

صوفی

تابستان ۱۳۸۲

شماره پنجاه و نهم

صفحه	در این شماره:
۵	۱- جوانمردی صوفیان ایرانی دکتر جواد نوربخش
۶	۲- عرفان ایرانی علی اصغر مظهری کرمانی
۱۱	۳- اهورامزدا، خدای زرتشت پرویز نوروزیان
۱۵	۴- قصه علم و آب زندگانی کریم زبانی
۲۲	۵- گلهای ایرانی * * *
۲۴	۶- ویژگی های سیمرغ در شاهنامه فردوسی صمد ابراهیمی
۲۸	۷- عرفان عاشقانه حافظ پرفسور سید حسن امین
۴۰	۸- خانه خمّار علی مازیار
۴۴	۹- گزیده ای از فیه ما فیه مینا وحدانی (تمامی)

تک شماره:

اروپا ۲ پوند - آمریکا ۴ دلار

جوانمردی صوفیان ایرانی

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

چون ابو حفص به عزم حج به بغداد رسید اکابر صوفیه نزد او آمدند و از فتوت سؤال کردند. ابو حفص گفت: شما بگوئید. جنید گفت: فتوت نزد من آن است که فتوت را از خود نبینی و آنچه کنی به خود نسبت ندهی که من کرده‌ام.

ابو حفص گفت: نیکو است. اما فتوت نزد من آن است که انصاف بدهی و انصاف نخواهی. جنید گفت: ای یاران چنین عمل کنید. ابو حفص گفت: این به سخن راست نیاید، جنید چون این بشنید گفت برخیزید ای اصحاب! که ابو حفص بر آدم و ذریّت او در جوانمردی زیادت آورد. . . اینک داستان این جوانمردی را از بایزید بشنوید:

نقل است که شیخ را همسایه ای گبر بود و کودکی شیرخواره داشت و همه شب از تاریکی می گریست که چراغ نداشت. شیخ هر شب چراغ برمی داشت و به خانه ایشان می برد تا کودک خاموش شود (انصاف دادن) و متعرض همسایه نشد بگوید: ای مادر کودک خود را آرام کن که مانع استراحت و خواب من شده است. (انصاف نخواستن)



عرفان ایرانی

از: علی اصغر مظہری کرمانی

در کتاب اسرار التوحید آمده است: «خواجہ امام مظفر فوقانی» به شیخ ابوسعید ابوالخیر گفته است: صوفیت نمی گویم، درویشت هم نمی خوانم بلکه عارفیت می نامم به کمال. شیخ ابوسعید ابوالخیر گفته: آن بود که او گوید.

(شاروان استاد جلال ہمایی، مجله رادیو ایران، شماره ۴۴، به نقل از صفحه ۲۲۹۲ فرهنگ معین)

بر این اساس است که می توان برای جست و جوی ریشه های عرفان ایرانی و تصوف اسلامی که آن را هم - به دلایلی که اشاره خواهد شد - باید عرفان یا تصوف ایرانی نامید، به گذشته ها بازگشت و از روزگاری قبل از اسلام شروع کرد.

بدیهی است وقتی صحبت از عرفان ایرانی یا به قولی عرفان اهورایی می شود، منظور بررسی و ریشه یابی اندیشه های عرفانی در دوران قبل از اسلام و گرویدن ایرانیان به اسلام یا قبول اسلام از سوی ایشان است. به خصوص که در تصوف اسلامی رگه هایی از اعتقادات اهورایی وجود دارد که نمی توان منکر آن شد و یک بررسی اجمالی ما را به روزگاری پیش از آنها رهنمون می شود.

لازم به یادآوری است که روشنفکران ایرانی در ادوار گذشته در نتیجه قرن ها زندگی در سایه تمدن مادی و معنوی، آگاهانه بالاترین پیشرفت ها را کرده و در عصر خود به عالی ترین درجه رسیده بودند. تا آنجا که در رشته زیبایی شناسی بر همه ملل آسیایی آن روزگار برتری داشتند و در زمینه هنرهای زیبا مانند نقاشی، پیکرتراشی، موسیقی و نیز هنرهای دستی نظیر بافندگی و صنایع دیگر متداول در آن ایام، در حد کمال قرار داشتند.

در چنان حال و هوایی تزیینات و محدودیت هایی که ابتدا در دوران ساسانیان در ایران پیش آمد و بعد ادامه پیدا کرد با طبع زیبایی پسند ایرانیان هنرمندی که ذوقیات را در چند قرن از نیاکان خود به ارث برده بودند و آن را یادگارهایی گرانبها می دانستند،

عرفان یا تصوف ایرانیان اساس و یادگار دورانی است که ایرانیان از امتیازات طبقاتی و دگماتیسم طبقاتی جان آزار زمان ساسانیان به تنگ آمده بودند و در همان آغاز دوره ساسانی، تعلیمات مانی خود مقدمه ای برای نفی این امتیازات بود. زیرا که در دین مانی سلسله مراتب بر روی برتری اخلاقی و فضیلت معنوی و ریاضت و مجاهدت گذاشته شده بود. در صدر اسلام و پیش از آن که تازیان برتری نژادی برای خود قائل شوند، اصل کلی اسلام هم **ان اکرمکم عند الله اتقیکم** بود که سید قریشی و غلام حبشی را برابر می دانستند.

﴿شادروان استاد سعید نفیسی﴾

«عرفان» وقوف به دقایق و رموز و یافتن حقایق اشیاء به طریق کشف و شهود و در حقیقت نقطه مقابل علوم سطحی و قشری است. بر این اساس «عارف» کسی را گفته اند که هرگز به تقلید سطحی قانع نمی شود و تا دقایق و کنه مطلب را فرا نگیرد، راضی نخواهد شد. «تصوف» راهم یکی از شعب جلوه های «عرفان» گفته اند با این تعبیر که «تصوف» یک نحله (= روش یا مذهب) یا طریقه سیر و سلوک عملی است که از منبع «عرفان» سرچشمه گرفته باشد. اما «عرفان» دارای یک مفهوم کلی تری است که شامل «تصوف» و سایر نحله ها نیز می شود.

به عبارت دیگر نسبت مابین تصوف و عرفان به قول منطقیان عموم و خصوص من وجه است. به این معنا که ممکن است شخصی عارف باشد اما صوفی نباشد، و همچنین ممکن است کسی به صورت ظاهر داخل در طریقتی از صوفیه باشد، اما از عرفان بهره ای نبرده باشد. چه بسا به دلیلی که اشاره شد در بعضی از موارد گاه کلمه عارف را در معنا فاضلتر و عالیتر از صوفی و درویش استعمال کرده اند. البته بعضی هم عرفان را جنبه علمی و ذهنی تصوف می دانند و تصوف را جنبه عملی عرفان می شمارند.

راستی، پاکی و سامان) بگذرند و به راستمردی (پارسایی) برسند و سپس از گامه‌ی شهریور بگذرند و به نیرومندی برسند و آنگاه با فروتنی در گام سپندارمزد «عاشق» (شیفته) شوند و در گامه‌ی پنجم کامل (رسا) گردند و آن زمان که خود نامیرنده خواهند شد و جاوید که این همان «پیر» (مرشد کامل) شدن در گامه‌ی ششم است.

(استاد ابوالقاسم پرتو، پیر مغان، صفحه ۳۴)

عاشق شو ار نه روزی کار جهان سرآید

ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی

شادروان استاد سعید نفیسی معتقد است: ایرانیان و هندیان از یک تیره و نژادند و روزگاری با هم می‌زیسته‌اند و سپس در دوره مهاجرتها از یک سو به مشرق رو کردند و به هند رفتند و آریاییان هندی پدید آمدند و از سوی دیگر به غرب رو نهادند و به ایران آمده و آریاییان ایرانی پدیدار شده‌اند. او دلیل این مدعا را هم نزدیکی افکار و شرایع و تعلیمات و حکم و داستان‌های ایرانی و هندی می‌داند. وی در کتاب معروف خودش سرچشمه‌ی تصوف در ایران، در این زمینه چنین اظهار نظر می‌کند:

«بهترین دلیل این نکته مسلم خویشاوندی بسیار نزدیک در میان افکار و شرایع و تعلیمات و حکم و حتی داستان‌ها و امثال و تمثیل‌های ایرانی و هندی است. تا جایی که داستان‌های مشترک میان «ریگ ودا» کتاب دینی هندیان قدیم و «اوستا» کتاب دینی ایرانیان قدیم هست. دو مرحله بسیار جالب این خویشاوندی در دوره پیش از اسلام و روابط «ودا» با «اوستا» و دین بودایی با دین زرتشتی و دین مانی و در دوره بعد از اسلام روابط تعلیمات بودایی و دابی با تصوف ایران است. «بودا» در زبان سانسکریت اصلاً به معنی پیر و فرزانه و مرشد و حکیم است و هندیان معتقد بودند که هر چند یک بار پیشوایی به جهان می‌آید که بودا نام دارد.

(شادروان استاد سعید نفیسی، سرچشمه‌ی تصوف در ایران، صفحه ۱۱)

با توجه به این نکات روشن است که می‌توان گفت: افکار و تعلیمات دین زرتشت و پس از آن آئین تازه و افکار نوین «مانی نقاش» هم از تعلیمات بودایی بی‌تأثیر نبوده است. همان طور که می‌توان باور داشت تعلیمات بودایی نیز در فرهنگ ایران تا مدتی پس از دوره ساسانی هم باقی بوده است. در حالی که چنین استیاط می‌شود دین بودایی هم خواه ناخواه به علت این ارتباطات نزدیک از ادیان زرتشتی و مانی تأثیرهایی گرفته است. به همین علت تا

سازگار نبود. پس در پی مسلک و طریقه ای می‌گشت که این قیده‌ها را در هم نوردد و آن آزادی دیرین را دوباره به دست آورد.

اینجا بود که عرفان ایرانی مورد توجه قرار گرفت و گزیدگان در گیاره‌ی راه‌گیری‌های آن روزگاران دریافتند که طریقت و تصوف بهترین راه‌گریز برای رسیدن به آزادی فکری است. به ویژه در آن که متصوفه و عرفای ایرانی از آغاز سماع و رقص و موسیقی را - که ایرانیان به آن خو گرفته بودند و دوست داشتند - نه تنها مجاز و مباح دانستند، که در برخی از فرق تصوف آنها را نوعی از عبادت و وسیله تقرب به مبدأ و تهذیب نفس و تصفیة باطن شمردند. گذشته از آن از همان ابتدای کار کتاب‌ها و رسائل در باره مباح بودن رقص و موسیقی یا به قولی سماع پرداختند.

(شادروان استاد سعید نفیسی، سرچشمه تصوف در ایران، صفحه ۵۲)

از سویی نگاه هنری همان روشنفکران ایرانی به الهیات و مذهب بر اساس این تعریف استاد کدکنی مبین واقعیت دیگری بوده است که می‌گوید: «تصوف و عرفان عبارت است از نگاه هنری به الهیات و مذهب» و در این زمینه توضیح کاملتری هم دارد که: «عرفان تلقی هنری از دین و الهیات است.»

دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی مجله هستی دوره جدید، شماره ۳)

این است که می‌توان پنداشت عرفان و تصوف ایرانی ریشه در گذشته‌های دور دارد و این که توجه روشنفکر ایرانی به عرفان و تصوف چیز تازه‌ای نیست و ناگهانی نبوده است. به ویژه آن که گروهی گزیده در ادوار قبل از اسلام و حتی بعد از استیلای عرب هم گوشه چشمی به حکمت آریایی و عرفان اهورایی داشته‌اند که این همه اندک رابطه‌ای با افکار سامی نداشته است.

(شادروان استاد سعید نفیسی، سرچشمه تصوف در ایران، صفحه ۴۸)

«استاد ابوالقاسم پرتو» در کتاب پیر مغان عرفان ایرانی را به دوران پیش از زرتشت و حتی آئین مهرپرستی هم پیوند زده و اعتقاد دارد: «اهورمزدا با شش فروزه (= صفت، چگونگی) در اندیشه زرتشت نشسته است. این شش فروزه با اهورمزدا هفت امشاسپنتا (نامیرنده‌ی فراینده) را می‌سازند و بنیاد هستی‌شناسی یا عرفان زرتشتی‌آشنایی با این هفت امشاسپند است. این فروزه‌ها خود سازنده شش مرحله (گامه) در هستی‌شناسی یا عرفان زرتشتی‌اند. برای رسیدن به جاویدی یا یگانه شدن با خداوند یا از خداوند جدا نبودن (= فناء فی الله) رهروان یا شاگردان دبستان زرتشت یا هموندان انجمن مغان باید نخست از گامه‌ی اردیبهشت (ناب



۱ - قطعه خط (الهی آنچه در کشکول.....)، اثر میرزا غلامرضا اصفهانی، دوره قاجار.

روزگارانی بعد از دوره ساسانیان هم این تأثیرات در افکار و عقاید ایرانیان باقی بوده است و پس از آن هم که ایرانیان اسلام را پذیرفته یا به قولی تسلیم آن شدند، کم و بیش بخشی از این معتقدات خود را در دوره اسلامی حفظ کرده و اثر بخش بوده اند.

در آغاز دوران اسلام و بعد از یکی دو قرن به اصطلاح سکوت در ایران که نهضت های اصلاح طلبی آغاز گردید، یکی از این نهضت ها موجب پیدایش «فرقه شعوبیه» شد که گروهی از مسلمانان ایرانی پایه گذار آن بودند. آغاز این نهضت و تأسیس «فرقه شعوبیه» بر این اساس بود که اعراب بعد از دوره خلفای راشدین و تبدیل خلافت بسیار ساده و معمولی چهار خلیفه جانشین «پیغمبر اسلام» (ص)، به گونه ای امپراتوری و سلطنت تشریفاتی، برای خود امتیازات ویژه ای قائل شدند و کسانی را که عرب نبودند، «زخرید» و «مملوک» خود دانستند.

ایرانیانی که زیر بار این قبیل حرفها نمی رفتند و از سوئی نمی خواستند تسلیم حکومت دمشق و بغداد شوند، در مقابل این عمل با توجه به سابقه تمدن ایرانی، عکس العمل نشان دادند و خود را برتر از عرب و دارای امتیاز دانستند. به همین دلیل خلفا که از نتیجه کار این گروه و گرایش این طرز تفکر به سایرین نگران شده بودند، برانگیخته شدند تا به هر صورت و قیمت که شده پیروان این فرقه را که زندقه و کافر می دانستند از میان بردارند.

لازم به یادآوری است که وقتی در نهضت شعوبیه تصوف و عرفان ایرانی بر اساس تعلیمات و افکار و عقاید برگرفته از دوران قبل از اسلام شروع به رشد کرد، یکی از آثار اولیه آن نفی هرگونه امتیاز از سوی هر نژاد و طبقه ای بود که این خود برای گروه کثیری از طبقه روشنفکران آن روزگاران جاذبه داشت.

به طور کلی در صدر اسلام نیز پیش از آن که تازیان برتری نژادی

برای خود قائل شوند و مردم کشورهای را که گشاده اند «موالی» و «ممالیک» خود بدانند، آزاد منشی در میان بود. تا آنجا که اصل کلی اسلام را «ان اکرمکم عندالله اتقیکم» می دانستند و به همین جهت هم «سید قرشی» و «غلام حبشی» با هم مساوی بودند. اما در دستگاه خلافت به اصطلاح انتخابی خلفای راشدین که به سلطنت موروثی بنی امیه و بنی عباس تبدیل شد، این اصل

نقشبندی و سهروردی هنوز در میان مسلمانان هندوستان و پاکستان کاملاً زنده اند، بلکه در میان هندوان و مخصوصاً بوداییان رواج بسیار دارند، به ویژه آن که در آن سرزمین لازمه تصوف این نیست که حتماً گرونده به آن مسلمان باشد.

خلاصه کلام آن که شکل تصوف که از نیمه قرن دوم هجری در تاریخ اسلام ظاهر گشته با روش رهبانیت و ترک دنیا همراه بوده ولی این همه ارتباطی به افکار و عقاید یونانیان نداشته که برگرفته از آیین مانوی بوده است. این گونه ترک دنیا هم با تعلیمات معتدل اسلامی سازگار نبوده و گونه ای افراط در زهد و پارسایی بوده ولی چون در جهت معنویت بوده با آن برخوردی تند نشده و کسی بر تارکان دنیا خیلی سخت نگرفته است.

طرز تفکر و رفتار گزیدگان این قوم را می توان در کتاب هایی نظیر تذکرة الاولیاء عطار نیشابوری و نفحات الانس جامی یافت. از آن جمله می توان از ابراهیم ادهم - متوفای ۱۶۱ تا ۱۶۶ هجری قمری - معروف کرخی - متوفای ۲۰۰ هجری قمری و ابو عبدالله خفیف شیرازی متوفای سال ۳۳۱ هجری قمری، نام برد.

از جانب خود در دو جهان هیچ مجوید

جز جانب معشوقه اگر صوفی صافید

در این بخش از این نوشته باید یادآور شد که به تدریج با پیدایش مذاهب مختلف در دنیای اسلام نظیر مذهب های حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و بالاخره مذهب شیعه علوی که در برابر مذاهب چهارگانه یاد شده ایستاد و مذهب جعفری نام گرفت، فصل تازه ای در تاریخ اسلام آغاز شد که تأثیرات قابل توجه بسیاری هم در مکتب تصوف و عرفان ایرانی داشت.

این نکته هم قابل تذکر است که در سه قرن نخستین اسلام حکومت امپراتوری بزرگ اسلام تنها به دست گروهی خاص از اشراف عرب ها بود و به همین دلیل هم خداشناسی سامی در برابر خداشناسی اشراقی مذهب رسمی خلفا شناخته می شد. ولی در کشورهای واقع در مشرق رود فرات - که به دست عرب ها گشوده شده بود - توحید اشراقی که با روحیه مردم ساکن میان دو رود فرات و سند، سازگارتر بود، اساس و ریشه پیدایش عقاید تازه ای شد که همه آنها بر زمینه توحید اشراقی بنا شده بود. و با آن که این گونه خداشناسی به یقین موافق کتاب مقدس مسلمانان یعنی قرآن مجید بود، با مخالفت حکومت های سامی دمشق و بغداد روبرو شد حقیقت امر این است که به تدریج با پیشرفت مکتب تصوف،

آزاد منشی و برابری مطلق از میان رفت که شعوبیه و مخصوصاً تصوف ایرانی که در دل آن شکل گرفت اساس نفی امتیازات نژادی و طبقاتی و حتی دینی بود و واکنش و پاسخ مردانه ای در برابر برتری جویی و برتری پسندی تازیان بود.

(همان ماخذ، صفحه ۵۲)

نهضت شعوبیه بر پایه افکار ایرانیان و به طور کلی به عنوان یک حرکت ایرانی و بوسیله ایرانیان پدیدار شد و در ابتدای امر هم که به عنوان عکس العمل در برابر نژادپرستی تازیان صحبت از برتری ایرانیان بر اعراب بود، گونه ای نهضت ضد عرب و به قول خلفا نهضتی کفرآمیز در اسلام به حساب می آمد. اما خیلی زود تصوف پایگاه تارکان دنیا و زاهدان ریاضت کش شد، زیرا که ریشه در اعماق داشت و برگرفته از افکار دین مانی در دوره ساسانیان بود که اشاره کردیم سلسله مراتب بر روی برتری اخلاقی و فضیلت معنوی و ریاضت و مجاهدت انسانها گذاشته شده بود. به همین دلیل هم این گروه که گویا لباس های پشمی و زیر و درشت می پوشیدند تا لباس خشن تنشان را آزار دهد و از این طریق ریاضت و سختی بیشتری بکشند، صوفی نامیده شدند.

خرقه پوشی یا لباس پشمینه و سخت پوشیدن از جمله آداب و رسوم مرتاضین هندی بوده که در تصوف اسلامی هم اهمیت پیدا کرده است. با این تفاوت که میان هندیان علامت ریاضت کشی و انزوا بوده و در بین صوفیان علامت انتصاب به ارشاد و سند و رمز فقر شمرده می شود. (صفحه ۳۰۰ تصوف و عرفان، عمید زنجانی) نکته جالب این است که عرفان یا تصوف ایرانی - که می توان آن را عرفان یا تصوف شرقی هم نامید - در ناحیه ای از ایران بزرگ آن روزگار پیدا شده که هنوز بوداییان در آنجا زندگی می کردند و اگر هم مسلمانان آنها را از بین برده بودند، یادگارهای آنها هنوز تر و تازه و موجود بوده است. این ناحیه که باید آن را مرکز پیدایش تصوف و عرفان ایرانی نام نهاد، سرزمین بلخ است.

راهنمای بسیار مطمئنی که برای ثبوت این مطلب وجود دارد نخست مراحل سیر و سلوک در تصوف ایران است که در همه فرقه های تصوف هست و در بسیاری از آنها هفت درجه دارد. این اصول عیناً در آیین مانوی و با اندک اختلافی در طریقه بودایی هست. به همین جهت اصول تصوف ایران از آغاز پیدایش در هندوستان فوق العاده پسندیده بود و بسیاری از طرق تصوف ایرانی که در ایران منقرض شده اند، مانند طریقه چشتی و قادری و

بزرگترین پیشوایان تصوف ایران هم سه شخصیت معروف بلخی بودند. هدف تصوف یا عرفان ایرانی هم ارتقاء و پیوستن به مبدء و فناء فی الله و محو و تجرید و بالاتر از همه اتحاد و حلول است که این همه با جزیی اختلاف در تعلیمات عرفان اهورایی، آئین مانی وجود دارد و در عین حال نظیر اصول معروف «نیروانه» در تعلیمات بوداست. (همان مأخذ، صفحه ۳۸)

شگفت تر از همه این است که در میان داستان های بوداییان در باره زندگی بودا و داستانهایی که ایرانیان در باره مشایخ نوشته اند شباهت هایی شگرف هست. از آن جمله در باره بودا نوشته اند که وی پسر پادشاه بود و یک روز که به گردش رفته بود، در راه سپیدمویی بی دندان با قد خمیده و چهره چین خورده دید و چون از همراهان دلیل آن وضع را پرسید، او را گفتند سرانجام همه چنین است. بار دوم با بیماری روبرو گردید سرانجام مرده ای را دید که چون دانست عاقبت کار همه آن است، سخت دلگیر بود تا با گدایی روبرو شد که آرام بود و راه رهایی را به او نشان داد که وی از پادشاهی چشم پوشید و به راهنمایی مردم پرداخت و بودا شد.

جامی نظیر همین داستان را برای ابراهیم ادیم چنین آورده است که: از ابنای ملوکست، در جوانی توبه کرد و سبب توبه وی آن بود که وثقتی به صید بیرون شد هانفی آوازش داد که ای ابراهیم نه برای این کار آفریده اند تو را. وی را آگاهی پدید آمد، دست در طریقت زد و

فهرست منابع:

آوای پرندگان، برداشتی از منطق الطیر عطار نیشابوری، علی اصغر مظهري کرمانی، چاپ دوم، نشر جانان، تهران، ۱۳۶۷ خورشیدی.

تصوف و عرفان، عباسعلی عمید زنجانی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی.

