

صوفی

شماره هفتاد و دوم

پاییز ۱۳۸۵ خورشیدی

صفحه	نام نویسنده	عنوان نوشته های این شماره
۵	دکتر جواد نوربخش	۱- وحدت وجود
۷	پرویز نوروزیان	۲- فنا، راه هستی جاویدان
۱۵	علی اصغر مظهري کرمانی	۳- موسیقی صدای خداست
۲۰	صوفی	۴- خانقاه و خانقاه داری
۲۴	***	۵- گلنهای ایرانی
۲۶	احمد زمانی	۶- مشایخ آذربایجان
۳۰	حسن عرفان	۷- یکی بود، یکی نبود
۳۱	فرزانه فرح زاد	۸- ترجمه آثار تصوف از دیدگاه شرق شناسی
۳۷	صمد ابراهیمی	۹- خرابات و خراباتی
۴۱	بهرامه مقدم	۱۰- میهمان شاه درویشان
۴۶	***	۱۱- دو تصویر دیدنی

تک شماره:

اروپا ۲,۵ پوند- آمریکا ۴ دلار

وحدت وجود

گزیده ای از سخنان و رهنمودهای پیر طریقت نعمت اللّهی، دکتر جواد نوربخش، که در جمع صوفیان خانقاه نعمت اللّهی ایراد شده است.

اساس پیدایش مکتب وحدت وجود از تفکر انسان ها درباره شناخت حق و حقیقت سرچشمه می گیرد و اعتقاد به وحدت وجود را در فرهنگ ایران باستان به ویژه حکمت خسروانی می توان دریافت .
گویی انسان های خردمندی که به دنبال حقیقت می گشتند ، پس از سال ها تفکر نتیجه گرفتند ، حق وجود مطلق است که به نورش هستی برپا است و اگر نور آن هست مطلق نباشد ، همه هیچ اند .
ناظر به این حقیقت آیه ی مبارکه ی قرآن مجید (۲۴/۳۵) است که می فرماید : **اللّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ** (خدا نور آسمان ها و زمین است) که نشان می دهد دین مبین اسلام هم به این مطلب عنایت ویژه ای دارد .
در این زمینه از حکمت خسروانی یا اندیشه های عارفانه ایرانی تنها سند معتبری که در دست داریم در ارتباط با افکار زرتشت است که بر دو اصل وحدت وجود و خدمت به خلق استوار بوده است .

زرتشت می فرماید : چون نیک اندیشیدم و در کنه اندیشه ی خود به ژرفا پرداختم در همه جا جز تو (اهورامزدا) چیزی ندیدم یا نیافتم . (حکمت خسروانی - هاشم رضی ، ص ۲۳۲)

جای دیگر زرتشت می گوید : ای خداوند خرد ، آرزو دارم که با کردار نیک و خدمت بشر و در پرتو راستی و منش نیک و دستگیری از درماندگان و بی نوایان به تو پیوندم . (مزدیسنا و حکومت - آشتیانی ، ص ۲۲۴)

این گونه تفکر خردمندانه وحدت وجود را ، باید عرفانی عاقلانه نام برد که بسیاری از حکما و عرفا نیز بدان اعتقاد داشته و دارند ولی بی شمار جست و جوگران و محققان خردمندی که پس از گذشت زمان به این نتیجه رسیده اند که پایان تفکر آنها جز به حیرت نمی انجامد و سرانجام تسلیم واقعیت شده و گفته اند :

تا بدانجا رسید دانش من که بدانم همی که نادانم

افراد معدودی نیز از توجه و ارادت شدید به وجود مطلق ، عشق می ورزیدند که اساس عرفان عاشقانه شد

و معتقدان این عرفان را صوفیه نامیدند. اینان وحدت وجود را شهود می کردند و بر هرچه می نگریستند، حق را می دیدند. البته به اعتقاد جمعی از ایشان این عشق آمدنی بود نه آموختنی و می گفتند:

ای بی خبر از ساختن و سوختنی
عشق آمدنی بود نه آموختنی

گروهی از پیروان و دلبستگان این مکتب عاشقانه، اوراق دفتر دانائی را شسته و فتوی داده اند که:

بشوی اوراق اگر همدرس مایی
که علم عشق در دفتر نباشد

آنان عبادات و مجاهدات و ریاضات صادقانه را برای تصفیه و سلامت روان خود می دانستند و معتقد بودند که حق را بدان نیازی نیست، لاجرم به مظاهر او یعنی موجودات اظهار محبت و عشق می کردند و می گفتند: در عشق خود به موجودات که انوار وجود حق اند، باید خدمت و شفقت به آنها را برگزید، تا بدین وسیله اظهار عشق خود را به وحدانیت مطلق نشان داد.

این عشق به وجود مطلق (حق) و خدمت به خلق خدا، از طریق جوانمردی در زیر لوای مذهب اسلام، موجودیت خود را به نام تصوف یا عرفان اسلامی ارائه کرده و ادامه داده است.

سهرودی در بیان پرچم داران حکمت خسروانی می نویسد:

«خمیره ی حکمت خسروانی در سلوک به سیار بسطام (بایزید بسطامی) منتقل شد و بعد از او به جوانمرد بیضا (منصور حلاج) و پس از آن به سیار آمل (ابوالعباس قصاب آملی) و خرقان (ابوالحسن خرقانی) رسید.»
(حکمت خسروانی - هاشم رضی، ص ۴۴۳)

این عاشقان هست مطلق چنان در عشق حق فانی می شدند که جز او را نمی دیدند و ابوالعباس قصاب آملی می گفت: در دنیا جز پروردگار من نیست و همه ی موجودات جز وجود او معدومند.

(تمهیدات عین القضاة همدانی)

خرقانی هم گفته است: هر که به این خانقاه وارد می شود نانش دهید و از ایمانش مپرسید که این به معنای شفقت و خدمت به خلق بدون توجه به اعتقاد آنان است.

خلاصه کلام آن که به این نتیجه می رسیم استاد سخن سعدی این همه را در بیتی خلاصه کرده است که:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

یا حق

فنا، راه هستی جاویدان

از: پرویز نوروزیان

ویراستار: نیرسان قولیان

سرانجام به ذاتی قرار دارد.

شیخ محمد لاهیجی در تفسیر مفاهیم مندرج در کتاب گلشن راز، اغلب از ابیات مثنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی بهره می‌گیرد. به خصوص که مولانا در جابجای مثنوی به مفهوم فنا مراجعه نموده و آن را با تمثیل‌های متعددی تشریح کرده است. استخراج این تمثیل‌ها و سامان دادن آن‌ها در یک تصویر کلی، می‌تواند روشنگر اصل اساسی تصوف یعنی «فنا» باشد. واژه‌های کلیدی به کار رفته توسط مولانا عبارتند از: فنا، نیستی و عدم. در میان این سه، جالب‌تر از همه «عدم» است که می‌توان آن را واژه ویژه مورد توجه خاص مولانا در تشریح جهان بینی او برشمرد.

زبان دل

مولانا عدم را به مفاهیم متعددی به کار برده است. برای فهم این مفاهیم لازم می‌آید که از دیدگاه مولانا راجع به «زبان» یعنی این وسیله ارتباط و اسباب انتقال مفاهیم اطلاع حاصل شود. مولوی زبان را به کمک دو واژه «حرف» و «کلام» با دو معنای متفاوت دسته بندی کرده است:

ای خدا، جان را تو بنما آن مقام

کاندرو بی «حرف» می‌روید «کلام»

در این بیت، «کلام» نوعی ادراک و دریافت به شمار آمده که در قالب «حرف» یعنی زبان متداول نمی‌گنجد. زیرا زبان

الهی، مرابه نیستی خود عارف گردان

(خواجه عبدالله انصاری)

پیشینه

واژه تازی فنا (= نیستی) در ادب تصوف، به عنوان آخرین مرحله سیر انسان به طرف حق به شمار رفته (دکتر نوربخش ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۰۹). علاوه بر این که فنا هدف برنامه‌ی طریقت محسوب شده و بنا به تصریح بزرگان تصوف، راه و روش طریقت نیز به شمار می‌آید. بنا به گفته شیخ محمد لاهیجی، فنا دارای سه مرحله کلی است که وی آن‌ها را تحت عنوان‌های «فنا فی افعال»، «فنا فی صفات» و «فنا فی ذات» دسته بندی کرده است. «فنا فی افعال» که آن را «محو» خوانده، این است که سالک جمیع افعال را در افعال حق فانی یابد و در هیچ مرتبه و هیچ شیئی غیر حق را، فاعل نبیند. دوم «فنا فی صفات» است که وی آن را «طمس» می‌نامد. در این مرحله، سالک غیر حق را هیچ صفت نبیند و نداند و خود را و اشیا را مظهر صفات الهی شناسد و صفات او را در خود ظاهر ببیند. شیخ، مرحله نهایی فنا را، «فنا فی ذات» گفته و آن را «محق» خوانده است. سالک هیچ شیئی را به غیر حق، وجود نبیند و نداند و وجود اشیا را وجود حق داند. (لاهیجی ۱۳۷۴، صفحات ۲۶۸ و ۲۶۹).^۱ به این ترتیب ملاحظه می‌شود که به اعتقاد شیخ محمد لاهیجی روش سیر و سلوک و طی مراحل فنا به ترتیب از افعالی به صفاتی و

غیر نطق و غیر ایما و سَجَل

صد هزاران ترجمان خیزد ز دل

پدیده دل که به فراوانی در ادبیات صوفیانه همه جا حضور دارد، همان است که بنا به تعبیر مولانا مفاهیم را به زبان خاص «کلام» که متفاوت از «حرف» است ترجمه می کند. تفاوت زبان گویشی و سخن دل یا سخن با زبان دل، را به این صورت می توان عنوان کرد که: زبان به عنوان میراث فرهنگی انسان، منتقل کننده فرهنگ هر عصر و زمان به نسل ها و عصرهای بعدی است و از این نظر جوامع انسانی مدیون چنین وسیله ای هستند. اما همین زبان، در انتقال برخی از مفاهیم به ویژه تجارب عرفانی الکن و گنگ و سرگشته می ماند، زیرا ساختار این زبان بر عقل و اندیشه برخاسته از آن استوار شده، و در نتیجه برای انتقال مفاهیم عرفانی نا کارآمد است.

