از مهلکه کلمات نجات دهد و به عالم معنا رهنمون سازد.

این بینش عمیق که راه به سوی خداوند به اندازه تعداد افراد گوناگون است تنها منحصر به تصوف نیست. در واقع می توان گفت که این بینش معیار معنویت حقیقی است. برای مثال همین نکته را کریشنا در کتاب *باگوا گیتا* به این صورت عنوان کرده است: «کسانی که از علایق دنیوی و ترس و غضب رهایی می یابند و در آتش بصیرت من تصفیه می شوند، در وجود من راه می یابند. هر آنگونه که انسان به من نزدیک شود،

پذیرای او می شوم، زیرا تمام راههایی که انسان به هر صورت برای نزدیکی من انتخاب نماید، از آن من است.»

اما تنها از طریق عشق است که انسان چنین بصیرتی را کسب می نماید. تنها از طریق عشق است که انسانها می توانند اختلافاتشان را که ناشی از درگیری در دنیای کثرت است به یکسو گذارند و به مرحله وحدت دست یابند. تنها از طریق عشق است که انسان به درستی در می یابد که هدف انواع گوناگون ستایشی که توأم با صدق درونی است یک چیز است و از يك منبع نشأ می گیرد. مولانا این مطلب را در قالب داستان زیبای موسی و شبان چنین باز گو کرده است:

شبانی سرگشته در بیابان با محبوب خویش صادقانه سخن می گفت و با خدای خویش چنین راز و نیاز میکرد:

تو کجایی تا شوم من چاکرت

چارقت دوزم کنم شانه سرت

دستکت بسوسم بمالم پایکت

وقت خواب آید برویم جایکت

ای فدای تو همه بزه های من

ای بیادت هی هی و هیهای من

پیامبر زمان، موسی، که اهل سیر و سفر بود به بیابانی که خلوتگاه چوپان دلداده بود قدم گذاشت. آوای چوپان شوریده را شنید و به جستجوی دلدار او این سو و آن سو رو نمود و چون کسی را پیدا نکرد از چوپان پرسید که مقصود وی کیست. شبان در کمال صدق پاسخ داد:

گفت بسا آنکس که ما را آفرید

این زمین و چرخ از او آمد پدید

گفت موسی های خیره سر شدی

خود مسلمان نشده کافر شدی

این چه ژاژست و چه کفرست و فشار

پنبه ای اندر دهان خود فشار

چارق و پاتابه لایق مر تراست

آفتابی را چنین ها کی رواست

گر نبندی زین سخن تو خلق را

آتشی آید بسوزد خلق را

شبان بر خود لرزید، چه می اندیشید که دلدار از وی

روی گردان است. تنها به این نکته می‌اندیشید که خشم پیامبر خدا را برانگیخته و پیامبران از سوی محبوبش به راهنمایی خلق مأمور شده‌اند. ناچار با ناله و درد راهی صحرا شد و از خداوند طلب بخشش گناهی که نمی‌دانست چیست غایب. در این هنگام خداوند موسی را مورد خطاب قرارداد:

وحی آمد سوی موسی از خدا

بنده ما را ز ما کردی جدا

تو برای وصل کردن آمدی

نی برای فصل کردن آمدی

خداوند به موسی گفت که هر بنده‌ای بر اساس فطرت خویش راهی به سوی او دارد و راهی که برای بنده‌ای مناسب است برای دیگری مناسب نیست.

ما برون را ننگیم و قال را

ما درون را بنگریم و حال را

ناظر قلبیم اگر خاشع بود

گر چه گفت لفظ ناخاضع بود

آتشی از عشق در جان برافروز

سریسر فکر و عبارت را بسوز

موسیا آداب دانان دیگرند

سوخته جان و روانان دیگرند

ملت عشق از همه دین‌ها جداست

عاشقان را مذهب و ملت خداست

موسی پشیمان شد و در مقابل دوست به عجز و لابه نشست و چون از خویش گسست، خداوند او را به اسرار عشق آشنا ساخت و دلش روشنی پیدا کرد. سپس به دنبال شبان، موسی شتابان به کوه و بیابان شتافت.

عاقبت دریافت او را و بدید

گفت مژده ده که دستوری رسید

هیچ آدابی و ترتیبی مجو

هر چه می‌خواهد دل تنگت بگو

کفر تو دین است و دینت نور جان

ایمنی وز تو جهانی در امان

موسی گمان داشت که با این خبر شبان را آسوده خاطر خواهد کرد اما شبان که بیش از پیش شیدای دوست گشته بود،

چنین با موسی سخن گفت:

گفت ای موسی از آن بگذشته‌ام

من کنون در خون دل آغشته‌ام

حال من اکنون برون از گفتن است

آنچه می‌گویم نه احوال من است

نقش می‌بینی که در آئینه ایست

نقش تست آن نقش آن آئینه نیست

این داستان از جهات بسیاری دلپذیر و استثنایی است و می‌توان گفت که شالوده و اساس جستجوی عرفانی و روحانی بشر در این داستان نهفته است. نکته اول مولانا اینست که تنها توشه راه به سوی حقیقت عشق و صدق است. همانطور که مولانا می‌فرماید تصویری که ما در آینه وجود مشاهده می‌کنیم، تصویر برداشت‌ها و خیالات ما است از حقیقت و نه تصویر واقعی حقیقت. بنابراین ثنا و ستایش ما در مقابل خداوند، چونان شبان، سزاوار و در خور خداوند نیست. اما خداوند در پی الفاظ نیست و تنها به صدق درون توجه دارد و بر حال می‌نگرد، نه بر قال. بنابراین تمسخر کردن و ایراد گرفتن به ستایش دیگران تنها نشان‌دهنده عجب و نادانی ماست. دوم اینکه کسانی که راهی غیر از طریق عشق را انتخاب می‌کنند، همانند موسی در این داستان باعث ایجاد عدم هم‌آهنگی و انفصال می‌شوند. سوم اینکه زبان عشق عمیق تر و جامع تر از هر زبان دیگری است. بدرستی که موسی پیامبر خداوند بود اما برای آشنا شدن با زبان شبان، او می‌بایست که با زبان عشق آشنا شود.

به این ترتیب تنها از طریق عشق است که ادیان گوناگون می‌توانند بشر را به سوی توحید رهنمون سازند. اما چگونه می‌توان به مرحله عشق رسید؟ چه کار باید کرد که قادر به عشق ورزیدن شد؟ صوفیان با اشاره به آیه «یحبههم و یحبونه» می‌گویند که دوست داشتن خداوند مقدم است بر دوست داشتن بنده، تا خداوند بنده‌ای را دوست نداشته و یاد نکند دشوار است که بنده‌ای او را یاد کند و دوست داشته باشد. اما در عین حال صوفیان با اشاره به این حدیث قدسی: «لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احبته كنت سمعه الذی يسمع به و بصره الذی يبصر به و لسانه الذی يتكلم به و یده

نداء عشق

از: دکتر جواد نوربخش

مائیم در سراچه هستی گدای عشق

خدمتگذار عالم و آدم برای عشق

از پا افتاده ایم مگر حق مدد کند

تا طی کنیم راه وصالش به پای عشق

در مردم زمانه صفایی ندیده ایم

خو کرده ایم از دل و جان با صفای عشق

با پای بی نشانی و با حال بی خودی

شاید رسیم در حرم کبریای عشق

در کشتی امید به گرداب حیرتیم

ما را مگر نجات دهد ناخدای عشق

از ما مپرس مسأله کفر و دین دگر

کفر است در طریقت ما ماسوای عشق

از ملك عقل خیره بشدت دلم گرفت

ای بخت، همتی که پرّم در هوای عشق

در خانه من و تو بجز دردسر نبود

باید پناه برد به دولتسرای عشق

ای نوربخش گوش سر خویش را ببند

تا بشنوی به گوش دل خود ندای عشق

التي يبطش بها و رجله التي يسعى بها» (یعنی بنده من با یاد کردن من، به من نزدیک می شود تا او را دوست بدارم و آنگاه که او را دوست دارم گوش او شوم که با آن بشنود و چشم او گرم که با آن ببیند و زبان او شوم که با آن سخن گوید و دست او گرم که با آن بگیرد و پای او که با آن راه رود)، معتقدند که اگر چه دوست داشتن خداوند مقدم است بر دوست داشتن بنده او، اما در عین حال با یاد کردن خداوند، بشر توجه خداوند را به سوی خویش معطوف می دارد.

پس از طریق یاد کردن خداوند انسان تنها می تواند امیدوار باشد که توفیق داشته تا روزی بتواند عشق ورزیدن را یاد گیرد. در اینجا باید گفت که ذکر خداوند نوعی توجه به خود نیست. بلکه برعکس، آنکه به یاد خداست خود را فراموش می کند تا از دنیای من و ما رهایی یافته و به اخلاق الهی آراسته شود. چنین شخصی دیگر خودپرست و خود خواه نیست و به عالم بشریت بدون انتظار هیچ پاداشی خدمت می نماید.

متأسفانه در دورانی زندگی می کنیم که بیشتر مردم به یاد تبلیغات تلویزیونی هستند تا به یاد خداوند و اکثر ارزشهای جوامع کنونی بر مبنای نفس و بت های نفسانی است. اگرچه انسانها به مفهوم سنتی و تاریخی دیگر بت پرست نیستند، اما بت های بازاری امروز که افراد و اجناس مختلف اند، جایگزین بت های سنتی شده است. در این دوران هدف بشر دیگر این نیست که به خصائل الهی دست یابد و خدای خویش را بشناسد، بلکه اینکه خواسته های نفسانی خویش را ارضاء کرده و به مادیات بیش از پیش توجه کند. بنابراین به هیچوجه جای تعجب نیست که در دوران کنونی اختلافات مذهبی، نژادی و فرهنگی دامنگیر تمامی نقاط این عالم شده است. شاید بیش از هر دوره در تاریخ بشر، این ناسازگاری بیرونی بشر نتیجه ناسازگاری درونی اوست و می توان گفت که منشأ این ناسازگاری درونی محرومیت او از عشق است. بشر عشق ورزیدن را فراموش کرده و در نتیجه راه توحید و وحدت را گم کرده، زیرا به یاد دوست بودن را فراموش کرده است.



عشق از دیدگاه احمد غزالی

نوشته دکتر رضا قاسمی

سوانح که در واقع نخستین رساله درباره معنا و مفهوم عرفانی عشق به زبان فارسی است به اعتقاد شماری از پژوهندگان عرصه طریقت در اثر مهر و علاقه فراوانی که بین غزالی و شاگرد برجسته اش عین القضاة همدانی (۵۲۵ - ۴۹۲ ه.ق.) وجود داشته و او را "قرّة العین" می خوانده، تدوین یافته است.

کتاب سوانح الهام بخش شماری از عارفان نام آور در تقریر و تحریر رسالاتی در زمینه عشق عرفانی شده چنانکه به اعتقاد عبدالرحمن جامی برجسته ترین شاعر و ادیب سده نهم هجری که کتاب لمعات عارف شهیر سده هفتم هجری فخرالدین ابراهیم همدانی معروف به عراقی را با عنوان اشعة اللمعات شرح کرده، معتقد است که لمعات عراقی بر پایه اندیشه های غزالی در سوانح تصنیف شده و «بر سنن او واقع است» که البته عراقی نیز شخصاً این واقعیت را کتمان نکرده است. فریدالدین عطار که بین سخنوران و نویسندگان نام آور ایرانی نخستین کسی است که از غزالی نام می برد در الهی نامه ضمن روایت داستانی منظوم پیرامون دیدار حضرت یعقوب و فرزند دلبنده یوسف، پس از سالها فراق و هجران، پاسخ یعقوب را در قبال پرسش کسانی از یاران و پیروانش - پیرامون احساسی که به او دست داده است - بر پایه عقیده احمد غزالی (و به گفته او احمد غزالی) درباره اتحاد عاشق و معشوق و فنا شدن آنها در وجود یکدیگر چنین نقل می کند:

جوابی داد یعقوب پیمبر

که من یوسف شدم امروز یکسر

دیباجة سخن

در شماره هفتم فصلنامه صوفی (تابستان ۱۳۶۹) نوشتاری به خامه این فقیر در باب احوال و آثار سلطان العارفین حضرت شیخ مجدالدین خواجه ابوالفتوح احمد غزالی برادر کهنتر امام ابو حامد محمد غزالی درج گردید که طی آن بطور گذرا به شرح حال و آثار این عارف نام آور و نقل مواردی از رشحات قلمی او بسنده شد، در حالی که هر يك از آثار و نوشتارهای مجدالدین را شرح و وصفی جامع باید تا حق مطلب از جهت شناخت پایگاه والای فکری این مهین پیر طریقت و رهبر راستین راه حقیقت ادا شود.

در این نوشتار با تدقیق بیشتر در یکی از برجسته ترین و شهره ترین آثار او یعنی سوانح العشاق دیدگاه این عارف شهیر را در باب عشق مورد امعان نظر قرار می دهیم.

با نگاهی اجمالی به دیباجة کتاب سوانح استنباط می شود که اصولاً خمیر مایه این اثر بدیع با شاهد عشق عجین و با عطر محبت قرین است، چه آنکه مجدالدین با صراحتی که ویژه اوست انگیزه تقریر و تدوین این مجموعه را خواست دوستی معروف به صابن الدین که به نزد او «بجای عزیزترین برادران است» و با او «انسی تمام» داشته، قلمداد نموده و می افزاید:

«... اجابت کردم و چند فصل اثبات کردم قضای حق او را چنانکه تعلق به هیچ جانب ندارد - در حقایق عشق و احوال و اعراض عشق - به شرط آنکه در او هیچ حواله نبود نه به خالق و نه به مخلوق، تا او چون درماند بدین فصول مراجعت کند» (رساله سوانح، ص ۳ و ۴).

همه من بوده‌ام یوسف کدامست

چو خود را یافتم اینم تمام است

(الهی نامه - ص ۲۸۰)

در سده هفتم هجری صیت شهرت سوانح از مرزهای ایران گذشت و برای نخستین بار یکی از مریدان معین‌الدین چشتی (از اقطاب سلسله متصوفه چشتی) به نام قاضی حمیدالدین ناگوری (متوفای ۶۴۳ ه.ق.) به تقلید از غزالی کتابی با عنوان *لویح* نوشت.

در کتاب معروف *مرصاد العباد* که از آثار عمده عالم تصوف است، مؤلف نام آور آن نجم‌الدین رازی معروف به دایه در چند جا به نقل نکات و اشعاری از سوانح پرداخته و بدان استناد جسته است. در مثنوی عشقنامه که بسیاری آن را منسوب به سنایی عارف و شاعر بزرگ سده ششم هجری می‌دانند و بعضی پژوهندگان آن را به عزالدین محمود کاشانی (متوفای ۷۳۵ هجری) صاحب کتاب *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة* نسبت می‌دهند جا به جا اثر وجودی سوانح دیده می‌شود. و نیز در مثنوی کبیر مولوی نشانه‌هایی از تأثیر پذیری مولانا از اندیشه‌های غزالی بچشم می‌خورد (رجوع شود به نوشتار صاحب این قلم در شماره ۱۸ فصلنامه صوفی زیر عنوان عشق از دیدگاه مولانا).

اهمیتی که احمد غزالی برای جوهر عشق قائل است از روایتی که عین‌القضاة شاگرد نام‌آورش از او نقل می‌کند آشکارا درک می‌شود که فرموده است: «من لاعشق له فلا لقاء له - آن کس که عاشق معشوق نباشد معشوق را نتواند دیدن زیرا که به چراغ، آفتاب نتوان دید و شناخت ...» (مقدمه سوانح، ص ۷). و چنین است که غزالی شرط اساسی لقای حق و فنای در ذات او را جز در وصول به مرتبت والا و درک موهبت اعلای عشق لایزال نمی‌بیند، و او به عشق همان گونه می‌نگرد که بعد از او مولانا جلال‌الدین بلخی بدان نگریست و کل هستی را طفیل عشق خواند:

گر نبود عشق هستی کی شدی

کی زدی نان بر تو و تو کی شدی؟

و در جای دیگر پا را از این هم فراتر نهاد و گفت:

پیمبر عشق و دین عشق و خدا عشق

ز فوق العرش تا تحت الثری عشق

غزالی از جمله عارفان نام‌آوری است که معتقدند عشق حقیقی در عشق به جمال جمیل حق متبلور است ولی عشق‌های مجازی نیز اگر سبب تصفیه روح شود و عاشق را به سوی کمال رهنمون گردد، می‌تواند دیباچه دلپذیری برای تجلی انوار عشق الهی در دل سالک عاشق قرار گیرد، زیرا عشق به خلق مقدمه عشق به خالق است مشروط بر اینکه هدف و غایت آن پیوند ارواح و صیقل دادن دل‌ها و زداینده آایش‌ها باشد، نه صرفاً درک لذات جسمانی. همان عشقی که مولانا درباره آن می‌فرماید:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد

او ز حرص و عیب کلی پاک شد
طبیعی است چنین عشقی را به خط و خال دلربا و اندام
فربیا التفاتی نیست بلکه جمال غیر قابل وصفی را می‌جوید
که سبب تصفیه روح و روان عاشق می‌شود. این چنین عشق
به مؤثر توجه دارد نه به اثر. بنابراین نه تنها انسان بلکه تمام
مظاهر هستی اعم از حیوان و نبات و جماد جملگی عاشق
محبوب ازلی و دلدار لم یزلی هستند و به فرموده مولانا:

باد و خاک و آب و آتش بنده‌اند

با من و تو مرده با حق زنده‌اند
و اما درباره عشق بنده به آفریدگار که به احتمال قوی
ریشه در فلسفه نوافلاطونیان دارد و ستون استوار و رکن
رکین عرفان ایران است، سخن بسیار در میان بوده و هست و
بعضی از علما که بیشتر به ظاهر قضایا می‌نگرند، مانند ابن
جویری متکلم و محدث مشهور سده ششم هجری، و صاحب
کتاب‌های *المنتظم* و *تلبیس ابلیس* در مورد امکان چنین عشقی
احتیاط روا داشته‌اند، و حتی کم نیستند متصوفه‌ای که به
سبب پیمودن راه مبالغه در عشق به حق از سوی علمای ظاهر
تکفیر شده و بعضی در این راه سر انداخته و جان باخته‌اند.
امام محمد غزالی برادر مهتر احمد غزالی از شخصیت‌های
نادری است که در *احیاء العلوم* به جواز عشق بنده به آفریدگار
رأی داده است، اما همه کس را شایسته وصول به این مقام
نمی‌داند.

جان نامحرم نبیند روی دوست

جز همان جان کاصل او از کوی اوست
به گمان جمهور عرفا حق تعالی خود منبع عشق و
سرچشمه لایزال محبت است و اگر چنین نبود این موهبت در
وجود آفریدگانش تمکن نمی یافت.

خداوند در سوره آل عمران آیه ۳۱ می فرماید: «قل ان
کنتم تحبّون الله فاتبعونی یحبیبکم الله» (ای پیغمبر بگو به
بندگان من که اگر خدا را دوست دارید از من پیروی کنید تا
پروردگار نیز شما را دوست بدارد). به فرموده مولانا:

در دل تو مهر حق چون شد دو تو

هست حق را بی گمانی مهر تو

حکمت حق در قضا و در قدر

کرده ما را عاشقان یکدگر

این مقدمه را که بر محور فلسفه کلی عشق از دیدگاه
صوفیان قرار دارد به عنوان دیباچه‌ای برای توضیحات آتی در
مورد افکار احمد غزالی پیرامون عشق مجازی و عشق حقیقی
آوردیم و اینک به دیدگاه وی در زمینه عشق مجازی
می پردازیم:

احمد غزالی و عشق مجازی

شیخ مجدالدین احمد غزالی در شمار آن دسته از صوفیان
است که به اصل «المجاز قنطرة الحقیقه» (مجاز پلی برای
رسیدن به حقیقت است) پای بندند، و بر این پایه است که او
پیوسته زیبایی را ستوده و این کیفیت موجب گردیده که نه
تنها احمد غزالی بلکه شمار دیگری از مشایخ صوفیه مانند
ابوالحسن نوری (متوفی ۲۹۴ ه.ق.) و ابوالغریب اصفهانی
(متوفی ۳۲۲ ه.ق.) از متقدمین، و اوحدالدین کرمانی
معاصر شمس تبریزی (متوفی ۶۳۵ ه.ق.) و فخرالدین
عراقی (متوفی ۶۸۸ ه.ق.) عشق به مظاهر حسن انسانی را
پایه و مقدمه عشق به معالم ربانی قرار داده و جملگی
ستایشگر زیبایی باشند.