دیوان شاه نعمت الله ولی کرمانی، مقدمه استاد سعید نفیسی، کتاب فروشی محمدعلی علمی، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۶۲ خورشیدی.

سرچشمه تصوف در ایران، سعید نفیسی، کتابفروشی فروغ، چاپ ششم، تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی.

فرهنگ معین، دکتر محمد معین، چاپ پنجم، موسسه انتشاراتی امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۰ خورشیدی.

کلیله و دمنه، پیرایش احمد آجودانی، شرکت چاپ نامحدود، لوس انجلس، ۱۳۷۱ خورشیدی.

صوفیان به طبقه پیشروی تبدیل شدند که آزادی خواه بودند و علی رغم تعصبات، به محبت تکیه نمودند و به جای نفی در مقام خدمت و جذب برآمدند. تا آنجا که نوشته اند: صوفیان زرتشتیان را ارج می گذاشتند و همسایه ابوسعید یک زرتشتی بود که به او عشق می ورزید. یکی همسایه زرتشتی را پرسید چرا با این همه ارادت که نسبت به شیخ داری، به او نمی گروی؟ همسایه زرتشتی پاسخ داد: اگر مسلمانی و درویشی این است که ابوسعید دارد، مرا یارای داشتن آن نیست و اگر آن است که شماها عمل می کنید، من خواهان آن نیستم. این احترام گذاشتن به زرتشتیان تا آن حد بود که بعضی ها صوفی گری را واکنشی از سوی آریایی ها در برابر دین سامی دانسته اند در حالی که در مکتب تصوف نفی نیست و باید تنها با محبت و خدمت به جذب کردن توجه داشت.

اما در سده سوم هجری قمری که دوره سکون پایان یافت و به قولی شمشیر عرب ها غلاف شد، خلفا برای این که در برابر نفوذ افکار توحیدی اشرافی ایرانیان و به طور کلی شرقیان تکیه گاهی ایدئولوژیک داشته باشند، از پسرعموهای سریانی خود استفاده کردند و به نوعی به ترجمه فلسفه مشاء ارسطو دست زدند.

اصول تصوف که برگرفته از عرفان دیرپای ایرانی نشأت گرفته ولی تدوین نشده بود، نخستین بار در مشرق دنیای اسلام آن روزگاران یعنی ایران انتشار یافت و سپس در مغرب سرزمین خلفا و امپراتوری اسلام آن ایام یعنی سرزمین های شام و مصر و دیار مغرب و اسپانیا رایج شد. منتهی در ایران تصوف ایرانی رنگ ایرانی به خود گرفت و افکار ایرانی آن را اداره کرد و در مغرب بالعکس افکار یونانی افلاطونیان جدید در آن راه یافت.

به همین دلیل است که باید تصوف بعد از اسلام را به سه دسته و به نام سه ناحیه تقسیم بندی کرد:

۱- تصوف ایران و هندوستان، که از تعلیمات عرفان ایرانی و آئین های زرتشت و مانی و بودا تأثیر پذیرفته است.

۲- تصوف عراق، که از تعلیمات نصارای نستوری و یعقوبی (یعاقبه) و صابین و اصول مرقیون و ابن دیصان و هرمس متأثر شده است.

۳- تصوف مصر و شام و مغرب و اندلس، که از تعلیمات افلاطونیان جدید و یهود و حکمای اسکندرانی متأثر شده است.

شگفت این نکته است که پیشتر اشاره شد؛ تصوف ایرانی یا تصوف شرقی در ناحیه بلخ شکل گرفت که مهد بوداییان بود و

همه سرودهای نیایش که تا اکنون
از روی پاک منشی سروده یا خواهم سرود،
از دیدن آفرینش های زیبای تو الهام گرفته است.
چون خورشید تابان، روز روشن و سپیده دم نورانی
و مانند من، همه ستایشگر تو اند، ای مزدا (اوست، یسنا ۵۰ بند ۱۰)

اهورامزدا، خدای زرتشت

از: پرویز نوروزیان

بخش یا به زبان اوستایی «ها» تشکیل شده است و با نام اهنودگاه، اشتودگاه، سپنتمدگاه، وهوخشترگاه و هشتوش گاه خوانده می شود. این پنج سرود باستانی و ادبی ایران، در کنار ودای هندوان و گیل گمش بابلیان و تورات یهودیان از کهن ترین متون مقدس جهان به شمار می رود (موذن جامی، ۱۳۷۹ ص ۵۹). تفاوت بین سرودهای «ودا»، که مجموعه ای از ترانه های محلی از عقاید هندوان قدیم است، با اوستا در این است که در اوستا این اهورمزداست که به نام خود سخن می گوید و با مردم حرف می زند در حالی که در سرودهای ودا چنین اصطلاحی به چشم نمی خورد و از همین جاست که سرودهای گات ها را کلام خدا می دانند. (وارن، بی تا، ص ۲۲۴)

به روایتی تاریخی گشتاسب، شاه بلخ پس از گرویدن به آئین زرتشت دستور داد «گات ها» را بر روی دوازده هزار قطعه پوست گاو بنویسند و در معبد بلخ نگهداری نمایند (همانجا، ص ۲۲۱). از این روایت معلوم می شود آنچه امروزه با عنوان «گات ها» در دست است بخشی از سروده های زیادتری بوده که به دلایل متعدّد اکنون دیگر موجود نیست.

«گات ها» از نظر سبک نگارش، نوع زبانی که در آن به کار رفته و مفاهیم ارائه شده در آن با دیگر بخش های اوستا تفاوت

پیشینه

در این که زرتشت در چه زمانی ظهور کرده است، عقاید گوناگونی اظهار شده است. تا کنون پژوهشگران اوستا شناس به یک نظریه واحد در این مورد نرسیده اند. آنچه مسلم است این است که همگی آنان به کهن بودن زمان زرتشت اذعان نموده و نزدیکترین زمان وی را ۶۰۰ سال قبل از میلاد مسیح دانسته اند. همین مشکل در تعیین تاریخ اوستا، کتاب دینی زرتشتیان، نیز وجود دارد. این کتاب مجموعه ای پنج قسمتی، به نام های: «یسنا»، «ویسپرد»، «وندیداد»، «یشت ها» و «خرده اوستا» است. اکنون معلوم شده که یشت ها مربوط به دوران زرتشت و پیروان بلافصلش می باشد و بقیه بعدها به مجموعه اوستا اضافه شده است. به همین علت باورها و احکامی که در اوستا برای پیروان این دین آمده است گاهی متناقض با یکدیگرند.

گات ها، سرودهای نیایش زرتشت

همه اوستا شناسان متفقاً تأیید می کنند که «گات ها»، از میان سروده های «یسنا»، اختصاصاً توسط شخص زرتشت آورده شده است.^۱ «گات ها» مشتمل بر پنج سروده است که رویهم از هفده

یکتا پرستی زرتشت

تقریباً همه پژوهشگران اوستا شناس به این نتیجه رسیده اند که مهمترین اقدام زرتشت طرد و منع پرستش خدایان قدیم و دعوت به پرستش خدای یگانه، اهورامزدا است. زرتشت خدایان قدیم را باطل اعلام کرد و بدین وسیله دیوها و پرستش آنان به حوزه دروغ و منس زشت رانده شدند چنانکه در گات ها تصریح شده است: «ای دیوان و ای دیوپرستان، شما و هواخواهانتان و همه کسانی که به شما احترام می گذارند از گروه کژمنشان و تیره دلانی هستید که مدت هاست کردار زشتتان در هفت کشور زمین بر همه آشکار شده و به بدی شناخته شده اید» (یسنا ۳۲ بند ۳).

دلیل بعثت زرتشت در یسنای ۲۹، بند یک، چنین آمده است: روان آفرینش در اثر ظلم و ستمی که بر مردم درستکار از ستمگران و ظالمان اعمال می شونده ستوه آمده و از اهورامزدا نجات دهنده ای می طلبد. و در بند ۶ همین یسنا زرتشت مأموریت می یابد: «مردم گیتی را وادار تا از روی قانون داد و راستی رفتار کنند.» زرتشت پاک اندیشه و پیرو آئین راستی به تصریح گات ها فقط دارای «زبانی سخنور و گفتاری دلپذیر» برای پیشبرد کار اصلاحی خود است. با تکیه به برحق بودن طریقت خود، زرتشت سرودهای اهورایی را بر مردم می خواند و آنان را در انتخاب راه درست آزاد می گذارد. آیه یسنا ۳۰ بند ۲ به این امر گواهی می دهد: «ای مردم گفتار نیک دیگران را بشنوید و با اندیشه روشن در آن بنگرید و میان نیک و بد را خود داوری کنید، زیرا پیش از این که فرصت از دست برود هر مرد و زن باید بشخصه راه خود را بر گزیند. بشود که بیاری خرد اهورایی در گزینش راه نیک کامروا گردید.»

معرفت به وجود یگانه

«مری بویس» اوستا شناس بر این باور است که پیش از تولد زرتشت در حوزه علمی روحانیت قوم اوستایی اندیشه ای کامیاب شده بود که توانسته بود در فراسوی کثرت پدیده های طبیعی به وجود وحدت ازلی پی ببرد. بنابراین فرض بر این بود که در آغاز گیتی تنها یک حیوان یا یک آدم وجود داشته و تنوع و کثرت گسترده موجود از این نمونه یکتا پیدا شده است (بوریس مری، ۱۳۷۶ ص ۲۷۰). به احتمال زیاد «بویس» به اسطوره آفرینش پیران مهر، که خلقت را اجزاء تحوّل یافته گاو نخستین آفرینش می دانند که بدست

دارد. در قسمت های متأخر اوستا مفاهیمی وارد شده که با روح تعالیم و مقاصد زرتشت مغایرت دارد (اوشیدری، جهانگیر، ۱۳۷۱ ص ۲۰). این تفاوت باعث شده برخی پژوهشگران به این نتیجه برسند که آئین زرتشت آنطور که به گشتاسب ارائه نمود و بخشی از آن در «گات ها» باقی مانده در مقایسه با دین متأخر زرتشتی که در دوره ساسانیان انتظام یافت اصولاً دو کیش متفاوت اند (رضی هاشم، ۱۳۷۱، ص ۵۵).

هاشم رضی نیز در تأیید این مغایرت می نویسد: «آئین زرتشت با آن جنبه خلوص و عقلایی و توجه صرف به مجردات نمی توانست میان مردم توسعه یابد. . . از عهد اردشیر دوم و سده چهارم پیش از میلاد، زرتشت با باورهای مردم اختلاط یافت و «خرده اوستا»، «یشت ها»، «ویسپرد» و «یسنا» به وجود آمدند و خدایان پیشین در مقام مادون اهورامزدا و گاهی هم در مرتبه او قرار گرفتند و اصلی که مسلم است و در آن تردید نمی توان کرد: تمایز قاطعی است که میان گات ها و خرده اوستا وجود دارد» (رضی هاشم، ۱۳۷۱ ص ۱۰۰).

به گفته مؤذن جامی تغییر و تبدیل دین و امتزاج آن با سنن و آئین ها و باورهای پیشین در یک جامعه شفاهی یا به تعبیر بهتر «جامعه امی» امری طبیعی است. این امتزاج در ادیان یهودیت و مسیحیت نیز که درباره اصل توحیدی آن ها شبهه ای نیست، صادق است. دین زرتشت قرن ها به صورت شفاهی «سینه به سینه» منتقل شده و طبیعی است که این امتزاج در آن به وقوع پیوسته باشد (مؤذن جامی، ۱۳۷۹، ص ۵۵).

ویژه گی های کیش زرتشت

با فرض این که کیش زرتشت در چهار چوب سرودهای گات ارزیابی شود، مهرداد بهار صورت اصلی و ویژه گی این کیش را چنین بر شمرده است:

۱- خدای بزرگ اهورامزدا است که جهان مینوی را آفرید، که جهان مادی را آفرید. . . آفرینش رابه واسطه «سپنته مینو» می آفریند که نخستین و برترین جلوه اوست.

۲- هستی میان دو نیرو: اشته (= راستی، قانون الهی) و دروغ (=دروغ) تقسیم شده است بنابراین همه آفرینش اعم از نیکی و بدی جلوه هایی از این دو نیرو اند.

۳- مظهر و نماد اشته آتش است و آتشگاه جایگاه بر خواندن و ستودن اهورامزدا است. ۲

دست پرورده «انگره مینو» و مزدائیان متعلق به ساحت «سپننه مینو» اند. در حالیکه اهورامزدا فراسوی این تضادها خالق انسان و اندیشه اوست.

بدیهی است که ادراک یگانگی منشاء هستی با اندیشه تضادگرایی آدمی امکان پذیر نیست و تنها راه چنین ادراکی کشف و شهود است. اماراه رسیدن به این کشف و شهود، آزادی از تنگنای اندیشه سوداگر انسانی و آن هم با رعایت ضوابطی است که منجر به فراموش کردن خود و خود پرستی است. مجموعه این ضوابط قرار گرفتن در حوزه «نیکی» و راه پارسایی است. اندیشه نیک، گفتار نیک، کردار نیک به زبان زرتشت منازل این راه پارسایی اند. چنانکه در یسنای ۴۵ بند ۸ به صراحت بیان شده است: «از آنجایی که من پروردگار را با دیده دل و از راه پارسایی شناخته ام، می کوشم که همه را بسوی او خوانم و می آموزم که اهورامزدا را تنها می توان از راه راستی، با اندیشه و گفتار و کردار نیک شناخت و درود و ستایش خود را تنها به پیشگاه او تقدیم کرد.

به روشنی پیداست که راه های دیگر مرسوم میان قوم اوستایی زمان زرتشت از جمله قربانی کردن و تقدیم فدیة یا به قول آشتیانی «رشوه» دادن به خدایان باطل اعلام شده است (آشتیانی جلال الدین، ۱۳۷۱، ص ۱۲۰). آشتیانی به نکته دیگری نیز اشاره کرده است و آن اینکه: «در پیام زرتشت نه برای ایرانیان و نه هیچ قوم و نژاد و امت و ملتی، حتی خدا پرستان، مزیتی در نظر گرفته نشده است. او فقط به اعتبار تولدش بین آریائیان یک آریایی است ولی در حقیقت یکی از مبشرین حق و راستی است.

تجربید، شاخص اصلی کیش زرتشت

زبان و بیان «گات ها» بسیار تجربیدی و بنابر این خالی از تمثیل و تصویر است. امری که «دیاکونوف» آن را برای متنی که در چنان دوران کهنی تدوین شده، شگفتی انگیز می داند (موذن جامی، ۱۳۷۹، ص ۵۹). خلاف هندوان که خدایان خود را به تصور و تجسم ادراک می کنند و هنوز هم در هند این خدایان بن مایه هنرهای تجسمی هستند، ایرانیان تحت تأثیر تعلیمات زرتشت بدون استفاده از تصور و تجسم به نیایش و ستایش اهورامزدا پرداخته اند. عده کثیری از صاحب نظران هنری بر این باورند که پس از ورود اسلام به ایران نقش کردن و تجسم کردن پیکره ها منع شده است، در صورتی که می بینیم در «گات ها»

یزد مهر قربانی شده و با همین احتمال، اسطوره خلقت کیومرث در روایات زرتشتی، به عنوان اولین انسان نوعی که آفرینش از وی نشأت گرفته توجه داشته است. گرچه هر دو این اسطوره ها به نوعی به یگانگی منشاء وجود اشاره می کنند اما به خلوص یکتا پرستی زرتشت رسیده اند، زیرا در هر دو اسطوره خلقت جهان مادی منظور نظر است نه عالم مینوی، معنوی. در یکتا پرستی زرتشت این اهورامزدا است که خالق عالم مینوی و عالم مادی است.

بویس به همین مطلب از زاویه ای دیگر نظر انداخته است. وی می نویسد: «جان کلام و هسته اصلی تعالیم زرتشت از یک نظر نوآوری محسوب می شود و آن معرفت به وجود بدنه ازل در گستره الهیات «عالم مینوی» بود. معرفت به وجود همتایی برابر با وحدت ازل قبل از زرتشت، در زمینه طبیعیات (عالم مادی) موجود بود (همانجا، ص ۲۷۱).

الهیات و فلسفه در آئین زرتشت

با این که «مری بویس» با نظری بسیار نقادانه به زرتشت نگریسته، اما در مواجهه با مفاهیم بیان شده در «گات ها» مجبور شده اذعان نماید که: «زرتشت هم پیامبری الهام شده و هم اندیشمندی متفکر و روحانی بوده است» (همانجا، ص ۲۷۱).

یکی از مباحث دین زرتشت که بر سر آن بسیار جدل شده است، مطرح شدن دو اصل خیر (= سپننه مینو) و شر (= انگره مینو) در گات ها است. ۳ زرتشت در یسنا ۳۰ از بند ۳ و بند ۶ به معرفی این دو اصل پرداخته است. بعضی ها چون پورداود اصل را «گوهر» و برخی چون هاشم رضی، «بن» و تعدادی دیگر چون مهرداد بهار، «نیرو» ترجمه کرده اند. نکته در خور توجه در تعریف این دو از زبان زرتشت آنطور که در بند ۳ آمده است و به آن جنبه فلسفی می دهد این است: «این دو گوهر در آغاز در اندیشه آدمی پدیدار گشتند» در بند ۴ از «همزاد بودن» و «متضاد بودن» آن ها صحبت شده است. به این ترتیب معلوم است که این ها اموری نسبی اند که با ادراک خاصی از اندیشه آدمی که با مکانیسم تضادگرایی کار می کند سروکار دارند. این قسمت از «گات ها» در واقع مایه و خوراک اندیشه فلسفی است و همانطور که در قسمت های بعدی مشهود است پرداختن به آن، برای جدا کردن دیو پرستان از مزدا پرستان ضرورت داشته است. ۴ دیو پرستان

اهورامزدا و حتی امشاسپندان (نامی که بعدها به صفات اهورامزدا داده شد)^۵ به صورت تجریدی و به بیان بهتر مینوی ادراک می گردند. نشان دادن پیکره ایزد مهر در نقش برجسته ای موجود، باقی مانده از دوران هخامنشی و ساسانی و از سنن پیروان مهر است. و این سلسله ها، به گفته زرین کوب، تا ظهور مانی پیرو کیش مهر بوده اند.

نتیجه

اهورامزدا آنطور که زرتشت با کشف و شهود دریافته و در گات ها به معرفی آن پرداخته است تفاوت عمده ای با الهیات دنیای قدیم دارد. پورداود معتقد است که اهورامزدا مانند زئوس یا ژوپیتر از پروردگاران طبیعت نیست و در واقع به هیچیک از پروردگاران اقوام قدیم شباهتی ندارد. نه باخدایان سومر و اکاد و آشور و بابل و فنیقیه و مصر و نه با پروردگاران یونان و روم. حتی با هیچیک از خداوندان هندو مثل «اندرا» و «وارونا» و غیره، که روزی معبود و مسجود ایرانیان هم بوده اند، مناسبتی ندارد. وی هم عقیده با اشپیگل و ویندیشمان اعلام می کند: «اهورامزدا زرتشت در وحدت و قدرت و خلافت فقط با یهوه موسی (ع) و الله محمد (ص) قابل مقایسه است» (پورداود، ۱۳۴۷ ج ۱ ص ۳۳-آشتیانی، ۱۳۷۱ ص ۱۳۲).

صراحت «سپنته مینو» را مخلوق اعلام کرده است: «ای مزدا، تویی آفریننده» سپنته مینو (یسنا ۴۷ بند ۳).

۴- همانطور که از «گات ها» مستفاد می شود هدف بعثت زرتشت اصلاح امور جامعه بود. در جای جای، گات ها وقتی از دیو پرستان صحبت می شود، چند صفت آنان نیز توصیف می گردد. پیروان دروغ، ستمگر، گمراه کننده مردمان، تحریف کننده تعالیم مقدس، تمسخر کنندگان آئین، اجیر کننده سرکوب گران برای آزار نیک اندیشان، قربانی کننده حیوانات، نوشندگان آشام سکر آور، و بالاخره دشمنان نیک اندیشان اند. در «گات ها» زرتشت نیکی و بدی را با «سپند مینو» و «انگره مینو» تبیین می کند و آنگاه برای طرد خدایان قدیم (دیوها) و معرفی خدای یگانه اهورامزدا، زرتشت مرز بین نیکی و بدی را ترسیم می کند: «در آغاز آن دو گوهر همزادی که، در اندیشه آدمی پدیدار گشتند یکی «سپنتا مینو» یعنی نیکی در اندیشه و گفتار و کردار و دیگری «انگره مینو» یعنی بدی در اندیشه و گفتار و کردار است. از آن دو نیک آگاهان نیک را برگزیدند، و نادانان بد را. بهترین منش پیروان «اشه» راست و بدترین زندگی هواداران «دروغ» را خواهد بود. از آن دو گوهر هواخواه دروغ به بدترین رفتار گروید و آنان که به آزادکامی و درستکاری اهورامزدا را خوشنود می کنند «اشه» را برگزیدند (یسنا ۳۰ بند ۳ تا ۵).

۵- در هیچ جای گات ها واژه «امشاسپند» نیامده است. . . . در یسنا ۴۷ بند ۱ و ۲ و در یسنا ۵۱ بند ۷ صفاتی متعالی ذکر شده است که در بخش های متأخر اوستا هر یک از این صفات ویژگی ممیزه یک فرشته بزرگ دین زرتشتی می گردد و به نام «امشاسپندان» از ترکیب دو جزء: امشه (= جاودانی) و سپند (= مقدس) تشکیل شده، خوانده می شوند. (یشت ها جلد ۱ ص ۸۵) پورداود رابطه این مهین فرشتگان را با انسان طی یک سلوک هفت مرحله ای نشان داده است: انسان باید در طی زندگانی بکوشد همانند فرشته اوردیهشت دارای خصلت اشا (= راستی و درستی و نظم) گردد. باید در نیک منشی همانند بهمن شود. محبت و فروتنی و بردباری اسفند را مایه رستگاری خویش قرار دهد. آنوقت همانند دو فرشته دیگر اهورایی: دارای صفات خرداد (= کمال) و امرداد (= بقا) خواهد شد و چون چنین شد در ساحت مینوی شهربور می آرمند (با اندکی تصرف، یشت ها ص ۸۵).

فهرست منابع

- آشتیانی، جلال الدین - مزدیسنا و حکومت، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۱ خورشیدی. اوشیدری، جهانگیر- دانشنامه مزدیسنا نشر مرکز، ۱۳۷۱ خورشیدی. بویس، مری- تاریخ کیش زرتشت، جلد، ترجمه همایون صنعتی زاده، انتشار توس ۱۳۷۶ خورشیدی. بورداود، ابراهیم- یادداشت های گات ها، انتشار اساطیر، ۱۳۸۱ خورشیدی. بورداود، ابراهیم- یشت ها، انتشار کتابخانه طهوری، ۱۳۴۰ خورشیدی. رضی، هاشم- تاریخ مطالعات دینهای ایرانی، انتشار بهجت، ۱۳۷۱ خورشیدی. شهزادی، رستم- سیری در امور آموزشهای گاتها، ناشر مولف، ۱۳۷۲ خورشیدی. مودن جامی، محمد مهدی- ادب پهلوانی، نشر قطره، ۱۳۷۹ خورشیدی.

