

# صوفی

شمارهٔ چهل و پنجم

زمستان ۱۳۷۸

صفحه	در این شماره:
۵	۱- ایثار دکتر جواد نوربخش
۶	۲- علّت عاشق ز علّت ها جداست علی اصغر مظہری کرمانی
۱۶	۳- درویشان ایرانی در سفرنامهٔ ابن بطوطہ پرویز نوروزیان
۲۱	۴- ابومدین، نمایندهٔ تصوف خراسان در مغرب تری گراہام
۲۶	۵- گلہای ایرانی ***
۲۸	۶- فنا و بقا، قصۂ وکیل صدر جهان کریم زیانی
۳۹	۷- گوته دکتر م - فرودی
۴۳	۸- داستان ہاروت و ماروت فرزانهٔ فرحزاد

تکشماری:

اروپا ۲ یوند - آمریکا ۴ دلار

# ایثار

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

ایثار آنست که در رسانیدن سود و بازداشتن زیان، دیگری را بر خود مقدم داری و در این راه از جان و مال خود دریغ نوری. این صفت از اصول طریقت پاره‌ای از مشایخ بزرگ خراسان بوده است. ایثار و جوانمردی را پیران مزبور که به عربستان و شام و بغداد رفته‌اند به مستعدان از مریدان خود نشان داده‌اند.

اینکه نمونه‌ای از این ایثار را در مورد ابوالحسین نوری<sup>۱</sup> از زبان عطار در تذکرة الاولیاء بشنویم: «نقل است که چون غلام خلیل به دشمنی این طایفه برخاست و پیش خلیفه گفت که جماعتی پدیدآمده‌اند که سرود می‌گویند و رقص می‌کنند و کنریات می‌گویند و همه روز تماشا می‌کنند و در سرداب‌ها می‌روند پنهان و سخن می‌گویند، این قومی‌اند از زنادقه. اگر امیرالمؤمنین به کشتن ایشان فرمان دهد مذهب زنادقه متلاشی شود که سر همه این گروه‌هاست. اگر این خیر از دست امیرالمؤمنین آید، من او را ضامنم به ثوابی جزیل. خلیفه در حال فرمود تا ایشان را خبر کردند و آنان ابو حمزه و ارقام و شبلی و نوری و جنید بودند. پس خلیفه فرمود تا ایشان را به قتل آرند. سیاف قصد کشتن ارقام کرد، نوری بجست و خود را در پیش انداخت به صدق و بجای ارقام بنشست و طرب کنان و خندان و گفت: اول مرا به قتل آر. سیاف گفت: ای جوانمرد هنوز وقت تو نیست و شمشیر چیزی نیست که بدان شتاب زدگی کند. نوری گفت: بنای طریقت من بر ایثار است و من اصحاب را بر ایثار می‌دارم و عزیزترین چیزها در دنیا زندگانی است، می‌خواهم تا این نفسی چند در کار این برادران کنم تا عمر نیز ایثار کرده باشم، با آنکه یک نفس در دنیا نزدیک من دوست تر از هزار سال آخرت می‌باشد، از آنکه این سرای خدمت است و آن سرای قربت و قربت من به خدمت باشد.

چون این سخن بشنیدند از وی در خدمت خلیفه عرضه کردند. خلیفه را از انصاف و قدم صدق او تعجب آمد، فرمود که توقف کنید و به قاضی رجوع فرمود تا در کار ایشان نظر کند.

قاضی گفت به حجّتی ایشان را منع نتوان کرد. از هر کدام مسائل فقهی پرسید نیکو جواب دادند. آنگاه نوری گفت: ای قاضی این همه پرسیدی و هیچ نپرسیدی که خدای را مردانند که قیام همه بدوست و حرکت و سکون همه بدوست و همه زنده بدواند و پاینده به مشاهده او. اگر یک لحظه از مشاهده حق بازماند جان از ایشان برآید. بدو خسبند و بدو خورند و بدو گیرند و بدو روند و بدو بینند و بدو شنوند و بدو باشند. علم این بود نه آنکه تو پرسیدی.

قاضی متحیر شد و کس به خلیفه فرستاد که اگر اینها ملحد و زندیقند من حکم کنم که در روی زمین یک موحد نیست. خلیفه ایشان را بخواند و گفت حاجت خواهید. گفتند: حاجت ما آنست که ما را فراموش کنی، نه به قبول خود ما را مشرف گردانی و نه به رد مهجور کنی، که ما را ردّ تو چون قبول تست و قبول تو چون ردّ تو.»

۱- ابوالحسین نوری یکی از قدمای مشایخ صوفیه و مریدسری سقزی و از اقران جنید بود. او را امیر التلویب و قدر الصوفیه می‌گفتند (نقل از فرهنگ دهخدا).

مثنوی معنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی

زاهدِ کشوری بدم، صاحبِ منبری بدم  
کرد قضا دل مرا، عاشقِ کف زنانِ تو

# علتِ عاشقِ ز علتِ ها جداست!

روایتِ علی اصغر مظہری کوهانی

دیوان شمس تبریزی متجلی است، در دل و جان همه انسان های سرگشته و درمانده شعله می کشد و افکار و عقاید عارفانه اش که به اشکال گوناگون ضمن مثنوی معنوی ارائه شده، آبی است بر آتشِ دل سوختگان و شرابِ هستی سوز گفتمار حکیمانه اش باده نابی است برای خممارآلودگان، تا سرمست شوند و آرامش یابند.

آتش است این بانگِ نای و نیست باد

هرکه این آتش ندارد، نیست باد

آتشِ عشق است اندر نی فتاد

جوشش عشق است کاندر می فتاد

نی حریفِ هر که از یاری برید

پرده هایش پرده های مادرید

مولانا که عمری را با درس و بحث مسائل دینی سپری کرده و به مقام استادی هم رسیده است، گاه چهره ای زاهدانه دارد و در مثنوی معنوی سیمای یک معلم اخلاق یا به قولی دانشمند صاحب نظر در بیان مسائل مذهبی را به خود می گیرد. در این نقش آفرینی به سبک و سیاق خویش از علوم می که عمری در مدرسه آموخته بهره می گیرد و با پند و اندرز، نیک و بد دنیا را می شناساند و راه رستگاری را که پیروی از آئین خدا پرستی در پرتو خود شناسی و خلُق و خوی نیکو داشتن و خدمت به خلق است، نشان می دهد.

آبِ جیحون را اگر نتوان کشید

هم به قدرِ تشنگی باید چشید

گر شدی عطشانِ بحرِ معنوی

فُرجه بی کن در جزیره مثنوی

بشنو این نی چون حکایت می کند

از جدایی ها شکایت می کند

کز نیستان تا مرا بریده اند

در نفیرم مرد و زن نالیده اند

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق

تا بگویم شرحِ دردِ اشتیاق<sup>۱</sup>

جهان بینی مولانا جلال الدین محمد بلخی مبتنی بر قداست و مکتب او تنها متکی بر توحید است. افکار و عقاید مولانا را در آثار ارزشمند او به ویژه دیوان شمس و مثنوی معنوی، می توان یافت که سرشار از تعبیرهای عارفانه و افسانه های عاشقانه است. مولانا بی پروا نظریات خود را با افسانه ها و داستان های گوناگون در آمیخته و به صورتی عرضه کرده که هر کسی از ظن خود یارش می شود و از اشاره ها و کنایه های او برداشت خاص خودش را دارد.

هرکسی از ظن خود شد یارِ من

از درونِ من نجست اسرارِ من

سَرِ من از ناله من دور نیست

لیک چشم و گوش را آن نور نیست

این ایام مردمی که در شرق و غرب عالم از مادی گرایی روی گردان شده اند، به عالم عرفان روی می آورند و به این مکتب پربار توجه کرده تعبیرهای بزرگان آن را که ریشه در قرون و اعصار دارد، مورد عنایت قرار می دهند. در این میان گرایش به مولانای عارف بیش از هر کسی است و آثار او بیشتر و برتر از دیگران مورد ارزیابی قرار گرفته است. چون آتش پر فروغی که در غزلیات شور انگیز

می پردازد، آن هم نی ای که سخت می نالد و از جدایی ها شکایت می کند. مولانا انسانی آگاه و عارف به حقایق و معانی است و عشقی که در او آواز می آفریند نفس نوازنده ای است که همه نی های هستی را به صدا در آورده است. جدایی مورد نظر او هم بیگانگی انسان ها با خودشان و خدا، جهان مادی و بالاخره حقایق الهی و جدایی آحاد هستی مادی از یکدیگر است.

هر که را جامه ز عشقی چاک شد

اوز حرص و عیب، کلی پاک شد

شاد باش ای عشقی خوش سودای ما

ای طیب جمله علت های ما

### نقد حال ما

مولانا مثنوی معنوی را با داستان پر ماجرای عاشقانه شروع می کند و افسانه عشق تند پادشاهی را به کنیزکی اسپر که دلباخته دگری است، به تفصیل بیان می نماید. داستانی که به صورت ظاهر بی سرانجام است ولی در حقیقت نمونه ماجرای پر رمز و راز است که ابهام و ابهام بسیار دارد و نویسنده را یارای آن نیست تا به روایت آن پردازد. زیرا استادی روشن ضمیر چهل سال پیش مرا از چون و چرا در پاره ای از مطالب مولانا به ویژه این داستان بر حذر داشت. داستانی که مولانا به آن توجه خاص هم داشته و عنوان آن را «نقد حال ما» گذاشته است. یادآور می شود این افسانه عاشقانه و عارفانه پیش از مولانا هم به گونه های دیگر در آثار شیخ فریدالدین عطار، ابوعلی سینا و نظامی گنجوی آمده. ولی مولانا به شیوه خود از آن برداشتی خاص کرده و داستانی باب میل خود ساخته و پرداخته و در هر فرصت نیز حرف دل سودازده اش را زده است. به خصوص آنجا که به عشق و عاشقی پرداخته و با صراحت عشقی بی زبان را روشنتر از روشنگری تفسیر زبان خواننده است.<sup>۲</sup>

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است

عاقبت ما را بدان سر رهبر است

هر چه گویم عشق را شرح و بیان

چون به عشق آیم، خجل باشم از آن

### دو من در یک سرا؟

گمان دارم زیباترین لطیفه عاشقانه شورانگیزی که در مثنوی معنوی مولانا آمده، ماجرای یاری است که سودازده به دیدار دلدار می رود. عاشقی است خام که هنوز به راز و رمز عشق آشنا نشده

فُرجه کن چندان که اندر هر نفس

مثنوی را معنوی بینی و بس

اما سیمای عاشقانه او را باید در غزلیات شورانگیز دیوان شمس تماشا کرد که عاشق شوریده در حال رقص و سماع غوغای درون پر آشوبش را بیرون ریخته با آتشی که در جانش افتاده خشک و تر را می سوزاند. با این حال در مثنوی معنوی نیز همه جا پرتوی از عشق و مستی را می توان دید که در حقیقت، عشق رکن اساسی مکتب عارفانه مولانا است. آن هم عشق به حق و حقیقت، بر کنار از کوناه نظری و تعصب و خامی که در دنیای عاشقانه او جای ندارند.

موسی و فرعون در هستی تو است

باید این دو خصم را در خویش جست

گر نظر در شیشه داری گم شوی

زان که از شیشه است اعداد دوی

ور نظر بر نور داری وارهی

وز دوی و اعداد جسم منتهی

از نظرگاه است ای مغز وجود

اختلاف مسلم و گبر و جهود

سخت گیری و تعصب خامی است

تا جنبینی کار خون آشامی است

روایتی که اینک آغاز می شود باز نویسی و نکته پردازی در زمینه پاره ای از لطیفه ها و افسانه پردازی های عارفانه مولانا جلال الدین بلخی پیرامون سودای عشق و شیدایی و سرمستی عاشقان است. عشق پاک دلداگان بی پروا و عارفان شیدایی که گنت و شنود و سرنوشت عشق و دلباختگی آنان حدیثی شورانگیز در تاریخ حیات انسان است و پرتو این عشق، مثنوی معنوی مولانا را هم آب و رنگ و جلوه و جلایی خاص خود بخشیده است.

عاشقی پیداست از زاری دل

نیست بیماری چو بیماری دل

علتِ عاشق ز علتِ ها جداست

عشق اسطرلاب اسرار خداست

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است

عاقبت ما را بدان سر رهبر است

### ماجرای نی

مولانا مثنوی را با عشق آغاز می کند و از ناله نی جدا مانده از نیستان می گوید و به آتش عشقی که در جان نی هجران کشیده افتاده

معشوق که از آوای گرم او حال و روزش را دریافته بود، با شادمانی فریاد کرد که: اینک شادم که خود را از یاد برده و جمله ما شده ای و من و تو از میان برخاسته و توحید و یگانگی پیش آمده است. در آ که باید از شراب عشق آن چنان سرمست شوی که به هنگام وصال دریایی عالم بی صورت عرصه بی نهایت است و این نکته نیز بدانی که عالم خیال از عالم جان تنگ تر است و همین محدودیت، غم افزاست. از عالم جان تنگ تر هم عالم وجود است که جان آدمی در آن زندانی و محصور شده است. این همه نیز از عالم کثرت نشان دارد که اگر از این عالم حس، دمی بیرون روی و چشم دل را عارفانه بگشایی و یار را در دل بنشانی، در می یابی همه هستی یکی است که آن هم پرتوی از عشق دارد.

باز هستی جهانِ حس و رنگ

تنگ تر آمد که زندانی است تنگ

علتِ تنگی است، ترکیب و عدد

جانبِ ترکیب، حس ها می کشد

زان سویِ حس، عالمِ توحید دان

گر یکی خواهی، بدان جانبِ بران<sup>۲</sup>

### شهرِ دلبر!

داستان و کیلِ صدر جهان یکی دیگر از افسانه های پرکشش عاشقانه مولاناست که به زیبایی خاصی در مشوی آمده و روایت آن نوشتاری جداگانه می طلبد و پیرامون آن تعبیرها و تفسیرهای گوناگون است که جایز در این روایت نیست و به راستی باید آن را از زبان مولانا شنید که در بیان عشق بی پروایی خاص خودش را دارد.<sup>۴</sup> اما ترسیم صحنه زیبا و شورانگیزی از آن ماجرا در این روایت که تنها حدیث عشق، آن هم از زبان مولاناست، ضرورت دارد. مولانا افسانه و کیلِ صدر جهان را به این صورت بیان کرده است: دل سوخته ای شیدا که از بیم جان بخارا را ترک کرده و آواره بیابان شده بود، پس از مدتی که در آتشِ فراق و دوری از یار و دیار سوخت و تاب و توانش از دست رفت، بی پروایی کرد و به بخارا باز آمد که کارِ جان سهل باشد عاشقان را. بخش باز آمدن او که اوج دلباختگی عاشق شیدا را نشان می دهد، نمودار این واقعیت است که به راستی: علتِ عاشق ز علتِ ها جداست.

گفت: بر خیزم همان جا وا روم

کافر آر گشتم، دگر ره بگروم

ولی سر شوریده ای دارد. درد هجران نکشیده و فراقِ یار را ندیده است اما به امید وصال دلداریابی می کند و پروایی از کس ندارد و با شیدایی در خانه دلداری را عاشقانه می گوید.

آن یکی آمد در یاری بزد

گفت یارش کیستی ای مُعتمد؟

گفت: من، گفتش: برو هنگام نیست

بر چنین خوانی مقامِ خام نیست

دلداری آشنا به راز و رمزِ عشق در به روی یار بی پروای خود نمی گشاید و او را هشدار می دهد که: اگر عاشقی باید پروانه وار در آتش عشق بسوزی تا هستی فرو گذاری. جز یار و دلداری همه عالم را از یاد ببری و با خویش هم بیگانه شوی که با یک دل دو دلبر نمی توان داشت. خامی تو نمودارِ بیگانگی ات با عشق و معرفت و بی خبری از یکه شناسی و محبوب پرستی است. عاشقی بی خبر چونان تو را جز در پرتو آتشِ هجر و فراق نمی توان به جوش و خروش آورد تا از نفاق و دو بینی رهایی یابد. باید شعله آتشِ عشق در دلت زبانه کشد تا پخته شوی و شایسته آشنایی با راز و رمزِ عشق و یکتاپرستی گردی و قدر وصالِ یار را بدانی.

رفت آن مسکین و سالی در سفر

در فراقِ یار سوزید از شَرّ

پخته گشت آن سوخته، پس باز گشت

باز گردِ خانه ی همباز گشت

عاشق شیدا سالی را در آتشِ فراق سوخت و چشم دل جز از نقشِ روی یار بردوخت تا راز و رمزِ عشق دلداری را آموخت. رخِ زیبای یار را در دل شیدای خود به گونه ای نقش کرد که جایی برای غیر او باقی نماند. خانه دل را ویرانه کرد تا تنها نقش یار بر دیوار آن بماند و ارزش گنجِ عشق را بداند. تا آنجا پیش رفت که به هر سو نظر می کرد، تنها یارش را می دید و به گوشِ دل از همه جا آوای دلداری را می شنید. خود را از یاد برده و دل سودازده را تنها به او سپرده بود. در آن حال شوریدگی چون عاشقی شوریده باز آمد و در عالم بی قراری و شیدایی به در خانه یار رسید و در آرزوی دیدار محبوب با فروتنی ایستاد و عارفانه حلقه بر در زد.

بانگ زد یارش که: بر در کیست آن؟

گفت: بر در هم تویی ای دلستان

گفت: اکنون چون منی ای من در آ

نیست گنجایی دو من را در سرا

به نامه نظر داشت. یارش برآشفت که: این همه اگر برای من نوشته ای اینک که گاه وصال است، چرا آن را می خوانی؟ با این شیوه رفتار، واصل به حقی را مانی که در مقام وصال دوست طاهر باز هم در کار ظاهر است و چنین پندارد که عارفان گرچه راه حق را بیموده اند، در کارشان گونه ای سستی بوده است.

گفت معشوق: این اگر بهر من است

گاه وصل این عمر ضایع کردن است

من به پیشت حاضر و تو نغمه خوان

نیست این باری، نشانِ عاشقان

گفت: اینجا حاضری اما ولیک

من نمی یابم نصیبِ خویش نیک

آن چه می دیدم ز تو پارینه سال

نیست این دم گرچه می بینم وصال

اکنون که من در کنارت آریمده ام از چه رفته پیشین بر گرفته و برابم نامه خوان شده ای؟ این کار تو نمودار و نشانه عشق سوزان و آتش فروزان هجران نیست؟ دل داده که حیرت زده بود، بی پروا برآشفت: گرچه پیش منی، اما می دانم نصیب من نیستی که آنچه از تو در آن ماه و سال ها دیده ام در هنگامه این وصال میسر نیست. آن ایام از چشمه زلال عشق تو سیراب شده بودم و دیده و دل از آب چشم تازه می کردم. ولی اکنون که کنار برکه جوشان ایستاده ام خروش آب را نمی شنوم و زلال آن را نمی بینم که گویی رهنمی آن سرچشمه فروزان را خشکانده است. چون در دلم دیگر آن حقیقت عشق در میان نیست و گمان دارم از یک دیگر جدا افتاده ایم. از آن سوز و دردی هم که معانی تازه در دل می آفرید، اثری باقی نمانده که ناچار شدم از شور و حالی که در آن ایام داشتم، حکایت سر کنم و نامه ای را که در آن شور و حال نوشته بودم، بخوانم.

گفت: پس من نیستم معشوق تو

من به بلغار<sup>۶</sup> و مرادت در قوت<sup>۷</sup>

عاشقی تو بر من و بر حالتی

حالت اندر دست نبود یافتی

یار که همان دلدار دیرین است، از سر درد می نالد: اگر من آن دلبر مطلوب تو دیگر نیستم، پس کیستم؟ گویا تو در حال و هوایی خاص عاشق روی من بودی و اینک که گمان داری حال مطلوب تو در من باقی نمانده و دگرگونی در سیمای من ظاهر شده، از عشق روگردانی؟ پیداست از آغاز هم من به تنهایی منظور

واروم آنجا بیستم پیش او  
پیش آن صدر نکواندیش او

گویم: افکندم به پیشت جان خویش

زنده کن یا سر بر ما را چو میش

عاشق شیدا توسن دل به کوی دلدار می راند و به یاد یار مستانه زیر لب ترانه عاشقانه می خواند که درد فراق یار و در بدری از دیار دلدار، مایه خون جگری شده و عاشق خام را بی اعتنا به ننگ و نام ساخته بود. بی پروا از جان باختن و بی خیال از سر انداختن به بخارا می اندیشد و در همه وجودش آتش سوزان طور و نور عشق و سرور نشانده بود که مستانه و عاشقانه زیر لب زمزمه می کرد.

دم به دم در سوز بریان می شوم

هرچه بادا باد، آنجا می روم

گرچه دل چون سنگ خارا می کند

جان من عزم بخارا می کند

مسکن یار است و شهر شاه من

پیش عاشق این بود حب الوطن

شوریده رسوا، دیوانه وار به سوی بخارا می ناخت و پروانه آسا از آتش سوزانی که در کمین اش بود، رو بر نمی تافت. نه تاب و توان داشت و نه پروای جان. کوه و دشت و صحرا را دیوانه وار در می نوردید و همه جا سیمای یار را می دید. سودای خواب و خور نداشت و روز و شب را به هیچ می انگاشت و ترانه خوان این افسانه بود که: شهر و دیار من بخارا است که یار و دلدارم آنجاست.

گفت معشوقی به عاشق کای فتی

تو به غربت دیده ای بس شهرها

پس کدامین شهر ز آنها خوش تر است؟

گفت: آن شهری که در وی دلبر است<sup>۵</sup>

### عاشقِ حالتی بودن!

جای دیگر مولانا به گونه ای زیبا با لطفه ای تازه بدینگونه از عشق سخن می گوید که: دل داده ای شیدا پس از تحمل درد هجران و گذشت ایام فراق، وصال جانان خود را بازیافت و از شوق دیدارش سرمست بود. دل داده، مست از دیدار یار نبود و برای ابراز عشق خود نامه ای را که پیشتر برای او نوشته بود، پیش آورده با خواندن نامه زبان به مدح و ثنای یار گشود. نامه را می خواند و دیوانه وار اشک می افشاند و پیش پای یار عجز و لابه می کرد و تنها

تو نبودم که اکنون چون خانه خالی از معشوق به من می نگری و در خیال تو صندوقی را مانم که تقدینه موردِ نظرت در آن موجود نیست.

هست معشوق آن که آن یک تو بود

مبتدا و منتهاات او بود

چون بیایی اش، نمائی منتظر

هم هویدا او بود، هم نیز سر

میرِ احوال است نه موقوف حال

بنده آن ماه باشد ماه و سال

منظور مولانا از نقل این لطیفه عاشقانه بیان شناخت و ستایش حق است. حقی که به فرموده او یک تو بود و حالات گوناگون ندارد و اگر به این معشوق دل بسپاری و با شیدایی و بی قراری به وصال او برسی، فراق و انتظار و هجرانی در پی ندارد و در هر حال او را با چشم دل می بینی. معشوق و محبوبی که بر همه احوالِ عاشق تسلط دارد و تابع زمان و مکان هم نیست و محبت او جان و روح را خداجو می کند. مولانا در پایان اشاره ای هم به سالکانِ وادی حق دارد و یادآور می شود: اگر صوفی صافی از حالی که بر دل او وارد می شود، بهره ببرد، در راه کمال قرار می گیرد. به همین دلیل هم صوفی باید که ابن الوقت و مراقب لحظه ها باشد و همیشه غرقه در مشاهده جمال معشوق شود، تا اصل گردد.

