

صوفی

زمستان ۱۳۸۰

شماره پنجاه و سوم

صفحه	در این شماره:
۵	۱- چرا درویشان نعمت الهی "یا حق" می گویند دکتر جواد نوربخش
۶	۲- ملامتیان کریم زیانی
۱۷	۳- ویژگی تصوف ایران پرویز نوروزیان
۲۴	۴- گل‌های ایرانی * * *
۲۶	۵- صلح فرهنگ‌ها سید باقر نجفی
۳۹	۶- حماسه خاک دکتر محمد استعلامی
۴۱	۷- دیدار شرق با غرب جیمز جورج
۴۴	۸- کلید عشق فرزانه فرح زاد

تک شماره:

اروپا ۲ پوند - آمریکا ۴ دلار

چرا درویشان نعمت الهی یا حق می گویند

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

حق در لغت به معنی ثابت و سزاوار و درست و راست است و نیز نامی از نام‌های خداوند است که : ذلک بان الله هو الحق (۲۲، ۶)، ان الله هو الحق المبین (۲۴، ۲۵).
حق نزد صوفیه عبارت از وجود مطلق است یعنی غیر مقید به هیچ قید و در مقابل غیر حق را باطل گویند که عدم است.

غیر حق باطل بود یعنی عدم چون ندارد او وجودی در قدم
«ابوسعید گوید: روزی مردی دهری در حلقه ابوالحسین نوری بگذشت. او را سخنی می رفت از حق پاک و به زبان صوفیان حق گویند. خدای را به هر زبانی به نامی دیگر خوانند، برخی رحمان خوانند که روزیشان باید، برخی رحیم خوانند که بهشت خواهند، برخی ملک خوانند که منزلتشان باید. هرکسی به چیزی حاجتمند باشد او را بدان نام خواند.

صوفیان او را حق خوانند که ایشان بدون او به هیچ چیز دست نیالیند و با هیچ چیز ننگند، آنکه لفظ ایشان پاک تر بود که گویند حق.

آن مرد دهری ابوالحسین نوری را گفت: می گویی حق، معنی این چیست؟

گفت: آنکه بیالاید خلقان را به آرایش‌های فراوان و او خود از همه پاک.

(اسرار التوحید)

ملا متیان

بخش اول

از: کریم زبانی

تلاش داشت با اتخاذ تدابیری آنها را به سوی خود بکشاند». در این راستا، عباسیان، مانند همه حکومت‌هایی که در طول تاریخ نزدیکی و پیوند رئیس‌ان دینی را به سود خود می‌دانستند و از آن بهره می‌بردند، «کسانی را که به تقدس مشهور بودند پیوسته به دربار دعوت می‌کردند، به اندرزهایشان گوش می‌دادند و به آنها هدایای سخاوتمندانه می‌بخشیدند. در چنین شرایطی، هاله تقدس می‌توانست وسیله خوبی برای کسب نعمت‌های زمینی گردد، و همین‌طور هم بود. تمرین‌های ریاضت‌کشی به نوعی پیشه تبدیل گردید و تقدس ظاهری به کالا - آنهم کالایی که بهایی بسیار خوب برای آن پرداخت می‌گردید (برنلس، ص ۳۱). بنابراین آنها که به دربار خلفا و فرمانروایان محلی دست‌نشانده آنها نزدیک می‌شدند مورد حمایت دستگاه حکومت قرار می‌گرفتند و خود نیز مجبور به اجرای منویات آن می‌شدند. تعدادشان نیز کم نبوده است.

اما گروهی از زاهدان هم بودند که تن به پذیرش چنین قرارداد ننگینی نمی‌دادند و صرفاً - و به هر بهایی، حتی به بهای جان خویش - به راه خدا می‌رفتند و تن به بردگی بندگان خدائی دادند و از شاهان و فرمانروایان پول و هدیه نمی‌گرفتند. اینها صوفیانی بودند که گفتار و کردارشان نه تنها به زبان حکومت شمرده می‌شد که نوعی اعتراض به اعمال حکومت بود. همین‌زیر بار خواسته‌های حکومت نرفتن بود که آغازگاه تصوف راستین شد.

سراغاز

پژوهشگرانی که با ژرفکاوی در سیر تطوّر تاریخی تصوف به ریشه‌یابی پرداخته‌اند، آن را برآمده از شرایط وضعیت غالب و حاکم بر جامعه‌های سده‌های نخستین گسترش جهانی اسلام، به ویژه پس از خلفای راشدین، دانسته‌اند. بدین‌روال، تصوف به صورت فریاد اعتراض اندیشمندانی جلوه‌گر می‌شود که با زهد ریایی (حکومتی)، ستمگری حاکمان اموی و عباسی - زیر نام امیرالمؤمنین و اسلام - و کارگزاران آنان در سرزمین‌های اشغالی، و قاریان و محدثان شهرت طلب و ثروت‌اندوز در ستیز بودند. دامنه این فریاد اعتراض با شتاب چشمگیری دامنه‌گسترده و فراگیر شد. در آن روزگار کبر و ریا و حسد از جمله صفات‌های بدی بود که در نخستین سده‌های شکل‌گیری‌های تصوف دامنگیر قاریان و حدیث‌گویان شده بود. اینان نمایندگان رسمی سنت به شمار می‌رفتند. بدین ترتیب، یکی از علل پیدایی ملامتیه را باید نگرانی برخی از قشرهای صوفیه از در غلبیدن به ریا دانست.

از نگاه یوگنی ادواردویچ برنلس پژوهشگر و ایران‌شناس نامدار روسی، در نخستین دهه‌های سلطنت عباسیان، که به یاری ابومسلم خراسانی به حکومت رسیدند و به پادشاه، او را به ریا و ناجوانمردی کشتند، گروه زاهدها، که بیشترشان از مخالفان بنی‌امیه بودند، نقشی به مراتب مهم‌تر و دشوارتر یافتند. «هیئت حاکمه

هارون گفت :

- باز هم بگو .

فضیل روایتی دیگر از خلیفه دوم بر او خواند؛ و هارون خواست که باز هم بشنود . این خواهش و پاسخ بار دیگر ادامه یافت و فضیل پندهایی در رعایت مردم ، خدا ترسی ، و داد بر او خواند تا هارون گریه اش شدید شد و نزدیک بود از هوش برود . فضل برمکی گفت :

- بس کن ! امیر المؤمنین را می کشی !

« خاموش باش ای هامان ، کـــه تو و قوم تو او را هلاک

می کنی و آنگاه مرا می گویی ، او را بکشتی ؟ کشتن این است !

گریه هارون شدت گرفت و به فضل برمکی گفت :

- تو را به آن دلیل هامان^۲ می خواند که مرا فرعون می داند .

سپس از فضیل پرسید :

- تو وامدار کسی هستی ؟

- بلی ، وام خداوند است بر من ، به طاعت .

- منظور من ، وام مردم است .

- سپاس خدای را عزوجل که مرا از نعمت وی بسیار است .

هارون هزار دینار زر پیش او نهاد و گفت ، این حلال است

زیرا از میراث مادرم است .

فضیل گفت :

- پندهای من تو را هیچ سودی نداشت و ظلم را از همین جا

آغاز کردی و بیدادگری پیشه گرفتی .

- کدام ظلم ؟

- من تو را به نجات می خوانم ، تو مرا در بلا می اندازی ؛ و

این ظلم است . من گویم هر چه داری به صاحبانش باز گردان ، تو

آنها را به دیگری می دهی که نباید . سخن مرا فایده ای نیست .

این بگفت و بر خاست و کیسه زر را از خانه بیرون انداخت .

هارون از خانه بیرون آمد و باشگفتی گفت : « این خود چه مردی

است ! پادشاه حقیقت ، فضیل است و صولت او عظیم است و

حقارت دنیا در چشم او ، بسیار . »

تصوّف عراق و جزیره در نیمه سده دوم هجری زاده شد و

نام های مشهوری را در تاریخ به جای گذارد : ابو سلیمان داوود

فرزند نصرطایی (۱۶۵ هجری) یوسف اسباط (۱۹۶ هجری) ، ابو

احمد ابن احمد قلانسی بغدادی (۲۰۹ هجری) ، ابومحفوظ معروف

بن فیروز - یا فیروزان - کرخی (۲۰۰ هجری) - که احتمالاً به دلیل

حکایتی از فضیل عیاض در تذکرة الاولیاء آمده ، که آن را به

مناسبت ، (نقل به معنی) می آورم :

هارون شبی به فضل برمکی گفت ، مرا به نزد مردی ببر که من را به من نشان دهد ، که دلم از جلال و شکوه و طرب به تنگ آمده است . فضل او را به در خانه سفیان عیینیه برد . در زدند ، گفت کیست ؟ پاسخ داد : امیر المؤمنین ! سفیان گفت : چرا امیر خود را رنجه کرد ، امر می کردند تا من به خدمت آیم . هارون پرسید : آیا وامدار کسی هستی ؟ پاسخ داد : بله . هارون به برمکی گفت : کیسه ای زر به او بدهد ؛ و از آنجا رفتند .

سپس هارون به فضل برمکی گفت : این مردی نیست که من

میطلبم ؛ او همان سازی را میزند که مابه آن سرگرمیم .

سپس به در خانه فضیل عیاض رفتند . فضیل در تلاوت آیه ای

بود به این معنا : پنداشتند کسانی که بدکرداری کردند که ما ایشان را

برابر داریم با کسانی که نیکوکاری کردند و ایمان آوردند .^۱

در زدند . فضیل گفت :

- کیست ؟

- امیر المؤمنین .

- به نزدیک من چه کار دارد و من با او چه کار دارم ؟

- اطاعت از اولوا الامر واجب است .

- مرا تشویش ندهید !

- با اجازه در آیم یابه حکم ؟

- اجازه ندارید ، اگر به اکراه می آید ، شما دانید !

هارون درون شد . فضیل با نزدیک شدن هارون چراغ

را خاموش کرد تا روی او را نبیند . هارون در تاریکی دست پیش برد

و دست فضل را گرفت .

فضیل گفت :

- چه نرم دستی است ؛ اگر از آتش خلاص یابد !

سپس برخاست و به نماز ایستاد . هارون رنجیده شد و به گریه

افتاد . پس از لختی ، گفت :

- آخر سخنی بگو !

فضیل ، سلام نماز را به پایان برد و گفت :

- پدرت ، عم مصطفی بود و از او خواست که وی را بر جایی

امیر گرداند . پیامبر پاسخ داد : ای عم ! تو را یک نفس بر خودت

امیر کردم ! یعنی اگر یک نفس در طاعت خدای باشی بهتر است از

هزار سال طاعت خلق خدا .

توسعه فکر ملامت در نیشابور فقط باید عکس العملی باشد در مقابل زهادی که با اظهار کرامات و پوشیدن دلق و پوست و خرقة، خویشان را در نزد عامه محبوب می کرده اند. ورنه پیش از آن که فکر به صورت یک عکس العمل ظاهر شود، نزد بسیاری از زهاد، به صورتی ناخود آگاه وجود داشته است» (ص ۳۳۶).

برتلس در مورد چگونگی پیدایی مکتب ملاطیان می نویسد: از سوی دیگر «... در عراق، که زادگاه تصوف تازی است، میان شخصیت هایی که پس از آن در زمره صوفیه به شمار آمدند، اختلاف نظرهای محسوسی پدید آمد. این اختلاف نظرها هنگام استوار شدن تعلیمات صوفیه بر زمینه ای ایرانی، با شدتی بیشتر جلوه نمود. فعالیت صوفیان ایرانی به پیدایی مکتب تازه تصوف خراسان انجامید که مهم ترین مرکز آن، طی مدت سه دهه، شهر نیشابور بوده است» (برتلس ۳۱۳).

"برتلس" سپس اظهار عقیده می کند که مکتب خراسان «از مکتب عراق سرچشمه گرفته بود و با حلقه های محکمی با آن پیوند داشت. با این همه، مکتب نیشابور در میانه سده دوم هجری، نظرات ویژه خود را طرح می کند، که این مکتب را از مکتب عراق، سخت متمایز می سازد. تعلیمات مربوط به ملامت را می توان بزرگترین ویژگی نخستین صوفیه نیشابور دانست که برخی نمایندگان صوفیان نیشابور با خشونت و تند خارق العاده ای آن را طرح کرده بودند و اثر آن تقریباً بر همه صوفیان خراسان تا سده های نزدیک دیده می شود.»

"برتلس" می افزاید، چندی پس از آن، جریانی معکوس به وجود آمد؛ یعنی تأثیر مکتب عراق به خراسان کند یا نا پدید شد و نیشابور، تعلیمات خود را در بیرون از مرزهای خراسان گسترش داد.

در نیشابور طریقه ملاطیه به وسیله حمدون قنار نیشابوری رواج یافت، بی آن که او بنیانگذار این طریقه باشد. پیش از حمدون، سالم باروسی، معلم حمدون، نیز در این راه گام می زده است.

می گویند ابو عبدالله کرام، پایه گذار طریقه کرامیان^۳، از ابوالحسین سالم باروسی پرسید که «یاران مرا چگونه می بینی؟» گفت: «اگر آن رغبت که در باطن دارند در ظاهرشان منعکس می شد و آن زهد که در ظاهرشان نشان می دهند در باطنشان بود، مردان راستین می بودند. روزه و نماز بسیاری می بینم اما از نور

نام، ایرانی بوده است. از ایرانیان نیز این نامها آغازگر تاریخ تصوف است: ابواسحاق ابراهیم فرزند احمد بلخی (۱۶۱ هجری)، ابوعلی شقیق بلخی (۱۷۴ هجری)، و ابوعلی فضیل فرزند عیاض مروزی (۱۸۷ هجری). بنابراین رشد تصوف خراسان نیز عملاً از نیمه سده دوم هجری آغاز گردیده است. به این نکته نیز باید توجه داشت که با وجود آغاز و رشد همزمان تصوف بغداد و خراسان، «تصوف ایران از تصوف بغداد و جزیره متأثر نشده است و پیش از آن که تصوف مغرب در ایران راه باز کند، همیشه استقلال کامل داشته است... [زیرا] تصوف ایران جنبه های خاص فراوان دارد» (از جمله: کاملاً جنبه طریقت دارد، ایجاد خانقاه و آیین و رسوم ویژه، سماع و رقص و دست افشانی... (سعید نفیسی - ص ۱۰۳).

«جنبش های دینی و اجتماعی که از آغاز تاریخ، پی در پی در ایران روی داده همه ناشی از خشمی بوده که ایرانیان در قرن های متوالی نسبت به امتیازات طبقاتی و نژادی داشته اند و یکی از آنها نهضت صوفیه است» (همان، ص ۸۱). این که اوج گرفتن نهضت تصوف در ایران و در عراق موازی با افزایش زورگویی، سرکوبی و اعمال تبعیض نژادی حاکمان دست نشانده تازیان است، گواه همین مدعاست.

در سده سوم هجری تعلیمات مقابله با زهد ریایی و اساساً هر گونه تظاهر به مراتب دینداری و حتی تصوف، گسترش یافت و مکتب صوفیان بغداد آن را دامن زد؛ و این، در حقیقت مبارزه ای بود با سودجویی و بهره برداری از تقدس مآبی، که به پیدایی مکتبی تازه انجامید.

مکتب تازه که در خراسان شکل گرفت و بعدها نام ملامتی بر آن نهاده شد، ریشه در دوران آغاز تصوف بعد از اسلام داشت و عارفانی چون ابراهیم ادهم و بایزید بسطامی در موارد بسیاری کردار و گفتاری از خود نشان داده بودند که با تعلیمات رسمی بعدی ملاطیان همخوانی داشته است.

زنه یاد دکتر عبدالحسین زرین کوب، پژوهشگر نامدار روزگار ما نیز، پیدایی مکتب ملامتی را در خراسان ناشی از همان مبارزه با زهد خودفروشانه می داند. وی در "جست و جو در تصوف ایران" می نویسد: «در حقیقت اجتناب از شهرت و قبول عام در حوزه ای مثل آیین اسلام... که نخستین خلفای پیغمبرش در نهایت سادگی می زیسته اند طبیعی است. در این صورت،

ایمان چیزی در ایشان نیست (نفحات الانس ص ۶۱). چنین انتقادی مبتنی بر اندیشهٔ ملامتی است. کرامیان پوست می پوشیدند، با هیئت زاهدان در کوچه و بازار می آمدند، به روایت حدیث می پرداختند و مردم را موعظه و اندرز می دادند. این همان زهدی است که ملاطیان آن را زهد دروغی می نامند.

ملاطیه می خواسته اند تصوف را از قالبهای ساختگی بپرازند و آن را از صورت یک کارخانه کرامت سازی و دستگاه مرید پروری بیرون بیاورند.

بنابر این اشتباه نیست اگر بگوییم که اندیشهٔ زیر بنایی این مکتب - بی آن که عنوان «ملامتی» بر آن نهاده شده باشد - حتی از روزگار بایزید بسطامی وجود داشته است؛ یا «مقارن آغاز فعالیت کرامیان در نیشابور» زاده شد و رشد کرد و چندی بعد دیگران، یا پیروان مکتب، نام ملامتی بر آن نهادند.

«این نهضت که در اصل به عنوان یک واکنش بر ضد تصوف متشرعانهٔ اهل صحو^۴ به وجود آمد و در مکتب بغداد هم ظاهراً شبلی آن را در مقابل تعلیم محتاطانهٔ جنید عرضه می کرد، تدریجاً تمام قلمرو تصوف یا ادب صوفیه را در بر گرفت و بعضی مبادی آن نزد وارثان مکتب بغداد و حتی صوفیهٔ دیگر، از ابن عربی تا نقشبندی و قلندریه، مورد توجه واقع گشت (زرین کوب، ص ۳۳۵).

برتلز نیز در زمینهٔ پیدایی مکتب ملامت در خراسان، نظر مشابهی ابراز می دارد. در سدهٔ سوم هجری صوفیانی را می بینیم که ایرانی تبار بودند، مانند حاتم اصم (۲۷۳ هجری) و ابوحفص حداد - که می گویند حتی زبان عربی نمی دانسته. (پیش از آن صوفیانی از خراسان برخاسته بودند نظیر ابراهیم ادهم، که گرچه زادهٔ بلخ بود ولی تبار عرب داشت).

این صوفیان با شور بسیار علیه مروّجین سنت های رسمی قیام کرده، پا می فشردند. آنان بر این باور بودند که گرد آوری و اشتغال دایمی به نقل حدیث راه درستی برای خوش انجام شدن و نیکبختی آسمانی نیست، بلکه فقط کوششی است برای پیروی از حدیث. چنین خیزش هایی از جمله سازه هایی بود که با گذشت زمان، به پیدایی مکتب نوین تصوف در خراسان، با مرکزیت نیشابور، انجامید؛ و ملاطیان یکی از مهم ترین چهره ها و نمایندگان مکتب خراسان شدند.

«برتلز» بر اساس بررسی طبقات الکبرای شعرانی به این

نتیجه رسیده که یکی از تعلیماتی که زمینهٔ فعالیت های ملاطیه را در نیشابور ساخت، تعلیمات زیر بنایی مربوط به مقام خوف و رجا می باشد که زیر بنای آموزش های احمدبن حرب (۲۳۴-۱۷۶) را تشکیل می داده است. برتلز او را حلقهٔ پیوند مکتب عراق با مکتب خراسان می داند ولی تأکید می کند که او را به واقع نمی توان صوفی دانست و او را نمونهٔ کامل زهاد می داند - نیروی بزرگی که در سده های نخستین اسلام پیدا شد و رشد یافت. برتلز او را «شخصیت زندهٔ ملولی . . . که از واقعیت های گرداگرد خود سخت متفرّ و بیزار است» می بیند (برتلز، ص ۳۰۰).

بسیاری از صوفیان سدهٔ سوم هجری این اندیشه را در تصوف اسلامی ایران راه دادند که باطن و معنویت احکام شریعت، مهم تر از شکل و ظاهر آن است. بنابراین اگرچه نماز و روزه و حج و مانند این ها را، که صورت ظاهر شرع است، وسیلهٔ ترقی و کمال مبتدیان می دانستند، ولی بر این عقیده بودند که این تکلیف ها از رهرو راه حق، پس از ره یافت به حقیقت و «واصل شدن»، سلب می گردد. «چیزی که مسلم است این است که آن بی اعتنایی و گاهی نهی و تخطئه، که بسیاری از متصوفه در بارهٔ شرع و اعمال شرعی داشته اند . . . ممکن است گروهی را که بی باک تر بوده و بیشتر در برابر سخت گیری های قشریان پرخاش می کرده اند، واداشته باشد که عمداً، آشکارا، خود را مخالف فرایض شرعی نشان داده باشند تا آن معتقدات را بیشتر نمایان کنند؛ و باک نداشته اند که از ارتکاب منهیات مردم ایشان را ملامت و سرزنش کنند» (نفیسی، ص ۱۶۹) و به همین جهت نام ملاطیه گرفته اند.

«تردیدی نیست که صوفیه نیز به هیچ وجه پای بند ظواهر شرع نبوده اند و هرگاه که توانسته اند در نفی و نهی از آن سخن رانده اند. اما بیشتر برای رهایی از هنگامهٔ مخالفان و اجتناب از سست شدن مسلک و طریقهٔ خود از تظاهرهای بی باکانهٔ ملاطیان، سرباز می زده اند و کنه عقاید خود را در پرده و لفافهٔ کنایات و استعارات و اصطلاحات خاص به خود بیان می کرده اند تا از شر و بدخواهی و هنگامهٔ جوئی متشرعان در امان باشند» (همان).