وارن، ژان- زرتشت چه می گوید: ترجمه عنایت الله شکیباور، انتشارات سعیدی، بدون تاریخ.

وحیدی، حسین- گات ها، سرودهای مینوی زرتشت، نشر امیرکبیر، ۱۳۸۰ خورشیدی.

یادداشت ها

- در این مقاله هر جا از «گات ها» نقل شده از واژه «یسنا» استفاده شده است. همانطور که اشاره شد «گات ها» سرودهای نیایش پنجگانه ای هستند که در میان کتاب یسنا آمده اند و با نام های و تحت آیات اشاره شده زیر مشخص می شوند: الف- «اهنو گاه» دارای ۷ آیه می باشد از یسنا ۲۸ تا ۳۴. ب- «اشتودگاه» دارای ۴ آیه می باشد از یسنا ۴۳ تا ۴۶. پ- «سپتمدگاه» دارای ۴ آیه می باشد از یسنا ۴۷ تا ۵۰. ت- «وهو خشت گاه» دارای یک آیه می باشد و آن یسنا ۵۱ است. ث- «وهو شتوشت» گاه دارای یک آیه می باشد و آن یسنا ۵۳ است.
- درباره احترام به آتش و تقدس آن نزد زرتشت هم باید دانست که در قرآن کریم نیز نور و آتش به عنوان مظهر خداوند یاد شده است به ویژه در داستان موسی مظهریت آتش کاملاً آشکار است و پیامبر در کوه طور به عنوان تجلی گاه خداوند گفتگو کرده است. این آتش است که به موسی می گوید: «یا موسی اِنَّ انا الله العزيز والحکیم» (نمل، ۷-۹) و در جای دیگر به موسی می گوید: «اِنَّ انا الله رب العالمین» (قصص، ۲۹).
- پسوند مینو در کلمات انگره مینو و سپند مینو از مصدر «من» به معنی اندیشیدن است چنانکه در نام های «دشمن» به معنی بد اندیش و «بهمن» به معنی نیک اندیش بجا مانده است. (پورداود، ۱۳۸۱ ص ۷۰) «انگره» از همان ریشه «Angry» واژه انگلیسی به معنای خشمگین است. «سپند» یا «سپنته» یا «سپنتا» به معنی مقدس همان است که به صورت اسفند در یکی از برج های سال باقی مانده است. در هیچ جای اوستا «انگره مینو» یا اهریمن در مقابل و همدریف با اهورامزدا ذکر نشده است (اوشیدری جهانگیر، ۱۳۷۱، ص ۳۴). «گات ها» با

قصه علم و آب زندگانی

آب حیوان قبله جان دوستان ز آب باشد سبز و خندان بوستان
مرگ آشامان ز عشقش زنده اند دل ز جان و آب جان برکنده اند
آب عشق تو چو ما را دست داد آب حیوان شد به پیش ما کساد
ز آب حیوان هست هر جان را نوی یک آب آب حیوانی تویی

از: کریم زبانی

الا ای مشک جان بگشای نافه
چو امر روح ربانی تو داری
همه عالم به کلی بسته توست
تویی پیوسته و از ما بریده
بهشت و دوزخ و روز قیامت
تو چون صد آفتابی، گر بتابی
چون در آسمان نه در زمینی
همه چیزی تویی و هیچ هم تو

که هستی نایب دارالخلافة
سریر ملک روحانی توداری
زمین و آسمان پیوسته توست
ز دیده دور و اندر عین دیده
همه از بهر نامت یک علامت
کند هر ذره ات صد آفتابی
کجایی؟ نزد رب العالمینی
چه گویم؟ راستی و پیچ هم تو

چراکه هنوز به بلوغ معنوی نرسیده اند. شاه روزی اندیشید که هرگاه آنها فرمان پذیر گردند و سر به راه حقیقت آورند دیگر دغدغه خاطری نخواهد داشت و بر سراسر قلمرو خود جاکم مطلق خواهد بود و سلطنتی روحانی خواهد داشت.

" بدان که آن پادشاه تو هستی و فرزندان، نیروهای باطنی تو!

پیشینه

پیر با مرید خود سخن می گفت:

" در این عالم پادشاهی هست که شش فرزند دارد و هر کدام یگانه ای هستند. قلمرو پادشاه سرزمینی است بی مرز و انتها. فرزندان شاه، گاه به اغوای این و آن، تن به غرور می دهند و به راه خودسری می روند؛

تویی شاه و خلیفه جاودانه پسر داری شش و هریک یگانه

یکی نفس است و در محسوس جایش

یکی شیطان و در موهوم رایش

یکی عقل است و معقولات گوید یکی علم است و معلومات جوید

یکی فقرست و معدومات خواهد یکی توحید و کلّ، یک ذات خواهد

شاه اندیشید که اگر از آرزوهای فرزندان آگاه گردد بهتر خواهد توانست

آنها را رام خود سازد. پس روزی آنان را نزد خود فراخواند و آرزوهای آنان را جویاشد.

پسریکم (نفس) و پسر دوم (وهم)، و پسر سوم (عقل) آرزوهای

خود را با پدر گفتند، و اکنون نوبت پسر چهارم (علم) است.

پیر به حال پرسى مرید آمد. چهره شاد و نگاه پرفروغ مرید،

تسمی حاکی از رضایت بر رخسار پیر نقش کرد. پیر این مرید را

بسیار دوست می داشت و به او توجهی خاص نشان می داد، چرا

که همه آموزش های طریقتی را تا این لحظه به خوبی فهمیده و

عاشقانه بکار گرفته بود. مرید نیز عشقی عظیم در دل خود نسبت به

پیر داشت و جز رضایت خاطر او چیز دیگری نمی خواست، زیرا

کلید وصول به حق را در رضایت او می دانست.

پیر با چند پرسش کوتاه از حال او و چگونگی مراقبه پیشین و

بر خورد او با «عقل» آگاه شد، دستورهای تازه ای به او داد و از علم

و بلندپروازی های اوسخن گفت؛ سپس با مرید صفا کرد،

«یا حق» گفت، و اتاق را ترک کرد.

* * *

غروب شده بود و خورشید دامن طلایی اش را از روی شهر بر

می چید. مرید دقیقی چند از پنجره اتاق به تماشای رنگبازی های

وداع خورشید ایستاد. آن همه دگرگونی پی در پی رنگ ها خیره اش

می کرد. بارها به تماشای منظره افول خورشید و بازی های

نورانی اش ایستاده بود؛ اما باز هم لذت می برد و برایش تکراری

نشده بود.

هنگامی که سیاهی شب بر جهان سرپوش افکند، مرید خود را

برای مراقبه دیگری آماده ساخت.

* * *

شاه، فرزند چهارم را، که «علم» بود به حضور فرا خواند،

نگاه پر مهر و تحسین آمیزی به او انداخت و پرسید:

"فرزندم بگو ببینم بزرگترین آرزوی زندگی تو چیست تا اگر

بتوانم در بر آوردن آن تو را یاری کنم."

پسر از این که پدر در مطرح کردن موضوع آرزوی وی پیشقدم

شده، جسارت یافت و آرزوی خود را بی پرده با او در میان گذارد.

«علم» سال ها - از زمانی که خود را به یاد می آورد - در جست و

جوی یافتن چشمه آب زندگانی بود و این تکاپو هرگز او را

راحت نگذاشته بود.

پسر گفت:

"پدر! آرزوی من، رسیدن به چشمه آب زندگانی است، تا

عمر جاودان یابم."

پدر شگفت زده پرسید:

"آب زندگانی؟"

"بله پدر، آب زندگانی. نوشیدن جرعه ای از آن به انسان

عمر جاودان می دهد."

"چه کسی عمر جاودان کرده؟... عمر جاودان را برای چه

می خواهی؟"

"شما خوب می دانید که من تشنه رازگشایی هستم.

می خواهم و می گویم پاسخ همه مجهولات هستی را بیابم ولی به

این نتیجه رسیده ام که عمر کوتاه یک انسان برای چنین کار سترگی

بسنده نیست. فقط با عمر جاودان می توانم به این هدف خود

برسم. صدها کتاب خوانده، و دایرة المعارف ها را زیر و رو

کرده ام. راجع به اسکندر ذوالقرنین، که شنیده ام در پی آب

زندگانی سفرها کرده، مطالعه بسیار کرده ام. با خردمندان خاور و

باختر نیز گفت و گو و مکاتبه داشته ام. اما دستاورد همه این

تلاش ها جز قصه های بی شمار و چند فرضیه و نشانی مبهم و معما

آمیز چیز دیگری نبوده است. من تا این آرزویم برآورده نشود، آرام

و قرار ندارم.

زشوقم آتشین شد جان از آن آب

نه خور دارم به روز و نه به شب خواب

از این اندیشه، دل پر تاب دارم

شدم تشنه، هوای آب دارم."

سخن «علم» که با شوق و هیجان زیادهمراه بود، پدر را به

فکر فرو برد. چند لحظه ای به سکوت گذشت. پسر سر به زیر

انداخته و شاه، اندیشمندانه، چشم به چهره روشن او دوخته بود.

سرانجام، پدر سکوت را شکست:

"از تو در شگفتم که از علم و دانش دم می زنی اما در خواب

به همین جهت شناخت مرز بین نفس و دل بسیار بسیار دشوار است. اما عقل، در این میان، یا تابع دل است و یا پیرو نفس. فعلاً عقل تو هم ای «علم» عزیز تابع نفس تو شده و در جهت خواسته او استدلال به هم می بافت. چقدر دشوار است بر نفس خود فرمانروا شدن! کساری است که تنها نصیب انسان های رستگار می شود. حال که صحبت از نفس فرمانرواست و صحبت اسکندر را نیز پیش کشیدی، بهتر است قصه ای برایت بگویم.

"اسکندر هم مانند تو هوس آب زندگانی در سر می پروراند و تشنه حکمت آموزی بود. روزی در افکار خود به این نتیجه رسید که اگر حکمت فرزندگان را بیاموزد قطعاً به چشمه آب زندگانی راه خواهد یافت. پرس و جو کرد؛ به او گفتند که مردی هست در آن نزدیکی ها که فرزانه دوران است. بعضی ها هم او را دیوانه می دانند، ولی شهرت دانایی او عالمگیر شده است. گوشه نشین است و آواره؛ گاهی اینجا و گاهی آنجا است.

"اسکندر یکی از معتمدان دانای خود را مأمور کرد او را بیارود تا به وی حکمت بیاموزد. فرستاده رفت و مرد را یافت و با ادب بسیار از او خواست تا به خدمت شاه برود که کاری مهم با او دارد و مقامی بزرگ در انتظارش است. فرزانه فرستاده اسکندر را از خود راند و به فرمان شاه اعتنا نکرد. فرستاده برآشفت:

— آن که تو را فرا خوانده ذوالقرنین سلطان جهان است. دعوتش بر تو گران می آید؟ عجبا! برخیز و ستیزه مکن!
"مرد فرزانه نگاهی به فرستاده انداخت و پس از چند لحظه سکوت گفت:

— من از شاه تو آزادم و فرمان نمی برم، زیرا که من خداوند کسی هستم که شاه بنده اوست! روشن تر بگویم، شاه تو یکی از بندگان بنده ماست و دلیلی نمی بینم که به خدمت او بیایم!

"فرستاده شگفت زده بازگشت و آنچه بر او گذشته بود برای اسکندر باز گفت. اسکندر اگرچه خشمگین شد ولی به اندیشه فرو رفت و با خود گفت: «او یا مردی است به واقع دیوانه و یا از دانایی، فرد. من بنده خدا و دوستدار حقم؛ پس چگونه ممکن است که خدای من بنده او باشد؟» سپس برخاست و همراه فرستاده به دیدار مرد فرزانه، یا دیوانه، رفت. چون به نزد او رسید و سلام کرد و پاسخ شنید، پرسید:

— تو اگر حکمت دانی بگو، چگونه است که مرا بنده ای از بندگان خویش می خوانی؟

و خیال گام بر می داری!"

پسر با لحنی قاطع پاسخ داد:

"چرا خواب و خیال پدر؟ من می خواهم به همه علوم کاینات راه پیدا کنم. برای این کار زندگی جاودان لازم است و زندگی جاودان با نوشیدن آب زندگانی امکان پذیر می گردد!"
پادشاه سری تکان داد و با لحنی حاکی از تأسف گفت:

"پسرم، آشکارا می بینم که تو هوسی بلندپروازانه در سر می پرورانی. هوسی که به صورت آرزو چشم باطن تو را کور کرده است. خالق این آرزو هم، نفس توست که خواهان برتری و سروری تو بر همه مخلوق جهان است. اما . . .

هر که در خلوت به بینش یافت راه

او ز دانش ها نجوید دستگاه

با جمال جان چو شد همکاسه ای

باشدش زاخبر و دانش تاسه ای^۲

چرا به دنبال بینش خدایی نیستی؟ نفس تو از این آرزو چهره ای زیبا و مردم پسند ساخته و به یاری آن بر تو سوار شده است. صدق تو کجا رفته است؟ تو اکنون حتاً با خودت هم صادق نیستی و خویشتن را فریب می دهی. می خواهی عالم علوم همه کاینات شوی که چه بشود؟ تبدیل به یک غول قدرتمند و بی رقیب شوی که دنیا و مردم دنیا را به بازیچه بگیری؟ فتنه بر انگیزی، جنگ راه بیاندازی و جهان را به هم بریزی؟ . . ."

"علم" چند بار سرش را به نشانه نفی، به راست و به چپ حرکت داد و وقتی گفتار پدر تمام شد، با تأکید جواب داد:

"نه پدر، تو می دانی که سرشت بدی ندارم. هرچه دانایی و دانش ام افزون تر گردد بهتر و بیشتر خواهم توانست به مردم، و اصولاً جهان خلقت، خدمت کنم: من آب زندگانی، عمر بی پایان، و علم کاینات را برای خدمت به جهان و هستی می خواهم، نه برای حکومت قدرتمندان!"

این بار نوبت شاه بود که با حرکت سر، گفتار پسر را نفی کند:

"نه پسر جان! این ها که تو می گویی فرضیه هایی است که بافته نفس تو است. اما چنان آنها را زیبا و خوشایند ساخته و پرداخته که تو فریب خورده و می پنداری از عقل تو، از دل تو، و از خیرخواهی ذاتی تو سرچشمه می گیرد. نفس خیلی حيله گراست.

"مرد فرزانه، بی اعتنا به جبروت اسکندر جهان گشا، آرام و با کلامی شمرده چنین پاسخ داد:

— سرزمین ها را گشودى، عالمى را زیر پا درنوردیدی، ویرانی ها کردی، هزاران هزار را به مرگ سپردی تا به جرعه ای آب زندگانی دست پیدا کنی. این جز هوس و خواسته های نفس تو پیش نبود. پس، این نفس تو بوده که تو را به آن راه کشانده است. صدها لشکر ساز کردی تا مالک هفت اقلیم شوی. این هم حرص و آز است و یکی از سرداران نفس تو که تو را وادار به کشورگشایی کرده است. . . . وقتی به حرص و خواسته میدان داده شود، قدرت می گیرد و قدرت، طالب زندگی جاوید می شود. . . . و تو . . . می بینی که بنده «آمال» خود هستی و فرمان نفس را می بری. اما، فرزند! این نفس که بر تو فرماندهی می کند، بنده من است و من بر او فرمان می رانم. بدین ترتیب روشن است که خدا و فرمانده تو بنده من است.

"اسکندر در حالی که قطره های اشک از چشمانش روان شده بود لختی حیران بر جای ایستاد، سپس به همراه گفت:

— بیا برویم؛ او نه تنها دیوانه نیست که عاقل تر از او فرزانه ای ندیده ام!

* * *

پادشاه لختی سکوت کرد و بعد ادامه داد؛

"بلی پسر،

ز بیم مرگ، آب زندگانی

سکندر جست و مرد اندر جوانی

چه پرسى قصه سد سکندر؟

تویی هم سد خود، از خویش بگذر!"

"علم" که خود را والاتر از اسکندر مادی و جهانگیر

می دانست از این مقایسه ناخشنود گشت:

"پدر، فکر نمی کنی مقایسه پسر - علم - با اسکندر قدرت

طلب بی انصافی است؟"

پادشاه پاسخ داد:

"اگر درست نظر کنی، نه! نتیجه یکی است: سروری بر

دیگران."

پسر با قاطعیت جواب داد:

"مرا ببخشید پدر، ولی با شما موافق نیستم. من تشنه دانش

کیهانی هستم. اگر صد سال دیگر عمر کنم به اندازه صد سال

دانش را به جلو خواهم برد و اگر هزار سال باشم به اندازه هزار سال. هر چه بیشتر، بیشتر. برای همین است که آب زندگانی را می خواهم."

پدر لبخندی زد و گفت:

"اگر چه مرگ تن را گریزی نیست، پسر، ولی اگر کسی تشنه خدمت باشد در همین عمر کوتاه هم می شود، چنان که خدمتگذاران بزرگ بشریت، کردند و شد.

"اما بدان که شکوفاسازی علم کار انسان تاریخ است نه یک فرد که در مقطعی از تاریخ متولد می شود، بر می خیزد، گامی چند می رود، می افتد، و خاک می شود. درست مثل یک موج. و این را هم بدان که تا مرگ نباشد تولد نیست، و تا تولد نباشد، شکوفا شدن وجود نخواهد داشت؛ چرا که فرسودگی و پوسیدگی جایش را می گیرد و آب ها گنداب می شوند."

پسر گفت:

"چرا علم کار یک نفر نیست؟ مگر نوابغی همچون ابوعلی

سینا بر همه علوم دست نیافتند؟ پس می شود. . . ."

پدر به نشانه سکوت دست خود را بالا برد. «علم» ساکت

شد و شاه گفت:

"اشتباه! نوابغی چون بوعلی سینا همه علوم زمان خود را فراگرفتند نه جمله علوم کاینات را. از آن گذشته هنگامی که او همه دانش ها را فرا گرفت تازه فهمید که چه قدر نمی داند و گفت:

تا بدانجا رسید دانش من که بدانم همی که نادانم

"پسر، علم روز تشنه دریافت علم کل است و از همین رو جوینده و پوینده می باشد. منتها این جویندگی و پویندگی توسط انسان تاریخی، یعنی نسل های پی در پی، اعمال می گردد نه یک فرد.

علم، دریایی است بی حد و کنار

طالب علم است غواص بحار

گر هزاران سال باشد عمر او

می نگردد سیر او از جست و جو

"این راهی است که نهایت ندارد، چرا که با کشف یک

نکته علمی نو، ده ها مجهول و پرسش علمی تازه هم رخ

می نماید. درست مانند زنجیره ای از اتاق های تو در تو."

پسر پرسید:

"اتاق های تو در تو؟ منظورتان چیست؟"



مینیانور صوفی حکیم، اثر «بی جیتر» نقاش هندی، مکتب مغول، قرن ۱۷ میلادی.

"الان توضیح می دهم . . . بین؛ تو با یک دستیافت علمی مثل این است که قفل اتاقی را باز می کنی و به درون می روی. به زودی هر چیز که در آن اتاق است دانسته تو می شود، اما همان دانسته های جدید، مجهول ها یا، به سخن دیگر، پرسش های تازه ای پیش رویت می گذارد. در سمت دیگر اتاق درهای خروج وجود دارد که شمارشان برابر است با شمار پرسش ها یا مجهول های تو، مثلاً سه در . . . آیا می توانی - خوب توجه کن - به هر سه اتاق داخل شوی؟ مسلماً نه! بنابراین یکی را انتخاب می کنی و پس از شاید سال ها کند و کاو قفل آن را می گشایی و وارد اتاق جدید می شوی. باز هم سال ها وقت صرف می کنی تا آنچه را در آن اتاق است دریایی و فراگیری، اما این دانسته های جدید نیز پرسش ها و مجهول های جدیدی به همراه دارند و تو را به گشایش درهای دیگری که در آن اتاق است - رشته های گوناگون علوم - فرا می خوانند. دوباره همان قصه تکرار می شود و فقط یک در را برای خروج می توانی انتخاب کنی . . . اما دیگر عمرت به سر رسیده است و دنبال کردن کارها را باید به دست شاگردت - نسل بعد - بسپاری و چشم از جهان بربندی . . . و یادت باشد که همزمان با انتخاب یک در، درهای زیاد دیگری را رها کرده ای، زیرا که شمار درهای پیش رو به طور تصاعدی افزایش می یابد و تو فقط یک نفری!"

پسر با خوشحالی، انگار که به نتیجه مطلوب رسیده، گفت:
"پدر، به همین دلیل است که من خواهان عمر جاودان هستم و تشنه آب زندگانی!"
"پسرم! حتی اگر به فرض آب زندگانی هم بنوشی همه اتاق ها را قادر نیستی بگشایی."

شاه طرحی روی کاغذ کشید و جلو «علم» گذارد و ادامه داد:
"به این طرح توجه کن! تو فقط قادری در یک مسیر به جلو بروی، نه در مسیرهایی که با هر کشف، شمارشان افزایش می یابد. نگاه کن: این مسیر تو است، بقیه راه ها را دیگران باید طی کنند. شاید حالا برایت روشن شده باشد که خواسته تو یک آرزوی ناپخته و ناشدنی است. از این ها گذشته، کار جهان تنها با علم راست نمی شود. حقیقت چیز دیگری است که پای علم برای رسیدن به آن می لنگد. علم مانند پیر مرد ناتوانی است که به یاری عصا و یک چراغ نفتی در شبی تاریک و جاده ای باریک به سوی منزلی که می پندارد هزار سال با او فاصله دارد راه می سپرد. غافل

از این که حقیقت، جا و مکان ندارد. بگو بینم . . . اصلاً هرگز اندیشیده ای که علم کل کجاست؟ علم کل در همه جا و همه موجودات است. چه بسا علوم ظریف را که انسان از دیگر موجودات آموخته است. بگذار قصه ای دیگر از اسکندر برایت بگویم . . .

"اسکندر در سفری که با جمعی از مردان و دانشمندان دربار خود و بار و بنه فراوان برای یافتن آب زندگانی پیش گرفته بود، وارد غاری شد. زمانی دراز پیش رفتند. به دوراهی ها و سه راهی ها و چند راهی های فراوان رسیدند و با حدس و گمان دانشمندان همراه، هر بار مجبور به انتخاب یک راه و پیش روی در آن شدند. بدین سان، راه های بی شماری را آزمودند و چون هر بار به بن بست رسیدند برگشتند. اما هر چه رفتند جز ظلمت بیشتر چیزی نیافتند. سرانجام خسته و فرسوده، در حالی که آذوقه رو به پایان بود، اسکندر فرمان بازگشت داد.

"زمانی دراز نیز به قصد یافتن دهانه خروجی غار راه

میل آغشته به سرمه را از آن بیرون آورد و در چشم کشید. لحظه ای بعد بینای عالم گردیده بود؛ بطوری که همه چیز و همه جا را می توانست ببیند، و چنان رضایتی به او دست داد که طبل را فراموش کرد. در همان موقع از امیری که همراه اسکندر بود، باد صداداری خارج شد و امیر، برای گم کردن صدا، دستی محکم بر طبل کوبید چنان که طبل دریده شد. اسکندر بزرگواری کرد و کار امیر خجالت زده را ناشنیده و نادیده گرفت ولی طبل اسرار آمیز پاره شده بود و دیگر خاصیتی نداشت.

