

# صوفی

شماره‌سی

بهار ۱۳۷۵

صفحه	در این شماره:
۵	۱- بی من و مائی پیر یا شیخ طریق دکتر جواد نوربخش
۶	۲- درویشی رندانۀ حافظ علی اصغر مظهری
۱۵	۳- ابن سینا و رسالۀ حیّ بن یقظان دکتر رضا قاسمی
۲۲	۴- در وادی حیرت کریم زیّانی
۲۴	۵- از دیوان نوربخش دکتر جواد نوربخش
۲۵	۶- گل‌های ایرانی ***
۲۶	۷- تصوف و یوگا به روایت محمد غوث دکتر کارل ارنست
۳۲	۸- شیخ ابوسعید ابوالخیر دکتر فاطمۀ مظاهری
۳۸	۹- جوانمرد درکه مژده بیات
۴۴	۱۰- معرفی کتاب مردان صوفی ع-ا-م کرمانی

تک‌شماره:

اروپا ۲ پوند - آمریکا ۴ دلار

# بی من و مایی پیر یا شیخ طریقت

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

در هر رشته‌ای از علوم ظاهری هر کسی که بیشتر بدانند برتر و گرامی‌تر است. در طریقت هم آن کس که بی خویش‌تر و بی من و ماتر باشد، والاتر و عزیزتر است.

بنابراین اصل مسلم معیار شناخت مشایخ طریق اظهار نیستی و بی ادعایی آنها است. وظیفه هر راهبری این است که من و مای سالک را بگیرد و او را در دریای صفات و ذات حق فانی سازد.

پس کسانی که خود اهل من و مایند چگونه از عهده این کار برمی‌آیند؟

پیر طریقت آینه است که ارادت مرید را به حق بازتاب می‌دهد و عنایت حق را به مرید منعکس می‌سازد. اگر آینه دل او زنگار هستی داشته باشد خود میان صوفی و حق حجاب می‌شود و بجای اینکه رهنما و رهگشا باشد، سد راه سالک است و حق پرستی صوفی در عمل به فردپرستی بدل می‌شود.

گویند در حمله مغول به ایران عطار اسیر مغولی شد که می‌خواست او را به قتل برساند. کسی از راه رسید و خواست عطار را به بهای هزار درهم بخرد. عطار به مغول گفت مرا بفروش که بهای من نه این است. چندی بعد که دوباره مغول قصد کشتن او کرد، باز هم خریداری پیدا شد، اما قیمتی که پیشنهاد کرد فقط یک کیسه کاه بود. عطار مغول را گفت: اینک مرا بفروش که ارزش من همین قدر است. مغول به شنیدن این سخن خشمگین شد و او را سر برید.

در تأیید این مطلب ماجرای دیگری شنیدنی است:

روزی شیخ ابوسعید ابوالخیر در نیشابور به تعزیتی می‌رفت، معرفان پیش آمدند و می‌خواستند چنانکه رسم ایشان بود شیخ را تعریفی کنند، ولی چون شیخ را بدیدند فروماندند و ندانستند که چه گویند. از مریدان شیخ پرسیدند که شیخ را به چه لقب معرفی کنیم؟ شیخ که سؤال ایشان را دریافت پاسخ داد: بروید و آواز دهید که هیچکس بن هیچکس راه دهید! معرفان رفتند و به اشارت شیخ آواز دادند که هیچکس بن هیچکس راه دهید. همه بزرگان بشنیدند، سر بر آوردند و شیخ را دیدند که می‌آمد، همه را وقت خوش شد و از تواضع شیخ بگریستند.

در مقامی که عطاریها و ابوسعیدها جرأت اظهار هستی نداشته‌اند، باید پذیرفت که خودبینی و خودخواهی مرشدان طریقت در عصر حاضر نتیجه بی‌خبری و گستاخی و جاه‌طلبی آنها است.

— یا حق

روضه خلد برین خلوتِ درویشان است      مایه محتشمی خدمتِ درویشان است  
 دولتی را که نباشد غم از آسیبِ زوال      بی تکلف بشنو دولتِ درویشان است  
 حافظ از آبِ حیاتِ ازلی می خواهی      منبعش خاکِ درِ خلوتِ درویشان است

از: علی اصغر مظہری کرمانی

# درویشی رندانہ حافظ

صوفی پیاله پیمای حافظ قرابه بردار

ای کویته آستینان تا کی دراز دستی

خواجہ حافظ شیرازی که همه جا حضور دارد و بیش از هر شاعر و حکیم و فیلسوف و نویسنده و هنرمندی توجه مردم ایران و بسیاری از فرهیختگان دنیا را به خود جلب کرده، پیرو چه مکتبی است؟ چرا پس از قرن‌ها هنوز به طور یقین روشن نشده که حافظ به راستی صوفی بوده یا مخالف صوفیان؟ رابطه خواجہ با عارفان و زاهدان چه صورتی داشته است؟ خواجہ مسلمان و حافظ قرآن و پای بند شریعت به شمار می‌رفته یا شراب خواره ای قلندر و برکنار از همه قید و بندهای مذهبی؟ بالاخره آیا درویشی ملامتی، رهرو طریقت و پای بند شریعت بوده که به دلیل افکار و عقایدش با تظاهر به بسیاری کارها خود را به صورت دیگری می‌شناسانده است؟

در حق من به دُرد کشی ظن بد میر

کالوده گشت خرقة ولی پاک دامم

پاسخ سوال‌ها روشن است که پیرامون افکار و عقاید و مشرب و مذهب و مسلک حافظ محققان و صاحب نظران بیشمار عمری زحمت کشیده نظراتشان را نوشته و به هر عنوان از او یاد کرده‌اند. مسلمان متشرع، رند شراب خواره، و مجیزگوی پادشاهان جبار، صوفی سرسپرده و بالاخره رند سخن ساز. البته هرکس از ظن خود یارش شده و همگان از راز درونش بی‌خبر بوده‌اند، که راز درون شاعری چون حافظ را چون تنها برای دل سودازده خودش شعر ساخته به سادگی نمی‌توان دریافت. به این دلیل همه تفسیر و تعبیر و شرح‌های نوشته شده طی قرون به خصوص سده اخیر هماهنگی ندارند. بیشتر آنها گونه‌ای برداشت بوده که هنوز برای سوال‌های زیادی پاسخ قانع‌کننده‌ی مورد قبول همگان به دست نیامده است.

رازِ حافظ بعد از این ناگفته ماند

ای دروغ از رازداران یاد باد



نویسنده هم که با همه بضاعت مزاجه خود در زمره ارادتمندان حافظ است و عمری کم و بیش با دیوان خواجہ حافظ سر و کار دارد و شرح‌ها و حاشیه‌های بسیاری را هم دیده، بدین امید که در صف خریداران یوسف باشد، به خود حق داده نظری را که دارد بنویسد. با این یادآوری که نوشته متنی تحقیقاتی نیست و چون در غربت دست رسی به منابع مورد نظر نبوده متاسفانه شواهد و دلایل بسیاری از دانش پژوهان هم مورد استفاده قرار نگرفته است.

واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می کنند

چون به خلوت می روند آن کار دیگر می کنند

### کیمیایی است عجب بندگی پیر مغان

#### خاک او گشتم و چندین در جاتم دادند

بر اساس همین برداشت های صوفیانه و دریافت های عارفانه و الهام های عاشقانه است که خواجه حافظ مقامی خاص یافته و تنها شاعر مردمی شهره ای است که دیوان غزلیاتش - که سراپا طنز و طعنه ی بی پروا به شیخ و زاهد و عابد و صوفی ریاکار است - همه جا خریدار دارد و در کلبه هر ایرانی - حتی خانه شیخ و زاهد و عابد و صوفی یا پیروان دین و آیین های دیگری غیر از اسلام - در هر نقطه ای از دنیا می توان دید و درون خانه های گلین روستایی ایران هم در کنار کتاب آسمانی، در دسترس است. دیوان خواجه حافظ به طور یقین بعد از قرآن مجید بزرگ ترین تیراژدار تاریخ چاپ ایران است و تا کنون صدها بار به گونه های مختلف در ایران و سایر نقاط دنیا تجدید چاپ شده.<sup>۱</sup> هیچ کتابی هم - صرف نظر از قرآن کریم - چون دیوان حافظ مصحح، مفسر، شرح نویس، معبر، حاشیه نویس و حتی خطاط نداشته هر چند قول خود حافظ دیگر است.

#### شرح مجموعه گل، مرغ سحر داند و بس

#### که نه هر کو ورقی خواند، معانی دانست

در دیوان خواجه حافظ شیرازی علاوه بر زیبایی های خاص هنر سخنوری و صنعت شعری نکته ها و اشارات دلفریب ویژه ای می توان یافت که موجب شده گروهی اعتقاد پیدا کنند حافظ در سرودن غزلیات آسمانی بی نظیرش گونه ای الهام و پشتیبانی معنوی داشته که دیگران را یارای برابری و رقابت با او نیست. به همین دلیل بیشمار مردم ایران از هر طبقه و با هر سطح دانش و بینش، از دیوان حافظ تقال می زند و بیشترشان هم برابر میل و دل خود پاسخ می گیرند که سروده های حافظ سرشار از مضمون های بدیع و اطلاعات گسترده در هر زمینه ای است. گویی شاعر صاحب الهام آسمانی علاوه بر استعداد، نبوغ خارق العاده و طبع روان آگاهی ویژه ای در زمینه های مختلف علوم زمانه هم داشته است.

#### به نا امیدی از این در مرو بز فالی

#### بود که قرعه دولت به نام ما افتد

تفاوت سروده های حافظ با دیگر شاعران معروف و توانایی که پیش از او زیسته یا معاصرش بوده اند نظیر: سعدی، خواجه، سنایی، فردوسی، عطار، نظامی، ناصر خسرو، کمال الدین اسماعیل، رودکی، باباطاهر، اوحدی اصفهانی، نزاری قهستانی، سلمان ساوجی، ظهیرفارابی و دیگران که حافظ از همه به صورتی وزن و قافیه و ردیف و حتی مضمونی وام گرفته<sup>۲</sup> در این است که حافظ آن ابیات را به صورتی درآورده که قابل مقایسه با سروده اصلی نیست.<sup>۳</sup> گذشته از این دیوان دیگر شاعران را باید مدتی ورق زد تا غزلی ناب یافت و لذت برد ولی غزل های دیوان حافظ سراپا

برداشت من این است که حافظ حالتی درویشی خاص دارد که مبتنی بر مکتب صوفیانه خود اوست. در این مکتب درویش و مرشد، مرید و مراد و بالاخره صوفی و پیر و راهنما همه و همه خود حافظ است و خانقاه و زاویه، دیر و صومعه و بالاخره مسجد و مدرسه هم خلوت تنهایی اوست. البته مکتب درویشی رندانه حافظ هم عنوانی خاص ندارد و جایگاهش نیز خرابات دیر مغان است صدر نشین این خرابات گاه رند است و گاه پیر مغان و گاهی باده فروش. برنامه حافظ نیز در خرابات دیر مغان عشق است و باده عشق نوشیدن و سودازده ای خراب شدن، آن هم با بی پروایی.

#### گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن

#### شیخ صنعان خرقة رهن خانه خمّار داشت

مکتب درویشی رندانه و راه عشقی که حافظ به دلیل اوضاع نامناسب صوفیان و درویشان و عارفان زمانه خود پی افکنده، قرن هاست ویژگی خاصش را حفظ کرده است. پیروان مکتب او نیز در هر عصر و زمانی بی شمار بوده و هنوز هم هستند، بدون آن که در یک حلقه درآیند و نام و عنوانی برگزینند. چرا که مکتب درویشی رندانه حافظ، مکتب آزادی و رهایی است و رهروانش در هر عصر و زمانه سرگشتگانی بوده و هستند که دلی سرشار از عشق و محبت دارند، مشربشان صوفیانه و افکارشان عارفانه است و در راه رسیدن به حقیقت و سر منزل مقصود همه جا پرسه می زنند.

#### گرچه منزل بس خطر ناک است و مقصد ناپدید

#### هیچ راهی نیست کانرا نیست پایان غم مخور

رند عافیت سوز و قلندر بی بدیل تاریخ ادب عارفانه ایران خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی صوفی صافی و عارف و عاشق آزاده ای است که چون جنگ هفتاد و دو ملت را در طریق حق و حقیقت نمی بیند و دست در دامن هر کس می زند رسواست، خود به تنهایی ره نورد مسیر نورانی و مکتب انسانی تازه ای می شود که خاص خود اوست. او که از قیل و قال مدرسه رمیده و در خانقاه جز ریا ندیده، چون طبعی صوفیانه و روشی عارفانه و احساسی عاشقانه دارد و بر این باور پای می فشارد که: راز درون پرده را تنها رندان مست می دانند و زاهد عالی مقام از آن حال بی خبر است، با صفای دل، شهسوار میدان عشق می شود و همبال مرغ سلیمان پر می کشد و به سر منزل عنقا راه می برد تا سرانجام سحرگاهی آب حیات می نوشد و از پرتو شعشعه ذات حق شیدایی ویژه ای دارد و هر چه از خدا طلب کرده، بر منتهای مطلب خود کامران می شود و بدین گونه درویشی حافظ پا می گیرد. این است که خواجه حافظ همه آن توفیق ها را نتیجه بندگی پیر مغان می داند و خود سرسپرده مرشد رندی می شود که ساکن خرابات دیر مغان است و قدحی در دست دارد که لبالب از نوشابه توانگری دلهای شیدا است.

حافظ چون از صوفی و عابد و زاهد زمانه اش رمیده ابتدا شخصیتی رویایی به نام رند پرداخته و پس از آن همه آرزوهای خود را که نمودار وارستگی و آزادگی اوست، در آن رند قلندر خلاصه کرده است. رندی که نظرباز و نکته گو، برکنار از تظاهر و ریا، منکر هیاهوی دروغین نام و ننگ، مخالف سخت صلاح و تقوای مصلحتی و بالاخره بیزار از جاه و مقام بی اعتبار دنیوی است. رندی که پیش از حافظ و حتی در زمان او معنای نامطلوب و منفی داشته ولی به همت خواجه، جسور و پاکباز و عشق اندیش معرفی می شود. رندی که از قعر چاه برآمده و به ماه می رسد، ردای عرفانی انسان کامل زینده اوست و سرانجام با طبع آفرینش گر و اسطوره ساز خواجه حافظ، سر و سامان می یابد و رند تشنه لب ولی مطلق می شود و به صف مردان گزیده می پیوندد و پایان کار در ردیف اولیاء الله هم قرار می گیرد. (خرمشاهی، حافظ نامه، صفحه ۲۹).

### فرصت شمر طریقه رندی که این نشان

#### چون راه گنج بر همه کس آشکاره نیست

حافظ جستجوگر و بی پروا بر اساس اطلاعات گسترده ای که از فساد حاکم بر بیشتر جوامع صوفیان و زاهدان و عابدان زمانش داشته، هرکجا و به هر عنوانی که توانسته به آن ریاکاران که در لباس دین و دین داری و زهد و عبادت، به تحمیق مردم عامی پرداخته و خود را تافته جدا بافته دانسته اند، بی پروا تاخته و به گونه امروزی افشایشان کرده و از تکفیر آنها هم هراسی به دل راه نداده است. هرچند گاه و بیگاه ناچار از گونه ای تقیه شده که نمونه آن ماجرای بیت معروف خواجه و جنجالی است که در آن زمان برپا شد.

### گر مسلمانی از این است که حافظ دارد

#### وای اگر از پس امروز بود فردایی

به دلیل آن که خواجه حافظ ضمن این بیت قیامت را مورد تردید قرار داده و اصول دین را زیر سوال برده بود، تکفیر شد و ناچار به خواجه زین الدین<sup>۴</sup> متوسل گردید و رهایی یافت. او راهنمایش شد و حافظ بیستی تازه به غزل اضافه کرد و قبل از بیت جنجالی آورد تا سخنش نقل مطلب کفر آمیز به حساب آید، نه کفر.

### این حدیثم چه خوش آمد که سحرگه می گفت

#### بر در میکده ای با دف و نی ترسایی

(حواشی غنی صفحه ۶۶۱)

در بی پروایی و افشاگری نسبت به ریاکارانی چون شیخ و محتسب و زاهد و عابد و صوفی، حافظ تنها نیست و شاعران معاصر و قبل و بعد او هم - که حال و هوایی عارفانه داشتند - کم و

### جفا نه شیوه درویشی است و راه روی

#### بیار باده که این سالکان نه مرد رهند

گزیده است و تنها با جستجوی بسیار می توان غزلی که چندان دل نشین نیست یافت. تازه اغلب هم در زیر نویس مطلبی می بینی و در می یابی شارح و محقق تذکر داده که آن غزل مشکوک است و معلوم نیست از خواجه حافظ شیرازی بوده باشد.

خواجه حافظ شاعری است ایرانی، مسلمان و حافظ قرآن که در قرآن شناسی مقامی شامخ دارد و با قرائت های هفت گانه و روایت های چهارده گانه آشناست. با آن که اهل سیر و سفر بوده، به دلیل مطالعات گسترده و مجالست با دانشمندان جهان بینی خاص پیدا کرده و توانسته اسطوره ها و فرهنگ پر بار ایرانی را با شخصیت های داستانی و افسانه ها و نظریات اجتماعی قرآن و فلسفه و برداشت های عالمانه جهانی در هم آمیزد. مهارت او در علم کلام قابل توجه است و تلمیحات کلامی از جمله در مسائلی چون جبر و اختیار و نظریه کسب و معاداندیشی جزو مهم ترین مضامین و معانی شعر اوست. در ضمن گاه و بیگاه به عنوان یک مصلح اجتماعی دردها، فسادها و آسیب های جامعه اش را عنوان کرده و با استفاده از طنز و تجاهل العارف بدون آن که به هزل بیرازد، درد دلش را به بهترین وجه مطرح می کند. (خرمشاهی، حافظ نامه، صفحه ۲۸).

خواجه حافظ شیرازی که به علوم زمانه احاطه ای داشته و از جمله کم و بیش با علم نجوم هم آشنا بوده، دانسته هایش را در اشعارش به کار گرفته. در زمینه موسیقی هم اطلاعات او قابل توجه است و ذوق لطیف و احساس قوی خواجه به صورتی است که می توان گفت اگر موسیقی دان حرفه ای نبوده، به طور یقین موسیقی شناس بوده و چنین پیداست صوتش خوش بوده و با گوشه های موسیقی ایرانی آشنایی کامل داشته که خود ضمن سروده هایش چند نوبت به خوش خوانی خویش اشاره ای مشخص دارد.

### ساقی به صوت این غزلم کاسه می گرفت

#### می خواندم این سرود و می ناب می زدم

(حسینعلی ملاح، حافظ و موسیقی صفحه ۸)

به دنبال رد پای خواجه حافظ جستجوی تازه ای را در دیوانش - که هدف اصلی این نوشتار است - دنبال می کنیم تا جایی که بتوان دیوان خواجه را زندگی نامه اش خواند. زیرا سروده های حافظ نمودار آن است که شاعر عارف و عالم خردمند عمری را صرف مکتب فلسفی و مذهب کلامی و فرقه عرفانی خود کرده و چون ره به جای مورد نظر نبرده، خود شخصیت ها و مظاهری را آفریده و صادقانه بدانها عشق ورزیده که این همه را می توان زیربنای مکتب صوفیانه حافظ و عالم درویشی رندانه و عارفانه او دانست.

نقد صوفی نه همه صافی بی غش باشد

ای بسا خرقة که مستوجب آتش باشد

غیب داشتند و علوم خفیه مثل رمل و جفر و جادو رواج داشت و خانقاه و مرکز صوفیان معاش خود را از دستگاه حکومت می گرفت و جیره خوار و دعاگوی دولت بود. (شرح غزل های حافظ، صفحه ۲۹)

### صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد

#### بنیاد مکر با فلک حقه باز کرد

کار تصوف به جایی کشید و صوفیان عصر حافظ بدان صورت بدنام شدند که خواجه از همه آنها برید و خود بدون آن که معرکه دار شود، مکتب درویشی رندانه خاصی به وجود آورد و خود مرید و مراد شد؟ لازم به یادآوری است مکتب تصوف در طول هزار سال دوره های مختلف پشت سر گذاشته و دگرگونی بسیاری یافته. صوفیان در آغاز پیدایش مکتب تصوف اهل زهد و پرهیز بودند که اساس زهد پرهیز و عبادت، بیم از قهر و عذاب آخرت و طمع بهشت و کوثر بود و چون بنیاد تصوف بر عشق و اخلاص استوار شد، حد فاصل این دو مرحله تصوف زاهدانه نام گرفت که در قرن اول و دوم تنها راه این تصوف زاهدانه بود. (مکتب حافظ، صفحه ۳۷)

پارسایانی که از عشرت طلبی اعراض کرده و معتکف خانقاه بودند، صاحب مجامعی شدند و زهد خشک و بی حاصل زاهدان رنگ و بوی عشق و محبت یافت و این همه بین صوفیان و زاهدان جدایی افکند. تعالیم صوفیه از تاثیر محیط که رنگ فلسفه گرفته بود، برکنار نماند و این سبب تسریع در تحول بنیادی تصوف شد و از زهد و پرهیز به عشق و عرفان رسید. (ارزش میراث صوفیه، صفحه ۵۷)

در قرن دوم تصوف از زهد جدا شد و مذهب عشق پیش آمد با این عنوان که عاشق صادق زنده به عشق و اراده اوست نه می ترسد و نه امید دارد بلکه در برابر رضای دوست تسلیم است. از قرن سوم دوران عشق به عالم طبیعت و جمال ظاهر تحول پیدا کرد که صوفی خدا را همه جا حاضر و ناظر و در همه چیز جلوه گر می دید و جمال پرست بود. متأسفانه این عقیده در قرون بعد به افراط گرایید و این مسئله که ارتباطی با عارفان و عاشقان حق نداشت مایه بدنامی و رسوایی بسیاری از صوفیان شد. (مکتب حافظ، صفحه ۳۷)

بعد هم جمعی اوباش بی خبر که خود را صوفی می نامیدند به خرابات ظاهری گراییدند و بدون توجه به مفهوم خرابات که خراب شدن صفات بشری و فانی شدن وجود جسمانی و روحانی است، این شعر را شعار قرار داده خودشان را صوفی خراباتی خواندند و مایه بدنامی بیشتر صوفیان شدند. (شرح اصطلاحات تصوف، صفحه ۳۶۶)

#### هر کو به خرابات نشد بی دین است

#### زیرا که خرابات اصول دین است

متأسفانه ابتذال و فساد که قرن سوم به مکتب تصوف راه یافته بود در قرن چهارم گسترش پیدا کرد تا آنجا که ابوالقاسم فوشنجی گفت: تصوف امروز نامی است بی حقیقت و پیش از این حقیقتی

بیش ریاکاری و دکان داری زاهد نمایان و عابدان دغل را مورد انتقاد قرار داده اند. ولی تفاوت کار این است که: حافظ درویش مسلک که خود در جستجوی پیر و مرشدی حقیقی بوده و آن را نمی یافته و از دور رنگ و رویی صوفیان دغلباز و ریاکار فارغ نبوده، به گونه ای به آنها می تازد که کمتر نمونه ای آن را در شعر شاعران معروف دیگر می توان یافت. شاید یکی از دلایل توجه خاص همه مردم ایران - حتی شیخ و زاهد ریاکار و صوفی ناصف - به حافظ همین نکته مهم است که خواجه حافظ به هیچ کس وابسته نیست. او در مقام دفاع از دسته خاصی دیگران را به باد انتقاد نمی گیرد. حتی وقتی حاشیه نشین دربار شاهان است و شاه از سر ریا نظاهر به دینداری می کند به او نیز بی پروا می تازد. حافظ که گویی همه جا سر زده و واقعیت کار ریاکاران را دریافته، سرخورده از همه آنها بریده است. او با صداقت و بی واهمه تمام مدعیان و کسانی را که از عشق و ایمان مردم برای منافع مادی و ارضای جاه طلبی خود بهره برداری کرده اند، به گونه ای رسوا کننده و زیبا مورد انتقاد قرار داده است.

### صوفی شهر بین که چون لقمه شبهه می خورد

#### پاردمش دراز باد این حیوان خوش علف

پیداست که خواجه به هیچ فرقه و گروهی از صوفیان شناخته شده عصر و زمانه اش وابسته نشده و به شیخ و مرشدی صاحب نام سر نسپرده ولی از آنجا که مسلک صوفیانه داشته، به افکار و عقاید عارفانه وفادار مانده و مقام درویشی را به بهترین صورتی ستوده و با آن که صوفی و عارف و درویش از نظر لغت مترادفند، حافظ آنها را با معنای متفاوت به کار برده است. خواجه از درویشان واقعی به نیکی یاد می کند که اوج آن غزل معروف: روضه خلد برین خلوت درویشان است. از عارف هم تا حدی به نیکی یاد کرده که گویی عارف حق را صوفی راستین می شناخته. با این شرط که چهره و رفتاری صادقانه و رندانه داشته و از خرقة ریا در گذشته باشد.

### در خرقة چو آتش زدی ای عارف سالک

#### جهدی کن و سر حلقه رندان جهان باش

بیشتر صوفیان دوران حافظ، مرد خدا و رهرو طریق حقیقت یا حقیقت طریقت و صوفی صافی نبودند بلکه پشمینه پوشانی تندخو به شمار می رفتند که از عشق و محبت بویی نبرده، زهد خشک ریایی داشتند و لقمه شبهه و مال وقف خورده طامات می بافتند. به همین دلیل خواجه حافظ از صوفیان صاحب خرقة دلق دار و پشمینه پوش همه جا به بدی یاد کرده است. (حافظ نامه خرمشاهی، صفحه ۱۳۸)

به دوران حافظ تصوف که تحقق نظریه عرفانی در جامه عمل است و باید از بی نیازی و جهان بینی انسان دوستانه برخوردار باشد، به تنگ نظری و فرقه بازی و خرافه پردازی و مفت خوری دچار بود. صوفیان ریاکار داعیه کشف و کرامت و ارتباط با عالم



صفحه ای از دیوان خطی حافظ

به پادشاهی عالم فرو نیارد سر  
اگر ز سر قناعت خبر شود درویش

بود بی نام که امروز اسم هست و معنائی . (مکتب حافظ صفحه ۲۲)  
هجویری هم پیرامون تصوف حقیقی و دروغین گفت : اهل آن اندرین درجه بر سه قسم است ، یکی صوفی و دیگر متصوف و سه دیگر مستصوف . صوفی آن بود که از خود فانی بود و به حق باقی . از قبضه طبایع رسته و به حقیقت حق پیوسته و متصوف آن که به مجاهدت این درجه را می طلبد و اندر طلبش خود را بر معاملات ایشان درست کند و مستصوف آن که برای مال و جاه و حظ دنیا خود را مانند ایشان کرده باشد و از این هر دو و از هیچ معنا خبر ندارد . مستصوف به نزدیک صوفی از حقیری چون مگس بود و به نزدیک دیگران چون گرگ پر فساد . (کشف المحجوب، صفحه ۴۰)

به تدریج تصوف رنگ و روی تازه ای پیدا کرد و صوفیان اهل پرسه به سبب ترک تاهل به شاهد بازی متهم شدند که این از آفات بود . از سویی چون دوستان صوفیان را به میهمانی خواندند ، افراطی که درویشان کردند آنها را به شکم پرستی شهره کرد و اکل صوفی مثل شد . هر چند صوفیان واقعی ریاضت کش که زندگیشان پر از گرسنگی و آوارگی بود و نه در پی شهرت بودند نه جویای نام ، با ریاکاران دنیاجوی مردم فریب و دغلباز در هم آمیخته بودند و بدین سبب بسیاری از آنان ناچار به کوه و غار پناه برده یا از کثرت ناراحتی به قطع بادیه پرداختند . (ارزش میراث صوفیه، صفحات ۱۴۰ تا ۱۵۸)

ریا حلال شمارند و جام باده حرام

زهی طریقت و ملت، زهی طریقت و کیش

کم کم که به دوران حافظ نزدیک می شویم اوضاع و احوال عمومی ایران و منطقه آشفته تر است و صوفیان نیز از این تحول برکنار نیستند که هجوم و حشیانه مغول بنیاد کارها را در هم ریخته و حکومت در دست ایلخانان است . ایلخانان آدم خواری<sup>۵</sup> که در هر منطقه شاه و امیری دست نشانده آنهاست و در قبال باج و خراجی که می پردازد، مالک جان و مال و ناموس مردم بیچاره و ناتوان است و هر چه می خواهد انجام می دهد . بررسی تاریخ این دوران وحشت توام با بدبختی و بیچارگی مردم ، نمودار آن است که شیخ و عابد و زاهد و عارف و صوفی یعنی کسانی که باید در این قبیل مواقع مدافع مردم و کنار آنها باشند، در لباس قاضی و مفتی جیره خوار ایلخان و دشت نشانگان آنان هستند یا در کسوت امام مسجد و پیر و مرشد خانقاه ساکت و سر به زیر مواجب بگیر اوقاف و دعاگویند .

