

# صوفی

شماره بیست و یکم

زمستان ۱۳۷۲

صفحه	در این شماره:
۵	۱- یادداشت سردبیر
۶	۲- جهاد
۷	۳- زیربنای نوافلاطونی فلسفه اشراق سهروردی
۱۶	۴- حافظ و خرابات
۲۱	۵- عاشق و معشوق
۲۵	۶- از دیوان نوری بخش
۲۶	۷- مرشد صوفیان
۳۰	۸- خدمت به خلق
۳۳	۹- مستی عشق
۳۴	۱۰- گل‌های ایرانی
۳۶	۱۱- تصوف و جوانمردی ابوسعید ابوالخیر
۴۳	۱۲- در حاشیه سوپرمارکت عرفان
	ع-ا-م- کرمانی
	س- به آفرید
	اسماعیل نواب صفا
	***
	علی جم نیا
	م- امیدوار

تک شماره:

اروپا ۲ پوند - آمریکا ۴ دلار

## یادداشت سردبیر:

با انتشار شماره بیستم فصلنامه صوفی، پنج سال فعالیت مطبوعاتی را پشت سر گذاشتیم و با این شماره ششمین سال انتشار صوفی را آغاز می‌کنیم. لازم به یادآوری است که در این مدت، بیست شماره مجله صوفی انگلیسی هم برای استفاده انگلیسی زبان‌ها منتشر شده است و در مجموع وظیفه خود را در طول پنج سال، با وجود مشکلات فراوان، بدون وقفه و تاخیر انجام و ادامه داده ایم.

انجام این مهم و انتشار مجله ای آن هم در چهار چوب مسائل مربوط به عرفان و تصوف، کاری اساسی بوده که به لطف حق و یاری همه دوستان و دست اندر کارانی که از سر صدق و بدون چشم داشت ما را یاری داده اند، به انجام رسیده و امیدمان این است که در آینده به همین ترتیب دنبال شود.

اگر چه کسی را توقع تشکری نیست، جا دارد از همه آن‌ها که به هر صورت و عنوان، مسئولان امر را در انتشار فصلنامه صوفی یاری داده یا قلمی زده اند و آنها که قدمی برداشته و با رساندن مجله به خانه و محل کار هزاران نفر از دل بستگان به فرهنگ عارفانه ایران زمین محبت کرده اند، دست مریزاد بگوئیم و یاد کنیم.

در این مدت مجله صوفی پل ارتباطی مکتب تصوف و طریقت نعمت الهی با فرزندان ایران زمین در چهار سوی دنیا بوده و گروه زیادی علاقمندان با ما مکاتبه کرده اند و خواسته‌ها و نظریاتشان را دریافت کرده ایم که از آنها هم متشکریم.

واقعیت امر این است که خود ما اعتقاد داریم فصلنامه صوفی هنوز هم کم و کاست بسیار دارد و می‌تواند و باید پربارتر و بهتر از این انتشار یابد. اما چاره کار به دست ما نیست و باید نویسندگان صاحب نظر بیش از پیش یاریمان کنند و با ارسال نظرات و حتی انتقاداتی که نسبت به مطالب مجله دارند، راهنمای ما باشند.

از این شماره بخشی را به بازتاب نظریات نویسندگان اختصاص داده ایم که امیدواریم مورد استقبال قرار گیرد و همه کسانی که در مورد نوشته های صوفی نظری دارند مطلبشان را بفرستند تا به نام خود آنها منتشر شود.

از همه شما خوانندگان و مشترکان صوفی هم سپاس گزاریم و توقع داریم مجله مورد علاقه تان را به دوستان و آشنایان هم معرفی کنید.

# جهاد

## گزیده‌ای از سخنان پیر طریقت نعمت الهی، دکتر جواد نوربخش، که در جمع صوفیان خانقاه نعمت الهی در شهر لندن ایراد شده است

رسول اکرم فرموده است: «رجعنا من الجهاد الا صغر الی الجهاد الا کبر»، یعنی از جهاد کوچک تر به جهاد بزرگ تر برگشتیم. چون از رسول خدا پرسیدند جهاد اکبر کدام است؟ فرمود: مخالفت با نفس. رسیدن به حق در حقیقت منوط به جهاد نفس است. صوفیان روزگار خود را در جهاد با نفس می گذرانند و از هزاران نفر که در این راه گام برمی دارند، کمتر کسی موفق می شود. زیرا نفس مکار است و از هر دری او را برانی از در دیگر وارد می شود. گاه می گوید ریاضت بکش و زمانی امر به مجاهدت های سخت و طولانی می دهد. وقتی دیگر می گوید پیشوا و مرشد کل باش، زیرا مرد کامل عیاری و باید به هدایت خلق قیام کنی که از بایزید بسطامی و حلاج و جنید والاتری و کسی در مقام توحید از تو برتر نیست. مولوی در این مورد فرموده است:

گر نماز و روزه می فرماید      نفس مکار است مکرری زایدت

به همین دلیل است که رهروان طریقت به راه بری نیاز دارند که افسون نفس را بشناسد و آنها را در جهاد اکبر یاری کند، جهادی که جز به نیروی عشق و ارادت نتیجه بخش نیست. سعدی فرمود:

در تو آن مردی نمی بینم که کافر بشکنی      بشکن ار مردی هوای نفس کافر کیش را

مولانا جلال الدین باز هم در این زمینه، در کتاب مثنوی معنوی کلامی نغز دارد، آن جا که می فرماید:

صوفیان در کار زاری برترند	روز و شب را در جهاد اکبرند
در مصاف نفس جان بازی کنند	تا به پیش حق سرافرازی کنند
کار مردان است این جنگ و ستیز	نیست آسان آبروی خود مریز
تا ندادی هستی خود را به باد	کی شوی آسوده خاطر زین جهاد
شرط اینجا کشتن و تاراج نیست	کار هر بافنده و حلاج نیست
مرد می خواهد که با فتوای عشق	بر سر هستی گذارد پای عشق
این جهان آسان نباشد بر هوس	جز که عشق و دل نباشد کار کس

یا حق

# زیربنای نوافلاطونی فلسفه اشراق سهروردی

## از: دکتر ایان ریچارد نتون

استاد بخش مطالعات اسلامی دانشگاه اکستر در انگلستان

### ترجمه مؤدب بیات

ادامه این بحث می‌گوید: «به عقیده ولتر تحقیق در مبحث اسطوره مشغله انسانهای ابله است» (همان مرجع، ص ۳) و به علاوه «هیچ تجربه بلاواسطه‌ای از اسطوره نداریم و حتی آغاز و ریشه اسطوره‌های موجود نامعلوم و معنای آنها مبهم و حتی یک اسطوره به چند صورت مختلف عنوان شده است (همان مرجع ص ۱).

اما به عقیده نویسنده این نوشتار می‌توان واژه «اسطوره» را به طرز واضح و صحیحی تعریف و تحلیل کرد و این کار باعث روشن کردن و نه مبهم ساختن زیربنای اسطوره، یا به عبارتی ساختارهای چندبعدی و چند لایه‌ای زبان اسطوره، خواهد شد. بنا به گفته لوی اشتراوس (Lévi-Strauss) «از نظر منطقی، می‌توان به چگونگی کاربرد عملی تصورات تجربی مان پی برد و این پدیده خلاقیت تفکر اسطوره‌ای است که در عین حال تفکری انتزاعی نیز هست.» (Lévi-Strauss 1978, p.22) لوی اشتراوس در ادامه بحث خود می‌گوید: «نکته اساسی این است که در تمامی اسطوره‌های آمریکایی و حتی می‌توان گفت در تمامی اسطوره‌های دنیا، خدایان و شخصیت‌های فوق بشری به مثابه واسطه‌هایی هستند که بین نیروهای ماوراءالطبیعه و انسان ارتباط برقرار می‌کنند» (همان مرجع، ص ۳۲). این نکته در تحلیل اسطوره حائز اهمیت بسیاری است و می‌توان با اشاره به این مطلب و از طریق مورد استفاده واژه «اسطوره» این واژه را به صورت زیر تعریف کرد: «اسطوره وسیله‌ای داستان‌گونه برای شرح واقعه یا وقایعی بخصوص است که به اشکال گوناگون نظیر باور اجتناب‌ناپذیر گروهی یا الگو و مرجع فکری، در گسترش آینده فرهنگ‌های جوامع متعدد نقش اساسی

همانند بسیاری از متفکران و فلاسفه عارف مسلک، زندگی شهاب‌الدین ابوالفتح یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی (متوفی به سال ۱۱۹۱ میلادی)، ملقب به شیخ اشراق، در قالب رمز و اسطوره بازگو شده است. این مطلب بخصوص در مورد چگونگی مرگ وی صادق است، چنانکه هانری کربن در این باره می‌نویسد: «این شیخ جوان به طرز اسرارآمیزی در شهر حلب درگذشت (Corbin 1964, p. 285) و سید حسین نصر نیز به این موضوع اشاره کرده، می‌نویسد: «علت مرگ وی بدرستی معلوم نیست، او را یا خفه کردند و یا اینکه به علت گرسنگی درگذشت.» (Nasr 1963, p. 376) در هر حال سرنوشت اسرارآمیز سهروردی بدرستی بازتاب و بیانگر سرعشق او که در عین حال اساس تفکر او نیز هست، می‌باشد (در ذیل مفصلاً به این نکته اشاره خواهد شد). کلمه اسطوره (Myth) غالباً به معنای ابهام، رمز و یا افسانه بکار می‌رود، لیکن این واژه در نزد اهل تحقیق معنای دیگر و مفیدتری دارد که برای بحث کنونی ما مناسب است. ابتدا باید گفت که معنای اسطوره غامض و متعدد است. روئون (Ruthven) از قول اگوستن (St. Augustine) در باره معنای زمان می‌گوید: «بدرستی می‌دانم زمان چیست، به شرط آنکه کسی از من در این باره سؤالی نکند، اما اگر از من بپرسند که مفهوم زمان را توضیح دهم، حیران خواهم ماند.» در این رابطه روئون می‌گوید که سخن اگوستن در باره زمان در واقع در مورد مفهوم اسطوره نیز صادق است، زیرا اگر بخواهیم تعریف جامع و مختصری از این کلمه ارائه دهیم، خود را در بن بست فکری می‌یابیم.» (Ruthven 1976, p. 1)

نردبان فیض الهی شده است. «افلوطن جریان فیض الهی را به اشعه خورشید که پیوسته از آن ساطع می شود، تشبیه می کند... و در طبقه بندی افلوطن هر اصلی با اشتیاقی عمیق برای اصل مافوق خود در حرکت است و از آن پر می شود.»

(Netton 1989, p. 62; Plotinus V. 1.6, III. 8.8, III. 8,11)

به این ترتیب در اسطوره نوافلاطونی، نظریات فلسفی فیض الهی به گونه ای عشق تبدیل می شود. خمیر مایه مکتب نوافلاطونی اسلامی و حتی گونه اشراقی آن که از سهروردی نشأت یافته، چنانکه اشاره خواهیم کرد، همان اسطوره نوافلاطونی است که در آن فیض نوافلاطونی به منظور ایجاد عشق به مکانی پر نور تبدیل می شود.

به منظور درک ارتباط بین تئوریهای اسطوره ای که به آن اشاره کرده ایم و مبحث کنونی سهروردی ابتدا به توصیف شهادت سهروردی می پردازیم، زیرا اسطوره سهروردی بیش از هر چیز دیگری پدیده این امر است. سپس به اختصار به موضوع معنای سمبول های قرآنی اشاره می کنیم و در آخر به تفسیر چند تعریف از فلسفه اسلامی و تصوف می پردازیم.

\*\*\*

در جایی دیگر به این مطلب اشاره کردیم که: «مخالفین سهروردی به او لقب مقتول داده اند، در حالیکه دوستانش از وی با عنوان "شهید" یاد می کنند و این عنوان همانند لقب شیخ الاشراق بسیار رایج و نمایانگر تلاشی برای ایجاد شخصیتی حلاج گونه برای سهروردی است» (همان مرجع، ص ۲۵۷). قدر مسلم این است که هر دوی این القاب، صرف نظر از اینکه چه کسی آنان را وضع کرده، به این منظور انتخاب شده که سهروردی را در زمینه بخصوصی از اسطوره شهید مشخص و تثبیت سازد و نه به این دلیل که از این طریق نام وی را از شخصیت های مشهور هم نام وی نظیر عبدالقاهر ابونجیب سهروردی (متوفی ۱۱۶۸ م) و برادرزاده و شاگرد او شهاب الدین ابوحفص عمر سهروردی (متوفی ۱۲۳۴ م) متمایز سازد. سید حسین نصر به طرز شیوایی منشأ اسطوره شهادت سهروردی را چنین توصیف کرده است:

شیوه بی پروای سهروردی در تفسیر مباحث عرفانی در ملاء عام، هوش سرشار وی که سبب چیره گی وی در مجادله با مخالفین

به عهده دارد (Netton 1989, p. 234) یا آنگونه که شنایدو (Schneidau) می گوید: «اسطوره صرفاً روایتی بیش نیست و یا به عقیده لوی اشتراوس روایتی است که بوسیله آن تم های تکراری یک فرهنگ بازگو می شود.» (Schneidu 1976, pp. 272-273) البته چنین تعاریفی مستلزم هیچگونه قضاوتی در مورد حقیقت عینی اسطوره نیست، بلکه مقصود ما در اینجا این است که تنها در رابطه با چنین تعاریفی می توان به بررسی زندگی و افکار سهروردی پرداخت.

فرهنگ اسلامی به طرز آشکاری حاوی اسطوره شهادت است (در اینجا دوباره یادآور می شویم که کاربرد واژه اسطوره به هیچوجه نشانگر عدم واقعیت و حقیقت رویداد نیست). اسطوره شهادت از زمان حضرت امام حسین (ع)، شهید کربلا، آغاز شد و شامل افرادی نظیر حلاج (متوفی به سال ۳۰۹ هـ)، احتمالاً فارابی (Netton 1989, p. 101) و فرد مورد نظر ما سهروردی است و هنوز در دنیای اسلام این اسطوره پابرجاست. واقعیت غیر قابل انکار اینست که سرنوشت دردناک و زندگی هر یک از این افراد حاوی پیامی - ولو به صورت ناخودآگاه - برای خواننده است.

تاریخ باستان و همچنین فلسفه اسلامی شامل اساطیر ویژه ای است. این اساطیر به منزله آلاتی برای ایجاد و ارائه دادن پیامهای گوناگون است. برای نمونه اسطوره نوافلاطونی که شامل نظریه فیض الهی است، به منظور ایجاد رابطه ای بین دنیای مادی و دنیای غیر قابل شناخت الهی، ساخته و پرداخته شده است (همان مرجع، ص ۱۱۵-۱۱۷). در این اسطوره خدایان و نیروهای مافوق بشری به صورت عقول مطرح شده تا «نقش واسطه میان نیروهای ماوراءالطبیعه و انسان را ایفا کنند» (Levi-Strauss 1978, p. 32).

عرفان، چه به صورت افلاطونی و چه به صورت اسلامی که همان تصوف است، برای بشر چهارچوبی اسطوره ای بوجود آورده که در قالب آن به جای بحث عقلایی در باره عشق الهی می توان به جنبه احساسی بشرنسبت به خداوند پرداخت. البته این بدان معنا نیست که تصوف، برای مثال، خالی از هر گونه محتوای عقلانی است و یا اینکه در رسالات فلسفی و عملی تصوف این مکتب تنها به این صورت مطرح شده است.

از عرفان و آداب عرفانی می توان به صورت اسطوره پیمان و عشق الهی یاد کرد و اساس طبقه بندی نوافلاطونی در واقع طبقه بندی عرفانی است که در آن نردبان عواطف بشری جایگزین

روش شناخت سمبول شناسی آنان را تحلیل و تفسیر کرد. برای مثال کلمه آیه از دو معنای "عبارت قرآنی" و "نشانه الهی" برخوردار است، حتی با خواندن سطحی قرآن می توان متوجه این امر شد که تمامی قرآن درباره آیات و نشانه های الهی است (Netton 1989, p. 321) چنانچه خداوند می فرماید: **سنریم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم**. (سوره ۴۱، آیه ۵۳)

لیکن قرآن تنها متن اسلامی نیست که قابل تحلیلی سمبولیک باشد. باید پرسید که سمبول های فلسفی و صوفیانه حکمت الاشراق سهروردی کدام است؟<sup>۲</sup> قبل از اینکه به پاسخ این سؤال بپردازیم، می باید بطور اجمال به معنای واژه "فلسفه اسلامی" و واژه "تصوف" اشاره کنیم.

از فلسفه اسلامی تعاریف بسیاری شده است، برای مثال آرنلدز (Arnaldes) می نویسد:

ریشه فلسفه اسلامی یونانی است و فعالیت فلاسفه در دنیای اسلام با ترجمه عربی متون یونانی آغاز شد. بدین ترتیب در برخورد اول چنین به نظر می رسد که فلسفه در دنیای اسلام ادامه فلسفه یونان باستان است. لیکن حتی اگر فلسفه اسلامی را ادامه فلسفه یونان تصور نمائیم، این به معنای تقلید و پیروی محض نیست ... (Aranaldes 1965, p. 769)

جمله آخر نقل قول بالا که به منزله اخطار است و نویسنده این مقاله در جائی دیگر به آن اشاره کرده، قابل تعمق است. واقعیت امر این است که نمی توان تأثیر افکار فلاسفه یونان را در فلاسفه اسلامی نادیده گرفت، اما فرض اینکه فلسفه اسلامی چیزی جز فلسفه یونان در لباسی اسلامی نیست نیز خطا است. (Netton 1989, pp. 20-21, 128, 264) «فلسفه و الهیات اسلامی، مانند سایر علوم اسلامی، تا حدی به دلیل جو فکری و فرهنگی آن زمان و به صورت واکنشی در مقابل محیط خویش، نضج یافتند (همان مرجع ص ۲۰-۲۱) و شهرهایی که قسمتی از محیط و جو اسلامی آن دوره را تشکیل می داد، عبارتند از: اسکندریه، جندی شاپور و حران (همان مرجع ص ۷-۱۶).

با توجه به این توضیحات و در ارتباط با بحث کنونی می توان از فلسفه اسلامی تعریفی مناسب، اما نه چندان دقیق، کرد. بدین صورت که فلسفه اسلامی پژوهشی است عقلانی در باره تفکرات اسلامی که در بیشتر مواقع بر پایه خرد استوار بوده و ار سنت های غربی (همانند افلاطون، ارسطو و افلوپین) و سنت های شرقی برای تدوین اصطلاحات و مفاهیم خود استفاده کرده است و در

می شد و تبخر او در فلسفه تحلیلی و تصوف در مجموع باعث ایجاد دشمنان زیادی، بخصوص در طبقه علما گردید. در آخر هم به جرم اشاعه نظریاتی که مخالف دین بود، درخواست قتل او را کردند. لیکن چون ملک ظاهر از این کار امتناع کرد، به درگاه پدر او صلاح الدین روی آوردند. در این هنگام در اثر جنگهای صلیبی، سوره از چنگ مسیحیان آزاد گشته بود و بنابراین حمایت علمای وقت برای استحکام قدرت صلاح الدین ضروری بود. وی ناچار به خواسته علما تن در داد و ملک ظاهر را تحت فشار قرار داد که به هر طریق شده رضایت علما را جلب نماید. به این ترتیب سهروردی را دستگیر و در زندان انداختند و او در سال ۵۸۷ هجری به طرز اسرارآمیزی در سن سی و هشت سالگی در زندان درگذشت و به سرنوشت حلاج دچار شد، همان حلاجی که شیخ اشراق در عنفوان سالهای جوانی مجذوب او شده و از سخنان او در آثار خویش به کرات استفاده نموده بود. (Nasr 1976, pp. 57-58)

در این روایت سید حسین نصر می توان عناصر اولیه اسطوره سهروردی را مشاهده کرد: حسادت، بیم از اینکه افراد استقلال فکری داشته باشند، انگیزه های دینی و سیاسی در اذهان علما که به کار حراست علم سنتی و در نتیجه قدرت دینی مشغولند و ایجاد وحشت و نهایتاً از میان برداشتن عناصر مخالف. موقعیت و شرایط اجتماعی که منجر به کشته شدن حلاج شد بی شباهت به شرایط سهروردی نبوده، چه تنها عامل اصلی شهادت حلاج گفتن «انالحق» نبوده، بلکه عوامل سیاسی و مذهبی بسیاری در این امر دست داشته است.

\*\*\*

مبحث سمبول شناسی (semiotics) که امروزه از شهرت بسزائی برخوردار است (شهرت این مبحث را در برخی مواقع به غلط زاییده سرنی بودن آن انگاشته اند) بیشتر روش شناخت (methodology) است تا علم و بیشتر محققان و مفسران سمبول شناسی همانند محقق معروف ایتالیایی اومبرتو اکو (Umberto Eco) به نحو بغرنجی به تدقیق این روش شناخت پرداخته اند (Eco 1976). در عین حال محققان سمبول شناس از این روش شناخت به منظور روشن ساختن زندگی روزمره افراد استفاده می کنند.

بر طبق اصول سمبول شناسی، «همه چیز حاوی معنی است»<sup>۱</sup> و این اصل نه تنها در مورد کلمات پر معنی متنی چون قرآن صادق است، بلکه در مورد متون فلسفی و عرفانی نظیر حکمت الاشراق سهروردی نیز صدق می کند. در باره قرآن می توان گفت که این کتاب آسمانی مملو از کلمات و عباراتی است که می توان توسط

عین حال مجموعه ای گسترده تر از هر دوی این سنن فکری است. بدون شک چنین تعریفی قابل بحث، تفسیر و یا حتی انکار است، اما آنچه مسلم است یکی از سمبول‌ها و ارکان اصلی فلسفه اسلامی مفهوم عقل است.

اکنون بپردازیم به تعریف تصوف. خانم آنمری شیمل، اسلام شناس معروف آلمانی، یکی از بهترین تعاریف تصوف را ارائه داده است، لیکن در عین حال وی اذعان دارد که: «نوشتن در باره تصوف یا به عبارتی عرفان اسلامی کاری تقریباً غیر ممکن است.» (Schimmel 1975, p. xvii) شیمل در باره تصوف می نویسد:

برای درک بخشی از عرفان اسلامی ابتدا باید این سؤال را مطرح کرد که به طور کلی عرفان (mysticism) چیست؟ اینکه عرفان شامل مباحث اسرارآمیزی است که در دسترس قوا و تلاشهای معمولی بشر نیست، از ریشه کلمه عارف (mystic) سرچشمه گرفته، زیرا ریشه این کلمه و کلمه راز (mystery) واژه یونانی myein است که معنای آن بستن چشم است. از عرفان به عنوان جنبشی معنوی که در تمامی ادیان وجود دارد یاد کرده اند، لیکن به طور کلی عرفان را می توان به صورت آگاهی از یک حقیقت واحد تعریف نمود، خواه این حقیقت خرد، نور، عشق و یا عدم باشد (همان مرجع، ص ۳-۴).