اندیشه استدلالی

انسان، جهان را با حواس پنجگانه خویش تجربه می کند و در می یابد. ساختار حواس انسان چنان است که هر چیز را در زمینه ی متضاد با آن تمیز و تشخیص می دهد. بینایی، این مهمترین حس، بر اساس تضاد و تقابل نور و تاریکی فعالیت می کند. همانطور که در تاریکی مطلق چشم قادر به دیدن چیزی نیست؛ در نور مطلق نیز چشم چیزی را نمی بیند. بنابراین لازمه دیدن هر موضوع، ترکیب نور و تاریکی در تقابل با یکدیگر است. به بیان دیگر شناخت هم به معنی تمیز تفاوت ها و اختلاف ها بین اشیا و صفات و رویدادهایی است که در بستر زمان و مکان قرار گرفته اند.

پس نهانی ها به ضد، پیدا شود

چونکه حق را نیست ضد، پنهان بود

انسان تصاویر و مفاهیم حاصل از این شناخت را می تواند در قالب نمادهای زبانی در حافظه نگهداری کند. به طور کلی اندیشیدن عبارت از ساماندهی این نمادها با دو عامل قیاس و استقراء است. ملزومات اندیشیدن، مفاهیمی است که به صورت علائم زبانی رمزگردانی شده اند. شناخت و ادراک انسان از خودش نیز بر اساس همین تضاد بنا شده است. شخص خود را جدا از جهان و در تضاد با آن تجربه می کند. به این نکته در قرآن نیز اشاره شده که روال خلقت جهان است: آفریدیم شما

همانا تبدیل جهان و هر چه در آن است به مجموعه ای از رمز و نشانه به شمار می رود. راهکار رمز نویسی هم چنین ایجاب می کند که اشیا و صفات و رویدادها را در قالب يك کلمه، ساده و مختصر سازد. در جمله «درخت نارون باغ در بهار زنده می شود»، کلمات «درخت» و «باغ» از جمله اشیا و «زنده» در زمره صفت و «بهار» در ردیف رویدادها است. بدیهی است که در این رمز نویسی بسیاری از واقعیت های اشیا و رویدادها حذف شده اند. هر کس این اشیا و رویدادها را بر اساس گنجینه تجاربی که خود کسب نموده، رمز گشایی کرده و می فهمد.

از آنجا که تجارب هر کس منحصر به خود وی است ناگزیر تصویر يك درخت نارون که در ذهن هر کس نقش می بندد، تا اندازه ای با تصاویر دیگران تفاوت دارد. این تصاویر گاهی حتی بین دو نفر چندان متفاوت اند که بنا به تمثیل مولانا: «ای بسا دو تُرك - همزبان - چون بیگانگان».

داستان مثوی درباره ی سه نفری است که هر يك به یکی از زبان های فارسی، ترکی و عربی صحبت می کرد، شهرت فراوان دارد. این هر سه می خواستند انگور تهیه کنند اما هیچ کدام نمی دانستند انگور در زبان دیگری با رمزی متفاوت شناخته می شود و به علت این جهل، با یکدیگر نزاع داشتند. تا این که شخصی آشنا به هر سه زبان رسید و پا در میانی کرد و پس از تهیه انگور و نشان دادن به آن سه فرد، نزاع کنندگان متوجه شدند که سه کلمه ی «اوزون، عنب و انگور» سه کلمه رمزی است که به شیئی واحد اطلاق می شود. نتیجه ای که مولانا از این حکایت می گیرد این است که: واقعیت عینی انگور با علائمی که در زبان های مختلف به آن اختصاص داده شده، قابل شناسائی نیست. مولانا از این حکایت برای دستیابی به نتایج دیگری هم بهره گرفته است که انسان ها را در سه دسته می توان گروه بندی کرد: ناهمزبان، همزبان و همدل. در میان این جمع، دسته سوم کسانی هستند که گرچه زبان های ایشان ممکن است متفاوت باشد، اما عوالم و احوال يك دیگر را به خوبی می فهمند و درك می کنند. به تصریح مولانا:

ای بسا هندو و ترك همزبان

ای بسا دو ترك چون بیگانگان

پس زبان محرمی خود دیگر است

همدلی از همزبانی بهتر است

را از مذکر و مؤنث و قرار دادیم شما را در ملت ها و قوم ها تا یکدیگر را بشناسید. (حجرات - ۱۳)

خوراک ماشین اندیشیدن هم زبان است. این ماشین از آغاز فراگیری زبان تا دم مرگ خاموشی ندارد. حتی در خواب هم نوعی اندیشه - که آن را خیال خوانده اند - فعال است. به این ترتیب که صورت ها و وقایع ظاهر شده در رؤیا، بر مبنای تضاد و تقابلشان با یکدیگر قابل رؤیت و شناسایی هستند. همانطور که در بیت یاد شده در بالا مولانا اشاره می کند: چون حق، ضدی ندارد دستگاه اندیشه پرداز انسانی که بر مبنای تضاد فعالیت می کند، قدرت درک آن را ندارد.

هرچه اندیشی، پذیرای فناست

آنکه در اندیشه ناید، آن خداست

دل

صاحب نظران و شاعران صوفیه اندیشه را «برده ی پندار» نامیده اند و حقیقت را پنهان در پس این حجاب می دانند:

گرچه حجاب تو برون از خداست

هیچ حجابیت چو پندار نیست

(عطارد)^۲

به همین دلیل هم کشف و شهود حق، ناگزیر باید متعلق به عامل دیگری غیر از اندیشه و پندار باشد:

دل عارف شناسای وجود است

وجود مطلق او را در شهود است

(شبستری)

همانطور که مولانا اشاره کرده، «دل» عاملی است که زبان خاص و در نتیجه نوعی ادراک خاص خود را دارد که آن همه در «نطق و ایما و سجد» نمی گنجد. تعاریفی که پیرامون دل در متون تصوف وجود دارد، آن را پدیده ای معرفی می کند که فقط تعدادی خاص و معدودی (صاحب دلان) از آن برخوردارند:

علم راه حق و علم منزلش

صاحب دل داند آن را، یا دلش

آگاهی از هدف تصوف و وصول به حق است و دانش طریقت و راه رسیدن به حقیقت فقط در اختیار صاحب دل است. جالب این است که «دل» در این بیت مثنوی مولانا، خود فاعل دانایی

معرفی شده؛ با این حال حتی مولانا هم اذعان دارد که «دل» را نمی توان در قالب الفاظ گنجانید و شناساند:

هست در دل، زندگی دارالمخلود

در زیانم چون نمی آید، چه سود

زبان و سخن یا به تعبیر مولانا «حرف و صوت» جایگزین ناقصی است از «وحی» که فقط به «دل» صاحب دلان و برگزیدگان وارد می شود، چرا که اگر همه ی انسان ها استعداد دریافت وحی را داشتند، دیگر زبان کاربرد خود را از دست می داد.

هر دل از سامع بدی وحی نهد

حرف و صوتی کی بدی اندر جهان

چنین می نماید که جهان و آنچه در آن است جزء ناچیزی از «دل» است. به همین خاطر مولانا با استفاده از دو تمثیل، به وسعت نامتناهی «دل» اشاره کرده است که:

این جهان خم است و دل چون جوی آب

این جهان حجره ست و دل شهر عجاب

با همین مضمون عارف صاحب نظر شیخ محمود شبستری نیز این بیت پر بار را سروده است:

بدان خردی که آمد حبه ی دل

خداوند دو عالم راست، منزل

به تصریح مولانا آنچه در این جهان دیده می شود، عکس و نمادی از اصل آن ها در ساحت دل است:

باغ ها و میوه ها اندر دل است

عکس لطف آن، بر این آب و گل است

و صاحب دل از چنان شأنی برخوردار است که حق، نظارت بر آفرینش را در آینه وجود او اعمال می کند:

صاحب دل آینه ی شش رو بود

حق از او در شش جهت ناظر بود

ابن عربی ناشر وحدت وجود نیز بر همین عقیده است که: انسان کامل (صاحب دل) در برابر حق به منزله ی مردمک دیده، برای چشم است که دیدن از طریق آن میسر می شود. به وسیله آن است که حق، به خلق می نگرد و بر آنها رحمت روا می دارد (گوهری ۱۳۷۹، ص ۲۴۰). شیخ محمود شبستری هم نزدیک به همین مضمون چنین می سراید:

عدم آینه، عالم عکس و انسان

چو چشم عکس در وی شخص پنهان

تو چشم عکسی و او نور دیده است

به دیده، دیده ای را دیده، دیده است

مراتب تجلی

صاحب‌دلان صوفیه، که به رموز خلقت آشنا شده اند، متفق القولند که جهان جز یک وجود نیست که در مراتب پنجگانه ای تجلی کرده است و این حقیقت را با نام «وحدت وجود» اصل اساسی تصوف می‌دانند. براساس این عقیده، وجود در تجلی از مرتبه ی احدیت تا مرتبه ی شهادت نزول می‌نماید.