معدودی هم زاویه نشینی اختیار کرده اند تا گلیم خویش از موج به در برند و نه تنها برای نجات غریق جهدی نمی کنند که دیده

بر هم می نهند تا خیال مشوش نشود و از عبادت باز نمانند و بیشتر مورد عنایت حق باشند! به همین دلیل تمامی جنبش ها علیه ظلم و ستم در این دوران ، چون مورد حمایت هیچ یک از سردمداران شریعت و طریقت نیست محکوم به شکست است . چه بسا ایلخان خونخوار - که به عنایت آنان عنوان اولوالامر را هم یدک می کشد و مورد عنایت پیر و مرشدهای هم هست - با فتوای شرعی و همت معنوی همان صاحب عنوان ها ، همه جا ذیحق شناخته می شود .

تو خرقة را ز برای ریا همی پوشی

که تا به زرق بری بندگان حق از راه

مطلبی که عین القضاة چند قرن پیش از آن نوشته - که دوران او با عصر حافظ قابل مقایسه نیست - نشان دهنده اوضاع روز است . «در گذشته خلفای اسلام علمای دین را که طلب کردند ایشان گریختندی اکنون برای صد دینار حرام شب و روز با پادشاهان فاسق نشینند و ده بار به سلام روند . اگر باریابند از شادی بیم بود که هلاک شوند و اگر تمکین یابند که بوسی بر دست فاسقی نهند آن را

صوفیان جمله حریفند و نظر باز ولی

زین میان حافظ دل سوخته بدنام افتاد

شیر و خرما... پس از غذا نماز عشا را به جای آوردند و بعد به ذکر پرداختند و سپس سماع و رقص آتش آغاز شد. (صفحه ۱۹۳) ... عبادان - آبادان - قریه بزرگی است که در زمینی شور واقع شده و فاقد عمارت و آبادی است ولی معبد و رباط و مسجد متعدد دارد ... در ساحل تکیه ای است که آن را به خضر و الیاس نسبت دهند و روبرویش خانقاهی واقع است ... چهار تن درویش با فرزندان خود خدمت خانقاه و تکیه را بر عهده دارند و گذران آنها از نذوراتی است که می رسد و هر کس از آنجا بگذرد صدقه ای به درویشان می دهد. (صفحه ۱۹۹) ... در ایذه با شیخ الشیوخ نورالدین کرمانی ملاقات کردم که دانشمندی پرهیزکار بود و نظارت همه زاویه ها را بر عهده داشت و سلطان احترام زیاد در باره او مرعی می داشت. شیخ گرامیم داشت که دوازده تن از درویشان با من همراه بودند، یکی پیش نماز و دیگری خادم و دو تن قاری چیره دست و به همین جهت اوضاع ما خوب و مرتب بود. ... پادشاه ایذه سلطان اتابک احمد بود. من از مردم موقوف شنیدم که در قلمرو حکومت خود ۴۶۰ خانقاه آباد کرده که ۴۴ خانقاه در خود ایذه است. اتابک احمد مالیاتی که از مردم می گرفت سه قسمت می کرد. یک سوم را به مصرف زوایا و خانقاه ها و مدارس می رساند، یک سوم خرج قشون می کرد و یک سوم باقی مخارج شخصی او و حرم سلطنتی و خدام و غلامان می شد ... در هر یک از منازل کوهستان لرستان زاویه و خانقاهی است که غذای مسافر و علوفه مرکبش را می دهند و احتیاجی به مطالبه مسافر نیست که خادم به هر مسافر تازه سر می زند و دو گرده نان و حلوا به او می دهد و این جمله از محل اوقاف اتابک تامین می گردد. (صفحات ۲۰۲ و ۲۰۳)

### از این سموم که بر طرف بوستان بگذشت

#### عجب که بوی گلی ماند و رنگ نسترنی

این خلاصه شده سفرنامه ابن بطوطه نشان می دهد اوضاع و احوال چگونه بوده و بیشتر درویشان و صوفیان و عبادان و زاهدان و عارفان را چه دسته از مردم تشکیل می دادند که در مسجد و خانقاه و زاویه و مدرسه جا داشته اند. کسانی که به فرموده خواجه مال وقف خورده تزویر و ریا می کردند و چون به خلوت می شدند چهره ای دگر داشتند که ریزه خوار خوان سرگردنه گیران بودن و از درآمد موقوفه زندگی کردن، با بنده خاص حق بودن سازگار نیست. جالب ترین بخش سفرنامه ابن بطوطه تجلیلی است که از یک راهزن لارستانی کرده و او را جوانمرد خوانده است.

« ... جمال لوک سجستانی از عجم بود، او گروه انبوهی از عرب و عجم گرد خود جمع کرده و به راه زنی می پرداخت و در عوض خانقاه ها بنا می کرد و از پول غارت ها که به دست می آمد، خرج غذا و اطعام مسافرین را می داد. » (سفرنامه ابن بطوطه صفحه ۳۰۴)

باز گویند و شرم از آن ندارند. » (شرح حال و آثار عین القضاة، صفحه ۷۸) در حقیقت صوفیان و درویشان عصر حافظ گروهی بیکاره و انگل جامعه بودند که نه تنها از استغنا و بی نیازی بویی نبرده بودند، از تکدی ابایی نداشتند و در اندیشه پر کردن شکم و خوردن و خواب بودند. نظیر درویشانی که داستان بی حقیقتی و شکم بارگی آنها را مولانا در داستان های خر و خر برفت مشنوی آورده است. هر چند که او نبودن امکانات را دلیل نابکاری صوفیان شکم پرست قرار داده ولی این اشاره مهم را که فقر و ناداری موجب کفرشان شده از یاد نبرده است. (مثنوی دکتر استعلامی، جلد ۲ صفحات ۱۵، ۳۱، ۱۸۶، ۲۰۴) آن زمان خانقاه به مسافر خانه شباهت داشته و محل استراحت اهل خور و خواب و لنگر گاه بیکاره ها بوده و هزینه آن هم از محل هدایا و تحف و موقوفات تامین می شده و شیخان و مرشدان نیز از دیوان موقوفات مستمری قابل توجهی داشتند که یک مورد سالانه ۱۰۶۲۰ دینار نقد و ۲۸۳۲ من نان و همین مقدار گوشت و صابون ذکر شده. صوفیان خانقاه و مریدان شیخ و مرشد هم جیره نقدی و جنسی کافی داشتند و هر خانقاه بابت اخراجات لیالی متبرکه سهمی دریافت می کرده و علاوه بر اینها موقوفات خانقاه ها از پرداخت مالیات معاف بوده است. (کشاورزی عهد مغول، جلد دوم، صفحه ۲۹ تا ۳۳) از سفرنامه ابن بطوطه - که از ۷۲۵ تا ۷۵۳ ه. ق. - در دنیای اسلام تا هند و چین سیر و سفر کرده و تقریباً معاصر حافظ - که از ۷۲۶ تا ۷۹۲ ه. ق. می زیسته - بوده، در می یابیم چگونه خانقاه، مسجد، زاویه و مدرسه و هم چنین شیخ، عابد، زاهد، صوفی، مرشد و پیر در هم آمیخته بودند و اکثر آنها جیره خوار شاهان و امیران محلی بودند و خانقاه و زاویه و مسجد با هم تفاوتی نداشته و آن همه در هر شهر و روستا محل تجمع گروهی متظاهر و بیکاره و مفت خوار بوده که از محل موقوفات - البته با موافقت و اجازه امیر و حاکم - و نذورات و کمک های مقامات اداره می شدند.

« ... عده زوایا که آنها را خانقاه نامند بسیار و امرا در ساختن خانقاه بر یک دگر پیشی می جویند ... هر خانقاه مخصوص گروهی دروایش است و شیخی و نگهبانی دارد و ترتیب کارهایشان عجیب است. خادم هر بامداد پیش دروایش می آید و هر کدام از آنها غذایی که میل دارند سفارش می دهند! ... هر درویش یک دست لباس تابستانی و یک دست لباس زمستانی و ماهیانه بیست الی سی درهم مقرر می و نیز شب های آدینه مقداری حلوائی شکری و صابون رخت شویی و پول حمام و روغن - برای روشن کردن چراغ - جیره دارد! (صفحه ۳۰) ... رواق، رباط بزرگی است که هزاران تن دروایش در آنجا گرد آمده اند. چون نماز عصر خوانده شد طبل و دف ها را بنواز در آوردند و دروایش به رقص برخاستند و پس از نماز مغرب هم به سماع بنشستند ... غذا عبارت بود از نان برنجی، ماهی،



**در این بازار اگر سودی است با درویش خورسند است  
الهی منعمم گردان به درویشی و خورسندی**

چنین پیدا است که آن زمان مشایخ طریقت نقش علمای شریعت را یدک می کشیدند و پیران طریقت مسئله گوی آداب شریعت بودند و در حقیقت آن دو گروه نه به شریعت معتقد بودند و نه به طریقت پای بند و تنهادر بند نام و جاه و زر و زور بودند که در پرتو وابستگی به زورمندان میسر بود. حال آن که صوفیان ابتدا روشنفکرانی آزاده بودند که از زر و زور روی گردانده به خدمت محرومان خلق همت گماشته گونه ای زندگی مشترک مسالمت آمیز عاشقانه داشتند و نتیجه زحمت کشی خود را برای گذران زندگی می خواستند. اگر هم چیزی بیش از نیاز به دست می آمد نثار درویشان می شد و گاهی در مقام ایثار همه آن را عاشقانه نیاز خلق محروم خدا می کردند.

البته آن گروه آزاده در عصر حافظ زاویه و خانقاه را ترک کرده بودند همان طور که عابد و زاهد واقعی در صف جماعت ریاکارانی که امام آنها همکار و همگام ظالمان بود، دیده نمی شد. با این همه عده ای مردان حق همیشه در صحنه حضور دارند تا بتوانند به موقع حرفشان را بزنند و ضمن بر ملا ساختن ریای دغلبازان، معرف حق و آزادی باشند و اصول عشق و محبت و جوان مردی را زنده نگاه دارند. شاید بتوان حافظ را معروف ترین چهره ای دانست که در بدترین روزها و ایامی که از آن همه زیبایی و خوبی نامی و نشانی باقی نبود، با درویشی رندانه اش مکتب تصوف را احیا کرد.

**صد نکته غیر حسن نباید که تا کسی**

**مقبول طبع مردم صاحب هنر شود**

بدیهی است در آن ایام روشن بینان و خردمندانی هم بودند که چون فساد ریاکاران را می دیدند سکوت را جایز نمی شمردند و ماهیت آنان را از سر تقوا و با احتیاط فراوان چنین بر ملا می کردند:

«... شک نیست که هیچ سعادت ملوک را با آن مساوی نگرده که در شرایط اوقات به مواعظ و نصایح مشایخ طریقت که به حقیقت علماء شریعتند متعظ گردند و سعادت دو جهانی خود را در آن مشاهد و معاین ببینند و از جمله فایزان و رستگاران شوند. اما در این روزگار وجود چنین طایفه ای چون وجود کبریت احمر که اکسیر است، عزیز است... تنها جمعی شیخ نمایان اند که دعوی شیخی و مرشدی کنند و از رسوم شیخی و مرشدی جز نام نداشته باشند و از تعلیم علوم هم به واسطه عدم استعداد محترز و از صحبت علما به سبب تشبه به اجهال و عوام الناس مجتنب و جز طامات فشار آمیز نگویند و جز منافات بدانگیز نبینند و ملاقات یک عامی جاهل را به سبب تناسب صوری و معنوی از صحبت هزار فاضل کامل و عالم دوست تر دارند.» (دستورالکاتب، جزء اول از جلد یکم

صفحات ۲۵۵، ۳۵۵ و ۳۵۶، به نقل از صفحه ۸۷ مقدمه حافظ، انجروی شیرازی.)  
حافظ مخالف واقعیت تصوف و اصولش نیست و با حقیقت شریعت و زهد و عبادت هم مخالفتی ندارد. او تنها در روش و نتیجه کار با شیخ و زاهد مخالف است که آنان را ریاکار و مدعی کاذب می داند. با عارف و سالک و سلوک و معرفت هم موافقت دارد ولی به آنان می تازد چون با ریا و خودپسندی و رعونت نفس و سالوس مقرر شده که گاه ظنّ تهمت بر حقیقت و مدلول واقعی کلمه غلبه می یابد و بعضی اصطلاحات نیز یک باره منفور و مردود می شود. به طور کلی مصطلحات مربوط به حالات و مقامات متصوفه در دیوان حافظ همیشه به صورت مقبول دیده می شود و همین موضوع نشان می دهد که خواجه حافظ شیرازی با ماهیت و حقیقت تصوف موافق بوده است. (مکتب حافظ، صفحه ۴۳۲)

حافظ بیشتر اوقات صوفی، عابد، فقیه و محتسب را در کنار امام شهر، واعظ، مفتی، شیخ و قاضی به باد انتقاد گرفته و خرقة، دلق، مرقع، پشمینه، لباس ارزق و دستار را همراه با کرامت، شطح و طامات به ریشخند می گیرد و به خانقاه و صومعه و مسجد بدبین است و منبر، وعظ، زهد، تسبیح و سجاده را وسیله مردم فریبی می داند. در عین حال دین و قرآن، طریقت و طاعت، صدق و ایمان، دلیل راه و رهبر و راهرو، فنا و طلب، کشش و کوشش، همت و استغنا، قضا و مشیت، اعتقاد و تسلیم، توکل و اختیار و بالاخره همت و غیرت، را با لحن موافق به کار می گیرد. اما اصل کلمات و مصطلحات محبوب خواجه حافظ، عبارتند از: قلندر و رند، مغ بچه و نظرباز، ترسا و ترسابچه، خرابات و دیر مغان، میخانه و میکده و خمخانه، پیر مغان، پیر می فروش و پیر باده فروش و پیر دردی کش، عاشق و می خواره و آلوده دامن، صاحب دل و صاحب نظر، دُردی کش و دُردی نوش، باده فروش و می فروش و نیز شراب و خمار و مست و مستی (همان ماخذ، صفحه ۴۳۳).

**ساقی بیا که شد قدح لاله پر زمی**

**طامات تا به چند و خرافات تا به کی؟**

از سویی می بینیم دین و عرفان در خواجه حافظ طوری در هم آمیخته که جدا کردن آنها از یک دیگر به آسانی امکان پذیر نیست، با قبول این واقعیت که این دو مکتب همیشه در خط موازی حرکت نکرده و گاه برخوردی داشته اند. لطف کار درویشی رندانه حافظ در این است که مثل بیشتر عارفان مسلمان، مایه عرفان الهی خود را - عشق - از مکتب دین می گیرد. (شرح غزل های حافظ، صفحه ۱۷)  
خلاصه آزاده ای چون حافظ که همه جا رفته و در جستجوی

می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب

چون نیک بنگری همه تزویر می کنند

است. حافظ نه تنها به مسائل ادبی که به مسائل ابدی نیز اعتنا دارد و همواره با اندیشه شعر سروده است. از آنجا که خواجه حافظ اندیشمندی معنا اندیش و معنا آفرین است، لازم نیست به معنای فنی کلمه فیلسوف باشد. در حقیقت اصالت رای و فکر حافظ از بسیاری فیلسوفان حرفه ای عصر فراتر رفته که ژرف اندیش و رازبین بوده است. فلسفه حافظ فلسفه حیات و گسترش فلسفه خیام است و وقتی در قالب شعر و غزل عرضه می گردد به صورتی با عناصر زیبا شناسی و عرفانی در هم آمیخته می شود که فلسفه زندگی را می توان از فکر و فلسفه زنده او آموخت. (همان ماخذ، صفحه ۳۱)

### به هوش باش که هنگام باد استغنا

#### هزار خرمن طاعت به نیم جو نهند

حافظ به شهادت دیوانش ذهن و ذوق عرفانی پیش رفته ای دارد، علی الخصوص شیفته اندیشه های معروف به ملامتی است. ولی به دلیل انتقادهایی که نسبت به صومعه داران و خانقاه نشینان عصر خود دارد، صوفی نیست و پشمینه پوشی او به قصد رها کردن رنگ های تعلق است و با خرقة زهد ازرق پوشان تفاوت دارد. به همین دلیل صرف نظر از افسانه های بی دلیل، هیچ سند قاطعی که حکایت از سرسپردگی حافظ به یک پیر، مرشد، شیخ یا ولی رسمی یعنی مشایخ طریقت زمان داشته باشد، در دست نیست. اما سخن از پیر و مرشد و خضر و دلیل راه و نظایر آن در دیوانش بسیار است. بر همین اساس اندیشیدن حافظ به پیر را در سه مرحله می توان مشخص کرد. نخست سرگشتگی و آرزوی یافتن دلیل راه. دوم پی بردن به لزوم داشتن مرشد و پیر و تأیید این ضرورت و بالاخره پیدا نکردن دلیل راهی صادق و آفریدن پیر اساطیری به نام پیر مغان که هرچند در ادبیات فارسی سابقه دارد با اوصاف و ابعادی که در دیوان حافظ آمده از بساخته های هنری اوست و نباید دنبال رد پای تاریخی بود و با مغان زرتشتی مربوطش کرد. (صفحه ۹۶، حافظ نامه)

چون دنیای تخیل گسترده است، نویسنده چنین می پندارم که سرانجام خواجه حافظ شیرازی پیر و مرشدی واقعی یافته و به او سرسپرده است. مرادش آزاده ای بوده که شناختش در آن روزگار ضرورتی نداشته و خود از این کار تبری جسته. حافظ هم بادیافت این واقعیت مرشدش را پیر مغان و خانقاهش را دیر خرابات مغان نامیده و تنها مرید و مراد از این مطلب باخبر بودند، آن هم باخبرانی که چون خبرشان می شود، هرگز خبری باز نمی آورند.

#### خدا را رحمی ای منعم که درویش سر گویت

#### رهی دیگر نمی داند، رهی دیگر نمی گیرد

پایان سخن این که: چون در عصر خواجه داعیه داران شتون معنوی به بیراهه افتادند، فساد بدنامی آنها زبان زد خاص و عام شد. حافظ رند خراباتی که سر خورده از آن ناصافی بود، ضمن

حقیقت جنگ هفتاد و دو ملت را تماشا کرده، از آن همه ریب و ریا و تظاهر توأم با فساد و تباهی روی گردان است که عَلم طغیان برداشته به میدان می آید تا با حربه موثر شعر افشاگری کند و آنها را به مردم بشناساند. خواجه دلش از صومعه و صحبت شیخ ملول است، چون مرغی زیرک به در خانقاه ریاکاران هم نمی پرد تا در دام نیفتد و از صوفیان دغل روی می پوشد که گویی دریافته بی دردند و نقدشان صافی و بی غش نیست و خرقة ها شان مستوجب آتش است. او که صوفی و درویشی واقعی است به گوشه انزوا رو می کند، تنها در خلوت به تفکر و تمرکز می پردازد و سرانجام در خم وجود خویش تخمیر شده دگرگونی پیدا می کند. ذرات وجودش به جوش می آیند و گوهر پاکش در خور فیض و دریافت حقیقت حق می گردد، به حق راه می برد و انسانی کامل می شود. حافظ انسانیتش را به این که خود انسان باشد ختم نمی کند، به کمک طبقه محروم می شنابد و سایرین را به انسان شدن تشویق می کند. در جامعه ای که اساس آن بر بندگی و هتک شرف انسانی گذاشته شده، اصل غلبه قوی و قانون جنگل به شکل وحشتناکی رایج گردیده، حرص و طمع دسته ای باعث حرمان اکثریت شده، قبح از ظلم و تجاوز رفته و انصاف و مروت فراموش گشته است، تعلیمات حافظ مانند تعالیم مسیح بر قوم فرو رفته در تعصب و خرافات، اثر بسیار دارد. خواجه در گوش یکی می گوید:

#### پس زانو منشین و غم بیهوده مخور

#### که ز غم خوردن تو رزق نگردد کم و بیش

و مانند فرزندان بزرگ راه و رسم انسانیت را می آموزد:

#### آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است

#### با دوستان مروت با دشمنان مدارا

(صفحه ۱۴۴ نقشی از حافظ، علی دشتی)

نگرش و روش عرفانی حافظ هم مخصوص خودش گونه ای تک روانه است و فلسفه اخلاقش نکاتی در خور توجه دارد، زیرا منش اخلاقی حافظ نیرومند است. نه اخلاق زهد و تعصب و ترس بلکه اخلاق عارفانه، آزاد منشانه و رندانه. در حقیقت اخلاق حافظ اخلاق آزادی و وارستگی و دوری از ریا و حرص و دروغ و دغل است. حافظ که سال ها پیروی مذهب رندان کرده و به فتوای خردم الفساد حرص را زندانی ساخته، روحش مانند اولیاء الله حزن و خوف نمی شناسد و نصیحت خشکه مقدسه و زهد فروشانه ندارد. او واعظ و ناصح را هم آماج طعن و طنز خویش می سازد، در عین حال که مجموعه ای از پندهای حکمت آمیز و عبرت آموز اخلاقی هم برای ما به ارمغان می آورد. (صفحه ۲۹، حافظ نامه)

حافظ از نظر فلسفه هم شان و اهمیتی در خور توجه دارد و اندیشه فلسفی او برکنار از اصطلاحات فلسفی در شعرش بیان شده

فهرست منابع

اوبن، ژان، مجموعه در ترجمه احوال شاه نعمت الله ولی کرمانی، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۱ خورشیدی.

انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم، دیوان خواجه حافظ شیرازی، سازمان انتشارات جاییدان، چاپ هشتم، تهران، ۱۳۷۲ خورشیدی.

خرمشاهی، بهاءالدین، حافظ نامه، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۷ خورشیدی.

دشتی، علی، نقشی از حافظ، انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم، تهران ۱۳۵۷ خورشیدی.

رحله ابن بطوطه، سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه دکتر محمدعلی موحد، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۱ خورشیدی.

زرین کوب، دکتر عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۶۲ خورشیدی.

سودی، شرح سودی بر حافظ، ترجمه دکتر عصمت ستارزاده، انتشارات دهخدا، تهران، ۱۳۵۸ خورشیدی.

گوهرین، دکتر سید صادق، شرح اصطلاحات صوفیه، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۶۷ خورشیدی.

مرتضوی، دکتر منوچهر، مکتب حافظ، انتشارات توس، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۵ خورشیدی.

معین، دکتر محمد، فرهنگ فارسی، انتشارات امیر کبیر، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۶۰ خورشیدی.

ملاح، حسینعلی، حافظ و موسیقی، انتشارات هیرمند، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۷ خورشیدی.

مولانا، جلال الدین محمد بلخی، مثنوی، مقدمه و تحلیل دکتر محمد استعلامی، چاپ دوم، انتشارات زوار، تهران ۱۳۶۹ خورشیدی.

شاه نعمت الله ولی کلیات اشعار شاه نعمت الله ولی، مصحح دکتر جواد نوربخش، انتشارات خانقاه نعمت اللهی، چاپ هفتم، تهران ۱۳۶۹ خورشیدی.

هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی، کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۵۸ خورشیدی.

هروی، دکتر حسینعلی، شرح غزل های حافظ، چاپ سوم، ناشر مولف، تهران، ۱۳۶۹ خورشیدی.

*The Divan-Khvaaja Shamsu-din Muhammad-i Hafez-Shirazi, Translated by Lieut-Col. H. Wilberforce Clarke. The Octagon Press Ltd, London, 1991.*

بنده پیر خراباتم که درویشان او

گنج را از بی نیازی خاک بر سر می کنند

رسوا کردن دغل کاران چه در لباس شیخ و زاهد و عابد و چه در کسوت پیر و مرشد و صوفی، اسطوره هایی برای بیان افکارش خلق کرده بدانها عشق ورزید و سرسپرده شد. سرانجام حافظ قرآن و اهل شریعت به یمن دل پاکش به طریقت حق ره برده و به همت سیر و سلوک حقیقت را دریافت که آن همه پدیده درویشی رندانه او بود. امید که جستجوگران حقیقت به طریقت حق ره یابند.

یادداشت ها

۱- نخستین نوشته در رابطه با اشعار حافظ در خارج از کشور به سال ۱۶۸۰ میلادی توسط اف- مینسکی (F. Meninski.) در وین چاپ شده است. (صفحه ۱۸ دیوان حافظ ترجمه اچ- ویلبرفورس کلارک، H. Wilberforce Clarke)

۲- حافظ از سعدی و خواجه کرمانی بیش از دیگران استفاده کرده که شاعری سروده است:

استاد سخن سعدی است نزد همه کس اما دارد سخن حافظ طرز سخن خواجه

۳- بسیاری محققان در مورد استقبال حافظ از سروده دیگران و حتی آوردن بیت یا مصرعی به همان صورت و هم چنین اخذ مضمون اشاره کرده اند که تنها به نقل یک مورد در رابطه حافظ- تاریخ وفات ۷۹۲ هجری قمری- و چند شاعر معروف یاد شده بسنده می کنیم.

\* سعدی تاریخ وفات ۶۹۵ هجری قمری

علم دولت نورو ز به صحرا برخاست زحمت لشکر سرما ز سر ما برخاست

\* حافظ

روزه یک سو شد و عید آمد و دلها برخاست می ز میخانه به جوش آمد و می باید خواست

\* خواجه تاریخ وفات ۷۵۳ هجری قمری

دوش پیری ز خرابات برون آمد مست دست در دست جوانان و صراحی در دست

\* حافظ

زلف آشفته و خوی کرده و خندان لب و مست پیرهن چاک غزل خوان و صراحی در دست

\* عطار نیشابوری تاریخ وفات ۶۱۸ هجری قمری

ای پرتو وجود در عقل بی نهایت هستی کاملت را نه ابتدا نه غایت

\* حافظ زان یار دلنوازم شکری است با شکایت گر نکته دانی بشنو تو این حکایت

۴- خواجه زین الدین ابوبکر تایبادی دانشمند و عارف معروف- تاریخ وفات ۷۹۱ هجری قمری- که شاگرد نظام الدین هروی است. وی از روحانیت شیخ الاسلام احمد جامی تربیت معنوی یافته و بعضی او را مرید ابوطاهر خوارزمی نوشته اند. گویند در سفر به مکه چند روزی در شیراز اقامت گزید و خواجه حافظ را از غوغای طاعنان رهایی بخشید. (صفحه ۳۷۶ جلد پنجم فرهنگ فارسی، دکتر محمد معین.)

۵-... خاتون که بر جان خود بیمناک بود به ندیمه های خود تعلیم داد و همین که امیر وارد شد در وی آویختند و بیضه های او را چندان فشردند که جان داد. چند روز پس از مرگ امیر و آشکار شدن توطئه، یاران وی به خون خواهی او خاتون را پاره پاره کرده گوشت او را خوردند. (تاریخ مغول، صفحه ۳۶۲)

# ابن سینا و رسالهٔ حی بن یقظان

از: دکتر رضا قاسمی

این حکیم نام آور که یکی از درخشانترین ستارگان آسمان علم و حکمت و فلسفه در جهان به شمار می رود و القاب و عناوینی چون شیخ الرئیس، حجة الحق، شرف الملک، امام الحکما به او تخصیص یافته است، از کودکی در فراگیری دانش های زمان استعداد حیرت انگیزی از خود نشان می داد و با توجه به همین استعداد شگرف، پدرش که از اسماعیلیان اهل فضل، و خانه اش محل اجتماع و تردد دانشمندان وقت بود، سخت در تعلیم و تربیت او می کوشید. بوعلی در ده سالگی صرف و نحو عربی را آموخته و تمامی سی جز و قرآن مجید را خوانده و حفظ کرده بود. سپس نزد ابو عبدالله ناتلی<sup>۴</sup> به فراگرفتن منطق و ریاضیات و نجوم پرداخت و پس از چندی پایه علمی او از استادش فراتر رفت. خود او در شرح احوالش می نویسد: «کتاب ایساگوچی<sup>۵</sup> را پیش ناتلی خواندم و چون او برای من حد جنس را گفت که هوالمقول علی کثیرین مختلفین بالنوع فی جواب ما هو، در تعریف این حد تحقیقاتی کردم که هرگز ناتلی مانند آنها را نشنیده بود و تعجب بسیار به او دست داد تا آنجا که پدرم را توصیه های فراوان می کرد که مرا جز به کار علم به دیگر مشاغل مشغول نکند. هر مسأله ای را که طرح می کرد، بهتر از او آنرا می فهمیدم تا آنکه ظواهر منطق را نزد او آموختم، چون او خود به دقایق این فن دستی نداشت. . .» (صادق گوهرین، حجة الحق ابوعلی سینا، ص ۵۴۳-۵۴۴).