در این نقل قول از دو واژه به صورت سمبول استفاده شده که در رابطه با سهروردی حائز اهمیت است. این دو واژه عبارتند از: نور و عشق. مبحث نور را به بعد موکول می کنیم و اما در مورد عشق می توان گفت که آن شاخص ترین سمبول تصوف است و شاهد مثال آن گفتار مشهور رابعه عدویه است که: «خداوند! اگر تو را از خوف دوزخ می پرستم، در دوزخم بسوز. و اگر به امید بهشت می پرستم، بر من حرام گردان. و اگر برای تو، تو را می پرستم، جمال باقی از من دریغ مدار.»

(Smith 1973, p.224, Attar 1905, 1: p.73)

بنابراین استفاده از اصطلاحات صوفیانه در باره عشق بین انسان و خداوند، در هرگونه تحلیل سمبولیک تصوف، اجتناب ناپذیر است. این مطلب را به طرز روشن تری می توان چنین بازگو کرد که اگر تأکید بر عقل علامت و سمبول فلسفه است، تأکید بر عشق سمبول و خصوصیت اساسی تصوف است. و همانگونه که می توان با ارائه دلایل گوناگون به توجیه این مطلب پرداخت که منشأ و سرچشمه اصلی دانش و پژوهش عقلانی و فلسفه در اسلام قرآن بوده (Daud 1989, pp. 36-38) به همان سان می توان توجیه کرد که منشأ اصلی تصوف نیز قرآن بوده است. چنانچه در توصیف اولیای خود خداوند در قرآن می فرماید:

رضی الله عنهم و رضوا عنه (خداوند از آنها خشنود بود و آنها نیز از خداوند خشنود بودند— ۵۸: ۲۲)، زیرا یحبهم و یحبونه (خداوند آنان را دوست دارد و آنان نیز خداوند را دوست دارند— ۵۴: ۵). برای صوفیان این آیه اخیر از اهمیت زیادی برخوردار است، زیرا صوفیان با استناد به این آیه به شرح عشق صوفیانه و رابطه عاشق و معشوق می پردازند.

به این ترتیب در اینجا به جای تصویر خداوندی که حاکم مطلق عالم و منبع است، از تصویر خداوندی استفاده شده که رحمان است و رحیم و پیوسته به سوی انسان که اشرف مخلوقات است گام بر می دارد تا او را توسط رشته محبت خویش به سوی خود کشاند (Arberry 1950, p. 21). البته این بدین معنا نیست که در تفکر فلسفی اسلامی، بخصوص در نوع افلوطینی آن، از تصویر خداوندی که حاکم مطلق و منبع است، استفاده نشده است. آنچه آربری (Arberry) بر آن تأکید دارد عشق الهی است و چنانچه اشاره خواهیم کرد این سمبول اصلی تصوف حکمت الاشراق است.

آنچه تاکنون به نحو ساده ای بیان شده، مطرح ساختن دو سمبول فرهنگ اسلامی است: عقل در فلسفه و عشق در تصوف. در قرون وسطی این دو سمبول تقریباً به صورت تضاد بین خرد و الهام مطرح گردید، لیکن این تضاد همیشه توأم با خصومت نبوده، چنانچه این امر در فلسفه سهروردی کاملاً مشهود است، زیرا اصطلاحات اساسی و خاص فلسفی و عقلانی در تفکر فلسفی سهروردی به صورت وسیله ای برای دریافت سمبول های تصوف بکار رفته است. (Arberry 1957)

مبانی فلسفی سهروردی در حکمت الاشراق و آثار دیگرش تا حدی با الگوی کلاسیک فلسفه ای که توسط آرنالدز (Arnaldez) مطرح شده، مشابهت دارد (Ziai 1976, p. ix) و به این دلیل فلسفه سهروردی متأثر از تفکرات فلسفه کلاسیک نظیر، فیثاغورثی، افلاطونی، ارسطوئی و نوافلاطونی و مباحث دیگری از قبیل اسلامی، زردشتی، اشراقی و هرمسی است (Nasr 1976, p. 59). برای شناخت انگیزه سهروردی در تألیف حکمت الاشراق باید به گفتار خود او در این کتاب رجوع کنیم. آنچه سهروردی در این باره می نویسد نه تنها انگیزه تألیف این کتاب را مشخص می سازد، بلکه شامل مباحثی است که در این نوشتار به آنان اشاره کرده ایم.

این کتاب ما هم برای طالبان وصول حق<sup>۳</sup> و هم برای اهل بحث و تحقیق نگاشته شده است. لیکن این کتاب برای محقق که هیچگونه

تصوف نیز هست. مهم ترین اصطلاحات تصوف که در حکمت الاشراق بکار رفته، عبارتند از: عشق، عاشق، عشاق، معشوق و محبت. قبلاً به این موضوع اشاره شد که نظریه فیض نوافلاطونی در واقع وسیله ای است برای ایجاد ارتباطی منطقی و عقلانی بین وجود روحانی محض خداوند و وجود خاکی انسان. این ارتباط نه کاملاً منطقی و نه بدرستی قابل فهم است، لیکن در هر حال می توان چنین تصور کرد که نظریه فیض به مثابه پلی است که توسط آن بین دو عالم به ظاهر نامتجانس لاهوت و ناسوت ارتباطی ایجاد می گردد.

در واقع چنانکه خواهیم دید مفهوم عقلانی فیض در فلسفه سهروردی به مفهوم صوفیانه عشق تبدیل می شود و یا به عبارتی دیگر اصطلاحات فلسفی با اصطلاحات تصوف مرتبط و شاید بتوان گفت که با مفاهیم تصوف نظیر محبت و عشق، یکی می شود. خلاصه اینکه در تفکر سهروردی هم عشق و هم نور (یا انوار) رابطی است بین عالم خاکی با حقیقت متعالی که همان نورالانوار است. به تعبیری دیگر فیض در تفکر سهروردی بخشی است از جهان بینی وسیع او در باره عشق و نور؛ و خلاقیت سهروردی و بی نظیر بودن فلسفه اشراق هم در همین نکته است که برای نخستین بار در تفکر اسلامی عشق الهی در قالب فیض و انوار الهی مطرح شده است.

مفاهیم عمده ای که تاکنون در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته، در واقع سمبول های مشخص زیر بنای تفکر نوافلاطونی است که در فلسفه سهروردی نیز بکار رفته است. حال به بررسی برخی از مفاهیم فلسفه سهروردی در نوشتارهای او و اینکه چگونه تمامی این مفاهیم با مفهوم عشق در ارتباط است، می پردازیم و بخش آخر این نوشتار را به پژوهش در باره "نردبان شوق" اختصاص می دهیم. منظور از نردبان شوق وسیله اسطوره ای است که در آن فیض و عشق الهی در یکدیگر ادغام و مفاهیم فلسفه با اصطلاحات تصوف یکی می شود.

مفهوم فیض سمبول عمده فلسفه نوافلوطینی است که به اشکال گوناگون در آثار سهروردی به کار رفته است، چنانچه شیخ اشراق از واژه های فیض، فیاض و صدور در بخش های مختلف حکمت الاشراق استفاده کرده است. برای مثال سهروردی می گوید که: «فیض الهی جـاودانی است» (Sohrawardi 1977, pp. 81, 236)، یا «فیض الهی وجوه گوناگون

جهدی در راه وصول خداوند نکرده مناسب نیست. تنها کسانی که در راه حق جهد می کنند و یا طالب وصل اویند، می توانند از این کتاب و اصطلاحات آن بهره مند شوند. حداقل خواننده این کتاب می باید به مرحله ای رسیده باشد که بارقه الهی در وجود او وارد شده و ملکه شده باشد. بنابراین کسانی که تنها اهل مباحثه اند بهتر است که از مشایبان تبعیت کنند که تفکر و روش آنها برای اهل مباحثه مناسب است. سخن و گفتار ما در باره قواعد و اصول فلسفه اشراق درخور فهم چنین انسانی نیست. در واقع، اصولی ترین قواعد فلسفه اشراق، بدون کمک سوانح نوری خداوندی، قابل مطالعه نیست (Sohrawardi 1977, pp. 12-13).

این کلام سهروردی حاوی نکات عمده ای است: در اولین سطر نقل قول بالا، سهروردی رابطه ای مستقیم بین علم تحقیقی و بینش اشراقی ایجاد می کند، یعنی بین فلسفه به مفهوم یونانی و ارسطوئی آن (بحث) و سوانح نوری الهی که از اصول تصوف است. البته در اینجا، فلسفه اشراقی یا به عبارتی تصوف از دیدگاه سهروردی، بر ثمره تحقیقات مشایبان ارجعیت دارد. لازم به تذکر است که سهروردی در اینجا به هیچوجه قصد بی ارزش شمردن تحقیقات اهل مباحثه را ندارد، بلکه منظور وی تدوین و نشان دادن نظام تفکر عقلانی است. شاید الگوی ایده آل برای درک افکار سهروردی ابو حامد غزالی است که زندگیش غالباً به نحو ایده آلی متشکل از تحقیقات مدرسه ای و تصوف بود. بنابراین این گفتار سهروردی نمایانگر دو جنبه از افکار او است: یعنی عقل و نور؛ و نور از نظر سهروردی با خرد یا بینشی اشراقی مرتبط است.

حسین ضیائی معتقد است که غایت و نقطه اوج تفکر سهروردی را می توان در کتاب حکمت الاشراق جستجو کرد (Ziai 1976, p. 21). اگر این قضاوت ضیائی را در باره سهروردی بپذیریم، به بینش تازه ای در رابطه با مبحث تعیین سمبول های فلسفه و تصوف در کتاب حکمت الاشراق سهروردی دست می یابیم، زیرا این سمبول ها به مثابه ابزاری اند که به وسیله آنان می توان نخستین آثار سهروردی را مورد تجزیه و تحلیل قرار داد. به هر تقدیر اگر در فلسفه اسلامی عناصر یونانی و نظریه فیض الهی فلسفه افلوطین مشخص و به یک سو نهاده شود، سه سمبول اصلی یا اصطلاح عمده باقی می ماند که عناصر اصولی حکمت الاشراق را تشکیل می دهد که ما اکنون به بررسی آنان می پردازیم.

این سمبول ها عبارتند از مفاهیم فیض، فیاض و صدور. مفهوم فیض که یکی از اصطلاحات مهم فلسفه نوافلاطونی است و صریحاً یا تلویحاً مفهوم عشق را دربر دارد، از زمره اصطلاحات





مینیا تور شیخ شهاب الدین سهروردی، با موافقت کتابخانه بادلین دانشگاه آکسفورد

از طریق کاوش در این سه ساختار و بیان دقیق آنان به آسانی می توان به مفهوم "نردبان شوق"<sup>۵</sup> پی برد. همانطور که قبلاً اشاره شد در این نردبان اصطلاحات فیض نوافلاطونی به اصطلاحات عشق صوفیانه تبدیل می شود و فلسفه به تصوف تغییر ماهیت می دهد. این سه ساختار اساسی و مهم که زیربنای اصلی و دائمی حکمت الاشراق را تشکیل می دهد، عبارتند از: (۱) عشق و نور، (۲) عشق و فیض و (۳) عشق و قهر. حال با توجه به کلام سهروردی که در ذیل آمده به بررسی مختصر این سه ساختار می پردازیم.

(۱) نور فیاض لذاته - یعنی از حیث وجود فیض بخش - است و محبت در جوهر نور است که توسط نور پدید می آید و بر عالم سفلی چیره می گردد (قهار است) (Sohrawardi 1977, pp. 204, 225). در چنین عباراتی از

دارد «همان مرجع، ص ۱۷۸) و یا اینکه «فیض الهی تجلی گوناگون انوار سهروردیه است.»<sup>۴</sup> زیربنای نظریه فیض سهروردی را می توان در عباراتی از قبیل النور فیاض لذاته (یعنی نور از حیث ذاتش فیض بخش است) جستجو کرد که به رابطه مهم بین نور و فیض اشاره می کند (همان مرجع، ص ۲۰۴، ۱۹۵، ۱۵۰، ۱۳۴، ۱۱۷). در نهایت همه چیز توسط صدور الهی از نور الانوار صادر می شود (همان مرجع، ص ۱۳۲، ۱۳۱) و سهروردی به توضیح چگونگی صدور عالم کثرت از نور الانوار که همان حقیقت یکتا است، می پردازد (همان مرجع ص ۱۳۵-۱۳۱، ۱۴۸-۱۳۸).

جنبه دیگر فلسفه نوافلاطونی را که زیربنای حکمت الاشراق نیز هست، می توان در اصطلاحات افلوپین در باره عشق جستجو کرد (Plotinus 1966, III 8.7-111 8.8; v. 1.6). در حکمت الاشراق، سهروردی با استفاده از اصطلاحات عشق، عاشق، معشوق و محبت به توضیح این جنبه نوافلاطونی فلسفه خویش می پردازد. از سوئی واژه عشق با انوار سهروردیه که به اشکال گوناگون در حکمت الاشراق مطرح شده در ارتباط است و از سوئی دیگر با اصطلاح صوفیانه شوق مرتبط است و گهگاه سهروردی واژه عشق را مترادف واژه شوق می داند.

(Sohrawardi 1977, pp. 136, 242, 134, 185, 223, 224)

نور الانوار هم عاشقی است پرناز و بی همتا و هم معشوقی است برای عاشقان نیازمند (همان مرجع ص ۱۳۶، ۱۳۷). این نکته که خالی از تناقض نیست، خمیر مایه اصلی تفکر سهروردی است. از یک سو نور الانوار که معشوق همه عاشقان است - همانند مُحَرِّکِ لِمُتَحَرِّکِ ارسطویی - سرگرم تعمق در ذات لایزال خویش است (Aristotle 1947, Bk. 12, 7, 1072b) و از سوی دیگر عالم سهروردیه مملو از عاشقان وفاداری است که پیوسته در شوق عشق و اشتیاق معشوق که همان نور است، بسر می برند. مثالهایی که تاکنون از حکمت الاشراق در باره عشق آورده ایم، همه از ریشه واژه عربی "عشق" - به معنای محبت زیاد مشتق شده، لیکن سهروردی چنانکه خواهیم دید، از واژه محبت بیش از عشق استفاده کرده است و از نظر سهروردی این دو واژه مترادف یکدیگرند.

قبلاً به رابطه بین واژه عشق و واژه شوق اشاره ای کردیم، حال اگر با دقت بیشتری به بررسی متن حکمت الاشراق بپردازیم، به سه مطلب مهم یا ساختار عقلانی در تفکر او پی خواهیم برد و عشق عنصر اصلی هر سه مطلب است.

اشتیاق انوار اعلی اند، و بنیاد و نظام عالم هستی بر این اصل استوار است. از نظر سهروردی خداوند تنها موجودی است که به خود عشق می‌ورزد و در اشتیاق هیچکس یا هیچ چیز نیست. (Sohrawardi 1977, pp. 135-137; Netton 1989, p. 262). «این طرز تفکر که در آن هر نور سفلی بیش از خود به نور اعلی عشق می‌ورزد در کل طبقه بندی وجودی انوار سهروردی مشهود است...» (Netton 1989, p. 262)

به این نحو فلسفه در تصوف ادغام شده، با آن یکی می‌شود و اصطلاحات هر دو مکتب نظیر فیض و صدور و عشق و محبت معنای گسترده تری پیدا می‌کند، بدین شکل که اصطلاحات فلسفی معنای صوفیانه را و اصطلاحات تصوف معنای فلسفی را دربرمی‌گیرد. و چنانچه قبلاً به آن اشاره شد، سرچشمه این رابطه بنیادی بین عرفان و فلسفه و نهایتاً همانندسازی این دو مکتب را می‌بایست در تفکر افلوپین جستجو کرد (Netton 1989, p. 261).

به این ترتیب می‌توان به وضوح دریافت که چهارچوب تفکر سهروردی یا به عبارتی "نردبان شوق" که بر اساس آن فیلسوف صوفی مسلک ما کتاب حکمت اشراق را نگاشته، متأثر از تفکر کهن نوافلاطونی است و به عقیده نگارنده در هرگونه تلاشی برای نشان دادن ادغام فلسفه و تصوف در تفکر سهروردی، می‌باید لااقل سرچشمه یونانی این اندیشه را تصدیق نمود. لیکن تفکر سهروردی خالی از نوآوری فکری نیست. اگر چه ساختار فکری سهروردی بر اساس عناصر سه گانه و ساده افلوپین استوار است، اما وی نظام افلوپینی را به نحوی تغییر و گسترش داده، که به جای طبقه بندی سه گانه افلوپین از طبقه بندی انوار فیض بخش و به جای مفهوم واحد یا خیر محض افلوپین از مفهوم نورالانوار استفاده نموده است و نورالانوار محیط است بر عالم ملکوتی انوار سفلی. آنچه که سهروردی بر آن تأکید دارد، دوگانگی عشق و قهراست که زائیده نظریه فیض او است. قدر مسلم اندیشمندان قبل از سهروردی نظیر فارابی و ابن سینا نیز از نظریه فیض نوافلاطونی آگاه بودند، اما در مابعدالطبیعه فارابی عرفان چندان نقشی ندارد و در مابعدالطبیعه ابن سینا - بخصوص در تفکر دوران پختگی او- اگر چه مباحث عرفانی مشهود است، اما وی بیشتر به جنبه های آگاهی، تعمق، علم و تفکر این نظریه پرداخته است تا به جنبه های عشق و شوق آن. البته این بدان معنا نیست که ابن سینا به طور کلی این مفاهیم صوفیانه را مورد بحث قرار نمی‌دهد (همان مرجع ص ۱۱۴-۱۱۷ و

حکمت اشراق در واقع تفاوتی بین نور و عشق نیست.

(۲) در عبارت فوق همچنین به ذات فیاض و کیفیت نور تأکید شده است.

(۳) بالاخره این کلام سهروردی به طرز شیوایی رابطه بین عشق الهی و قهر الهی را بیان می‌نماید و این ارتباط که نمایانگر دوگانگی اساسی حکمت اشراق است در بسیاری از صفحات این کتاب ذکر شده است (همان مرجع ص ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۶۰، ۱۹۶، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۸).

در جایی دیگر - در مقاله مربوط به ابن سینا - به این نکته اشاره شد که به تعبیری فیض و عشق در واقع دو جنبه مختلف حرکت و نظام عالم هستی است، بدین صورت که همه موجودات توسط فیض واجب الهی از خداوند صادر می‌شوند و همه موجودات توسط عشق ذاتی و الزامی الهی نیازمند بازگشت به سوی اویند. این نکته اخیر هم در آثار ابن سینا و هم در آثار سهروردی مشهود است (Netton 1989, p. 176)، و چهارچوب اصلی تفکر سهروردی در حکمت اشراق که همان نردبان شوق سهروردیه است، در همین نکته نهفته است. در واقع اگر سخن حسین ضیائی را در مورد حکمت اشراق - که این کتاب نمایانگر اوج تفکر سهروردی است - بپذیریم، باید همچنین تصدیق کنیم که نردبان شوق سهروردیه که لب کلام حکمت اشراق است حاوی عصاره تفکر سهروردی در بقیه آثار اوست.

پال هنری (Paul Henry) به طرز شیوایی چهارچوب اصلی تفکر نوافلاطونی را که در واقع نمایانگر تفکر سهروردی در حکمت اشراق است، به این صورت شرح می‌دهد: «بر طبق نظریه افلوپین موجودات براساس دو جریان متضاد جدایی از اصل مقدم و مافوق خود و بازگشت به آن اصل، بوجود می‌آیند. در نتیجه هر موجودی، چه عقل کل باشد و چه روح فردی، با وجود اینکه با اصل خویش یکی نیست - زیرا چنین اتحادی با اصل علیت مغایرت دارد - لیکن به اعتبار رابطه بلاواسطه وابستگی و وحدتی که با اصل خویش دارد، از تعیین وجودی برخوردار است. بنابراین «موجودی که خود را می‌شناسد، اصلی که باعث ایجاد او شده است نیز می‌شناسد.»

(Plotinus 1966, vi. 9. 7; Henry 1956, p. XLVII; Netton 1989, pp. 261-262).

در حکمت اشراق، سهروردی به شرح تسلط و غلبه انوار اعلی بر انوار سفلی می‌پردازد و معتقد است که انوار سفلی در

خویش به مختصات مشخص و جدیدی دست یافت. « (Bylebyl 1976, p. 226) و به عقیده نگارنده مهمترین این مختصات یا به عبارتی چهارچوب فکری سهروردی مفهوم "نردبان شوق" است. این مفهوم به مثابه عمده ترین روایت یا اسطوره سهروردیه است که توسط آن هم نور و تاریکی یا خداوند و انسان در مقابل یکدیگر قرار می گیرند، و هم فلسفه به نحو نامحسوسی در تصوف ادغام می شود. و اگر شهادت یا قتل فردی - چه ارادی و چه به صورت غیر ارادی - به دلیل اعتقادات و افکارش نشانه علاقه شخص به این اعتقادات و حقیقتی که این اعتقادات بیان می کند باشد، می توان گفت که اسطوره حیات و مرگ سهروردی با چهارچوب اصلی افکار و عقاید او شباهت و مطابقت بسیار دارد. اسطوره حلاج گونه سهروردی و بی اعتنایی او به زندگی و حیاتش در واقع هم به منزله پلی از عشق و شوق است و هم به مثابه نهاد ادبی و عقلانی نظریه فیض است که در قالب اسطوره "نردبان شوق" بیان شده است. می توان گفت که شهادت سهروردی خداوند و انسان را، در لحظه ای از زمان، به یکدیگر پیوند می دهد و فیض سهروردیه برای همیشه دو دنیای نور متعالی و عالم ظلمانی مادی را به یکدیگر متصل می نماید.

### یادداشت ها

- ۱- این عبارت گفته رولند بارتس است (Roland Barthes)؛ رجوع کنید به Jonathan Culler (1983), p. 111; Netton (1989), pp. 77ff
- ۲- برای متن عربی رجوع کنید به کتاب حکمت الاشراق صفحات ۲-۲۶۰.
- ۳- سهروردی در اینجا از کلمه تالّه استفاده کرده که معنای تحت اللفظی آن خود خدایی است. رجوع کنید به Soheil M. Afnan (1969), p. 10.
- ۴- برای مثال به همان مرجع صفحات ۱۴۱-۲۱۸ رجوع کنید. برای اطلاعات بیشتر در باره انوار سهروردیه، رجوع کنید به Netton (1989), pp. 256-320
- ۵- به نظر نگارنده کاربرد واژه "نردبان شوق" صحیح تر است از واژه "نردبان عشق" (ladder of Eros) که پرویز مروج در مقاله خود (۱۹۸۱) از آن استفاده کرده است. این اصطلاح نردبان شوق عمداً توسط نگارنده از داستان نردبان یعقوب در عهد عتیق انجیل اتخاذ شده است. در این داستان نردبان یعقوب، همانند نظریه کلاسیک فیض، عالم اعلی را به عالم سفلی مرتبط می سازد و همانگونه که فرشتگان الهی از این نردبان بالا و پائین می آیند، فیوضات الهی از عالم اعلی بسوی عالم سفلی و شوق انسانی از عالم سفلی بسوی عالم اعلی در حرکت است. نهاد عشق که زیربنای نظریه فیض سهروردی است به صورت فرشته در

لیکن سهروردی به شیوه ای واضح به بیان نظریه عرفانی فیض می پردازد و این کار را، چنانچه مشاهده کردیم، از طریق "نردبان اشتیاق" و انوار سهروردیه انجام داده است. آخرین سؤالی که باید به طور اختصار به آن جواب دهیم اینست که تا چه حد اصطلاحات فلسفی حکمت الاشراق - از قبیل اصطلاحاتی که در این نوشتار به آنان اشاره شده است - وسیله ای برای بیان عرفان سهروردی یا حکمت اشراق است؟ آنطور که در جایی دیگر به آن اشاره شد «در فلسفه اشراق اصطلاحات قدیمی از قبیل عقل کلی و نفس کلی جای خود را به اصطلاحاتی در باره انوار و تجلیات و ارتباطات آنان می دهد و جهان بینی انوار سهروردیه جایگزین مفهوم جوهر ارسطویی می شود» (همان مرجع، ص ۲۶۸).

