

صوفی

شماره بیست و دوم

بهار ۱۳۷۳

صفحه	در این شماره:
۵	۱- آداب و اخلاق صوفیان دکتر جواد نوربخش
۶	۲- شناخت خود در مثنوی مولانا دکتر محمد استعلامی
۱۱	۳- افکار و آثار شهاب الدین سهروردی دکتر مهدی امین رضوی
۲۰	۴- خودشناسی خدا شناسی است شادروان ادوارد ژوزف
۲۴	۵- از دیوان نوربخش دکتر جواد نوربخش
۲۵	۶- گل‌های ایرانی ***
۲۶	۷- اندیشه‌های عرفانی بابا طاهر عریان دکتر رضا قاسمی
۳۲	۸- مقایسه‌ای چند میان مثنوی سنائی و عطار دکتر ژ.ت - پ دبرون
۴۰	۹- تاریکی شک س - به آفرید
۴۳	۱۰- حکایت شیخ محمد سرری فتانه فرح زاد
۴۵	۱۱- ز خود بهتری جوی و فرصت شمار م - حبیبی

تک شماره:

اروپا ۲ پوند - آمریکا ۴ دلار

آداب و اخلاق صوفیان

گزیده‌ای از سخنان پیر طریقت نعمت‌اللهی، دکتر جواد نوربخش، که در جمع صوفیان خانقاه نعمت‌اللهی در شهر لندن ایراد شده است.

هرچند آداب و اخلاق صوفیان همانند راه و رسم انسان‌های ممتاز و کامل است، نمونه‌های برجسته آنها را یادآوری می‌کنیم تا صوفیان را به کار آید و دیگران را معرفت افزایش:

- صوفی همه خلق را بر خود مقدم می‌دارد.
- صوفی انصاف می‌دهد، اما از کسی انصاف نمی‌خواهد.
- صوفی به دیگران کمک و محبت می‌کند، اما از کسی انتظار کمک و محبت ندارد.
- صوفی خودخواه و خودبین نیست.
- صوفی خدمتگزار خلق است.
- صوفی حقوق مردم را رعایت می‌کند.
- صوفی همه موجودات را دوست می‌دارد.
- صوفی تمامی زیبایی‌ها را که مخلوق خدا است، می‌ستاید.
- صوفی دلی بی‌کینه دارد و با هیچکس دشمن نیست.
- صوفی خود را به زحمت می‌اندازد تا دیگران به راحت برسند.
- صوفی زخم زبان ندارد و با مردم به مهربانی و احترام برخورد می‌کند.
- صوفی بدبین نیست و به همه مسائل با دیده خوش بینی نگاه می‌کند.
- صوفی به هیچ عنوان از کسی نمی‌رنجد.
- صوفی از دیگران شکایتی و از خود حکایتی ندارد.
- صوفی بخل و حسد نمی‌ورزد.
- صوفی تند خو و پرخاشگر نیست.
- صوفی بر سر پیمان خود تا پای جان می‌ایستد.

هر که خود را صوفی شمارد و دارای این آداب و اخلاق نباشد، کسوت درویشان را به عاریت پوشیده و چه بسا که بدنام‌کننده نکونامی چند است.

یا حق

شناخت خود در مثنوی مولانا

از: دکتر محمد استعلامی

استاد ادبیات فارسی در دانشگاه مک گیل، کانادا

موسی و فرعون در هستی توست

باید این دو خصم را در خویش جست

(مثنوی، دفتر ۳: ۱۲۵۴)

و در این بیت موسی و فرعون تعبیرهایی برای این دو وجهه روحانی و نفسانی آدمی است که همواره با یکدیگر در ستیزند، و نفس، روح را از پیمودن راه کمال باز می‌دارد و واپس می‌کشد. این درگیری روح متعالی و نفس دنیا دوست را، مولانا در حکایت مجنون و ناقة او، در دفتر چهارم به روشنی تصویر می‌کند. در این حکایت مجنون سوار بر ناقة خود، رهسپار کوی لیلی است، و ناقة که بچه‌ای در اصطبل قبیله دارد، می‌خواهد به سوی بچه خود باز گردد، و همین که مجنون در شورو حال عاشقانه خود فرومی‌رود، ناقة به سوی قبیله مجنون راه می‌سپارد (مثنوی، دفتر ۴: ۱۵۳۲ تا ۱۵۶۲) و مولانا می‌گوید:

این دو همره یکدیگر را راهزن

گمره آن جان کو فرو ناید ز تن

جان گشاید سوی بالا بال‌ها

در زده تن در زمین چنگال‌ها

(مثنوی، دفتر ۴: ۱۵۴۵، ۱۵۴۷)

برای یک سالک طریق معرفت، که در پی پیوستن به ابدیت است، نخستین منزل شناختن همین ناقة نفس و وجهه مادی و نفسانی است. این رهرو باید بداند که نفس همواره او را به سوی آرزوهای این جهانی باز می‌گرداند، و مهار نفس را باید محکم گرفت (مثنوی، دفتر ۴: ۱۵۳۹، ۱۵۴۰).

در پیمودن این راه، پیش از مولانا، مرشد بزرگ این مکتب بایزید بسطامی گفته است که:

عرفان، به عنوان یک مکتب تربیت روحانی، هدفش این است که انسان حقیقت خود را بشناسد، یا کشف کند. مشایخ بزرگ در ارشاد مریدان خود همواره بر این سخن که در شمار احادیث نبوی آمده، تکیه کرده‌اند: **مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ** (فروزانفر، ۱۳۴۷، ص ۱۶۷)، و برداشت آنها همیشه این بوده است که شناخت خود یعنی شناخت هستی حقیقی یا حقیقت هستی که آن خداست.

با همین مضمون سخنانی از سقراط، از بودا، و در منابع شیعه از مولا علی بن ابی طالب (ع) نقل شده، و این معنی را در متون عرفانی به چند تنی از مشایخ نیز نسبت داده‌اند، و به هر صورت مهم نیست که نخستین گوینده این سخن چه کسی باشد. نکته مهم در این گفتار این است که همه مشایخ بزرگ تأکید و اتفاق نظر دارند که رهرو راه حق باید به شناخت خود توفیق یابد، و این شناخت نتیجه مستقیم پرورش روحانی و فراتر از ادراکات عقلی و مدرسه‌ای است، و پایان این راه، ادراک حقیقت محض یا مبداء هستی، و به زبان ساده‌تر شناخت خداست.

در بسیاری از کتاب‌های صوفیان، و شاید از همه روشن‌تر در مثنوی مولانا جلال‌الدین، «خود» دو معنی مشخص و متمایز دارد: یکی وجهه مادی و دنیایی آدمی که از آن به «نفس» نیز تعبیر می‌شود، و دیگر وجهه الهی و روحانی او که برای درک هستی ابدی و نادیدنی شایستگی دارد، و در آن مرتبه درک عالم غیب و ابدیت است که رهرو خود را جز آن ابدیت نمی‌بیند، و چون قطره‌ای است که به اقیانوس پیوسته، و هستی او همان هستی اقیانوس است. در مثنوی با اشاره به این دو معنی متمایز، مولانا می‌گوید:

می ریزی؟ و طاووس گریان پاسخ می دهد که:

آن نمی بینی که هر دم صد بلا

سوی من آید بی این بال‌ها؟ ...

آن به آید که شوم زشت و کریه

تا بوم آمن در این کُھسار و تیه

(مثنوی، دفتر ۵: ۶۴۳ و ۶۴۷)

اما مولانا با طاووس موافق نیست:

بر مکن پر را، و دل بر کن از او

ز آن که شرط این جهاد آمد عدو

چون عدو نبود، جهاد آمد محال

شهوته نبود، نباشد امتثال

(مثنوی، دفتر ۵: ۵۷۵، ۵۷۶)

اگر شهوات و لذت‌ها نبود، جهاد با نفس و «امتثال» امر خداوند معنی نداشت. مولانا می‌گوید که نفس را می‌توان مهار کرد و چون مرکبی برای سفر روح و رسیدن آن به هستی مطلق بکار گرفت، و اگر سالک در این سفر به هدایت عقل کمال طلب و با ارشاد پیری راه‌دان گام بردارد، نفس او چون ناقهٔ مجنون می‌تواند به فرمان او باشد. همانند این نظر مولانا، نجم‌الدین رازی هم در پرورش نفس آدمی، ارتقاء نفس را به مراتبی بالاتر از نفس حیوانی و مادی ممکن می‌بیند. در *مرصادالعباد*، نجم‌الدین با تکیه بر آیات قرآن بحث مفصلی در این باره دارد، و خلاصهٔ آن بحث این است که: نفس ممکن است عامل تباهی و گمراهی باشد (نفس اماره)، اما با هدایت و ارشاد می‌تواند نخست از تباهی خود آگاه شود (نفس لوآمه) و در پایان راهی دراز و تربیتی طولانی، به بالاترین مرتبهٔ نفس پای‌گذار (نفس مطمئنه) که دیگر این نفس مادی و دنیایی نیست، و از پیوند با هستی مطلق، جاودانه و آرام است (سورهٔ فجر، آیهٔ ۲۷ و ۲۸ - نجم‌الدین رازی ۱۳۳۱، ص ۳۴۱ تا ۴۰۷).

در مثنوی، مولانا قصهٔ ایاز، بندهٔ آزاد شدهٔ محمود غزنوی را زمینهٔ بحث در معنی نفس مطمئنه می‌سازد (دفتر ۵: ۱۸۵۹ به بعد). ایاز مصداق بارز وفاداری به پادشاه و به همین دلیل محبوب پادشاه است، اما در حواشی حکایت تمثیلی برای وفاداری و ایمان بنده به پروردگار می‌شود. در حکومت محمود، ایاز آزادی خود را بازیافته و به مقامات بالایی رسیده و دوستی وفادار و مورد اعتماد است که محمود خدمت و وفای او را ارج می‌گذارد. این یار وفادار، در بارگاه شاهی برای خود حجره‌ای در بسته دارد و در آن

«هر چه هست در دو قدم حاصل آید، که یک قدم بر نصیب‌های خود نهد، و یکی به فرمان‌های حق. آن یک قدم را بردارد و این دیگر را به جای بدارد» (عطار ۱۳۷۱، ص ۱۹۴). در حکایت مولانا هم مجنون با اشاره به همین سخن می‌گوید:

خُطوتینی بود این ره تا وصال

مانده‌ام در ره ز شستت شصت سال

(مثنوی، دفتر ۴: ۱۵۵۰)

در این سفر که دو گام بیش نیست، و رهرو ممکن است شصت سال و بیشتر در راه باشد، روح، یک دم از نبرد با نفس آسوده نیست. روح آدمی روح پروردگار است که در پیکر خاکی او دمیده شده (سورهٔ ص، آیهٔ ۷۲ و ۷۳)، و این روح الهی است که بار امانت اسرار غیب را می‌تواند برگیرد. (سورهٔ احزاب، آیهٔ ۷۲)

در نظر مولانا، زندگی مادی و این جهانی قفسی است که روح برای زمائی محدود در آن زندانی است، و باید برای رهایی از این قفس و پیوستن به نیستان، به مبدأ جاودانهٔ خود، بکوشد. در سرآغاز مثنوی «نی» همین روح الهی است، و در بسیاری از حکایت‌های مولانا، گله‌های عاشقان از فراق، چیزی جز همین نالهٔ نی در یاد نیستان نیست. وجود ما آمیزه‌ای است از زندانی و زندان او، و برای رسیدن به آزادی روح، این زندانی باید نیمهٔ مادی و این جهانی خود را بی‌ارج بداند و فنا کند، و حدیث معروف رسول خدا (ص) اشاره به همین معنی است که: **أَعْدَى عَدُوکِ نَفْسِکَ الَّتِی بَیْنَ جَنبِیکَ** (فروزانفر ۱۳۴۷، ص ۹).

در جدال روح با نفس، نفس به جنگ افزارهایی چون ثروت، زیبایی و آرزوهای این جهانی تکیه دارد، و رهروی که در پی پیوند با ابدیت و هستی مطلق است، باید بتواند بر همهٔ آن دلخوشی‌ها چیره شود و از آنها بگذرد. مولانا این دلخوشی‌ها را «بت» می‌گوید و عاشقان دنیا را بت پرست می‌بیند، و هشدار می‌دهد که:

مادرِ بتِ هـا بتِ نفسِ شماس

ز آن که آن بت مار و این بت اژدهاست

(مثنوی، دفتر ۱: ۷۷۶)

و در این نبرد، مولانا آن رهروی را بیشتر می‌پسندد که به جای نابود کردن خواست‌ها و لذت‌ها، وجود و جهت نفسانی را بپذیرد اما آن را به خدمت راه حق درآورد. در دفتر پنجم مثنوی حکایت طاووس زیبایی را می‌خوانیم که بال‌های خود را می‌کند، و حکیمی رهگذر از او می‌پرسد که: چرا این بال‌ها را می‌کنی و بر زمین

چارقت نطفه ست و خونت پوستین

باقی ای خواجه! عطای اوست این

(دفتر ۵: ۲۱۱۷)

تا رسیدن به نقطه ای که ایاز مولانا رسیده است، سالک راهی دراز در پیش دارد و در راه او دشواری ها و صخره های صعب العبوری هست که در کلام عارفان آنها را عقبات (سربالایی ها) گفته اند. این دشواری ها می تواند سالک را نومید کند و از رفتن باز دارد، اما نه برای رهروی که مولانا در دل او نور امید می تاباند و می گوید:

نامیدی را خدا گردن زده ست

چون گنه مانند طاعت آمده ست

(دفتر ۱: ۳۸۵۱)

و در این سخن نظر به آیه ۷۰ سوره فرقان است که: **مَنْ تَابَ وَ عَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا، اُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ**. این ره یافتگان بی هیچ نومیدی، عقبات دشوار را پشت سر می گذارند و به مرتبه نفس مطمئنه می رسند، اما چگونه؟ آن گونه که مولانا هدایت می کند و مبانی هدایت مولانا را بدین گونه باید خلاصه کرد:

نخست باید به حکایت آن طاووس باز گردیم که بال های زیبای خود را می کند، و من باید تکرار کنم که در آن حکایت جان کلام این بود که اسیر هوس ها و لذت های دنیا نباید شد. نیازی هم نیست که خود را از لذت های زندگی محروم کنیم. در نظر مولانا یک رهرو راه معرفت، مرد محتاج حقیری نیست که از عهده اداره زندگی خود بر نیاید. در جمع مریدان او در قونیه، کسانی از کارگزاران مرفه و عالی مقام حکومت سلجوقی آسیای صغیر بوده اند، و مولانا خود با آن دولت روابط نزدیک داشته، و گاه برای خیر دیگران نامه هایی به دولتیان می نوشته است (نک: مکتوبات، ۱۹۵۶). فقر مولانا، و به تعبیر دیگر فقر محمدی، نداشتن و گدایی و گدا صفتی نیست، «دل برکندن» از ثروت و رفاه و جاه و مقام است:

بند بگسل، باش آزاد ای پسر! چند باشی بند سیم و بند زر؟

(دفتر ۱: ۱۹۰)

و در کلام مولانا این آزادی، رهایی از حرص دنیا و خودپرستی است:

چارق و پوستین روزگار بردگی را پنهان کرده، و هر روز ساعتی با آن نشانه های روزگار گذشته خلوت می کند، تا فراموش نکند که هر چه دارد از لطف پادشاه است (دفتر ۵: از ۲۱۱۱ تا ۲۱۵۱).

در این حکایت ایاز، چنان که گفتم، بنده ای است که قدرت مطلق و لطف محض پروردگار را می بیند و باور می کند، و در بسیاری از ایبات مولانا، این بنده در گفتگو با پروردگارش، لطیف ترین ستایش ها و مناجات ها را بر زبان می راند، و دیگر آنجا ایاز اویماغ نیست که سخن می گوید: جلال الدین محمد با خدای خود در گفتگوست.

حکایت ایاز در مثنوی بدین گونه دنبال می شود که درباریان به ایاز رشک می برند، و از حجره ایاز با شاه سخن می گویند، و این که ایاز در آن حجره «زر و گوهر» پنهان کرده و کسی را هم به درون حجره راه نمی دهد. شاه که گمان بد نسبت به ایاز ندارد، به آنها اجازه می دهد که شب در حجره را باز کنند و «زر و گوهر» ایاز را برای خود بردارند و «راز او را بر ندیمان فاش کنند» (دفتر ۵: ۱۸۵۹ تا ۱۸۶۵)، اما آنها آنچه در حجره می یابند «چارقی بدریده بود و پوستین»، و شرمنده و عذرخواه با دست تهی نزد شاه می روند، و محمود می گوید که کفیریا بخشیدن شما با من نیست:

این جنایت بر تن و عرض وی است

زخم بر رگ های آن نیکو پی است

(دفتر ۵: ۲۰۹۶)

اما ایاز هر تصمیم یا فرمانی را حق مسلم پادشاه می داند:

گفت: من دانم، عطای تست این

ورنه من آن چارقم و آن پوستین

(دفتر ۵: ۲۱۱۵)

و آن گاه خود را شایسته سرزنش می شمارد که دلبستگی او به دنیا، به همان چارق و پوستین بی ارزش، این اسباب سرزنش را برای یاران پدید آورده است:

گر ز دلق و پوستین بگذشتمی

کی چنین تخم ملامت کشتمی؟

(دفتر ۵: ۲۱۳۸)

این بنده آگاه و وفادار با فنای خودی ها به هستی حقیقی و جاودانه پیوسته و در پایان حکایت او، مولانا به همان حدیث بازمی گردد که **مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ**، و می افزاید:

کوزه چشم حریضان پُر نشد تا صدف قانع نشد، پُر دُر نشد
(دفتر ۱: ۳۱)

مولانا جاه و ثروت را چون آب دریا می بیند که بر آن کشتی می توان راند و به ساحل نجات می توان رسید، اما اگر این آب درون کشتی وجود ما را پُر کند، کشتی هرگز آن ساحل را نخواهد دید:

مال را کز بهر حق باشی حَمول

«نعم مال صالح» خواندش رسول

آب در کشتی هلاک کشتی است

آب اندر زیر کشتی پُشتی است

(دفتر ۱: ۹۸۸، ۹۸۹)

دومین اصلی که مولانا بر آن تأکید دارد، این است که مسافر راه حق به شایستگی و توانایی خود مغرور نباشد. تکیه بر عنایت پروردگار و فرمانبرداری از او نیز واجب است، و هر خلی در این اتکاء و اطاعت، به بیراهی و سرگردانی و شک، و در نتیجه به بی ایمانی و کفر می انجامد. در این معنی است که مولانا مکرر مقایسه آدم و ابلیس را مطرح می کند: آدم که در جسم خاکی او روح پروردگار دمیده شده، توانایی درک اسرار غیب را دارد و به همین دلیل شایسته سجود فرشتگان است. اما ابلیس که خود را عاشق حق می داند و مدعی هزاران سال عبادت است (مثنوی دفتر ۱: ۱۰۱۸) در برابر فرمان معبود خود می ایستد و از عالم ملکوت و درگاه حق رانده می شود، و پس از آن گناه خود را به پروردگار نسبت می دهد که تو مرا فریفتی (أغویتنی، سوره اعراف: آیه ۱۶). آدم نیز به دلیل روی آوردن به علائق مادی، و باز به حیله و فریب ابلیس، از بهشت رانده می شود، اما به عذرخواهی روی به دزگاه حق می کند که: من و حوا به خود ستم کردیم و اگر تو بر ما نبخشایی و رحم نکنی در شمار زیان زدگانیم (سوره اعراف، آیه ۲۰ تا ۲۳). مولانا بندگان نافرمانی چون ابلیس را «شقی» یا «بدبخت» می داند (سوره مریم، آیه ۳۲) و ابلیس را به ویژه «بدبخت خرم سوخته» می خواند (مثنوی، دفتر ۴: ۲۶۸۰) که «می نخواهد شمع کس افروخته».

سومین اصل ارشاد و هدایت مولانا که با اصل دوم نیز مربوط می شود، تأکید بر مسئولیت بنده است. مولانا انسان را مسئول توفیق یا شکست خود می داند و می گوید: آنها که با تکیه بر «جبر» همه خطاهای خود را به مشیت پروردگار مربوط می کنند، بی ایمان اند:

پای داری، چون کنی خود را تو لنگ؟

دست داری، چون کنی پنهان تو چنگ؟

خواجه چون بیلی به دست بنده داد

بی سخن، معلوم شد او را مراد

دست همچون بیل اشارت های اوست

آخر اندیشی، عبارت های اوست

(دفتر ۱: ۹۳۵ تا ۹۳۷)

و در پی این ابیات مولانا به صراحت «جبر» را بازماندن از راه، و موجب نرسیدن به ابدیت و حقیقت هستی می شمارد:

جبر تو خفتن بود، در ره مَحْسَب

تا نبینی آن در و درگه، مَحْسَب

(دفتر ۱: ۹۴۴)

رهروی که آن درگاه را ببیند و جاذبه عنایت حق او را دریابد، می تواند بگوید که دیگر آسوده خاطر است، و هر چه می کند فعل حق و مشیت حق است، و در این مرتبه است که مولانا «جبر» و اصلان را می پذیرد، زیرا آن را جبر نمی داند:

این معیت با حق است و جبر نیست

این تجلی مه است، این ابر نیست

و رُبُود این جبر، جبر عامه نیست

جبر آن اماره خودکامه نیست

(دفتر ۱: ۱۴۷۴ و ۱۴۷۵)

در مورد توکل به حق نیز مولانا توکل را مستلزم کار و کوشش می داند و می گوید که انسان باید دست به کاری بزند، و آن گاه برای توفیق خود یاری خدا را انتظار داشته باشد («کشت کن، پس تکیه بر جبار کن» - مثنوی، دفتر ۱: ۹۵۱)

اکنون که از مبانی و اصول ارشاد مولانا در راه شناخت حقیقت انسان سخن گفتم، در پایان این گفتار، بیان نکته دیگری را نیز مناسب می بینم: اگر از من پرسید که در این جهان غرق در صنایع عظیم و سیستم های شگفت انگیز کامپیوتری، و در برابر مکتب های فلسفی و سیاسی دو قرن اخیر، که هیچیک پاسخگوی نیازهای روحی و روحانی انسان نبوده اند، آیا من در مکتب مولانا و عارفان بزرگ دیگر، درسی برای این انسان سرگشته و نومید عصر خودمان سراغ دارم؟ بله! من صمیمانه می گویم که دنیای ما، با همه پیشرفت های ستایش انگیزش، سخت به پرورش روحانی و معنوی نیاز دارد.

غزلی از دیوان شمس مغربی

زد حلقه دوش — در دل یار معنوی

گفتم که کیست، گفت که در باز کن تویی

گفتم که من چگونه توام، گفت ما یکیم

از بهر روی پوش عیان گشته در دویی

ما و منی و او و تویی شد حجاب تو

از خود بدین حجاب چه محبوب می شوی؟

خواهی که ما و او بشناسی که چون یکی است

بگذر ازین منی و ازین — مائی و تویی

بگذر ازین جهان که درو کهنه و نواست

و آنکه به بین یکیست درین کهنه و نوی

نقش و نگار نقش نگارست بی گمان

مانی نهان شدست در این نقش مانوی

جز مطربی مدان که درین پرده خوش سراسر است

گر صد هزار نغمه و آواز بشنوی

ای مغربی تو سایه خورشید مشرقی

زان سایه وار در پی خورشید می روی

نی نی غلط که مهر سپهر حقیقتی

گر چه گهی چو ذره و گاهی چو پرتوی

در سمینارها، کنفرانس ها، و در دیدارهایی که با شنوندگان هموطن دارم، همواره با تأکید می گویم که با وجود همه پیشرفت های دانش و صنعت، وجهه روحانی و ارزش های معنوی انسان را نادیده گرفته ایم و به پرورش آن نکوشیده ایم. انسان امروز زیر فشار ساختار صنعت و اقتصاد خود، دارد به صورت جزئی از این ساختار در می آید، و در واقع وجود روحانی و معنوی ندارد، و آنچه مولانا می آموزد، در موارد زیادی پاسخ به همین نیاز روحانی است، و بخصوص مولانا، که ارشاد را بر عشق و محبت پایه گذاری می کند. برای مولانا عشق سرچشمه تمام حرکت های مرئی و نامرئی در هستی است، و حتی تکه نانی که بر سفره می گذاریم، می خوریم، آن را عشق به صورت جزئی از بافت حیاتی ما در می آورد:

گر نبود عشق، هستی کی بُدی؟

کی زدی نان بر تو و کی تو شدی؟

(دفتر ۵: ۲۰۱۴)

رهروی که بر مرکوب عشق می نشیند و با خود توشه ایمان برمی گیرد، در نظر مولانا همه دشواری ها را، بی هیچ نومی، پشت سر می گذارد و به سر منزل آرامش می رسد.