شیخ الرئیس سپس نزد دانشمند دیگری به نام ابوسهل مسیحی<sup>۶</sup> به آموختن علوم طبیعی و مابعدالطبیعه و پزشکی پرداخت و در شانزده سالگی در همه علوم زمان خود به مرتبت استادی رسید جز در مبحث مابعدالطبیعه به آنصورت که در کتاب ارسطو آمده بود و با آنکه چند بار سراسر این کتاب را از نظر گذرانید از فهم کامل آن در مانده بود، ولی هنگامی که به کتاب ابونصر فارابی (افضل حکمای اسلامی که او را پس از ارسطو معلم ثانی خوانده اند) زیر عنوان «اغراض کتاب مابعدالطبیعه» دست یافت، مسائل و نکات

رسالهٔ حی بن یقظان (زنده پسر بیدار) یکی از رسالات و آثار قلمی عدیدهٔ شیخ الرئیس ابوعلی بن سینا دانشمند و حکیم نام آور ایران در سدهٔ چهارم و پنجم هجری است که از آثار رمزی و تمثیلی (symbolic) او به شمار می رود.

شیخ الرئیس این رساله را هنگام گرفتاری و حبس در زندان قلعه "فردجان" واقع در حومهٔ همدان تصنیف نموده است. برای توضیح در بارهٔ علت زندانی شدن این حکیم فرزانه اشارهٔ مختصری به زندگینامهٔ او ضرور به نظر می رسد.

ابوعلی حسین بن عبدالله بن حسن بن علی معروف به ابن سینا به سال ۳۷۰ هجری قمری در افشنه، دهی نزدیک به قریهٔ خرمشین از توابع بخارا تولد یافت. در بارهٔ تاریخ تولد وی بین تذکره نویسان اختلاف نظر وجود دارد و اغلب سال ولادت او را ۳۷۳ می دانند، حتی شاگرد برگزیده و انیس و مونس او ابو عبید جوزجانی<sup>۱</sup> در شرح حال استادش تاریخ تولد او را ۳۷۵ قلمداد نموده است و با توجه به تاریخ وفات او که ۴۴۸ هجری قمری بوده سالیان عمر شیخ الرئیس را ۵۳ دانسته است.<sup>۲</sup> اما تاریخ های اخیر درست بنظر نمی رسد چه آنکه به تصریح خود بوعلی وی به مداوای بیماری نوح بن منصور سامانی پرداخته و امیر نوح در شعبان ۳۸۷ هجری قمری در گذشته است و به فرض اینکه در واپسین سال سلطنت وی شیخ الرئیس به مداوای او پرداخته باشد بعید بنظر می رسد که نوجوان ۱۲ یا ۱۴ ساله ای را برای معالجه پادشاه سامانی برده باشند، در حالی که ابوعلی سینا در شرح احوال خویش تصریح دارد که پس از مداوای نوح بن منصور با اجازهٔ او از کتابخانهٔ معظم دربار سامانی استفاده کرده و در آن هنگام هجده ساله بوده است.<sup>۳</sup>

بنابراین به احتمال زیاد سال ۳۷۰ را می توان درست ترین تاریخ ولادت او و سنین عمرش را با توجه به تاریخ وفاتش (۴۲۸ هـ. ق.) که متفق علیه بیشتر تذکره نویسان است ۵۸ سال دانست.

کتابهای قانون و شفا را نوشت.

پس از مرگ شمس الدوله پسرش سماءالدوله جانشین او شد و شیخ رئیس را مجدداً به وزارت دعوت کرد ولی بوعلی نپذیرفت و از آنجا که در آن زمان اصفهان مرکز علم و دانش و محل تجمع علمای زمان بود شرحی مخفیانه به علاءالدوله حاکم آن دیار نوشت و تقاضا کرد که به خدمت او بشتابد. نزدیکان سماءالدوله بر مضمون این نامه محرمانه آگاه شدند و نزد حاکم همدان از او سعایت کردند و همین امر سبب شد که شیخ را دستگیر و در قلعه 'فردجان' (واقع در حومه همدان) محبوس کنند. شیخ در آنجا قصیده‌ای ساخت با این مطلع:

دخولی بالیقین کما تراه و کل الشک فی امر الخروج

(آمدن من به این مکان مسلم است چنانکه می بینم، و تمامی

شک و تردید در خروج از این محل است.)

شیخ رئیس چهار ماه در این قلعه زندانی بود، ولی لحظه‌ای

بیکار نمی نشست و رسالات: **حی بن یقظان، الهدایات، القولنج**

را در همین مدت نوشت.

در این هنگام علاءالدوله حاکم اصفهان به همدان لشکر کشید و تقدیر چنان شد که سماءالدوله حاکم همدان و وزیرش تاج الملک که عامل اصلی در بند کشیدن شیخ رئیس بود، پس از شکست لشکریان خود به همان قلعه‌ای پناهنده شوند که ابن سینا در آن محبوس بود. ابوعلی پس از رهایی از زندان همراه برادرش محمد و شاگرد وفادارش جوزجانی در لباس درویشان و با تحمل دشواری فراوان از همدان گریخت و به اصفهان رفت و در آنجا مورد اعزاز و اکرام علاءالدوله قرار گرفت و مدت ۱۵ سال در آن شهر اقامت گزید و آنجا بود که به اتمام کتاب **شفا** و خلق آثار با ارزش دیگری مانند **دانشنامه علایی** پرداخت. او در یکی از سفرها که ملازم علاءالدوله بود، دچار بیماری قولنج شد، ناچار او را به اصفهان بازگردانیدند، اما به محض بهبودی نسبی به شب زنده داری و تفریحاتی که مناسب حال او نبود پرداخت. در نتیجه مزاجش رو به ضعف نهاد، تا آنکه علاءالدوله قصد همدان نمود و شیخ نیز با او همراه شد. در همدان بیماری اش شدت یافت. از بهبود خویش مأیوس شد و رشته مداوا را رها کرد و به جوزجانی گفت: «مدبر بدن من از تدبیر بازمانده است و معالجه را فایده‌ی نیست» (صادق گوهرین، حجة الحق ابوعلی سینا، ص ۵۶۱) و چند روزی در این حالت بود که در گذشت (۴۲۸ هـ. ق.). و به این ترتیب چراغ عمر

دشوار کتاب ارسطو را دریافت و بتدریج از مطالعه در سطح به پژوهش در عمق پرداخت و در هجده سالگی به مرتبتی از دانش رسید که روزی در اواخر عمر به شاگرد انیس و جلیس خود ابو عبید جوزجانی گفته بود که در تمامی عمر چیزی بیش از آنچه در هجده سالگی می دانسته، نیاموخته است.

بوعلی پس از مداوای بیماری مهلک نوح بن منصور سامانی پادشاه بخارا، به جبران این خدمت اجازت یافت که همه وقت از کتابخانه معظم سلطنتی بهره گیرد. از آن پس او در دربار بخارا قدر و منزلت ویژه‌ای یافته بود، اما پریشانی‌های اجتماعی و نابسامانی‌های سیاسی ماوراءالنهر که بخش عمده آن نتیجه افزایش قدرت و گسترش سلطه محمود غزنوی بود زندگی در زادگاه را بر شیخ رئیس دشوار ساخت و او ناچار بخارا را به قصد جرجانیه (شهری در ساحل جیجون که مرکز خوارزم بود) و سپس گرگان ترک کرد. او در این مسیر با عارف نام آور شیخ ابوسعید ابوالخیر دیدار کرد و امیدوار بود که در گرگان افضل و اعلم امیران آل زیار شمس المعالی قابوس بن وشمگیر را - که از حامیان اهل دانش و از مروّجان علم و ادب بود و خود به دو زبان فارسی و عربی شعر می سرود و مدتها میزبان ابوریحان بیرونی بود و او کتاب **آثار الباقیه فی قرون الخالیه** خود را به نام وی نوشت - دیدار کند ولی هنگامی که به گرگان رسید قابوس از سلطنت خلع و در زندان فوت شده بود.

شیخ رئیس دل شکسته از این واقعه چند سال در دهکده‌ای اطراف گرگان منزوی شد ولی به سبب بیماری به گرگان بازگشت و در آنجا بود که شاگرد وفادارش ابو عبید جوزجانی به او پیوست و تا پایان عمر قرین و مونس او بود. ابن سینا سپس در فاصله سالهای ۴۰۴ تا ۴۰۵ رهسپار ری شد. در آن هنگام خاندان بویه بر ایران فرمانروایی داشتند و فخرالدوله فرمانروای ری بود. بوعلی چندی در بارگاه فخرالدوله درنگ کرد و سپس از آنجا برای دیدار شمس الدوله یکی دیگر از فرمانروایان آل بویه عازم همدان شد و در آنجا به مداوای بیماری قولنج شمس الدوله پرداخت و امیر به جبران این خدمت او را به وزارت خود برگزید و شیخ رئیس تا مرگ شمس الدوله جز مدت کوتاهی که به تفتین حاسدان برکنار شده بود، این خدمت را عهده دار بود و به نوشته شاگردش جوزجانی از آنجا که روزها به امور دیوانی می پرداخت، شب‌ها به تدریس و تألیف و تصنیف می پرداخت و در همین اوقات بود که بخش‌های اولیه



میناتور ابن سینا با جمعی از شاگردان، قرن یازدهم هجری، موزه قاهره، مصر

در مرتبه‌ای پائین‌تر از وجود است و بالضروره مرتبه پایین را به علت اتحاد ذاتی اصل با انعکاس آن و یا تجلی بامرتبه بالاتر که مبدأ تجلی است متحد می‌سازد. به این دلیل رمز و تمثیل حقیقی بستگی به وجود اشیاء دارد و حقیقت آن کاملاً عینی است» (دکتر حسین نصر، نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت، ص ۴۰۶).

نکته درخور ذکر این است که استفاده از داستانهای تمثیلی و حکایات توأم با رمز و کنایه و استعاره بر پایه تشخیص به اشیاء و جانوران و تجسم معانی ذهنی و انتزاعی از مدتها قبل از ابن سینا در ادبیات مشرق زمین به ویژه ایران مرسوم بوده و نمونه‌هایی از آن را در آثاری چون کلیله و دمنه و رسائل اخوان الصفا<sup>۷</sup> می‌بینیم، ولی پرداختن این داستانها و ارائه آن به عنوان یک نوع مکتب ادبی مشخص برای بیان و توجیه مفاهیم عرفانی با ساختاری منظم و کامل در جهت انطباق اجزاء و عناصر موضوع و ممثل اگر با ابن سینا آغاز نشده باشد، بیگمان توسط او رواج یافته و بزرگان و سخنورانی چون سنایی و غزالی و عطار و مولوی و جامی، به ویژه سهروردی (شیخ اشراق) که در ادوار بعد این شیوه را در بعضی از آثار خود به کار برده‌اند از نوشته‌های بوعلی الهام یافته‌اند. شیوه داستانهای تمثیلی و رمزآمیز مؤلفان شرقی بویژه ایرانی در ادوار بعد به مغرب زمین راه یافته است، چنانکه دانته شاعر بزرگ ایتالیایی در تصنیف «کمدی الهی» به این گونه آثار مؤلفان شرقی نظر داشته است. داستان تمثیلی حی بن یقظان یکی از

دانشمند بزرگی که درخشان‌ترین چهره در علم و فلسفه و حکمت در جهان اسلام شناخته شده است، به خاموشی گرایید و در همدان به بستر خاک آرامید.

بیگمان اگر ابن سینا به دنیای سیاست رو نمی‌آورد و از اشتغال به امور دنیوی پرهیز می‌کرد، با استعداد شگرف و کم نظیر و احاطه‌ای که به جمیع علوم زمان خود داشت می‌توانست آثار ارزنده بیشتری به پهنه دانش بشری عرضه دارد، با این حال از او نزدیک به ۲۵۰ کتاب و رساله علمی و نوشتار پژوهشی به جای مانده که همه در مرتبت اعلائی تفکر بشری قرار دارد. یکی از این رسالات مشتمل بر داستان حی بن یقظان است که جنبه تمثیلی دارد و ما در این نوشتار اجمالاً به آن می‌پردازیم:

**رساله حی بن یقظان:** به گونه‌ای که گفته شد رساله حی بن یقظان (زنده پسر بیدار) که مشتمل بر یک داستان رمزی و تمثیلی است حاصل دوران چهار ماهه اسارت ابن سینا می‌باشد. روزگاری که نفس او با «خویشتن خویش» خلوت کرده و در عالم پندار به زهتگاهی در گرد «شهر خویش» که همان «خویشتن خویش» باشد می‌رود و نوعی رهایی از قید و بندهای درون و پرواز به فراخنای بیرون و سیر در ماوراء عالم محسوس را تداعی می‌کند. دکتر حسین نصر در باره مفاهیم سمبولیک و تمثیلی معتقد است که: «رمز و تمثیل به معنی واقعی که اروپایی‌ها آنرا symbol نامند، به هیچ وجه ساخته فکر بشر نیست، بلکه انعکاس حقیقتی از عالم بالا

آدمی است. ابن طفیل در این اثر فلسفه نوافلاطونی خود را در قالب یک افسانه بیان می‌کند. به هر روی چه مأخذ ابن طفیل در تدوین این رساله، رساله‌ی ابن سینا به همین نام باشد یا خیر، کلاً چندان مناسبتی میان گفتار این دو موجود نیست مگر از جهت اشتراک و تشابه در عنوان رساله.

دانشمند و حکیم دیگری که رساله‌ی اجمالی به همین نام نوشته، شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی ملقب به شیخ اشراق است که در سده‌ی ششم هجری قمری می‌زیسته و ۱۲۱ سال پس از رحلت ابن سینا تولد یافته است (۵۴۹ ه.ق.).

نام رساله سهروردی در واقع «حی بن یقظان» نیست، بلکه «قصه‌ی الغریبه الغریبه» است ولی چنانکه شیخ اشراق در دیباچه آن می‌گوید خواندن رساله ابن سینا او را بر آن داشت که برای تکمیل آن به نوشتن این رساله پردازد. رساله سهروردی در معنا از جایی آغاز می‌شود که رساله ابن سینا بدانجا پایان می‌پذیرد. سهروردی در این رساله موجز از سفری که به همراه برادرش عاصم از دیار ماوراءالنهر به بلاد مغرب نموده و شرح گرفتاریهای خود در شهر قیروان که اهالی آن مردمانی سنگدل و ظالم بوده اند یاد می‌کند. در آن شهر او و برادرش را دربند نموده و در قعر چاه عمیقی زندانی می‌کنند ولی فاختگانی شبانگهان بر آنها ظاهر می‌شوند و راه مشرق را به آنها می‌نمایانند. آنگاه همدی از روزن چاه به درون آمده و نامه‌ی او را که بر منقار داشته به آنها می‌دهد و می‌گوید قاصد «وادی ایمن» است و مضمون نامه چنین بوده که اگر خلاصی خواهید در عزم سفر سستی نکنید و دست در ریمان مازنید. . . که تمامی آن چگونگی سیربه روشنایی‌های شرق و دیدار پدر به هیأت پیری روشن ضمیر با چهره‌ای سرشار از نور است، نوری که نزدیک بود زمین‌ها و آسمان‌ها از پرتو تابش آن شکافته شوند و همگان از فروغ تابناک آن بسوزند. و چون دو برادر از ستمی که بر آنها در زندان قیروان رفته بود شکایت می‌کنند، پدر می‌گوید از بند نیکو رستید اما چون هنوز همه بندها را از خود برنیفکنده اید ناگزیر دوباره به زندان غرب باز خواهید گشت. . . آنان در این رؤیا باز به زندان باز می‌گردند و بر جدایی‌ها افسوس می‌خورند و دست نیایش برمی‌دارند که پروردگار آنان و همه خلق را از اسارت طبیعت و بند هیولا رها سازد.

در خور یادآوری است که بین رساله سهروردی و رساله‌ی حی

برجسته‌ترین نمونه‌های این شیوه ادبی است. در این رساله نفس انسانی به گونه‌ی سالکی تصویر شده است که به رهبری عقل فعال به شناخت حقیقت و واقعیت وجود خود مایل می‌شود و با سیر و سلوک در عوالم گوناگون از مرتبه عقل هیولایی به مرتبه کمال و اتصال به عقل کل می‌رسد.

در این زمینه ناگفته نگذاریم که ابن طفیل<sup>۸</sup> فیلسوف مغربی نیز که نزدیک یک قرن پس از وفات ابن سینا تولد یافته، رساله‌ی او به همین نام تألیف کرده که موضوع آن سیر تکاملی طفلی است که از خواهر صاحب جمال یکی از سلاطین هند تولد یافته است با این توضیح که چون سلطان به زواج خواهرش رضا نمی‌داده، او مخفیانه با یکی از نزدیکان شاه پیوند همسری می‌بندد و طفلی را که حاصل این پیوند است بمحض ولادت در صندوقی نهاده و به دریا می‌افکند. امواج صندوق را به ساحل جزیره‌ای می‌برد. در آن جزیره آهوی سرگشته و طفل گم کرده‌ای این نوزاد را از صندوق که در اثر برخورد با ساحل شکسته بود بیرون می‌آورد و به دایگی‌اش همت می‌گمارد و او پس از رشد جسمانی در اثر تماس با یکی از اهالی جزیره مجاور به نام «آسال» (یا ابسال) به کسب کمال می‌پردازد و کم‌کم از «عالم محسوس» با نردبان فکرت به «عالم معقول» صعود می‌کند و در این سیر روحانی به مرحله کمال مطلق می‌رسد و به دیده عرفان و شهود به لقاء معبود نائل می‌شود. کل رساله ابن طفیل در این مفهوم خلاصه می‌شود که بین شرع و عقل اختلافی نیست و خرد روشن بین سرانجام به همان نتیجه می‌رسد که راه شرع به آن منتهی می‌شود، «با این تفاوت که حکمت برای خواص است و از این رو حقایق در تعلیم فلسفی صریح و روشن بیان می‌شود و خطابات شرع متوجه همه طبقات است و به ملاحظه اکثریت که قصور فهم دارند در لباس تشبیه و کسوت مجازات و امثال آمده است» (فروزانفر، مقدمه بر رساله زنده بیدار ابن طفیل، صفحات ۱۰ و ۱۱).

این نظریه ابن طفیل به اقتضای اوضاع عصر او بوده که میان فلاسفه و فقها اختلاف بوده است: فقها فلسفه را ردّ و فلاسفه را طرد می‌کردند و فلاسفه می‌کوشیدند به مردم بفهمانند که عقل نوری است الهی و شریعت نیز وحی الهی است و خداوند هم مصدر دین است و هم مصدر تعقل و فلسفه، و ممکن نیست که ذات احدیت مصدر دو چیز متناقض باشد، پس اختلاف عقل و دین غیر ممکن است و اگر اختلافی باشد فقط در ظاهر و ناشی از اندیشه

ابن سینا عنوان شده است از لحاظ اینکه مشرق را محل طلوع آفتاب و نشانه‌ی عالم مجردات و صور نورانی دانسته و مغرب را مظهر تاریکی ماده می‌شناسد به تعبیر سهروردی به شرحی که اشاره شد، شباهت دارد و می‌توان نتیجه گرفت که شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی در تصنیف رساله «قصه الغریبه الغربیه» از ابن سینا الهام یافته است. هانری گُربن دانشمند و خاورشناس معاصر فرانسوی در دیباچه‌ای که بر متن عربی و ترجمه و شرح فارسی منسوب به جوزجانی نوشته این معنا را چنین توجیه کرده است:

«از طریق مطالعه در رسالات عرفانی سهروردی بود که من به مطالعه رسالات ابن سینا سوق داده شدم، یعنی برای کشف الهاماتی که رسالات سهروردی از ابن سینا اخذ کرده بود. ظاهر آرساله حی بن یقظان دارای اهمیت خاصی است، زیرا در خاتمه این رساله است که رساله تمثیلی قصه غربت غربی (سهروردی) انگیزه‌ای برای اوج‌گیری یافته است. بدین سان این رساله سند مهمی است که ارزیابی مناسبات ایجابی میان دو شیخ را ممکن می‌سازد. (هانری گُربن، دیباچه بر ترجمه و شرح فارسی رساله حی بن یقظان، منسوب به جوزجانی، ص ۸۰).

رساله‌ی حی بن یقظان ابن سینا را شماری از پژوهندگان و نویسندگان که بعضاً از شاگردان ابن سینا بوده‌اند به عربی و نیز به فارسی شرح کرده‌اند که عمده‌ترین آنها: ابو عبید عبدالواحد جوزجانی (شاگرد وفادار و مونس شیخ تا پایان عمر او) و حسین بن طاهر بن زیله اصفهانی (یکی دیگر از شاگردان شیخ رئیس)، و عبدالرئوف المنادی الشافعی (تذکره نویس سده دهم و یازدهم هجری قمری) و میرداماد (فیلسوف شهر دور صفوی که در پاسخ یکی از مخاطبان خود برخی از تمثیلات رساله‌ی حی بن یقظان را شرح کرده است) می‌باشند، که از میان آنها شرح منسوب به ابو عبید جوزجانی بیشتر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته و هانری گُربن نیز به استناد اشاره ظهیرالدین بیهقی دانشمند نام‌آور سده ششم هجری در کتاب «تتمه صوان الحکمة» و بعضی قرائن دیگر اصالت و صحت انتساب آن را به جوزجانی تأیید و متن آنرا صحیح نموده و به دیباچه جامع و ملاحظات دقیق و فاضلانه‌ای آراسته است. این متن به ۲۵ بخش تقسیم شده و ترجمه فارسی هر بخش با تفسیر جامع آن همراه است.

داستان مذکور که معرف افکار باطنی یا مشرقی شیخ رئیس است همراه با دو داستان تمثیلی دیگر او یعنی رساله الطیر و

بن یقظان ابن طفیل هم رابطه و تشابه ویژه‌ای وجود ندارد، چه آنکه سهروردی مانند ابن سینا عنوان «حی بن یقظان» را کنایه از «عقل فعال» یا «روح قدسی» قرار داده است، ولی ابن طفیل مسیر دیگری را از جنبه تحلیل فلسفی طی کرده که ورود به آن ما را از مبحث اصلی دور می‌کند. و اما داستان تمثیلی حی بن یقظان ابن سینا مظهر تفکر ویژه او در جهت برتری جهان معقول یا ملک‌کی بر جهان محسوس و بشری است و بر این ضرورت تأکید دارد که نفس آدمی باید این جهان را که جز سایه و انعکاسی از جهان معنا نیست ترک کند و به جهان ملک‌کی که از آنجا برخاسته است بازگردد و چون عقل اساس و مبدأ پویایی جهان است، نفس تنها وقتی می‌تواند به حقایق عالم وجود آگاهی یابد که طبیعت ملک‌کی خود را باز یافته و با عقل پیوند یابد.

در داستان «زننده پسر بیدار» ابن سینا چنین می‌پندارد که با یکی از دوستان برای تفریح و تفریح از شهر بیرون می‌رود و با حی (زننده) ابن یقظان (پسر بیدار) که پیروی شکوهمند بوده و در عین سالخوردگی نیرومند و استوار است برخورد می‌کند. پیر در مقام معرفی خود می‌گوید: «نام من زننده است. نام پدرم بیدار و زادگاهم بیت المقدس آسمانی است. شغلم سیر و سیاحت دائم به گرد جهان و شناسایی اقطار عالم است، همواره مدیون پدرم «بیدار» هستم که کلید همه دانش‌ها را به من سپرده است. او راهنما و رهگشای من در این سیر و سیاحت بود، و راه‌هایی را که باید طی کنم چنان به من نمود که گویی همه اقلیم‌ها و افق‌ها یکجا در برابرم گردآمده‌اند.»

این پیر روشن ضمیر در گفتگویی دلنشین با ابن سینا او را برای مشاهده عالم عقلی مرشد و راهنما می‌شود و در برابر او دو راه می‌گشاید: یکی به سوی مغرب که راه ماده و شر است و یکی به جانب مشرق که راه معنا و معقول و منزّه و پیراسته از آلودگی‌های مادی است. پیر راهنما که کشش و جذبۀ بوعلی را در راستای دومین راه احساس می‌کند او را به راه شرق می‌برد و هر دو به سرچشمه آب حیات و نقطه‌ای که مرکز تجلی انوار الهی است می‌رسند. اما وصول به این سرچشمه فیاض میسر نمی‌شود مگر با جدایی از رفیقان راه یعنی: شهوت و غضب و ماده پرستی و به این ترتیب قصه حی بن یقظان ابن سینا راهنمای نفوس ناطقه انسانی و عقل فعالی است که انسان را از سرشت عادی به طبیعت ملک‌کی خود ارتقا می‌دهد. عالم مغرب و مشرق که در رساله‌ی حی بن یقظان



یافته اند.

«فرشته شناسی» ابن سینا که پایه «فلسفه مشرقی» اوست در واقع بعدها (حدود یک قرن و نیم بعد) اساس حکمت اشراقی سهروردی (شیخ اشراق) قرار گرفت.

بطور کلی جهان شناسی بوعلی مبتنی بر شناخت عالم فرشتگان است زیرا به زعم او نظام عالم و نیز دانش بشری بستگی به افعال ملائکه دارد.

«سفر عارف در حی بن یقظان بعد از ملاقات با ملک هادی یا آن راهنمایی که بعداً برخی آن را با حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) یکی دانسته اند آغاز می شود. در این مرحله سالک دو دسته ملک مشاهده می کند: یکی عقول یا کروبین و دیگری نفوس ملکی که محرک افلاک اند و از دسته اولی سرچشمه می گیرند. آخرین عقل که عقل دهم یا عقل فعال است در این رسائل با روح القدس و جبرئیل یکی دانسته شده است. این سلسله مراتب ملکی که همه عالم را فرا گرفته اند سهم حیاتی در ارشاد و راهنمایی عارف به سوی هدف نهایی او دارند. . .» (دکتر حسین نصر، نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت، ص ۴۱۲-۴۱۳).

مرحله نخستین سفری که سالک به راهنمایی «زننده پسر بیدار» آغاز می کند صحرای گسترده ای است که عبور از آن میسر نیست مگر اینکه از چشمه آب حیات بنوشد، و پس از نوشیدن آب حیات از چشمه ای که به تعبیر پیر راهنما: «هر که سر و تن بدان بشوید سبک گردد تا بر سر آب برود غرقه نشود و بر سر کوههای بلند برشود بی آنکه رنجش رسد.» (رساله حی بن یقظان، به تصحیح هانری کربن، ص ۳۸)، سالک برای گذشتن از وادی مغرب و وصول به فراخانی مشرق آماده می شود، اما برای رسیدن به این فراخا نیز سالک باید از چند منزل و مانع دشوار بگذرد، سپس راهنما توجه سالک را به مشرق عالم که ماوراء افلاک قرار گرفته و موطن والاترین فرشتگان است معطوف می دارد و در آنجا او را به دیدار «پادشاه عالم» که «جمال مطلق» و دیدار او بالاترین لذات است نوید می دهد که: «هر که نشانی از نیکویی او بیند همیشه بدو همی نگرد و هرگز چشم از او نگرداند.»

پس از آنکه راهنما همه مراتب عالم را از مرتبه پست ماده تا عرش اعلی برای سالک شرح می دهد به سیر در آفاق و عبور از «کوه جهانی» به سوی عالم ملکوتی فرا می خواند.

رساله حی بن یقظان در همین مرحله پایان می پذیرد و شرح

سلامان و ابدال در واقع ۳ بخش از یک حکایت است که شرح سفر سالکی را با هدایت پیر روشن ضمیری از قلمروی مادی و عبور از موانع دشوار و سرانجام وصول به عالم ملکوت اعلی بازگو می کند.