هست صوفی صفا جو ابن وقت

وقت را همچون پدر بگرفته سخت

هست صافی غرق عشق ذوالجلال

ابن کس نه، فارغ از اوقات و حال

رو چنین عشقی بجو گر زنده ای

ورنه وقت مختلف را بنده ای<sup>۸</sup>

### عشق لیلی و شیدایی مجنون

افسانه عشق پر شور دو دلداه نامی تاریخ ادبیات ایران و عرب، یعنی لیلی و مجنون را به صورت های مختلف شاعران و داستان سرایان پیشین با زیبایی تمام به نظم کشیده اند. تا آنجا که دیوان کمتر شاعر پارسی گوئی را می توان سراغ گرفت که به صورتی اشاره به افسانه عشق و دلدادگی این دو دل سوخته تاریخ عشق نداشته باشد. ولی مولانا داستان عاشقانه لیلی و مجنون را همانند بسیاری از افسانه های دیگر مثنوی، با بهره گیری از داستان

سرایب دیگران بازسازی نکرده و در عین حال به اشاره ای گذرا هم قانع نبوده است. هر چند جا به جا در دیوان کبیر شمس و شش دفتر مثنوی معنوی از آن دو دلداه نام برده است.

عشق چون کشتی بود بهر خواص

کم بود آفت، بود اغلب خلاص

عقل را قربان کن اندر عشق دوست

عقل ها باری از آن سوی است، کوست

لطیفه هایی که مولانا به این دو عاشق شیدا نسبت داده و حرف و سخنان زیبایی که در دهان آنها گذاشته، به راستی خواندنی و در عین حال نمودار احترام ویژه مولانا جلال الدین به عشق پاک و زلال محبت بی ریای مجنون به لیلی شیفته و شیدا و مفتون است. اما باید توجه داشت سخن اصلی و هدف مولانا از این همه افسانه عاشقانه و داستان عارفانه فقط و فقط بیان عشق پاک و مصفایی است که در آن عشق، مقام والای معشوق تنها مختص حق و خداست و بدین سبب هم علت عاشق ز علت ها جداست!

عشق را صد ناز و استکبار هست

عشق با صد ناز می آید به دست

عشق چون وافی است، وافی می خرد

در حریف بی وفا می ننگرد

### عشق لیلی به مجنون

گفت: لیلی را خلیفه کان تویی

کز تو مجنون شد پریشان و غوی؟

از دگر خوبان تو افزون نیستی

گفت: خامش چون تو مجنون نیستی

تکیه مولانا در این لطیفه زیبا بیشتر روی پاسخ تند لیلی به ایراد توام با اعتراض خلیفه وقت است. آنجا که گویا خلیفه هارون الرشید به لیلی دل سوخته ایراد می گیرد و می گوید: تو چندان زیبایی خاصی هم نداری که مجنون را چنان شیدا و گمراه کرده ای! پاسخ دندان شکن و تند لیلی به خلیفه این است که: تو مجنون نیستی تا ویژگی لیلی را ببینی که اگر بر دیده مجنون می نشست، به غیر از چهره لیلی، زیبایی دیگری نمی دیدی. نتیجه گیری مولانا هم با توجه به این معنی ارزنده است که: هر کس چشم و گوش آشنا به حقیقت ندارد، حق را در خواب هم نمی بیند و آوای حقیقت را به هیچ صورت نمی شنود. بیداران هم اگر در پرتو

بیداری به دنیا و زندگی مادی توجه کنند، بیداریِ شان از خواب بدتر است ولی آنان که به اشارت دوست و عنایت حق از خواب غفلت بیدار شده باشند، در پرتو آن معرفت، آگاهی به حق نیز دارند.

هر که بیدار است او در خواب تر

هست بیداریش از خوابش بتر

چون به حق بیدار نبود جانِ ما

هست بیداریِ چو در بندانِ ما

جان همه روز از لگد کوبِ خیال

وز زیان و سود و ز خوفِ زوال

نی صفا می ماندش، نی لطف و فر

نی به سوی آسمان راه سفر<sup>۹</sup>

### لیلی از چشمِ مجنون

در لطیفهٔ زیبای دیگری این بار مولانا مطلب و پاسخ دندان شکن دلباخته پاکباز را به جای لیلی در دهان مجنون شیدا و مفتون می گذارد. آنجا که خویشان با محبت ولی ناآگاه مجنون، که از سوز درون و شیدایی او آگاه نیستند و میزان دلبستگی مجنون را به لیلی نمی دانند، از سر دل سوزی عاشقِ دلباخته را نصیحت می کنند تا دست از لیلای خویش بردارد و دلدار بهتری برگزیند.

ابلهان گفتند: مجنون را ز جهل:

حسنِ لیلی نیست چندان، هست سهل

بهر از وی صد هزاران دلربا

هست همچون ماه اندر شهر ما

خویشان مجنون که از شور و حالِ جنون آمیز او به تنگ آمده بودند ولی از میزان دلبستگی اش به دلدار خیر نداشتند، در گوشِ او این نغمه را سرودند که: دست از لیلی بدار تا زیارویی دلربا را به تو بشناسانیم، شهیدِ عشقِ ات بچشانیم و به وصالِ ات برسائیم. آن سوداگرانِ دنیا پرست و ظاهربین بی خبر از سودایِ عشقِ مجنون که جان و دل را در آتشِ عشقی نسوخته، از فروغِ نگاهی دیده به تماشایِ جمالِ یاری ندوخته و از دلبر و دلدارِ درسِ عشق و پاکبازی را نیاموخته بودند، راز و رمزِ عشق و شیدایی را هم نمی دانستند و شور و حالِ عاشقِ یک سو نگرِ شیدا را درک نمی کردند. آنان خیال کرده بودند که با آن سخنان مجنون به راه می آید اما دلسوخته شیدا برآشفتم و آنها را با سخنی نغز پاسخ داد.

گفت: صورت کوزه است و حُسن می

می خدایم می دهد از عشقِ وی

مر شما را سرکه داد از کوزه اش

تا نباشد عشقِ اوتان گوشِ کش

از یکی کوزه دهد زهر و عسل

هر یکی را دستِ حق عزّ و جَل

شما از راز و رمزِ عشقِ بی خرید و چشمِ دلی بینا ندارید که

حسنِ لیلی را چون من نمی بینید. عاشق شدن مقامِ والایی است که

شایستگیِ خاص می خواهد. آن کس که موردِ عنایت و در خورِ

آتشِ عشق باشد، شعله ای به جان اش می افتد که چونان من مجنون

می شود. درکِ عالمِ شور و حالِ عشق، برای عاشق هستی بخش

و مستی افزاست. ولی بی خبران از عالمِ عشقِ آن کوزه را که

صورت نماست، می بینند و از باده درونِ آن خمخانه که عشقِ لیلی

و حسنِ جمالِ اوست، بی خبرند. دوست هم آنان را که لایق درکِ

حسنِ او و در خورِ عشق و شورِ شیدایی نباشند، به جای باده،

سرکه می خوراند تا با عشقِ بیگانه گردند و مستانه در شعله های

سرکشِ آن نسوزند. آنها نمی دانند که کوزه همان کوزه است و از

همان یک کوزه است که مناسبِ حال، یکی را زهرِ لذتِ دنیا

می چشانند تا دلبسته آن شود و دیگری را عسلِ معرفتِ حق می

خورانند تا هستی فروگذارد که او به هر کس در حدِ نیازش توجه

دارد.

هست دریا خیمه ای در وی حیات

بطّ را، لیکن کلاغان را ممات

زهر باشد مار را هم قوت و برگ

غیر او را زهر او درد است و مرگ

هر نعمت و محنتِ این دنیا یکی را آرامشی بهشتی می بخشد

که از دل و جان پذیرای آن است و دیگری را به دوزخ خیال می برد

تا در آن بسوزد. دیدنِ موجوداتِ عالمِ هستی نیز برای گروهی

لذتِ مادی دارد و جمعی را وسیله درکِ حقیقت است. به گونه ای

که یعقوبِ دلبسته یوسف بود و از باده وصالِ معنوی او سرمست و

شاد می شد. ولی برادران که چشم دیدن اش را نداشتند، از جام او

زهر نوشیدند و به چاهش افکندند. زلیخا گونه ای دگر بود و از

یوسف باده ای سُکرآور و شهوانی می طلبید. یوسف یکی بود ولی

محتوای جام او برای برادران زهر بود و برای یعقوب باده ای پاک و

معنوی ولی در نظر زلیخا شرابِ نابی سُکرآور.



است و در نگاهش تصویر دلدار نشانده که به گونه ای یار و همدرد و غمخوارِ من است. آن سگ که در پای دوست سراندازد و پاسبان و مقیمِ کویِ او شود، بر شیران درمانده برتری دارد.

گر ز صورت بگذرید ای دوستان

جنت است و گلستان در گلستان

صورتِ خود چون شکستی، سوختی

صورتِ کلّ را شکست آموختی

بعد از آن هر صورتی را بشکنی

همچو حیدر بابِ خیر بر کنی

مولانا این سخن را بر زبانِ مجنون نشانده و اعتقاد خود را

بیان داشته: اگر صورتِ ظاهر و عالمِ ماده را رها سازیم و به عالم

معنا توجه پیدا کنیم، با چشمِ دل می بینیم که آن عالم سراسرش

گلستان در گلستان است. آن زمان است که به نیروی عشق و

حقیقتِ صورتِ خود یا نفس را می شکنیم و کلّ جهان در دیدگان ما

خوار می شود و هر روز در تازه ای به روی دل هامان گشوده

می گردد.

آن سگی که باشد اندر کویِ او

من به شیران کی دهم یک مویِ او

ای که شیران مر سگانش را غلام

گفت: امکان نیست خامش و السلام<sup>۱۱</sup>

### رگ زدنِ مجنون

ماجرای رگ زدنِ مجنون لطیفه ای است در بیانِ اتحادِ عاشق

و معشوقِ حقیقی که گرچه آن دو متضادند ولی به اعتقاد مولانا از آن

روی که نیاز بنده ضدّ بی نیازیِ حق است، میان آنها اتحادی وجود

دارد. چنان که آینه بی صورت و ساده است و بی صورتی ضدّ

صورت است ولی میان آن دو اتحادی پابرجاست. بر همین اساس

است که عاشقِ حق، وجودی جدا از حق برای خویش قائل نیست و

اگر حق او را صد زخم کاری زند یا به درد و غم و اندوه مبتلا

سازد، باز هم از میزانِ دلبستگی او کاسته نمی شود.

جسمِ مجنون را ز رنجِ دوری

اندر آمد ناگهان رنجوری

خون به جوش آمد ز شعله اشتیاق

تا پدید آمد بر آن مجنون خُنّاق<sup>۱۲</sup>

طبیعی به مداوایِ مجنون آمد و چون حال و روزش دید و

گونه گونه شربت و کوزه یکی

تا نماند در میِ غیبتِ شکی

باده از غیب است و کوزه زین جهان

کوزه پیدا، باده در وی بس نمان

بس نمان از دیده نامحرمان

لیک بر محرم هویدا و عیان<sup>۱۳</sup>

### من کی ام لیلی و لیلی کیست من؟

داستان محبتِ مجنون به سگی که مقیمِ کویِ لیلی بوده، از

جمله افسانه هایی است که پیش از مشنوی در "تمهیدات"

عین القضاة، "احیاء علوم الدین" غزالی و نیز تفسیر ابوالفتح با

مختصر اختلافی وجود داشته و مولانا به شیوه مرضیه خود آن

داستان عاشقانه را بازسازی و به صورتی نو در قالب لطیفه ای

عرضه کرده است.

همچو مجنون، کو سگی را می نواخت

بوسه اش می داد و پیشش می گذاخت

بوالفضولی گفت: ای مجنونِ خام

این چه شید است، این که می آری مدام؟

مجنون عاشق و شیدا از شنیدن سخنانِ ناصح نادان و پرمدعا

برآشفته، به خصوص که او اشاره ای صریح به پلیدی و ناپاکی سگ

کویِ لیلی داشت. مجنون از شنیدن آن سخن آزرده خاطر شده و در

حیرت مانده بود ولی بوالفضول بی پروا سخن را به پند و اندرز

کشانده ادامه می داد که: چگونه با سگی که همه جا سر در پلیدی

می کند و همه تن خود را با دهان آلوده شستشو می دهد، دمسازی؟

بوالفضول نا آشنا به شیداییِ مجنون هنوز سرگرم پند و اندرزِ خود

بود که مجنون مورد خطاب اش قرار داد.

گفت مجنون: تو همه نقشی و تن

اندر آ و بنگرش از چشمِ من

همت اش بین و دل و جان و شناخت

کو کجا بگزید و مسکن گاه ساخت

تو ظاهر بینی کوتاه فکری که توانِ درکِ معنویت را نداری و

راز و رمزِ همتِ سگ را نمی دانی و غافلی که او چونان طلسم

گنج، نگهبانِ کویِ دلدارِ من لیلی است. در بزرگی او همین بس که

در سرایِ دوستِ نازنینِ من مسکن گزیده و چونان سگِ اصحاب

کَهف صفا و وفا از خود نشان داده است. در سیمای او نور یار

ماجرای ناراحتی و دردِ گلوی او را شنید، راه چاره را رگ زدن و گرفتنِ خون دید. پس رگ زنی ماهر و آشنا را به بالینِ مجنون خواندند و کنار بستر او نشانند. رگ زن، نشتر در دست، بازویِ مجنون بیست تا تیغ در تن او بنشانند و رگش را بگشاید که خون درآید و آرامش یابد. مجنون که از آغاز ماجرا را با بی‌اعتنایی نظاره می‌کرد و سخنی به زبان نمی‌آورد، چون نشتر را در حال بریدن رگ خود دید، در اندیشه شد و نعره ای از دل برکشید و گفت:

مزدِ خود بستان و ترکِ فصد کن

گر به‌میرم گو برو جسمِ کهن

گفت: آخر تو چه می‌ترسی از این

چون نمی‌ترسی تو از شیرِ عرین؟

رگ زن که حیرت زده بر جای مانده بود، از فریادِ مجنون آشفته شد و بی‌اختیار به عاشقِ شهره خاص و عام اعتراض کرد. او شنیده بود که مجنونِ صحرانشین و همدم و همنشینِ شیر و گرگ و خرس و دیگر درندگان بیابان است و بیشتر ایام را بی‌خبر از جسم و جان با آنها سپری می‌کند. طبیب هم چون دیگران می‌دانست که گروهی از حیوانات شب تا به صبح برای نگهبانی از مجنون بر گرد بستر بیابانی اش پرسه می‌زنند و پاسبان و یار وفادار او هستند. با این آگاهی وقتی نعره مجنون را شنید، چون باور نداشت که او ترسی در دل داشته باشد، در مانده شد چگونه چنین انسانی از نیشِ تیغِ رگ‌گشایی بدان گونه وحشت زده است؟

گرگ و خرس و شیر داند عشق چیست

کم ز سگ باشد که از عشق او عمی است

گر رگِ عشقی نبودی کلب را

کی بجستی کلبِ کهنی قلب را

مولانا با توجه به افسانه‌ای که در مورد رابطه مجنون با حیوانات وجود داشته به بیانِ عشق می‌پردازد و اشاره می‌کند: حیوانات هم عشق را درک می‌کنند ولی بعضی از انسان‌ها که چشم دلشان کور است و از عشق بی‌خبرند، از حیوان هم کمترند. آنها که در تماس با سایر انسان‌ها فاقد درک و احساس هستند، چگونه می‌توانند از دیگر موجودات درک باطنی داشته باشند؟

بو نبردی تو دل اندر جنسِ خویش

کی بری تو بویِ دل از گرگ و میش

گر نبودی عشق، هستی کی بدی

کی زدی نان بر تو و کی تو شدی؟

عشق، نانِ مرده را جان می‌کند

جان که فانی بود، جاویدان کند

به گمان مولانا پیدایش هستی تنها به عشق بستگی دارد و تا کسی با عشق در نیامیزد، موجودی در خور وجود نیست. عشق نانی را که از جنس ماده است و خواص روح را با خود ندارد، به جان تبدیل می‌کند و روح حیوانی در پرتو عشق به روح کمال طلب و الهی مبدل می‌شود و از پیوند با عالمِ غیب جاویدان می‌گردد. چنین عشقی مایهٔ اتحاد حقیقیِ عاشق و معشوق است و مجنون دل داده هم غرقه در عالم عشق بود که به رگ زن پاسخ می‌دهد.

گفت مجنون: من نمی‌ترسم ز نیش

صبر من از کوه سنگین است بیش

منبلم بی زخم ناساید تم

عاشقم بر زخم‌ها بر می‌تم

مرا وحشتی از نیشتر تو نیست که بی‌اعتنا به کارِ رگ زنی تو هستم و بیشتر خوشم که زخمی در تن داشته باشم و با رنج زخم و غم عاشقی سر کنم. ترس من از جای دیگر است و تو نمی‌دانی و این نکته را درک نمی‌کنی که عاشق صادق هرگز وجودی جدا از معشوق برای خودش قائل نیست و تنها در عالم یکتایی است که یکی توان دید. به همین دلیل هر کس دلی چون آینه یقین داشته باشد با همه خودبینی خدای بین خواهد بود. زمانی که تو در اندیشه گشودن رگ من نیشتر به دست بودی، چشم دلم گشوده شد و به خیال او افتادم که فریاد کردم و گرنه مرا از این همه باکی نیست.

لیک از لیلی وجود من پراست

این صدف پُر از صفات آن در است

ترسم ای فصاد اگر فصدم کنی

نیش را ناگاه بر لیلی زنی

داند آن عقلی که او دل روشنی است

در میانِ لیلی و من فرق نیست

مولانا به دنبال این داستان زیبا لطیفه‌ای پر مغز بر زبان عاشقی می‌نشانند که معشوق در مقام امتحان از او می‌خواهد که به راست پاسخ دهد خود را بیشتر دوست دارد یا معشوق خویش را؟ عاشق شیدا صادقانه پاسخ می‌دهد: صحبت از من و تو نیست که مدتهاست آن چنان در تو فانی شده‌ام که از هستی من جز نام و نشانی باقی نمانده است. وجود من چون سنگِ لعل شده، صفات خود را در پرتو تو از دست داده و صفاتی را یافته که اگر خود را هم

دوست بدارم این دوست داشتن تو است، چرا که منی باقی نیست!  
در عالم عشق و وحدت هم هر آن کو خود را دوست دارد کافری  
کرده که منکر خورشید حق و نور حقیقت شده است.

گفت فرعونى: **اناالحق**، گشت پست

گفت منصورى: **اناالحق** و برست

آن **أنا** را **لعنة الله** در عقب

وین **أنا** را **رحمة الله** در عقب

زان که او سنگِ سیه بُد، این عقیق

آن عدوی نور بود و این عشیق

این **أنا**، **هُو** بود در سرّ ای فضول

ز اتحاد نور، نز رای حلول

سخن اصلی مولانا در رابطه با فنای واقعی بنده در حق است و توجه او به مقامی است که بنده در پروردگار فانی می شود و به بقای او نه تنها باقی که جاویدان می گردد. چنین بنده ای اگر خود را هم دوست بدارد، منظورش دوست داشتن حق است که عاشق باید از خود مرده و به معشوق زنده باشد، از صفات خود نیست شود و به او هستی یابد، دانش خود فراموش کند و به علم او عالم عالمی گردد، قدرت خود را از یاد برد تا به قدرت او قادر شود که در این مرحله خودبینی او هم خدایینی است و مصداق این فرمایش بایزید که: عاشق و معشوق را یکی دیدم که در عالم توحید یکی توان دید.

جهد کن تا سنگی ات کمتر شود

تا به لعلی سنگ تو انور شود

صبر کن اندر جهاد و در عنا

دم به دم می بین بقا اندر فنا

وصف سنگی هر زمان کم می شود

وصف لعلی در تو محکم می شود

وصف هستی می رود از پیکرت

وصف مستی می فزاید در سرت<sup>۱۳</sup>

### خوابِ عاشق

در پایان این روایت به داستان زیبایی می پردازیم که راز و رمز بسیار دارد، هر چند اشارتی به این نکته است که عاشقی در وعده گاه و در انتظار معشوق به خواب رفت و بارش چون از در آمد و او را خفته دیده بازگشت. این داستان به صورت دیگری در اسرار التوحید آمده که عاشق خواجه ابوالقاسم هاشمی از ارادتمندان

ابوسعید ابوالخیر و به روایت محمد بن منور، فرزند امیر توس بوده است. از سویی همین حکایت به صورتی دیگر در منطق الطیر عطار راه یافته است. ۱۴ بعد از آن هم در معارف بهاء ولد با تغییراتی نقل شده و از طریق پدر به مولانا رسیده که داستان مولانا به روایت پدرش نزدیک تر از دیگران است. ۱۵

عاشقی بوده ست در ایام پیش

پاسبان عهد اندر عهد خویش

سالها در بند وصل ماه خود

شاه مات و مات شاهنشاه خود

دل داده شیدا که مات وجود یار و سال ها در غم هجران او

بیقرار می نمود و آن همه ایام در آتش عشق سوخته و با غم هجران

ساخته بود، سرانجام چون شب فراق به پایان نزدیک شد، بارش

اشارتی کرد که: امشب در میعادگاه به دیدارم بیا تا غم هجران

فروگذاریم و شبی را عاشقانه در کنار هم به روز آریم و خوش

باشیم. عاشق که با ناباوری دل نگران بود و سر از پا نمی شناخت

به شکرانه آن موهبت و توجه یار، نذر و نیاز بسیار کرد و شبانگاه با

دلی پر از امید و آرزو به میعادگاه یار آمد و منتظر ماند.

بعد نصف اللیل آمد یار او

صادق الوعدانه آن دلدار او

عاشق خود را فتاده خفته دید

اندکی از آستین او درید

گردگانی چنندش، اندر جیب کرد

که تو طفلی، گیر این، می باز نرد

سحرگاه که عاشق از خواب غفلت بیدار شد و یار را در

کنارش مشاهده نکرد ولی آستین خود را دریده و کیسه اش را پر از

گردگان دید، آشفته خاطر شد و دل شکسته از سر درد نالید که: از

ماست که بر ماست. دمی از او غافل ماندم و توسن بی خیالی

راندم و از او فارغ شده خسیبم که وصال او ندیدم. او چیزی از

عنایت خود دریغ نداشت و شبانه به دیدارم آمد اما من در وعده گاه

نبودم که عاشق خفته در میعادگاه دیدار یار کم از مُردار نیست.

ای دل بی خواب ما زین ایمنیم

چون حرس<sup>۱۶</sup> بر بام چوبک می زنیم

گردگان ما در این مَطْحَن<sup>۱۷</sup> شکست

هر چه گویم از غم خود اندک است

مولانا با بیان این داستان عارفانه سخن را به عاشقان با صفای

- ۵- داستان وکیل صدر جهان، صفحات ۱۷۱ تا ۱۸۰ جلد سوم مثنوی .
- ۶- بلغار قومی که بین دُن و دانوب می زیستند و امروز همه "اسلاو" به شمار می آیند . فرهنگ معین .
- ۷- "قتو" نام محلی است که از نظر جغرافیایی معلوم نیست ولی به نظر می رسد از شهرهای ترکستان بوده است . صفحه ۲۸۲ دفتر سوم مثنوی استعلامی .
- ۸- مشغول شدن عاشق به «عشق نامه» خواندن در حضور معشوق، ضمن صفحات ۶۹ تا ۷۱ جلد سوم مثنوی استعلامی آمده است .
- ۹- قصه دیدار خلیفه و لیلی در صفحه ۳۷ مثنوی استعلامی آمده است .
- ۱۰- گفت و گوی خویشاوندان با مجنون، صفحه ۱۵۸ مثنوی استعلامی .
- ۱۱- نواختن مجنون سگ کوی لیلی را، صفحه ۳۲ جلد سوم مثنوی .
- ۱۲- خنق به معنای ديفتري و گلو درد سخت . فرهنگ معین .
- ۱۳- رگ زدن مجنون، صفحه ۹۹ جلد پنجم مثنوی استعلامی .
- ۱۴- نگاه کنيد به صفحه ۳۱۱ آوای پرندگان اثر نویسنده .
- ۱۵- نگاه کنيد به صفحه ۲۵۳ جلد ششم مثنوی استعلامی .
- ۱۶- حرس به معنای حراست کننده و داروغه است . فرهنگ معین .
- ۱۷- مطحن به معنای آسیا آمده است . فرهنگ معین .
- ۱۸- حکایت عاشق خواب افتاده، صفحه ۳۵ جلد ششم مثنوی .