اصل این مقاله سخنرانی نویسنده در دوازدهمین کنفرانس بین المللی فلسفه قدیم و تفکر دنیای امروز - ۲۸ تا ۳۰ اکتبر ۱۹۹۳، بینگامتون، نیویورک - بوده، که متن انگلیسی آن در شماره ۲۰ نشریه انگلیسی مجله صوفی چاپ شده، و اکنون با تغییراتی مناسب با نیاز خوانندگان فارسی زبان به صورت این مقاله درآمده است.

فهرست منابع

- رازی، نجم الدین نجم دایه. (۱۳۵۲ ش.). مرصادالعباد، تصحیح دکتر محمد امین ریاحی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- عطار، فریدالدین محمد. (۱۳۷۱ ش.). تذکرة الاولیاء، تصحیح دکتر محمد استعلامی، چاپ هفتم، تهران، زوار.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۴۷ ش.). احادیث مثنوی، تهران، امیرکبیر.
- مولوی، مولانا جلال الدین محمد. (۱۳۶۱ تا ۱۳۶۹ ش.). مثنوی، تصحیح و توضیح دکتر محمد استعلامی، شش مجلد، تهران، زوار.
- مولوی، مولانا جلال الدین محمد. (بی تاریخ). مکتوبات مولانا، تصحیح یوسف جمشیدی پور و غلامحسین امین، تهران، انتشارات پاینده.

افکار و آثار شهاب‌الدین سهروردی

از: دکتر مهدی امین رضوی

استادیار فلسفه و ادیان در کالج «مری واشنگتن»، امریکا

ملاقات را ۵۷۹ هجری یاد کرده^۲ و شهرزوری مورخ نامی دربارهٔ این ملاقات می‌گوید:

ملک به شیخ دلبستگی نشان می‌داد و شیخ ملک را دوست می‌داشت. علمای سوره به گرد شیخ جمع شده و به گفتارش عنایت کردند. وی مباحث حکما را شرح کرده و گفتار معاندین حکما را تضعیف نمود.

(ابن تغربردی، ۱۹۳۶، ص ۱۱۴).

هوش و ذکاوت سهروردی و صراحت لهجهٔ وی دربارهٔ «اسرار الهی» و مقولات باطنی حسادت و خصومت فقها را برانگیخت. یوسف ابن تغربردی در کتاب النجوم الظاهره فی ملوک مصر والقاهره، به بی‌مبالائی سهروردی در سخن گفتن اشاره کرده و می‌گوید: «او مردی است با دانش وسیع و عقلی کوچک» (همان مرجع، ص ۱۱۴).

سرانجام فقها سهروردی را تکفیر کردند و از ملک ظاهر خواستار قتل وی شدند. ملک ظاهر از این درخواست سرباز زد و فقها این بار از صلاح‌الدین ایوبی پدر ملک ظاهر تقاضای قتل او را کردند. صلاح‌الدین، ملک ظاهر را تهدید کرد و وی در نهایت اکراه سهروردی را در سال ۵۸۷ به قتل رساند و از این روست که وی ملقب به «شیخ مقتول» است. سهروردی در هنگام قتلش تنها سی و هشت سال داشت. تغربردی می‌گوید که قتل وی در روز جمعه ماه ذی‌الحجه صورت گرفت (همان مرجع، ص ۱۱۴) و شهرزوری از چندین روایت دربارهٔ چگونگی شهادت شیخ سخن می‌گوید:

وی را در زندان انداختند و خوردن و آشامیدن از وی سلب شد تا آنکه وی جان سپرد. گفته می‌شود که وی روزه گرفت تا آنکه مرد. برخی بر این عقیده‌اند که او را خفه کرده‌اند و برخی گویند که وی به ضرب شمشیر کشته شد و باز گروهی معتقدند که او را از بالای برج رها کردند و آنگاه جسدش را سوزاندند. (شهرزوری، ۱۹۷۶، ص ۲۸)

به تحقیق مشخص نیست که آیا سهروردی در این ایام شاگردان

سهروردی فیلسوف شهیر و نامدار ایرانی، مؤسس مکتب «اشراق» و از نادرترین حکمای مسلمان است. وی هم با عقل‌گرایی محض به مخالفت می‌پردازد و هم با تصوف و اسلام فقهاتی به برخورد اندیشه می‌نشیند.

در این نوشتار نخست به بررسی کوتاهی از زندگی این حکیم متأله و فیلسوف فرزانه ایرانی می‌پردازیم و آنگاه مغز نغز افکار عرفانی او را، چنانچه در آثار وی به زبان فارسی متبلور گشته است، بررسی می‌کنیم.

شهاب‌الدین یحیی ابن حبش ابن امیرک ابوالفتح سهروردی ملقب به «شیخ اشراق» در دهکدهٔ سهرورد در حوالی زنجان متولد شد. گرچه تاریخ دقیق تولد وی نامعلوم است، شهرزوری که از نزدیکان وی بوده تاریخ تولد او را ۵۴۵ و یا ۵۵۰ هجری می‌داند (شهرزوری، ۱۹۷۶، ص ۱۱۹-۱۴۳). سهروردی در اوان جوانی راهی مراغه شد و نزد مجدالدین جیلی حکمت آموخت و آنگاه به اصفهان رفت و نزد ظاهرالدین فارسی به تحصیل فلسفه پرداخت (Nasr 1969, p. 60).

سهروردی آنگاه همانند دیگر حکمای اسلامی جلای وطن می‌کند و برای کسب فیض از دیگر حوزه‌های دانش و ملاقات مشایخ تصوف به سیر آفاق و انفس می‌پردازد. در همین اثنا به ریاضت و تهذیب اخلاق و تصفیه و تزکیه درونی مشغول می‌شود و مدت‌های طولانی را در خلوت بسر می‌برد. وی در این مدت به دنبال سالکی می‌گشت که همراه وی بتواند طیرانی در اوج آسمان معنی داشته باشد، اما به گفتهٔ خود چنین شخصی را نیافت.^۱

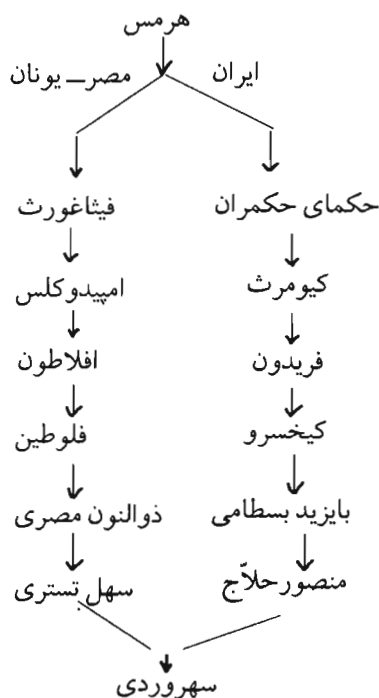
سهروردی بسیاری از سرزمین‌های اسلامی را پیمود و پس از گذشتن از ماوراءالنهر به سوره رفت و ملک‌ظاهر، پسر صلاح‌الدین ایوبی را ملاقات کرد. یاقوت ابن حموی تاریخ این

قطب‌الدین شیرازی و ملاصدرا بر حکمت اشراق را نیز ترجمه کرده است. تکستون یکی دیگر از محققان غربی، در کتاب *Mystical Visionary Treatises of Suhrawardi* برخی از آثار فارسی سهروردی را به انگلیسی برگردانیده است.

(Thackston 1982).

نثر سهروردی روان و سیال و سبک و منحصر به فرد است.^۵ او از سنن فکری دیگر فرهنگ‌ها بهره گرفته و از اساطیر و مفاهیم تمثیلی غیر اسلامی در نوشته‌های خود استفاده کرده است و آنها را در قالب نثری روان برای راهنمایی اهل سیر و سلوک عرضه می‌دارد. کلام وی سحرآمیز و زیباست و نکاتی را که وی در هاله‌ای از استعاره پیچیده، به راستی می‌توان اعجازی در بیان بشمار آورد. سهروردی بازگو کردن و تشریح مکتب اشراق را مستلزم بکار گرفتن آنچه وی «لسان اشراق» می‌نامد دانسته و علیرغم تسلط کامل وی به زبان عربی، زبان فارسی را برای بازگو کردن نکات ظریف عرفانی انتخاب کرده است.

سهروردی معتقد بود که حقیقت غایی یکی است و کلیه ادیان الهی در نهایت به این حقیقت ره می‌برند. وی مبداء و منشاء حکمت و خرد را به هرمس پیامبر نسبت می‌دهد و معتقد است که حکمت و فلسفه پس از وی به دو شاخه منشعب شده است، یک شاخه در مصر و یونان نضج گرفته و شاخه دیگر در ایران باستان. نظر وی را درباره تاریخ حکمت به صورت زیر می‌توان ترسیم نمود (المشارع و المطارحات، ص ۵۰۲-۵۰۳).



و مریدانی داشته است. راقم این سطور معتقد است که رابطه سهروردی با گروهی از شاگردان خود به مثابه رابطه مرید و مراد بوده است، از آن رو که در اواخر کتاب حکمت اشراق وی دلیل نوشتن این کتاب را به خواهش «شما دوستان و برادران» دانسته و وصیت می‌کند که مفاد آن از دست نامحرمان حفظ گردد.

سهروردی آثار خود را به دو زبان عربی و فارسی نوشته است. اکثر آثار وی به عربی دارای محتوای فلسفی است و حال آنکه کتاب‌های فارسی او حاوی مقولات عرفانی و داستان‌های تمثیلی درباره سفر نفس و سیر و سلوک انسان است. از جمله مهمترین آثار سهروردی به عربی می‌توان *المطارحات*، *المقاومات*، *التلویحات*، *الواح عمادی*، *هیاکل النور* و *المحاح* را نام برد.^۳ مهمترین کتاب سهروردی، حکمت اشراق، مبین فلسفه و مکتب اشراق است و او آن را نتیجه الهام و وحی می‌داند (سهروردی، ۱۳۶۱ ش. ص ۴۰۲-۴۰۳).

از آنرو که هدف این نوشتار بررسی برخی از آثار فارسی سهروردی است، تبیین آثار عربی شیخ اشراق را به وقت دیگر موکول کرده و فقط به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که آثار عربی سهروردی پایه و اساس حکمت اشراق است و آنچه راوی به زبان رمز و کنایه و اشاره در آثار فارسی اش می‌گوید، با دلیل و منطق در آثار فلسفی اش اثبات می‌کند.

سهروردی که نوشته‌های وی به فارسی جزء شاهکارهای ادبیات فارسی بشمار می‌رود، با زبانی که مملو از استعاره و اشاره‌های عرفانی است، مسائلی بدیع را مطرح می‌کند. این آثار عبارتند از: *عقل سرخ*، *آواز پر جبرئیل*، *غربت غرب*، *لغت موران*، *رساله فی حالة الطفولیت*، *روزی با جماعت صوفیان*، *صفیر سیمرغ*، *رساله فی المعراج*، پرتونامه.^۴

آثار و افکار سهروردی در چند دهه اخیر مورد توجه برخی از ایران‌شناسان قرار گرفته، و از جمله هنری کربن، دانشمند فقید فرانسوی، به ترجمه و چاپ برخی از آثار سهروردی پرداخته است. وی اکثر آثار فارسی عرفانی سهروردی را به فرانسه ترجمه کرده و در کتاب *L'archange Empourpree* منتشر نموده و همچنین مهمترین اثر شیخ اشراق، کتاب حکمت اشراق را - به استثنای بخش منطق آن - ترجمه نموده است (Corbin 1986). کربن که سهم بسزایی در احیای حکمت اشراق و معرفی سهروردی در مغرب زمین دارد، همچنین آثار برخی از شارحین سهروردی مانند شرح



زندان سهروردی در حلب (سوریه)

می‌انگارد و عمداً نشان می‌دهد که اساطیر ایران باستان در اصل داستان‌هایی عرفانی بوده که از همان چشمهٔ حکمت جوشیده و عوام آنان را گاه حماسی و گاه تخیلی می‌پندارند. سهروردی سنت خسروانی را در ایران تداوم سلسله حکما دانسته و معتقد است که حکمرانان مسئول انتقال «خره» که همان حکمت الهی است بودند و حکمران کسی است که دارای «کیان خره» باشد. (الواح عمادی، لوح چهارم، ص ۱۸۵، ۱۸۶).

سهروردی حکمت الهی را همانند رودی خروشان می‌بیند که از آغاز تاریخ انسان شروع شده و در تمامی ادوار تاریخ بشر به صورت ادیان و سنت‌های مختلف متجلی می‌گردد. بنابراین مغز نغز تمام ادیان همان حکمت است و باقی آن قشری بیش نیست. طبیعی است که چنین سخنی، آن هم در زمانی که صلاح‌الدین ایوبی در جنگ‌های صلیبی با تکیه بر اینکه مسیحیان جزء کفار می‌باشند، برای متعصبین و قشریون بس ناخوشایند بود. بعلاوه بعضی معتقدند که سهروردی خود را پیامبری می‌دانسته است و بر این باور بود که باید حکمت را دگر بار احیا کند.^۶

اکنون به بررسی برخی از آثار سهروردی می‌پردازیم تا با

برای اثبات نظریه فوق، که تفسیری نوین از تاریخ فلسفه و حکمت است، سهروردی از سنت‌های فکری مختلفی الهام گرفته است و در نهایت با تلفیق این نظریات است که مکتب اشراق را بنیان گزارد. سهروردی از یک سو از افکار فیثاغورثیان هرمس، نوافلاطونیان، افلاطون و ارسطو و از سویی دیگر از نظریات ابن سینا و برخی از صوفیان همانند بایزید و تستری تأثیر فراوان پذیرفته است، لیکن این‌بدان معنی نیست که مکتب وی تنها تلفیقی است از افکار دیگران، بلکه نبوغ سهروردی در تکمیل کردن مکاتب فوق است که به آن جلالت و غنایی خاص می‌بخشد. برای مثال استفاده از فرشته‌های زردشتی برای مطرح نمودن و اثبات مقولات فلسفی که در سنت فلسفه اسلامی مورد بحث بوده نمونه‌ای از تفکر بدیع سهروردی است.

مطالعه تطبیقی سهروردی پیرامون ادیان و سنت‌های گوناگون الهی، نه تنها از دید فلسفی قابل توجه است بلکه از دید تاریخی نیز در خور تعمق است، چه از دیدگاه متفکران اسلامی آن زمان افکار سهروردی بی‌پروا و گستاخانه جلوه می‌نمود. او نور اسفهدی را با نور محمدی مقایسه کرده و اولین انسان را کیومرث، و نه «آدم»،

مقولات مورد بحث در فلسفه سهروردی بیشتر آشنا شویم.

هیاکل النور: این کتاب سهروردی شامل هفت بخش است و از آن رو که از عدد هفت و کلمه «هیکل» در ادبیات اسماعیلیه به کرات استفاده شده برخی معتقدند که سهروردی متأثر از افکار اسماعیلیه بوده است.^۷ در اولین بخش این رساله سهروردی بحثی مبسوط درباره «هیکل» و ذات اجسام کرده و رابطه آنها را با نور مورد تدقیق و تفکر قرار می‌دهد و آنگاه به بررسی چندی از مسائل کلاسیک فلسفه می‌پردازد. در فصل دوم به اثبات جدایی روح از بدن و بحث مشروحی درباره اصالت روح پرداخته سپس به اثبات واجب‌الوجود، حدوث و قدم، بقاء پس از مرگ و وجود فرشتگان می‌پردازد.

مبحث فرشته‌شناسی در افکار سهروردی از آنرو حائز اهمیت است که وی نظریه قدما مخصوصاً ابن سینا را که معتقد بود تعداد فرشتگان معدود و مسئول گردش سیارات اند، رد کرده، آنها را موجوداتی می‌داند که هر کدام رب النوع یکی از خصوصیات انسان است.^۸

سهروردی در *هیاکل النور* - که حاوی مسائل فلسفی است - در صدد ترسیم هستی‌شناسی مکتب اشراق است که از نورالانوار شروع شده و به اجسام خاتمه می‌یابد. منزلت همه چیز در جهان هستی به شفافیت آن بستگی دارد و آنچه هادی نور نیست، در پائین‌ترین رده هستی به شمار می‌رود. سهروردی در این کتاب هرم هستی را بر مبنای نور و ظلمت تشریح می‌کند. وی در تحلیل مسائل سنتی فلسفه اسلامی از هستی‌شناسی زرتشتی و فرشته‌های دین زرتشت مدد می‌جوید.

هیاکل النور را می‌توان به عنوان پلی میان نوشته‌های کاملاً فلسفی وی به عربی و داستان‌های عرفانی او به فارسی محسوب کرد. نثر آن اگرچه در زمره بهترین آثار سهروردی نیست، اما سیال و روان است و گویی که وی می‌خواهد ذهن خواننده نخست منطق حاکم بر داستان‌های عرفانی وی را دریابد و آنگاه به مطالعه این قصه‌ها بپردازد.

الواح عمادی: در مقدمه این کتاب می‌خوانیم که سهروردی آن را به روش حکمای الهی نوشته است (الواح عمادی ص ۱۱۰). این کتاب شامل دو بخش است، بخش اول به بررسی مسائل فلسفی اختصاص دارد و بخش دوم درباره مقولات عرفانی است. در قسمت اول این کتاب سهروردی به مبحث ساختمان زبان

(semantics) و سپس به ذات روح و قسوی آن و رابطه اش با نورالانوار می‌پردازد. مطلبی را که برخی از محققین اشتباهاً به سهروردی نسبت می‌دهند اینست که وی صرفاً فلسفه مشائیان را با تصوف آمیخته و این تلفیق را فلسفه اشراق نامیده است. به نظر نگارنده این خطاست و سهروردی مکتب فلسفی خاص خود را بنا نهاده است. این مطلب در *الواح عمادی* بخصوص نمایان است، از آنرو که در قسمت اول این کتاب وی به بررسی آن دسته از مباحث فلسفی پرداخته که زیربنای فلسفه اشراق است. برای مثال می‌توان از مباحث: وجود واجب‌الوجود و صفات آن، حدوث و قدم، حرکت و سکون نام برد. وی در تمام این مباحث زیبایی کلام را حفظ کرده است و دلایل عقلی را همراه با دلایل نقلی از قرآن و احادیث ذکر می‌کند.

قسمت دوم کتاب *الواح عمادی* از اهمیت بیشتری برخوردار است. در این قسمت سهروردی به تفسیر و تأویل اساطیر ایران می‌پردازد و بر اساس آن معرفت‌شناسی خود را بنا می‌کند. در اواخر این کتاب وی به شرح و بسط روح انسان پس از مفارقت از بدن پرداخته و با استفاده از مضامین مشترک بین دین اسلام و زرتشت به وجه تشابه میان این دو مذهب در مورد سرنوشت انسان در جهان عقبی اشاره می‌کند. سهروردی تزکیه نفس را شرط لازم برای دریافت انوار الهی دانسته، می‌گوید: «چون نفس طاهر گردد، به نور حق تعالی روشن شود» (الواح عمادی، ص ۱۸۴). وی همچنین تزکیه نفس را به آتشی تشبیه می‌کند که در مجاورت آهن، گداخته شده و منور می‌گردد. آهن که همان نفس آدمی است از یک سو به منور شدن گرایش درونی دارد و از سویی دیگر از پالایش دوری می‌ورزد. نوری که جان و روان آدمی را پالایش داده و عقل را منور می‌کند، همان «خره» است که انسان را ذاتاً از حیوان جدا می‌سازد.

سهروردی روان آدمی را به درختی تشبیه می‌کند که میوه آن یقین است و یا چراغی که آتش الهی آن را روشن می‌سازد (سوره ۲۴، آیه ۳۵). در حقیقت، از دید سهروردی، داستان موسی و درخت منور که وی در کوه طور می‌بیند به درستی فلسفه اشراق را در اوج خود بیان کرده است و در این باره می‌گوید: «و نفوس ما چراغهایی اند که این آتش عظیم او را می‌افروزد، همچنانکه در حق موسی آمد.» (الواح عمادی، ص ۱۸۹).

سهروردی می‌گوید که دلیل وی برای نوشتن *الواح عمادی* بیان

آغاز و فرجام انسان است.

چون نزدیک من مکرمات فلان متواتر شد مرا فرمود که بهر وی مختصری سازم سخت موجز، چنانکه اعجاب آن ظاهر گردد متضمن قواعدی که از آن چاره نیست در معرفت مبدء فطرت و بازگشت آخرت آنچه بر رای حکمای الهیات اند و اصول فضیلتی حکمت اند. (الوواح عمادی، ص ۱۱۰)

در اواخر این کتاب سهروردی به بررسی اساطیر ایران از دید اشراقی پرداخته و شاهنامه را نه تنها به عنوان کتابی حماسی بلکه کتابی عرفانی مورد بررسی قرار می‌دهد. هستی‌شناسی سهروردی را که بر اساس نور (وجود) و ظلمت (عدم) است، می‌توان به عنوان معیاری برای نقد و بررسی اساطیر و متون ادبی و حماسی نیز مورد استفاده قرار داد. برای نمونه او فریدون و کیخسرو را در زمره آن حکمرانانی می‌شمارد که فرّ الهی بر آنان مستولی شده و خرّه الهی را در خود مستحیل کرده‌اند، حال آنکه ضحاک نمونه سیاهی، ظلمت و عدم است. جامعیت فلسفه و افکار سهروردی از آنجا نمایان است که معیارهای استنتاج شده از مکتب اشراق را می‌توان در ابعاد مختلف بکار برد و از آن در نقد و تحلیل ادبیات و یا مقولات اخلاقی و حتی سیاسی استفاده کرد. گرچه این یکی از خصوصیات بیشتر نظام‌های مشابه فلسفی است، اما این نکته در فلسفه اشراق از زیبایی و شکوه خاصی برخوردار است.

رسالت الطیر: این کتاب در اصل به وسیله ابن سینا به عربی نوشته شده و سهروردی آنرا به فارسی ترجمه و تفسیر کرده است. رسالت الطیر، مکالمات و مکاشفات عرفانی را از زبان پرندگان با زبانی شیوا بازگو کرده و به بررسی آنها می‌پردازد. سهروردی به رسم سنت دیرپای چهره‌های ادب فارسی، برای بازگو کردن نکات عرفانی از زبان پرندگان سخن می‌گوید، همچنانکه عطار و احمد غزالی بر این روال پیش از وی نوشته‌اند.