رساله حی بن یقظان مرحله آغاز سفر سالک از جهان مادی مغرب و ورود او به عالم صور مجرد است که به تعبیر شیخ الرئیس عالم انوار ملکوتی است که آنرا «عالم شرق» نامیده است. در این داستان همانطور که در پیش اشاره شد پیر راهنما که نام او زننده پسر بیدار است به صورت فرشته ای بر سالک پوینده حقیقت ظاهر می شود و مراحلی را که سالک باید از آن بگذرد و کلاً حاوی تمثیلات حقایق معنوی است برای او تشریح می کند و سپس از سالک دعوت می کند تا او را همراهی نموده و با راهنمایی او این سفر پرخطر را آغاز کند. در رساله الطیر سالک دعوت پیر را می پذیرد و پس از بیداری از خواب غفلت به اتفاق فرشته راهنما در یک سیر درونی که همانند پرواز یک پرنده است از دره ها و پرتگاههای کوی قاف که در واقع همان مراحل نفس سرکش است می گذرد، آنگاه در رساله سلامان و ابدال که واپسین بخش این حکایت است سالک سرانجام از این نشأه می گذرد و به عالم ملکوت اعلا گام می نهد.

ابن سینا این اعتقاد فلسفی خود را که می توان «فلسفه مشرقی» او خواند چنین توجیه می کند که مشرق در معنای تمثیلی خود عالم معنا و نور است و مغرب عالم سایه و ماده می باشد. نفس آدمی چون اسیر و زندانی ظلمت ماده است باید خود را از تنگنای این فضای تاریک برهاند تا بتواند به عالم نوری که آدمی در اصل از آنجا فرود آمده و هبوط کرده است برسد، اما برای خروج و رهایی از این فضای تاریک «مغربی» نیازمند پیر روشن ضمیری است که او را دستگیری نموده و با راهنمایی خردمندانه اش سالک را به رستگاری نهایی برساند.

در این رساله فرشتگان نقش راهنمایان بشر و نیروی محرک و گرداننده جهان را دارند. در حقیقت باید گفت که فرشته شناسی یکی از اصول «فلسفه مشرقی» ابن سیناست، در این معنا که آدمی توسط فرشته راهنمای اشراق می شود و به تعالی روحی می رسد.

این گونه تفکر فلسفی توسط بعضی از مشاهیر فلاسفه و نویسندگان غربی نیز مورد توجه و پیروی قرار گرفته چنانکه در کمدی الهی دانتیه فرشتگان به صورت سن برنارد و بناتریس تجلی

الوفاء» بودند که در اواخر سده چهارم میلادی مجموع علوم متداول زمان را به زبان عربی ساده و عوام فهم در ۵۲ رساله جمع آوری کرده و در میان خلق پراکنده ساختند.

اساس تفکر اخوان الصفا نزدیک کردن دین و حکمت و آگاه کردن عامه از مبانی حکمت نظری و عملی بود. در واقع اخوان الصفا وارث و ناشر حکمت نوافلاطونیان در عالم اسلام بوده اند.

۸- ابوبکر محمد بن عبدالملک طفیل اندلسی از فیلسوفان و حکمای مغرب در سده ششم هجری قمری بود که در آغاز به دانش پزشکی روی آورد و سپس به فلسفه پرداخت و مدتی متکفل مناصب دولتی بود. او کتب با ارزشی در فلسفه تألیف کرده است مانند اسرار الحکمة المشرقیه و رساله‌ی حی بن یقظان، و آثاری نیز در علم النفس و پزشکی دارد. وی به سال ۵۸۱ ه. ق. در مراکش وفات یافت.

۹- دکتر احمد امین دانشمند معاصر طی مقاله‌ای زیر عنوان «حی بن یقظان لاین سینا و ابن طفیل و سهروردی» وجوه اشتراک و امتیاز این سه گونه نگارش از یک تمثیل عرفانی را بیان کرده است ولی متأسفانه راقم این سطور با وجود تفحص لازم به این مقاله دست نیافت.

### فهرست منابع

ابن سینا، حی بن یقظان، ترجمه و شرح فارسی منسوب به جوزجانی، به تصحیح هانری کربن، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۶ ش.

ابن طفیل، زنده بیدار، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.

حناء الفاخوری، تاریخ فلسفه، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران.

دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مجلد چهارم، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۰ ش.

دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، مجلد دوم، مجلس شورای ملی، تهران، ۱۳۲۵ ش.

زرین کوب، دکتر عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۲ ش.

کُربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه دکتر اسدالله مبشری، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۱ ش.

گوهرین، دکتر صادق، حجة الحق ابوعلی سینا، انتشارات توس، تهران ۱۳۵۶ ش.

معین، دکتر محمد، فرهنگ فارسی، مجلد پنجم، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۳ ش.

نصر، دکتر حسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۱ ش.

نصر، دکتر حسین، نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۶۰ ش.

نصر، دکتر حسین، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۶۰ ش.

هزاره ابن سینا، مجموعه مقالات و سخنرانیها، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، تهران، بدون تاریخ چاپ.

Corbin, Henri. *Avicenne et le récit visionnaire*, institut Franco-Iranian, Tehran, 1954.

Sinoué, Gilbert. *Avicenne, ou la route d'Ispahan*, editions Denoel, Paris, 1989.

سفر سالک که بصورت پرنده ای می خواهد به آشیان اصلی خود بازگردد و چگونگی عبور وی از موانع و دره های کوه قاف در رساله الطیر شیخ آمده است و گذر سالک از این نشأة و وصول به عالم ملکوت در رساله سلامان و اقبال آمده که ورود به آن از حوصله این نوشتار بیرون و در خور بحث و فحوص در نوشتار دیگری است.

### یادداشت‌ها

۱- ابو عبید عبدالواحد بن محمد الفقیه جوزجانی در سال ۴۰۳ ه. ق. که ابن سینا در گرگان بود به خدمت شیخ الرئیس رسید و تا پایان حیات وی مدت ۲۵ سال شب و روز با حکیم مانوس و در سلک خواص او بود و غالباً بوعلی را به تألیف و تصنیف کتب و رسالاتی تشویق می کرد. او بسیاری از آثار شیخ را پس از وفاتش گردآوری کرد و نگذاشت ضایع و تباه شود. تخصص جوزجانی بیشتر در ریاضیات بود و از جمله کارهای او تکمیل بخش ریاضیات کتاب «نجات» بوعلی و افزودن بخش ریاضی و موسیقی کتاب دانشنامه علایی بر آن است. دیگر از آثار قلمی او تکمیل سرگذشت ابن سیناست که بخش نخستین آن به قلم خود شیخ است و ابو عبید رویدادهای دوران زندگی شیخ الرئیس را پس از سال ۴۰۳ بر آن افزوده است. او به سال ۴۳۸ ه. ق. ده سال پس از وفات ابوعلی سینا در همدان فوت شد و در جوار استادش به بستر خاک آرامید.

۲- رجوع شود به شرح حال ابن سینا نوشته جوزجانی که به نقل از «وفیات الاعیان» اثر ابن خلکان و «تاریخ الحکمای قفطی» و دیباچه کتاب «منطق المشرقیین» و بعضی مصنفات دیگر در کتاب «حجة الحق ابوعلی سینا» تألیف استاد فقید دکتر صادق گوهرین (چاپ سوم، صفحات ۵۵۰ تا ۵۶۱) درج شده است.

۳- رجوع شود به شرح حال ابن سینا به قلم خود او مندرج در مأخذ پیش گفته.

۴- ابو عبدالله الناطلی از دانشمندان سده چهارم هجری است که متأسفانه از شرح احوالش جز اشاره شیخ به او چیزی در دست نیست. ظهیرالدین بیهقی در «تمه صوان الحکمة» از او دو رساله نقل کرده است که یکی را در مبحث وجود و دیگری را در باره علم اکسیر نوشته است. ابن سینا در شرح حال خود از او به عنوان مردی «متفلسف» یاد می کند. (رجوع شود به شرح حال ابن سینا بقلم خود او در مأخذ پیش گفته).

۵- کتاب ایساغوجی بخشی از منطق است که داخل در مقولات ارسطوست و آنرا کلیات خمس می نامند که نوع و جنس و فصل و عرض خاص و عام باشد و واضح آن فروریوس مصری فیلسوف معروف نوافلاطونی در سده سوم میلادی و شاگرد فلوطین است. مشهور است که او در درک کلام ارسطو از دیگر پژوهندگان معالِم فلسفی، برتر بوده است.

۶- ابوسهل مسیحی پزشک معاصر ابن سینا و مؤلف کتاب مشهور «المآنه فی الصنعة الطیبه» است که حاوی همه ابواب و فصول علم پزشکی و رسالات علمی دیگر در زمینه هندسه و نجوم و حکمت است. وی در دربار آل مأمون در خوارزم بسر می برد و در ۴۰۳ ه. ق. که همراه ابن سینا از بیابان خوارزم به جانب خراسان می رفت در آن بیابان درگذشت.

۷- اخوان الصفا- از قرن سوم هجری قمری به بعد که به سبب مخالفت حکومت بغداد و امرای محلی دست نشانده آن حکومت، هر نوع جنبش و حرکت در راستای آگاهی مردم و ترویج افکار عمومی ملل اسلامی به شدت منکوب می شد گروهی از اخیار و اهل فضل در خفا می کوشیدند که با نشر رسالات و کتب تحقیقی اذهان ساده خلق را که به مظاهر جهل و خرافات آلوده شده بود به نور علم و معرفت روشن سازند. یکی از نام آورترین این گروهها «اخوان الصفا و خلان

# دروادی حیرت

## برگرفته از منطق الطیر

### از: گویم زبانی

از قضای روزگار، غلامی به خدمت شاه درآمد که در جمال  
مانند نداشت، بدان سان که مهر و ماه از زیبایی در تنگنا قرار  
می گرفتند و شرمند می شدند.

در بسیط عالمش همتا نبود مثل او در حسن، سر غوغا نبود  
صد هزاران خلق در بازار و کوی خیره ماندندی در آن خورشید روی  
روز سرنوشت ساز فرارسید و دختر پادشاه، غلام را که در حال  
خدمت بود دید. دیدن همان و دل باختن همان!

دل ز دستش رفت و در خون افتاد راز او از پرده بیرون افتاد  
عقل رفت و عشق بر وی زور یافت جان شیرینش ز تلخی شور یافت  
زیباروی را دل مشغولی بزرگی در خود فرو برد و بی قراری  
امانش را برید. آرامش از وجودش رخت بر بست و شور عشق و  
درد فراق، وجودش را گدازان ساخت.

دختر شاه، ده کنیزک رامشگر داشت که محرم رازش بودند.  
پس از اندیشه بسیار تنها چاره در آن دید که از نام و ننگ نهراسد و  
راز خود با آنان در میان گذارد. پس، خنیاگران را فراخواند و پس  
از شرح حال خود چنین گفت:

«می دانم که اگر عشقم را به غلام ابراز کنم اشتباه کرده ام و به  
حشمت و شوکت من نیز زیان خواهد رسید، چرا که او در حد من  
نیست. از سوی دیگر، اگر عشقم را پنهان دارم به زاری خواهم مرد  
و عشق او را با خود به گور خواهم برد. صبر و قرار هم ندارم؟  
صد کتاب صبر بر خود خوانده ام چون کنم، بی صبرم درمانده ام؟  
تنها چاره این است که از او کامیاب گردم، بی آنکه او مرا  
بشناسد.

گر چنین مقصود من حاصل شود کار جان من به کام دل شود»  
رامشگران پس از شنیدن راز دل بانوی خود گفتند:  
«دل خوش دارد که همین امشب او را نهانی چنان پیش تو  
خواهیم آورد که زمان و مکان و حال خود را در نیابد!»

نشتمین وادی از هفت وادی سلوک، وادی «حیرت» است.  
فریدالدین عطار وادی «حیرت» را در داستان دلکش  
**منطق الطیر**، از زبان هدهد و برای مرغان جوای سیمرغ چنین به  
تصویر می کشد:

به وادی حیرت که رسیدی، «کار، دایم درد و حسرت آیدت».  
در این منزلگاه هر نفس همچون تیغی در تو می نشیند و هر دم تو با  
دریغ می گذرد، چنانکه از بُن هر مویت «می چکد خون،  
می نگارد: ای دریغ!» بی آنکه روز و شب را بفهمی، روز و شب با  
آه و درد و سوز همسفر خواهی بود.

مرد حیران چون رسد این جایگاه در تحیر مانده و گم کرده راه  
گم شود در راه حیرت، محو و مات بی خبر از بود خود وز کائنات  
گر بدو گویند: هستی یا نه ای؟ سربلند عالمی، پست که ای؟  
در میانی یا برونی از میان؟ بر کناری یا نهانی یا عیان؟  
پاسخ خواهد داد که، هیچ نمی دانم. عاشقم اما نمی دانم بر چه  
کسی، «هم دلی پر عشق دارم هم تهی».

عطار، آنگاه، برای آنکه سالکان، بینش روشن تری نسبت به  
ویژگی های منزلگاه «حیرت» پیدا کنند به شرح یک داستان تمثیلی  
دلکش می پردازد که با هم می خوانیم:

خسروی کافاق در فرمانش بود دختری چون ماه در ایوانش بود  
دختری که در زیبایی همتا نداشت و به هر تار مویش دلی گرفتار  
بود. رویش از خرمی بر بهشت برین طعنه می زد و چشمان مستش  
هر هشیاری را آماج ناوک مژگان می داشت.

نرگس مستش ز مژگان خار را در ره افکندی بسی هشیار را  
روی آن عذراوش خورشید چهر گوی می بر بود از خوبی ز مهر  
در دو یاقوتش که جان را قوت بود دائماً روح القدس مبهوت بود!  
شکر خنده اش آب حیات بود، و هر که به یک نظر او را می دید  
در دام عشقش گرفتار می آمد و دین و دل از دست می داد.

سپس یکی از کنیزکان پیش غلام رفت و به دلبری با او گرم گرفت. آنگاه طلب شراب کرد و چون جام‌های شراب به گردش درآمد، کنیزک با زرنگی خاص قدری داروی بیهوشی در جام غلام ریخت. غلام زیباروی مست و بیهوش شد و باقیمانده روز را در پیخبری به شب رساند.

شب هنگام، کنیزکان دیگر دزدانه به اتاق او آمدند، او را در بسترش پیچیدند و پنهانی به کاخ دختر پادشاه بردند. آنگاه بر تخت زرتیش نشاندند و گلاب و مشک بر او افشانند. غلام، کمی از تأثیر داروی بیهوشی آزاد شد و چشم گشود.

دید قصری همچو فردوس از نگار تخت زرین از کنارش تا کنار عبرین، ده شمع برافروختند همچو هیزم عود تر می سوختند برکشیدند آن بتان یکسر سماع عقل جان را کرده، جان تن را وداع کنیزکان به رامشگری و رقص دل می بردند و دختر پادشاه همچون خورشیدی در میان آن زیبارویان می درخشید و دلبری می کرد. اما غلام بینوا در گرماگرم آن همه کامروایی و شادی، تنها مبهوت و افسون زیبایی رخسار شاهزاده شده بود و توان چشم برگرفتن از او نداشت. چنان خیره مانده بود که گویی از هر دو عالم بدر بود.

چشم بر رخساره دلدار داشت گوش بر آواز موسیقار داشت  
سینه پر عشق و زبان، لال آمده جان او از ذوق در حال آمده  
هم مشامش بوی عنبر یافته هم دهانش آتش تر یافته  
دختر جامی به او می نوشاند و بوسه ای مژه آن می کرد و غلام همچنان مبهوت و حیران در چهره او مینگریست و موی و رویش را غرق بوسه می ساخت. بدین سان کامروایی تا بامداد ادامه یافت و دخت پادشاه به کام دل رسید،  
وان غلام مست پیش دلنواز مانده، نی بی خود، نه با خود، دیده باز با برآمدن سپیده، غلام مست و خراب از حال رفت و خوابش درربود. کنیزکان با شتاب تمام او را به جایگاه خودش رساندند و در بستر خواباندند و باز گشتند.

چند ساعتی گذشت تا غلام اندک اندک بهوش آمد و بیدار شد. شور و التهابی شگرف در درون خود یافت. چشم‌ها را چند بار گشود و بست. این چه حالی است؟ از بستر برخاست و بر جای نشست؛ چشمان را مالید. مست بود یا هشیار؟ خواب بود یا بیدار؟ نمی توانست بفهمد. دور و برش را نظر انداخت. کجا بود؟ حالا کجاست؟ همه جا را خالی می دید. نمی توانست حال خود را

بفهمد. ناگهان فغان درداد، جامه بر تن درید و بر سر کوفت. دست برزد جامه بر تن چاک کرد موی از سر کند و بر سر خاک کرد اطرافیان، فریاد و فغانش را شنیدند و به سراغش آمدند؛ اما دیدن حال او همه شان را مضطرب ساخت. از چگونگی جویا شدند، ولی او که خود نمی دانست چه بر سرش آمده و کجا بوده با که بوده، پاسخی نداشت. در حالی که دریایی از حیرت در چهره اش موج می زد، گفت:

«آنچه من دیدم عیان، مست و خراب هیچکس هرگز نبیند آن به خواب آنچه تنها بر من حیران گذشت بر کسی هرگز ندانم کان گذشت آنچه که من دیده ام شگفت تر از آن است که به سخن آید.»  
اطرافیان اصرار کردند:

«آخر بگو بر تو چه گذشته است تا چاره ای تدبیر کنیم ... دست کم اندکی از آن را ... هر چه به یادت مانده شرح بده ...»  
غلام با درماندگی تمام پاسخ داد:

«شما چه می گوئید؟ من چنان بهت زده و حیرانم که حتی نمی دانم آنچه بر من گذشته و به چشمانم آمده، اصلاً من دیده ام یا دیگری. نمی دانم در مستی دیده ام یا هوشیاری؟ چیزها دیده ام ولی گویی من ندیده ام، چیزها شنیده ام ولی انگار من نشنیده ام!»  
یکی پرسید:

«شاید خواب آشفته ای دیده ای که چنین دیوانه و شوریده ای؟»  
غلام جواب داد:

«از من می پرس! من چه می دانم که پندار بوده یا رویا یا بیداری! شما نمی توانید بفهمید من در چه حالی هستم ... از این عجیب تر در همه عالم حالی نیست؛ نه پنهان است نه آشکار؛ نه می توانم سخنی از آن بگویم، نه می توانم خاموش بمانم ... هیهات که شما هرگز نمی توانید حیرت مرا دریابید؛ چنان حالی است که،

نه زمانی محو می گردد ز جان

نه از او یک ذره می یابم نشان

دیده ام صاحب جمالی کز کمال

هیچکس ندهد نشان در هیچ حال

نمی دانم کیست، ولی آفتاب پیش آن جمال، ذره ای بیش نیست. من که از وصفش عاجزم بیش از این چه می توانم بگویم؟  
نمی دانم ... نمی دانم.

من چو او را دیده و نادیده ام در میان این و آن شوریده ام

\*\*\*

# از دیوان نوربخش

## روان‌شناسی در مکتب تصوف

امروز روانشناسان مصاحبه با بیماران روانی را از طریق گفت و شنود برای بهبود حال آنان مؤثر می‌دانند و یکی از طرق درمانهای روانی است. و نیز روانپزشکان از طرز بیان و حرکات بیمار به عدم تعادل روانی آنان پی می‌برند و گریستن بیمار در اثنای روان درمانی نشان آرامش یافتن و تسلی بیمار و بازگشت به حال عادی است. مثال زیر که میان جنید و شبلی اتفاق افتاده است این حقایق را روشن می‌سازد و نشان می‌دهد که مشایخ صوفیه درمان‌های روانی را در عمل با مریدان خویش بکار می‌برده‌اند.

«روزی شبلی در چیزی واله گشت و او را آن مشکل حل نمی‌شد. به نزدیک جنید آمد مست گشته، و به در خانه او آواز داد و راه خواست. جنید به آوازش دانست که مست است. از بهر آنکه آواز شوریدگان پیدا باشد. زن جنید موی شانه می‌کرد، خواست که سر بپوشاند، جنید گفت: تو کار خود کن که او مست است و از تو خبر ندارد. شبلی درآمد و از سر وقت خویش سؤال کرد. جنید به سخن درآمد، و وقت جنید بر وقت شبلی غلبه گرفت و او را بازآورد. (یعنی توانست به مشکل روانی او پی برد و آن را حل سازد و شبلی را به حال عادی خود برگرداند). چون بهوش بازآمد گریستن گرفت. و گریستن رعونات نفس است. عارفان را سر گریه نه نفس. و گریستن تسلی جستن است و در محبت تسلی جستن شرک است. چون شبلی گریان گشت جنید زن را گفت: سر بپوش که هشیار گشت» (شرح تعرف، ص ۱۴۹۰).

## از منشاتِ دکتر جواد نوربخش

### احد صمد فرد حی

پر کن ساقی جان جامی می  
تا کنم اسب خرد را پی  
از دل به زبان آرم یا هو  
وز جان به فغان گویم یا حی  
پایی به سر کثرت کوبم  
آسان سازم ره وحدت طی  
با خود نتوان رفتن این ره  
هشیاری و رسم جنون‌هی!  
گفتن سخن از دنیا تا چند  
در بند هوس بودن تا کی  
از خود بگذر به خدا رو کن  
بنگر خورشید و رها کن فی  
تا نور بیخشد و گیرد من  
جانان نابی باشد و جان نی

## عید

ای اهل صفاد دل سخن از عید شنیده  
آه گاه طرب و شادی و امید رسیده  
آن دیده که از تیرگی شام بیستید  
اینک بگشایید که خورشید دمیده  
مستانه بکویید و بخوانید و برقصید  
زیرا که دم رفته کسی باز ندیده  
دی رفته ز فردا خبری نیست که امروز  
هنگامه شادی بود و روز گزیده  
این عید غنیمت بشمارید که صوفی  
نقد دو جهان را به دمی باز خریده  
افتاده به دام من و مایید، پریشان  
آسوده دلی کز همه جز دوست بریده  
گر نوربخشند ترا از تو بگیرند  
زان مرغ دل ماست که از لانه پریده

## درد عشق

دردی است درد عشق که چون بنگری دواست  
این راز داند آنکه بدین درد مبتلاست  
عاشق که از دیار من و تو کشیده رخت  
بیگانه است از همه کس حیلش کجاست  
عشق است جذبه‌ای که برد کثرت از دلت  
آن روح وحدتی که دهد خالی از هواست  
عشق است نردبان طریقت بسوی حق  
جایی برد که هر چه نظر می‌کنی خداست  
بر بام عشق غیر اناالحق کسی نگفت  
زیرا، سوای حق نه بدین رمز آشناست  
پس درد بی دوا نسزد نام عشق را  
این دام حق بود که امان است کی بلاست  
عاشق که هست بی خبر از خویش نوربخش  
گر نسبتش به حيله دهی سخت نارواست \*

\* در توجیه اینکه مولوی عشق را درد بی دوا نامیده و نیز پاسخ بیتی که فرموده است: «حیلت رها کن عاشقا».

# گلهای ایرانی

## گز دیو و دد...

من در تمام راه  
در هر قدم  
با هر نگاه  
رسوا به سوی تو می آیم  
در شام های تار  
با کوله بار خواب  
بیدار مانده ام که تو بازایی  
و  
در انتظار طلوع صبح  
در گریه نگاه  
با حق حق سکوت  
همواره زیر لب  
مستانه هم صدای تو می خوانم:  
«گز دیو و دد ملوکم  
و  
انسانم آرزوست»  
در طول راه شب  
من ماندم به گوش  
تا یک پیاده راه روی خاموش  
گفتا که: یافت می نشود جستیم  
با این همه  
بی گفت و گو  
من بارها  
در طول سال ها  
در گوشه گوشه هر شهر  
با یاد یار  
از دیو و دد ملول

در آرزوی آن چه همه گویند:  
کو یافت می نشود هرگز  
با شب چراغ دل  
در کوره راه عشق  
ناهدوار  
رسوا و بی قرار  
با پای استوار  
همواره گشته ام  
هر جا به هر دیار

## ناهید روح فر (ابراهیمی) - آمریکا

### کاش

کاش من هم گل نورسته ی صحرا بودم  
هستی و زندگی ام -  
جلوه خورشیدی داشت  
می شکفتم با نور ،  
اوج زیبایی و رعنائی من -  
نیم روز از همه کس دل می برد  
و به هنگام غروب ،  
به نسیمی گل پرپر بودم  
خوش و سرشار از عشق ،  
دور از غصه ی هجران و فراق ،  
بی خبر از غم آوارگی و در بدری -  
عمر می شد سپری .