تعیین و تشخیص عناصر تفکر ارسطویی و نوافلاطونی در اندیشه ابن سینا که یکی از بزرگترین اندیشمندان سلف سهروردی است، کاری نه چندان دشوار است، لیکن شناخت چنین عناصری در تفکر سهروردی کار آسانی نیست و دلیل آن هم، چنانچه به آن اشاره شد، ارتباط بسیار نزدیک بین اصطلاحات فلسفه و اصطلاحات تصوف در آثار سهروردی است که اصطلاحات مفاهیم تفکر باستان را تحت الشعاع قرار داده است (همان مرجع). شکی نیست که تمایل حقیقی سهروردی به تصوف و عرفان بوده است و در قسمت مهمی از حکمت الاشراق سهروردی مطالعه عمیق فلسفه مشائیان را ضروری نمی داند و معتقد است که می توان قسمت اعظم مباحث مفصل مشائیان را نادیده گرفت.<sup>۶</sup> آنتونی تافت (Anthony Tuft) به طور اختصار این مطلب را چنین بازگو می نماید: سهروردی در نیمه اول حکمت الاشراق با شکاکیت به نقد تعاریف ارسطویی می پردازد و به این نتیجه می رسد که تعریف منطقی تصویری روشن از واقعیت ترسیم نمی نماید... هدف سهروردی در این انتقاد از منطق ارسطویی تخریب و بازسازی مباحث طبیعت و مابعدالطبیعه ارسطویی است که از نظر متفکران اسلامی استحکام و درستی این مباحث منوط به صحت منطق ارسطویی است... و در نیمه دوم حکمت الاشراق، سهروردی با این مطلب که نور تنها حقیقت واضح و آشکاری است که محتاج هیچگونه تعریفی نیست، بحث خویش را آغاز می کند (Tuft 1981, pp. 209-210).

بایل بیل (Bylebyl) معتقد است که: «سهروردی در تفکرات

Henry, P. (1956). "Introduction: Plotinus' Place in the History of Thought," in *The Enneads*, Stephen MacKenna (trans.). London: Faber & Faber. 2nd rev. edn.

Levi-Strauss, C. (1978). *Myth and Meaning*. London: Routledge & Kegan Paul.

Morewedge, P. (1981). "Sufism, Neoplatonism, and Zaehner's Theistic Theory of Mysticism," in *Islamic Philosophy and Mysticism*. Parviz Morewedge (ed.), *Studies in Islamic Philosophy and Science*. Delmar, New York: Caravan Books.

Nasr, S.H. (1963). "Shihabal-Din Suhrawardi Maqtul," in *History of Muslim Philosophy*, M.M. Sharif (ed.). Wiesbaden: Otto Harrassowitz, vol:1.

Nasr, S. H. (1976). *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibn 'Arabi*. Delmar, New York: Caravan Books.

Netton, I.R. (1989). *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*. London: Routledge.

Plotinus. (1966-). *Enneads*, A.H. Armstrong (trans.), *The Loeb Classical Library*, 7 vols. London: Heinemann; Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Ruthven, K.K. (1976). *Myth, The Critical Idiom*, no. 31. London: Methuen.

Schneidau, H.N. (1976). *Sacred Discontent: The Bible and Western Tradition*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Smith, M. (1973). *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. Amsterdam: Philo Press, reprint of London: Sheldon Press edition of 1931.

Sohrawardi. (1977). *Kitab Hikmatol-eshraq*, in *Oeuvres, Philosophiques et Mystiques*, Henry Corbin (ed.), vol: 2. Tehran: Academie Imperiale Inranienne de Philosophie. Paris: Librairie Adrien-Maisonneuve.

Tuft, A.K. (1981). "Symbolism and Speculation in Suhrawardi's The Song of Gabriel's Wing," in *Islamic Philosophy and Mysticism*, Parviz Morewedge (ed.), *Studies in Islamic Philosophy and Science*. Delmar, New York: Caravan Books.

Ziai, H. (1976). "Suhrawardi's Philosophy of Illumination," unpublished PhD Thesis, Harvard University.

داستان نردبان یعقوب مطرح گردیده است. در این رابطه همچنین این موضوع جالب است که در تفکر سهروردی فرشتگان همان انوار سهروردیه اند. برای اطلاع بیشتر در مورد یکی بودن انوار و فرشتگان در تفکر سهروردی، رجوع کنید به Netton (1989), pp. 256-268

۶- رجوع کنید به حکمت الاشراق صفحه ۳۱ و ۱۷۷-۱۸۱ (1981), Hairi، بخصوص کلام ارسطو در صفحه ۱۸۷.

### فهرست منابع

Afinan, S. M. (1969). *A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic*. Beirut: Dar al-Mashriq.

Arberry, A.J. (1950). *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London: Allen & Unwin.

Arberry, A.J. (1957). *Revelation and Reason In Islam*. London: Allen & Unwin.

Arberry, A.J. (1971). *The Koran Interpreted*. London, New York: Allen & Unwin, Macmillan.

Aristotle. (1947). *Metaphysics*, Books X-XIV, Hugh Tredennick (trans.). *The Loeb Classical Library*. London: Heinemann; Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Arnaldez, R. (1965). 'Falsafa', in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, vol. 2. p. 769.

'Attar. (1905). *Tadhkirat al-Awliya'*, R.A. Nicholson (ed.), vol: 1. London, Luzac, Leiden: E.J. Brill.

Bylebyl, M.E. (1976). "The Wisdom of Illumination: A Study of the Prose Stories of Suhrawardi", Unpublished PhD Thesis, University of Chicago.

Corbin. H. (1964). *Histoire de la Philosophie Islamique*, vol: 1. Paris: Gallimard.

Culler, J. (1983). *Barthes, Fontana, Modern Masters*. London: Fontana Paperbacks.

Daud, W.M.N.W. (1989). *The Concept of Knowledge in Islam and Its Implications for Education in a Developing Country*. London: Mansell.

Eco, U. (1976). *A Theory of Semiotics*, *Advances in Semiotics*. Bloomington & London: Indiana University Press.

Eco, U. (1987). *Travels in Hyperreality*. London: Pan Picador.

Hairi, M.Y. (1981) "Suhrawardi's An Episode and a Trance: A Philosophical Dialogue in a Mystical Stage," in *Islamic Philosophy and Mysticism*. Parviz Morewedge (ed.), *Studies in Islamic Philosophy and Science*. Delmar, New York: Caravan Books.



# حافظ و خرابات

از: محمد فرهمند

- ۱۰- بنده پیر خراباتم که درویشان او گنج را از بی نیازی خاک بر سر می کنند
- ۱۱- ای گدایان خرابات خدایار شماست چشم انعام مدارید ز انعامی چشم
- ۱۲- با خرابات نشینان ز کرامات ملاف هر سخن وقتی و هر نکته مکانی دارد
- ۱۳- رطل گرانم ده ای مرید خرابات شادی شیخی که خانقاه ندارد
- ۱۴- چو مهمان خراباتی بعزت باش با رندان که درد سرکشی جانا گرت مستی خمار آرد
- ۱۵- من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد
- ۱۶- دوش بر یاد حریفان به خرابات شدم خم می دیدم و خون در دل و پا در گل بود
- ۱۷- گر ز مسجد به خرابات شدم نعره زنان مجلس وعظ دراز است و زمان خواهد شد
- ۱۸- تو خانقاه و خرابات در میانه مبین خدا گواست که هر جا که هست با اویم
- ۱۹- من اگر رند خراباتم و گر حافظ شهر این متاعم که تو می بینی و کمتر زینم
- ۲۰- در خرابات مغان گر گذر افتد بازم حاصل خرقة و سجاده روان در بازم

در دیوان حافظ از "پیر مغان"، "می مغانه"، "دیر"، "طریقت مهر"، "خرابات" و اصطلاحات دیگر دین مهری به کرات یاد می شود، بخصوص "خرابات" که در سی و دو بیت از آن نام می برد، بدین شرح:

- ۱- ترسم این قوم که بر دردکشان می خندند در سر کار خرابات کنند ایمان را
- ۲- ملاتمم بخرابی مکن که مرشد عشق حوالتم به خرابات کرد روز نخست
- ۳- در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست هر جا که هست پرتو روی حبیب هست
- ۴- حافظا روز اجل گر بکف آری جامی یکسر از کوی خرابات بر نندت به بهشت
- ۵- هر که آمد به جهان نقش خرابی دارد در خرابات می رسد که هشیار کجاست
- ۶- گر پیر مغان مرشد من شد چه تفاوت در هیچ سری نیست که سری ز خدا نیست
- ۷- بنده پیر خراباتم که لطفش دائم است ورنه لطف شیخ و زاهد گاه هست و گاه نیست
- ۸- مقام اصلی ما گوشه خراباتست خداهش خیر دهد آنکه این عمارت کرد
- ۹- قدم منه بخرابات جز بشرط ادب که ساکنان درس محرمان پادشهند



میناتور خواجه حافظ و ابواسحاق شیرازی، با موافقت موزه بریتانیا

گلشن راز می نویسد: «خرابات اشاره به وحدت است و ابتدای آن عبارت از مقام فنای افعال و صفات است و خراباتی سالک عاشق لایابالیست که از قید رویت و تمایز افعال و صفات واجب و ممکن خلاصی یافته، افعال و صفات جمیع اشیاء را محو افعال و صفات الهی داند.» و در فرهنگ اشعار حافظ آمده است: «برابر آوردن خرابات با دیر که انتسابی به مذهب دارد و گاه آمدن دیر و خرابات با اوصاف مغان (یعنی ذکر دیر مغان و خرابات مغان) قرینه ای می تواند بود بر این که محل خرابات دارای یک نوع سابقه مذهبی است.»

این معنای متعالی "خرابات" از کجا سرچشمه گرفته<sup>۱</sup> و چرا حافظ که از سالوس و ریا و تفتیش عقاید و افکار دوران محتسب به تنگ آمده و عکم مبارزه با آنها برافراشته بود خرابات را کانون معرفت و پناهگاه آزادگان و عارفان معرفی می کند و در آنجا نور خدا می بیند و پیر مغان را راهنمای یاران و کاشف اسرار نهان می خواند؟ آیا نمی توان تصور کرد که یک سابقه ذهنی و تاریخی در

۲۱- نذر و فتوح صومعه در وجه می نهیم

دلخ ریا به آب خرابات بر کشیم

۲۲- همچو حافظ به خرابات روم جامه قبا

بو که در برکشد آن دلبر نو خاسته ام

۲۳- خشک شد یخ طرف راه خرابات کجاست

تا در آن آب و هوا نشو و نمائی بکنیم

۲۴- در خرابات مغان نور خدا می بینم

این عجب بین که چه نوری ز کجا می بینم

۲۵- خیز تا خرقة صوفی بخرابات بریم

شطح و طامات به بازار خرافات بریم

۲۶- قسمت حوالتم به خرابات می کنند

هر چند کاینچنین شدم و آنچنان شدم

۲۷- به جان پیر خرابات و حق صحبت او

که نیست در سر من جز هوای خدمت او

۲۸- مدام خرقة حافظ به باده در گرو است

مگر ز خاک خرابات بود فطرت او

۲۹- شست و شویی کن و آنکه به خرابات خرام

تا نگردد ز تو این دیر خراب آلوده

۳۰- ای که در کوی خرابات مقامی داری

جم وقت خودی و دست به جامی داری

۳۱- چون عمر تبه کردم چندانکه نگه کردم

در کنج خرابانی افتاده خراب اولی

۳۲- ساقی بیار آبی از چشمه خرابات

تا خرقة ها بشوئیم از عجب خانقاهی

در فرهنگهای قدیمی واژه "خرابات" به معنای: میخانه (معجم الادب)، قمارخانه (برهان قاطع)، جای زنان بدکار (تفسیر ابوالفتح رازی و جامع التواریخ) آمده است و علامه فقید قزوینی این کلمه را جمع "خرابه" دانسته و ضمن ذکر چند معنی دیگر نوشته است: مقصود همان میخانه و فاحشه خانه شعراست به معنی مجازی این مفهوم یعنی مکان عیش و طرب معنوی روحانی مردان حقیقت.

از سویی دیگر، در ادبیات صوفیه، "خرابات" معنای متعالی

دارد و به عنوان کانون معرفت و پناهگاه آزادگان به کار رفته است. برای مثال شیخ محمد لاهیجی در کتاب مفاتیح الاعجاز فی شرح

گفتار پر ایهام و سراسر رمز و راز او نمودار است؟ اصطلاح خرابات را در ادبیات صوفیانه نخستین بار ابو عبدالله علی ابن محمد شیرازی مشهور به ابن باکویه که به باباکوهی شهرت دارد (متوفی ۴۴۲ هجری) و مولف مهمترین دیوان صوفیه است که پروزگار ما رسیده در شعر بکار برده که چنین فرموده است:

دوش از صومعه در می‌کنده رفتم سحری

تا بیابم ز خرابات نشان و اثری

بر در دیبر مغان مغبجگان را دیدم

آن یکی بود چو خورشید و دگر چون قمری

از سر صدق و صفا دست در آغوشم کرد

سینه برسینه من زد ز صفا سیم بری

بوسه ها بر لب من داد و قدح پیش آورد

گفت ما را بجز این نیست به عالم هنری

نوش کردم قدحی چند از آن جام طهور

دیدم از پرتو دیدار به جان در اثری

کشف شد سر ازل تا به ابد در یک دم

بر من از عالم اسرار گشادند دری

گوش جان را بگرفت و قدحی دیگر داد

گفت بشناس مرا از خود و از هر بشری

گفت کوهی که منم جمع به اسماء و صفات

هر چه بینی به جهان خشک و تری خیر و شری

می بینیم که اصطلاح "خرابات" از سپیده طلوع ادبیات و اشعار

صوفیانه به عنوان سرای معرفت و محل کشف اسرار ازل تا به ابد

معرفی شده است. معلوم نیست چرا بعضی از بزرگان ادب معاصر

و محققان دانشمند "خرابات" را جمع "خورابه" به معنای دیر مغان

ندانسته، آنرا مشتق از "خرابه" و محل فسق و فجور در خرابه‌های

اطراف شهرها معنا کرده اند<sup>۲</sup> و حال آنکه حافظ خود آنرا خرابات

مغان می نامد:

در خرابات مغان گر گذر افتد بازم

حاصل خرقه و سجاده روان در بازم

و سنایی که در ادوار پختگی به تصوف گرائیده، این کلمه را به

معنی مجازی خلوتگاه یار و محل دیدار می خواند، از جمله در

غزلی می فرماید:

در خرابات بود یار من و من شب و روز

بسه سر کوی همی گردم تا بار دهد

ای خوشا کوی خرابات که پیوسته در او

ممر را دوست همی وعده دیدار دهد

و یا:

در دل آنرا که روشنایی نیست

در خراباتش آشنایی نیست

در خرابات خود به هیچ سبیل

موضع مردم مرای نیست

شاید طرز نگارش کلمه "خرابه" و جمع آن "خرابات" به جای

"خورابه" و "خورآبات" این توهم را در ذهنها بجا گذاشته که منظور از

خرابات، خرابه‌های کنار شهرها است و حال آنکه این طرز نگارش

"خور" به صورت "خر" یعنی اسقاط واو معدوله در سایر موارد نیز

سابقه دارد، مانند کلمه "خراسان" که به معنای مشرق و محل برآمدن

خورشید است.

و اما اینکه خرابات مغان یا خرابه و مهرابه چگونه جایی بوده و

خراباتیان چگونه مردمی بوده اند و کیش و فرهنگشان چه بوده، باید

به آئین مهردینان و رسم و راه ایشان با مراجعه به تاریخ باستان و آثار

فلاسفه و پژوهشگران بنگریم. مهریان، آفتاب به ویژه سرخی

بامداد را مظهر جلوه ایزدمهر می دانستند. از این رو خورشید را مهر

هم می نامیدند و مهریان را آفتاب پرست پنداشته اند. مهریان شب

یلدا را "زادشب مهر" می دانستند. یلدا واژه سریانی به معنای تولد

است، شب نشانه تاریکی اهریمنی و روز نشانه روشنی ایزدیت،

چون شب یلدا بلندترین شب سالست که پس از آن روزها بلند

می شود و روشنی بر تاریکی چیره می گردد، از این رو شب آغاز

زمستان را "زادشب ایزد فروغ" پنداشته اند که پس از چند هزار سال

هنوز آریائیاها آنرا جشن می گیرند. مهریان نوجوانانی را که شایسته

مهری شدن می یافتند، راهنمایی می کردند تا آماده پیوستن به جمع

مهریان گردند. نوجوان آماده شده را به "مهیار" می سپردند که او را

پرورش و آموزش دهد. نوجوان که نوچه مهیار شده بود، در

دوران آزمایش کورکورانه از مهیار فرمان می برد. دستورهای

مهیارگاه بسیار دشوار بود، تا آنکه "من" در نوجوان بمیرد و "ما" در او

زنده شود و شایستگی برادری مهردینان و یار آنان شدن و رهبری

مردم را پیدا کند. نوآموز پرورش یافته و آموزش دیده را در "یارستان"

آزمایش می کردند، چنانچه از بوتۀ آزمایش کامیاب بیرون می آمد،

مهر خوانند». ۴

مهر دینان سرخی بامدادی پیش از برآمدن آفتاب را مظهر جلوه ایزد مهر می دانستند. مهر در تمثالها مشعل سرخ و کلاه سرخ دارد و در نقل شهرزوری راجع به سهروردی آمده که او مرقع می پوشید و کلاه سرخ درازی بر سر می نهاد و سماع و نغمات موسیقی را به غایت دوست داشت و صاحب کرامات و آیات بود. حافظ نیز از پیر مغان یاد می کند که در مراسم ارغوانی می پوشیده است:

پیر گلرنگ من اندر حق ازرق پوشان

رخصت خبث نداد ارنه حکایت ها بود

مولانا می فرماید:

بهترین رنگها سرخی بود

و آن ز خورشید است و از آن می رسد

حافظ در غزلی از سپهری شدن دوران آیین و رسوم مهر یاد

می کند و می گوید:

یاد باد آنکه نهانت نظری با ما بود

رقم مهر تو بر چهره ما پیدا بود

و در بیتی از این غزل به کلاه فریزی یا کلاه شکسته مهری

اشاره می کند، کلاهی که مهر دینان برای تشخیص به پیروی از آیین

مهر بر سر می نهادند.

یاد باد آنکه نگارم چو کله بشکستی

در رکابش مه نو پیک جهان پیما بود

پیروان مهر پیش از داخل شدن به همراهه شستشو و غسل

می کردند، چنانکه حافظ می گوید:

شستشویی کن و آنگه به خرابات خرام

تا نگردد ز تو این دیر خراب آلوده

که در مصرع دوم این بیت خرابات را دیر معنا می کند.

هدف دین مهری این بوده که پیروان خود را به عشق مینوی،

یعنی فداکاری برای اصلاح جهان و ایجاد یک محیط آزاد

خوشبختی و سعادت برای مردمان، هدایت می کرد و با هرگونه

فساد و خشونت و زشتی که موجب تباهی جان و خسران آن بوده،

به سختی مبارزه می کرد.

مولانا جلال الدین مولوی در دیوان شمس می گوید:

نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم

چو غلام آفتابم همه ز آفتاب گویم

به گروه "یاران" می پیوست و یار و برادر آنان می شد و برای شناخته شدن چهره مهری شدگان را خالکوبی می کردند. در ایران آنرا "مهره مهر" و خال مسیحا گفته اند که از آن در شعر حافظ هم یاد شده است.

یاد باد آنکه نهانت نظری با ما بود

مهره مهر تو بر چهره ما پیدا بود

کسیکه مهری شده بود، می توانست با پرورش روان تا هفت

پله بالا رود. هفت مقام مهری عبارت بود از کلاغ - نامزد - جنگی

- شیر - پارسا - مهرپویا - پدر یا پیر. بالا رفتن از سه مقام اول نیاز

به شستن تن و پاک شدن (غسل تمعید) داشت. رسیدن به مقام

شیری بسیار دشوار بود. مرد جنگی که شیر می شد، نیرومندیش را

آزمایش می کردند. او باید همانند شیر زورمندترین همردیفانش

می بود. به شیر مرد احترام می گذاشتند، چه شیر مردی نشانه دلیری

و شجاعت بود و شیر مرد به بالاترین پایه نیرومندی رسیده بود.

یعقوب لیث صفار و برادرش عمرولیث و پدرشان به مقام شیری

(لیث) رسیده و شیر مرد شده بودند. ۳

هرودوت تاریخ نویس یونانی که در سده ی پنجم پیش از

میلاد، همزمان با هخامنشیان، می زیسته، نوشته است که مهر از

ایزدان بنام ایرانیان زمان هخامنشی است، به مهر سوگند یاد

می کردند و او را نگهبان پیمان و راستی می دانستند. اشکانیان نیز

پیرو کیش مهر بودند و این کیش به کشور روم رفت و جهانگیر شد.

به روزگار ساسانیان هم که زردشتی بودند، مهر مقامی ارجمند

داشت و دین زردشت که جز اهورامزدا دیگر ایزدان را گمراه کننده

خوانده است، نتوانست علاقه به مهر و ناهید را در مردم نابود کند،

از این رو آنها را پس از اهورامزدا جای داد.

مهرابه ها معمولاً گنجایش بیش از یکصد نفر را نداشت و از

این جهت کوچک ساخته می شد که مهربان بتوانند یکدیگر را نیک

بشناسند و با هم مأنوس و یار و برادر یکدیگر شوند. آئین مهر بر

پایه آموزش جنگاوری و شجاعت به جوانان و منش انسانی و

اخلاقی استوار بود.

عارف نام آور شیخ شهاب الدین سهروردی شهید، فیلسوف

بزرگ و شجاع اسلامی که پرده از روی عرفان قدیم ایران و فلسفه

خسروانی برداشت و در رساله فارسی در حقیقت عشق خود در باره

گاوی که معروفست مهر می کشد، عارفانه چنین آورده است: «از

آن صنعت که به شناخت خود تعلق داشت، عشق پدید آمد که آنرا



خرابات نزد عرفای پیش از حافظ چون سنایی و عطار گرفته تا عرفای قریب العصر او نظیر شیخ محمود شبستری و ابوالمفاخر یحیی باخرزی و یا عرفای معاصر او به ویژه شاه نعمت‌الله ولی معنای متعالی دارد. ۱

۲- تنها استاد فقید ملکه الشعراء بهار در تاریخ سیستان می‌نویسد: «بعید نیست که "خرابات" شعرا در اصل "خورآباد" باشد.»