داستان از آنجا شروع می‌شود که عده‌ای از پرندگان در دام شکارچیان افتاده و تلاشهای خود را برای رهایی شرح می‌دهند. سهروردی به زبان شیوای خود سفر انسان را از این جهان خاکی به مبدأ اصلی بشر توصیف می‌کند. عدم رهایی بشر از آنچه وی را اسیر تعلقات این جهان می‌سازد، به خو کردن به این زندان منجر می‌شود و سهروردی این مطلب را با ظرافتی شگرف در قالب تمثیل بیان می‌کند:

ای برادران حقیقت، هم چنان از پوست پوشیده بیرون آئید که مار بیرون آید، و هم چنان روید که مور رود که آواز پای شما کس نشنود، و بر مثال کژدم باشید که پیوسته سلاح شما پس شما بود که شیطان از پس

برآید، و زهر خورید تا خوش زیید. مرگ را دوست دارید تا زنده مانید. و پیوسته می‌پرید و هیچ آشیانه معین مگیرید که همه مرغانرا از آشیانها گیرند و اگر بال ندارید به زمین فروخزید چندانکه جای بدل کنید. و هم چون شتر مرغ باشید که سنگهای گرم کرده فرو برد، و چون کرکس باشید که استخوانهای سخت فرو خورد، و هم چون سمندر باشید که پیوسته میان آتش باشد تا فردا به شما گزندى نکند و هم چون شب پره باشید که به روز بیرون نیاید تا از دست خصمان ایمن باشید. (رسالة الطیر ص ۱۹۹)

کشف حقیقت و کسب معرفت بنا بر نظر سهروردی مستلزم مرگ و تولدی دوباره است. چنین مرگی آسان به دست نمی‌آید و مستلزم رنج و درد است که در این داستان سهروردی آنرا به خوردن ریگ داغ به وسیله شتر مرغ و استخوان تیز به وسیله لاشخور تشبیه کرده است. پوست انداختن مار سمبول رهایی از نفس و تولدی دوباره است، راه رفتن همانند موران اشاره به الزام سکوت در حال سیر و سلوک است و نوشیدن زهر و تحمل درد و رنج، پیمودن طریق تصفیه نفس است که از تلخی به زهر مانند است. در نهایت سرنوشت انسان به مرگ ختم می‌شود ولی از دیدگاه سهروردی مرگ اصیل آنست که انسان خود آنرا انتخاب کند و آن همانا مرگ آدمی است از خودی خود و تولدی دوباره در جهان جان. سهروردی با اشاره به حدیث نبوی **موتوا قبل ان تموتوا**^۹ می‌گوید:

گر پیشتر از مرگ طبیعی مُردی

برخور که بهشت جاودانی بردی

ور زانک درین شغل قدم نقشردی

خاکت بر سر که خویشتن آزدی

(بستان القلوب، ص ۳۹۵)

از دیدگاه سهروردی پرندگان که در خلودی جاودانه پرواز می‌کردند همانا تمثیلی از انسان است که در خلد برین آشیان داشته و آنگاه قرعه به نام وی می‌افتد. مسئله مهمی که سهروردی در رابطه با پرندگان در دام افتاده مطرح می‌سازد، همانا عادت کردن به بندهای تعلق است تا آنجا که این جهان تنها جایگاه بشر تلقی شود. سهروردی می‌گوید: «یک چند هم چنان بودیم تا بر آن خو کردیم و قاعده اول خویش را فراموش کردیم و با این بندها بیارامیدیم و با تنگی قفس تن در دادیم» (رسالة الطیر، ص ۲۰۰).

پرندگان خود را از پاره‌ای از این بندها رها کرده، شروع به طیران می‌کنند و با قدرت اراده و ایمان در آسمان آزادی به پرواز درمی‌آیند. رنج پرواز و زیبایی و وسوسه مناظر زیبای کوه‌ها و دشت‌ها، پرندگان را به ایستادن و استراحت ترغیب می‌نماید ولی

می‌کنند، جایی که خارج از زمان و مکان است و می‌گویند که کارشان «خیاطت» یعنی به هستی صورت دادن و وجود را موجود کردن است.

سهروردی، با زبانی پر از استعاره و بس پیچیده، تفسیری اشراقی از فلسفه وجودی ابن سینا ارائه می‌دهد. وی جبرئیل را آخرین عقل می‌داند که فیض از طریق او پیوسته بر خلائق نازل می‌شود و بنابراین او دریچه بین انسان و خدا است که سهروردی به نام نورالانوار از او نام برده، می‌گوید:

گفتم: مرا از جبرئیل خبر ده. گفت: بدانکه جبرئیل را دو پر است: یکی راست و آن نور محض است، همگی آن پر مجرد اضافات بود، اوست به حق. و پرست چپ، پاره‌ایی نشان تاریکی برو هم چون کلفی بر روی ماه، همانا که به پای طاوس ماند و آن نشانه بود اوست که یک جانب به نابود دارد. (آواز پر جبرئیل، ص ۲۲۰)

زبان مستعمل در این رساله با دیگر داستانهای فارسی سهروردی تفاوت فراوان دارد و آنرا می‌توان به عنوان سبک جدیدی در فلسفه به شمار آورد. از یک سو سهروردی مسائل بخرنج فلسفی همانند صدور عقول از یکدیگر و چگونگی پیدایش کثرت از وحدت را مطرح می‌کند و از طرف دیگر موضوعات نغز عرفانی را با لطافت بیانی خاص خویش ارائه می‌دهد، و این تلفیق مجموعه‌ای غنی از نوشته‌های ادبی-فلسفی سهروردی را تشکیل می‌دهد.

کتاب *آواز پر جبرئیل* در توضیح و تشریح هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و فرشته‌شناسی سهروردی نقش مهمی را بازی کرده و در نشان دادن رابطه بین جهان درونی انسان و دنیای بیرونی از اهمیت خاصی برخوردار است. مثال‌های مورد استفاده در این رساله آن‌چنان غنی است که تفسیر و تأویل همه آنان خود محتاج کتابی دیگر است.

عقل سرخ: داستان عقل سرخ نیز از زبان پرندگان، معراج انسان را از جهان جان بیان می‌کند و با تأکید بر شاهنامه به عنوان یک کتاب حماسی-عرفانی مسائلی بس ژرف را بررسی می‌کند. داستان با این سؤال شروع می‌شود که آیا پرندگان زبان یکدیگر را می‌فهمند؟ باز که گفت آری، به دست صیادان اسیر می‌شود و پس از مدتی چشمانش را که بسته بودند، باز می‌کنند.

باز، مردی سرخ چهره را می‌بیند که ادعا می‌کند اولین انسان جهان است. مرد سرخ روی که می‌گوید هم جوان است و هم پیر نمایانگر انسان کامل است که قبل از خلقت در لازمان و لامکان می‌زیسته است.

سهروردی خطر ایستادن را به آنها گوشزد کرده، می‌گوید: «پس آواز برآمد که قصد رفتن باید کرد که هیچ امن و رای احتیاط نیست، هیچ حصن استوارتر از بدگمانی و ماندن بسیار عمر ضایع کردن است و دشمنان بر اثر ما همی آیند و خبرها همی پرسند. (رساله الطیر، ص ۲۰۳)

طیور سرانجام به شهود نورالانوار (خدا) نائل می‌شوند، اما او می‌گوید که هر آنکه بر پای شما بند بگذاشته، می‌تواند بندها را بگسلد و آنها را روانه راه می‌سازد و فرشته‌ای بر آنها می‌گمارد تا در این راه آنها را مدد دهد. در جهان بینی سهروردی انسان خود مدیون ترقی خویش است و آن آتشی که نمیرد همیشه در دل اوست. انسان مسئول رها شدن و آزادی خویش است و اوست که بر دست و پای خود غل و زنجیر می‌نهد و حتی اراده خدا را بر آن می‌بیند که انسان به دست خود، خود را آزاد کند.

گرچه زیبایی لسان و شیرینی داستان، خواننده را بر آن می‌دارد که داستان‌های تمثیلی سهروردی را از بُعد ادبی نیز بستاید، اما نباید فراموش کرد که این داستان‌ها جزء لاینفک فلسفه اشراق است. سهروردی که در آثار عربی خود مقولات فلسفی و عرفان نظری را مورد بحث قرار می‌دهد، در نوشته‌های فارسی خود عرفان عملی را با نثری زیبا به خامه خویش می‌آراید و از تلفیق این دو بُعد در کتاب حکمت اشراق ترکیبی موزون از علم و عمل را در چهارچوبی منطقی به خواننده ارائه می‌دهد.

آواز پر جبرئیل: در میان آثار سهروردی به زبان فارسی، کتاب آواز پر جبرئیل شهرت بیشتری داشته^{۱۰} و آوازه آن به شبه قاره هند نیز رسیده است^{۱۱}. در این کتاب که موضوع اصلی آن همانند دیگر آثار وی سفر نفس است، سهروردی با استفاده از تمثیل‌های دیگری مسئله سیر و سلوک را مطرح می‌سازد.

داستان از آنجا آغاز می‌شود که سالکی به خانقاهی رفته که دو در دارد، یک در رو به شهر و دیگری رو به بیابان باز می‌شود. سالک به بیابان رفته و ده پیر نورانی را می‌بیند و از آنها راز خلقت را می‌جوید. سهروردی به زبانی که احاطه‌وی را بر قرآن، احادیث و اساطیر ایران باستان نشان می‌دهد از قول این اقطاب جواب‌هایی به سالک می‌دهد. سهروردی در این رساله، نخستین شرط سیر و سلوک را گذشتن از عالم لذائذ می‌داند و از آن با عنوان «حجره زنان» و «حجره اطفال» که همان حس ظاهر است یاد می‌کند. ده پیر نورانی همان عقول عشره بوده که در «ناکجاآباد» زندگی

هدف سهروردی از بکار بردن اساطیر و مفاهیم مذهبی ایران باستان در چهارچوب نگرش اسلامی از جهان دو چیز است. نخست آنکه نشان دهد ایران از دیرباز مهد موحدین بوده و عرفان همانند چشمه ای جوشان در ایران زمین همواره جریان داشته است. آئین محمدی از دید مکتب اشراق حقیقت غائی و یکتا را در قالبی جدید بیان کرده است، و گرنه پیام اصلی ادیان همان است که از هر مس به کیومرث و از وی به حکما و عرفا منتقل شده و سرانجام به وسیله سهروردی دگر بار احیا گشته است.

هدف دوم سهروردی از این مباحث - آنها در بحبوحه جنگهای صلیبی و هنگامی که دربار صلاح‌الدین ایوبی مملو از قشریون و فقهای بود که تنها تفسیر خود را از اسلام درست می‌دانستند و دیگران را با چوب تکفیر به دار مجازات می‌آویختند - نشان دادن وحدت ادیان بود. سهروردی آنچه را که موجب کثرت و نفاق می‌گردد ماندن در قشر و عادات و تشریفات ظاهری مذاهب می‌داند و هر که «به آب ریاضت بر آورد غسلی» حقیقت را همانقدر در دین زرتشت می‌بیند که در اسلام مشاهده می‌کند. وی وحدت ادیان عالم را حسن ختام رساله عقل سرخ قرار داده و با این شعر کتاب را به پایان می‌برد:

من آن بازم کسه صیادان عالم

همه وقتی به من محتاج باشند

شکار من سیه چشم آهوانند

که حکمت چون سرشک از دیده پاشند

به پیش ما از این الفاظ دورند

به نزد ما از این معنی تراشند

(عقل سرخ، ص ۲۳۸)

روزی با جماعت صوفیان: داستان با ذکر اوصاف و جواب‌هایی که عده ای از اقطاب صوفیان به مریدان خود می‌دهند شروع می‌شود. سخن بر سر راز خلقت و اسرار وجود آسمان‌ها و زمین است. سهروردی محاوره خود را با پیر و مقولاتی چند را در رابطه بین کواکب و انسان مطرح می‌سازد. وی علوم را بر سه قسم کرده می‌گوید که بعضی از انسان‌ها ظاهر را می‌بینند و برخی بر علم کواکب احاطه دارند ولی در میان انسان‌ها کسانی اند که به علم حقیقی پی می‌برند و اینان خلیفه الله اند. این علم که سهروردی هم به طریق فلسفی و هم عرفانی از آن سخن می‌گوید همان کسب حقیقت به طریق حضوری و یا کشف و شهود است و برای به دست

پنداشتم که جوانست، گفتم ای جوان از کجا می‌آئی؟ گفت ای فرزند این خطاب خطاست، من اولین فرزند آفرینشتم... آنکس که ترا در دام اسیر گردانید و این بندهای مختلف بر تو نهاد و این موکلان بر تو گماشت، مدتهاست تا مرا در چاه سیاه انداخت. این رنگ من که سرخ می‌بینی از آنست، اگر نه من سپیدم و نورانی. (عقل سرخ، ص ۲۲۸).

باز که مقام و منزلت اولیه خویش را فراموش کرده و این جهان را منزلگاه حقیقی خویش می‌پندارد، به وسیله این «پیر-جوان» که همان خضر است به خود آمده و از وطن اصلی خود سؤال می‌کند. «پس گفتم ای پیر از کجا می‌آئی؟ گفت از پس کوه قاف که مقام من آنجاست و آشیان تو نیز آنجایگه بود اما فراموش کرده‌ای» (عقل سرخ ص ۲۲۹). باز که همان سالک است از پیر راز خلقت و طریق گشودن این معما را می‌پرسد و «پیر-جوان» در هاله ای از اشاره هفت خوان سیر و سلوک را بدین صورت بیان می‌کند:

گفتم از عجایبها در جهان چه دیدی؟ گفت هفت چیز: اول کوه قاف که ولایت ماست، دوم گوهر شب (فروز)، سیم درخت طوبی، چهارم دوازده کارگاه، پنجم زره داودی، ششم تیغ بلارک، هفتم چشمه زندگانی. (عقل سرخ، ص ۲۲۹)

کوه قاف همان بهشت برین و جایگاه انسان قبل از خلقت است؛ گوهر شب افروز عقل آدمی است و درخت همیشه سبز طوبی سمبول زندگی، پویایی و تلاش و حرکت و شور آدمی است. سهروردی آشیان سیمرغ را بر درخت طوبی دانسته و بدینوسیله سمبول وحدت را در تارک درخت زندگی می‌نشانند. دوازده کارگاهی که «پیر-جوان» از آن سخن می‌گوید، تقسیم بندی جهان خلقت است بر مبنای طبقات مختلف وجودی. هر طبقه، طبقه زیرین را بوجود آورده و بالاترین طبقه به وسیله نورالانوار بوجود آمده است. زره داودی را سهروردی بندهای تعلق می‌داند که در جهان مادی بر دست و پای خود می‌نهمیم و آنها را می‌توان بوسیله «تیغ بلارک» از هم درید، اما برای بدست آوردن این تیغ باید نخست به چشمه زندگانی دست یافت و «از آن چشمه آب بر سر ریزی تا این زره بر تن تو بریزد» (عقل سرخ، ص ۲۳۷).

سهروردی آنگاه به تفسیر داستان زال و سیمرغ و رستم می‌پردازد و زال پدر رستم را که سوی و صورتی سپید دارد، نمایانگر انسانی با پالایش درونی دانسته و به همین علت است که سیمرغ به سوی وی جلب می‌شود. رستم نمایانگر اسطوره انسان کامل است از آنرو که بر دیو سیاه و سفید که همانا نفس آدمی است پیروز گشته و نژاد پاکش به زال و تهمینه می‌رسد.

آوردن آن، او می‌گوید:

گفت هر چه به نزد تو عزیز است از مال و ملک و اسباب و لذت نفسانی و شهوانی و مثل این اخلاط این مسهلست، برو و چهل روز به اندک غذای موافق که از شبهت دور باشد و نظر کسی سوی آن نباشد قناعت کن. آنگه این اخلاط را در هاون توکل انداز، پس به دست رغبت آن را خرد کن و از وی مسهلی ساز و به یک دم باز خور. (روزی با جماعت صوفیان، ص ۲۴۸)

سهروردی در همه آثار فلسفی و عرفانی خویش که به ترسیم جهان بینی مکتب اشراق می‌پردازد، همواره اهمیت ریاضت و پالایش درونی را خاطر نشان می‌کند و برای روشن کردن چگونگی طی طریق از مثال‌های مختلف مدد می‌جوید و از بکار بردن داستان‌های روزمره، اساطیر و مباحث فلسفی-ادبی، دریغ نمی‌ورزد. وی به رابطه مستقیم بین عرفان عملی و نظری اشاره فراوان کرده و طریق کسب دانش را به گونه‌ای مستقیم و بدون واسطه می‌داند. مباحث علم حضوری و کسب دانش از طریق کشف و شهود قبل از سهروردی توسط صوفیان مطرح بوده است، اما این شیخ اشراق بود که به آن زیربنای منطقی داد و معرفتی را که از طریق تجربه عرفانی به دست آورده بود با بحث و جدل‌های عقلی اثبات نمود. سهروردی از زبان پیر چنین می‌گوید:

شیخ را گفتم چون دیده گشاده شود بیننده چه بیند؟ شیخ گفت: چون دیده اندرونی گشاده شود، دیده ظاهر بر همه باید نهادن و لب بر همه بستن و این پنج حس ظاهر را دست کوتاه باید کردن و حواس باطن را در کار باید انداختن تا این بیمار چیز اگر گیرد، به دست باطن گیرد و اگر بیند، به چشم باطن بیند و اگر شنود به گوش باطن شنود و اگر بوید به چشم باطن بوید... و این عالم کم کسی را میسر شود زیرا ترک دنیا کردن بر نااهل مشکل است و اهل در جهان کم بدست می‌آید. (روزی با جماعت صوفیان، ص ۲۴۹)

صفیر سیمرغ: یکی از خصوصیات قابل توجه در متون فارسی سهروردی اینست که وی در هر رساله و داستان از تمثیل‌های جدیدی استفاده می‌کند و بدینوسیله خواننده در آغاز هر داستان با چهره‌های جدید و برخوردی پیچیده برای بازگو کردن مطلبی فلسفی-عرفانی روبرو می‌گردد. در صفیر سیمرغ سهروردی بار دیگر از زبان موران و پرندگان سخن می‌گوید، لیکن این بار کتاب را به چند قسمت تقسیم می‌کند و هر بخش این کتاب با بخش دیگر آن رابطه‌ای درونی دارد.

نخست سهروردی در احوال سیمرغ سخن گفته و بعد به بدایات و مقاصد آنچه او «اخوان تجرید» می‌نامد، می‌پردازد. ولی سیمرغ این پرنده اسطوره‌ای را که در اکثر آثار ادبی، حماسی و عرفانی

ایران از وی استفاده شده به این صورت توصیف می‌کند:

روشن روانان چنین نموده‌اند که هر آن هدهد که در فصل بهار به ترک آشیان خود بگوید و به منقار خود پر و بال خود برکند و قصد کوه قاف کند، سایه کوه قاف بر او افتد به مقدار هزار سال برود... در این مدت سیمرغی شود که صفیر او خفتگانرا بیدار کند و نشیمن او در کوه قاف است. صفیر او به همه کس برسد و لکن مستمع کمتر دارد، همه با ویند و بیشتر بی‌ویند.

با مایی و با مانی جانی از آن پیدانی

(صفیر سیمرغ، ص ۳۱۴)

وصف شورانگیز شیخ اشراق از سیمرغ ترسیمی از نهاد آدمی است که در کوره جدال بی‌امان با نفس سوخته و نفس را به دار آویخته و استفاده از اسطوره سیمرغ در متون مختلف نشانگر اهمیتی است که ایرانیان به تهذیب نفس می‌دهند. بدین علت است که سهروردی جایگاه سیمرغ را در مشرق زمین دانسته و می‌گوید: «و در مشرق آشیان او است و در مغرب از او خالی نیست» (صفیر سیمرغ، ص ۳۱۵).

قسمت دوم کتاب صفیر سیمرغ شامل بخشی است در روانشناسی سالک و قوای ذهن و روح. در این بخش سهروردی دست به نگارش مطالبی می‌زند که در تصوف و عرفان جزو «اسرار الهی» به شمار می‌رفته و بازگو کردن آن برای عوام ممنوع بوده است. شیخ اشراق با دقت به توصیف تجربه عرفانی و دریافت اشراق پرداخته و حالات مختلفی را که بر اثر ریاضت و فکر و ذکر آدمی را حاصل می‌شود، شرح داده و می‌گوید:

اول برقی از حضرت ربوبیت رسد... و هجوم آن چنان ماند که برق خاطف ناگاه درآید و زود برود... پس چون انوار سر به غایت رسد و به تعجیل نگذرد و زمانی دراز بماند آنرا سکنه گویند، و لذتش تمام تر باشد از لذات لواحق دیگر... [در نهایت] مرد چنان گردد که هر ساعتی خواهد قالب رها کند و قصد عالم کبریا کند. (صفیر سیمرغ، صفحات ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳).

بدرت در ادبیات تصوف و عرفان می‌توان چنین شرح مبسوطی درباره حالات و جذبات عرفانی یافت و بعید نیست که چنین نوشته‌هایی در شهادتش نیز دخالت داشته‌اند. تمام آثار فلسفی و داستان‌های تمثیلی وی برای دست یافتن و شرح و بسط این تجربه می‌باشد که از آن به صورت‌های گوناگون یاد کرده‌اند و سهروردی همان «اشراقی شدن» می‌نامد.

به غیر از آثار مورد بحث، سهروردی چندین اثر دیگر نیز داشته که به خاطر اختصار کلام از بررسی آنها خودداری می‌کنیم. در هر

کدام از این داستان‌ها از تمثیل‌های منحصر به آن داستان استفاده شده، لیکن محتوی تمام این داستانها با یکدیگر در ارتباط است. از جمله آثار دیگر سهروردی که از اهمیت خاصی برخوردار است می‌توان از فی حقیقه العشق که بر مبنای داستان یوسف و زلیخا است و لغت موران که از زبان موران و پرندگان نکات عرفانی را مطرح می‌سازد، نام برد.^{۱۲}

سهروردی فیلسوفی است متأله که افکار و عقایدش ابعادی چندگانه دارد. وی در هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و دیگر مقولات فلسفی و منطقی تألیفاتی دارد و کلامش در تأیید و تنقید از مشائیان حائز اهمیت است. در عین حال سهروردی هیچگاه فراموش نمی‌کند که زندگی سفری است از عالم سفلی به عالم علوی و در نهایت هیچ نوع حکمت و فلسفه نظری نیست که به تنهایی سیر و سلوک را میسر سازد، بلکه شرط لازم طیران معنوی حکمت عملی است.

یادداشت‌ها

- ۱- شهرزوری در مقدمه مجموعه سوم مصنفات سهروردی، سید حسین نصر، انستیتو فرانسوی پژوهشهای علمی در ایران ۱۹۷۰، ص ۲۷ و ۲۳.
- ۲- یاقوت حموی، معجم الادباء، جلد ۱۹، شماره ۲۰، قاهره، ۶۲۶ (ه. ق.).
- ۳- از جمله دیگر کتب سهروردی می‌توان پرتونامه، فی اعتقاد الحکما، بزدان شناخت و بوستان القلوب را نام برد.
- ۴- برای اطلاع بیشتر درباره کلیه آثار فارسی سهروردی، رجوع کنید به مقدمه ارزنده سید حسین نصر در مجموعه مصنفات سهروردی، ص ۲۰ و ۱۹.
- ۵- برای اطلاع بیشتر درباره سبک ادبی سهروردی به رساله کاظم تهرانی در این مورد رجوع کنید (Tehrani 1974).
- ۶- برای اطلاع بیشتر، رجوع کنید به (Zia'i 1993).
- ۷- اگرچه سهروردی متهم به باطنی بودن شده است، اما نحوه استفاده وی از مفاهیم باطنیه مشخص می‌سازد که وی اسماعیلی نبوده است. فی‌المثل، «هیكل» برای سهروردی عدم است درحالیکه نزد اسماعیلیه معنی وجود دارد. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به سید جعفر سجادی (۱۳۶۳ ش.)، ص ۹۱.
- ۸- برای اطلاع بیشتر در باره فرشته‌شناسی سهروردی به رساله ارزنده Webb (1989) رجوع کنید.
- ۹- «بمیرید پیش از اینکه میرانیده شوید» از احادیث نبوی است که در آن مرگ روحانی شرط لازم تولد دوباره آدمی است و سهروردی بر این اساس معرفت‌شناسی و مزدداشناسی خود را بنا می‌کند. رجوع کنید به حکمت اشراق، فصل پنجم.

۱۰- هنری کربن و آناماری شیمیل سالیان متمادی در ترکیه به تحقیق در باره سهروردی پرداخته‌اند و وجود آثار مختلف وی، بخصوص اثر فوق را، یادآور می‌شوند. همچنین گفته می‌شود که آذر کیوان، موبد زرتشتی که در قرن دوازدهم از ایران به هند رفت، به آثار مختلف سهروردی برخورد کرده که پارسیان هند به حفظ و اشاعه آن پرداخته‌اند. برای اطلاع بیشتر، رجوع کنید به Rizvi (1986), pp. 180-181; pp. 323-325.

۱۱- شارحی ناشناس در هند در قرن هفتم یا اوائل سده هشتم شرحی به فارسی بر آواز پر جبرئیل نگاشته است که نمایانگر اهمیت و شهرت این اثر در هند بوده است. رجوع کنید به شرح آواز پر جبرئیل، تصحیح مسعود قاسمی (۱۳۶۳).

۱۲- برای خلاصه داستانهای سهروردی، رجوع کنید به مجموعه مصنفات سهروردی، ص ۹۱-۴۲ و برای فهرست تمامی آثار وی به همان کتاب، ص ۱۹-۲۰.