### فهرست منابع

- آوای پرندگان، برداشتی از منطق الطیر عطار، روایت علی اصغر مظهری کرمانی، چاپ دوم، نشر جانان، ۱۳۷۶ تهران .
- احادیث مثنوی، بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱، تهران .
- ۳- بنیاد حکمت سبزواری، ایزوتسو، ترجمه دکتر مجتبیوی، انتشارات دانشگاه تهران .
- حدیث عشق، روایت علی اصغر مظهری کرمانی، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، ۱۳۷۳ خورشیدی، لندن .
- فرهنگ فارسی، دکتر محمد معین، چاپ چهارم، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۰ خورشیدی، تهران
- مثنوی معنوی به تصحیح رینولد . ا . نیکلسون، چاپ اول، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳ خورشیدی، تهران .
- مثنوی با مقدمه، تحلیل، تصحیح، توضیحات و تعلیقات جامع دکتر محمد استعلامی، چاپ دوم، انتشارات زوار، ۱۳۶۹ خورشیدی، تهران .

حق گره می زند و از کسانی یاد می کند که تنها دل در گرو او دارند . آن گروه عارفانی که هرگز از یاد دوست غافل نمی مانند و دمی در گرداب مادیات این جهان غرق نمی شوند و هرگز به خواب غفلت فرو نمی روند . شب تا به صبح پاسبانی می کنند و برای بیدار ماندن و گشوده داشتن دیده دل، چوب بر هم می زنند و دلبستگی های جهان مادی را در آسیای عشق و سرمستی در هم می شکنند . مولانا در عین حال یادآوری می کند : عاشق باید شیدا و بی قرار باشد و تنها به معشوق توجه کند که سخن از تحمل هجران یار به میان آوردن ، فریب دادن خویش است . عاشق دیوانه ، رسوایی است که قرار ندارد و آرام نمی گیرد . پند نمی پذیرد و غل و زنجیر هم کارساز او نیست . دیوانه وار به دلدار توجه دارد و تنها وصال یار آن دل داده بی قرار را رام و آرام می کند . به وقت دیدار و در هنگامه وصال یار هم بی سر و پای است مجنون .

ای بیسته خواب جان از جادویی

سخت دل یارا که در عالم تویی

هین گلوی صبر گیر و می فشار

تا خنک گردد دل عشق ای سوار

خواب را بگذار امشب ای پدر

یک شبی بر کوی بی خوابان گذر

بگر اینها را که مجنون گشته اند

همچو پروانه به وصلت کشته اند<sup>۱۸</sup>

عشق در بیان مولانا مقامی خاص دارد که او دمی بی عشق به سر بردن را نمی پسندد . آن هم عشق توام با شیدایی و بی باکی، از سوی عاشق رسوایی که زنجیر را پاره می کند و در اندیشه حفظ ظاهر و خوشنامی و رعایت آداب اهل دنیا نیست . آری از دیدگاه مولانا چنین عشقی علت عاشق را ز علت‌ها جدا می کند .

### یادداشت‌ها

- ۱- اغلب ابیات گزیده این نوشته از شش جلد مثنوی دکتر محمد استعلامی نقل شده و نویسنده در نگارش مطلب از شرح مثنوی یاد شده بهره برده است .
- ۲- داستان عاشق شدن پادشاه بر کنیزک رنجور و تدبیر کردن در صحت او، صفحات ۱۰ تا ۲۰ جلد اول مثنوی استعلامی .
- ۳- قصه آن کس که در یاری بکوفت . صفحه ۱۴۷ جلد اول مثنوی .
- ۴- داستان وکیل صدر جهان پیش از این به روایت صاحب این قلم در بخش دوازدهم کتاب حدیث عشق - صفحات ۱۹۱ تا ۲۰۲ - آمده است .

# درویشان ایرانی

## در سفرنامه ابن بطوطه

از: پرویز نوروزیان

سراغ زاهدان تارک دنیا و پیران صوفی می رود. گاه برای زیارت این مردان خدا رنج سفر به کوهستان ها و عزلت گاه های خارج از شهر را به جان می خورد. این علاقه به زیارت مردان خدا، حتی شامل مقابر آنان که در زمان حیات از چنین شهرتی برخوردار بوده اند نیز می گردد. اهتمام ابن بطوطه در ملاقات صوفیان هر ولایت و ارادتی که به آنان می ورزد، سبب ساز ورود او به سلک درویشان می گردد. در سفر طولانی خود به کشور های مختلف، به دست چند تن از مشایخ صوفی خرقه می پوشد.

ورود او به سلک درویشان، تقریباً در ابتدای سفرش و در شهر بیت المقدس است. شیخ ابو عبدالرحیم عبدالرحمان بن مصطفی، از مردم شمال غربی ایران ابن بطوطه را در جمع پیروان خود قبول می کند و خرقه درویشی را به تن او می پوشاند (سفرنامه ابن بطوطه، ص ۹۷). ابن بطوطه در سفر خویش به شهر اصفهان، در خانقاه منسوب به شیخ علی بن سهل، از شاگردان جنید، منزل می کند. شیخ ابن خانقاه، قطب الدین اصفهانی است و شرح ملاقات ابن بطوطه با وی به قلم خود وی چنین است: «روزی شیخ قطب الدین در زاویه ای که منزل کرده بودم به دیدن من آمد. منزل من مشرف به باغی بود که تعلق به شیخ داشت. آن روز لباس های شیخ را شسته و در باغ پهن کرده بودند تا بخشکد. از جمله لباس ها،

ابن بطوطه در سال ۷۲۵ هجری قمری زادگاه خود، طنجه مراکش، را در سن بیست و دو سالگی ترک گفت تا به حج برود. وی قصد داشت پس از زیارت خانه خدا و قبر پیغمبر (ص) به زاد و بوم خود بازگردد. اما مقدر چنین بود که سفرش به مدت سی سال و به درازای یکصد هزار کیلومتر ممتد گردد. در طی این مدت، وی از سرزمین های سه قاره: آفریقا، آسیا و اروپا دیدن کرد و ملاحظات خود را در کتابی به نام "رحلة ابن بطوطه" منعکس کرد. در این کتاب که به همت دکتر محمد علی موحد به فارسی برگردانده شده است، مکان ها، رجال و وقایعی را که خود شاهد آن بوده است با دقت کم نظیری شرح داده است. جهانگردی پر مخاطره این مغربی که بی شباهت به سفرهای سندباد نیست، پای او را به مصر، سوریه، عربستان، ایران، یمن، عمان، ترکیه، دشتهای جنوب روسیه، ماوراءالنهر، افغانستان، سند، هند، جزایر جنوبی هندوستان، چین، اسپانیا و نیجریه کشانید. وی در گزارش سفر خود گوشه هایی از زندگی مردم آن زمانه را باتمام مظاهر نیک و بد آن، ذکر کرده است.

آنچه بیش از همه در سفرنامه ابن بطوطه جلب نظر می کند، علاقه زیاد او به زاهدان و عابدان و صوفیان در هر سرزمینی است که پا به آن می گذارد. به هر شهر و آبادی که وارد می شود نخست

غیر شهری عبور می‌کند، در رسیدن به خانقاه‌ها از خدمات رایگان بهره می‌گیرند. وی درباره خانقاه‌های مناطق کوهستانی ایران می‌نویسد: «در هر یک از منازل کوهستان زاویه ای هست که مدرسه می‌نامند و مسافر که به آنجا می‌رسد، غذای او و علوفهٔ مرکبش را حاضر می‌کنند و احتیاجی به مطالبه و درخواست خود مسافر نیست. بلکه خادم مدرسه معمولاً به هر مسافر تازه وارد سر میزند و دو گرده نان با گوشت و حلوا به او می‌دهد و این جمله از محل اوقاف اتابک تأمین می‌گردد» (همان مأخذ، ص ۲۴۱).

خدمات درویشان به مسافران، در خانقاه‌های ترکیه که در آن زمان "روم" می‌گفتند علاوه بر تأمین غذا و مسکن، شامل استحمام نیز می‌گردید. ابن بطوطه پس از ورود به شهر لاذق توسط بزرگ جوانمردان به نام اخی سنان، پذیرایی می‌گردد. در این باره می‌نویسد: «اخی سنان ما را به گرمابه برد و شخصاً خدمت مرا به عهده گرفت. کسان او هم مشغول استحمام کسان من شدند و هر کدام خدمت سه چهار تن از آنان را بر عهده گرفتند.» (همان مأخذ، ص ۳۵۳).

### ساختار قدرت سیاسی در قرن هشتم در ممالک اسلامی

ریچارد فرای خاورشناسی که تحقیقات وسیعی دربارهٔ ایران قرون وسطی انجام داده است، در کتاب "بخارا، دستاورد قرون وسطی" می‌نویسد، در قرون متعاقب سقوط سامانیان که آخرین پادشاهان فارسی زبان خراسان بزرگ بودند، ضرب‌المثلی در میان ممالک مسلمان رایج گشت که به سادگی ساختار اجتماعی ممالک اسلامی را نشان می‌داد. می‌گفتند: «الدولت عند الترك، الادب عند الفارس، الدین عند العرب» از نظر تاریخی قسمت اول این ضرب‌المثل به اثبات رسیده است، زیرا بعد از سامانیان، غزنویان، سلجوقیان و خوارزمشاهیان که همه از ترکان بودند بر ایران حکومت کردند. ایلخانان مغول و تیموریان نیز کم و بیش با همان آداب و رسوم ترکان زندگی می‌کردند.

سفرنامه ابن بطوطه تصویر روشنی از هر سه جزء این ضرب‌المثل ارائه می‌دهد. در زمان سفر وی که حدود صد سال پس از حمله مغول انجام شده است، پادشاهان کشورهای ایران و ترکیه و هند همه از ترکان بودند و در چین نوادگان چنگیز حکومت می‌کردند. در کنار این پادشاهان ترک، فقها و قضات عرب زبان با در دست داشتن مناصب شیخ الاسلامی و قضا در قدرت سیاسی

جبهٔ سفید گشادی بود که در آن نواحی "هزارمیخی" نامیده می‌شود و من چون آن را دیدم با خود اندیشیدم که مستحق چنین جبهٔ ای هستم. شیخ که به منزل من آمد، در باغ نگریت و یکی از خدامش را گنت برو و آن جبهٔ هزار میخی را پیش من آر. جامه را آوردند و شیخ آنرا بر من پوشانید و من به پایش افتادم و بوسه‌ها زدم (همان مأخذ، ص ۲۴۹).

ابن بطوطه در شهر جرون (بندر عباس) از دست شیخ ابوالحسن اقصارانی کمربندی که اکثر درویشان ایرانی بر کمر می‌بندند دریافت می‌کند (همان مأخذ، ص ۳۳۳). و در شهر "اوجه"، در ایالت سند، از دست شیخ قطب الدین حیدر علوی مجدداً خرقة می‌پوشد. او می‌نویسد: «این مرد از بزرگان اولیا بود و من آن خرقة را با خود داشتم تا در غارت کفار هند در دریا از دست دادم.» (همان مأخذ، جلد دوم ص ۲۷).

با توجه به اینکه ابن بطوطه خود نیز به سلک درویشان درآمده بود، اغلب وقتی به شهری می‌رسید، به خانقاه آن شهر مراجعه و در آن اقامت می‌کرد. به همین علت اطلاعات وی دربارهٔ خانقاه‌های ممالک اسلامی آن زمان ارزنده است. می‌نویسد: «در مصر خانقاه را "زاویه" می‌نامند و تعداد آنان بسیار است به طوری که امرای مصر در ساختن خانقاه بر یکدیگر پیشی می‌جویند» (همان مأخذ، ص ۷۲). گزارش وی در مورد خانقاه‌های موجود در جنوب غربی ایران که وی لرستان می‌نامد و تحت حاکمیت اتابک احمد است چنین است: «تعداد خانقاه‌ها در لرستان به چهار صد و شصت باب می‌رسد و از این تعداد چهل و چهار تایی آنها در شهر ایذه است (همان مأخذ ص ۲۴۰).

ابن بطوطه پس از زیارت تربت مولانا در قونیه می‌نویسد: «جمعی از مردم بلاد روم [ترکیه فعلی] خود را از پیروان مولانا می‌دانند و به نام او "جلالیه" خوانده می‌شوند. همچنان که در عراق جمعیتی به نام احمدیه و در خراسان فرقه ای به نام حیدریه وجود دارند. بر سر تربت مولانا خانقاه بزرگی هست که در آن مسافران را اطعام می‌کنند.»<sup>۱</sup>

خانقاه‌های مصر و ایران نیز علاوه بر محل تجمع صوفیان، مراکزی عام‌المنفعه هستند که به دو گروه دیگر از مردم ارائه خدمات می‌کنند. به گفتهٔ ابن بطوطه عابدان «می‌توانند مانند یکی از متصوفه در خانقاه رفته و مستمری معاش و خرج لباس خود را بگیرند» (همان مأخذ، ص ۱۴۲). همچنین مسافرانی که از مناطق

آنجا می رسد که یکی از درویشان به نام شیدا را در شهر "سدکاوان" به نیابت از خود به حکومت برمی نشاند (همان مأخذ، جلد دوم، ص ۲۹۶). ابن بطوطه هر جا سخن از مشایخ صوفی می برد، آنان را به صفات پرهیزگار، دانشمند، کریم، نیکخوی و بسیار فروتن می ستاید. در مورد شیخ جمال الدین خوارزمی که در ترکیه به خانقاه او رفته است می نویسد: «در برابر اهل دنیا سخت و خشن است، سلطان از یک روزهای جمعه به دیدن او می آید، ولی او به استقبال سلطان نمی رود، جلوی پای او بلند هم نمی شود» (همان مأخذ، ص ۴۳۳).

صوفی دیگری به نام حسام الدین یاغی، و وظیفه اقامه نماز جماعت "ترمشیرین" در ماوراءالنهر را به عهده دارد. روز جمعه منتظر سلطان که دیر کرده است نمی ماند و نماز را بدون حضور سلطان اقامه می کند. وقتی سلطان می رسد، دو رکعت خوانده شده است. وی ناچار می شود دو رکعت آخر را نزدیک کفش کن مسجد بخواند. در واکنش به تعجب ابن بطوطه شیخ به وی می گوید: «وقتی به کشور خود رفتی بگو که درویشی ایرانی با سلطان ترک چنین معامله می کند» (همان مأخذ، ص ۴۴۹). در گزارش دیگری از منزلت مشایخ صوفیه، می نویسد: «روزی به زیارت شیخ مجدالدین شیرازی رفتم، سلطان ابواسحق، در برابر او گوش به دست نشسته بود و چنانکه گفته ایم این علامت نهایت ادب و احترام در میان آنان است و مردم فقط در برابر شاه این عمل را انجام می دهند» (همان مأخذ، ص ۲۵۵). از این روایات پیداست که پادشاهان ممالک اسلامی نه تنها سُلطه ای بر مشایخ صوفی نداشته اند بلکه خود نیز تحت نفوذ آنان قرار می گرفتند و این منزلت ممکن است به دو علت بوده باشد. اول اینکه این سلاطین به مشایخ ارادتی مریدگونه داشته اند و یابینکه مصداق این شعر مولانا بوده اند:

هر که ترسید از حق و تقوی گزید

ترسد از او انس و جن و هر که دید

(دشتوی)

### نقش درویشان در ترویج اسلام

تصوف ایرانی، در مکتب خراسان، با مشایخی چون بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر و عده دیگری از بزرگان صوفیه، در انتهای قرن چهارم به اوج اعتلای خود رسیده و مبانی و اصول و

شریک اند. اعتبار و حرمت آنان به خاطر این است که پادشاهان و امرای ترک آنان را مظاهر دین و جاننشینان پیغمبر (ص) می دانند. آنچه البته ترک های چادرنشین و اعراب بادیه نشین فاقد آن بودند، آداب شهر نشینی بود. برای رفع این کمبود، از بزرگان ایرانی که وارث تمدنی کهن اند کمک گرفته اند. امور اداری کشورها را به دست ایرانیان سپرده اند. وزراء، دبیران و مستوفیان ایرانی کلیه امور دیوانی را به عهده دارند. زبانی که در مکاتبات رسمی بکار گرفته می شود، فارسی است.

ادب ایرانی تحفه دیگری در آستین دارد. سوای این تشکیلات رسمی، سازمانی مردمی به نام خانقاه که زاویه و مدرسه نیز خوانده می شود در تمام قلمرو دول اسلامی نیازهای معنوی مردم را برآورده می کند. مشایخ صوفی این خانقاه ها بر دل مردم حکومت می کنند. ارادت مردم به این مشایخ گاهی از مرزهای حکومت های محلی فراتر می رود. در این مورد، ابن بطوطه می نویسد: «شیخ ابواسحق کازرونی پیش اهالی هندوستان و چین منزلت و احترام زیاد دارد. . . هیچ کشتی از جانب هندوستان یا چین نمی آید مگر آن که هزاران دینار از نذورات برای خانقاه شیخ اسحق با خود آورده باشد» (همان مأخذ، ص ۲۶۷).

خانقاه های وابسته به این شیخ صوفی در سرزمین های مختلفی قرار دارند. ابن بطوطه در نزدیکی سیلان در بندر کالیکوت یکی از آنان را دیده و می نویسد: «شیخ شهاب الدین کازرونی هم خانقاه شهر را دارد و نذرهایی که مردم هندوستان و چین در حق ابواسحق کازرونی می کنند به او می رسد» (همان مأخذ، جلد دوم، ص ۲۱۰). در "کامرو" به خانقاه دیگری وابسته به ابواسحق کازرونی برمی خورد. «از مشایخ بزرگ این شهر برهان الدین کازرونی را دیدم که در بیرون شهر زاویه ای داشت و بازرگانان نذوراتی را که در حق شیخ ابواسحق داشتند به او می دادند» (همان مأخذ، جلد دوم، ص ۲۹۶).

### منزلت درویشان ایرانی

اقبال عامه از خانقاه ها و صوفیان تا به آن حد رسیده بود که سلاطین و امرا نیز، برای احراز مشروعیت حکومت خود به این مؤسسات و مشایخ آنان التفات پیدا کرده و تقرب می جستند، ناجایی که در مصر، حکام برای ساختن خانقاه بر بکدیگر سبقت می جستند و یا در کشور بنگال درویش دوستی سلطان فخرالدین به

احمد تبریزی، حاج ابراهیم قونوی، حاج حسین خراسانی، حاج علی هندی و حاج رشید هندی و دیگران. «همان مأخذ، ص ۳۳۷».

واضح است درویشان ایرانی که در ممالک مختلف اسلامی به صاحب نظری در تصوف شهره بودند با خود زبان فارسی را نیز همراه برده و اشاعه داده بودند. ابن بطوطه که فارسی را در طی مسافرت خود به ایران و هند آموخته بود، هر جا که ضرورت اقتضا می کرد از آن استفاده می نمود. مثلاً در ملاقات با سلطان هند، محمد تغلق که اصلاً ترک است، خواب یکی از آشنایان خود به نام علی بن حجر را که به دهلی آمده بود به سلطان بازگو می کند. سلطان دستور می دهد حجر را حاضر کنند تا قصه را از زبان خودش بشنود. پس از شنیدن آن «تعجب کرد و بسیار خوشش آمد و به زبان فارسی سخنی ملاطفت آمیز بگفت» (همان مأخذ، ص ۱۶۶). جهانگرد مغربی در ترکیه نیز از گسترش زبان فارسی گزارش داده است: «مردم این نواحی (روم) مثنوی را حرمت فراوان می نهند و آن را به عنوان سخنان مولانا تدریس می کنند و شب های جمعه در خانقاه ها می خوانند» (همان مأخذ، ص ۳۵۷). ابن بطوطه در سیلان با پادشاهی به نام «آریا شکروتی» به فارسی گفتگو می کند. در باره این سلطان می نویسد: «زبان فارسی را می فهمید و از حکایاتی که من درباره پادشاهان و کشورها می گفتم بسیار خوشش می آمد» (همان مأخذ، ص ۲۴۸).

جالب ترین حکایت ابن بطوطه از نفوذ زبان و ادب فارسی گزارش او درباره پسر امیرالامراء چین است که با دسته ای از خنیاگران در قایقی در حال شنیدن آوازی فارسی با اشعاری از سعدی او را دیده است: «امیرزاده آوازه های فارسی را خیلی دوست می داشت و آنان [خنیاگران] شعری به فارسی می خواندند، چند بار به فرمان امیرزاده آن شعر را تکرار کردند چنانکه من از دهانشان فراگرفتم و آن آهنگ عجیبی داشت و چنین بود:

تا دل به محنت داده ام در بحر فکر افتاده ام

چون در نماز استاده ام گویی به محراب اندری

(همان مأخذ، ص ۳۰۵)

### کتاب فارسی تصوف در چین

سفرنامه ابن بطوطه شاهد گویایی از نفوذ زبان و ادب ایرانی، نه تنها در ممالک اسلامی بلکه در سرزمین وسیع چین و هندوچین

آداب آن تبیین گردیده بود. مصادف با همین ایام، زبان فارسی جدید نیز با بهره گیری از عربی به کمال خود رسیده بود. «فرای» می نویسد: «در قرن چهارم، در خراسان (بخش ایرانی جهان اسلام) عربی کلاسیک به عنوان زبان دینی و علمی همچنان به کار می رفت، اما استعمال آن به عنوان زبان شعر و ادب و مکاتبه متروک شده بود. فارسی جدید بیش از پیش، در تمام زمینه ها، عربی را از میدان به در می کرد. تا اینکه مقارن قرن ششم، به استثنای الهیات و علوم، در زمینه های دیگر مطلب زیادی در ایران و آسیای مرکزی به عربی نوشته نشد (دستاوردهای قرون وسطی، ص ۱۴۶). وی در جای دیگری می نویسد: «بخارای قرون وسطی زمینه را برای برآمدن آن تمدنی آماده ساخت که از نظر زبان و ادبیات می توان آن را رنسانس جدید زبان فارسی و از نظر هنر و اندیشه رنسانس فرهنگ سرزمین های شرقی اسلام نامید (همان مأخذ، ص ۲۶۲)».