آنچه را که به اعتبار زیان متداول می‌توان «مبدأ» محسوب کرد، وجود در مرتبه احدیت است که آن را «حضرت ذات»، «غیب مطلق» یا «غیب الغیوب» خوانده اند ولی سهروردی آن را «نور الانوار» نامیده است (فصلنامه صوفی شماره های ۶۳ و ۶۴). «حقیقت» در مرتبه «احدیت» نه تعیین دارد و نه می‌توان آن را موصوف به «عدم تعیین» کرد. چرا که در این حالت چنان مقدس و منزّه است که نمی‌تواند با هیچ اسم و صفتی حتی «عدم تعیین» مقید شود. حقیقت در این مرحله نه کمیتی دارد و نه کیفیتی و چون تجلی نیز در این مرتبه رخ نداده، چیزی برای تمیز وجود ندارد. از این جهت «حق» در این مرحله «احد» است. «احد» در اینجا «یک» یعنی مولد و سازنده ی اعداد دیگر نیست. حتی نمی‌توان آن را «یک» در برابر «کثیر» محسوب کرد.

مرتبه بعدی نزول «واحدیت» خوانده شده است که آن را «حضرت الوهیت» یا «حضرت عقول» نیز خوانده اند ولی سهروردی آن را «بهمن» نامیده (فصلنامه صوفی، شماره ۶۴). بنا به گفته ی ابن عربی «واحد» اصلاً عدد نیست، بلکه مبدأ و زادگاه همه اعداد است. حق در این مرحله از مجرای «اعیان ثابت» که صورت ذاتی اسماء و صفات الهی اند، ظهور می‌کند. اعیان ثابت در واقع ماده اولیه خلقت اند. ابن عربی نسبت اعیان ثابت را به دنیا با نسبت چوب به محصولات متنوع چوبی مثل صندلی و کمد و میز و غیر اینها برابر دانسته است. چوب در صندلی هنوز همان چوب است و چیزی از چوب بودن آن کاسته نشده، گرچه به قطعاتی تقسیم شده است. علاوه بر این، تجلی حق در جهان محسوس را مطابق با طرح اولیه موجودات یعنی اعیان ثابت دانسته که گرچه دارای ثبوت اند اما چون ظاهر نمی‌شوند در تاریکی عدم قرار دارند (گوهری ۱۳۷۹، صفحات ۲۱۳، ۱۸۸ و ۱۷۷).

مرتبه سوم از نزول، «ربوبیت» یا «حضرت ارواح» نام گرفته است. در همین ساحت افعال ظاهر می‌شوند. مرتبه چهارم از تجلی حق را «عالم خیال» و «ملکوت» نامیده اند. همین عالم است که سهروردی آن را «ناکجاآباد» خوانده و بیشتر منشآت خود را به آن اختصاص داده است. (فصلنامه صوفی، شماره ۳۱). و بالاخره در مرتبه ی پنجم عالم محسوس قرار می‌گیرد که آن را با نام های «عالم مشاهده» و «عالم مُلک» نیز معرفی کرده اند.

قاب قوسین

بزرگان صوفیه بر آنند که این تجلی نزولی از «حضرت احدیت» به عالم محسوس را می‌توان در یک قوس یا نیم دایره ای تصور کرد که ابتدای آن «حضرت احدیت» و انتهای آن انسان قرار می‌گیرد. سیر و حرکت به طرف «حق»، قوس دیگری را می‌پیماید که ابتدای آن «انسان» و انتهای آن «حضرت احدیت» است و مجموعه این دو قوس را «قاب قوسین» نامیده اند.

«شاه نعمت اللّه ولی» «قاب قوسین» را متشکل از دو قوس «امکان» و «وجوب» تفسیر کرده است (دکتر نوربخش ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۲۴۷). انسان با طی کردن قوس صعودی که همانا طی مراحل فناست به «نور الانوار» می‌پیوندد. در این سیر، به تعبیر شیخ محمود شبستری، «نقطه آخر»، به «نقطه اول» متصل می‌شود:

رسد چون نقطه ی آخر به اول

در آنجا نه ملک گنجد نه مُرسل

حیرت

فلاسفه و مخالفین اصل وحدت وجود با تردید پرسیده اند: «چگونه می‌توان درک کرد که جهان یک وجود بیشتر نیست؟ به گفته ایزوتسو: این حقیقتی انکار ناشدنی است که ما باچشمان خود تعداد بی شماری از اشیاء را می‌یابیم که همگی با هم در تفاوتند. هیچ چیزی وجود ندارد که با چیز دیگر یکسان باشد، حتی همان یک چیز هم در دو لحظه متوالی دقیقاً یکسان نمی‌ماند. یک اسب هیچ گاه نمی‌تواند یک سنگ باشد و بالعکس. این همه اشیاء متفاوت در جهان به همدیگر قابل تبدل نیستند، چه رسد به

به کارگاه از زاویه ای شگفت انگیز است. وی توجه را به این نکته جلب می کند که در هر کارگاه تولیدی، استاد صنعتگر در پی تولید چیزی از «نیستی» بر می آید که هنوز در عالم محسوس شکل نگرفته است:

گفته شد که هر صنعت گر که است

در صنعت جایگاه نیست جست

آنگاه در مثال های متعددی این نگرش را می شکافد. آهنگری که قصد ساختن يك چکش را دارد، در واقع در پی خلق موجودی به نام چکش از عالم نیستی در دنیای محسوس است. معماری که قصد ساخت خانه دارد، در پی ایجاد بنایی است که در عالم محسوس نیست و وی آن را از «نیستی» به «هستی» می آورد؛ از این دیدگاه، هدف کارگاه همه حرفه ها در نیستی قرار دارد. کارگاه خلقت نیز از این نظر (خلق از نیستی) شباهت به کارگاه های این دنیا دارد:

لاجرم استاد استادان صمد

کارگاهش «نیستی و لا بود»

مولانا در تأیید نظر خود از عبارت قرآنی «كُنْ فَيَكُونُ» بهره می گیرد. این عبارت در آیه ای آمده که قبل از آن تصریح دارد بر این که چون مشیت حق، به خلق چیزی اقتضا کند، گوید: «باش پس می شود» (بقره - ۱۱۷). مولانا این عبارت را نماد کارگاه آفرینش برشمرده است که در آن نیست ها به هستی آورده می شوند:

هست مطلق کار ساز نیستی است

کارگاه هست کُن، جز نیست چیست

تفاوت کارگاه «کُن» با کارگاه های دیگر در این است که استاد آن با ابداع کار می کند. به این معنی که نیازی به مواد اولیه و نقشه ندارد:

پس خزانه ی صنع حق باشد عدم

که برآرد زو عطاها دم به دم

مبدع آمد حق و مبدع آن بود

که برآرد فرع، بی اصل و سند

نیستِ هست نما و هستِ نیست نما

مفهوم «عدم» از دیدگاه مولانا جمع دو ضد یعنی «هستی» و «نیستی» است چنانکه این پرسش را این گونه مطرح می کند:

آن که به يك چیز واحد تبدل یابند. اینکه در جهان جز يك وجود بیش نیست، چگونه با این کثرت قابل جمع شدن است. اینجاست که عقل به حیرت می افتد» (گوهری ۱۳۷۹، ص ۵۲۳). و معلوم است که فلاسفه برای شناسایی حقیقت، ابزار دیگری جز منطق و استدلال نمی شناسند و به باور مولانا علم متکی بر استدلال به ویژه فلسفه هم متعلق به دنیای محسوسات است و ناتوان از ادراك حقیقت.