## علی اصغر مظهري کرمانی - کانادا

## جادوی نگاه

دیدمش می زده و مست برون آمده بود  
خلقی اندر قدمش مات که آن ماه جبین  
در پس پرده بسی فتنه برانگیخته بود  
در رخس شعشعة ذات جمال ازلی  
سایه رحمتش از عرش به فرش و ملکوت  
عشق آنجا علم معرکه افراخته بود  
من چو پرگار به گرد رخ او مست طواف  
در کمند سر زلف غمش افتاد دلم  
آشنا بود بدان بار امانت که فلک  
نوربخش دل و جان بود و عطابخش کمال

## حسین محمدی (آشنا) - مشهد

## عرش و فرش

پیر خرابات اگر بسوی ما بنگرد  
تا نرود بدخویی دل نپذیرد ضیا  
دل که بود عرش او صدق بود فرش او  
گر همه حق حق کند ور همه هوو زند  
باده لعل ار دهد پیر خرابات ما  
رهبری پیر اگر نیست در این ره ترا  
نور نبخشد جز او هور درخشد از او  
دم همه دم ای حقیر از دم او وامگیر

## جلیل حقیر - مشهد

## خیال او

با خیال صنمی عیش نهانی دارم  
گرچه دستم شده کوتاه از آن ظل ظلیل  
دل شاد و لب خندان به شما ارزانی  
محتسب را اگر نیست نظر باکی نیست  
قسمت ما که نشد بوس و کناری با دوست  
گرچه آلوده و تر دامن و بی مقدرام  
نروم از در معشوق به غوغای رقیب  
بنده پیر خراباتم و بس خرسندم  
نوربخش است چراغ شب هجران جلال

## جلال باقری - رودسر

# تصوف و یوگا

## به روایت محمد غوث<sup>۱</sup>

از: دکتر کارل ارنست

استاد ادیان در دانشگاه نورث کروزلاینا ای امریکا

ترجمه کریم زبانی

فرهنگ‌ها در تاریخ مطالعات مذهبی است. *Amrtakunda* یا «چشمه شهد»، عنوان یک متن سانسکریت یا هندی بوده که گم شده است. این متن، بنا بر پیشگفتار کتاب، توسط یک ناشناس، به سال ۱۲۱۰، در بنگال، با عنوان «حوض ماء الحیات» (چشمه آب زندگانی)، به عربی برگردانده شده است. من یک نقد و بررسی، با ترجمه انگلیسی این کتاب از متن عربی آن، آماده کرده‌ام که همراه با پیشگفتاری مفصل درباره مسایل مذهبی تقابل فرهنگی برخاسته از *Amrtakunda* منتشر خواهد گردید.<sup>۲</sup> به دلایلی که پیچیدگی آنها امکان مطرح شدنشان را در اینجا نمی‌دهد، مایلیم بگویم که این روایت، خیالی است و مترجم آن یک دانش پژوه ایرانی بوده که احتمالاً در سده پانزدهم در مکتب فلسفی اشراق آموزش دیده است. سپس، این فیلسوف ناشناس به هند رفته و با آموزش‌های «هاتا یوگا» (*hatha yoga*) طبق سنت یوگی‌های «نات» (*Nath*)، یا به زبان عامیانه: جوگی، روبرو گردیده است. مترجم ناشناس دو روایت سمبولیک را در پیشگفتار گنجانده: یکی، برگرفته از «نیایش مروارید»، از متن عرفانی *Acts of Thomas*، و دیگری، اقتباس و ترجمه‌ای از یک رساله فارسی با عنوان: «در حقیقت عشق»، که در اصل، نوشته فیلسوف اشراقی، شهاب‌الدین سهروردی مقتول، است.<sup>۳</sup> انتشار نسخه‌های عربی این اثر، نشان دهنده آن است که «حوض الحیات» در جهان اسلام نسبتاً شناخته شده بوده، زیرا دست‌کم چهل و پنج نسخه از آن در کتابخانه‌های کشورهای اروپایی و عربی یافت شده، که بخش بیشتر آنها در استانبول است. محتوای متن چنان غیر عادی است که، شاید به علت سهل‌انگاری، در چند جا آن را به

چه رابطه‌ای بین تصوف و یوگا وجود دارد؟

در نخستین مطالعات خاورشناسی عرفان اسلامی بود که، به دلیل حضور یک‌هزار ساله اسلام در شبه قاره هند، موضوع نفوذ یوگا در تصوف مطرح شد. تا حدودی به جهت آن که خاورشناسان اسلام را دینی بی‌اغماض و قانونمند می‌دانستند چنین استنباط می‌شد که در سنت اسلامی گرایش‌های عرفانی می‌بایستی از جای دیگری آمده باشد. چنین بود که جست و جویی - اگرچه بی‌نتیجه - برای یافتن سرچشمه تصوف، در عقاید و رسوم رهبانیت مسیحی، بودایی، شمنی، و یوگا آغاز گردید. به باور من، اکنون محققان، تصوف را به عنوان پدیده‌ای مذهبی، که با قرآن و پیامبر توجیه شده، پذیرفته‌اند. با این حال، معمولاً می‌توان نوشتارهایی حاکی از این که مراقبه (*meditation*) و حبس دم صوفیان، به طریقی، از اعمال یوگای بودایی یا هندو گرفته شده پیدا کرد، اگرچه دلیل‌های چندانی برای اثبات این نظر ارائه نگردیده است. من شخصاً زمان زیادی را صرف بررسی متن‌های صوفیانه، که اشاره‌هایی به یوگا دارند، کرده‌ام. انکار نمی‌توان کرد که صوفیان مشخصی در هند بوده‌اند که با اعمال یوگا آشنایی داشته‌اند. اما در سطح نوشتاری، بحثی مفصل درباره یوگا کمیاب است، و تنها یک اثر درباره یوگا انتشار گسترده‌ای به زبان‌های عربی، فارسی، ترکی، اردو، در جهان اسلام داشته است، که در زیر به آن خواهیم پرداخت. حتی در این بارزترین نمونه توجه مسلمانان به یوگا نیز آشکارا دیده می‌شود که یوگا با اعمال تصوف فقط پیوند خورده، و به هیچوجه منشأ و منبع اصلی تصوف نبوده است. نوشتار مورد بحث، یکی از نمونه‌های بس نامعمول بر خورد

ترجمه فارسی و ملحقة آن (در برخی از نسخه ها با دیکته محمد غوث، توسط حسین گوالیاری نگاشته شده) احتمالاً در حدود ۱۵۵۰ میلادی و به منظور روشن ساختن ابهام های نسخه عربی، در شهر بروچ استان گجرات انشاء گردیده است.<sup>۱۱</sup> گرچه محمد غوث به نسخه سانسکریت *Amrtakunda* دسترسی نداشته، اما بطوری گسترده از آموزگاران یوگای هم روزگار خود استفاده کرده و نسخه او بسی مشروح تر از متن عربی است. متن فارسی، بدرستی، "دریای زندگانی" نام گرفته و رشد آن از چشمه به دریا، در راستای گسترش متن، از راه افزودن موضوع های تازه (از جمله افزایش در فهرست نشست های یوگا در فصل چهارم، از پنج به بیست و یک نشست) صورت پذیرفته است. بنظر می رسد که احتمالاً وی "حوض الحیات" را به عنوان یک متن درسی برای آموزش مریدان خود در سلسله شطاری بکار می برده و ترجمه فارسی، مجموعه اظهار نظرهای شفاهی او درباره متن عربی است. آموزش "بحر الحیات" همانگونه که در نوشتارهای دیگر محمد غوث هم مورد اقتباس قرار گرفته، ظاهراً جایگاه پر اهمیتی را در ادبیات سلسله شطاری بخود اختصاص داده است. برخی از تمرین های مراقبه را که محمد غوث وارد رساله خود کرده، از جمله "جواهر خمسه" یا "پنج گوهر"، شباهت هایی سطحی با تمرین های یوگا دارد. آموزگار شطاری مستقر در مکه، صبغت الله (درگذشت ۱۶۰۶) متن یاد شده را با عنوان "الجواهر الخمسه" به عربی ترجمه کرده، و این تمرین ها را به مریدان خود از شمال افریقا تا آندونزی، آموزش می داده است.<sup>۱۲</sup> به دیگر سخن اگر کسی بر آن باشد که نفوذ یوگا را بر رسوم تصوف، موضوع یک بررسی قرار دهد، این متن می تواند بهترین نمونه ممکن برای این بررسی باشد. چرا که منبع ادبی دیگری که از چنین انتشار پر دامنه ای برخوردار بوده باشد در ادبیات تصوف یافت نمی شود. با این حال، نویسندگان بعدی سلسله شطاری برخورد نامشخصی نسبت به توضیح های روشن آموزش ها در بحر الحیات از خود نشان داده اند. این برخورد نامشخص به یوگا را می توان در توصیف های پر طول و تفصیل محمد غوثی (یکی از زندگینامه نویسان محمد غوث، که تشابه اسمی با وی دارد)، نسبت به یوگا یافت:

«بحر الحیوة ترجمه تجریده و دستور العلم طایفه جوکی و سنّیاسی (Sannyasi) است. در آن، اعمال باطنی و اشغال تصویری و ذکر پاس انفاس و غیره... بیان کرده اند... این دو

قلم مرشد آندلسی، محی الدین ابن العربی، نسبت داده اند، که بدیهی است این انتساب، اشتباه است.<sup>۴</sup> کلام بکاررفته در متن، بیشتر مبتنی بر واژه های فنی فلسفه یونانی است با آب و رنگی برگرفته از قرآن و تصوف. مترجم، پافشارانه، کوشیده است اعمال یوگا را به گونه ای عرضه کند که برای یک خواننده عرب زبان با دیدگاه فلسفی، قابل فهم باشد. با این حال، «حوض الحیات» فقط سرآغازی بود برای انتشار *Amrtakunda* در جهان اسلام.

کتاب «چشمه آب زندگانی» به لحاظ آنکه بر اعمال روحانی هندی تأکید می گذارد، و نه بر نظریه، جایگاهی برجسته نسبت به دیگر ترجمه های فارسی و عربی از سانسکریت دارد. گرچه البیرونی (در گذشت ۱۰۱۰ م.)، یوگاسوترا (*Yogasutra*) اثر پتن جلی (*Patanjali*) را به عربی ترجمه کرده، ولی کانون توجه خود را بر مسائل فلسفی قرار داده و موضوع "مانترا" (ذکر) را کاملاً حذف کرده است.<sup>۵</sup> بیشتر متن های سانسکریت که در دوره مغول به فارسی برگردانده شده، بر همین روال، به خاطر علاقمندی به دیدگاه های فلسفی بوده و پیوند ناچیزی با آداب مذهبی دارد. «چشمه آب زندگانی» برای بسیاری از عارفان هندی شناخته شده بود و برخی از آنان با علاقمندی به تمرین های حبس دم و وردخوانی یوگی ها می نگرستند و همسانی آن را با مراقبه های خود دریافته بودند.<sup>۶</sup> شیخ عبدالقدوس گنگوهی (درگذشت ۱۵۳۷)، که با "نات یوگا" (*Nath Yoga*) آشنا بوده و شعرهایی به زبان هندی برای آن نگاشته، کتاب "چشمه آب زندگانی" را به یکی از مریدان خود آموزش داد.<sup>۷</sup> در سده شانزدهم، محمد غوث گوالیاری (درگذشت ۱۵۶۳)، پیر هندی صوفیان سلسله شطاری، این کتاب را با عنوان "دریای زندگی"، از عربی به فارسی برگرداند.<sup>۸</sup> دست کم دو ترجمه دیگر فارسی از عربی هم وجود دارد که شهرت چندانی نیافتند: یکی از آنها در آغاز سده هفدهم مورد بهره برداری دانش پژوهان ایرانی فارس قرار داشته، که "پی ترو دلاوال" (*Pietro della Valle*) جهانگرد ایتالیایی، نسخه ای از آن را در ۱۶۲۲ بدست آورده بود. صوفیان سند و ترکیه نیز تا سده نوزدهم اشاره هایی به این کتاب دارند. متن عربی، دو بار به زبان ترکی عثمانی ترجمه گردیده، و برگردان فارسی محمد غوث نیز به زبان اردوی دکنی ترجمه شده است.<sup>۹</sup>

در اینجا دوست دارم توجه خود را بر ترجمه فارسی محمد غوث متمرکز سازم که از دیدگاه تصوف اهمیتی بسزا دارد.<sup>۱۰</sup> این



جماعت سرکرده ریاضتمندان و خلوت‌گزینان و رهنمایان اهل شرک و کفراند و به برکات همین مشغله‌ها و اذکار به پایه استدراج و به درجه شگرف نمایش‌ها رسیده‌اند... او [محمد غوث] همه معانی را از عبارت سانسکریت، که زبان کتب و امت کفار است مجرد ساخته، لباس فارسی پوشانیده، زَنار از گردن آن مفهومات گسسته، به سبحة توحید و اسلام توشیح فرموده، و به نیروی غالبیت ایمان حقیقی از مغلوبی تقلید رها کرده، با اذکار و اشغال صوفیه صاحب تحقیق تطبیق و توفیق بخشید. الحق، یک حقه جواهر گرانبها و یک درج نالی شاهوار را از اقسام بهایم اولنک کالانعام بل هم اضل سبیل [قرآن: ۷/۱۷۹] برکنده، علاقه افسر تکریم خداوند ان الدین عندالله الاسلام [قرآن: ۳/۱۹] گرداند.<sup>۱۳</sup>

این زندگینامه نویس، با دشواری فراوان، اعمال یوگا را از اصل هندی آن تا سرحد امکان جدا ساخته و بر همین اساس استدلال می‌کند که آنها به تمامی اسلامی (Islamized) شده‌اند. چنین احساسی در یک زندگی نامه تازه محمد غوث به زبان اردو نیز که بر پایه اثر یکی از مریدان محمد غوث، بنام فضل الله شطاری، تهیه شده، بچشم می‌خورد. در آن اثر، این متن، بطور مختصر چنین تعریف شده است: «روش حالت‌ها و مردم جوگی [یوگی] و سناسی، در زبان سانسکریت. وی آن را به زبان فارسی، با سبک تصوف اسلامی، برگرداند و به رویه مرشدان صوفی تنظیم کرد. این کتاب نیکویی است برای باطنیان.»<sup>۱۴</sup> در اینجا نیز، مفسر احساس کرده است که متن را باید چنان توصیف کند که گویی اسلامی شده است.

محمد غوث، خودش، در دوباره نویسی آثار یوگا، چنین ابهامی را بکار نمی‌برد. وی عموماً در گزینش معادل‌های شایسته‌ای برای اصطلاحات و اعمال یوگا از یک سو، و مفهوم‌های صوفیانه از سوی دیگر، آزرده عمل می‌کند. در انجام چنین ترجمه خلاق، وی دنباله روی مترجم ناشناسی است که اصل عربی را به نگارش درآورده است. در فصل هفدهم متن عربی، که از تخیل جادویی (وهم) سخن می‌گوید، شجاعانه اعلام می‌کند که هفت ذکر یا «مانترای» سانسکریت، یا ورد، که به هفت «جاکرا»، یا مرکز عصب ستون فقرات مربوط است، ترجمه دغاهای عربی نام‌های خدا است. بر این پایه، صدای «هوم» سانسکریت به «یارب»، و «اوم» به «یا قدیم» ترجمه گردیده است.

در معرفی این هفت «مانترای اعظم»، مترجم عربی توضیح می‌دهد، «کما عندنا الاسمه الاعظم (آنها برابر با نام اعظم [خدا] در بین ما می‌باشند).»<sup>۱۵</sup> محمد غوث از این هم فراتر می‌رود و برای هر یک از این واژه‌های سانسکریت، یک عبارت عربی عرضه می‌کند. وی «هوم» را به «یارب یا حافظ»، و «اوم» را به «یا قاهر یا قادر» برمی‌گرداند.<sup>۱۶</sup> در بحثی راجع به فن نفس کشیدن، که در نسخه عربی وجود ندارد، محمد غوث معادل‌هایی هم برای هانس (hans) و سوهام (soham)، که هنگام دم و بازدم گفته می‌شود، می‌یابد: معادل نخست، «کلامی است برای خدای روحی (ربی روحی)» و دومی، لفظی است برای «خدای خدایان (رب الارباب)». «<sup>۱۷</sup> مثال‌های دیگری نیز همانند اینها وجود دارد. از دیدگاه زبانشناسی، چنین ترجمه‌ای به هیچ روی با منطق جور در نمی‌آید بلکه تنها معادل‌هایی را ایجاد می‌سازد که از طریق آنان می‌توان واژه‌های نیروبخش یوگا و نام‌های خداوند را که در تصوف کاربرد دارند، به یکدیگر ارتباط داد. این موضوع بویژه در مورد هفت «مانترای» اعظم به چشم می‌خورد که معادل‌های عربی آنها شکل وردهایی را دارد که صوفیان با تکرار نام خداوند در ذکرهای خود بکار می‌برند. از سویی دیگر، برخی معادل‌ها هم گاهی چنان نامناسب هستند که غیر قابل قبول می‌نمایند. برای نمونه عوامل سه‌گانه کیهانی «سام کهیا» (Samk'hya) که عبارتند از «راجاس» (پویایی)، «تاماس» (تاریکی)، و «ساتوا» (نیکی) و مرتبط هستند با «براهما»، «ویشنو»، «ماهش»، به گونه شگفت‌آوری، به «کل فرمان‌های شریعت»، «دمیدن هستی» و «برابری» ترجمه شده‌اند.<sup>۱۸</sup> در اینجا بنظر می‌رسد که مترجم فقط کوشیده است، بجای ترجمه دقیق منطبق با زبانشناسی، نوعی مرادف‌های دلخواه از میان واژه‌های اسلامی برگزیند و عرضه کند. شاید جالب‌ترین مرادف‌هایی که محمد غوث ساخته، آنهایی هستند که برای اشخاص بکار رفته‌اند؛ مثلاً یکی شناسایی یوگی‌های باستانی با پیامبران مورد تأیید اسلام است. برای مثال در جایی می‌نویسد: «و امام ایشان "گورخ" (Gorakh) است و بعضی می‌گویند که "گورخ همان خضر علیه السلام است.»<sup>۱۹</sup> در اینجا یوگی باستانی با خضر پیغمبر که در سلسله‌های تصوف نقش مهمی دارد، یکی دانسته شده است. دو هویت‌سازی مشابه دیگر نیز وجود دارد: «و آن امام "چورنگی" (Chaurangi) یعنی الیاس علیه السلام و سیوم، دم ماهی و آن "مچندرناث»

به ماهیت خود رسیده‌اند و بعضی اهل اسلام، عمل مذکور را به انجام رسانیدند و فایده معنوی کمابسی حاصل کرده‌اند. «<sup>۲۳</sup> با وجود نامحتمل بودن دل‌بستگی یوگی‌ها به تکرار سوره اخلاص از قرآن، محمد غوث درمی‌یابد که نتایج عملی تکرار ورد در هر دو سنت، صرف نظر از تفاوت‌های زبانی و محتوای مذهبی، یکسان است.

مرشد شطاری گاهی نیز متوجه تفاوت‌هایی بین آموزش‌های یوگا و آیین‌های استاندارد اسلامی می‌شود، و همین کشف وی را به جست و جوی توضیحی که آن دو را سازگاری دهد، پیش می‌راند. در سرآغاز فصل شانزدهم، که اختصاص به ماهیت جسم دارد، او تفاوت بین مفاهیم روح و جسم را از نظر اسلام و یوگا می‌پذیرد. اما در یک بخش مفصل و روشنگر، محمد غوث راه و روشی را که برای یافتن نوعی هماهنگی بین دو وضعیت یاد شده دنبال می‌کند، توضیح می‌دهد:

«صاحب شرع [محمد (ص)] می‌فرماید که بعد از مدت معین، ادخال روح در جسم می‌شود و جوکیان کامل و عامل می‌گویند که بی روح هیچ چیز قرار نمی‌گیرد و فساد پذیرد. خاصه که نطفه و گوشت و پوست، یک روز تحمل ندارد. اینجا در کلام جوکیان و فرمان شرع نزاع است. جوابی شافی باید تا حکم شرع با یافت جوکیان راست آید و در سخن ایشان جز ترتیب، دیگر شبه نبود. آخر کلام یک پیوند گردد و هر یکی از آن پندپذیر شود و به فهم رفیق در معنی دقیق دقت کند و تحقیق کند تا محقق سازد و کلام جانین، در دل راسخ و واثق آید و یک ماهیت نماید. «<sup>۲۴</sup>

این وضعیت، همانند موقعیت نخستین فیلسوفان اسلامی است که مجبور بودند با اختلافی که بین اندیشه‌های افلاطونی مبنی بر ازلی بودن روح، و تأکید پیغمبر اسلام بر آفرینش روح توسط خدای توانا وجود داشت، درآویزند. محمد غوث، دنبال یک بحث پیچیده درباره گسترش کیهانی روح، بازمی‌گردد به مسأله سازش دادن دیدگاه‌های یوگا و اسلامی. آنگاه، نتیجه می‌گیرد که، اگر چه آیین یوگا کمبودهایی دارد، ولی دانش آن درباره بدن بسیار پیشرفته است و برای تکمیل آگاهی‌های عرفانی ارزش فراوان دارد:

«حالا در سخن حکمت و قدرت بسی اشکال پیدا می‌شود. اصلا سخن جوکیان راست نمی‌آید. این را تطبیق باید داد تا واقع حال باشد و در کشف ایشان راستی و درستی آید. عملش بر حق بود، علمش موجب حال حاصل آید؛ و "جوکیان سدها"

(Machindirnath) یعنی میناناث (Mina Nath) یعنی یونس علیه السلام، و هر یک از ایشان به آب حیات رسیدند. «<sup>۲۰</sup> محمد غوث عناصر سنت یوگا را با مقوله‌ها و شخصیت‌های اسلامی آشنا یکی دانسته؛ درست همان گونه که فیلسوفان مسلمان، خرد یونانیان و دیگر شخصیت‌های پیش از اسلام را با احکام نبوت خودشان همانند سازی کرده‌اند.

در این مقایسه بین مقوله‌های اسلامی و یوگا، محمد غوث نه تنها یوگی‌های بزرگ را همان پیامبران می‌داند، بلکه تلویحاً برداشت‌های خود را از اعمال یوگا با اعمال شریعت اسلام در یک راستا قرار می‌دهد. وی سنت‌های نامکتوب یوگا را پدیده‌ای همدریف احادیث نبوی می‌داند و با همان واژه عربی "روایت" که برای نقل حدیث بکار می‌رود، توصیف می‌کند. تنها تفاوت بین سنت‌های یوگا و احادیث اسلامی در منابع آنها (خداگونه‌های هند، و مثلاً شیوا بجای [حضرت] محمد [ص]) و روایت‌گران می‌باشد. در مبحث امام‌های یوگی، که پیشتر گفته شد، در شرح حبس دم و بازدم، "ماتسی ین درانات" (Matsyendranath) و "چورنگی" هر دو به عنوان راوی توصیف شده‌اند و منبع نهایی روایت، "شیوا" (Shiva) است. محمد غوث حتی به "کمک هایادوی" (Kamak'hya Devi)، الهه‌ای که در آسام و بنگال شهرت فراوان دارد، استناد می‌کند و در توضیح یکی از اعمال یوگا چنین می‌نویسد: «در روایتی عورتست، زن مه‌ادوا [شیوا]، و او را "کمک‌هایا دوی" می‌گویند. او می‌گوید [در مقام "کِه‌کاری مُودرا"] حاجت‌نگهبانی دم نیست ... و او ناقل از برمه‌ها و بَشَن [برهما و ویشنو] است. «<sup>۲۱</sup> محمد غوث با به کار گرفتن اصطلاحات متون مذهبی حدیث اسلامی می‌کوشد خواننده مسلمان را، به یاری الگویی که هم با ذهن آشناست و هم برای او مرجعی است، با اساس مذهب یوگا آشنا کند.

محمد غوث به دفعات اظهار نظر می‌کند که در سطح عملی، تجربه یوگی‌ها و صوفیان بسی همسانند. وی این اظهار نظر را با تأکید و با نگرش به واژه ویژه تصوف برای تجربه عرفانی «کشف» مطرح می‌سازد: «اکثر اولیای خدا این تأثیرات از کشف دریافتند و بیان در ساختند، و راهبان هند، که جوکیان‌اند، کشف ایشان نیز موافق حال محققان است؛ اگر چه لسان دیگر است بیان همان است. «<sup>۲۲</sup> در بحثی از تکرار بخصوص یک عبارت قرآن، وی از این هم فراتر می‌رود و می‌گوید: «اکثر حکمای هند عمل کرده‌اند و

"مانتراهای" (اذکار) سانسکریت می پردازد. <sup>۲۸</sup> وی در اثر عمده خود راجع به اعمال صوفی، به نام «جواهر خمس»، یک ذکر هندی را نقل کرده و آن را به فریدالدین گنجی شکر (درگذشت ۱۲۶۵)، مرشد صوفیان چشتی نسبت می دهد. <sup>۲۹</sup>

بجز استفاده از هجاهای مقدس زبان هندی، که نسبتاً واضح است، اینکه دقیقاً مشخص کنیم اعمال یوگا چه تأثیری بر تصوف داشته، کار بسیار دشواری است. بطور کلی، اعمالی مانند تجسم کردن، متمرکز ساختن هجاها در اندامهای بدن، و تکرار سرودهایی که زاینده نیروهای ماورای طبیعی است، را می توان اعمال ویژه "هاتها یوگا" (Hatha Yoga) دانست. با این حال، این اعمال در بسیاری از شاخه های تصوف - بی آنکه ارتباطی به هند داشته باشد - و در مراقبه های عرفانی سنت های پیش از اسلام، نظیر نوافلاطونی، نیز یافت می شود. بنابراین سخن از نفوذ یک جریان مجزا در جریانی دیگر به میان کشیدن، یا حتی مطرح ساختن چنین مسأله ای نوعی پیش داوری است که الزاماً کمکی به فهم این پدیده مذهبی نمی کند. محمد غوث آموزش های یوگا را از یک دیدگاه آکادمیک و به عنوان یک ناظر خارجی بررسی نکرده است. "ترجمه" وی از متن *Amrtakunda* کاری است که در غالب سنت های اسلامی شکل گرفته و به نقل قول هایی از قرآن و حدیث مزین گردید است. بدین ترتیب در مورد کتاب محمد غوث باید گفت که کلمه نفوذ آنچنان که باید درخور بررسی او نیست. به عبارت دیگر، بررسی محمد غوث شامل یافتن وجوه مشترک واژه ها و اصطلاحات یوگا و تصوف و یا مشخص ساختن روش های اسلامی برای طبقه بندی مفاهیم یوگا می باشد. پژوهش گسترده تری درباره نقش مناسک یوگا در تصوف، بایستی به زمانی دیگر محول گردد. اما در این مورد خاص، یعنی استفاده صوفیان از یک متن یوگا، که همان ترجمه فارسی محمد غوث از *Amrtakunda* است، یوگا صرفاً مجموعه اعمالی است که می توان آن را، با موفقیت، با جهان بینی کلی تصوف پیوند داد.

### یادداشت ها

۱ - این مقاله بخشی است از یک ترجمه و بررسی با عنوان:

*The Pool of Nectar: Islamic Interpretations of Yoga*

که در آن این موضوع به تفسیر مورد بحث قرار گرفته است. تحقیق یاد شده با پشتیبانی مالی صندوق ترجمه (Translation Grant) متعلق به مؤسسه:

[Siddha Yogi] می گویند که: ما، در ماهیت روح، با درویشان محقق متفق هستیم، چنانچه ایشان تنزل و طلعت و ترقی می گویند که بر حق است. اما ایشان حقیقت شناختن وسیله را گذاشتند. جماعت جوکیان وسیله را دریافتند، نگهبانی و تتبع کردند؛ چرا که از وسیله جسد، معرفت حقیقی پیدا شود... البته نگاهداشت جسد فرض شد چرا که وسیله معرفت است. <sup>۲۵</sup>

در اینجا، بار دیگر، شباهت با اقتباس فیلسوفان اسلامی از فلسفه یونان، چشمگیر می شود. درست همان گونه که ابن رشد استدلال کرد که مطالعه فلسفه برای کسانی که از لحاظ علمی صلاحیت دارند وظیفه است، محمد غوث هم برای تشریح اجباری بودن مطالعه یوگا برای کسانی که در پی عرفان هستند، از واژه "فرض" برگرفته از احکام اسلامی استفاده می کند. تفاوت بین عقاید اگرچه وجود دارد، اما برای دست یافتن به حالت های روحانی، یوگا می تواند وسیله مؤثری باشد، و این اختلاف اهمیت چندانی ندارد.

محمد غوث چه نتیجه عملی از پذیرش (یا وارد کردن) اعمال یوگا در نظام تصوف می گیرد؟ همان گونه که دیده شد، برابری های او بین واژه ها، رهبران مذهبی، و تجربه های روحانی این دو آیین یوگا و اسلامی، فقط جنبه عملی دارد. وی وجود اختلاف های آیینی را قبول دارد ولی به آنها تأکید نمی کند. آشکارترین نوآوری وی، تا آنجا که به تأثیر مستقیم بر اعمال شطاری ها مربوط می گردد، بهره گیری از سرودهای هندی یا سانسکریت است. در سخن گفتن از علم ماوراء طبیعی، که "سیمیا" (Simiya) خوانده می شود، محمد غوث روشن می سازد که یکی از بنیان های آن، «طلسم است که از اسمای باری تعالی، خواه عربی باشد و خواه هند، حاصل می شود.» <sup>۲۶</sup> و این درست است، چه هفت "مانترای" (ذکر) بنیادین سانسکریت را در نظر داشته باشیم و چه دعاهای قرآن را برای پروردگار. بر این روال، وی می افزاید که: «راهبان کامل و جوکیان "سدها" با این اسماء الله تعالی به زبان هندو دریافته اند و در خواندن مشغول شده اند، حصول باطنی معاینه کرده اند؛ به عین تجلی اسماء در دل یافته، در آن غوطه خورده اند غوآص وار؛ ماهیت ذات و صفت به انتصاف برآورده اند.» <sup>۲۷</sup> بنابر این شگفت آور نخواهد بود اگر دریابیم که محمد غوث در فصل نهم وقتی «دعای کبیر» را عرضه می کند، آن را با دعاهای قرآنی آغاز می کند، ولی ناگهان به ذکر

۲۳ - بحرالحيات، فصل ۳، IO، ص ۳۱ (با حذف کلمه «بعضی» پیش از «مسلمانان»؛ GB، ص ۴۲.

۲۴ - بحرالحيات، فصل ۶، IO، ص ۷۲؛ GB، ص ۷۲ - ۷۱.

۲۵ - بحرالحيات، فصل ۶، IO، ص ۷۷ - ۷۶؛ GB، ص ۷۴ - ۷۵.

۲۶ - بحرالحيات، فصل ۲، IO، ص ۳۸؛ GB، ص ۴۶.

۲۷ - بحرالحيات، فصل ۷، GB، ص ۸۷؛ IO، ص ۱۰۰.

۲۸ - بحرالحيات، فصل ۹، IO، ص ۱۵۲ - ۱۵۱؛ GB، ص ۱۳. فصل نهم که دربارهٔ مطیع ساختن ارواح است، با نسخهٔ عربی که شرح هفت «مانترا» برای کنترل نگهبانان سیارات است، شباهت اندکی دارد. متن فارسی، شامل یک رشته تمرین های کامل متفاوت است.

۲۹ - Ghawth (1973), II, p. 70.

### فهرست منابع

al-Biruni (1964). *Alberuni's India*, trans. Edward C. Sachau. New Delhi: S. Chand & Co.

Corbin, H. (1961). "Pour une morphologie de la spiritualité shi'ite," *Eranos-Jahrbuch 1960*, vol. 29. Zürich: Rhein-Verlag.

\_\_\_\_\_ (1971). *En Islam iranien, Aspects spirituels et philosophiques*, vol. 2, *Sohrawardi et les Platoniciens de Perse*. Paris: Gallimard.

Digby, S. (1975). "'Abd Al-Quddus Gangohi (1456-1537 A.D.): The Personality and Attitudes of a Medieval Indian Sufi," *Medieval India, A Miscellany III*, pp. 1-66.

Fazl Allah Shattari (1933). *Manaqib-i Ghawthiyya*, Urdu trans. Muhammad Zahir al-haq. Agra: Abu al-Ma'ali Steam Press.