تصوف و زبان فارسی دو بال ادب ایرانی بود که با آن تا دورترین نقاط جهان آن روز گسترش یافت. ریچارد فرای معتقد است که اغلب مبلغین اولیه اسلامی در سرزمین ترکان [آسیای مرکزی] درویشانی بودند که رسماً مبلغ محسوب نمی شدند، بلکه هنگام لشکرکشی غازیان اسلام به سرزمین ترکان به آن نواحی می رفتند و برای اینکه مشرکین را به اسلام دعوت کنند، در آنجا باقی می ماندند (همان مأخذ، ص ۱۶۳). ابن بطوطه بر این ادعا گواهی می دهد: «قصدمن از آمدن به این کوهستان [کامرو] زیارت یکی از اولیاء بود به نام شیخ جلال الدین تبریزی... مردم این کوهستان به دست شیخ اسلام آوردند و به همین سبب وی در میان آنان اقامت گزید.»<sup>۲</sup>

خدمات درویشان ایرانی به تمدن اسلامی در سفرنامه ابن بطوطه انعکاس دارد. وی پس از یادآوری تعداد بی شمار خانقاه و فرقه های درویشی در مصر می نویسد: «... هر خانقاه مخصوص گروهی از درویشان است و بیشتر درویشان از عجم [ایرانیان] اند که مردمی اهل ادب و در مسلک تصوف صاحب اطلاع هستند» (سفرنامه ابن بطوطه، ص ۷۲). ابن بطوطه در سفر به اسپانیا با تعداد زیادی از درویشان ایرانی روبرو می گردد. وی در بازدید از شهر غرناطه می نویسد: «عده ای از درویشان عجم به مناسبت شایهتی که آب و هوای غرناطه به آب و هوای ممالک آنان دارد، در این شهر اقامت گزیده اند، مانند حاج ابو عبدالله سمرقندی، حاج



یکدیگر، بازگویی آن خالی از فایده نیست. وی می نویسد: «روزی که پیش شیخ رفتم جبهه ای مرغزی بر تن او بود که مرا بسیار خوش آمد و با خود گفتم کاشکی شیخ این جبهه را به من می داد. روزی که برای خداحافظی رفتم شیخ برخاست و به کنار غار رفت و جبهه را از تن خویش برکند با طاقچه ای که بر سر داشت به من داد و خود مرقعی بر تن کرد. درویشان گفتند که شیخ معمولاً این جبهه را ندی پوشیده است. آن روزی که من به دیدارش رفتم بر تن کرده و از پیش خبر داده بود که «مغربی این جبهه را خواهد خواست و سلطان کافری آن را از وی خواهد گرفت و به برادرم برهان الدین ساغرچی خواهد داد. این جبهه از آن برهان الدین است و برای وی ساخته شده. چون از شیخ جدا شدم مدتی دراز بگذشت تا به کشور چین رفتم و به شهر خنسا رسیدم. در آن شهر به علت ازدحام جمعیت بین من و همراهانم فاصله افتاد و آن جبهه بر تن من بود. ناگهان در یکی از کوچه ها مرکب وزیر با شوکت و حشمت تمام پیدا گشت و چشم او بر من افتاد، مرا فراخواند و دستم گرفت و پرسید که از کجایی و رهایم نکرد و با خود به سرای سلطانم برد. سلطان حساس بر جبهه من افتاد و از آن تحسین کرد. وزیر به من گفت این جبهه را از تن برکن و من در آن حال چاره ای جز اطاعت نداشتیم. جبهه را کندم و آن را از من گرفتند... سأل دیگر که در شیر خان بالغ (پکن) به دیدن پادشاه چین رفتم و به زیارت زاویه شیخ برهان الدین ساغرچی مشرف گشتم، شیخ را دیدم قرآن می خواند و هدین جبهه را بر تن داشت.»

### فهرست منابع

- فرای، ریچارد. «بخارا، دستاورد قرون وسطی، ترجمه محمود محمودی، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۵۶ شمسی.
- مؤخد، دکتر محمد علی. سفرنامه ابن بطوطه، چاپ ششم، سینر نقش، تهران، ۱۳۷۶ شمسی.
- موران، ساجیکو. «متون تصوف در زبان چینی». مجله صوفی، شماره ۴۳، تابستان ۱۳۷۸ شمسی.

است. وزیران و دبیران با کفایت ایرانی، پس از تهاجم اولیه مغول، به تأدیب ایلخانان و در دستگرفتن مدیریت دیوانی کشورهای مفتوحه پرداختند. محمود یلواج و سید اجل بخاری و امیر احمد فناکتی، وزیران «منکوقان» در چین، در ردیف شاخص ترین آنان نام برده شده اند. عده زیادی از ادبا و صوفیان نیز با دستاوردی از فرهنگ و ادب ایران اسلامی به سرزمین های شرق دور سفر کردند و با خود زبان فارسی و درویشی را برای مردم آن نواحی به ارمغان بردند.

در بررسی های محققان ژاپنی و غربی معلوم شده است که کتاب های مورد استفاده به عنوان منابع و مأخذ چینیان مسلمان غالباً به زبان فارسی و از آثار نویسندگان ایرانی بوده است. در میان علوم اسلامی، تصوف بیشتر از کلام و حدیث و فقه در میان چینیان هواخواه داشته است. رایج ترین کتاب تصوف در چین، «مرصادالعباد» شیخ نجم الدین رازی و بعد از آن کتاب «لمعات» فخرالدین عراقی بوده است (متون تصوف در زبان چینی، ساجیکو). جامی، به عنوان پرطرفدارترین صوفی ایرانی، در بخش شرقی جهان اسلام مشهور شده است بطوری که در کلیه سرزمین هایی که مردم آن ها با زبان فارسی آشنایی داشته اند از کتاب های او به صورت گسترده ای استفاده می کرده اند.

به گفته ابن بطوطه، زبان فارسی از چنان محبوبیتی در شبه قاره هند برخوردار بوده که سلطان محمد تغلق، تعداد زیادی اشعار فارسی در حافظه داشته است. در مناسبتی که شیخ الشیوخ مصر، به عنوان سفیر حسن نیت، با پول و جواهرات اهدایی سلطان به طرف مصر حرکت می کند و پس از مدتی دست خالی پیش تغلق بازمی گردد و ادعا می کند در راه دزدان همه را به غارت برده اند، سلطان دوبیت از اشعار شمس را، برای نشان دادن سوء نیت سفیر می خواند:

آن کس کز اینجا زر برد      با دلبری دیگر خورد  
تو کژ نشین و راست گو      آن از چه باشد؟ از خری

(سفرنامه ابن بطوطه، ص ۸۶).

### یادداشت ها

۱- سفرنامه ابن بطوطه، ص ۳۵۶. احمدیه\* پیروان شیخ احمد رفاعی و «حیدریه» پیروان قطب الدین حیدر بوده اند.

۲- سفرنامه ابن بطوطه صفحه ۲۷۰ از جلد دوم. در اینجا ابن بطوطه یکی از کرامات شیخ را بر می شمارد که به علت نشان دادن ارتباط مشایخ صوفی در کشورهای مختلف با

### ذوالنون و جوان عارف

ذوالنون مصری خبر داد و گفت: روزی در بادیه ای می رفتم، جوانی دیدم که جان به حق تسلیم می کرد. اثر عرفان بر رویش بشناختم، گفتم: یا اخی! بگو: لا اله الا الله.  
جوان گفت: شرم نداری که میان من و میان حق حجاب کبریا نمانده است و تو آنگه گویی که او را یاد کن.

من لایم و الا را      او باقی و او والا

آنگه هو گفت و شهباز روان پر عشقش پرواز کرد.

— کتاب عیبه العاشقین، تألیف روزبهان بقلی

از ابی مدین او عنایت یافت  
به کمال از ولی ولایت یافت  
مغربی بود و مشرقی به صفا  
آفتابی بی تمام مه سیما  
(شاه نعمت الله ولی)

# ابومدین

## نمایندۀ تصوف خراسان در مغرب

### از: نوری گراهام

کتاب "مرآت الجنان"، یافعی به نحو بارزی درباره قدرت و نفوذ ابومدین سخن می گوید (یافعی ۱۹۷۰ م، ص ۴۶۹).

بنابه عقیده تریمنینگهام، مکتب تصوف ابومدین تلفیقی بود از مکتب سُکر خراسان که توسط بایزید پی ریزی شده و مکتب صحو بغداد که توسط جنید بنیان گشته بود. مکتب ابومدین از نظر تعلیمات تصوف سنت مکتب خراسان را دنبال کرد و از نظر وظایف صوفی در اجتماع (سلوک) پیرو مکتب بغداد بود. ابوالحسن شاذلی، جانشین ابومدین، همان روش را ادامه داد و شاه نعمت الله ولی در ایران شیوه مکتب تصوف ابومدین را دنبال کرد.

کُرِنل (Cornell) مستشرق بنام دیگری، ابومدین را "جنید غرب" نامیده و توضیح داده است که: «ابومدین مانند جنید بغدادی، به علت شرایط خاص تاریخی توانست تلفیقی از سنن گوناگون تصوف دوران خود بوجود آورد. به این ترتیب می توان گفت که او به راستی قطب آن زمان بوده زیرا تعالیم او — چه از نظر محتوی، روش و یا اخلاقیات — قرن‌ها پس از وفاتش بطور کلی در تصوف مغرب و بخصوص در پیران متأخر مغربی از جمله ابوالحسن شاذلی تأثیر بسزایی گذاشت.» (Cornell 1966, p. 16)

عبدالرحمان جامی به نقل از کتاب مرآت الجنان شیخ عبدالله یافعی می گوید: «اکثر پیران یمن به سلسله شیخ عبدالقادر تعلق داشتند و تنها تعدادی از آنها پیرو طریقت ابومدین بوده اند. ابومدین پیر مغرب بوده، در حالیکه شیخ عبدالقادر پیر مشرق بوده است» (جامی، نفحات الانس، ص ۵۲۸).

یکی از شخصیت‌های پرنفوذ تصوف در دنیای غرب اسلام و حلقه مهم در سلاسل تصوف شرق اسلام، ابومدین از اهالی تلمسن است. او شارح برجسته عرفان باستانی خراسان بود که از طریق معنویت باطنی اسلام پالایش یافت. اصول این مکتب عبارت بود از فتوت و جوانمردی، ایثار، فداکاری و تجرید.

صریح ترین مطلبی که درباره نقش اساسی ابومدین در گسترش تصوف نگاشته شده، متعلق به مستشرق معروف تریمنینگهام (Trimingham) است که می گوید:

«تا قبل از ابومدین بنیانگذاران سلاسل تصوف معمولاً به مکتب جنیدی تعلق داشته و یا پیرو مکتب بایزید بسطامی بودند. اما بعدها در مغرب به پیروی از ابومدین (متوفی ۱۲۹۸ میلادی) مکتب ثالثی با ویژگی های خاص خودش بوجود آمد.»

(Trimingham 1973, p. 16)

ابومدین وارث تعالیم دو شاخه از تصوف بود که شاخه اول از طریق مرشد اصلی او یعنی ابوبعزاء بربری که امی بود به او منتقل شده بود. این شاخه همان مکتب تصوف بغدادی بود که ابوالحسن نوری (متوفی ۹۰۷ میلادی) نیز در آن جای داشت. شاخه دوم از طریق ابوسعود بن الشبل الاندلسی البغدادی (متوفی ۱۱۸۳ م) به عبدالقادر گیلانی (متوفی ۱۱۶۶ م) ختم می شد که او نیز متأثر از احمد غزالی (متوفی ۱۱۲۶ م) پیرو مکتب خراسان و شارح نظریه عشق در تصوف بود. چند نسل بعد از ابومدین شیخ عبدالله یافعی (متوفی ۱۳۶۷ م) مرشد شاه نعمت الله ولی (متوفی ۱۴۳۱) — مؤسس سلسله نعمت الهی — نیز در همین شاخه قرار داشت و در

جامی، ص ۵۲۶ و ۵۲۸).

بیش از هرکس دیگری در آثار ابن عربی، نام ابومدین به چشم می خورد و ابن عربی همواره او را با لقب "شیخ المشایخ" خطاب می کند (Hirtenstein 1993, p. 163). کلود آداس (Claude Addas) یکی از محققان برجسته آثار ابن عربی متذکر می شود که «نام ابومدین بیش از همه صوفیان دیگر، در آثار ابن عربی است، درحالیکه ابن عربی حتی او را ملاقات نکرده بود.» (Addas 1993, p. 60) ابن عربی در کتاب روح القدس درباره پیغامی که از ابومدین دریافت کرده بود، چنین می نویسد: «مطمئناً ما یکدیگر را در عالم ارواح ملاقات خواهیم کرد، اما ملاقات ما در این دنیا بنا برخواست خداوند نیست (همان مأخذ، ص ۶۶). خلاصه اینکه، بدون شک ابن عربی در خویش رابطة نزدیکی با ابومدین احساس می کرد، گویانکه هرگز او را ملاقات نکرده بود. "کلود آداس" همچنین به این نکته یادآور می شود که: «این موضوع برایم جالب بود که سخنان و نام ابومدین در زندگی و آثار ابن عربی مشهود است و احترام و پیروی ابن عربی از ابومدین بی حد و حساب است.» (همان مأخذ، ص ۱۱۴). برای مثال "آداس" به شرح داستان زیر می پردازد که نشانه دل بستگی شدید ابن عربی به ابومدین است:

«ابن عربی به مدت چهارسال در شهر "تلمسن" موطن ابومدین زندگی کرد. روزی مردی را ملاقات کرد و بین آن دو بحث و جدل در گرفت و در ضمن، آن شخص به ابومدین خرده گرفت که باعث ناراحتی و عصبانیت ابن عربی شد. آن شب ابن عربی پیغمبر (ص) را به خواب دید که با شماتت از او پرسید چرا او از آن شخص متنفر است. پاسخ ابن عربی به پیغمبر خدا چنین بود: "برای اینکه او از ابومدین متنفر است." سپس پیغمبر از ابن عربی سؤال می کند که آیا او عاشق خداوند است و ابن عربی جواب می دهد که هست. بلافاصله پیغمبر به این نکته متذکر می شود که آنکه عاشق خداوند است نباید نسبت به بنده او احساسی ناخوشایند داشته باشد. ابن عربی از کار خود پشیمان شد و روز بعد با هدیه ای به سراغ آن شخص رفت. با شنیدن این واقعه از زبان ابن عربی، آن شخص به گریه افتاد و تمام احساسات ناخوشایند او در مورد ابومدین به محبت تبدیل شد (Addas 1993, p. 114).

ابومدین شعیب بن الحسین الانصاری (۵۹۴-۵۰۹ هجری) در شهر کانتیان واقع در منطقه اشبیلیه اندلس متولد شد. پدرش

کرنل به این نکته اشاره می کند که چندین سال بعد از وفات ابومدین و شیخ عبدالقادر گیلانی روایتی بین مردم رایج شد که این هر دو در مکه یکدیگر را ملاقات کردند و ابومدین به جمع مریدان عبدالقادر گیلانی پیوست. اما به عقیده این محقق در صحت این روایت جای تردید است، زیرا در هیچیک از نوشته های ابومدین اشاره ای به چنین ملاقاتی وجود ندارد. همچنین نخستین تذکره نویسانی که به شرح حال ابومدین پرداخته مانند التادلی در سال ۶۱۷ هجری (کمتر از سی سال بعد از وفات ابومدین) و ابن قنفوذ در سال ۷۸۷ هجری (یک قرن و نیم بعد از ابومدین)، صریحاً متذکر شده اند که ابومدین تا پیش از تونس کنونی (افریقای آلمان) سفر نکرد.

با این وجود، در اذهان صوفیان نسل های آینده این ارتباط نزدیک بین این دو شیخ صوفی چنان تثبیت شده بود که برطبق نظر کرنل «چندین سال بعد از وفات ابومدین، صوفیان قادری در مغرب، وی را به عنوان یکی از پیران سلسله خویش بشمار آورده اند» (Cornell 1996, p. 10) همچنین کرنل متذکر می شود که این داستان خیالی درباره رابطه ابومدین و شیخ عبدالقادر گیلانی احتمالاً توسط درویشان قادری در مغرب ساخته و پرداخته شده، زیرا ایشان از بسیاری از تعالیم ابومدین متأثر شده اند (همان مرجع، ص ۱۱).

ابوسعود، پیر ابومدین، نیز مانند ابومدین از اهالی اندلس بود، اما در بغداد با تصوف آشنا شد و از تصوف ایرانی رایج در بغداد بسیار متأثر شده بود. لااقل یکبار به مغرب - اسپانیا و یا آفریقای شمالی - بازگشت و در طی این سفر بود که ابومدین به جرگه مریدان او درآمد. ابوسعود در بغداد وفات یافت و در همانجا دفن است. اگرچه ابن سعود از جمله جوانمردان آن روزگار به شمار می رفت، اما در طریق عشق، همپایه احمد غزالی نبود و در مقام مقایسه آن دو می توان گفت که احمد غزالی سماع صوفیانه را برای همه صوفیان تجویز می کند، درحالیکه ابن سعود آنها تنها برای صوفیانی که تا حدودی در طریق تصوف گام نهاده اند، جایز می داند.

می توان گفت که با تشرّف ابومدین، تصوف عاشقانه خراسان باردیگر در غرب اسلام رایج شد. عبدالرحمان جامی، به تقلید از ابن عربی، هم به ابومدین و هم به ابوسعود لقب "امام" داده که در اصطلاح صوفیه مقامی بعد از مقام قطبیت است (نفحات الانس

زنی سیاهیوست ازدواج کرد و از او پسری پیدا کرد، ولی از آنجا که ابومدین بازعزم سفر کرده بود، یکی دیگر از مریدان ابویعزای با آن زن ازدواج و از آن پسر نگهداری کرد.

درباره مقام ابومدین، گرنل چنین می نویسد: «علاوه بر کوشش او برای گسترش و اشاعه روش صوفیان، ابومدین بیشتر با لقب "مرشد مقام توکل" در مغرب معروف شد و معتقد بود که صوفی می باید به آنچه قسمت اوست توکل کند و حرکت را به سکون تبدیل سازد (Cornell 1996, pp. 126-127).

منظور ابومدین از سکون این است که مرید با تلاش خستگی ناپذیر خود سعی می کند که به تمام فعالیت های دنیوی و باطل خویش که از ذهن او سرچشمه می گیرد خاتمه بخشد، تا لایق دریافت موهبت خداوند که همان مقام بقاء است، بشود (همان مأخذ، ص ۳۱).

به پیروی از سنت تصوف خراسان، ابومدین معتقد بود که در حال "جمع" یاد خداوند صوفی را از "تفرقه" باز می دارد و آثار وجود (انانیت) را در او از بین می برد (همان مرجع صفحات ۲۵-۱۲۴) و درباره مقام معنوی خویش چنین می گوید: «مقام من عبودیت، حال من الوهیت، و صفات من ربانیت است. ظاهر و باطنم مملو است از علم الهی و ارض و سماوات من پر است از نور خداوند» (همان مرجع).

یکی از اساسی ترین اصول طریقت مراقبه است که بوسیله آن صوفی از هر آنچه در درونش می گذرد، آگاه می شود. به قول دکتر جواد نوربخش: «مراقبه آنست که ظاهر و باطن را از ماسوای او حفظ کنی و تنها توجه خود را به خداوند معطوف سازی» (دربخش صوفیان، ص ۹۲). "آداس" به این نکته اشاره می کند که در ابتدا یعنی حتی قبل از برخورد با ابویعزای، ابومدین راه و روش مراقبه را از پیری به نام محمد بن قاسم یاد گرفت (Hirtenstein 1993, p. 174).

به عقیده ابومدین اصطلاح "فقیر" در تصوف تنها در مورد کسی صادق است که خالصاً و صادقانه خود را تسلیم خداوند کرده است و در کتاب "بدايت المرید" ابومدین فقیر را چنین توصیف می کند: «فقیر صادق هیچگاه به دیگران بخل نمی ورزد و علم و دانش خود را بی دریغ در اختیار همگان می گزارد. او مانند معلمی است که با تمام موجودات خداوند با محبت و شفقت رفتار می کند. نزد او تحسین و ملامت، رد و قبول، ثروت و فقر همه یکی است. او نه از آمدن حوادث خوشحال می شود و نه از گذشت

در هنگام طفولیت درگذشت و او توسط برادرانش که در حق او بد رفتاری و نامهربانی می کردند، بزرگ شد. برادرانش او را به کار چوپانی گماشتند و چنان او را تحت فشار قرار دادند که در اولین فرصت از نزد آنان گریخت و به مرز جنوبی اسپانیا رفت. در آنجا با زاهدی آشنا شد و از او خدانشناسی آموخت. بعد از چندی این زاهد از او خواست که به سفر آفاق و انفس بپردازد. ابتدا او به جبل الطارق رفت و بعد به جزیره "سوتا" (Ceuta) واقع در مدیترانه مسافرت کرد و در آنجا برای امرار معاش به جرگه ماهیگیران پیوست.

سپس به مراکش رفت و طولی نکشید که بالاجبار در صف سربازان آن منطقه درآمد، اما این مدین توانست از این کار سرباز زند و به مسافرت خویش ادامه داد تا اینکه به شهر "فض" رسید و در آنجا در دانشگاه جامع القروین مشغول به تحصیل شد.

او ابتدا مرید ابن حرزهم شد و بعد از چندی به حلقه ارادت مرشدان دیگری از جمله ابو عبدالله الدقاق (متوفی ۱۱۹۰م) پیوست. ابو عبدالله خود ملامتی بود و از هیچ چیز باک نداشت. او پیوسته بر علیه بی عدالتی های جامعه خویش سخن می گفت و به شاگردان خویش توصیه می کرد که با تکیه به پیمان خویش با خداوند از هیچ چیز ترس و واهمه ای نداشته باشند. حکومت آن زمان از بیم تعالیم دقاق به ناچار حیطة تدریس او را محدودتر کرد. تعالیم و افکار ابومدین درباره نقش صوفی در جامعه، بیشتر متأثر از عقاید ابو عبدالله دقاق است.

مهمترین مرشد ابومدین ابویعزای بود. بخاطر ابویعزای، ابومدین تحصیل را رها و فض را ترک کرد تا به حلقه مریدان او در خانقاهش واقع در کوه "ایروجان" (در قسمت مراکش مرکزی) پیوندد. ابویعزای او را از تمام علائق دنیوی و نفسانی نجات داد و به سوی کمال رهنمون ساخت.

قبل از اینکه به ابومدین اجازه ارشاد دهد، ابویعزای او را به مقام شیخ خانقاه خود در فض منصوب کرد و از او خواست که جوابگوی حملات و انتقادات علمای ظاهر باشد. بعد از وفات ابویعزای در سال ۵۷۲ هجری، ابومدین جانشین او شد و به شهر بیجایا (واقع در الجزیره کنونی) مسافرت و در آنجا اولین خانقاه خود را بنیاد کرد و چنان در ارشاد و تربیت مریدان خویش همت گماشت که بعد از چندی از سوی مردم آن منطقه لقب "شیخ المشایخ" گرفت.

بنابه دستور مرشدش ابویعزای، ابومدین برای مدت کوتاهی با

آنان غمگین» (Hirtenstein 1993, pp. 96-97).

ابومدین به پیروی از پیرش همواره طریق فتوٰت و ایثار را اختیار می کرد و می گفت: «تصوّف تنها رعایت آداب نیست، بلکه آن عبارت است از پاکی قلب، سخاوت روح و پیروی اولیاء و فضیلت آنهاست» (همان مرجع، ص ۹۱-۹۰).

یکی از تعلیمات اصولی ابومدین که بعدها در طریقت ابوالحسن شاذلی تأثیر بسیار گذاشت موضوع سلوک صوفیان است. در این باره گفته شده است: «از نظر ابومدین، صوفی حقیقی زاهدی منزوی نیست، بلکه عنصر مؤثر و مفید اجتماع است. ممکن است او هر از گاهی برای توجّه بیشتر به خداوند از خلق دوری کند، اما در هر صورت از سلوک با خلق غفلت نمی کند» (همان مأخذ، ص ۳۲). می توان گفت که صوفیان نعمت الهی و شاذلی هنوز هم بر شیوه ابومدین رفتار می کنند و همه آنان با وجود اینکه کاری در اجتماع دارند وابسته امور دنیوی و سربار دیگران نیستند.

ابومدین، به شیوه بایزید و بقیه پیران خراسان، شطحیاتی چند نیز گفته است. برای مثال در جواب این سؤال که آیا هنوز گرفتار نفس است، او پاسخ داد: «آیا حجر الاسود گرفتار خودش است؟ همان حالتی که بر آن سنگ می گذرد، بر من نیز می گذرد.» ابن عربی در این باره می گوید: «از این داستان چنین پیداست که به مقام "عدم تأثیر من غیر" (یعنی ماسوای خدا برا او اثری ندارد) رسیده است (پیران طریقت، ص ۳۵). این شطحیّات باعث شد که عده ای از علمای ظاهر او را به کفر و الحاد متهم سازند و در صدد آزار و اذیتش برآمدند. علاوه بر این مورد غضب مأموران حکومتی نیز بود، زیرا بنا بر سنت جوانمردان خراسان، او مریدان خویش را با لقب "سلطان" خطاب می کرد (Cornell 1996, p. 15).