"اسکندر از آنجا به راهنمایی نشانی هایی که در کتاب خوانده بود برای یافتن آب زندگانی عازم هندوستان شد. قصه را کوتاه کنم، اسکندر وارد غار معروف ظلمات شد و جست و جوی را ادامه داد. اما هر چه گشت کمتر یافت. هنگامی که با ناامیدی قصد بازگشت کرد، ناگهان در گوشه ای از غار یک یاقوت بزرگ و نورانی را دید که در دور و برش هزاران مورچه در رفت و آمد بودند. اسکندر پنداشت که آن گوهر تابناک را پروردگار برای هدایت او برسر راهش قرار داده است. به آن نزدیک شد و خواست آن را بردارد، ولی صدایی شنید که می گفت: «نه! این شمع فروزان برای تو نیست، برای خیل موران است که راه و جای خود را گم نکنند!»

"اسکندر، این رویداد را اشاره و نشانه ای روحانی برای خود انگاشت. وی دریافت که به معرفتی که باید چراغ راهش گردد دست نیافته است. دل شکسته و نا امید از آنجا بیرون آمد. در راه بازگشت به وطن هنگامی که به سرزمین بابل رسید، گرفتار درد قولنج بسیار شدیدی شد.

"پیشگویان سال ها پیش در کتاب برای او خوانده بودند که چون زمان مرگش فرا رسد، بالینش جوشن، بسترش آهن، و در خانه ای بادبوارهای سبز زمردین و سقف سرخ و زرد خواهد بود.

"درد قولنج چنان شدید بود که اسکندر در صحرای سبزه زار فرمان توقف داد و منتظر برپا کردن خیمه و خرگاه نشد. ناچار او را از اسب پیاده کردند، زرهی آهنین بر زمین گسترده و او را روی آن خوابانیدند. امیر جوشن پوشی بالای سرش نشست و سر او را بر زانوی خود نهاد. جمعی نیز گرداگرد او ایستادند و برای آنکه تابش آفتاب او را آزار ندهد، از سپرهای زرین بر سرش سایه بان زدند. . . اسکندر، در چنگال درد شدید قولنج، چون خود را بر بستری از زره و بالینی از جوشن دید دریافت که هنگام مرگش فرا

سپردند، اما بیهوده! دانشمندان چند بار به مشورت نشستند و از قطب نما هم یاری گرفتند، باز هم بیهوده بود. بالاخره دانشمند سرکرده گروه به عرض اسکندر رساند که به گمان وی تنها یک راه حل برای آن مسأله وجود دارد و آن این است که چهارپایان حامل بار و بنه را جلو ببندازند، راهیابی و راهبری را به آنها بسپارند و خود به دنبالشان حرکت کنند. احتمال این است که آنها به حکم غریزه راه رفته را بشناسند و از همان راه باز گردند. دانشمندان و سرداران نیز، گویی که کشف علمی تازه ای شده، هیاهو کنان، آن نظر را پذیرفتند و دل بر آن نهادند. اسکندر هم پذیرفت و طرح اجرا گردید و پس از یک راه پیمایی طولانی سرانجام به دهانه غار رسیدند و از ظلمت نجات یافتند!

"علم، شگفت زده، گفت:

"عجب! پس . . . پس بگویند بینم . . . یعنی می خواهم بدانم آب زندگانی چیست و چگونه این همه مرا، و خیلی ها را در همه نسل های گذشته، به خود مشغول نگاه داشته و داستان های بیشمار درباره آن بر سر زبان هاست؟ آیا می توانم بالاخره به چشمه آب زندگانی راه پیدا کنم؟ آیا تا کون کسی از آن نوشیده است؟"

پادشاه، لبخند بربل، دستی به نوازش بر شانه پسرش زد و گفت:

"بسیار خوب، می گویم.

"اسکندر، چنان که در روایت ها آمده است، تا پایان عمر دست از طلب آب زندگانی بر نداشت. اسکندر در کتابی خوانده بود که جدا از چشمه آب زندگانی، طبل و سرمه دانی وجود دارد که هر یک خاصیتی عجیب دارد. خاصیت طبل آن است که هرگاه صاحبش دچار درد قولنج شود، اگر دستی بر آن بزند قولنجش درمان می گردد؛ و اگر کسی از آن سرمه در چشم بکشد بینای عرش و فرش می شود و همه عالم پیش چشمش گشوده می گردد.

"اسکندر در پی یافتن این سه عنصر سفرهای بسیار کرد تا سرانجام به کوهی رسید که نشانه های آن را در کتاب خوانده بود. چون به کوه نزدیک شد و توقف کرد، شکافی در کوه پدیدار گردید و اسکندر ده روز و ده شب با سردارانش در آن شکاف غار مانند پیش رفتند تا به دری رسیدند. اسکندر در را باز کرد و وارد فضای سر بسته ای شد. طبل و سرمه دان را در آنجا دید. پیش رفت و از اشتیاقی که داشت، بی توجه به دیگران، سرمه دان را برداشت و

- آب زندگانی! هیهات . . . عمر جاوید . . .
می خواستم . . . جوانمرگ . . . شدم!

"شاگرد افلاطون که خود، فرزانه ای یگانه بود، سر راه
نشانه تصدیق تکان داد و در پاسخ گفت:

- بله، همین گونه است که گفתי . اما شاید راحت تر شوی
اگر به تو بگویم که چشمه آب زندگانی چیزی جز چشمه معرفت و
بینش خداگونه نیست که تو باید آن را در خود می جستی . . . سیر
درون و سفر روح باید می کردی نه سفر جهان گردی . . . هرگاه
انوار این معرفت کامل و علم استوار بر دل تو می تابید به بقای
روحانی می رسیدی، که راز عمر جاودانه همین است!"
پادشاه دوباره خاموش شد. « علم » مبهوت به نظر می
رسید. شاه ادامه داد:

"مخور غم، ای پسر، تو نیز بسیار
که هست آن آب، علم کشف اسرار

اگر بر جان تو تابنده گردد
دلت کونین را بیننده گردد

اگر تو راه علم و عین دانی
تو را آن است آب زندگانی."

"علم" که در پاسخ سخنان آخر پدر دیگر حرفی برای گفتن
نداشت، خاموش شد و سر به زیر انداخت . . .

* * *

هوا گرگ و میش شده بود. روشنایی اندک افق خاور، نور
آبی حریر گونه ای از پنجره به درون اتاق می فرستاد که خبر از پایان
ظلمت شب می داد.

مرید مراقبه اش به پایان رسیده بود. چشمان را به آهستگی
گشود و نگاهش را به پیشباز پیشقراولان سپاه نور فرستاد. سپس از
جا برخاست، اندامهای خود را نرمی داد، به کنار پنجره رفت،
چند نفس عمیق کشید، و خرسند و راضی به تماشای بازی رنگ ها
در افق و زرافشانی خورشید ایستاد.

یادداشت ها

- ۱- برداشتی نو از /الاهی نامه، عطار نیشابوری .
- ۲- تاسه: اندوه، دلگرفتگی؛ مثنوی مولانا.

رسیده است. اشک از دیدگانش جاری گردید، ولی سودی
نداشت، که مرگ چون فرارسد، گریزی نیست.

"اسکندر ندیمی داشت دیرینه که از شاگردن افلاطون بود. او
را فرا خواند. شاگرد افلاطون پیش شاه نشست و با او به صحبت
پرداخت. وی گفت:

- عنایت سرنوشت، طبل شتابخش را بر سر راه تو قرار داد
ولی چون به غفلت دچار بودی و آن را در دست نا اهل قرار دادی به
این درد سرنوشت ساز گرفتار شدی - که هر عملی را به دست اهلش
باید داد. طلب تو بود که طبل را بر تو ظاهر ساخت ولی تو هشیار
نبودی و آن را ارج نگذازدی و به آسانی از دستش دادی. هرگاه طبل
را از دست نمی دادی، امروز به این درد گرفتار نبودی و شاید به آب
زندگانی نیز دست می یافتی."

پادشاه لحظه ای خاموش شد تا نفسی تازه کند. سپس ادامه
داد:

"پسرم؛ این سخن شاگرد افلاطون مصداق این شعر معروف
است که:

یک چشم زدن غافل از آن شاه نباشی

شاید که نگاهی کند آگاه نباشی
و یا:

جذبۀ دوست به ناگاه رسد

وانگهی، بر دل آگاه رسد."
پسر که باچشمان گشاده، همچنان، نگاهش را به دهان پدر
دوخته بود، از سکوت او سود جست و مؤکدانه گفت:

"پس چشمه آب حیات وجود دارد ولی اسکندر به سبب
غفلت و ناهشیاری نتوانست به آن برسد!"

شاه سر را به نشانه نفی حرکت داد و گفت:
"خوب است باقی سخن شاگرد افلاطون را بشنوی . . . او
گفت:

- ای اسکندر، اندوه به دل راه مده که نه جای اندوه است؛
درسی در این رویداد نهفته است. بله، طبل اگر دریده نشده بود،
سلطنت تو دوام می یافت و در جوانی با زندگی بدرود نمی گفתי.
تو عالم را گرفتی، اما بین که بقا و دوام پادشاهی تو بر باد بود و به
بادی از هم فرو پاشید!

"اسکندر آهی از سر درد بر کشید و زیر لب با کلماتی بریده
بریده گفت:

گل‌های ایرانی



فریاد

دیشب سکوت سینه را فریاد کردم
مستانه از غوغای هستی داد کردم
خاکستر ایام را بر باد دادم
آتش فشان سینه را آزاد کردم
در اوج شیدایی میان آسمان‌ها
نام تو را ای نازنین فریاد کردم
تا جلوه کردی در خیالم مست گشتم
دل را به شیدایی و مستی شاد کردم
با تیشه عشق تو کندم کوه غم را
نو آوری در قصه فرهاد کردم
من مظهر عشقم که در کوی خرابات

میخانه را از لطف می آباد کردم

علی اصغر مظهري کرمانی - ونکوور

ای کاش

کاش در رهگذر آینه‌ها سنگ نبود
و رنگ عاطفه‌ها با بستر نیرنگ نبود
کاش بین دل ما و تو نفس گم می شد
پای این فاصله سائیده به فرسنگ نبود
کاش آویز ترازوی عدالت روزی
پاره می گشت و به میخ ستم آونگ نبود
کاش در حنجره‌ها جرأت تکبیری بود
حلق فریادگر داد چنین تنگ نبود
کاش در ذائقه ذهن شماتتکاران
زخم تهمت به گلوگاه شرف ننگ نبود
کاش در پهنه این فتنه که نامش عمر است
دست کم دور و بر عشق دگر رنگ نبود
کاش در لحظه اشراق و چراغانی دل
سینه یعنی افق عشق پر از زنگ نبود
کاش این بغض ترک خورده من یعنی اشک
در سرایشب رهایی قدمش لنگ نبود

کاش اندازه یک دست کشیدن «ارفع»

شانۀ زخمی ما سنگر هر سنگ نبود

سید محمود توحیدی (ارفع کرمانی)

خونبهای من

تلخکامی می کشم از یار خویش
بی وفایی از بت عیار خویش
می روم پیوسته در دنبال او
داده ام دل در کف دلدار خویش
مانده ام از سیر گلزار و چمن
بس گرفتارم به حسن یار خویش
نخل او را داده ام آب حیات
ز آب چشم و نرگس بیمار خویش
می پرست آمدل رسوای ما
در هوای آن بت فرخار خویش
غافلم از کار خلق روزگار
بسکه حیران آمدم در کار خویش
خسته از خویشم ز خود آواره ام
تا بدوش خود شدم سربار خویش
خونبهای من ز من باید گرفت
کامدم با خون دل خونخوار خویش
آشنای صد هزاران حیرتم
لاله خونین دل گلزار خویش
نوربخش ما بود سردار عشق
گر سپارد جان ما بر دار خویش

حسین محمدی آشنا - مشهد

شرابی دیگر

مکتب عشاق را لوح و کتابی دیگر است
سود و سودار در این وادی حسابی دیگر است
گوش جان بسپار اگر خواهی که یار ما شوی
در طریقت هر سؤالی را جوابی دیگر است
گر چه بسیاری بتان تمثیل زلف پُر خمند
زلف آن زیبا صنم را پیچ و تابی دیگر است
شهد عشقم داده آن ساقی، نه از انگور تاک
آنچه زان ساغر بنوشیدم شرابی دیگر است
های ای غافل چه می نالی ز رسوایی خویش
آنچه از دستش نباید داد آبی دیگر است

از دریافت حقیقت

قلب بیقرار و تشنه ام

تنها تو را خواند

آنگه

لطف بی کرات

نوربخشی جان نوازت

بالهای پرواز به این قلب داد

و تنها مدد تو

یاری رسان این قلب،

در پرواز سوی حقیقت است

کرم نما و

توان پرواز بر این بال‌ها ده

شاید در زمانی از هستی

و مکانی از هستی

این قلب بیقرار به حقیقت رسد

لی لی نبوی - تورنتو

غم مخور

(استقبال از غزل خواجه حافظ)

گر ندیدی وصل آن سرو خرامان غم مخور

می شود نزدیک روز وصل یاران غم مخور

وصل جانان را اگر خواهی ز جان منما دریغ

چون به جانان می رسی از دادن جان غم مخور

گر نشد وصلت میسر دست از جستن مشوی

می شود با یاد حق دشوار، آسان غم مخور

جانب میخانه روز طعنه مردم مرنج

خدمت پیر مغان کن از دل و جان غم مخور

چون ره میخانه در پیش است هان منما درنگ

باده گر می نوشی از جور رقیبان غم مخور

راه عشق ار می روی از این و آن بردار دست

گر حسودی طعنه زد از کفر و ایمان غم مخور

گرچه ره دور است و نبود توشه ات همچون "تراب"

همّت نور علی آید به میدان غم مخور

- ابوتراب حسینی (اصفهان)

دم مزن از ما و از من گر به عهدت واثقی

در حریم عشق بی خویشی ثوابی دیگر است

یک دم از جستن نیاسا گر به وصلش طالبی

در گه مقصود را طاقی و بامی دیگر است

چون بدان منزل رسی نه روز بینی و نه شب

آسمان عشق را خود ماهتابی دیگر است

نور بخشد شمس من چون مهر تابان در شفق

شام درویشان حق را آفتابی دیگر است

ریحانه امامی - تورنتو

در جستجوی حقیقت

در زمانی از هستی،

و مکانی از هستی

قلبم بیقرار، و تشنه رسیدن

به حقیقت گشت

گام در راه حقیقت نهادم،

پای ناتوان گشت و

نرسیدم

دست سوی حقیقت یازیدم،

بازو افکنده گشت و

نیافتم

نگاه به جستار حقیقت گردید

چشم تیره گشت و

ندیدم

بیان نیاز گفت حقیقت داشت

زبان گنگ گشت و

نگفتم

شنیدن حقیقت، آرزوی جان بود

گوش ناشنوا گشت و

نشنیدم

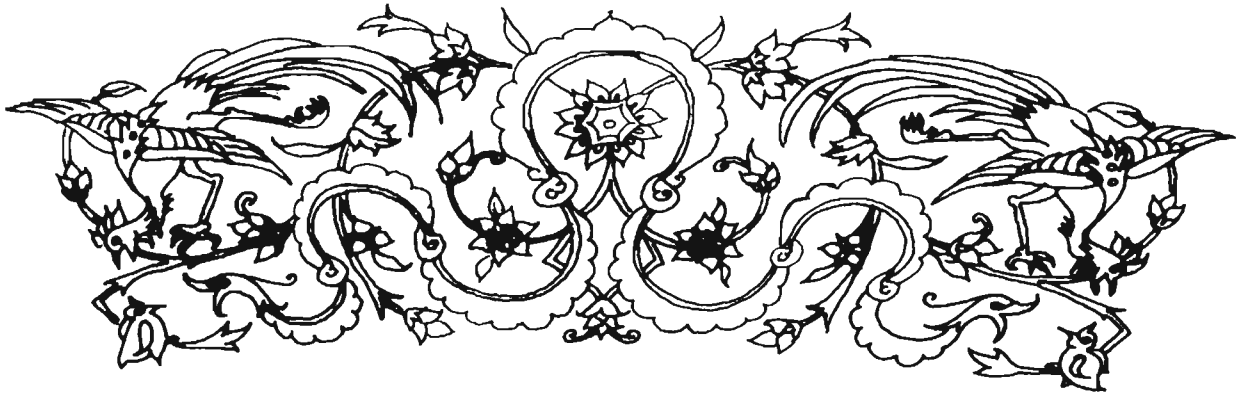
ناتوان پای

افکنده دست

نادیده چشم

ناگفته زبان

ناشنیده گوش،



ویژگی های سیمرغ

در شاهنامه فردوسی

از: صمد ابراهیمی

درآمد

به دنبال بارندگی بهاری بازتاب نور خورشید قطرات باران به صورت رنگین کمان بر پهنه آسمان نمایان می شود و چگونگی نور سفید یکدست به رنگ های گوناگون جلوه گری می نماید. پدیده سیمرغ نیز در فضای شاهنامه نیز چنین نشو و نما می کند و با نمادهای روشن رأیی، منجی، حکیم، پرورش دهنده، سایه حق، و زمانی نیز چهره اسرارآمیزی دارد که صفات پرندگان و آدمیان و فرشتگان را یکجا در خود جمع کرده است.

گاهی مانند پرنده واقعی در هوا پرواز می کند و بر هوا اوج می گیرد، گویی جهان زیر سیطره پره های او قرار دارد. زمانی که کودک شیرخوار را همراه با بچه های خود در آشیانه بزرگ می کند، پنداری پرورش دهنده ای تواناست. و وقتی که زخم گشونده ای را در یک لحظه درمان می کند گویی حکیمی داناست. و آن گاهی که در صحنه نبرد، پهلوان شکست خورده ای را به مقام پیروزی و سربلندی می رساند، گویی فرستاده حق است.

بلند آشیانه ترین مرغی است که دست هیچ بشری بدانجا نمی رسد

نامتعارف بودن زال پس از تولد، سام را بر آن می دارد که کودک را به دور از چشم آدمیان در بیابان رها کند تا طعمه ی حیوانات و پرندگان شود. مجازات فرزند در این بود که سر و روی چون سیم گون و چشمان سیاه و موهایی چون یاسمن دارد. در اطراف کودک رها شده بر فراز کوهی بزرگ سیمرغ آشیانه دارد و به جستجوی غذا برای جوجه هایش در پرواز است. وقتی طعمه را می بیند، فرود می آید تا خوراک جوجه هایش سازد، وقتی طعمه را در چنگالش قرار می دهد و به پرواز درمی آید، ندایی به او می رسد: از این طفل شیرنخورده مراقبت کن، زیرا از تخمه او مردی پا خواهد گرفت.

به سیمرغ آمد صدایی پدید که ای مرغ فرخنده پاک دید نگهدار این کودک شیرخوار کزین تخم مردی درآید به بار سیمرغ زال را چون دیگر بچگان خود پرورش می دهد، تا اینکه سام از زنده بودن فرزند خود آگاه می شود و از خداوند طلب بخشش می کند، که طفل رها شده را به او بازگرداند. چون زال از

سفنندار پیر و

پوشید رستم هیچ نبرد
بسی از جهان مشیرین کج بود

چو آمد بر شکر نامدار که کین جوید او رزم اسفندیار
پوشید جوشنیل اسفندیار به جگت اندرون آلت کارزار
خروشید چون وی رستم بی که نام تو باد از هجران ناپدید
کنون رستمی جادوی سختی بدینسان موی رزم من مشتقی
بگو بخت از گونۀ امروز یال کزین پس بنید تو را زنده آل
چو رستم مراد بد گونۀ دید یکی باد سوز از جگر بر کشید
بگفت ای کزیده یل اسفندیار آیا سیر ناکشته از کارزار
من امروزنی بهر جگت آدم پی پورشش و نام و ننگ آید
بترس از جهانداریزدان پاک خرد را کن بدل اندر معنک
تو با من بید و کوشی، می دو چشم خرد را نهوشی، سی
چنین داد پانخ که مرد فریب نیم روز پر خاشاک و زوئیب

اگر زنده خواهی که مانی بجای
نخستین سخن بر بید نه با
نخستین سخن بید بر نه به پای

دگر باره رستم زبان بگشاد مکن شهریار از بیداد یاد
مکن نام من در جهان زشت و خوا که بجز بد سید از این کارزار
زدان دور کن شهریار از کین مده دیورا در تن خود کین
به رستم چنین گفت اسفندیار که تا چند کوی سخن نابکار

بخشی از داستان رستم و اسفندیار، شاهنامه فردوسی، کار استاد امیرخانی

دست و پا بسته نزد پدرش گشتاسب ببرد، تا سریر پادشاهی را پدرش به او واگذارد (البته گشتاسب می دانست گره مرگ فرزندش به دست رستم باز می شود). ابتدا اسفندیار پسرش بهمن را نزد رستم می فرستد تا او را قانع کند و به بند کشیده پیش پدر آورد. رستم بهمن را پند و اندرز می دهد که از این رأی منصرف شود و با قبول اینکه خودش بدون سلاح نزد اسفندیار خواهد آمد، بهمن را بدرقه کرد. چون پیغام رستم را به پدرش بازگو کرد، اسفندیار خشمگین می شود و می گوید: «کودکان را نباید به کارهای بزرگ فرستاد». چون دیدار رستم و اسفندیار و گفتگوهای آن دو بی نتیجه ماند، تصمیم به جنگ و نبرد آغازید. روز موعود فرارسید، جنگ از صبح تا غروب بین دو پهلوان بدون پیروزی سپری شد. در آغاز جنگ سلاح‌هایی چون گرز و نیزه ره به جایی نبرد، نهایتاً دست به کمان بردند، پیکرهای همدیگر را آماج تیر قرار می دادند، تیرهای اسفندیار بدن رستم و رخس را به شدت مجروح و خونین کرده بود، رستم به زیرکی از صحنه کارزار بدر رفت از شدت جراحت بدن رخس سست و لرزان شده بود. هنوز رستم از روین تن بودن اسفندیار آگاه نیست و متحیر است که چرا تیر او به اسفندیار کارساز نبود. چه رازی در میان است. وقتی که زال از ناتوانی رستم در جنگ با اسفندیار خبر یافت، رستم را تشویق به فرار نمود، رستم نپذیرفت. زال به فکر چاره افتاد، تنها راه چاره یاری خواستن از سیمرغ است. مجمری از آتش فراهم آورد و پیر سیمرغ را که همراه داشت در آتش نهاد. بی درنگ سیمرغ ظاهر می شود.