فهرست منابع

- ابن تغربدی. ۱۹۳۶ م. النجوم الظاهره فی ملوک مصر و القاهره، جلد ۶، مصر.
- سجادی، سید جعفر. ۱۳۶۳ ش. سهروردی و سیری در فلسفه اشراق، تهران، چاپ فلسفه.
- سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۶۱ ش. حکمت اشراق، ترجمه جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۹۷۰ م. مجموعه مصنفات سهروردی، سه جلد، به تصحیح سید حسین نصر، انستیتو فرانسوی پژوهشهای علمی در ایران.
- شهرزوری، محمد. ۱۹۷۶ م. روضة الارواح، با تدوین خورشید احمد.
- نامعلوم. فروردین-تیر ۱۳۶۳ ش. «شرح آواز پر جبرئیل»، تصحیح مسعود قاسمی، مجله معارف، شماره ۱.
- یاقوت حموی. ۶۲۶ ه. ق. معجم ادباء، جلد ۱۹، شماره ۲۰، قاهره.
- Corbin, H. 1986. *Le livre de la sagesse orientale*, Paris: Vendier Publications.
- Corbin, H. 1976. *L'Archange empourpree*, Paris: Fayand.
- Nasr, S. H. 1969. *Three Muslim Sages*, N.Y: Carven Press.
- Rizvi, S. A. 1986. *A Socio-Intellectual History of the Isna 'Ashari Shi'is in India*, Australia: Ma'rifat Publication House.
- Thackston. 1982. *Mystical Visionary Treatise of Suhrawardi*, London: Octagon Press.
- Tehrani, K. 1974. *Mystical Symbolism in Four Treatises of Suhrawardi*, Ph. D. diss. Cloumbia University.
- Webb, G. 1989. *Angelogy: Part II. Suhrawardi*, Ph.D. diss., Temple University.
- Zia'i, H. 1993. "The Sources and Nature of Political Authority in Suhrawardi's Philosophy of Illumination", in *The Proceedings of the Conference on the Political Aspects of Islamic Philosophy*, Charles Butterworth (ed.), Atlanta: Scholars Press.

خودشناسی، خداشناسی است

از: شادروان ادوارد ژوزف

ارسطو را به عربی ترجمه کرد. پس، فرموده حضرت علی (ع) را نباید با گفتار سقراط ارتباط داد و باید آن را از واردات الهی برشمرد.

* * *

اکنون برگردیم به بیت مثنوی شریف که در آغاز آوردیم: در این بیت، مولانا گفتار خودشناسی و خداشناسی را از حضرت پیغمبر (ص) می‌شمارد، ولی در کتاب فیه مافیه که پیش از مثنوی شریف نوشته شده است، این گفتار به حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام نسبت داده شده است.

اینک نوشته کتاب فیه مافیه:

«... اگر همه عالم نور گیرد تا در چشم نوری نباشد، هرگز آن نور را نبینند. اکنون اصل، آن قابلیت است که در نفس است. نفس دیگر است و روح دیگر. نمی بینی که نفس در خواب کجا می رود و روح در تن است. اما آن نفس می گردد و چیزی دیگر می شود گفت. پس آنچه علی گفت من عرف نفسه فقد عرف ربه این نفس را گفت. و اگر بگوییم که این نفس را گفت، هم خرد کاری نیست و اگر آن نفس را شرح دهیم، او همین نفس را فهم خواهد کرد، چون او آن نفس را نمی داند.» (مولوی ۱۳۳۰، ص ۵۶).

درباره خودشناسی و خداشناسی، چه از قول حضرت پیغمبر (ص) و یا از گفته حضرت امیرالمؤمنین (ع)، عرفا و بزرگان ادب و سخنوران ما فراوان گفته اند؛ شایسته دیدیم که شمه ای از آنها را در اینجا بیاوریم تا از گفتار آنان دل را صفایی فرابخشیم:

از کشف المحجوب هجویری:

«... و رسول - صلی الله علیه و سلم - گفت: من عرف نفسه

مولانا جلال الدین محمد بلخی در دفتر پنجم مثنوی شریف (ص ۱۳۵ چاپ نیکلسون) می فرماید:

بهر آن پیغمبر این را شرح ساخت

هر که خود بشناخت، یزدان را شناخت

بی گمان مولانا در این بیت اشاره دارد به روایت **مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ** (آنکس که خود را شناخت، خدای خود بشناخت).

شادروان استاد بدیع الزمان فروزانفر، در کتاب احادیث مثنوی درباره این بیت چنین می نویسد:

«مراد از این بیت روایت ذیل است: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ، که در شرح نهج البلاغه منسوب است به امیر مؤمنان علی علیه السلام و با تعبیر: اِذَا عَرَفَ نَفْسَهُ - جزو احادیث نبوی آمده است.»

نیکلسون در شرح و تفریظ مثنوی و بحر العلوم در شرح مثنوی تنها اشاره به حدیث نامبرده کرده است و بس.

نکته ای که در اینجا به ذهن می آید آنکه گفتار: «خود را بشناس» را به سقراط نسبت می دهند، که اصل آن به یونانی این است: **Gnoti Seduten**. این گفتار بر سر دروازه شهر دلف نقش شده بود، که سقراط آن را شعار خود ساخت.

چنانکه می دانیم، آثار دانشمندان یونانی در آغاز اسلام هنوز به جزیره العرب راه نیافته بود که تصور کنیم حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام از گفتار سقراط آگاهی داشته است. آثار سخنوران یونان چندین سال پس از استقرار اسلام به عربی ترجمه شد. بنا بر گفته شادروان استاد جلال الدین همائی: ابن مقفع، که میان سال های ۱۴۲ تا ۱۴۶ ه. ق. کشته شد، نخستین بار فن منطق

فقد عرف ربه ... پس، هرکه خود را نشناسد، از معرفت کل محبوب باشد...» (ص، ۱۷۶).

از کشف الحقایق:

«... من عرف نفسه فقد عرف ربه... و این مرتبه نفس را که صاحب شریعت رب می گوید، فوق جمله مراتب است» (ص ۴۰) و باز گوید:

«پس ظاهر عالم را که خلق خدای است با باطن عالم که خدای خلق است، همچون ظاهر خود با باطن خود می شناس. این است معنی: من عرف نفسه فقد عرف ربه.» (ص ۱۵۵)

از مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة:

«بدان که هیچ معرفت بعد از معرفت الهی، شریف تر و نافع تر از معرفت نفس انسانی نیست. علی الخصوص که معرفت الهی مربوط و مشروط است بدان. چنانکه در حدیث صحیح است: من عرف نفسه فقد عرف ربه. و لفظ نفس در این خبر اگر بر معنی ذات و حقیقت حمل افتد، مراد آن بود، والله اعلم، که هرکه ذات و حقیقت خود را به صفت فوقیت و احاطت بر جمیع اجزاء وجود خود بشناسد، و همه جنود ملک و شیطان و حقایق جسمانی و روحانی را در تحت احاطت ذات خود در عالم صغیر مشاهده کند، ذات مطلق را با جمیع اجزاء وجود موجودات روحانی و جسمانی و ملک و جنی و انسی همان نسبت تصور کند در عالم کبیر. و همچنانکه روح جزوی و قلب جزوی و نفس جزوی و عقل جزوی را در تحت احاطت ذات خود مندرج بیند، روح اعظم و قلب اعظم که عرش اعظم است، و نفس کلی و عقل کلی را در تحت احاطت ذات واحد، مجاط و محو می بیند. و هیچ ذاتی از ذوات کاینات، موصوف بدین صفت نیست الا ذات انسان. پس معرفت او دلیل معرفت الهی باشد.» (ص ۹۰)

شادروان استاد بدیع الزمان فروزانفر در حواشی و تعلیقات کتاب فیه مافیة مولانا جلال الدین محمد بلخی می گوید:

«من عرف نفسه فقد عرف ربه، از کلمات حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب است و مولانا در فیه مافیة، آن را بدان حضرت نسبت داده و ابن ابی الحدید در ذیل نهج البلاغه، که مشتمل است بر هزار کلمه از کلمات قصار آن بزرگوار، که سبید رضی ذکر نکرده، عین این کلام را آورده است (ص ۵۴۷)، ولی مولانا در مثنوی مضمون آن را از قول حضرت رسول (ص) نقل می نماید:

بهر این پیغمبر آن را شرح ساخت

کان که خود بشناخت، یزدان را شناخت.

و در کنوزالحقایق (چاپ هند ص ۹) به نقل از مسند الفردوس جزو احادیث نبوی آمده، منتهی به جای من عرف، اذا عرف، گفته است و مؤلف اللؤلؤ المرصوع به نقل از ابن تیمیة این حدیث را از موضوعات می پندارد» (مولوی ۱۳۳۰، ص ۲۴۵).

اکنون ببینیم عرفا و بزرگان تصوف درباره خداشناسی و نفس چه می گویند؟ یکی از منابع مهم، تذکرة الاولیاء شیخ فریدالدین عطار نیشابوری است که دوست پاکدل و فرزانه، استاد محمد استعلامی، آن را تصحیح و چاپ کرده اند. این دوست بزرگوار از راه مهر ما را در این باره راهنمایی کردند که از جناب ایشان بسیار سپاسگزاریم. اینک گزیده ای از گفتار بزرگان در آن کتاب:

اندر خداشناسی

«حسن بصری گفت: هرکه خدای - عز و جل - را شناخت، او را دوست دارد. و هرکه دنیا را شناخت، او را دشمن دارد.» (ص ۴۵)

«از محمد بن واسع سؤال کردند که: خدای را می شناسی؟ ساعتی سر در پیش انداخت. پس گفت: هرکه او را شناخت، سخنش اندک شد و تفکرش دایم گشت.» (ص ۵۸)

«به ذوالنون مصری گفتند: خدای را به چه شناختی؟ گفت: خدای را به خدا شناختم و خلق را به رسول. یعنی الله و نور الله. خدای خالق است. خالق را به خالق توان شناخت. و نور خدا خلق است و اصل خلق نور محمد - صلی الله علیه - پس خلق به محمد - علیه السلام - توان شناخت.» (ص ۱۵۶)

«شیخ ابوبکر شبلی گفت: هیچ کس خدای را نشناخته است. گفتند: چگونه بود این؟ بگفت: اگر شناختندی، به غیر او مشغول نبودندی.» (ص ۶۳۲)

«کسی از شیخ ابراهیم شیبانی وصیتی خواست. گفت: خدای را یاد می دار و فراموش مکن و اگر این نتوانی، مرگ را یاد می دار. رحمة الله علیه.» (ص ۷۱۹)

اندر معرفت نفس

«ذوالنون مصری گفت: حق - تعالی - عزیز نکند بنده ای را به

کزین ره سوی یزدان است راحت

تو را بس باشد این معنی گواهد

* * *

اگر بشناختی خود را به تحقیق

هم از عرفان حق یابی تو توفیق

نماند بر تو پنهان هیچ حالی

نبینی از جهان در دل ملالی

حکیم بزرگوار گفتاری اندر شناختن نفس دارد، در همان

روشنایی نامه که بسیار زیبا و والاست و دریغ می آید که در اینجا

نیاید. و اینست آن گفتار (ص ۶۴۷):

بدان خود را، اگر خود را بدانی

ز خود هم نیک و هم بد را بدانی

شناسای وجود خویشتن شو

پس آنگه سرفراز انجمن شو

چو خود دانی، همه دانسته باشی

چو دانستی ز هر بدرسته باشی

ندانی قدر خود زیرا چینی

خدا بینی اگر خود را بینی

تو را نه چرخ و هفت اختر غلامست

تو شاکرد تنی، حیفی تمامست

مشو پابند لذات بهیمی

اگر جویای آن خرم نعیمی

چو مردان باش و ترک خواب و خور کن

چو سیاحان یکی در خود سفر کن

کسه باشد خواب و خور کار بهایم

به معلومات شد، جان تو قایم

یکی بیدار شو، تا چند خفتی؟

بین خود را که چیزی بس شگفتی

تفکر کن، بین تا از کجایی!

درین زندان، چنین بهر چرایی؟

قفس بشکن، به برج خویشتن شو

چو ابراهیم آذر، بت شکن شو

توزین سان آفریده بهر کاری

دریغ آید که مهمل درگذاری

عزیزتر از آن که به وی نماید خواری نفس او؛ و دلیل نکند بنده ای (را) به دلیلی تر از آن که محجوب کند او را، تا دُل نفس خود نبیند. (ص ۱۴۹)

«حاتم اصم گفت: در سه وقت تعهد نفس کن: چون عمل کنی، یاد دار که خدای - عز و جل - ناظر است به تو، و چون سخن گویی، یاد دار که خدای - عز و جل - می شنود آنچه گویی، و چون خاموش باشی یاد دار که خدای - تعالی - می داند که چگونه خاموشی.» (ص ۳۰۱)

«سهل بن عبدالله تستری گفت: ورع (پرهیزگاری)، ترک دنیاست و دنیا نفس است. هر که نفس خود را دوست دارد، دشمن، خدای - عز و جل - را گرفته است. و گفت: سفر کردن از نفس به خدای - عز و جل - صعب است. و گفت: نفس از سه صفت خالی نیست: یا کافر است، یا منافق، یا مرائی (ریاکار). و گفت: نفس را شرهای بسیار است. یکی از آن شرها آن است که بر فرعون آشکارا کرد و جز بر فرعون آشکارا نکند و آن دعوی خدایی است.» (ص ۳۱۹)

«جنید بغدادی گفت: هر که نفس خود را بشناسد، عبودیت بر وی آسان گردد. و گفت: هر که نشناخت خدای را، هرگز شاد نبود.» (ص ۴۳۸)

«ابوالحسن خرقانی گفت: چه چیز میان بنده و خدا حجاب بتواند کردن مگر نفس؟ همه کس از این بنالیند به خدا، و پیغمبران نیز بنالیند.» (ص ۶۹۷)

«ابوبکر صیدلانی گفت: ممکن نیست از نفس برون آمدن هم به نفس، ولیکن امکان از نفس برون آمدن به خدای است و آن راست نشود مگر به درستی ارادت به خدا. و گفت: نعمت عظیم تر، از نفس برون آمدن است، زیرا که عظیم تر حجابی میان تو و خدای، نفس است. پس حقیقت نیست مگر مرگِ نفس.» (ص ۷۲۱)

* * *

در اسرار التوحید آمده است: «شیخ ما را سؤال کردند از من عرف نفسه فقد عرف ربّه، شیخ ما گفت: من عرف نفسه بالقدم، عرف ربّه بالوجود.» (ص ۳۰۵)

حکیم ناصر خسرو قبادیانی در روشنائی نامه (ص ۶۳۱) گوید: چنین گفتند: رو بشناس خود را

طریق کفر و دین و نیک و بد را

ملک فرمانبر شیطان دریغست

ملک در خدمت در بمان دریغست

چرا باید کسه عیسی کور باشد؟

خطا باشد کسه قارون عور باشد

تو داری اژدهایی بر سر گنج

بکش آن اژدها، فارغ شو از رنج

و گمر قوتش دهی، بد زهره باشی

ز گنج بی کران بی بهره باشی

تو را در خانه گنج است و تو درویش!

تو را مرهم به دست است و تو دلریش!

تو در خوایی، کجا افتی به منزل؟

طلسم آرای و از گنج غافل!

سبک بشکن طلسم و گنج بردار

بکش رنجی و از خود رنج بردار

* * *

و این هم چند شاهد از امثال و حکم دهخدا:

من عرف نفسه فقد عرف ربه. (علی علیه السلام، اقتباس).

حکمای بزرگتر که در قدیم بوده اند، چنین گفته اند که از وحی

قدیم که ایزد تعالی فرستاد به پیغمبران روزگار آنست که مردم را

گفت: خویش را بدان که چون ذات خویش بدانستی، چیزها را

دریافتی و پیغمبر ما علیه السلام گفت: من عرف نفسه فقد عرف

ربه. (ابوالفضل بیهقی)

اندرین ره که راه مردان است

هر که خود را شناخت، مرد آن است

(سنائی)

خودشناسی را سرمایه ای بزرگ دان.

(خواجه عبدالله انصاری)

ای شده از شناس خود عاجز

کسی شناسی خدای را هرگز

چون تو در علم خود زبون باشی

عارف کردگار چون باشی؟

(سنائی)

بهر این گفت آنکه بینای ره است

حق شناسد آنکه از نفس آگه است

(امیر حسینی سادات)

چو تو هادی شدی، بر خود نگه کن

بدان خود را و قصد بارگه کن

که چون خود دان شوی، حق دان شوی تو

از آن پس روی در پیشان شوی تو

(اسرارنامه شیخ عطار)

دمی با حق نبودی، چون زنی لاف شناسایی؟

تمام عمر با خود بودی، و نشناختی خود را

(وحید قزوینی)

شناختن نتوانی هرگز ایزد را

چو خود شناختن نفس خویش نتوانی

(حکیم قآنی)

فهرست منابع

عطار، شیخ فریدالدین. (۱۳۶۰ ش. چاپ سوم)، تذکرة الاولیاء، به تصحیح دکتر محمد استعلامی، کتابفروشی زوار.

فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۶۱، چاپ سوم). احادیث مشنوی، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

کاشانی، عزالدین محمود بن علی. (۱۳۲۵ ش.). مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، به تصحیح و مقدمه و تعلیقات شادروان استاد جلال الدین همایی، تهران.

مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۳۰ ش.). کتاب فیه مافیة، با تصحیحات و حواشی استاد بدیع الزمان فروزانفر، تهران.

مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۵۳ ش. چاپ سوم). مشنوی، به تصحیح نیکلسون، تهران.

ناصر خسرو قبادیانی. (۱۳۶۱ ش.). روشنایی نامه، در دیوان حکیم ناصر خسرو، نشر چکامه، تهران.

نَسَفی، شیخ عبدالعزیز بن محمد. (۱۳۴۴ ش.). کشف الحقایق، به اهتمام و تعلیق دکتر احمد مهدوی دامغانی، تهران.

هجویری، علی بن عثمان الجلابی. (۱۳۵۸ ش.). کشف المحجوب، به تصحیح ژوکوفسکی، تهران، کتابفروشی طهوری.

این مقاله یک هفته قبل از درگذشت شادروان ادوارد ژوزف به

دفتر صوفی رسید و شاید آخرین مطلبی باشد که استاد نوشته

است.

از دیوان نوربخش



برو!

هر جا که نای عشق ندا می دهد برو
 سویی که بوی مهر و وفا می دهد برو
 در عشق خانقاه و خرابات شرط نیست
 هر مکتبی که ترک هوی می دهد برو
 هرگز سپید جامه نبوده است رسم عشق
 راهی که دل حواله تو را می دهد برو
 تا در کمند ما و منی بی نوا تویی
 در دام آن که شور و نوا می دهد برو
 رو باده ای بنوش که هستی بسوزد
 گر می فروش جام فنا می دهد برو
 از قبله گاه فرد پرستان به پیچ روی
 میخانه ای که می به صفا می دهد برو
 بی درد نیست مرد به فتوای پیر عشق
 دنبال آن که درد و بلا می دهد برو
 غافل مشو ز خدمت ساقی به بزم عشق
 گر جام باده بی من و ما می دهد برو
 بشنو ز نوربخش و رها ساز سایه را
 جایی که شمس مهر ضیا می دهد برو

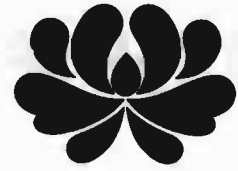
جز تو نیست

جهان و هر چه در آن است جز تو چیزی نیست
 نهان هر چه عیانست جز تو چیزی نیست
 تویی حیات همه کاینات در نظرم
 یقین بود نه گمان است جز تو چیزی نیست
 خیال ما و تو رؤیای کودکان باشد
 چو خاطری گذرانست جز تو چیزی نیست
 همه خطوط و نقوش مظاهر هستی
 ز نقطه تو نشانست جز تو چیزی نیست
 به چشم اهل دلی بحر بی کران، امواج
 نمود خلق جهانست، جز تو چیزی نیست
 ترا به دیده تو عارفان شناخته اند
 که گفته اند چنانست جز تو چیزی نیست
 به نوربخشی تو روشنم که می بینم
 اگر چه جسم و روانست جز تو چیزی نیست

بر خیز

بر خیز تا اساس من و تو بهم زنیم
 از دل به دست عشق ره بیش و کم زنیم
 از شهر زشت خویان بیرون بریم رخت
 در کوی ماه رویان از مهر دم زنیم
 چون در دیار ما و شما جای امن نیست
 آن به به وحدت از ره کثرت قدم زنیم
 در شادی آوریم به سر روزگار خویش
 نی دم ز آه و ناله و فریاد و غم زنیم
 گردیم بی نیاز ز دنیا و آخرت
 تیغ صمد گرفته گلوی صنم زنیم
 با یاد دوست لشکر اندیشه پی کنیم
 با لطف یار راه سپاه الم زنیم
 با نوربخش از خم توحید می کشیم
 با ساز عشق شور و نوا، زیر و بم زنیم

گل‌های ایرانی



جام بلورین می

تا که از لعل لب نوش تو صهبا زده ایم
 پشت پا بر می و میخانه و مینا زده ایم
 لب آن چشمه که از لعل لب می خوردیم
 سنگ بر جام بلورین می آنجا زده ایم
 مست و سرگشته چنانیم زمینای لبست
 گویا ما خم خمخانه به یکجا زده ایم
 بیمی از زاهد و از شیخ نداریم که ما
 بر سر بود و نبود دو جهان پا زده ایم
 هوس باغ نداریم و سر سیر چمن
 از سر درد کنون خیمه به صحرا زده ایم
 بیمی از حمله امواج نداریم که ما
 دل به امید وصال تو به دریا زده ایم
 آرزوی دل ما رنگ حقیقت بگرفت
 تا که ما دست بر آن زلف چلیپا زده ایم
 تا که ما او بسر کوی قناعت کردیم
 طعنه بر شوکت اسکندر و دارا زده ایم
 روز را نیست مجالی که به کوی تو رسیم
 ره به کوی تو بُتا در دل شبها زده ایم
 قصد ما خوردن می از لب ساغر نبود
 تا که از لعل لب نوش تو صهبا زده ایم

محمد حسین کوچکی مقدم - زاهدان

بی حضورت بهار زیبا نیست

بی حضورت بهار زیبا نیست
 خنده از عشق روی لبها نیست
 عید با دیدن تو لطفی داشت
 عید بی دیدنت دل آرا نیست
 یاد آن روزهای با تو بخیر
 بی وصال دلی مصفا نیست
 باده از دست تو صفایی داشت
 بی تو آن باده هم مهتا نیست
 طریبی نیست بی تو در دلها
 شور و حالی دگر در اینجا نیست
 همه سر کرده در گریبانها
 جز غم و غصه این طرفها نیست
 بی تو سرگشتگی فراوان است
 بر لب کس بجز خدایا نیست
 «نوربخشا» به انتظار تو ایم
 چون امیدی به غیر مولا نیست
 جلال باقری - رودسر

بهشت صوفیان

در بهشت صوفیان دلدار ماست
 عشق و شیدایی و مستی کار ماست
 گاه باران دارد و گاه ابرو باد
 آفتابش نقش روی تار ماست
 دلبری کو برده دل از خاص و عام
 در بهشت عدن مهماندار ماست
 در فراقش روز و شب بی طاقتیم
 آه و افغان و تأسف کار ماست
 دست ما کوتاه و خرم ما بر نخیل
 این همه از سستی کردار ماست
 پای ما کوتاه و منزل بس بعید
 فکر ما در کار ما آزار ماست
 یوسف ما تا ز کنعان رفته است
 جایگاهش در دل بیمار ماست
 گر مهتا شد بهشت صوفیان
 از دعا و ناله و اذکار ماست

عباس مهتا - زاهدان

به صحرا بنگرم صحرا ته وینم
به هر جا بنگرم کوه و در و دشت

به دریا بنگرم دریا ته وینم
نشون از قامت رعنا ته وینم

اندیشه‌های عرفانی باباطاهر عریان

پیر شوریده همدان

از: دکتر رضا قاسمی

و یا:

منم طاهر که در خونابه نوشی محمد را کمینه چاکرستم
عنوان بابا در آغاز اسم او ظاهرأ عنوان طریقتی وی است که به
معنای «ریش سفید» و «بزرگ طایفه» و «رئیس قلندران» است، و
در طریقت معمول بوده - و هنوز هم کم و بیش معمول است - که
پیران طریقت از سوی مریدان خود «پدر» خوانده می‌شدند. در
ترکیه پیران سلسله مولویه را «دده» می‌خوانند که به معنای پدر
است.