بالاخره در سال ۵۹۴ هجری، توسط حاکم بی رحم آن زمان ابویوسف یعقوب المنصور به مراکش احضار شد تا مورد بازجویی قرار گیرد. اما در حین سفر، ابومدین مریض شد و مجبور شد که با جمعی از مریدان در دهکده "یاسیر" توقف کند و طولی نکشید که در همانجا وفات یافت. مریدانش جسد او را به خانقاه او رباط العباد واقع در تپه های غربی شهر تلمسن بردند و در همانجا به خاک سپردند. روایت است که در آخرین لحظه های حیات خود رو به مریدانی که در دور تخت او حلقه زده بودند کرد و گفت: «الله الحق» (مرآت الجنان، جلد سوم، ص ۴۷۱).

مقبره ابومدین هنوز هم پابرجاست و هر ساله زیارتگاه افراد بیشماری است. بلواری هم به نام او در همانجا احداث شده است. در میان تمام اولیایی که در الجزیره مدفون اند، ابومدین از محبوبیت بیشتری برخوردار است و به راستی می توان او را "عارف الجزیره" نامید. بنابه عقیده آداس، «درواقع ابومدین بود که توانست تصوّف را در مغرب رواج دهد... مریدان بیشماری داشت که توانستند تعلیمات او را حتی تا مشرق گسترش دهند و در تاریخ تصوّف (چه شرق و چه غرب دنیای اسلام) ابومدین از مقام ویژه ای برخوردار است» (Addas 1993, p. 60) باز آداس می گوید: «نفوذ و تعلیمات او هنوز در الجزیره پابرجاست و دلیل آن هم جشن هایی است که پیروان او هر ساله در مقبره او برگزار می کنند.» آداس این محبوبیت ابومدین را چنین توضیح می دهد:

«اول اینکه ابومدین از شخصیت جاذبی برخوردار بود بطوریکه هر جا که سفر می کرد مریدان بسیاری گرد او جمع می شدند، حتی گویند یکبار مأموران حکومتی از کثرت مریدان او به وحشت افتادند، زیرا تصور کردند که او در صدد ایجاد لشکری است و داعیه سلطنت در سر می پروراند (همان مرجع، ص ۱۶۱). دوم اینکه برخلاف مشاهیر معاصر خود، شهرت و محبوبیت ابومدین نه تنها با مرگ او خاتمه نیافت، بلکه حتی قرن ها پس از وی آوازه او سینه به سینه توسط اشعار عامیانه اندلسی به نام "موشحات" که درباره کرامات و فضایل او بود، منتقل گردید و به تازگی نیز یکی از خوانندگان الجزیره با اجرای یکی از اشعار ابومدین موفقیت زیادی در میان جوانان کسب کرده است (همان مرجع).

یکی از جنبه های بسیار مهم شخصیت ابومدین تعالیم اوست که به صورت کلمات قصار و نوشته های او باقی مانده است. کرنل می نویسد: «کتاب "بدایت الهمید" تألیف ابومدین به وضوح نشانگر تأثیر عمیق تصوّف شرق دنیای اسلام بخصوص خراسان، در مغرب است و اگر بخاطر اشاره هایی که در این کتاب به رفتار و آداب مغرب زمین از قبیل لباس پوشیدن طائفه های مختلف و بجا آوردن روزه هایی که ابومدین از مریدانش می خواسته، نمی بود، این کتاب ابومدین از رساله هایی که در همان اوان در شرق دنیای اسلام نگاشته شده بود، به سختی قابل تفکیک می شد (همان مأخذ، ص ۲۸-۲۷).

ابومدین به همان اندازه که به زهد تأکید داشت، به صدق نیز

که در حدود ۳۰۰ سال (از سال ۷۵۶ تا ۱۰۳۱ میلادی) در این خطه فرمانروایی می کردند، اکثراً آزاده و روشنفکر بودند و دیگر اینکه متفکران، هنرمندان و شاعران هر سه دین سامی با صلح و تفاهم در این خطه می زیستند.

بعد از ابومدین تعالیم غزالی درباره عشق و سنت جوانمردی خراسان در سلسله اصلی تصوف (ام السلاسل یا معروفیه) و در میان جانشینان ابومدین همچنان ادامه داشت. شاه نعمت الله ولی در سلسله پیران طریقت خویش نسبت خود را به ابومدین چنین ذکر می کند: شاه نعمت الله مرید شیخ عبدالله یافعی و او مرید صالح بربری و او مرید کمال کوفی و او مرید ابوالفتوح سعید و او مرید ابومدین بود.

این نوشتار را به سخن ابومدین که مریدان او به پیر و مراد خود نسبت داده اند پایان می بخشیم:

«اصل عشق الهی آنست که پیوسته و در هر شرایطی به یاد خداوند باشی و بکوشی که او را بشناسی و جز او به چیزی دیگر توجه نکنی.»

### فهرست منابع

Addas, C. 1993. *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi*. Translated from The French by P. Kingsley. Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, Golden Palm Series.

Ansari (al-), A.S. 1996. "Bidayat al-murid", in *The Way of Abu Madyan: The Works of Abu Madyan Shu'ayb*, Translated and Edited by V.J. Cornell. Cambridge: The Islamic Texts Society.

Cornell, V.J., Editor and Translator. 1996. *The Way of Abu Madyan: Doctrinal and Poetic Works of Abu Madyan Shu'ayb al-Husayn al-Ansari*. Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, Golden Palm Series.

Ibn 'Arabi, 1911/1329. *al-Futuhat al-makkiyya*. 4 vol. Bulaq, Eqypt.

\_\_\_\_\_ 1980/1400. *Fusus al-hikam*. Edited by A. 'Afif. Beirut.

Schimmel, A. 1986. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

Trimingham, J.S. 1971. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Yafi'i, A. 1970/1390. *Mir'at al-jinan wa 'ibrat al-vaqdan*. 4 vols. Beirut.

جامی، عبدالرحمان. ۱۹۹۱م. نجات الانس. به تصحیح م. عابدی، تهران.

غزالی، امام احمد. رساله سوانح و رساله ای در موعظه، به تصحیح دکتر جواد نوربخش، انتشارات خانقاه نعمت الهی، تهران.

نوربخش، دکتر جواد. در بهشت صوفیان، انتشارات خانقاه نعمت الهی، لندن. ۱۹۸۳م.

\_\_\_\_\_ پیران طریقت، انتشارات خانقاه نعمت الهی، تهران، ۱۹۷۹ میلادی.

توجه داشت. در یکی از کلمات قصار خود می گوید: «در جمع درستکاران، صادقان نادراند» و او پیوسته در آثار خویش جویندگان حقیقت را از معاشرت با علمای ظاهر بر حذر می داشت.

از ابویعز، مرشد ابومدین، کتابی به عربی به نام "رسالة فی التصوف" باقی مانده که بر شیوه کتاب سوانح شیخ احمد غزالی نگاشته شده است. از آنجا که ابویعز امی بوده، احتمالاً یکی از مریدانش گفتار مرشد را به رشته تحریر درآورده است. همانند کتاب سوانح غزالی این کتاب نیز درباره طریق عشق و دل است و آغاز آن چنین است: «بدان که عرفان معرفت حال است بدین طریق که عارف را از خود جدا می سازد تا در سویدای دل او ظاهر گردد.» این کتاب به پیروی از سوانح، خلاصه ای است از طریق عشق و فنا و بخشی از آن نیز به شیوه تصوف خراسان درباره رؤیت معشوق توسط دیدگان معشوق در دل عاشق است.

نظریات احمد غزالی درباره جوانمردی نیز تأثیر فراوانی بر روش و تعالیم ابومدین داشته است و اشعار او به عربی یادآور سنت پندنامه ادب فارسی خصوصاً اشعار حکیم سنایی است. تصوف خراسان لااقل از دو طریق به ابومدین رسید. اول اینکه نخستین مرشد ابومدین، علی بن حرزهم، از اهالی مراکش و مرید ابوبکر بن الاعربی بود. ابوبکر حکمت اشعری و فقه شافعی را از ابوحامد غزالی، فیلسوف و فقیه معروف خراسان آموخت. دوم اینکه عبدالرحمان البلوی، صوفی اسپانیایی، بین سالهای ۱۱۰۳ تا ۱۱۰۴ میلادی شاگرد ابوحامد غزالی بوده و زمانی که به شهر "المریا" بازگشت به کار تدریس پرداخت و از جمله شاگردان او ابوالعباس احمد العارف (متوفی ۱۱۴۱ هجری) بود و ابومدین علم حدیث را نزد همین ابوالعباس آموخت.

طریقت صبحاحیه که در سال ۱۱۴۰ میلادی تأسیس شد، تلفیقی بود از تصوف خراسان با فرهنگ مغرب. گرنل در این باره چنین می نویسد: «از نظر رفتار و سلوک، طریقت صبحاحیه از تعالیم فتوت مکتب خراسان که دو قرن قبل رایج بود، پیروی می کرد» (Cornell 1996, p. 24). در حقیقت، اخلاق و آدابی که مؤسس این سلسله برای صوفیان قائل شد، تفاوت چندانی با عقاید ابوسعید ابوالخیر نداشت.

تصوف در ممالک غربی اسلام مانند اسپانیا و مراکش دیرتر از سایر ممالک رشد و نمو کرد، اما جای تعجب است که تصوف نتوانست در این دیار شکوفا شود با وجود اینکه حکام اموی اسپانیا

# گل‌های ایرانی

## برخیزم

من به پاسِ قدمت از سرِ جان برخیزم  
جان چه باشد که ز سودای جان برخیزم  
خاکِ راحت شده ام تا که به دامان تو ناز  
به امیدِ بنشینم که ز جان برخیزم  
فتنه انگیزِ فلک فتنه جادوی تو ساخت  
تا بدان فتنه چو نرگس نگران برخیزم  
سایه ام سینه به خاکِ قدمت می سایم  
لاجرم در پیت ای سروِ روان برخیزم  
نه که نازت کشم ای غنچه به غوغای بهار  
که به پاس تو به یغمای خزان برخیزم  
ز آبرو بگذرم اندر رهت ای یوسفِ ناز  
چون زلیخا به کف این نقد روان برخیزم  
نه فلک بارِ غمِ عشق و امانت نکشید  
تا من خسته بدین کار چسان برخیزم  
دستِ غیبی مگرم باز ممد فرماید  
تا که از زیر چنین بارِ گران برخیزم  
من نه بنشسته به خاکم که بمانم دائم  
که سرانجام ازین کون و مکان برخیزم  
ای صبا مژده و صلی ز عنایت به من آر  
تا بدان مژده چو آهی ز میان برخیزم  
یارم از نوربخشید و چو بیگانه گذشت  
آشنایم ز پیش جامه دران برخیزم  
**حسین محمدی (آشنا) - مشهد**  
**بهار آرزوها**  
بیا ساقی دل امشب دیده بیدار می خواهد  
بهار آرزوها شد وصال یار می خواهد  
شکسته جام جانسوزم چو شمعی جام جان سوزم  
چو جام جان ز جانان پرتو انوار می خواهد

نه بشناسم مکانم را نه نامی و نشانم را  
که دل در بی نشانها ساقی خمّار می خواهد  
سرشک لاله می ریزد به دامان سحر امشب  
زمین و آسمان دل شب بیدار می خواهد  
خُم جانم به جوش آمد ز توفان غم عشقت  
حریم کعبه جانان گل رخسار می خواهد  
چه سازم با دل خونین که آرامش نمی بینم  
زبان الکن دل قدرتِ گفتار می خواهد  
به صحرای خیال تو خراب و مست و مدهوشم  
دو چشم نرگس دیدن دل هوشیار می خواهد  
بیا ساقی خرابش کن خرابات وجودم را  
که مرغِ جان طیب این دل بیمار می خواهد  
زهی از دشت پندارم شمیم عشق می آید  
ز خورشیدِ جمالت ساحت دیدار می خواهد  
به جان گفتا که در بندی چگونه وصل من خواهی  
بگفتم پایِ دل آن لحظه ابکار می خواهد  
به دل گفتا شکیبایی ره عشاق می باید  
بگفتم دل صبوری از ششه غفّار می خواهد  
به "مهری" گفت ای مجنون چه می خواهی ز میخانه  
بگفتم نوربخش جان دل تبار می خواهد  
**مهرانگیز وفایی (مهری) - تهران**

## باران عشق

پنهان ز در در آمدی تا درتم منزل کنی  
این صوفی دیوانه را با راز خود همدل کنی  
بر نفس من مأوا شوی با هست من همناشوی  
بارگران عشق را بر پشت من محمل کنی  
باران رحمت ریختی، با خاک غم آمیختی  
تا بی سروپایی چو من را پا و سر در گل کنی  
راز ترا برتافتم، اسرار در خود میافتم  
ترسم کنون اسرار من مضمون هر محفل کنی  
با خود قراری داشتم کآسان بگیرم کارها  
باز آمدی کاحوال من مشکل تر از مشکل کنی  
**نریمان حجتی - وین**

## روشنایی بخش

از خداجویی خدا گوئیم ما  
 بیخود از خویش و خدا خوئیم ما  
 در حریم لی مع الله معتکف  
 ساجد محراب ابروئیم ما  
 باده پیمای خم ذات احد  
 مست نرگسهای جادوئیم ما  
 بی سروپا و ندان و لال و گم  
 فانی او باقی اوئیم ما  
 هر چه می خواهد به میدان وفا  
 گاه چوگانیم و گاه گوئیم ما  
 دست هفتاد و دو ملت سوی ما است  
 تا گدای شاه آن کوئیم ما  
 خاک خاک کوی او گردیده ایم  
 کیمیا را چاشنی زوئیم ما  
 حامل بار امانت آدمی  
 خامشیم و ذاکر هوئیم ما  
 فارغ از بود و نبود ما سوی  
 ناظر رویش به هر سوئیم ما  
 دسدم از خویش فارغ در درون  
 نوربخش جان و دل گوئیم ما  
 سربه پایش تا نهادیم از ادب  
 پا به فرق چرخ مینوئیم ما  
 تا فدائی شد تعلق های ما  
 روشنایی بخش هر سوئیم ما  
**فدائی نژاد - تهران**

## حدیث یار

هزار جهند بکردم که تا رضای تو جویم  
 میسرم نشد از بخت بد دگر چه بگویم  
 چو از دل تو فتادم، فتادم از همه دلها  
 چه می شود بگشایی دری ز لطف برویم  
 غلام پیر جناب شمایم ای شه خوبان  
 در دگر نروم، هم سخن ز غیر نگویم  
 تویی امید دودنیای من کجا روم آخر  
 تو محرم دل زاری حدیث خود به که گویم  
 هر آنچه لایق هر کس که بود لطف نمودی  
 چگونه شکر عنایات ای کریم بگویم  
 جلال خار ره نوربخش کون و مکانم  
 ولی به هر در و بامی حدیث یار بگویم  
**جلال باقری - رودسر**

## ای پیر

ای پیر .

در باغچه ای کوچک

با تمام بزرگیت ترا دیدم

خاک را زیر و زبر کردیم

در ذرات آن ترا دیدم

دانه افشاندم

در ذات دانه ترا دیدم

دانه ها را آب دادم

در حیات بخشی آن ترا دیدم

هرزه گیاهان را برکندم

حتی در آنها نیز ترا دیدم

نسیمی بر آنها وزید

در روح بخشی نسیم ترا دیدم

از تابش خورشید جان گرمند

در آن مهر عظیم، ترا دیدم

در سبزی برگها و سرخی گلهایشان

ترا دیدم

در عطر دلاویزشان

ترادیدم

برای رشد آنها

چه سوختنها

چه دردها

چه خستگی ها

که با عشق کشیدم

و در همه

سوختنها

دردها

خستگی ها

ترادیدم و پیام ترا شنیدم

که می خواهی

همانند گیاهان باغچه رشد کنم و بارور گردم

حال آن گیاهان

بارور گشته و سربرافراشته اند

ولی خود را نمی دانم

تنها می دانم

که به ادراک هستی مطلق تو

در هر ذره و کل باغچه رسیده ام

و نوربخشی دوست را

در صورت گل‌های آفتابگران باغچه می بینم

لی لی نبوی - تورنتو



تا مرد به تیغ عشق بی سر نشود  
اندر ره عشق و عاشقی بر نشود  
هم عشق طلب کنی و هم سر خواهی؟  
آری خواهی ولی میسر نشود!

— ابر سعید ابوالخیر

از دفتر سوم مثنوی معنوی

# فنا و بقا

## قصه وکیل صدر جهان

از: کریم زبانی

" هست " از روی بقای ذات او  
نیست گشته وصف او در وصف هو  
مانند شعله ی شمع که در پیش آفتاب دیده نمی شود ولی به  
حساب می آید . در واقع ، ذات شعله ی شمع برجاست ، چراکه  
هرگاه پنبه ای به آن نزدیک کنی ، آتش می گیرد ، ولی چون در پیش  
آفتاب روشنایی ندارد ، در حکم " نیست " است :

" نیست " باشد ، روشنی ندهد تو را  
کرده باشد آفتاب او را فنا  
چنانکه هرگاه چند مثقال سرکه را در دویت من شهید  
بریزی ، طعم سرکه در شهید " نیست " می گردد ، ولی اگر آن را در  
ترازو گذاری ، وزن محلول ، حاصل جمع وزن شهید و سرکه  
خواهد بود :

نیست باشد طعم خل<sup>۱</sup> چون می چشی  
هست او فی<sup>۲</sup> فزون چون برکشی  
پیش شـیر آهـوی بیهوش شد  
هستی اش در " هست " او روپوش شد  
این قیاس عاشقان بر کار ربّ  
جوشش عشق است نر<sup>۳</sup> ترک ادب  
بی ادب تر نیست کس زاو در جهان  
با ادب تر نیست کس زاو در نهان  
بی ادب باشد چو ظاهر بنگری  
که بود ، دعوی عشش همسری!

به هر گوشه ای از گلزار بی مرز و حصار مثنوی مولانا  
جلال الدین محمد بلخی که سر می کشی بوی گُلت چنان مست  
می کند که دامت از کف می رود و مشام جانت فرحناک و تازه  
می شود . قصه های زنجیره ای این دایرة المعارف بی مانند ،  
نکته های دشوار فهم عرفانی را با سادگی و شیرینی تمام بازگو  
می کنند ، بلکه جان می بخشند . یک قصه را که می گشایی چنان  
می نماید که به خمخانه ای راه یافته ای و جرعه ای کافی است تا تو  
را ساعت ها مست نگاه دارد . پس بیایید پیاله ای برداریم و جرعه ای  
برگیریم .

موضوعی را که مولانا جانمایه ی قصه ی وکیل صدر جهان  
قرار داده ، فنا و بقای صوفی است که تنها صوفیان به مقصد رسیده  
آن را دریافته اند . مولانا ، نخست ، طی چند بیت ، موضوع فنا و بقا  
را همراه با مثالی زیبا به گونه ای فهم پذیر شرح می دهد . آن گاه  
برای هر چه روشن تر شدن موضوع ، به قصه ی وکیل صدر جهان  
می پردازد که خود چند قصه ی دیگر را دربردارد . سخن با این بیت  
آغاز می گردد :

گفت قایل در جهان درویش نیست

ور بود درویش ، آن درویش نیست  
که آن را دوگونه می توان تعبیر کرد : الف) در جهان ، درویش  
وجود ندارد چراکه درویش واقعی " نیست " است و دیگر خویشتنی  
وجود ندارد که خود را درویش بنامد ؛ ب) درویش در جهان وجود  
ندارد و آنکه ادعای درویشی دارد ، صرفاً منبت خود را ابراز داشته ،  
پس به واقع ، او " درویش " نیست!

راهیابی به آغوش مطلوب خود هرگونه خطری را نه تنهایی باکانه به جان می پذیرد، که اساساً خطر را نمی بیند!

**دوستان و کیل، نماد چهره های نفس و عقل جزئی هستند.**  
چه در غربت و چه پس از بازگشت به بخارا، عقل مصلحت جو و نفس تن دوست می کوشند که او را از گام نهادن در کام مهلکه بازدارند. این "دوستان" پیوسته استدلال می کنند که آگاهانه به کام مرگ رفتن کاری است که هیچ عاقلی نمی کند؛ بهتر است جان خود را با اراده ی خود به مرگ نسپارد! اما عشق زورمند، اکنون دیگر بر تخت فرمانروایی وجود او تکیه زده و فرمانش را پیش می برد. وسوسه های "دوستان" آسایش طلب و عقل زندگی دوست در برابر دلی که تنها و تنها به معشوق می اندیشد و به یاد او و نام او می تپد، کارگر نمی افتد و سالک با اشتیاق تمام و به شوق دیدار معشوق، مرگ را پذیرا می شود. «جان چه باشد که نثار قدم دوست کنی؟»

\*\*\*

### قصه ی وکیل صدر جهان

در روزگاران پیش، در بخارا امیری فرمانروایی می کرد که صدر جهان نام داشت. در دیوان صدر، شحنة ای خدمت می کرد که او را وکیل صدر جهان می خواندند. این وکیل، دل در گرو مهر صدر داشت.

پیش آمد روزگار چنان شد که وکیل مورد اتهامی قرار گرفت و از ترس جان، از دیوان گریخت و به زندگی پنهانی در شهرهای دور و نزدیک پناه جست. وی مدت ده سال آواره و سرگردان زیست.

مدت ده سال سرگردان بگشت

که خراسان، که گهستان، گاه دشت

اما این ده سال دور از خطر زیستن، که ظاهراً همراه با امنیت بود، شعله ی عشقی را که از امیرش، صدرجهان، در دل داشت، خاموش نکرد و اندک اندک طاقتش را برید. احساس کرد که بیش از آن، تاب دوری از صدر را ندارد. در تنهایی به حال و روز خود می اندیشید. هر دم که تصویر چهره ی مهربان محبوب در نظرش مجسم می شد، از درد فراق می نالید و با خود زمزمه می کرد:

از فراق این خاک ها شوره شود

آب، زرد و گنده و تیـره شود

باغ چون جنّت، شود دارالمرض

زرد و ریزان برگ او اندر حَرَض<sup>۴</sup>

چون بد باطن بنگری، دعوی کجاست؟

او و دعوی؟ پیش آن سلطان فنا است

قصه ی وکیل صدر جهان، در واقع، تشریح و تمثیل همین فنا

و بقا است.

### نمادها (صورت مثال ها)

در داستان های تمثیلی، نویسنده برای آنکه منظور خود را به گونه ای که برای همگان فهم پذیر و در عین حال دلپذیر باشد، بیان کند، ناگزیر از شخصیت بخشیدن به اشیاء و مفهومی ها می گردد، و حتی اسم معنی را تبدیل به یک شخص می کند. این فنی است که در ادبیات صوفیانه و عرفانی رواج بسیار داشته و به فراوانی مورد استفاده ی عارفان و صوفیان قرار گرفته است. در داستان مورد گفت و گوی ما نیز مولانا - مانند اکثر قصه های خود - از این فن سودجسته است. بنابراین، برای آنکه بتوانیم معانی عرفانی قصه را دریابیم لازم است پوشش های تمثیلی را از شخصیت های نمادین برگیریم و آن ها را از صحنه ی نمایش به عرصه ی عرفان منتقل سازیم. در این قصه، به تعبیر این قلم

**صدر جهان، نماد حضرت حق است.** صدر، فرمانروای

شهر بخارا است. مردی است صاحب تدبیر و در عین حال مهربان و نیکوکار که از لطف و قهر حاکمانه برخوردار می باشد. اگرچه صدر بخارا است ولی نامش در قصه، صدرجهان شده تا حکومت و صدر بودن او جهان شمول گردد. معشوقی است که هم می تواند تنبیه کند و هم، تحسین؛ و در هر دو ظرفیت، امرش نافذ است. وی دارای دم مسیحایی است و در پایان قصه، عاشقی مرده را با دیدن روح خود در او، زندگی دوباره می بخشد (بقای بعد از فنا).