عبدالرحمان جامی بزرگترین شاعر و ادیب سده نهم هجری
در *نفحات الانس* ضمن تأیید جمال پرستی احمد غزالی با بیانی
دلپذیر و عارفانه که آشکارا در جهت دفاع از مجدالدین و

تأیید قداست و پاکدامنی اوست می نویسد:

«حسن ظن بلکه صدق اعتقاد نسبت به جماعتی از اکابر
چون شیخ احمد غزالی و شیخ اوحدالدین کرمانی، و شیخ
فخرالدین عراقی قدس الله تعالی اسرارهم که به مطالعه جمال
مظاهر صوری اشتغال می نموده اند آنست که ایشان در آن صور
مشاهده جمال مطلق حق سبحانه می کرده اند و به صورت حسّی
مقید نبوده اند... نزد اهل توحید و تحقیق اینست که کامل آن
کسی بود که جمال مطلق حق سبحانه در مظاهر حسّی مشاهده
کند به بصر، همچنانکه مشاهده می کند در مظاهر روحانی به
بصیرت... جمال با کمال حق سبحانه دو اعتبار دارد: یکی
"اطلاق" که آن حقیقت جمال ذاتی است من حیث هی هی، و
عارف این جمال مطلق را در فنای فی الله سبحانه مشاهده
تواند کرد، و یکی دیگر "مقید" و آن از حکم تنزل حاصل آید
در مظاهر حسّیه یا روحانیه. پس عارف اگر حُسن بیند چنین
بیند و آن جمال را جمال حق داند متنزل شده به مراتب کونیه و
غیر عارف را که چنین نظر نباشد باید که به خوبان ننگرد تا به
هاویه^۱ حیرت درنماید» (*نفحات الانس جامی*، ص ۵۹۰ و
۵۹۱).

عبدالرزاق کرمانی در تذکره خود که به سال ۹۱۱ ه.ق.
تألیف شده ضمن اشاره به شرح حال خواجه ظهیرالدین عبدالله
امامی اصفهانی می نویسد که بعضی از مریدان او در طریق
شیخ احمد غزالی و شیخ اوحدالدین کرمانی و فخرالدین عراقی
بوده و به مطالعه جمال مظاهر صوری حسّی ذوقی وافر
داشته اند. او در توضیح شیوه و طریقه این سه عارف نامی
یادآور می شود که آنها «... در مظاهر خلقیه جز مشاهده وجه
حق، و در مراقبه^۲ کونیه غیر از مطالعه جمال مطلق
نمی نمایند...» (*تذکره عبدالرزاق*، ص ۷۴)

استاد فقید مرحوم بدیع الزمان فروزانفر در شرح مثنوی
شریف ضمن بحث جامعی پیرامون عشق عارفانه، سخن را به
طریقه احمد غزالی می کشاند و می نویسد:

«بعضی از صوفیان نیز پرستش جمال و زیبایی را موجب
تلطیف احساس و ظرافت روح و سرانجام سبب تهذیب اخلاق و
کمال انسانیت می شمرده اند و گاهی آن را ظهور حق و یا حلول
وی به نعت^۳ جمال در صور جمیله می دانسته اند. سرسته این

داشته که مکمل محاسن و کمالات او بوده است. برای سنجش میزان ذوق و ظرافت طبع مجدالدین در زمینه ارزیابی زیبایی‌ها می‌توان به اشعاری که او گاه و بی‌گاه در وصف جمال معشوق گفته است استناد نمود:

چون آب و گل مرا مصور کردند

جانم عَرَض و عشق تو جوهر کردند

تقدیر و قضا قلم چو تر می‌کردند

حسن تو و عشق من برابر کردند

در يك بیاض خطی به شماره ۵۹۱ موجود در کتابخانه

مرکزی دانشگاه تهران قصیده‌ای زیبا به عربی از احمد غزالی

مندرج است که به رعایت اختصار از نقل کامل متن عربی آن

صرف نظر کرده و تنها به ترجمه ابیاتی از آن بسنده می‌کنیم:

پوست بدن معشوق آن چنان نازک و لطیف است

که به هنگام شستشو از حباب‌های آب جریحه دار می‌شود

هر گاه او لباسی از گل بر تن کند

گلبرگ‌ها پوست لطیف بدن او را می‌خراشد

هنگامی که از حمام بدر آمد همانند ماه تابان

در حالی که گیسوان او هزار حلقه و پیچ و خم داشت

گفتم ای مردم بیایید و بنگرید

به این صورت و گونه زیبا و قد دل آرا

تو گویی بقایای آب بر چهره اش

همانند قطرات شبنم نشسته بر گلبرگ است

هرآینه او داخل دریای آب شور شود

آب دریا از شهد و شکر شیرین تر خواهد شد

ظرافت طبع و ذوق فطری احمد غزالی در ستایش زیبایی‌ها

مورد ایراد و انتقاد شماری از علمای قشری و متعصب بوده که

ابن جوزی حنبلی، و ابن طاهر مقدسی قیسرانی و ابن حجر (از

متقدمین) و قاضی نورالله شوشتری و بعضی دیگر (از

متأخرین) از آن جمله‌اند.

این مخالفت‌ها و معاندت‌ها گهگاه به حدی می‌رسیده که

برای مجدالدین متضمن خطر جانی بوده و مؤید این مطلب

داستان منظومی است که شیخ فریدالدین عطار در الهی‌نامه

آورده است با این مطلع:

به غزالی مگر گفتند جمعی که ملحد خواهدت کشتن چو شمعی

گروه ابوخلمان دمشقی است که اصلاً از مردم فارس و ایرانی نژاد بوده و پیروانش را خلمانیه می‌خواندند و چون عقیده خود را در دمشق اظهار کرده است به دمشقی شهرت یافته است. این خلمانیان مردمی با ذوق و خوش مشرب بوده‌اند و به پیروی از شیخ خود هر جا زیارویی را می‌دیدند بی‌روپوش و ملاحظه و به آشکار پیش وی به خاک می‌افتاده‌اند و سجده می‌کرده‌اند، اگرچه علی بن عثمان هجویری ابوخلمان را از این عقیده مبرا می‌داند. ظاهراً ابوخلمان در قرن سوم می‌زیسته و همان کس است که ابونصر سراج از وی به نام "ابوخلمان صوفی" یاد می‌کند. پیروان او تا اوایل قرن پنجم وجود داشته‌اند و عبدالقادر بغدادی (متوفی ۴۲۹ هـ.) یکی از آنها را دیده و با وی محاجه کرده است و گمان می‌رود که لفظ شاهد و حجّت به معنای زیارویی در مصطلحات صوفیان از این عقیده سرچشمه گرفته است به مناسبت آنکه زیارویان گواه یا دلیل جمال حق تعالی فرض شده‌اند. احمد غزالی و عین‌القضاة میانجی از اعظام صوفیه و اوحدالدین کرمانی و علی حریری و فخرالدین عراقی هم بر این عقیده بوده‌اند و داستان‌های شاهبازی و جمال پرستی ایشان در کتب رجال و حکایات صوفیه مذکور است. این رباعی از اوحدالدین کرمانی عقیده ابوخلمان را به خوبی یادآوری می‌کند:

زان می‌نگرم به چشم سر در صورت

زیرا که ز معنی است اثر در صورت

این عالم صورت است و ما در صوریم

معنی نتوان دید مگر در صورت

ولی شمس‌الدین تبریزی و مولانا صورت پرستی را بدین

گونه که در طریقه خلمانیان است نمی‌پسندیده‌اند و عشق به

کمال را که عین عشق به خدا است اصل و پایه طریقه خود قرار

داده‌اند. «(فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ص ۳۰ و ۳۱)

آنچه از مندرجات تذکرها درباره اوصاف امام احمد غزالی

برمی‌آید گویای آن است که او علاوه بر ملکات و فضایل

معنوی از نظر ظاهر نیز صورتی جمیل و منظری زیبا داشته و

بیشتر تذکره نویسان او را با عبارت «کان حُسن المنظر»

توصیف کرده و یکی از القاب او را "جمال الاسلام" ذکر

نموده‌اند. او پیوسته لباس فاخر می‌پوشیده و خط زیبایی نیز

عشق گزین عشق که گردی گزین

عشق ترا بخشد رأیی رزین

(مناقب العارفین افلاکی - ص ۲۱۹)

یادآور می‌شود که مقصود مولانا در اینجا از معلوم کردن «سَرّ قربت محمدی» اشاره به کرامات منسوب به احمد غزالی است که معروف است هنگام بروز دشواری‌ها سر به جیب تفکر فرو می‌برده و در حال پیمبر اکرم (ص) را زیارت می‌کرده و از رسول خدا راهنمایی می‌گرفته است.

احمد غزالی و عشق حقیقی

ما در غم عشق غمگسار خویشیم

شوریده و سرگشته کار خویشیم

سودازدگان روزگار خویشیم

هم صیادیم و هم شکار خویشیم

به عنوان مقدمه این بخش از نوشتار، لازم به تذکار است که هر عارفی را در سیر و سلوک، طریقت خاصی است. از میان سلوک‌های گوناگون: قبض و بسط، سماع و وجد، خلوت و ذکر، صحو و سکر، عشق و فنا، عموم تذکره نویسان را عقیده بر این است که احمد غزالی ابتدا طریق خلوت و عزلت را برگزید ولی در مراحل تکاملی بعدی به طریق عشق گرایش یافت و بر پایه آن مرام‌نامه یا به گفته دیگر شناسنامه و سند هویت اندیشه‌ی والای خود را در قالب رساله‌ی *سوانح* به جهان عرفان عرضه داشت.

سوانح که در مجموع مشتمل بر ۷۶ فصل است در هر بخشی جلوه‌ای از جلوات و مظهری از مظاهر عشق به حق و خالق مطلق را در پیش چشم سالک می‌گشاید و در این نوشتار به اشاراتی چند از محتوای پر رمز و راز این کتاب مستطاب تا آنجا که ما را در ادای مقصود یاری کند بسنده می‌کنیم.

اینکه محتوای رساله‌ی *سوانح* را «پر رمز و راز» وصف می‌کنیم از آن جهت است که خود امام احمد نیز در آغاز این رساله متذکر می‌شود که: «... حدیث عشق در حروف نیاید و در کلمه نگنجد، زیرا که معانی ابکار است^۴ که دست حیطة حروف بر دامن خدر^۵ آن ابکار نرسد... عبارات در این حدیث اشارات است به معانی متفاوت...». و در پایان رساله هم

غزالی چندی بر اثر این تهدیدات خانه‌نشین می‌شود ولی بر اثر پیامی از سوی عارف شوریده‌ای بنام کوشهدی از مخفی‌گاه بیرون آمده و با توکل به حق باز در میان خلق ظاهر می‌شود. عطار متن پیام واصل از آن عارف گمنام خطاب به غزالی را به این شرح نظم کرده است:

چو حق می‌گردد در اول پدیدت

نپرسید از تو چون می‌آفریدت

به مرگت هم نپرسد از تو هیچی

تو خوش می‌باش حالی چند پیچی

چو بی تو آوریدت در میانه

ترا بی تو برد هم برکرانه

چو غزالی شنید این شیوه پیغام

دلش خوش گشت و بیرون گشت از دام

ترا چون اختیار سابقت نیست

به حال و کار حکم خاتمت نیست

چو راهت نیست در ملک الهی

چنان نبود که تو خواهی، چه خواهی؟

(الهی نامه عطار، ص ۱۳۴ - داستان غزالی و ملحد)

ناگفته نباید گذاشت که در طی تاریخ وزنه مخالفان و قدح کنندگان احمد غزالی در برابر منزلت و رزانت موافقان و مدح‌کنندگان او (که در رأس آنها می‌توان از مولانا جلال‌الدین محمد بلخی و سید محمد نوربخش عارف بزرگ سده نهم هجری و مؤسس و قطب سلسله نوربخشیه نام برد) ناچیز است و برای نمونه کافی است نظر خداوندگار حکمت و عرفان حضرت مولوی را به نقل از *مناقب العارفین شمس‌الدین افلاکی* در باره برادران غزالی که آشکارا پایگاه احمد را بر ابوحامد برتری می‌بخشد نقل کنیم:

«... همچنان فرمود (حضرت مولانا) که امام محمد غزالی

رحمة الله علیه، در عالم ملک گرد از دریای عالم برآورده، علم را برافراشته، مقتدای جهان گشت و عالم عالمیان، چه اگر همچون احمد غزالی ذره‌ای عشقش بودی بهتر بودی و سرّ قربت محمدی را چون احمد معلوم کردی، از آنک در عالم همچون عشق، استاد و مرشدی و موصلی نیست...»

می‌گوید: «کلامنا اشاره» و «... اگر کسی فهم نکند معذور بود که دست عبارات بر دامن معانی نرسد».

غزالی در ارتباط بین حروف و معانی و رمز و راز حروف عشق طی فصل چهل و هشتم *سوانح* می‌نویسد:

«اسرار عشق در حروف عشق مضمّن است. عین و شین عشق بود و قاف اشارت به قلب است».

از توضیحات بعدی مجدالدین مقصود او را درمی‌یابیم که به زعم او ابتدای عشق دیدن و افزار دیدن "عین" است که نخستین حرف عشق است و "ش" اشاره به شراب شوق دیدار یار و "قاف" اشارت به قیام در برابر دوست به فرمان قلب است و باز می‌فرماید که «اندر ترکیب این حروف اسرار بسیار است و این قدر در تنبیه کفایت است. *حَصِيفَ فُطِنَ* را فتح بابی کفایت بود» (فصل چهل و هشتم *سوانح*).

غزالی در دیباچه *سوانح* متذکر می‌شود که این رساله را به خواهش یکی از دوستان که به نزد وی «به جای عزیزترین برادران است» و با او «انسی تمام» داشته در بیان معنا و مفهوم عشق نوشته است و می‌افزاید: «چند فصل اثبات کردم قضای حق او را... در حقایق عشق و احوال و اغراض عشق به شرط آنکه در او هیچ حواله نبود نه به خالق و نه به مخلوق...»

از این سخن غزالی چنین استنباط می‌شود که به اعتقاد او عشق بر سه وجه متعلق است: عشق به خالق، عشق به مخلوق و عشق در راستای میانه‌ای که نه به خالق حواله است و نه به مخلوق.

درک کیفیت و چگونگی عشق به خالق و مهر به مخلوق دشوار نیست، اما غزالی درباره سومین نوع عشق توضیح روشنی نمی‌دهد و حتی شاگرد بلاواسطه او عین‌القضات هم اعتراف می‌کند که در این معنا درمانده است چنانکه وقتی عشق را به سه مرحله صغیر و کبیر و میانه تقسیم می‌کند و عشق صغیر را عشق مخلوق به خالق و عشق کبیر را عشق خالق به مخلوق می‌داند درباره عشق میانه می‌گوید: «عشق میانه، دریغ نمی‌یازم گفتن که بس مختصر فهم آمده‌ایم...» (*تمهیدات*، عین‌القضات همدانی ص ۱۰۱، ۱۰۲). ولی بعضی شارحان *سوانح* این نوع عشق را، عشق حق به ذات خود تعبیر کرده‌اند و مستند آنها نخست خود غزالی است که در

فصل چهارم *سوانح* می‌نویسد: «هم او عاشق و هم او معشوق و هم او عشق، که اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است.»

این سخن غزالی در معنا بیان حقیقت و جوهر توحید است و در جای دیگر (فصل ۵۵ *سوانح*) با نقل حدیث «ان الله جمیل یُحِبُّ الجمال» بر محبوب بودن و محب بودن پروردگار تکیه می‌کند.

امام ابوحامد محمد غزالی برادر مهتر مجدالدین نیز این معنا را در کتاب *احیاء علوم‌الدین* توضیح داده و می‌نویسد: «هیچ چیز در دار وجود جز ذات و افعال او نیست و به همین دلیل وقتی آیه "یُحِبُّهم و یُحِبُّونه" را برای شیخ ابوسعید ابوالخیر خواندند درباره "یُحِبُّهم" گفت که هر آینه خداوند چیزی جز خود را دوست نمی‌دارد و این بدان معنا است که هر چه هست اوست و چیزی در دار وجود جز او نیست.» (ترجمه متن عربی *احیاء علوم‌الدین* غزالی - جلد چهارم - ص ۳۲۸).

و طرفه اینکه عین‌القضات نیز که به شرح پیش گفته اعتراف می‌کند که از فهم معنای "عشق میانه" درمانده است در جای دیگر از تمهیدات می‌نویسد: «خدا جز عاشق خود نیست... پس محبت مصطفی هم محبت خدای عزوعلای بود مر خود را...» (*تمهیدات* عین‌القضات - ص ۲۲۰)

بنابراین آنچه در *سوانح* به عنوان فصولی که «نه به خالق حواله است و نه به مخلوق» آمده، یعنی عشق میانه چیزی جز بیان توحید نیست و این معنا از آنچه در فصل یکم *سوانح* بر قلم غزالی جاری شده و متضمن نقد ظریف و عارفانه او بر سخن سلطان عاشقان حسین بن منصور حلاج است آشکارا استنباط می‌شود، آنجا که حلاج در مقام وحدت وجود گفته است:

انا من أهوی و من أهوی انا نحن روحان حللنا بدنا
غزالی مصراع نخست را که دلالت بر وحدت هویت عاشق و معشوق و یگانگی طالب و مطلوب است می‌پذیرد و به اقتضای اصل توحید می‌داند ولی به مصراع دوم که از دو روح تحلیل رفته در یک بدن سخن می‌گوید اعتراض دارد و معتقد است که حلاج در این مرحله از وادی توحید دور شده و «قدم از یکی در دویی نهاده است» زیرا به زعم او عاشق و معشوق و عشق را یک روح بیش نیست و سخن از «دو روح» گفتنا خلاف

گوهر آید» و رابطه آفتاب و آسمان «تاچون تابد» و رابطه شهاب در هوا «تاخود چه سوزد» و رابطه زین با مرکب «تا که برنشیند» تشبیه می‌کند. ولی در ختام سخن نتیجه می‌گیرد که: «این همه نمایش وقت بود در تابش علم که حد او ساحل است...» و بلافاصله در مقام ناتوانی علم در ادراک جوهر عشق می‌گوید: «اما جلالت عشق از حد وصف و بیان و ادراک علم دور است...» و با این توجیه همانند جمهور عرفای سلف و خلف علم و عشق را در برابر هم قرار می‌دهد و در مشاهده جمال حق و ادراک کمال مطلق، عشق را در مرتبتی والاتر و بالاتر از علم و عقل می‌نشانند. او حد عشق را در غوص در بحر موج کمالات نفسانی و معالِم روحانی می‌شناسد ولی حد علم را در این گستره از توقف در ساحل این دریای پهناور فراتر نمی‌برد، چه اگر پیشتر رود طعمه امواج خروشان آن خواهد شد. به گفته دیگر، او عشق را گوهری می‌داند که در صدف جان و قعر دریای وجود سالک راستین است و علم طالبی است که بسوی این دریا پیش می‌رود، اما به سبب عدم توانایی غوص در این بحر موج هنگامی که به ساحل آن برسد ناگزیر متوقف می‌شود. مجدالدین این معنا را در فصل چهارم سوانح نیز مورد تأکید قرار می‌دهد و آنجا که وصال و فراق را در نزد عاشق صادق یکسان می‌داند، می‌گوید:

بد عهدم و بسا عشق توام نیست نفس

گر هرگز گویمت که فریادم رس

خواهی به وصال کوش و خواهی به فراق

من فارغم از هر دو و مرا عشق تو بس

سپس می‌افزاید که باید: «حقیقة الوصال در حوصله عشق

حاصل شود و امکان هجران برخیزد و این کس فهم نکند چون

وصال انفصال بود، انفصال عین وصال بود... و اینجا همه کس

راه نبرد که مبادی او فوق النهایات است، نهایت او در ساحل

علم کی گنجد؟... این ذری است در صدف ذوق مکنون در

دریای نیستی. علم را راه به ساحل است...»

مجدالدین در فصول چهارم تا ششم سوانح از پدیده‌ای

بعنوان "ملامت" سخن می‌گوید و مفصل‌ترین مبحث این

رساله را به شرح و بسط ملامت ویژگی می‌دهد که آغاز آن

چنین است:

اصل وحدت وجود و وحدت شهود است. او در این فصل با نقل این رباعی:

گفتم صنما مگر که جانان منی

چون نیک نگه کردم خود جان منی

مرتد گگردم گر تو ز من برگردی

ای جان و جهان تو کفر و ایمان منی

به مصراع یکم از بیت دوم ایراد می‌گیرد و می‌گوید اگر گفته

می‌شد «بی جان گردم گر تو ز من برگردی» شایسته تر بود و

سپس به تعریض و کنایه اضافه می‌کند: «گفتار عاشقان دیگر

است و گفتار شاعران دیگر. حد ایشان بیش از نظم و قافیه

نیست و حد عاشق جان دادن است.» در این فصل غزالی دو جا،

(در بیت یکم دو رباعی) واژه "عدم" را بکار می‌گیرد:

با عشق روان شد از "عدم" مرکب ما

روشن ز چراغ وصل دایم شب ما

و در جای دیگر:

عشق از "عدم" از بهر من آمد بوجود

من بودم عشق را ز عالم مقصود

به اعتقاد بیشتر شارحان سوانح مقصود غزالی در این

موارد "عدم" به معنای نیستی مطلق نیست، بلکه غرض او

نوعی پوشیدگی و خفای از انظار است، و وجود واقعی منتفی

نیست، بلکه در پوشش است، چنانکه هرگاه در زمستان به

بوستان رویم درخت‌ها را خشک و بی برگ می‌بینیم، در حالی

که این معدوم بودن برگ و بار ظاهر قضیه است، و در همان

حال حیات در شاخ و برگ‌های بظاهر خشک جریان دارد و آثار

آن در بهاران هویدا می‌شود.

این تعبیر با آنچه امام احمد در فصل ۵۸ سوانح آورده

است که «اصل عشق از قدم رود» هماهنگ است. چه آنکه اصل

و ریشه و آبشخور عشق قدیم است و بروز و تجلی آن حادث.