۳- دکتر احمد حامی در کتاب بغ مهر (ص ۱۳) می‌نویسد: «مهریان به یکدیگر "یار" می‌گفتند. "ایبار" واژه پهلوی و به معنای یار و یاور است. در دوران اسلامی "ایبار" را "عیبار" نوشته‌اند. عیبار در زبان عربی ریشه ندارد و همان واژه "ایبار" است.» و در خصوص مهرابه در همان کتاب می‌نویسد: «نمایشگاه مهریان مهرابه نام داشت. واژه "مهرابه" از دو پاره ساخته شده (مهر+آبه)، "آبه" یا "آوه" یا "آوج" به غار و جای گود اطلاق می‌شود، مانند گرمابه (جای گود گرم)، سردابه (جای گود سرد)، گردابه و واژه‌های مشابه دیگر. مهریان می‌پنداشتند که مهر در غار زائیده شده از این رو هر جا غار می‌یافتند، بغ مهر را در غار نیایش می‌کردند و آنجا را مهرابه می‌نامیدند... در مهرابه کوتاه بود و بیشتر در سوی خاور ساخته می‌شد، مهراب بالای مهرابه ساخته می‌شد و در مهراب مجسمه مهر را می‌گذاشتند، یا شمایل مهر را با دو مهراب مشعلدارش می‌کشیدند.»

۴- سهروردی در جای دیگر رساله حقیقت عشق در باره مهر می‌گوید: «مهر بنده ایست خانه زاد که در شهرستان ازل پرورده شده است و سلطان ازل و ابد شحنگی کونین بدو ارزانی داشته است و این شحنه هر وقتی بر طرفی زند و هر مدتی نظر بر اقلیمی افکند و در منشور او چنین نبشته است که در هر شهری که روی نهد می‌باید که خبر بدان شهر رسد تا گاوی از برای او قربان کند که ان‌الله یامرکم ان تذبحوا بقره و تا گاو نفس را نکشد، قدم در آن شهر نهد و بدن انسان بر مثال شهری است، اعضای او کوه‌های او رگ‌های او جویهای است که در کوچه رانده‌اند و حواس او پیشه و رانند که هر یک به کاری مشغولند. و نفس گاوی است که در این شهر خرابیها می‌کند و او را دو سر و شاخ است یکی حرص و یکی امل و رنگی خوش دارد و زردی روشن است فرینده. هر که در او نگاه کند خرم شود... نه پیر است که البرکه مع اکابرکم بدو تبرک جویند و نه جوانست که فتوای الشباب شعبه من الجنون قلم تکلیف از وی بردارند نه مشروع دریابد نه معقول فهم کند نه به بهشت نازد و نه از دوزخ ترسد که:

نه علم و نه دانش نه حقیقت نه یقین

چون کافر درویش نه دنیا و نه دین

نه به آهن ریاضت زمین بدن را بشکافت تا مستعد آن شود که تخم عمل در آن افشانند و نه به دلو فکرت از چاه استنباط آب علم می‌کشد تا بواسطه معلوم به مجهول رسد. پیوسته در بیابان خودکامی چون افسار گسسته می‌گردد و هر گاوی لایق این قربانی نیست و در هر شهری اینچنین گاوی نباشد و هر کس را آن دل نباشد که این گاو قربان تواند کرد و همه وقتی این توفیق به کسی روی ننماید:

سالها باید که تا یک سنگ اصلی زآفتاب

لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن»



چو رسول آفتابم به خرابه‌ها بتابم

بگریزم از عمارت سخن خراب گویم

چو رسول آفتابم به طریق ترجمانی

به نهان از او بیرسم به شما جواب گویم

چو ز آفتاب زادم به خدا که کیقبادم

نه به شب طلوع سازم نه ز ماهتاب گویم

به هر حال مقصود از این بحث مختصر در باره آداب و رسوم و فلسفه و عرفان آئین مغان و مهردینان و نفوذ و تأثیر آن در ادبیات صوفیه، ذکر این نکته است که آیا به نظر نمی‌آید که با این همه شواهد، منظور حافظ از کلمه "خرابات" که ۳۲ بار در دیوانش از آن یاد کرده و در همه موارد از آن به احترام نام برده و در آنجا نور خدا و پرتو روی حبیب را می‌بیند و ساکنان درش را محرمان پادشه و خدا را یار گدایان آن می‌داند و پیر خرابات را مرشد خود می‌شمارد و در سر جز هوای خدمت او ندارد و هر که را در کوی خرابات مقامیست و دست به جامی دارد، جم وقت خود می‌شمارد - و همه این توضیحات با آئین و رسوم مهرابه مهردینان هم‌آهنگی و همخوانی دارد - همان خورابه یا مهرابه بدانیم، نه خرابه کنار شهرها و محل فسق و فجور و دامن پاک حافظ را که از او ان جوانی دل در گرو تعالیم قرآن داشته و در طریق معرفت گام برداشته به تصور باطل خود آلوده نسازیم.

## یادداشت‌ها

۱- دکتر رکن‌الدین همایون فرخ در کتاب حافظ عارف، (۱۳۶۱ ص ۲۲) می‌نویسد: «اساس و پایه اندیشه‌های عرفانی از تفکرات آریایی سرچشمه و ریشه می‌گیرد و می‌توان این اندیشه‌ها را در اندیشه‌های فلسفی مذاهب ودا، مهر، بودا و مزد یافت. اندیشه‌های عارفانه آریایی پس از طی یک سیر و گشت در طی قرون بار دیگر در قرون اول اسلامی با تلفیق و تطبیق آن با آئین اسلام به صورت عرفان اسلامی ظاهر گردید و مکتب‌های عارفانه را شکوفا ساخت» و در ص ۴۸ چنین می‌نگارد: با زمینه فکری که ایرانیها از چند هزار سال پیش در عرفان مهری و زروانی و مزدیسنی و مانوی داشته‌اند قهراً نشو و نمای این نحوه تفکر در محیط آزاد ایران اسلامی بهتر می‌توانسته است رشد و نمو کند و بارور شود. استاد شاهرخ مسکوب در کتاب کوچه زندان ص ۹۰-۹۱ می‌نویسد: «در طی این زندگی آکنده از جنب و جوش که عمده آن نیز در اندیشه و مطالعه گذشت، حافظ وارث فرهنگ گسترده‌ای شد که از قرن‌ها پیش از او در دنیای اسلام توسعه و تکامل یافته بود و در خود علاوه بر جهان بینی ویژه اسلامی به ناچار عناصری از میراث فلسفه‌های ایرانی و هندی و تفکر یونانی و مسیحی را نیز حل و جذب کرده بود. که از مجموع اشعار او انعکاس این فرهنگ پر دامنه به خوبی پیداست.» استاد بهاء‌الدین خرمشاهی در بخش اول حافظ نامه صفحه ۱۵۳ می‌نویسد: «باری

# عاشق و معشوق

## برداستی از مثنوی مولانا

بشنو از نی چون حکایت می کند

از جداییِ ها شکایت می کند

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق

تا بگویم شرحِ دردِ اشتیاق

مولانا که خود دلی سوخته از عشق دارد و افسانهٔ عشق و شیدایی را به پاک بازی آموخته، قصهٔ غصه هایش را با عشق آغاز می کند و از نایِ نبی سوخته در آتش فراق، حکایت می کند که بانگش آتش افروزِ عشق است و از دردِ جداییِ شکایت ها دارد. حکایتِ عشق و عاشق و معشوق، آن هم معشوقی که مولانا به یاد او جسمِ خاکیش را بر بالِ عشق به وادی افلاکی کشانده و کوه ها را به چالاکي در رقص دیده است. او راز و رمزِ عشق را از زیر و بم ناله مستانهٔ عاشقان در یافته و به جلوه نور و نارش دلِ شیدا را باخته و در پایِ معشوقِ زیبا و دل ربا، سر انداخته است. مولانایِ یکه شناس تنها از یک معشوق، سخن دارد، عارفانه عشقِ او می جوید، عاشقانه، با شور و شر بسیار و بی سر و دستار، به سوی او می پوید و مستانه می خروشد و رندانه از عشقِ او سخن می گوید.

جمله معشوق است و عاشق پرده ای

زنده معشوق است و عاشق مرده ای

پر و بالِ ما کمنند عشقِ اوست

مو کشانش می کشد تا کویِ دوست

مولانا نخستین قصه مثنویِ معنوی را هم با عشق آغاز می کند و سخن از کنیزکی شیدا دارد که در بند است. بندی بارگاه سلطانی که زیبایش دیده و او را به درم و دیناری خریده تا توسن هوس براند

جلال الدین محمد بلخی معروف به «مولانا»، هم بت شکن است و هم بت ساز. به طرفه نگاهی دل می بازد، بت های بی شماری را می شکند، همه چیز و همه کس را از یاد می برد ولی از شمس تبریزی بت تازه ای می سازد و بی پروا به پرستش می نشیند و شیدایی می کند که: شمس من و خدای من..

مولانا پس از یک عمر سر در کتاب داشتن و با قیل و قال مدرسه خو کردن، بت پرستیش را رها می سازد و یکتا پرست می شود، که خدایی را در «شمس» یافته و عاشقانه در پایش سر انداخته است.

نمونهٔ مولانا را در تاریخ عرفان و تصوف ایران زمین نمی توان سراغ گرفت هر چند بشمارند آزادگان نام آوری چون حلاج، سهروردی، عطار، بایزید... که هر یک به راستی در عرصه ای و به دورانی بی همتا بوده اند. مولانا را با دو شخصیتِ جدا از هم باید ارزیابی کرد و شناخت که ناله گرمِ جان سوزش در شرحِ دردِ اشتیاق، آن هم با سینهٔ شرحه شرحه از فراق، با نعرهٔ مستانه و عاشقانهٔ او به هنگامی که پای می کوید و در حال سماع فریاد بر می دارد، خنک آن قماربازی که بیاخت هر چه بودش، قابل مقایسه نیست.

با این همه مولانا در هر دو حال عاشق و شیدا است، که عشق را برتر از همه چیز می داند، برای عاشقان صادق مقامی خاص قائل می شود، رسوایی آنها را هم عین صواب می داند و ثواب می شمارد. او خود دمی از عشق غافل نیست و هنگامی که شمس را از دست می دهد، بتِ «حسام الدین» را می تراشد و بخش ششم مثنوی را به او پیش کش می کند.

من از سر تحقیق به مولانا رو نکرده ام که عاشقانه با او سر و کارم افتاده، گاه که از باده نگاهی مست شوم دمسازم «دیوان شمس» است و وقت زمین گیری «مثنوی» را پیش می کشم. این نوشته هم گشت و گذاری عاشقانه در حاشیه عشقی است که شبی تا سحرگاهان با «مثنوی» مولانا داشته ام.

— علی اصغر مظفری کرمانی

و شبانگاه به بسترش بخواند . اما دختر که دل داده و بیمار است ،  
ترک تازی و زاری می کند که تاب این زندانِ نحواسته را ندارد و  
دلش بندی دامِ عشقی دیگر است .

عاشقی پیدا است از زاری دل  
نیست بیماریِ چو بیماریِ دل

علتِ عاشق ز علتِ ها جدا است  
عشقِ اصطلابِ اسرارِ خدا است

سلطان از زاری و بیماریِ کنیزِ زیباروی و آشفته خوی ، در تب و  
تاب می افتد که سخت به او دل بسته و در غم هجران و فراقش به  
ماتم نشسته است . طبیبانِ درباری از درمانش عاجز می مانند ،  
سلطان دل داده ، شیدایی می کند و چون راه امیدی نمی بیند و ره به  
جایی نمی برد ، از همه آنها چشم می پوشد و نالان و دل شکسته به  
حق رو می کند . تیر آه جان سوزِ شبانه سلطان کارگر می افتد و به  
رویایی ناخواسته می رود تا طبییی الهی را به او بنمایند .

گفت : ای شه مژده حاجاتِ رواست  
گر غریبی آیدت فردا ز ماست

در علاجش سحرِ مطلق را ببین  
در مزاجش قدرتِ حق را ببین

طبیب الهی ، به طرفه نگاهی راز کنیزک بیمار در می یابد و به  
آهی که از سینه سوخته بر می خیزد ، درد را می شناسد . در بر  
همگان می بندد ، دمسازش می شود و برای کشف رازش محبت می  
کند . نبض کنیزک را در دست می گیرد و از شهر و یار و دیارش  
می پرسد و از او می خواهد قصه غصه هایش را بگوید و غم غربت  
را از دل شیدا بشوید . کنیزک دوستان و آشنایان را نام می برد و هر  
شهر و دیاری دیده بازگو می کند . چون از سمرقند سخن می گویند  
نبض کنیزک پرشی تند دارد و آهی که از سینه می کشد ، راز دلش را  
فاش می کند .

گفت : بازرگانم آنجا آورید  
خواجه زرگر در آن شهرم خرید

در بر خود داشت شش ماه و فروخت  
چون بگفت این ز آتش غم بر فروخت

طبیب که حبیبِ کنیزک را شناخته با کنایه ای راز او را برای  
سلطان می گوید . شاه به دستور طبیبِ قاصدی با زر و زیور روانه  
سمرقند می کند و زرگر بی خبر ، برای انجام خدمت به دربار  
می رسد و مشغول کار می شود . سلطان اکرام خویش را تمام

می کند و کنیز زیبا رویش را به او می بخشد تا در حریم حرم خانه  
سلطان شادمان باشد و از دل و جان خدمت کند . کنیزک که به مدد  
مهر و محبت و امیدِ طبیبِ مسیحا دم ، غم از دل زدوده و دل از  
زرگر ربوده ، رخ زردش ارغوانی می شود و از دیدار یار دیرین به  
شوق می آید و چون در کنار دلدار شاد و مسرور است ، بهبود کامل  
حاصل می کند .

شه بدو بخشید آن مه روی را  
جفت کرد آن هر دو صحبت جوی را

مدت شش ماه می راندند کام  
تا به صحت آمد آن دختر تمام

دو دل داده به شوق آمده ، گرم عشق و مستی می شوند و نرد  
عشق می بازند و برای آینده برنامه ای می سازند . غافل که در این  
سودا چون زرگر به امید زر راهی بارگاه شده و کنیزک به ظاهر  
زیبای زرگر دل باخته ، بی رنگی نیست . طبیب الهی دارویی برای  
زرگر کام روا می سازد تا به مرور ایام ناکام شود و رخ زیبایش به  
زردی گراید و قامت رسایش دو تا شود .

چون زرنجوری جمـال او نماند  
جانِ دختر در وبال او نماند

عشق هایی کز بی رنگی بود  
عشق نبود عاقبت ننگی بود

جان سخن اینجا است که مولانای عاشق ، سر آن دارد تا از بی  
رنگی عشق سخن گوید و عشق هایی را که از بی رنگی است فاش  
سازد و دل سوختگان شیدای بی سر و پا را به یاد معشوقی بیندازد که  
زیبایی جمالش فنا ناپذیر است . او دفترِ مثنوی را با این مطلع زیبا  
می گشاید و بدین بهانه در هر گوشه و کنار ، سخن بسیار دارد و  
قصه های بیشماری را نقل می کند که همه را راز و رمزی است .  
هر چند در سراسر مثنوی باز هم افسانه عاشقانه بسیار است ، ولی  
بیشتر آنها رنگ و بویی از عشق های بی رنگ و ریا دارند .

عشق آن زنده گزین کـو باقی است  
وز شرابِ جان فرایت ساقی است

عشق زنده در روان و در بصر  
هر دمی باشد ز غنچه تازه تر

ماجرای عشق «لیلی و مجنون» در مثنوی هم جا به جا مطرح  
است و مولانا عشق پاک این دو دیوانه حق را به گونه ای خاص  
خود ، بی رنگ می نمایاند و دلدادگی آن دو شیدای مست و بی پروا

خود فراموشی مجنون رسوا و یکی شدن او با لیلی شیدا را هم مولانا به صورتی بس زیبا در داستانی نغز آورده که ظرافت آن سحرانگیز است. مجنون از درد اشتیاق و رنج فراق بیمار و زار است که طبیبی در پی معالجه او قصد رگ زدن و خون گرفتن دارد و آن را تنها راه علاج می داند. مجنون که دلداۀ لیلی است و در عالم وحدت عاشقانه، خود را جدا از او نمی داند، راه بر طبیب می بندد و پرخاش می کند که: مزدش بگیرد و مجنون را به خود واگذارد. طبیب سوداگر با شناختی که از او دارد، بر مجنون خرده می گیرد: چگونه است که از حیوانات وحشی ترس ندارد و با آنها دمساز است، ولی از رگ زدن دچار ترس و وحشت شده.

گفت مجنون: من نمی ترسم ز نیش

صبر من از کوه سنگین هست بیش

لیک از لیلی وجود من پر است

این صدف پر از صفات آن در است

ترسم ای فصاد اگر فصدم کنی

نیش را ناگاه بر لیلی زنی

داند آن عقلی که آن دل روشنی است

در میان لیلی و من فرق نیست

من کیم لیلی و لیلی کیست من

ما یکی روخیم اندر دو بدن

عاشقی که مولانا می شناسد، باید که چون مجنون در لیلی گم شود. چنین عاشقی در غم فراق و درد اشتیاق خواب ندارد و دمی از دوست غافل نمی شود که بسا همان دم یار از در آید و رخ بنماید که عاشق بیدار نیست. در این زمینه داستانی دارد که عاشقی در میعادگاه خوابش می رباید، وقتی معشوق به عهد خود وفا می کند و می رسد، عاشق در خواب است، گوشۀ آستینش می درد و چند گردکان در جیبش می ریزد که: هان، به بازی سرگرم شو که اگر عاشق بودی در میعادگاه خوابت نبود و چشم به راهم بیدار می بودی.

مولانا به یکتاپرستی عاشق و توجه مدام او به معشوق، بیش از همه چیز توجه دارد و بر این باور پای می فشارد که: عاشق نباید خود را جدا از معشوق بداند. او با زیبایی خاص، توحید عارفانه را در داستان عاشقانه آن دل داده که در خانه یاری می رود و سراغ دلدارش را می گیرد، بیان کرده و عشق و یکتا شناسی و یکتا پرستی مورد نظرش را به اوج عظمت و زیبایی رسانده است.

را بر کنار از دل بستن به رنگ و رخسارِ ظاهری یار، می داند که پاسخ تند لیلی به خلیفه - از زبان مولانا - نموداری از آن همه و شنیدنی است.

گفت لیلی را خلیفه: کان تویی

کز تو مجنون شد پریشان و غوی

از دگر خوبان تو افزون نیستی

گفت: خامش چون تو مجنون نیستی

دیده مجنون اگر بودی تو را

هر دو عالم بی خطر بودی تو را

با خودی تو لیک مجنون بی خود است

در طریق عشق بیبیداری بد است

جای دیگری هم مولانا در مقولۀ این عشق افسانه ای سخن دارد که ماجرای ایراد خویشان عاقل و دانای مجنون شیدا، به زشتی ظاهری لیلای او است. دوستان از سر دل سوزی و با حسابگری خاص خودشان به مجنون پیشنهاد می کنند: دختری زیاتر برگزیند و لیلی سیه چرده را که بر و رویی زیبا هم ندارد و تنها به نام مجنون و به دلیل عشق و شیدائیش شهرت یافته، فراموش کند و خود را از آن رنج خلاص سازد. پاسخ لیلی، از زبان مولانای عاشق، نشان دهنده عظمت و بی رنگی عشق مجنون و لیلی است که دور از خیال همه از بادۀ ناب عشق سرمستند و پای بند ظاهر امر نیستند.

گفت صورت کوزه است و حسن می

می خدایم می دهد از طرف وی

مر شما را سر که داد از کوزه اش

تا نباشد عشق اوتان گوش کش

مجنون، آن دیوانۀ عاشق را به صورتی دیگر هم می توان در مشوی مولانا شناخت. مجنونی که نه تنها به یاد لیلی زنده است و نسیمی که از کوی لیلای او می آید، برایش نشاط انگیز است، سگ کوی لیلی را هم عاشقانه می بوید و عارفانه گردش طواف می کند و سر و رویش را می بوسد که یار و دلدار را پذیرا است و در کوی یار مقام نگهبانی دارد. مدعی خامی هم که بر او خرده می گیرد، مجنون پرخاش می کند و دل سوخته اش فریاد دارد.

گفت مجنون: تو همه نقشی و تن

اندر آبنگر تو از چشم من

کاین طلسم بسته مولا است این

پاسبان کوچۀ لیلای است این

آن یکی آمد در یاری بزد

گفت یارش: کیستی ای معتمد؟

گفت: من، گفتش: برو هنگام نیست

بر چنین خوانی مقام خام نیست

عاشق خسته از راه رسیده، دل شکسته می شود، مدتی بر جای خود ماتم زده باقی می ماند که راه چاره نمی داند ولی چون به خود می آید، پیام معشوق را به جان می خورد و در تب و تاب عشق آواره کوه و بیابان می شود. فریاد معشوق در گوش جاننش طنین دارد، که مدتی را در آتش هجر و فراق او می سوزد، بی قراری می کند و با غم هجرانش می سازد و با خدای عاشقان راز و نیاز دارد، تا خویشتن را از یاد می برد و چون همه او می شود، باز می گردد و حلقه بر در می کوبد.

بانگ زد یارش که: بر در کیست هان؟

گفت: بر در هم تویی ای دل ستان

گفت: اکنون چون منی ای من درآ

نیست گنجایی دو من در یک سرا

مولانا عاشقی می جوید که از معشوق غافل نباشد و جز دلبر و دلدار اندیشه ای در سر و یادی در دلش رخنه نکند و هرچه مطلوب معشوق است، عاشق هم پسندد. عاشق که در شهر و دیاری، یاری گزیند، باید شهر و دیار خویش از یاد ببرد و آنجا را که یار است خانه عشق خود بداند و شهر خود بخواند. این همه سخن ساده و قصه عاشقانه است، ولی راز و رمز بسیار و اشاره و کنایه بی شمار دارد ولی ظاهر کار هم زیباست.

گفت معشوقی به عاشق: کای فتا

تو به غربت دیده ای بس شهرها

پس کدامین شهر از آنها خوش تر است؟

گفت: آن شهری که در وی دلبر است

مولانا در مقام عشق بیش از هر چیز به وحدت عاشق و معشوق اعتقاد دارد و آنها را جدا از هم نمی بیند و نمی خواهد و تا آنجا که گمان برده ام بر این باور است که تنها از طریق وحدت عاشق و معشوق، می توان به وحدت مطلق رسید و در آن مقام است که عشق جلوه ای خدایی پیدا می کند و عاشق صادق به مرحله ای می رسد که به جز خدا نمی بیند. مولانا در داستانی کوتاه، اشاره به این مضمون دارد که عاشقی شیدا و با غم عشق ساخته، که در راه دوست پاک باخته است، از معشوق خود می پرسد که: خود را

دوست دارد یا معشوق را؟

گفت: من در تو چنان فانی شدم

که پرَم من از تو از سر تا قدم

بر من از هستی من جز نام نیست

در وجودم جز تو ای خوش کام نیست

مولانا در قصه های عاشقانه و داستان های عارفانه مثنوی، مبین این حقیقت است که عشق تنها پدیده لطف و محبت حق و عاشق بی خیال و برکنار از غم و شادی است. او نشئه عشق را از او می خواهد، عاشقی را پرتوی از محبت او می خواند و بی پروا به عشق عارفانه و توحید عاشقانه تکیه دارد. چه عاشق عارف جز معشوق نمی پرستد که مقام عشق برتر از این همه حرف ها است و با یک دل، دو دلبر نمی توان داشت.