نکتهٔ ظریف درخور نگرش این است که زمانی که حمدون قصار (۲۷۱ هجری) آموزشهای خود را آغاز کرد، خراسان در دهه های آغازین سدهٔ سوم هجری، که مکتب ملامتی پایه گذاری شد، کانون زاهدان، پارسایان و در عین حال صوفیان اغلب زاهد، بود. به همین جهت است که پژوهشگران ظهور و گسترش مکتب

آن روی است که «اخلاص اگر چه مقامی عالی است، اما آمیخته به دیدن است [= مرید اخلاص خود را می بیند]. اما عارف منزّه است از ریایی که عمل را باطل کند». در عین حال، گاه هست که از عارف عمل یا حالی ظاهر می شود از شدت فراوانی آگاهی، برای جمع آوری فضایل یا تبدیل اخلاق، که ظاهر بینان آن را می پندارند، و حال آن که، آن خلاصه حال عارف است - بی شائبه خلل و نقصان. «عارفان را در این احوال، علمی است غامض و دور فهم [به دور از فهم دیگران] که غیر ایشان بر آن وقوف ندارند. ملامتی در مقام اخلاص باشد و صوفی بر حقایق اخلاص مطلع بود.»

... و نباید دانست که، فرق میان ملامتی و قلندری آن باشد که ملامتی «در پنهان نگاه داشتن عبادت های خود می کوشد و قلندر سعی در نشان دادن کارهای خرق عادت، خیرات، اعمال نیکو، و عبادت دارد زیرا بلندی مرتبه خود را در این می بیند، اما از چشم خلائق مخفی و پوشیده می دارد و حرکات و سکنات آنها مانند مردم عوام است تا کسی بر احوال واقعی آنها پی نبرد. حال آن که «قلندری آن باشد که اساس ظاهر [را] نگه ندارد» و ذوق و نشاط دل را سرمایه خود قرار داده باشد (ص ۳۱-۲۷).

ابوالحسن هجویری (کشف المحجوب ص ۶۸-۶۹) در باره ملامت می نویسد:

الملاطمة: گروهی از مشایخ، طریق ملامت سپرده اند و ملامت را اندر خلوص محبت تأثیری عظیم است و مشربتی تمام؛ و اهل حق مخصوص اند به ملامت خلق از جمله عالم. خاصه بزرگان این امت. . . و رسول (ص) که مقتدا و امام اهل حقایق بود و پیشرو محبان. تا برهان حق بر وی پیدا نیامده بود و وحی بدو نیپوسته، به نزدیک همه نیکنام بود و بزرگ، چون خلعت دوستی در سر وی افکندند، خلق، زبان ملامت بدو دراز کردند. گروهی گفتند کاهل است و گروهی گفتند شاعر است و گروهی گفتند کاذب است و گروهی گفتند مجنون است، و مانند این. خدای عزوجل صفت مؤمنان یاد کرد و گفت ایشان از ملامت ملامت کنندگان نترسند^۵. و سنت بار خدای عالم جل جلاله همچنین رفته است که هر که حدیث وی کند عالم را به جمله، ملامت کننده وی گرداند و سر وی را از مشغول گشتن به ملامت ایشان نگاه دارد؛ و این غیرت حق باشد که دوستان خود را از ملاحظه غیر نگاه دارد تا

ملاطمتی - و اساساً آموزش های تربیت و پاکیزه سازی نفس - را فریاد اعتراض و مبارزه علیه زهد ریایی و دین فروشی می دانند.

مکتب ملامتی

شیخ شهاب الدین سهروردی در عوارف المعارف ملامتی را چنین تعریف می کند:

«ملاطمتی قومی باشند که به ظاهر تعیش کنند، که اهل ظاهر ملامت ایشان کنند؛ و ایشان را حال های عزیز و غریب باشد؛ و طالب اخلاص باشند؛ و هیچ آفریده بر اعمال و احوال ایشان وقوف ندارد.»

در عوارف المعارف آمده است:

حدیفه گفت: از رسول خدا پرسیدم «اخلاص چیست؟» پاسخ داد: «از رب العزت پرسیدم، اخلاص چیست؟» حق تعالی گفت: اخلاص سری است از اسرار الوهیت که ودیعت نهادم در دلی که محبوب من باشد.»

این طایفه که اهل طریقت، آنان را ملاطمتی می خوانند، فضیلت و منزلت و نزدیکی به خدا و شرف خود را در اخلاص می بینند؛ و در پنهان داشتن اعمال یا احوال خود تا بدان پایه می کوشند که هر گاه کسی بر احوال یا اعمال آنان آگاهی یابد، همان اندازه اندوهگین می شوند که گناهکار از گناه خود.

ذوالنون مصری گفته است: علامت اخلاص سه چیز است، نخست آن که ستایش و نکوهش خلق پیش او یکسان باشد؛ دوم آن که، اعمال نیک اگر چه بسیار از او سرزند، فراموش کند و در یاد خود نگه ندارد؛ و سوم آن که خواهان پاداش آخرت نباشد.

فقر، در نیستی قدم زدن است

بر سر کوی غم، علم زدن است

فقر، بیگانگی است از بد و نیک

بر خود از بی خودی رقم زدن است

باز رستن ز تنگنای حدوث

خیمه بر باره قدم زدن است

در کشیدن دم از دو عالم و پس

برتر از هر دو کون دم زدن است

«ابوسعید خرازی. . . گفته است: «ریای عارفان فاضل تراست

از اخلاص مریدان». برتری ریای عارفان بر اخلاص مریدان، از

هجویری برای درک بهتر این مطلب حکایت دلنشینی به تمثیل آورده است :

« و اندر حکایات یافتم که ابو شیخ طاهر حرمی . . . روزی بر خری نشسته بود و مریدی از آن وی عنان خر وی گرفته بود، اندر بازار همی رفت . یکی آواز داد که این پیر زندیق ۶، آمد. آن مرید چون آن سخن بشنید از غیرت ارادت خود قصد رجم آن کرد و اهل بازار نیز جمله بشویریدند. شیخ گفت مر مرید را، اگر خاموش باشی من تو را چیزی آموزم که از این مَحَن باز رهی. مرید خاموش بود. چون به خانقاه خود باز رفتند این مرید را گفت: آن صندوق بیار. چون بیاورد در زهاء نامه بیرون گرفت و پیش وی افکند و گفت: نگاه کن! از همه کسی به من نامه هاست که فرستاده اند. یکی مُخاطبهُ شیخ امام کرده است، یکی شیخ زکی، یکی شیخ زاهد و یکی شیخ الحرمین و مانند این؛ و این همه القاب است نه اسم، و من این همه نیستم. هر کس بر حسب اعتقاد خود سخن گفته اند و مرا لقبی نهاده اند. اگر آن بیچاره نیز بر حسب عقیدت خود سخنی گفت و مرا لقبی نهاد، این همه خصومت چرا انگیختی؟»

«اما آن که طریقتش قصد باشد اندر ملامت و ترک جاه و ریاست» و دست شستن از مشغولی به خلق، «چنان بود که» روایت شده است از عثمان خلیفه سوم که روزی در زمان خلافت از خرماستان خود بر می گشت و بار هیزم بر سر گرفته بود. حال آن که وی چهار صد غلام داشت. گفتند که ای «امیر المؤمنین چه حالت است؟» پاسخ داد: «مرا غلامان هستند که این کار بکنند ولی می خواستم تا نفس خود را تجربه کنم».

اما آن که طریقتش ترک بود و به خلاف شریعت چیزی بر دست گیرد و گوید که طریقت ملامت می برزم [ورزم] آن ضلالتی واضح بود و آفتی ظاهر و هوسی صادق چنان که اندر این زمانه بسیار هستند؛ و مقصود ایشان، از ردّ خلق، قبول ایشان است از آن [رو] که نخست، باید که کسی مقبول باشد تا قصد ردّ ایشان کند و به فعلی پدیدار آید که ایشان ورا ردّ کند . . .

«و مخصوص اند این طایفه [ملاطیان] از ثقلین به اختیار کردن ملامت تن از برای سلامت دل. هیچ کس از خلائق از مَقْرَبان و کَرَوِبان و روحانیان را این درجه نبوده است و از امم پیشین نیز از عبّاد و زهّاد و اعیان خلق که بوده اند، این مرتبه نه، به جز گروهی را از این اَمّت که سالکان طریقت انقطاع دل اند.

چشم کس بر جمال حال ایشان نیفتد و از رؤیت ایشان مر ایشان را نگاه دارد تا جمال خود نبینند و به خود معجب نشوند؛ و به آفت عجب و تکبر اندر نیفتند. پس خلق را بر ایشان گماشتند تا زبان ملامت بر ایشان دراز کردند و نفس لوامه را اندر ایشان مرکب گردانیده تا مر ایشان را بر هر چه می کنند ملامت کنند: اگر بد کنند، به بدی؛ و اگر نیک کنند، به تقصیر کردن [کوتاهی]. و این اصلی قوی است اندر راه خدای عزّوجلّ که هیچ آفت و حجاب صعب تر نیست اندر طریق از آن که کسی به خود معجب گردد. . . .»

ملامت سه حالت، یا سه چهره دارد. «ملامت بر سه وجه است: یکی راست رفتن؛ و دیگری قصد کردن؛ سه دیگر، ترک کردن.

۱. چهره نخست: شخص راه خود را می رود، کرداری درست دارد، واجب ها و احکام دین را بکار می بندد و درستی داد و ستد را رعایت می کند؛ اما مردم او را ملامت می کنند. این نگاهی است که خلق بر او دارند ولی او اعتنایی ندارد و از خلق فارغ است. در این چهره از ملامت، شخص قصد و عمد بکار نمی برد و راست و درست هم هست اما مورد پسند خلق نیست.

۲. چهره دوم: شخص جاه و موقعیت در خور توجهی در میان خلق پیدا می کند و در میان مردم، نشانه و شاخص می گردد. اگر چه آن توجه او را خرسند ساخته و طبعش جاه و موقعیت اجتماعی را می پسندد، اما می خواهد که خود را از خلق و این وسوسه ها رهایی بخشد و «به حق مشغول گردد». پس بر خود تکلیف می داند کارهایی را که از نظر شرع زیان بخش نیست پیش گیرد تا خلق ملامتگر او شوند و «از وی نفرت آرند». این راهی است که او در برابر خلق پیش می گیرد ولی خلق از وی فارغ هستند و به این مسایل توجهی ندارند.

۳. چهره سوم: «آن بود که یکی را کفر و ضلالت طبیعی گریبانگیر شود» چنان که احکام دین و پیروی از آن ها را ترک می کند و ادّعا دارد که «این ملامتی است که من می کنم». به عبارت دیگر، به شریعت عمل نمی کند تا مورد ملامت و لعن قرار گیرد و می پندارد این راه درست ملامتی شدن است. این نگرش اوست در خودش.

«اما آن که طریقت وی راست رفتن بود» و نفاق نورزیدن و پرهیز از ریا، وی را از ملامت خلق پاک نباشد و اندر همه احوال بر سر رشته خود باشد؛ به هر نام که خوانندش وی را یکی باشد.

گفت و گو دامنه پیدا کرد، گفتم، «اخی، مرادت اندر این افعال شوریده چه چیز است؟ گفت: سپری کردن خلق اندر خود. گفتم، این خلق بسیارند و تو عمر و روزگار و مکانت^۷ آن نیابی که تا خلاق را اندر خود سپری کنی؛ [بنابراین] خود را اندر خلق سپری کن تا از این همه مشغولی باز رهی!» (هجویری - ص ۷۶- ۷۵)

و نیز حکایتی دیگر: «وقتی واقعه ای افتاد و بسیار مجاهدت کردم، به امید آن که «واقعه حل شود و نشد. وقتی پیش از آن مرا از آن جنس واقعه افتاده بود، به گور شیخ بایزید رحمت الله علیه مجاور نشسته بودم تا حل شد. این بار نیز قصد کردم و سه ماه بر سرتربت وی مجاور بودم. هر روز سه غسل و سی طهارت» به امید آن که واقعه کشف شود، «البته کشف نشد. برخاستم و قصد خراسان کردم. اندر ولایت گمش به دیهی رسیدم که آنجا خانقاهی بود و جماعتی از متصوفه؛ و من مرقعه^۸ خشن داشتم [بنا] به سنت» و از وسائل اهل تصوف هیچ چیز با خود نداشتم به جز عصا و آبخوری. در چشم آن جماعت سخت حقیر آمدم و هیچ کس مرا نشناخت. آنها به هم می گفتند «که این از ما نیست» و به راستی من از ایشان نبودم ولی آن شب ناگزیر از ماندن در آنجا بودم. «آن شب مرا بر بامی بنشانند و خود بر بامی بلنتر [بلندتر] رفتند. مرا بر زمینی خشک بنشانند و نانی سبز گشته پیش من نهادند. بوهای آس که ایشان می خوردند به من می رسید و با من به طنز سخنان می گفتند از بام بالا. چون از طعام فارغ شدند خربزه می خوردند و پوست آن را از راه شوخی بر سر من می انداختند. من تحقیر آنان را در دل فرو می خوردم و می گفتم، بار خدایا اگر جامعه^۹ دوستان تو را در بر نداشتند، از ایشان تحمل نمی کردم. هر چه طعنه و تمسخر آنان افزایش می یافت خوشدلی من بیشتر می شد، تا آن که با کشیدن آن بار، «واقعه من حل شد و اندر وقت بدانستم که مشایخ رحمهم الله، جهال را از برای چه اندر میان خود راه داده اند و بار ایشان از برای چه می کشند.»

«از خواجه ابراهیم ادهم رحمة الله روایت آرند که یکی وی را پرسید، هرگز خود را به مراد خود رسیده دیدی؟ گفتا، دو بار... و دیگر بار اندر بارانی عظیم به دهی فراز رسیدم. مرا اندر آنجا فراز گذاشتند و دیگر مسجد و سه دیگر همچنان. عاجز آمدم و سرما بر تن من قوت گرفت به تون گرمابه اندر آمدم و دامن خود بدان آتش در کشیدم. دود آن به زیر دامن من بر آمد و جامه و رویم سیاه شد.

«از بویزید... می آید که از حجاز می آمد. اندر شهر، بانگ در افتاد که بایزید آمد. مردمان شهر جمله پیش وی باز رفتند و به اکرام وی را به شهر در آوردند. چون به مراعات ایشان مشغول شد از حق باز ماند و پراکنده گشت. چون به بازار در آمد قرصی نان از آستین بیرون گرفت و خوردن گرفت. جمله از وی برگشتند و وی را تنها بگذاشتند، و این اندر ماه رمضان بود. تا مریدی که با وی بود، مر مرید را گفت، ندیدی که یک مسئله از شریعت کار نیستم، همه خلق مراد کردند؟»

هجویری می گوید: «آندر آن زمانه مرملاط را فعلی می بایست مستنکر و پدید آمده به چیزی به خلاف عادت. اکنون اگر کسی خواهد که مر او را ملامت کند، گو دو رکعت نماز کن درازتر، یا دین را به تمامی ببرز [بورز]. همه خلق به یک باره او را منافق خوانند.»

هجویری سپس در باره انگیزه های خود بین شدن و انواع آن، سخن می گوید: «اصل عجب از دو چیز خیزد: یکی از جاه خلق و مدح ایشان که کردار بنده، خلق را پسند افتد» و او از این که مورد پذیرش و پسند قرار گرفته شادمان گردد و به ستایش از خود پردازد و خویش را شخصی شایسته و براننده بیند، و در نتیجه، معجب شود. «عامل دوم آن است که کردار شخص مورد پسند دیگران قرار گیرد و آنان به ستایش و تمجید از او بپردازند و، در نتیجه، شخص «معجب شود. خداوند تعالی به فضل خود این راه بر دوستان خود بست تا معاملاتشان، اگر چه نیک بود، خلق نپسندیدند» زیرا حقیقت کردار آنها را در نیافتند؛ «و مجاهدتشان اگر چه بسیار بود ایشان از حول و قوت خود ندیدند و مر خود را نپسندیدند» (ص ۶۹).

هجویری آنگاه نظر خود را چنین اعلام می کند: «اما به نزدیک من، طلب ملامت عین ریا بود و ریا عین نفاق» زیرا ریاکار و متظاهر به راهی می رود که خلق او را پذیرا باشد و «ملاطمی، به تکلف، راهی رود که خلق و وارد کند، و هر دو گروه اندر خلق مانده اند» و از اشتغال به خلق بیرون نرفته اند. منتها یکی به این معامله در خلق مانده و دومی بدان معامله؛ در حالی که «درویش را جز حدیث حق بر دل نگذرد» و کسی که دلش از خلق گسسته باشد، «از این هر دو معنی فارغ بود.»

در تأیید این معنی، هجویری حکایتی از خود می گوید: «وقتی مرا با یکی از ملاطیان ماوراء النهر صحبت افتاد.» چون

عشق بنابد و رویش از معشوق بگرداند، زیرا که او به طمع معشوق از خود برخاسته است، . . . اینجا نکته ای هست مشکل، و آن ملاط در عشق است، که چون عشق به کمال رسید، روی در غیب نهد و ظاهر علم [آگاهی] را وداع کند . . . ملاط به تحقیق عشق هم بود . . .» (احمد غزالی، سوانح، فصل ملاطیه).

عزالدین کاشانی در کتاب "مصباح الهدایه" از ملاط چنین می گوید: «اما اهل سلوک بر دو قسم اند. طالبان مقصد اعلی و مریدان وجه الله و [دیگر] طالبان نهشت و مریدان آخرت . . . اما طالبان حق دو طایفه اند: متصوفه و ملاطیه». متصوفه آنها هستند که از بعضی از صفات مردمی رهایی یافته اند و به بعضی از احوال اوصاف صوفیان موصوف شده اند و از نهایت حالات ایشان آگاهی یافته اند، ولی هنوز به بقایای صفت های نفوس احتمال لغزش دارند و از این روی، به مرتبه آخر که منزلگاه اهل قرب و صوفیه است نرسیده اند.

اما ملاطیه گروهی هستند که در رعایت معنی اخلاص و پایبندی به قاعده و بنیان صدق، بیشترین کوشش را می کنند و عبادت ها و نیکی های خود را به حد مبالغه آمیز از دید خلق پنهان می دارند، در حالی که هیچ نکته ای از کردار نیک را فروگذار نمی کنند و پناه جستن به همه فضایل و نوافل را اسباب و لوازم طریق می شناسند. مشرب آنان در همه وقت، تحقق بخشیدن به معنی و مفهوم اخلاص است و لذتشان تفرّد نظر حق است به کردار و حالات آنها. آنان از ظاهر طاعت و عبادت، کسه گمان ریا در آن می رود، می پرهیزند تا بنیان اخلاصشان خلل نیابد. ولی از آنجا که این طایفه با وجود آنکه بسیار عزیز و شریف هستند، هنوز حجاب وجود خلقی، به کلی از جلو دیدشان برداشته نشده، از مشاهده جمال توحید و دیدن عین یگانه محبوب هستند.

اندیشه ملاطی

در دورانی که گروه هایی از پیشروان صوفی، تصوف (عمدتاً تصوف عراق) اهل صحورا، که بر اصل حفظ شریعت و اجتناب از شطح تأکید داشت ترویج می کردند، و از حالات و غلبات گروه اهل سکر ناخرسندی نشان می دادند و حتی آن را نامیجاز می شمردند، مکتب صوفیانه ملاطی تازه پا گرفته، هم تظاهر به ظاهر و رویه شریعت را مخالف با اخلاص در عمل می شناخت و هم بروز احوال ناشی از سکر و جذبه را نوعی خود نمایی و

آن شب به مراد خود رسیده بودم.»

این دو روایت، نمونه های روشنی از ملاطت نفس، بی هیچگونه ریا و تظاهر و نمایش به خلق می باشد که مورد نظر و خواست ملاطیان راستین بوده است.

ملاط و عشق

احمد غزالی (۵۲۰ هجری) مکتب عشق و ملاطت را یکی

میداند:

کمالش [کمال عشق] ملاطت است و ملاطت سه روی دارد: یک روی در خلق و یک روی در عاشق و یک روی در معشوق. آن روی که در خلق دارد صمصام غیرت معشوق است تا به اغیار باز ننگرد؛ و آن روی که در عاشق دارد صمصام غیرت است تا به خود باز ننگرد؛ و آن روی که در معشوق دارد صمصام غیرت عشق است تا قوت [غذا] هم از عشق خورد، بسته طمع نگردد و از بیرونش، هیچ در نیابد.

چون از تو بجز عشق نجویم به جهان

هجرا و وصال تو مرا شد یکسان

بی عشق تو بودم، نباشد سامان

خواهی تو وصال جوی خواهی سامان

و هر سه، صمصام غیرت است در قطع نظر از اغیار، زیرا که کمال حال آن بود که کار به جایی رسد [که] عاشق غیر بود و معشوق غیر گردد؛ و آن، سلطنت تابش عشق بود زیرا که قوت کمال عشق از اتحاد بود [یکی شدن عاشق و معشوق و عشق] و در او، تفصیل [جدایی] عاشق و معشوق نبود. آن که وصال، فراهم رسیدن داند [شدنی] و از این حالت قوت خورد نه عاشق بود . . . ملاطت خلق برای آن بود تا اگر یک سر موی از درون او بیرون می نگردد یا از بروق تنفسی دارد یا متعلقی، منقطع شود؛ چنان که غیبت او از درون بود، هریمتش هم آنجا بود، اعوذبک منک.

این کوی ملاطت است و میدان هلاک

وین راه مقامران بازنده پاک

مردی باید، قلندری دامن چاک

تا در گذرد عیاروار و بی باک

پس [اگر] یک بار دیگر سلطنت غیرت معشوق بنابد، ملاطت باز بر سلامت زند، رویش از خود بگرداند، در حق خود ملاطی شود - ربنا ظلمنا این جا روی نماید - پس یک بار دیگر غیرت

ریاکاری می شمرد.

مشایخ مکتب تازه، برای آن که از پذیرش عام، که در نظر آنها دام شیطان نفس بود و برخاسته از خود بزرگ نمایی، پرهیز کنند، در پی آن بودند که با گریز از آنچه که صوفیان را - از هر فرقه - مقبول خلق می کند و در نتیجه، سبب دوری از حق و پرداختن به خلق می شود، خود را هدف ملامت و تحقیر و حتی بی اعتقادی خلق قرار دهند تا نفسشان پرورش نیابد و خوار و ذلیل گردد.