**وکیل صدر، نماد سالک طریقت است (و عاشق).** خطایی

از او سر می زند. ولی، به دلیل کمبود "معرفت" و در نتیجه، نفس دوستی (ترس از هلاک و اعدام)، از پیش "مراد" یا معشوق خود می گریزد و به جایی دور دست می رود تا، به پندار خود، به امنیت تن دست یابد و زندگی مادی خود را در آسودگی ادامه دهد. اما پس از چندی آتش عشق و طلب، که در نهادش همچنان فروزان مانده، شعله می کشد و آسایش را از او می گیرد. سالک به اشتباه خود پی می برد. طغیان عشق، او را به بازگشت به سوی معشوق فرا می خواند و رفته رفته بی تاب می گردد. سرانجام، کشش معشوق چنان زورمند می شود که غریزه ی امنیت طلبی و خود خواهی او درهم می شکند. سالک، در نهایت، به حالتی می رسد که برای

صدر جهان با بیست جفت چشم تو را می جوید و تو، دانسته، خود را به آغوش مأموران او می اندازی؟ باید دیوانه باشی که بعد از رهایی به یاری خدا، اکنون با پای خود به زندان می روی. عقلت کجاست؟

می کند او تیز از بهر تو کارد

او سگ قحط است و تو انبان آرد!

چون رهیدی و خدایت راه داد

سوی زندان می روی؟ چونت فناد؟

اگر ده مأمور بر تو موکل بودند، باری، بایستی می رفتی.

ولی جایی که نه مأموری و نه موکلی بالای سر تو نیست، رفتن تو

به بخارا نابخردی است ...»

نصیحت گویان، البته، موکلی را که عشق بر او گمارده بود

نمی دیدند و در نمی یافتند که عشق او را به اسیری گرفته و جایی که

عشق، موکل پنهانی است چه نیاز به مأمور جلب! وکیل صدر از آن

همه اندرزگویی دوستان که حال او را درک نمی کردند به تنگ آمد و

پرخاش کنان پاسخ داد:

«خاموش! خاموش! آن قدر پند ندهید که عزم من جزم تر می

شود. وقتی که عشق غالب است، درک و حکمت بوحینه و

شافعی نیز کارایی ندارد ...»

تو مکن تهدید از کشتن که من

تشنه ی زارم به خون خربشتن

عاشقان را هر زمانی مردنی است

مُردن عشاق، خود یک نوع نیست

او دوصد جان دارد از جان هدا

و آن دو صد را می کند هر دم فدا

گر بریزد خون من آن دوست رو

پای کوبان جان برافشانم بر او

**آزمودم، مرگ من در زندگی است**

**چون رهم زین زندگی، پابندی است**

دیگر سخن بس است که بوی دوست فضا را پر کرده است.

باید سراپاگوش شوم که دلبر در خطاب آمده است ... این عاشق به

بخارا می رود، اما نه برای درس و مدرسه که:

عاشقان را شد مدرس حسن دوست

دفتر و درس و سبتشان روی اوست

خامشند و نعره ی تکرارشان

می رود تا عرش و تخت یارشان

عقل درآک از فراق دوستان

همچو تیرانداز اشکسته کمان

دوزخ از فرقت چنان سوزان شده است

پیر از فرقت چنان لرزان شده است

گر بگویم از فراق چون شرار

تا قیامت، یک بود از صد هزار!

وکیل عاشق، رفته رفته صبر و قرار خود را از دست داد و عزم

بازگشت در دلش جوانه زد.

فرقت صدر جهان در جان او

پاره پاره کرده بود ارکان او

دلش به او می گفت: «رو سوی صدر جهان کن و از این جا

بگریز ... باید بگریزم ...»

و ا روم آن جا بیفتم پیش او

پیش آن صدر نکو اندیش او

گویم، افکندم به پیشت جان خویش

زنده کن یا سر بر ما را چو میش

کشته و مرده به پیشت ای قمر

به که شاه زنده در جای دگر!

آزمودم من، هزاران بار پیش

بی تو، شیرین می نبینم عیش خویش»

پس قصه خود را با دوستان در میان گذاشت:

گفت: «ای یاران روان گشتم، وداع

سوی آن صدی که امیرست و مطاع

دم به دم در سوز بریان می شوم

هر چه بادا باد، آن جا می روم!

گر چه دل چون سنگ خارا می کند

جان من عزم بخارا می کند

مسکن یار است و شهر شاه من

پیش عاشق این بود حب الوطن

قصه ی من، مثل آن عاشق است که معشوقش از او پرسید:

«کجا خوش تر است؟ گفت آن شهری که در وی دلبر است!»

دوستان وی که نمی خواستند او خود را به خطر افکند، وی را

از بازگشت به بخارا منع کردند و اندرز دادند که، عاقبت اندیش

باشد و بیهوده خطر را به جان نخرد. به او گفتند:

«ورود به بخارا همان و در غل و زنجیر افتادن، همان!

حال عاشق را در خواهید یافت؟ ...

من پیشیمانم که مکر انگیختم

از مراد خشم او بگریختم!

باید می ماندم و خشم دوست را به جان می خریدم. او عید قربان است و من، گاو میش قربانی. گاو میش در آن حال که می خورد و می خوابد، برای قربان شدن آماده می شود. عاشق از مردن هراسی ندارد، چرا که جاودانگی را در آن می بیند. عاشقی که برای نجات جان، از جانان می گریزد عاشق نیست؛ آدمی ننگین و افسرده جان است. عاشق آن است که در پای معشوق بمیرد و در او فنا شود.

جوی دیدی، کوزه اندر جوی ریز! آب را از جوی کی باشد گریز؟  
آب کوزه چون در آب جو شود محو گردد در وی و جو او شود!

باری، حرف پندآوران بر دلش ننشست - که اسیر عشق بود. با چشم تر، همچون گوی که سر و پا نمی شناسد، به سوی دربار صدرجهان شتافت. مردم ناظر، حیران کار او بودند، که آیا صدر جهان او را به آتش خواهد سپرد یا بردارش خواهد آویخت! آنها او را پروانه‌ی احمقی می پنداشتند که به طمع روشنایی، خود را به آتش شمع می سپارد و هلاک می شود؛ غافل که شمع عشق، شمعی دگر گونه است:

لیک شمع عشق، چون آن شمع نیست

روشن اندر روشن اندر روشنی است

او به عکس شمع های آتشی است

می نماید آتش و جمله خوشی است

آری، وکیل بخارایی عاشق، خود را بر شمع زد ...

اما، نکته این جاست:

آه سوزانش سوی گردون شده

**در دل صدر جهان، مهر آمده**

مهر دیرین وکیل، ناگهان در دل صدر جهان گُل کرد و

سحرگاهی بود که به یاد وکیل آواره با خدا به راز و نیاز نشست:

گفت با خود در سحرگاه، ای احد

حال آن آواره‌ی ما چون بود؟

او گناهی کرد و ما دیدیم، لیک

رحمت ما را نمی دانست نیک<sup>۵</sup>

خاطر مجرم ز ما ترسان شود

لیک صد امید در ترسش بود

سرانجام، وکیل عاشق بی اعتنا به اندرزِ دوستان، با دلی برتپش از شادی و نشاط، گام در راه نهاد.

ریگ آمون پیش او همچون حریر

آب جیحون پیش او چون آبگیر

بیابان در نظرش گلستان می آمد، و خنده لبانش را همچون

گل شکوفان کرده بود. می رفت و در دل با بخارا که قرارگاه محبوبش بود، راز و نیاز می کرد.

همین که به نزدیک شهر بخارا رسید و سیاهی شهر را از دور دید، با آن که ظلمت اندوه از دلش گریخت و نور امید درخشیدن گرفت، از شدت خوشحالی از هوش برفت. ساعتی بیهوش بود که کسانی از راه رسیدند و آبی بر چهره‌ی او پاشیدند و او را به هوش آوردند:

بر سر و رویش گلابی می زدند

از گلاب عشق او غافل بدند!

او گلستانی نهانی دیده بود

غارت عشقمش ز خود بیریده بود

وکیل سرانجام به شهر بخارا وارد شد.

هر که دیدش در بخارا گفت: «خیز

پیش از پیدا شدن، منشین، گریز!

که تو را می جوید آن شه، خشمگین

تا کشد از جان تو، ده ساله کین!

دیگری گفت:

«شحنه‌ی صدر جهان بودی و راد

معتمد بودی، مهندس، اوستاد

عذر کردی، وز جزا بگریختی

رسته بودی! باز چون آویختی؟

از بلا بگریختی با صد حیل

ابلهی آوردت این جا یا اجل؟»

اما عاشق دیوانه گوش شنوایی برای این اندرزهای عاقلانه نداشت. گفت: «من آن بیمار استسقای هستم که عطش وی پابان ناپذیر است، گرچه می داند که همان آب سرانجام او را خواهد کشت:

گریباماسد مرا دست و شکم

عشق آب از من نخواهد گشت کم

خبر از عشق ندارد که ندارد یاری! شما به معیار عقل، کجا

بر جهید و برتپید و شادِ شاد

یک دو چرخ زدی، سجود اندر فنا

و گفت: «ای عنقای جان، ای طوافگاه جان! سپاس خدای را

که حجاب کوه قاف از میان برداشتی و به من رخ نمودی ...

ای سرافیل قیامتگاه عشق

ای تو عشقِ عشق و ای دلخواه عشق

نخستین خلعتی که از تو درخواست می کنم این است که به من

گوش بسپاری. اگر چه تو با صفای دلت حال مرا می دانی، ولی از

راه بنده پروری سخن مرا بشنو! در آرزوی سخن گفتن با تو هوش از

سرم بدر رفت. من در آرزوی آن صفا و تبسم های جان افزای تو، و

به خاطر بردباری تو در تحمل عشوه های جان بداندیش من، و

ندیده گرفتن زشتکاری های من و صبر بی پایان تو در برابر

گستاخی های این خیره سر مغرور، از خود بیخود شدم. بدان ای

صدر فرید که تا از نزد تو رفتم، ریشه و آبنده ی خود را گم کردم.

گشتم و گشتم، دو می برای تو نیافتم! سراسر دشت ها را

بگردیدی، هر جا خونی ریخته دیدی، بدان که از چشم من بوده

است ... چه کنم که گریه امانم نمی دهد ...

من میان گفت و گریه می تم

یا بگریم، یا بگویم، چون کنم؟

آخر چگونه سپاس و ستایش تو کنم که زبان، آن توان ندارد.

این که از دیده هایم جاری است خون دل است؛ تو خود حال و روز

مرا می بینی ...»

سیل اشک، سخنش را در خود گرفت و امانش نداد. چنان

شد که از خرد و کلان بر او بگریستند. اهل بخارا با شنیدن های و

هو و فغان او به تماشا آمده بودند ...

خیره گویان، خیره گریان، خیره خند

مرد و زن، خرد و کلان حیران شدند

شهر هم، هم رنگ او، شد اشک ریز

مرد و زن درهم شده چون رستخیز

آسمان می گفت آن دم با زمین:

گر قیامت را ندیدی، ببین

عقل حیران که چه عشق است و چه حال

تا فراق او عجب تر یا وصال؟

چرخ بر خوانده قیامت نامه را

تا مجرّه<sup>۷</sup> بر دریده جامه را

در دل صدر جهان بخشش موج می زد. معشوق، یاد عاشق را

در دل زنده می داشت و عاشق به سوی او کشیده می شد. سرانجام

عاشق به حضو معشوق رسید. اما هیجان اشتیاق چنان از پایش

درافکند که گویی مرده است!

چون بدید او چهره ی صدر جهان گویا از تن پریدش مرغ جان

همچو چوب خشک افتاد آن تش سرد شد از فرق جان تا ناخش

اطرافیان هر چه بخور معطر و گلاب بر سر و رویش پاشیدند،

نه جنبشی در وی پدید آمد و نه صدایی از او برخاست.

صدر که رخسار زعفرانی رنگ او را دید از اسب فرود آمد

و ...

گفت: «عاشق، دوست می جوید به تفت

چون که معشوق آمد آن عاشق برفت»

و عاشق راستین آن است که چون معشوق باشد، او نباشد.

صدر جهان کوشید به مهربانی و با نرمش او را به هوش آورد.

در گوش او زمزمه می کرد که، «ای بینوا، زر برایت آورده ام، دامن

برگشا. جانت که در فراق بی تابی می کرد چه شد که چون به پناه

دادنش آمدیم، رمید و از تن بدر شد؟ تو که در فراق من آن همه

ناملایمات را تحمل کردی، اکنون به هوش آی که در کنار توام.»

صدر، سپس با مهربانی تمام دست او را در دست گرفت و

گفت: «جان رفته زمانی به تن او باز می آید که نفس خود را در او

بدمم ...

چون به من زنده شود این مرده تن

جان من باشد که آرد رو به من

من او را از دم خود جان می بخشم و به حشمت می رسانم و او

بخشش مرا خواهد شناخت.»

آن گاه صدر و کیل بیهوش را ندا داد که: «برخیز! ما در وصل

را گشادیم ...

ای خود ما بیخودی و مستی ات

ای ز هست ما هماره هستی ات

با تو، بی لب، این زمان من نو به نو

رازهای کهنه گویم، می شنو

گوش بی گوشی در این دم برگشا

بهر راز یفعل الله ما یشاء»<sup>۶</sup>

چون صلا ی وصل بشنیدن گرفت

اندک اندک مرده جنبیدن گرفت!

و سرانجام، عاشق و معشوق به هم پیوستند...

\*\*\*

با دو عالم عشق را بیگانگی

اندر او هفتاد و دو دیوانگی

سخت پنهان است و پیدا حیرتش

جان سلطانان جان در حسرتش

غیر هفتاد و دو ملت<sup>۸</sup>، کیش او

تخت شاهان تخته بندی پیش او

مطرب عشق این زند وقت سماع:

بندگی، بند و خداوندی، صداع<sup>۹</sup>

پس چه باشد عشق؟ دریای عدم

درشکسته عقل را آن جا قدم!

بندگی و سلطنت معلوم شد

زین دو پرده، عاشقی مکتوم شد<sup>۱۰</sup>

کاشکی هستی زبانی داشتی

تا ز هستان پرده ها برداشتی

هر چه گویی زین دم هستی از آن

پرده ای دیگر بر او بستی، بدان!

### برداشت عرفانی

هر دل که طواف کرد گرد در عشق

هم خسته<sup>۱۱</sup> شود در آخر از خنجر عشق

این نکته نوشته ایم در دفتر عشق

سر دوست ندارد آن که دارد سر عشق

(خواجه عبدالله انصاری)

جانمایه ی تصوف، عشق است. سالک تا طالب و عاشق

نباشد و در این عشق و طلب، پایداری و استقامت به خرج ندهد،

به مقصد نخواهد رسید. چنین سالکی همچون مسافری است

ایستاده که هرگز راه به جایی نخواهد برد.

وقتی سخن از عشق به میان می آید، بیدرنگ، عاشق و

معشوق تداعی می شوند. عاشقی که تلاش می کند، رنج می برد،

درد می کشد و نیاز نشان می دهد؛ و معشوقی که ناز می کند و بی

اعتنایی نشان می دهد. و چنین است که ادبیات همه زبان ها سرشار

از روایت های سوز و گداز و رنج و درد عاشقان است. اما در

تصوف و عشق حقیقی با تصویرهای دیگری از عاشق و معشوق

روبرو می شویم.

### معشوق هم عاشق است

سایه ی معشوق اگر افتاد بر عاشق چه باک

ما به او محتاج بودیم، او به ما مشتاق بود

(حافظ)

ظریف ترین نکته ای که در عشق به تعبیر تصوف، به چشم می

خورد این است که معشوق اگر خود، عاشق نباشد عشقی پدید

نمی آید و عاشق، عاشق نمی شود! به سخن ساده تر، تا معشوق،

عاشقانه، گوشه ی چشمی ننماید و به غمزه و دعوتی پوشیده،

نخواند و نیاز نشان ندهد، دلی به پرتو خورشید عشق گرم نمی شود

و عاشقی به وجود نمی آید:

دلبران را دل اسیر بی‌دلان

جمله معشوقان شکار عاشقان

هر که عاشق دیدی اش معشوق دان

کو به نسبت هست هم این و هم آن

تشنگان گر آب جویند از جهان

آب هم جویند به عالم، تشنگان

چون که عاشق اوست تو خاموش باش

او چو گوشت می کشد تو گوش باش

قصه ی وکیل صدر جهان، قصه ی عشقی دو سویه است -

عشق بین دو مرد، یا به سخن بهتر، بین دو انسان. عشقی بی شائبه

و بدور از لاف و خود خواهی، بی آن که رنگی از رابطه ی جسمانی

در آن مطرح باشد. چنین است که جناب مولانا، این قصه را مثالی

زمینی برای عشقی روحانی و معنوی - بین سالک و معشوق ازلی -

قرار داده است.

مولانا در این پرداخت، کشش دو جانبه از سوی عاشق و

معشوق را مطرح می سازد و این نکته را به روشنی، به خواننده

می رساند که، معشوق نیز عاشق عاشق است، و همین کشش یا

جذب است که عاشق را عاشق می کند و به سوی او می برد. به

فرموده ی مولانا:

ای دل اگر نخواندت ره نبری به گوی او

بی قدمش کجا توان ره نبری به سوی او

یا به سخن شمس مغربی:

هیچ کسی به خویشتن، ره نبرد به گوی او

بلکه به پای او رود هر که رود به سوی او

موضوع عاشق بودن معشوق، در جای جای مثنوی معنوی و

## دود آن عشق و غم آتشکده

رفته در مخدوم او، مشفق شده

لیک از ناموس و بوش<sup>۱۲</sup> آبرو

شرم می آید که واجوید از او

رحمتش مشتاق آن مسکین شده

سلطنت زین لطف مانع آمده

## عقل حیران: کاین عجب آن جا کشید؟

یا کشش ز آن سو بدین جانب رسید؟

عشق و کیل در دل صدر که معشوق است، جوشیده ولی

شکوه و جلال معشوقی اجازه ی ابراز آشکار آن را نمی دهد. عاشق

ناشکیباست و سوز و بی تابی اش همه را از درد او آگاه می سازد،

ولی میل و تمنای معشوق پوشیده و پنهان و در پرده ی عز و ناز

است:

عشق معشوقان دورُخ افروخته

عشق عاشق، جان او را سوخته

لیک میل عاشقان لاغر کند

میل معشوقان خوش و فربه کند

کهربا عاشق، به شکل بی نیاز

گاه می کوشد در آن راه دراز

مولانا برای باز تر کردن نکته ی عشق معشوق به عاشق، به

ذکر قصه ای دیگر در داخل قصه ی وکیل صدر جهان می پردازد که

خلاصه ی آن چنین است:

آن یکی الله می گفتی شبی

تا که شیرین می شد از ذکرش لبی

شیطان بر او ظاهر گشت و گفت: «این همه الله را لبیک کو؟

... تو که یک جواب هم دریافت نمی کنی این همه الله گفتن برای

چیست؟» درویش دلشکسته شد و سر نهاد و به خواب رفت.

در خواب، خطاب به او رسید که: «چه شد که از ذکر گفتن

واماندی؟ آیا پشیمان شدی؟» درویش پاسخ داد: «چون لبیک

نمی آید، بیم آن دارم که مردود درگاه باشم!» پاسخ چنین آمد:

گفت: «آن الله تو لبیک ماست

و آن نیاز و درد و سوزت، لبیک ماست

ترس عشق تو کمند لطف ماست

زیر هر الله تو، لبیک هاست!»

بنابراین، نظر و توجه الله (معشوق) به ذاکر است که محرک

دیوان کبیر با بیان های گوناگون مطرح است که در این جا فرصت اشاره به آن ها نیست. اما در همین قصه می خوانیم که:

هیچ عاشق می نباشد وصل جو

که نه معشوقش بود جوپای او

چون در این دل برق مهر دوست جست

اندر آن دل، دوستی می دان که هست

در دل تو مهر حق چون شد دو تو

هست حق را، بی گمانی، مهر تو!

تشنه می نالد که، ای آب گوار!

آب هم نالد که کو آن آبخوار؟

مولانا دو دوست را که، طبیعتاً، تن هاشان از هم جدا و دور

است ولی دل هاشان مرتبط و نزدیک به هم، به دو چراغ تشبیه می

کند که بدنه هاشان از هم جداست ولی نورشان به هم آمیخته و یکی

شده. دل های عاشق و معشوق چنان به هم نزدیک است که در

حکم یکی است و آن دو تن را به سوی هم می کشاند.

حاصل آن که هر که او طالب بود جان مطلوبش در او راغب بود

در قصه ی وکیل صدر جهان، این رمز کاملاً برای خواننده

آشکار می گردد که هرگاه جذب عاشق (وکیل) در ضمیر معشوق

(صدر) نهفته نبود، وکیل عاشق به بهای جان، طالب دیدار صدر

نمی شد:

آه سوزانش سوی گردون شده

## در دل صدر جهان مهر آمده

اما نکته این جاست که میل معشوق، نهفته و بی سر و

صداست و نازآلود؛ در حالی که میل عاشق، آشکار و پرسرو

صداست و نیازآلود! مولانا در غزلی می فرماید:

عشق بوی مشک دارد، زان سبب رسوا شود

مشک را کی چاره باشد از چنین رسوا شدن

به قصه برگردیم:

آمدیم آن جا که در صدر جهان

گر بودی جذب آن عاشق، نهان

وکیل عاشق در دوران دوری، دچار رنج ناشکیبایی نمی شد:

ناشکیبا کی بُدی او از فراق؟

کی دوان باز آمدی سوی وثاق؟

این رها کن، عشق آن شیرین دهان

تافت اندر سینه ی صدر جهان!

ذکر گفتن عاشق می گردد.

### یکی شدن عاشق با معشوق (فنا)

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز  
از خود برخاستن، از خود گذشتن، خود را در میانه ندیدن و  
از جان مایه گذاشتن برای رسیدن به معشوق و فنا شدن در او،  
نکته‌ی عرفانی دیگری است که در قصه‌ی وکیل صدر جهان،  
چشمگیر است. عاشق صادق هر چه می بیند معشوق است؛ آنچه  
می طلبد معشوق است و این مرادی است که به تعبیر تصوف، جز با  
فنا شدن در معشوق حاصل نمی گردد. درویش واقعی چنان محو  
معشوق ازلی است که نشانی از خود در میان نمی بیند. به مجنون  
گفتند، برخیز که لیلی آمد؛ پاسخ داد، «من، خود، لیلی ام!»  
تجسم روشن این مفهوم در وکیل صدر جهان بی هیچ ابهامی  
دیده می شود. وی چنان عاشق است که مرگ و اعدام در نظرش  
بی معنی می آید. وی با اشتیاق تمام تن به مرگ می دهد و به دیدار  
معشوق می شتابد، و به اندرزگویان حالی می کند که مرگ او،  
درواقع، همین زندگی است که دارد و آن گاه که در پای معشوق، از  
آن زندگی بمیرد، زندگی واقعی اش آغاز خواهد شد. به  
اندرزگویان می گوید:

آزمودم، مرگ من در زندگی است

چون بمیرم، مرگ من، پایدگی است  
فنا شدن در معشوق و بقا یافتن به او — فنا فی الله و بقای بالله  
— که الزاماً با مرگ تن همراه نیست، مقصد غایی و نهایی تصوف  
است که به تعبیر دیگر، نقطه‌ی عطف سیر تکاملی انسان است. آن  
صوفی که به این جایگاه می رسد، انسان کاملی است که صفات  
پیشین خود را از دست داده و صفات الهی را جایگزین آن ها کرده  
است. او دیگر نه زبانی از خود دارد و نه کلامی.