همانگه چو مرغ از هوا بنگرید درخشیدن آتش تیز دید
نشسته برش زال با درد و غم ز پرواز مرغ اندر آمد دژم
سیمرغ زال را دوست می داشت و ماجرای رستم را از زبان
زال شنید. دستور داد تا رستم و رخس را بیاورند. چون آن دو را دید به رستم گفت: «ز دست که گشتی بدین سان نژند؟ سخن به ملامت گشود که چرا با اسفندیار درآمیختی و خود را به آتش زدی؟ چو زال با چشم پراشک و دل پرغم به سیمرغ گفت: «اگر رستم بهبود نیابد، بر و بوم ما یکسر ویران می شود و تخم دودمان ما از بیخ و بن برکنده خواهد شد»، سیمرغ با منقار خود چند پیکان از تن رستم بیرون کشید و در جای تیر خون‌های جمع شده را خارج نمود سپس پیر خود را بر جای زخم‌ها مالید و بلافاصله بهبود یافت. پنداری اصلاً تیری به او نرسیده بود و پس از آن به مداوای رخس پرداخت.

بازگشت به نزد پدر راضی نبود، سیمرغ او را ترغیب و تشویق می نماید که بپذیرد.

کربن عقیده دارد که: «زال به نحو اسرارآمیزی از مرگ جسته است. روزها سیمرغ او را زیر پر و بال خویش می گیرد و شب‌ها آهویی بره از دست داده از راه می رسد و مرتب به کودک شیر می دهد. و تناوب صدور روز و شب به ما نشان می دهد که در واقع سخن بر سر هبوط نفس [از جهان روشنی] و به این جهان [مادی] است. اگر می بینیم که سیمرغ روزها مراقب کودک است، برای این است که روز به جهان نور تعلق دارد، یعنی به همان میهن نفس که یادی از آن در خاطر وی مانده و بعدها از راه آگاهی و سیر و سلوک دوباره بدان می رسد. و جهان شب، جهان ادراک‌های حسی محدود به حواس است و آن آهو رمزی است از نفس نباتی و در مورد معجزه ای که جان کودک را نجات داده است.»

(هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۳۲۰)

سیمرغ حکیمی چاره‌ساز و پزشکی ماهر

پس از مفارقت زال از آشیانه سیمرغ، سال‌ها سپری می شود تا زمانی که به رودابه (مادر رستم) درد کشنده ای در زادن رستم دست می دهد و آن هم به علت بزرگی جسم نوزاد، نهایتاً منجر به بیهوشی رودابه می شود. زال جهت امداد و یاری خواستن از سیمرغ پری از آن مرغ را در آتش می نهد و بی درنگ سیمرغ حاضر می شود و به گونه ای آرامش بخش به زال مژده می دهد که صاحب پسری به بالای سرو و قدرت پیل می شود و به دنیا آمدن نوزاد به شیوه معمولی میسر نخواهد بود.

باید از طریق شکافتن پهلوی مادر نوزاد را به دنیا آورد پس از جراحی و به دنیا آوردن نوزاد معجون‌هایی را دستور می دهد که بر روی زخم‌ها می مالند و پرش را نیز بر آن بکشند و سلامت کامل حاصل گردد و نام نوزاد رستم نهاده می شود. همه کارها و دستورهای سیمرغ، در سایه هنر و قدرت معنوی اوست و رفتارهای او آمیزه ای از نیروی بشری و ایزدی است.

نیروی خارق العاده سیمرغ که در یک لحظه دل زمان و مکان را می شکافت

و جایی را که می خواهد ظاهر می شود

پس از تولد رستم فاصله ارتباط سیمرغ با خانواده زال صدها سال می گذرد تا آنگاه که اسفندیار جهت دست یابی به تاج و تخت پادشاهی مأموریت یافت که پهلوان نامی پاک نهاد ایرانی (رستم) را

همان گه خروشی برآورد رخش

بسه خندید شادان دل تاج بخش

مرغی است اسرارآمیز، حکیمی است الهی

پس از بهبودی رستم از جراحت‌های سنگین در جنگ با اسفندیار، او گوش فرا داد به نصیحت‌های سیمرغ که از جنگ با اسفندیار خودداری نما، چون رویین تن است، علی‌رغم اینکه جفت مرا به ضرب شمشیر نابود کرده است. و اگر از جنگ با او کوتاه نمی‌آیی نباید در جنگ پیشی بگیری، زیرا رازی است که با تو در میان می‌گذارم.

هرکس که خون اسفندیار را بریزد در این جهان دچار شومی و بدبختی و مرگ زودرس خواهد شد و روانش در آن گیتی رنج خواهد برد. اکنون که همه این‌ها را دانستی و باز تصمیم رویارویی با او را داری، بگو تا راز مرگ او را به تو بازگویم.

رستم به سیمرغ گفت ای گزیده جهان از مرگ بیم ندارم، اما بدنامی و ننگ را نمی‌پذیرم. تباهی درمن ننگ است نه مرگ. سیمرغ گفت: بر رخس بنشین و به سویی که من پرواز می‌کنم بیا و خنجر آبگونی نیز بیاور. چون لب دریا رسیدند، سیمرغ از هوا فرود آمد و راه خشکی که از آن بوی مشک می‌آمد نشان داد. در حاشیه راه به رستم گفت از این درخت گز شاخه‌ای که از همه راست تر است، انتخاب کن و آن را خوار و ناچیز نشمار، چون زندگانی اسفندیار باز به آن بسته است. آن را در آتش گرم و راست کن و بعد پیکانی قدیمی به نوک تیز گزین نشان و پس از آن که پر و پیکان بدو نشاندی، در آب زر به خوابانش، آن گاه در ترکش بگذار و سوی اسفندیار برو، اما در جنگ پیشی نگیر. زمانی که جنگ از سوی اسفندیار شروع شد، فقط چشم او را هدف بگیر و تیر را رها کن... «زمانه برد راست آن را به چشم». تیرانداز واقعی اوست! سیمرغ به رستم فهماند که فقط چشمان او دروازه‌ای است به سوی مرگ.

آنگاه رستم را بدرود گفت و به هوا برخاست و ناپدید شد. آنچه که گفته بود عملی شد، چون صبح سرنوشت از کرانه دور نمایان شد، اسفندیار رستم را در صحت و سلامت سوار بر رخس دید، در حیرت فرو رفت. رستم سفارش سیمرغ را به یاد آورد، با نرمی حریف را به صلح و آشتی دعوت کرد و زبان به تمنا و خواهش گشود و فروتنی را به حد نهایت رسانید، چاره ساز نشد. ابتدا اسفندیار در جنگ پیشی گرفت تیر او را رستم ماهرانه رد

کرد، رستم تیر در کمان نهاد، سر به آسمان کرد و با آفریننده سخن گفت: «نیت پاک من بر تو آشکار است. گناهم مگیر.»

زه را کشید و چشم اسفندیار را نشانه کرد و با قدرت تمام تیر را رها کرد. پیک مرگ روانه شد و در مردمک چشمش جای گرفت و به مغزش فرو رفت. در یک چشم بهم زدن دروازه مرگ به سوی اسفندیار گشوده شد.

درون مایه و هدف این نبرد، جنگ معنوی است، بر خورد دو طبیعت و دو عالم درون. هر دو مردانی اهورایی و دو پهلوان نه محدود به خود، بلکه نماینده دو تیره و دو گروه با هدف‌های بیگانه به راهی دوگانه و پیروزی آنان در جنگ است و نه در جنگیدن.

رستم وجودی است یکسر یزدانی، اسفندیار شخصیتی است پیچیده و درهم. صفاتی متضاد دارد، چشم‌ها نگران بهشت است و پاها به دوزخ می‌شتابد.

سیمرغ برنده‌ای واقعی

چهره سیمرغ در خان پنجم اسفندیار، چهره اهریمنی دارد، همچون عناصر شگفت انگیز اهریمنی هفت خان مثل گرگ و شیر و... اگر آن را به مفهوم اساطیری آن در نظر بگیریم، نمایش نیروی عامه و تجسمی از فره راستین ایزدی است که راه را بر اسفندیار می‌بندد، لیکن اسفندیار پهلوان مغرور که دوستی جاه و شکوه و تخت فرمانروایی چشم خودش را بسته، حقیقت را از میان می‌برد.

پس از کشته شدن سیمرغ بچگان او به هوا به پرواز درمی‌آیند و این بدان معناست که خون‌های ناحق هیچگاه پایمال نخواهد شد، آنگونه که با بچگان سیمرغ جای خالی او را در مبارزه با نیروی ویران‌گر پرکردند. (سیمرغ در قلمرو فرهنگ ایران، ص ۱۱۱).

فهرست منابع

کرین، هانری. ۱۳۷۳ ش. آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، نشر مرکز، چاپ دوم.

سلطانی‌گرد فرامرزی، علی. ۱۳۷۲ ش. سیمرغ در قلمرو فرهنگ ایران، انتشارات میتکران.

عرفان عاشقانه حافظ

از: پرفسور سید حسن امین

بودن اوست، به استناد ابیات متعددی از اشعار خود او قابل اثبات است. چنان که نه تنها قریب سیصد و پنجاه (۳۵۰) بار به آیه های قرآن و خود قرآن در اشعارش اشاره دارد، بلکه چند جا به حافظ قرآن بودن خود، تصریح می کند:

ندیدم خوش تر از شعر تو حافظ

به قرآنی که اندر سینه داری

یا آن که:

ز حافظان جهان، کس چو بنده جمع نکرد

لطایف حکما با نکات قرآنی

و از باب وجه دوم نیز، از اشعار حافظ پیداست که شغل شاغل وی، متن خوانی، خوش خوانی قرآن و آواز خوانی آن، یا به تعبیر دوست و همدرس اش محمد گلندام "محافظة درس قرآن" بوده است. به عبارت دیگر حافظ قرآن را به تمام حفظ داشته است، آن را هنرمندانه بر اساس قواعد علم قرائت و تجوید به آوازی خوش و آهنگی دلنواز می خوانده است. چنان که می گوید:

حافظم در مجلسی، دُردی کشم در محفلی

بنگر این شوخی که چون با خلق صنعت می کنم

پس باید قبول کرد که شمس الدین محمد شیرازی در بعضی مجالس "محافظة قرآن" به عنوان حافظ قرآن شرکت می کرده و قرآن را هنرمندانه با آواز خوش و قرائت درست می خوانده است. به این ترتیب شهرت او به عنوان حافظ از جهت حافظ قرآن بودن اوست و نه از جهت حافظ حدیث بودن که در عرف اهل درایت به کسی اطلاق می شود که صد هزار حدیث متناً و اسناداً حفظ کرده باشد. باز سند دیگر بر حافظ قرآن بودن او، این بیت است:

خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی (۷۱۵-۷۹۲ هـ) در مقدمه گلندام^۱ بر دیوان حافظ «المولانا الاعظم السعید المرحوم الشهید، مفخر العلماء، استاد تحاریر الادباء» وصف شده است. پایه و مایه حافظ را از جهت علمی و اجتماعی از همین عناوین و القاب تا حدی می توان دانست. کافی است که "المولانا" را در "ردیف" مشهورترین "مولانا" های فرهنگ ایرانی یعنی مولانا جلال الدین محمد بلخی (مولوی) بگذاریم و از این رهگذر مولویت حافظ را بشناسیم. سعادت پناهی و عزت و حرمت اجتماعی او، از عنوان "السعید" و رحمت مآبی و عاقبت به خیری او، از عنوان "المرحوم" پیداست. اما عنوان "الشهید" به چه معنی است؟ می دانیم که حافظ به درجه "شهادت" نرسیده است و از ماده تاریخ منظوم مرگ او که در دسترس است، پیداست که "فرید دهر شمس الدین محمد شهید نشده است. ۲ پس معنای "شهید" در این مقام "صاحب شهادت" (یعنی دارنده گواهینامه و جواز و تصدیق علمی) است. عبارت "مفخر العلماء" به خوبی روشن می کند که حافظ در سلک عالمان و دانشمندان عصر خود - اما نه از جمله فقهاء یا حکماء - بوده است و عبارت "استاد نحاریر الادباء" می رساند که او به روزگار خویش "استاد استادان ادب" شمرده می شده است.

در معنی و مفهوم "حافظ" نیز که تخلص اوست، دو وجه شمرده اند که هر دو موجه است: یکی آن که این شاعر بزرگ و عارف سترگ کل قرآن را حفظ بوده است^۳ و دوم آن که وی مقری و خوشخوان و خوش آواز بوده است.

اما وجه اول، که جهت تخلص کردن او به حافظ، حافظ قرآن

یحیی مظفری) و متوسّل شدن او به آصف عهد برای بازگشتن به شیراز در غزلیات او منعکس است و نیز سفر او تا جزیره هرمز به قصد رفتن به هندوستان (به دعوت شاه محمود دکنی).

اما اهمیت حافظ در این است که از مزج و خلط مضمون های عرفانی و عشقی یعنی اقتباس تلمیحات فلسفی و کلامی - و به تعبیر خود او جمع و التقاط لطایف حکما و نکات قرآنی با فرهنگ ایرانی - سبک جدیدی در سخن در قالب غزل فارسی به وجود آورده است که او را جذاب ترین و محبوب ترین شاعر ایران کرده است. از همین رهگذر، دیوان اشعار او را «لسان الغیب» نام کرده اند و بعدها این نام به شخص خود او نیز سرایت کرده است و به همین دلیل، بسیاری از مردم به دیوان او تفأل زده اند و کراماتی عجیب از این رهگذر به او نسبت می دهند که یکی از آنها حکایت فال گرفتن نادر شاه پس از تار و مار کردن اشرف افغان و قصد سفرش برای تسخیر بغداد است که می گویند حافظ این بیت را در جواب فال او آورد:

عراق و فارس گرفتی به شعر خوش حافظ

بیبا که نوبت بغداد و وقت تبریز است
یا آن که می گویند شاه اسماعیل صفوی که قبر بسیاری از مشایخ تصوف را به دلیل انتساب ایشان به سلاسل اهل سنت خراب کرد، چنان که حتی قبر عبدالرحمن جامی (۸۹۸-۸۱۷) را در هرات آتش زد، (مقدمه بر شواهد النبوه، ص ۲۹) خواست به تخریب آرامگاه حافظ فرمان دهد، اما بر سر مزار او در شیراز با دیوان او تفأل گرفت و غزلی آمد که بیتی از آن، او را از تخریب آرامگاه حافظ منصرف کرد: «بر سر تربت ما چون گذری همت خواه»، یا داستان مجعولی که درباره یکی از فقیهان شیراز ساخته اند که در تشییع جنازه حافظ تردید کرد و پس از تفأل این بیت او را به شرکت در تشییع جنازه حافظ واداشت:

قدم مدار دریغ از جنازه حافظ

اگر چه غرق گناه است می رود به بهشت
شبهه این وقایع و حوادث در تفأل با دیوان حافظ در صدها مورد تجربه شده است و به همین دلیل، نخست دیوان غزلیات او سپس خود او به «لسان الغیب» مشهور شده است.

از جهت درون مایه و محتوا، آنچه به دیوان حافظ اهمیت می بخشد، علاوه بر عشق و عرفان و تلمیحات فلسفی و کلامی که لطیف ترین نکته ها و ظرایف عرفانی است، طنز رندانه اجتماعی -

عشقت رسد به فریاد گر خود به سان حافظ

قرآن ز سر بخوانی در چهارده روایت
توضیح آن که قرآء قرآن هر کدام قرائت خاصی را بر قرائت های دیگر بعضی کلمات و آیات قرآن ترجیح می داده اند. از آن میان هفت قاری (قرآء سبعه) نامدارترین قاریان و حافظان قرآن بوده اند. چهارده روایت نسبت به قرآء سبع از این نظر است که از هر کدام از قاریان هفتگانه ممکن است دو روایت مختلف نقل شده باشد و لذا هفت زوج روایت از قرآء سبع، جمعاً به چهارده قرائت مختلف می انجامد.

از اشعار حافظ پیداست که زن و فرزند داشته است، چنان که در حق همسر خویش ساخته است:

مرا در خانه سروی هست کاندرا سایه قدش

فراغ از سرو بستانی و شمشاد چمن دارم
یا در جای دیگر همین مضمون را در حق همسر خویش چنین تکرار کرده است:

باغ مرا چه حاجت سرو صنوبر است

شمشاد خانه پرور من، از که کمتر است؟
در جای دیگر گوید:

آن یار کز و خانه ما رشک پری بود

سر تا قدمش چون پری از عیب بری بود
درباره فرزندش نیز که در جوانی مرده است، علاوه بر ساختن ماده تاریخ معروف، چند جای در غزلیات در رثاء او نالیده است:

بلبلی خون دلی خورد و گلی حاصل کرد

باد غیرت به صدش خار پریشان دل کرد
و در جای دیگر:

دلا دیدی که آن فرزانه فرزند

چه دید اندر خم این طاق رنگین؟
به جای لوح سیمین در کنارش

فلک بر سر نهادش لوح سنگین
ارتباط حافظ با پادشاهان و وزیران روزگار او نیز در اشعارش مصرح است. برای مثال، در چند جای، شاه شجاع (وفات ۷۷۶) را و در غزل های دیگر سلطان شیخ اویس ایلخانی همچنان که جلال الدین توران شاه وزیر، ابواسحاق اینجو، شاه منصور، زین العابدین (پسر شاه شجاع) و چندین کس دیگر را با ذکر نام و عنوان و لقب ستوده است، همچنان که سفر او به شهر یزد (به دعوت شاه

مجموعه ای از تن body و فکر mind و جان spirit است، به تعبیر رشید الدین میبدی در «کشف الاسرار» از نظر ابزار، بر سه قسم است: هوی (دوست داشتن به تن)، محبت (دوست داشتن به دل) و عشق (دوست داشتن به جان) (کشف الاسرار، ص ۱۰۰).

یابه قول خواجه عبدالله انصاری، عشق از جهت ما هوی، به سه نوع: علتی، خلقتی و حقیقی قابل تقسیم است (مقامات العارفین، ص ۸۸). عادی ترین عشق ها، عشق به تن یا عشق زمینی و مجازی یعنی تمایل جنسی و شهوانی و علاقه طبیعی و غریزی انسان به جنس مخالف است و والاترین عشق ها، عشق آسمانی یا حقیقی یعنی میل باطنی به جمال مطلق و معشوق ازلی است. باز به قول روزبهان بقلی، عشق پنج نوع است: الهی، عقلی، روحانی، بهیمی، طبیعی. عشق بهیمی، شهوت رانی و میل ناپایدار نفسانی است، عشق روحانی، عشق انسان به کمال و کاملان است، عشق عقلی، سیر عقل در عوالم ملکوت است، عشق الهی مرتبه نهایی منازل سالکان و آخرین مقامات عارفان است.

درک شعر حافظ به عنوان یکی از سرآمدان مکتب عرفان عاشقانه، مستلزم بررسی کوتاهی از پایگاه و جایگاه عشق در فرهنگ های مختلف بشری به خصوص عرفان اسلامی و مقایسه مکاتب فلسفی شرق و غرب با یکدیگر در باب ماهیت عشق و مفهوم و مراتب آن است. هر چند، باز به قول حافظ، «درس عشق در دفتر نباشد»، اما با این همه برای فهم این "حال" مرموز و مجهول حافظ که در "قال" نمی گنجد، باید بینیم بزرگان عالم در فرهنگ های مختلف این عشق جان سوز را که اختصاص به زمان و مکان معین و عاشق و معشوق مشخص ندارد، چگونه وصف کرده اند و وجوه اشتراک و افتراق این عشق در فلسفه یونانی و هندی و ایرانی با الهیات مسیحی و اسلامی چیست؟

فلسفه یونان و الهیات مسیحی

افلاطون گفته است که تا زیبایی نباشد، عشق به وجود نمی آید، زیرا عشق خواهان زیبایی است (پنج رساله افلاطون، ص ۲۳۳). افلاطون در رساله فدروس، رب النوع عشق (اروس Eros) را کهن ترین خدایان دانسته و نیروی او را از دیگر خدایان افزون خوانده است. یعنی همان قول مولانا که: «عشق از اول، سرکش و خونی بود!» اگرچه عشق افلاطون سرکشی عشق مولوی را ندارد. در اساطیر یونانی آمده است که «اروس» سرکش در ده

سیاسی آن است. به طوری که باید گفت شعر حافظ در تاریخ ادب منظوم فارسی، سیاسی ترین است. برای مثال به این بیت ها نگاه کنید:

فقیه مدرسه، دی مست بود و فتوا داد

که می حرام، ولی به زمال اوقاف است

در آستین مرقع پیاله پنهان کن

که همچو چشم صراحی زمانه خون ریز است

در دیوان حافظ، البته سخنان متناقض هم دیده می شود. او

در بسیاری از غزلیات به معارف دینی و آیات قرآنی استشهاد می کند و در بعضی موارد هم خیام وار رگه هایی از بی باوری و شک و شبهه در شعر خویش اظهار می کند. مثلاً یک جای، قاعده ی اتقان صنع را تخطئه می کند و می گوید:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت

آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

و در جای دیگر تمام ادیان و مذاهب (جنگ هفتاد و دو ملت)

را افسانه می خواند و می گوید:

جنگ هفتاد و دو ملت، همه را عذر بنه

چون ندیدند حقیقت، ره افسانه زدند

این گونه اظهار نظرها، البته با سخنان عارفانه و عاشقانه حافظ

سازگار نیست که می گوید:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند

وندر آن خلوت شب آب حیاتم دادند

جمع بین این دو رگه متناقض فکری به دو نوع ممکن است.

یکی آن که قبول کنیم که بعضی از این اشعار متعلق به دورانی است که حافظ هنوز به کمال نرسیده و وارد مراتب سلوک عرفانی نشده است. توجیه دیگر آن که بگوییم عارف قبض و بسط دارد و عاشق گاهی از معشوق قهر می کند. گاهی در حالت تلوین و گاهی در تمکین است و بالاخره بگوییم:

سخن از مطرب و می گو و راز دهر کمتر جو

که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

اما آنچه حافظ را جاودانه کرده است تعلق او به مکتب عرفان

عاشقانه در برابر عرفان زاهدانه است. ولی باید دید که این عشق

چیست؟

عشق در همه زبان ها و همه فرهنگ ها، به مفهوم عام، یعنی

دوست داشتن، و این دوست داشتن به تناسب آن که انسان

می کند. اسپینوزا (Spinoza) (وفات ۱۶۷۷م) فیلسوف وحدت وجودی هلندی نیز قائل است که انسان، وقتی قادر به انجام بهترین خدمات و عالی ترین خیرات می شود که به "عشق خردورزانه به خدا" (The Intellectual Love of God) دست یابد. او تقریباً مثل اخلاقیون همه ادیان وحدانی، می گوید که عشق به اشیاء مادی دنیای فانی و متغیر، مورث حرمان و نارضایی خاطر و موجب اخلاق ذمیمه (مانند حرص، حسد، طمع و امثال آنها) خواهد شد. به علاوه، انسان پیوسته پس از دست یافتن به اهداف مادی خود، تازه در می یابد که این اشیاء او را ارضاء نمی کند. لذا تنها عشق به آنچه باقی و مدام و سرمدی است، موجب رضایت روحی و التذاذ معنوی می شود.