حالت قدم همان عدم و خفای ظاهر و حالت حدوث بر اصل وجود

منطبق است و لذا عشق در عالم حدوث در وجود عاشق و

معشوق تجلی می‌کند.

غزالی در فصل سوم سوانح رابطه عشق و روح را به رابطه

آسمان و زمین «تا وقت چه اقتضا کند که چه بارد» و رابطه

بذر و زمین «تاخود چه بر روید» و رابطه گوهر و کان «تاچه

«ملاط سه روی دارد: يك روی در خلق و يك روی در عاشق و يك روی در معشوق.» و توضیح می‌دهد که: «آن روی که در خلق دارد صمصام (شمشیر) غیرت معشوق است تا به اغیار باز ننگرد، و آن روی که در عاشق دارد صمصام غیرت وقت است تا به خود باز ننگرد، و آن روی که در معشوق دارد صمصام غیرت عشق است تا قوت هم از عشق خورد و بسته طمع نگردد و از بیرونش هیچ چیزی درنبايد جست...». و متعاقباً می‌افزاید: «... و هر سه صمصام غیرت است در قطع نظر از اغیار». تفسیر این سخن پر رمز و راز را از زبان کسی که همیشه به اشاره و رمز سخن رانده و می‌گوید: «کلامنا اشاره» دشوار می‌نماید، ولی با تدقیق در محتوای فصول سه گانه مذکور این بهره عاید می‌شود که امام احمد با طرح مبحث ملاط خواسته است نظر عاشق را از پیوند به خلق و پیوند به خود و تمام علائق دیگر جز ذات و جوهر عشق بگسلد. به زعم غزالی دلبستگی عاشق به خلق و به خود و حتی به معشوق باید یکسره منقطع و فقط در گوهر عشق متمرکز شود. او پیوندهای مذکور را نسبت به اصل و جوهر عشق بیگانه می‌داند و برای وصول به یگانگی و توحیدی که او بر آن تکیه بسیار دارد به قطع این علائق حکم می‌دهد و ملاط را وسیله مؤثری همانند شمشیر برنده برای گسستن این دلبستگی‌ها می‌داند. ناگفته نگذاریم که واژه "ملاط" نزد صوفیان عنوان مهجوری نیست و حتی طایفه‌ای از ایشان به این نام (ملاطیه) خوانده می‌شدند که بنا به نوشته هجویری در کشف‌المحجوب به شعار «الملاط ترك السلامة» متمسک بوده‌اند. هجویری که در کتاب یاد شده بابی را به مبحث ملاط ویژگی داده ملاطیان را مردمی می‌داند که از ملاط کنندگان خود پروا ندارند و استناد آنها کلام الهی در آیه ۵۴ از سوره مائده در قرآن کریم است که می‌فرماید: «ولا یخافون لومة لائم» (اشاره به قومی که در راه اعتلای دین از نکوهش ملاط گران باکی ندارند).

هجویری در تفسیر خود از "ملاط" می‌نویسد: «این غیرت حق باشد که دوستان خود را از ملاحظه غیر نگه دارد تا چشم کس بر جمال حال ایشان نیفتد و به خود معجب نشوند و به آفت عجب و تکبر اندر نیفتند. پس خلق را بر ایشان

گماشتند تا زبان ملامت را بر ایشان دراز کردند.» (کشف‌المحجوب هجویری، ص ۶۹)

ولی امام احمد غزالی با طرح مسئله ملاط ظاهراً به گونه دیگری به قضیه می‌نگرد و به نظر می‌رسد که تأثیر ملاط را در قطع پیوندهای سه گانه برای آنها که در مبادی و آغاز سلوک اند ضرور می‌داند، ولی آنگاه که عاشق صادق در کوره عشق ازلی آبدیده شد و از نشأه بیرون به عالم درون باز آمد و به جوهر توحید دست یافت دیگر او را پروا و باکی از ملاط نیست، چنانکه در این مرتبت با نهایت قلندری می‌گوید:

این کوی ملاط است و میدان هلاک

و—ن راه مقامران^۷ بازنده پاک

مردی بساید قلندری دامن چاک

تا برگردد عیاروار و چالاک

و ایضاً گوید:

بل^۸ تا بدرند پوستینم همه پاک

از بهر تو ای یار عیار چالاک

در عشق یگانه باش و از خلق چه باک

معشوق تو را و بر سر عالم خاک

عین القضاة در تمهیدات رباعی پر معنایی را در این مایه به

استادش مجدالدین نسبت می‌دهد به این مضمون:

در عشق ملاطتی و رسوایی به

کافر شدن و گبری و ترسایی به

پیش همه کس عاقل و رعنائی به

واندر ره ماشیوه سودایی به

(تمهیدات، ص ۳۴۹)

در فصل هفتم سوانح، غزالی بر خویشتن داری عاشق

متکی شده و سر به مهر داشتن راز عشق را توصیه می‌کند:

با دل گفتم که راز با یار مگو

زین بیش حدیث عشق زنهار مگو

دل گفتم مرا که هان دگر بار مگو

تن را به بلا سپار و بسیار مگو

او در فصل هشتم به پایگاه دل به عنوان "قاب قوسین"^۹

ازل و ابد می‌پردازد و در فصول نهم و دهم عشق را به مرغ ازل

تشبیه می‌کند که «پیوسته آشیان از جلالت ازل داشته است» و

بوده و چون خانه او و خانه معشوق در دو سوی رودخانه قرار داشته هر شب به آب می زده و شناکنان خود را به آن سوی رودخانه که منزلگه یار بوده است می رسانده، و چون با گرمای عشق کامل و فنای در معشوق تن به آب می داده سرمای آب تن او را رنجبه نمی کرده است. شبی متوجه خالی می شود که بر صورت زن بوده و پیش از آن بدان توجه نکرده بود. چگونگی را جویا می شود و زن می گوید این خال مادرزاد است و چون تو تا کنون محو در وجود من و در جذبۀ وحدت بودی آن را نمی دیدی و حال به دویی گراییده ای بنابراین امشب بر آب منشین، و چون بر آب نشست از سرما مُرد زیرا که با خود آمده بود تا خال می دید.

غزالی با این حکایت می خواهد عشق های مجازی را که به رنگ و ریای ظاهر آلوده و از وحدت و یگانگی طالب و مطلوب و فنای عاشق در معشوق دور بوده و سرانجامش زوال است، محکوم کند. به فرمودۀ مولانا:

عشق هایی کز پی رنگی بود

عشق نبسود عاقبت ننگی بود

اشاره مجدالدین (در فصل ۲۳) به این نکته که عاشق برای اینکه بتواند تاب تجمل دیدار ناگهانی معشوق را داشته باشد بایستی ابتدا باسگ کوی او یا خاک رهش انس گیرد، و متعاقباً حکایت مواجهه مجنون با لیلی (در فصل ۲۵) و به خاک افتادن مجنون و مدهوشی او در آستان منزلگه لیلی را روایت می کند، قصد غزالی را در توجیه آنچه در فصل ۴۷ گفته است می رساند که: «عشق نوعی از سکر است که کمال او عاشق را از دیدن و ادراک کمال معشوق مانع است...»

به عبارت دیگر زیادت عشق سبب نقصان هشیاری عاشق می شود و این ویژگی در عشق مجازی تجلی دارد و حال آنکه در عشق حقیقی علم و ادراک عاشق بر سکر او چیره است و به مدد این علم لدنی در جمال معشوق مستغرق می شود بدون اینکه مانند آن مرد عاشق در جمال او تفحص و کنجکاوی کند و خالی بر چهره اش بیاید. این آگاهی و ادراک را غزالی در فصل چهارم سوانح به «معرفت» تعبیر کرده است که حَدِّ یَقْفی ندارد.

امام احمد در بیان تقدم عشق حقیقی (یا عشق به حق) بر

به این ترتیب عشق مجازی را در حکم مسافری می داند که شبی در منزلگه موقتی بیتوته کند و در پگاه رخت سفر بریندد و به موطن اصلی خود که گستره ابدیت است برود. او در عین حال این مرغ ازل را «سلطان خود و رعیت خود»، «صمصام خود و نیام خود»، «هم شجره و هم ثمره»، «هم باغ و هم درخت» و سرانجام «اول و آخر خود» می خواند که همه تجلیات از اوست و خارج از او نیست.

غزالی در فصل یازدهم سوانح از یگانگی و وحدت وجود عاشق و معشوق سخن می گوید:

«معشوق با عاشق گفت: بیا، تو من شو، که اگر من تو شوم آنکه معشوق دریا بد و از معشوق نکاهد و در عاشق افزایش و نیاز و دریاست زیادت شود، اما چون تو من گردی کار منعکس گردد، همه عاشق بود معشوق نی، همه ناز بود نیاز نی، همه یافت بود و دریاست نی، همه توانگری بود و درویشی نی، همه چاره بود و بیچارگی نی...»

این تعبیر با آنچه مجدالدین در فصل ۳۷ سوانح می گوید هماهنگی دارد:

«جباری معشوق با ذلت عاشقی کی فراهم آید؟ ناز مطلوبی با نیاز طالبی کی به هم افتد؟ او چاره این، این بیچاره او. بیمار را دارو ضرورت است اما دارو را بیمار هیچ ضرورت نیست...». با این بیان به زعم غزالی تجانس این اضداد با هم هنگامی تحقق پذیرد که عاشق خود را فدای معشوق سازد و در او یکسره فنا شود و وحدت وجود به گونه ای صورت گیرد که همه جلوه معشوق باشد و بس.

این مضمون با اشارت غزالی در فصل ۳۹ و بعضی فصول دیگر به «ساز وصال» و «ساز فراق» که اولی را «وجود معشوق» و دومی را «وجود عاشق» می نامد هماهنگ است، زیرا پایگاه عشق را ورای آنها قرار می دهد و می گوید: «عشق از هر دو بی نیاز است و اگر سعادت وقت مساعدت کند این وجود فدای آن وجود آید. این است وصال به کمال...»

امام احمد گهگاه برای توجیه اندیشه های والای خود در زمینه عشق عارفانه به نقل حکایاتی در سوانح می پردازد که هر يك متضمن نکات دقیق و مفاهیم عمیقی است، از آنجمله در فصل ۴۸ از مردی یاد می کند که در بغداد دلباخته زنی

و یگانگی کامل طالب و مطلوب است و این گل فلسفه احمد غزالی در گستره عشق است که صرفاً بر پایه توحید قرار دارد و بس.

یادداشت‌ها

- ۱ - هاویه، به معنای مغاک و ذره و پایین‌ترین طبقات دوزخ (اسفل السافلین) است.
- ۲ - مراقی، به فتح میم به معنای درجات و مراتب و پلکان و جمع مرقاة است.
- ۳ - نعت، به فتح نون و سکون عین، به معنای ستایش است.
- ۴ - ایکار، به کسر همزه، جمع بکر، به معنای دست نخورده، دوشیزه، و مضمون تازه‌ای است که کسی قبلاً به آن نپرداخته است.
- ۵ - خدر، به کسر خا و سکون دال، به معنای پرده و چادر و حریم است.
- ۶ - حصیف فطن، یعنی ارباب دانش و هوش.
- ۷ - مقامر، به ضم میم اول و کسر میم دوم، یعنی قمارباز.
- ۸ - بل = بهل = بگذار.
- ۹ - قاب قوسین = بقدر دو کمان و در اصطلاح عرفا مقامی است والا و نزدیک به خدا که مرحله فنا باشد.

فهرست منابع

- ابن جوزی، ابوالفرج. (بدون تاریخ چاپ). تلبیس ابلیس، ادارة الطباعة المنبریة، مصر.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۲ ش). مناقب العارفین، به کوشش تحسین یازجی، نشر دنیای کتاب. چاپ دوم، تهران.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۵۸ ش). سلطان طریقت، مؤسسه انتشارات آگاه، تهران.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۳۷ ش). نفعات الانس، تهران.
- شیرازی نایب‌الصدر. (۱۳۳۹ ش). طرایق الحقایق، به تصحیح محمد جعفر محجوب، تهران.
- عطاری، فریدالدین. (۱۳۵۹ ش). الهی نامه، به تصحیح فؤاد روحانی، انتشارات زوار، تهران.
- عین‌القضاة همدانی. (۱۳۴۱ ش). تمهیدات، با مقدمه و تحشیه عقیف عسیران، انتشارات منوچهری، تهران.
- غزالی، احمد. (۱۳۵۲ ش). سوانح العشاق، به تصحیح و با مقدمه دکتر جواد نوربخش، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، تهران.
- غزالی، احمد. (۱۳۵۸ ش). مجموعه آثار فارسی، به اهتمام احمد مجاهد، چاپ دانشگاه تهران.
- غزالی، محمد. (بدون سال چاپ). احیاء علوم‌الدین (متن عربی)، انتشارات دارالفکر و المعرفة، بیروت.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۴۶ ش). شرح مثنوی شریف، انتشارات دانشگاه تهران.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۱۹ ش). مثنوی شریف، انتشارات کلاله خاور، تهران.
- هجویری، ابوالحسن علی ابن عثمان. (۱۳۵۸ ش). کشف المحجوب، به تصحیح پرفسور ژوکفسکی، انتشارات طهوری، تهران.

عشق مجازی (عشق به مخلوق) در سوانح شواهد بسیاری دارد که بعضاً مورد اشاره قرار دادیم، ولی در بیان تقدم عشق خالق به مخلوق، یا به عبارت دیگر وجه تقدم «یحِبُّهُمْ» به «یحَبُّونَهُ» (آیه ۵۴ سوره مائده) با احتیاط بیشتری سخن گفته و اعتقاد راسخ خود را در این زمینه با استناد به قول بایزید بسطامی استحکام بخشیده و در فصل ۲۰ به این عبارت ابراز داشته است: «بایزید گفت - رضی الله عنه: به چندین گاه پنداشتم که من او را می‌خواهم، خود او اول مرا خواسته بود.»

مستغفرم اگر تو بگویی، تو بوده‌ای

او بود در طلب که مرا این طلب نبود
نکته دیگری که در ختام این نوشتار شایان توجه و تدقیق به نظر می‌رسد این بیت غزالی است که در فصل ۲۳ آورده است:
در عشق تو انبیه است تنهایی من

در وصف تو عجز است توانایی من
این شکوه از انبوه تنهایی عاشق از چه عاملی ناشی است؟ و چه مفهومی را مراد می‌کند؟ آنچه از این کلام منظوم استنباط می‌شود کاشف از رنج عاشق است بر اثر ایشار در برابر معشوق. در مقدمه همین فصل غزالی مطلب را با این روایت توجیه می‌کند که: «مجنون چندین روز طعام نخورده بود. آهویی به دام او افتاد. اکرامش نمود و رها کرد. پرسیدند چرا چنین کردی؟ گفت: از او چیزی به لیلی می‌ماند، جفا شرط نیست...»

علاوه بر رنج این ایشار که بر تن و جان مجنون عامری و مجنون‌های گستره عشق سنگینی می‌کند، عامل دیگری عاشق را رنج می‌دهد و آن انتظار و اشتیاق وصل است. تا به معشوق نپیوسته و در وجود او فنا نشده، از جدایی، از ثنویت و مآلاً از تنهایی خود رنج می‌برد و به گفته غزالی در همان فصل «... وصال باید که هیزم آتش شوق بود... اتحاد طلب کند و هر چه بیرون این بود او را سیری نکند و از وجود خود زحمت بیند...»

عشق از دیدگاه غزالی در پی محو همه ثنویت‌ها، و تمامی واسطه‌هاست. چنین عشقی حتی وجود عاشق و معشوق را بر نمی‌تابد. چنین عشقی طالب وحدت عشق و عاشق و معشوق،

مفهوم مروارید در ادبیات تصوف

نوشته: اسکات جانسن

ترجمه: صفورا نوربخش

سمبولیک دُر و غواص دُر سخن می‌گوید. آثار مولوی مملو از کاربردهای متنوع از "صدف" و "مروارید" است. می‌توان گفت شبستری و مولوی تصویر زنده‌ای از سمبل دُر در ادبیات تصوف ارائه داده‌اند.

صدف و قطره باران

شبستری در گلشن راز، در پاسخ دادن به پانزده سؤالی که توسط امیر حسینی هروی، از عرفای بزرگ قرن هشتم، طراحی شده، در باره دنیای معنوی و سمبولیک طریقت سخن می‌گوید. سؤال دهم در باره معنای مروارید است. سؤال: چه بحر است آنکه نطقش ساحل آمد ز قعر او چه گوهر حاصل آمد

جواب: یکی دریاست هستی نطق ساحل
صدف حرف و جواهر دانش دل

سپس شبستری تمثیل مروارید که همان علم دل است را شرح و بسط می‌دهد. در شعر شبستری این تمثیل قدیمی با تأثیر و جذابیت خاصی بازگو می‌شود که آن تفسیر سمبولیک و عرفانی آرامش و زیبایی دریا و تبدیل اعجاب انگیز دُر در درون صدف است.

زمانیکه باران بهاری بر سطح دریا می‌بارد، صدف‌های کوچک خود را از اعماق دریا به طرف بالا و به سطح آب می‌کشانند. آنگاه در روی بحر با «دهان باز» قطره بارانی را که به مروارید تبدیل خواهد شد دریافت می‌کنند. شبستری در قسمت اول تمثیل خود به اهمیت معنوی صدف و چگونگی

از دوران باستان مروارید یا دُر به عنوان یک سمبل مذهبی مهم شناخته می‌شده است. مبدأ اسرار آمیز و شکل زیبا و کاملش تمثیل مناسبی از تکامل باطنی، حیات ثانوی و سلوک معنوی است. برای شعرای صوفی مسلک ایرانی نیز دُر همواره سمبل پرمعنایی بوده، تا آنجا که از هنر شعرپردازی به عنوان دُر به ریسمان کشیدن یاد می‌شده است. شعرای صوفی مسلک زبان سمبولیک خاصی در رابطه با سمبول‌های مهم تصوف از جمله دُر ایجاد کرده‌اند و در این زبان دُر معمولاً در ارتباط با مفاهیم دیگر صوفیانه از قبیل ساحل، دریا، باران و از همه مهمتر صدف و غواص مروارید مطرح می‌شده است. ایجاد زبان سمبولیک در شعر صوفیانه بر پایه یک سنت دیرینه و بر اساس اصطلاحات سمبولیک دقیق استوار است، تعبیر شاعرانه در واقع خلاصه و چکیده‌ای است که به واسطه آن علم حضوری دل به زبان آورده می‌شود و شکل ظاهری سمبل به عنوان وسیله‌ای برای نشان دادن معنی هرگز از روی میل شخصی انتخاب نمی‌شود بلکه کاملاً مطابق با سیر، خیال و یا تصویری است که در نهایت مورد نظر شاعر است.

دُر به عنوان جوهری درونی که توسط پوسته‌ای بیرونی پنهان شده، یکی از ساده‌ترین و کامل‌ترین سمبول‌های تکامل عرفانی است و به همین خاطر سمبل ایده آلی برای بازگو کردن اصول تصوف است.

شاید هیچکس به اندازه شبستری و جلال‌الدین رومی از معانی سمبولیک دُر برای بیان حقایق معنوی استفاده نکرده باشند. شبستری در اثر معروفش گلشن‌راز که به سال ۷۱۷ هجری به تحریر درآمده است با صراحت درباره ابعاد معنوی و

«در قرآن رحمت و آب (به خصوص باران) در واقع جدایی ناپذیرند، ولی تنزیل یا وحی و الهام را هم باید بدین دو افزود که معنی لغوی آن فرستادن به سوی پایین است» (لینگز ۱۹۹۱، ص ۶۷). آب باران هم ناپاکی ها را می‌زداید و هم حیات دوباره می‌بخشد. از سوی دیگر رسیدن از آب شور دریا به قطره باران، سفر از عام به خاص است. چون در نهایت باران شناخت یا دانشی است که اصل هستی صدف را دگرگون و بازسازی می‌کند. در تفسیر آیه: انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل (سوره ۱۳، آیه ۱۷) (و او از آسمان آب را فرستاد و در دشتهای بقدر ظرفیتشان سیل ها جاری شد)، شبستری باران را با دانش اسماء الهی برابر می‌داند.

تن تو ساحل و هستی چو دریاست

بخارش فیض و باران علم اسماء است
هر قطره باران اسم جداگانه‌ای است در حالی که وجود الهی بطور کامل در هر کدام حضور دارد، یعنی از حضرت حق چیزی کاسته نمی‌شود. شبستری می‌نویسد:

اگر يك قطره را دل برشکافی

برون آید از آن صد بحر صافی
هنگامی که صدف با موفقیت به سطح آب می‌رسد، خود را در دنیای دیگری می‌یابد. این قلمرو دنیای خیال یا عالم مثال است، جایی که قطره باران مروارید و مروارید قطره باران است. در اینجا حقایق شکل ظریف و دشواری به خود می‌گیرند و تنها با دیده عقل بینای عارف قابل مشاهده‌اند. لازمه دریافت چنین علمی «بازیودن» یعنی آماده بودن برای دریافت حقیقت است. همانگونه که صدف در سطح دریا می‌نشیند و دهان باز می‌کند، شبستری به سالک طریق توصیه می‌کند که:

برو بزدای روی تخته دل

که تا سازد ملك پیش تو منزل
صدف به تنهایی مروارید را خلق نمی‌کند، بلکه خالق مروارید حق است به واسطه صدف. خلقت مروارید خلقتی است که ابن عربی از آن به عنوان خلقت تجلی آسا یاد می‌کند.
هانری کرین درباره اصول خلقت تجلی آسای ابن عربی می‌گوید:

پیدایش مروارید اشاره می‌کند و قسمت دوم را به غواص مروارید اختصاص می‌دهد. غواص مروارید نه تنها باید در اعماق دریا به جستجوی صدف پردازد، بلکه پس از پیدا کردن صدف و برای بدست آوردن گوهر یا مروارید باید پوسته بیرونی آنرا بشکند.