در لغت نامه دهخدا (شماره ۳۱ صفحه ۶۵) راجع به واژه بابا
چنین آمده است:

«بابا را بر پیران کامل اطلاق کنند که به منزله پدر باشند چنانکه
بابا افضل کاشی و باباطاهر همدانی و امثال ایشان و اتراک نیز «آتا»
گویند مانند «رنگی آتا» و «آدون آتا» که نام دو تن از مشایخ خوارزم
بوده و قبر ایشان زیارتگاه است... و در بلاد روم پیران و مرشدان
خود را دده گویند و هرکس را که کاری بزرگ باشد تعظیماً بابا
خوانند...». و بعضی دیگر گویند که «بابا» از عناوین ممتاز سلسله
بکتاشیه بوده است و بدین قرینه باباطاهر را به زعم خود در شمار
عرفای بکتاشیه محسوب داشته و از طایفه «اهل حق» دورش
ساخته اند.

و اما عنوان «عریان» وجه تسمیه ای است که به سبب عاری بودن
باباطاهر از علایق دنیوی به دنبال اسم او اضافه شده است، چه آنکه
او با وجود آشنایی به معالم عرفانی و داشتن تألیفاتی به فارسی و
عربی، بی نهایت وارسته و دور از خودبینی و خودگرایی بوده

نام باباطاهر عریان همدانی شاعر شیرین سخن و عارف وارسته
سده پنجم هجری در بیشتر تذکره‌های معتبر به طور اجمال آمده
است، ولی بطور قطع و یقین معلوم نیست که این رهروی طریقت و
پوینده وادی حقیقت در چه تاریخی به دنیا آمده و زادگاهش مانند
آرامگاه ابدی اش در همدان و نواحی آن بوده یا در نقطه دیگری
چشم به جهان گشوده است. به همین منوال روشن نیست که دوران
کودکی و نوجوانی او چگونه و در لوای تربیت چه کسی سپری
شده؟ تحصیلات مقدماتی را در کجا و نزد چه کسی طی کرده و
راهنما یا راهنمایان او در پهنه شریعت و گستره طریقت چه کسانی
بوده‌اند؟

نام او به استناد ابیاتی از سروده‌های خود وی بیگمان «طاهر»
بوده است:

مو از روز از ل طاهر بزدم از این رو نام باباطاهر ستم
یا:
خدایا عشق طاهر بی نشان بی که از عشق بتان بی پا سرستم
و یا:
دلی دیرم چو مرغ پاشکسته چو کشتی بر لب دریا نشسته
همه گویند طاهر تار بنواز صدا چون می دهد تار شکسته
و یا:

خداوند ادا به فریاد دلم رس
کس بی کس تویی مو مانده بی کس
همه گویند طاهر کس نداره
خدا یار منه چه حاجت کس؟

نیست، فقط شماری از نویسندگان و پژوهندگان بر مبنای استنباطات شخصی خود تاریخی را برای ولادت «بابا» معین کرده‌اند چنانکه پرفسور مینورسکی مستشرق روسی در دیباچه‌ای که بر مجموعهٔ دوبیتی‌های باباطاهر نگاشته به استناد نظریه میرزا مهدی خان کوکب در روزنامه مجمع آسیایی بنگاله چنین می‌نویسد:

«میرزا مهدی خان در روزنامه مجمع آسیایی بنگاله به طریق خیلی دقیق و بدیعی یکی از دوبیتی‌های مرموز بابا را به حساب ابجد حل و تاریخ تولدش را از آن استخراج می‌نماید:

من آن بحرم که در ظرف آمدستم

من آن نقطه که در حرف آمدستم

به هر الفی الف قدی برآید

الف قدم که در الف آمدستم

«الف قد» و «طاهر» و «دریا» به حساب ابجد هر کدام مساوی ۲۱۵ می‌شوند. حال اگر مقدار «الف قد» یعنی ۲۱۵ را با مقدار «الف» که ۱۱۱ میشود جمع کنیم ۳۲۶ حاصل می‌شود که درست مطابق است با حاصل جمع مقادیر حروف کلمه هزار ... و معنی دو بیت چنین می‌شود: که بعد از هر هزار سال، عبقری و نابغه‌ای ظاهر و آشکار می‌شود و من آن «الف قد» یعنی «طاهری» هستم که در الف + الف قد یعنی ۳۲۶ پا به عرصه وجود نهادم. پس مطابق این تحقیق تاریخ تولد این شاعر را باید در ۳۲۶ دانست و چون تا ۴۱۰ در قید حیات بوده پس ۷۵ سال از ثمرهٔ زندگانی برخوردار بوده است.»

قطع نظر از اینکه به فرض صحت چنین تحقیقی سن باباطاهر ۸۴ سال می‌شود نه ۷۵ سال، این بررسی و نتیجه‌گیری در کلیت خود مورد ایراد بعضی پژوهندگان قرار گرفته که از آن جمله است استاد فقید مرحوم رشید یاسمی، که در شماره اول سال دهم مجله ارمنان در این مورد نوشته است:

«قول میرزا مهدی خان که پرفسور مینورسکی نقل کرده‌اند و بنا بر آن ولادت بابا به سال ۳۲۶ می‌افتد دور از قبول است، چه اساس این تحقیق بر یک تکلف و حساب تراشی است که ابتدا با لطف طبع باباطاهر مناسبت ندارد و اگر این سال را بپذیریم (وفاتش هم که محققا بعد از ۴۴۷ است) عمرش از ۱۲۲ سال تجاوز می‌کند و لازم می‌آید که هنگام عبور مرکب طغرل سلجوقی از همدان در سنه ۴۴۷ یک پیر ۱۲۱ ساله در سر راه او ایستاده و با شاه سخن گفته

است، و آنچه را که دیگران تفوه می‌کرده و تنها بر زبان جاری می‌ساخته‌اند او بدان عمل می‌کرده و لباسی را که دیگران برای پوشش آن تن می‌دریده‌اند او از تن می‌دریده و خود را از تمامی تعلقات دنیوی عاری و «عریان» می‌ساخته است.

در واقع این پیر منزوی و عزلت‌گزین دامنهٔ الوند و این مرغ خوش الحان پهنةٔ فرهنگ عارفانه ایران در حیطةٔ جسم و جان مأوی نگزیده بلکه گام از آن گستره فراتر نهاده و در دل شیفتگان جمال محبوب، و وارستگان به حق مجذوب، آشیان گزیده است. به همین دلیل بیش از ۹ سده است که نغمه‌های عاشقانهٔ او با همان زبان ساده لری و کلمات قصار او با معانی ژرفش شورها برپا داشته و شعله‌ها برافروخته و آوازه شهرت او را به اقصای دنیای ادب دری رسانیده است.

باباطاهر را برخی همدانی و گروهی لرستانی می‌دانند و می‌توان چنین تصور کرد که در سدهٔ پنجم هجری پیوندهای زیادی میان همدان و لرستان وجود داشته و زندگی شاعر در این دو جا گذشته است، چنانکه هنوز در خرم‌آباد لرستان محله‌ای به نام باباطاهر وجود دارد و نیز ممکن است که پیوستگی عقیدتی لرستانی‌ها با وی در مسلک اهل حق انگیزه این انتساب بوده باشد. آنچه مسلم است باباطاهر در همدان زیست کرده و در همانجا رخت از جهان بر بسته است. مؤید این مدعا یکی آنست که وی در دوبیتی‌هایش بارها از همدان و دامنه الوند یاد می‌کند:

من آن اسپید بازم همدانی که لانه دارم اندر که نهانی
به بال خود پر م کوهان به کوهان به چنگ خود کنم نخجیربانی

و یا

بشم بالوند دامان مو نشانم دامن از هر دو گیتی‌ها و نشانم

و یا:

هر آن کالوند دامان مو نشانی دامان از هر دو عالم درکشانی
اشک خونین پاشم از راه الوند تا که دلبر به پایش برفشانی
از این گذشته، روایت راوندی در راحة الصدور مؤید زیست باباطاهر در همدان است که می‌نویسد:

«شنیدم که چون سلطان طغرل بیک به همدان آمد از اولیاء سه پیر بودند: باباطاهر و باباجعفر و شیخ حمشا ...»

بر اساس همین روایت راوندی تذکره نویسان تاریخ وفات باباطاهر را حدود سال ۴۵۰ هجری دانسته‌اند ولی برپایه مآخذ دقیق و صحیح تاریخی، از تاریخ ولادت او هیچ آگاهی درستی در دست

باشد و این چندان باور کردنی نیست.»

اشاره زنده یاد رشید یاسمی به نوشته نجم الدین ابوبکر راوندی در کتاب معروف او *راحة الصدور و آية السرور* در تاریخ سلجوقیان است که طی آن پیرامون پادشاهی سلطان طغرل و ملاقات با باباطاهر چنین می‌نویسد:

«در شهور سنه اربع و عشرين و اربع مائه (۴۲۴) در مرو سلطنت آغاز کرد و سیر حمیده ملوک پیش گرفت... شنیدم که چون سلطان طغرل بیک حدود سال ۴۴۷ تا ۴۵۰ به همدان آمد از اولیا سه پیر بودند: باباطاهر، و باباجعفر و شیخ حمشا. حمشاد کوهی است بر در همدان آن را خضر خوانند. بر آنجا ایستاده بودند. نظر سلطان بر ایشان آمد کوبه لشکر بداشت و پیاده شد و با وزیر ابونصر الکندری پیش آمد و دست هاشان بیوسید. باباطاهر پاره شیفته گونه بودی. او را گفت ای ترک با خلق خدا چه خواهی کرد؟ سلطان گفت: آنچه تو فرمایی. بابا گفت: آن کن که خدا می‌فرماید: *ان الله يامر بالعدل و الاحسان*. سلطان بگریست و گفت چنین کنم. بابا دستش بستد و گفت از من پذیرفتی؟ سلطان گفت آری. بابا سر ابریقی شکسته که سال‌ها با آن وضو کرده بود در انگشت داشت. بیرون کرد و در انگشت سلطان کرد و گفت مملکت عالم چنین در دست تو کردم، بر عدل باش. سلطان بیوسته آن در میان تعویذها داشتی و چون مصافی پیش آمدی آن در انگشت کردی. اعتقاد پاک و صفای عقیدت او چنین بود و در دین محمدی (ص) از او دیندارتر و بیدارتر نبود.»

(راحة الصدور و آية السرور، صفحات ۹۸ و ۹۷)

شادروان رشید یاسمی سپس اقتراح خود را از دوبیتی مذکور پس از ذکر حکایت دیدار طغرل بیک و باباطاهر، چنین ادامه می‌دهد:

«این سفر در حدود ۴۴۷ یا ۴۵۰ اتفاق افتاده است. هر چند کلمه «پیر» در عبارت *راحة الصدور* ممکن است اشاره به مقام ارشاد باباطاهر باشد نه کثرت سن، لکن به عقیده نگارنده از طرز مکالمه او با طغرل و از تقدیمی که بر دو رفیق خود در خطاب پادشاه یافته است می‌توان سن او را متجاوز از ۵۰ سال دانست و از این قرار تولدش در آخر قرن چهارم هجری واقع می‌شود...»

مرحوم یاسمی آنگاه با توضیحاتی درباره مفهوم تاریخی شماره هزار، نتیجه می‌گیرد که اشاره باباطاهر در بیت دوم دوبیتی معروفش (به هر الفی الف قدی برآید الف قدم که در الف آمدستم) لزوماً ناظر به سال یکهزار هجری نیست، بلکه می‌تواند سال هزار

میلادی باشد و می‌افزاید:

«مبدأ این حساب هزارسال را نباید منحصرماً تاریخ هجری دانست و چون از تاریخ هجری متوجه تاریخ میلادی می‌شویم با مختصر حسابی کشف می‌شود که اول دسامبر سال ۱۰۰۰ مسیحی با آغاز محرم ۳۹۱ هجری قمری مصادف بوده است. از این قرار تولد بابا در الف میلادی و در سال ۳۹۰ یا ۳۹۱ هجری واقع شده و از این تاریخ تا عبور طغرل از شهر همدان (بین ۴۴۷ و ۴۵۰ مطابق ۱۰۵۵ - ۱۰۵۸ میلادی) ۵۵ یا ۵۸ سال می‌شود.»

ایشان آنگاه در پایان مقاله‌ای که در مجله ارمغان چاپ شده اضافه می‌نماید: «این هم نظری است که هیچ ادعایی در پی ندارد و به عنوان توضیح مقاله استاد مینورسکی نوشته می‌شود...»

مرحوم علامه محمد قزوینی نیز در یادداشت‌های خود تفسیر میرزا مهدی خان را درباره دوبیتی مذکور رد کرده و از جمله «توجیهات بسیار عجیب و غریب از قبیل خیالات بنگیان و چرسیان» می‌داند. از سوی دیگر مرحوم مجتبی مینوی نیز استدلال شادروان رشید یاسمی را در نوشتاری بدون ذکر نام مرحوم یاسمی مردود شناخته است.

اگر از این مشاجرات قلمی درباره تاریخ ولادت یا وفات باباطاهر یا نام پدر او که فریدون بوده یا وجه تسمیه دیگری، بگذریم آنچه اهمیت دارد پایگاه والای این شاعر و عارف بزرگ در عرصه ادب و عرفان است و برای شناسایی بیشتر این شخصیت برجسته ادبی و عرفانی بجاست که بطور اجمال به اوضاع ادبی عصر او نظر افکنیم.

اواخر سده چهارم و تمامی سده‌های پنجم و ششم هجری را می‌توان دوره جهش و انقلاب ادبی ایران شمرد، زیرا دانش‌های گوناگون عقلی و نقلی در ادوار مذکور رواج بیشتری یافت و دانشمندان و سخنوران توانایی در آن برهه از زمان پیدا شدند. این تحول را می‌توان تا حدودی مرهون تشویق و حمایت اُمرا و وزرایی دانست که خود در زمره اهل علم و دانشمندان بودند، مانند صاحب بن عباد - شمس المعالی قابوس بن وشمگیر - ابونصر مشکان و غیره.

در درازای این ادوار، سده پنجم هجری از نظر رشد و تکامل عقاید عرفانی و نضج گرفتن مبانی تصوف و ظهور شمار بسیاری از صوفیه و مشایخ پهنه عرفان پایگاه ویژه‌ای دارد و می‌توان سده پنجم را درخشان‌ترین دوره در تاریخ تصوف ایران دانست، زیرا علاوه

است واژه‌هایی بکار رفته که شکل لغت‌های بومی ایران باستان را نگهداشته و به واژه‌های پهلوی نزدیک است، مانند: «مو» به جای «من»، «شو» به جای «شب»، «وینم» به جای «بینم»، «کُرَن» به جای «کنند».

نکته قابل توجه در زمینه دوبیتی‌های باباطاهر اینست که پیر همدان با آنکه به عربی نویسی تسلط کامل داشته و کلمات قصار خود را به عربی فصیح انشاء نموده است، برای زنده نگهداشتن ادبیات ملی سرزمین مادری خویش به شیوه فردوسی و سایر سخنوران ملی گرا و ایراندوست ترانه‌های خود را به لهجه‌ای سروده که نمونه برگزیده زبان پهلوی است.

۲- دومین اثر عمده باباطاهر کلمات قصار اوست که با عباراتی سهل و ممتنع به زبان عربی گفته شده و هر کلمه آن اشاره به مرحله‌ای از مراحل سلوک و هر جمله آن مقامی از مقامات عارفان به حق است.

شمار این کلمات در شرحی که منسوب به عین القضاة همدانی عارف بزرگ و دانشمند سترک اوائل سده ششم هجری است، ولی شارح آن هنوز دقیقاً مشخص نشده، ۴۲۱ کلمه است. شرح دیگری شامل ۳۲۲ مورد از این کلمات توسط محمد بن ابراهیم مشهور به خطیب وزیری انشاء شده که آنرا در ماه شوال ۸۸۹ هجری آغاز نموده و در ماه شعبان ۸۹۰ کتابت آن وسیله جانی بیک بن عبدالله عزیزی پایان گرفته است. این شرح الفتوحات الربانیة فی مزج الاشارات الهمدانیة نام دارد که نسخه اصلی آن در کتابخانه ملی پاریس مضبوط است. در مجموعه اخیر شارح بخشی از کلمات قصار «بابا» را به طور متفرق یادداشت نموده، سپس آنرا با آراء خود و گفتار بزرگان پهنه عارفان به صورت مزجی (آمیختگی متن و شرح) به نحوی مبهم و پیچیده شرح و تفسیر نموده است به گونه‌ای که تشخیص متن اصلی کلمات باباطاهر از شرح «وزیری» دشوار است. این کتاب را بعضی از خاورشناسان مانند هرمان اته، بلوشه، مینورسکی، هرن آلن در نوشته‌های خود معرفی کرده‌اند و حتی مینورسکی طی نامه مفصلی به عنوان مرحوم محمد قزوینی پرسش‌هایی در باره آن مطرح نموده است. (یادداشت‌های قزوینی - جلد پنجم، صفحه ۲۸۳). و نیز مرحوم رضاقلی هدایت در مجمع الفصحی به این رساله بدون ذکر نام کامل آن اشاره کرده است.

به طور کلی بر کلمات قصار باباطاهر شرح‌های متعددی نوشته

بر آنکه شاهان سلجوقی متصوفه را اکرام و عقاید آنها را ترویج می‌کردند، گروهی از فقها و دانشمندان آن دوره که خود مشرب تصوف داشتند این طایفه را گرامی و محترم می‌داشتند، مانند شیخ ابواسحاق شیرازی که از اعظام دانشمندان عصر و از حامیان و مشوقین عمده عرفا و اهل تصوف بود.

از این رو دانشمندان شهره‌ای چون ابوریحان بیرونی، ابوعلی مسکویه، بدیع الزمان همدانی، ثعالبی نیشابوری، ابوالفضل بیهقی، و امام محمد غزالی و عارفانی چون احمد غزالی، ابوعلی دقاق، شیخ ابوالحسن خرقانی، شیخ ابوسعید ابی‌الخیر، خواجه عبدالله انصاری و ابوبکر نساج طوسی و شعرا و سخنورانی چون حکیم ابوالقاسم فردوسی، غضائری رازی، فرخی سیستانی، عنصری بلخی، عنصری مروزی، فخرالدین اسعد گرگانی، اسدی طوسی، مسعود سعد سلمان و قطران تبریزی، همه در این سده ظهور کرده و عرض وجود نموده‌اند، با این حال زیستن باباطاهر در چنین عصر درخشانی نام او را تحت الشعاع نام و شهرت این بزرگان قرار نداده و از رده بالای دانشمندان و اندیشمندان این دوره تنزل نداده است، بلکه نام او بین نوابغ مذکور ثبت اوراق تاریخ ادب ایران شده و با همه وارستگی و اهمتامی که برای گمنام ماندن خود نموده، شخصیت برجسته وی فدای شهرت و آوازه اقران و همگان عصر او نشده است.

گویاترین سند رفعت پایگاه باباطاهر، دوبیتی‌ها و فهلویات اوست که گوی سبقت را از رباعی سرایان و سخنگویان نامی عرفانی معاصر خویش مانند ابوسعید ابی‌الخیر و خواجه عبدالله انصاری ربوده و علاوه بر شهرت داخلی به زبانهای زنده خارجی نیز ترجمه شده است.

در این نوشتار توجه ما بیشتر معطوف به اندیشه‌های عرفانی باباطاهر است. بنابراین از بحث پیرامون مسائلی مانند زبان و لهجه این سخنور و اظهار نظر پژوهندگان داخلی و خارجی در این باره می‌گذریم و به روحیه و مشی عرفانی او می‌پردازیم و برای پرداختن به این مقوله بایستی ابتدا از آثار قلمی این عارف شوریده یاد کنیم:

۱- معروف ترین اثر باباطاهر همانطور که قبلاً خاطر نشان شد، ترانه‌هایی است به لهجه محلی لری که در بحر هزج مسدس محذوف سروده شده و به نام فهلویات مشهور است.

در این دوبیتی‌ها گذشته از وزن مخصوص، همانگونه که استاد فقید مرحوم دکتر رضازاده شفق در تاریخ ادبیات ایران متذکر شده

از آن روزی که ما را آفریدی به غیر از معصیت چیزی ندیدی
 خداوندا به حق هشت و چارت ز مو بگذر شتر دیدی ندیدی
 یا:
 شُو تارت بُوینم تار تارو گرفته ظلمتش بر برج و بارو
 خدایا روشنایی بر دلم ده که تا وینم جمال هشت و چارو
 که مقصود او از هشت و چار در این دو بیتی ها دوازده امام
 است.

* * *

آنچه از آثار و سروده‌های باباطاهر برمی آید اینست که عارف
 همدانی بیش از هر مذهبی به مذهب عشق و فراتر از هر طریقتی به
 طریقت عشق پای بند بوده است. او آزاد از هر آنچه رنگ تعلق
 پذیرد تن عریان از دلستگی‌ها و وجود فارغ از وابستگی‌های خود
 را به امواج دریای عشق سپرده و از تار و پود عشق بر قامت دل جامه
 دوخته است:

دلی دیرم خریدار محبت کز او گرم است بازار محبت
 لباسی بافتم بر قامت دل ز پود محنت و تار محبت
 او در مرحله طلب و به شوق دیدار دوست سراسیمه فریاد
 می زند:

الهی آتش عشقم به جان زن

شرر زان شعله ام بر استخوان زن

چو شمعم برفروز از آتش عشق

بر آن آتش دلم پروانه سان زن

و همه جا معشوق را به چشم دل، و نه به چشم سر، می بیند و
 مشتاقانه می سراید:

خوشا آنانکه پا از سر ندوندند میان شعله خشک و تر ندوندند
 کشت و کعبه و بتخانه و دیر سرایی خالی از دلبر ندوندند
 و آنگاه که به سر منزل عشق می رسد صلا درمی دهد:

ندونم لوط و عریونم که کرده خودم جلاد و بی جونم که کرده
 بده خنجر که تا سینه کنم چاک بینم عشق با جونم چه کرده
 پس آنگه حلاج وار با دوست در یک پوست می رود و جلوه
 معشوق را در وجود خویش می یابد:

مو آن مستم که پا از سر ندونم سرو پایی به جز دلبر ندونم
 دلارامی کزو دل گیرد آرام به غیر از ساقی کوثر ندونم
 و به نشانه تسلیم و رضا در برابر خواست محبوب نغمه سر
 می دهد که:

شده که علاوه بر دو مورد یادشده در بالا: شرح حاج ملاسلطانعلی
 گنابادی به عربی به نام «ایضاح» و همان شرح به فارسی به نام
 «توضیح»، شرح عمادالفقرا حاج میرزا محسن مدرس به فارسی به
 نام آینه بینیان و شرح میر سید علی همدانی به عربی، در خور ذکر
 است.

طبعاً در این نوشتار ما را مجال پرداختن به تمام شروح مذکور
 نیست فقط به معروف ترین آن که شرح منسوب به عین القضاة
 همدانی است، اشاره می کنیم:

شرح منسوب به عین القضاة که در یک دیباچه و پنجاه باب تنظیم
 یافته با عباراتی علمی و اصطلاحاتی عرفانی تدوین شده و گویا این
 تقسیم بندی از ابتکارات شخص شارح بوده و همان سان که
 باباطاهر معانی عمیق و دقیق را در جملاتی مجمل و کوتاه جای داده
 به گونه ای که درک معانی آن حتی برای کسانی که مراحل سلوک را
 پیموده اند کم و بیش دشوار است، شارح نیز برای روشن ساختن
 معانی دشوار و بازگو کردن تعبیرات دقیق عرفانی سخنان باباطاهر
 معانی زیادی را در قالب الفاظ محدودی قرار داده و به اصطلاح در
 تنگنای قالب های لفظی قرار گرفته و گهگاه برای پرهیز از اطناب
 مُمل به ایجاز مُخل پرداخته است. به همین سبب فهم دقیق و
 ظرایف شرح مذکور چندان ساده نیست.