نکته گفتمانی آن است که اندیشه های یونانی و اسکندرانی (نوافلاطونی) در باب مفهوم و ماهیت عشق و سریان آن در کل عالم و در فرد موجودات از طریق ترجمه آثار فلوطین به فلسفه اسلامی وارد شده است و باز بعدها همین مفاهیم از طریق تأثیر فلسفه اسلامی در الهیات مسیحی به غرب نفوذ کرده است. برای مثال، رساله عشق فلوطین تنها منبع و مرجع رساله عشق ابن سیناست و فلوطین (و به تبع او ابن سینا) در این رساله پس از ذکر سریان قوه عشق در همه موجودات - از بساطت غیر جاندار (هیولی، صورت و اعراض) گرفته تا نباتات و حیوانات - بخشی مخصوص با عنوان "عشق الظرفاء و الفتیان للاوجه الحسان"، باز کرده و گفته است که: هریک از قوای نفسانی بر اثر انضمام با قوه ای شریف تر، حائز ارزش بیشتر می شود و [به تعبیر روانکاوان جدید از رهگذر تصعید] نفس حیوانی انسان که اعمالی نفسانی همچون احساس، تخیل و شهوت از آن صادر می شود، تحت تأثیر نفس ناطقه، همان اعمال نفسانی را به نحو شریف تر و لطیف تر اعمال می کند و از جمله قوه شهوانی را که مشترک حیوانات است، به نحوی شریف تر از لذت شهوانی بلکه در راستای تشبیه به علت اولی در بقای انواع و به ویژه نوع انسان اعمال می کند. چنین شهوت رانی عملی مضر به نفس ناطقه است که مقتضی شأن او اشتغال به کلیات عقلی ابدی است، نه جزئیات حسی فاسد. اگر انسان به صورت زیبا برای لذت حیوانی متمایل شود، شایسته سرزنش و ملامت و گناه است، چنان که زناکاران و لواطکاران از این دسته اند و اگر صورت زیبایی را از جهت عقلی دوست بدارد، این عشق وسیله بالا رفتن درجات و افزودن خیرات و تأثیر پذیری

سالگی تیر و کمانی به دست گرفت و برای تیراندازی به طرف عاشقان اینجا و آنجا به صید پرداخت. اما هرچه زمان گذشت، به رشد جسمانی او افزوده نشد و او همیشه در همان سن ده سالگی ماند. لذا مادر «اروس» (به نام «افروادیت») که خود رب النوع شهوت جسمانی و زیبایی طبیعی بود، فرزندش اروس را نزد طیب خدایان (به نام «اپولو») برد. طیب گفت که «اروس» هیچ گاه به «پیری» نخواهد رسید و همیشه نوجوان خواهد ماند و این را مقایسه باید کرد با قهرمان «عقل سرخ» سهروردی که همیشه با آن عمر دراز جوان می نمود.

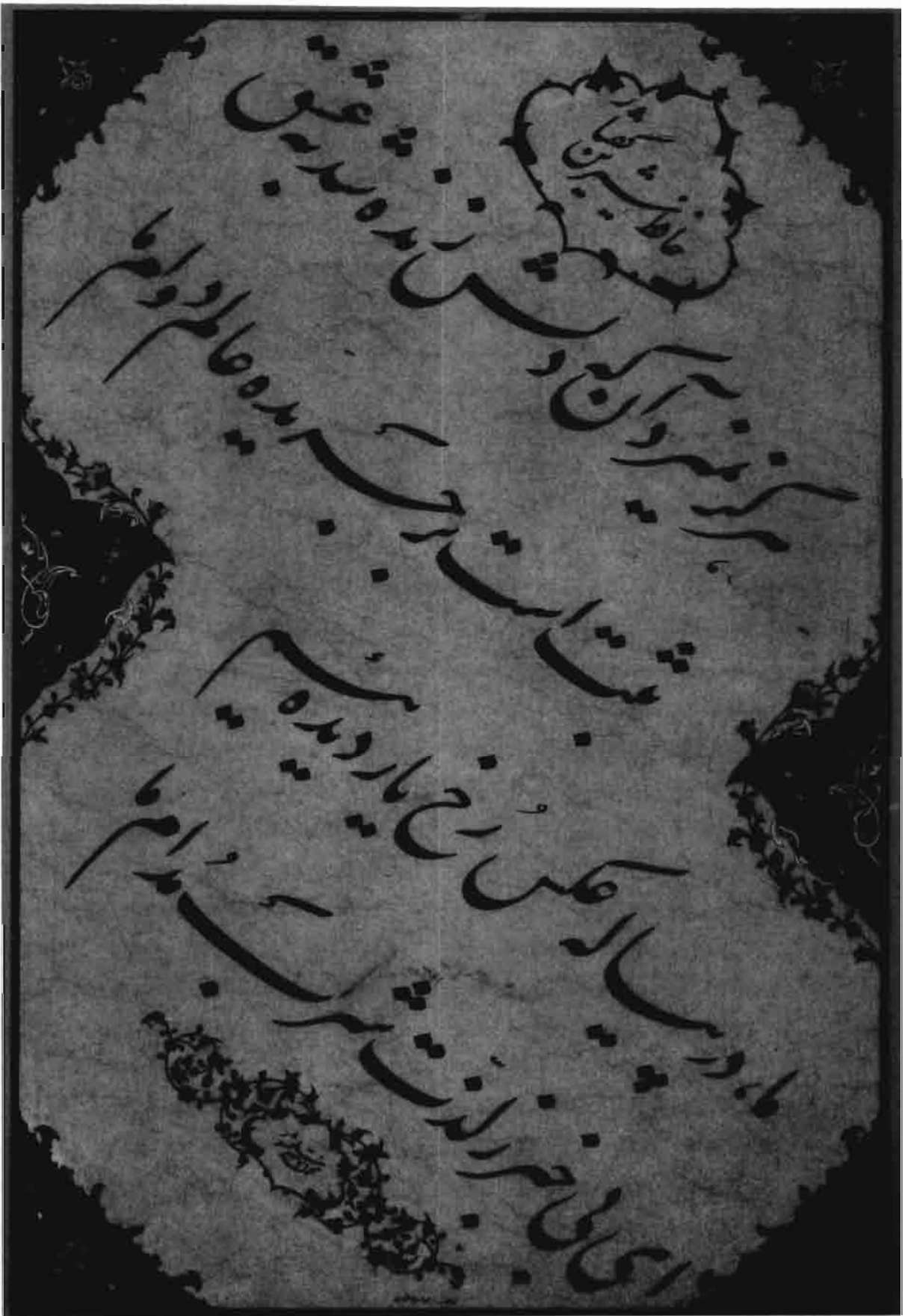
افلاطون، عشق را دارای مراتب و انواع مختلف دانسته که از جمله عشق انسان به انسان (عشق مؤنث و عشق مذکر) و نیز عشق انسان به مبداء است. به عقیده افلاطون، حکیم نباید پای بند شهوت و عشق نفسانی باشد، بلکه باید عاشق جمال ازلی و ابدی یعنی زیبایی و خیر مطلق باشد. به عبارت دیگر، عشق به معقول، عشق حقیقی و عشق به محسوس، عشق مجازی است و اگرچه عشق مجازی هم مؤدی به وجهی از بقاء است، اما حکیم باید خود را متوجه همان عشق به معقول کند که روح و جان وی پیش از خلقت بدان متلد بود (حکمت سقراط و افلاطون، ص ۱۱۲).

در الهیات مسیحی، "عشق الهی" مستند به قول عیسی مسیح شد که به حواریون خود دستور داده بود: یکدیگر را چنان دوست بدارید که من شما را دوست داشتم! (Gospel of St. John, Verse 34)

"As I have loved you, that you also love one another."

«پولس» از حواریون مسیح خطاب به قرنیتیان گفته است که: اگر نبوت داشته باشم و جمیع اسرار و همه علوم را بدانم و ایمان کامل داشته باشم به حدی که به نیروی ایمان بتوانم کوه ها را جا به جا کنم، ولی "محبت" نداشته باشم، هیچ هستم.

پس در نزد مسیحیان، عشق مطلوب، دو نوع بود: عشق به خدا و عشق به بشریت. سنت اگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م) با آن که قائل به اختیار بشر در انتخاب خیر و شر بود، چنین اعتقاد داشت که فرد انسانی بی عنایت یا برکت ربّانی (Grace) توانایی رسیدن به "عشق به خدا" را ندارد و چون ایمان (Faith) و عشق (Love) از یکدیگر جدایی ناپذیرند، ایمان واقعی تنها به عنایت الهی در حصول عشق به خدا مقدر خواهد بود. دکارت Descartes در رساله ای که در باب عشق برای ملکه سوئد نوشته است، به همین مضمون، ایمان و عشق را دو منبع عمده اعمال خیر معرفی



اشعار حافظ، کار استاد محمد سلحشور

از مؤثر اول و معشوق محض خواهد شد.

به عبارت دیگر "عشق افلاطونی" انسان نسبت به انسان (Platonic Love) که نظربازی و زیبایی پرستی است، ممدوح و پسندیده است. چنان که برناردو کلرو و وود (۱۰۹۱-۱۱۵۳م) همه انواع عشق را از عشق به نوع بشر و عشق به معشوق و حتی عشق به خود (نارسیسم) را مقدمه ای برای عشق الهی می دانست (دفتر ایام، زرین کوب، ص ۳۳۰).

همین مفهوم فلسفی فلوطینی - سینایی بعدها در شرق و غرب در آثار حکیمان، عارفان و شاعران مختلف تکرار شده است و به ویژه عارفان مسلمان این مفاهیم را به نظم و نثر با تعبیرهای گوناگون و به شکل های متفاوت و مختلف بیان کرده اند. برای مثال، مولانا گفته است:

از محبت، تلخ ها، شیرین شود

وز محبت، مس ها، زرین شود

از محبت، دردها، صافی شود

وز محبت، دردها، شافی شود

از محبت، حزن، شادی می شود

وز محبت، غول، هادی می شود

از محبت، نیش، نوشی می شود

وز محبت، شیر، موشی می شود

از محبت، سقم، صحت می شود

وز محبت، مهر، رحمت می شود

از محبت، مرده، زنده می شود

وز محبت، شاه، بنده می شود

فلسفه شرق و ادیان آریایی - آسیایی

ایران باستان

فلسفه ایران باستان با باورهای مذهبی پیوندی نزدیک داشت و این اعتقادات در ادیان عیلامی ریشه داشت. چه عیلامیان سه ایزد بانو (دئنا: رب النوع مادر، آرمیتی: رب النوع همسر، و آناهیتا: رب النوع دختر) را می پرستیدند و این سه ایزد بانو بعدها به عنوان سه امشا سپند از شش امشاسپند اوستایی به باورهای زرتشتی راه یافتند و از آن میان ایزد بانو "آرمیتی" - به عنوان دختر اهورامزدا - فرشته نگهبان زمین، روح عشق و مظهر محبت است که انواع عشق (از عشق والدین به فرزند و عشق بین مرد و زن گرفته تا انواع

متعالی تر عشق همچون عشق به بشریت که شامل ترحم بر گناهکاران می شد)، همه جلوه های وجود او بود. آنچه حافظ در غزلیات خود از پیر مغان و مغبچگان باده فروش باز می گوید، انعکاس همین جلوه های عشق و محبت در فرهنگ ایران باستان است:

در خرابات مغان نور خدا می بینم،

یا:

مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش

کو به تأیید نظر حل معما می کرد

دیدمش خرم و خندان، قح باده به دست

و ندر آن آینه صد گونه تماشا می کرد

گفتم: این جام جهان بین به تو کی داد حکیم؟

گفت: آن روز که این گنبد مینا می کرد

بی دلی در همه احوال، خدا با او بود

او نمی دیدش و از دور خدایا می کرد

کیش بودایی

در آئین بودایی، هوس و میل بشر، و به عبارت دیگر عشق نفسانی و مادی و زمینی ریشه ناخرسندی و مایه اندوه او شمرده می شود. برای این که انسان به حیات جاودانی برسد، باید هوس ها و لذائد جسمانی و عشق مجازی را ترک کند. رهایی بشر از اندوه مستلزم ترک عشق مجازی و دریافت لذت عشق مطلق است که همان خیر همگانی Universal Charity و نه لذائد غریزی و نفسانی است. این است که وصول به مرحله نیروانا (فنا) یا آتش سرد و آزادی روح، به مدد این عشق میسر است. چنان که مولانا، همین مضامین را چنین آورده است:

آزمودم مرگ من، در زندگی است

چون رهم زین زندگی پایدگی است

اقتلونی! اقتلونی! یا ثقات

ان فی قتلنی حیات فی حیات

هیچ کس را تا نگردد او فنا

نیست ره، در بارگاه کبریا

هست معراج فلک این نیستی

عاشقان را مذهب و دین: نیستی

فلسفه و عرفان ایران پس از اسلام

در فرهنگ ایرانی پس از اسلام طیف وسیعی از فیلسوفان،

مجاللی وجود، جاری و ساری دانسته اند (ر. ک. امین ۱۳۷۷ خورشیدی) چنان که مولوی می گوید:

یکی عشق است با هر ذره رفاص

کشان آن ذره را تا مقصد خاص
فخرالدین عراقی در لمعات، حقیقت حق تعالی را عشق دانسته است که خود در مرتبه فیض اقدس بر خود عاشق شده و در مرتبه فیض مقدس به معشوق در کسوت اعیان موجودات تجلی کرده است و لذا در یکی از غزلیات خود گفته است:

ساز طرب عشق که داند که چه ساز است
کز زخمه آن نه فلک اندر تک و تاز است

آورد به یک زخمه، جهان را همه در رقص
خود جان و جهان نغمه آن پرده نواز است
عشق است که هر دم به دگر رنگ برآید
ناز است به جایی و به یک جای نیاز است
در صورت عاشق چو درآید، همه سوز است
در کسوت معشوق چو آید همه ساز است
حافظ گوید:

در عشق، خانقاه و خرابات فرق نیست
هرجا که هست پرتو روی حبیب هست
به همین دلیل است که عارفان مسلمان گفته اند:

پیمبر عشق و دین عشق و خدا عشق
ز فوق العرش تا تحت الثری عشق

ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸) معروف به شیخ اکبر صاحب فصوص الحکم که بنیانگذار فلسفه عرفانی در اسلام است، با تکیه بر وحدت وجود و موجود می گوید که عشق انسان به خدا لامحاله باید از رهگذر عشق انسان به مظاهر جمال از جمله انسان های دیگر واقعیت پیدا کند. پس اگر چه معشوق ما نام و نشان معین و قالب و هیكل بشری دارد، به حقیقت وقتی که حجاب برافتد، معشوق حقیقی همان خداست (فتوحات مکیه، ج ۴، باب ۵۵۸) و به این اعتبار به قول شیخ محمود شبستری:

موحّد گر بدانستی که بت چیست
یقین کردی که دین در بت پرستی است
شیخ بهایی نیز می گوید:

عشق است کلید خزاین جود
ساری در همه ذرات وجود

عارفان و فرهنگوران، با افکار و اندیشه های متفاوت، رویکردهای مختلفی نسبت به عشق دارند. ابن مسکویه (وفات ۴۲۱ هـ) صاحب تهذیب الاخلاق که بعضی از او با عنوان «معلم سوم» یاد کرده اند، محبت را به چهار نوع تقسیم کرد و نوعی از آن را که افراط در محبت است، «عشق» خواند. این عشق افراطی مجازی است که ابن سینا آن را نوعی بیماری جسمانی دانسته و گفته است: «العشق داء سوداوی دخل فی البصر». شیخ بهایی هم آن را شبیه جنون و از انواع مرض مالیخولیا دانسته است. مولانا نیز با بیان «عشق هایی کز بی رنگی بود»، آن را مایه رسوایی و ننگ شناسانده است. در برابر این رویکرد منفی، پیروان مکتب جمال و زیبایی پرستی در عرفان و تصوف، عشق طبیعی و مجازی را قبیح و ناپسندیده ندانسته اند، بلکه آن را پل ارتباطی به سوی عشق روحانی و حقیقی دانسته اند و عشق عارفانه را که نتیجه معرفت الهی است با آیات قرآنی توجیه کرده و گفته اند که اولاً، «یحبهم و یحبون» (سوره مائده: آیه ۵۹): خدا، آنان را دوست دارد و آنان خدا را دوست دارند، و ثانیاً آیه «ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله» (آل عمران: آیه ۳۱): اگر خدا را دوست دارید، از من پیروی کنید تا خدا شما را دوست بدارد، اشارت به همین عشق الهی است و همین عشق است که مایه جاودانگی می شود و به قول حافظ:

«هرگز نمیرد آن که دلش زنده شد به عشق.»
در فلسفه اسلامی، قاعده سریان عشق در همه موجودات - حتی افلاک آسمانی - بحثی آشناست. مولوی گفته است:

دور گردون را ز موج عشق دان
گر نبودی عشق، بفسردی جهان
گر نبودی مهر عشق پاک را
کی وجودی دادمی افلاک را
نظامی نیز گفته است:

فلک جز عشق محرابی ندارد
جهان بی خاک عشق، آبی ندارد
حافظ نیز گفته است:

طفیل هستی عشق اند، آدمی و پری
ارادتی بنما تا سعادت بیبری
جمعی از فیلسوفان و عارفان این میل و عشق را مساوی وجود خوانده اند و در تمام ذرات موجودات و در همه مراتب و مظاهر و

جز حلقهٔ عشق مکن در گوش

از عشق بگو، در عشق بکوش

(کلیات شیخ بهایی)

آری بدین گونه، عشق مبداء کلّ و علّت فاعلی و علّت غایی همهٔ موجودات است.

باز جمعی دیگر از فیلسوفان و عارفان ایرانی ربط بین واجب و ممکن را همین عشق و میل و به تعبیر دیگر حبّ ذاتی و محبتّ وجودی خوانده اند، چنان که صحبت لاری گفته است: ربط میان واجب و ممکن، محبتّ است.

ملاصدراى شیرازی نیز - همچون ابن سینا - عشق را در همهٔ موجودات عالم، از ذره تا درّه، جاری و ساری می داند و چون قائل به تشکیک و جود در مراتب مختلف است، می گوید که این عشق (مانند وجود در مکتب خود او و همانند نور در مکتب سهروردی) در کلّ عالم جریان و سریان دارد، اما در هر یک از مراتب وجودی به حسب استعداد، شدت و ضعف و کمال و نقصان می یابد. پس عشق هم (مانند وجود در مکتب صدرا و نور در مکتب سهروردی) ذو مراتب و مقول به تشکیک است، در مرتبت عالی، عشق آسمانی و مینوی عقول و نفوس است و در مرتبت دانی، عشق زمینی و نفسانی و طبیعی است که همهٔ افراد بشر از عالم و جاهل، بلکه همهٔ حیوان ها - از بزرگ و کوچک - در آن مشترک اند النهایه، در مرتبت اشدّ و اعلاء عشق روحانی و معنوی و در مرتبت خفیف و پائین، عشق جسمانی و مجازی است.

عشق حضرت حق به خلق

این عشق آسمانی و معنوی، اشاره به همان "حبّ الهی" در حدیث قدسی به عبارت "احببت" است که: کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف (من گنجی پنهان بودم و دوست داشتم شناخته شوم)، اما این "حبّ الهی" یعنی عشق خدا به آفرینش، ظلّ و سایهٔ عشق خدا به ذات خویش است. چنان که جامی گفته است:

جمالی مطلق از قید مظاهر

به نور خوبستن، بر خویش ظاهر

نوای دلبری با خویش می ساخت

قمار "عاشقی" با خویش می باخت

ولی زان جا که حکم خو بروی است

ز پرده خو برو، در تنگ خوبی است

نکو رو تاب مستوری ندارد

چو در بندی سر از روزن برآرد

چو هر جا هست حسن، اینش تقاضاست

نخست این جنبش از حسن ازل خاست

به هر پرده که بینی، پردگی اوست

قضا جنبان هر دلبردگی اوست

به عشق اوست دل را زندگانی

به شوق اوست جان را کامرانی

دلی کان عاشق خوبان دلجوست

اگر داند و گرنه، عاشق اوست

نیز اشارت به همین معنی است حدیث معروف: ان الله جمیل

و یحبّ الجمال، به قول عزالدین کاشانی:

هم جمیل است و هم محبّ جمال

احد فرد ایزد متعال

آری عشق از معشوق، اول سرزده است و از بی آن، تمام

موجودات عالم از ذره تا درّه بر حسب مرتبهٔ وجودشان دارای

مرتبه ای از عشق به خدا و بدین دلیل پیوسته در کشش و کوشش و

تحرّک و جنبش اند تا آن پیوند را باز یابند و از ناحیت همین میل و

کششی که در طبیعت و گوهر همهٔ موجودات به سوی کمال و

جمال و جلال و نور و سرور و عظمت و عزّت نهفته است، همه

عاشق اند. نمونه کوچک آن، حرکت دانه و هسته ای از دل زمین

است که خاک را می شکافد و روزنه ای به روشنایی می یابد و از

گل سیاه، گیاهی سبز و گلی سرخ به ظهور می رساند و به این

تعبیر:

هر گیاهی که از زمین روید و حده لا شریک له گوید

نمونهٔ دیگر آن، در مرتبهٔ نفسانی و انسانی، همان کشش و

جاذبهٔ جنسی و تمایل شهوانی و نفسانی است که در دیگر حیوانات

نیز دیده می شود و موجب تولید نسل و بقاء نوع می گردد و انسان

نیز در این میل طبیعی با حیوان شریک است. بلکه به قول بعضی از

عارفان، به حکم "المجاز قنطرة الحقیقة" همین عشق نیز به مثابهٔ

تمرین و ورزشی برای عشق حقیقی است. به عبارت

دیگر، عشق ها چه زمینی و چه آسمانی همه از یک جنس اند و به

همین دلیل، پیامبر اسلام فرموده است که از دنیا تنها سه چیز: بوی

خوش، زن و نماز در دل او راه یافته است (ابن بابویه، خصال،

باب سوم، ص ۲۵۱)، و هم به گفتهٔ مولانا، همین وصال

و عارفان شاعر، به حقیقت یا مجاز، اشاراتی به این نوع عاشقی‌ها دارد.

حافظ با آن که حافظ قرآن و سالک طریق عرفان است در جای جای دیوان فصاحت بنیان خویش، صادقانه به عشق مجازی نظر داشته است، چنان که درجایی می‌گوید:

شب قدری چنین عزیز و شریف

با تو تا صبح خفتن ام هوس است

و در مقام رضا از ارتباط زناشویی خود با همسر منکوحه معقوده اش می‌گوید:

باغ مرا چه حاجت سرو صنوبر است

شمشاد خانه پرور من از که کمتر است؟

بلکه گاهی به عشق مذکر هم بی‌اعتنایی نمی‌کند و می‌گوید:

گر آن شیرین پسر، خونم بریزد

دلا چون شیر مادر کن حلالش

چنان که سعدی نیز در حق همسر خویش گفته است:

یکی درخت گل اندر میان خانه ماست

که سروهای چمن پیش قامتش پست اند

در جایی دیگر می‌گوید:

نام سعدی همه جارفت به شاهد بازی

وین نه عیب است که در ملت ما تحسین است

آری به عقیده عارفان ایرانی، حتی عشق جسمانی و التذاذ طبیعی هم، انعکاسی از تمایل و علاقه انسان به کمال و جمال حقیقی است و اگرچه به ظاهر، آدمی عاشق صورت و چهره معشوق شده است، در باطن عاشق معنوی است که این زیبایی صوری جلوه ای از آن حقیقت است، و گرنه به قول مولانا:

آن چه بر صورت تو عاشق گشته ای

چون برون شد جان، چرایش هشته ای؟

صورتش برجاست، این زشتی ز چیست؟

عاشقا! واین که معشوق تو کیست؟

مولوی باز در غزلیات شمس، همه زیبایی‌ها را مظهر زیبایی

خدا دانسته و گفته است:

ای کرده تجلی رخت از دیده هر خوب

وی حسن و جمال همه خوبان به تو منسوب

از همین مقوله است، آنچه جامی گفته است:

جسمانی موجب اتحاد عاطفی و روحانی تواند شد:

ز اتحاد این دو جان با یکدیگر

می‌رسد از غیبتان جانی دیگر

این لعب، تنها نه شور را با زن است

هر عشیق و عاشقی را این فن است

باز همین اتحاد عاشقانه است که ابن عربی از آن به اعظم

عبادات و کامل‌ترین مقاطع شهود قاضی الحاجات تعبیر کرده

است. و در احادیث آمده است که: من عشق و عف و مات، مات شهیداً.