قسمت اول و دوم تمثیل در واقع دو وجه مکمل سیر عرفانی، یعنی فرود آمدن معنوی یا تنزیل و بازگشت معنوی یا تأویل را بیان می‌کند. از سوی دیگر صدف و غواص اشاره‌ای است به سالکان طریقت و مراحل ترقی معنوی ایشان که به طریقت مربوط می‌شود.

این فرود آمدن و بازگشت و پیدایش مروارید مثالی است برای خلق آثار ادبی و پیدایش اشعار صوفیانه. شاعر نیز همانند صدف ناقل حقایق معنوی بین عرش (کائنات) و غواص مروارید است. حرکت صدف حرکت عارف به دنبال هدیه آسمان یعنی نور وجود است.

شاعر صوفی کسی است که همانند صدف دانش خویش را به هنری سمبولیک و قابل دسترس تبدیل کند. اما صدف باید ارزش دریافت این هدیه را داشته باشد. چون همانگونه که شبستری می‌فرماید: «به هر ظرفی درون معنی ننگند».

مروارید حقیقت تنها درون آن صدف‌هایی بوجود می‌آید که از نردبان طریقت بالا رفته‌اند. حرکت صوفی مانند حرکت صدف در اثر تلاش و کوشش یعنی به واسطه بکار گرفتن تعالیم معنوی میسر است و حرکت او همان عروج معنوی از جهان هستی است. این حرکت سمبولیک در سفر صدف از اعماق تاریک دریا به روشنایی درخشان سطح آب کاملاً مشهود است.

اگرچه صدف در آب زندگی می‌کند، اما همیشه تشنه است و در آرزوی نوشیدن آب پاک و خالصی است که از آسمان می‌رسد. در اینجا دو نوع آب در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند: آب کهتر یا آب شور زمینی و آب مهتر یا آب خالصی که مبدأ آن در آسمان است. در زمین آب همیشه در حرکت و تغییر است تا سرانجام بخار شده و به مبدأ خود برمی‌گردد. بدین ترتیب باران نیز به عنوان منشأ حیات دوباره و برکتی که از جانب حق می‌رسد حکم مکاشفه، وحی و یا الهام را پیدا می‌کند. همانطور که مارتین لینگز می‌نویسد:

پنهان شدنش و تمایل کشف شدن و بازگشت آن توسط بنده حق تماماً توصیف شده است. مولوی قطره باران (مروارید) را همانند نی جدا مانده تفسیر می‌کند که باید از بستر خود جدا شده، از داخل تهی شود تا بتواند تبدیل به وسیله‌ای شود برای شناخت حق به ذات خود. زیرا اگر آب دریا به سوی آسمان برمی‌خاست مرواریدی درکار نبود. پس مولوی می‌نویسد:

«قطره‌ای که موطن خود یعنی دریا را ترک می‌کند، در بازگشت صدفی پیدا می‌کند و به مروارید تبدیل می‌شود.»
مروارید نیز مانند نی آرزوی کشف شدن و بازگشت به مبدأ خود را دارد.

غواص مروارید

قسمت دوم تمثیل شبستری درباره بازگشت مروارید توسط غواص است. در اینجا شبستری از مرحله‌ای صحبت می‌کند که غواص باید طی کند تا بتواند به مروارید دست یابد. برای پیدا کردن مروارید غواص باید به عکس صدف عمل کند، یعنی باید در ژرفا فرو رود و با صدف به سطح آب باز گردد و سپس پوسته آن را بشکند. از طرفی این عمل معکوس، یعنی نفوذ از بیرون به درون، می‌تواند به عنوان تأویل تفسیر شود. همانطور که قطره باران و بازگشت صدف به بستر خود تنزیل یا فرود آمدن معنوی را توصیف می‌کند، یافتن صدف توسط غواص نیز بازگشت یا تأویل را تشریح می‌کند. این مسأله یادآور اصل معروف کیمیاگری است که می‌گوید: «هر آنچه پایین تر است بالاتر است!»

مروارید که والاترین محصول معنوی است در پایین‌ترین مکان، یعنی در قعر دریا یافت می‌شود. عمل غواص درون کاوی است. او برای بیرون آوردن مروارید باید به درون راه پیدا کند. در حقیقت دریافت "معنی" فقط در صورت نفوذ در "صورت" میسر است. مثال غواص همانند صوفی است در پیمودن راه طریقت و جستجو برای یافتن مروارید، جستجوی خرد است، چنانچه شبستری می‌گوید:

خرد غواص آن بحر عظیم است

که او را صد جواهر در گلیم است

دل آمد علم را مانند یک ظرف

صدف با علم دل صوت است با حرف

«ما نه تنها می‌گوییم که عارف چیزی را که در دنیای اسرار وجود داشته است (باران) می‌آفریند (به اعتباری عامل آن می‌شود) تا در دنیای حس قابل درک شود (مانند مروارید)، بلکه علاوه بر آن خدا این تأثیر را به واسطه او (عارف) خلق می‌کند.» (کرین ۱۹۶۹، ص. ۲۲۸)

چنین برخورد عرفانی مستلزم رویارویی میان باران و صدف است. حرکت صدف برای دریافت قطره باران مانند جذب گل آفتاب گردان است که به واسطه جاذبه دوجانبه و همزمان مابین تجلی وجود و حضرت ملکوتی همواره به سمت خورشید حرکت می‌کند. پیدایش مروارید بر اساس پیوند و هم‌آهنگی قطره باران و صدف یا به عبارتی میان اسم الهی (حضرت حق) و بنده او صورت می‌گیرد که به واسطه آن حضرت حق (مانند مروارید) آشکار می‌شود. پس در حقیقت صدف وسیله‌ای است برای عروج مانند نی میان تهی که با موسیقی حق به آهنگ درمی‌آید.

آنگاه که صدف قطره باران را دریافت می‌کند دوباره به داخل دنیای متعارف در قعر دریا فرو می‌رود. این فرود معنوی (تنزیل) مرحله همت است. همت صدف مانند همت شاعر به مکاشفات معنوی دل شکل بیرونی و واقعی می‌بخشد و قطره باران را به مروارید مبدل می‌سازد. نکته مهم در اینجا دگرگونی یا تغییر شکل دادن است.

نور عرفان نور علمی است که وجود عارف را دگرگون می‌سازد. صوفی که نور دل در سینه دارد، دیگر یک صدف معمولی نیست. در دل صدف، مروارید سمبل گنج پنهانی است که تمایل به آشکار شدن (کشف شدن) دارد.

مولوی می‌نویسد:

«ای محبوبان آب و گل برکار باشید و هنر حاصل کنید و دل شکسته مباشید و مترسید که هنرهای شما پنهان نماند که این گوهرها و میوه‌ها در خزینه شما نهادیم و شما را از خود خبر نبود. این در علم غیب ما بود و این هنرها و خوبی‌ها که شما امروز در خود می‌بینید پیش از آنکه اینها در وجود شما درآید در دریای غیب این گوهرها می‌یافتند و بسوی خزاین خاکیان می‌شتافتند.» (مجالس سبعة مولانا - مجلس هفتم)
در اینجا مرحله تجلی اسماء الهی از ذات ازلی مروارید تا

قراردادهای پیش پا افتاده است که ارزش تأمل و تعمق را ندارند:

لغت با اشتقاق و نحو با صرف

همی گردد همه پیرامن حرف

هر آنکس جمله عمر خود در این کرد

به هرزه صرف عمر نازنین کرد

اما از طرف دیگر پوست عمل مهمی را انجام می‌دهد. علم

دین در بطن علم ظاهر جای دارد. در دنیای عقلانی دست یافتن

به معنا تنها از طریق صورت امکان پذیر است و از این رو است

که شبستری می‌نویسد:

ز جوشش قشر سبز افتاد در دست

نیاید مغز هر کو پوست نشکست

بلی بی پوست ناپخته است هر مغز

ز علم ظاهر آمد علم دین نغز

پوست صدف جسم خارجی است که در داخل آن مروارید

یعنی دل معنوی و مرکز روانی انسان‌ها جای دارد. صدف و

مروارید مثال بی نظیر این رابطه اند. پوست حجاب نفسانی یا

نفس حیوانی است که راه رسیدن علم معنوی را به مروارید

می‌بندد. شکستن پوست خود شکنی است از راه گذشت و

فداکاری و فقر معنوی. صدف را باید شکست تا مروارید را

بدست آورد. مولوی گوید:

مرا بحر صفا گفت که کامی نرسد مفت

گران گوهر با تست صدف را هله بشکن

شکستن پوست آخرین عمل صوفی است که به واسطه آن از

خود فانی شده و به حق باقی می‌شود. مروارید به عبارتی

زندگی دوباره است و این مفهوم کلمات حلاج را به خاطر

می‌آورد که گفت: «بکشید مرا دوستان وفادار من که در کشتن

من زندگی من است. مرگ من حیات من است و حیات من

مرگ من.» مولوی می‌گوید:

چون زین قفس برستی در گلشن است مسکن

چو این صدف شکستی چون گوهرست مردن

مولوی به سالک راه هشدار می‌دهد که آنچه به دنبال آن

می‌رویم خود مروارید نیست بلکه نوری است که به واسطه آن

مروارید می‌درخشد.

غواص مروارید خرد یا به عبارتی علم دل است و ساحل تن و مراد از غواصی عرفان است، یعنی بکار بردن علم دل که شبستری آن را در مقابل اعمال بدن و علم ظاهری قرار می‌دهد.

عمل کان از سر احوال باشد بسی بهتر ز علم قال باشد

کسانی که به علم قال (بحث و جدل و علوم وابسته به آن)

تکیه دارند همیشه از عرفا که علم دل را دنبال می‌کنند عقب

می‌مانند زیرا که آن گروه به مکاشفات روشن و بی واسطه عرفا

دسترسی ندارند. این پیروان کلام هرگز به مروارید نزدیک

نمی‌شوند، بلکه همیشه ناامیدانه در روی آب برای گرفتن

مروارید دست و پا می‌زنند. همانطور که مولوی می‌نویسد:

«اگر صد هزار بار آب دریا را طاس طاس به پیماید گوهر

را نیابد، غواصی می‌باید تا به گوهر راه برد و آنگاه هر

غواصی نی، غواصی نیک‌بختی چالاک، این علم‌ها و هنرها

همچون پیمودن آب دریاست به طاس، طریق یافتن گوهر نوعی

دیگر است.» (فیه ما فیه، ص ۱۸۶ به تصحیح فروزانفر)

برای پیدا کردن مروارید باید غواص بود... غواص مانند

صوفی باید وطن خود یعنی ساحل زندگی و امور روزمره را

رها کرده و خود را به دست شیخ و تعلیمات معنوی او بسپارد.

علمی که غواص به دنبال آن است علم درونی است و مستلزم

تمرکزی فوق‌العاده برای انجام اعمالی از قبیل ریاضت کشیدن،

مواظب دم بودن، به واکنش‌های غریزی و ترس خود مسلط

بودن است. شغل غواص مروارید، شغلی است پس خطرناک،

سخت و نامطمئن و به همین خاطر غواص‌ها معمولاً دو به دو

کار می‌کردند. همراه با غواص همیشه شخص دیگری بود که

در قایق منتظر او می‌ماند و طنابی را که به غواص متصل بود

در دست داشت. پس از سپری شدن زمان معین مردی که در

قایق بود غواص را با صدف‌ها به بالا و به طرف قایق

می‌کشید. صوفی نیز به همین ترتیب به کمک پیر طریقت از

میان مشکلات و امتحانات معنوی خود می‌گذرد، زیرا که

رهروی بدون پیر مانند غواص بدون ریسمان است.

شکستن پوست

پس از یافتن صدف باز به لایه دیگری از معانی که مربوط

به شکستن پوست صدف و پیدا کردن مروارید می‌شود

برمی‌خوریم. به گفته شبستری: پوست صدف نشانه

چرا که بنا بر اصول تصوف، حقیقت باطنی پیغمبر نور محمدی است، به عبارتی معنی و نمونه اصلی جهان هستی که عموم مخلوقات را روشن کرده و حفظ می کند.

پس می توان گفت که مروارید یا انسان کامل با نور محمدی می درخشد. بنابراین می بینیم که در بالاترین مقام خود، مروارید مظهر وحدت وجود و انسان کامل است که آن بالاترین هدف صدف ها و غواصان و همه رهروان طریقت را نشان می دهد.

اشعار شبستری و مولوی ما را از سر صدف های عمان باخبر می سازند. غواص به سوی بستر صدف هدایت می شود، از آن پس پیدا کردن صدف، نفوذ در پوست آن و بالاخره بدست آوردن مروارید هدف زندگی پر تلاش او می شود. می دانیم که چنین جستجویی بس خطرناک و نامعلوم است. اما غواص را رهنمائی است که توسط ریسمان ارادت او هدایت می شود. اگر او به پیر خود ارادت داشته باشد ممکن است که توفیق یابد، اما پیش از آنکه غواص بتواند از زیبایی مروارید بهره مند شود باید در پوست نفس خود نفوذ کرده و آن را بشکند و از میان بردارد، تا آنجا که دیگر خودی او باقی نمانده و تنها مروارید کامل و درخشان باقی ماند. غواص راستین مانند صدف راستین تنها یک هدف دارد و آن مروارید است. بدون وجود مروارید غواص و صدف چیزی ندارند. همانطور که مولوی می نویسد:

بدترین مرگ ها بی عشقی است

بر چه می لرزد صدف؟ بر گوهرش

فهرست منابع

شبستری، شیخ محمود. (۱۳۵۵ش.). گلشن راز، با تصحیح و مقدمه دکتر جواد نوربخش، انتشارات خانقاه نعمت اللہی.

مولوی، جلال الدین رومی. (۱۳۴۸ش.). فیه ما فیه، تهران.

Corbin, H. (1969). *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, R. Manheim (trans.), Princeton: Princeton University Press.

Lings, M. (1991). *Symbol and Archetype*, Cambridge: Quinta Essentia.

تو هر گوهر که می بینی بجو دُرِ دگر در وی
که هر ذره همی گوید که در باطن دفین دارم
ترا هر گوهری گوید مشو قانع به حسن من
که از شمع ضمیرست آن که نوری در جبین دارم
مروارید نوری را که از وجه حق به او می تابد منعکس
می سازد. صوفی که پوست خود را می شکند تبدیل به
مروارید یا نور می شود. کسی که کاملاً شفاف شد، به مثال
آینه ای در مقابل حق قرار می گیرد و منظور از بقای در حق
همین است.

دل من چون صدف باشد، خیال دوست دُر باشد

کنون من هم نمی گنجم، کزو این خانه پر باشد

مروارید

آخرین مطلب ما درباره معنی مروارید و مروارید شدن است. مروارید در شکل و رنگ یک مثال بی همتا از کمال است که می تواند نشانه دو اصل تصوف یعنی وحدت وجود و انسان کامل باشد. شکل کروی مروارید بیان کننده وحدت است. مروارید بودن از من و ما گسیختن و به وحدت پیوستن است. در تفکر صوفیانه مروارید مترادف است با انسان کامل که هم ازلی و هم ابدی است، و مروارید بودن باز یافتن هویت نخستین و به کمال رسیدن و آینه حق شدن است.

همانگونه که انسان کامل تمام مثال های افلاطونی را در وجود خویش دربردارد، عارفی که به یکی بودن خویش با خداوند واقف شده باشد، به مثال آینه ای است که در آن حضرت حق در اسماء و صفات خود تفکر می کند.

دومین ویژگی مروارید درخشندگی و شفافیت آن است. رنگ سفید مروارید سمبل وحدت و کمال است. سفید ترکیبی از تمام رنگ ها است. نوری خالص که پیش از انکسار واحد است. سفید در واقع مظهر نور است و نور (که منشاء آن خورشید است) مظهر وحدت. مروارید شدن نور خالص شدن و جذب شدن در وحدت الهی است. مروارید که بدین ترتیب مظهر بالاترین شناخت و دریافت عرفانی است با مفهوم پیغمبر نیز برابر شده است که مولوی او را دُر یتیم نامیده و می گوید:

صد چو ماهست آن عجب دُر یتیم

که به یک ایماء او شد مه دو نیم

تو بودی

هر جا گذر افتاد نمودار تو بودی
 هر سو نظر افتاد پدیدار تو بودی
 در کعبه و بتخانه و در دیر و کلیسا
 جویای تو دیدم همه را یار تو بودی
 در انفس و آفاق کسی جز تو نجستم
 در ظاهر و در باطن آثار تو بودی
 گردید عیان بر سر بازار محبت
 بودی تو فروشنده خریدار تو بودی
 هر دل که به لب زمزمه عشق بتی داشت
 بت بود بهانه دل و دلدار تو بودی
 از روز ازل تا به ابد در همه عالم
 پیدا و نهان اندک و بسیار تو بودی
 گر نور به بخشیدی و بردی دل و دین را
 دین و دل و روشنگر انوار تو بودی

از دیوان نوربخش

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

هو الحق

بزن بر سیم آخر مطریا امشب ربابت را
 مغنی با هو الحق ابتدا کن فتح بابت را
 نگرده مشکل دل حل ز ارباب پراکنده
 به رب واحد یکتا حوالت کن حسابت را
 رها کن دفتر آفاق و انفس را به هشیاران
 رقم زن با جنون عشق اوراق کتابت را
 نقوش آب و گل بگذار و برخوان لوحه دل را
 که بردارد به مهر حق ز چشم جان حجابت را
 خدایا عاشقم بر تو به تسلیم و رضا راضی
 خریدارم خطابت را پذیرایم عتابت را
 تویی عین عیان من، هویدا و نهان من
 به هر سویی کنم هر دم تماشای جنابت را
 نه تنها نوربخش از تو بود جان و دلش روشن
 جهانی هست از آن باشد که دارد فیض تابت را



گلاب نیست

از: اسماعیل نواب صفا

رسم و ره طریقت ما در کتاب نیست
عشاق را فتوح، که در فتح باب نیست

ما دیده‌ایم در نگه پیر می فروش
آن جلوه‌ها که در دل هیچ آفتاب نیست

سرینجه را بخون جگر رنگ کرده‌ایم
انگشت ما ز خون کسی پر خضاب نیست

جز ربقة خلوص، بگردن نداشتیم
چون غیر ذات دوست که مالک رقاب نیست

تسلیم محض باش درین کاروانسرای
در کار مرد حق، که درنگ و شتاب نیست

هرگز به خنده سحری، کی رسد چو شمع؟
آن دیده‌یی که در دل شبها پر آب نیست

گل دلریا برآمده و خار دلخراش
این هر دو را خبر ز جزا و عقاب نیست

شیرین شود چو شیر، دگر نیست شیر ناب
گل هم شود پر آب، و لیکن گلاب نیست

گفتا که بر شهاب فلك دیده بر مدوز
کاید خدنگ مرگ ولی در شهاب نیست

در ثوب صوفیانه «صفا» سلطنت خوش است
بودن که در لباس مذلت ثواب نیست



شعله خورشید

از: شعله کرمانی

در سینه به جز یاد توام همنفسی نیست
یعنی که درین خانه به غیر از تو کسی نیست
یک بار بیما هم نفسم باش که بینی
غیر از نفس گرم توام هم نفسی نیست
بگذر ز تغافل، گذری بر سر من کن
گل اینهمه هم، غافل از احوال خسی نیست
برخیز که بردامنت آویزم و جان را
در پای تو ریزم که جز اینم هوسی نیست
تا چند به سوی تو ز من پرسه به هر کوی
وز سوی تو بینم که صدای جرسی نیست
داد دل خود از که ستانم که به جز تو
در پهنه این ملک دگر دادرسی نیست
گر ملک جهانم همه در زیر پر آمد
دور از تو، به جان تو که بیش از قفسی نیست
من شاعر شهر شب و تو شعله خورشید
یعنی که به جز وصل توام ملتسمی نیست



دامنی گر چاک شد در عالم رندی چه باک
جامه‌ای در نیک نامی نیز می‌باید درید

صوفی عشق آفرین

نوشته ع - ا - م - کرمانی



ذکایی، رهرو آزاده طریقت نعمت الهی

از این جهان ذکائی ما رخت بست و رفت
از قیل و قال مردم بی عشق رست و رفت
معیار مهر بود و صفا بود و راستی
هرگز به عمر خویش دلی را نخست و رفت
چونان کبوتری که ازین آشیان نبود
آخر به یاد دوست قفس را شکست و رفت
بر نوربخش رفتن او بود ناکوار
هرچند بر ولای علی داد دست و رفت

از آخرین دیدارمان چند ماهی نگذشته بود که دلم هوای او را کرد ولی پر کشیدن از حاشیه کویر به پایتخت جمعیت زده و دود آلود میسرمد نبود که بی اختیار تلفن را پیش کشیدم و او را سلام دادم. ناله یا علی او دلم را لرزاند که به سختی سخن می‌گفت و توان آن را نداشت که صحبت را ادامه دهد.