خرده کاری های علم هندسه

یا نجوم و علم طب و فلسفه

که تعلق با همین دنیاستش

ره به هفتم آسمان بر نیستش

در حالت ناتوانی است که حیرت پیش می آید. حیرت حالتی است که پس از مشاهده ی ناتوانی عقل در پی بردن به حقیقت، به شخص دست می دهد، و این حیرت به زعم مولانا سکوی پرتاب به سوی ملکوت است:

اندر این بحث آر خرد ره بین بدی

فخر رازی، رازدان دین بدی^۳

حیرتی باید که رو بد فکر را

خورده حیرت فکر را و ذکر را

از سبب دانی شود کم حیرت

حیرت تو ره دهد در حضرتت

حیرت محض آردت بی صورتی

زاده صد گون، آلت از بی آلتی

پس همین حیران و واله باش و بس

تا در آید نصر حق از پیش و پس

چونکه حیران گشتی و گیج و فنا

با زبان حال گفتی «اهدنا»

کارگاه نیستی

به باور عارفان حق برای رفتن به آسمان جان و شناخت حقیقت، تنها راه و روش تصوف فنا است:

هیچ کس را تا نگردد او فنا نیست ره در بارگاه کبریا

می دانیم محلی که در آن صنعتگران به تولید محصولات می پردازند، کارگاه نام دارد. این است که مولانا برای تشریح چگونگی آفرینش از این تمثیل بهره می گیرد. اما نگرش مولانا

عشق این دلدادگان که مولوی آن را «هوا» به معنی هوس خوانده
باقی نمی ماند و بر همین سیاق وجود عاشق و معشوق نیز که فقط
نمودی از وجودند، موقتی و محکوم به نیستی است:

ویس و رامین، خسرو و شیرین بخوان
که چه کردند از حسد آن ابلهان
که فنا شد عاشق و معشوق نیز
هم نه چیزند و هواشان هم، نه چیز
پاک الهی که عدم بر هم زند
مر عدم را بر عدم عاشق کند
این گونه عشق ها بیشتر در عالم خیال روی می دهد:
لا شیتی بر لاشیتی عاشق شده ست
هیچ نی، مر هیچ نی را، ره زده ست
چون برون شد این خیالات از میان
گشت نا معقول تو، بر تو عیان

و چنین می نماید که افسوس انسان در دم مرگ، نه از خود
مرگ بلکه تأسف از تلف شدن عمر، در پیروی از این گونه
خیالات است. حسرت شخص در دم مرگ از این است که به
جای رفتن به سوی نقاش یعنی معشوق حقیقی - از طریق فنا که
در اینجا مولانا آن را به خاطر رعایت قافیه «مرگ» نامیده است -
با دلشغولی به نقش ها، عمر را هدر داده است و به جای دیدن
دریا، محو دیدار کفآب روی دریا شده است:

نیستش درد و دریغ و غبن موت
بلکه هستش صد دریغ از بهر فوت
که چرا قبله نکردم مرگ را
مخزن هر دولت و هر برگ را
کعبه کردم من همه عمر از حوّل
آن خیالاتی که گم شد در آجل
حسرت آن مردگان از مرگ نیست
ز آنست کاندر نقش ها کردیم ایست
ما ندیدیم این که آن نقش است و کف
کف ز دریا جنبید و یابد علف

خیال

«عالم خیالی بیش نیست»، این جمله اصطلاحی مشهور
در تصوّف است. به تصریح مولانا: خیال و تصویر نقشی است

در عدم، هستی برادر چون بود؟

ضد اندر ضد، چون مکنون بود؟

عدم از يك طرف گنجینه آفرینش است و از طرف دیگر آن
را با هیچ صفتی نمی توان موصوف کرد و از این نظری نام و
نشان است. چرا که از يك طرف منبع و مأخذ همه موجودات
است و از طرف دیگر خالی و تهی می نماید:
چونکه اصل کارگاه آن نیستی است

که خلا و بی نشان است و تهی است

از دیدگاهی دیگر، عدم بر دو مفهوم متضاد اشارت دارد:
اول جهانی که توسط دستگاه حواس و اندیشه استدلالی قابل
درک باشد که این جهان، عدم وجود نما است. به این معنی که
چیزی جز تجلیات يك وجود، در لباس های متعدد نیست. عامل
شناسایی و تمیز این جهان همین لباس ها (پوست ها) است.
بدیهی است که وجود لباس نسبت به وجود بدن موقتی است.

آنکه هست می نماید هست پوست

و آنکه فانی می نماید اصل اوست

تمثیل دیگری از این مفهوم «قطره و دریا» است. قطره،
آب است که در نقش و لباس و قالب حباب ظاهر می شود. از
منظر عالم حواس حباب قابل رؤیت و دارای ظهور و وجود
است و آب در پس پرده قطره گی پنهان و معدوم انگاشته می شود
و زمانی که این حباب ترکید چیزی جز آب باقی نمی ماند. وجود
اعتباری قطره تا زمان ترکیدن حباب و ترکیدن حباب حتمی
است. از نظر زمان ظهور، قطره نمایشی موقتی از آب دائم و
باقی است. قطره کنایه از انسان و محکوم به مرگ و نیستی
است. هستی مطلق با آب بدون حدّ و مرز یعنی دریا برابر دانسته
شده و آن را «بحر نیستی و فنا» خوانده اند.

چون شنیدی شرح بحر نیستی

کوش دایم تا بر این بحر ایستی

ما عدم هاییم، هستی ها نما

تو وجود مطلق و هستی ما

عدم، عاشق عدم

عشق خسرو و شیرین یا ویس و رامین و امثال اینها به علت
آن که در این گونه روابط عشقی، عاشق و معشوق و عشق
همگی فانی اند و از بین می روند، از نظر مولانا ابلهانه می نماید.

بر عدم باشم نه بر موجود مست

زانکه معشوق عدم وافی تراست

از دید مولانا تنها راه رسیدن به این هدف «فنا» است، که در تشریح آن روش، از سلسله مراتب نزول و صعود انسان، بر اساس هیئت حکمای قدیم بهره گرفته است. چرا که در آن روش سیر بازگشت به حق، از جمادات شروع می شود و پس از عبور از مرحله حیوانی و انسانی به فرشتگان و در نهایت به «عدم» منتهی می گردد:

از جمادی مُردم و نامی شدم

وز نما مُردم به حیوان برزدم

مُردم از حیوانی و آدم شدم

پس چه ترسم کی ز مُردن کم شدم

حمله ی دیگر بمیرم از بشر

تا برآرم از ملائک پَر و شَر

وز مَلْک هم بایدم جَسْتَن ز جُو

کَلّ شیئ هالکِ الا وَجْههُ

بار دیگر از مَلْک قربان شوم

آنچه اندر وهم ناید، آن شوم

پس عدم گردم، عدم چون ارغنون^۴

گویدم که: اَنَا لِیه راجِعون

فرا سوی هستی و نیستی

در پایان لازم است به این نکته هم اشاره شود: پروفیسور ایزتسو مفهوم «فنا» را در مقایسه با تائو^۵، یکسان میان آن دو یافته و می نویسد: در فنا، من با همه چیز مطلقاً یکی می شود و میان فاعل و مفعول تقابلی وجود ندارد. فاعلی که می بیند با مفعولی که دیده می شود، کاملاً یکی است و تفاوت میان «این» و «آن» یا «وجود» و «عدم وجود» برمی خیزد. من و دنیا دوباره به وحدت اولیه و مطلق خود باز گردانده می شوند. در مرحله ی یکی بودن مطلق، دیگر علم و آگاهی به وجود تفاوت میان گذشته و حال وجود ندارد. دیگر علم و آگاهی از گذشت زمان وجود ندارد. این است که می توانیم این وضعیت را چنین بگوییم: انسان اکنون در (هم اکنون سرمدی) به سر می برد و از آنجا که علم به (زمان همیشه در جریان) وجود ندارد، انسان در حالت نه مرگ و نه حیات قرار دارد. حالت نه مرگ و نه

که موجود حقیقی در آن تجلّی کرده بدین معنی که عالم چیزی جز نقوش و تصاویر يك نقاش نیست. جهان همچو عکسی است که در آب دیده می شود و با مالیدن چشم که کنایه از بیدار شدن است، در زمانی حقیقت دیده خواهد شد:

جمله تصویرات، عکس آب جوست

چون بمالی چشم را، خود جمله اوست

انسان معمولی به نوعی بیماری مبتلاست که مولانا آن را «حول» (= دو بینی) نامیده است. نشانه و عارضه این بیماری دیدن تصاویر خیالی به جای وجود حقیقی، یعنی نقش را به جای نقاش دیدن است. به عبارت کلی تر بیمار، «نیستی» را «هستی» و «هستی» را «نیستی» می پندارد.

نیست وش باشد خیال اندر جهان

تو جهانی بر خیالی بین روان

بر خیالی صلحشان و جنگشان

وز خیالی نامشان و ننگشان

چشمشان خانه ی خیال است و عدم

نیست ها را هست بینند لاجرم

ساختار این جهان چنان است که در آن قبله ی جان را پنهان کرده اند و هدف های ظاهر و پیدا از جمله خیالات اند و تعقیب کنندگان این اهداف سرگشتگان اند:

قبله ی جان را چو پنهان کرده اند

هر کسی رو جانبی آورده اند

خانه ای پر نقش تصویر و خیال

وین صور، چون پرده بر گنج وصال

لاجرم سرگشته گشتیم از ضلال

چون حقیقت شد نهان پیدا خیال

مولانا دام خیال را به ملکوت نیز تعمیم داده و معتقد است هر چه قابل اندازه گیری و تعیین حد و شناسایی باشد، فنا پذیر بوده و نمی تواند حق باشد، حتی عکس مهرویان ملکوت:

آن خیالاتی که دام اولیاست

عکس مهرویان بستان خداست

پیش بی حد هر چه محدود است لا است

کَلّ شیئ غیر وجه الله، فناست

به این ترتیب معشوق از دیدگاه مولانا آن ناشناخته بی نام و نشان است که با لفظ «عدم» مورد اشاره اوست:

فارسی ترجمه شده است. پروفیسور ایروتسو بین مفاهیم متداول در تصوف - مأخوذ از این عربی - و مفاهیم مندرج در این کتاب مقایسه ای انجام داده و آن را در کتابی که در ردیف اول فهرست منابع همین مقاله آمده منتشر کرده است.