Ghawth Gwaliyari Muhammad (ca. 1550). *Bahr al-hayat*, MS 2002 Persian (Éthé), India Office Library (hereafter cited as IO); and MS 6298 Persian, Ganj Bakhsh Library, Islamabad (cited as GB).

\_\_\_\_\_ (1973). *al-Jawahir al-khams*, ed. Ahmad ibn al-'Abbas. 2nd ed., Egypt: Muhammad Rif'at 'Amir.

Ghawthi, Muhammad (1613). *Gulzar-i Abrar*, MS 259 Persian, Asiatic Society, Calcutta.

\_\_\_\_\_ (1975). *Adhkar-i Abrar, Urdu Tarjuma-i Gulzar-i Abrar*, trans. Fazl Ahmad Jewari. Lahore: Islamic Book Foundation.

Husain, Y. (1928). "Haud al-hayat, la version arabe de l'Amratkund," *Journal Asiatique* 213, pp. 291-344.

Lawrence, B. (1975). "The Use of Hindu Religious Texts in Al-Biruni's *India* with Special Reference to Patanjali's Yoga-Sutras," in *The Scholar and the Saint: Studies in Commemoration of Abu'l Rayhan al-Biruni and Jalal al-Din al-Rumi*, ed. Peter J. Chelkowsky. New York: New York University Press.

Nasir al-Din Mahmud "Chiragh-i Dihli" (1956). *Khayr al-Majalis*, comp. Hamid Qalandar, ed. K.A. Nizami. Aligarh: Department of History.

Ritter, H., ed. (1956). "Al-Biruni's Übersetzung des Yoga-sutra des Patanjali," *Oriens* 9, pp. 165-200.

Rizvi, S.A.A. (1978). *A History of Sufism in India*, vol. I, *Early Sufism and its History in India to 1600 A.D.*. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.

Yahia, O. (1964). *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi, Étude critique*. 2 vols., Damascus: Institut Francais de Damas.

Zaehner, R.C., trans. (1969). *the Bhagavad Gita*. London: Oxford University Press.

National Endowment for the Humanities امکان پذیر گشته است. نسخهٔ پیشین آن در نوامبر ۱۹۸۹ در آکادمی آمریکایی کنفرانس مذهب در شهر آناهایم کالیفرنیا عرضه گردیده است.

۲ - نگاه کنید به: *The Pool of Nectar: Islamic Interpretations of Yoga*.

متن عربی، نخست از روی پنج نسخهٔ خطی توسط حسین (۱۹۲۸) تهیه و ویراستاری شد. اما متأسفانه این چاپ غلط های بیشماری دارد و بخش هایی از آن حذف گردیده است. ترجمهٔ در دست انتشار من، بر اساس یک متن معتبرتر و با مقایسهٔ ۲۵ نسخه از ۴۵ نسخهٔ دست نویس موجود تهیه شده است.

۳ - تنها دانش پژوهی که به وجود عناصر اشراق و عرفان در ترجمهٔ *Amrtakunda* توجه کرد، کربن (Corbin 1961) بود، که همان دریافت را با اندک دگرگونی در (Corbin) 1971, II, 328-34 تکرار کرده است.

۴ - Yahia (1964), I, 287-288, no. 230.

۵ - Ritter (1956); Lawrence (1975), pp. 29-48, esp. p. 33.

۶ - برای مثال ر. ک. Nasir al-Din (1956), p. 60.

۷ - برای دیدن مراجع، نگاه کنید به Rizvi (1978), p. 335 آگاهی «گانگوهی» دربارهٔ یوگا به تفصیل توسط (Digby 1975) مورد بحث قرار گرفته است.

۸ - نگاه کنید به پانوشت بعدی.

۹ - شرح کامل این ترجمه ها و دست نویس های شناخته شده در *The Pool of Nectar* آمده است.

۱۰ - در این بررسی، مرجع من دو دست نویس است: محمد غوث گوالیاری، کتاب بحرالحيات، نسخهٔ ۲۰۰۲ فارسی

India Office Library, (Ethe') (که از این پس، IO نامیده می شود)؛ و نسخهٔ ۶۲۹۸ فارسی، کتابخانهٔ گنج بخش اسلام آباد (که از این پس GB خوانده می شود). بیش از بیست دست نویس همراه با دو چاپ لیتوگراف از این متن موجود است.

۱۱ - IO، صفحات ۲، ۴.

۱۲ - نگاه کنید به محمد غوث (۱۹۷۳)، صفحات ۹ - ۳.

۱۳ - Ghawthi (1613), fols. 327b-328a. کتاب غوثی یک فرهنگ زندگی نامهٔ صوفیان هند است. ترجمهٔ جدید اردوی این اثر، به میزان درخور توجهی زبان این بخش را خاموش کرده و، به سادگی، بجای «کافران» کلمهٔ «هندوان» را بکار برده و چندین صفت تحقیر کننده را نیز حذف کرده است. ر. ک. Ghawthi (1975), p. 300.

۱۴ - Fazl Allah (1933), p. 75. این نسخهٔ لیتوگراف کمیاب، از روی یک دست نویس فارسی در خانقاه شیخ وجیه الدین علوی، در احمدآباد ترجمه شده که ظاهراً زندگی محمد غوث را تا ۹۴۱ هـ. ق. / ۱۵۳۴-۳۵ م. در بردارد. مابقی توسط مترجم، بر مبنای «کتاب های معروف»، افزوده گردیده است (ص ۸۰).

۱۵ - Husain (1928), p. 330.

۱۶ - بحرالحيات، IO، ص ۹۱ و ۹۴؛ GB، ص ۸۲ و ۸۴.

۱۷ - بحرالحيات، فصل ۴، IO، ص ۴۶ - ۴۵؛ GB، ص ۵۵؛ فصل ۷؛ GB، ص ۹۳.

۱۸ - بحرالحيات، فصل ۱۰، GB، ص ۲۵. البیرونی مفاهیم «راجاس» «کوشش و زحمت»، «ناماس» «مستی و بی عزمی»، و «ساتوا» «آسایش و نیکی» را دقیق تر دریافته است. نگاه کنید به al-Biruni (1964), I, 40-41. برای آگاهی بیشتر از این سه کیفیت نگاه کنید به Zehner, (1969), Index, S.VV.

۱۹ - بحرالحيات، فصل ۵، IO، ص ۶۶؛ GB، ص ۶۸ (اشاره به «پیامبر ما» را حذف کرده است).

۲۰ - بحرالحيات، فصل ۵، GB، ص ۶۸، در حاشیه نوشته شده: از نسخهٔ خطی دیگر.

۲۱ - بحرالحيات، فصل ۵، GB، ص ۶۹ (با اصلاحات حاشیه ای)؛ IO، ص ۶۷.

۲۲ - بحرالحيات، فصل ۷، IO، ص ۹۰.

بی تو جانا قرار نتوانم کرد    احسان تو را شمار نتوانم کرد  
گر بر تن من زبان شود هر مویی    یک شکر تو از هزار نتوانم کرد

## شیخ ابوسعید ابوالخیر

### از: دکتر فاطمه مظاهری

جان پاکش که آلوده کدورت‌ها نبود، صفایی خاص داشت. عشق، عشق به حق، غرض عمده تعلیم او بود. «بنده به یک قدم به خدا می‌رسد... میان بنده و حق یک قدم است، و آن آنست که قدم از خود بیرون نهی تا به حق رسی». (اسرار التوحید، ص ۷۰) اما چون این مهم تنها هنر رهروان چالاک است، با واقع بینی خود، دشواری انجام آن فعل را چنین تعبیر و تفسیر می‌کرد: «کوه را به مویی کشیدن، آسان تر است از آن که از خود به خود بیرون آمدن». (اسرار التوحید، ص ۳۱۹)

### دوران کودکی و نوجوانی ابوسعید

ابوسعید فضل الله فرزند ابوالخیر فرزند احمد میهنی که در کلام نویسندگان و شاعرانی که نام وی را زینب دفترهای خود ساخته اند به القاب: «شاه میهنه»، «پیر صوفیان»، «فانی مطلق»، «سلطان طریقت» و ... آمده است، در اول محرم ۳۷۵ هـ. ق. برابر به ۷ دسامبر ۹۶۷ میلادی در شهر میهنه چشم به جهان گشود. پدر ابوسعید مشهور به «بابووالخیر» در میهنه شغل عطاری «داروفروشی» داشت و بیماران را نیز درمان می‌کرد. او از مردان صوفی نهاد روزگار خویش بود و با صوفیان میهنه معاشرت داشت و بنابر تقاضای همسرش، ابوسعید را به مجالس صوفیان می‌برد. انس و الفتی که میان ابوسعید و این مردان پاک سرشت و جویندگان حقیقت به وجود آمد، موجب شد که بذر اندیشه ای درست و پر بار و ناب در دل ابوسعید کاشته شود تا در قرن پنجم شکوفا گردد و مکتبی را در تصوف پایه گذاری کند.

ابوسعید در زادگاه خود به کسب دانش وقت اهتمام ورزید و در

«مردی بلندبالا و سرخ و سفید با چشمان درشت و محاسنی بلند و اندامی نسبتاً فربه که گردنش در زه پیرهن نمی‌گنجیده، مرقعی صوفیانه پوشیده و عصایی و ابریقی در دست گرفته و سجاده ای بر دوش افکنده و کلاهی صوفیانه بر سر نهاده و چمچمی در پای کرده، نوری از روی او می‌تافت» (اسرار التوحید، ص ۷۴).

این است سیمای شادمان و چهره ممتاز ابوسعید از لابلای قصه های کتاب اسرار التوحید. اما تعلیمات وی که نشانگر شخصیت والا و کم نظیر او در تاریخ تصوف ایرانی است بیش از هر چیز مبین این حقیقت است که وی در زندگانی طولانی و پرهیاهو و سرشار از معنویت خود، زاهدی گوشه نشین و تارک لذات دنیوی و گرفتار رنج و اندوه نبوده است، بلکه پیر میهنه از همه سرخوشی های زندگی مادی به کمال بهره می‌گرفته است.

تصوف او بر اساس تمتع انسان بنیان شده است، نه خواری تن و تحقیر کردن زندگی، به عقیده او اگر زندگی از فعالیت درست و شادمانی و خدمت به عالم انسانی، خالی باشد، مرگ است. می‌گفت: «از در خانقاه تا بن خانقاه همه گوهر است ریخته، چرا برنچینی؟» جمع باز نگر بستند، پنداشتند که گوهر است ریخته تا برگیرند، چون ندیدند، گفتند: ای شیخ! کجاست که ما نمی‌بینیم؟ فرمود: «خدمت! خدمت!» (اسرار التوحید، ص ۲۲۶)

«مرد آن بود که در میان خلق بنشیند و برخیزد و بخشید و با خلق ستد و داد کند و با خلق درآمیزد و یک لحظه از خدای غافل نباشد». (اسرار التوحید، ص ۲۱۵)

جذبه های شوق او در صومعه و خانقاه، در اصیل ترین طبقه اجتماع یعنی در مردم ساده دل و معصوم، شور و عشق می‌آفرید و

این راه افراط کُرد که «نام دیوانگی بر وی ثبت کردند». (اسرارالتوحید، ص ۳۷)

پس از رحلت پیر ابوالفضل (۴۱۴ هـ. ق.) به نزد پیر «ابوالعباس قصاب» رسید و به مراقبت احوال شیخ ابوالعباس مردانه کمر بست و «خرقه تبرک» از دست ابوالعباس قصاب گرفت. (اسرارالتوحید، ص ۵۱).

ابوسعید سالهایی از عمر خود را در بسیاری از مساجد و عبادتگاه‌ها و صومعه‌ها و رباط‌ها به عبادت و اعتزال و ترک و تأمل در مظاهر خلقت و تفکر در پهنه هستی پرداخته است و عملاً نیز برای نیل به طهارت نفس و وصول به نهایت کمال و انجام اموری که با خودخواهی و غرور فطری آدمی منافات تام دارد، مبادرت کرده است؛ چون جاروب برگرفتن و مساجد رفتن، مبرز درویشان شستن و ...

«تا کم نشوی و کمتر از کم نشوی»

اندر صف عاشقان تو محرم نشوی»

به پیروی از سیرت مشایخ و اولیا، در مدت ریاضت پیوسته روزه دار بود، از لقمه حرام پرهیز می‌کرد، در هر شبانه روز یک دور قرائت قرآن را به پایان می‌برد، یک سال با کسی سخن نمی‌گفت، از بازار و مراکز تردد مردم دوری می‌جست، مقیم مسجد بود و همواره قانع و تسلیم و از همه مهم‌تر آنکه برای تأمین نیازمندی خانقاه به سؤال مشغول می‌شد می‌گفت: «از جهت درویشان به سؤال مشغول شدیم که هیچ چیز سخت‌تر از آن ندیدیم بر نفس. هر که ما را دید، به ابتدا یک دینار می‌داد، چون برآمد کمتر شد تا به دانگی بازآمد و فروتر آمد تا به یک مویز و یک جو بازآمد، چنان شد که این قدر نیز نمی‌دادند...» (اسرارالتوحید، ص ۳۴).

ابوسعید به شهرهای مهم خراسان مسافرت کرده بود و در این سفرها با بزرگان و مشایخ تصوف ملاقات‌هایی داشته است، چنانکه در خرقان به دیدار شیخ ابوالقاسم خرقانی (۴۲۵ هجری) نائل شده است، شیخ خرقان به منظور بزرگداشت پیر میهنه فرموده است: «تو عزیزتر از آنی که ترا به مکه برند، کعبه را به تو آرند تا ترا طواف کند». (اسرارالتوحید، ص ۱۴۹) و در بیان مرتبت روحانیت وی فرموده است: «اینجا همه حقی، اینجا همه حقی.» (اسرارالتوحید، ص ۱۴۹).

ابوسعید در بسطام تربت بایزید بسطامی را نیز زیارت کرده

خدمت «ابومحمد عیاری» که مردی پرهیزگار و متقی بود به خواندن قرآن مشغول شد و مقدمات ادب و صرف و نحو را نیز فراگرفت و در نزد او سی هزار بیت از اشعار دوره جاهلی را خواند و حفظ کرد. آنگاه به مرو رفت و در سلک شاگردان امام عبدالله خضری درآمد. امام عبدالله از پیشوایان مذهب شافعی و از سالکان طریق تصوف عابدانه بوده است. ابوسعید مدت ۵ سال در خدمت این مرد به کسب دانش پرداخت و پس از درگذشت او به خدمت امام ابوبکر عبدالله بن احمد بن عبدالله فقیه شافعی و معروف به «قتال مروزی» (متوفی ۴۱۷ هـ. ق.) درآمد و ۵ سال دیگر نیز به تحصیل فقه مشغول شد و سپس از مرو به سرخس رفت و در خدمت خواجه امام ابوعلی زاهر بن احمد بن محمد بن عیسی سرخسی (متوفی ۳۸۹ هـ. ق.) که استاد تفسیر و حدیث بود، حضور یافت. در همین زمان با لقمان سرخسی که مردی مجتهد و پرهیزگار و قلندروش شوریده حال و صوفی اصلی بود، دیدار کرد. لقمان او را پذیرفت و به راهنمایی او پرداخت و سبب شد که ابوسعید با پیر ابوالفضل محمد بن حسن سرخسی ملاقات کند. پیر ابوالفضل به ارشاد و تربیت ابوسعید همت گماشت و شرایط تهذیب اخلاق و تزکیه نفس را به او آموخت، مراقبت نفس و گریز از قیل و قال مدرسه و شستن اوراق دفتر از زمانی شروع شد که وی به شرف تعلیم و درس پیر ابوالفضل سرخسی نایل آمد، در حقیقت تحول روحانی و معنوی ابوسعید از این زمان آغاز گردید. در روزگار کمال، از ابوسعید پرسیدند: «ای شیخ! این روزگار تو از کجا پدید آمد؟ گفت: از یک نظر پیر ابوالفضل... هر چه داریم از آن داریم». (اسرارالتوحید، ص ۲۵) شیخ ابوالفضل محمد بن حسن سرخسی از عرفای قرن چهارم بوده است که به زهد و ورع و انزوا موصوف و به کرامت و فضیلت و تقوی معروف بوده است. مولد و منشأ وی، سرخس و از پیروان ابونصر سراج بوده و در سال ۴۰۴ هـ. ق. درگذشته است. به روایتی ابوسعید از دست وی خرقة پوشیده است، اما روایت درست‌تر آنست که شیخ در مدت حیات پیر ابوالفضل حسن به ریاضت و مجاهدت مشغول بود و خرقة نگرفت. ابوسعید پیش ابو عبدالرحمن سلمی شد و در این ماجرا علم و درس و کتاب را بکلی کنار نهاد، کتاب‌های خویش را در خاک کرد و بر روی آنها درخت کاشت. (اسرارالتوحید، ص ۴۸-۴۹)

شیخ ابوسعید پس از درک محضر پیر ابوالفضل و مراقبت احوال وی به میهنه بازگشت و به ریاضت و مجاهدت پرداخت و چنان در

است. به شهرهای باورد، نسا، آمل، دامغان، استرآباد، مرورود، هرات، طوس سفر کرد اما عمده اقامت او در نیشابور بوده است. در این سفرها عامه مردم نسبت به او احترام می گذاشتند و در مجالس و عظ و ارشاد او شرکت می کردند و در نتیجه شهرت و اعتبار او روز افزون می شد.

### کمال شخصیت ممتاز اجتماعی و روش تعلیمات او

بطور کلی درباره ماورای سیمای ظاهری شیخ ابوسعید و بویژه در مورد زندگی معنوی او اظهار نظر کردن، اگر محال نباشد، مسلماً بسیار مشکل خواهد بود. نویسندگان و محققینی که از زندگانی باطنی و سلوک روحانی او سخن گفته اند، اغلب به تعاریف و عبارات کلی و مشابه، اکتفا کرده اند. بهر صورت هریک از قصه ها و حکایات پرداخته محمدبن منور در **اسرار التوحید** و جمال الدین ابوروح در **حالات و سخنان**، چون روزنه کوچکی به جانب آنسوی ظاهری این صوفی وارسته گشوده است که شاید سبب شود درباره ابوسعید حقیقی، در خالص ترین و ناب ترین حقیقت وجودی او، سیر و نظری رود. ابوسعید به برکت روشن بینی و خردمندی خاص خود، در نشر اخلاص و ترویج ایشار، نقش اساسی و مؤثر در تربیت مردم زمانه خود، و برتر از آن، تأثیر شگرف در مردم روزگار، در قرون اعصار، گذاشته است. گفتار شیخ سرشار از صدق و صفاست. او هر چه را برای تهذیب و تربیت مردم مفید و مؤثر می دانست، در قالب بیان ساده و بی پیرایه، بدون بیم و هراس، اظهار می کرد و هر گاه فرصتی مناسب دست می داد، با مریدان به صحبت می نشست و با غور و تأمل، در درون و باطن آنان نفوذ می کرد، علت ها و دردها را تشخیص می داد و آنگاه به تربیت و درمان آنها می پرداخت. او با نظر واقع بینانه خود، همه چیز و همه کس را در جای خاص خود، مطلوب و نیکو و بجا می دانست.

چنانکه از مندرجات کتاب اسرارالتوحید برمی آید، تعلیمات شیخ کاملاً ساده و بی پیرایه است و به منزله دستگامی است مبتنی بر مشاهده تجربی و عینی که به زبان تمثیل و اشارت بیان شده است. لفظ اندک و معنی سرشار است و مبین این حقیقت که پیر میهنه نسبت به حوایج فکری زمانه خود بی اعتنا نبوده است. او در قالب دستورالعمل های بسیار آسان، حکمت زندگی و راه و رسم زیستن و آمیزش با دیگران را تعلیم داده است.

ابوسعید، خود، فرزند خانواده ای مرفه و پرورده مدارس مذهبی روزگار خویش بوده است، اما آن زمان که می توانست بر مسند فتوا و قضا که یکی از مهم ترین پایگاه های اجتماعی زمانه او بوده است، تکیه زند، آن را پشت سر نهاده و در این جهت، حتی به عقب نیز ننگریسته است، با این اعتقاد که مطالب علمی، مجرداتی نامسلم اند، با زندگی واقعی، ناهماهنگ و با غرض علمی که توفیق در عمل و زندگی است نامناسب! به این جهت، با خرد خداداد خود، کل فرهنگ جامعه و زمانه خود را دقیقاً مورد نقد و بررسی قرار داد. در آراء و نظریات ارزنده او که به صورت قصه و حکایت در اسرارالتوحید نقل شده و نیز بر وجه کلمات و عبارات موجز و سرشاری که در کتاب حالات و سخنان آمده است، می توان بانگ شور و حال زندگی و نیز انعکاس فضایل انسانی و ملکات عالیة اخلاقی و اصول مکتب جوانمردی را شنید و دید و هنوز هم پس از گذشت قرن ها، موجب کمال عبرت اند که در هر دلی، حیات تازه می دمند و در هر روحی شادی و وجد می آفرینند. در روزگار ابوسعید که دوره رواج علوم و معارف اسلامی بود، مدارس متعدد دینی تشکیل شد و کتاب های فراوانی در این زمینه ها تألیف و تصنیف گردید، مباحثات مذهبی رونقی بسزایافت و صوفیان این عصر از میان چهار مذهب پذیرفته شده در بلاد اسلامی، به مذهب شافعی، گرایش نشان دادند و محمدبن منور در کتاب اسرارالتوحید، در جایی که صریحاً از آیین ابوسعید سخن می رود گفته است: «شیخ ما قدس الله روحه العزیز، مذهب شافعی داشته است» اما از قرائن چنین برمی آید که ابوسعید به ظواهر دین چندان پای بند نبوده است و مناقشات اهل ظاهر را نمی پسندید و به زاهدان چندان التفاتی نداشت و اعتقاد داشت که «الله بس و ماسواه هوس وانقطع النفس» (اسرارالتوحید، ص ۲۹۷).

روزی به گورستان حیره می رفت، چون بر سر خاک مشایخ رسید جمعی را دید که آنجا خمر می خوردند و سازی می زدند. صوفیان در اضطراب آمدند، خواستند که ایشان را احتساب کنند و برنجانند، شیخ مانع شد، چون نزدیک ایشان رسید گفت: چنانکه در این جهان خوش دل می باشید خداوند در آن جهان هم خوش دلتان بدارد. جماعت برخاستند و جمله در پای شیخ افتادند و خمرها را بریختند و سازها بشکستند و توبه کردند و از نیک مردان شدند (اسرارالتوحید، ص ۲۵۰).

ابوسعید، جهان وجود و عالم انسانی را به دیده احترام

است. من نگاه کردم، جوانی دیدم در پای آن درخت ایستاده، سیاه و خشک و ضعیف، بر ضد حالت شیخ، نیک بشوئیده و سخن شیخ استماع می کرد. من در وی می نگریستم و با خود می اندیشیدم که این چه جای آن دارد که شیخ مرا بدو اشارت می کند؟ من در این تفکر بودم که شیخ گفت: هان باز آی. من با خود آمدم. شیخ گفت: آن را که می بینی، یک تار موی وی به نزدیک حق تعالی گرامی تر از دنیا و آخرت است. بنگر که آنچه می اندیشی دیگر نیاندیشی، که خداوند را بندگانند که یکی را به رنگ طاووس دارد و یکی را به رنگ کلاغ. (اسرارالتوحید، ص ۲۰۱-۲۰۲).

فرمود: «هیچکس در چشم ماخردنیست و هر که قدم در طریقت نهاد، اگر چه جوان باشد، به نظر پیران نگاه بایدکردن، که آنچه به هفتادسال به مانده اند، رو بود که به روزی به او دهند. چون اعتقاد چنین باشد، هیچکس در چشم خرد ننماید. (اسرارالتوحید، ص ۲۲۳)

بدین جهت، ابوسعید مظهر ایثار و محبت و خدمت بود و انسان را از هر نژاد و مرتبه، موجودی جامع الخصال می دانست و به همه مردم احترام می گذاشت. در تعلیمات صوفیانه او، خدمت به خلق، احسان، محبت جان نثاری و فداکاری، بذل و ایثار در راه حق، جایی ممتاز و مقامی مشخص دارد و کردار و عمل، بیش از گفتار بدوراز و سوسه و قیل و قال اهل مدرسه معتبر است.

از او پرسیدند: یا شیخ! کیف الطریق؟ فرمود: «الصدق والرفق. الصدق مع الحق والرفق مع الخلق.» تا بدان حد که: «هر چه خلق را نشاید، خدای را نشاید، و هر چه خدای را نشاید، خلق را نشاید.» (اسرارالتوحید، ص ۳۰۸)

حسن ترحم و احسان و عطف ابوسعید به تمام موجودات عالم وجود، حتی به عالم حیوانات نیز کشیده شده بود و او از احوال آنها غافل نبود. و به این جهت بود که بنیان مکتب تصوف خود را بر پایه وحدت و روش یکسو نگریستن و یکسان دیدن گذاشت.

شیخ را از تصوف پرسیدند که چیست؟ فرمود: این تصوف همه شرک است، گفتند: ایهاالشیخ چرا؟ فرمود: از بهر آنکه تصوف دل از غیر و جز او نگاهداشتن است و غیر و جز او نیست» (اسرارالتوحید، ص ۲۵۷).

یکی از ویژگی های اخلاق ابوسعید، اخلاص کامل و بری بودن از ریا است. آزادی و حریت وقتی کامل خواهد بود که اخلاص به کمال رسیده باشد. اینکه می فرماید: «زندان مرد، بود

می نگریست و مجاهدت خود را بیشتر با دشمن پنهان ستیز درونی و دیو نفس مصروف می کرد و معتقد بود: «تا به نفس خویش کافر نگردی، به خدای مؤمن نشوی.» (اسرارالتوحید، ص ۲۹۵).

فرمود: «آنچه ظاهر شرع است، همه مراعات اسباب است و آنچه حقیقتی است نظاره مسبب الاسباب است.» (حالات و سخنان ابوسعید، ص ۸۲). بدین جهت است که ابوسعید حق را در محدوده ادیان و مذاهب مقید و محصور نکرد و بی حدی مطلق را در انشراح صدر خود دریافت و در آن فنا شد.

از شیخ پرسیدند: «مردان او در مسجد باشند؟» فرمود: «در خرابات هم باشند.» (اسرارالتوحید، ص ۲۹۷).

وی پیروان همه ادیان و مذاهب را برابر می دانست و برتری مسلمانان را ناموجه.

درویشی، شیخ را از بندگی سؤال کرد که: ای شیخ! بندگی چیست؟ فرمود: خلقک الله حراً کن کما خلقک. «خدایت آزاد آفرید، پس آزاده باش.» گفتند یا شیخ سوال از بندگی است، فرمود تابنده نباشی، آزاد نخواهی بود. این بندگی که کمال آزادی است به معنی نفی تمامی شوائبی است که اخلاص را از وجود انسان دور می کند. او آزاده ای وارسته بود، دنیا، مردم دنیا و اعمال آنان راجز حق، فعل حق و مشیت حق، نمی دید. غرض او رستگاری مریدان و آدمیان است از قیود و تعلقات و وابستگی ها. وارستگی او از تعلقها و آزاد اندیشی وی در گفتار و کردارش آشکار است. چنان که وقتی به خواجه امام بو محمد جوینی در حمام گفت: «این حمام خوش هست؟ بو محمد گفت: هست. فرمود: از چه خوش هست؟ گفت: از برای آن که شیخ این جااست، شیخ گفت: به از این باید، گفت: شیخ بفرماید. شیخ فرمود: از بهر آن که با تو ازاری و سطلی بیش نیست و آن نیز آن تونیست.» (اسرارالتوحید، ص ۲۲۷).