به ناچار لب از سخن فرو بستم و یا علی گویان خداحافظی کردیم ولی آخرین جمله او آتشم زد و کلام او هنوز که هنوز است در دلم زنگ می‌زند، وقتی با افسردگی و نگرانی از حال و روز و مریضی‌اش پرسیدم پاسخ داد:

« روزهای آخر عمر است و نفت چراغ تمام شده. این آخرین شعله‌ها و کورسوها هم که باقی است از فتیله چراغ است که رو به خاموشی می‌رود »

صدقاتی که در کلامش بود در دل سوخته‌ام اثر کرد و قیافه مردانه ولی دوتا و تکیده او پیش رویم مجسم شد و باور کردم که چراغ عمرش رو به خاموشی است. تلفن را کنار گذاشتم و در خود فرو رفتم و بی اختیار اشکی گرم دیدگانم را نم‌آلود کرد.

عمری با پیرمرد آشنا بودم و به قولی پای‌بند و دلبسته صفا و وفا و پاکی و انسانیت او. او که دوست و دشمن - که نداشت - صداقت و یکرنگی و بی‌ریاییش را می‌ستودند. آن مرد آزاده صرف نظر از دین و آیین و کیش، به همه آدمها عشق می‌ورزید و خدمت به انسانها را گونه‌ای عبادت می‌شمرد و به نیک و بدشان کار نداشت. دشمنی‌ها را به جان می‌خرید و با حربه مهر و محبت کینه‌ها را به دوستی مبدل می‌ساخت و عاشقانه بالبخندی گرم و دلنواز خریدار همه و دوستدار خلق خدا بود.

را دیدم و خود در سنین جوانی بودم، برایم پیر مرد بود و صلابت و وقار و متانت توام با افتادگی اش جلوه‌ای خاص به او می‌بخشید.

پیر مرد به سختی پای بند شریعت بود و به گونه‌ای که شنیدم در گیر و دار يك گرفتاری که تنگنای زندگیش به حساب می‌آمد گذارش به خرابات افتاد و در همان عالم پیر مردی به نوجوانی سر سپرد که پس از سالی چند پیر خرابات شد و پیرمرد تا زنده بود با عشق و شیفتگی بدو عشق می‌ورزید و بر عهد و پیمان معنوی خود پای می‌فشرد.

او از نردبان شریعت به بلندای طریقت رسید و در وادی عشق و صفا مردانه گام زد و با تکیه به آئین جوامفردی، گذشت و فداکاری و بالاخره خدمت به خلق خدا، به حقیقت رسید و از افتخارات طریقت نعمت الهی شد. تا آنجا که پیر طریقت در سوک از دست دادن او کُنج انزوا گزید و نالید و پس از سالهای سال در سوک او مرثیه گونه‌ای سرود که به نام او برای بزرگداشت پیر مرد در صدر آگهی‌های مجلس یاد بودش منتشر شد و بر دلها نشست.

پیرامون زندگی پر بار پیرمرد سخن‌های بسیار شنیده‌ام. هر کس از او یاد می‌کند شیفته صفا و مردم‌داری اوست و اینکه سنگ صبور همه دل سوختگان بود. ساعتها ساکت و آرام می‌نشست و قصه غصه‌های این و آن را می‌شنید و آبی بر آتش دل سوخته آنها می‌ریخت.

در قاموس پیر مرد به زبان آوردن "نه" و "نمی‌شود" و "نمی‌توانم" کفر بود و هر کس کاری به او رجوع می‌کرد بالبخندی گرم پاسخش می‌داد و مردانه به گره‌گشایی همت می‌گماشت. اگر کاری از خودش ساخته نبود دوستان و آشنایان بی شماری را به یاری می‌طلبید و به هر صورت که بود راه حلی پیدا می‌کرد.

در هیچ محفل و مجلسی دم از خویش نمی‌زد و اهل من و ما نبود و به راستی نماد يك صوفی وارسته و صافی و در عین حال عشق آفرین بود. به هنگامه روبرویی با سختی‌ها چون کوه استوار می‌ماند و خم به ابرو نمی‌آورد و نیک و بد را عنایت دوست می‌پنداشت و بر این باور بود که هرچه از دوست می‌رسد نیکوست.

آن روز که دوستی از مرگ او باخبرم ساخت، پیشاپیش دلم گرفته بود و در کُنج انزوا و تنهایی نشسته و در بر همه بسته بودم. خبر را که شنیدم گمان بردم از پیش خبر داشتم، با این همه یکه‌ای خوردم و در عالم تنهایی بی اختیار ناله را سردادم و ساعتی گریستم.

روز بعد به اتفاق دوستی راهی بم بودیم و از هر دری سخن می‌گفتیم و از تاجر خاطر خود به دلیل از دست دادن پیر مرد گفتگو کردم. چون به تقاضای او نامش را بر زبان راندم فریاد کشید و حالش دگرگون شد تا آنجا که کنترل رانندگی را از دست داد و می‌رفت همه ما را به حادثه‌ای دچار کند که نهیب زدیم و او را به خود آوردیم.

سر راهمان به زیارت شاه نعمت‌الله ولی رفتیم و بر مزار او فاتحه‌ای نثار دوست مشترک از دست رفته کردیم و او که غرق تاجر بود تمامی طول راه را از پیر مرد و محبت و صفا و پاکی و صداقتش سخن گفت و از سوز دل نالید.

به یاد آوردم و برای دوستم تعریف کردم، چند سال پیش در آن سوی دنیا در کشور کانادا با آشنایی از پیروان کیش زرتشتی از هرجا گفتگو داشتیم. ناگاه سخن به دوستان مقیم ایران کشید و من به مناسبتی از پیر مرد نامی به میان آوردم. دوست زرتشتی که از ارادتمندان پیر مرد بود حیرت زده شد و وقتیکه پس از چند پاسخ و پرسش دریافت از دوستان و ارادتمندانم هستم از جای برخاست، مرا صمیمانه در آغوش گرفت و به داشتن دوستی چون پیر مرد تهنیت گفت. از آشنایی او با پیر مرد پرسیدم که لبخندی لبانش را گشود و پاسخ داد:

«طی دهها سال زندگی و کار و تجارت و داد و ستد در بازار تهران که قسمت اعظم ارتباط من با مسلمانان بود، تنها به این مرد با صفا و پاک برخوردیم که کوچکترین خللی نداشت و صداقت و پاکی و یکدلی و یکرنگی او شیفته‌ام کرده بود. تا آنجا که سالهای آخر اقامتم هرچه می‌کردم با مشورت او بود و همه داراییم در اختیار وزیر کلیدش که حساب و کتابش را هم خود نگاه می‌داشت و من اطمینان داشتم از خودم دقیق تر، منظم تر، پاک تر و روشن بین تر عمل می‌کند».

اینکه زنده یاد ذکایی را پیر مرد خطاب می‌کنم بدان سبب است که وقتی برای نخستین بار - بیش از سی سال پیش - او

غافل نبود، مرگ را حق می‌خواند و با روی باز پذیرایش بود و غم آن داشت که روزهای آخر عمر زمین‌گیر و سریار دیگران نشود.

سرانجام در آرامش خرقه تهی کرد و به کوی دوست پر کشید و چونان قطره‌ای پاک در دریای بی‌کران فرو شد و خود دریا شد.

قطره ای بود او در این بحر مجاز

سوی دریای حقیقت رفت باز

زین چنین افتد بسی در راه عشق

این کسی داند که هست آگاه عشق

زنده یاد در شهر یزد متولد شد و از اوان جوانی به کسب و کار و تجارت پرداخت ولی پیشه اصلی او کار و کوشش و خدمت به خلق خدا بود. مال و منال را به عنوان وسیله‌ای برای گذران زندگی می‌خواست و از آن برای رفع مشکل خلق خدا بهره می‌گرفت. بیش از چهل سال در وادی طریقت گام زد و هرگز در اندیشه کسب عنوان برنیامد و کسی جز او و پیر طریقتش ندانست که هفت شهر عشق را کی و چگونه گشت ولی همه جا حضور داشت و چون خادمی صادق در خدمت فقرا بود.

بیشتر اوقات پیر مرد، به خصوص در سالهای اخیر که زمین‌گیر شده و کمتر از خانه بیرون می‌آمد و کار و کسب را رها کرده بود، به فکر و ذکر می‌گذشت. دمی از یاد دوست

درسی از شرفقت به خلقِ صوفیان

از بوستان سعدی - باب دوم

میازار موری که دانه کش است

که جان دارد و جان شیرین خوش است

سیاه اندرون باشد و سنگدل

که خواهد که موری شود تنگدل

مزن بر سر ناتوان دست زور

که روزی بپایش درافتی چو مور

درون فروماندگان شاد کن

ز روز فروماندگی یاد کن

نبخشد بر حال پروانه شمع

نگه کن که چون سوخت در پیش جمع

گرفتم ز تو ناتوان تر بسی است

تواناتر از تو هم آخر کسی است

* ابویکر دلف بن جحدر مشهور به شبلی از بزرگان معروف صوفیه مرید خیر نساج و مصاحب جنید بغدادی بود. به سال ۲۴۷ هجری (۸۶۱ میلادی) در سر من رأی متولد شد و به سال ۳۳۴ هجری (۹۴۶ میلادی) در بغداد وفات یافت. او را در مقبره خیزران بغداد بخاک سپردند.

یکی سیرت نیک مردان شنو

اگر نیک بختی و مردانه رو

که شبلی* ز حانوت گندم فروش

به ده برد انبان گندم به دوش

نگه کرد موری در آن غله دید

که سرگشته هر گوشه‌ای می‌دوید

ز رحمت بر آن شب نیارست خفت

به مأوای خود بازش آورد و گفت

مروت نباشد که این مور ریش

پراکنده گردانم از جای خویش

درون پراکنندگان جمع دار

که جمعیت باشد از روزگار

چه خوش گفت فردوسی پاکزاد

که رحمت بر آن تربت پاک باد

داتا گنج بخش

نوشته: تری گراهام

ربیع الاول سال ۴۶۵ ه.ق. قید شده است. تا قبل از تجزیه هند و پاکستان هر ساله زائرین و مشتاقان پیرو ادیان مختلف، اعم از هندو، مسیحی، سیک، پارسی (مزدایی) و کلیمی نیز از اقصی نقاط شبه قاره هند، به برادران مسلمان در لاهور می پیوستند و با شور و شوقی عاشقانه در آن مراسم پرشکوه شرکت می کردند و ارادتشان را به آن ولی بزرگوار ابراز می داشتند.

باید توجه داشت که مدفن بسیاری از اولیای حق و اکابر صوفیه، مانند مقبره "میان میر (مرشد قادریه و پیر "دارا شکوه")، شاه ابوالعالی (شارح مثنوی مولوی)، شاه حسین (صاحب منظومه "کافیان") و "مدهو لال" (مرید محبوب هجویری) از اماکن متبرکه لاهور است و مراسم ویژه عرس هر ساله به مدت یک روز در آنجا انجام می گیرد. در صورتی که عرس "داتا گنج بخش" استثنائاً طی سه شبانه روز، با شکوه و عظمتی بی نظیر و با شرکت قوایان و نوازندگان برجسته برگزار می گردد و در این مدت شهر یک پارچه در جشن و سرور و هیاهو است. اصولاً چنین بنظر می رسد که لاهور بر محور بنای مقبره هجویری آباد شده و گسترش پیدا کرده است.

در واقع ساختمان این مجموعه در محل سابق خانقاه وی در جوار شهر قدیم لاهور بنا شده که بیرون دروازه شهر قرار دارد و بتدریج توسعه یافته است. در سمت شمال مزار قبرستان و حمام و چاهی است و محوطه ضلع شرقی چاه به دستور "رانی چند گور" (در اردو مترادف ملکه یا شهبانو) همسر "کهرک سینگه" از حکام وقت ساخته شد. اکبر شاه نیز

گنج بخش فیض عالم مظهر نور خدا

ناقصان را پیر کامل کاملان را رهنما
بیت بالا از خواجه معین الدین چشتی است که بر لوحه مزار هجویری نگاشته شده است. نام کامل او ابوالحسن علی بن عثمان بن ابی علی جلابی هجویری غزنوی است، و در شبه قاره هند و پاکستان و نواحی اطراف به لقب "داتا گنج بخش" شهرت دارد. مقبره او در لاهور زیارتگاهی است عظیم که شکوه و جلال بارگاه سلاطین و پادشاهان را در خاطر مجسم می کند و بدین مناسبت به "دربار داتا صاحب" معروف شده است. واژه "داتا" در زبان اردو مترادف "حامی" یا "بخشنده" در زبان فارسی است، که از خصایل مشخصه هجویری بوده است. در زمان حیات وی، مدعیان دو اثر از تألیفات او را به امانت برده و به نام خود منتشر کردند که خود در کتاب کشف المحجوب به آن موارد اشاره کرده است. آن دو اثر عبارت اند از منهاج الدین که در مراتب سیر و سلوک در طریقت تصوف تصنیف شده و دیوان اشعارش که خود در این باره می گوید: «دیوان شعر کسی بخواست و باز گرفت و اصل نسخه جز آن نبود، آن جمله را بگردانید و نام من از سر آن بیفکنند و رنج من ضایع کرد.» سایر تألیفات هجویری نیز که مشروحاً در مقدمه کشف المحجوب از آنها یاد شده، متأسفانه بعد از حیات وی از میان رفته است.

هجویری از معدود شخصیت هایی است که هنوز در دیار خود از محبوبیت ممتازی برخوردار است. بطوری که پس از گذشت ده قرن، سالگرد وفات او طی آیین ویژه و جشنواره ای بنام "عرس" بر مزار وی برگزار می گردد. وفات هجویری بیستم

مختصری از هجویری ارائه شده که در واقع مأخذ اصلی آن کشف‌المحجوب بوده است. مؤاخذ دیگر عبارتند از سفینه‌الاولیاء تألیف داراشکوه و فوائد‌الفوائد که مجموعه‌ای است از سخنان نظام‌الدین اولیاء که به زبان فارسی و به سعی حسن سجزی منتشر شده است. کتاب کشف‌الاسرار هم منسوب به هجویری است که در آن از سیرت وی نیز صحبت به میان آمده است. همه آثار مذکور در لاهور به چاپ رسیده که نشان دهنده موقعیت ممتاز فرهنگی آن شهر در آن زمان و احترام و محبوبیت ویژه هجویری در آن خطه است. از اطلاعات اندکی که از این آثار بدست آمده به شرح احوال وی می‌پردازیم.

هجویری در جلاب یا هجویر از محلات غزه به دنیا آمد. گویا او را لقب "گنج بخش" به این دلیل داده‌اند که در زمان حیاتش به بخشندگی مشهور بود، اما او با کمال تواضع خطاب به خود می‌گوید: «ای علی! مردم ترا در عین افلاس "گنج بخش" می‌نامند، مغرور مشو که بخشنده خدای تعالی است.» (کشف‌الاسرار، ص ۳۰-۳۷ و ص ۵۰).

از کودکی و نوجوانی هجویری اطلاع چندانی در دست نیست، جز اینکه در پی مکاشفات عرفانی بوده و در این راه مجاهدات بسیاری کرده است. هجویری پس از تکمیل تحصیلات عالی حدود بیست سال به سیر آفاق پرداخت و به دیدار بسیاری از بزرگان و مشایخ طریقت نایل آمد که به تفصیل در کشف‌المحجوب از آن سخن گفته است. از جمله ملاقاتی با ابوالقاسم کُرگانی طوسی داشته (متوفی ۴۵۰ ه.ق. که اشتباهاً گُرگانی معرفی شده است) و او در سلسله نعمت‌اللهی از اسلاف شاه نعمت‌الله ولی بوده است. در کشف‌المحجوب در باره ملاقاتش با ابوالقاسم کُرگانی چنین می‌گوید: «روزی من خدمت شیخ نشسته بودم و نمودهای خود می‌شمردم به حکم آنکه روزگار خود را بر او سره کنم که فاقد وقت است و وی آن‌ها را به حرمت می‌شنید و مرا نخوت کودکی و آتش جوانی بر گفتن آن‌ها حریص می‌کرد و خاطری صورت می‌گشت که مگر پیر را در ابتدا بر این کوی گذری نبودست که در حق من چنین خضوع می‌کند و نیاز می‌نماید. اندر حال وی این در باطن من بدید، گفت: دوست پدر این خضوع من نه مر ترا و یا حال تراست که محول احوال در محل محال آید که این

عماراتی بر آن بنا افزود. مهاراجه "رانجیت سینگ"، آخرین حاکم سرزمین پنجاب در زمان سلطه انگلستان در اوایل قرن اخیر نیز به مرمت و تجدید ساختمان این بناها همت گماشت که تمامی اینها دلیل احترامی است که هجویری در نزد پیروان مذاهب گوناگون داشته است.

آرامگاه هجویری در مرکز محوطه مجموعه قرار دارد و در دو جانب آن مقبره شیخ احمد سرخسی و شیخ سعید هجویری واقع شده است. در واقع شیخ سعید هجویری بود که با طرح سوالات خود موجب تدوین و نگارش کشف‌المحجوب را فراهم آورد. گنبدی سبز رنگ بر فراز مقبره قرار گرفته که با نقوشی زیبا آراسته شده و ایوانی از سنگ مرمر سفید با حکاکی و تزیینات ظریف و چشمگیر گرد گنبد را احاطه کرده است. این مقبره و ساختمان‌های اطراف آن در بدو امر به همت ظهیرالدوله سلطان ابراهیم، پسر عم سلطان محمود غزنوی، بنا شد، ولی گنبد مقبره حدوداً دو قرن بعد به آن اضافه گردید. می‌توان گفت که مزار هجویری مجموعه ساختمانی است وسیع و پر جلال که در عین حال در میان ازدحام و جنجال شهر لاهور فضایی آرام بخش و روح پرور پدید آورده است. به استثنای سه روز مراسم برگزاری عرس که طی آن هیاهو و غوغای جشن و سرور، شهر لاهور را تحت الشعاع قرار می‌دهد.

مقبره هجویری همچنین الهام بخش بزرگان طریقت بوده است. بطور مثال خواجه معین‌الدین چشتی پیر سلسله چشتیه در قرن هفتم در زاویه‌ای از مسجد این مقبره به چله نشست. و از سوی دیگر شاه حسین در قرن یازدهم آن محل را برای ایجاد شور و وجد و حال برگزید. وی در طی مدت بیست سال حیران و نالان و سرگردان، در اطراف شهر به بیابان گردی می‌پرداخت و شامگاهان را در مقبره بسر می‌برد. از شدت حیرانی و سرگردانی در کوی و برزن به حالت پستی و دربوزگی افتاد و مورد شماتت و ملامت خاص و عام قرار گرفت، ولی در همه حال آستان "داتاصاحب" مأوی و پناهگاه او بود.

در مورد زندگانی و شرح حال هجویری اطلاعات دقیقی موجود نیست و تنها از پنج منبع، اخبار مختصری به دست آمده که موثق‌ترین آنها کشف‌المحجوب است که بدون تردید تألیف هجویری است. در نفحات‌الانس جامی نیز شرح حال

شب اندر آن جا بودن. آن شب مرا بر بامی بنشانند و خود بر بامی بلندتر رفتند و مرا بر زمینی خشک بنشانند و نانی سبز گشته پیش من ب نهادند و بوی اباهایی که ایشان می خوردند به من می رسید و با من به طنز سخنان می گفتند از بام بالا. چون از طعام فارغ شدند خریزه می خوردند و پوست بر سر من می انداختند بر وجه طیبیت حال خود و استخفاف ایشان بدل فرو می خوردم و می گفتم بارخدا یا اگر نه آنستی که جامه دوستان تو دارند والا من از ایشان این نکشمی. هر چند که آن طعن ایشان بر من زیادت می شد دل من اندر آن خوشتر همی گشت تا به کشیدن آن بار واقعه من حل شد و اندر وقت بدانستم که مشایخ - رحمهم الله - جهال را از برای چه اندر میان خود راه دادند، و بار ایشان از برای چه می کشند. این است احکام ملامت به تمامی با تحقیق آنکه پیدا کردم و بالله التوفیق» (کشف/المحجوب، ص ۷۷-۷۸).

هجویری سپس از طریق ماوراءالنهر خراسان را به قصد عراق و سوریه ترک کرد و برای دیدار مرشدان و مشایخ صوفیه به شهرهای نیشابور و مرو و بخارا و آذربایجان سفر کرد و در پایان در بغداد اقامت گزید. در آنجا مدت زمانی به زندگی دنیوی پرداخت و صاحب مال و ثروتی گردید، ولی در کمال سخاوت و رادمردی با بذل و بخشش ثروت خود به دیگران، عاقبت کار وی به افلاس انجامید.