عاشقان را شادمانی و غم اوست

دست مزد و اجرت خدمت هم اوست

غیر معشوق ار تماشایی بود

عشق نبود هرزه سودایی بود

کلام آخر این که از نظر مولانا نهایت عشق، عدم و نیستی است و هر آن چه به صورت قصه و داستان یا اشاره و کنایه از توجه به معشوق، یکی شدن عاشق و معشوق، یکه شناسی و یکتا پرستی، بی رنگی و بی اعتنایی به ظواهر امر، خود فراموشی و در معشوق گم شدن، یاد و نام و شهر و درد و غم معشوق به جان خریدن و بالاخره او شدن و حجاب خود از میان برداشتن دارد، همه در همان نیستی خلاصه می شود که مقدمه حیات ابدی است، چه قطره با دریا خود دریا می شود.

قطره ها در بحر چون باز آمدند

قطره نتوان گفت چون دریا شدند



## از دیوان نوربخش

## عشق و زندگی

دل در گرو مهر مہی گر نسیاری  
 بہتر کہ ہمہ عمر بہ چیزی نشماری  
 مفتاح حیاتِ ابدی در کفِ عشق است  
 مُرداری اگر دلبر عیار نداری  
 در پای بتی تا کہ نریزی ہمہ هستی  
 سودی نبری گنج بقادست نیاری  
 ہرگز نخوری میوہ ای از باغ سعادت  
 تا بذر محبت بہ دلِ خویش نکاری  
 بی عشق نداری خبر از علتِ خلقت  
 بی یار چہ دانی بہ جہان بہر چہ کاری  
 تا بندی دامی نشوی، نیستی آزاد  
 در بندِ خود افسردہ و دمِ سرد و نزاری  
 نوری کہ ببخشند بہ کاشانہ ات ای جان  
 ز آن است کہ دل بستہ و شیدایِ نگاری

## اساس آفرینش

بی عشق جہان، بلاست یک سر ناکامی و ابتلاست یک سر  
 آن کس کہ بہ عشق آشنا نیست بیگانہ بہ چشم ماست، یک سر  
 عشق است اساس آفرینش ہر چیز از آن بہ پاست یک سر  
 بی عشق حیات ہیچ و پوچ است بیہودہ و نارواست یک سر  
 ہر دل کہ نسوزد از غمِ عشق جای ہوس و ہواست یک سر  
 گراہل دلی بہ عشق رو کن نا سوختہ دل بلاست یک سر  
 عمری دلِ نوربخش با عشق آسودہ ز ماسواست یک سر



## احد صمد فرد حی

پرکن ساقی جان جامی می  
 باشد سوزدم از رگ تا پی  
 کز دل بہ زبان نالم یا ہو  
 وز جان بہ فغان گویم یا حی  
 تا پا بہ سر کثرت کویم  
 آسان سازم رہ وحدت طی  
 بی می نتوان رفتن این رہ  
 ہشیاری و رسم جنون ہی  
 گفتن سخن از دنیا تا چند  
 در بند ہوس بودن تا کی  
 از خود بگذر بہ خدا رو کن  
 بنگر خورشید و رہا کن فی  
 تا نور ببخشد و گیرد من  
 جانان نائی گردد و جان نی

مایم که پیل بر نتابد لتِ ما      بر چرخ ز نند نوبتِ دولتِ ما  
گر مورچه ای دم زند از همتِ ما      آن مورچه شیر گردد از صولتِ ما

## مرشد صوفیان

از: ع-ا-م-م-کرمانی

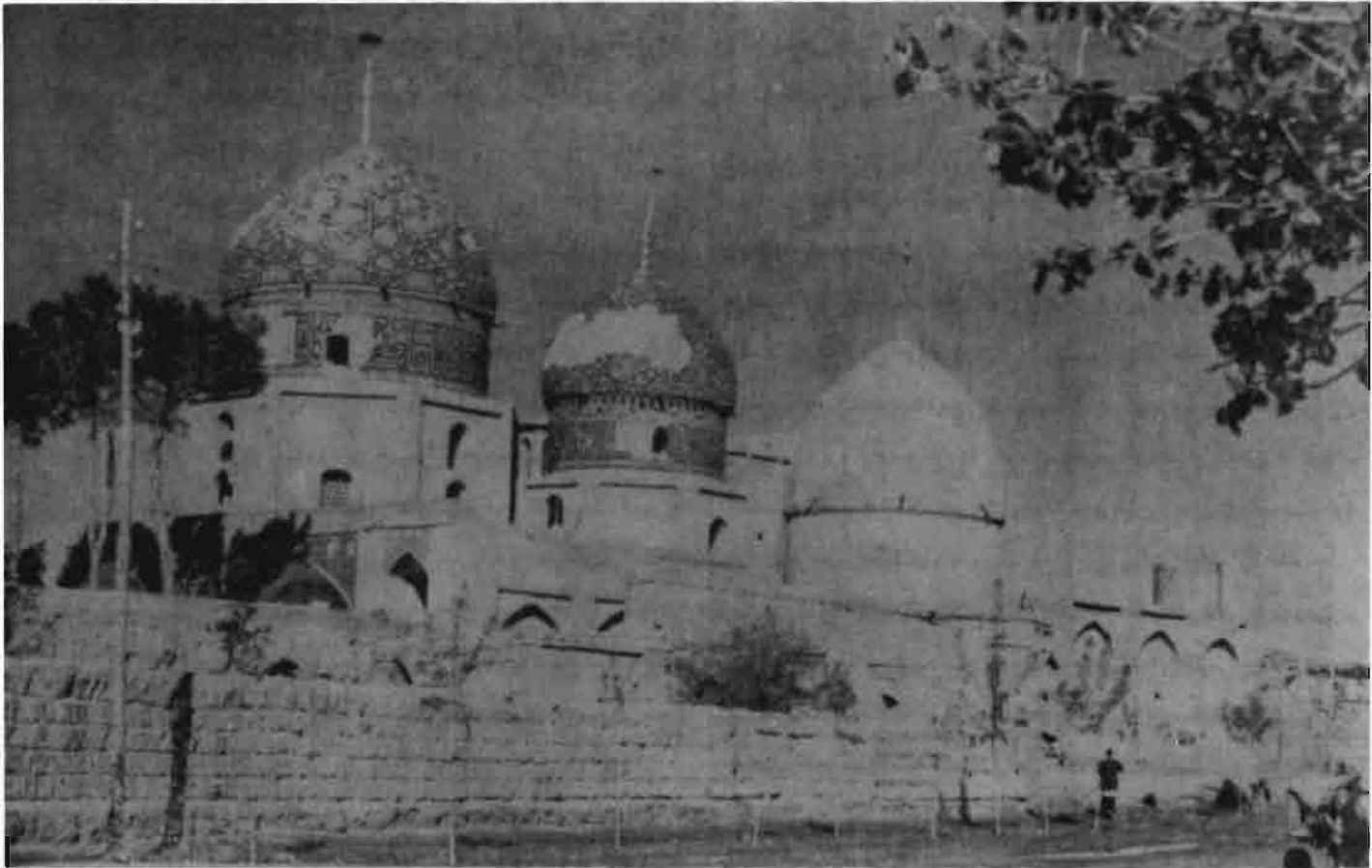


شیخ العارفین، سید ضیاء الدین مرشدی «وفی علی»

چهل سال پیش از این که نوجوانی جستجوگر بودم، همه جا در سفر و حضر، پدرم را همراهی می کردم و از همه کس و همه چیز می پرسیدم تا روزی به محل مشتاقیه در شهر کرمان رفتیم. ساختمان بسیار زیبا و قدیمی مشتاقیه مزار «مشتاق علی شاه» است که در آخرین روزهای سلطنت خاندان زندیه در مدخل مسجد جمعه کرمان به اتهام واهی تار زدن، سنگ سار شد ولی پس از مرگش مردم دل سوخته کرمان بر مزار او ساختمانی زیبا ساختند که هنوز هم پا برجا مانده و زیارت گاه مردمان صاحب دل است.

پدرم بعد از آن که زیارت مزار مشتاق علی شاه و همچنین مقبره میرزا سید حسین خان را که هریک قبه و بارگاهی جداگانه دارند، تمام کرد در محوطه ای دیگر که بقعه «کوثر» شهرت دارد، مدتی بالای سنگ مزاری نشست و با خلوص و خضوعی خاص خودش، عرض ادب و احترام کرد که آن همه توجه از چشم من دور نماند.

وقتی که کار فاتحه خواندن پدر تمام شد و از جا برخاست، از صاحب قبر پرسیدم، که با اشاره به سنگ قبر نام «مرشدی» را بر زبان آورد و توصیه کرد اشعار سنگ قبرش را بخوانم تا بهتر او را بشناسم. خواه ناخواه دستور پدر را اجرا کردم و با کم سواد و بی حوصلگی خاص نوجوانی چند سطر صحیح و غلط خواندم که از محوطه مزار مشتاق علی شاه



نمایی از مقبره مشتاق علی شاه و بقعه میرزا سید حسین خان و کوثر که قبر مرشدی زیر گنبد آن قرار گرفته است

تمام و همه مردم چه صوفی و چه غیر صوفی به عنوان «مرشد» خطابش می کردند.

«سید ضیاء الدین» در خانواده فقر و در پایتخت فقرا شهر «ماهان» متولد و کودکی و نوجوانی را در کرمان گذراند. پدرش «سید ابوالقاسم» از سادات هشونی سیرجان بود و آن طور که نوشته اند استعدادی خارق العاده داشت و پس از چندین سال تحصیل و مطالعه علوم ظاهری، چون به مقصود نرسید، آواره شهر و دیار شد. سالی چند در بین النهرین بود و سرانجام در کربلا مجذوب رندی قلندر شد و در دامنش چنگ زد و به او سر سپرد. حالت جذب «سید» به گونه ای از شیدایی و رسوایی کشید که دوستان به گمان آن که در فراق شهر و دیار، حالش دگرگون شده، راهی سیرجانش کردند.

«سید» که تاب فراق نداشت، دست از مرادش برداشت و در پی گمشده اش به شیراز رفت که نشانی از او سراغ گرفته بود و از

بیرون آمدیم و در طول راه پدرم از ماجرای سنگ سار - یا به قول او شهادت - مشتاق سخن ها داشت.

پیش از آن هم بارها این اسم را از زبان پدرم شنیده بودم و به یاد داشتم که همیشه با احترام زیاد، یادش می کرد و برای او مقامات معنوی و حتی کشف و کراماتی قائل بود، که در آن ایام نه این قبیل مسائل رادرک می کردم و باور داشتم و نه آن علاقه و حوصله بود که حتی قسمتی از آن همه شنیده ها را به خاطر سپرده باشم و به یاد بیاورم.

دهه ای بیشتر گذشته بود که با نام مرشدی و خاطرات او آشنا شدم و دانستم که صوفیان کرمان بدین سبب او را مرشد می خواندند که فامیلش «مرشدی» بود و نام فامیل مرشدی و عنوان مرشد را هم از پدر بزرگوارش صوفی صافی و قلندر نامی «سید ابوالقاسم سیرجانی» ملقب به «وفی علی» شیخ طریقت صوفیان کرمان، گرفته بود که در عصر خودش شهره خاص و عام بود و مورد احترام



شیراز هم به دنبال او راه افتاد. مرید و مراد را در شهرهای بسیاری دیده بودند که سیر و سلوک داشتند و شور و حالشان شهره خاص و عام بود. «سید» تا شهر استرآباد هم با مرادش همراه بود و از آنجا رخصت یافت و به سیرجان بازگشت و پس از آن کسی نام و نشانی از پیرش «بکتاش» نداشت.

«سید» پس از مدتی توقف در سیرجان دوباره شیدایی پیشه کرد و آواره شهر و دیار شد. به یاد مرادش سالی را در بین النهرین بود و کنج انزوا گزیده و از همه خلق بریده بود. در همان شهر بود که با «نایب الصدر» آشنا شد و همراه با او به ایران بازگشت و به شیراز رسید. پس از مدتی توقف در شیراز سرانجام دست ارادت به سوی «منورعلیشاه» قطب طریقت، دراز کرد و به فقر «نعمت الهی» مشرف شد که آرامش یافت.

«منورعلیشاه» او را در زاویه خانقاه به ریاضت و انزوا گماشت و «سید» با خلوص نیت چندین اربعین را به پایان برد تا به حال سلوک بازگشت و آرامش یافت که مامور دستگیری دل سوختگان شده به سیرجان بازگشت.

در طول مدت کوتاهی «سید» شهره خاص و عام بود و به تقاضای ارادتمندانش از سوی پیر طریقتش مامور شد که مقیم کرمان باشد. «سید ابوالقاسم» که دیگر به «مرشد» معروف شده بود، موقعیت معنوی ویژه ای پیدا کرد، خانه و خانقاهی ساخت و جمع زیادی از رجال و معاریف شهر کرمان هم به حلقه ارادتش گرویدند. بیشتر عمر شصت و سه ساله اش را در جذبۀ گذراند و همیشه مترنم این بیت بود:

در دل به جز از خدا ننگجد

گر او گنجد، هوی ننگجد

سید ابوالقاسم سیرجانی «وفاعلی» معروف به «مرشد» پس از درگذشت «منورعلیشاه» به شیراز می رود و مدتی مقیم خانقاه بوده تا تسلیم جانشین «منورعلیشاه» می شود و به «وفاعلیشاه» دست ارادت می دهد و به امر پیر طریقت به کرمان باز می گردد. «سید» سال ۱۳۳۸ هجری قمری وفات یافت که مزارش در رابر کرمان زیارت گاه است. پیرامون نحوه مردن و پیش بینی که «سید» کرده مطالبی نقل می کنند و «نایب الصدر» هم که در سفر و حضر همراه او بوده مطالبی دارد، که این زمان بگذار تا وقت دیگر. از «سید» یک رباعی نقل کرده اند که آن را هم به اصرار مریدانش سروده است:

ماییم که پیل بر نتابدلت ما

بر چرخ ز نند نوبت دولت ما

گر مورچه ای دم زند از همت ما

آن مورچه شیر گردد از صولت ما

«سید ضیاء الدین» که در دامان پیر مهر پدري چون «سید ابوالقاسم، مرشد وفی علی» پرورش یافته بود، در اوان جوانی آشفته حال شد و به جذبۀ ای رفت که به شیوۀ پدر آواره شهر و دیار شد. او که نمی خواست تنها به این دلیل که فرزند «مرشد» است راه پدر را ادامه دهد، خود در مقام جستجو برآمد و پدر هم او را آزاد گذاشت تا راه آینده اش را خود انتخاب کند. او مدتی در تهران اقامت داشت تا انقلاب حالی پیدا شد و شور و سوزی تازه پیدا کرد که به کرمان بازگشت.

پسر شوریده حال، همین که از سفر طولانی و پر سیر و سیاحتش باز آمد، دست ارادت به سوی پدر بزگوار دراز کرد و به محبت و عنایت او در حلقه درویشان و صوفیان طریقت نعمت الهی درآمد و در مدتی کوتاه که همدم و همنشین پدر بود، از آن شور و شوق التهاب جذبۀ رهایی یافت و آرامشی نسبی پیدا کرد و در پی شغل و کار رفت.

«سید ضیاء الدین» مدتی را در خدمت نظام بود ولی دیگر بار دگرگون شد و شور شیدایی پیشه کرد و رها از قید خدمت، آواره خراسان شد. او پس از توقفی طولانی در مشهد به بین النهرین رفت که پس از مدتی کوتاه این «سید» هم به مانند پدرش در کربلا انقلاب حالی تازه یافت و مدت ها در عراق عرب سرگردان بود و به آوارگی خو کرده بود.

سرانجام او هم پس از چند سالی سیر و سیاحت از حالت جذبۀ به سلوک آمد و به شهر و دیارش کرمان بازگشت و دیگر بار به کسوت دولت مردان درآمد و مامور خدمت در شهر شیراز شد. «سید» که پس از مرگ پدر دچار افسردگی بود، با توجه به این که خدمت را فرع زندگی می پنداشت و در همه حال به جستجو بود، سرانجام به درک محضر گران بار قطب العارفین «ذوالریاستین، مونسعلیشاه نعمت الهی»، توفیق یافت و به دامن او چنگ زده و پس از چندی که رخصت یافت، به حلقه ارادت مندان آن پیر روشن ضمیر درآمد.

«سید ضیاء الدین مرشدی» مدتی در خدمت پیر و مرادش «مونسعلیشاه ذوالریاستین» به سیر و سلوک پرداخت و چون اسباب



# خدمت به خلق

## از: س. به آفرید

سرعت تصمیم بگیرید، بی اختیار به فکر فرومی روید و این سؤال در ذهنتان نقش می بندد که آیا متقاضی یک فرد نیازمند واقعی است که از استیصال و ناچاری به گدایی روی آورده، یا مفت خور کلاشی است که به دلیل تن پروری، این حرفه راحت و پُردرآمد را انتخاب کرده است؟

تا مشغول پیدا کردن پاسخ این سؤالات هستید، از آن گدا دور شده اید، ولی گدا بسیار است و باز هم سر راه شما ایستاده اند. احساس همدردی شما را رها نمی کند و باز هم با خودتان فکر می کنید. اگر او یک نیازمند واقعی هم باشد آیا کمک یک یا چند سکه من مشکل گشا است و او را از غم و دردی نجات می دهد، یا این که موجب رواج مکتب گدایی و تن پروردی خواهد شد؟ آیا قیافه ظاهری اشخاصی که خود را محزون و مظلوم می نمایند، نمودار واقعیت است یا آن همه تظاهر و مردم فریبی است؟

برای این سؤالات پاسخی نیست و شما که به محل کارتان رسیده اید، همه چیز را فراموش می کنید تا روزی دیگر و گدا یا گدایانی دیگر و باز هم چه کنم چه کنم.

از اداره به خانه می رسید که دوستی سراغتان می آید و تقاضای کمک مالی می کند. او آدمی است که به هر دلیل کار و درآمد ثابت و معینی ندارد، ولی مغرور و خودخواه است و شما می دانید بی تقصیر نیست. زیرا در زندگی احساس مسئولیت نمی کند و بی برنامه است. در عین حال چون دوست شما است و دست نیاز به سویتان دراز کرده، باید کاری برایش بکنید که سر دوراهی قرار می گیرد.

می دانید که با برآوردن تقاضای او، هر چند برای چند روز یا چند هفته پریشانی کمتری می شود، ولی درد اصلی و مشکل اساسی زندگی او به جای خودش باقی است. با این همه نمی توانید و نمی خواهید با رد کردن تقاضایش دل دوست گرفتارتان را بشکنید و

یکی از پیچیده ترین مسائلی که همه افراد بشر در طول حیات خود به صورت های مختلف با آن مواجه می شوند، مسئله کمک به دیگران است. آدمی از هر طبقه اجتماعی که برخاسته باشد، با هر نوع درآمد و هرگونه فرهنگی، همواره در میان دوستان و آشنایان و حتی در میان افراد خانواده اش چند نفری پیدا می شوند که گاه و بیگاه به او نیاز دارند و دست کمک به سویش دراز می کنند و متقاضی گونه ای یاریند.

در برخورد با اجتماع هم اغلب همه روزه، انسان هایی سر راه آدمی سبز می شوند که با جلب ترحم، برای تأمین نیازهای اولیه خود، نظیر خوراک و پوشاک و دارو به ظاهر درمانده اند و ملتسمانه استمداد می طلبند.

علاوه بر اینها عده زیادی از مردم مشکلات گوناگونی در زمینه های مختلف فردی و اجتماعی دارند و متوقعند دیگران به یاری آنها بشتابند و به هر صورت شده یار و مددکارشان باشند و به گونه ای باری از دوش آنها بردارند.

با این همه تقاضای کمک و با توجه به این که همه افراد در زندگی خودشان مشکلات گوناگونی دارند و از همه مهمتر در زمینه امور مالی امکانات اکثریت مردم محدود و حساب شده است، چه می توان کرد و راه حل عملی چیست؟ آیا می توان بکلی بی تفاوت بود و از کنار همه با بی اعتنایی رد شد؟ اگر جواب منفی است، چگونه باید اقدام کرد و چه حد و مرزی باید قائل شد که هم باری از دوش دیگران برداشته شود و هم خود آدمی بیهوده دچار مشکلی تازه نشود؟ از همه مهمتر آیا کمک کردن واقعی میسر است یا نه؟

برای روشن شدن مطلب باید مثالی چند مطرح کرد که همه ما خواه ناخواه با نمونه آن روبرو شده ایم. هنگامی که برای رسیدن به محل کار شتاب دارید، ناگهان آدمی در کسوت گدا راه را بر شما می بندد و تقاضای کمک می کند. وقت محدود است و باید با

او را برنجانید. پس چه باید کرد؟

همکار اداری شما هر روز پیرامون مشکلات و مسائل زندگی با شما مشورت می کند و راهنمایی می خواهد که وقتان را صرف می کنید، درد دلش را می شنوید و در حد خودتان راهنمایی می کنید. متأسفانه این دوست شما نه تنها به نظریات و راهنمایی های شما بی توجه می ماند، راه ناصوابی می رود که مشکلات تازه ای هم به وجود می آید.

روز یا هفته بعد که سراغتان می آید و دوباره و برای صدمین بار التماس دعا دارد، درمی مانید که چه کنید؟ آیا صحیح این است که باز هم پای سخنش بنشینید و با آگاهی از این که به حرف های شما توجهی نخواهد کرد، دیگر بار هم اظهار نظر کنید، یا آب پاکی روی دستش بریزید تا برای همیشه از شر او راحت باشید؟

در دنیای امروز که همه روزه در گوشه و کنار دنیا جنگ و خونریزی بیداد می کند، عده زیادی انسان از قحطی و گرسنگی جان می دهند، بیماری های گوناگون زنان و مردان بسیاری را بی جان می کند و ظلم و ستم و بی عدالتی از حد گذشته است، چگونه می توان و باید به این انسان های رنج دیده و ستم کشیده و در عین حال بی گناه کمک کرد و باری از دوش آنها برداشت؟

متأسفانه تعداد این افراد که به هر دلیل درمانده شده اند کم نیست و حوادث و اتفاقاتی هم که منجر به آوارگی و فقر و دربردی انسان ها می شود روز به روز در حال افزایش است. از سویی تعداد افراد فقیر و بی خانمان در حال تزايد است و همه توقع کمک دارند و آدمی درمی ماند که با امکانات کم و محدود چه کند تا هم بی تفاوت از کنار قضیه ای با این اهمیت نگذشته باشد و هم بیهوده پول و انرژی هدر نرود.

بدیهی است همه ما روزی و روزگاری متقاضی کمک از دیگران بودیم و هم اکنون هم در زمینه هایی نیازمند یاری و معاضدت دیگرانیم و در آینده هم محتاج کمک های گوناگون خواهیم بود. اصولاً موضوع تعاون و همکاری پدیده زندگی اجتماعی و اجتناب ناپذیر است کسی بتواند بدون کمک دیگران زندگی و آسایش داشته باشد.