بنیان اندیشه ملامت، به موجب آموزش های حمدون قصار، ابوحفص حداد و دیگر پیشوایان این مکتب، پرهیزگاری بی ریا و زهد پوشیده - بی هیچ گونه تظاهر و نمایش - بوده است.

حمدون قصار به پیروان خود می آموخت که اقتضای اخلاص در عمل آن است که سالک تنها به حق مشغول باشد، به آنچه خلق در باره وی می گویند هرگز نیندیشد و اعتنا نکند، و هر چیز را جز خدای از کردار و پندار خویش بیرون کند. این ها معتقد بودند معامله با خدا باید پنهان انجام گیرد؛ سرگرم شدن به خلق و داوری درباره آنان، پرده ای ضخیم بین سالک و خدا می اندازد. شاید این همه تأکید بر عمل نیکو و بی تظاهر و همراه با اخلاص بوده که جنید را واداشت بگوید: «فصاحت به عراق است و صدق به خراسان» (عطار، ص ۵۱۱). از سوی دیگر در نفعات الانس آمده است که ابوعثمان حیری «در سخن ضعیف است اما در معاملات نیکوتر است»، که تعبیر آن، این می تواند باشد که صوفیان مکتب خراسان بیشتر اهل عمل بوده و صوفیان مکتب بغداد اهل سخنوری و زبان.

تلاش در راه حداکثر پنهان کاری و عدم تمایل برای آگاه ساختن دیگران از کامیابی های خود و به ریا کشیده نشدن، از اندیشه های زیر بنایی ملاطیان است. این مفهوم در نزد ملاطیه به حداکثر گسترش یافته است.

در حالی که «دیدار باخضر، باور اعجاز کار همه مشایخ بزرگ در همه دوران های تصوف جلوه می کند، اما برای ملاطیه آشکار ساختن اسرار خود حتی در برابر خضر نیز تخلف از مقررات اصلی پنهان کاری به شمار می رود [واسطه برای ارتباط با خدا]» (برتلس ص ۳۳۲). حکایت زیر مؤید این مطلب است:

روزی شیخ حسن خرقانی از صوفی پرسید که، «دوست داری با خضر علیه السلام دوستی داشته باشی؟» گفت: «دارم». پرسید: «سال تو چند است؟» پاسخ داد: «نود و هفت». شیخ گفت: «نان خدا که نود و هفت سال خورده ای باز ده! نیکو نبود که

نان خدا خوری و صحبت با خضر داری!» (تذکره الاولیاء)

ملاطیان مقید به لباس خاص نبوده اند و از هر وضع و گفتار و کرداری که توجه مردم را به حال آنان جلب کند یا بوی ریا دهد حذر می کرده اند. حتی بغضی، از حضور در مجلس سماع خودداری می کرده اند تا مبادا از وجد و حالشان مردم بی به احوالشان ببرند. در آیین ملامت، اخلاص و صدق پایه و اساس روش کسی است که این مشرب را برای رسیدن به حقیقت برگزیده است. اما شرط اخلاص آن است که دارنده اش به آن غره نشود. بی ارزش ترین سالکان از دیدگاه ملاطیه کسی است که قصد خودنمایی داشته باشد تا بدان وسیله مردم به او روی آورند و احترامش گذارند.

از آنجا که مستقیماً هیچ متن و نوشته ای از پیشروان ملاطیه بر جای نمانده (آنچه هست نوشته دیگران است درباره آنها)، دریافت و باز نویسی آئین، اندیشه، باورها و گفتار و کردار ملاطیان، تنها از جست و جو و ژرفکاوی در همه متن های ادبیات تصوف مربوط به سده سه تا هفت هجری مقدور می باشد. چکیده تفکر این آئین، به موجب پژوهش هایی که در این زمینه انجام یافته، چنین است:

* شخص باید صفت های پسندیده و نیکی های خود را پنهان دارد و در ظاهر اگر رفتارش چنان باشد که مورد خرده گیری و شماتت مردم قرار گیرد، باکش نباشد، تا مبادا به کارهای نیک خویش مغرور و خودبین گردد.

* خداوند از نیکی های انسان آگاه است و لزومی به آگاه شدن خلق از این نیکویی ها نیست.

* یگانه معبود خداست و او باید اعمال آفریدگان خود را بپسندد و روا بداند. دین امری است باطنی و درونی و مستقیماً به مناسبات بین خلق و خدا بستگی دارد. به همین جهت، سالک و رهرو راه حق باید نه بر عمل خویش نظر افکند و نه بر پسند مردم. کلید مسأله، اخلاص است که باید در هر کردار و قدم اعمال کرد و از ریا و تظاهر دوری گزید.

* عبادت و طاعت رازی است که باید فقط بین بنده و حق بماند و با اخلاص همراه باشد، بی هیچ چشمداشت و تفاخر. نه آن که مردم آن را بپسندند و بعد، سالک به خاطر پسند مردم خود را - به ریا - مورد ملامت قرار دهد. به سخن دیگر، عبادت را وسیله ای برای محبوب شدن در چشم مردم قرار ندهد.

* «ملاطی هیچ ادعایی ندارد، زیرا وی هیچ چیز را از آن خود

زیرا تنها از این راه می توانستند برای خود وجهه نامناسی فراهم سازند.

« . . . ملاطیه حتی بدان جا رسیدند که مثلاً خود را موظف می دانستند در یوزگی کنند و برای تغذیه خویش صدقه و بخشش بگیرند. آنها بطور عمد بالحنی گستاخانه و اهانت آمیز درخواست صدقه داشتند . . . ولی برای برانگیختن ترحم و همدردی کوشش نمی کردند و در یوزگی داوطلبانه خود رابه پیشه بدل نمی ساختند.

«این نتیجه گیری نیشابوری ها از تعلیمات ملاطیه در باره ریا بود. اما بغدادی ها در پایان سده سوم هجری به راهی گام نهادند که با مکتب نیشابور تفاوتی داشت. به آن سان که گذشت، ملاطیه از ریا و تظاهر هراس داشتند. مکتب بغداد ریای خوفناک تری را کشف کرد و آن، ریا و تظاهر در برابر خویش بود. پیروان این مکتب می گفتند: اگر حتی انسان به حدی برسد که تلاش او برای پاکیزه نگاه داشتن دل، از تمام جهان پوشیده بماند، آنگاه گناه بزرگتری دامگیرش خواهد شد که عبارت است از خیره شدن چشمانش از تقدس خویش و شعف و وجد از مصائب و آزارهایی که بر خود هموار کرده است. اگر او حتی پنهان از همگان، خود را آزار دهد و امیدوار باشد که در ازای آن پاداشی در زندگی آینده دریافت دارد، این نیز همان سوداگری با «تقدس» خواهد بود که عاری از هر گونه اطاعت محض از اراده خدا و مشیت الهی است. ابوالقاسم ابن محمد ابن الجنید الخطاط از مشایخ مشهور بغداد (۲۲۹ هجری)، که «سیدالطایفه» و «طاووس الفقرا» لقب داشت، بیش از همه این تعلیمات را بسط داد» (برتلز ص ۳۳-۳۲).

از همه آنچه درباره ملاطیان گفته و نوشته شده چنین بر می آید که یکی از تفاوت های پایه ای بین ملاطیان و صوفیان این است که ملاطیان به نفس اهمیتی بیش از صوفیان می داده و مراقبت از آن را امری واجب و دایمی می شمرده اند. همین توجه افراطی به نفس مورد ایراد صوفیان فرقه های دیگر قرار گرفت؛ چراکه آموزش های آنان نوعی دویینی تلقی می شد.

آموزش های ملاطیان بر این پایه بود که حسن ظن نسبت به حق، نهایت معرفت است و سوء ظن نسبت به نفس، اصل معرفت. اما مشایخ بغداد بر آنها انتقاد می کردند که مرد اهل ملامت گرچه خلق را از حساب کار و حال خویش بیرون می کند اما نفس را اثبات می نماید. در حالی که صوفی نفس خود را نیز به عنوان «غیر»، از کار و حال خویش بیرون می کند. نتیجه آن که به

نمی داند که مدعی آن باشد. کسی که خصال خود را بر فردی [دیگر] می نمایاند، نه می تواند برای او زبانی داشته باشد و نه سود؛ تنها، جهل خود را نشان داده است» (برتلز، ص ۳۰۶ به نقل از طبقات الکبری شعرانی).

* سالک برای آن که به ریا، خود بینی و رضایت از خویش گرفتار نشود، باید از اظهار زشتی و عیب های خویش پروا نداشته باشد و نفس خود را پیوسته متهم و بدکار بداند.

* نباید باطن خود را به خلق عرضه کرد. اظهار زهد و نشان دادن ریاضت کشی و کرامت، کار جاهلان و ناشی از ریا و نادانی است.

* یاری جستن از خلق مثل یاری جستن زندانی از زندانی است (حمدون).

* مرد به مقام اهل ملامت نرسد مگر آن که تمام افعال خویش را ریا، و تمام احوال خویش را دعوی بشمارد (عمرو بن نجید).

* ترس از خداوند تو را به خداوند می رساند و خود بینی تو را از خدا جدا می دارد (حیری).

یوگنی ادواردویچ برتلز، پژوهشگر روسی درباره آیین ملاطیان، تحلیل ارزنده و درخور نگرشی دارد که خلاصه آن را نقل می کنیم:

طبق تعلیمات این مکتب، که مرکز اصلی آن در نیشابور قرار داشت و شخصیت های برجسته ای چون ابو حفص عمرو و ابن سلمه الحداد (درگذشت بین ۲۶۷-۲۶۴ هجری)، ابوصالح حمدون القصار (۲۷۱ هجری)، و ابو عثمان سعید ابن اسماعیل حیری (۲۹۸ هجری) از آن جا برآمده بودند، وظیفه اصلی انسانی که این تعلیمات را پذیرفته «همانا به کمال رسانیدن خویش، منزّه ساختن دل و اندیشه و رعایت دقیق سنت بود. اما این فعالیتی بود فردی که دیگران نمی بایست از آن آگاه می شدند. هر چه در روح چنین فردی می گذرد سری است مربوط به خدا که بر هر چه نهان است و نیز بر ضمیر این فرد، آگاهی دارد و بر آن واقف است. چنین شخصی نباید از لحاظ ظاهر با دیگران فرقی داشته باشد. برعکس اگر مردم او را گناهکار هم ندانند و از او دوری کنند و وی را خوار شمارند، این کار باید او را شاد گرداند و این نشانه آن است که تلاش هایش وی را به راه درست رهنمون شده اند، زیرا پیامبران و مقدسان همواره در معرض توهین و تحقیر بوده اند. حمدون قصار حتی روا می دانست که پیروانش موازین سنت را بشکنند (البته نه چندان)،

تربت حیدریه نامیده شده است. پیشوای قلندران هند نیز خضر رومی نام داشته است.

یادداشت‌ها

- ۱- ام حسب الدین اجتر حوالی السینات ان نجعلهم کالدین آمنوا و عملوا الصالحات (آیه ۲۱، سوره ۴۵).
- ۲- هامان، نام وزیر فرعون بوده است
- ۳- کرامیان، پیروان محمد فرزند کرام، اهل سیستان بودند و آموزش‌های آنان، اصرار بر توکل افراطی داشت (زرین کوب، ص ۴۷)
- ۴- اهل صحو: اهل هشیاری؛ مخالفان مستی صوفیانه و سماع
- ۵- ولایخافون لومة لائم، ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء و الله واسع علیم (آیه ۵۴، سوره ۵)
- ۶- زندیق عربی شده زندیک است، یعنی کسی که پیرو کتاب زند و یازند است. این نکته در خور نگرش است که عموم مخالفان صوفیه در سده‌های نخستین اسلام، صوفیان راستین را زندیق می‌خواندند. (شاید به دلیل آن که برخی از اندیشه‌های صوفیان، ریشه در فرهنگ ایران باستان دارد). در فرهنگ معین، زندیق، بزه‌کار معنی شده است.
- ۷- مکانت، به معنای جایگاه، منزلت، مقام.
- ۸- اشاره حافظ به همین نکته است:

هزار نکته باریکتر زمو اینجاست نه هر که سر بتراشد قلندری داند

فهرست منابع

- فریدالدین عطار نیشابوری، تذکره الاولیاء، از روی نسخه نیکلس، به اهتمام ا. توکلی؛ انتشارات بهزاد؛ چاپ چهارم، ۱۳۷۴، تهران
- سعید نفیسی، سرچشمه تصوف ایران؛ انتشارات فروغی، چاپ نهم، ۱۳۷۷، تهران
- عبدالحسین زرین کوب؛ جست و جودر تصوف ایران، انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۶، تهران
- یوگنی ادواردویچ برتلس، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی؛ انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ۲۵۳۶ تهران
- شیخ شهاب الدین سهروردی، عوارف المعارف، ترجمه ابو منصور اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری؛ انتشارات علمی و فرهنگی؛ چاپ دوم ۱۳۷۶، تهران
- عبدالرفیع حقیقت، تاریخ عرفان و عارفان ایرانی؛ انتشارات کوش، ۱۳۷۰، تهران
- مولانا عبدالرحمان جامی، نفاتح الانس؛ به تصحیح و مقدمه و پیوست: مهدی توحیدی پور؛ انتشارات محمودی؛ ۱۳۳۷، تهران
- ابوالحسن علی بن عثمان هجویری، کشف المحجوب؛ به تصحیح د. ژوکوفسکی، مقدمه قاسم انصاری؛ انتشارات کتابخانه طهوری، ۱۳۵۸، تهران
- عطاالله ندین، جلوه‌های تصوف و عرفان در ایران و جهان؛ انتشارات تهران، تهران
- خواجه عبدالله انصاری هروی، طبقات الصوفیه؛ مقابله و تصحیح: محمد سرور مولایی؛ انتشارات توس، ۱۳۶۲، تهران.

حساب آوردن افراطی نفس و فتنه‌گری‌های آن از سوی اهل ملامت، یک عیب و ایراد به شمار آمده است.

اختلاف دیگر بین ملاطیان و بعضی دیگر از گروه‌های صوفیه این بود که آنها لباس خاصی را که صوفیان خرّقه و پشمینه می‌خواندند، نمی‌پسندیدند (رساله ملاطیه - ص ۱۰۸). البته این از مواردی است که حتی برخی مشایخ صوفیه نیز نمی‌پسندیده‌اند و آن را لباس شهرت و خودنمایی می‌دانسته‌اند.

برخی از بزرگان تصوف، از جمله ابوالقاسم قشیری (۴۶۵)، که از پیشروان و صاحب‌نظران صوفیه بشمار می‌رود، ملاطیان و رفتار و باورهایشان را رد کرده‌اند. اما زنده یاد سعید نفیسی بر این باور است که مخالفت‌هایی اگر از سوی صوفیه نسبت به ملاطیان شده، اولاً که همگانی نبوده و در ثانی «بیشتر جنبه مصلحت‌جویی و سازگارسازی با زمان و مکان را داشته است، و در اصل اختلافی اساسی در میان دو طریقه ملاطی و صوفی نبوده است». استدلال نامبرده بر این زمینه است که صوفیان جوانمردان و فتیان را از خود بیگانه نمی‌دانسته‌اند و ارتباطی تنگاتنگ بین آنان برقرار بوده؛ چنان که «بسیاری از پیشروان تصوف، در ضمن پیشرو جوانمردان هم بوده‌اند» (سعید نفیسی، ص ۱۷۰).

از سوی دیگر اعتقاد به ایثار و بذل و سخا و اجتناب از آزار و ایذا، و گذشت و اغماض و ترک شکایت، اصول پایه‌ای مشترک کردار و گفتار فتیان و ملاطیان و صوفیان بوده است. از همین رو آیین ملاطیان بین پیشه‌وران از مقبولیت برخوردار بوده و مردم طبقه کسب و کار به آن توجه نشان دادند.

به استناد تحقیق زنده یاد سعید نفیسی، چنین به نظر می‌رسد که از سده‌های هفتم هجری به بعد اصطلاح «قلندر» رفته رفته جانشین عنوان «ملاطی» شده است. گویا آغاز رواج این واژه، در میان صوفیان هند بوده و از آنجا به سراسر سرزمین‌های منطقه گسترش یافته است. پایه این برداشت، شباهت میان گفتار و کردار و رفتار قلندران ایران و هند و سوریه و ... با ملاطیان است.

قلندران موی ریش و سیبیل و سر و حتی ابروها را می‌تراشیده و خرّقه‌ای از پشمینه سبز رنگ می‌پوشیده‌اند.^۸ نامدارترین پیشروان قلندران در ایران، قطب الدین حیدر فرزند تیمور سالوری از مردم شهر «زاوه» بوده (درگذشت ۶۱۳ یا ۶۱۸ هجری) که در همان شهر به خاک سپرده شده و به یاد و اعتبار ایشان، آن شهر،

ویژگی تصوف ایران

از: پرویز نوروزیان

- ۱- تصوف ایرانی .
 - ۲- تصوف عراق و جزیره .
 - ۳- تصوف مغرب (مصر، سوریه، اسپانیا و آفریقا)
(نقیسی، ۱۳۶۶ ص ۵۴)
- وی بر این باور است که تصوف ایرانی دارای سه ویژه گی است که آن را از دو نوع دیگر ممتاز می کند:
- الف - تصوف ایرانی در آغاز کاملاً جنبه طریقت داشته و با شریعت پیوستگی نداشته است (همانجا ص ۱۰۵).
- ب - سماع از جنبه های خاص تصوف ایران است، زیرا که از یک سو در آثار صوفیه عراق و جزیره ذکری از آن نیست، و از سوی دیگر در تصوف مغرب نه تنها آن را روا ندانسته اند بلکه به حرمت آن نیز حکم داده اند (همانجا ص ۱۱۸).
- پ - مسلک جوانمردی، با برخورداری از افکار مانویان، محصول تصوف ایران است، و از ایران به ممالک دیگر راه یافته است (همانجا ص ۱۳۰-۱۳۳).

سلوک بر مبنای آزاد منشی

منظور مرحوم نقیسی، از اینکه تصوف ایرانی، در ابتدا بر طریقت متکی بوده، بایستی احتمالاً اشاره به روش ملامتیه خراسان، در قرن سوم هجری باشد، که تظاهر به حدود و ظواهر شریعت را، خلاف اخلاص در عمل می دیدند. ابو حفص حداد، از بانیان ملامتیه، چنان در این کار اهتمام می ورزیده که وی را متهم به زندقه کردند (زرین کوب ۱۳۵۷ ص ۳۴۲)، و شیخ الطائفه جنید امتیاز ملامتیان خراسان را، که اجتناب از ادعای تقدس و اخلاص

اطلاق صفت "ایرانی" به تصوف بیشتر از آن که متأثر از حس ملی و تعصب قومی باشد نشان دهنده جنبه های ممتاز این نوع تصوف در میان انواع آن است. زیرا از نظر بزرگان این طقه اختلافی میان صوفیان نیست:

گر ز بغداد و هری یا از ری اند

بی مزاج آب و گل نسل وی اند

شاخ گل هر جا که می روید گل است

خَم می هر جا که می جوشد مل است

(مشوی معنوی)

اگر به طور کلی تصوف را مکتبی فرض کنیم که بر اصل وحدت وجود استوار است، این تعریف دربرگیرنده طریقت "کابالای" یهود، گنوستیک مسیحی، افلاطونیان جدید، مانویان، هندویسم متأخر، بودائیسم، تائوئیسم، ذن و تصوف اسلامی خواهد بود. با این که، همه این مکاتب در اصل وحدت وجود، با یکدیگر اشتراک دارند، هر یک دارای ویژگی های خاصی نیز هستند. تصوف ایرانی، به خاطر برخورداری از تعالیم اسلام، موصوف به صفت اسلامی است. از این نظر با مکتب های دیگر اسلامی همگروه است. باید دید صفت مشخصه ای که با الحاق کلمه ایرانی به تصوف، آن را از انواع دیگر ممتاز می گرداند، چیست. صاحب نظران متعددی در این باره نظر داده اند.

انواع تصوف اسلامی

مرحوم سعید نقیسی تصوف اسلامی را به سه بخش کلی

تقسیم بندی کرده است:

ویجه را بنیاد نهادند. بلخ (Bactre) که در افسانه های ایرانی پایتخت کیانیان است، به منزله ناف جهان و کانون زبان و فرهنگ دری گردید (مظاهری ۱۳۷۲، ص ۴۰۹). ایران ویجه ها یا ایرانیان باستان با عموزادگان آریایی خود در هند وجوه مشترک فراوانی داشتند. تطبیق وداها با اوستا که هردو کهن ترین اسناد فرهنگی این دو قوم اند، همانندی جهان بینی، این دو ملت را نشان می دهد. از مجموعه وداها "ریگ ودا" قدیمی ترین اثر آریایی هند است^۱ و به قول نائینی قدمت آن به دوران ورود آریائیان به هند می رسد که قبل از تاریخ تمدن یونان و پیش از تدوین کتب مذهبی قوم یهود است (نائینی، محمدرضا ۱۳۷۲، ص ۵۰).

در افکار گویندگان سرودهای ریگ ودا سه گونه تصور دیده می شود:

- ۱- مرحله چند خدایی یا طبیعت پرستی.
- ۲- مرحله یکتا پرستی.
- ۳- مرحله وحدت وجود (نائینی، ص ۵۲ تا ۵۵).