آخراً امر نیاز باطنی او در طلب حق وی را به جستجوی پیر و مرشدی کامل به سوی شام هدایت نمود و در آنجا به حضور ابوالفضل محمدبن الحسن خُتلی (متوفی ۴۶۰ ه.ق.) باریافت و تحت تربیت وی قرار گرفت. مرشد وی از اهالی خُتَل مرکز منطقه خُتلان بود که امروزه کلیاب نامیده می شود و در جنوب کشور تاجیکستان واقع شده است. خُتلی مرید ابوالحسن علی بن ابراهیم حصری، مرید ابوبکر شبلی (متوفی ۳۴۴ ه.ق.)، مرید ابوالقاسم جنید بغدادی (متوفی ۲۹۸ ه.ق.) بود که در واقع پایه گذار مکتب جنیدیه یا به عبارتی "مکتب صحو" شناخته می شود. مکتب دیگری که هجویری از آن یاد می کند "مکتب سکر" است که بنا به گفته هجویری بایزید طیفور بسطامی (متوفی ۲۶۱ ه.ق.) بنیانگذار این مکتب است.

خضوع من محول احوال را می کنم و این عام باشد مر همه طالبان را نه خاص مر ترا. چون این بشنیدم از دست بیافتم، وی آن اندر من بدید و گفت: ای پسر آدمی را به این طریقت نسبت بیش از آن نیست که چون وی را به طریقت باز بندند پندار یافت آن بگیردش و چون از آن معزول کنندش به عبارت پندارش برسد، پس نفی و اثبات و فقد و وجود وی هر دو پندار باشد و آدمی هرگز از بند پندار نرهد وی را باید که درگاه بندگی گیرد و جمله نسبتها از خود دفع کند، بجز نسبت مردمی و فرمانبرداری و از بعد آن مرا با وی اسرار بسیار بود و اگر به اظهار آیات مشغول شوم از مقصود باز مانم والله اعلم.» (کشف/المحجوب، ص ۲۱۱ - ۲۱۲).

عاقبت سیر آفاق هجویری به سیر انفس انجامید و در سفر خود از غزنه به عزم ممالک عرب زبان، ظاهراً چندی در خراسان بسر برد و گویا در آن منطقه به حضور سیصد تن از مرشدان و مشایخ صوفیه رسید و معاشر ایشان شد. از جمله هجویری با ابوالقاسم قشیری (متوفی ۴۶۷ ه.ق.) صاحب رساله قشیریه که در نوع خود از پربرترین آثار ارائه شده در تدریس و تعلیم اصول تصوف بشمار می رود، ملاقاتی داشته است. او همچنین با ابوالعباس قصاب نیز مؤانستی داشته است. نامبرده یکی از مرشدان ابوسعید ابوالخیر (متوفی ۴۴۱ ه.ق.) بوده و هجویری او را "شاهنشاه محبان و ملک الملوك صوفیان" نامیده است (کشف/المحجوب، ص ۲۰۶)، و در بخشی دیگر از کتاب به تمجید او پرداخته و وی را صاحب کرامات نامیده و می گوید: «ابوالعباس امی بود اما کلام و نکته اش سخت عالی بود اندر علم تصوف و اصول» (کشف/المحجوب، ص ۲۰۳). به روایتی دیگر از کشف/المحجوب، پس از سه ماه خلوت در مجاورت مقبره بایزید حادثه ای برای هجویری اتفاق افتاد که بدین صورت از آن در کشف/المحجوب یاد می کند:

«قصده خراسان کردم اندر ولایت کُمش به دهی رسیدم که آنجا خانقاهی بود و جماعتی از متصوفه، و من مرقعه خشن داشتم به سنت و از آلت العلل رسم با من هیچ نبود بجز عصا و رکوه ای. به چشم آن جماعت سخت حقیر نمودم و کس مرا ندانست. ایشان به حکم رسم گفتند با یکدیگر که این از ما نیست و راست چنان بوده که از ایشان نبودم، اما لابد بود آن

زنجانی که به جانشینی وی انتخاب شده بود مواجه گردید (مقدمه کشف المحجوب، ص ۱۰). به روایتی هجویری در آن زمان در غزنه مقیم بود ولی از شواهد امر چنین استنباط می شود که وی در هر فرصتی برای دیدار پیر محبوب خود به سوریه می شتافته است. چنانکه هنگام وفات خُتلی نزد وی بسر می برده است.

بنا بر شواهد موجود خُتلی در وحله اول مسئولیت ارشاد ساکنین لاهور را که اکثر پیرو مذهب هندو بودند و کم و بیش از جور حاکمان مسلمان چون غزنویان رنج دیده بودند به هجویری محول کرد، و دیگر اینکه از وی خواست از نگارش مطالب پراکنده که در غزنه به آن پرداخته بود پرهیز کند و به تحریر و تدوین کتاب گرانقدر کشف المحجوب پردازد. هجویری در اندک زمانی بر ناخرسندی و نارضایتی خود که در بدو ورود به لاهور به آن دچار شده بود فائق آمد و با ابراز محبت و مردم داری و جوانمردی و سخاوت، محبوب دل ها گشت و به عنوان "داتا گنج بخش" به شهرت رسید. هجویری گرچه در شریعت از مذهب حنفی پیروی می کرد، معهذا تعصبی در امور فقهی بخرج نمی داد و در این رابطه پیر خود را نیز "صوفی مذهب" توصیف می نمود.

در معرفی کتاب کشف المحجوب می توان گفت که قدیمی ترین کتاب تصوف به زبان فارسی است و زبان فارسی در زمان هجویری زبان اصلی مسلمانان دربار هند در شبه قاره هند بشمار می رفت و برای اولین بار مسلمانان فارسی زبان طالب معرفت را از مطالعه آثار بیگانه بی نیاز کرد. کشف المحجوب اثری است پر بار، و از نظر محتوای عرفانی و سبک ادبی کتابی بی نظیر است و از دیرباز مورد استفاده علاقمندان تصوف در سراسر جهان بوده است.

فهرست منابع

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۹۲۵م). کشف المحجوب، به تصحیح ژوکوفسکی، لنینگراد.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (بدون تاریخ چاپ). کشف الاسرار، لاهور.

هجویری در طی مراتب سیر و سلوک و در سنین چهل سالگی به تدریج از حالت سکر و مستی به مقام صحو یا هوشیاری رسید و در کتاب خویش به این موضوع نیز اشاره ای کرده است. اخلاص و محبتی که هجویری نسبت به پیر خود ابراز می داشت در روایتی از کشف المحجوب در جریان وفات خُتلی کاملاً مشاهده می شود که می گوید:

«وقتی من بر دست وی آب می ریختم مر طهارت را اندر خاطرم بگذشت که چون کارها به تقدیر و قسمت است چرا آزادان خود را بنده پیران کنند. گفت ای پسر دانستم که چه اندیشیدی، بدان که هر حکمی را سببی است. چون حق تعالی خواهد که عوان بچه ای را تاج کرامت بر سر نهد، وی را توبه دهد و به خدمت دوستی مشغول کند تا این خدمت مر کرامت وی را سبب گردد و مانند این بسیار لطایف هر روز بر ما ظاهر شدی. و آن روز که وی را وفات آمد به بیت الجن بود و آن دهی است بر سر عقبه میان بانبار و دمشق. سر بر کنار من داشت و مرا رنجی می بود اندر دل از یکی از یاران خود، چنان که عادت آدمیان بود. وی مرا گفت: ای پسر، مسئله ای از اعتقاد با تو بگویم، اگر خود را برآن درست کنی از همه رنجها باز رهی. بدان که اندر همه محلها آفریننده همه حالها خدای است عزوجل. از نیک و بد باید که بر فعل وی خصومت نکنی. رنجی به دل نگیری و بجز این وصیتی دراز نکرد و جان به حق تسلیم کرد» (کشف المحجوب، ص ۲۰۸-۲۰۹).

هجویری ظاهراً پس از کسب فیض و دریافت تربیت کافی از خُتلی به زادگاه خود غزنه مراجعه نمود و قصد داشت مابقی عمر را در کمال آرامش به کار نویسندگی پردازد. در آن حال ناگهان دستوری از پیر خود دریافت نمود که بلادرنگ به سوی لاهور حرکت کند زیرا به جانشینی حسین زنجانی که مدت مدیدی در آن مقام به خدمت پرداخته بود برگزیده شده بود. به نقل از فوائد الفوائد هجویری در این کار مردد ماند و عرض کرد که شیخ زنجانی در قید حیات و از هر نظر مورد اطمینان و امین است. خُتلی مجدداً تأکید کرد که دستور وی بیدرنگ اجرا شود.

هجویری به امر پیر خود شتابان غزنه را ترک کرد و شبانه به لاهور رسید و فردای آن با مراسم تشییع جنازه شیخ حسین

زال و رودابه

روایت علی اصغر مظهري

کنون پر شگفتی یکی داستان به پیوندم از گفته باستان
نگه کن که مرسوم را روزگار چه بازی نمود ای پسر گوش دار
سام را دل آرام خورشید چهر و برومندی بود که در انتظار فرزند آرام و قرار
نداشت و شب و روز بی تاب بود. سرانجام چون سام را مژده دادند که همسرش
پسری زاده، شتابان به دیدارش شتافت، ولی همینکه پرده از سیمای او برگرفت،
از قماشای چهره فرزند که در میان انبوهی موی سپید می درخشید و چونان
سالخوردهگان می نمود، یکه خورد. او را به جای خود گذاشت و افسرده خاطر از
راهی که آمده بود بازگشت و دل افسرده گوشه انزوا گرفت. پس از يك هفته دایه
مهربان سام را نهیب داد به خود آید و فرزند را گرمی دارد که پسر دلبنده است.
بداد آنچه ز ایزد همی خواستی کجا جان بدین خواهش آراستی
بدین بخشش کرد باید بسند مکن جانت نسیاس و دل را نژند
سخن دایه، سام را در دل نشست و سراسیمه به اندرون شد ولی بازهم از
دیدار قیافه فرزند بر آشفت و در حالیکه نوزاد را در بغل می فشرد، سر به آسمان
کرد و از دادار جهان فریاد خواست و نالید که: «چگونه این دیو صورت اهرمن
سیما را فرزند خود بخوانم و سام زاده اش بدانم؟»

از این ننگ بگذارم ایران زمین نخوانم برین سوم و بر آفرین
بگفت این به خشم و بتابید روی همی کرد با بخت خود گفت و گوی
به فرمان سام، زال نوزاد را به البرز کوه بردند و در دامنه ای تنها رها کردند
و بازگشتند. در آن بلندا سیمرغی لانه داشت که چون کودک شیرخواره را تنها و
بی پناه و غذا دید او را به چنگ توانای خود برگرفت و به قلعه ای که لانه داشت برد
و خریدار زال شد و در کنار فرزندان خود به پرستاری او همت گماشت.

به سیمرغ آمد صدایی پدید که ای مرغ فرخنده ای پاک دید
نگهدار این کودک شیر خوار کزین تخم مردی در آید به بار
یزدان زال را به سیمرغ سپرد و مرغ تیزپر به تیمار او پرداخت تا کم کم

حکیم ابوالقاسم فردوسی در عین حال که بزرگترین و برترین اثر حماسی ایران زمین، شاهنامه را سروده و تاریخ ایران باستان را به نظم کشیده، قهرمانی های سرشار از جوانمردی رادمردان را از یاد نبرده و با جهان بینی و دورنگری خاص خود به بررسی نحوه تفکر و تعقل و عشق و دل باختگی و حیات و مرگ مردان و زنان نامی ایران زمین پرداخته، در عین حال برداشتی از زندگی آنان به دست داده است.

افسانه پیدایش زال و عشق او به رودابه که در آغاز شاهنامه آمده، یکی از لطیف ترین قصه های عاشقانه ای است که راز و رمز بسیار دارد.

این ماجرای عاشقانه را از زبان شاعر آزاد و موحد ایران فردوسی طوسی با این امید روایت می کنیم که مقبول طبع دوستداران داستانهای کهن قرار گیرد.

- علی اصغر مظهري کرمانی

سپیدش زیبایی خاصی بدو بخشیده بود، به ذوق و شوق آمد،
پسر را در آغوش گرفت و از او پوزش خواست.

دل سام شد چون بهشت برین

بر آن پاك فرزند کرد آفرین

تنش را یکی پهلوانی قبای

بپوشید و از کوه بگذارد پای

منوچهر شاه از شنیدن خبر بازگشت زال حیرت زده شد و

سام و زال را فراخواند و پس از دیدار آن یل بلندبالا مریبان
گزیده‌ای را مأمور کرد تا آیین بزم و رزم به او بیاموزند که
اخترشناسان به پهلوانی او اشاره کرده بودند. پس از آن پدر و
فرزند راهی زابلستان شدند و چون سام عازم مازندران بود، زال
را پادشاهی زابلستان بخشید و به جهان‌دیدگانش سپرد.

گرامیش دارید و پندش دهید

همه راه و رای بلندش دهید

سوی زال کرد آنکهی سام روی

که داد و دهش گیر و آرام جوی

زال در مدتی کوتاه تمامی آئین مملکت‌داری و رزم آوری

بیاموخت و سرآمد همگان شد. پس همراه جمعی از سپاهیان به
کشور هندوان شد تا شگفتیهای جهان ببیند و راز و رمز زندگی
را بیش از پیش دریابد و از خرمن علم و خرد دگران خوشه‌ای
بچیند که گذارش به کابل افتاد. چون مهرباب کابلی پادشاه
کابل را خبردادند که زال از ره رسیده، به پیشوازش شتافت و
زال هم او را گرامی داشت و به بزم نشستند. چون مهرباب شاه
عزم خیمه و خرگاه خود کرد، زال بر و بالای او را تحسین نمود و
سران سپاه خود را گفت که به چهر و بالا بی همتاست.

یکی نامدار از میان جهان

چنین گفت کای پهلوان جهان

پس پرده‌ی او یکی دختر است

که رویش ز خورشید روشنتر است

آگاهان زال را دوره کردند و از زیبایی رودابه دختر

مهرباب شاه سخنها به میان آوردند که دل در سینه زال تپید و
مرغ جانس آوای عشق شنید و شب تا به صبح آرام نخفت و با
یاد معشوق ندیده و نشناخته در تب و تاب بود. یاران و

بزرگ شد و روزگاری را در آن کوهسار به سرآورد و با
بچه‌های سیمرغ همدم و همزبان گشت.

مدار این تو از کار یزدان شگفت

فکنده نشد هرکش او برگرفت

بدین گونه تا روزگاری دراز

برآمد که بُد کودک آنجا به راز

کودک خردسال که نوجوانی بلند بالا شد به سیر و سفر در

کوه ساران پرداخت و کاروانیانی که از دامنه البرز می‌گذشتند
افسانه او را به همه جا بردند و این آگهی به سام نریمان هم
رسید، اما باور نکرد تا شامگاهی خواب دید تک‌سواری از
کشور هندوان رسید و او را مژده داد فرزندش مردی تنومند و
برومند شده است. موبدان که خواب سام را شنیدند به سرزنشش
پرداختند و توصیه کردند از گناه خود توبه کند و در پی فرزند
برآید.

نگر تا نگویی که او زنده نیست

بیسارای و بر جستنش بر بایست

که یزدان کسی را که دارد نگاه

ز سرما و گرما نگرده تباه

سام پهلوان به جستجوی زال عازم البرز کوه شد و چون
در بلندای قله‌ای سخت برفراز سنگ خارایی جوان بلندبالای
خویش دید، از شرمساری سر در گریبان برد و در پیشگاه یزدان
به عجز و لابه نشست. سیمرغ که از فراز قله سام و سپاهیان
را تماشا می‌کرد و راز آمدن آنها را دریافته بود، زال را ندا داد
و از او خواست پذیرای پدر باشد ولی زال برآشفته با چشم
گریان رخصت خواست که در کنار سیمرغ بماند.

چنین داد پاسخ که گر تاج و گاه

به بینی و رسم کیانی کلاه

مگر کاین نشیمت نیاید به کار

یکی آزمایش کن از روزگار

سیمرغ پری از بال خود به زال داد و او را گفت: «به

هنگام سختی پَر من بر آتش نه و مرا بخوان تا در کنارت حاضر
شوم که تو را چونان فرزند خود پرورده‌ام.»

پس زال را برگرفت و نزد سام آورد و فرزند به پدر سپرد.

سام از تماشای سیمای زال که چونان ماه تابان می‌نمود و موی

همراهان که دگرگونیِ حال زال دریافتند، هر يك به گونه‌ای رودابه را ستودند.

ز بالا و دیسدار و آهستگی

ز بایستگی، هم ز شایستگی

دل زال یکباره دیوانه گشت

خرد دور شد عقل فرزانه گشت

از سوی مهرباب شاه به بارگاه خود شد و به اندرون آمد، رودابه و مادرش از سر کنجکاوای از حال و احوال و رفتار و کردار زال افسانه‌ای پرسیدند. مهرباب شاه که شیفته زال بود پیرامون برویالا و پهلوانی و زیبایی زال داد سخن داد که آتش عشق در دل رودابه افتاد و ندیده و نشناخته به او دل بست.

چو بشنید رودابه این گفت و گوی

بر افروخت و گلنارگون کرد روی

دلش گشت پر آتش از مهر زال

از او دور شد خورد و آرام و هال

رودابه دلداده و دل و دین از دست داده برای پردگیان رازدارش سوز دل خود باز گفت و از آنان کمک خواست. پنج یار غمخوار به دلداری رودابه نشستند و برای وجد و حال او بزم آراستند ولی رودابه چهره در هم داشت و به سخن آنان که او را از عشق زال بر حذر می‌داشتند بی‌اعتنا شد و کسانی را که از موی سپید زال سخن می‌گفتند از خود راند.

گوش پیر خوانند یا نو جوان

مرا هست آرام جان و روان

جز او هرگز اندر دل من مباد

جز از وی بر من میارید یاد

رودابه دل شکسته و خسته روی نیاز به درگاه بی‌نیاز آورد که آه سردش اثر کرد. رازداران همدلی کردند و او را نوید دادند که برای رسیدن به وصال زال یاریش خواهند کرد. کنیزان خویشتن آراستند و عازم کوی زال شدند. اینان گرد سرپرده زال بودند که با همراهان او روبرو شدند و با آنها به سخن ایستادند و سرانجام راز سفر خود از کابلستان به زابلستان بازگفتند و از زیبایی سودابه و عشق و دلدادگی او به زال پرده برداشتند.

خرامان ز کابلستان آمدیم

بر شاه زابلستان آمدیم

بدین چاره تا آن لب لعل فام

کنیم آشنا با لب پور سام

زال از شنیدن پیام رودابه شیدایی کرد و پیام‌آوران را خلعت بسیار بخشید و از آنان خواست که هر چه در دل دارند بگویند و هر آنچه از دلدار می‌دانند بازگو کنند. کنیزان سرشار از شوق و ذوق سیمای زیبای رودابه را به گونه‌ای ترسیم کردند که زال دلداده آشفته خاطر شد.

سر زلف و جعدش چو مشکین زره

فکندست گویی گره بر گره

ز سر تا به پایش گل است و سمن

به سرو سهی بر سهیل یمن

پیام‌آوران شادمان و سرافراز به کابلستان بازگشتند و زال به راهنمایی آنان در پی دلدار عازم کوی یار شد. رودابه که سخن کنیزان شنید و وصف حال زال را دریافت دیوانه‌وار نعره شوق زد و در انتظار دیدار آرام و قرار از دست داد و بارگاه را به زیباترین وجهی بیاراست. سرانجام شبانگاهی زال به کنار دیوار کاخ رسید و رودابه را بر بام در انتظار دید. کمند بر کنگره بام افکند که دلدار گیسوان بلند خویش فروریخت و بی‌نیاز از کمندش کرد. دو دلداده به کاخ اندر شدند و بزم آراسته نه راز و نیازی عاشقانه نشستند و در بر همه بستند. زال از نگرانی خود پرده برداشت و رودابه را گفت که: منوچهرشاه از شنیدن ماجرای عشق ما برآشفته خواهد شد ولی مرا جز تو شاهی نیست که دل در کمند زلفت بسته و همه عهد و پیمانها شکسته‌ام. رودابه هم با زال همداستان شد و سوگند یاد کرد که جز به او دل نسپارد و از دامنش دست ندارد.

چنین تا سپیده برآمد ز جای

تبییره بر آمد ز پرده سرای

سر مژه کردند هر دو پرآب

زبان برگشادند بر آفتاب

زال به جایگاه خود بازآمد و موبدان را فراخواند و کنار خویش نشاند، راز دل از کف رفته بازگفت و از آنان راه چاره جست. موبدان به اندیشه شدند که شاه را با مهرباب بد نیا سر جنگ است و آهنگ دوستی ندارد و عشق به دخت اژدها را نمی‌پسندد. سرانجام به صواب دید آنان زال نامه‌ای به پدرش

مأموریت داد که عازم هندوستان شود و مهرباب تخم اژدها را با کابلستان در آتش خشم بسوزد. سام عازم کابلستان شد و زال دل شکسته سر راه پدر آمد و از او دادخواست و تقاضا کرد از نابودی کابلستان چشم پوشد.

به نرمی چنین گفت سام دلیر

که آرام گیر ای یل شیر گیر

مشو تیز تا چاره کار تو

بسازم کنم تیز بازار تو

چون خبر لشکرکشی سام نریمان به کابل رسید، مهرباب شاه بر آشفت و با همسرش به گفتگو نشست. مهین دخت از شوهر رخصت طلبید و خود همراه زر و سیم و هدایای بسیار عازم لشکرگاه سام شد. او به زبان آوری نشست که هر دو قوم ما و شما یزدان پرستیم، شما رو به آتش پاك قبله ساخته اید و ما پیش بتان زانو می‌زنیم. سرانجام این جنگ نتیجه‌ای جز کشتار بی‌امان نیست. او که به قید سوگند از سام نریمان امان خواسته بود، خود را معرفی کرد و از رودابه سخن به میان آورد. سام به سخن مهین دخت رام شد و آرام گرفت و پیمان دوستی میان سام و مهرباب شاه استوار گشت.