با این توضیح همه ما خواه ناخواه در شرایط گوناگون و با توجه به شرایط زمان و مکان و بنا به مقتضیات روز در موقعیت یاری دهنده و یا خواستار کمک قرار گرفته ایم. پس باید به خوبی حساسیت موضوع را در هر دو حالت درک کنیم و شاید یکی از

دلایلی هم که باعث می شود، حداقل انسان های با احساس نتوانند بی تفاوت بمانند، همین است.

سؤال اصلی باز هم باقی است که وظیفه آدم ها در برخورد با این مسئله چیست و چه می توان کرد، از همه مهمتر چگونه باید عمل کرد که نتیجه داشته باشد و باعث اختلال در امور اجتماعی و ضرر و زیان مادی و معنوی کسی هم نشود؟

بدیهی است اگر آدمی را به زور سرنیزه و ادار به کمک و محبت دیگران کنند، یا مثل مالیات دادن به حکم قانون عملی شود، مسئله صورت دیگری پیدا می کند و هر کس به هر حال وظیفه خود را می داند و به صورتی هم ادای وظیفه می کند. روی دیگر سکه، موضوع کمک کردن به هم نوع برای مصون ماندن از قهر و غضب خداوند و جلب نظر محبت اوست، یا به قولی طمع بهشت و وحشت از جهنم در کار است.

شیوه هایی که اشاره شد در طول چند هزار سال تاریخ تمدن بشر به کار رفته و به طور یقین در چند هزار سال آینده هم مورد استفاده خواهد بود. متأسفانه آن چه تاریخ نشان داده این است که وسایلی از این قبیل کاربردی ارزشمند نداشته اند و با استفاده از آنها هیچ یک از مشکلات مورد نظر حل نشده و باز هم سؤال چه باید کرد و می توان کرد، باقی است.

با این مقدمه چینی به این نکته می رسیم که چون همه آن شیوه ها که عملی شده نتیجه نداشته، وقت آن رسیده که راه «دل» را هم تجربه کنیم تا شاید بتوان از این طریق به نتیجه ای مثبت رسید. بخصوص که شیوه «دل» به بعد دیگر قضیه که جنبه معنوی قضیه است بیشتر توجه دارد و به طور کلی برخوردی متفاوت دارد.

چون صحبت از دل است نمی توان از نفس غافل بود، زیرا نفس در برخورد با مسئله ابتدا با حساب گری به موضوع نگاه می کند، بعد به تجزیه و تحلیل می نشیند، خرج و دخلش را هم می سنجد و سرانجام خوب و بد را در ترازوی معیارهای خودش کم و زیاد می کند و در پایان کار تصمیم می گیرد.

برای مثال، نفس قیافه مرد مستمند را به خوبی بررسی می کند که ببیند طرف گدای حرفه ای است یا مفتخوری بی کار و بی عار. برای صرف اندک وقتی برای مشورت با دیگران، همه چیز را بررسی می کند و می خواهد بداند در ازای آن چه نفعی عاید خودش می شود، در حالی که دل اهل حساب و کتاب نیست و برایش اهمیتی هم ندارد که طرف راست می گوید یا دروغ، سیاه افریقایی

است یا مسیحی بلوند اروپایی، چینی لامذهب است یا فلسطینی مسلمان.

دل به فردای خویش نمی‌اندیشد و به حد و مرز هم فکر نمی‌کند، در اندیشه پاداش و جزا نیست و بدون توجه به نتیجه کار خود، همه امکاناتش را در طبق اخلاص می‌گذارد و برای دل جویی و خدمت به خلق آماده است.

به این ترتیب مشخص می‌شود که بین دو قطبی که از آنها صحبت شد فاصله بسیار است و تضاد بی اندازه. به همین دلیل هم گشودن چشم دل سر فصل برنامه معنوی همه مکتب‌های عرفانی است.

آنچه در این نوشته مورد نظر است، پیدا کردن راه دل و گام برداشتن در این راه است و قصد آن نداریم که در مورد آن دسته از آدم‌ها که از انسانیت بویی نبرده‌اند و درنده خوبی و بی‌تفاوتی آنها نسبت به دیگران باورکردنی نیست، صحبتی به میان آوریم. زیرا این افراد به هر بهانه و وسیله‌ای به آزار خلق خدا می‌پردازند و در سیه روزی و بدبختی آنها نقش دارند.

مردان خدا هم که بزرگان راه عشقند و در این نوشته‌ها نمی‌گنجد که آنان نه تنها همه افراد بشر، که مخلوقات خدا را دوست دارند و انسان و حیوان و کوه و درخت را به یک چشم می‌بینند و از نور محبت خود بهره می‌گیرند که چون نباید کار نیکان را قیاس از خود بگیریم، از آن هم می‌گذریم.

صحبت از کار دل است و حساسیت عرفانی. نخست باید توجه داشت که طی طریقت عرفانی درجه حساسیت آدمی را بالا می‌برد. البته این حساسیت و رای احساس سطحی متداول است که بیشتر به تظاهر و تملق و همدردی ظاهری و در عین حال زود رنجی شباهت دارد.

حساسیت عارفانه را می‌توان به سیمی تشبیه کرد که اغلب اوقات به دلیلی که عقل از بیان عاجز است، به صورتی غیر ارادی به ارتعاش درمی‌آید و عکس‌العملی می‌طلبد که سرچشمه آن منبع فیض بخشی و رای «من» و «ما» است، دقت و ظرافت این ارتعاش بستگی به عوامل فرهنگی و مادی ندارد و تنها می‌توان با کمی احساس نیاز و طالب دریافت حق و حقیقت بودن، به دست آورد. بدیهی است توجه خاص و ممتد به این ارتعاش اندک اندک خصوصیات تازه‌ای در روابط شخص با دیگران نمایان می‌سازد که بسیاری از باورها و اعتقادات عمیق را زیر سؤال می‌برد.

یکی از خصوصیات این گونه حساسیت عارفانه آن است که به مدد آن می‌توان احتیاج واقعی نیازمندان حقیقی را از درخواست غیر واقعی گدایان حرفه‌ای تشخیص داد و انگیزه تقاضا را به کمک آن حس، دریافت کرد و پاسخ داد.

اغلب ما در هر شرایط اجتماعی که باشیم در برخورد با درخواست و توقع، همانند دوران کودکی فکر می‌کنیم. برای هر یک از توقعاتمان سبب و نمادی می‌سازیم و زیر علمش سینه می‌زینیم و توقع داریم که دیگران هم کار و زندگی خودشان را رها کنند و همانند ما عمل کنند. خودمان که احتیاجی داریم همه دنیا در آن خلاصه می‌شود و انگیزه حل مشکل نیستیم و تنها این نیز بگذرد مورد نظر است. در برخورد با مشکلات دیگران هم به همین صورت عمل می‌کنیم و هرگز در پی ریشه‌یابی قضیه نیستیم و از ریشه مشکل بی‌خبریم.

به عنوان محتاج و نیازمند، متوقعیم که همه مردم به صورتی که مورد نظر ما است کمکمان کنند ولی وقتی دیگری دست به سویمان دراز کند از دیدگاه خودمان در اندیشه یاریش هستیم و بکلی او و خواسته‌اش را فراموش می‌کنیم.

اینجاست که اگر ارتعاش آن سیم حساسیت عرفانی در وجودمان باشد وضع به صورت دیگری است و نیازهای خودمان و دیگران را در زمینه‌های مختلف مشاهده می‌کنیم. البته این برداشت معنوی با استدلال قابل تجزیه و تحلیل نیست و بیشتر همانند آن است که شخصی بتواند با دیدی خاص در یک زمان واحد فرآیندی را از زوایای مختلف دریافت کند.

در دنیای امروز شاید داشتن این حساسیت عارفانه تنها وسیله مطمئن برای درک درست احتیاجات واقعی خود و دیگران و شناخت سره از ناسره است.

امکان دارد که رابطه مراد و مرید هم همین ارتعاش و به قولی حساسیت عارفانه باشد، به این معنا که مراد با بهره گرفتن از همین خط ارتباطی همیشه از احتیاجات درونی و در عین حال حقیقی مرید واقف است و با همین آگاهی است که مرید را در برخورد با مسائل مختلف، یاری می‌دهد. برای او و در مقام او احتیاجات سطحی و ظاهری مطرح نیست که او به عمق دل می‌نگرد، لیکن تمامی ابعاد روحی و عاطفی را در نظر دارد. به همین دلیل کتمک به معنای واقعی کلمه فقط در قدرت اوست.

از این نکته مهم که بگذریم باید اشاره کرد که هیچ مکتب

ارزیابی خویشیم .

اینجا هم یعنی در همین سخن کوتاه ، همانند سایر جنبه های زندگی ، می توان دیدگاه «دل» را که لبریز از آرامش و صفا است دید ، آن هم آرامشی درونی که از صد عمل خیر و اجباری شیرین تر و شاید ظریف تر هم هست .

آدمی هر ذره ای که از «من و ما» جدا می شود ، وزنه سنگینی از روی بار دل برداشته می شود . کمک بی ریا و دور از تظاهر و بدون هیچگونه چشم داشت به افراد محتاج و نیازمند شاید یکی از راه هایی است که آدمی را به حالت خوب بی وزنی هدایت می کند . راستی به امتحانش نمی ارزد؟

تو نیکی می کن و در دجله انداز  
و عمل خود را همان وقت فراموش کن !

از: اسماعیل نواب صفا

## مستی عشق

محفل ساده ما محفل درویشان است  
جای ارباب محبت دل درویشان است

تخته بندیم چو در موج حوادث ای دوست  
ساحل بحر فنا ساحل درویشان است

چون حباب از چه تو را هست به سر باد غرور  
کبر در هر نفسی قاتل درویشان است

ای غم از سینه بی کینه ما دور مشو  
خانه شادی تو منزل درویشان است

ذره از پرتو خورشید نیابد مقدار  
مستی عشق در آب و گل درویشان است

رنج مردم ز پی روزی نهاده مخواه  
با «صفا» باش که این حاصل درویشان است

تهران - تابستان ۱۳۷۲

عارفانه ای را نمی توان در دنیا سراغ گرفت که همانند مکتب تصوف به جوانمردی و کمک به دیگران تأکیدی اساسی داشته باشد . کتاب ها و رساله ها از شرح حال بزرگان تصوف فراهم آمده که همه مملو از تعلیمات نظری و عملی در زمینه یاری دادن به دیگران است .

در آن داستان ها و تعلیمات ، هیچگونه ضابطه و حد و مرزی در راه کمک به دیگران در نظر گرفته نشده و بسیاری کسانی که همه هستی خود را به رهگذری ناشناخته ولی محتاج بخشیده اند و یا در وسط بیابان مختصر آب موجود خودشان را به سگی تشنه داده و گذشته اند .

پس باید حد و مرز کمک به دیگران را در درون خودمان پیدا کنیم ، آن هم درونی که بستگی به معنویت و درجه سیر و سلوک دارد . در عین حال باید توجه داشته باشیم که هر چه در راه کمک به دیگران مرز و مقیاس داریم نشانه آن است که هنوز هم اسیر «من و ما» هستیم .

شاید به عنوان ضابطه بد نباشد که این مسئله را هم در نظر بگیریم که حساسیت عاقلانه با حساسیت درونی یا قلبی فرق دارد . اگر اولی به طور حتم با «من و ما» سر و کار دارد ، دومی با حقیقت حیات و زندگی مربوط است و توجه به همین نکته مرحله ای است مقدماتی برای کسب معرفت و دریافت حساسیت عرفانی خاص .

با ماجرای شیرین و پندآموز که برای خودم اتفاق افتاده ، مطلب را به پایان می بریم . پیرمردی به ظاهر مستحق که راه بر من بسته بود ، تقاضای کمک کرد و من یک ده فرانکی به او دادم . او که به من خیره شده بود پول را گرفت و در جیبش گذاشت و با لحن بسیار حق به جانبی به من اعتراض کرد که : «آن احساس رضایتی که از خودت داشتی و در چهره ات نمایان بود بیش از این ده فرانک که به من دادی ارزش داشت ، پس بقیه پول مرا بده که طلب کارم .»

ابتدا از حرف او کمی جا خوردم ، ولی پس از آن که به این نتیجه رسیدم که حق با اوست ، دستورش را اطاعت کردم ، طلب او را دادم و با سرافکندگی و خجالت دور شدم .

این واقعیت را هم نباید از نظر دور داشت که وقتی مسئله کمک به دیگران پیش می آید ، برای لحظه ای «دیگری» مطرح است و فوراً فراموش می شود و بعد از آن خود مائیم که در برابر آینه سخاوت و جوانمردی ایستاده ایم و از خودمان ممنونیم ، یا به صورتی دیگر در انعکاس سیر و سلوکمان قرار گرفته ایم و سرگرم

# گل‌های ایرانی

## حُرْمَتِ مِی

عشقبازی شیوه مردان با تدبیر نیست

عشق و شیدایی و مستی در خورِ تفسیر نیست

در مقامِ عشق سرداری چو بر دارت کنند

عاشقان را ماتمی از دار و از زنجیر نیست

از چه می پیچی به خود، با درد خو کن دم مزن

نالۀ مردانِ حق، جز نغمۀ تکبیر نیست

بنده تزویر و زور و زر نداند سرِ عشق

عاشقی را راه و رسمی قابلِ تحریر نیست

مرغ شیدای چمن می نالد از بی همدمی

نغمه ای جانسوزتر از نالۀ شبگیر نیست

حرمت می رازها دارد که داند می فروش

ساقی میخانه بودن کار شیخ و میر نیست

هر چه از او می رسد نیکوست چند و چون مکن

ناگزیرم از قضا و چاره از تقدیر نیست

حلقه ای بر گردنم افکنده کفر زلف یار

مرغ دام عشق در کنج قفس دلیگر نیست

چنگ در دامانِ هر نامحرم نادان مزن

هر که جولان می دهد با خودنمایی پیر نیست

با صفا و بی ریا در حلقه مستان درآ

گوشه میخانه جای خدعه و تزویر نیست

مظهري را نیست سودایی به سر جز وصل یار

روزِ آخر هم اگر او رخ نماید دیر نیست

علی اصغر مظهري کرمانی

## درویش

درویش به جز ذاتِ خدا، یار ندارد

با غیرِ خدا، در دو جهان، کار ندارد

گل گوید و گل جوید و چون گل به تبسم

اندیشه ای از سرزنش خار، ندارد

احمد اسداللهی «شعله کرمانی»

برای اشک کرمانی

## خمارِ خماری

بیا، اگر که خماری، شراب با ما هست

بیا بخوان غزل، اینجا کتاب با ما هست

ترانه سرکن و سرخوش بیا به بزم حبیب

که زخمه زخمۀ تار و رباب، با ما هست

بیا که گر چه خراباتیان غربتی ایم

هنوز شور و شرارِ شباب، با ما هست

گناه کرد دلم، تا به عشق او لرزید

بیا که جمع صواب و ثواب با ما هست

مرا نیاز نباشد به آسمان و فلک

که نوربخش جهان آفتاب با ما هست

بیا که «اشک» تو شد، باده خماری دلم

مکش خمارِ خماری، شراب با ما هست

سیروس افهمی - فرانکفورت - پاییز ۱۳۷۲

## ذکات حسن

اکنون که در جلال و ملاحه به غایتی  
اندر کمال حسن، به حد نهایتی  
هم در مقام لطف بر اخوان سر آمدی  
هم در مصاف قهر نمودی، خوش آیتی  
چون پیچ و تاب زلف خود افشان کنی به ناز  
بهر شکنج جان پریشان، کفایتی  
جادوی چشم مست چو آماج دل کنی  
ویران کنی عمارت دل، با کنایتی  
تابان جمال خویش عیان ساز تا کند  
خورشید رخ نهان، که تو خورشید آیتی  
دارم امید آن که صبا آورد مرا  
از نوش لعل فام لبانت سقایتی  
ای قبله مراد من ای کعبه وصال  
بنما به حال سوخته جانان، عنایتی  
گر بر قتیل عشق خود ای خسرو دلالت  
آسان کنی، گرفتن شیرین غرامتی  
پس از ذکات حسن خود ای نوربخش جان  
بر کام تلخ دل شده بخشا، حلاوتی

## محمد رضا انصاری نیا

## پیر فرزانه

با دل خویش گفت و گو دارم در دل خویش های و هو دارم  
دل من گشته همچو میخانه از دل خویشتن سبو دارم  
باده ها می کشم پیایی چون از می پاک دل وضو دارم  
مست مستم، اگر خموشم من سر به سینه از آن فرو دارم  
در دلم جز هوای دیدن دوست نبود، من یک آرزو دارم  
جز یکی نیست در دلم پیدا من همه رو به سوی او دارم  
در دلم نام او بود منقوش نقش آن چهره نکو دارم  
پیر فرزانه گو بیا بنگر صدق گفتار مو به مو دارم  
از حقیرت نمانده جز دل و بس دل و آینه رو به رو دارم

## جلیل حقیر - مشهد

## دل دل

جز تو غیر نگشاید گره از معضل دل  
وای اگر مهر تو آنی نشود شامل دل  
عاقبت پشت مرا می شکنند بار فراق  
گر نیایی و نگیری خبر از مشکل دل  
مستی از باده نیاید، تو مگر مست کنی  
ورنه جز رنج خماری نشود حاصل دل  
جز جنون چاره مهجوری و مشتاقی نیست  
عاقبت نقش خرد محو شود از گل دل  
می رود قافله آه من از وادی عشق  
دل اسیر تو و من از دل و جان مایل دل  
گیرم از کوی تو کوچم به سر کوی دگر  
دل بری نیست به غیر از تو مقیم دل دل  
هر طرف می نگرم باز تویی در نظرم  
ای بنامم به تو و ذکر تو و صیقل دل  
مصحف روی تو شد قبله اصحاب طریق  
نیست در هر دو جهان جز تو کسی قابل دل  
برگشا بال و پر «طایری» از محبس خاک  
تا شود معتکف کوی تو در محفل دل

## محمد حسین طایری - کرمان

## بهشت

بی لطف تو روز من چو شب تار بود  
بی روی تو گل در نظرم خار بود  
آن جا که تو نیستی جهنم آن جاست  
جایی که تویی بهشت و گلزار بود

## محمود ستارزاده - لندن



# تصوف و جوانمردی ابوسعید ابوالخیر

## از: علی جم‌نیا

ابوسعید نقش مهمی را در دنیای تصوف قرن چهارم ایفا کرده است. او نه تنها خانقاه را برای تعلیم و تربیت صوفیان پایه گذاری نمود، بلکه به نحو چشم‌گیری شعر و موسیقی را در سماع صوفیان وارد ساخت، مهتمتر از همه اینکه وی آداب جوانمردی را با اصول تصوف درهم آمیخت.

ابوسعید از کوشش مردم خراسان به مسائل ملی و فرهنگی واقف بود و پیوسته سعی می‌کرد که تصوف را با اصول فرهنگی و ملی تلفیق داده، در دسترس همگان قرار دهد. روش وی در تصوف بر پایه سماع و عشق به خداوند استوار بود و بر خلاف بسیاری از مشایخ دیگر، با توسل به شعر و موسیقی که در میان عامه طرفدار بسیار داشت، به تدریس مسائل اخلاقی و عرفانی می‌پرداخت.

خانقاه ابوسعید نه تنها کانون محبتی برای همه بود، بلکه همچنین محلی برای تعلیم و تربیت صوفیان بشمار می‌رفت. اصول تعلیم و تربیت ابوسعید در تصوف، حتی در زمان حاضر نیز توسط فرق گوناگون تصوف دنبال می‌شود. برای مثال در ذیل به ذکر گفتاری از ابوسعید درباره «پیر»، «مرید» و «آداب خانقاه» می‌پردازیم.

### پرومرد

«شیخ را پرسیدند که پیر محقق کدام است و مرید مصدق کدام؟ گفت: نشان پیر محقق آنست که این ده خصلت در وی باز یابند تا در پیری درست باشد. نخست مراد دیده باشد تا مرید تواند داشت. دوم راه سپرده باشد تا راه تواند نمود. سیم مذهب و مؤدب بود،

در میان شطحیات صوفیان، سه شطح از همه مشهورتر است: اولین آنان **سبحانی ما اعظم الشانی** از بایزید بسطامی و دومین، **انا الحق** از حلاج، اولین شهید عشق در تصوف، و بالاخره **لیس فی الجبّتی سوی الله** از ابوسعید ابوالخیر، پیر میهنه است.

چون مریدان بایزید او را از گفته اش آگاه ساختند، وی به ایشان دستور داد که با خود کاردی حمل کنند و چنانچه او دوباره چنین جمله‌ای را بگوید، او را زنده نگذارند، لیکن هنگامی که مریدان قصد جاننش کردند، تیغ ایشان بر بدن بایزید کارگر نیافتاد و او سالم ماند. اما سرنوشت حلاج از قراری دیگر بود، علمای ظاهر به قتل او فتوی دادند، جنید بر آن صحه گذاشت و خلیفه وقت فرمان دار زدن وی را صادر کرد. سرانجام حلاج را به فجیع‌ترین وضعی کشتند و بدن وی را سوزاندند.

صوفیان معتقدند که شطحیات بر اثر حالات و مقامات معنوی سالکان پیشرفته و به هنگام غلبه حال سکر بر زبان ایشان جاری می‌شود. به عبارت دیگر بایزید در چنان حالی بود که نه تنها خود بلکه هیچ مخلوق دیگری را نمی‌دید و نمی‌شناخت. حلاج در مقامی قرار داشت که فقط حق را می‌دید و می‌شناخت و به حق از حق سخن می‌گفت. نعره «لیس فی الجبّتی سوی الله» ابوسعید نیز در هنگام سماع و نشانه مقام معنوی او بود. بنا به گفته بسیاری هیچ‌یک از مشایخ طریقت قبل از ابوسعید به چنین مقامی نرسیدند و آن بالاترین مقام تصوف است، زیرا اسم «الله» شامل جمیع اسامی خداوند است و زمانی که سالک به درک معنای این اسم برسد، تمامی اسماء الهی را نیز می‌داند.

اصول ابوسعیدی در بسیاری از خانقاه‌ها تا به امروز مراعات می‌شود.

جوانمردی و از خودگذشتگی از اصول اساسی تصوف ابوسعید است که در میان مریدان خویش رواج داد. اگر خواننده با اصول جوانمردی که در فتوت نامه‌های مختلف آمده آشنایی داشته باشد، متوجه خواهد شد که اصول هشتم و نهم آداب خانقاه از اصول جوانمردان اقتباس شده است. و در اصول شناخت پیر و مرید نیز می‌توان تأثیر اصول فتیان را مشاهده کرد، تا آنجا که در اصل دهم برای مرید از کلمه «عیار» استفاده شده است.

از خودگذشتگی و جوانمردی ابوسعید چنان بود که حتی خود را تحت عنوان شخص سوم خطاب می‌کرد و با اینکه اشعار بسیار سروده بود، هیچکدام را از خود نمی‌دانست. شاه نعمت‌اله ولی که تفسیری بر رباعی حورائیه<sup>۱</sup> وی نگاشته، معتقد بود که علت اینکه ابوسعید هیچ شعری را از آن خود نمی‌دانست، جوانمردی و از خودگذشتگی او بود که هر فعل و عمل و حرکت را به خدا نسبت می‌داد و از خدا می‌دانست. شمه‌ای از بی‌من و مایی ابوسعید را می‌توان از داستان زیر دریافت.