فهرست منابع

- دکتر نوربخش، جواد (۱۳۷۹). فرهنگ نوربخش، جلد ششم، انتشارات بلدانقلم.
- دکتر نوربخش، جواد (۱۳۵۵). رسائل شاه نعمت الله ولی، جلد اول، انتشارات خانقاه نعمت اللهی تهران.
- رومی جلال الدین، مثنوی معنوی، لوح فشرده، انتشارات مؤسسه خدمات کامپیوتری نور.
- گوهری، محمد جواد (۱۳۷۹). صوفیسم و تائوئیسم نوشته ی ایروتسو توشیهیکو، انتشارات روزنه.

کوتاه و خواندنی

دعوت به خدا یا خویشتن؟

نقل است که شخصی بر خرقانی آمد و گفت:

«دستوری ده تا خلق را به خدا دعوت کنم.»

گفت: «زنتهار تا به خویشتن دعوت نکنی.»

گفت: «شیخا خلق را به خویشتن دعوت توان کرد؟»

گفت: «آری که کسی دیگر دعوت کند و تو را ناخوش آید

نشان آن باشد که دعوت به خویشتن کرده باشی.»

(تذکره الاولیاء عطار، ص ۶۶۸)

نی زماونی زتو!

نقل است شبی خرقانی نماز همی کرد، آوازی شنود که:

«هان بوالحسنو! خواهی که آنچه از تو می دایم با خلق

بگویم تا سنگسارت کنند؟ شیخ گفت: «ای بار خدای! خواهی

تا آنچه از رحمت تو می دایم و از کرم تو می بینم با خلق بگویم تا

دیگر هیچ کس سجودت نکند؟ آواز آمد: «نه از تونه از من.»

(تذکره الاولیاء عطار، ص ۶۷۲)

حیات، چیزی جز حال خود حق نیست و انسان در این حال
ورای هستی و نیستی است. (گوهری ۱۳۷۹، ص ۳۶۹)

عراقی در رساله لمعات، مقصود عاشقان را از شهود همین
فنا می داند و می گوید: عاشق را طلب شهود بهر فناست از
وجود. در عدم برای آن زند که در حال عدم آسوده بود. هم
شاهد بود، هم مشهود. (نوربخش ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۳۱۲)

یادداشت ها

۱- سه واژه: «محو و طمس و محق» از قرآن مجید اخذ شده است که خداوند می
فرماید: «یعوالمه میاشاء و یثبت» (محو می گرداند خدا آن چه را می خواهد و تثبیت می
کند، ۱۳ / ۲۹) (نوربخش ۱۳۷۹، ص ۲۶۸)، «فاذا النجوم طمست» (زمانی که
ستارگان می نور می شوند، ۸ / ۷۷). «فاطمنا اعینهم» (نور دیدگان را از بین بردم، ۵۴ /
۲۷) (همان منبع، ص ۲۷۴). «ولحص الله الذین امنوا و یحق الکافرین» (خدا
خالص گرداند مؤمنین را و نابود گرداند کافرین را، ۳ / ۱۴۱) (لوح فشرده قرآن سلیم).

۲- «برده پندار» در ادب فارسی مطرح بوده است، از جمله در اشعار نام آورانی
نظیر خواجه حافظ شیرازی و شیخ مصلح الدین سعدی نیز آمده است:
اگر از برده برون شد دل من، غیب مکن
شکر ایزد که نه در برده ی پندار بماند

(حافظ)

یکی را که پندار در سر بود

مینبار هرگز که حق بشنود

♦♦♦

یعلم الله که خیالی ز تنم پیش نماند

بلکه آن نیز خیالی است که می پندارند

(سعدی)

۳- امام فخر رازی (۶۰۶ - ۵۴۴ ه. ق.) یکی از بزرگترین حکما و علمای شافعی
است. وی جامع علوم عقلی و نقلی بوده و در تاریخ و کلام و فقه و اصول و تفسیر و
حکمت و علوم ادبی و فنون ریاضیات یگانه عصر خود به شمار می رفته است.
نوشته اند: در حوزه ی درس او بیش از دو هزار نفر جوینده (دانش پژوه)
علاقتمند می نشستند و حتی در مواقع سواری نیز نزدیک به سیصد نفر از شاگردان او برای
استفاده در رکابش پیاده می رفتند. وی را به خاطر ایراداتی که به فلاسفه وارد آورده است
«امام المشککین» نیز خوانده اند. (لغت نامه دهخدا)

۴- ارغنون. گونه ای ساز است که مبدع آن یونانیان بوده اند و اصل و ریشه «أرک»
امروزی است که در کلیساها نواخته می شود. از نظر مولانا این خوش آوازه ترین ساز جهان
است زیرا وی آن را با «صوت داوده» مشابه می دانسته است. یکی از معجزات داود پیغمبر
صوت خوش او بوده که با آن خلق را به حق فرامی خوانده و به گفته مولانا برخی با شنیدن
صوت خوش او از شدت خوشی هلاک می شده اند. گویا حیوانات نیز با شنیدن صوت
داود مسحور می گردیدند به طوری که شیر از آهو غافل می شده است:

هیچ کس را خود ز آدم تاکنون کی بدست آواز همچون ارغنون
که به هر وعظی بمیراند دوست آدمی را صوت خویش کرد نیست

۵- «نانو» آیین و طریقتی است مربوط به چین باستان. کتابی که حاوی جهان بینی
این طریقت چینی است «تائوتجینگ» نام دارد و به بیشتر زبان های زنده دنیا و همچنین به

آنجا که سخن باز می ماند، موسیقی آغاز می شود

موسیقی صدای خداست

نقش عارفان در حفظ و اشاعه موسیقی

علی اصغر مظهری کرمانی

بشنو از نی چون حکایت می کند

از جدایی ها شکایت می کند

خوب است به یاد بیاوریم بیشتر شاعران به ویژه عارفان و صوفیان نام آور، دیوان اشعار و اغلب داستان های منظوم و حتی منثور خود را به نام خدا و در نعت پیامبر و در قرون اولیه هجری قمری اغلب همراه یادی از خلفای راشدین آغاز کرده یا مقدمه آثارشان را به نام پیامبر و علی علیه السلام و گاه فرزندان زینت می بخشیدند. نمونه معروف آن گلستان و بوستان، دو اثر معروف شیخ مصلح الدین سعدی شیرازی است. گلستان او با بسم الله الرحمن الرحیم و منت خدای را عز و جل که طاعتش موجب قربت است و به شکر اندرش مزید نعمت، به زیبایی آغاز می شود. در آغاز بوستان سعدی هم این ابیات دیده می شود که مشهور خاص و عام است:

به نام خداوند جان آفرین

حکیم سخن در زبان آفرین

خداوند بخشنده ی دستگیر

کریم خطابخش پوزش پذیر

(صفحه ۳۸ و ۱۲۶ کلیات سعدی)

دیوان حافظ هم با الیایها الساقی شروع می شود، در عین حال که صاحب نظران معتقدند حافظ موسیقی دان و حداقل موسیقی شناس بوده. او عاشق است و سخن بسیار دارد و در غزلی با بهره گیری از سپر غم به میدان عشق قدم می گذارد:

بیا تا گل برفاشانیم و می در ساغر اندازیم

فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو در اندازیم

اگر غم لشکر انگیزد که خون عاشقان ریزد

من و ساقی به هم سازیم و بنیادش بر اندازیم

بتهوون موسیقی دان معروف و نام آور آلمانی در ردیف معدود هنرمندان بزرگ اروپاست که اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم میلادی می زیسته و شهرتی جهانی دارد. هنرمند نامی سخنی دارد که دو قرن ورد زبانها است. او می گوید: آنجا که سخن باز می ماند، موسیقی آغاز می شود.

آن نوازنده با ذوق و هنرمند نامدار در اندیشه بیان قدر و ارزش موسیقی است و سخن او هم بسیار ارزنده و زیباست. اما می توان به این صورت هم به حضور و اثر موسیقی اشاره کرد و شاهد مثالی هم از شاعر و عارف نامی ایرانی و ادیب مشهور قرن نهم هجری قمری نورالدین عبدالرحمان جامی آورد و گفت: گاه چون موسیقی آغاز می شود سخن ادامه نمی یابد.

تا گرفتگی چو زهره در بر چنگ

چنگ زهره فتادی از آهنگ

(دیوان اشعار جامی)

جامی در نفعات الانس با شرح حال فخرالدین عراقی از افکار و حالات عارفانه او سخن می گوید و از غوغای عاشقانه و شور و حال اش با غزلی - با مطلع زیر - یاد می کند که نشانه اثر و ارزش ساز و موسیقی در مکتب عشق صوفیانه است.

ساز طرب عشق که داند که چه ساز است

کز زخمه ی او نه فلک اندر تک و تاز است

حقیقت امر این است که نمی توان سخن از موسیقی به میان آورد و از یاد عارف نام آور ایران زمین که شش قرن پیش از این می زیسته غافل بود. عارف و صوفی نامی مورد نظر ما مولانا جلال الدین محمد بلخی است که شش دفتر پر بار مثنوی معنوی خود را به نام نی و با آهنگ موسیقی و آوای «نی نوا» آغاز کرده که به راستی در نوع خود نه تنها کم سابقه که بی نظیر است.