مولانا در بیان تعالی و تکامل انسان (فنا و بقا) تصویری بس

زیبا و دلپذیر عرضه می کند:

از جمادی مردم و نامی <sup>۱۳</sup> شدم	وز نما مردم به حیوان برزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمه‌ی دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملایک پر و سر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو	کل شینی هالک الا وجهه
باز دیگر از ملک پرآن شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردد عدم، چون ارغنون	گویدم اننا الیه راجعون

عاشقی که در معشوق فنا می گردد، صفتش فانی می شود و  
ذاتش به معشوق بقا می یابد، چنان که فرمود:

سایه‌هایی کو بود جویای نور

نیست گردد چون کند نورش ظهور

آب کوزه چون در آب جو شود

محو گردد در وی و جو او شود<sup>۱۴</sup>

وصف او فانی شد و ذاتش بقا

زین سپس نه کم شود نه بدلقا<sup>۱۵</sup>

مولانا برای تفهیم و تأکید بر این نکته که عاشق از مرگ تن نمی

هراسد و فنا "خویشتن" خود را طالب است، تمثیلی می آورد که  
قصه‌ی مسجد مهمان کش<sup>۱۶</sup> است:

یک حکایت گوش کن ای نیک پی

مسجدی بُد در کنار شهر ری

هر غریبی به آن مسجد وارد می شد و شب در آن می خفت،

بامداد، مرده اش را می یافتند. برخی آن مسجد را طلسم شده  
می دانستند.

شبی مهمان غریبی که وصف مسجد را هم می دانست،  
خواست وارد مسجد شود. مردم شهر آگاه گردیدند و جمع شدند و  
کوشیدند او را از ماندن در مسجد منصرف کنند. ولی او گفت که  
توکل بر حق دارد و از مردن نمی هراسد و اگر خواست حق آن است  
که وی در آن مسجد بمیرد، چه باک! «مردن که جای ویژه ای ندارد  
و اگر زمانش رسیده باشد چه تفاوت دارد که کجا باشی؟» وی مرگ  
را بازگشت به معشوق ازلی می دانست:

صورت تن گو برو من کیستم؟ نقش کم ناید چو من باقیستم<sup>۱۷</sup>

مرد غریب خود را مرغی می دانست در قفس که در میان گلزار

قرار داشت و آرزومند باز شدن در قفس، تا در آن گلزار به پرواز

درآید. نه چون مرغی در قفس که در محاصره‌ی چند گربه قرار

گرفته و آرزو دارد که هرگز در قفس باز نشود (اشاره به انسانی که در

محاصره‌ی خواسته‌ها و عوامل نفس است، به آن ها دل بسته و

هراسناک از مرگ.)

پافشاری مردم بر دور کردن آن مرد از مسجد نتیجه نداد:

گفت: «ای یاران از آن دیوان نی ام

که ز لاهولی ضعیف آید پی ام

عاشقم من، کشته‌ی قربان لا

جان من نو بتگه طبل بلا



با کنار رفتن این حجاب است که عاشق و معشوق یکی می شوند و به "وحدت" می رسند.

### استقامت و پایداری

عشق اگر پرفروغ و فزاینده باشد لحظه به لحظه شعله ی طلب را بیشتر و پرشکوه تر می سازد. اما آنچه که عاشق را دست می گیرد، بی هراس از هر آفت و بلا و ملامتی پیش می برد و به وصال معشوق می رساند، استقامت و پایداری است.

گفتا کجاست آفت؟ گفتم به کوی عشقت!

گفتا که چونی آنجا؟ گفتم در استقامت

هم در قصه ی اصلی و هم در قصه ی مسجد مهمان گش، خواننده به روشنی درمی یابد که استقامت و پایداری عاشق است که او را به پایان راه می رساند و سرمست می سازد. استقامت در طلب، ویژگی اصلی عاشقان راستین است. حافظ شیراز چه نیکو زبان حال این عاشقان را می سراید:

دست از طلب ندارم تا کام من برآید یا تن رسد به جانان یا جان ز تن برآید  
مرد درویش مسجد مهمان گش و وکیل صدر جهان، هر دو، از این ویژگی به کمال برخوردارند و هیچ عامل و مانعی نتوانسته پایداری آن دو را در وصول به مقصد، درهم بشکند. مولانا در باره ی عاشقان ادعایی و بی استقامت، که با اندک درد و سختی، دست از کوشش می کشند، می فرماید:

من عجب دارم ز جویای صفا

کو<sup>۲۰</sup> رمد در وقت صیقل از جفا

عشق چون دعوی، جفا دیدن، گواه

چون گواهی نیست، دعوی شد تباه

چون گواهی خواهد این قاضی، مرنج

بوسه ده برمدار تایابی تو گنج!

غریب مسجد مهمان گش در پاسخ اصرار مردم شهر (نمادهای نفس آسایش طلب) بر قانع کردن او به دور شدن از مسجد مرگ آفرین، می گوید:

«شما در نصیحت گویی اگر جبرئیل هم باشید، من خلیل

هستم و از آتش نمی هراسم؛

جبرئیل! رو که من افروخته

بهرترم، چون عود و عنبر سوخته

جبرئیل! گرچه یاری می کنی

چون برادر پاسداری می کنی

ای حریفان، من از آن ها نیستم

کز خیالاتی در این ره، بیستم<sup>۱۸</sup>

هلاک من، آن جا که معشوق بخواهد، علم الیقین مرا به عین الیقین تبدیل خواهد کرد.

عاشق آنم که هر آن، آن اوست

عقل و جان، جاندار یک مرجان اوست»

سپس خطاب به مسجد بانگ برآورد که: «ای مسجد، اگر کربلای من شوی حاجتم را روا ساخته ای. چرا منصور وار، رسن بازی نکنم!» این بگفت و وارد مسجد شد و سر بر زمین نهاد و آسوده، قصد خواب کرد.

نیمه شب آوای هولناکی برآمد و پنج بار تکرار شد. اما درویش غریب از جا در نرفت و نهرا سید و با خود اندیشید که:

وقت آن آمد که حیدر وار من

ملک گیرم یا بپردازم بدن!

سپس فریاد برآورد که: «من آماده ام، اگر مردی قدم پیش نه!» ناگهان طلسم مسجد درهم شکست و سیل زر در شبستان فرو ریخت. آنقدر ریخت که چیزی نمانده بود راه بیرون رفت را هم ببندد.<sup>۱۹</sup>

مولانا در این جا توضیح می دهد که اگر چه این زرها در قصه، زر معمولی است اما منظور، زر سرمدی است که ضرب یزدانی دارد و پاداش عاشق راستین است؛ در عین حال که گنجی بود که به روایت قصه، نصیب درویش غریب شد به پاداش تسلیم و توکل.

شمع بود آن مسجد و پروانه او

خویشتن درباخت آن پروانه خو

وکیل بخارایی نیز چنین کرد و پروانه وار خود را در آتش

افکند؛ چرا که وصال معشوق را می خواست و بس. آن هم تنها با

از جان خود گذشتن امکان پذیر می شد. این راهی است که هر

عاشق صادق، بی محابا در آن گام می نهد. لحظه ی فنا لحظه ای

است که حجاب بین عاشق و معشوق فرو می ریزد و معشوق،

عاشق از خویش رسته را به خود می پذیرد. حافظ چه نیکو این نکته

را می سراید:

حجاب چهره ی جان می شود عبارتم

خوشا دمی که از این چهره پرده برفکنم

بیا وهستی حافظ ز پیش او بردار

که با وجود تو کس نشنود ز من که منم

ای برادر، من بر آتش چابکم

من نه آن جانم که گردم بیش و کم  
وکیل صدر نیز که در عشق چون کوه استوار است، به  
اندرزگویان پاسخ می دهد:

«گریزد خونم آن روح الامین

جرعه جرعه خون خورم همچون زمین  
چون زمین و چون جنین خونخواره ام

تا که عاشق گشته ام، این کاره ام!

مرگ شیرین گشت و نغلم زین سرا

چون قفس هشتن، پریدن زین سرا»

این نکته نیز در خور نگرش است که در برابر بالاگرفتن اصرار  
بیش از اندازه ی ناصحان بخارایی، استقامت عاشق نیز فزونی  
می گیرد. وی خود را به یک بیمار استسقای تشبیه می کند که گرچه  
می داند سرانجام، آب او را خواهد کشت، ولی نمی تواند نوشد و  
پیوسته عطش آب نوشی دارد:

هیچ مستستی بگریزد ز آب گر دو صد بارش کند مات و خراب

مولانا غزلی هم دارد که در آن، عاشق راستین و ثابت قدم را  
در برابر عاقل قرار می دهد:

عاقلان از غرقه گشتن برگریز و بر حذر

عاشقان را کار و پیشه غرقه ی دریا شدن

عاقلان را راحت از راحت رسانیدن بود

عاشقان را ننگ باشد بند راحت ها شدن

و آن که باشد در نصیحت دادن عشاق عشق

نیست او را حاصلی جز سخره ی سودا شدن

### معرفت

مولانا در قصه ی وکیل صدر جهان، در شرح فرار وکیل صدر  
از بخارا پس از متهم شدن، ضمن آوردن روایت رویارویی مریم  
مقدس با روح القدس، گریزی به "معرفت" دارد. "معرفت" در  
مراحل سیر و سلوک هفت گانه ی صوفی، وادی سوم است.  
صوفی تا دلش به نور "معرفت" روشن نگردد، راهی به حقیقت  
نخواهد برد و پرده ها و حجاب ها همچنان سد بینایی جان او  
خواهد بود.

قصه ی مریم با ظهور ناگهانی جبرئیل امین آغاز می گردد.

دید مریم صورتی بس جانفزا

جانفراپی، دلربایی در خلا

لرززه براندام مریم او فتاد

که برهنه بود و ترسید از فساد  
صورتی بدان اندازه زیبا و دلربا که اگر یوسف می دید، مانند  
زنان [در داستان یوسف و زلیخا] دست خود را می برید. مریم از  
ظهور ناگهانی آن زیباروی ناشناس به وحشت دچار شد و به خدا  
پناه برد. روح القدس بانگ بر او زد که «من امین حضرتم، از من  
مترس. تو همی گیری پناه از من به حق؟ ... اگر از من به دیار عدم  
هم بگریزی، من در آن جا شاهم و صاحب امر!»

قصه در واقع بازگو کننده ی این نکته است که مریم به سبب  
آنکه به معرفت کامل نرسیده بوده، حال کسی را داشته که در کنار  
معشوق است ولی از شناخت او، عاجز. وی، جبرئیل امین را به  
دلیل کمداشت معرفت، دشمن متجاوز انگاشت و لطف محض را  
که بر او نازل شده بود بلای ناگهانی و قهر پنداشت؛ چنانکه چیزی  
نمانده بود از ترس، قالب تهی کند. این قصه، مثال سالکی است  
که نور معرفت بر دلش نناییده و لطف یار را به دلیل جهل از او، قهر  
می پندارد و سلسله ی زلف مُشکین معشوق، در نظرش غل و زنجیر  
جلوه می کند:

آفتی نبود بنور از ناشناخت

تو بر یار و ندانی عشق باخت!

یار را اغیار پنداری همی

شادیی را نام بنهادی غمی

این چنین مشکین که زلف میر ماست

چون که بی عقلم، این زنجیر ماست

عاشق صدر جهان نیز هنگامی که از نزد صدر می گریزد و از

ترس جان به امنیت ظاهری در دیار غربت پناه می برد، با مشکل

کم داشت معرفت روبرو می باشد. وی هنگامی از این تنگنا رهایی

می یابد که نور معرفت بردلش می تابد و دیده ی جانش گشوده می

شود.

### بقا بعد از فنا

سالک پس از گذر از مرحله های هفتگانه ی سیر و سلوک و  
فناشدن در معشوق ازلی، به معشوق بقا می یابد و عشق و عاشق و  
معشوق، یکی می شوند. وکیل عاشق، زمانی که می گوید:

آزودم مرگ من در زندگی است چون رهم زین زندگی پابندی است

آن قدر در عشق پیش رفته و به چنان معرفتی دست یافته که این

نکته را پیشاپیش دریافته است. مردن وکیل (عاشق) در لحظه ی

جان نامحرم نبیند روی دوست

جز همان جان که اصل او از کوی اوست

صدر (حق) خطاب به وکیل مرده (سالک) می گوید:

«ای خودِ ما بیخودی و هستی ات ای ز هست ما همواره هستی ات  
 با تو، بی لب، این زمان من تو به تو رازهای کهنه می گویم، شنو!  
 گوش بی گوشی در این دم برگشا بهر راز بفعل الله مایشا»  
 ... ..

چون صلاهی عشق بشنیدن گرفت اندک اندک مرده جنبیدن گرفت  
 نه کم از خاک است کز عشوهِ صبا سبزه پوشد، سر برآرد از فنا

یادداشت‌ها

- ۱- خَل = سرکه.
- ۲- اوفیه = هنت مثال.
- ۳- تَز = نه از.
- ۴- حَرَض = مرگ، هلاک.
- ۵- «رحمت من ازلی است و معصیت تو، وقتی. ازلی، وقتی را غالب بود و به وقتی ازلی را» احمد سمعانی، روح الارواح فی شرح اسماء الملک النجاح، ص ۷۲-۳۷۱.
- ۶- هر چه خدا خواهد همان شود.
- ۷- مجره = کپکشان.
- ۸- کیش عاشق جدا از کیش هفتاد و دو ملت است = اشاره به حدیث نبوی: «پس از من، امت من هفتاد و سه فرقه شوند و از ایشان [فتن] یک گروه رستگار خواهد شد.»
- ۹- بندگی قید و بند خواهد بود و خداوندی، مزاحمت (اشاره به لحظه‌ی وصال و فانی فی الله است.)
- ۱۰- هنگامی که مراتب بندگی و سلطنت درکار است، هر دو حجایی خواهند بود که عشق را ناپدید می کنند.
- ۱۱- خسته = رنجور، بیمار.
- ۱۲- بوش = کر و فر، خودنمایی.
- ۱۳- نامی = نمو کننده.
- ۱۴- آب کوزه چون به جو خالی شود فانی از کوزه، به جو باقی شود (ک. ز.)
- ۱۵- بدلقا = بدمنظر، زشت. در این جا منظور، گندیده شدن و بدرنگ و پوشیدن آبی است که اندک است و زندگی کوتاهی دارد.
- ۱۶- ن. ک. به مشروح قصه در شماره ی ۴۳ صوفی.
- ۱۷- باقیستم = باقی هستم.
- ۱۸- بیستم = بایستم.
- ۱۹- حافظ می فرماید:
- گنج عزلت که طلسمات عجایب دارد  
 فتح آن در نظر رحمت درویشان است
- ۲۰- کو = که او.
- ۲۱- من میزه ام، نیست برتر از شأن من.

رسیدن به پیشگاه صدرجهان (معشوق)، در حکم رسیدن به " فنا در دوست " است. همان جاست که معشوق با لطف و مهر عاشقانه ای او را نوازش می کند و از نفس خود در او می دمد، و در واقع از جان خود به او می بخشد. عاشق فنا شده به جانی تازه زنده می شود و بقا می یابد. آن جا که مجنون گفت: «لیلی متم!» یا «من کی ام لیلی و لیلی کیست؟ من!»، دیگر مجنونی در میان نبود؛ زمانی که بایزید بسطامی ندا درداد که «سبحانی ما اعظم شأنی»<sup>۲۱</sup> دیگر بایزیدی وجود نداشت؛ و هنگامی که منصور حلاج نعره ی " انا الحق " برکشید، منصوری در میان نبود! آنان عاشقان فانی شده در معشوق بودند. خودشان معشوق شده بودند و به بقای بالله رسیده بودند. در بقای بالله به میان خلق بازگشته و کلام حق را می سرودند. سخن ابوسعید ابوالخیر را بشنویم که فرمود:

جسمم همه اشک گشت و چشمم بگریست

در عشق تو، بی جسم همی باید زیست

از من اثری نماند، این عشق ز چیست؟

چون من همه معشوق شدم عاشق کیست؟

جان محرم و جان نامحرم

نانگردی آشنا زین پرده رمزی نشنوی

گوش نامحرم نباشد جای پیغامِ سروش

(حافظ)

مولانا در این قصه اشاره ای نیز به جان نامحرم و جان محرم دارد. هنگامی که وکیل عاشق (سالک) به وصال صدر جهان (حق) رسید، چون مرده ای بر زمین افتاد و از هوش رفت و همه او را مرده دانستند. این مردن بدان معنی است که سالک در واقع، جان نامحرم خود را در پای معشوق از دست داد. با جان نامحرم نمی توان در بارگاه عزت باریافت. بنابراین، معشوق، با دم مسیحایی خود جانی تازه - جانی محرم - در او دمید. به دیگر سخن، معشوق با عرضه کردن وصال، جان نامحرم او را از او ستاند و جان محرم به او بخشید - جانی که از جان معشوق مایه گرفته و پاینده است:

دست او بگرفت کاین رفته دمّش

آن گهی آید که من جان بخشمش

چون به من زنده شود این مرده تن

جان من باشد که رو آرد به من

من کنم او را از این جان محتشم

جان که من بخشم ببیند بخشم

# خدمتگزاران فرهنگ ایرانی

## گوته

### معرف حافظ و عرفان ایران در اروپا

کسی که فرهنگ خود و دیگران را بشناسد، آگاه می‌شود که شرق و غرب جدا ناپذیرند.

— گوته

#### از: دکتر م. فرهودی

می‌توان نام برد. فرانسه اساساً با معنویت بیگانه بود و کسانی مانند "ولتر" (Voltaire) و روسو (Rousseau) به طور کلی پیروان راه عقل بودند.

اما در آلمان اوضاع دیگر بود. افکار و یافته‌های معنوی هنوز حرکت و اعتبار داشت و شاهد این ادعا وجود همان گوته بوده است. به جرأت می‌توان گفت که گوته، نه تنها در تاریخ ادبیات آلمان، بلکه در صحنه تاریخ ادبیات جهانی از نوادر عرفا و شعرا بوده است.

"یوهان ولفگنگ فون گوته" (Johan Wolfgang von Goethe) در روز ۲۸ ماه اوت ۱۷۴۹ میلادی در شهر بزرگ و تجاری "فرانکفورت ام ماین" (Frankfort-Am-Main) واقع در ایالت "اسن" (Essen) در مرکز غرب آلمان به دنیا آمد. \* پدر وی از خانواده‌ای مرفه و بازرگان بود و سنت‌های خانوادگی ایجاب می‌کرد که او وارد دانشگاه "لایپسیک" شود و

جای شگفتی است که گوته، بزرگترین ادیب آلمانی و به روایتی شکسپیر آلمان، پیشگام‌ترین و بلکه تنها معرف واقعی آثار ادبی ایرانی و تصوف در غرب بوده است. به عقیده پژوهشگران و محققان ادبیات آلمانی، مجموعه اشعار وی به نام "دیوان غربی - شرقی" (Westastlicher Divan)، که از ترجمه آلمانی دیوان حافظ اقتباس شده، بهترین کار گوته - پس از نمایشنامه مشهور "فاوست" (Faust) - می‌باشد.

حقیقت این است که گوته در دوران سالخورده‌گی خویش با غزلنای حافظ آشنا شد، ولی کاری که او کرد افق وسیع و تازه‌ای برای بسیاری از شعرای آلمانی زبان گشود و دانشمندان آلمانی را به مطالعات ژرف و مهمی در این زمینه برانگیخت.

لازم به یادآوری است که در قرن هفدهم میلادی، اروپا درگیر کشمکشهای دوران مشهور به "عصر خرد" بود و در زمینه مقولات عرفانی و معنوی اندیشمندان و نویسندگان انگشت شمار بودند. به عنوان نمونه از انگلستان ویلیام بلیک (William Blake) و از اسکاندیناوی "سودنبری" (Swedenborg) - اهل سوئد - را

\* اسمال دویت و پنجاهمین سالگرد زادروز وی است.



گونه

ترجمه ای نادرست که بیشتر تفسیری مادی از اشعار عارفانه حافظ بود. اما گونه به یمن شوق باطنی و به مدد نگرش عمیق و محققانه اش توانست "راز" حافظ را کشف کند. ثمره این کشف البته تا نیم قرن دیگر پدیدار نشد. در سال ۱۸۱۹ میلادی و در سن ۷۰ سالگی بود که "دیوان غربی-شرقی" وی به طبع رسید و بلافاصله با استقبال فراوان روبرو شد. این اثر، چنانکه پیشتر ذکر شد، از نظر کیفیت ادبی، دومین کار گونه بعد از "فاوست" به شمار می آید و از جمله شاهکارهای ادبی جهان است. بدین ترتیب حافظ که تا آن زمان تنها به عنوان شاعر معروف ایرانی در میان بزرگان ادبیات جهان شناخته شده بود، این بار توسط شاهکار منظوم گونه، چون ستاره ای درخشان بر تارک ادب جهان جای گرفت و مطرح شد.

دور از حقیقت نیست اگر بگوئیم که عاشق پیشگی او و گیرودارهای او با معشوقه های مجازی، نهایتاً او را به حقیقت عشق و معشوق حقیقی راهبر شد و عشق او را رنگ و بوی عرفانی بخشید و دلش حسّی بدان سو یافت، که گفت: «تأیید ابدی ما را به عروج می رساند.» شاید اگر پیر و مرشدی می داشت، این

حقوق بخواند. او با همت بلند و کوشش مداوم توانست به مقامات بالای اجتماعی ارتقاء پیدا کند تا جایی که به عنوان مشاور سلطنتی دربار امپراتوری - که شهر وین پایتخت آن بود - برگزیده شد و فردی صاحب نفوذ شد. گونه وارث و پرورده ترکیب مکتبی از توانایی های مادی و اخلاقی بود، چه وی از پدر انضباط و تیزهوشی را و از مادر خلاقیت و لطافت روح و علاقه به امور فرهنگی و هنری و معنوی را به ارث برده بود.

در اکتبر ۱۷۶۵ میلادی، گونه توانست با استفاده از نفوذ پدر وارد دانشگاه لایپسیک در رشته حقوق شود. در دوران دانشجویی خویش، سرودن شعر را به طور جدی آغاز کرد و چند مجموعه شعر - هم به سبک غزل و هم ترانه - منتشر ساخت. این سروده ها هم متأثر از مطالعات ادبی و هم حاصل تجارب تلخ و پی در پی عاشقانه او بود. یکی از مجموعه های شعری او به نام "سوی معشوق" گواه این مطلب است.

کشش معنوی که در سرشت گونه نهفته و در اشعار عاشقانه او متبلور شده بود، بتدریج او را به سوی عرفان مشرق زمین رهنمون ساخت و در این راستا به ترجمه آلمانی دیوان حافظ برخورد کرد.

احساس به شناخت و معرفت تبدیل می شد.

این احساس درونی بعد از گذشت ایام در او پختگی یافت و در "دیوان غربی - شرقی" او صورت منظوم به خود گرفت. به قول مستشرق آلمانی "آن ماری شimmel" (Annemarie Schimmel) گفتار وی مانند: «مردن در عشق و رسیدن به زندگی نو و برتر در وصال» و بخصوص مجموعه شعری معروفش به نام "شوق سعادت مند" (Selige Sehnsuc) این پختگی وی را بخوبی منعکس می سازد (Schimmel 1975, p. 70). نمونه دیگر این پختگی در این گفتار فرزانه او نمایان است که «بمیر و بشو!» (Stirb und werde!) که بسیار نزدیک به این گفتار صوفیانه است که: «بمیرید پیش از آنکه بمیرید!» (موتوا قبل ان تموتوا).

جزئیات وقایع آن دوره از زندگی گوته که منجر به سرودن "دیوان غربی - شرقی" شد، مختصراً به شرح زیر است: درسالهای ۱۸۱۲ تا ۱۸۱۳ گوته به مطالعه ترجمه منثور تمام دیوان حافظ به زبان آلمانی و به قلم مستشرق اتریشی به نام "جوزف فون هامر - پورگشتال" (Joseph von Hammer-Purgstall) پرداخت. ترجمه های "هامر" گرچه دقیق، ولی خشک بود، اما در عین حال تا آن اندازه کافی بود که گوته بتواند مضامین عرفانی را از درون آن دریابد.