"ریتا" و "ارته" قانون انتظام جهان

ریتا در سانسکریت و رتهه در پارسی باستان و "ارته" در زبان پهلوی^۲، در اصل به معنی گردونه یا چرخ بوده و در اوستا و وداها، به مفهوم "نظم نیکو و حقیقت" و ضد و مخالف آن، دروغ یا دروغ، که ویران کننده نظم نیک است، بکار رفته اند (کریستین سن ۱۳۷۵، ص ۶۱). به نظر می آید، در هر مرحله از تصور جهان بینی آریایی، اعتقاد به نوعی قانون کلی، ناظر بر آفرینش و تکوین عالم، وجود داشته است. این قانون کلی (ریتا به زبان سانسکریت)، بیان کننده نظامی بوده است، که سراسر گیتی را به هم می پیوسته، و همه امور کلی و جزئی، در کیهان بزرگ و در جهان کوچک انسانی (که نموداری از کیهان اعظم تصور می شده) از آن تبعیت می کرده اند. نظام طبیعی، نظام اجتماعی، نظام اخلاقی و نظام آئین های اعتقادی همگی جلوه های گوناگون ریتا بودند. با تحوّل جهان بینی، قانون کلی نیز دستخوش تطور گردید. اگر تغییرات بی انتهای جهان، فکر داشتن خدایان متعدد را ایجاب می کرد، وحدت جهان، وجوب خدای واحد را حکم می نمود. به این ترتیب بود که ریتا در مکتب های جدیدتر هندو، به فرضیه اخلاقی "دهرما" (Dharma) تبدیل شد (نائینی محمدرضا ۱۳۷۲، ص ۵۸)

در عمل بود، به صدق، و تصوف عراق را، لسانی (زبانی) تغییر می کرد (زرین کوب ۱۳۵۷، ص ۳۳۹).

خصوصیتی که در تصوف خراسان، قرن سوم و چهارم هجری، آن را از نوع عراقی آن ممتاز می کرده است، اخلاص در عمل، یا "معاملت نیکو" بوده است، چنان که درباره ابو عثمان حیری، از ملامتیان نیشابور، گفته شده است: "در سخن ضعیف اما در معاملات نیکو است" (زرین کوب ۱۳۵۷، ص ۳۴۰). معاملات، گویای ارتباط با مردم و صفت نیکویی، نشانه خدمت بی توقع به مخلوق است که در شعار آرمانی جوانمردان (رنج خود و راحت دیگران طلبیدن) تبلور یافته است. صوفیان ملامتی، که جوانمرد نیز خوانده می شدند، این نوع سلوک را، بالاتر از اعتقادات و دین ارزیابی می کردند.

این تسامح و تساهل تصوف نسبت به اعتقادات و دین، در ارزیابی دکتر زرین کوب نیز دیده می شود. وی در نقدی بر کتاب "تاریخ ایران کمبریج" می نویسد: "در باب تصوف البته باید توجه داشت که روی هم رفته نزد آنان اختلاف سنی و شیعه جز به ندرت چندان قابل توجه نیست، و حتی قطع نظر از بعضی متعصبان که در کسوت تصوف بوده اند، سایر مشایخ به این گونه منازعات مذهبی با نظر عالی می نگرسته اند، و بعضی از آن ها چنان که مجدالدین بغدادی در تحفة البرره می گوید در واقع بیشتر می کوشیده اند که در مسائل شرعی، بین مذاهب مختلف را جمع کنند و مقید به تبعیت یک مذهب فقهی خاص نبوده اند، در مسائل ذوقی شریعت را هم شرط اصلی برای نیل به حقایق روحانی نمی دیده اند" (زرین کوب ۲۵۳۶، ص ۴۴۵). نمونه این گونه آزاد اندیشی در گفتار بزرگان تصوف فراوان است از جمله جامی از شیخ ابوالحسن خرقانی نقل می کند: "اگر کسی سرودی بگوید و به آن حق را خواهد، بهتر از آن بود که قرآن خواند و بدان حق را نخواهد." (جامی ۱۳۷۵، ص ۳۰۴).

منشاء آزاد منشی ایرانی

برای دستیابی به ریشه این آزادمنشی در تصوف ایران، بررسی باورهای ایرانی، که از دوران باستان، در میان فرهیختگان مهد تصوف، یعنی خراسان بزرگ، متداول و صوفیه قرون سوم و چهارم ایران، میراث دار آن گردیدند لازم است. در قرن دوم قبل از میلاد قبیله ای از آریایی ها به بلخ آمده و کشور پر اهمیت "ایران

دهرما، آئین نامه سلوک

فهم "دهرما" که به معنی وظیفه و قانون اخلاقی است (نائینی ۱۳۷۲، ص ۵۴۳) کلید گشایش پی بردن به اخلاق آزادمنشی آریائی است. این آزاد منشی باعث شده بود هند را بزرگترین کشور دموکرات (به معنی آزادی عقیده و بیان) جهان بدانند. در هیچ جای دنیا، این همه مذاهب متعدد و گاهی مختلف نتوانسته اند چنین مسالمت آمیز در کنار هم زندگی نمایند. علت این امر، از زبان K.M. Sen در این است که، در اندیشه هند آریایی "دهرما و دین یکی نیستند" (سن ۱۳۷۵، ص ۴۸). مارگارت نوبل می نویسد: "دهرما بیشتر به سرشت و سلوک انسان ها بسته است تا عقاید آنان." و رادا کریشان می گوید: "هنگامی که "دهرما" به جهان اندیشه آزادی مطلق می دهد، دستور دهنده بک قانون نامه دقیق عمل است: آنچه ارزش دارد سلوک است، نه عقیده" (همانجا ص ۴۸).

در تطور اندیشه آریایی، دهرما، لازمه جهان بینی متکی بر وحدت وجود بود. شهود وجودی بی انتها، که خود را به نام ها و شکل های بسیار آشکار می کند، نخست در "سمیتاها" قدیمی ترین بخش وداها آمده است و پس از آن در "اوپا نیشاداها" (بخش جدیدتر) به دقت تبیین شده است. از این دیدگاه، جهان مظهر تجلی یک وجود است که همانا برهمن است. در "اوپا نیشاداها"، اصل وحدت وجود چنین بیان شده است "عارفان او را که در همه است، در همه یافتند، خود همه می شوند" (سن ۱۳۷۵، ص ۱۸۱) و بالاخره آئین بودا، که در پی "اوپا نیشاداها" می آید، "دهرما" را، با ارتقا آن به سلوک متکی بر محبت، کامل می کند. به زبان بودا: "عمل کنندگان به "دهرما"، جلوه پاک وحدت کائنات را، در همه چیز بیابند، و با این شناخت، به همه کس احساس مهر نمایند و با فروتنی در پی خدمت به همه مردم باشند (چنین گفت بودا ۱۳۶۳، ص ۲۱۰).

تحول آئین بودا در آسیای مرکزی

به گواهی تاریخ جایی که آئین بودا نضج گرفت و به سراسر جهان انتشار یافت، خراسان بزرگ و دقیقاً در بلخ بامیان بود. آشوکا پادشاه بلخ، که در متون کهن ایران وی را هوشنگ پیشدادی نامیده اند، طریقت بودا را در آسیای میانه رواج داد. و سپس از طریق جاده ابریشم جهان متمدن را درنوردید. گفته شده است،

کتاب باستانی "جاویدان خرد، و صایای هوشنگ پیشدادی است، که بر اندرزه های بودا استوار بوده است" (مظاهری ۱۳۷۲، ص ۶۶۹). به این ترتیب بلخ، با صفت نوبهار، مرکزی مقدس برای بودائیان شد. نوبهار در اصل "نه ویهار" به معنی نه دیر بودایی بوده است، چنان که بودائیان هند، تا همین روز، به معابد خود "ویهار" می گویند، و بهار مقلوب همان ویهار است (امین ۱۳۷۸، ص ۳۴). توسعه آئین بودا در ایران ویج به حدی بود که شاهزاده ای اشکانی، که چینیان وی را "ان-شی-کائو" می نامند، اولین کسی است که متون بودایی را، بین سال های ۱۴۸ تا ۱۷۱ میلادی، به زبان چینی ترجمه کرده است (چنین گفت بودا ۱۳۶۳، ص ۲۷۵). حدود یک قرن بعد از آن مانویان در خراسان مستقر و با بودائیان همسایه شده بودند.

گفته شده است، مهائانا، طریقت تعدیل شده بودا، که از طریق جاده ابریشم به چین و سپس به ژاپن رسید، در اثر همسازی آن، با اعتقادات و رسوم اقوام مرتفعات آسیا، از جمله ایران ویجیان متحول شده است (مظاهری ۱۳۷۲، ص ۷۴۴). ظاهر آدر اثر این برخورد آراء، دو مفهوم در طریقت بودا به نوعی تعدیل گردید که پذیرش این آئین را، برای ملل آسیا آسان تر نمود. یکی از این دو مفهوم، قانون جبری "کارما" بود، که انسان را محکوم به تحمل عواقب اعمالش در زندگانی های قبل می کرد. این قانون، که سابقه ای کهن در تفکر هندی داشت به نظریه "ارهاات" که نوعی آزادی اختیار به انسان می داد تحول یافت. بر اساس این نظریه آدمی از هر صنف و طبقه که باشد، می تواند در قلب خود چنان تغییر و تبدیلی بوجود بیاورد که از نتایج و عواقب گناهان و اعمال سابقه خود نجات یابد. به این ترتیب هرکس بر امیال خود غلبه یافته و به مرتبه ارهاات رسیده باشد، قانون "کارما" در وی بی اثر خواهد شد (ناس ۱۳۵۴، ص ۱۳۰).

مفهوم دومی که مهائانا را مقبول تر نمود، و احتمالاً از آرای ایرانیان زرتشتی متأثر شد، تبدیل رسم زهد و انزوا به نوعی میانه روی بود. پیروان "مهائانا" بر آموزه ای از بودا که به خطابه باغ غزالان معروف است و می گوید: «زندگی سراسر عیش و نوش و شهوت رانی ناپسند و زشت و فرومایه است. همچنین زندگانی سراسر رنج و ریاضت پر تکلف و تعب، آن نیز نامطلوب و لغو و بیهوده است» (ناس ۱۳۵۴، ص ۱۲۷) زندگی متعادلی را پیروی کرده اند.

بوداسف=بودای مانوی

مانی با اعتقاد به حق بودن رسالت زرتشت، عیسی مسیح و بودا، از هر یک از آنان قرائت ویژه خود را داشت. این قرائت با روایت رسمی این ادیان متفاوت بود. شاید به همین علت نیز مانی و پیروانش را در سرزمین های مسیحی و زرتشتی مذهب تعقیب می کردند. ابوریحان بیرونی در سفر به غزنه به سال ۴۰۹ هجری پس از مطالعه ادیان آسیای مرکزی از دو فرقه بودایی نام می برد یکی بودا پرستان و دیگری "بوداسف پرستان" (بیرونی ۱۳۷۷، ص ۲۹۸) و اعلام می دارد که بوداسف پیامبر صابین (مانویان) است (بیرونی ۱۳۷۷، ص ۲۹۳). ماسینیون نیز معتقد است، اسطوره ابراهیم ادهم از روایت بودایی مانوی بوجود آمده است (امین ۱۳۷۸، ص ۸۳). آثاری از بوداسف، روایت ویژه مانویان از بودا، در متون فارسی و عربی به یادگار مانده است.^۳

بوداسف^۴ تحریف شده کلمه "بودی ساتوا" سانسکریت است که از دو کلمه "بودی" به معنی بودا و "ساتوا" به معنی شدن است و روی هم به کسی اطلاق می گردد که خاصیت بودا شدن را دارا باشد (امین ۱۳۷۸، ص ۵۲). بیرونی در آثار الباقیه، از کتابی فارسی متعلق به پیروان بوداسف یاد می کند (بیرونی ۱۳۷۷، ص ۲۹۳). گرچه بیرونی نام کتاب را نیاورده است، اما با توجه قرائن می توان حدس زد کتاب "بوداسف و بلوهر" باشد که سالها پیش از آن، توسط شاعر و ادیب ایرانی ابان لاحقی که به زنده (مانویت) نیز متهم بود (زرین کوب ۲۵۳۶، ص ۱۳۹)، با حمایت برمکی وزیر عباسیان، از پهلوی به عربی برگردانده شده بود (ابن ندیم ۱۳۴۳، ص ۱۹۶). و احتمال اینکه بیرونی از نسخه عربی آن بی اطلاع بوده با توجه به اتهام برمکیان و قتل عام آنان و تعقیب زنداقه قابل توجیه است.

به این ترتیب، بودای مانوی توسط کتاب بوداسف و بلوهر وارد فرهنگ اسلامی گردید. و به قول تفضلی در کتاب های ادب و اخلاق عربی و فارسی تأثیر بسیاری گذاشت (تفضلی احمد ۱۳۷۶، ص ۳۰۲). مسلمانان برای بهره گیری از محتوای این کتاب که شرح حال و اندرزهای حکیمانه بودا بود، از بوداسف پیغمبری یکتاپرست ساختند، تا استفاده از اندرزهایش مشروعیت داشته باشد. روایت جدید نخست توسط ابن بابویه (شیخ صدوق) در کتاب "اکمال الدین و اتمام النعمه" و سپس توسط ملا محمد باقر مجلسی در جلد هفدهم بحار الانوار به عربی و هم در کتاب "عین

الحیات"، به پارسی آورده شد (امین ۱۳۷۸، ص ۴۵). گفته شده است کتاب جاویدان خرد مسکویه رازی نیز همان بوداسف و بلوهر بوده است (مظاهری ۱۳۷۲، ص ۶۶۹). و عده ای کتاب جاویدان خرد را انگیزه و اساس نگارش کتاب اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی می دانند (ابن مسکویه ۱۳۶۹، ص ۲۹).

بوداسف در ادب صوفیه هم نفوذ داشته است. علاوه بر شرح حال ابراهیم ادهم که شرق شناسی چون گلدتسیهر، وی را همان بوداسف می داند (زرین کوب ۲۵۳۶، ص ۱۳۸)، داستان معروف "پیل اندر خانه تاریک بود" که در مثنوی مولانا و حدیقه الحقیقه سنایی و احیاء العلوم محمد غزالی نقل شده است، همان قصه "ماها پاری نیروانا سوترا" بودایی است، که بودا آن را به عنوان تمثیلی، در توضیح اشتباهات مرتاضان هندو، در اودانه (سرود شادی) آورده است (چنین گفت بودا ۱۳۶۳، ص ۷۵). همچنین در مثنوی، قصه "آن یک مرغی گرفت از مکر و دام" که به صاحب خود سه پند داد، تمثیلی از کتاب بوداسف و بلوهر نقل شده در اکمال الدین و اتمام النعمه است (فروزانفر ۱۳۴۷).

تأثیرات متقابل مانوی و بودایی

به گفته زرین کوب فکر تلفیق بین ادیان بزرگ (زرتشتی، مسیحی و بودایی) را مانی تا حد زیادی به تحقق نزدیک کرد (زرین کوب ۱۳۵۷، ص ۴۲). وی با آئین بودا، توسط هندوهایی که در دانشگاه گندی شاپور علم طب تدریس می کردند، آشنا شده بود. بعد از قتل مانی مریدانش به خراسان مهاجرت کردند و سمرقند را مرکز نشر آئین وی قرار دادند. به این ترتیب مانویان با بودائیان همسایه شده و بر یکدیگر تأثیر متقابل نهادند. به ظن قوی، مانویان خراسان مفهوم "دهرما"، یعنی سلوک بر مبنای آزادمنشی را، به جای تعصب دینی، آرمان خود قرار دادند، هپتالیان و خزرها، دو قدرت آسیای مرکزی، پادشاهان مانوی مذهب سعد را، به منزله یک شخصیت روحانی محلی قبول کرده بودند، زیرا آنان با هپتالیان، خزرها و چینیان همزیستی مسالمت آمیزی داشتند، و درباره آنچه که به اعتقاداتشان مربوط بود، میان مذاهب بودایی و مسیحی و زرتشتی، اختلاف عمده ای نمی دیدند (مظاهری ۱۳۷۲، ص ۷۱۵).

نه تنها اندیشه های بودا در مانویت مؤثر افتاد، بلکه تأثیر آراء مانی را، حتی بر عرفان بودایی ژاپن نیز می توان ملاحظه کرد.

۱۳۴). با مسلمان شدن ترکان اویغوری که مانویت را دین رسمی خود قرار داده بودند، آئین مانوی از آسیای مرکزی رخت بر بست، اما آزادمنشی طریقت مانوی باقی ماند و خود را با چهره های دیگری ظاهر ساخت.

سوداگران ارتنگ نشین

در زمان دولت سامانیان، داد و ستد جهانی در دست مانویان مسلمان بود، که تقریباً در هر منزل از جاده ابریشم، یک مهاجر نشین عمده از ایشان وجود داشت (مظاهری ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۵۰). آزاد منشی آنان باعث شده بود تا با مذاهب و مدنیت های مختلف قرون وسطی مأنوس گردند. و لذا می توانستند مسافرت های تجاری میان ممالک اسلام و چین، میان ممالک اسلامی و اسلاوهای کافر، میان ممالک اسلامی و ترکان شمنی و حتی میان اسلام و روم شرقی یا میان اسلام و لاتینی های نامتعصب آن روزگار انجام دهند (مظاهری ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۵۱).

قبل از اسلام، صدیقان مانوی در دیرهایی ساکن بودند که به آن ها در زبان ترکی "ارتنگ" می گفتند، که نوع تعدیل شده "کاروانسرا - صومعه" متداول در زمان ساسانیان بود (مظاهری ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۵۰۴). با مسلمان شدن مانویان، در قرن سیزدهم میلادی، این ارتنگ ها، با برخورداری از حرمت وجود مقابر رجال مسلمان، از تعرض متعصبین مصون ماندند. ملا نظر محمد در باره یکی از این ارتنگ ها می نویسد: «و آن ارتنگ ساده ای است در میان دشت، با چاه آب، که مرقد حضرت سعدان ابی وقاص (از صحابه رسول اکرم) را آن جا می دانند (مظاهری ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۵۰۴). در سرزمین های فارسی زبان آسیای مرکزی، این ارتنگ ها را، "خانگاه" می نامیدند. نویسنده حدود العالم، از آنان با واژه معرب شده خانقاه، یاد کرده است (مظاهری ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۰۳).

تکمله

یکی از نتایج آزادمنشی ایرانیان، به گفته ریچارد فرای، این بود که در زمان سامانیان، دانشمندان ایرانی اجازه دادند عقاید و آراء گوناگون در زمینه دین و مذهب رشد نمایند و بدینوسیله باعث شدند که اسلام عربی به اسلام بین المللی تبدیل شود (فرای ۱۳۶۵، ص ۱۵۴). مظاهری این دانشمندان آزادمنش را به استعاره

شبهات شکفت انگیز طریقت بودایی "شینگون" ژاپن با آئین مانی را نمی توان تصادفی پنداشت. طریقت شینگون که اکنون بالغ بر دوازده میلیون پیرو در ژاپن دارد، توسط یکی از رجال آن کشور به نام "کوبو دای شی" Kobo Daishi بنیاد نهاده شد. وی در سال ۸۰۴ میلادی، پس از سال ها سرگردانی، به چین رفت و پس از بازگشت، در سال ۸۰۹ معبدی در "کیوتو" بنا نمود و به ترویج آئینی پرداخت، که آن را شینگون یعنی "کلمه حقه" می نامید (ناس ۱۳۵۴، ص ۱۶۵). موارد مشابه در این دو آئین عبارتند از:

- ۱- "کوبو" مدعی ترویج "کلمه حقه" و مانی مدعی تبلیغ "کلمه حیات" بود (کریستین سن ۱۳۷۵، ص ۲۸۱).
- ۲- "کوبو"، همانند مانی، معتقد بود حقیقت مطلقه جهان، در صورت تمام عقاید و مذاهب گوناگون مستور است، و هر کس به قدر ظرفیت خود از آن بهره مند می شود.
- ۳- کلمه حقه، از طریق مرشد به مرید، تلقین می شود و برای ادراک کلمه حقه، استاد از نقوش و تصاویری نمادین استفاده می کند. مانی نیز برای تفهیم کلمه حیات، از نقوشی استفاده می کرد که آن ها را، در مجموعه ای به نام ارژنگ، گرد آورده بود و به همین مناسبت به عنوان نقاش شهرت پیدا کرد.
- ۴- "کوبو" با استفاده از رسم الخط چینی، الفبایی درست کرده بود، که متناسب با تلفظ ژاپنی بود و در ژاپنی به آن "کانا" Kana می گویند. مانی نیز با استفاده از زبان پهلوی و سریانی، الفبایی ساخته بود، که کاملاً متناسب با تلفظ و معادل اصوات و حرکات بود و از آن خطی پدید آمد، که اقوام آسیای مرکزی آن را بکار بردند (کریستین سن ۱۳۷۵، ص ۲۸۵).
- ۵- "کوبو" همانند مانی، در هنر نقاشی و خوش نویسی مهارت داشت و به شعر و موسیقی علاقه مند بود (برگرفته از سایت اینترنت شینگون).

مانویت پس از اسلام

با گسترش اسلام به فرارود (ماوراء النهر) دین بودا به چین و ژاپن، و آئین مانویت به ترکستان منتقل گردیدند. با این حال، تا زمان فتنه مغول، گهگاهی صدیقان مانوی، که ملزم به سفر بودند، در طول جاده ابریشم، که از سین کیانگ چین تا تولوز فرانسه امتداد داشت، دیده می شدند. مسلمانان قرون اولیه، همانند جاحظ، این مسافران مانوی را "رهبان الزنادقه" می خواندند (امین ۱۳۷۸، ص

۲- پورداود "ارته" را، "رتنه" Ratha گفته است و توضیح داده است که در زبان پارسی باستان یا فرس هخامنشی، به معنی گردونه یا چرخ است و با همین معنی در سانسکریت موجود است. در زبان پهلوی ساسانی، همین واژه با اضافه شدن پسوند اشتر، به ارتشتار به معنی گردونه سوار، گرداننده شده است (پورداود ۱۳۳۱، صص ۲۸۲ و ۲۸۳). واژه ارته، در نام پادشاهان باستانی ایران نیز دیده می‌شود. اردوان، گویش جدیدتر "ارته بان" به معنی نگهبان قانون است. اردشیر، تغییر یافته "ارته خشر"، به معنی شاه آئینی است. مجتبیایی، "ارته" را همان "اشه" اوستایی، که "راستی" تعبیر شده است، می‌داند. و می‌نویسد: ارته همانند واژه Dke به معنی عدالت افلاطون است. وی در رساله کار تولوس، از قول سقراط، عدالت را نیرویی تعریف کرده است، که در کلیه اجزاء عالم وجود ساری است و علت پیدایش و مایه بقای جهان است (مجنبیایی ۱۳۵۲، ص ۱۶۲). جالب توجه است که ایرد نگهبان رینا، در وداها "میتیر" همان "میر" اوستا، یا مهر در زبان پهلوی است که پاسبان قانون کهنانی و عهد و پیمان است (پورداود ۱۳۴۷، ص ۳۹۷).