از همین رهگذر است که عین القضاة در تمهیدات

می‌گوید: اگر عشق خالق نداری، عشق مخلوق مهیا کن

(تمهیدات عین القضاة، ص ۱۳۷).

در معرکه دو کون، فتح از عشق است

هر چند سپاه او شهیدند همه

شیخ اشراق و نیز خواجه نصیر طوسی عشق را به قسم مجازی

و حقیقی تقسیم کرده اند و گفته اند که عشق مجازی نیز بر دو قسم

است: نفسانی و حیوانی. باز خواجه نصیر طوسی در تفسیر

معشوق گفته است که معشوق دارای دو بُعد جسمی و روحی

است، شیفستگی به جسم، عشق مجازی و شیفستگی به روح عشق

حقیقی است (شرح اشارات، ج ۲، ص ۵۲۸).

این آزاد اندیشی در فرهنگ و عرفان اسلامی و ایرانی، در برابر

محدودیت‌های غربی است که در مغرب زمین حکیمان یونانی و

قدیسان مسیحی بر خود تحمیل کرده اند، یعنی آمیزش با جنس

مخالف را بر خود حرام کرده اند. نمونه جالب آن، قصه سلمان و

ابسال است که حکیمی یونانی هر چند فرزندی آرزو داشت، تن به

زناشویی نمی‌داد و عاقبت با تلقیح مصنوعی از گیاهی، فرزندی

برآورد. اما در فرهنگ ما، گفته اند که عشق مجازی، آینه نمایش

عشق حقیقی است و لذا زیبایی ظاهری پرتو حسن مطلق است و به

گفته شیخ محمود شبستری، عشق مجازی جز از حسنی که در

مظهر انسانی است، صورت نبندد (حق‌الیقین، ص ۲۸). باز به

همین دلیل، بعضی فلاسفه، عشق مذکر را نیز تجویز کرده اند.

چنان که در رسائل اخوان الصفا آمده است که در بین اکثر ملل

متمدن و با فرهنگ، عشق مردان بالغ نسبت به نوجوانان و پسران

رواج دارد (اخوان الصفا، رسائل، جلد ۳، ص ۲۷۷). همین

مضامین را عیناً ملاحظه در اسفار تکرار کرده است (اسفار، جلد

۷، صص ۱۷۳-۱۷۴). همچنین دیوان اشعار اکثر شاعران عارف



آرامگاه حافظ در شیراز

دلی کان عاشق خوبان دلجوست
 اگر داند و گرنه عاشق اوست
 این عشق است که همچون آتش گدازنده ای
 همه وجود عاشق را می سوزاند و خاکستر می
 کند. عشقی که مولانا درباره آن می گوید:
 ذره ای عشق از همه آفاق به
 ذره ای درد از همه تریاق به
 هر که را جامه ز عشقی چاک شد
 اوز حرص و عیب کلی پاک شد
 باغ سبز عشق کاو بی منتهاست
 جز غم و شادی در او بس میوه هاست
 عاشقی از هر دو عالم برتر است

عارفان را به جمال عشق متجلی کرد. پس "اصل عشق" قدیم
 است و عشاق حق را عشق با جان قدیم است.

سخن کوتاه کنم و به اصل مطلب برگردم. عاشقان صادق،
 به هر زبان و در هر فرهنگ، سرود آن عشقی را می سرایند که در
 همه موجودات عالم - علی قدر مراتبهم - چه بدانند و چه ندانند،
 آگاهانه یا ناخودآگاهانه، جاری و ساری است و این سری و این
 جهانی نیست، بلکه "طوری و رای طور" لذات جسمانی و
 خواهش های جسمانی است. اگرچه مولانا می گوید که حتی
 عشق جسمانی هم سرانجام به عشق الهی راهبر می شود:

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است

عاقبت ما را به آن شه، رهبر است

پیروان مکتب تحقیقی به عشق و آرمان خواهی بهایی چندان
 نمی دهند، همچون نیما که در افسانه بر حافظ شوریده و گفته است که:

حافظا! این چه کید و دروغی است

کز زبان می جام و ساقی است؟

نالی ار تا ابد، باورم نیست

که بر آن عشق بازی که باقی است

درحالی که حافظ و اتباع او عشق را در مراتب مختلف یعنی
 اعم از عشق الهی و عشق انسانی از یک ریشه و یک گوهر
 می دانند. به این ابیات حاج ملاهادی سبزواری بنگرید و داوری
 کنید:

ما ز میخانه عشق ایم، گدایانی چند

باده نوشان و خموشان و خروشان چند

بی بهار و بی خزان سبز و تر است
 آتش عشق است کاندر نی فتاد
 جوشش عشق است کاندر می فتاد
 جسم خاک از عشق بر افلاک شد

کوه در رقص آمد و چالاک شد
 غرق عشقی شو که غرق است اندر این

عشق های اولین و آخرین
 آیا این عشق عاقبت سوز که مولانا آن را چنین ستوده است،
 چیست؟ و از کجاست؟ عشق در فرهنگ ایرانی را از سعدی باید
 آموخت: «عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست.»

پس، عالم وجود، وابسته به عشق است و عشق در کل عالم
 سریان و جریان دارد، نهایتاً ذو مراتب است و در مرتبتی که فیض
 اقدس است، حق تعالی با خود نرد عشق می بازد و در مرتبتی که
 فیض مقدس است (به منطوق "احببت" در حدیث قدسی) انگیزه
 صدور صادر اول و عقل کل می شود.

آری در این مراتب والای عشق است که حافظ می گوید:

در ازل پرتو حسن ات ز تجلی دم زد

عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

جلوه ای کرد رخ ات، دید ملک، عشق نداشت

عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد

به گفته بعضی از عارفان مانند شیخ روزبهان بقلی در
 عبر العاشقین، عشق یکی از صفات الهی است، یعنی خدا عاشق
 بنفسه لافسه بود، بعد بر ارواح اولیاء تجلی ثانوی فرمود و ارواح

نشان اهل خدا، عاشقی است، با خوددار

که در مشایخ شهر این نشان نمی بینم

فاش می گویم و از گفته خود دلشادم

بنده عشق ام و از هر دو جهان آزادم

خلاصه سخن آن که حافظ، عاشق است و چون عشق، مقول به تشکیک است، انواع عشق الهی و انسانی و آسمانی و زمینی او را با زندگی پیوند زده است، چنان که می گوید:

به رغم مدعیانی که منع عشق کنند

جمال چهره تو حجت موجه ماست

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد

عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

به همین دلیل عشق ورزی ها، عاشقی و زیبایی دوستی هاست که در حوزه فرهنگ ایرانی و زبان فارسی - بی هیچ شک و شبهه ای - حافظ محبوب ترین و پرجاذبه ترین شاعر فارسی زبان همه اعصار است و این پایگاه بلند - بررغم محدودیت نوع آثار و قلت تعداد اشعار او - در مقام مقایسه با بسیاری دیگر از ارکان سخن فارسی - به جهت انعکاس وجدان جمعی ایرانیان در همین عشق پاک و صادقانه حافظ توأم با طنز رندانه اجتماعی - سیاسی اوست. مرحوم سعید نفیسی در مقدمه ای که بر شرح سودی بر حافظ نوشته است، به همین مطلب به عبارات زیر اشارت دارد:

«شعر او بیان دقیق... احساسات و افکار نیاکان است که آنها پشت در پشت اندیشه کرده و خوب و بد جهان را سنجیده اند... حافظ یگانه شاعری است که بیشتر سخنان او هزاران گوشه و کنایه از عقاید و افکار خاص ایرانیان در بر دارد و به همین دلیل، تعبیرات خاص او به هیچ زبانی درخور ترجمه کردن نیست... این پیوستگی تام سخن حافظ با روح ایرانی سبب شده است که بگویم حافظ نخستین سراینده ای است که روش امپرسیونیسم را در شعر فارسی وارد کرده و ناچار در بسیاری از اشعار او کنایات و اشارات و استعاراتی هست که سوابق ذهنی فراوان می خواهد و کسانی که از این سوابق محروم اند، حاجت به شرح و توضیح و تفسیر دارند (شرح سودی بر حافظ، ۱۳۴۱).

به همین دلیل است که دیوان حافظ از پرخواننده ترین کتاب ها

آتش عشق بدین سوز نبوده است نخست

هرکه پیدا شده، بر وی زده دامانی چند

عشق، صلح کل و باقی، همه جنگ است و جدل

عاشقان جمع و فرق جمع پریشانی چند

سخن عشق یکی بود، ولی آوردند

این سخن ها به میان زمره نادانی چند

حکیم سبزواری بعد، آن چه را در دهه های اخیر،

اگزستانسیالیست های غربی با رمز و ایما می جستند، به این صراحت ذکر می کند:

نه در اختر حرکت بود و نه در قطب سکون

گر نبودی به زمین، خاک نشینانی چند

اگر نه چنین بود و همه "هوی و هوس" یا به قول سعدی

"شغب است و جهل و ظلمت"، پس چرا هزاران عاشق پس از علم قطعی به مرگ جسمانی معشوق، گل های سرخ اشک و آه خود را با یاد او بر گونه باغ خاطرات خویش نثار می کنند؟ پس این عشق، دوست داشتن به دل است، نه به گل، و مهر روحانی است نه جسمانی. این کدام عشق است که پس از مرگ معشوق، زنده می ماند. به یقین عشق مجازی که ابن سینا آن را بیماری جسمانی می داند، نیست. عشقی است که پس از فقدان جسمانی معشوق نیز پایدار می ماند و عاشق با گزارش احوال خویش پس از عروج معشوق به آن ناکجا آباد ارواح (که ما از آن اندک شمایی - آن هم در لحظه هایی گریزپا همچون رؤیا، واقعه بین النوم و اليقظه، خلسه و مکاشفه به چشم دل و گوش جان می بینیم و می شنویم) - خاطره او را همچنان در درون خویش پاس می دارد و جاودانه می گمارد. این عشق است که حتی غم آن شادی و سرور است. چرا که از عشق به غیر از سرور و نور برنخیزد:

عشق آینه بلند نور است

شهوته ز حساب عشق دور است

حافظ نیز که غزلیات خود او صدای سخن عشق است،

می گوید:

از صدای سخن عشق ندیدم خوشتر

یادگاری که در این گنبد دوآر بماند

آری حافظ را در پرتو عشق پرستی و زیبایی دوستی باید شناخت:

دلنشین شد سخنم تا تو قبولش کردی

آری، آری سخن عشق نشانی دارد

در حوزه تمدنی ایران است و حافظ شناسی و حافظ پژوهی یکی از پرجاذبه ترین مقولات فرهنگی . این دل بستگی و دلدادگی به حافظ هم در جامعه ایرانی، امروزی نیست، بلکه پیشینه ای دیرینه دارد و چه شاهی بهتر از غزلی که حکیم حاج ملاهادی سبزواری - بزرگترین و محبوب ترین فیلسوف ایرانی سیصد ساله اخیر - با ردیف " حافظ " در دیوان اشعارش آورده است :

هزاران آفرین بر جان حافظ

همه غرق ایم در احسان حافظ

ز هفتم آسمان غیب آمد

لسان الغیب اندر شأن حافظ

پیمبر نیست، لیکن نقص کرده

اساطیر همه، دیوان حافظ

چه دیوان؟ کز سپهرش رجم دیوان!

نموده کوکب رخشان حافظ

هر آن دعوی کند سحر حلال است

دلیل ساطع البرهان حافظ

ایا غواص دریای حقیقت

چه گوهرهاست در عمان حافظ

نه تنها آن و حسنش در نظر هست

طریقت با حقیقت آن حافظ

بیا " اسرار " تا ما بر فشانیم

دل و جان در ره دربان حافظ

ببند " اسرار " لب را، چون ندارد

سخن پایانی اندر شأن حافظ

(کلیات اشعار فارسی سبزواری، صص ۳۲۶-۳۲۵)

نیز مرحوم استاد سید علی نفی امین (متخلص به ابن امین) در دیوان ابن امین، غزلی با ردیف " حافظ " دارد که به رسم حسن ختام این مقاله عیناً نقل می شود:

ندیده دیده به دوران یگانه چون حافظ

غزل سرای نزاده زمانه چون حافظ

هر آن که دم زند از شاعری یقین داند

نگفته شعر کسی عارفانه چون حافظ

نیابی ارتسوبه دیوان شاعران آبی

کسی نظیر در این کاخ و خانه چون حافظ

به هر ترانه سرودند شاعران اشعار

ندیده ایم کسی خوش ترانه چون حافظ

دلش چو زنده شد از عشق، می توان گفتن

کسی نگفته غزل عاشقانه چون حافظ

ختامه مسک:

عشق می ورزم و امید که این فن شریف

چون هنرهای دگر موجب حرمان نشود

یادداشت ها

۱- محمد گلندام دوست و همدرس حافظ است و مقدمه او بر دیوان حافظ تنها منبع قابل اعتمادی است که از عصر خود حافظ بر جای مانده است.

۲- به سال بء و صاد و ذال ابجد ز روز هجرت میمون احمد

به سوی جنت اعلی روان شد فرید عهد، شمس الدین محمد

۳- محمد گلندام گوید که حافظ «به واسطه محافظت درس قرآن و ملازمت بر تقوی و احسان و بحث کشف و مفتاح و مطالعه مطالع و مصباح . . . به جمع اشیات غزلیات پرداخت .»

۴- رجوع کنید به امین، سید حسن، "مقدمه" بر فرهنگ تعبیر خواب (اثر صابر کرمانی)، تهران، نشر شهید سعید محبی، ۱۳۸۰ خورشیدی.

فهرست منابع

افلاطون، پنج رساله، ترجمه محمود صناعی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر، ۱۳۵۱ خورشیدی.

افلاطون، حکمت سقراط و افلاطون، ترجمه محمد علی فروغی، تهران، جیبی ۱۳۵۰ خورشیدی.

امین، سید حسن، "مقدمه" بر فرهنگ تعبیر خواب (اثر صابر کرمانی)، تهران، نشر شهید سعید محبی، ۱۳۸۰ خورشیدی.

امین، سید حسن، مقدمه بر شواهد النبوه، تألیف عبدالرحمن جامی، تهران، چاپ یکم.

انصاری، خواجه عبدالله، "مقامات العارفین"، مناجات نامه و مقالات: چاپ حامد ربانی.

زرین کوب، عبدالحسین، دفتر آیام، تهران، ۱۳۷۴ خورشیدی، چاپ علمی.

امین، سید حسن، وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی، تهران، بعثت، ۱۳۷۷ خورشیدی.

شبهستری، محمود، حق الیقین، به سعی دکتر جواد نوربخش، تهران، انتشارات خانقاه نعمت اللهی.

شرح سودی بر حافظ، ترجمه عصمت ستارزاده، تهران ۱۳۴۱ خورشیدی.

سبزواری، حاج ملاهادی، کلیات اشعار فارسی، چاپ سید حسن امین، تهران، بعثت، ۱۳۸۰ خورشیدی.

میبدی، رشیدالدین، کشف الاسرار، چاپ علی اصغر حکمت، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ خورشیدی.

خانهٔ خمّار

از: علی‌هازیار

«خرقه رهن خانه خمّار دادن» را بسیاری از عارفان از جمله حافظ در بسیاری از غزل‌های خود به کار برده است:

داشتم دلقی و صد عیب مرا می پوشید

خرقه رهن می و مطرب شد و زَنّار بماند

در همه دیر مغان نیست چو من شیدایی

خرقه جایی گرو باده و دفتر جایی

گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن

شیخ صنعان خرقه رهن خانهٔ خمّار داشت

مفلسانیم و هوای می و مطرب داریم

آه اگر خرقه پشمین به گرو نستانند

گر شوند آگه از اندیشه ما مغیچگان

بعد از این خرقه صوفی به گرو نستانند

این خرقه که من دارم در رهن شراب اولی

وین دفتربی معنی غرق می ناب اولی

«حافظ خرقه را که ناموس طریقت بوده و دارای احترام و

تقدّس است در مقابل باده گرومی گذارد و بعدها چون اهمّامی در

خانهٔ خمّار

ما خرقه رهن خانهٔ خمّار داده ایم

آن دل که داشتیم به دلدار داده ایم

از ما حدیث بیش و کم این جهان مپرس

در راه دوست اندک و بسیار داده ایم

از ما مخواه پاسخ چون و چرای عقل

این بحث را به مردم هشیار داده ایم

در کوی عشق کفری و دینی نمانده است

این دام و دانه را به خریدار داده ایم

سودای عاشقی من و ما را به باد داد

دار و ندار بر سر این کار داده ایم

گویی که ایم هیچ و چه خواهیم هیچ نیز

ما سرنوشت خود به کف یار داده ایم

با نوری بخش جام محبّت زدیم دوش

او را گرو به خانهٔ خمّار داده ایم

(دیوان نوری بخش)

ما خرقه رهن خانهٔ خمّار داده ایم

آن دل که داشتیم به دلدار داده ایم

این غزل در بحر مضارع مثنوی مخموف محذوف

سروده شده است.

سالک بیشتر باقی بماند و یاد آنها را هرگز فراموش نکند .
 و از جمله آن پنج شنی، اول چلوار است . تقدیم چلوار به خدمت پیر نشانه «تسلیم کفن سالک است و معنای این عمل آن است که سالک "کالمیت بین یدی الغسّال" چون مرده ای در دستان غسّال خود را تسلیم حق می سازد و دستور پیر را دستور حق می شمارد و بی چون و چرا فرمان های او را انجام می دهد» (آداب ورود در سلک صوفیان، دکتر جواد نوربخش، ص ۷). با توجه به این توضیحات فوق، وقتی که آتش عشق در دل سالک شعله ور شد، کفن خود را به پیر تسلیم می کند، به این جهت «ما خرقه رهن خانه خمّار داده ایم»، یعنی با تسلیم خرقه، همه وجود ظاهر و باطن خود را تسلیم پیر کرده ایم و مصراع دوم که مکمل مصراع اول است این است که آن "دل" را که داشتیم و خود را صاحب و مالک آن می دانستیم به صاحب اصلی آن که در اینجا به "دلدار" تعبیر شده، سپرده ایم و چه لطیفه عظیمی در کلمه دلدار نهفته است که اولاً دارنده و نگهبان دل سالک است و از طرفی واژه دلدار این مفهوم را می رساند که داد و ستدی سوداگرانه انجام نگرفته است، بلکه معامله ای است عاشقانه و از سر نهایت رضا و میل .

سالک آگاه می داند که نفس همچون اژدهایی است که سالک از دست خدعه های او راه گریزی ندارد و بادهای ناموافق خودخواهی و خشم و حرص و آز و هزاران بادهای دیگر بر پیکره وجود سالک می وزد و در چنین فضای طوفانی سالک را پناهگاهی باید تا از این وزش سموم بادهای مخالف درامان بماند و در اینجا است که باید با مولانا هم صدا شد که :

هیچ نکشد نفس را جز ظلّ پیر

دامن آن نفس کُش را سخت گیر

(دفتر دوم، ص ۱۱۶)

باید دست صدق و ارادت به دامن آن "دلدار" زد تا از این مهلکه نجات یافت .

* * *

از ما حدیث بیش و کم این جهان میرس

در راه دوست اندک و بسیار داده ایم

نشانه و نمادی که سالک به هنگام تشرّف به پیر طریقت تقدیم می کند "سکه" است . با تقدیم سکه، سالک تعهد می کند که در راه دوست از امور مادی دل برکند و به مادیات این جهان وابسته نباشد .

آزاد کردن خرقه اش از رهن می نداشته است، پیر می فروش خرقه و سجّاده او را به گرو بر نمی دارد» (حافظ نامه، جلد ۲، ص ۶۶۲).

خمّار: صیغه مبالغه از خمّر است به معنی شراب و باده فروش و اصطلاحاً به معنی پیر کامل مرشد و اصل هم به کار رفته است .

خرقه: خرقه لباس درویشان خانقاه بود، که مرید از دست مراد خود به تن می کرد و لباسی پروصله بود. خرقه علامت سرسپردن صوفی به شیخ طریقت و درحقیقت نشانه تسلیم به الله بود. این خرقه را درویشان مبتدی به عنوان ارادت از دست مراد می پوشیدند و آنرا خرقه ارادت می نامیدند. در واقع این لباس از نظر روانی ارتباط معنوی مرید را با مراد حفظ می کرد و بدینوسیله همیشه او را ناظر حرکات ظاهر و حالات باطن خود می دانست، اما اقطاب و مشایخ صوفیه خرقه دیگری هم داشتند و آن خرقه ولایت و ارشاد بود.

مشایخ طریقت به هر مریدی که به کمال می رسید این خرقه را می پوشانیدند و این نشان شیخی و جانشینی و صلاحیت ارشاد و دستگیری بود .

خرقه دونوع بوده است: یکی خرقه ارادت که آن را فقط از یک شیخ می توانستند بپوشند نه بیش از آن، اما خرقه تبرک را که نشانه برکت بود از مشایخ بسیاری می گرفتند (فرهنگ نوربخش - اصطلاحات تصوّف، جلد پنجم و ششم، صص ۳۶، ۳۷).

شادروان بدیع الزمان فروزانفر در تعریف خرقه می نویسد: «خرقه جامه یی بوده است آستین دار و پیش بسته که از سر می پوشیده اند و از سر به در می آورده اند و شعار صوفیان بوده است و علت اشتها آن به خرقه این است که پاره های مختلف و گاهی نیز رنگارنگ به هم آورده و از آنها خرقه می ساخته اند و جامه ی سخت به تکلف بوده است و آن را بدین مناسبت مرقعه نیز می گفته اند و خرقه در اصل به معنی پاره و وصله است» (تعلیقات فروزانفر بر معارف بها ولد، ج ۲ ص ۲۱۳، به نقل از حافظ نامه).