«روزی شیخ ابوسعید در نیشابور به تعزیتی می‌رفت. معرفان پیش شیخ آمدند و خواستند که شیخ را تعریفی کنند، چنانکه رسم ایشان بود. چون شیخ را دیدند فروماندند، ندانستند که چه گویند. از مریدان شیخ پرسیدند: «شیخ را لقب چه گوئیم؟» شیخ را معلوم شد که چه گویند، ایشان را گفت: «در روید و آواز دهید که هیچ کس بن هیچکس راه دهید.» معرفان در رفتند و بر حکم شیخ آواز دادند که: «هیچ کس بن هیچکس راه دهید.» همه بزرگان بشنیدند، سر برآوردند، شیخ را دیدند که می‌آید. همه از این تواضع شیخ در حیرت ماندند و آنان را وقت خوش آمد و بگریستند.» (اسرارالتوحید، ص ۲۷۸)

مجالس سماع ابوسعید در خانقاهش که توأم با شعر و موسیقی بود با مخالفت جملة علمای ظاهر و برخی از صوفیان معاصر وی روبرو شد. جالب توجه اینجاست که ابوسعید در مقابل شقاوت ایشان کمال شفقت و مهربانی را که نمایانگر روحیه جوانمردی اوست، به کار می‌برد و در آخر همین محبت بی‌شائبه او چنان تأثیری بر مخالفینش داشت که حتی بسیاری نیز در رده مریدان وی درآمدند. برای مثال حکایت زیر دلیل این مدعاست:

«خواجہ حسن مؤدب که خادم خاص شیخ بود حکایت کرد که:

چهارم سخی باشد تا مال فدای مرید تواند کرد. پنجم از مال مرید آزاد باشد تا در راه خودش به کار نباید داشت. ششم تا به اشارت پند تواند داد به عبارت ندهد. هفتم تا بر وفق تأدیب تواند کرد به عنف و خشم نکند. هشتم آنچه فرماید نخست بجای آورده باشد. نهم هر چیزی که از آتش باز دارد نخست او باز ایستاده باشد. دهم مرید را که به خدا فرایدیرد به خلقش رد نکند. چون چنین باشد و پیر به این اخلاق آراسته باشد، مرید جز مصدق و راه‌رو نباشد که آنچه بر مرید پدید آید آن صفت پیر است که بر مرید ظاهر می‌شود. اما مرید مصدق را کمترین چیزی در وی ده چیز باشد تا مریدی را بشاید: اول زیرک باید که باشد تا اشارت پیر بداند. دوم مطیع تن بود تا فرمان بردار پیر بود. سوم تیزگوش باشد تا سخن پیر اندر یابد. چهارم روشن دل باشد تا بزرگی پیر ببیند. پنجم راست گوی باشد تا هر چه خبر دهد راست دهد. ششم درست عهد بود تا هر چه گوید وفا کند. هفتم آزاد مرد بود تا آنچه دارد بتواند گذاشت. هشتم رازدار بود تا راز پیر نگاه تواند داشت. نهم پند پذیرد تا نصیحت پیر فرا پذیرد. دهم عیار بود تا جان عزیز درین راه فدا تواند کرد. مرید بدین اخلاق آراسته باید تا راه بر وی سبکتر انجامد و مقصود پیر در طریقت از وی زود حاصل آید.» (اسرارالتوحید، ص ۳۱۶)

### آداب خانقاه

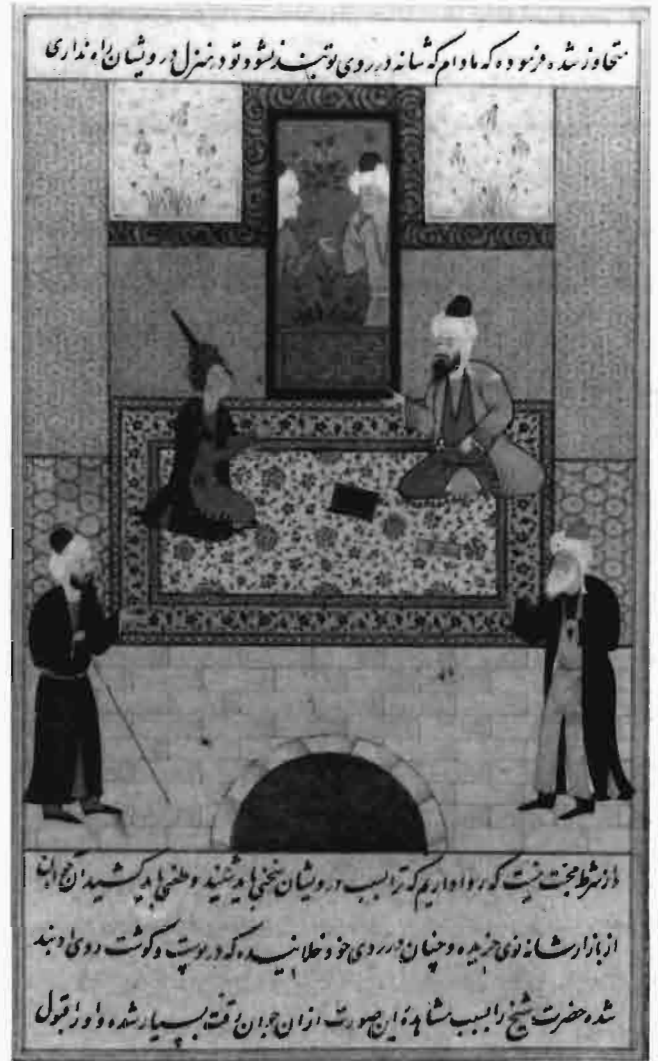
«بدان که در عادت و رسوم خانقاهیان ده چیز است که بر خود فریضه دارند، و اهل خانقاه را صوفی از آن جهت می‌گویند که صافی باشد. اما آن ده چیز یکی آن است که جامه پاک دارند و با طهارت باشند. دوم آنکه در مسجد یا بقعه از خیر نشینند. سوم آنکه به اول وقت نمازها به جماعت کند. پنجم آنکه سحرگاه استغفار و دعا بسیار کند. ششم آنکه بامدادان چندان که توانند قرآن برخوانند و تا آفتاب برنتابد حدیث نکنند. هفتم آنکه میان نماز شام و خفتن به وردی و ذکر مشغول باشند. هشتم نیازمندان و ضعیفان را و هر که بدیشان پیوست وی را در پذیرند و رنج ایشان بکشند. نهم آنکه بی موافقت یکدیگر چیزی نخورند. و دهم آنکه بی دستوری یکدیگر غایب نگردند. و جز از این اوقات فراغت ایشان به سه کار بود، یا علم آموختن، یا به وردی مشغول بودن، یا به کسی راحتی و چیزی رسانیدن.» (اسرارالتوحید، ص ۳۱۷)

نکته مهم این است که تا زمان ابوسعید، هیچ مرشدی با چنین صراحتی این اصول را بیان نکرده بود و همانطور که اشاره شد

می گوید، تفسیر و اخبار نمی گوید، و سماع می فرماید و رقص می کند و جوانان را رقص می فرماید و لوزینه و مرغ بریان و فواکه الوان می خورد و می خوراند، و می گوید من زاهدم و این نه شعار زاهدان است و نه صوفیان. و خلق به یکبار روی به وی نهادند و گمراه می گردند، و بیشتر عوام در فتنه افتاده اند. اگر تدارک این نکنند زود بود که فتنه ای ظاهر گردد. و این محضر به غزنین فرستادند به خدمت سلطان غزنین، جواب بنشستند بر پشت محضر، که ائمه شافعی و بو حنیفه بنشینند و تفحص حال او بکنند، و آنچه مقتضای شریعت است بر وی برانند. این مثال روز پنجشنبه در رسید. آنها که منکران بودند شاد شدند و گفتند فردا آدینه است، روز شنبه مجمعی سازیم و شیخ را با جمله صوفیان بر دار کنیم بر سر چهار سوی. برین جمله قرار دادند و این آوازه در شهر منتشر شد. و آن طایفه ای که معتقد بودند رنجور و غمناک گشتند و کسی را زهره نبود که این حال با شیخ بگوید و در هیچ واقعه با شیخ هیچ نیابستی گفت که او خود هر چه رفتی به فراست و کرامت می دیدی و می دانستی.

خواجه حسن مؤدب گفت چون این روز نماز دیگر بگزاریم، شیخ مرا بخواند و گفت ای حسن، صوفیان را چند تن اند؟ گفتم صد و بیست تن اند، هشتاد مسافر و چهل مقیم. گفت فردا چاشتگاه جهت ایشان چه خواهی داد؟ گفتم آنچه اشارت شیخ ما باشد. گفت: فردا باید که هر یکی را سر بره بریان در پیش نهی با شکر کوفته بسیار، تا بر آن مغز بره پاشند، و هر یکی را رطلی حلوی شکر و گلاب پیش نهی با بخور، تا عود می سوزیم و گلاب بر ایشان می ریزیم. و کرباس های گازر شست بیاری و این سفره در مسجد جامع بنهی، تا آن کسانی که ما را در غیبت، غیبت می کنند به رأی العین ببینند که حق سبحانه و تعالی عزیزان درگاه عزت را از پرده غیب چه می خوراند. حسن گفت: چون شیخ این اشارت بکرد در جمله خزینه یک تاه نان علوم نبوده است، و در جمله نیشابور کس را نمی دانستم که به یک درم سیم با وی گستاخی کنم، که همگان از این آوازه متغیر شده بودند، و زهره آن نبود که شیخ را گویم که وجه این از کجا سازم.

از پیش شیخ بیرون آمدم. آفتاب روی به غروب نهاده بود. به سر کوی عدنی کویا باستادم متحیر، و نمی دانستم که چه کنم تا روز بیگاه شد و آفتاب نیک زرد گشت و فرو می شد و مردمان در دکان ها می بستند و روی به خانه ها می نهادند، تا نماز شام درآمد و



مینیا تور شیخ ابوسعید ابوالخیر در حال محاوره با یکی از مریدان، با موافقت کتابخانه بادلین دانشگاه آکسفورد

چون شیخ ابوسعید - قدس الله روحه العزیز - در ابتدای حالت به نیشابور آمد و مجلس می گفت، به یکبار مردمان روی به وی آوردند و مریدان بسیار پدید آمدند. در آن وقت در نیشابور مقدم کرامیان استاد ابوبکر اسحق کرامی بود و رئیس اصحاب رأی و روافض قاضی صاعد. و هر یک را از ایشان تبع بسیار و شیخ را عظیم منکر بودند و جملگی صوفیان را دشمن داشتند. و شیخ بر سر منبر بیت می گفتی و دعوت ها به تکلف می کردی، چنان که هزار دینار در یک دعوت خرج می کرد و پیوسته سماع می کرد. و ایشان بر آن انکارهای بلیغ می کردند، و شیخ فارغ بود و بر سر کار خویش، پس ایشان بنشستند و محضری کردند و ائمه کرامیان و اصحاب رأی بر آن محضر بنشستند، که اینجا مردی آمده است از میهنه و دعوی صوفی می کند و مجلس می گوید و بر سر منبر بیت و شعر

امشب باید که روزه بدین گشایی. حسن گفت: برخاستم و بر سر چارسوی کرمانیان شدم و اشارت شیخ بجای آوردم و به در سرای ابوبکر اسحق شدم و بارخواستم و دررفتم و سلام گفتم و سلام شیخ برسانیدم و گفتم شیخ می فرماید که امشب باید که روزه بدین طعام گشایی، چون او آن بدید رنگ رویش متغیر شد و ساعتی انگشت در دندان گرفت و تعجب نمود، و مرا بنشانند و حاجب بوالقسمک را آواز داد و گفت برو به نزدیک قاضی صاعد، و او را بگوی که میعادی که میان ما بود که فردا با این شیخ و صوفیان مناظره کنیم، من از آن قول برگشتم، تو دانی با ایشان. و اگر گوید چرا؟ بگوی که: من دوش نیت روزه کردم و امروز به مسجد جامع می شدم، چون بر سر چهارسوی کرمانیان رسیدم بر دوکان کاک پزی، کاک پز، کاک پز، کاک پز دیدم نهاده، آرزو کردم و به دلم برگذشت که چون از نماز بازآیم بگویم تا از دوکان آن کاک پز کاک بخردند و امشب روزه بدین بگشایم. چون به خانه آمدم فراموش کردم و این حال با هیچ آفریده نگفته بودم، این ساعت می بینم که این هر دو را از آن موضع بر من فرستاده است که امشب روزه بدین بگشای، اکنون کسی را که اشراف خاطر او بر ضمائر بندگان خدای تعالی چنین باشد مرا با وی جز ترک مناظره نباشد. حاجب بوالقسمک برفت و پیغام بازآورد که من این ساعت هم بدین مهم به نزدیک تو کس می فرستادم که او امروز از پس من نماز گزارده است، چون سلام فریضه باز داد برخاست و سنت را مقام نکرد و برفت. من روی باز پس کردم و می خواستم که او را برنجانم و گویم که این چه شعار صوفیان است که روز آدینه نماز سنت نگزاری؟ شیخ بدنباله چشم من باز نگریست، خواست که زهره من آب شود. پنداشتم که او بازی است و من گنجشکی، که همین ساعت مرا صید خواهد کرد. هر چند کوشیدم سخنی نتوانستم گفت. او امروز هیبت و سلطنت خود به من نمود، با وی مرا هیچ کاری نیست. صاحب خطاب سلطان تو بوده ای و تو دانی با او. چون حاجب بوالقسمک این سخن بگفت ابوبکر اسحق روی بمن کرد و گفت برو و با شیخ بگو که قاضی صاعد با سی هزار مرد تبع و بوبکر اسحق با بیست هزار مرد و سلطان با صد هزار مرد و هفتصد پیل جنگی مصافی برکشیدند با تو و قلب و میمنه و میسره و جناح راست تا ترا قهر کنند. تو بده من کاک و ده من منقا مصاف ایشان بشکستی و میمنه و میسره و قلب و جناح بر هم زدی. اکنون تو دانی با دین خویش و ما دانیم با دین خویش. لکم دینکم و لی دین.

تاریک شد. مردی از پایان بازار می دوید تا به خانه رود که بیگانه گشته بود، مرا دید استاده، گفت: ای حسن چه بوده است که چنین متحیر ایستاده ای؟ حاجتی و خدمتی فرمای. من قصه با او تقریر کردم که شیخ چنین فرموده است. و هیچ وجه معلوم نیست و اگر تا بامداد نباید ایستاد، بایستم که روی بازگشتن نیست.

آن جوان در حال آستین بازداشت و گفت دست در آستین درآر و بردار چندان که در بایدت است و در وجه شیخ صرف کن. من دست در آستین وی بردم و یک کف زر سرخ برداشتم و خوش دل شدم و او را ثنا گفتم و روی بکار آوردم، و آنچه شیخ فرموده بود جمله راست کردم. و گفتم کف من میزان گفت شیخ بود، که این جمله شناخته شد که یک درم سیم نه در بایست بود و نه زیادت آمد. آن شب کار ساخته شد. و پگاه برفتم و کرباس بستدم و به مسجد جامع سفره باز گستریدم بر آن جمله که شیخ اشارت کرده بود.

شیخ با جماعت حاضر آمد و خلائق بسیار به نظاره مشغول، و این خبر به قاضی صاعد و استاد ابوبکر بردند (که شیخ صوفیان را در مسجد جامع چنین دعوتی ساخته است). قاضی صاعد گفت بگذارید تا امروز شادی بکنند و سر بریانی بخورند که فردا سر ایشان کلاغان خواهند خورد. و بوبکر اسحق گفت: بگذارید که ایشان امشب شکمی چرب کنند که فردا چوب دار چرب خواهند کرد. این خبر به گوش صوفیان آوردند همه غمناک و رنجور گشتند.

چون از سفره فارغ شدند، شیخ گفت: ای حسن باید که سجاده های صوفیان به مقصوره بری، از پس قاضی صاعد که ما از پس او نماز خواهیم گزارد، و قاضی صاعد خطیب شهر بود. پس حسن گفت: سجاده های صوفیان به مقصوره بردم، در پس پشت قاضی صاعد، صد و بیست سجاده فرو کردم دو رسته چنان که هیچکس دیگر را جای نبود.

قاضی صاعد بر منبر رفت و خطبه ای به انکار بگفت و فرود آمد. چون نماز بگزارند شیخ برخاست و سنت را توقف نکرد و برفت. چون شیخ برفت قاضی صاعد روی باز پس کرد و می خواست که سخنی گوید، شیخ بدنباله چشم در وی نگاه کرد، او حالی سر در پیش افکند و شیخ برفت و جمع در خدمت شیخ برفتند. چون شیخ به خانقاه باز آمد مرا گفت: برو بر سر چهارسوی کرمانیان و آنجا کاک پزی ست و کاک پاکیزه نهاده و کنجد و پسته مغز در وی نشانده، ده من کاک بستان و فراتر شو، منقا بستان و در دو ابزار فوطه کافوری بند، و به نزد استاد ابوبکر اسحق برو و بگوی

دیگر روز شیخ را به دعوتی می بردند و استاد امام جایی می رفت، بر سر چهارسوی به یکدیگر رسیدند و سلام گفتند، شیخ گفت یا استاد منی رایتنا فی صف الشهود؟ یعنی ما را کی دیدی در صف گواهان بنشسته بودیم و گواهی می دادیم. استاد امام دانست که این جواب آن اندیشه است که دی بر خاطر او گذشته است. آن داوری نیز از خاطر او برخاست.

روز دیگر استاد امام بر در خانقاه می گذشت و شیخ فرموده بود که سماع می کردند و شیخ را حالتی بود و جمع را وقت خوش گشته بود و قوال این بیت می گفت:

از بهر بتی گبر شوی عار نبو

تا گبر نشی ترا بتی یار نبو

انکاری از آن بیت به دل استاد امام در آمد و گفت: اگر همه بیت ها به وجهی تفسیر توان کرد، این بیت از آن جمله است که این را هیچ توجیهی نتوان نهاد و شیخ برین خوش گشته است. این بر خاطرش بگذشت، اظهار نکرد و برفت.

بعد از آن روزی استاد امام به نزدیک شیخ در آمد، چون بنشستند شیخ روی به استاد امام کرد و گفت ای استاد:

از بهر بتی گبر شوی عار نبو؟

تا گبر نشی ترا بتی یار نبو؟

به وجه استفهام، که خود عارت نیاید که از بهر بتی گبر شوی و تا گبر نگردی بتی یار تو نتواند بود؟ چون استاد امام وجه تفسیر این بیت بشنید که با چنان خاطر و علمی که او را درین راه بود، بسی فکر کرد و این بیت را توجیهی نتوانست نهاد، اقرار داد که سماع شیخ را مباح است و مسلم، و در سر توبه کرد که بعد از آن بر هیچ حرکت شیخ انکار نکند. بعد از آن هر روز نزدیک شیخ آمدی یا شیخ بر وی برفتی. «(اسرار التوحید ص ۸۵)

بطور کلی تعریف جامع و دقیقی از «جوانمردی» در دست نیست و در کتب تصوف از اصول گوناگونی تحت عنوان «جوانمردی» یاد شده است. می توان گفت که جوانمردی روشی برای زندگی است. کلمه «جوانمرد» از دو کلمه «جوان» و «مرد» تشکیل شده است. «جوان» اشاره به کسی است که از چشمه حیات جاودان معنویات نوشیده است و سالمند نمی شود. در بسیاری از گروه های مختلف جوانمردان (یا فقیان) سعی بر این بوده که شخص را آماده کنند تا از این چشمه حیات معنوی جرعه ای بگیرد. در این دوره آمادگی، ابتدا اصول رفتار جوانمردی که آن

حسن گفت من پیش شیخ آمدم و ماجرای بگفتم. پس شیخ روی به اصحاب کرد و گفت از دی باز لرزه بر شما افتاده است، شما پنداشتید که چوبی چرب به شما خواهند کرد، چون حسین منصور می باید که در علوم حالت در مشرق و مغرب کس چون او نبود در عهد وی، تا چوبی به وی چرب کنند. چوب به عیاران چرب کنند، به امردان چرب نکنند. پس روی به قوال کرد و گفت بیار و این بیت بگوی:

در میدان آبا سپر و ترکش باش

سر هیچ بخود مکش بما سرکش باش

گو خواه زمانه آب و خواه آتش باش

تو شاد بزوی و در میانه خوش باش

قوالان این بیت بگفتند، اصحاب در خروش آمدند و حالت ها پدید آمد. و هژده کس احرام گرفتند و لپیک زدند و خرقها در میان آمد. دیگر روز قاضی صاعد با قوم خویش به سلام شیخ آمد و عذرها خواست و گفت ای شیخ توبه کردم و از آن برگشتم و قاضی صاعد را از نیکویی روی ماه نیشابور گفتندی، شیخ گفت:

گفتی که منم ماه نیشابور سرا

ای ماه نیشابور نیشابور ترا

آن تو ترا و آن ما نیز ترا

با ما بنگویی که خصومت ز چرا

چون این بیت بر زبان شیخ برفت قاضی در پای شیخ افتاد و بگریست و استغفار کرد و جمله جمع صافی گشتند از داوری، و خوش دل برخاستند و بعد آن زهره نبود کس را در نیشابور که به نقض صوفیان سخنی گفتی. «(اسرار التوحید ص ۷۷)

در جای دیگر که مورد انکار صوفیان طرفدار مکتب «صحو» مانند ابوالقاسم قشیری قرار می گیرد با همان نرمی خاص خود و در کمال استقامت عمل می کند.

«آورده اند که چون آن انکار از درون استاد امام برخاست، در درون استاد امام از سماع که شیخ می کرد انکاری بود که در ابتدای سماع را منکر بودی. روزی از در خانقاه شیخ بگذشت، در خانقاه سماع می کردند و صوفیان را وقت خوش شده و حالتی پدید آمده و رقص می کردند و شیخ با ایشان موافقت کرده، استاد در آنجا نگریست، به خاطرش درآمد در مذهب چنین است که هر که در رقص کردن گردد در گردد گواهی او بنشوند و عدالت را باطل گرداند.

است، چنانکه در خانقاه ابوسعید در به روی همگان باز بود و هر کسی می توانست در حلقهٔ مریدانش به صرف طعام بنشیند.

اگرچه ابوسعید از دستورات شرع اسلام تخطی نمی کرد، اما برای مریدان خود محتسب نمی گماشت تا از اعمال خلاف شرع ایشان جلوگیری شود. وی معتقد بود که اگر کسی خدا را به خاطر رستن از عذاب جهنم و یا برای شیر و عسل بهشت پرستد، کارش بدون ریا نخواهد بود. اما بیش از هر چیز در خانقاه ابوسعید درس جوانمردی بود و بالاترین مرحلهٔ جوانمردی از خودگذشتگی کامل که همان تصوف است - هر که از خود رسته، با خدا پیوسته. کمتر کسی می تواند به چنین مرحله ای دست یابد ولی بطور عملی مریدان ابوسعید درس محبت و خدمت به مردم و از خودگذشتگی را فرامی گرفتند، چنانچه در سه داستان زیر نقش ابوسعید به عنوان معلم جوانمردی کاملاً مشهود است.