از مذاقه در کلمات قصار باباطاهر چنین مستفاد می شود که او با
 آگاهی کامل قدم به عرصه سیر و سلوک نهاده و به مراتب فقر و غنا
 - زهد و تقوی - توکل و رضا - صبر و بلا - وجد و سماع - وصل
 و فصل، مشاهده و مراقبه - فنا و بقا آشنایی تام داشته و در طریقت
 عارفی متفرد و سالکی موحد بوده و مراحل طلب، عشق، معرفت،
 استغنا و توحید را با اخلاص تمام گذرانیده، مجذوب انوار الهی
 شده و به پایگاه قرب و فنا رسیده و جلوه معشوق راستین را مشاهده
 کرده است. تذکره نویسانی که شرح حال باباطاهر را نوشته اند قطعاً
 معلوم نداشته اند که عارف همدانی وابسته به چه طریقتی بوده و
 رشته فقر او به کجا و به کدام یک از سلسله های فقر منتهی می شده
 است. بعضی او را از عرفای بکتاشیه دانسته و برخی دیگر او را در
 عداد دراویش اهل حق شمرده اند، اما از کلمات قصار باباطاهر که
 اشارات بسیاری به آیات قرآنی و روایات و احادیث نبوی دارد،
 همچنین با توجه به بعضی دوبیتی های او چنین برمی آید که وی
 عارفی شیعه مذهب و از فرقه امامیه اثنی عشریه بوده، چنانکه
 گوید:

شفق، دکتر رضازاده. (۱۳۴۷ ش.). تاریخ ادبیات ایران، انتشارات امیرکبیر، تهران.

عین القضاة همدانی. (۱۳۵۴ ش.). شرح و ترجمه کلمات قصار باباطاهر، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، تهران.

قزوینی، علامه محمد. (۱۳۶۳ ش.). یادداشت‌ها، جلد پنجم، انتشارات علمی، تهران.

مقصود، دکتر جواد. (۱۳۵۴ ش.). شرح احوال و آثار و دوبیتی‌های باباطاهر، عریان، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، تهران.

مینورسکی. (۱۳۲۸ ش.). دیباچه بر دوبیتی‌های باباطاهر، چاپ امیرکبیر، تهران.

هدایت، رضاقلی. (۱۳۴۴ ش.). ریاض العارفین، به کوشش محمد علی گرگانی، کتابفروشی محمودی، تهران.

یکی درد و یکی درمون پسند

یکی وصل و یکی هجرون پسند

مواز درمون و درد و وصل و هجرون

پسندم آنچه را جانون پسند

و با استغنائی تمام و به نشانه‌های از قید تعلقات می‌سراید:

اگر زرین کلاهی عاقبت هیچ

به تخت ار پادشاهی عاقبت هیچ

گرت ملک سلیمان در نگیان است

در آخر خار راهی، عاقبت هیچ

و وحدت وجود را در قالب ساده‌ترین کلام و در عین حال

گویاترین پیام چنین توصیف می‌کند:

به صحرا بنگرم صحرا ته وینم

به دریا بنگرم دریا ته وینم

به هر جا بنگرم کوه و در و دشت

نشون از قامت رعنائی ته وینم

باباطاهر عریان، این عارف پاکباز، این منادی توحید که به قول

پرفسور مینورسکی خاورشناس روسی: «هرگاه فیتزجرالد دیگری

پیدا می‌شد او را همسایه و همدوش خیام به جهانیان معرفی

می‌کرد»، چراغ عمرش در نیمه دوم سده پنجم هجری به خاموشی

گرایید و در زادگاهش همدان به بستر خاک آرمیدو استاد فقید

جلال‌الدین همایی در توصیف مزار او سرود:

آنکه شد این روضه اش آرامگاه

پیر اهل عشق باباطاهر است

چشم باطن را در این قدسی مقام

جلوه نور حقیقت ظاهر است

به امید حق در نوشتاری دیگر، به کلمات قصار پیر شوریده

همدان و تفسیر اجمالی آن خواهیم پرداخت.

فهرست منابع

خطیب وزیری، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴ ش.). الفتوحات الربانیة فی مزج الاشارات الهمدانیة، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، تهران.

دهخدا، علی اکبر. لغت‌نامه، سازمان لغت‌نامه، تهران.

راوندی، نجم‌الدین ابوبکر محمد بن علی بن سلیمان بن محمد. (۱۳۳۳ ش.). راحة الصدور و آية السرور، به تصحیح و تحشیه مجتبی مینوی، انتشارات اقبال، تهران.

زرین کوب، دکتر عبدالحسین. (۱۳۵۷ ش.). جستجو در تصوف ایران، چاپ امیرکبیر، تهران.

از دیوان شیخ بهائی

ساقیا بده جامی زان شراب روحانی

تا دمی بیاسایم زین حجاب جسمانی

بهر امتحان ای دوست گر طلب کنی جان را

آن چنان برافشانم کز طلب خجل مانی

بی رفانگار من می‌کند به کار من

خنده‌های زیر لب عشوهای پنهانی

دین و دل به یک دیدن باختم و خرسندیم

در قمار عشق ای دل کی بود پشیمانی؟

ما ز دوست غیر از دوست مطلبی نمی‌خواهیم

حور و جنت ای زاهد! بر تو باد ارزانی

رسم و عادت رندی است از رسوم بگذشتن

آستین این ژنده می‌کند گریبانی

زاهدی به میخانه سرخ رو ز می‌دیدم

گفتمش مبارک باد بر تو این مسلمانی!

زلف و کاکل او را چون بدیاد می‌آرم

می‌نهم پیریشانی بر سر پریشانی

خانه دل ما را از آگرم عمارت کن

پیش از آنکه این خانه رو نهد به ویرانی

ما سیه گلیمان را جز بلا نمی‌شاید

بر دل بهائی نه هر بلا که بتوانی

مقایسه‌ای چند میان مثنوی سنائی و عطار

از: دکتر ز. ت. پ. دبرون

استاد ادبیات فارسی و تاریخ ایران در دانشگاه لیدن، هلند

ترجمه: مزدکیات

کرده‌اند و آیا این دو شاعر متفقاً در یک رشته شعر عرفانی کار می‌کرده‌اند و یا اینکه این مطلب فقط برداشت مولوی بوده است. چنانچه بخواهیم مقایسه‌ی جامعی میان عطار و سنایی بکنیم باید که کلیه‌ی مشابهاً و متناقضات آثار ایشان را از نظر مطلب و محتوی مورد بررسی دقیق قرار دهیم که در این مقاله فقط مجال ارائه‌ی چند نکته از آن است و از میان آثار متعدد هر دو شاعر مثنوی‌های ایشان را مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

* * *

ابتدا بهتر است که چند نکته مربوط به سنائی و عطار را متذکر شویم.

سنائی در اواخر قرن پنجم هجری در غزنه، یکی از شهرهای مشرق افغانستان کنونی، بدنیا آمد که در آن زمان محل اقامت سلاطین غزنوی بود، و در همان شهر در سال ۵۲۵ هجری قمری وفات یافت. او مدتی از عمر خود را در شهرهای بزرگ خراسان بسر برد. تاریخ دقیق تولد و وفات عطار به درستی معلوم نیست. گفته می‌شود که عطار در موطن خود، یعنی شهر نیشابور، به دست یورشیان مغول به قتل رسید و در نتیجه تاریخ وفات او را می‌توان حوالی ۶۱۸ ه. ق. در سنین بالا دانست که نشانه‌ی آن است که آثار خود را در اواخر قرن ششم به پایان رسانیده است.

متأسفانه زندگی نامه‌ی معتبری برای این شاعر در دست نیست و تنها شواهد، مطالبی است که در آثار خود این دو شاعر ذکر شده است. به نظر می‌رسد که افسانه‌های بسیاری پیرامون شخصیت سنائی ساخته شده بود که بتدریج به صورت تذکره‌هایی مختصر درآمده است. در سال ۶۷۴ ه. ق. جغرافی‌شناس مشهور

حکیم سنائی (متوفی ۵۲۵ ه. ق.) و فریدالدین عطار (متوفی ۶۱۸ ه. ق.) از اولین چهره‌های سرشناس مکتب شعر عرفانی‌اند، مکتبی که اوج آن آثار مولانا جلال‌الدین رومی و هم مسلکان او بود. بنیانگزاران سلسله‌ی مولویه (قرن هفتم و هشتم هجری) از این دو شاعر به عنوان برجسته‌ترین شخصیت‌های پیش از خود یاد می‌کنند و این مسئله را سلطان ولد، فرزند مولانا جلال‌الدین رومی، تأیید کرده و در شعر زیر بزرگداشتی از این دو استاد شعر عرفانی می‌کند^۱:

عطار روح بود و سنائی دو چشم او

ما قبله سنائی و عطار آمدیم

پرفسور آن ماری شیمل در مقدمه‌ای که در ترجمه‌ی فرانسوی مصیبت نامه‌ی عطار نوشته، سنائی را "جوهر ارض" و رومی را "آتش" و عطار را در حد میان این دو و به عنوان "آب" نام می‌برد و می‌گوید: «عطار رودی است که از سرچشمه‌ی کوچکی شروع می‌شود و به آرامی از کوه‌ها و دره‌ها گذر می‌کند» (عطار ۱۹۸۱ ص ۱۱).

امین رازی، نویسنده‌ی قرن دهم هجری، در هفت اقلیم از قول عارفی گمنام چنین می‌نویسد که عطار همانند موری است که: «به آهستگی آن طریق را پیموده»، لیکن رومی «چون شهبازی بود که به یک طرفه‌ی العین خود را از تخت طریقت به قبله حقیقت رسانیده»^۲. استفاده از این تشبیهات و اصطلاحاتی چون "چشم"، "جان" و "قبله" که در آثار سلطان ولد آمده، نمایانگر پیشرفت اشعار عرفانی فارسی است که در زمان رومی به اوج خود رسید.

به درستی مشخص نیست که آیا عطار واقعاً تحت تأثیر آثار سنایی بوده و یا این رابطه را محققین در زمان بعد از ایشان ابداع

بر سنائی است بلکه سبک‌های ترانه‌ای جدیدی را نیز ارائه می‌دهد. اگر چه او بنیانگذار "غزل" در ادبیات فارسی نبوده، لیکن تعداد زیاد غزلیات او اولین نمونه‌ای این نوع مجموعه غزلیات در تاریخ ادبیات فارسی است. بدیهی است که "غزل" برای سالیان درازی در میان غزلسرایان درباری رواج داشته، لیکن تا زمان سنائی فقط به صورت شفاهی و صرفاً درباره عشق و شراب بوده، که خود نمایانگر جو دربار پارسی بوده است. لیکن نقش سنائی در «غزل» آن بود که با استفاده از معانی مذهبی مفهوم جدیدی به غزل داد. سنائی از قصیده برای تدریس و پندآمختن استفاده می‌کرد و در اولین نسخه‌های دیوان او این قصاید تحت قسمت «زهدیات» آمده و قسمتی دیگر از اشعار او که باره عرفان است تحت عنوان «قلندریات» ذکر شده است.

مجموعه ترانه‌های عطار که بیشتر به صورت غزلیات و رباعیات اند نمایانگر تبحر بیشتر وی در این زمینه است. رباعیات عطار در کتابی تحت عنوان مختارنامه جمع‌آوری شده - که در حقیقت دست چینی است از مجموعه بزرگی از اشعار او که به ترتیب مطالب مختلف ردیف بندی شده است.^۴ عطار قصایدی نیز سروده که مانند قصاید سنائی تدریسی و پندآمیز بودند (عطار ۱۹۶۲ ص ۶۴۵ - ۷۶۷). بر خلاف سنائی، عطار به نثر نیز پرداخته و اثر مهم او بنام تذکرة الاولیاء مجموعه‌ای است از احوال و گفته‌های مشایخ بزرگ اولیه صوفیه. مشهورترین آثار عطار، مثنوی‌های اوست که حداقل پنج نمونه آن اصیل بنظر می‌رسد. بدیهی است که تمامی آثار عطار از نظر هماهنگی مطالب از آثار سنائی برتر است، زیرا که در نظم و نثر، صرفاً ویژه مطالب عرفانی است.

* * *

در نگارش «قلندریات در شعر عرفانی فارسی» (de Bruijn 1992, pp. 75-86) موقعیتی پیش آمد که از نظر استفاده اصطلاحات مربوط به قلندری، تأثیر سنائی را در آثار عطار مورد بررسی قرار دهم. در این مقاله سعی در این است که مثنوی‌های این دو شاعر را مطالعه کنیم، زیرا مثنوی نمایانگر بهتری از مجموعه اشعار فارسی است و شعرای بزرگ متصوفه از آن به عنوان وسیله‌ای برای تدریس و ارشاد استفاده کرده‌اند.

احتمالاً مثنوی در اوایل دوران اسلامی ابداع شد و مبنی بر گونه‌ای منظوم داستانی و پندآمیز ایرانی رایج در قبل از اسلام بود که اطلاعات زیادی در مورد آن در دست نیست و فقط همان قدر

زکریای قزوینی، سنائی را به عنوان یک حکیم و عارف معرفی می‌کند که در خرابات و در فقر اختیاری می‌زیسته و با پای برهنه در کوچه‌ها پرسه می‌زده است. تصویری که این گونه مشخصات در ذهن خواننده می‌آورد مشابه تصاویری است که سنائی در آثار خود بکار برده، لیکن منظور سنائی صرفاً معانی تحت اللفظی آن نبوده است. نمونه بارز آن داستان گراییدن او به طریق تصوف است، بدین صورت که: مفلسی بود که در زیرزمین حمامی در کمال بدبختی زندگی می‌کرد. روزی سنائی با او روبرو می‌شود و مورد استهزاء او قرار می‌گیرد، که چرا هنر خود را صرف هدف بی‌ارزشی چون انعام گرفتن از حکام و سلاطین کرده است. این سخنان چنان تأثیری در سنائی می‌گذارد که او راه زندگی خود را بکلی عوض کرد و عارف گوشه‌گیری شد.

مطالعه نکاتی که سنائی در مورد زندگی خود در اشعارش آورده نمایانگر آنست که او در اول شاعر گمنامی بود که در غزنه زندگی می‌کرد و برای امرار معاش به مدیحه‌سرایی اطرافیان سلطان و درباریان می‌پرداخته و موفقیت چندانی نداشته است. بعد از آنکه موطن خود را ترک کرد و به خراسان رفت، شهرهای بزرگ آن ناحیه را محیطی مناسب یافت و با شخصیت‌های مذهبی بسیاری برخورد کرد که اکثر ایشان واعظ نیز بودند و بدیهی است که علاقه این واعظان به ادبیات باعث سرودن اشعار مذهبی سنائی شد. سنائی در اواخر حیاتش به غزنه بازگشت و در آنجا بزرگترین اثر خود حدیقه الحقیقه را سرود و به بهرام شاه، سلطان غزنوی، هدیه کرد و بدین وسیله همبستگی خود را به شعر درباری نشان داد.

در مورد عطار نیز بعضی افسانه‌ها است که ارزش تاریخی چندانی ندارد و آثار خود او نیز کمک زیادی به جمع‌آوری زندگی نامه جامعی درباره وی نکرده است. در آثار او نه حرفی از هواداران دنیایی بوده و نه از مرشدی که به او در طریق اقتدا کرده باشد. به ندرت در داستان‌های کوتاهش از خود به عنوان عطار "داروساز" یاد کرده که در بازار نیشابور دکان داشته است.^۳

* * *

اگر بخواهیم در مقایسه زندگی این دو شاعر تنها به این چند عوامل ظاهری اکتفا نماییم به وجوه مشترک چندانی مابین آن دو برخورد نمی‌کنیم و در آثار این دو نیز تفاوت بسیاری بچشم می‌خورد. سنائی سه مثنوی و یک دیوان جامع اشعار بجای گذاشته که نه تنها شامل انواع ترکیبات شناخته شده اشعار سنتی فارسی سابق

شود خانه ویران و پژمرده باغ بیفتد ستون و بمیرد چراغ
(گرشاسب نامه ص ۱۲)

* * *

داستان مثنوی سنائی کاملاً مطابق تجربیات ادبی و روحانی اوست. در جوانیش مثنوی کوتاهی نیز سروده به نام کارنامه بلخی که در نوع خود منحصر است و هیچ گونه افسانه و نمونه‌های پندآمیز در آن نیست، بلکه صرفاً شامل طنز و مدح هواداران و شعرای هم‌زمان اوست و نموداری است از یک مرحله از احوال سنائی که قبل از گرایش او به سوی اشعار مذهبی بود.

مثنوی دوم او که اسم زیبای عربی *سیرالعباد الی المعاد* را دارد کاملاً فرق می‌کند و تنها وجه تشابه آن با کارنامه در این است که شامل یک فصل کامل در مدیحه سرایی است و تقریباً یک سوم اشعار این قسمت (که کلاً حدود ۸۰۰ بیت است) در مدح شخصی به اسم محمد بن منصور آمده که قاضی القضاة و یکی از بزرگترین واعظان سرخس خراسان بود، و به احتمال زیاد با حمایت خود از سنائی، نقش مهمی در تحول سبک مذهبی در شعر سنائی داشته است. جالب‌ترین قسمت اشعار این کتاب در مقدمه است که مانند یک سفر روحانی است و در آن سنائی از معراج روح خود به سوی مقام روحانی محمد بن منصور، که حکم مرشد معنوی او را داشت، سخن می‌گوید. اثر ادبی این قسمت از اشعار سنائی مهم‌تر از مطلب ظاهری آن است. *سیرالعباد* از نظر استفاده استعاره و تمثیل از ارزش خاصی برخوردار است و شاید به همان دلیل بوده که بعضی مانند رینولد نیکلسون آن را با *کمدی الهی* مقایسه کرده‌اند.^۶ برای مثال توصیفی است که سنائی برای روح حیوانی آورده که مطابق روانشناسی قرون وسطی انسان در آن با حیوانات مشترک است. به نظر او روح حیوانی از لحاظ فکری کنترل‌کننده شعور انسان از طریق پنج حس عضوی مطابق با پنج حس درونی است. در عین حال حس غریزه‌ای که احتیاج به طعام، قدرت دفاعی و تولید حیوان را برمی‌انگیزاند نیز از این قسمت روح سرچشمه می‌گیرد که به نوبه خود تحت تأثیر نیروهای جسمی است، یعنی عناصر چهارگانه. در نتیجه در این مرحله سلامت روانی فقط وقتی حاصل می‌شود که این نیروها در حالت تعادل باشند.

ملکی با دو روی و باده سر اصل او از دو مادر و دو پدر
پنج سر مشرفان همامونی پنج سر منهبان گردونی

می‌دانیم که فاقد قافیه بوده است. بعد از آنکه قافیه سازی رواج پیدا کرد، مثنوی در اول مبتنی بر وزن عربی بود. اما در مورد مطالب حاوی مثنوی، از همان آغاز، مجموعه‌ای بود از اصول پندآمیز و آموزشی که بیشتر در مورد حکایات پهلوانی و داستان‌های عاشقانه بود و بطور کلی می‌توان گفت که تمامی مثنوی‌ها شامل اشعاری است که باید تحت عنوان ادبیات حکیمانه از آنها یاد کرد.^۵ برای نمونه می‌توان *گرشاسب نامه* را نام برد که در نیمه دوم قرن پنجم شاعر بزرگ اسدی طوسی آن را سرود و به حاکم آذربایجان اهدا کرد. *گرشاسب نامه* داستانی است حماسی، شبیه شاهنامه، که در آن *گرشاسب* به عنوان جد رستم، قهرمان داستان‌های فردوسی، معرفی شده و ماجرای زندگی او را مانند اسکندر به هند و سریلانکا می‌کشاند. در آنجا او به براهمه برخورد می‌کند و ایشان حکمت دیرین خود را به وی می‌آموزند. جالب اینجاست که اسدی در سراسر داستان از حمد و ستایش خدا و پیغمبرش کوتاهی نکرده و در مقدمه کتاب از هواداران و پشتیبانانش تقدیر کرده است. اشعار این کتاب از دین، جهان، آسمان، طبایع چهارگانه، مردم و تن و جان سخن می‌گوید و در مجموع نمایانگر نقش مذهب در هدایت بشر در طی زندگی دنیایی است.

اسدی می‌گوید: بشر در این دنیا دائماً تحت تهدید لشکریان پلیدی است که همان نیروهای هوی و هوس ناشی از نفس است و تنها راه نجات از طریق دین و حکمت است. دین او را به بهشت هدایت می‌کند و برای روز رستاخیز (بعد از ظهور امام زمان برای ایجاد صلح روی زمین) آماده می‌سازد، در حالیکه حکمت او را مدد می‌کند تا معنی هستی دنیایی خود را درک کند.

منظور از اشاره به اشعار اسدی نشان دادن این مطلب است که قالب مثنوی تنها برای بیان مطالب دینی نیست، بلکه از آن می‌توان برای بیان مقاصد و معانی دیگری نیز استفاده کرد. با اضافه کردن فلسفه نجات و رستگاری شاعر سعی کرده حماسه *گرشاسب* را نموداری از تجربیات یک شخص در زندگی دنیایی ارائه دهد و این سبک پندآموزی مذهبی در مثنوی جالب توجه است زیرا که اسدی اکثر عقاید خود را در استعاره و تمثیل بیان کرده و زیباترین آنها تصویری است که از بدن آدمی در قطعه زیر آورده:

تنت خانه‌ای دان به باغی درون چراغش روان زندگانی ستون
فروهشته زین خانه زنجیر چار چراغ اندرو بسته قندیل وار
هرآنکه که زنجیر شد سست بند ز هر گوشه ناگه بخیزد گزند

تناقضی ندارد. بحث مفصل سنائی در باره موضوع رستگاری صرفاً حاکی از زهد اسلامی نیست، بلکه بدینوسیله تأکید می‌کند که انسان محتاج است که به معنی سازمان کون و مکان و روح و روان بشری پی ببرد.

۲- شروع فصل دوم با مثالی است که در آن شاعر با مرشدی معنوی برخورد می‌کند که می‌توان گفت همان «عقلِ فعال - عقلِ مستفاد» فلاسفه است که او در سیرالعباد به آن اشاره می‌کند. در این قسمت سنائی توقعات خود را نسبت به پیروانش ابراز می‌کند و در آن از مسائل روزمره زندگی از قبیل: عفت، آداب شاعری، تساوی حقوق ایرانی و عرب در مورد مسائل مذهبی، پیری و مرگ، زندگی زناشویی، آداب طعام، صحبت و شادی، سخن می‌گوید؛ لیکن در سلسله حل المسائل ترتیب بخصوصی قائل نشده و در تمام مراحل، نیروی نفس لوآمه (که همان شهوت و حرص و غضب و حسادت است) را گوشزد می‌کند و دنیا را تحقیر کرده، نصایحی مربوط به دوران آخر حیات دنیایی می‌دهد و بالاخره از اوان بهاری سخن می‌گوید که مظهر احوال پاک انسان و هدف نهایی است. بنظر می‌رسد که یک چنین مجموعه پیچیده‌ای نمایانگر پیشرفت سالک در طی طریق است.

۳- در فصل سوم تحول دیگری در اشعار دیده می‌شود که خواننده را دوباره به دنیای مادی که سنائی در آن می‌زیسته برمی‌گرداند. سنائی سلطان را به عنوان یک حاکم مسلمان نمونه مدح می‌کند، و در آخر به علت برگزیدن خلوت، دربار غزنوی را رها می‌کند.

طبقه بندی و توضیحات فوق شایسته این اثر مهم سنائی نیست، لیکن شاید تا حدی نمایانگر ساختار کلی آن باشد. اثر عمیقی که این مثنوی بر خواننده می‌گذارد مدیون قسمت‌های مختلف و یا حتی تک بیتهایی است که در میان کلیه این مجموعه جلوه‌گری می‌کند.

سنائی مهارت فوق العاده‌ی در بیان مطالب خود داشت. از یک سو از تشبیهات و عبارات استعاری و از یک سو از تجسم تصاویر و اصطلاحات و اشارات، که هر کدام به نوبه خود نقش مهمی در بیان مطالب دارد، استفاده کرده است. برای مثال ابیات ذیل از فخری‌نامه را می‌توان ذکر کرد که در آن سنائی به توصیف مسئله تنزیه می‌پردازد:

پس چو مطلوب نبود اندر جای سوی او کی بود سرفت از پای

ذات اشرف و مایه اسراف زاده علم و زاده انصاف
جامه نقش و حرص و کینه و کام جان دیو و بهیمه و دد و دام
ظاهرش نور و باطنش نار است از برون یک تن از درون چار است
عدل ایشان بقاء پیوند است جور ایشان فناء فرزند است
(مثنوی‌های سنائی، ص ۱۸۵)

حقیقه الحقیقه در دوران آخر عمر سنائی نگاشته شده و برای قرن‌ها یکی از محبوب‌ترین مجموعه اشعار متصوفه برای خوانندگان مسلمان بوده است. متأسفانه در معتبر بودن همه اشعار این کتاب تردید وجود دارد، زیرا نسخ بسیاری از آن موجود است که هر یک از نظر ترتیب و توالی ابیات با دیگری تفاوتی فاحش دارد. دلیل این از هم گسیختگی، مرگ سنائی قبل از به اتمام رسانیدن و تنظیم و تصحیح نهایی کتاب است و در نتیجه مصححان بعدی اشعار پراکنده‌ای به این کتاب اضافه کرده‌اند که خود شاعر قبل از مرگ برای آنان مکانی مشخص نکرده بود و در نتیجه احتمال می‌رود که در این میان ابیات نادرست فراوانی نیز به کتاب اضافه شده باشد.