پذیرفت مر دخت او را به زال

که رودابه با زال باشد همال

به کابل بباش و به شادی بمان

از این پس مترس از بد بدگمان

پس نامه‌ای به منوچهر شاه نگاشت و زال را حامل آن کرد. زال چون به بارگاه منوچهر رسید نامه پدر عرضه داشت و به امر شاه، موبدان و اخترشناسان به بررسی نشستند و شاه را مژده دادند که از ازدواج زال و رودابه یلی پدید آید که ایران بدو زنده و نامی است. منوچهر شاه شادمان شد و رای آنان پذیرفت و موبدان را مأمور کرد تا به آزمایش زال کمر بندند. زال از آزمایش سربلند بیرون آمد و در يك نمایش، زور بازو و هنر جنگ آوری خود را نمایان کرد. منوچهر شاه پاسخی موافق برای سام نوشت و زال را که از شادی در پوست نمی‌گنجید روانه کرد.

چنان شاد شد زان سخن پهلوان

که با پیر سر شد بنوی جوان

سام نوشت و از عشق و دلدادگی خود باخبرش کرد.

دل سام از آن نامه زال تفت

به اندیشه دل سوی آرام رفت

ز نخجیر کامد سوی خانه باز

به دلش اندر اندیشه آمد دراز

سام با موبدان به گفتگو نشست و راز دلدادگی زال را باز گفت و از آنان راه چاره طلبید. ستاره‌شناسان پس از جستجو و کنکاشی طولانی او را مژده دادند که زال و رودابه جفت یکدگرند. سام آنان را خلعت بخشید و زال را پیام داد که راهی دیدار شهریار است تا از او رخصت طلبد و گره از کارش بگشاید. زال از شنیدن پیام موافق پدر شادمان شد و به عشرت پرداخت.

بسی آفرین بر سپهدار سام

بکرد و برآن خوب دادن پیام

دلش گشته بود آرزومند جفت

همه هرچه گفتی ز رودابه گفت

از سویی مادر رودابه به پیام آوری که میان دخترش و زال رفت و آمد داشت ظنین شد و بر رودابه سخت گرفت تا آنجا که دختر به دامن مادر آویخت و راز دل خود فاش کرد. مادر عشق رودابه را تحسین کرد ولی او را از خشم پدر بر حذر داشت و شبانگاه که ماجرا را با مهرباب شاه در میان گذاشت، آن دیو خشم آلود کمر به قتل رودابه بست و سرانجام با پادرمیانی مادر از او درگذشت ولی همدارش داد که امکان جفت شدن پری با اژدها نیست.

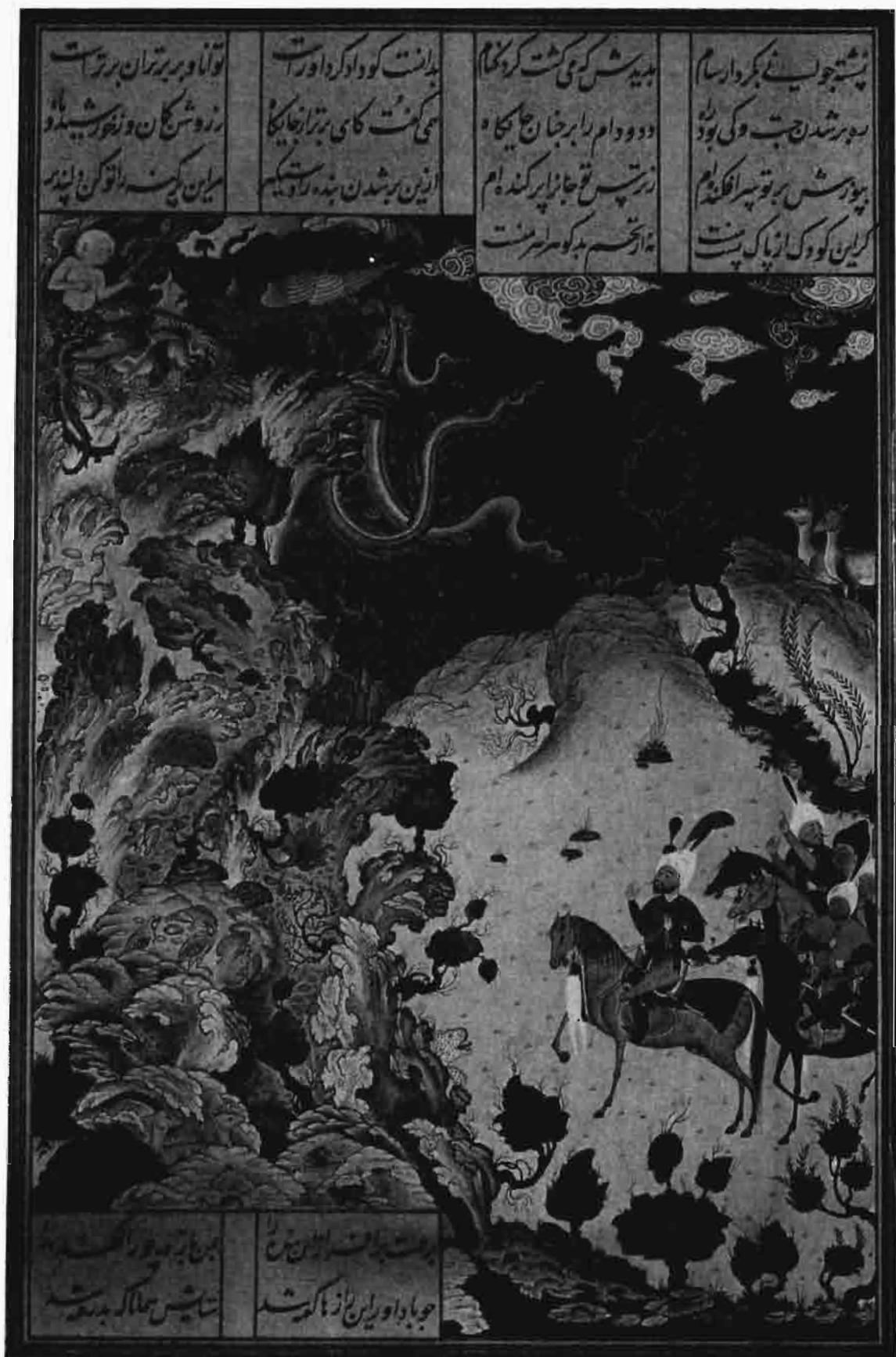
سوی خانه شد دختر دلشده

رخان معصفر به خون آژده

به یزدان گرفتند هر دو پناه

هم آن دختر و مام با دستگاه

منوچهر شاه که از ماجرای عشق زال و رودابه و تصمیم سام به پادرمیانی آگاه شد، نگران از نتیجه ازدواج زال با دخت مهرباب شاه کابلی، بزرگان را به نشستی خاص خواند. پس از این رای زنی، سام نریمان را فراخواند و بدون آنکه رخصتش دهد، از عشق زال و رودابه سخن به میان آورد و به او



مینیا تور ملاقات سام با زال در البرز کوه

سواری به کابل برافکند زود

به مهرباب گفت آن کجا رفته بود

سام که پیکی را با خبر خوش به کابل فرستاده بود، در انتظار بازگشت زال آرام نداشت. مهین دخت هم که پیام سام شنید ذوق زده نزد رودابه شد و وصال زال را به او که در گوشه‌ای انزوا دربر همه بسته و دلشکسته نشسته بود، مژده داد. به دستور مهرباب شاه کابلستان را آذین بستند و خلقی برای استقبال از سام و زال آماده شدند.

نشستند بر پیل رامشگران

نهادند بر سر زر افسران

فشاندند بر سر همی مشک و زر

کنند از گلاب و زمی خاک تر

سام از زال با شادمانی استقبال کرد و پیکی روانه کابل شد تا مهرباب شاه را از حرکت آنها به سوی کابلستان آگاه کند. سپاهیان زابلستان و کابلستان که در آستانه جنگی خانمانسوز بودند، به یمن عشق پاک و بی‌آلایش زال و رودابه با آوای چنگ و ارغنون پذیرای هم شدند و مهرباب شاه کابلی و سام نریمان زابلی در آغوش هم فرو رفتند و به روی یکدیگر بوسه زدند. چون عشق آمد اختلاف دین و آیین از میان رفت و همگان به یاد یزدان شادی کردند و به عیش و نوش نشستند. سام و زال به بارگاه مهرباب شاه شدند و پدر از دیدن معشوقه پسر او را آفرین گفت و خوش دل بود.

نگه کرد سام اندر آن ماهروی

یکایک شگفتی بماند اندروی

ندانست کش چون ستاید همی

برو چشم را چون گشاید همی

پیوندی بر اساس آیین و کیش زال استوار شد و دو دل‌داده بی‌قرار که سالی چند زهر هجران چشیده بودند، دست در آغوش شدند و هفته‌ای به شادی و سرور پرداختند. کنج دنجی فراهم آمد و گنجی گران که پدیده عشق و صفای بی‌ریای دل از دست دادگان بود، مهیا شد. پس از آن زال و رودابه با سام نریمان کابلیان را وداع گفتند و پس او مهرباب شاه و سین دخت خوشحال و شادمان راهی زابلستان شدند.

رسیدند پیروز در نیمروز

همه شاد و خندان و گیتی فروز

یکی بزم، سام آنگهی ساز کرد

سه روز اندر آن ساز بگماز کرد

سام دگریار سلطنت زابلستان به زال سپرد و خود همراه با لشکریان عزم باختر کرد. دیری نیاید که رودابه به سام مژده داد که به زودی فرزندی بزم افروز محفل عاشقانه آنان خواهد شد ولی چون هنگام تولد فرارسید، رودابه سخت به رنج اندر شد و پس از ماهها تحمل سختی و شب زنده‌داری در آستانه مرگ قرار گرفت. سین دخت به دل‌داری رودابه نشست و زال آشفته خاطر به بالین رودابه آمد و چون معشوق را در آن حال و روز دید، آه و ناله کرد و به زاری پرداخت ولی ناگهان سیمرغ را به یاد آورد و خنده‌ای لبان داغ زده‌اش را گشود.

یکی مجمر آورد و آتش فروخت

وز آن پر سیمرغ لختی بسوخت

هم اندر زمان تیره‌گون شد هوا

پدید آمد آن مرغ فرمانروا

زال دلخسته غم یار و مشکل دلدار نزد سیمرغ آورد ولی مرغ افسانه‌ای به دل‌داریش پرداخت و زال را از تولد پسری ماهروی و یلی نامجوی با خبر کرد. پس او را فرمان داد خنجری آبگون مهیا کند و رودابه را به باده رنگین بیهوش سازد. مردی بینا دل را آموخت که پهلوی رودابه بشکافد و بچه را بیرون آورد و پهلوی چاک داده را بدوزد و پس از آن گیاهانی را که برشمرد با شیر و مشک در آمیزد و در سایه خشک کند و به سایه و به جایگاهی که دریده بریزد و در آخر پر سیمرغ بر آن کشند و دل خوش دارند که رودابه به سلامت خواهد ماند و نوزادش نیز.

ترا زین سخن شاد باید بدن

به پیش جهاندار باید شدن

که او دادت این خسروانی درخت

که هر روز نو بشکفاندت بخت

سیمرغ پر کشید و به البرز کوه شد ولی با تعلیمات او مویدان رودابه را بیهوش کردند و پیری جهان دیده و دانا پهلوی وی به خنجر آبدیده شکافت و بچه شیر را بی‌گزند به

دنیا آورد. رودابه که شب و روزی بیهوش بود، چون به خود آمد و چشم گشود، زال را بر بالین خود دید و از فرزند پرسید. مهین دخت بچه را به دامان مادر هشت و او را مژده داد که نوزادش به يك روز همانند بچه‌ای یکساله است. پس از آن برای انتخاب نام فرزند به رای زنی نشستند و سرانجام او را رستم خواندند.

بخندید از آن بچه سرو سهی

بدید اندر او فرّ شاهنشهی

بگفتا: برستم، غم آمد به سر

نهادند رستمش نام پسر

چون همه کارها روبراه شد، پیکی از سوی زال روانه باختران گشت تا سام نریمان را از تولد رستم باخبر سازد. جهان پهلوان از دریافت این خیر خوش شادمان شد و نامه زال را پاسخ نوشت و او را به داشتن رستم شادمانه ستود و وعده داد چون فرصتی به دست آید و رخصت یابد به دیدار رستم بشتابد.

کنون شد مرا و ترا پشت راست

نباید خبر از زندگانیش خواست

که روزی به بیند جهان بین من

ز تخم تو، پوری بر آیین من

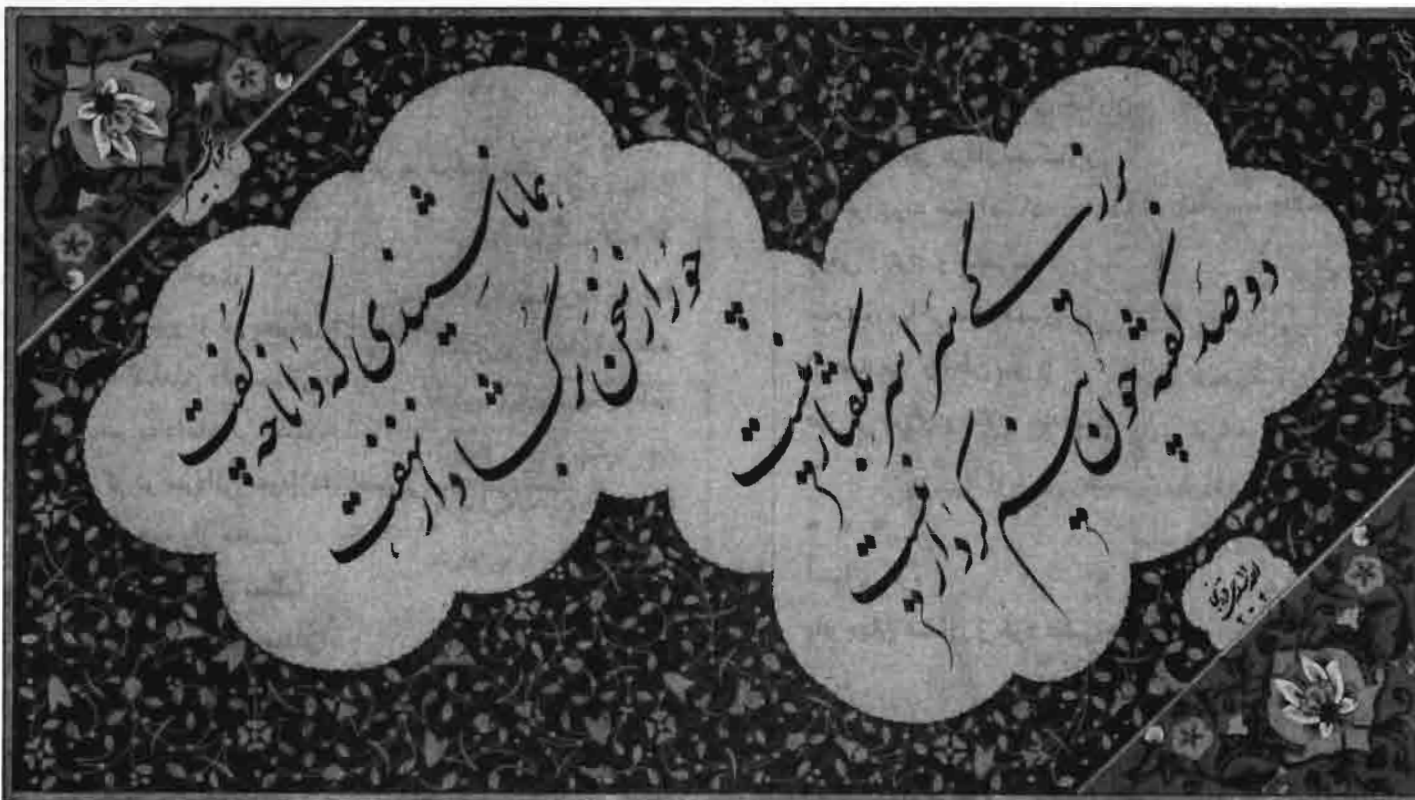
و چنین بود که زال دست پرورده سیمرغ که مظهر پاکی و صفای کوه نشینان بی ریا بود، با همه صداقت و صفایش دل در گرو رودابه پاک دل نهاد و به یمن محبت این دو، جنگ و خونریزی میان آتش پرستان زابلستان و بت پرستان کابلستان که هر دو قوم به یزدان پاک اعتقاد داشتند، به دوستی و محبت مبدل شد و عشق چون پرچم افراشت خصومت و دشمنی رخت بر بست و ثمره این عشق پاک جهان پهلوان نامی رستم دستان بود که داستان دل آوریهای او افتخار ایران زمین و ایرانیان شد.

چنان شد که رخشان ستاره شود

جهان بر ستاره نظاره شود

تو گفتی که سام یلستی به جای

به بالا و فرهنگ و دیدار و رای





به یاد مولانا جلال الدین محمد بلخی،
مشہور به مولوی

اے خداوند...

از: محمد عاصمی

مدیر مجله ادبی کاوہ - مونیخ

در نیستانِ تو، ای نایِ هزار آهنگ
ای برآزنده‌ی صد نغمه‌ی رنگارنگ
ای برآزنده‌ی فرخارترین اورنگ
ای خداوندِ خداوندِ خدائی چنگ
به تمنایِ چه پیش آیم؟
که تمنّا ز تو خود غرقِ تمنّاهاست.
با چه عشقی به تو رو آرم؟
که همه عشقی و عشق از تو به غوغاهاست
تو همه نوری
تو همه شوری
شورِ نور از تو پذیرای هزار آواست.
با کدامین دلِ سودائی،
سر به دامان تو بگذارم؟
کز تو سودائیِ سودازده، افسونِ صد سوداست.

ای همه رازِ مجسم!

ای همه عشقِ مسلم!

ای تو بی رنگیِ مطلق!

ای تو عذرا و تو وامق!

عاشقِ عشق و پریشانِ پریشانی،

عاقل و مجنون،

هوشیار و مست،

آن چنانی که تو میدانی و میرانی...
گه سراندازان، در خانه‌ی خمّاران،
گاه در قلّه‌ی عرفان سبکباران.
ای تو پیوند همه اضداد،
رومی و ترک و عجم بنیاد
سختت، ساحر صد افسون
از همه مرز و وطن بیرون
مرزِ بی مرزی و بالای بلندیها...

* * *

آسمانی تو،

یک جهان عشقی و خود عشقِ جهانی تو.

* * *

در نیستانِ تو ای چنگیِ چنگ آور،

با چه قلبی و چه عشقی و چه شوری؟

همه را سوخته جان باید
جانِ دلِ باختگان باید
سوزش و سازش در پهنه‌ی دریای جهان باید

* * *

تو بر آن بودی، ای نورِ همه انوار!
فارسی را به نکوتر سخنی سالار
که: من عشقم همه عشقم همه عشقم
همه دریای سرشکم همه اشکم همه رشکم
همه جوشم همه موجم سرِ دریای تو دارم
سرِ آفتاب دارم
نه شیم نه شب پرستم که حدیثِ خواب گویم
چو غلام آفتابم همه ز آفتاب گویم...

* * *

تو چنین گفتی
تو چنین خواندی
تو سَمند سخنِ نغزِ چنین رانندی...

* * *

در نیستانِ تو ای نای هزار آهنگ
به تمنای چه پیش آیم؟
که همه ذره‌ام و خاکم
که همه مستیم و تاکم
همه در خویشم و بی خویشم
همه در کیشم و بی کیشم
همه در نورم و بی نورم
همه در شورم و بی شورم
همه فریادم و خاموشم
همه در جوشم و بی جوشم
ذره‌ام، ذره‌ام ای مولا،
ای گدازنده خورشید توکلاها!
ذره را راه به خرگه ده
وین دل سوخته را ره ده



با چه سودائی و پروائی و نوری؟
با چه پیش آیم؟
که ترا شاید؟
که گلستانِ سمن سای ترا باید؟

* * *

تو بر آن بودی، ای آیت آیتها!
که جهان رنگِ صفا گیرد
که زمین تا به ثریا رود و عشق بقا گیرد
عشق، در دایره‌ی کون و مکان رسم وفا گیرد
مردی و رادی پاگیرد...

* * *

تو بر آن بودی، ای چشمه‌ی دریاها!
ای همه موج و همه موج و همه غوغا!
که خدا عشق است.

عشق سازنده‌ی بالاهاست
عشق مولای توکلاهاست

سوپرمارکت عرفان

نوشتۀ س - به آفرید

روابط عاطفی میان مردم سرچشمه می‌گیرد. شاید این همه پیشرفت‌های علمی و صنعتی که زندگی آدم را روی زمین ساده‌تر ساخته و در عین حال او را تنبل و سست کرده، بالاخره آن فراغت لازم را برای عده‌ای بی‌شمار ایجاد کرده که بجای فکرِ نان شب و خرج تحصیل بچه‌ها در اطراف مبحث تناسخ و حلول ارواح و جریان نیروهای غیرمادی در اجسام بی‌جان فکر کنند... راستش نمی‌دانم.