«آورده اند که شیخ روزی بر در دکانی در مشهد مجلس می گفت و خلقی بی حد نشستند و وقتی خوش پدید آمده بود، درین میان، نعرهٔ مستان و های و هوی و غلبهٔ ایشان پدید آمد. در همسایگی شیخ ما مردی بود که او را احمد بوشره می گفتند، مگر شبانه در سرای خود با حریفان به کار باطل مشغول بود و بامداد صبح کردند و مشغلهٔ عظیم می کردند. صوفیان و عامهٔ خلق برآشفتند و غلبه در مردم افتاد که: برویم و سرای بر سر ایشان فروگذاریم! شیخ در میان سخن بود، گفت: سبحان الله! ایشان را باطل چنان مشغول کرده است که از حق شماشان یاد نمی آید. شما حقی بدین روشنی می بینید و چنان تان مشغول نمی کند که از آن باطل تان یاد نیارید؟! فریاد از خلق برآمد و بگریستند و ترک آن امر معروف بگفتند.

روز دیگر احمد بوشره پیش شیخ فراگذشت شرم زده، شیخ هیچ نگفت تا احمد فراگذشت، پس شیخ گفت: سلام علیک، جنگ نکرده ایم ما ترا همسرای نیکیم، آن بزرگ در حق همسایگی بسیار وصیت کرده است، اگر وقتی ترا مهمانی افتد با ما همسرایگی کن تا مدد دهیم. چون شیخ این سخن بگفت احمد روی بر زمین نهاد و گفت: ای شیخ با تو عهد کردم که هرگز گرد آن نگردم و توبه کردم و مرید شیخ شد. «(اسرارالتوحید، ص ۲۱۸)

«در آن وقت که شیخ به نیشابور بود روزی به گورستان حیره می رفت، چون بسر خاک مشایخ رسید جمعی را دید آنجا که خمر

از خودگذشتگی است، تعلیم داده می شد و مبتدی می آموخت که همگان را بر خود مقدم شمارد. برای مثال می توان گفت که عفو و بخشش، در قبال جور و جفای دیگران، یکی از اصول مهم جوانمردی به شمار می رود:

«شیخ روزی در نیشابور با جمع بسیار به کوئی می رفتند. زنی پاره ای خاکستر از بام بینداخت. بعضی از آن بر جامهٔ شیخ افتاد. شیخ از آن متأثر نگشت. جمع در اضطراب درآمدند و خواستند که حرکتی کنند. شیخ ما گفت: آرام گیرید! کسی که مستوجب آتش بود با او به خاکستر قناعت کنند، بسیار شکر واجب آید. جمله را وقت خوش گشت و هیچ آزاری به کسی نرسانیدند و بسیار بگریستند. «(اسرارالتوحید ص ۲۲۵)

دیگر آنکه در خدمت و محبت به مردم، جوانمرد تعصبات مذهبی و ملیتی را نادیده می گیرد و با همه یکسان و با کمال محبت رفتار می کند:

«روزی شیخ ابوسعید در نیشابور برنشسته می رفت. به در کلیسایی رسید. اتفاق را روز یکشنبه بود و ترسایان جمله به دور کلیسا جمع شده بودند. صوفیان با شیخ گفتند: «ای شیخ می باید که ایشان را ببینیم.» شیخ پای از رکاب بگردانید. چون شیخ داخل شد، ترسایان پیش شیخ آمدند و خدمت کردند و همه به حرمت پیش شیخ بایستادند و حالتها برفت. مقریان با شیخ بودند. یکی گفت: «ای شیخ دستوری هست تا آیتی بخوانند؟» شیخ گفت روا باشد. مقریان آیتی خواندند. ایشان را وقت خوش گشت و بگریستند. شیخ برخاست و بیرون آمد. یکی گفت: «اگر شیخ اشارت کردی همه زنارها باز کردند.» شیخ گفت: «ما ایشان را زنار نبسته بودیم تا باز گشائیم.» «(اسرارالتوحید، ص ۲۲۶)

در حکایت زیر ابوسعید «جوانمردی» را با زیرکی خاص خود اینگونه تعریف می کند:

«در آن وقت که شیخ ما به نیشابور بود، به حمام شد. درویشی او را خدمت می کرد و دست بر بازوی شیخ می نهاد و شوخ از پشت شیخ بر بازو جمع می کرد - همانگونه که رسم ایشان است - تا آن کس ببیند. در میان این خدمت از شیخ سئوال کرد که ای شیخ جوانمردی چیست؟ شیخ گفت: «آن که شوخ پیش روی او نیاری!» حاضران انصاف بدادند که کسی در این معنی بهتر از این سخن نگفته است. «(اسرارالتوحید ص ۲۸۰)

یکی از اصول دیگر «جوانمردی» مراقبت از بی سرپرستان

## یادداشت‌ها

۱- متن این رباعی که حدود ۱۲ رساله در تفسیر آن توسط عرفای مختلف نوشته شده، چنین است:

حورا به نظاره نگارم صف زد

رضوان به عجب بماند کف بر کف زد

یک خال سیه بر آن مطرف زد

ابدال ز بیم چنگ در مصحف زد

## فهرست منابع

منور، محمد. (۱۳۶۰ ش.). اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، به اهتمام دکتر ذبیح الله صفا، چاپ چهارم، انتشارات امیرکبیر، تهران.

جمال الدین ابوروح لطف الله ابن ابی سعید بن ابی سعد. (۱۳۶۷ ش.). حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، تهران.

دامادی، سید محمد. (۱۳۶۷ ش.). ابوسعیدنامه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.

همائی، جلال الدین. (۱۳۶۲ ش.). تصوف در اسلام، انتشارات هما، تهران.

واعظی کاشفی سبزواری، حسین. (۱۳۵۰ ش.). فتوت نامه سلطانی، به اهتمام محمد جعفر محجوب، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران.



## طعن بایزید

گویند: یکی بایزید را طعنه‌ای زد، دوستی از دوستان بایزید آن را شنید و او را لطمه‌ای زد. این داستان به بایزید رسید، بایزید گفت: اگر مانند آن مرد نبود، او را چنین لطمه‌ای نمی‌زد.

— ترجمه از: النور من کلمات ابی طیفور

می‌خوردند و ساز می‌زدند. صوفیان در اضطراب آمدند و خواستند که ایشان را برنجانند. شیخ ما مانع شد و چون نزدیک ایشان رسید گفت: خداوند چنان که در این جهان خوشدل می‌باشید در آن نیز خوشدل تان دارد.

جماعت برخاستند و جمله در پای شیخ افتدند و خمرها بریختند و سازها شکسته و توبه کردند و از یک نظر شیخ از نیک مردان شدند. «اسرارالتوحید، ص ۲۵۰»

\*\*\*

«در آن وقت که شیخ در نیشابور بود، یک روز گفت: اسب زین کنید. اسب زین کردند، شیخ برنشست و جمع در خدمت برفتند. در میان بازار زنی مطربه، مست، روی بگشاده و آراسته نزدیک شیخ رسید. جمع بانگ بر وی زدند که: از راه فراتر شو! شیخ گفت: دست از او بردارید. چون آن زن نزدیک شیخ رسید، شیخ گفت: آراسته و مست به بازار آیی — ای دوست نترسی که گرفتار آیی؟ آن زن را حالتی پدید آمد و بسیار بگریست و در مسجد شد که در آن نزدیکی بود و یکی از مریدان شیخ را آواز داد. شیخ گفت: برو تا خود چه حالت است؟ درویش برفت. آن زن هر چه پوشیده بود از جامه و پیرایه در بسته ای نهاد و به درویش داد و گفتا: به خدمت شیخ رسان و بگوی که: توبه کردم. همتی با من دار!

درویش جامه به خدمت شیخ آورد و پیغام برسانید. شیخ گفت: مبارک باد! و بفرمود تا آنچه آن زن داده بود همانجا به حلوا و نان سپید و بوی خوش دادند و شیخ همچنان روی به صحرا نهاد. حمالان طعام‌ها آوردند و همه پیش عوام خلق نهادند. شیخ ایشان را گفت: بکار برید. و صوفیان را موافقت نفرمود. و شیخ با صوفیان در گوشه ای به نظاره بایستادند و آن عود و بوی خوش بر آتش نهادند. عود می‌سوخت و شیخ را وقت خوش شده بود و نعره بزد و گفت: هر چه بدم آید بدود و باد برود!

چون عام از طعام خوردن فارغ شدند شیخ به شهر آمد و زن مطربه بر آن توبه ثابت قدم بماند به برکت نظر مبارک شیخ قدس الله روحه العزیز. «اسرارالتوحید ص ۲۴۶»

ابوسعید ابوالخیر نمونه ای از انسان کامل بود که با جوانمردی و محبت بی شائبه خود همانند مرهمی بر دل شکسته دلان و محتاجان جامعه آن زمان بود. با سلاح محبت دشمنان خود را نرم می‌کرد، به حدی که آنان که تصوف را الحاد می‌دانستند، آن را جزئی از اسلام دانستند و به عنوان راه شناخت هست مطلق پذیرفتند.

# در حاشیه سوپرمارکت عرفان

## نوشته‌م - امیدوار

«دنيا به يك سوپرمارکت بزرگ عرفانی تبدیل شده که مردم همگی زنبیل به دست در میان ویتیرین های جذاب و رنگارنگ تماشایی آن می گردند و از هر محصولی کمی می چشند و به هر طریقتی ناخنکی می زنند.»

از خواندن این قسمت به یاد آن داستان معروف خودمان افتادم که در خانه موری آب افتاده بود و آن بیچاره فریاد داشت دنیا را آب برده است. گویی نویسنده تنها با معدودی انسان مرفه و بی خیال که در این اوویلای اقتصادی نه غم نان دارند و نه نگران کار و بی کاری هستند سر و کار داشته - که مسلماً چنین نیست - و سخت برای آنها دل سوزی می کند که به پیروی از مدر روز و برای پیدا کردن پاسخی برای سوال های گوناگونی که در ذهن دارند، به هر دری می زنند و خسته نمی شوند.

برای اثبات قضیه هم یکی از دوستان محترم و دانایش را مثال می زند که گویا بی اندازه شیفته عرفان و تصوف است و برای جستجوی هدف خود، به هند و تبت و چین و ژاپن و مالزی و امریکای جنوبی و افریقا هم رفته و خلاصه بعد از چندین سال که تبدیل به دایرة المعارف سیاری شده، باز آمده است. از همه مهمتر باز هم ول کن نیست و همه روزهای هفته اش پر است و برنامه ای منظم برای شرکت در جلسات گوناگون، آن هم در گوشه و کنار شهر پاریس، دارد.

به اعتقاد من یا این آدم جستجوگر خستگی ناپذیر، وجود خارجی ندارد و پدیده خیال پردازی نویسنده است که مبالغه شاعرانه ایرانی هم چاشنی تخیل شده، یا انسانی مرفه و تنوع طلب

## بازتاب

همان طور که همیشه در صفحه چهارم مجله صوفی آمده است، تمامی نظرات نوشته هایی که در فصلنامه منتشر می شود مورد تایید ما نیست و مسئولیتش با خود نویسندگان است. با این همه علاقمندیم، در صفحات محدود این نشریه نوشته هایی از نویسندگان مختلف با نظرات متفاوت و گاه متضاد، انتشار یابد تا از برخورد عقاید، نکات تازه ای به دست آید و پیامی تازه برای خواننده داشته باشد. بر این اساس کوشش خواهیم کرد که در آینده بازتاب نوشته های چاپ شده در صوفی را به شرط آن که با هدف و برنامه عرفانی و فرهنگی صوفی مغایرت نداشته باشد، منتشر کنیم. نوشته ای را که در این بخش ملاحظه می کنید بازتاب نوشته «س - به آفرید» است که در شماره بیستم، پاییز سال ۱۳۷۲ انتشار یافته بود. امید که خوانندگان اهل قلم هرگونه نظر و انتقادی در زمینه نوشته های صوفی دارند، مرقوم فرمایند.

— هیات تحریریه صوفی

با آن که در فرهنگ ما اغراق و مبالغه غیر مستقیم به رسمیت شناخته شده و اکثریت شاعران و نویسندگان ما خود را مجاز دیده اند در هر زمینه ای، تحت پوشش مبالغه شاعرانه، به بیان مطالب غیر واقعی بپردازند، هرگز باور نداشتیم که تحصیل کرده های حاشیه شانزلیزه هم در نوشته های عرفانی - هر چند که به چند لغت فرنگی نظیر hobby آراسته شده است - به مبالغه گویی برخیزند و داد دلی بستانند.

حقیقت امر این است که پس از خواندن مقاله زیبا و پر راز و رمز «سوپرمارکت عرفان» نوشته خردمندان دوست و برادر عزیز «س - به آفرید»، من چونان معدودی از آن آدم ها که احساسات بر عقلشان غلبه دارد و از خواندن مطالبی خلاف عقیده شان زود می رنجند، نرنجیدم ولی یکه خوردم و به فکر افتادم در حاشیه آن مطلب نظرم را بنویسم.

نخست از ستون دوم نوشته به آفرید آغاز می کنم که با درایت و از سر دلسوزی فریاد دارد که:



گذشته از اینها نباید به خاطر این و آن نگران شد که چرا دنیا را تب عرفان فرا گرفته زیرا جمعیت کره زمین بیش از پنج میلیارد است و حرکات و رفتار چند فرنگی که در گوشه و کنار پاریس جست و جو دارند، نمی تواند ملاک قضاوت باشد.

در قسمت دیگر، نویسنده باز دل سوزی کرده که انتخاب عرفان به این صورت که مثل دو چرخه سواری و شطرنج بازی و نواختن پیانو باشد، به شناخت حقیقت منجر نخواهد شد. ولی خودش از زاه و روش صحیحی که بتواند آدم سرگشته و طالبی را به مقصود برساند، سخنی به میان نیاورده و به اصطلاح درد را گفته ولی راهی که آدمی را به مقصد برساند، ننموده است.

به طور کلی از نوشته «سوپرمارکت عرفان» می توان چنین استنباط کرد، چون تعداد مکتب ها و مرشدها زیاد شده و کتابی قطورتر از دفتر تلفن شهر پاریس لازم است، از بحث در مورد خوب و بد بودن و راست و کج بودن مرشدها، باید گذشت.

نویسنده نه تنها برای نوآموزان مکتب تصوف و عرفان و عکس العملشان در آن به اصطلاح جنگل مولا، می اندیشد و دل می سوزاند، مقداری هم پیرامون کثرت مکتب ها - به قولی دکان ها - بحث می کند و از این که هر روز مرشدهای - به روایتی دکان دارهای - زیادی همانند علف هرزه بی پایه و مایه و ریشه در اطراف سر از خاک بر می دارند و ادعاهایی می کنند و جمعی طالب هم از سر درد به آنها می گروند، سخن ها دارد.

سرانجام نتیجه ای که نویسنده از مقدمه چینی می گیرد عجیب می نماید و مضمون این شعر عامیانه است که:

دستت چو نمی رسد به بی بی دریا  
کینز مطبخی را صورت دیگر قضیه این است  
که به آفرید از سر دل سوزی و به احتمال زیاد، به خاطر تجربه تلخ یکی از دوستان خوش سفر و محققش، معتقد شده که این در و آن در زدن به صلاح و صرفه نیست و نیروهای زیادی در این پراکندگی و آمد و رفت از بین می روند. بد نیست این بخش نوشته را مرور کنیم.

«سوال این است که چنانچه فردی، از هر مکتب و مرامی، مرشدی انتخاب کرد (یا بهتر بگوییم توسط مرشدی راستین انتخاب شد) با پراکنده کردن نیروی خود، آنجا که وحدت توجه لازم است، با متزلزل کردن همت خود در طی طریق، آنجا که سال ها همت راستین لازم است، چگونه می تواند قدمی در راه حقیقت بردارد.

است که به بهانه تحقیق و جستجو به همه نقاط دنیا رفته و تازه حالا هم که بازگشته در همان پاریس به گونه ای دیگر کارش را دنبال می کند؟

سوال این است که چگونه می توان این افراد را شاخص قرار داد و بر مبنای تفکرات و حرکات غیر عادی آنها مدعی شد که جهان را تب عرفان، آن هم از این گونه اش، فرا گرفته است؟ نویسنده در همین زمینه و در ادامه مطلب نوشته است که:

«از هر گوشه و کناری تئوری های - بهتر است که بخوانید افکار - نو و کهنه و پیغمبران یک شبه و پیام آوران به اصطلاح بُعدهای دیگر بر می خیزند و پرچم حقیقت خودشان را هم به اهتزاز در می آورند.»

این مطلب جای بحث و تأمل دارد. نخست این که حق بود نویسنده در مورد «پیام آوران به اصطلاح بُعدهای دیگر» توضیحی می داد تا خواننده ای چون من، درک کند که منظور نویسنده، مثلاً بُعدهای غیر مادی بوده است.

خوشبختانه نویسنده در قسمت دیگر نوشته اش دلیل سرگردانی و این در و آن در زدن افرادی نظیر دوستش را، خود به خوبی بیان کرده و با صراحت چنین آورده است:

«این حضرات جستجوگر به احتمال زیاد فکر نان شب و خرج تحصیل بچه ها نیستند که دنبال تناسخ و حلول راه افتاده اند.»

همین جا باید خدمت دوست عزیزم عرض کنم این مد، یا تب، چیز تازه ای نیست و جای نگرانی ندارد که در طول هزاران سال همیشه و در همه نقاط دنیا از این قبیل حرف ها بوده و نمونه این افراد وجود داشته و آب از آب تکان نخورده است.

اگر تاریخ تحولات همین مکتب تصوف و عرفان را در ایران خودمان ملاحظه کنید، خواهید دید چه سلسله ها و طریقت ها و گروه ها و دسته هایی، طی قرن ها پا گرفته - البته تا حدی که با توجه به عدم وجود وسایل ارتباط به گوش مورخین و نویسندگان رسیده - و چه انشعاب هایی پیدا شده و چگونه اکثریت آنها با ورزش نسیم مخالفی از میان رفته اند.

تازه سردمداران آن گروه ها هم مدعی بوده اند که بر حقتند و پرچم حقیقت را هم به قول به آفرید عزیز، بر فراز معبدشان به اهتزاز داشته و سرود خوانان معرکه داری کرده اند: این منم طاووسِ علین شده!

البته باید توجه داشت که در نحوه گرایش افراد به این قبیل مکتب ها، زمان و مکان نقشی اساسی دارد. برای نمونه در مشرق زمین و بخصوص ایران عرفان و تصوف در روح و جان بسیاری از مردم طبقه متوسط - منظور از این طبقه بندی طبقات مردم از نظر فکری است نه مادی - و حتی طبقه پائین جامعه رسوخ دارد. به همین دلیل است که بیشتر آدم ها به خاطر دلشان و این که در پی کسب معرفت و پیوند محبت با انسان های آزاده و باصفا و بی ریا هستند، به مکتب عرفان رو می آورند و عشق و محبت را در خودشان می جویند و از مرشد و مراد انتظاری جز راهنمایی ندارند. بدیهی است این روش انتخاب در مشرق زمین هم، اوایل پیدایش تصوف، صورت دیگری داشته که به طور مسلم در آینده هم تحت تاثیر شرایط خاص زمان و مکان، دگرگون خواهد شد.

در مورد انگیزه مردم مغرب زمین متاسفانه من اطلاعاتی که لازمه اظهار نظر در این مورد است، ندارم ولی استنباطی که از برخورد با عده معدودی از آدم ها در گوشه و کنار دنیای غرب داشته ام، این است که اکثر آنها در پی قدرت و نیروی خارق العاده که مشکل گشای کار و زندگی و حداقل مسائل شخصی آنها باشد، این در و آن در می زنند و شاید هم به قول به آفرید، موضوع برای آنها مسئله مد روز شده است!

اگر این نظریه صحیح باشد، به نقطه مثبتی می رسیم که باید آن مکتب ها را که سردمدارانش سخن از قدرت و نیروی خارق العاده دارند و مشکل گشای مسائل روحی و روانی - البته از نظر مادی - اشخاص هستند، از مکتب معنوی عرفان و تصوف جدا کرد و مرشدان آنها را هم در زمره فالگیران و دعانویسان و رمالان و احضار کنندگان ارواح به حساب آورد که به هیچ صورت ارتباطی با فرهنگ عارفانه و معنویت صوفیانه ندارند و کارشان گونه ای دکانداری و معرکه گیری رسمی است و بهتر است آنها را به خودشان واگذاریم.

نوشته را با کلام مولانا به پایان می برم آن هم با عنذر اطاله کلام.

جان گرگان و سگان از هم جدا است

متحد جان های مردان خدا است

ذره ذره کاندان این ارض و سماست

جنس خود را همچو کاه و کهریا است.

منشا این سوال به هیچ وجه تعصب نیست. فراگیری استقامت و وفاداری و پشت کار، در واقع قدم اول نه تنها راه حقیقت بلکه هر کاری است، شیوه کار متفاوت و گاهی متضاد بنظر می رسد. مکاتب دروغین و مرشدان دکان دار هم که جای خود دارند. هیچ چیزی هم مانند یک طالب تشنه لب حساس و تاثیر پذیر نیست.»

اگر اشتباه نشود، منظور نویسنده «سوپر مارکت عرفان» از این قسمت نوشته آن است که: چون با جا به جایی طالب و این در و آن در زدن، نیرو و تمرکز و همتش هدر می رود، باید استقامت به خرج دهد. تا اینجای قضیه مهم نیست ولی نظر نویسنده در این مورد که: چنانچه فردی از هر مکتب و مرامی، مرشدی انتخاب کرد و بعد داخل پرائنز تاکید دارد که: یا بهتر بگویم توسط مرشدی راستین انتخاب شد، قابل بحث است.

نخست این که با همه دل سوزی، چرا از نحوه شناخت و انتخاب مرشد راستین سخنی در میان نیست؟ گذشته از آن اگر به راستی کسی مرشدش را راستین نداند و تسلیم او شود، نباید در سلامت عقل و شاید بهتر باشد اگر بگویم در نحوه درک و احساس او تردید کرد؟ چرا که نمی توان قبول کرد فردی با این آگاهی و باور که مرشد راستین نیست و مکتب هم دروغین است، سر بسپارد. تازه اگر چنین کسی باشد و چنان کند، نیرو و تمرکز و همتش جز این که در شوره زاری بی آب و علف به هدر رود، به کار دیگری نمی آید؟

بدیهی است نویسنده بهتر از من واقف است که مبنای کار همه این قبیل مکتب های معنوی که به قولی بعد غیر مادی دارند، بر باور انسان ها استوار است و کسی که بدون دلیل و انگیزه و از همه مهمتر برکنار از باور، به مکتبی رو کند و به مرشدی سر بسپارد یا نادان است، یا این که می خواهد همه جا سر بزند و از همه کس و همه چیز سر در بیاورد.

اگر کسی هم با انگیزه خاص و در اصل به خاطر طلب و نیازش، در جستجو برآید و به سبب معنویتی که در پی آن است، به جایی برود و دل بسته شود ولی پس از مدتی به هر دلیل - کاری به صحیح و غلط بودنش نداریم - به پوچی برسد و بی اعتقاد شود، چگونه می توان به او توصیه کرد، راهش را دنبال کند و استقامت به خرج دهد، تا به نتیجه برسد، در حالی که خانه از پای بست ویران شده است؟

شنیدم که مردان راه خدا      دل دشمنان را نکردند تنگ  
ترا کی میسر شود این مقام      که با دوستانت خلافت و جنگ  
(سعدی)