خوشبختانه نسخه‌ای بسیار قدیمی از این منظومه در کتابخانه سلیمانیه در استانبول (وهبی^۷ ش ۱۶۷۲) حفظ شده، که در سال ۵۵۲ هجری برای زرگری در قونیه به نام علی الحسن غازی نگاشته شده است. تاریخ این نسخه بسیار جالب است زیرا که فقط بیست سال بعد از وفات سنائی است. متن این نسخه بسیار کوتاه‌تر (کمتر از ۵۰۰۰ قطعه) از سایر نسخ معتبر است و تحت عنوان «فخری‌نامه» - در ارتباط با یکی از القاب سلطان بهرامشاه - آمده است. به نظر می‌رسد که ترتیب ابیات و مطالب درج شده در نسخه «وهبی» نزدیک‌تر به منظور سنائی باشد.^۷

مثنوی فخری‌نامه به صورت سلسله اشعاری در قالب مباحث تعلیماتی است و مطالب آن به صورت داستان نیامده است. این مثنوی را می‌توان به سه قسمت اصلی تقسیم کرد:

۱- مقدمه، که نکات کلی زندگی مذهبی است، مانند رابطه و وظیفه یک شخص نسبت به خدا، نیاز به بیداری از خواب غفلت برای آمادگی آخرت، اهمیت قرآن در زندگی معنوی و حکایاتی از مردان بزرگ اسلام، که نه تنها شامل حضرت محمد و چهار خلیفه مسلمین است بلکه امام حسن، امام حسین و امامان سنی، شافعی و ابوحنیفه نیز در میان آنان نام برده شده‌اند. سنائی عقیده داشت که اظهار ارادتش به «اهل بیت» با پیروی اش از مکتب سنی هیچ

قسمت اعظم مثنوی های عطار مملو از حکایات شیرینی است که به صورت های گوناگون ارائه داده شده و غنی تر از روایات کوتاه سنائی است. او در مثنوی های مشهورش: «منطق الطیر، الهی نامه و مصیبت نامه، همیشه از یک داستان اصلی استفاده می کند که مبتنی بر یکی از حکایات کلیله و دمنه و یا سندبادنامه است. کلیه اشعار عطار ترتیب و نظم مشخصی دارد که بر خلاف سبک فکری پیچیده سنائی در حدیقه است.

برخلاف منطق الطیر، که در مغرب زمین شناخته شده و به زبان های مختلف ترجمه شده است^۸، مصیبت نامه عطار که در نوع خود بسیار جالب و خواندنی است، فقط به زبان فرانسه ترجمه شده و متن اصلی و اصطلاحات بکار برده شده در آن شباهت بسیاری به مثنوی های سنائی دارد.^۹

مثنوی مصیبت نامه حکایت فکرت سالک است که در طلب معرفت به خود در کائنات و عوالم روحانی سفر می کند. در مقدمه کتاب عطار از سبک استعاره «زبان حال - زبان حال» سخن می گوید^{۱۰}:

آنکه سالک با ملک گوید سخن در زمین و آسمان جوید سخن
یا گذر بر عرش و بر کرسی کند یا از این و آن سخن پرسى کند
استفادات گیرد او از انبیا بشنود از ذره ذره ماجرا
از زبان حال باشد آن همه نه زبان قال باشد آن همه
در زبان قال کذب است آن ولیک در زبان حال بر صدق است و نیک
گر زبان حال شناسی تمام تو زبان فکرش خوان والسلام
(مصیبت نامه عطار ص ۵۶)

عطار مسیر خارق العاده ای برای این سفر سالک انتخاب کرده که بیشتر به صورت نزولی است و هر منزل از آن نمایانگر یک مرحله از هستی است. اول منزل عالم لاهوت است که سالک همنشین با چهار فرشته: جبرئیل، اسرافیل، میکائیل و عزرائیل است. بعد از آن مراحل است که در سنت شرع تحت عالم آخرت عنوان شده، یعنی از عرش تا به جهنم. و بعد از آن سیر در کائنات (یا عالم هستی) است که در آن عقل با سیارات، عناصر طبیعی و زمینی مانند کوه و دریا مواجه می شود و تا بالاخره به نباتات و انسان می رسد. از آنجا عقل از پیامبران مدد می جوید و بالاخره به حضرت محمد می رسد که راه به جان درون را به او نشان می دهد و در آنجا انعکاس نور حق و نور محمد را مشاهده می کند. در طی این طریق عقل از چهل چیز مدد می گیرد که جواب های آنها را

سوی حق شاه راه اصل و نفس
پیش آن کش به دل شکی نبود
آینه صورت از سفر دور است
نور خود ز آفتاب نبریدست
هر که اندر حجاب جاویدست
گر ز خورشید بوم بی نیروست
تو نبینی جز از خیال و حواس
گوید آن کس درین مقال فضول
گرت باید که بر دهد دیدار
کآفتابی که نیست نور دریع
یوسفی از فرشته نیکوتر
هر چه روی دلت مصفاتر
نه چو ز امت فرونش بود اخلاص
گشت بوبکر در تجلی خاص
(نسخه «وهبی» ص ۴۴-۴۵)

در اینجا سنائی مسئله تنزیه را که یکی از مسائل اصلی کلام اسلامی است، به صورت عملی تجزیه و تحلیل کرده و به انعکاس نور الهی در آینه دل سالک تشبیه می کند و توضیح می دهد که این نور است که در حال حرکت است نه آینه. نور ذاتاً به منشأ خود، یعنی خورشید، متصل است و هرگز نمی تواند با آینه یکی شود و آن را به صورت علمی نیز تشریح کرده می گوید: «یک ریاضی دان هرگز نمی تواند اندازه حقیقی زوایا و ابعاد اشیاء را تنها از طریق حواس پنجگانه و از روی حدس و گمان محاسبه کند»، و بدین صورت در اشعارش مسئله نزدیکی انسان به خدا را توضیح می دهد که مقارنت دارد با این مسئله شرعی که: بین انسان و خالقش فاصله ای است پرنشدنی.

اگرچه سنائی نقش مهمی در پرورش اشعار عرفانی داشته ولیکن عطار بدون شک در سرودن مثنوی مهارت بیشتری داشت و با ارائه ایده های جدید به تکامل آن کمک کرده است.

مثنوی های عطار به مراتب از سنائی والاتر است و با وجود اینکه بسیاری از اشعار متن آن که به عطار نسبت داده شده بعد از فوت او به اشعارش اضافه شده، هنوز می توان گفت که اشعارش بسیار مؤثر و عمیق بوده و فاقد مدیحه سرایی هایی است که سیرالعباد و حدیقه سنائی مبنی بر آنند و این خود نمایانگر زندگی شخصی عطار است.

یکی از قسمت‌های قابل توجه این کتاب جواب عطار است درباره‌ی مطلب «شعر» که سنائی در فخری‌نامه آورده است. سنائی به بازی با کلمات «شعر» و «شرع» پرداخته و می‌گوید که هر دو از ترکیب سه حرف: «ش» و «ع» و «ر» است، و اینکه «شرع» سمبول اطاعت از فرمان حق است و «شعر» سمبول هنر شاعر درباری، که اگرچه شغل خود سنائی در اوایل کار بوده، لیکن در اینجا آن را مورد سرزنش قرار داده و به عنوان گدایی و ریا معرفی می‌کند و می‌گوید:

دست ازین شاعری و شعر بدار	ای سنائی چو شرع دادت بار
کت گدایی بکارد اندر دل	شرع دیدی ز شعر دل بگسل
چون به سنت رسید مسخره ایست	شعر بر حسب طبع و جان سره ایست
هم چو صبح دروغ زن باشد	شعرت اول که شاه تن باشد
غلط مؤذن و عسس بود اوی	مدد ناحفاظ و خس بود اوی
که فزون شد به نور و هیچ نکاست	شرع چون صبح صادق آمد راست

(نسخه «وهبی»، ص ۹۷ ب)

در جای دیگر با کلمات «غمز» و «رمز» بازی کرده و مقایسه‌ای بین ارزش ادبیات و شریعت می‌کند و می‌گوید:

سخن شاعران همه غمزست	نکته انبیا همه رمزست
----------------------	----------------------

البته مقصود سنائی از انتقاد شدید خود از «شعر» صرفاً به منظور مردود شمردن مدیحه‌سرایی درباری است و عطار درک این مطلب را با جواب خود در مصیبت‌نامه روشن می‌کند و از ترکیب سوم حروف «ش» و «ع» و «ر» که «عرش» باشد استفاده کرده و وحدت اصلی این سه کلمه اصطلاحی را بدین صورت بازگو می‌نماید:

شعر و شرع و عرش از هم خاسته است
تا دو عالم زین سه حرف آراسته است
نور گیرد چون زمین از آسمان

زین سه حرف یک صفت هر دو جهان
آفتاب از چو سه سمایی گشته است

در سناجنس سنائی گشته است
(مصیبت‌نامه عطار ص ۴۶)

پس عطار معتقد است که هنر ادبی «شعر»، اطاعت از قانون اسلام «شرع» و طلب قرب حق «عرش» همه از یک مبدأ سرچشمه می‌گیرد. و بهمین ترتیب سعی می‌کند که یگانگی میان شاعران و تعلق آنها به عوالم آسمانی را نیز توصیف کند و از سنائی به عنوان «سناکننده»، ازرقی به عنوان «آسمانی - آبی»، انوری به عنوان

راهنمای روحانی اش، که در بدو سفر با او همراه شده، برای او تفسیر می‌کند.

آداب و سنن مختلفی به عنوان منشأ این سبک معرفی شده‌اند، من جمله «چله نشینی صوفیان» و حدیث «الشفاعة»، که شفاعت حضرت محمد برای مؤمنان در روز قیامت است. بنابراین قصد شاعر در این بوده که هر خواننده‌ای بر حسب ذوق خود مطلب داستان را به گونه‌ای متفاوت تعبیر کند.

اشعار عطار، به غیر از داستان متن اصلی که پیش از این ذکر شد، حاوی حکایات و اشارات زیبایی نیز هست که در ضمن داستان اصلی آمده و در این مورد نیز عطار بر سنائی پیشی گرفته، زیرا اشعار سنائی بیشتر به تدریس و پندآموزی تأکید دارد. عطار در مثنوی مصیبت‌نامه، حکایتی درباره‌ی سنائی بعنوان یک درویش آورده و در آن نظر درویش را نسبت به افرادی که در طریق به آنها برخورد می‌کند، چنین می‌نویسد:

دید کناسی شده مشغول کار	در رهی می‌شد سنائی بی قرار
یک مؤذن دید در بانگ نماز	سوی دیگر چون نظر افکند باز
هر دورا می‌بینم اندر یک عمل	گفت نیست این کار خالی از خلل
از برای یک دو من نمان کارگر	زانکه هست این بی‌خبر چون آن دگر
هر دو را یک کار می‌بینم مدام	چون برای نانست کار این دو خام
وان مؤذن غره روی و ریاست	بلکه این کناس در کار است راست
از مؤذن به بود کناس نیز	پس درین معنی بلاشک ای عزیز
پیشه خواهی داشت کناسی مقیم	تا تو با نفسی و شیطان ندیم
جانت را زین بند مشکل بر کنی	گر درخت دیو از دل بر کنی
با سگ و با دیو باشی هم سرای	ور درخت دیو می‌داری بجای

(مصیبت‌نامه عطار ص ۲۴۰)

عطار مقدمه‌ای طولانی در مصیبت‌نامه آورده که شباهت بسیاری به سبک اسدی طوسی دارد که به آن اشاره شد، و مطالب آن نیز رابطه مستقیم با این سبک دارد. مطلب جدیدی که عطار به این قسمت اضافه کرده مبحث معراج پیغمبر است که در آن مانند سنائی به مدیحه‌سرایی ائمه اطهار شیعی و سنی پرداخته و از اشخاصی که نسبت به ائمه گروه مخالف تعصب دارند ایراد می‌گیرد و مانند سنائی خواهان صبر و مخالف چند دستگی در مذهب و پشتیبان وحدت در اسلام است.

بود و به همین جهت لقب پیش قدم شعر در زبان فارسی را گرفت. با این همه او، همانند کلیه ادبای عرفانی و معمولی معاصر خویش، هرگز عاری از وابستگی حمایت حکام وقت برای معاش خود نبود.

بری بودن عطار از این وابستگی‌ها، همانطور که در اشعارش نمایان است، گواه آن است که در اواخر قرن ششم هجری، ادیبان قادر بودند که مستقل و بدون حمایت مادی بزرگان و متمولان به هنر خود ادامه دهند. از طرف دیگر روشن نیست که عطار برای چه گروه مخصوصی شعر می‌سروده است.

مولانا جلال‌الدین رومی سبک‌های پندآمیز مثنوی را در مثنوی خود نام برده که سبک سنائی و عطار از آن جمله‌اند. اشعار رومی، مانند ابیات فخری‌نامه، مملو از مباحث تعلیماتی و تأدیبی است که در عین حال بر اساس حکایات و روایات پیچیده است که با سبک ساده عطار تفاوت دارد.

چنانچه بخواهیم رابطه این دو شاعر را با ادبیات فارسی بیان کنیم، کرانه‌های سنتی ای راکه آندو در آن سهیم بودند می‌توان به صورت دو دایره متحدالمرکز تصور کرد که دایره داخلی آن شامل استفاده ترکیبات رایج شعری برای بیان مسائل عرفانی بوده و دایره بزرگتر آن شامل کلیه اشعار کلاسیک فارسی است. شعرای عرفانی خالق زبان شعری جدیدی نبودند، بلکه از استعارات، عبارات و تشبیهات و اصطلاحات معرفی شده در زبان شعری درباری که در قرن چهارم به بعد رواج داشته، استفاده کرده‌اند.

یادداشت‌ها

۱- رجوع شود به دیوان سلطان ولد و همچنین

de Bruijn (1978, p. 35)

۲- رجوع شود به عطار، مصیبت‌نامه، پیشگفتار نورانی وصال.

۳- رجوع شود به Reinert (1989).

۴- رجوع شود به تجزیه و تحلیل این مجموعه توسط هـ - ریتز

Ritter (1961, pp. 195-228)

۵- رجوع شود به:

Encyclopedia of Islam, New Edition, vol. 6, s.v. Mathnawi.

۶- رجوع شود به Nicholson (1944) در بررسی کوتاه خود از این شعر.

«نورانی» و فردوسی به عنوان «اهل بهشت» یاد می‌کند، لیکن منظور اصلی او در اشعار ماورای بازی ظاهری با کلمات است و به اهمیت شعر در اسلام و تفاوت میان شعر و کلام پیغمبران می‌پردازد. وی نه تنها شعر و شاعری را رد نمی‌کند بلکه معتقد است که شعر نقش جدیدی را در این دوره بازی می‌کند و می‌گوید:

شعر چون در عهد ما بدنام ماند / پختگان رفتند و باقی خام ماند
لاجرم اکنون سخن با قیمت است / مدح منسوخ است و وقت حکمتست
دل ز منسوخ وز ممدوحم گرفت / ظلمت ممدوح در روحم گرفت
تا ابد ممدوح من حکمت پس است / در سر جان من این همت پس است

(مصیبت‌نامه عطار ص ۴۷)

در این بررسی به وضوح می‌توان دریافت که شباهت و تناقض آثار این دو شاعر بستگی به سبک مورد نظر است. بدون تردید آثار سنائی تأثیر مهمی در ترانه‌سرایی عطار داشته است. شباهت بسیاری در اشعار «قلندری» و قصیده‌های این دو شاعر دیده می‌شود، لیکن در مثنوی‌های ایشان این مسئله صدق نمی‌کند.

برای مثال نصایح سنائی در فخری‌نامه شباهت چندانی به سبک داستان‌سرایی عطار ندارد. ظاهراً حتی در اسرارنامه نیز اگرچه عطار از یک داستان به صورت زمینه اصلی استفاده نمی‌کند، لیکن اشعارش مملو از حکایات کوتاه است. از میان تمام آثار عطار فقط مثنوی مصیبت‌نامه است که شباهت بیشتری به سبک پندآموزی مثنوی‌های سنائی دارد که داستان اصلی آن درباره «سیر عقل در کائنات» و مملو از تشبیهات است. لیکن باید در نظر داشت که مصیبت‌نامه عطار - که جوابگوی سنائی در رد «شعر» درباری است - از نظر مطلب و هدف، با اشعار کوتاه سیر العباد الی المعاد سنائی متفاوت است.

در مقایسه شرح حال دو شاعر می‌توان تفاوت اساسی دیگری را نیز مشاهده کرد. اشعار سنائی نه تنها مطالب بسیاری را در مورد طرز زندگی او بطور کلی نمایان می‌سازد، بلکه نقش او را در تاریخ اجتماعی ادبیات عرفانی نیز مشخص می‌سازد. دوره سنائی، از لحاظ تحول در ادبیات فارسی از اهمیت بسیاری برخوردار است. تا آن زمان شعر و شاعری مخصوص محیط درباری بوده و سنائی به طرز آشکاری همبستگی خود را در این مورد قطع کرد. سنائی چنان تأثیری بر معاصران خود گذاشت که اشعار او را در سخنرانی‌های خود می‌آوردند و این خود نشان‌دهنده ابتکار و ابداع او در این زمینه

- Davis, Dick & Darbandi. (1974). Afkham, Farid al-Din Attar, *The Conference of the Birds*, Penguin Books.
- Nicholson, R.(1944). *A Persian Forerunner of Dante*, Towyn-on Sea, N.Wales.
- Radtke, B.(1987). "Die alteste is lamische Kosmographirs, Muhammadi Tusi's Agaib ul makhluqat." *Der Islam* (64).
- Reinert, B.(1989). *Encyclopedia Iranica*, s.v. Attar, London:RKP.
- Ritter, H.(1961). *Oriens* 13-14.
- Ritter, H. (1955). *Das Meer der Seele*, Leiden.
- Sanai.(1157). *Fakhri-nama*. M.S. Bagdatli Vehbi, No. 1672, Istanbul.

- ۷- برای اطلاعات بیشتر مربوط به تاریخچه آثار سنائی، رجوع شود .de Bruijn (1983).
- ۸- برای مثال رجوع کنید به ترجمه توسط افخم دربندی و دیک دیویس (۱۹۸۴).
- ۹- برای جزئیات خلاصه مندرجات آن رجوع کنید به Ritter (1955, pp. 18-30)
- ۱۰- برای معنی این کلمه رجوع کنید به (Ritter 1955, p. 4)، که این کلمه را به آلمانی *sprache des zustandes* ترجمه کرده است. از کلمه قدیمی «زبان» به جای «زبان» در بعضی از نسخ کتب عطار استفاده شده است.
- ۱۱- (B. Radtke (1987, p. 286) در مقاله خود به نزدیکی نظریه عطار در مورد کائنات و نظریات علمی دوره او اشاره می کند.

فهرست منابع

- اسدی طوسی، حکیم ابونصر علی ابن احمد (۱۹۷۵) *گرشاسب نامه*، چاپ دوم، تصحیح حبیب یغمایی، تهران.
- سنائی. فخری نامه (حدیقه الحقیقه)، *سیر العباد الی المعاد*، کارنامه بلخی، نسخه خطی «وهی» ش ۱۶۷۲، کتابخانه سلیمانیه، استانبول.
- عطار، فریدالدین (۱۹۵۹) *مصیبت نامه*، به تصحیح ن - وصال، تهران.
- عطار، فریدالدین (۱۹۷۹) *دیوان غزلیات و قصاید*، به تصحیح ت - تفضلی، تهران.
- عطار، فریدالدین (۱۹۷۹) *مختارنامه*، به تصحیح م - رشیدی کدکنی، تهران.
- سلطان ولد (۱۹۵۹) *دیوان سلطان ولد*، به تصحیح س - نفیسی، تهران.
- Attar, Farrid al-Din (1981) *Le Livre de l' épreuve* (Musibatnama), Isabelle de Gastines (trans.), Paris.
- de Bruijn, J.T.P. (1978). "Sana'i and the Rise of Persian Mystical Poetry" in *La Signification du bas moyen age dans l'histoire et la culture du monde musulmane, Aix-en-Provence*.
- de Bruijn, J.T.P. (1983). *Of Piety and Poetry: The Interaction Religion and Literature in the life and Works of Hakim Sanai of Ghazna*, Leiden.
- de Bruijn, J.T.P.(1992). "The Qalandariyyat in Persian Mystical Poetry, From Sana'i Onward" in *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, Leonard Lewishon (ed.), London:KNP.

گناه برای غفور

از دیوان عطار

دید کس بایزید را در خواب

بود شخصی که بودش از اسرار

گفت: ای شاهباز عالم قدس

گفت: ای قده اولوالابصار

بگو از سرگذشت اول شب

چه شنیدی تو از یمین و یسار؟

گفت آمد ندا ز عالم قدس

که چه آورده‌ای بیا و بیار

گفت: آورده‌ام گناه که هست

نام تو هم غفور و هم غفار

لیک از من نرفت در توحید

شرک از کردگار لیل و نهار

تاریکی شک

از: سی — به آفرید

تعداد گاوها بقدری زیاد بود که نظافت اصطبل‌ها برای پادشاه مقدور نبود و بنابراین سال‌های سال این اصطبل‌ها به حال خود بودند تا اینکه مأموریت نظافت آنها به هرکول قهرمان افسانه‌ای محول شد و به عنوان شاهکار پنجم در میان ۱۲ شاهکار عظیم او در افسانه‌ها و ضرب‌المثل‌ها باقی ماند.

گوا اینکه معروفیت هرکول بیشتر به سبب قدرت جسمی خارق‌العاده او است و نه قدرت فکری اش، لیکن در طول زندگی خود و شاهکارهایی که انجام داد، او تنها به قدرت جسمی خود اکتفا نکرد و بارها از الهام قلبی یا ندای دل خود نیز کمک گرفت و به این ترتیب بود که توانست از تمام مشقات و سختی‌ها جان سالم بدر برد. نظافت اصطبل‌ها را هم به این صورت انجام داد که مسیر دو رودخانه را عوض کرد تا از اصطبل‌ها عبور کنند و در مدت زمان کوتاهی آنها را پاک کرد. این افسانه که البته جنبه سمبولیک دارد مرا به یاد اعتقادات و عقایدی می‌اندازد که مانند این اصطبل‌ها دستخوش ازدهام و بی‌نظمی است و اغلب نیاز به دست‌کاری و نظافت دارد.

هرکول اول همه گاوها را از اصطبل بیرون راند، یعنی اول باید بازی عقلانی را بهم زد و به عبارتی تمامی افکار را از سر بیرون کرد. بعد در اصطبل را به روی جریان آب دو رودخانه باز کرد. نکته قابل توجه در این قسمت داستان وجود گاوها است که در عین حال که مفید و مثبت اند، زوائد و فضولات آنها مضر و منفی است. اگر در اینجا باز دنیای اعتقادات را به این گاوان در اصطبل مانده تشبیه کنیم، باورها و عقاید انسان فی نفسه مضر نیست، بلکه نتایج این اعتقادات که همان وابستگی و تعصب افراد نسبت به آنها

نمی‌دانم آیا کار «نفس مکار» است، تأثیر درگیری‌های زندگی و خستگی زیاد است، یا نتیجه سستی اعتقاد و ایمان و آبکی بودن طلب، و یا یکی از ایستگاه‌های الزامی راه. اما آنچه می‌دانم اینست که بعضی روزها، از اول صبح تا آخر شب، شک و تردید مثل موربانه اسکلت چوبی و پوسیده اعتقادات، حتی راسخ‌ترین آنها را می‌خورد و دست آخر آدمی را معلق در خلأ سرد و بی‌بو و خاصیتی، همانند شیئی بی‌جان اما وزین، قرار می‌دهد. در این حال همه چیز بی‌مفهوم و تو خالی است، حتی حق و حقیقت نیز میوه خیالبافی‌های ذهن و تصورات و تلقینات مختلف می‌شود. همه چیز دروغ است یا بهتر بگویم خیالی و واهی است، یا همه چیز راست است و حقیقی، حتی دروغ‌های بزرگ و بی‌شاخ و دم، گویی راست و دروغ چیزی غیر از زاویه دید بیننده نیست.