شاید هم عده‌ی شماری که از مسابقه بی‌رحم اجتماعی عقب افتاده‌اند فقط در این نوع محافل است که دلیلی برای ادامه‌ی زندگی و سرگرمی پیدا می‌کنند.

البته ملاحظه می‌فرمایید که تا اینجا از طالبین راستین و صادق راه حق صحبت نشد، زیرا تصور می‌کنم که تعداد این دسته در طی قرون متوالی همواره بسیار محدود بوده و هست و اینان غالباً کوچکترین اقلیت را تشکیل می‌دهند.

در هر حال "عرفان" مُد روز است و سؤالاتی مُد روز از قبیل: «از کجا آمده‌ایم؟ به کجا می‌رویم؟ خداوند کجاست و چیست؟ آیا بعد از مرگ، زندگی دیگری وجود دارد؟» و «چگونه بدون کار و کوشش می‌توان پولدار شد؟ چگونه تسلط فکری روی همسایه پیدا کرد؟ چگونه می‌توان با تمرین‌های دیرین چینی به جذابیت خود افزود و سَر هرکس و ناکس شیره مالید؟» مطرح است.

در واقع دنیا تبدیل به یک سوپرمارکت بزرگ عرفانی شده که مردم همگی زنبیل به دست در میان ویتترین‌های جذاب و رنگارنگ آن می‌گردند و از هر محصولی کمی

شاید از بدو پیدایش و بهر حال از قدیم‌الایام، آدمی همواره غلام حلقه به گوش پدیده‌ی متناوب مُد بوده است: مُد در زمینه‌ی لباس، شیوه‌ی زندگی و بالاخره افکار و عقاید.

از اوایل دهه‌ی هشتاد (دهه‌ی شصت خورشیدی) و شاید برای بخش مهمی از قرن آینده، این عرفان است که به صورت‌های گوناگون چونان طیفی عظیم و رنگارنگ جلوه کرده است و به عنوان یکی از پدیده‌های مهم مُد روز هر روز عده‌ی بیشتری را به خود جلب می‌کند.

امروز در مغرب زمین از هر گروه و مسلک، از هر دین و آیین و مکتبی، شعبه‌ای و طرفدارانی و مریدانی را می‌توان یافت. بسیاری از کتب و رساله‌های عرفانی که قرن‌ها جزو اسرار بوده و در کتابخانه‌های دوردست درون صندوقچه‌های محکم محفوظ مانده، به طور گسترده‌ای ترجمه، تحلیل و توزیع شده و در دسترس همگان قرار گرفته است و در اکثر کتاب‌فروشی‌ها بخش مربوط به "عرفان" (Esotericism, Gnosis, Mysticism) هر روز پر بارتر و وسیع‌تر می‌شود.

از هر گوشه و کناری تئوری‌های نو و کهنه‌گوناگون، پیغمبران یک شبه و پیام‌آوران به اصطلاح بُعدهای دیگر برمی‌خیزند و چون زمینه‌ی عاطفی و فکری مطلوب را در جوامع مختلف پیدا می‌کنند، زود رشد می‌کنند و پرچم "حقیقت" خود را بر فراز معبد خود به اهتزاز درمی‌آورند.

نمی‌دانم آیا منشأ این پدیده از سرخوردگی آدمیان و واکنشی در برابر مکتب‌های سیاسی و اجتماعی است یا از کاسته شدن روزافزون امید بشریت به آینده خود و از موج عظیم مشکلات اقتصادی و بی‌کاری یا از تضعیف کیفیت

همانطور که هر کسی سرگرمی یا به قول انگلیسی‌ها hobby دارد، مانند شطرنج بازی، نواختن پیانو، دوچرخه سواری و یا مطالعه، عده زیادی نیز "عرفان" را به این صورت انتخاب می‌کنند، غافل از اینکه چنین برخوردی سطحی به مسائل عرفانی منجر به شناخت هیچگونه حقیقتی نخواهد شد. البته در اینجا منظور اعلام جایز بودن یا نبودن و حرام و حلال کردن حس کنجکاوی و یا محدود کردن آزادی شخصی افراد نیست. سؤال این است که چنانچه فردی، از هر مکتب و مرامی، مرشدی انتخاب کرد (یا بهتر بگویم توسط مرشدی راستین انتخاب شد) با پراکنده کردن نیروی خود، آنجا که تمامی نیرو و تمرکز او لازم است، با تضعیف و یا نابود کردن وحدت توجه خود، آنجا که وحدت توجه لازم است، با متزلزل کردن همت خود در طی طریق، آنجا که سالها همت راستین لازم است، چگونه می‌تواند قدمی در راه حقیقت بردارد؟

منشأ این سؤال به هیچ وجه تعصب نیست. فراگیری استقامت و وفاداری و پشتکار، در واقع قدم اول نه تنها راه حقیقت بلکه هر کاری است. اگر در مکاتب مختلف عرفانی هدف یکی است، شیوه کار متفاوت و گاهی متضاد بنظر می‌رسد. مکاتب دروغین و مرشدان دکاندار هم که جای خود دارند. هیچ چیزی هم مانند يك طالب تشنه لب حساس و تأثیر پذیر نیست.

* * *

مسأله ایجاد ممنوعیت برای خود نیست، بلکه شاید نوعی تفکر درباره ریشه و دلیل واقعی بعضی کنجکاوی‌هاست که همه ما می‌توانیم در مراحل مختلف بهای گزافی برای آن بپردازیم.

پیمان مریدی و مرادی در بسیاری از ما از ابتدا يك رشته پولادین نیست که در همه شرایط محکم و ثابت بماند، بلکه بند حساس و ظریفی است که حلقه به حلقه با صدق و وفا و استقامت بسیار و لطف پیر طریقت کم‌کم و به مرور زمان بافته می‌شود و بدون توجه و نگهداری قلبی هر زمان در خطر از هم گسیختن است. برای بررسی ماهیت این کنجکاوی‌ها و پراکندگی‌ها شاید لازم است که به ریشه روانی این خصلت پرداخت که آن شناسایی انگیزه همه ما در گام نهادن در يك

می‌چشند و به هر طریقتی ناخنکی می‌زنند.

بحث این مقاله در راستین و یا دروغین بودن این مکتب و آن گروه نیست چون برای این منظور کتابی قطورتر از دفتر تلفن شهر پاریس لازم است. موضوع این نوشته در باره نقش يك نوآموز مکتب تصوف و عکس‌العمل‌های مختلف او در این جنگل مولا و وفاداری و استقامت و پشتکار او در طی طریق است.

* * *

دوستی غربی دارم بسیار محترم و دانا و بی‌اندازه شیفته "عرفان" و "حقیقت". در جستجوی هدف خود هند و تبت و چین و ژاپن و مالزی و پاکستان و امریکای جنوبی و افریقا هم رفته و خلاصه بعد از چندین سال تبدیل به يك دایرةالمعارف سیار شده است. جدا از زندگی حرفه‌ای و کار، برنامه زندگی يك هفته معمولی او از این قرار است:

دوشنبه: شرکت در کنفرانس هفتگی راجع به نوعی از یوگای عرفانی هندی برای کُند کردن تپش قلب و نیل به حق از این راه.

سه شنبه: جلسه هفتگی با گروهی که در مورد مثبت کردن انرژی منفی بدن تحقیق می‌کنند و به مدت دو یا سه ساعت به بدن یکدیگر سوزن فرو می‌کنند تا بالاخره به "حقیقت" برسند.

چهارشنبه: شرکت در جلسه هفتگی مرشدی که از روی صدا و امواج صوتی گوناگون و اثر آن در گوش و اعصاب قرار است که مریدانش را به حقیقت برساند.

پنجشنبه: شرکت در جلسه مرشدی دیگر که بر اجسام و اشیاء تأثیر مستقیم دارد و می‌تواند با قدرت فکری اش يك لیوان آب نیمه پر را به ارتفاع ۱۰ سانتی متر از میز بلند کند. جمعه: جلسه هفتگی زن (Zen) مکتب عرفان ژاپنی، برای فراگیری سکوت زیر نظر مرشدی که معروف است بدون حرف زدن منظور خود را بیان می‌کند.

شنبه: باز يك مرشد دیگر هندی، که از تناسخ و حلول‌های گذشته روح آدمی خبر می‌دهد.

یکشنبه: این دوست من معمولاً تمام روز از خستگی فکری، جسمی و روحی خود می‌خواهد.

بخودش فشار بیاورد و در يك طريق بخصوص همتی به خرج داده و گام کوتاهی بردارد، به قدری در ستایش و غرور خود غرق می شود، که اگر يك قدم به پیش بردارد، صد قدم به عقب برمی گردد. برای بی اهمیت ترین اقدامی برای دیگران انتظار تشکر و تشویق دارد و از همهٔ مرشدانی که کلکسیون جمع می کند، توقع دارد که روزی ده بار از او تقدیر کنند و آفرین و بارک الله گویند و او را در کنار خود در بالای جمع بنشانند. او به دیگران درس آزادی و روشن فکری می دهد، مرتب از مقایسهٔ مکاتب مختلف صحبت می کند و فضل می فروشد، اما کوچک ترین تذکری را از دیگران نمی تواند قبول کند...

اگر منصفانه قضاوت کنیم چنین خصوصياتی در بسیاری از ما موجود است، اما با این حال همواره آنها را فقط در وجود دیگران می بینیم و خود را از آنها مبرا می دانیم.

* * *

به مصداق: «نه هر که دوید گور گرفت، ولی آنکه گور گرفت دوید»، بالاخره زمانی می رسد که به لطف حق، آدمی از این درجا زدن ها و خود گول زدن ها و بازی های بچگانهٔ عقلانی خسته می شود و هر کجا که باشد، در هر مکتبی و مرامی، بالاخره این اراده و همت را در خود می یابد که کار واقعی (همان "دویدن" در مثل بالا) را آغاز کند و تمامی نیرو و توجه خود را به يك شیوهٔ عمل متمرکز کند. این تمرکز زمینهٔ مساعدی برای تقویت صدق و تصفیة درونی ایجاد می کند و کم کم با پشتکار فراوان و به خصوص به لطف پیر طریقت، جرعه هایی از عشق و محبت را در درون قلب خود به طور تجربی و نه عقلانی حس می کند.

مهم نیست که آدمی در طول عمر خود خدمت هفتاد مرشد کوچک و بزرگ از شرق و غرب و شمال و جنوب رسیده باشد، به هفتاد مکتب عرفانی سر زده باشد، از قلب کوه های هیمالایا تا عرصهٔ کویر، در معابد هند و ژاپن و چین دوره های مختلف دیده باشد. مهم این است که يك بار، دست کم يك بار، واقعا دل ببندد و معنی حقیقی مرید بودن را حتی در سطح و مرحلهٔ بسیار ابتدایی اش حس کند و تمام قدرت و توجه خود را بتواند حتی برای کوتاه زمانی به يك سو متمرکز کند و طنین محبت را با خون و پوست و دل خود تجربه کند... فقط يك بار.

مکتب و طریقت عرفانی است و انتظارات ما از آن و احساس مسئولیتی که در قبال این پیمان قلبی درونی و عمیق در خود حس می کنیم.

آیا انگیزهٔ اساسی، دانستن يك فن و اندوختن توشه های دیگر به بار دانستنی های خود است؟ آیا محرک اصلی چشم و هم چشمی با دوست و همسایه است و پیروی از يك پدیدهٔ مد روز؟ آیا خصوصیت واقعی این طلب ارضای حس جاه طلبی و خودپرستی است؟

اگر جواب به این سئوال ها و امثال آنها مثبت است، پیوستن به حلقهٔ صوفیان دردی را دوا نمی کند، بلکه بر عکس، تعادل فکری چنین انسانی را طبعاً برهم می زند و چه بسا که مزاحم بیهودهٔ نفس او نیز می شود.

چنین کسی که هر کدام از ما می توانیم باشیم، هیچ وقت از هیچ طریقتی و هیچ مرشدی راضی نمی شود، چون سرسپردن عرفانی و دل بستن اصلاً خلاف طبیعت اوست. امروز به حلقهٔ صوفیان می پیوندد، فردا به دیدن فلان مرشد هندی می رود و با او عهد می بندد، پس از چند روز خدمت فلان مرشد دیگر مشرف می شود و سال آینده هم به جمع آفتاب پرستان و مُرده دوستان درمی آید و در هر کجا و در هر مکتبی و خدمت هر مرشدی، تا وقتی که قرار است به صورت شرکت کنندهٔ مُستمع آزاد باشد، حرفی ندارد ولی هنگامی که قرار است وارد عمل شود و کار واقعی را شروع کند و خلاصه پشتکار و استقامت و همت نشان دهد، بلافاصله ناپدید می شود، بهانه هایی جور می کند، دم از آزادی شخصی و استقلال عقیده و تفکر به اصطلاح "آزاد" می زند و خیلی هم به خود افتخار می کند و به دیگران با دیدهٔ تحقیر می نگرد و چندی بعد از جای دیگر و خدمت مرشدی دیگر سر درمی آورد و این بازی می تواند تمام عمر ادامه پیدا کند.

او عقیده دارد که به قول معروف «باید از هر چمن گلی چید»، منتها گلهایی که از چمن های مختلف می چیند، چون طرز پرورش و نگهداری آنها را نمی داند و نمی خواهد هم بداند زود پژمرده می شوند و می میرند و دست آخر بجز يك خرمن گل خشک و پلاسیده و علف هرزه چیزی برایش باقی نمی ماند.

چنین شخصی وقتی که می خواهد به قول معروف خیلی

غزله از دیوان حافظ

نه هر که چهره برافروخت دلبری داند

نه هر که آینه سازد سکندری داند

نه هر که طرف کله کج نهاد و تند نشست

کلاه‌داری و آیین سروری داند

هزار نکته باریک‌تر ز مو اینجاست

نه هر که سر بتراشد قلندری داند

تو بندگی چو گدایان بشرط مزد مکن

که دوست خود روش بنده‌پروری داند

غلام همت آن رنند عافیت سوزم

که در گداصفتی کیمیاگری داند

وفا و عهد نکو باشد، اربباموزی

و گرنه هر که تو بینی ستمگری داند

بقدر و چهره هر آنکس که شاه خوبان شد

جهان بگیری اگر دادگستری داند

ببایختم دل دیوانه و ندانستم

که آدمی بچه‌ی شیوه‌پری داند

در آب دیده خود غرقه‌ام چه چاره کنم

که در محیط نه هرکس شناوری داند

مدار نقطه بینش ز خیال تست مرا

که قدر گوهر یکدانه جواهری داند

ز شاعر دلکش حافظ کسی بود آگاه

که لطف طبع و سخن گفتن دری داند

عده زیادی از ما، حتی پس از آغاز سیر و سلوک از سرگردانی دست برمی‌داریم چون از مواجه شدن با واقعیت نفس خود و شروع کار واقعی هراس داریم. هراسی که کمتر به آن اعتراف می‌کنیم، چون اعتراف به آن مترادف با پوچ بودن افکار و باورهایمان است و قبول این مطلب برای نفس ما بیش از آنچه که بتوانیم تصور کنیم دشوار است. در هر حال وقتی کار قضاوت را به دست نفس بسپاریم همیشه تقصیر به گردن دیگران است!

* * *

از تمامی عقاید و اظهار نظرهای گوناگون که بگذریم ابتدایی‌ترین منطق نیز به این اصل صحه می‌گذارد. انسان بیماری را فرض کنیم که به ده پزشک مختلف با تخصص‌های مختلف مراجعه می‌کند و از هر کدام نظری و نسخه‌ای و دوا می‌گیرد. نسخه‌هایی که طبعا با هم متفاوتند و داروهایی که نه تنها اثر یکدیگر را خنثی می‌کنند، بلکه استفاده از همه آنها با هم می‌تواند خطرناک نیز باشد. به این ترتیب این شخص کوچکترین امکان معالجه را از خود سلب می‌کند. اگر در این بلاتکلیفی و سرگردانی تصمیم بگیرد از هیچ کدام از نسخه‌ها پیروی نکند، وقت و نیرو و پول خود را ضایع کرده است و اگر بخواهد در عین حال از همه نسخه‌ها پیروی کند، خود را در معرض خطر بزرگتری قرار می‌دهد.

* * *

جستجو، مطالعه، مقایسه و بررسی در همه مکاتب البته لازم است و شاید برای بسیاری مفید، اما این فقط مرحله‌ای پیش پا افتاده و بسیار ابتدایی در نردبان طولانی عرفان بیش نیست. زمانی می‌رسد که باید انتخاب کرد (یا انتخاب شد) و در هر مکتبی صادقانه وارد عمل شد، همت کرد و راه پیمود، محبت کرد و عشق ورزید، نگاه دل را به یک سو متمرکز کرد و نفس همیشه معترض با آه و ناله‌هایش را خاموش کرد و بر جای خود نشاند. شاید به لطف حق گامی هر اندازه هم که کوتاه باشد در طریقت بپیماییم.

☆ ☆ ☆

از اسرار التوحید

باز پس بودند، و اول عهد ترکمانان بود، و خراسان نا ایمن. ترکمانانی چهار پنج فرا شیخ رسیدند. خواستند که اسب شیخ بازستانند. شیخ گفت: «چیست شما را چه می باید؟» ترکمانان گفتند: «فرود آی!» شیخ گفت: «ما را به چهار کس بر اینجا نشانند چندان صبر کنید که ما را فرو گیرند، اسب از آن شماست.» تا ایشان درین سخن بودند، جمع در رسیدند. شیخ گفت: «ما را فرو گیرید.» شیخ را از اسب فرو گرفتند. چون ترکمانان جمع را بدیدند برفتند. و تا جمع شیخ را از اسب فرو گرفتند آن سواران ترکمانان دوری شده بودند. شیخ گفت: «این اسب بدیشان دهید.» جمع گفتند: «ای شیخ! ما مردم بسیاریم، هیچ چیز بدیشان ندهیم.» شیخ گفت: «بباید داد که ما ایشان را گفته ایم که این اسب از آن شماست. بدیشان دهید.» چنان کردند که اشارت شیخ بود. ترکمانان اسب بستند و برفتند و اسب ببرند. شیخ ما با جماعت به دیه خروجهایی آمدند. نماز دیگر را جمعی ترکمانان آمدند و اسب شیخ باز آوردند و اسبی دیگر سخت نیکو بازان بهم، و از شیخ عذر خواستند و گفتند: «ای شیخ! این جوانان ندانستند. دل با ما و بازیشان خوش کن. تو بزرگی خویش بکردی ایشان را چشم بر آن نیفتاد.» شیخ اسبان قبول نکرد. بسیار بگفتند و خواهش و زاری کردند تا باشد که شیخ اسب ایشان قبول کند. قبول نکرد و اسب خویش هم قبول نکرد. و مردمی هاشان کرد. و گفت: «ما این اسب بدیشان داده ایم و از هر چه ما برخاستیم با سر آن نشویم.»

آورده اند که شیخ ما ابوسعید، قدس الله روحه العزیز، روزی در نیشابور از جایی می آمد با جمع صوفیان چنانکه معهود بوده است. بسر کوی عدنی کویان رسید. قصابی بودی بر سر کوی. چون شیخ، با جمع بدو بگذشتند آن پیر قصاب با خود گفت: «ای مادر و زن اینها! مشتی افسوس خواره اند. سر و گردن ایشان نگر چون دنبه علفی!» و دشنامی زشت بداد، شیخ را و صوفیان را. هیچ کس نشنود. شیخ را از راه فراست بر آن اطلاع بود، حسن مؤدب را گفت: «ای حسن! آن پیرمرد را بیاور.» حسن بازگشت و گفت آن مرد را: «بیا که شیخ تو را می خواند.» آن پیرمرد بترسید ترسان و لرزان می آمد. شیخ صوفیی را پیش حسن فرستاد. گفت: «او را به گرمابه فرست.» حسن آن پیر را به گرمابه فرستاد و حسن پیش شیخ آمد. شیخ گفت: «برو به بازار کرباس باریک آر و جفتی کفش بیار و دستاری کتان طبری با کللکان و به در گرمابه شو و صوفیی دو را ببر تا آن پیر را مغمزی کنند، در حمام!» حسن، حالی، دو صوفی را به گرمابه فرو فرستاد تا آن پیر را خدمت ها کردند و حالی به بازار شد و آنچه شیخ اشارت کرده بود بیاورد. شیخ صوفیان را گفت: «زود پیراهن و ازارهای بدوزید.» صوفیان، جمله گرد آمدند و به یک ساعت آنرا بدوختند، شیخ گفت حسن را: «آنرا در آن پیر بپوش و صد درم به وی ده و گو: همان که می گفتمی می گوی، چون سیم برسد بیا و دیگری برا» حسن بیامد و همچنان که شیخ فرموده بود بکرد. آن پیر به گریستن ایستاد و پیش شیخ آمد و توبه کرد و مرید شیخ شد و معتقد آن صوفیان.

آورده اند که در آن وقت که شیخ ما ابوسعید قدس الله روحه العزیز از نیشابور با میهنه می آمد، چون از طوس بیامد پدرزا و نوبهار رسید، و شیخ ما تنها می راند و جمع درویشان

رباعی

با قوت پیل مور می باید بود

با ملک دو گون عور می باید بود

وین طرفه نگر که عیب هر آدمیی

می باید دید و کور می باید بود