۴- در میان اوراق مکشوفه در تورفان (ترکستان چین) که متعلق به پیروان مانی است، قطعاتی از کتاب بلوهر و بوداسف، به شعر فارسی دری، و به خط مانوی پیدا شده است. . . . همچنین در میان همین اوراق برگگی از بلوهر و بوداسف به ترجمه ترکی پیدا شده است (نفضکی ۱۳۷۶، ص ۳۰۲).

۵- بوداسف مانوی یا بودی ساتوا سانسکریت از مفهوم "اوتاره" Avatara در منظومه های حماسی "رامایانه" و "مهاربهارته" که از نظر قدمت بعد از اوپا نیشادها سرود شده اند گرفته شده است (سن ۱۳۷۵، ص ۹۳). خلاف مسیحیت که فقط یک تجسم الهی، یعنی عیسی مسیح، را می‌پذیرد، هندوها تجسمات الهی بسیاری را در آئین های خود دارند. در کتاب "بهاتوا گیتا"، کریشنا (خدا) که در قالب ارباب ران ارجن تجلی کرده است می‌گوید: زمانی که روش نیکو کاران نقصان پذیرد و مراسم بدرکرداری ترقی کند، آن هنگام قالب اختیار می‌نمایم، از برای نگهبانی نیکان، و هلاک بدان به جهان می‌آیم و برای حفظ طریقت نیکوکاری در عصری ظاهر می‌شوم (داراشکوه، ۱۳۵۹ ادهیای چهارم، ص ۵۸). در گزارش پورانی هند، نام ده اوتاره آمده است که بودا هم یکی از آن ها است (سن ۱۳۷۵ ص ۱۱۴). بودائیان را عقیده بر این است که بودا در روزگاران بسیار دور، برای نجات گرفتاران خود را در هیأت بودی ساتوا متجلی ساخت. . . . بی مدد بودی ساتوا محال است که یک انسان عادی بتواند حقیقت را دریابد (چنین گفت بودا ص ۱۰۶، ۱۰۷)

ک. م. سی. می‌نویسد: «اوتاره در وداها نیامده است و ممکن است از آریایی های ایرانی آمده باشد، زیرا تجسمات نامستمر را می‌نواند در "بهرام یشت"، اوستا یافت (سن ۱۳۷۵، ص ۷۷). تجسمات مستمر علاوه بر "بهرام یشت" در "مهر یشت"، "تشت یشت" و از "میاد یشت" نیز آمده است (پورداود ۱۳۴۳، ج ۲، ص ۱۱۸ تا ۱۱۶) شایان توجه است که ایرد مهر، نگهبان آئین و میثاق، نزد ایرانیان بسیار محترم و مورد ستایش بوده است. به قول مهرداد بهار نهضت های دهقانی، عیاری و عرفانی ایران دارای عقایدی بودند که با آئین مهر شباهت بسیار داشته است، از جمله جسم یافتن خداوند در رهبر این نهضت ها است (بهار مهرداد ۱۳۷۶، ص ۳۹ و ۴۰)

"نیوشگان مشرق" (=مانویان خراسان بزرگ) می‌نامد و از ابن سینا، فارابی، ذکریای رازی و بلعمی و شاعرانی چون رودکی و شهید بلخی به عنوان اعضاء این حزب نام می‌برد (مظاهری ۱۳۷۲، جلد ۱، ص ۴۵۰). وی در راستای همین ادعا نوشته است که "ابویزید مانند صوفیان نخستین متعلق به دوران طاهری-سامانی، شاید یک مانوی اسلام آورده بود. رباعیات و ادعیه ای چند به فارسی دری به وی منسوب است که زبان معمولی مانویان خراسان و سعید بود (همانجا ص ۴۱۶). اقبال لاهوری نیز امکان تأثیر مفاهیم بودایی در تصوف بایزیدی را با احتیاط تأیید کرده است. وی می‌نویسد: «کسانی چون شریف علی جرجانی اعتقاد کردند که تجلی زیبایی، علت خلقت است، و عشق، نخستین مخلوق است. . . بر اثر این جهان بینی، سکر صوفیانه که نخست به وسیله بایزید بسطامی به میان آمد و سپس وجه مشخصه این نحله شد، لزوم یافت. شاید بتوان هندیان را در گسترش این مفهوم مؤثر دانست. در آن عصر هر ساله جمع کثیری از هندیان به قصد زیارت معبدی بودایی در باکو، به ایران می‌آمدند و احتمالاً افکار خود را به ایرانیان می‌رساندند» (اقبال ۱۳۵۴، ص ۸۷). چه این ادعا صحت داشته یا نداشته باشد، در نکته اصلی بحث تأثیری نمی‌کند، و آن این است که، فارغ از این اسم ها و رسم ها و به قول زرین کوب، آنچه ایرانی در مجموع میراث خویش به دنیا مديون است، قابل ملاحظه است، اما آنچه نیز وی، به دنیا داده است، اندک نیست (زرین کوب ۲۵۳۶، ص ۴۵). این هدیه، که امروزه هم می‌تواند باعث افتخار ایرانیان باشد، همانا تصوف ایران است، که ویژگی آن، آزاداندیشی و آزادمنشی است، و همین ویژگی است، که فارسی را هم زبانی انسانی نموده است، طوری که ادوارد براون انگلیسی هم اعلام می‌دارد: «وقتی انسان فارسی حرف می‌زند، احساس می‌کند زبانش انسانی تر است» (زرین کوب ۲۵۳۶، ص ۴۵).

یادداشت‌ها

۱- واژه ودا veda، در زبان سانسکریت، از ریشه وید vid، مشتق شده و به معنی دانش است. ودا به صیغه جمع، بر سه کتاب اطلاق می‌شود، که عبارتند از: سمهنتا - برهماناها - ارنیکاها. ریگ ودا مجموعه ای از سرودهای کتاب سمهنتا در نیایش خدایان است. اوپا نیشادها کتاب دیگری که برخی آن را جزء ودا دانسته‌اند، حدود ۸۰۰ قبل از میلاد نگارش یافته‌اند، به این ترتیب نسبت به ودا جدید تر است (سن، ک. م. صفحه ۵۸ و نائینی محمدرضا صفحه ۴۹).

فهرست منابع

- ابن مسکویه رازی، تجارب الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی، انتشارات سروش ۱۳۶۹.
- ابن ندیم، الفهرست، ترجمه م. رضا تجدد، کتابخانه ابن سینا ۱۳۴۳.
- اقبال لاهوری محمد، سیر فلسفه در ایران، ترجمه ا.ح. آریانپور، انتشار بامداد ۱۳۵۴.
- امین حسن، بازتاب بودا در ایران و اسلام، نشر میرکسری، ۱۳۷۸.
- بهارمهرداد، از اسطوره تا تاریخ، به کوشش ابوالقاسم اسماعیل پور، نشر چشمه، ۱۳۷۶.
- بیرونی ابوریحان، آثارالباقیه، ترجمه اکبر دانا سرشت، ناشر امیرکبیر، ۱۳۷۷.
- پورداد، ابراهیم. هرمزدنامه، انجمن ایرانشناسی، ۱۳۳۱.
- پورداد ابراهیم، پشت ها، ناشر کتابخانه طهوری، ۱۳۴۷.
- تفضلی احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام. به کوشش ژاله آموزگار، نشر سخن، ۱۳۷۸.
- جامی عبدالرحمن، نفحات الانس، تصحیح محمود عابدی، مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۵.
- چین گفت بودا، ترجمه هاشم رجب زاده، بنیاد ترویج آئین بودا، ۱۳۶۳.
- داراشکوه، محمد، بهگودگیتا، تصحیح محمد رضا نائینی، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۹.
- زرین کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، ناشر امیرکبیر ۱۳۷۵.
- زرین کوب عبدالحسین، نه شرقی نه غربی انسانی، ناشر امیرکبیر، ۲۵۳۶.
- K.M.Sen هندوئیسم. ترجمه ع. پاشائی، چاپ بنیاد جاننازان، ۱۳۷۵.
- شایگان، داریوش. آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، نشر فرزاد ۱۳۷۳ (عبارت سرنویس در ابتدای مقاله، نقل شده از کربن در این مرجع ص ۲۰ است).
- فرای، ریچارد، بخارا دستاورد قرون وسطی، ترجمه محمود محمودی، ناشر سازمان علمی فرهنگی، ۱۳۶۵.
- فرورنفر بدیع الزمان، مأخذ قصص و تمثیلات مشوی، انتشار امیرکبیر، ۱۳۴۷.
- کریستین سن آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، ناشر دنیای کتاب ۱۳۷۵.
- مجتبای فتح الله، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران، انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۲.
- مظاهری علی، جاده ابریشم، ترجمه ملک ناصرنویان، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- ناس جان، تاریخ جامع ادبان، ترجمه علی اصغر حکمت، انتشارات پیروز، ۱۳۵۴.
- نسیمی سعید، سرچشمه تصوف در ایران، کتابفروشی فروغی، ۱۳۴۳.
- نائینی محمد رضا، ریگ ودا، نشر نقره، ۱۳۷۲.

غزلی از حافظ

ما نگوئیم بد و میل به ناحب نکنیم

جامه کس سیه و دلخ خود ازرق نکنیم

رقم مغلظه بر دفتر دانش نکشیم

سَرِّ حق با ورق شعبده ملحق نکنیم

عیب درویش و توانگر به کم و بیش بد است

کار بد مصلحت آن است که مطلق نکنیم

شاه اگر جرعه رندان نه به حرمت نوشد

التفاتش به می صاف مروق نکنیم

خوش برانیم جهان در نظر راهروان

فکر اسب سیه و زین مغرق نکنیم

آسمان کشتی ارباب هنر می شکند

تکیه آن به که بر این بحر معلق نکنیم

گر بسدی گفت حسودی و رفیقی رنجید

گو تو خوش باش، که ما گوش به احمق نکنیم

حافظ، از خصم خطا گفت نگیریم بر او

ور به حق گفت جدل با سخن حق نکنیم



گل‌های ایرانی

در زلالِ نغمه‌ ساز و حریرِ صوت و آوا،

هر چه پیدا هر چه پنهان،

آنچه دیدم یا شنیدم،

آن، تو بودی!

کریم زبانی - تورنتو

بحرِ بک سویه

دیگر شرارِ بادِ خرابم نمی کند

افسونِ چشمِ مست به خوابم نمی کند

اسبِ خیال گرچه مهبّایِ سرکشی است

شوقِ وصالِ پا به رکابم نمی کند

دل سردم از زمانه به نوعی که سال هاست

خورشید می درخشد و آبم نمی کند

بنشسته ام میانِ خراباتیانِ مست

اما کسی اسیر و خرابم نمی کند

می خواستم که نشئه ی میخانه ای شوم

خم بی خروش و جوش شرابم نمی کند

آن کو میانِ دامنِ خودِ پروراندمش

از من بریده هیچ حسابم نمی کند

با بالِ خویش تا به خراباتِ پر زدم

دیگر عزیزِ خویش خطابم نمی کند

یک سویه بحرِ او که به ساحل نمی رسد

می گیردم به موج و حبابم نمی کند

یکتاست او که "مظهر" مهر و محبت است

غرق گناه گشته، عتابم نمیکند

علی اصغر مظهري - ونکوور (کانادا)

تباه

تا نگون شد کار دل بنیادِ کارم شد تباه

داد ازین سودا که از او روزگارم شد تباه

دادم از کف هستیِ خود در قمارِ عشقِ او

تا به خود بازآمدم، دار و ندارم شد تباه

تا زدم سرینجۀ چون و چرا با روزگار

شد به هم پیچیده کارم، کار و بارم شد تباه

لاله تنهای گلزارم به شیدایی و عشق

ز آتش داغ تو جانِ داغدارم شد تباه

رباعی

یک روز چو غنچه صید لبخند شدیم

یک روز به دست خار پابند شدیم

هر برگگی از آرزوی ما رفت بیاد

بیهوده چه شد که آرزومند شدیم

نواب صفا - تهران

تنها تو!

در سراپای زمان پرواز کردم،

پرده از راز زمینِ مست و رقصان در ربودم،

آسمان را درگشودم.

کهکشان ها را سراسر ره بریدم

هسته را درهم شکستم،

کهکشان هسته را هم سیر کردم.

ای شگفتا، هر چه دیدم یا شنیدم:

در بلورِ شبنم صبح دمیده،

در سرودِ رستخیزِ هر سپیده،

در فغانِ کودکِ نوزادِ از فردا رسیده،

در تمنای نگاهِ عاشقانه،

در فروغ و گرمیِ عشقِ نهان در آشیانه،

در شکفتنِ هایِ جادوییِ دانه،

در تلالؤهای لبخندِ میِ نابِ مُغانه،

در سکوتِ پر طنینِ کوهساران،

در سجودِ بی غرورِ آبشاران،

در غریبِ اشتیاقِ رودِ عاشق،

در رضایِ بی صدایش در دمِ پیوند با آغوشِ دریا،

در غنایِ رنگسارِ سنفونی ها،

در ترنمِ های شهرِ آشوب و جانبخشِ نکبسا،

دست‌های تو

دست‌های تو، دستان عشق، و
دست‌های تو، دستان حق است
چونان کودکی در دست‌های مهربان تو
که حقیقت محض است
و بی‌خبر از مهربانی تو
که مهربانی محض است
به گمان خود، از گونه‌ی مهربانی
که خطای محض است
آرام نمی‌گیرم و به خود رایبی
که در گناه محض است
سوی پرتگاه "من و ما" می‌شویم
که تباهی محض است
آنگاه است که دست‌های پناه‌جویی را
از عشق بر هم می‌فشاری
تا از تباهی برهانیم

و ما

بی‌خبر از مهربانی تو

که مهربانی محض است

از درد،

و به گمان خود از نامهربانی

که خطای محض است

و نه از درد

که از تاریکی خود آفریده

که ملال محض است

به ناله می‌آییم

آنزمان که آرام گیریم

تو دست‌هایت را می‌گشایی

از نوربخشی تو روشن می‌شویم

از مهربانی تو

که مهربانی محض است

و گمان خود از گونه‌ی مهربانی

که خطای محض است

آگاه می‌گردیم

لی لی نبوی - تورنتو (کانادا)

می‌کشم بار جدایی با دل زار و نزار
تک درختم در کویر و برگ و بارم شد تباہ
درخزان گلشن افتادم به تهایی غریب
خود به چشم خویشتن دیدم بهارم شد تباہ
بس تبر زد دشمن باغ و گل و ریحان عشق
غنچه‌هایم پرپر آمد شاخسارم شد تباہ
زد به هم طوفان قهرش انتظام کار دل
کز نهیبش جویبار و چشمه‌سارم شد تباہ
کاندرین وادی خود و خویش و تبارم شد تباہ
وای اگر اینگونه پاید گردش این روزگار
بی‌گمان بینم نهان و آشکارم شد تباہ
نالۀ مستانه می‌زد آشنای نوربخش
از فغان و ناله اش صبر و قرارم شد تباہ
حسین محمدی (آشنا) - مشهد

دل

مردن به کوی یار بود آرزوی دل
دیدار آن جمال بود گفتگوی دل
تا گشته ام مقیم در پیر می‌فروش
می‌نوشیم مدام بود خلق و خوی دل
جا می‌گرفتم از کف ساقی بدان امید
تا با صفای می‌بکنم شستشوی دل
از هر چه غیر دوست بریدم به صدق دل
کنجی نشسته ام که کنم های و هوی دل
صد پاره بود جامه‌ی دل از جفای خلق
با سوزن و فای تو کردم رفوی دل
با هیچ کس معامله می‌نمی‌کنم
می‌خورم مدام ولی از سیوی دل
تا دست پیر می‌کده ام نوربخش جان
من بسا جلال راه پیویم به کوی دل

جلال باقری - رودسر

صلح فرهنگ ها

از: سید باقر نجفی

می دهد:

بسی کس به گفتارش آرام یافت

وز آرام او هرکسی کام یافت

(شاهنامه فردوسی)

بدین روال صلح در فرهنگ ایران چون از فرآست، مهم ترین

رکن از ارکان فرهنگ است:

نه دانش باشد آن کس را نه فرهنگ

که وقت آشتی پیش آورد جنگ

(نظامی)

پس چون صلح و شادی، فرهنگ است، جنگ و کین و خشم

و افسردگی مانع آن و ضدیت با فرهنگ تلقی می شود:

جسوان کینه را شاید و جنگ را

کهن پیر تدبیر و فرهنگ را

(اسدی طوسی)

به جستجو پرداختم تا بیابم به چه دلیل ضدیت فرهنگ ها با

قهر و دشمنی میان انسان ها به معنی صلح فرهنگ هاست؟

مدت ها در اسناد معتبر فرهنگی ایران به جستجو پرداختم تا

اینکه پاسخ این سؤال را در دیوان شمس، نزد جهان بینی مولوی

یافتم، آنجا که می گوید:

اشکستگان را جانها بستست بر امید تو

تا دانش بی حد تو پیدا کند فرهنگ ها

می خواهیم در اسناد فرهنگی ایران، صلح فرهنگ ها را

بخوانم!

صلح به چه معنی؟ به معنی: آشتی، توافق، پیمانی که دعاوارا

به نیکی حل و فصل می کند. بدین لحاظ نیکوکاران را نیز صلحا و

صالحان خوانده اند.

آشتی: واژه ای است پهلوی که از دو جزء asht به معنی

آرامش و ih نشانه حاصل مصدر ساخته شده است. این واژه چون

دارای مفهوم دوستی است در فرهنگ ایران، شادی آفرین است.

فردوسی هزار سال پیش در شاهنامه نوشت:

چو از آشتی دوستی آید به چنگ

خردمند هرگز نکوشد به چنگ

معادل واژه سلم در زبان قرآن که ضد مفهوم و مصداق جنگ و

نزاع است:

و ان جنحواللسلم فاجنح لها (سوره ۸، آیه ۶۱)

آرامش در زبان فارسی واژه ای است پهلوی و به معنی آسایش

و آرامیدن است. آرام به معنی ثبات و قرار و وقار آمده است،

چنانکه فردوسی در شاهنامه گوید:

بدو گفت کای مهتر نام جوی

اگر کام دل خواهی آرام جوی

آرام گرفتن به معنی نرمی و شکیبایی کردن، خشم را

کنار گذاشتن است. آسوده خاطری و اطمینان یافتن نیز معنی

شاهنامه فردوسی توسی را به اعتبار کین زدایی، کلیات سعدی شیرازی را به اعتبار قدرت زدایی، مثنوی و دیوان مولوی بلخی را به اعتبار چندگانه زدایی، حافظ شیرازی را به اعتبار تعصب زدایی. از میان چندین هزار گنجه و سروده، با تأمل و تعمق شعرهایی را برگزیدم که در یک یا چند بیت معنی و موضوع مشخص شده باشد. مکرر نبوده باشد. بدون نیاز به معلومات تاریخی و ادبی و دینی قابل درک و فهم جهانیان باشد. بدون کنایه و تمثیل و تشبیه مبهم و پیچیده ادبی مستقیماً با موضوع فرهنگ صلح و صلح فرهنگ‌ها مرتبط باشد. دربرگیرنده مفاهیمی باشد که جهان بینی صلح فرهنگ‌ها بر اساس آن، شاخ و برگ‌های خود را گسترده باشد. دیگران از آن الهام گرفته باشند و موجب استمرار باروری و تداوم ترویج فرهنگ صلح شده باشد.

از فردوسی و شاهنامه اش آغاز می‌کنم که هزار سال از سرایش آن می‌گذرد، هم بیانی از روند فرهنگ باستانی ایران است و هم زبانی در بستر فضای فرهنگی ایران قرن چهارم؛
بیا تا جهان را به بد نسپریم به کوشش همه دست نیکی بریم

می‌آزار موری که دانه کش است

که جان دارد و جان شیرین خوش است

پژوهش نمای و بترس از کمین سخن هر چه باشد به ژرفی بین

همه مهر جوید و افسون کنید ز تن آلت جنگ بیرون کنید

دگر با خردمند مردم نشین که نادان نباشد بر آیین و دین

که دانا ترا دشمن جان بود به از دوست مردی که نادان بود

بیاموز و بشنوز هر دانشی

نیایی ز هر دانشی رامشی

به دانش نباید سر جنگجوی نباشد به جنگ اندرون آبروی

به نزد کهان و به نزد مهان به آزار موری نیرزد جهان

سر مرد جنگی خرد نسپرد که هرگز نیامیخت کین با خرد

تا قهر را برهم زند آن لطف اندر لطف تو

تا صلح گیرد هر طرف تا محو گردد جنگ‌ها

در این سخن مولوی جهانیان را نشسته بر کشتی شکسته ای دانسته که در تلاطم عالم طبیعی و امواج خروشان حیات جمعی، جان هایشان در هراس از هم، به لطف خداوندی دل بسته اند. خداوند از دانش بی نهایت خود فرهنگ‌ها را پدیدار ساخت تا جهانیان به کمک آن‌ها، سلطه قهر را برهم زنند و بدانند که چون منشأ همه فرهنگ‌ها، معرفت الهی است صلح شالوده همبستگی همه فرهنگ‌هاست و راهی جز این نداریم که با فرهنگ صلح، آرزو کین آدم‌ها را مهار و جنگ‌ها را از زندگی انسان‌ها محو کنیم. چون مدت‌ها بر واژه‌های این دو بیت نوشته شده در هفتصد سال پیش اندیشیدم، عنوان صلح فرهنگ‌ها را، استنباط و آن را به عنوان یک پیام فرهنگی در "سال جهانی گفتگوی تمدن‌ها" برگزیدم.