از درون دل دیگر طنینی به گوش نمی‌رسد. دیگر تکیه‌گاهی نیست، حرفی نیست، آرزویی نیست، خیالی نیست. دل را تاریکی و سردی عجیبی فرامی‌گیرد و آنگاه لحظه سکوت مطلق می‌رسد که ماهیت آن خلأ است که با بی‌رنگی خود همه چیز را پاک می‌کند و کوچک‌ترین نشانی از وجود نمی‌گذارد.

نمی‌دانم چرا و به چه صورت این حالت پیش می‌آید، فقط بارها دیده‌ام که بعد از گردش و غوطه در تاریکی این خلأ، خود را سبک‌تر و پاک‌تر احساس می‌کنم.

* * *

اُژیس (Augias) پادشاه الید (Elide)، منطقه‌ای از یونان کهن، که پایتخت آن شهر معروف اُلیمپیا (Olympia) بود، هزارها هزار گاو داشت که از آنها در اصطبل‌های بزرگی نگه‌داری می‌کرد، اما

بیشتر نوع «غیر ارادی» آن است که اغلب بدون دلیل خاصی ناگهان مثل یک لکه ابر در آسمان دنیای عقاید و اعتقادات ظاهر می شود. گاهی اوقات باد یقین آن را با خود می برد، اما گاهی نیز ابرهای تیره تر و بزرگ تر به ابر کوچک افزوده می شود و تمامی آسمان دل و روح و عقل را دربر می گیرد، رعد و برقی می شود و «من» وابسته به یقین های مختلفش را می ترساند و می لرزاند.

در عصر ما دسترسی به «حقایق» نسبت به قرن های گذشته به مراتب ساده تر است، اگرچه دامنه دروغ نیز به همان نسبت گسترده تر شده و تمیز دادن راست از دروغ کار بسیار مشکلی است. دروغ های گوناگون در همه سطوح زندگی باعث می شود که خود ما نیز نسبت به دروغ هایمان حساسیت کمتری نشان دهیم و آنها را باور کنیم. دنیای مادی ما معجونی است از چند قطره حقیقت در یک دریا دروغ. این مطلب حتی در مورد باورهای بسیار عمیق ما نیز صدق می کند. از خدا، پیامبران، ادیان، مردان خدا تصاویر مشخص و معینی داریم که پایه اعتقادهایمان را تشکیل می دهد و در هر مبحث و رشته ای تنها سعی بر آن داریم که «حقیقت» را با تصویری که از آن در ذهن داریم منطبق سازیم. برای ما باید واقعیت های بیرونی با یقین های درونی هماهنگ باشد و دروغ هایی که در طی قرن ها و نسل ها تلقین شده به این سادگی بر ملا نمی شود.

باورهای عمیق فرهنگی، اجتماعی و «عرفانی» همیشه پایه و اساس واقعی ندارد و چه بسا اصیل ترین باورهای یک قوم نتیجه اشتباه و دروغی بیش نباشد و یا اینکه ثمره غرض ورزی و قدرت طلبی تنی چند باشد.

یک دسته از میان قوم آزتک (Azteque) که در منطقه ای از مکزیک کنونی زندگی می کردند بر این اعتقاد بودند که هر ۵۲ سال یکبار دایره تحول ماه و خورشید بر هم منطبق می شود که ممکن است روز آخر دنیا باشد. به این منظور هر ۵۲ سال در آن روز بخصوص قربانی ها می کردند و مراسمی برگزار می شد. این کار قرن ها ادامه داشت تا اینکه روزی یکی از روحانیون آنها با نزدیک شدن آن روز کذایی اعلام کرد که این دفعه دیگر مطمئن است که دنیا به آخر رسیده، زیر و زبر خواهد شد. در نتیجه یک روز قبل از روز «موعود» دهها هزار نفر همزمان با آن روحانی پیشگو خودکشی

است، مضر و باعث ایجاد بی نظمی است. اما این دو رودخانه کدام است؟ شاید رودخانه اولی شک و دومی عشق و محبت باشد! شک همه چیز را سست و متزلزل می کند، دیگر اعتقاد و عقیده ای در کار نیست، رنگ و فرهنگ و نژاد و تعصب دیگر معنی ندارد... آنگاه نیروی عشق فرا می رسد، همه چیز را دربر می گیرد و با خود می برد.

مسئله ای که گروه ویژه ای از انسان ها را از گرویدن به بسیاری از مکتب های مختلف عرفانی و اجتماعی و اخلاقی دور نگاه می دارد تابلوی «شک کردن ممنوع» است که قرن ها است بر سر در ورودی عبادتگاه ها و کتابخانه هایشان آویزان کرده اند. این مکتب ها همواره مردم را از شیطان و آتش جهنم و طاعون و وبا می ترسانند که اگر شک کنی دنیا بهم می ریزد و خداوند متعال را خشم می آید، در حالی که پدیده ای که از شک کردن مردم پیش می آید متزلزل شدن دکان و دستگاه این فروشندگان حرفه ای حقایق آسمانی است، و گر نه هیچ حقیقت و واقعیتی با شک و تردید ماهیت خود را عوض نمی کند و به هویتش خدشه ای وارد نمی آید. آدمی می تواند روزی ایستاده روبروی خورشید به وجود آن شک کند و این شک عطش حقیقت را در او پدید می آورد و بعد به طور تجربی به وجود خورشید پی می برد. در تمام این مدت نه از درخشش خورشید کاسته می شود و نه به آبرو و حیثیتش زیانی می رسد.

شک مانند یک ورزش است: عده ای از آن برای سلامت و بهتر زیستن استفاده می کنند، گروهی آن را راه درآمد و امرار معاش قرار می دهند و «شکاک حرفه ای» می شوند، پاره ای نیز به آن معتاد و وابسته می شوند. می توان گفت که به طور کلی اکثریت مردم از شک و تردید خوششان نمی آید و آن را یک نوع بیماری تلقی می کنند. البته نباید فراموش کرد که هدف از شک کردن تحقیر و بی احترامی نسبت به عقاید و نظریات دیگران نیست، بلکه ایجاد حرکتی است درونی: پدیده ای که در هر انسانی می تواند بروز کند و هدف آن شکستن ساختارهای مختلف عقلانی و غیر عقلانی است، اما این کار زمانی می تواند مفید باشد که به ایجاد ساختارهای سالم تری در انسان منجر شود (اگرچه درباره این موضوع نیز می توان شک کرد!).

شک انواع و اقسام گوناگون دارد که هر کدام دارای منشاء و انگیزه و خصوصیات معینی است. شکی که مورد بحث ماست

از آن روز نفرت شیطان در دل من افتاد و تمام نیروی خود را بر این گذاشتم که با شیطان بجنگم تا او در رابطه من و خداوند دخالتی نکند. کم کم در نبرد خود بقدری جدیت به خرج دادم تا اینکه اصلاً خداوند و عشق او را فراموش کردم. روزی بالاخره به وجود شیطان نیز شک کردم. شکی که شالوده تمامی اعتقادات مرا بهم ریخت و مرا برای مدتی طولانی در تاریکی و سردی خلائی قرار داد. وقتی نور عشق دوباره در دلم شعله افکند یقین کردم که اصولاً شیطانی در کار نیست ...»

شاید شک و یقین دو روی یک سکه باشند، شاید هم لازم و ملزوم یکدیگر. هر دو می توانند بهانه ای باشند برای ادامه «خواب غفلت»، و یا محرکی برای بیداری و روشنی. اما برای پیمودن راه تصوف نیاز به مرکبی قوی تر و روشن تر از تجزیه و تحلیل عقلانی و احساسی است و آن ضمیر روشن پیر و راهنماست.

سگ از بایزید دامن کشید

نقل است که بایزید روزی می رفت. سگی با او همراه شد و شیخ از او دامن درکشید. سگ گفت: اگر خشکم میان ما و تو خللی نیست. و اگر ترم، هفت آب و خاک میان ما صلح اندازد. اما اگر تو دامن به خود باز زنی، اگر به هفت دریا غسل کنی پاک نشوی. بایزید گفت: تو پلیدی ظاهر داری و من پلیدی باطن. بیا تا هر دو را جمع کنیم تا به سبب جمعیت باشد که از میان ما پاکی سربرزند. سگ گفت: تو همراهی من را نشایی که من مردود خلقم و تو مقبول. هر که به من رسد سنگی بر پهلو من زند و هر که به تو رسد، السلام علیک یا سلطان العارفین گوید، و من هرگز استخوانی فردا را ننهادم و تو خمی گندم داری. بایزید گفت: همراهی سگ را نشایم، همراهی لم یزل و لایزال را چون شایم؟ سبحان آن خدایی که بهترین خلق را به کمترین پرورش دهد.

— نقل از تذکرة الاولیاء عطار

کردند.

احتیاج آدمی به یقین به مراتب بیشتر از شک است. یقین سرزمین محکمی است که روی آن همه چیز می توان کاشت؛ فرهنگ ها، مکتب ها درست کرد و شهرها و کشورها بنا نهاد. اکثریت آدمیان از هر نژاد و فرهنگ و قومی که باشند بدون یقین خود را ضعیف و عریان حس می کنند. شاید بدون یقین اصلاً امکان زندگی نباشد.

اما این شک است که عامل جهش است، محرک پیشرفت اجتماعی و اخلاقی و علمی و شاید هم عرفانی است.

مکالمه زیر که یاد آور یکی از بزرگترین آبروریزی های تاریخ است، می تواند مبین رابطه ما با اعتقادهایمان نیز باشد:

— آقایان محترم، زمین گرد است مانند یک پرتقال و در عین حال که دور خود می گردد بدور خورشید نیز می گردد.

— چرا کفر می گویی مردک نادان؟ قرن هاست که پدران و بزرگان ما می گویند که زمین صاف است و این خورشید است که به دور آن می گردد.

— آقایان عزیز، من این موضوع را با این وسیله ای که تهیه کرده ام (تلسکوپ) می توانم به شما ثابت کنم.

— برو ای کافر دروغگو. تو مخالف خدا و دین و پیغمبری. تو می خواهی در مردم شک و تردید ایجاد کنی.

این مکالمه را آن طور که خود بخواید می توانید ادامه بدهید، البته همه ما از پایان آن آگاهیم.

در عرفان شک و خصوصیات آن با زمینه های دیگر فرقی ندارد. البته شاید شدت و حساسیت و عمق تلقینات و اعتقادات در این مورد باعث شود که شک رنگ و فرم غریبی بگیرد و احتمالاً توهمات عمیق تری ایجاد کند.

یکی از عرفای مسیحی قرن گذشته فرانسه در خاطرات عرفانی خود چنین می نویسد:

«من عاشق خدا بودم اما نمی توانستم خود را لایق او بدانم زیرا پیوسته از دستورات کتب مقدس بدون اینکه بخواهم سرپیچی می کردم و به این ترتیب کم کم به صداقت عشق خود شک کردم. روزی شخصی روحانی به من گفت: تو در عشقت نسبت به خدا پاکی، این شیطان است که نمی گذارد این پیوند خالق و مخلوق انجام پذیرد.

حکایت شیخ محمد سرری

از مثنوی مولوی، دفتر پنجم

نوشته فتانه فرحزاد (یزدان بخشی)

- جل جلاله - به میان آب روانی که در دامنه کوه جاری بود افتاد و از مرگ حتمی الوقوع جست .

او فروافکند خود را از وداد در میان عمق آبی اوفتاد طالب نگون بخت وقتی خود را زنده یافت به گدایی موت ضجه زد و فریاد شکوه اش در کوهستان پیچید که : « حیات من در مرگ من است . » در حالیکه گریان و پریشان در کار خویش حیران گشته بود .

ناگهان عنایت پروردگار بر سرش سایه افکند و چگونگی طی طریق عشق بر وی نمودار گشت ، پس ندای حق از غیب رسید که : شیخ محمد ! ناله بس کن و به امر حق از صحرا به سوی شهر بازگرد .

درویش نالان و بهت زده از الطاف الهی ، خواست خویش به اطاعت فراموش کرد و پرسید : ای دانای راز ، مرا به چه خدمت در راه خود می خوانی ؟ خطاب آمد : برای کشتن دیو نفس می بایست مدتی از توانگران و ثروتمندان شهر ، زر به گدایی بستانی و سپس آن زر را میان درویشان مسکین و مستحق تقسیم کنی و در این راه گوی سبقت از « عباس دوس » - گدای معروف به سماجت - نیز برایی . شیخ به گوش جان پیغام شنید و برای اطاعت امر حق از کوهستان به سوی غزنین روی آورد .

رو به شهر آورد آن فرمان پذیر شهر غزنین گشت از رویش مُنیر بزرگان و مردم شهر که از شنیدن خبر بازگشت شیخ پس از سال های ریاضت و انزوا شادمان گشته بودند به استقبالش شتافتند لکن او راهی پنهان را برای ورود به شهر برگزید و بدینگونه اجابت فرمان حق را به گدایی در نهایت خواری ، بر صدرنشینی محفل

در روزگار قدیم زاهدی دانشمند و پیوسته در عبادت بنام شیخ محمد در شهر غزنه می زیست . شیخ از فرط زهد و شوق طلب حق مدت هفت سال از عمرش را لب از طعام بسته و جز به ذکر خداوند دهان نمی گشود و در روزه ای سخت به مجاهدت می گذرانید ، چنانکه هر روز به برگ انگوری برای افطار بسنده می کرد .

بود افطارش سررز هر شبی هفت سال او دایم اندر مطلبی هر چند از این پرهیز مکاشفات و مشاهدات فراوانی بدو عطا می شد ، لکن چون طالب دیدار جمال حق بود ، به بهره خویش قانع نبود و پی در پی آتش شوق دیدار یار در درونش شعله می کشید و جانش را می گذاخت .

بس عجایب دید از شاه وجود لیک مقصودش جمال شاه بود پس از این سال های ریاضت و استغاثه به درگاه حق ، چون از دستیابی به مقصود نومید گشت ، قصد هلاک خویش نمود و بدین منظور به کوهستان اطراف غزنه روی آورد و بر سر کوهی بلند به مناجات پروردگار ایستاد که : « یا جمال خویش بر من درویش بنمای یا آنکه در حال خود را از این کوه بلند به زیر خواهم افکند . »

غافل از آنکه در هنگامه طلب هرگز لحظه دیدار مطلوب به تمنای طالب معین نمی گردد و از این رو حتی اگر خود را از آن کوه بلند به زیر افکند چنانچه مشیت حق بر مرگ او قرار نگرفته باشد نخواهد مُرد .

گفت نامد مهلت آن مکرمت و رروافتی نمیری ، نکشمت شیخ بی تاب که از عجز و لابه و تهدید هم طرفی نیست و همچنان مقصود را دست نیافتنی دید ، از غلیان عشق و دوستی و به نیت نابودی خود را از کوه به زیر افکند ، لکن به خواست خداوند

بزرگان و اعیان ترجیح داد.

از آن روز شیخ محمد بی چون و چرا همچو خاشاک ناچیزی به گدایی در کوچه و بازار پرسه می زد و در حالی که سر حق را به دل و زنبیل گدایی را به کف داشت صبح تا شام در خانه توانگران شهر را می کوید و به آوای بلند از آنان «چیزی در راه خدا» طلب می کرد.

شیخ برمی گشت و زنبیلی به دست شینی لله خواهه توفیقیت هست برتر از کرسی و عرش اسرار او شینی لله شینی لله کار او از جمله این گروه اعیان و بزرگان، امیر شهر غزنین بود که شیخ روزانه چهار نوبت بر در قصر او بانگ «بده در راه خدا» سر می داد و آن قدر می ایستاد تا چیزی بستاند.

روزی امیر که بر در سرای خود ایستاده بود از بانگ پیاپی او در خشم شده پرخاش کنان شیخ را عتاب کرد که: «ای گدای بی شرم، هر چند من بخیل نیستم ولی از وقاحت تو به تنگ آمده ام، زیرا آبروی گدایان دیگر را برده ای و در سماجت از عباس دوس هم برتری. ای شکمباره مگر شکم تو چقدر رزق برای سیر شدن می طلبد که روزی چهار بار به قصر ما به گدایی می آیی؟ این نفس کافر با تو چه می کند؟»

کیست این جا شیخ اندر بند تو من ندیدم نر گدا مانند تو حرمت و آب گدایان برده ای این چه «عباسی» زشت آورده ای؟ شیخ سرافکنده پاسخ داد: «ای امیر، افسوس که فرمان خاموشی دارم و نمی توانم از آتش درون خویش آگاهت سازم و گرنه به حال می گریستی. من هفت سال از عمر گرنامایه را بی اعتنا به طعام با برگ خشک یا تازه انگور در بیابان های غزنه، سد جوع نمودم و از کثرت عبادت به شعله عشق حق سوختم لکن پروای قوتم نبود چنانکه پوستم به رنگ برگ سبز انگور درآمده بود، پس بدان به سرای تو برای نان خویش نیامده ام زیرا اگر به حرص شکمبارگی به تو روی می آوردم، این شکم را می دریدم تا شائبه اش نباشد؛ و به تلخی گریست.»

بهر نان در خویش حرص آر دیدمی اشکم نان خواره را بدریدمی به دیدن اشک شیخ نور عشقی به دل امیر تابیدن گرفت و به قوت آن، صداقت گدا را دریافت. پس به همدردی او نشست چنانکه ساعتی هر دو بی گفتگویی دست در گریبان یکدیگر بگریستند.

امیر سپس او را گفت: هر چند مستحق دریافت صد برابر آنچه به تو می بخشم هستی ولی اکنون به پاس عشق، خزینه را به تو وامی گذارم تا هر چه خواهی از آن برگزینی. از آنجا که در آن لحظه

این عطای امیر به صدق تمام همراه نبود و خلوص و صداقت فقیر نیز هر غل و غشی را به چشم وی نمایان می ساخت، با رد احسان امیر از پذیرفتن بخشش او شانه خالی کرد به این اعتذار که: ای امیر، من دستور گزینش مال ندارم بلکه گدایی و طلب کردن را فرمانبردارم. و خزانه و قصر را به امیر وا گذاشت و گذشت.

گفت فرمانم چنین دادست اله که گدایانه برو چیزی بخواه و بدین گونه دو سال تمام روز و شب شیخ، پیوسته به گدایی سپری گشت تا آنکه از حق ندا رسید: ای شیخ از این پس دیگر به طلب مال نرو، بلکه فقط زربه محتاجان ببخش و بدان از عالم غیب گنجینه ای در زیر حصیر تست که می توانی بقدر نیاز هر نیازمندی به او زر و گوهر ببخشی بی آنکه به کم و کیف آن بیندیشی و خاک در دستت مانند زر خواهد بود.

بعد از این می ده ولی از کس مخواه

ما بدادیمت ز غیب این دستگاه و بدین ترتیب شیخ محمد یکسال دیگر نیز به چنین خدمتی گمارده شده از کیسه برکت حق تعالی به فقرا می بخشید، چنانکه حتی حاتم طایی هم در بخشش و عطا یارای مقابله با وی را نداشت.

زر شدی خاک سیه اندر کفش حاتم طایی گدایی در صفش لکن سری پنهان در این بخشش ها نهفته بود بدین معنی که هر نیازمندی چون در مقابل شیخ قرار می گرفت قبل از آنکه مقدار نیاز خویش را به زبان آورد، به اندازه حاجتش نه بیش و نه کم از او دریافت می کرد.

حاجت خود گر نگفتی آن فقیر او بدادی و بدانستی ضمیر پس از مدتی، مردمان با شگفتی به سوال آمدند که: «ای شیخ، چگونه راز ناگفته نیاز ما را می دانی و ضمیر محتاجان را می خوانی؟!» شیخ راز بصیرت را چنین آشکار کرد: «اگر خانه دل خالی از اغیار و به حضور عشق حق تعالی آراسته گردد، به لطف صفای دل ترا به بهشتی ره نمایند که اسرار درون هر درویش در آن هویدا است.»

او بگفتی خانه دل خلوت است خالی از کدیه مثال جنت است خانه را من روفتم از نیک و بد خانه ام پُر است از عشق احد بس مصفا کن درون خویش را تسا بدانی سر هر درویش را

ز خود بهتری جوی و فرصت شمار

از بوستان سعدی - باب عشق و شور و مستی

نوشته: م. حبیبی

و باز گفت: عجب! من باکی از سوختن ندارم، نه این دم می سوزم که شعله مهر جمالش در من افروخته؛ دور از او هم می سوختم. جلوه دوست نه آن می کند که مجال خویشتن داری و زهد باشد. نه آن می کند یار در شاهی که با او توان گفت از زاهدی سوختن در پای چنین یار پسندیده پاک نهادی رواست، چون می دانم که سوز محبت من در او اثر می کند. آرزوی من است که در پای او بمیرم.

پند و نصیحت تو بدان می ماند که به کزدم گزیده ای بگویی منال. لگام از دست رفته ای را گویی آهسته ران. مگر تو نمیدانی که عشق آتش است و پند باد و آتش به باد تیزتر می شود و پلنگ به زدن کینه ورتر. در حقیقت تو به من بدی می کنی که مرا به صحبت چون خودی فرا می خوانی.

چو نیکت بدیدم بدی می کنی

که رویم فرا چون خودی می کنی

ز خود بهتری جوی و فرصت شمار

که با چون خودی گم کنی روزگار

پی چون خودی خود پرستان روند

به کوی خطرناک مستان روند

من اول که این کار سر داشتم

دل از سر به یک بار برداشتم

سرانداز در عاشقی صادق است

که بد زهره بر خویشتن عاشق است

نه روزی به بیچارگی جان دهی

همان به که در پای جانان دهی



قرن هاست که در ادبیات کشور ما حدیث پروانه و شمع مطلوب دلسوختگان و عاشقان بوده و می باشد. در جایی از پروانه به عنوان عاشقی پاکباز یاد شده، در جای دیگر شمع را عاشقی واقعی دانسته، هنر پروانه را ارجی ننهاده اند.

پروانه نیستم که بسوزم ز شعله ای

شمع که پاک سوزم و جان را فدا کنم

اما در بیان سعدی شیراز که سرشار از نکات ارزنده آموزشی و راز و رمز دلدادگی و حیات واقعی است، نکته ای آموزنده از زبان پروانه می خوانیم که بسیار دلنشین و حائز اهمیت است.

ملا متگر، پروانه را مورد عتاب و خطاب قرار داده چنین آغاز به سخن می کند: بار عشق ناکشیده ای، درد درد ناچشیده ای، خامی، ای پروانه حقیر دست از این دیوانگی بردار. آن را که می دانی دشمن تست به دوستی گرفتن دور از عقل است. جهل است که ضعیفی با قوی پنجه ای زور آزمایی کند.

ترا کس نگوید نکو می کنی که جان در سر کار او می کنی گدایی که سودای همسری شاهدختی در سر می پرورد، دست به کاری عبث می زند که جز حسرت و حرمان حاصلی ندارد. شهزاده ای که منظور سلاطین و بزرگان است، چون تو مفلسی را کجا به حساب می آورد؟ اگر با همه خلق ملاطفت و نرمی کند با چون تو بیچاره ای پرخاش و تندی خواهد کرد. پروانه دلسوخته که از شور درون مهر خاموشی بر زبان داشت، از سر سوز، لب به سخن گشود و به ملا متگر خود چنین گفت:

مرا چون خلیل آتشی در دل است

که پنداری این شعله بر من گل است

نه دل دامن دلستان می کشد

که مهرش گریبان جان می کشد

نه خود را بر آتش بخود می زنم

که زنجیر شوق است در گردنم

مردان خدا میل به هستی نکنند خودبینی و خویشتن پرستی نکنند
آنجا که مجردان حق می نوشند خم خانه تهی کنند و مستی نکنند
(شاهسجان خوافی)