استاد حسینعلی ملاح در کتاب حافظ و موسیقی، اظهار عقیده می کند که: اگرچه حافظ به صورت ظاهر موسیقی دان نبوده، ولی موسیقی شناس بوده و می شود یقین داشت موسیقی را صدای خدا می دانسته است. (نقل از صفحه ۵۵۹ تاریخ کرمان)

عارف و شاعر قرن ششم هجری قمری شیخ فریدالدین عطار نیشابوری که چندین اثر معروف به نظم و نثر دارد و کتاب منطق الطیر معروف ترین آنهاست این اثر خود را به نام خدا و با بسم الله الرحمن الرحیم و به دنبال آن این ابیات آغاز می کند:

آفرین جان آفرین پاک را

آن که جان بخشید و ایمان خاک را

عرش را بر آب بنیاد او نهاد

خاکیان را عمر بر باد او نهاد

مطلب مقدمه منطق الطیر چندین صفحه ادامه دارد و پس از آن هشت صفحه در نعت حضرت رسول ﷺ و هفت صفحه در مناقب چهار تن خلفای راشدین اختصاص داده است. عطار تذکرة الاولیا را هم با بسم الله الرحمن الرحیم شروع کرده و با خطبه ای عربی با این سرآغاز، الحمد لله الجواد بافضل انواع النعماء المنان باشرف اصناف العطاء المحمود فی اعالی ذری العز و الکبریاء... ادامه داده است.

الهی نامه عطار هم با این ابیات شروع می شود که:

به نام آن که ملکش بی زوال است

به وصفش نطق صاحب عقل لال است

مفرح نامه جان هاست نامش

سر فهرست دیوان هاست نامش

البته باید کار کم سابقه ی مولانا را مورد توجه قرار داد که مثنوی را - صرف نظر از مقدمه مثنوی عربی آن که بسم الله الرحمن الرحیم، دارد و چنین شروع می شود: هذا کتاب المثنوی، وهو اصول اصول اصول الدین، فی کشف الاسرار... که این همه معرفی کتاب است به زبان عربی و با این جمله پایان می پذیرد که: حسبنا الله ونعم الوکیل - آغاز می کند ولی این همه ارتباطی با دفاتر شش گانه مثنوی ندارد. او دفتر اول مثنوی خود را با فریادنی هجران کشیده و دور افتاده می گشاید که:

بشنو از نی چون حکایت می کند

از جدایی ها شکایت می کند

کز نیستان تا مرا بریده اند

در نفیرم مرد و زن نالیده اند

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق

تا بگویم شرح درد اشتیاق

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش

باز جوید روزگار وصل خویش

من به هر جمعیتی نالان شدم

جفت بدحالات و خوشحالاتان شدم

هر کسی از ظن خود شد یار من

از درون من نجست اسرار من

سر من از ناله ی من دور نیست

لیک چشم و گوش را آن را نور نیست

(صفحه ۹ دفتر اول مثنوی)

به باور نویسنده مولانا که عارفی نامی است با این کاری سابقه خواسته در برابر متحجری که به موسیقی نگاهی غضب آلود داشتند، فریاد بردارد: موسیقی صدای خداست. صدایی که او از دل تاریخ قرون و اعصار ایران شنیده است. باید توجه داشت که تمام وجه آهنگین و موسیقایی مناجات های اسلامی و حتی اذان، هنری است که در صدر اسلام وجود نداشته و پس از مسلمان شدن ایرانیان و اشغال ایران توسط اعراب، به تدریج پدید آمده است. تا آنجا که در حال حاضر مناجات آهنگین در ناخودآگاه اغلب ایرانیان با احساسات ناب عرفانی در هم آمیخته و در حقیقت این دو جدایی ناپذیر شده اند. به این صورت که در مجالس مذهبی کنونی شیعیان ایرانی، آواز - آن هم برابر ردیف های رسمی موسیقی - مطرح است و مورد ایراد هم نیست.

محمود خوشنام پژوهشگر موسیقی ایرانی معتقد است: هر کار موسیقایی که قبل از تسخیر ایران بین اعراب معمول بوده کارهای بسیار ساده ای است که از دوران جاهلیت نشان داشته. ولی با نفوذ سنت موسیقی باریدی ایران پیش از اسلام به فرهنگ عرب، زیر نفوذ فرهنگ تازه قرار گرفته و پرورده شده که این همه نمودار این واقعیت است که: ارتباط موسیقی و دین و مذهب در ایران - برعکس تصورات رایج - دو جانبه بوده است.

ابوالفرج بیرونی که به عقیده محققان نوشته های او یکی از معتبرترین منابع عربی در باره ترانه های موجود در قرن های دوم و سوم هجری قمری است، از ۳۳۰ ترانه سرای عرب نام برده

که نود تن از بهترین های ایشان، یا زاده ایران و ایرانی هستند، یا ایرانی تبار بوده اند. (بادداشت های شخصی نویسنده)

در مورد قرون اولیه هم که می گویند همه جا سکوت حاکم بوده، می توان باور داشت که اهل دل در زیرزمین ها و سرداب ها به صورت پنهانی موسیقی سنتی باربدی را حفظ کرده اند. به این امید که وقتی موج تعصبات فروکش می کند، کم کم در میان مهاجران، دوستداران موسیقی را یافته و آنان را با شعر و ترانه و موسیقی سنتی باربدی ایران قبل از اسلام آشنا کنند. آنان کم کم با بهره گرفتن از موسیقی برای ارائه بهتر آداب و آئین مذهبی نظیر اذان، توانسته اند توجه دینداران متعصب را به ارزش موسیقی جلب کرده از این طریق به حفظ موسیقی سنتی ایران کمک کنند.

بعدها به تدریج استفاده از موسیقی در مراسم روضه خوانی و تعزیه گردانی هم به خوبی رواج یافته و گسترش پیدا کرده تا آنجا که در حال حاضر اغلب قاریان قرآن و بیشتر مداحان اهل بیت و اغلب منبری ها با ردیف های موسیقی ایرانی آشنایی دارند و روضه و مدح و تعزیه و قرآن را بر اساس دستگاه های موسیقی و ردیف های آن می خوانند. بیهوده نیست که صاحب نظران گفته اند: ابونصر فارابی مسلمان، کتاب موسیقی الکبیر را نوشته و به صورت عملی موسیقی را در دوران خویش نظم و نسق و دستوری تازه بخشیده است. (همان منبع)

به این ترتیب صمیمانه می توان نظر مولانا را باور داشت که: موسیقی صدای خدا و آوای پر شور و حال پر و بال زدن فرشتگان خداست. موسیقی صدایی است که با پیدایش انسان پدید آمده و تا کنون علیرغم همه مشکلات به جا مانده و باز هم باقی خواهد ماند. مگر نه این است که گفته اند خداوند شیشه را در بغل سنگ نکه می دارد که می بینیم که نگاه داشته است.

بیشتر اشاره کردم تعبیر من در این مورد که موسیقی صدای خداست، آن هم با استفاده از این موضوع که مطلب را مولانا با شیوه خود بیان داشته، خالی از پشتوانه نیست. بهترین دلیل این مدعا آن است که: اغلب نامدارانی که پیش از مولانا و بعد از او دیوانی ساخته یا کتاب دیگری نظیر تاریخ پرداخته اند، سخن نظم یا نثر خود را - به صورتی که شاهد مثال آوردیم - به نام خدا و اغلب پیامبر آغاز کرده اند. ولی مولانا نه تنها مثنوی را با بشنو از نی آغاز کرده که گویی سر آن داشته صدای خدا را از دل نی برآرد و به گوش همه عارفان و عاشقان برساند و با نوای جانسوز

نی، عشق را در دل های پذیرای عشق، فریاد کند.

آتش عشق است کاندر نی فتاد

جوشش عشق است کاندر می فتاد

ما چو چنگیم و تو زخمه می زنی

زاری از مانه، تو زاری می کنی

ما چو ناییم و نوا در ما ز تو است

ما چو کوهیم و صدا در ما ز تو است

(صفحات ۱۰، ۳۵ و ۳۶ دفتر اول مثنوی)

استاد دکتر محمد استعلامی، که بخش عمده ای از عمر پر بار خود را صرف تحقیق و تفحص در مثنوی مولانا کرده، گونه ای دیگر به این نکته مهم پرداخته و با صراحت می نویسد:

«این نی»، مولاناست، مولاناست که در مثنوی و دیوان شمس بارها خود را به نی و چنگ تشبیه کرده است و عشق که در او آواز می آفریند نفس آن نوازنده ای است که همه ی «نی ها» را در همستی به صدا در آورده است. (صفحه ۱۹۳ دفتر اول مثنوی) چنین است که استاد دکتر استعلامی هم مطلب را به روشنی بیان داشته و صدای خدا بودن آوای نی را تایید می کند که: این همه آواها و نفس ها که «نی» را به صدا در می آورد، از خداست.

به باور بسیاری از محققان مولانا جلال الدین محمد بلخی ۱۸ بیت اول مثنوی معنوی را پیشتر و در خلوت تنهایی سروده و آن را آماده داشته است. وقتی حسام الدین چلبی از او تقاضای سرودن مثنوی را - نظیر آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری - می کند، آن ابیات را به عنوان سرآغاز مثنوی به او ارائه می دهد که می شود مقدمه دفتر اول مثنوی معنوی. پس از آن هر زمان مولانا حالی داشته مثنوی را فی البداهه می سروده و حسام الدین می نوشته است. در بخش مقدماتی این نوشته پاره ای از آن ۱۸ بیت را آورده ایم و اینک بقیه را نقل می کنیم که همه هیجده بیت مقدمه مثنوی پیرامون صدای خداست، و آوایی است که در «نی» دمیده می شود و عشق را عارفانه فریاد می کند.