در نظر ابوسعید، رنگ پوست و تعصب نژادی بی اعتبار بود، چنان که گویند: «یک روز ابوسعید در میهنه مجلس می گفت، آن روز شیخ صوفی سرخ پوشیده بود و دستاری سفید بر نهاده با روی سرخ، و سخن می گفت و من در وی نظاره می کردم و به دل خود اندیشه می کردم که خداوند سبحانه و تعالی را در جهان هیچ بنده ای هست چون شیخ؟ چون این اندیشه به خاطر من درآمد شیخ روی به من کرد و گفت: هان آنچه می اندیشی، اگر خواهی که بدانی، بنگر تا ببینی، و اشارت به آن درخت کرد که بر در مشهد مقدس



شش سالگی در جمع دوستان پدرش در میهنه بود با شعر زندگی می کرد و هنگامی که میهنه را برای ادامه تحصیل به قصد مرو ترک گفت به گفته محمد بن منور سی هزار بیت شعر جاهلی را از حفظ داشت، در دوران نوجوانی حدود دوازده سالگی نخستین ذکری که ابوالقاسم بشر یاسین به وی آموخت یک شعر فارسی است: «ما را گفت: ای پسر خواهی که با خدای سخن گویی؟ گفتیم: خواهیم، چرا نخواهیم، گفت: هر وقت که در خلوت باشی، این گوی و بیش از این مگوی:

بی تو جانا قرار نتوانم کرد

احسان ترا شمار نتوانم کرد

گر بر تن من زبان شود هر مویی

یک شکر تو از هزار نتوانم کرد»

این دلبستگی به شعر تا آخرین لحظه های حیات او ادامه داشت و آخرین کلامش نیز در بستر مرگ به روایت رافعی پس از گفتن الحمدالله، این رباعی است:

آزادی و عشق چون بهم نامد راست

بنده شدم و نهادم از هر سو خواست

زین پس چونان که خواهدم دوست رواست

گفتار خصومت از میانه برخاست

نوشته اند که در رباعیات منسوب به ابوسعید جای تردید است اما دو رباعی زیر مسلماً از اوست:

درویشی بنام حمزة التراب به ابوسعید نامه ای نوشت و بر سر آن نامه از فرط تواضع، نوشت که: «تراب قدمه»، شیخ ما قدس الله روحه العزیز. ابوسعید در جواب آن این یک بیت نوشت و بدو فرستاد:

چون خاک شدی، خاک ترا خاک شدم

چون خاک ترا خاک شدم، پاک شدم

(اسرار التوحید، ص ۲۱۸)

ابوسعید در این بیت نشان داد که حشمت و مقام معنوی او هیچگاه نمی تواند مانعی برای بروز تواضع و فروتنی او باشد و به واقع این معنی هم مبین حقیقت و اصل مکتب تصوف او بود: یکسو نگرستن و یکسان دیدن.

در جواب مریدی دیگر، ابوسعید چنین سرود:

جانا به زمین خاوران خاری نیست

کش با من و روزگار من کاری نیست

مرد است»، مرادش همان هستی و بودنی است که در جهت تمنیات نفس و کشش های درون باشد، نظریه اخلاص و نفی خودخواهی در نمونه شعر منتسب به او جلوه گر است:

شیخ ما گفت: امشب ابراهیم (قوال) می خوانده است

من بودم و او و او و من، اینت خوشی

شیخ فرمود: این چنین سه چهار تن بود، این ناخوشی بود، این چنین باید گفت:

من بودم او و او و من و اینت خوشی.

یکی دیگر از خصوصیات وی طنز دوستی و طنزگویی اوست.

وقتی مردی به ابوسعید اعتراض کرد که این سخن که تو می گویی در «هفت سُبُع قرآن» نیست، ابوسعید در پاسخ گفت: این در «سُبُع هشتم» است.

یک بار رئیس میهنه، فقیهی را از سرخس آورده بود تا در برابر ابوسعید، به اصطلاح قد علم کند، در مجلسی در حضور آن فقیه کسی از ابوسعید پرسید: «خون کیک تا چه اندازه قابل اغماض است و تا چه حد روا بود که با آن نماز کنند؟» ابوسعید گفت: «امام خون کیک، خواجه امام است، و اشارت بدان فقیه کرد و گفت: «این چنین مسئله ها از وی پرسید».

## شعر و سماع

ابوسعید دلی حسّاس و روحی پاک و ذوقی لطیف داشت، چنانکه گاه سخن قوالی و یا شنیدن بیتهی او را بکلی منقلب می کرد، پیر میهنه در خانقاه، مجلس سماع ترتیب می داد و شیخ و جمیع مریدان را وقت خوش بود و گاه با استماع آواز لطیف به رقص برمی خاست و به وجد آستین می فشاند و با کسی سر جنگ نداشت. (اسرار التوحید، ص ۲۳۶ و ۲۳۷). ابوسعید چنان به وجد و سماع اعتقاد داشت که مریدان را گفته بود: اگر صدای مؤذن را بشنوند از رقص باز نایستند.

قرائن نشان می دهد که ابوسعید ظاهرأ در میان صوفیه، نخستین کسی است که آرا و عقاید صوفیانه خود را به نظم پارسی و گاهی نازی ادا کرده است. رباعیات منسوب به ابوسعید در شمار نخستین شعرهای صوفیانه فارسی است. نوشته اند که ابوسعید فقط دو رباعی شعر سروده است و با این دو رباعی استعداد شگرف خود را هم در شعر سرودن و هم با شعر زیستن و در شعر نفس کشیدن، نشان داده است. در همان نخستین روزهایی که ابوسعید در سن پنج

با لطف و نوازش جمال تو مرا

در دادن صد هزار جان عاری نیست

### آثار ابوسعید

آورده اند که ابوسعید در فرهنگ ایران همچون سقراط است در فرهنگ یونان. با اینکه همه جا سخن از ابوسعید می رود و تقریباً در همه کتاب‌ها حضور دارد، اما او نه تألیفی دارد و نه تصنیفی و نه دیوانی. از جمله قدیم‌ترین اثری که به او نسبت می دهند نامه‌ای است که میان او و شیخ الرئیس ابو علی سینا رد و بدل شده است. تذکره نویسان نوشته اند که پیر میهنه یک رباعی شیخ الرئیس را جوابی عارفانه گفته است.

رباعی منسوب به ابن سینا:

ماییم به لطف تو تولاً کرده / وز طاعت و معصیت تبراً کرده  
آنجا که عنایت تو باشد، باشد / ناکرده چو کرده، کرده چون ناکرده

شیخ ابوسعید چنین پاسخ داده است:

ای نیک نکرده و بدی‌ها کرده / وانگاه بس لطف او تولاً کرده  
بر عفو مکن تکیه که هرگز نبود / ناکرده چو کرده، کرده چون ناکرده  
(طریق الحقایق، جلد ۳، ص ۶۳۰)

از ملاقاتی نیز بین این دو سخن رفته است که به موجب روایات چون آن دو از خلوت درآمدند، حکیم درباره صوفی گفت که: «هر چه من می دانم، او می بیند» و صوفی هم درباره حکیم گفت: «هر چه من بینم، او می داند» که در واقع قولی است در بیان تفاوت مراتب میان «صوفی واصل» و «فیلسوف کامل» (اسرار التوحید، ص ۲۱۰)

اما در کتاب اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید، زندگی نامه عارف بزرگ و انسان نمونه تاریخ فرهنگ ایران ابوسعید بن ابوالخیر میهنی ۴۴۰ - ۳۵۷ آمده است و مبین این است که در تاریخ تصوف ایران ابوسعید والاترین پایگاه را در کنار حلاج و بایزید داراست. مؤلف این کتاب، محمد بن منور بن ابی سعید بن ابی طاهر بن ابی سعید از احفاد ابوسعید ابوالخیر است. تاریخ تألیف کتاب را بین ۵۵۳ و ۵۵۹ و یا ۵۷۰ تا ۵۸۰ دانسته اند. کتاب دیگر حالات و سخنان ابوسعید است که از قدیمی‌ترین زندگی نامه مستقلی است که از ابوسعید ابوالخیر باقی مانده است و شاید در زبان فارسی قدیمی‌ترین زندگی نامه مستقل بازمانده‌ای از مشایخ

تصوف باشد. مؤلف آن جمال الدین ابو روح لطف الله بن ابی سعید بن ابوسعید است.

### پایان زندگی ابوسعید

در سال ۴۴۰ هـ. ق. که ابوسعید هزار ماه یعنی هشتاد و سه سال و چهار ماه داشت، یاران و مریدان را فراخواند و خطاب به آنها گفت: «بدانید که ما شما را به خود دعوت نکردیم، ما شما را به نیستی شما خواندیم، گفتیم که او هست، بس است» (۳۴) آنگاه گفت: «اگر فردا از شما سؤال کنند شما که اید ... مگویید مؤمنانیم، مگویید: صوفیانیم، مگویید: مسلمانانیم. بگویید: ما کهترانیم، مهتران ما در پیش اند ... ما را نزد مهتران برید که جواب کهتر با مهتر بود. اگر شما را به شما بازمانند، ای بسا رسوایی‌ها و قبیح از شما آشکار گردد» (حالات و سخنان ابوسعید، ص ۱۰۲).

روز پنجشنبه چهارم شعبان ۴۴۰ هجری قمری برابر با ۱۲ ژانویه ۱۰۴۹ میلادی هنگام نماز خفتن، ابوسعید درگذشت، در روز آدینه چاشت گاه، او را در صومعه‌ای که در سرای وی بود، بخاک سپردند.

گویند در پاسخ مریدان صادق خود که پیش جنازه شما کدام آیت خوانند؟ فرمود: «این کار بزرگ باشد، این بیت خوانید:

خوبتر اندر جهان ازین چه بود کار

دوست بر دوست رفت و یار بر یار

آن همه اندوه بود و این همه شادی

آن همه گفتار بود و این همه کردار»

(اسرار التوحید، ص ۳۵۵)

### فهرست منابع

جمال الدین ابوروح لطف الله بن ابی سعید بن ابی سعید، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، با مقدمه و تصحیح: دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی.

محمد بن منور میهنی، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید، به اهتمام دکتر ذبیح الله صفا، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۶۱ شمسی.

معصوم علیشاه، طریق الحقایق، تصحیح دکتر محمد محبوب، سه جلد، تهران، ۱۳۱۸ شمسی.

# جوانمرد در که

## از: مزده بیات

بی بی پیرزن تنهایی بود که از دار دنیا دو نوه پسری داشت. البته هیچوقت از زبان خودش نشنیده بودم، اما اهل ده می گفتند که پسر بی بی سالها پیش فوت شده بود و از همه دنیا همین دو نوه نوجوان را برای او باقی گذارده بود که هر چند یکوقت به اتفاق یکدیگر به دیدن بی بی می آمدند.

گاهی اوقات جوانهای ده به منزل بی بی می رفتند تا او را در کشیدن آب حوض و یا کارهای سنگین دیگر کمک کنند اما از خدا که پنهان نیست از دیگران چه پنهان باشد، بی بی اصولاً زنی بود که همه دوستش داشتند و اهل محل در پی بهانه ای بودند تا توسط آن بتوانند بدیدن وی بروند.

مانند مغناطیس پیر و جوان را به طرف خودش جذب می کرد، و بعد هم با روی گشاده و آغوشی باز به استقبال همسایگان محلی و مسافران تابستانی می آمد، آنها را بدرود خانه کوچکش دعوت می کرد و با حوصله فراوان به صحبتهايشان گوش می داد و اگر لازم بود و از او می خواستند آنها را نصیحتی می کرد و یا در غم و گرفتاریهایشان دلداری می داد.

می گفتند بی بی درویش است و اگر کسی او را برنجاند و یا آزاری به او برساند، یکروز عاقبتش گریبان او را خواهد گرفت. اما چه کسی دلش می آمد که موجبات اذیت و آزار بی بی را فراهم کند؟ اوبقدری مهربان و در کمک و دستگیری از اهالی ده با ایشار بود که هیچ کسی توان اینجاد مزاحمت برای وی را نداشت.

عصرها که با بچه ها به دیدن بی بی می رفتیم، او اول یک قوری کوچک گل قرمزی را روی سماور فکستی اش می گذاشت، بعد یک کاسه لعابی پر از نخودچی کشمش از روی طاقچه اش بر می داشت و جلوی ما می گذاشت. این کاسه مثل آن بود که هیچوقت خالی نمی شد. با آنکه ما هر روز آنرا قبل از رفتن خالی کرده بودیم، روز بعد بی بی آنرا دوباره پر از روی طاقچه بر می داشت و جلویمان می گذاشت. ما هم در عالم تخیلات بچگی فکر می کردیم که آن کاسه سحر آمیز است.

باری همانطور که ما مشغول رسیدن حساب نخود و کشمش می شدیم و با چشمهای از حدقه در آمده به دهان بی بی خیره می شدیم، بی بی زهرا هم با حوصله و آب و تاب فراوان شروع به تعریف داستانهای نبرد پهلوانان و عیاران با دیوها و ظالمین می کرد.

شاید هم شنیدن همین داستانها در باب اشخاصی چون پهلوان اسد خراسانی و پهلوان اکبر پامناری بود که در نوجوانی مرا به گود

هوا بوی تازه اول صبح بهاری را می داد. از همان شروع سر بالایی در که که از توی میدان ده آغاز می شد، بوی گل پس کوچه باغها مشام آدم را پر می کرد. بعد از بوی گازوئیل و کثیف هوای سر پل امیر بهادر، استنشاق این هوای تازه چنان سر حالم آورد که تصمیم گرفتم چند صد متر آخر نرسیده به کوچه مورد نظرم را بدوم. تسیحم را توی جیبم گذاشتم، از مولا مدد گرفتم و شروع به دویدن کردم.

راه باریک و خاکی مانند همیشه خلوت بود و احدی دیده نمی شد. نزدیک کوچه مورد نظرم که شدم قدمهایم را آهسته کردم. چند نفس عمیق کشیدم و سلانه سلانه داخل کوچه شدم. کوچه قدیمی هنوز به همان صورت سابق دست نخورده مانده بود. انگار این همه سال گذر شهرداری اصلاً به آنجا نیفتاده بود.

ناخودآگاه و به یاد بچگی هایم که هنگام عبور از کوچه از جوی باریک وسط آن به این طرف و آن طرف می پریدم شروع کردم به چپ و راست رفتن و از روی جوی پریدن. خانه بی بی زهرا ته کوچه بود.

سالها پیش وقتی که بچه بودم و پدر بزرگم حیات داشت، صاحب باغی در این ده بودیم که هر سال تابستان با بقیه افراد فامیل سه ماه تابستان را در آن برای تغییر آب و هوا به بیلاق می آمدیم. من و پسر عمو هایم به اتفاق بقیه بچه های محل که با ما دوست شده بودند پس از اینکه تمام روز را به تیله بازی و فوتبال و الک دولک بازی می گذراندیم، به این کوچه باریک بر می گشتیم و به دیدن بی بی زهرا می آمدیم.

مهم نبود که در طی روز کجا می رفتیم. گاهی خودمان را قاطی کوه نوردان می کردیم و تا پناه گاههای سوم و چهارم هم میرفتیم. زمانی هم یواشکی و دور از چشم پدر و مادر می رفتیم سر پل و به سیاحت و گشت و گذار می پرداختیم. اما هر کجا که بودیم یکی دو ساعت قبل از غروب آفتاب خود را به خانه بی بی زهرا می رساندیم تا برایمان قصه بگوید.

بالای پلکان راهروی قرار داشت که به حیات ۲۰ متری ختم می شد. در یک طرف آن راهرو دو اتاق تودرتو واقع شده بود، که بی بی آنها را توسط پرده کلفتی از هم جدا کرده بود. آن که واردش می شدی اطاق دم دستی و به حساب جایی بود که بی بی در آن زندگی می کرد که من و دوستانم در کودکی در آن نشسته و به قصه های بی بی گوش داده بودیم. آن اتاق دوم به اصطلاح مهمانخانه بود.

داخل اتاق، بی بی چهار زانو نشسته و به متکای رو مخملی گردی تکیه داده بود. قلیانش را که معلوم بود همین تازگی کشیده بود کنار دیوار گذاشته بود. عینک ته استکانی اش را زده بود، کتاب کهنه و محبوبش را که خوب می دانستم دیوان خواجه حافظ است روی زانو باز کرده و مشغول مطالعه بود. به شنیدن صدای «یا الله» غلیظ من عینکش را بسرعت از روی چشم برداشت و لای کتاب گذاشت، کتاب را همانطور نیمه باز گوشه دیوار تکیه داد و سعی کرد که از جایش بلند شود.

سلام دادم و به سرعت خود را به او رساندم و دستهایم را به علامت جلوگیری از عملش روی شانه هایش گذاشته گفتم: «چطوری بی بی جان؟»

با محبت همیشگی جواب سلامم را داد و گفت: «به لطف خدا خوبم پسر. تو چطوری؟»

همانطور که جوابش را می دادم کتاب حافظ را برداشتم و آنرا بالای طاچه در کنار قرآن و مثنوی گذاشتم. خودم هم کُتم را از تنم در آوردم و با احتیاط روی زمین گذاشتم و روبروی بی بی نشستم. هنوز راحت جابجا نشده بودم که خانمی که در را برویم باز کرده بود با یک سینی کوچک چای وارد اتاق شد. بی بی زهرا رو به من کرد و گفت: «مهری خانم را که می شناسی؟» سر را به علامت نفی تکان دادم. «نخیر، تا به حال سعادت نداشتیم.»

مهری خانم در حالیکه استکان کمر باریک چای را جلویم می گذاشت گفت: «من هووی بی بی خانم هستم.» بعد هم خنده ریزی سر داد که مانند صدای موسیقی آهنگ دار بود. برای اولین بار از روی کنجکاوای نگاه سریع و خجلی به صورت مهری خانم انداختم. غیرتم اجازه نمی داد که توی صورت یک زن بیگانه و نامحرم خیره شوم.

مهری خانم چادر چیتش را که داشت از سرش سر می خورد کمی جلوتر کشید. در حدود پنجاه و خورده ای سال می نمود. و با

زورخانه کشانید. یادم می آید چند سال پیش که مقام پهلوانی تهران را کسب کردم و برای اولین بار به هنگام ورود به گود زنگ زورخانه را برایم به صدا در آوردند، به اولین کسی که این خبر خوش را دادم همین بی بی زهرا بود. چه می دانستم این خبر او را که با داستانها و نصایح خود در راه تربیت و آموزش من زحمتها کشیده بود از هر کس دیگر بیشتر خوشحال خواهد کرد.

البته باید گفت از زمانی که پدر خدا بیامرزم فوت کرد و اداره خانه و خانواده دست من افتاده، دیگر بندرت وقت دیدار بی بی را داشتم. ملک اوین را هم چند سال پیش تر پدرم فروخته بود و دیگر تابستانها بهانه ای نداشتیم که به ده برویم. حالا باید هم کسب پدر را می گرداندم و هم به فکر مصالح مادر، خواهر دم بخت و برادر جوانم که بر خلاف جان کندها و حرص و جوش خوردنهایم ژینگول از آب در آمده بود و یک روز عاشق و فرادایش فارغ بود و پشت سر هم برایمان فرنگی بلغور می کرد نیز بودم، با تمام این گرفتاریها سعی می کردم که هر سال عید هر جور می شده بود یک جعبه شیرینی تهیه کنم به عید دیدنی بی بی زهرا بروم.

این آخرین باری بود که بی بی را دیده بودم، متوجه شده بودم که بتدریج پیری دارد در او که با وجود سن زیاد بسیار چابک و زبر و زرننگ بود، اثر می کند. حرکاتش آهسته شده بود، و درد استخوانها و مفاصل، بلند و کوتاه شدن را برایش مشکل کرده بود. همین مسئله غیرت مرا به جوش آورده بود و تصمیم گرفته بودم که به هر ترتیبی شده زود به زود به دیدن بی بی بیایم تا اگر لازم باشد بتوانم کاری برایش بکنم. اما هر بار پس از ملاقات با بی بی می ماندم که آیا او بود که کمکی به وی شده، و یا این من بودم که در آن دیدار درسی نو یاد گرفته بودم و بهره مند شده بودم.

در کوچک چوبی خانه محقر بی بی را که دیدم قدمهایم راتند تر کردم. زن میانسالی در را برویم باز کرد. یکمرتبه قلبم از جای کنده شد، و دستپاچه شدم. نکند برای بی بی اتفاقی افتاده باشد؟ سلام دادم، و با لحنی که نگرانی از آن مشخص بود پرسیدم که آیا بی بی خانه هستند و حالشان خوب است؟

زن با لبخند و خونسردی که حالتی آرام بخش داشت گفت: «بفرمائید تو بی بی خانم تو اتاق هستند» نفس راحتی کشیدم و به دنبال او داخل دالان تنگ و تاریک خانه بی بی شدم. آشپزخانه نقلی و یک نفره بی بی در گوشه همان دالان ورودی قرار داشت. سپس آن دالان به سه پله کوتاه منتهی می شد.

اشاره دست به مهری خانم حالی کرد که یک متکا از روی رختخوابها بیاورد و پشت من بگذارد.

«مهری خانم راست می گوید. البته ایشان سن دختر من را دارند و مانند شما کمتر کسی نسبت ما را باور می کند.» بی بی مکث کوچکی کرد و برای چند ثانیه ای به فکر فرو رفت. مثل اینکه می خواست تصمیم بگیرد از کجا داستان را آغاز کند. «حاجی علی خدا بیامرز، هم مرد خوش سلیقه ای بود و هم چشم چران و خوش گذران. خوب البته خدا رحمتش کند کاملاً حق داشت، چون هنوز چند سالی بیشتر از ازدواجمان نگذشته بود که فهمیدیم بچه دار نمی شویم. هر چه حکیم و دوا کردیم فایده ای نکرد. بیچاره مرحوم حاجی علی از خونه و زندگی دلسرد شد و یواش یواش شروع کرد به گشت و گذار در گوشه و کنار.»

بی بی با معذرت خواهی فراوان پاهایش را با زحمت از زیرش بیرون کشید. معلوم بود که درد امانش را بریده بود، یا علی گویان پاها را دراز کرد. مهری خانم به کمکش شتافت و منم خود را مشغول آتش زدن سیگاری کردم. بی بی چادرش را از دورش باز کرد روی پاهایش کشید و پس از آنکه نفس راحتی کشید ادامه داد. حاج علی خدا بیامرز سالهای سال به خوش گذرانی پرداخت. بدون خبر برای چند هفته غیبتش می زد. اگر ماهی یکبار هم پیدایش می شد زیادی بود. می آمد و یک خرج بخور و نمیری روی قالی می گذاشت و بدون اینکه حرف زیادی بزند دو باره می رفت که خدا می دانست باز کی پیدایش بشود. منم مانده بودم گوشه خانه و دل خودم را به کتاب و دعا خوش کرده بودم.

خودم که فامیلی نداشتم، چون مادر پدرم، خدا رحمتشان کند، چند سالی بود که عمرشان را داده بودند به شما. از فامیلهای حاج علی هم همه چیز را پنهان می کردم تا آبروداری کرده باشم. و هر دفعه که سر و کله شان در خانه پیدا می شد، می گفتم که حاجی به دنبال تجارت در شهر دیگری است یا تا دیروقت در مغازه گرفتار است.

گاهی فکر می کردم شاید حاجی زن دیگری گرفته باشد و سرش آنجا گرم باشد. خوب بیچاره اگر هم آن کار را کرده بود که تقصیری نداشت. هر مردی زنی می خواست که برایش بچه ای بیاورد، دلخوشی و دلگرمی بیاورد. همینقدر که گاه گاهی می آمد و سری به من می زد شکرگزار بودم.

من که مثل همیشه از شنیدن هر چه نامردی است کفرم بالا

اینکه جوان نبود، هنوز صورت نسبتاً شاداب و جوانی داشت.

طبق عادت حبه قندی را به سرعت توی دهانم پرت کردم، و استکان را بلند کرده و نزدیک دهان بردم، قند را به زیر دهان هل داده و پرسیدم: «هو؟ همشیره خانم حتماً شوخی می فرمایند.» «نه آقا چه شوخی! من جدی جدی هووی بی بی خانم هستم.» بعد هم رو به بی بی کرد و به حالت نیمه خنده ای گفت: «مگر نه بی بی؟»

بی بی مانند مادری که شیطنت بچه اش را تحمل می کند، با لبخند معنی داری به مهری خانم نظر کرد و گفت: «حسین آقا مگر داود و محمود را یادت رفته؟» البته بی بی خوب می دانست که من نوه های او را فراموش نکرده بودم و در واقع هر دفعه که به دیدن او می آمدم اولین سؤال پرسیدن احوال همانندو بود که الان چند سالی بود که در غربت زندگی می کردند.

بی بی ادامه داد: «خوب، هر دو در واقع پسرهای همین مهری خانم هستند. و بله ایشان هم راست می گویند و همشوی من هستند.»

استکانم را با صدای جرینگی که خودم هم توقعش را نداشتم زمین گذاشتم و با چشمهایی از کاسه در آمده که خوب می دانستم حالت کمندی پیدا کرده به دهان بی بی خیره شدم. نه تنها من بلکه فکر می کنم هیچکدام از اهالی محل به عقلشان نرسیده بود که داود و محمود ناپسری های بی بی باشند.

بی بی با چنان عشق و علاقه ای از آندو حرف می زد که ما فکر می کردیم او مادر بزرگ و نه نامادری آنهاست. آندو هم تا قبل از رفتنشان به فرنگ تا آنجا که من دیده و شنیده بودم مرتب به دیدن بی بی می آمدند و در رسیدگی به کارهای وی کوشا بودند.

صدای خنده بی بی و مهری خانم مرا به خود آورد. مثل اینکه آنقدر در افکار خود غوطه خورده بودم که یادم رفته بود ممکن است با چه قیافه مضحکی به آندو زل زده باشم، و همانطور در جای خود میخ شده بودم.

بی بی گفت: «اتفاقاً چند دقیقه پیش که صدایت را از توی راهرو شنیدم از خودم پرسیدم که امروز برایت چه داستانی تعریف کنم! خوب است حالا که صحبتش پیش آمده، داستان زندگی خودم را برایت بگویم.»

منکه نمی توانستم جلوی کنجکاوای تحریک شده خودم را بگیرم، کشان کشان خود را به بی بی نزدیک تر می کردم. بی بی با

پس از شنیدن صحبت بی بی زهرا مانده بودم که اگر او به جای من بود، چه کار می کرد. لابد اصلاً به روی آن شاگرد هم نمی آورد و او را با روی باز پذیرا می شد!

مهری خانم در حالیکه چادرش را به دندان گرفته بود و سماور کوچکی را با خود حمل می کرد به درون اتاق آمد. قبل از آنکه بتوانم برای کمک از جایم بلند شوم آنرا گوشه اتاق گذاشت و سپس به دنبال قوری و سایر وسایل چای دو مرتبه از اتاق خارج شد. بی بی نیز به گفتن بقیه داستان ادامه داد:

« چندین سال من با حاجی به همین منوال زندگی کردیم. تا اینکه یک روز متوجه شدم که این آخرینها حاجی علی چند روز متوالی است که در خانه مانده است و اگر به دکان می رود همان شب بر می گردد. البته هنوز با من مانند یک بیگانه رفتار می کرد و کمتر با من حرف می زد، اما دور و بر کوچه و محله بیشتر پرسه می زد. کمی چشم و گوشم را باز کردم تا بفهمم که جریان از چه قرار است و چند روز بعد متوجه شدم که بله حاجی علی سر پیری عاشق دختر شانزده ساله همسایه شده است هر روز هم چشم به راه سر کوچه کمین او را می کند. »

بی بی زهرا و مهری خانم که تازه به درون اتاق برگشته بود و حالا کنار سماور نشسته بود، نگاه معنی داری بین یکدیگر رد و بدل کردند: « یکروز وقتی حاجی علی سر کار بود، دختر همسایه را به خانه دعوت کردم و ضمن تعارف چای و شیرینی زیر زبانش را کشیدم و بالاخره فهمیدم که او و حاجی علی چند وقتی است که با همدیگر سر و سرّی دارند و حالا یا حاجی علی زیر پایش نشسته بود و یا بهر ترتیب دیگر، آن دختر هم از حاجی علی بدش نمی آمد.

باری روز بعد لباس تر و تمیزی پوشیدم، چادر سر انداختم و برای خواستگاری آن دختر که همین مهری خانم گل باشد به خانه همسایه رفتم. تا می توانستم از مال و منال و پول و پله حاجی برای آنها داد سخن دادم، و قسم و آیه که اگر دختر خود را به حاجی بدهند من که بچه ام هم نمی شود کاری به کار آنها نخواهم داشت و توی زندگی آنها کوچکترین دخالتی نخواهم کرد. »

در اینجا مهری خانم حرف بی بی را قطع کرد: « البته پدر و مادر من سالها بی بی را شناخته بودند و بی بی در همه محل مورد احترام و علاقه بود. همیشه به داد همه رسیده بود و موقع گرفتاری و احتیاج به در و همسایه کمک کرده بود. حتی مادر خودم برایم گفته بود که من وقتی دو سه ساله بودم یک بار بی بی مرا با دواهای

می آمد، عصبانی شدم: « نه بی بی خانم، این که رسم مردانگی نیست. خوب اگر زن دیگری هم گرفته بود باید بین هردو به مساوات رفتار می کرد و به شما هم می رسید. آخر خود شما به این مرد یک کلمه حرف نزدیک که این چه رسمش است؟ »

بی بی خنده ای کرد و گفت: « البته حاج علی بیچاره زن دیگری نگرفته بود. لااقل زن عقدی دیگری نگرفته بود. اما خوب من هم هیچوقت به روی او نیاوردم که او به من نمی رسید و یا اینکه بقول شما رسمش نبود که با من این رفتار را بکند. راستش طوری با او تا می کردم که انگار آب از آب هم تکان نخورده است و وانمود می کردم که او هم مثل بقیه مردها هر روز به خانه می آید.