در شرح بیت فوق باید گفت هر سالک بعد از گذراندن دوران آمادگی و صفا دادن و پاک کردن درون برای دریافت ذکر حق و تشرّف به مقام فقر، آدابی را برای ورود در سلک اهل دل رعایت می کند که از آن جمله پنج غسل است و پس از آن تهیه پنج وسیله فقری که باید آنها را به خدمت پیر آورده و تسلیم وی کند. هر کدام از این اشیاء مظهر تعهدی خاص برای طالب سیر الی الله است و دلیل تقدیم این اشیاء به پیر آن است که خاطره این اشیاء در ذهن

در کوی عشق کفری و دینی نمانده است

این دام و دانه را به خریدار داده ایم

در این بیت کفر به دام تشبیه شده که با مکر و حيله مانع انسان از دیدن حقیقت می شود و حق را می پوشاند که در لغت نیز کفر به معنی پوشاننده است. همچنانکه دام، نیرنگ شکارچی را برای شکار می پوشاند، دین هم در حقیقت برای کسانی که برای رسیدن به نعمات بهشت از آن پیروی می کنند به مثابه دانه است و به فرمایش مولانا علی (ع) چنین عبادت و دینی، عبادت سوداگران است و اما حقیقت این است که دین و کفر در مقابل یکدیگرند و نفی هریک در واقع نفی دیگری را در پی خواهد داشت. اگر کفری نباشد دیگر لزومی بر تأکید دین نخواهد بود، بنابراین وقتی دولت عشق بر سرای دل کسی خیمه زند، دیگر جایی برای کفر و دین نخواهد بود، هاتف اصفهانی در ترجیع بند معروف خود می سرايد:

سافی آتش پرست و آتش دست

ریخت در ساغر آتش سوزان

چون چشیدم نه عقل ماند و نه هوش

سوخت هم کفر از آن و هم ایمان

وقتی آن جام را درکشیدم به ساحتی از معرفت ارتقاء یافتم که

در آن اختلاف میان کثرات به وحدت بدل شده بود و از جمله دیگر اختلافی میان کفر و دین ندیدم زیرا در مرحله ای بودم که آن حقیقت واحدی که همه مذاهب و مشارب در جستجوی آنند بر من عیان شد و آن اختلافی که موجد کفر است و آن را در مقابل ایمان قرار می دهد محو گردید.

و اصولاً هرگاه سالک به کفر و دین بپردازد نشانه آن است که هنوز برای خود هستی قایل است، پس هنوز به مرحله توحید نرسیده و شیخ محمود شبستری در گلشن راز چه زیبا بیان کرده است:

چو کفر و دین بود قائل به هستی

شود توحید عین بت پرستی

سودای عاشقی من و ما را بباد داد

دار و ندار بر سر این کار داده ایم

وجه تمایزی که بین دوستی و عشق وجود دارد این است که

«سکه مظهر ثروت و دارایی دنیاست. سالک با این عمل که سکه ای را به پیر خود تقدیم می کند پیمان می بندد که هوس نقدینگی دنیا را از دل بیرون سازد و در اینجا این تذکر را باید داد که مقصود عدم وابستگی به مال دنیاست. یعنی اگر صوفی امروز ثروتمند بود و فردا بی چیز، تأثیری برایش نداشته باشد. در حال توانگری ببخشد و در تنگ دستی شاد باشد و صبر پیشه کند (آداب ورود در سلک صوفیان ص ۸).

از ما نخواه پاسخ چون و چراي عقل

این بحث را به مردم هشیار داده ایم

منظور از عقل، عقل جزوی سوداگر است که جز رسیدن به منافع خویش به چیز دیگری نمی اندیشد و چون خود ابراری در واقع مادی است، بنابراین نمی تواند در مسائل غیرمادی و باطنی راه گشای انسان باشد و گوهر عشق را که در صدف کون و مکان نمی گنجد، نمی توان از عقل و فیلسوفان طلب کرد.

بخصوص این بیت در مقایسه عشق با عقل، عقل را امری عارضی و عشق را امری ذاتی می داند که اساس آفرینش با عشق آغاز شده است و اوست که همزاد آدم است و با آدم همراه.

رفت از خاطر من دفتر افسانه عقل

قصه ی عشقم و از عشق هم آغاز شدم

بنابراین عارف بدنبال پاسخگویی به چون و چراي عقل نیست، زیرا می داند که عقل در خدمت نفس است و جز این که انسان را در ورطه نفس و حرص و مقایسه رهنمون شود کاری نمی کند و اصولاً عقل زمانی می تواند مسئله ای را حل کند که آن مسئله جدا از خودش باشد، اما وقتی وجود خودش عین مسئله است چه چیزی را می خواهد حل کند. «کی تراشد تیغ دسته خویش را» و واضح است که مسیر عقل خلاف کوی دوست است و به قول مولانا:

عقل را قربان کن اندر عشق دوست

عقل ها، باری، از آنسوی است کاوست

داند آنکو نیک بخت و محرم است

زیر کی ز ابلیس و عشق از آدم است

(دفتر چهارم مثنوی، ص ۲۳۸)

با نوربخش جام محبت زدیم دوش

اورا گروه به خانه خمار داده ایم

نخستین نکته این بیت پیوندی است که آن با اولین بیت این غزل دارد. سراینده در اولین بیت این غزل اشاره دارد که «ما خرقة رهن خانه خمار داده ایم» و در بیت آخر می فرماید «او را گروه به خانه خمار داده ایم». ما حصل این دوبیت نشان می دهد که سالک بعد از طی منازل گوناگون و پیمودن فراز و نشیب های بسیار به همان منزل اول می رسد و این به آن معنی است که تمامی اهداف عرفان در آن خلاصه می شود که بعد از پیمودن منازل متعدد سرانجام سالک باید به همان اولین منزلگاه خود یعنی به همان فطرت پاک و بکر دست نخورده اولیه خود برسد و این همه راه، سفری از خود به خود بوده است.

بنابراین آخرین منزل همان اولین منزل است.

فهرست منابع

آداب ورود به سلک سالکان، اثر دکتر جواد نوربخش، انتشارات خانقاه نعمت الّهی.

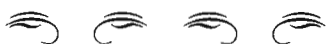
دیوان نوربخش، اثر دکتر جواد نوربخش، چاپ هشتم، انتشارات خانقاه نعمت الّهی، ۱۳۶۸ خورشیدی.

دیوان شاه نعمت الله ولی، چاپ سوم، انتشارات خانقاه نعمت الّهی ۱۳۵۵ خورشیدی.

گلشن راز، تألیف شیخ محمود شبستری، به تصحیح دکتر جواد نوربخش، انتشارات خانقاه نعمت الّهی، ۱۳۵۵ خورشیدی.

مثنوی معنوی، اثر مولانا جلال الدین محمد بلخی، چاپ کلاله خاور، تهران.

اسرارالتوحید، اثر محمد منور، به تصحیح ذبیح الله صفا.



دوستی در واقع نوعی معامله پایاپای است که دوست چیزی می دهد و خواهان گرفتن چیزی است، سرمایه گذاری می کند و خواهان بهره برداری از سرمایه خویش است. اما در عاشقی رابطه کاملاً یک طرفه هست و عاشق باید در این سودا، همه چیز را بدهد و توقع و انتظار دریافت چیزی را نداشته باشد. آنچه دارد و حتی آنچه را هم که ندارد و گمان می برد که در این رابطه به دست خواهد آورد، پیشاپیش بدهد و باید دار و ندار بر سر این کار بگذارد.

تا در ره عشق پاک بازی نکنی

برخوان صفا دست درازی نکنی

راحت ندهند در خرابات فنا

تا ترک من و مای مجازی نکنی

و باز آن انگشتی که سالک هنگام تشرف تقدیم می کند، حلقه ارادت سالک به حق است و تعهد می کند به کسی جز حق ارادت نرزد و جز او را نخواهد (آداب ورود، ص ۸). بنابراین سالک عاشق نباید جز او را بخواهد و به چیزی جز او توجهی کند، زیرا که خود این دارندگی ها و نداری ها و من و ما، ضمن اینکه تعلق آور است، پرواز سالک را کند می کند و بی سبب نیست که شوریده همدانی، باباطاهر، می گوید:

گر از دستت برآید، پوست از تن

برآور تا که بارت کمترک بی

گویی که ایم هیچ و چه خواهیم هیچ نیز

ما سر نوشت خود به کف یار داده ایم

در این مرحله از سالک فقط نامی مانده است و در چنین شرایطی دیگر کسی وجود ندارد تا چیزی بخواهد و اصولاً "خواستن" با عاشق منافات دارد. بنابراین معنی این بیت آن است که انسان به مرحله ای می تواند رسد که از او هیچ نماند، چرا که سر نوشت خود را به کف یار داده و تسلیم است. مسیر و راه پریچ و خم سلوک پیموده می شود و سرانجام سالک با گذار از مرحله فوق به جایی می رسد که دیگر اثری از او باقی نیست.

عشق آمد و شد چو خونم اندر رگ و پوست

تا کرد مرا تهی و پُرکرد ز دوست

اجزای وجودم همگی دوست گرفت

نامی است ز من بر من و باقی همه اوست

گزیده‌ای از «فیه مافیه»

بخش دوم

از: مینا وحدانی (تمامی)

را باخود به دور دستها سفر می داد . . . انتظار به درازا کشیده بود و امیر پروانه که میزبان مجلس بود، بیش از همه بی تاب به نظر می رسید. می دانست که مولانا با سخنان خود، آتشی به جان حضار خواهد انداخت که فروغش تا اعماق قلب و روح آنان را خواهد گداخت و بازهم می دانست که مولانا با تمام عظوفت، شفقت، مهربانی و تواضعی که دارد، اگر کلامی ناروا یا ناحق به گوشش برسد، خودداری نخواهد کرد و سزای ناروا گوینده را با کلامی خواهد داد و او با تمام زیرکی و دقتی که در دعوت حضار و دست چین کردن آنها به خرج داده بود، بازهم نمی توانست کاملاً خاطرش ایمن باشد که طبع نازک مولانا آزرده نشود.

بیت:

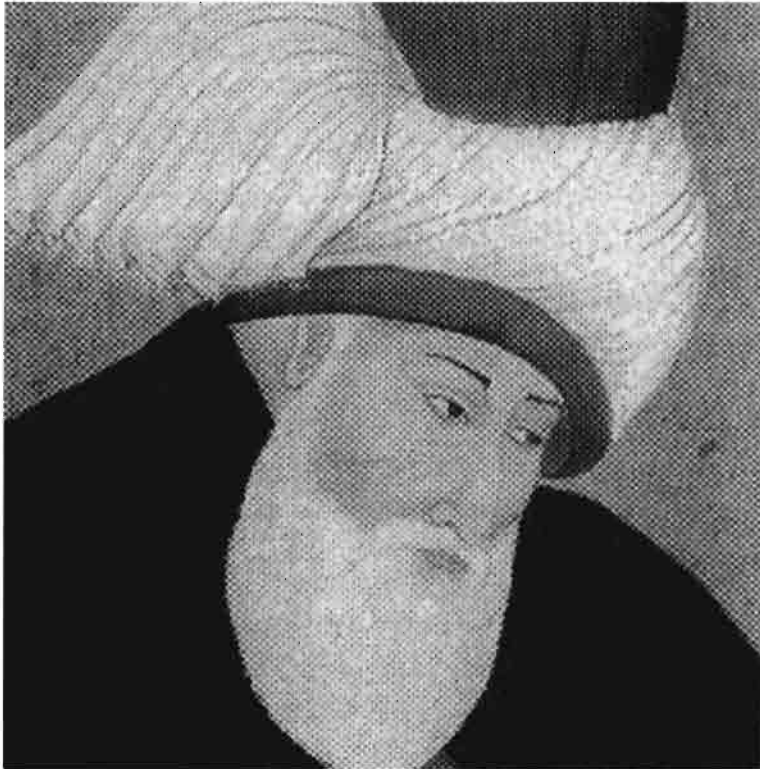
من چه گویم که ترا نازکی طبع لطیف

تا به حدی است که آهسته دعا نتوان کرد

سکوت سنگینی بر مجلس حکمفرما بود. مولانا آنچنان سر به جیب تفکر فرو برده بود که گویی در عالمی ماورای زمان و مکان سیر می کند و آنهمه جمعیت مشتاق و منتظر را نمی بیند. سکوت کامل اختیار کرده و غرق تفکر می نمود. حسام الدین چلبی در آن زمان در خارج شهر، درباغ شخصی خود بود و امیر پروانه به فراست دریافت که البته او را باید خواندن. از حضرت مولانا رخصت خواست که حضرت چلبی را فرا خواند. فرمود که «مصلحت باشد از آن که جاذب شیر معانی از پستان حقایق،

مجمع بزرگی بود . . . به دعوت معین الدین پروانه «امیر پروانه»^۱ که از رجال سلجوقیان روم و در واقع صاحب اختیار روم و از ارادتمندان خاص مولانا بود. جمع کثیری از کسبه و تجار معروف شهر، جمعی از عیاران و اخیان^۲ و عده زیادی از مریدان و یاران حضرت مولانا، برای شنیدن سخنان وی، گرد آمده بودند. تالار بزرگ منزل امیر پروانه، مالا مال از انبوه جمعیت بود که به تناسب شأن و مقام مادی یا معنوی در صدرها نشسته بودند. در میان آنان چهره های سرشناسی چون امین الدین میکائیل (نایب السلطنه) تاج الدین معتز (امیر بزرگ و منتفذ عصر)، محمود مستوفی (اکابر روم) و از مریدان خاص مولانا، شیخ شرف الدین هروی (از علمای قونیه) مجدالدین اتابک (صاحب دیوان مملکت و داماد امیر پروانه) به چشم می خورد. جمعی از خواص و مریدان نزدیک مولانا نیز گرداگرد مولانا نشسته و همگی خاموش، در انتظار شروع سخنان وی بودند.

نور شمع ها که روی شمعدان های پایه بلند در سراسر تالار روشن شده بود و قندیل های نورانی که از سقف بلند تالار آویزان بود، به مجلس زیبایی خاصی می بخشید و حضور مولانا که با آن قامت خمیده و سیمای روحانی، سر به پائین انداخته و در خود فرورفته بود، ابهت مجلس را صد چندان می کرد. بوی عود و عنبر که در زوایای تالار در مجمر های بزرگ، عطر افشان بود، با بوی گلاب در آمیخته، عطر خاصی در فضا پراکنده می ساخت و انسان



حضرت اوست . کسی را به دنبال حسام الدین فرستاد و باز سکوت و انتظار . . . سکوت و انتظار . . .

ساعتی بعد، حضرت حسام الدین با جمعی از اصحاب وارد شد. امیر پروانه برابر دوید و بر دست چلبی بوسه ها نهاد و دست بر سر او نهاد، همانا حضرت مولانا به شوق آمده، از جا برخاست که: «مرحبا جان من، ایمان من، جنید من، نور من، مخدوم من، محبوب من، معشوق اولیا» چلبی دم به دم سر می نهاد و باران نعره ها می زدند. غلغله ای بر پا شده بود. همچنان چلبی در صحن سرا، بنشست. گویی آن همه عشق و محبت و احترام و تعظیم و تکریم که از جانب بزرگمردی چون مولانا نثارش شده بود، تمام یارای او را چنان گرفته بود که توان گامی پیش نهادن، نداشت.

همچنان که او در میان صحن سرا بنشست، حضرت مولانا نیز در کنار او در میان صحن جلوس فرمود. دیگران هم به تبعیت از مولانا، از صدرها به زیر

آمده و گرداگرد آنان بنشستند. آن چنان که صدرها خالی ماند و صحن سرا، صدر صدور گشت. همه هم و لوله ای در گرفته بود . . . عده ای با ایما و اشاره چشم و ابرو، رمز و کنایه ای رد و بدل می کردند و بعضی از حسودان زیر لب می گفتند: «که مردی بزرگ چرا زیر نشیند و مجمع را بر هم زند؟ چه مقام هر یک معین است. ناگاه مولانا در جوش آمد. از جای برخاست و باصدایی رسا فرمود: «ایشان را چه تفاوت کند بالا یا زیر؟» بقیه ماجرا و سخنانی که مولانا فی البداهه بر حسب ماوقع ایراد فرمود، فصلی از فصول کتاب شریف «فیه مافیه» را تشکیل می دهد که تحت عنوان زیر آورده شده است.

«کاشکی تهی بودندی از آن هذیانات»

«ثقیلی» آمد بالای دست «بزرگی» نشست. ۳

فرمودایشان را چه تفاوت کند؟ بالا یا زیر؟ چراغند. چراغ اگر بالایی طلب کند برای خود طلب نکند. غرض او منفعت دیگران باشد تا ایشان از نور او حظ یابند و گرنه هر جا که چراغ باشد، خواه زیر، خواه بالا، او چراغ است که آفتاب ابدی است ایشان اگر جاه و بلندی دنیا طلبند، غرضشان آن باشد که خلق را آن نظر نیست که بلندی ایشان را ببینند. ایشان می خواهند که به

دام دنیا، اهل دنیا صید کنند تا به آن بلندی دیگر راه یابند و در دام آخرت افتند. چنان که مصطفی (صلوات الله) مکه و بلاد را برای آن نمی گرفت که او محتاج بود. برای آن می گرفت تا همه را زندگی بخشد و روشنایی کرامت کند.

ایشان خلق را می فریبت تا عطا بخشند نه برای آن که از ایشان چیزی برند. شخصی که دام نهد و مرغکان را به مکر به دام اندازد تا ایشان را بخورد یا بفروشد، آن را مکر گویند. اما اگر پادشاهی دام نهد تا باز اعجمی بی قیمت را که از گوهر خود خبر ندارد، بگیرد و دست آموز ساعد خود گرداند تا مشرف و معلّم و مؤدّب گردد، این را مکر نگویند. اگر چه صورت مکر است، این را عین راستی و عطا و بخشش و مرده زنده کردن و سنگ را لعل گردانیدن و منی مرده را، آدمی ساختن دانند و افزون از این، اگر آن باز را علم بودی که او را چرا می گیرند، محتاج دانه نبود. به جان و دل جویان دام بودی و به دست شاه پرآن شدی.

خلق به ظاهر سخن ایشان نظر می کنند و می گویند: «ما از این بسیار شنیدیم توی بر تو. اندرون ما از این جنس سخن ها، پُر است» کافران می گفتند: «که دل‌های ما غلاف این جنس سخن هاست و از این پریم» حق تعالی جواب ایشان می فرماید: «حاشا که از این پُر باشند. پُر از وسواسند و خیالند و پُر شرک و شکّ اند

حسام الدین چلبی است .

۴ و ۵- سوره م آیه ۷ : خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰی سَمْعِهِمْ وَّ عَلٰی ابْصَارِهِمْ غِشَاوَةً .

۶- تبارک : مصغّر تبار است به معنی اهل و دودمان . کلمات مصغّر به معانی مختلف تصغیر و گاه برای ملاحح کلام و ظرافت تعبیر ، در آثار مولانا و معارف بهاء ولد ، شواهد زیاد دارد .

۷- «خمر طینه آدم» حدیث قدسی و نص آن چنین است : خمرت طینه آدم بیدی اربعین صباحا .

بل پُر از لعنتند» . کاشکی تهی بودندی از آن هدیانات . باری قابل بودندی که از این پذیرفتندی . قابل نیز نیستند که حق تعالی مهر کرده است بر گوش ایشان و بر چشم ایشان و دل ایشان . ۴ تا چشم ، لون دیگر ببیند . یوسف را گرگ ببیند و گوش لون دیگر شنود ، حکمت را ژاژ و هذیان شمرد و دل را لونی دیگر که محل وسواس و خیال گشته است و همچون زمستان ، از تشکّل و خیال ، توی بر توی افتاده است . از یخ و سردی ، جمع گشته است . خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰی قُلُوبِهِمْ وَّ عَلٰی سَمْعِهِمْ وَّ عَلٰی ابْصَارِهِمْ غِشَاوَةً . ۵ چه جای اینست که ازین پر باشند بویی نیز نیافته اند و نشنیده اند در همه عمر . نه ایشان و نه آنها که به ایشان تفاخر می آورند و نه تبارک ایشان . ۶

کوزه است که آنرا حق تعالی بر بعضی پُر آب می نماید و از آنجا سیراب می شوند و می خورند و بر لب بعضی تهی می نمایند این کوزه .

چون حق تعالی آدم را گل و آب بساخت که خَمَر طینه آدم اربعین یوماً ۷ ، قالب او را تمام بساخت و چندین مدت بر زمین مانده بود . ابلیس فرود آمد و در قالب او رفت و دررگهای او جمله گریدید و تماشا کرد و آن رگ و بی پر خون و اخلاط را بدید ، گفت : «آوه عجب نیست که ابلیس که من در ساق عرش دیده بودم که خواهد پیداشدن ، اگر این نباشد . آن ابلیس اگر هست این باشد . و السلام علیکم و برخواست . ختم مجلس .

یادداشت‌ها

۱- امیر پروانه (معین الدین پروانه) از رجال عمده سلجوقی بود که بعد از قتل سلطان روم در قونیه به دست ایلخان مغول ، پسرشش ساله او را به نام غیاث الدین کیخسرو سوم به سلطنت برگماشت اما از آن پس ، حاکم واقعی روم ، امیر پروانه بود . وی به نحو خاصی مورد توجه مولانا بوده و در هر فرصتی به مجلس وی حاضر می شد و غالباً مجالس سماع برای صوفیان برپا می کرد و نسبت به مولانا ، اعتقادی مریدانه داشت .

۲- عیاران و اخیان : اصحاب طریقه جوانمردی را عیار می خواندند .

اخیان جمع اخی : طی مراتب سلوک برای سالکین مستلزم آن بود که تحت تربیت و ارشاد مرشدان با سابقه قرار گیرند . در این حال مرشد برای آنها پدر (ابو) محسوب می شد . لاجرم تربیت یافتگان پدر نسبت به یکدیگر برادر (اخی) بودند و این شاگردان در زمره فتیان در می آمدند . (برای توضیح بیشتر رجوع شود به کتاب پله پله تا ملاقات خدا ص ۲۰۴ ، دکتر عبدالحسین زرین کوب)

۳- با آنکه افلاکی این واقعه را به تفصیل تمام روایت می کند ولی منطبق با مورد حکایت در آن کتاب نتواند بود . چه آنکه لفظ «ثقیلی» حاکی است که مراد حسام الدین چلبی نیست و کسی دیگر است که دیدار او بر مولانا گران بوده است . در نسخه فی‌ه مافیه مضبوط در کتابخانه سلیم آغا ، به خطی شبیه متن ، زیر لفظ «ثقیلی» نوشته اند ، شیخ شرف الدین هروی و مقصود از «بزرگی»

غزلی از دیوان شمس

سنگ شکاف می کند در هوس لقای تو

جان پر و بال می زند در طرب هوای تو

آتش آب می شود ، عقل خراب می شود

دشمن خواب می شود ، دیده من برای تو

جامه صبر می درد ، عقل ز خویش می رود

مردم و سنگ می خورد ، عشق چو اژدهای تو

بند مکن رونده را ، گریه مکن تو خنده را

جور مکن ، که بنده را ، نیست کسی به جای تو

چیست غذای عشق تو؟ این جگر کباب من

چیست دل خراب من؟ کارگه وفای تو

خاییه جوش می کند ، کیست که نوش می کند؟

چنگ خروش می کند در صفت و ثنای تو

عشق درآمد از درم ، دست نهاد بر سرم

دید مرا که بی توام ، گفت مرا که «وای تو!»

دیدم صعب منزلی ، درهم و سخت مشکلی

رفتم و مانده ام دلی ، کشته به دست و پای تو