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست

لیک چشم و گوش را آن نور نیست

آتش است این بانگ نای و نیست باد

هر که این آتش ندارد، نیست باد

آتش عشق است کاندر نی فتاد

جوشش عشق است کاندر می فتاد

موسیقی را صدای خدا اعلام کرده، در دیوان غزلیاتش هم - که آن را به نام شمس تبریزی مراد و مولای خود سروده و به نام دیوان شمس یا دیوان کبیر معروف است - همه جا موسیقی یا آهنگ شعر جلوه ای قابل توجه دارد. استاد دکتر محمد شفیع کدکنی در مقدمه گزیده غزلیات شمس، موسیقی یا آهنگ شعر را در غزلیات شمس به چهار دسته طبقه بندی کرده است:

موسیقی بیرونی یا وزن عروضی، موسیقی کناری یا قافیه و ردیف، موسیقی داخلی یا مجموعه هم آهنگی هایی که از طریق وحدت یا تضاد صامت ها و مصوت ها، کلمات پدید می آید و بالاخره موسیقی معنوی یا ارتباط های پنهانی عناصر يك مصرع که از رهگذر انواع تضادها و تقابل ها پدید می آید.

محقق دانشمند استاد محمدرضا شفیع کدکنی، به تفصیل به هر يك از موارد یاد شده پرداخته و شاهد مثال هایی از دیوان شمس آورده که مورد نظر ما در این یادداشت نیست. تنها به ذکر گزیده آن چه که استاد آورده، اکتفا می کنیم.

در موسیقی بیرونی تنوع و پویایی اوزان عروضی است که زمینه اصلی دیوان کبیر را تشکیل می دهد و دارای موسیقی یا وزن خیزابی و تندی است، نظیر آن چه در این اشعار آمده:

ای رستخیز ناگهان، وی رحمت بی منتها

یا: مرده بدم، زنده شدم، گریه بدم، خنده شدم

یا: زهی عشق، زهی عشق، که ما راست خدایا

در موسیقی کناری کوشش مولانا برای استفاده از ردیف و انواع قافیه است که در هیچ دیوان دیگری سابقه ندارد و جای جای موسیقی کناری را فریاد جان مواج خویش ساخته نظیر:

رندان سلامت می کنند جان را غلامت می کنند

مستی ز جامت می کنند مستان سلامت می کنند

یا: بی همگان به سر شود بی تو به سر نمی شود

داغ تو دارد این دلم جای دگر نمی شود

در موسیقی داخلی نکته مهم این است که: این موسیقی از همان قافیه درونی حاصل می شود و کمتر غزلی از مولانا می توان یافت که از قافیه درونی خالی باشد. در حقیقت قافیه داخلی در اوزان خیزابی به سادگی جایش را باز می کند، نظیر:

یار مرا، غار مرا، عشق جگرخوار مرا،

یار تویی، غار تویی، خواجه نگه دار مرا

نی، حریف هر که از یاری برید

پرده هایش پرده های ما درید

همچو نی زهری و تریاکی که دید

همچو نی، دمساز و مشتاقی که دید

نی، حدیث راه پر خون می کند

قصه های عشق مجنون می کند

محرم این هوش جز بیهوش نیست

مر زبان را مشتری جز گوش نیست

در غم ما روزها بیگانه شد

روزها با سوزها همراه شد

روزها گرفت، گو رو باک نیست

توبمان، ای آن که چون تو پاک نیست

هر که چون ماهی ز آبش سیر شد

هر که بی روزی است روزش دیر شد

در نیابد حال پخته هیچ خام

پس سخن کوتاه باید والسلام

(صفحه ۹ دفتر اول مثنوی)

ضروری است به این نکته اشاره شود که بعد از اسلام و اشغال ایران توسط اعراب، موسیقی ما مورد بی توجهی و بغض پاره ای از متحجرین بود. تا آنجا که استفاده از ساز و گاه در دست داشتن و نگاه کردن به آن هم جزو گناهان شمرده می شد. در آن حال و هوا که از قرن سوم هجری قمری تصوف هم به صورت نیمه پنهانی درآمد و سخن عارفان با راز و رمز توأم شد، این صوفیان صافی هنرمند بودند که ساز را زیر لباس مخفی کرده در زوایایی که صوفیان جمع شده بودند، به حفظ و اشاعه آن می پرداختند. اگر چه باز هم مورد بغض بودند که بعض متحجران به هیچ صورت تحمل ساز و آواز صوفیان را - هر چند با مدح مولا علی و یاد حق و نام خدا همراه بود - بر نمی تافتند.

جالب است در چنان حال و هوایی و در شهری مثل قونیه که یکی از شهرهای مذهبی عالم اسلام آن زمان بوده، مولانا در بازار شهر همراه با گروه کثیری از پیروان خود به رقص و پایکوبی می پردازد و نوازندگان و قوالانی هم آنها را یاری می دهند. با این همه کسی را جرأت اعتراض به او نیست که مقام مولانا برتر از این حرفهاست و متحجران هم ناگزیر از سکوت هستند. مولانا علاوه بر آن چه در مقدمه مثنوی آورده و بدان وسیله

بوده که ترك عادت برایش اشكال نداشته و به طور یقین از آن حالات بیرون بوده است. در عین حال باید دانست که مشتاق موسیقی دان بوده، آواز را بسیار خوب می خوانده و تار را هم استادانه و به نهایت امتیاز می نواخته. رونق علی سراینده غریب مرید و همسفرش بعد از سنگسار شدن مشتاق زندگیش را براساس آنچه از او شنیده، به نظم کشیده. او زندگی پر ماجرای مشتاقعلی شاه را - که همه درگیری عاشقانه به خاطر تار زدن بی نظیر همراه با زیبایی خاص و صدای خوش او بوده - از کودکی تا دورانی که در شیراز به دیدار مرادش می رسد و به او دل می سپارد، چنین آورده است:

تربیت یافت، یار آواز گردید به موسیقی سرافراز
شد کامل ماهر اندر آن فن کش اصفاهان بگفت احسن
حاصل که چو او به ساز و آواز در اصفاهان نبود دمساز

جوان هنرمند اصفهانی برای فرار از مسائل عشقی و بار گناهی که می رفت دامنش را بگیرد راهی فارس می شود. آنجا روزی هنگام سرگشتگی در بیابان با قلندری روبرو می شود و مجذوب گردیده سر خم می کند و به دامنش چنگ می زند:

چشمش چو به آن جمال افتاد مهرش چون دل به سینه جا داد
حیران استاد در نظاره دل شد ز کفش به يك اشاره

هنرمند جوان به صوفیان پیوسته يك شبه ره صد ساله رفته مشتاقعلی شاه شد و همراه آنان از شیراز به تهران و مشهد و برای زیارت مزار شاه نعمت الله ولی به کرمان رفت. او در کرمان و ماهان غوغا برپا کرد و نام آورانی نظیر مظفرعلیشاه که از عالمان و دانشمندان برجسته بودند، مجذوب شدند و سرانجام به فتوای يك روحانی متحجر وسیله مردم نادان سنگسار شد.

بشنو که شهاده راست اقسام هر کس قسمی برد از آن کام
دانی ز شهید چیست مطلوب گر گوش دهی بیان کنم خوب
گاهی مشهود و گاه شاهد معنای شهید شد مشاهده
در مسجد ادا فریضتین کرد پس رو بسوی تصدق آورد
بیرون چو زباب مسجد آمد عامه کردند راه او سد
کشتند به سنگ و چوب او را با آن که نبود جنگ او را

(صفحه ۱۲۵ غرائب، رونقعلی شاه کرمانی)



نوح تویی، روح تویی، فاتح و مفتوح تویی

سینه ی مشروح تویی، بر در اسرار مرا

بالاخره در مورد موسیقی معنوی باید گفت که نزد مولانا از آن موسیقی معنوی که آگاهانه از طریق صنایعی چون مراعات النظر و تضاد و طاق و غیره پدید آید و شاعر بدان ملتزم شوند، کمتر نشانی هست. (ص ۲۶ مقدمه کزیده غزلیات شمس) با این حال باید قبول کرد غزلیات منسوب به شمس تبریزی خود عین موسیقی به شمار می رود و همه اشعار دیوان کبیر آهنگین است.

متأسفانه بعد از درگذشت مولانا با همه اعتباری که او در دنیای اسلام به ویژه میان عارفان و صوفیان نامی ایرانی داشت، بعضی از متحجرین تا آنجا با او و مثنوی دشمنی ورزیدند، که آن را ناپاک می خواندند و دست زدن به آن کتاب به راستی معنوی و مقدس را هم منع می کردند. در آن سال ها دشمنی با موسیقی نیز با توجه به مکان و زمان گاه متغیر بود ولی به طور کلی روحانیون متحجر آن را تحریم کرده بودند و با نوازندگان ساز نیز دشمنی و خصومت می ورزیدند و تحمل حیات آنها را هم نداشتند.