نمی دانم بیشتر متعجب شده بودم یا معترض. این دیگر چه رفتاری بود؟ درست است که خیلی از زنها، البته قدیمیها، تحمل هزار ناملایمات را از جانب شوهران خود می کردند و دم نمی زدند، ولی این هم دیگر از حد گذشته بود. بی بی زهرا به من مهلت فکر بیشتر نداد و با تعجب گفت: « حسین آقا شما که خودت در جرگه جوانمردان و لوطیانی باید بهتر بدانی که راه و رسم جوانمردی این نیست که آدم عیب و گناه کسی را به رخش بکشد. خوب، همه ما فکر می کنیم که اگر معایب مردم را به آنها گوشزد کنیم، درس عبرتی بر ایشان می شود و اصلاح می شوند. اما حقیقت این است که خدا خودش ستار است و پوشاننده گناه. »

بی بی آماده خستگی در کردن بود. چایی یخ کرده اش را که مدتها جلویش بود از روی نعلبکی برداشت تا بخورد، مهری خانم با اصرار چای را از دستش گرفت و از اتاق بیرون رفت تا آنرا عوض کند.

من نفس عمیقی کشیدم و ساکت ماندم. دوباره پاکت سیگار را از جیب بغل کت بیرون کشیدم و به فکر فرو رفتم. یاد اتفاقی که چند هفته پیش در مغازه افتاده بود افتادم. یکی از شاگردهایم شبی دخل را خالی کرده بود و زده بود به چاک. و چند روز بعد با شانه های آویزان و با گریه و زاری برگشته بود که از غلط کردن خود پشیمان است و چون احتیاج داشته مجبور به دزدی شده. من هم پس از یک سخنرانی نیم ساعته در مورد آنکه اگر کسی به پول احتیاج داشت باید به خود من بگوید بالاخره دغل کاریش را بخشیدم و اجازه دادم که سر کارش برگردد. اما ناگفته نماند که دست آخر به او گفتم که اگر یکبار دیگر دست کجی کند چنان تنبیهی خواهد شد که ناچار شود خود را روی زمین بکشد و برود. امروز

مرد می خواهد که بتواند علاوه بر تحمل نامردمی دیگران جواب آنها را هم با محبت و عشق دهد.

راستی که بی بی زهرا با عکس العملی که در مقابل رفتار حاج علی و مهری خانم نشان داده بود نه تنها به لباس انسانی که به تن داشت خیانتی نکرده بود بلکه روی هر درویش جوانمردی را نیز سفید کرده بود.

بی بی سرفه ای کرد و دولا شد و دستانش را به علامت تسکین روی زانوان مهری خانم که حالا داشت گریه می کرد گذاشت: «تو جوان بودی و تازه عروس. خوب البته هر تازه عروسی آرزو دارد وقتی به خانه بخت خودش میره آقا بالا سر نداشته باشد. حق داشتی اگر گاهی از کوره در می رفتی و یا حرفی از روی عصبانیت می زدی.»

مهری خانم سرش را به علامت مخالفت تکان داد و تند و تند اشکهایش را پاک کرد. با دستهای خودش دست بی بی را گرفت و به طرف لبانش برد که ببوسد. بی بی دستش را کشید و با دلخوری به مهری خانم گفت که دیگر از این کارها نکند، و در عوض بهتر است بقیه داستان را بگوید که من منتظرم. مهری خانم سینه اش را صاف کرد و گفت:

«بی بی زهرا تا موقعی که خدا داود را به من داد مانند یک مادر مرا تر و خشک کرد. بعد هم که داود بدنیا آمد، نگهداری و سرپرستی او را به عهده گرفت. در واقع او بود که کهنه داود را عوض می کرد و می خواباند و شبها بالای سرش بیدار می ماند. تنها هنگام گرسنگی بچه را پیش من می آورد تا شیر بخورد. اصلاً تا این سن من از بچه داری و بچه بزرگ کردن هیچ چیز سرم نمی شود چون هم داود و هم محمود را که دو سال بعد از او متولد شد، بی بی بزرگ کرده است.

وقتی داود و محمود ده دوازده ساله شدند، من که تازه بیست و هفت سالم بود و حالا دیگر آن خانه کاهگلی برایم کافی نبود، پایم را توی یک کفش کردم که یک خانه نوساز و بزرگتر آنهم در محل بهتری می خواهم. مدتی هم بود که به فکر افتاده بودم که هر جور شده بی بی زهرا را از زندگی خودمان خارج کنم، چون متوجه شده بودم که داود و محمود علاقه عجیبی به او دارند و این مسئله حسادت و خصومت شدید مرا نسبت به بی بی برانگیخته بود.

حاج علی که مرا خیلی دوست داشت و فقط منتظر بود که من لب تر کنم، در عرض مدت کوتاهی حیاط بزرگ و قدیمی خودمان

خانگی از درد سیاه سرفه نجات داده بود و چند شب هم از اول شب تا صبح بالای سرم نشسته بود و مرا پاشویه کرده بود تا تبم قطع شود. برای همین هم آنها روی احترام و علاقه به بی بی حرف او را زمین نیانداخته و با ازدواج من و حاجی موافقت کردند.»

بی بی استکان خالی شده خود را به مهری داد و مهری خانم شروع به ریختن چای برای همه مان کرد. منم با یک دست تند تند تسبیح ام را که هدیه ای از طرف همین بی بی جان بود، می انداختم و با دست دیگر هوای سیگارم را داشتم. پس از اینکه جلوی هر کدام استکانی چای گذاشت، مهری خانم با لحن پوزشخواهانه ای رو به بی بی زهرا کرد و گفت: «بی بی جان اگر اجازه بدهید من بقیه داستان را برای حسین آقا تعریف کنم.»

بی بی مخالفتی نکرد و مهری خانم رشته کلام را بدست گرفت. لحنش پر از معنی بود، درد، پشیمانی و شاید هم امید به جبران: «چند وقت بعد من به عقد حاج علی در آمدم و به خانه او و بی بی آمدم. نمی دانم بی بی چطور می توانست وجود مرا در آن خانه تحمل کند. مخصوصاً آنکه من سوگلی حاجی بودم و او کوچکترین محلی به بی بی نمی گذاشت.

هر روز برایم از بیرون هدیه ای می آورد و هر شب مرا به گردش می برد. بیچاره بی بی همیشه در خانه نقش یک کلفت و خدمتگزار را داشت. برایمان می پخت و می شست و نظافت می کرد. ما هم هر روز پس از یک فصل خوردن، تازه یک قورت و نیممان هم باقی بود که چرا او فلان لباس را نشسته و یا فلان کار را سر موقع انجام نداده است. در مقابل بی بی نه تنها به ما اخم و تخمی نمی کرد و لب به کوچکترین شکایتی نمی گشود، بلکه طوری رفتار می کرد گویی با کمال رضا دارد برایمان زحمت می کشد و در مقابل بد رفتاریمان همیشه لبخندی میزد و با شوخی و خنده ای قضیه را ختم می کرد.»

در اینجا صدای مهری خانم به لرزه افتاد. با گوشه چادر گلدارش قطره اشکی را که روی گونه اش چکیده بود پاک کرد و بینی اش را گرفت: «من تا آخر عمر شرمندۀ بی بی زهرا هستم که او چقدر برای من زحمت کشید و در عوض من چقدر بی چشم و رو بودم که هر روز با او مانند یک کلفت رفتار می کردم...»

نفس عمیقی کشیدم و به فکر فرو رفتم. حقاً انصافاً که رفتار بی بی با شوهر و هوویش رفتاری استثنایی بود. در مقابل آزار و اذیت، گذشت و فداکاری از خود نشان دادن کار هر کسی نیست.

را به قیمت مناسبی فروخت و یک خانه نو ساز در محل اعیانی برایمان خرید. اما هنگام اسباب کشی من دبه در آوردم که حاجی باید برای بی بی یک خانه مجزا تهیه کند و من با بی بی توی خانه جدید نخواهم رفت. بر خلاف تصورم بی بی هم حرف مرا تأیید کرد و گفت: که کم کم دارد پیر می شود و دیگر حوصله خانه بزرگ و سر و صدا را ندارد.

« این خانه در که را آن زمان حاجی تقریباً مفت خرید. آخر چه کسی می آمد و این سر دنیا خانه می خرید؟ بهر حال بی بی به این خانه و من و بچه ها به منزل جدید خودمان رفتیم. البته من تا به امروز معطل مانده ام که او چطور تن به جدایی داد. آن زمان آنقدر غرق خواسته های خودم بودم که یک لحظه هم فکر نکردم که با جدا کردن محمود و داود از بی بی چه صدمه روحی به او خواهم زد. اما الان بهتر می دانم چه غلطی کردم. »

بی بی خندید و گفت: « مهری خانم باز که شروع کردی. البته که ظلمی به من نکردی، بلکه لطف هم کردی. چون این خواست خدا بود که این سالهای آخر عمر را من دیگر فقط با خود او سر کنم و شب روز سعی کنم که در یاد او باشم. بودن با بچه ها مرا از این کار باز می داشت و جدا کردن بچه ها از من سبب شد من که یک عمر در غفلت بی خبری بودم فرصتی یابم و این دم آخر را با دوست و محبوب خود بگذرانم. »

پیش خود فکر کردم، این پیرزن دارد باز هم با بزرگ منشی خود بر روی عمل ناپسند افراد سر پوش می گذارد، و به دنبال حفظ آبروی آنهاست. و گر نه کسی که بتواند از ابتدای جوانی از خود تا بدین حد گذشت و جوانمردی نشان دهد چه پشتوانه ای به جز خداوند می تواند داشته باشد؟ اگر او باوصف چنین سلوکی یک عمر در غفلت بوده پس وای به حال ما که در چه عالمی بسر می بریم. اگر به معرفتی والا دست نیافته بود، اگر عشق به محبوب و معبود وجودش را پر نکرده بود و غذای روحش و توشه راهش نبود، هیچگاه نمی توانست در سلوک خویش با شوهر ناجوانمرد و آن زن ناآگاهش تا بدین حد از خود فداکاری و از خودگذشتگی نشان دهد. در واقع این زن آنچنان از عشق حق سیراب شده بود که در عکس العمل خویش با دیگران نمی توانست با چیزی به غیر از عشق و محبت و صفا جواب بدهد.

از آنچه من تا به حال از شنیدن این داستان دستگیرم شده بود، بی بی سالها خود و خواسته های خود را نادیده انگاشته بود و از این

چشم پوشی کوچکترین ناهماهنگی در رفتار او نیز دیده نمی شد. اینطور به نظر می آمد که او در زندگی خود آنقدر حق را حاکم دیده بود که چشمانش را به روی وجود خودش بسته بود! حقاً این پیرزن از همان ابتدا یاد حق را در آغوش کشیده بود و حالا هم داشت خود را به آن راه می زد تا خیال مهری خانم را آسوده کند که مبادا او احساس گناه کند.

سینه ام را صاف کردم و خود را داخل صحبت کردم: « بی بی نگفتی بر سر حاج علی چه آمد. »

بی بی آهی کشید: « آن بیچاره آخر عمری به سرطان مبتلا شد و در عرض مدت کوتاهی عمرش را داد به شما. هر چه خاک اوست عمر شما باشد. مرد خوبی بود، خدا رحمتش کند. بعد هم مشغول خواندن فاتحه ای برای حاجی شد. »

مهری خانم به سخن آمد: « البته بی بی سه ماه شب و روز از حاج علی پرستاری کرد. تا دم سحر بیدار می نشست و با او حرف می زد و برایش کتاب و مثنوی می خواند و همدم و مونسش بود. حتی اگر هم حاج علی برای چند دقیقه به خواب می رفت بی بی یا مشغول نماز خواندن می شد و یا به دعا کردن می پرداخت. خلاصه تا دم مرگ حاجی، لحظه ای از خدمت و محبت به او غفلت نکرد. هیچوقت آخرین وصیت حاجی را در بستر از یاد نمی برم که از من خواست تا زمانی که جان دارم خدمت بی بی را بکنم. البته نه اینکه بی بی خانم اجازه می دهد که من کاری برای او بکنم. »

بی بی انگاری که این یکی دو جمله آخر مهری خانم را نشنیده بود، دستی به بالشی که به آن تکیه داده بود کشید و گفت: « راستی مهری خانم این بالش چقدر رویه اش کشیف شده. خوبه زحمتی بکشی و قبل از رفتن رویه اش را در بیاوری تا من بعد از ظهری یک جنگی به آن بزنم و بیاندازم جلوی آفتاب. »

بی بی دیگر از گذشته اش چیزی نگفت. آنروز مرا وادار کرد که ناهار را آنجا بمانم. مهری خانم هم برایمان دم پختک خوشمزه ای تهیه دید و جای شما خالی با ترشی خوردیم.

در خانه بی بی زهرا را بی صدا بستم. آفتاب هنوز غروب نکرده بود. تسیحیم را از جیبم در آوردم و توی دستم گرداندم و به طرف سرپایینی براه افتادم. یک بار دیگر آنچه را که شنیده بودم در ذهنم زیر و رو کردم. مانده بودم، فردا که در گود زورخانه رفقا و هم مسلکانم را دیدم چگونه می توانم به آنها حالی کنم که من درس جوانمردی را از یک پیرزن آموخته ام. \* \* \*



# مردان صوفی



صد خانه اگر به طاعت آباد کنی  
به زین نبود که خاطری شاد کنی  
گر بنده کنی ز لطف آزادی را  
بهرت که هزار بنده آزاد کنی

علامه الدوله سمنانی از صوفیان نام آور قرن هشتم هجری

دکتر جواد نبوی

هر قدر هم بجنبانی بیدار نمی شود. (ص ۹ مردان صوفی).  
تنها صوفی نام آوری که از قرن اول هجری که در کتاب مردان صوفی آمده همین حسن بصری است و بعد از او ۱۳ تن دیگر از صوفیان نام آور قرن دوم معرفی شده اند. از جمله: حبیب عجمی، ابوهاشم صوفی، سفیان ثوری که این سخن گزیده او هم در کتاب آمده: چون درویش گرد توانگر بگردد بدان که ریا کار است و چون گرد سلطان بگردد بدان که دزد است (صفحه ۱۳ کتاب). داود طایی، ابراهیم ادهم، عبدالله بن مبارک، فضیل عیاض و ابو حازم مکی که چون مریدان پرسیدندش: چونی، پاسخ داد: از خدای خرسند و از خلق خدای بی نیاز هستم (ص ۲۰ مردان صوفی).

دیگر صوفیان نام آور اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم عبارتند از: شفیق بلخی، معروف کرخی، ابوسلیمان دارابی، فتح موصلی، بشر حافی، احمد حواری و حاتم اصم از مشایخ خراسان که سعدی در حقیقش نظمی زیبا آفریده (ص ۲۶ مردان صوفی).

گروهی بر آند ز اهل سخن که حاتم اصم بوده باور مکن بر آمد طنین مگس بامداد که در چنبر عنکبوتی فتاد نگه کرد شیخ از سر اعتبار که: ای پای بند طمع پای دار یکی گفت زآن حلقه اهل رای عجب دارم ای مرد راه خدای تو آگاه گردی به بانگ مگس نشاید اصم خواندنت زین سپس تبسم کنان گفت: ای تیزهوش اصم به که گفتار باطل نبوش چنان می نمایم که من نشوم مگر کز تکلف میرا شوم صوفیان نامی دیگری نظیر احمد خضرویه، حارث محاسبی، ابوتراب نخشی، عزیزی، ذوالنون مصری، سری سقطی، یحیی بن معاذ و بایزید بسطامی را باید از صوفیان قرن دوم و سوم هجری

«مدت ها در فکر آن بودم که در برابر زنان صوفی که چند سال پیش نگاشته ام، کتابی به نام مردان صوفی فراهم آورم. نخست این کار دشوار می نمود زیرا شمار مردان صوفی بسیار و فراهم آوردن همه آنان در یک کتاب آسان نبود. پس بر آن شدم که احوال و سخنان تعدادی از صوفیان بزرگوار را در مجموعه ای جمع آوری کنم. این انتخاب نیز بسیار مشکل بود تا این که اختیار را به دست خامه سپردم و بی حب و بغض شرح حال شماری از مشایخ بزرگ صوفیه را تهیه و به صورت کتاب حاضر در آوردم.»

این بخشی از مقدمه کوتاه کتاب «مردان صوفی» اثر دکتر جواد نوربخش است که در دی ماه سال جاری - ۱۳۷۴ خورشیدی - در سه بخش (جمعاً ۱۸۴ صفحه و فهرست اسامی) با تیراژ هزار نسخه از سوی انتشارات خانقاه نعمت الهی در لندن انتشار یافته است. کتاب مردان صوفی حاوی شرح حال مختصر و تا اندازه ای کامل از صد و شصت و نه صوفی نام دار تاریخ تصوف اسلامی است.

## صوفیان قرن اول تا چهارم هجری

بخش اول کتاب مردان صوفی شرح حال گزیده ای از ۴۸ تن صوفیان نام آور در سه قرن نخستین پس از پیدایش اسلام و به تبع آن تصوف اسلامی است که با بیوگرافی کوتاه حسن بصری - تولد سال ۲۱ و فات ۱۱۰ ه. ق. - آغاز می شود. صوفی نام آوری که مرید و معاصر و مورد تأیید مولا علی علیه السلام بوده و بیشتر سلسله های تصوف اسلامی از طریق حسن بصری به او می رسند. هم او بود که چون جمعی مریدان پیشش شکوه آوردند که: دل های ما خفته چون سخن تو اثر نمی کند، بر آشفت که: کاشکی دل هاتان خفته بودی که خفته را چون بجنبانی بیدار گردد. دل های شما مرده است که

ابوعلی ثقفی، ابو یعقوب، شبلی، ابراهیم شیبان، ابوالخیر اقطع، ابوالعباس دینوری، ابوالعباس سیاری، ابو عمرو زجاجی، ابو الحسن بوشنجی، جعفر خلدی، ابو عبدالله تروغیدی، ابوالحسین بندار، ابو محمد رازی، ابوعلی کاتب، ابوبکر دق، علی بن بندار صیدفی، ابو عمرو نجید، ابو عبدالله مقری، ابو محمد راسبی، ابوالقاسم نصرآبادی، ابراهیم بن ثابت، ابوالعباس نهاوندی، ابو عبدالله خفیف، ابوالحسین حصری، ابو عثمان مغربی، ابونصر سراج، ابوطالب مکی، ابوالفضل حسن، ابوالعباس قصاب.

ویژگی «مردان صوفی» معرفی نامداران ناشناخته ای است که بسیاری از دست اندرکاران کتاب هم کمتر از آنان مطلبی شنیده یا دیده اند. از جمله این سخن شنیدنی ابوالحسن ضایح که: «اهل محبت بر آتش شوقی که به محبوب دارند، بیشتر و خوش تر از تنعم اهل بهشت، تنعم می کنند.» لازم به یادآوری است طبقه بندی دقیق صوفیان در قرن های مختلف به دلیل آن که بیشترشان در دو قرن زیسته اند میسر نیست و تنها روی حساب تاریخ وفات و سال های بهره دهی زندگی آنهاست که صوفی قرنی خاص شناخته می شوند. صوفیان نام آور قرن پنجم که در «مردان صوفی» از آنها نامی به میان آمده عبارتند از: ابوالحسین همدانی، ابوعلی دقاق، بابا طاهر همدانی، عبدالرحمن سلمی، ابوالحسن خرقانی، ابواسحاق کازرونی، ابوسعید ابوالخیر، باباکوهی، ابوالقاسم گرکانی، ابوالفضل ختلی، علی بن عثمان هجویری، ابوالقاسم قشیری، ابوالحسین سالبه بن ابراهیم، خواجه عبدالله انصاری، ابوبکر نساج و محمدبن محمد غزالی طوسی. از صوفیان قرن ششم تنها از عین القضاة همدانی، احمد ژنده پیل، احمد غزالی، ابومدین مغربی، ابوالفضل بغدادی، شیخ عبدالقادر گیلانی، شیخ ابوالبرکات، ابوالسعود اندلسی و شیخ عمار یاسر یاد شده است.

### صوفیان قرن هفتم تا چهاردهم

از صوفیان هفت قرن گذشته در کتاب «مردان صوفی» تنها ۴۹ صوفی نام آور معرفی شده که ۲۳ تن مربوط به قرن هفتم، ۱۴ تن قرن هفتم و هشتم، ۷ تن قرن نهم و یک نفر از قرن دهم است. از قرن یازدهم و دوازدهم کسی معرفی نشده و از قرن سیزدهم تنها بیوگرافی ۴ نفر آمده است. صوفیان نامی قرن هفتم عبارتند از:

مجدالدین بغدادی، نجم الدین کبری، قطب الدین حیدر، عطار، کمال کوفی، شهاب الدین سهروردی، ابن فارض، اوحدالدین کرمانی، قطب کاک، کمال الدین اسماعیل، محیی الدین عربی، شمس تبریزی، سعدالدین جوینی، ابوالحسین شاذلی، نجم الدین رازی، سیف الدین باخرزی، روزبهان بقلی،

دانست. نویسنده کتاب مردان صوفی حالات و افکار بایزید را هم در کتاب بایزید بسطامی گرد آورده که در شماره ۲۷ صوفی معرفی شد. در کتاب مردان صوفی (صفحه ۳۵) نظمی زیبا هم از سعدی در شرح حال بایزید آمده که حاوی راز و رمزی خواندنی است: شنیدم که وقتی سحرگاه عید ز گرمابه آمد برون بایزید یکی طشت خاکسترش بی خبر فرو ریختند از سرابی به سر همی گفت ژولیده دستار و موی کف دست شکرانه مالان به روی که: ای نفس من در خور آتشم ز خاکستری روی در هم کشم بزرگان نکردند در خود نگاه خدایی از خویشتن بین مخواه دیگر صوفیان قرن دوم و سوم کتاب مردان صوفی عبارتند از: احمدبن عاصم، ابوحفص حداد، ابو حمزه بزّاز، شاه شجاع کرمانی، حمدون قصار، ابوسعید خراز، سهل تستری، محمد بن علی ترمذی، ابوالحسین نوری، ابو حمزه خراسانی، ابراهیم خواص، عمروبن مکی و سمنون محب همان آزاده که چون پرسیدندش تصوف چیست؟ پاسخ داد تصوف آن است که هیچ چیز ملک تو نباشد و تو نیز مالک هیچ چیزی نباشی (صفحه ۴۴).

در بخش اول کتاب مردان صوفی بیوگرافی کوتاه یازده تن از صوفیان نامی قرن سوم نیز آمده است: علی بن سهل، ابوبکر بن ابی سعدان، ابوبکر وراق، ابوالعباس مسروق و جنید بغدادی که ده صفحه به او اختصاص یافته از جمله این نظم عطار: (ص ۴۸) سالکی مر جنید را پرسید کای زسرتا قدم همه اسرار در تکلم درآ که مشرک کیست گفتش ای هرزه گردگردن سار هر که نا دیده نام او گوید مشرکست آن فضول نا هموار هر که از وی نزد انالحق سر بود او از جماعت کفار چون دویی از میانه بر خیزد تو نمایی و او کند اقرار ممشاد دینوری، ابو عثمان حیری، ابو عبدالله مغربی، احمد مسروق، ابوالحسن سیروانی صغیر و مظفر قرمیزی دیگر صوفیان قرن چهارم کتابند. اینک سخن قرمیزی را در مورد درویش می آوریم که گفت: درویش آن بود که او را به خدای حاجت نبود.

### صوفیان قرن چهارم تا هفتم هجری

از صوفیان قرن چهارم تا هفتم بیوگرافی کوتاه ۷۱ تن در کتاب آمده که ۴۷ نفر نام آوران قرن چهارم بدین صورت معرفی شده اند: ابوالحسن بن بنان، ابو عبدالله بن الجلاء، ابوالحسن ضایح، ابومحمد رویم، حسین بن منصور حلاج، ابن عطاء، ابومحمد جریری، ابو عبدالله بلخی، ابوبکر واسطی، ابوالحسن وراق، ابو عمرو دمشقی، ولیدبن عبدالله، خیر نساج، ابوعلی رودباری، ابو علی جوزجانی، ابوبکر کتانی، ابومحمد مرتعش، ابراهیم رقی،

تنها شمس الدین محمد لاهیجی از قرن دهم و ۴ نفر: مشتاق علیشاه، نور علیشاه، معطر علیشاه کرمانی و مظفر علی شاه کرمانی از قرن سیزدهم هجری انتخاب و معرفی شده اند.

هر چند مولف در مقدمه یادآور شده: «ممکن است صوفیان کاملی بوده اند که از قلم افتاده یا عده ای را بی سبب ارج نهاده باشم، که در هر حال اصراری در انتخاب افراد نبوده است.» کتاب برای آنان که دوست دار آشنایی با زندگی و افکار و عقاید صد و هفتاد نفر صوفیان و عارفان نام آور سیزده قرن هجری گذشته هستند، جالب و خواندنی است. به خصوص که بیوگرافی بیشتر این صوفیان را تنها در کتاب های بسیار قدیمی - که نه در دست رس همگان و نه مطالعه آنها از همه کس ساخته است - می توان یافت.

با این رباعی زیبا و پر راز نورعلیشاه مرید سید معصوم علیشاه - که در کرمانشاه مقتول شد و جسدش را در قره سو انداختند - معرفی کتاب را به پایان می بریم.

تن رها کن همچو ما جانی طلب

جان و تن در باز و جانانی طلب

خاطرِ جمعی اگر خواهی بیا

حلقه زلف پریشانی طلب

معین الدین چشتی، فریدالدین دهلوی، بهاء الدین ذکریا، جلال الدین محمد، صدرالدین قونوی و عراقی همدانی. از میان این جمع رباعی زیبایی از قطب اوشی کاکی خواندنی است:

من به چندین آشنایی می خورم خون جگر

آشنا را حال چون این، وای بر بیگانه ای

قطب مسکین گر گناهی می کند عیش مکن

دور نبود گر گناهی می کند دیوانه ای

نام آوران قرن هشتم این گونه معرفی شده اند: سلطان ولد، امیرحسینی، کمال الدین عبدالرزاق، شرف عراقی، امیرخسرو دهلوی، نظام الدین محمد، عزالدین کاشانی، علاء الدوله سمنانی، شیخ محمود شبستری، امین بلیانی، شیخ عبدالله یافعی، امیرسید علی همدانی، خواجه بهاء الدین نقشبند و مغربی تبریزی. شاه نعمت الله ولی، ابوالوفای خوارزمی، شاه قاسم انوار، آذری طوسی، داعی شیرازی، جمالی اردستانی و عبدالرحمن جامی صوفیان نامی قرن هشتم و نهم کتاب «مردان صوفی» هستند.

این هم مطلع یک غزل شاه نعمت الله ولی کرمانی (ص ۱۶۷).

یک قدم از خویش بیرون نه که گامی بیش نیست

دامن خود را بگیر از پس مرو ره پیش نیست



## صوفی برگ درخواست اشتراک

برای اشتراک سالیانه فصلنامه صوفی (۴ شماره) لطفاً فرم زیر را پر کنید و همراه با چک و یا حواله بانکی (Money Order) به نام Khaniqahi Nimatullahi به یکی از نشانی های مناسب زیر بفرستید. بهای اشتراک سالیانه صوفی در انگلستان ۸ پوند، سایر کشورهای اروپایی ۱۰ پوند، آمریکا ۱۶ دلار، کانادا ۲۰ دلار و در بقیه کشورها ۱۴ پوند می باشد.

### اروپا

SUFI  
41Chepstow Place,  
London W2 4TS  
U.K.

### آمریکا و کانادا

SUFI  
306W, 11th Street  
New York, New York, 10014  
U.S.A.

نام و آدرس:

مبلغ ————— بابت هزینه اشتراک بصورت

نقدی چک حواله بانکی حواله پستی به نام

Khaniqahi Nimatullahi ارسال می شود. از

شماره .....

امضاء

تاریخ