"هامر" حافظ را در سال ۱۷۹۱ در استانبول و از طریق "شرح سودی" مطالعه کرده بود. خود "سودی" (وفات حدود ۱۰۰۶ ه. ق.) اصلاً اهل بوسنی (واقع در یوگسلاوی سابق) بود و شرحش را بر حافظ به زبان ترکی نگاشته است. باید اذعان داشت که بهترین منبع تحقیق درباره حافظ برای غربی ها در آن زمان، همان شرح سودی بوده که آن خود حاصل فعالیت های مطالعاتی و فرهنگی دربار عثمانی بوده است. حاصل تحقیقات "هامر" درباره حافظ در دو جلد در شهر "اشتوتگارت" آلمان به زیور طبع آراسته شد، ولی دو اشکال اساسی داشت. یکی اینکه خود ترجمه خشک بود و دیگر آنکه مشحون از غلط های چاپی بود.

کار گوته حقیقتاً شاهکار بود! چون اولاً پایه کارش ترجمه ای بود از شرح سودی که آنچنان به جنبه عرفانی حافظ توجه نداشت و دیگر آنکه مترجم شرح سودی، یعنی "هامر"، آشنایی و تمایلی به عرفان نداشت و تنها به مباحث نحوی و لغوی دیوان حافظ توجه کرده بود. گرچه "هامر" آثار تصوف دیگری مانند "گلشن راز"

شیخ محمود شبستری و غزلیاتی چند از "دیوان شمس" و "تائیه" این الفاراض را هم ترجمه کرد، ولی هیچکدام از این ترجمه ها از نظر عرفانی، وحتى در بعضی موارد، از نظر معنی لفظی ارزش چندانی ندارند. علی رغم این نقائص، ترجمه "هامر" از شرح سودی دیوان حافظ باعث شد که برخی از شعرای آلمانی قرن نوزدهم با حافظ بیشتر آشنا شوند و شیوه نغز وی را در غزلسرایی الگوی خویش قرار دهند.

در میان پیروان مکتب "هامر"، شاخص ترین کار را شخصی به نام "فریدریک ریکرت" (Friedrich Ruckert) (متوفی ۱۸۶۶ میلادی) - که اصلاً شاگرد "هامر" بود - انجام داد. وی یکی از پیشقدمان سرودن "غزل" به زبان آلمانی است.

"ریکرت" علم ترجمه را از استاد خود هامر آموخت و کارش را با ترجمه کلیات شمس مولوی شروع کرد و در این زمینه از "هامر" جلو افتاد و آثار او جزو بهترین نمونه های شعر آلمانی است که از فارسی ترجمه شده است. غزلهای مولوی در سال ۱۸۲۲ میلادی تحت عنوان "گللهای شرقی" منتشر شد، ولی ترجمه های وی از اشعار حافظ دیرزمانی پس از درگذشت او جمع آوری و بمرور به چاپ رسید. ۴۳ غزل و ۲۸ رباعی توسط یکی از شاگردانش در سال ۱۸۷۷ میلادی و ۴۵ غزل دیگر در سال ۱۹۲۶ میلادی و سرانجام مجموعه ای از غزلیات حافظ در اوایل جنگ جهانی دوم در سال ۱۹۴۰ به چاپ رسید.

خدمتی را که "ریکرت" به حافظ شناسی در آلمان کرد نمی توان ناچیز شمرد، اما با وجود این باز هم نقائصی در کارش بیچشم می خورد. ولی گوته، که زبان فارسی هم نمی دانست، از روی همان ترجمه سطحی و خشک "هامر" توانست به منظور بنیادی حافظ پی برد، گویی دل او به دل حافظ راه داشت. چنانکه اشاره شد نتیجه این ادراک قلبی همان "دیوان غربی - شرقی" است.

با اینکه گوته رسماً مذهبی نبود، احساس معنوی عمیقی داشت. این موضوع را، دانشمند و ادیب و منتقد ادبیات آلمانی "ارنست بونتلر" (Ernst Beutler) در مقدمه ای که بر "دیوان غربی - شرقی" نوشته، چنین بیان می کند: «این کتاب بعد از "فاوست" پرمعنی ترین اثر اوست و ابعاد معنوی این کتاب نمایانگر شخصیت گوته است».

شاید اولین کسی که گوته را با غزلیات حافظ آشنا کرد،

"فردریک فون شیلر" بود و این پیوند تا پایان عمر شیلر (۱۸۰۵ میلادی) به مدت یازده سال دوام یافت و این دو هر روز در هر کجا که بودند نامه ای به یکدیگر می نوشتند.

گوته تا آخر عمر ساکن "وایمار" بود و عهده دار پست های مختلفی شد. در زمینه سیاسی مدتی مقام وزارت داشت و در عرصه فعالیت های فرهنگی برای ۲۲ سال مدیر تئاتر دربار بود. پس از انتشار "دیوان غربی - شرقی" سیزده سال از عمر گوته باقی بود و در طول همین سال های واپسین، کتاب "فاوست" را که قسمت اولش را در ۱۸۰۸ نوشته بود، در آستانه وفات به اتمام رساند (۱۸۳۲).

این نوشتار را با سخن "آن مری شیمل"، مستشرق معروف و معاصر آلمانی، درباره گوته خانمه می دهیم:

«وجود شاعری مانند گوته لازم بود تا بتواند بزرگی حافظ را از لابلای ترجمه های صیقل نخورده "هامر" کشف کند. حافظی که گوته خود را همزاد وی می دانست و نامش را در زبان و فرهنگ آلمانی رایج ساخت.» (Schimmel 1988, p. 225)

### فهرست منابع

Burgel, J.C. (1975). *Drei Hafis-Studien, Europäische Hochschul Schriften*. Frankfurt A/M & Bern: Lang.

Clarke, J.J. (1997). *Oriental Enlightenment, The Encounter between Asian and Western Thought*. London: Routledge.

Grabert, W. & Mulot, A. (1966). *Geschichte der Deutschen Literatur*. Munich: Bayerischer Schulbuch-Verlag.

Schimmel, A. (1988). 'The Genius of Shiraz: Sa'di and Hafiz' in Yarshater 1988.

\_\_\_\_\_. (1988). 'Hafiz und Seine Kritiker', in *Spektrum Iran. Zeitschrift für Islamisch-Iranische Kultur*, Heft 4, Bonn: Iranian Embassy in Germany.

Yarshater, E. (1988). (ed.) *Persian Literature*. Columbia Lectures on Iranian Studies No. 3. Albany, N.Y.: Bibliotheca Persica, The Persian Heritage Foundation, State University of New York.

سودی. (۱۳۶۵ شمسی). شرح سودی بر حافظ، ترجمه ع. ستارزاده، ۴ جلد.

"یوهان گوتفريد هررد" بوده است. اما گونه با وجود احترام عمیقی که به شیوه تفکر فیلسوفانه "هررد" می گذاشت، به هیچ وجه زیر بار دیدگاه عقل گرایانه وی نرفت. ناگفته نماند که "هررد" نیز فارسی نمی دانست و حافظ را از طریق ترجمه لاتین غزلیات حافظ شناخته بود.

زمانیکه گوته برای ادامه تحصیل در رشته حقوق به دانشگاه استراسبورگ رفته بود، با "هررد" آشنا شد. "هررد" برای معالجه چشمش، در زمستان ۱۷۷۱-۱۷۷۰ به آن شهر رفته بود. او دیدگاه وسیعی درباره ادبیات جهانی داشت و گوته را با آثار ادبی که پرداخته اصالت و احساس مردم بود آشنا ساخت. به عنوان مثال "هررد" بود که اساطیر و افسانه ها و حماسه های تورات و انجیل را به گوته معرفی کرد و گوته از راهنمایی های وی نهایت فایده را برد. او پس از ملاقات با "هررد" تحت تأثیر افکار او در سالهای ۱۷۷۱-۱۷۷۵ چند سروده با محتوای معنوی نوشت. از جمله می توان از "نغمه محمد"، "سقراط" و "یهودی جاوید" نام برد که جملگی تم های شرقی و یا باستانی داشتند.

در نوامبر ۱۷۷۵ (یعنی زمانیکه آلمان کشوری یکپارچه نبود و از "دوک نشین های" مختلف تشکیل می شد) گوته با پذیرفتن دعوت دوک (Duke) ناحیه "وایمار" (Weimar) به آن سرزمین کوچک رفت. امیر "وایمار" مردی روشن و فاضل و هنردوست بود و می خواست دانشمند و ادیبی چون گوته در التزام رکاب او باشد. بدین ترتیب گوته از نظر مادی تأمین و مرفه شد و نیازی نداشت برای معاش خویش به کار و کالت بپردازد و توانست با فراغ بال به تألیفات ادبی خود مشغول شود.

البته نبوغ و توانایی های چندجانبه گوته چنان بود که در کنار مسیر اصلی اش که شعر سرایی و رمان و نمایشنامه نویسی بود، به کارهای دیگری نظیر مطالعات علمی و امور سیاسی و مدیریت نیز می پرداخت. در سال ۱۷۷۶ امیر "وایمار" گوته را به عنوان مشاور خویش برگزید و به وی اجازه شرکت در جلسات شورای حکومتی را داد و در سفرهای سیاسی هم در رکاب "دوک" بود و در سال ۱۷۸۲ به پیشنهاد امیر، جوزف دوم، امپراطور هابسبورگ که پایتختش در وین بود، گوته را به نشان ویژه مفتخر نمود.

در فاصله ۱۷۹۰-۱۷۸۶ گوته سفری هنری - فرهنگی به ایتالیا کرد و در سال ۱۷۹۴ مهمترین دوستی دوران زندگی اش آغاز شد و آن پیوند هنری و معنوی با شاعر و تئاتر نویس شهیر آلمانی،

# هاروت و ماروت

از: فرزانه فرحزاد

در ایشان نیز سهمی نهاد و ایشان را از چهارچیز منع فرمود: شرک، باده نوشی، زنا و قتل نفس.

از آن پس هاروت و ماروت روزها در زمین بودند و شبها به آسمان می‌شتافتند. کار آنها این بود که میان آدمیان به انصاف داوری کنند و داد ستمدیدگان را از ستمکاران بستانند، و چندان در این امر به نیکی کوشیدند که مردم از همه جا برای دادخواهی نزد ایشان می‌رفتند. هاروت و ماروت رفته رفته خوی آدمی گرفتند، پندار و کردار آدمی بر آنها چیره گشت و یاد حق آرام آرام از دل ایشان بیرون شد.

روزی زنی به غایت زیبا، به نام ناهید، به دادخواهی نزد ایشان شد و خواست که میان او و همسرش داوری کنند. اما آنان هردو دلباخته و فریفته وی شدند و آتش خواهش در جان و تن ایشان شعله ور شد. پس با ناهید پیمان بستند که در برابر کامیابی، در داوری حکم به ناحق کنند و جانب وی بدارند. چنین کردند و سپس به خلوت ناهید شتافتند. اما ناهید سودای دیگری داشت. او به هاروت و ماروت گفت: «شما موحد هستید و من بت پرست. برای کامیابی باید شما هم چون من بت پرستید.» آن دو گفتند: «این شرک است و ما هرگز چنین نخواهیم کرد. چیز دیگری از ما بخواه تا اجابت کنیم.» ناهید گفت: «پس کمی شراب بنوشید، این دیگر شرک نیست.» آن دو پذیرفتند و با وی باده بسیار نوشیدند، چندانکه همه چیز از یاد ایشان برفت و در عالم مستی بت پرستیدند و زنا کردند. اما ناهید که از هستی گناه آلود خود شرمسار بود و تنها آرزویش این بود که از اسارت تن و جان رهایی یابد، به ترفند، اسم

داستان هاروت و ماروت که در سوره بقره، آیه ۱۰۲، به اشارتی از آن یاد شده، یکی از داستانهای دلکش و گیرای کهن ادبیات سامی است. ظاهراً نخستین بار مرحوم دکتر محمد معین این داستان را با عنوان "ستاره ناهید" بر اساس منابعی از قبیل مرآت البلدان و بعضی تفاسیر کهن به صورت مستقل به چاپ رسانده و جای پای آن را هم در اوستا خاطر نشان شده است.<sup>۱</sup> این داستان همانند بسیاری از حکایات و قصص کهن در پس مقصد و معنای ظاهری که پندآموزی و عبرت است، معنایی نهفته و نمادین و تأویلی عرفانی دربردارد.

گویند چون خدای تعالی آدم را آفرید و او را خلیفه خود در زمین قرار داد، آتش حسد و فتنه در دل فرشتگان زبانه کشید و چون فرزندان آدم به تباهی گرویدند، فرشتگان که تنها گل آدم را می‌دیدند و نه دل او را، به خدای تعالی اعتراض بردند که، «چگونه آدم و فرزندان او را جانشین خود در زمین قرار داده‌ای، حال آنکه پیوسته گناه می‌کنند و از اطاعت تو سرباز می‌زنند؟ پس چگونه است که بر آنها می‌بخشایی و هربار توبه ایشان را می‌پذیری؟ این همه لطف چرا؟» خداوند آنان را فرمود: «اگر از آنچه در وی نهاده‌ام شما را نیز سهمی دهم مرا از یاد خواهید برد و هردو جهان را تباه خواهید کرد.» فرشتگان انکار کردند. پس خداوند فرمود از میان خود چند تن را برگزینند تا به زمین بشتابند و آدمیان را از گمراهی برهانند. آنان از میان خود هاروت و ماروت<sup>۲</sup> را که بهترین ایشان بودند، برگزیدند. خداوند آن دو را به هیئت آدمی زادگان درآورد، به صفات آدمیان آراست و از آنچه که در آدمی نهاده بود، یعنی نفس،<sup>۳</sup>



مراتب شگفت تر دارد. در واقع این داستان سراسر حدیث عنایت است و رحمت، و حکایت از لطایف عنایات حق و ظرایف رحمت واسعه او دارد.

هاروت و ماروت به ظاهر مقهور حضرت حق شده اند. اما کدام قهر؟ قهری که سراسر به لطف آمیخته است: قهری که به آنان مجال می دهد نه تنها راهنمای گمراهان باشند و از این طریق اراده حضرت حق را تحقق بخشند، بلکه حتی در عین بلا، با خواندن ورد پیوسته به یاد او باشند که این عنایت است و قهر چیز دیگری است، چنانکه به قول عین القضاة:

«فردا عاشقان جمال او در بهشت انگشت گزان روند، و در دوزخ انگشت زنان روند. در بهشت ذکرشان الحنان و الهمان باشد، در دوزخ ذکرشان القهار و الجبار باشد، زیرا دانند که قهری او از نعمت، حجاب سازد و رحمت او از آتش، بوستان کند. چون در شاهد یافتند که نعمت این جهان را حجاب اهل نعمت کرد تا در غلبه نعمت از منعم محجوب شدند و دیدند که در عین آتش، خلیل را به حضرت خود مکاشف گردانید تا به واسطه آن، آن آتش گلستان گشت. ای درویش، آن را که در نعمت هلاک کنند، نعمت زحمت او شود، و آن را که در آتش به خود مکاشف گرداند، فردوس او گردد» (لوايح عين القضاة، ص ۱۱۹).

هاروت و ماروت هر چند که به ظاهر از بهشت قرب راهی دوزخ هجر شده اند، در دل شادند، چون در عشق صادق بوده اند، و حسادت ایشان هم به آدمی از فرط عشق بوده است. و چون می دانستند حضرت حق واسطه ای برای هشدار و تأدیب دیگران می خواهد، خود را هدف تیر جفای معشوق کردند، تا بدینسان حتی لحظه ای از عنایت او غافل نشوند، که به گفته عین القضاة:

«... ترا همین بس بود که او در زمان انداختن تیر روی به تو آورد و نظر بر تو دارد. عجب! اهل عالم را روی بدو، و او را روی به تو، زهی پادشاهی نامتناهی که تو را بود. تعیین تو در هدف بودن و توجه او به تو در انداختن، نه خرد کاریست. فهم این را ذوق باید و قبول این را شوق...» (همان مأخذ، ص ۵۱)

در این داستان آدمی نیز مشمول رحمت حضرت حق می گردد. ناهید نماد آدمی است: اسیر نفس است، خطاکار و تردامن. با این همه، بخشی از وجودش عهد قدیم را به یاد دارد، عهد آدم را با حضرت حق برای قبول بار امانت. <sup>۴</sup> ناهید به مدد آن از عهد دیرینه توبه می کند و با برزبان راندن اسم اعظم خداوند که به

اعظم خدا را از آنها دریافت. سپس توبه کرد، اسم اعظم را بر زبان راند و به یاری آن به آسمان فرارفت. او همان ستاره ناهید است که از آن ایام تاکنون پیوسته بر پهنه آسمان می درخشد. با فرارفتن ناهید به آسمان، هاروت و ماروت ناگهان به خود آمدند و مردی را دیدند که از پس پرده ای به ایشان خیره شده است. برآشفتمند و از ترس آبرو، وی را کشتند. بدینسان هر آنچه را که خداوند برایشان منع فرموده بود، مرتکب شدند. آنگاه پاکباخته و فریب نفس خورده، بر حال خود زار گریستند و دانستند که دیگر نه در میان فرشتگان جایی دارند، نه در میان آدمیان. چون دیگر نتوانستند به آسمان بازگردند، نزد ادریس پیامبر شدند تا در درگاه خداوند برای آنان شفاعت کند. پس حضرت حق آنها را در انتخاب عذاب این جهان یا آن جهان مخیر گردانید. آنان عذاب این جهان را برگزیدند که سهل تر بود و از آن پس از موی خویش در چاهی در سرزمین بابل آویزان گشتند. گویند خداوند وردی به ایشان درآمخته که پیوسته می خوانند تا رنج این عذاب بر ایشان هموار گردد. نیز گویند ساحران و جادوگران از سراسر جهان به دیدار آنان می روند تا از ایشان آن سحری بیاموزند که میان زن و شوهر جدایی می افکند، و آن دو به دستور خداوند ابتدا می کوشند با شرح حکایت زندگی و عاقبت خویش، ساحران را از این کار بازدارند و اگر ساحران بازهم اصرار ورزند، سحر را به ایشان می آموزند. چنانکه در قرآن (سوره بقره، بخشی از آیه ۱۰۲)، آمده:

«... و آنچه که بر آن دو فرشته به نام هاروت و ماروت نازل شده بود، آن دو فرشته کسی را نمی آموختند مگر آنکه به او می گفتند ما از سوی خدا آزمون می دهیم و تو به پذیرفتن باطل کافر مشو. پس آنها یاد می گرفتند از آن دو فرشته چیزهایی که میان زن و شوهر جدایی می افکند، اما خود به کسی زیان نمی رسانیدند، مگر به اذن خداوند و خود آن مردم چیزهایی یاد می گرفتند که برای آنها زیان داشت و سودی در دین آنها نداشت، و نیک دانستند که این آموختن های سحر و جادو در آخرت برای آنها سودی و فایده ای نخواهد داشت و هر آینه بدمتاعی بود که خریدند و خویشان را به بد چیزی بفروختند، اگر بدانند.» (تفسیر خواجه عبدالله انصاری، جلد ۱، ص ۴۲).

در برداشت های ساده انگارانه، هاروت و ماروت نماد عجب و خودپسندی به حساب آمده اند و عاقبت ایشان، نمادی از تنبیه و قهر خداوند تلقی شده است. اما این داستان مفهوم و راز و رمزی به

تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

فرمش، ر. (مصحح). بی تاریخ. رسالة لوابیح عین التضاة. تهران: جامنوچهری.

معین، م. ۱۳۷۰ چاپ دوم. ستاره ناهید یا داستان خرداد و مرداد. تهران: ویسمن.

نوربخش، دکتر جواد. ۱۳۵۷ ش. ورد. تهران، انتشارات خانقاه نعمت اللهی.

آموزگار، ح. ۱۳۴۷. تصحیح و تحشیة تفسیر ادبی و عرفانی خواجه عبدالله انصاری. اقبال: تهران.

نوربخش، دکتر جواد. درپهشت صوفیان، لندن: انتشارات خانقاه نعمت اللهی.

هزار حیل و نیرنگ آموخته، مشمول رحمت حق می شود و به آسمان فرا می رود. خداوند، ناهید یعنی آدمی را می بخشاید، زیرا آنگاه که امانت دین را بر آسمانها و زمین عرضه فرمود، همه مخلوقات از قبول آن ابا کردند و ترسیدند، مگر آدم. به گفته پیر هرات:

«این بار امانت، نه کوه طاقت آن داشت، نه زمین، نه عرش، نه کرسی. نبینی که خداوند در بی طاقتی کوه فرمود: اگر این قرآن برکوه نازل شدی، او را از ترس خاشع می دیدی. فرشته را بینی که جمله جهان را زیر بال خود آورد. لیکن طاقت حمل این معنی ندارد! و آن بیچاره آدمی زادی را بینی که پوستنی بر استخوان کشیده، بی باکانه شربت بلا در جام والا کشیده، و در او هیچ تغییری نآمده. چرا چنین است؟ چون آدمی زاده صاحب دل است و دل باری برمی دارد که تن از برداشتن آن ناتوان است.

«آدم صنی، چون بدیع فطرت و نسیج ارادت بود، چون دید آسمان و زمین بار امانت برداشتند، مردانه درآمد و بار امانت برداشت، و گفت: آنها به بزرگی و ستبری بار نگرستند و از آن سرباز زدند، و ما به کریمی نهنده امانت نگرستیم و بار امانت کریمان به همت کشند، نه به زور و قوت» (تفسیر خواجه عبدالله انصاری، جلد ۲، ص ۲۶۶).

### یادداشت‌ها

۱- دکتر معین در طرح این داستان بیشتر به احوال فرشتگان و صفات آدمی گونه آنان توجه داشته و جنبه های بنیادآموز آن را مطرح ساخته است.

۲- دکتر معین به نقل از همان منابع تعداد این فرشتگان را سه تن به نامهای 'عزرا' و 'عزایا' و 'عزازیل' ذکر می کند. این سومی از امتحان بزرگ می هراسد و در نیمه راه عذر می خواهد و تن می زند.

۳- دکتر معین و حبیب الله آموزگار کلمه 'شهو' را در این معنی به کار برده اند.

۴- لایسعی ارضی و لاسمایی و یسعی قلب عبدی المؤمن. حدیث قدسی، نقل از بهشت صوفیان، صفحه ۵۵.

### فهرست منابع

آموزگار، ح. (مصحح). ۱۳۴۷ شمسی. تفسیر ادبی و عرفانی خواجه عبدالله انصاری. تهران: اقبال.

روشن، م. (مصحح). ۱۳۵۱. بخشی از تفسیری کهن. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

ششعی کدکی، م. ر. (مترجم). ۱۳۴۹. آفرینش و تاریخ، اثر مطهر بن طاهر مقدسی.

### ذوالنون و جوان غریب

ذوالنون مصری را حکایت کنند که گفت: روزی در اطراف نیل می گذشتم، جوانی را دیدم که شوری عظیم داشت، گفتم: ای غریب، از کجایی؟ به بداهت پاسخ داد: غریب چه کسی باشد که با خداوند او را انس باشد؟ چه کسی تنها بود که همراهش او باشد؟ ذوالنون به شنیدن این سخن از دست خود رها و از خود بی خبر شد. ولهی در او پدید آمد! ساعتی از خود غایب گشت! بی خود نعره همی کشید! جوان گفت: ای پیر طریقت، تو را چه روی داد که این ساعت چنین شدی؟ گفت: دارو با درد موافق افتاد! آنگاه روی سوی آسمان کرد و در مناجات شد و گفت: ای خداوندی که درمان دردها تو داری، کیمیای حاصل تو سازی، فغان جان ها تو شنوی، تابش خاطره ها تو بینی، دریاب این بیچاره که در غرقاب است و دلش از بیم درد ناباب کباب است، دردی که بهی مباد او را، این درد صواب است! با دردمندی به درد خرسند، کسی را چه حساب است!؟

(تفسیر انصاری، ج ۲، ص ۵۰۷)

تا در طلب وصال جانانه شدیم      اول قدم از وجود بیگانه شدیم  
او علم نمی شنید لب بر بستیم      او عقل نمی خرید، دیوانه شدیم