پس از این به پژوهش پرداختم تا شالوده‌های فکری و معنوی این صلح را، این جان نو هر روزگاری را در تن حرف‌های کهن بیابم:

آب حیوان خوان، مخوان این را سخن

جان نو بین در تن حرف کهن

جان نو در تن حرف کهن! تا بنگریم و بیابیم چگونه فرهنگ‌ها

همیشه به گفته مولوی:

موج‌های صلح بر هم می‌زنند

کینه‌ها از سینه‌ها بر می‌کنند

موج‌های صلح فرهنگ ایران مانند همه فرهنگ‌های جهان از

دریچه‌های بسته تعصبات و قدرت‌ها گذر کرد تا پیام فرهنگ صلح

و صلح فرهنگ‌ها را به تمدن‌ها رساند. در این تلاش عاشقانه

اندیشمندی‌های ما می‌بینیم که پیش از همه با تفکر و اراده، رنج

تنگی‌های آزمندان را تحمل کردند تا توانستند در تاریخ فرهنگی ما و

جهان، دریچه‌ها را به جهان بی‌مرز فرهنگ‌ها و تمدن‌ها

بگشایند.

این گوهرهای معرفت را در کجا باید یافت؟ سال‌ها تلاش

کردم تا آنها را نزد کسانی یافتم که رقم مغلظه بر دفتر دانش نزدند و

حقایق معنوی را بر ورق شعبده، ملحق نکردند. دولت لطف سخن

را بر ملاطفت دولت‌ها ارج نهادند و طبع سلیم را به تعلقات خویش

نیالودند.

از میان جمع انبوه، چهار دفتر را به چهار اعتبار برگزیدم:

 اگر پیل با پشه کین آورد همی رخنه در داد و دین آورد

 بدان ای گرفتار بند غرور که این است رسم سرای سرور
 که گر دادگر باشی و پاک دین ز هرکس نیایی جز از آفرین
 و گر بدنهان باشی و بد کنش ز چرخ بلند آیدت سرزنش

 ترا آشتی بهتر آید ز جنگ فراخی مکن بر دل خویش تنگ

 نگر تا چه کاری همان بدروی سخن هر چه گویی همان بشنوی

 هر آنجا که روشن شود راستی فروغ دروغ آورد کاستی

 همه دست یک سر به یزدان ز نیم منی از تن خویشتن بکنیم

 مشو غره ز آب هنرهای خویش نگه دار بر جایگه پای خویش

 چنین است رسم سرای فریب گهی بر فراز و گهی بر نشیب

 مرا آشتی بهتر آید ز جنگ نیاید گرفتن چنین کار تنگ

 هر آنکو گذشت از ره مردمی ز دیوان شمر شمر از آدمی

 زبانی که اندر سرش مغز نیست اگر دُر بیارد همان نغز نیست

 هر آن خون که آید به کین ریخته تو باشی بدان گیتی آویخته

 مسازید جنگ و مرزید خون مباشید کس را به بد رهنمون

 زبان چرب گویا و دل پر دروغ بر مرد دانا نگیرد فروغ

 جهان یادگارست و ما رفتی به مردم نماند بجز مردمی

 همه دادجوی و همه دادکن ز گیتی تن مهتر آزاد کن

جز از نیکنامی و فرهنگ و داد ز رفتار گیتی مگیرید یاد

 نباید که مردم فروشی به گنج که هرکس نماند سرای سپنج

 همه راستی جوی و فرزاندگی ز تو دور باد آز و دیوانگی

 بیا تا همه دست نیکی بریم جهان جهان را به بد نسپریم

 زبان و دلت با خرد راست کن همی ران از آنسان که خواهی سخن

 تو دانی که تاراج و خون ریختن ابا بی گنه مردم آویختن
 مهان سرافراز دارند شوم چه با شهر ایران چه با شهر روم

 بکوشید تا رنج ها کم کنید دل غمگنان شاد و خرم کنید
 که گیتی نماند و نماند به کس بی آزاری و داد جوید و بس

 به تاراج و کشتن نیازیم دست که ما بی نیازیم و یزدان پرست

 چو عیب تن خویش داند کسی ز عیب کسان یاد نارد بسی

 ستودن خرد بردباری بود چو تیزی کنی تن به خواری بود

 پلنگی به از شهر یاری چنین که نه شرم دارد نه آیین و دین

 نبد سودمندی به افسون و رنگ نه از بند و رنج و نه پیکار و جنگ

 مدارا خرد را برادر بود خرد بر سر جان چو افسر بود
 به کتاب های گلستان و بوستان و دیوان غزلیات و قصاید و
 قطعات و رسایل سعدی شیرازی مراجعه کردم تا بیابم او در
 هفتصد و سی سال پیش ابعاد جهانی و انسانی صلح فرهنگ‌ها را
 بر چه پایه‌هایی استوار دانسته است و ما را چگونه به دانستن و تفکر
 در این اصول دعوت کرده است؟
 آدمی صورت اگر دفع کند شهوت نفس
 آدمی خوی شود ورنه همان جانورست

بیا که نوبت صلح است و دوستی و عنایت

به شرط آنکه نگوئیم از آنچه رفت حکایت

سفر دراز نباشد به پای طالب دوست

که خار دشت محبت گُل است و ریحان است

ما همانیم که بودیم و محبت باقی است

ترک صحبت نکند دل که به مهرش کنند

غریب مشرق و مغرب به آشنایی تو غریب نیست که در شهر ما مقام کنند

پرتو خورشید عشق، بر همه افتد ولیک

سنگ به یک نوع نیست تا همه گوهر شود

آفرین کردن و دشنام شنیدن سهل است

چه از آن به که بود با تو مرا گفت و شنید

جهان بی ما بسی بودست و باشد

برادر جز نکو نامی میندوز

گر دشمنم ایذا کند و دوست ملامت

من فارغم از هر چه بگویند که هستم

سعدیا حب وطن گرچه حدیثی است شریف

نتوان مرد به سختی که من اینجا زادم

نفسی بیا و بنشین، سخنی بگویی و بشنو

که قیامت است چندان سخن از دهان خندان

دیار مشرق و مغرب مگیر و جنگ مجوی

دلی به دست کن و رنگ خاطری بزدا

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

تن آدمی شریف است به جان آدمیت

نه همین لباس زیباست نشان آدمیت

اگر این درنده خوبی ز طبیعت بمیرد

همه عمر زنده باشی به روان آدمیت

دعای بد نکنم بر بدان که مسکینان

به دست خوی بد خویشان گرفتارند

به جان زنده دلان سعدیا که ملک وجود

نیرزد آنکه دلی را ز خود بیازاری

مدعی از گفت و گوی، دولت معنی نیافت

راه نبرد از ظلام، ماه تندید از غبار

همه عیب خلق دیدن نه مروت است و مردی

نگهی به خویشان کن که تو هم گناه داری

دانی چه بود کمال انسان با دشمن و دوست لطف و احسان

غمخواری دوستان خدا را دلداری دشمنان مدارا

شرف مرد به جودست و کرامت به سجود

هر که این هر دو ندارد عدمش به ز وجود

نام نیکو گر بماند ز آدمی به کزو ماند سرای زرنگار

بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند

چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار

تو کز محنت دیگران بی غمی نشاید که نامت نهند آدمی

به چه کار آیدت جهاننداری مردنت به که مردم آزاری

خواهی که خدای بر تو بخشد با خلق خدای کن نکویی

بلی مرد آنکس است از روی تحقیق

که چون خشم آیدش باطل نگوید

اگر بمردِ عدو جای شادمانی نیست

که زندگانی ما نیز جاودانی نیست

شنیدم که مردان راه خدای
دل دشمنان را نکردند تنگ
ترا کی میسر شود این مقام
که با دوستان خلاف است و جنگ

هزار خویش که بیگانه از خدا باشد
فدای یکتن بیگانه کاشنا باشد

تا ندانی که سخن عین صواب است مگوی

و آنچه دانی که نه نیکوش جواب است، مگوی

مشو غره بر حسن گفتار خویش
به تحسین نادان و پندار خویش

جلال الدین محمد بلخی مولوی در کتاب‌های مثنوی معنوی و دیوان شمس، اختلاف ادیان، روش‌های متعدد شناخت واقعیت‌ها و تعبیر و تفاسیر و تحلیل‌های هر عصر و زمانی در دانش‌ها و فلسفه‌ها و جهان‌شناسی‌ها و انسان‌شناسی‌ها، ادب و سنن، زبان‌ها و گویش‌ها، نژادها و تفاوت‌های ظاهری و طبقاتی، تنوع لباس‌ها و بناها و سلیقه‌های ملت‌ها و اقوام و طوایف را با هر دیرینه و میراث فرهنگی خاصی مورد بررسی قرار داده است، در نهایت همه این تفاوت‌ها و اختلاف‌ها و تنوع‌ها و تحولات و تغییرات را ظاهری دانسته است که چون به عمق معانی هر یک توجه شود و دلایل و علل پیدایش هر یک را در نظر آوریم، جز به یگانگی نخواهیم رسید، در این یافتن است که به معرفت صلح فرهنگ‌ها نایل خواهیم شد:

انعکاس این یگانگی در شش دفتر مثنوی، به ترتیب صفحات چنین است:

اینهمه آغاز ما آخر یکی است

هر که او دو بیند احول مردکی است

درمعانی اختلاف و در صور

روز و شب بین خار و گل، سنگ و گهر

تا ز زهر و از شکر درگذری

کی تو از گلزار وحدت بوبری

آخر آدم زاده‌ای ای ناخلف
چند پنداری تو پستی از شرف
چند گویی من بگیرم عالمی
این جهان را پرکنم از خود همی

آنچه با معنی است خوش پیدا شود

و آنچه بی معنی است خود رسوا شود

رو به معنی کوش ای صورت پرست

زانکه معنی بر تن صورت پر است

رحم خواهی رحم کن بر اشکبار
رحم خواهی بر ضعیفان رحم آر

تا من و توها همه یک جان شوند

عاقبت مستغرق جانان شوند

پاتهی گشتن به است از کشش تنگ

رنج غربت به که اندر خانه جنگ

مهر و رقت و صف انسانی بود

خشم و شهوت و صف حیوانی بود

چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد
موسنی با موسنی درجنگ شد

موج‌های صلح بر هم می‌زنند

کینه‌ها از سینه‌ها برمی‌کنند

بی‌غرض نبود به گردش در جهان

غیر جسم و غیر جان عاشقان

بت پرستی گریمانی در صور

صورتش بگذار و در معنی نگر

منگر اندر نقش و اندر رنگ او

بنگر اندر عزم و در آهنگ او

چون یکی باشد همه نبود دویی

هم منی برخیزد آنجا هم تویی

روح با علم است و با عقل است یار
 روح را با تازی و ترکی چه کار
 آنکه تخم خار کارد در جهان
 هان و هان او را مجو در گلستان
 تفرقه در روح حیوانی بود
 نفس واحد روح انسانی بود
 روح انسانی که نفس واحده است
 روح حیوانی سفال جامده است

 اصل کینه دوزخ است و کین تو
 جزو آن کل است و خصم دین تو

 ای برادر تو همان اندیشه ای
 مابقی خود استخوان و ریشه ای
 گر گل است اندیشه تو گلشنی
 و ر بود خاری تو همیشه گلخنی

 زندگی تن مجو از عیسی ات
 کام فرعونی مخواه از موسی ات

 هر که دور از رحمت رحمان بود
 او گدا چشم است اگر سلطان بود

 من ندیدم در جهان جستجو هیچ اهلیت به از خوی نکو

 غافلند این خلق و از خود بی خبر لاجرم گویند عیب همدگر

 خلق عالم چون رمه است و حق شبان
 می‌دواند جمله را روز و شبان

 ترک شهوت‌ها و لذت‌ها سخاست
 هر که در شهوت فرو شد برنجاست

 از محبت تلخ‌ها شیرین شود از محبت قهر رحمت می شود

 علت تنگی است ترکیب و عدد
 جانب ترکیب حس‌ها می کشد
 زان سوی حس عالم توحید دان
 گریکی خواهی بدان جانب بران

 شکر کن غره مشو بینی مکن
 گوش دار و هیچ خود بینی مکن

 جمله هفتاد و دو ملت در تو است
 وه که آن روزی برآرد از تو دست

 خویش بین چون از کسی جرمی بدید
 آتشی در وی ز دوزخ شد پدید

 حمیت دین خواند او آن کبر را
 نگر در خویش نفس گبر را

 بر بدی‌های بدن رحمت کنید
 بر منی و خویش بینی کیم تنید

 جنگ خلقان همچو جنگ کودکان
 جمله بی معنی و بی مغز و مہان

 خویش را صافی کن از اوصاف خویش
 تا به بینی ذات پاک صاف خویش

 مال تخم است و بهر شوره منه
 تیغ را در دست هر رهزن مده

 اهل دین را بازدان از اهل کین
 همنشین حق بجو با او نشین

 تیغ حلم از تیغ آهن تیزتر
 بل ز صد لشکر ظفر انگیزتر

مذهب عشق از همه دین‌ها جداست

عاشقان را مذهب و ملت خداست

هر ندایی که ترا حرص آورد بانگ گرگی دان که او مردم درد

این جهان کوهست و گفت و گوی تو

چون صدا هم باز آید سوی تو

پس مگو این جمله دین‌ها باطل اند

باطلان را بوی حق دام دل اند

آنکه گوید جمله حقند احمق است

و آنکه گوید جمله باطل او شقی است

ای خنک جانی که عیب خویش دید

هر که عیبی گفت آن بر خود خرید

ابلهان تعظیم مسجد می کنند

در جفای اهل دل جدّ می کنید

اختلاف خلق از تمام اوفتاد

چون به معنی رفت آرام اوفتاد

بوی کبر و بوی حرص و بوی آز

در سخن گفتن بیاید چون پیاز

بنده یک مرد روشن دل شوی

به که بر فرق سر شاهان روی

از ملوک خاک جز بانگ دهل

تو نخواهی یافت ای پیک سبل

جز عنایت که گشاید چشم را

جز محبت که نشاند خشم را

خویشتن نشناخت مسکین آدمی

از فزونی آمد و شد در کمی

ماضی و مستقبل ای جان از تو است

هر دو یک چیزند پنداری دو است

گر نظر در شیشه داری گم شوی

زانکه از شیشه است اعداد دویی

ور نظر بر نور داری وارهی

از دویی و اعداد جسم منتهی

سختگیری و تعصب خامی است تا جینی کار خون آشامی است.

بندگان حق رحیم و بردبار خوی حق دارند در اصلاح کار

تو دلا منظور حق آنکه شوی

که چو جزوی سوی کل خود روی

حق همی گوید نظرمان بر دل است

نیست بر صورت که آن آب و گل است

حرص نایبنا بیند مو به مو

عیب خلقان و بگوید کو بکو

عیب خود یک ذره چشم کور او

می نیند گرچه هست او عیب جو

عاشقان اندر عدم خیمه زدند

چون عدم یکرنگ و نفس واحدند

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان

واستان از دست دیوانه سلاح

تا ز تو راضی شود عدل و صلاح

چون سلاحش هست و عقلش نی بند

دست او را ورنه آرد صد گزند

گفت عیسی را یکی هشیار سر

چيست در هستی ز جمله صعب تر

 پس به صورت آدمی فرع جهان
 در صفت اصل جهان این را بدان
 ظاهرش را پیشه‌ای آرد به چرخ
 باطنش باشد محیط هفت چرخ

 این تفاوت عقل‌ها را نیک دان
 در مراتب از زمین تا آسمان

 من نخواهم لطف حق از واسطه
 که هلاک خلق شد این رابطه
 پس لباس کبر بیرون کن ز تن
 ملبس ذل پوش در آموختن

 جان عالم سوی عالم می رود جان ظالم سوی ظالم می شود

 بدگمان باشد همیشه زشت کار
 نامه خود خواند اندر حق یار

 حرص تازد بیهده سوی سراب
 عقل گوید نیک بین کاین نیست آب

 گرچه نفس واحدیم از روی جان
 ظاهراً دوریم ازین سود و زیان

 پس محبت و صف حق دان عشق نیز
 خوف نبود وصف یزدان ای عزیز

 از من و ما هر که این در می زند
 عاشق خویش است و بر لامی تند

 چون نظر بر روح افتد مرد را
 پس یکی بیند خلیل و مصطفی
 چون نظر بر طرف افتد روح را
 پس دو بیند شیث را و نوح را

گفتش ای جان صعب تر خشم خدا
 که از آن دوزخ همی لرزد چو ما
 گفت ازین خشم خدا چبود امان
 گفت ترک خشم خویش اندر زمان
 کظم غیظ است ای پسر خط امان
 خشم حق یادآور و درکش عنان

 مؤمنان معدود لیک ایمان یکی
 جسمشان معدود لیکن جان یکی

 جان حیوانی ندارد اتحاد تو معجز این اتحاد از روح باد

 جان گرگان و سگان هر یک جداست
 متحد جان‌های شیران خداست

 محسنان مردند و احسانها بماند
 این خنک آنرا که این مرکب براند
 ظالمان مردند و ماند آن ظلم‌ها
 وای جهانی کو کند مکر و دغا

 خیر کن با خلق از بهر خدا یا برای جان خود ای کدخدا
 تا همواره دوست بینی در نظر در دلت ناید زکین ناخوش صور

 خلق را بنگر که چون ظلمانی اند
 در متاع فانوی چون فانی اند
 از تکبر جمله اندر تفرقه
 مرده از جان زنده اندر محرقة

 ما که باطن بین جمله کشوریم
 دل بینیم و به ظاهر ننگریم

 مر اسیران را لقب کردند شاه عکس چون کافور نام آن سیاه
 بر اسیر شهوت و حرص و امل بر نوشته میر یا صدر اجل

 خار را از چشم دل گر بر کنی چشم جان را حق بیخشد روشنی

غیر واحد هر چه بینی اندر این

بیگمانی جمله را بت دان یقین

بحر وحدانیست جف و زوج نیست

گوهر و ماهیش غیر موج نیست

نیست اندر بحر شرک و بیج بیج

لیک با احول چه گویم هیچ هیچ

ای بسا علم و ذکاوات و فطن

گشته رهرو را چو غول و راه زن

مؤمن و ترسا جهود و نیک و بد

جملگان را هست رو سوی احد

بلکه سنگ و خاک و کوه و آب را

هست واگشت نهانی با خدا

مدعی دیدست اما با غرض

پرده باشد دیده دل را غرض

حق همی خواهد که تو زاهد شوی

تا غرض بگذاری و شاهد شوی

دو مگوی و دو مدان و دو مخوان

بنده را در خواجه خود محو دان

چشم داری تو به چشم خود نگر

منگر از چشم سفیه بی هنر

گوش داری تو بگوش خود شنو

گوش گولان را چرا باشی گرو

بی زتقلیدی نظر را پیشه کن

هم به رأی و عقل خود اندیشه کن

راه لذت از درون دان نر برون

ابلهی دان جستن از فقر و حصون

آن یکی در کنج زندان مست و شاد

و آن دگر در باغ ترس و بی مراد

ای دریده پوستین یوسفان

گر بدرد گرگت آن از خویش دان

زانچه می بافی همه روزه بپوش

زانچه میکاری همه ساله بنوش

فعل تست این غصه های دم به دم

این بود معنی قد جف الفلم

چونکه هر دم راه خود را می زنی

با دگر کس سازگاری چون کنی

موج لشکرهای احوالت بین

هریکی با دیگری در جنگ و کین

می نگردد خود چنین جنگ گران

پس چه مشغولی به جنگ دیگران

نام میری و وزیری و شهی نیست الا درد و مرگ و جان دهی

بنده باش و بر زمین رو چون سمند

چون جنازه نه که برگردن نهند

با خود و بر کس منه بر خویش نه

سروری را کن طلب درویش به

اشتراک لفظ دایم رهزن است اشتراک گبر و مؤمن در تن است

جسم ها چون کوزه های بسته سر تا که در هر کوزه چبود درنگر

دیده تن دائمآ تن بین بود دیده جان جان پر فن بین بود

گرگ اگر با تو نماید روبهی

هین مکن بناور که ناید زوبهی

جاهل ار با تو نماید همدلی

عاقبت زخمت زند از جاهلی

هر دکانی راست بازار دگر

مثنوی دکان فقر است ای پدر

مثنوی ما دکان وحدتست

رحمت اندر رحمت اندر رحمت است

غرق دریایم گرچه قطره ایم

جملگی شمسیم گرچه ذره ایم

هندو و قیچاق و رومی و حبش

جمله یکرنگند اندر گور خوش

تا بدانی کان همه نقش و نگار

جمله روپوش است و ملک مستعار

رنگ باقی صبغة الله است و بس

غیر آن بر بسته دان همچون جرس

چون سلاح و جهل جمع آید به هم

گشت فرعونى جهانسوز از ستم

هر که خود بینی کند در راه دوست

مغز را بگذاشت کلی دید پوست

دشمن من در جهان خود بین مباد

زانکه از خود بین نیاید جز فساد

و چون مجلدات دیوان شمس را ورق زدم و بر واژه واژه آن تأمل

کردم، این تحلیل‌ها را از صلح فرهنگ‌ها خواندم:

ج ۱:

اشکستگان را جان‌ها بستست بر امید تو

تا دانش بی حد تو پیدا کند فرهنگ‌ها

تا قهر را بر هم زند آن لطف اندر لطف تو

تا صلح گیرد هر طرف تا محو گردد جنگ‌ها

خمش کن زانکه آفات بصیرت

همیشه از سئوالست و جوابست

این جهان و آن جهان یک گوهریست

در حقیقت کفر و دین و کیش نیست

دی شیخ با چرخ همی گشت گرد شهر

کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

ج ۲:

این همه عربده و تندى و ناسازى چیست؟

نه همه همره و هم قافله و هم زادند؟

ای خدا رحم کن آن را که مرا رحم نکرد

به صفات تو که در کشتن من استادند

بی خودم کن که از آن حالت‌م آزادی هاست

بنده آن نفرم کز خود خود آزادند

هر کجا بوی خدا می آید خلق بین بی سرو پا می آید

زانک جان‌ها همه تشنه ست به وی تشنه را بانگ سفا می آید

شیرخوار کرمند و نگران تا که مادر ز کجا می آید

از مسلمان و جهود و ترسا هر سحر بانگ دعا می آید

گوش خود را ز جفا پاک کنید زانک بانگی ز سما می آید

گوش آلوده نوشد آن بانگ هر سبزی بسزا می آید

عالم چهار فصل است، فصلی خلاف فصلی

با جنگ چهار دشمن هرگز قرار ماند؟

پیش آبهار خوبی! تو اصل فصل‌هایی

تا فصل‌ها بسوزد جمله بهار آمد

بکن مجاهده با نفس و جنگ ریشاریش

که صلح را ز چنین جنگ‌ها مدد باشد

ج ۳:

لب ببند از دغل و از حیلت جان بی حیلت و فرهنگ بیار

طریق بحث لجاج است و اعتراض و دلیل

طریق دل همه دیده ست و ذوق و شهد و شکر

تو مگو همه بجنگند و ز صلح من چه آید؟

تو یکی نه ای هزارى، تو چراغ خود برافروز

که یکی چراغ روشن ز هزار مرده بهتر

که به است یک قد خوش ز هزار قامت کوژ

هر که درو نیست ازین عشق رنگ

نزد خدا نیست به جز چوب و سنگ

کفر به جنگ آمد و ایمان به صلح

عشق بزد آتش در صلح و جنگ

بجوشید بجوشید که ما بحر شماریم

بجز عشق، بجز عشق دگر تخم نکاریم

سفر کردم، به هر شهری دویدم

چو شهر عشق من شهری ندیدم

ندانستم ز اول قدر آن شهر

ز نادانی بسی غربت کشیدم

به غیر عشق آواز دُهل بود

هر آوازی که در عالم شنیدم

بیا تا قدر یکدیگر بدانیم که تا ناگه ز یکدیگر نمایم

کریمان جان فدای دوست کردند سگی بگذار ما هم مردمانم

غرض ها تیره دارد دوستی را غرض ها را چرا از دل نرانیم

گاهی خوشدل شوی از من که میرم چرا مرده پرست و خصم جانیم

ما صحبت همدیگر بینیم بر دامن همدیگر نشینیم

یاران همه پیشتر نشینید تا چهره همدیگر بینیم

ما را ز درون موافقت هاست تا ظن نبری که ما همینیم

ج ۴:

این موج رحمت است و خدو چون کف و خس است

ما ترک موج دل بی هر خس نمی کنیم

ما آن نهاله ای که بر او میوه اش جفاست

در تیره خاک حرص مغرّس نمی کنیم

ج ۵:

مشرق و مغرب ار روم، ورسوی آسمان شوم

نیست نشان زندگی تا نرسد نشان تو

شاه همه جهان تویی، اصل همه کسان تویی

چونک تو هستی آن ما، نیست غم از کسان تو

غیر خدا نیست کسی در دو جهان هم نفسی

هر چه وجودست ترا جز که به ایجاد مده

دانه به صحرا مکشان، بر سر زاغان مفشان

جوهر فردیت خود هرزه به افراد مده

هم تو تویی هم تو منم، هیچ مرو از وطنم

مرغ تویی چوزه منم، چوزه به هر خاد مده

پیشتر آ پیشتر آ، چند ازین راه زنی

چون تو منی و من توام، چند تویی و منی

ما همه یک کاملیم، از چه چنین احولیم

خوار چرا بنگر د سوی فقیران غنی؟ ...

ما همه یک گوهریم، یک خرد و یک سریم،

لیک دویین گشته ایم، زین فلک منحنی

هین ز منی خیز کن، با همه آمیز کن

با خود خود حبه ای، با همه چون معدنی

روح یکی دان و تن گشته عدد صد هزار

همچو که بادام ها در صفت روغنی

چند لغت در جهان جمله به معنی یکی

آب یکی گشت چون خاییه را بشکنی

هزار بار پیاده طواف کعبه کنی

قبول حق نشود گر دلی بیبازاری

ج ۶:

هشیار به سگ مانند جز جنگ نمی داند

تو جنس سگ کهنی از جنگ مبرایی

چونفس واحدیم از خلق و از بعث

جدا باشیدن ارواح تاکی؟

صورت ما خوان ها و روح ما مهمان در آن

نقش و جان ها سایه تو، جان آن مهمان تویی

روح های پروری همچون زر و مس و عقیق

چون مخالف شد جواهر، ای عجب چون کان تویی؟

روز تاشب ما چنین بر همدگر رحمت کنیم

شب همه رحمت رود سوی تو چون رحمان تویی

ج ۷:

کمال جان چو بهایم ز خواب و خور مطلب

که آفریده تو زین سان نه بهر این کاری

بدی مکن که درین کشت زار زود زوال

به داس دهر همان بدروی که می کاری

چراغ خدایی بجایی که آبی حیات جهانی به هر جا که افتی

آدمی، آدمی، آدمی، بسته دمی، زانک نه ای آن دمی

حرص خزانست و قناعت بهار نیست جهان را ز خزان خرمی

تاسفره و نان بینی کی جان جهان بینی

رو جان جهان را جو ای جان و جهان من

مکن گرگی، مرنجان همراهِان را

که تا چون گرگ در صحرا پمانی

در اواسط نیمه اول قرن هشتم که ایران و ایرانی تحت سلطه

ایلخانان مغول، گرفتار ستم، تاراج اموال مردم در شهرهای ویران

شده بسر می بردند و بساط ریاکاری مشایخ دروغین مسجد و خانقاه

به فضیحت کشیده شده بود، حافظ را می بینیم که با مناعت و

استغنا طبع و آزادگی هم به ترویج فرهنگ صلح می پردازد و هم

در مجاورت متعصبان دینی و مشاجرات عوام و منازعان سیاسی

دولت ها، صلح فرهنگ ها را مطرح می کند و بر اهمیت آن در

حفظ ارزش های فرهنگی هشدار می دهد:

خلل پذیر بود هر بنا که می بینی

مگر بنای محبت که خالی از خلل است

آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است

با دوستان مروّت با دشمنان مدارا

مباش در پی آزار و هر چه خواهی کن

که در شریعت ما غیر از این گناهی نیست

ما نه مردان ریائییم و حریفان نفاق

آنکه او عالم سرّاست بدین حال گواست

فرض ایزد بگزاریم و به کس بد نکنیم

و آنچه گویند روا نیست نگوئیم رواست

هر که خواهد گو بیا و هر که خواهد گو برو

گیر و دار و حاجب و دربان درگاه نیست

من اگر نیکم اگر بد تو برو خود را باش

هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت

تیمار غریبان سبب ذکر جمیل است

جانا مگر این قاعده در شهر شما نیست

درخت دوستی بنشان که کام دل بیار آرد

نهال دشمنی برکن که رنج بی شمار آرد

نظر پاک تواند رخ جانان دیدن

که در آینه نظر جز به صفا نتوان کرد

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه

چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

بر این رواق زبرجد نوشته اند به زر

که جز نکوبی اهل کرم نخواهد ماند

من از بیگانگان هرگز ننالم که با من هر چه کرد آن آشنا کرد

پیّر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت

آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

کمال سرّ محبتِ بین نه نقص گناه

که هر که بی هنر افتد نظر به عیب کند

نقد صوفی نه همه صافی بی غش باشد

ای بسا خرّقه که مستوجب آتش باشد

از صدای سخن عشق ندیدم خوشتر

یادگاری که در این گنبد دوآر بماند

غم حبیب نهان به ز گفتگوی رقیب

که نیست سینۀ ارباب کینه محرم راز

ز سنگ تفرقه خواهی که منحنی نشوی

مشو بسان ترازو تو در پی کم و بیش

حافظ ار خصم خطا گفت نگیریم بر او

ور به حق گفت جدل با سخن حق نکنیم

وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم

که در طریقت ما کافری است رنجیدن

یک حرف صوفیانه بگویم اجازتست؟

ای نور دیده صلح به از جنگ و داوری

در طریقت هر چه پیش سالک آید خیر اوست

در صراط مستقیم ای دل کسی گمراه نیست

همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست

همه جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت

نا امیدم مکن از سابقۀ لطف ازل

تو چه دانی که پس پرده که خوب است و که زشت

ز سرّ غیب کس آگاه نیست قصه مخوان

کدام محرم دل ره در این حرم دارد

در ره عشق نشد کس به یقین محرم راز

هر کسی بر حسب فکر گمانی دارد

پاک بین از نظر پاک به مقصود رسید

احول از چشم دویین در طمع خام افتاد

ما قصه سکندر و دارا نخوانده ایم

از ما بجز حکایت مهر و وفا می‌رس

بیار باده که دوشم سروش عالم غیب

نوید داد که عام است فیض رحمت او

لطف الهی بکند کار خویش

مژده رحمت برساند سروش

عفو خدا بیشتر از جرم ماست

نکته سر بسته چه گویی خموش

من از بازوی خود دارم بسی شکر

که زور مردم آزاری ندارم

فاش می گویم و از گفته خود دلشادم

بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم

مرا عهدی است با جانان که تا جان در بدن دارم

هواداران کویش را چو جان خویشتم دارم

منم که شهره شهرم به عشق ورزیدن

منم که دیده نیالوده ام به بد دیدن

دو نصیحت کنمت بشنو و صد گنج ببر

از در عیش درآ و به ره عیب می‌روی



حماسهٔ خاک

از: دکتر محمد استعلامی

که در تاریکی تاریخ
به سان صبح زیبای خراسان است
درود آن " جومه نارنجی " قوچان،
دشت حاصل خیز گرگان را
تو را مازندران! ای سبز چون طبع منوچهری
تو را ای مخمل زیبای شالیزار سر بر دامن جنگل
تو را ای باغ سبز چای لاهیجان!
تو آذربایجان! ای مرزبان قبلهٔ زرتشت!
تو را ای پاسدار میهن از دشمن!
تو را هم دوست می دارم

* * *

تو ای کولی! بلندای تنت را پای چادرها به رقص آور
بزن فالی، به من آن قصهٔ ناگفته را واگو
تو کردستان! که مهد دلربایان و دلبرانی
تو هم از ساکنان خانهٔ غمگین این جانی
لرستان تو؟ دارم " سی تو " هم حرفی
تو هم آزادگی را تا فراز کوه ها بردی
تو را هم دوست می دارم

* * *

تو خوزستان! تو ای کانون گرم گرمی و امید
بمان ای آتش عشق وطن! با من
تو ای شوش! ای کتاب بستهٔ تاریخ!
تو را ای بیکران آفتاب دشت!
تو را ای شهدباران نخل دشتستان!
تو را ای ساحل بوشهر! تو را ای نغمهٔ غمگین ماهیگیر!
چو جانم دوست می دارم

* * *

تو را ای دوست!
که «دامانت پر از گل بود و سوی شهر می رفتی»
و چون سعدی حدیثی از گلستان گفت،
تو آن " دامان گل را ریختی، آویختی در دامن سعدی "
و می دانی بهار، آن سال
گلستانی به بار آورد که از باد خزاننش هیچ بیمی نیست
تو را هم دوست می دارم

* * *

من از این خاک رویدم
دلَم را، گل از این خاک است
می جان من از انگور این تاک است
چه باک از کینه ها آلوده اش کردند
به اشک دیده، باید شُست خاک پاک ایران را
من آن را بارها با اشک هایم شستشو دادم

* * *

بر این خاک به اشک عاشقان شسته
گیاهی را که خودرو در کنار کوچهٔ اسفند می روید
نخستین برگ های بید مجنون را
کنار باغ فروردین
حضور سرخ خونین شقایق را
که همچون اخگری با عمر بس کوتاه
به روی سینهٔ کهسار می تابد
بهاران، چشمه هایی را که روزی چند
میان صخره های کوه می جوشد
یکایک قطره ها را
نغمهٔ جوشیدن هر قطره ای را نیز
چو جانم دوست می دارم

* * *

درود ای خاک! درود بی شمار از من
خراسان، خطهٔ " جان و خرد " را، مهد پیر طوس
بلور جام نیشابور را،
پیر از فروغ بادهٔ اندیشه خیام

رها کن این هوای سیستان را، راه دیگر گیر
 کوپرت بر سر راه است
 نمکزار است، اما هر چه آلوده ست
 در اینجا پاک خواهد شد
 کنار این کویر خشک و بی بر
 شهر پاک راستگویان است
 در آتشگاهشان، آتش فروزان است
 در آن آتش، فروغی از جهان مینوی برجاست

* * *

فرا تر، در دل ایران زمین شهر صفاهان است
 در آن " نصف جهان " خفته است
 چرا نصف جهان گفتیم؟

سرانگشت هنرمند صفاهانی جهانی از هنر دارد

* * *

مسافر! عاشق دلخستهٔ این خاک!
 نسیم زنده رود است این، نمی خواهی فرود آیی؟
 مسافر خود نمی داند کجا باید فرود آید؟
 صفاهان؟ یزد؟ کرمان؟ یا کنار آب رکن آباد؟
 به خوزستان؟ به آذربایجان؟ یا ساحل گیلان؟
 " کدامین شهر از این ها خوشتر است " ای دوست؟
 " کدامین شهر شهر دلبر است " ای دوست؟
 برای عاشق دلخستهٔ این خاک
 کدامین شهر از این ها " شهر دلبر " نیست!؟

مونتريال - دی ماه ۱۳۷۹

با اشاره ای به:

- آغاز شاهنامه: به نام خداوند جان و خرد

- ترانهٔ فوجانی " دلم پی دلته جومه نارنجی . . . "

- مقدمهٔ گلستان سعدی

- غزل زلف آشفته و خوی کرده و خندان لب و مست . . .

- سرانجام رستم و توطئهٔ برادرش شغاد!

- این سخن مولانا:

گفت معشوقی به عاشق کای فنی

تو به غربت دیده ای بس شهرها

پس کدامین شهر ز آنها خوشتر است؟

گفت آن شهری که در وی دلبر است

تو هان! ای " پیرهن چاک غزلخوان! "
 ای " صراحی بر کف سرمست خوی کرده! "
 که شب ها چون ز گلگشت مصّلی باز می گشتی
 کنار آب رکن آباد
 به نرمی سرفراگوش لسان الغیب می بردی
 که: " خوابت هست؟ "

تو با آن " بادهٔ شبگیر "

غریب خسته از زهد ریایی را

به سان " ذره ای رقصان میان نور "

به سوی، " خلوت خورشید " می بردی

تو را هم دوست می دارم

* * *

تو ای سرپنجهٔ فرسودهٔ رنجور

که زیر آسمان روشن کرمان

شبانگه آرزوهای طلایی خواب می بینی

و فردا باز

به پای دارِ قالی صد هزاران گل

به روی تار و پود خام می ریزی

تو را هم دوست می دارم

* * *

کنون جان مسافر عزم ملک سیستان دارد

ندارد توشهٔ راهی، مگر یک آرزوی خام

که روی خاک آن سامان

نشان پای رخسار تهنمت بیند

دریغ اما،

که هر جا تهنمت، آنجا شغادی هست

و چاهی پر ز خنجرهای زهرآلود

* * *

کنار برگ هامون

سخن از آرزوی خام دیگر هست

که روزی، مریمی از دودهٔ زرتشت

به تقدیر اهورایی ز هامون بارور گردد

به مسیحایش، همان هوشیدر زرتشت

درفش پاکدینی را برافرازد

* * *

دیدار شرق با غرب

از: جیمز جورج

سفیر پیشین کانادا در ایران

در آغوش خویش گرفت، پرفسور کربن و "سر رمزبام" را به دلیل اینکه عادت به زمین نشستن نداشتند، بر روی صندلی نشاند و بقیه ما به روش صوفیان بر روی زمین چهارزانو و دوزانو نشستیم. بلافاصله جای برای ما آوردند و همراه آن تعدادی از انتشارات جدید خانقاه نعمت الهی که تحت نظر دکتر نوربخش ویراستاری و به چاپ رسیده بود آورده و به پرفسور کربن ارائه شد. آیا این بهترین شروع برای گفتگو درباره تصوف نبود؟ در عین حال، اتفاق دیگری در شرف وقوع بود.

ناگهان و به صورت غیر مترقبه ای، دکتر نوربخش از پرفسور کربن پرسید: «صوفی کیست؟» با وجود اینکه بیش از هر محقق غربی دیگری کربن در مورد زندگی و آثار صوفیان بزرگ ایرانی ۱۳۰۰ سال پیش می دانست، اما در مقابل نماینده زنده این سنت زبانش بند آمد. گویی اصلاً سؤال را نشنید و گفتگو دوباره پیرامون کتاب و برنامه های تحقیقی و ترجمه های جدید ادامه پیدا کرد.

در این هنگام برای صرف غذای خوشمزه ایرانی به اتاق مجاور رفتیم و بعد از ناهار به جای اصلی خودمان بازگشتیم. در حالیکه با چای و میوه از ما پذیرایی می شد، دکتر نوربخش سعی می کرد که درک خویش را درباره تصوف به گونه ای به پرفسور کربن و بقیه ما منتقل کند. یقیناً هیچ محقق غربی به اندازه کربن

امروز نهار من شاهد یکی از دیدارهای نادر بین شرق و غرب بودم. لیکن چند ساعت بعد وقتی که خواستم وقایعی را که شاهد آن بودم به رشته تحریر درآورم، متوجه شدم که این کار از عهده من ساخته نیست و توان این را ندارم که حال و هوای این گفتگو را، با تمام ظرایف و نکاتش، بیان کنم زیرا این کار مستلزم این مجال است که از درون دوفردی که در این گفتگوی تاریخی شرکت داشتند، باخبر باشم. باید صریحاً بگویم که حتی اگر ضبط صوتی هم داشتم، باز کمکی به این موضوع نمی کرد، زیرا بسیاری از وقایع به صورت غیرلفظی اتفاق می افتاد. با تمام این تفاسیر، و با قبول اینکه شرح این وقایع در رابطه با ذهنیت من است، اجازه بدهید تا آنجا که می توانم و به طور دقیق به شرح این واقعه بپردازم.

دکتر جواد نوربخش، پیر طریقت نعمت الهی، برای نهار پرفسور کربن را به خانقاه نعمت الهی تهران دعوت کرده بود و همراه ایشان نیز عده ای دیگر از اساتید از جمله دکتر حسین نصر (رئیس پیشین دانشگاه آریامهر)، سر پیتتر رمزبام (Sir Peter Ramsbotham) سفیر انگلیس در ایران و ویلیام جیتیک، محقق تصوف، و بنده آمده بودیم. دکتر نصر "سر پیتتر" را با خود به خانقاه آورد و من هم پرفسور کربن را.

بعد از اینکه با محبت و صمیمیت تمام، دکتر نوربخش ما را

می نمود که با پدر خویش مباحثه می کرد، پدری که می دانست چگونه با فرزند خویش کجدار و مریض رفتار کند. هنگامیکه فرزند احساس خطر و شکست می کرد، پدر با خوشحالی به کمک او می شتافت و تصدیق می کرد که مغلوب فرزند شده است.

با اشاره به نوشته خود کربن درباره روزبهان بقلی که در آن روزبهان به شرح این واقعه پرداخته که «خداوند را در زیباترین اشکال مشاهده کرده ام»، از هر دوی آنها پرسیدم که این چه شکلی است، زیرا اضافه کردم که من قادر نیستم که خداوند را در هیچ گونه شکلی تجسم کنم.»

از نظر کربن، این شکل همان عشق مجازی بود و او در تأیید این نکته به گفته ابن عربی استناد کرد که در نهایت خداوند را می توان به صورت وحدت محض شناخت و آن هنگامی است که عارف از عشق و عاشق و معشوق فراتر گام گذارد.

دکتر نصر هم به تفسیر این نکته ابن عربی پرداخت و یادآور نظریه عشق مجازی او شد که ابن عربی از آن به عنوان نمونه والای ادغام تضادها در شهود وحدت یاد می کند.

دوباره اینجا، به تصدیق گفتار کربن، دکتر نصر به این موضوع اشاره کرد که اثبات حرکت از دوگانگی به وحدت را فیلسوف در عشق مجازی جستجو می کند، در حالیکه می توان این موضوع را از دیدگاه هستی شناسی به صورت خلق کردن مرد و زن توسط خداوند توجیه کرد.

در رابطه با این بحث، دکتر نوربخش خط بطلانی بر روی تمام مباحث عقلانی کشید، چه این مباحث بر اساس گفتار شخص و یا کتاب و یا هرگونه پدیده ای که قابل بیان به صورت کلمات باشد. هرگونه توصیفی از حقیقت متعالی در قالب کلمات آنرا محدود می نماید و بنابراین نمی تواند آن حقیقت باشد. ابن عربی و بقیه را باید فراموش کرد. حقیقت در آغاز و انجام واحد است، در قبل و بعد هم یکی است، اکنون واحد است و همیشه واحد خواهد بود. حتی گفتگو درباره تثلیث عاشق و معشوق و عشق حجابی است بر شهود بلاواسطه.

هنگامیکه کربن خواست به شرح بیشتری بپردازد و اینکه حقیقت دوگانگی در وحدت و وحدت در کثرت است، با جواب های دندان شکن دکتر نوربخش روبرو شد که: تمامی توصیف ها و برداشت های ما از حقیقت بر اساس مقوله های ذهنی ما است و احتمالاً برای ما زیبا است، ولی ربطی به حقیقت ندارد.

مستحق چنین درسی از پیر طریقت نبود، زیرا او با پشتکاری شگفت انگیزی اکثر عمر خویش را صرف ترجمه و ارائه بهترین متون تصوف ایرانی در مغرب زمین کرده بود. در واقع می توان گفت که بخاطر کوشش های پیاپی کربن بود که در ایران و اروپا نسلی از فلاسفه بوجود آمدند که با متون کلاسیک تصوف و آراء صوفیان ایران آشنا بودند، صوفیانی که در زمان های گذشته هم از سوی غرب و هم از سوی شرق نادیده انگاشته شده بودند.

دکتر نوربخش چنین سخن را آغاز کرد که: «انسان کامل کسی است که خداوند را می شناسد. اما چگونه خداوند قابل شناسایی است؟ نه توسط کلمات و نه توسط ذهن بشر و هوش و ذکاوت او، بلکه تنها از طریق عشق.»

با این گفته دکتر نوربخش، پرفسور کربن احساس کرد که او را به مبارزه طلبیدند و می بایست که به بهترین وجهی از موضع خویش دفاع کند. سخنان دکتر نوربخش را به صورت حمله ای به قوه عقلانی انسان تلقی کرد که البته آن اساس و پایه کار و زندگی کربن بود. آیا دکتر نوربخش عشق را برتر از عقل و معرفت و حقیقت می انگاشت؟ یقیناً که خداوند می بایست که مخلوقات را خلق می کرد (بخصوص انسان) که توسط شناخت آنها از او، بتواند به خویشتن معرفت یابد، و شناخت از نظر کربن شناخت عقلانی انسان بوسیله هوش و ذکاوت اوست. دوگانگی اجتناب ناپذیر است، حتی برای خداوند. و همچنین برای انسان، زیرا همانطور که ابن عربی گفته است، واقعیت ثنویت می بایست قبل از معرفت توحید وجود داشته باشد. بدون وجود شناسنده و موضوع مورد شناخت، آیا امکان تعالی وجود دارد؟

البته هیچ کدام از این مباحث، صوفی ما را راضی نمی کرد. او برای ما داستان آن درویشی را نقل کرد که به نزد پیر خویش رفت و از او پرسید که کدامین اسم از اسمای خداوند اسم اعظم است؟ پیر در پاسخ گفت: «بعد از آنکه وجود خویش را از همه چیز که به عنوان "من" می شناسی خالی کنی، آن نامی که باقی می ماند اسم اعظم است.»

در تبادل نظری که بین عاقل غربی و عاشق شرقی صورت گرفت، برای همه به جز خود کربن واضح و روشن بود که پیر طریقت با محبت و نرمی فراوان بر او چیره شده بود. ای کاش که کربن نکات پیر طریقت را می دید و قبول می کرد. با اینکه کربن در حدود سی سال بزرگتر از دکتر نوربخش بود، اما به سان فرزندی

با اینکه چنین درکی از تصوّف در مرتبه خودش دور از حقیقت نیست، اما مطمئن هستم که در مرتبه ای عمیق تر و به اصطلاح ناخودآگاه، کربن هم تحت تأثیر سخنان دکتر نوربخش قرار گرفته بود، شاید عقل فعّال او هرگز اجازه چنین تأثیری را به او نمی داد. صوفیان به عبارت "موتوا قبل ان تموتوا" (بمیر قبل از آنکه ترا بمیراند) استناد می کنند، اما ما غریبان چنان تحت تأثیر مغزمان هستیم که حتی قادر نیستیم دقیقه ای سکوت اختیار کنیم و معنای آن را بدون کلمات احساس کنیم. چه کسی باید بمیرد؟ من کیستم؟ آیا بعد از فنا دیگر کسی وجود ندارد؟ هیچ چیز... مطلب تمام.

چند روز بعد که دکتر نوربخش را دوباره ملاقات کردم، وقتیکه نام پرفسور کربن به میان آمد، او تبسمی کرد و سرش را تکانی داد، گویی که تصدیق می کرد که با تمام کوشش نتوانسته بود به کربن راهی پیدا کند و گفت: «تمام عمرش همه به او گفته اند آقای پرفسور شما درست می گوئید.» من هم گفته دکتر نوربخش را تصدیق کردم و گفتم مشکل او در اینجاست (و خودم نیز متوجه شدم که مشکل من هم همان است، زیرا بدون شک من هم مخاطب سخنان دکتر نوربخش بودم).

صحبت درباره شخص دیگری که موفق به ملاقات دکتر نوربخش نشده بود به میان آمد و من گفتم که او مرد خوبی است. در جواب دکتر نوربخش پاسخ داد: «اما من در جستجوی آدم خوب نیستم، من دنباله دیوانه می گردم.»

آیا امکان دارد که دو سطح متفاوت، همانند دو خط موازی، در بینهایت یکدیگر را تلاقی کنند؟ نه توسط عقل، تنها از طریق عشق خداوند.



آنچه برای کربن بسیار مهم بود، برای دکتر نوربخش ارزشی نداشت و برعکس و نکته مهم در اینجاست.

کربن با لحنی که حاکی از پیروزی است پرسید: «پس چرا این همه کتاب می نویسید و چاپ می کنید؟»

در جواب دکتر نوربخش تبسمی کرد و گفت: «برای وقت گذراندن.» بیش از این چه می توان گفت!

این گفتگوی شباهت به مباحثه بین عقل و عشق غزالی نبود. بعد از شنیدن این گفتگو، اکنون من کاملاً مطمئنم که آنچه به غزالی نسبت داده اند، بیشتر زائیده عقل است تا الهام عشق. تفکر - حتی بالاترین دانش متافیزیکی - رهنمون درک حقیقت نیست و در مقایسه با این تفکر در آن لحظه انسان با انرژی خاصی که از چشمان آن صوفی "دیوانه" ساطع می شد، روبرو می شد که رهنمون بهتری از درک حقیقت بود.

در موقع ناهار کمی درباره فنا صحبت کرده بودیم. در اسلام و مسیحیت، چهل روز روزه و تزکیه درون بسیار مهم است، برای مثال می توان از وسوسه حضرت عیسی در بیابان یادکرد و یا اینکه در مواقعی که حضرت محمد پیام الهی را دریافت می کرد، صحبت کرد. دکتر نصر اضافه کرد که در عربی و علم اعداد حرف "م" (که نمودار مرگ و فنا است) متعادل عدد ۴۰ است.

آیا شتر می تواند از سوراخ سوزن عبور کند؟ آیا امکان دارد که محقق و یا فردی که از نظر فکری غنی است، بخاطر دیدار خداوند همه مقولات عقلی را رها کند؟ برای اینکه عمل او به ایده و عقیده دیگری تبدیل نشود، او باید شباهت زیادی به آنچه در شرق و غرب "دیوانه" می نامیم داشته باشد.

شاید تنها دیوانه خداوند می تواند عاشق باشد، آن هم به نحوی دیوانه وار. بقیه ما در مورد آن صحبت می کنیم، می نویسیم و یا فکر می کنیم. فرق اساسی همین جاست.

با تأثر فراوان که مملو از محبت بود، دکتر نوربخش با احترام فراوانی از پرفسور کربن خداحافظی کرد. پرفسور کربن در ماشین من بود و در تمام طول راه ذهن توجیه گر او استدلال را ادامه داد و می گفت که صوفیان تعادل چندانی ندارند، منکر زندگی معمولی هستند، چنان محو وحدت اند که از زمینی که بر روی آن می ایستند غافل می شوند. ممکن است که عرفا کشف و شهودهای زیبایی داشته باشند، اما تنها فلاسفه عارف اند که توسط دانش عوالم گوناگون را در انسان متجلی می سازند.

کلید عشق

از: فوزانه فرحزاد

یادش آمد که روزی برای عبادت به دیر رفته بود و در راه بازگشت چشمش به جمعی افتاد که به سوی شهرش می شتافتند، و پیرمردی که پیش از همه چست و چالاک گام برمی داشت و دیگران در پی اش. دختر از یکی از آنها پرسیده بود: «پیرمرد کیست؟ شما کیستید و در پی چه آمده اید؟» و جواب شنیده بود: «او شیخ ماست و ما همه مریدانش. به عبادت معروف است و به کرامت. قصد سفر کرد و ما نیز همه به دنبال او آمده ایم.» دختر گفته بود: «در پی چیست که چنین تعجیل می کند؟» و شنیده بود: «نمی دانیم. روزی گفت رؤیایی دیده است و باید به شهری دیگر برود. ما هم بی گفتگو به دنبالش آمدیم.» دختر به ناگاه چشمش به پیرمرد افتاده بود که نحیف بود و چشمانی درشت و نگاهی هراسیده داشت، نگاهی که چون بر دختر افتاد، ثابت ماند و سنگینی اش دختر را آزد، چندانکه سر به زیر انداخت و راه شهر را در پیش گرفت.

اما پیرمرد انگار جادو شده بود. چشم از دختر برداشت و در پی اش روان شد و یاران به دنبال آن دو. دختر چون دانست که در پی اش هستند، وحشت کرد و قدم تند کرد، اما پیرمرد هم بر شتاب خویش افزود. دختر دوان دوان خود را به شهر رساند، سپس به سرعت در کوچه ای پیچید، به باغ بزرگی رسید که خانه اش در آن بود، فریاد زد و خدمتکاران را صدا کرد تا در به رویش بکشایند، در باز شد. سرآسیمه وارد شد، نزد اهل خانه رفت و با التهایی وصف ناشدنی شرح واقعه را گفت. او را آرام کردند و گفتند: «شاید خیال کرده ای، شاید اصلاً در پی تو نبوده اند. در هر حال اکنون در امان هستی، بنشین و آرام بگیر.» دختر بر زمین نشست خسته و بی رمق. به دیوار تکیه داد. چشمانش را بست و از حال رفت.

فردا صبح که چشم گشود، در خانه اش بود و کابوس تمام شده بود، پس باز قصد دیر و عبادت کرد. چون از خانه بیرون شد، باز پیرمرد را دید بر سر راهش نشسته. هراسان شد و خواست به

باز ولوله در جمع افتاد. بعضی شتابان می دویدند و بعضی متحیر بر جای مانده بودند. شیخ را می دیدند که از نیمه راه به سوی دیر باز می گردد. بعضی می گفتند سودای قدیم بازگشته، بعضی می گفتند باز رؤیایی دیده و بعضی دیگر می گفتند به بالین بیماری فراخوانده شده. با این حال هیچ کس جرأت پرسش نداشت. چند روز بود که در راه بودند. روزها پیاده راه می پیمودند و شب ها در دشت می آسودند، اما آن روز شیخ چون چشم گشوده بود، حالی دیگر داشت، منقلب بود. مدتی به مراقبه نشست، سپس از جا برخاست، یکی از مریدان را خواند و گفت: «باید به دیر باز گردم. کار ناتمامی را باید تمام کنم.» و حالا شتابان به سوی دیر می رفت، و عاقبت خیل مریدان در پی اش.

* * *

می گفتند دختر در حسن و جمال آفتابی است بی زوال. می گفتند چشمانش فتنه عشاق است و مژگانش دشنه دل شیفگان، و نیز می گفتند در پاکی و پرهیزکاری نمونه است، روحانی صفت است و صاحب صد معرفت، پیوسته در خلوت است و در عبادت. اما اکنون زردرو در بستر افتاده بود. رنجور و پریشان. چهره زیبایش درهم رفته بود و نگاهش بی فروغ و منتظر بود. نمی دانست چه شده، یا چه در راه است. چند روزی بود که بیمار بود و چندگاهی بود که حیران پیوسته با اشک مونس بود و با اندوه دمساز. نمی دانست بلا از کجا و از چه زو بر وی نازل شده. به یاد می آورد که تا چندی پیش همه بر او رشک می بردند، به حسن و جمالش و به پاکی و پرهیزکاری اش. به یاد عشاقی افتاد که هر روز در راهش می نشستند تا یک نظر ببینندش، یا یک نظر ببیندشان. یادش آمد که از همه می گریخت تا مبادا به دام ابلیس گرفتار شود و از ایمان باز ماند، زیرا تنها در پی عشق حق بود. اما اکنون در بستر بیماری بود، رنجور و پاکباخته، بی امید و صلی و بی نوید توفیقی. چرا چنین شد؟ پیرمرد که بود؟ برای چه آمد؟ چرا رفت؟

را بر در صومعه دید، خشم و یأس در جانش خانه کرد. باز دست به دعا برداشت و گفت: «خدایا این چه بازی است؟ می خواهی بدنامم کنی؟ می خواهی از درگاهت برانیم؟ این است پاسخ آن همه عبادت و پارسایی؟» چند روزی در انزوا بسیار گریست. اما یکروز چاره دیگری اندیشید. برای پیرمرد که همچنان بر در دیر ساکن بود، پیغام فرستاد که اگر در عشق پایداری باید دست از دین بشویی. پیرمرد گفت: «عشق تو چنان در دل خانه کرده که جایی برای دین باقی نگذاشته است.» پس در حال مریدانش را فرا خواند و گفت: «دیگر مرا با دین و ایمان و زهد و کرامت کاری نیست. محراب من ابروی یار است و ذکر من نام اوست. به راه خود بروید و یاد مرا از خاطر بزدایید.» مریدان برآشفتنند. یکی می گفت: «شیخ دیوانه شده»، یکی می گفت: «باید رفت»، یکی می گفت: «چگونه شیخ را بگذاریم و برویم؟» و دیگری می گفت: «این احوال زود گذر است.» بالاخره پس از گفتگوی بسیار تصمیم گرفتند صبوری پیشه کنند و همانجا بمانند تا مگر گشایشی شود، پس ماندند و خود را به سیل حوادث سپردند.

اما پیرمرد همچنان بر در دیر نشسته بود. دختر دید این تدبیر هم کارساز نشد. دیگر نمی دانست چه کند. یأس او رفته رفته به خشمی تند بدل شد. حضور پیرمرد را بلایی آسمانی می پنداشت و در دل می خواست با او بجنگد. پس تدبیر دیگری اندیشید، برایش پیغام داد که از سیم و زر هر چه بخواهی می دهم. به شرط آنکه همین امروز از این جا بروی. اما پیرمرد گفت: «سیم و زر به چه کار آیدم، جز آنکه در پای تو نثار کنم؟ پس باز دختر تدبیری دیگر کرد. پیغام داد: «اگر هنوز در عشق پایداری، باید یکسال برایم خوکبانی کنی.» پیرمرد فرمان او را به جان خرید و در حال نگاهبانی گله را آغاز کرد. دختر این بار از خشم به خود می پیچید. با خود گفت: «اگر این ابلیس با وجود پیری و ناتوانی تا پایان سال جان سالم به در برد، جام زهری می نوشم، خود را از دستش خلاص می کنم و حسرت این عشق را بر دلش می گذارم.»

مریدان که همچنان حیران بودند و در انتظار گشایش، وقتی دیدند شیخ خوکبانی پیشه کرده، دوباره نزدش رفتند و گفتند: «یا تو با ما بیا که از اینجا برویم، یا اجازه بده در کنارت بمانیم. رهوایی بی دینی و خوکبانی ما را خوشتر از آن است که تو را در این حال بگذاریم و برویم.» اما شیخ راضی نشد. آنها را روانه کرد و خود به خوکبانی نشست. مریدان نومید و پریشان به شهر خود بازگشتند.

خانه باز گردد، اما چون خوب نگریست، دید که تنهاست. پس اندیشید: «چه جای ترس از پیرمردی ناتوان است؟» به راه خود ادامه داد. به دیر رفت و بازگشت و باز پیرمرد را دید که همانجا نشسته. اهمیتی نداد و وارد خانه شد. اما این ماجرا هر روز تکرار شد، چندانکه دختر رفته رفته بیمناک شد و از سنگینی نگاه پیرمرد آزرده. عاقبت روزی پیرمرد راه بر او بست و گفت: «آتش عشق تو جانم سوخته. تدبیری کن یا سرم از تن جدا کن، یا بگذار در کنارت باشم.» دختر شرمگین و حیرت زده گفت: «چرا چنین گستاخانه راه بر من می بندی و قرار از من می ستانی؟ اینکه تو می گویی عشق نیست، گمراهی است. مرا با تو چه کار؟ تو در پی عشق منی، اما من در پی عشق حق. از اینجا برو و رهایم کن.» سپس به دیر بازگشت و به عبادت رو کرد. روز و شب به درگاه خداوند زاری کرد و برای رهایی خویش دعا کرد. اما بی فایده بود. پیرمرد همچنان در پی اش بود. این بار بر در دیر می نشست، چشم به راه و یارانش نیز در شهر سرگردان. روزها گذشت، دختر خود را در دیر محبوس کرد. خواب و خوراک نداشت و هر روز رنجورتر می شد. در شهر زمزمه هایی شروع شده بود. حکایت عشق پیرمرد دهان به دهان می گشت. بعضی پیرمرد را مضحکه می کردند، بعضی دختر را گناهکار می خواندند، و بعضی دیگر این عشق را بلایی آسمانی می پنداشتند.

عاقبت دختر روزی با خود گفت: «شاید این پیرمرد ابلیس است که به لباس آدمی درآمده تا مرا گمراه کند. باید چاره ای سازم تا یا رسوا شود یا مایوس و رهایم کند. پس برایش پیغام فرستاد که: «اگر در عشق پایداری، باید خمز بنوشی و در مجلس ما رقص و پایکوبی کنی.» پیرمرد گفت: «خمز هشیار را مست می کند، مرا که مست عشق توام مست تر چگونه کند؟» پس شبی در مجلسی که دختر آراست خمز بسیار نوشید و بی ترس آبرو تا صبح پایکوبی کرد، چندانکه از حال رفت. صبح چون چشم گشود، دید در میان مریدانش است. برآشفته فریاد زد: «چرا از یار جدایم کرده اید؟» سرآسیمه خود را به دیر رسانید و مریدان را شگفت زده بر جای گذاشت. اما هرچه بر در کوفت خبری از دختر نشد.

آنگاه که مریدان شیخ را مست و مدهوش از مجلس بردند، دختر دلشاد شد و با خود گفت: «فردا چون به هوش آیدم، از کرده خود پشیمان خواهد شد و در برابر مریدان خود شرمسار. آن وقت از اینجا خواهد رفت و رهایم خواهد کرد.» اما فردا چون باز شیخ

برخود عاشق بوده ام نه بر حق. اما از این لحظه دیگر هیچ نمی‌خواهم مگر عشق او را؟ شیخ پرسید: «و چه در راهش می‌دهی؟» دختر گفت: «هیچ ندارم جز جانی بی‌مقدار.»

این بگفت آن ماه و دست از جان فشاند

نیم جانی داشت بر جانان فشاند

قطره ای بود او در این بحر مجاز

سوی دریای حقیقت رفت باز

زین چنین افتد بسی در راه عشق

این کسی داند که هست آگاه عشق



مناجات رابعه

بار خدایا! اگر فردا قیامت به دوزخ فرستی، سرّی آشکارا کنم که دوزخ از من به هزار ساله راه بگریزد. الهی! مرا از دنیا هر چه قسمت کرده ای، به دشمنان خود ده و هر چه از آخرت قسمت کرده ای، به دوستان خود ده، که ما را تو بسی. خداوندا! اگر تو را از خوف می‌پرستم، در دوزخ بسوز، و اگر به امید بهشت می‌پرستم، بر من حرام گردان، و اگر از برای تو، تو را می‌پرستم، جمال باقی از من دریغ مدار. الهی! کار من و آرزوی من از جمله دنیا یاد توست، و در آخرت لقاء تو. آن من این است، تو هر چه خواهی کن.

— تذکره الاولیاء شیخ فریدالدین عطار نیشابوری

شیخ را مریدی بود پاکباز که هنگام عزیمت شیخ در شهر نبود. وقتی جمع مریدان پربشان را دید که بدون شیخ بازگشته اند، از احوال شیخ پرسید: چون حکایت را شنید، گفت: «شرط مریدی وفاداری است. حال که او در دام افتاده، تنهائش گذاشته اید؟ این چه ارادت است؟ پس برخاست و روی به جانب آن شهر کرد و مریدان همه در پی اش. چون به نزدیکی آنجا رسیدند، چهل شبانه روز همه پیوسته به درگاه حق تضرع و زاری کردند و شفاعت شیخ را نمودند، تا عاقبت شبی آن مرید پاکباز پیامبر را به خواب دید که می‌گفت: «میان شیخ و حق غباری بود که به مدد این عشق زدوده شد. اکنون شیخ از بندرها شده است.» مرید چون چشم گشود، همگان را خبر کرد، پای در راه نهادند و نزد شیخ رفتند.

شیخ احوالی دگرگون داشت. چون مریدان را دید، نزد آنها شتافت و چندان گریست که در اشک خود غسل کرد. نسیم ایمان دوباره بر جانش وزید. مهر دختر را یکباره از یاد برد و همراه مریدان عازم دیار خود شد.

دختر شبی خورشید را در خواب دید که به او می‌گوید: «آنچه از حق خواسته ای نزد شیخ است. از او بخواه.» چون بیدار شد از دیر بیرون رفت تا شیخ را ببیند. اما هر چه جست او را نیافت. مردم می‌گفتند صبح زود با مریدانش رفته است. دلش پر درد شد و جاننش ناتوان. گفت: «حالا چه کنم، خدایا از کجا می‌دانستم؟ چرا زودتر آگاهم نساختی، چرا گذاشتی با او چنین کنم؟» غرق در اندوه خود را به دیر رساند و همانجا ماند. آرام و قرار نداشت، دیگر حتی عبادت هم نمی‌کرد. در بستر بیماری افتاد و نگاه منتظرش بر در دوخته.

و حالا شیخ در جمع مریدان حیرت زده باز به سوی دیر می‌رفت. چون به مقصد رسید، بر بالین دختر نشست. دختر گفت: «می‌دانی که پیوسته در پی عشق حق بوده ام. اکنون می‌دانم که کلید این عشق نزد تو است. از من دریغ نفرما.» شیخ گفت: «کلید این عشق نزد هیچ بنده ای نیست، زیرا این عشق از بنده نیست. از حق است و به امر او در جان ماوا می‌کند. آنچه نمی‌دانی این است که تو پیوسته در پناه این عشق زیسته ای. آنچنان نزد حق عزیز بوده ای که چون منی را به سویت می‌فرستد، هوش از سرم می‌ریزد، آواره ام می‌کند، مریدانم را سرگردان می‌کند، آبرویم را می‌ریزد و رسوایم می‌کند تا راه و رسم عاشقی را به تو نشان دهد. دختر ناگهان به خود آمد و گفت: «اگر چنین است، پس من تاکنون