نمونه زنده آن سنگسار شدن مشتاقعلی شاه کرمانی توسط عده ای از مردم متعصب به هیجان آمده در شهر کرمان بود که بعضی از متحجران شهر او را به نواختن تار متهم کرده بودند. صاحب طرائق الحقایق ماجرا را به این صورت آورده است که:

مشهور چنان است که جناب مشتاقعلی شاه را «تار» وحدت بوده و گاهی مشتاقان عالم وحدت را به مضراب او تاد از کثرت می رهانیده که بعضی به توجیه و انکار برآمدند. از مرحوم میرزا مهدی نقل کرده اند که در وقت زیارت مشهد از میرزای مشتاق کیفیت آن کار را پرسیدم گفت: اوقاتی که در ملازمت کریم خان زند بودم اشتغال به تار زدن داشتم ولی پس از آن تارک شدم. ولی پس از چندی ناراحتی دماغ پیدا کردم که اطباء گفتند از علت ترك این عادت است و باید مشغول باشی که در شبانه روز یکی دو بار تار می زنی، آن هم بدون حضور اغیار و تنها محض رضایت خالق جبار. (ص ۱۹۴، ج ۳ طرائق الحقایق، محمد معصوم شیرازی)

به باور نویسنده، این روایت قابل قبول نیست و نمودار آن است که بعد از شهادت مشتاق، افرادی برای حفظ موقعیت خود و رفع و رجوع کار، در مقام توجیه تار زدن آن مرد خدا برآمده و او را به ناراحتی دماغ نسبت دادند. حال آن که مشتاق در مقامی

خانقاه و خانقاه داری (ه)

به در نمی رود از خانقاه یکی هشیار که پیش شهنه بکرید که صرفیان مستند

موقوفات طریقت نعمت الهی در ایران و جهان

روایت صوفی

خانقاه نعمت الهی در سیرجان

در تاریخ ۲۱ / ۳ / ۱۳۲۸ یکی از ارادتمندان مرحوم آقای ذوالریاستین مونسعلیشاه قطعه زمینی به مساحت ۶۵۰ متر مربع را به سلسله نعمت الهی تقدیم نمود. در تاریخ ۳۰ / ۳ / ۱۳۳۰ حسب الامر مرحوم ذوالریاستین، مرحوم سرهنگ محمد ولی غفاری - که در آن زمان درجه سرگردی داشت - وقف نامه آن را تنظیم و امضا نمود.

در سال ۱۳۳۱ ساختمان اصلی خانقاه به کوشش مرحوم محمود محسنی به مساحت ۱۳۴ متر مربع بنا احداث و در سال ۱۳۶۰ خورشیدی ۶۲ متر مربع دیگر شامل حمام، سرویس و دویاب مغازه که همگی جزء لاینفک موقوفه می باشند زیر نظر سرپرست وقت آن خانقاه - مرحوم حسین ستوده نیا - به آن اضافه گردید. این خانقاه در حال حاضر محل حضور و تشکیل جلسات فقری صوفیان نعمت الهی سیرجان می باشد.

خانقاه بم، نخستین خانقاه پیر طریقت کنونی و سرنوشت آن

لازم به یادآوری است زمانی که پیر طریقت کنونی به عنوان پزشک با عنوان رئیس بهداری شهرستان بم در استان کرمان خدمت می کردند، با عنوان شیخ المشایخ شادروان مونسعلی شاه به امور صوفیان به ویژه در منطقه جنوب شرقی - که به دلیل وجود مزار حضرت شاه نعمت الله ولی، پایتخت فقر و زیارتگاه صاحبدلان به حساب می آمد - رسیدگی می نمودند.

پیر طریقت با خرید قطعه زمینی در حاشیه یکی از خیابان های اصلی شهر که مسیل رودخانه و بی ارزش بود ولی با ایجاد سیل

در بخش های گذشته به پیدایش خانقاه از اواخر قرن دوم اشاره شد و ضمن بررسی پیدایش مکتب تصوف و تحولات آن به دوران شاه نعمت الله ولی رسیدیم که طریقت جدید براساس وحدت وجود در مکتب تشیع شکل گرفت. از خانقاه های پیش از آن هم یاد کردیم و به خانقاه های شاه برداختیم و در مورد انتقال مرکز طریقت نعمت الهی به هندوستان نیز اشاره شد و از خانقاه شاه خلیل الله و شاه حبیب الدین محب الله نوه شاه حوالی قصبه بیدر یاد نمودیم. از سید معصوم علی شاه هم یاد شد که در سال ۱۱۹۰ ه ق از هند وارد شیراز شده طریقت نعمت الهی را تجدید کرد. اخراج سید و یارانش از شیراز که راهی تهران و خراسان شدند تا دوران مستعلی شاه شیروانی نام و نشانی از خانقاه نیست و صوفیان دو قرن در خفا زندگی کرده یا در سفر بودند. در زمان رحمت علی شاه از سوی محمد شاه قاجار فرمان نایب الصدوری به نام مستعلی شاه صادر شد و با این عنوان به فارس رفته مستقر گردیده خانقاهی بنا کرد که اثری از آن نیست. اینک ادامه مطلب در ارتباط با خانقاه های نعمت الهی در قرن اخیر. صوفی»

به گونه ای که در بخش های پیشین اشاره داشتیم در عصر حاضر و به دوران زعامت مرحوم مونسعلی شاه ذوالریاستین، شش خانقاه در نقاط مختلف ایران در املاک وقفی دایر بود که به مشکلات بعد از مرگ ایشان به خاطر وقف نکردن خانقاه تهران اشاره شد و نحوه خرید و توسعه و وقف آن را نیز بیان نمودیم. لازم به بیان است که خانقاه نعمت الهی در سیرجان نیز در زمان حیات مرحوم مونسعلی شاه احداث و وقف گردیده است که در شماره قبل از قلم افتاده و در زیر توضیحاتی درباره آن ارائه می گردد.



بنای ورودی آرامگاه شاه نعمت الله ولی کرمانی

نوبت در خانقاه اذان می گفت و در ایام محرم روضه خوانی داشت و ماه رمضان سفره می داد.

متأسفانه تعدادی از افراد متعصب که تحت تأثیر معدودی متحجر قرار داشتند یا ناخودآگاه وسیله گروه های خاصی تحریک می شدند، در روزهای اول پیروزی انقلاب خانقاه را اشغال کردند. در آن ماجرا نه تنها اموال و اثاث شیخ و خانواده او به تاراج رفت که وسایل وقفی موجود در خانقاه هم همان سرنوشت را پیدا کرد. افسانه هایی هم ساختند و پرداختند تا به راحتی اعمال ناروایی را که انجام شده بود، توجیه نمایند ولی جای خوشوقتی است مردم بم با شناختی که از شیخ طریقت در بم داشتند و با روحیه و افکار و عقاید و رفتار و کردار صوفیان آشنایی داشتند، تنها با اظهار تأسف ابراز همدردی کردند.

از سوی دیگر بنای خانقاه از همان آغاز در اختیار یکی از ارکان های انقلابی قرار گرفت و تا روزی که متأسفانه بلای زلزله شهر بم را یک سره بر سر مردم خراب کرد و بنای خانقاه هم از این قاعده مستثنی نبود، در آن حضور داشتند. بعد از وقوع زلزله به دستور پیر طریقت آقای محمد دهش مأمور شد تا مدرسه ای را در شهر بم به هزینه و از محل کمک صوفیان بنا کند که خوشبختانه شنیده شده این کار در دست انجام است و به خواست حق هرچه زودتر تمام شده در اختیار آموزش و پرورش بم قرار داده خواهد شد، تا دانش آموزان فاقد مدرسه از آن

بند یکی از بهترین مناطق شهر بم شد، بنای خانقاهی را آغاز کردند. پیر طریقت و صوفیان بم همراه با صوفیان دلبسته به ایشان - نظیر مرحوم خراباتی - که اغلب از تهران و سایر نقاط ایران به بم می آمدند، ساعات فراغت را به کار بنایی مشغول بودند. به قول یکی از صوفیان - که آن ایام مخالف صوفیان ولی ناظر تلاش صوفیان بوده است - به راستی که در خشت خشت آن خانقاه جای پا یا اثر دست پیر را می شد یافت. به همین دلیل هم صوفیان قدیمی طریقت نعمت اللهی علاقه ای خاص به آن خانقاه داشتند که به قولی نخستین بنای ایجاد شده توسط ایشان بود.

بنای خانقاه بم با پلاک ثبتی شماره ۱/۵۰۴۵ که در دوران مرحوم ذوالریاستین آغاز شده بود، چند ماه پس از درگذشت آن شادروان پایان یافت و در آذرماه سال ۱۳۳۲ خورشیدی به صورت رسمی و با رعایت موازین قانونی و شرعی وقف سلسله نعمت اللهی شده و در اختیار صوفیان قرار گرفت.

برابر وقفنامه خانقاه بم که در صفحه ۱۷۷ شماره ۹۷۶۵ دفتر اسناد رسمی شماره ۱۰ شهرستان بم در تاریخ ۱۳۳۲/۹/۹ به ثبت رسیده و تصویر آن در اختیار نویسنده است، مقرر گردیده که بنای خانقاه قابل خرید و فروش نیست و به رهن و وثیقه نمی توان داد و در آن باید به عبادت و ادای وظایف طریقتی پرداخت. تولیت وقف با خود پیر طریقت و بعد از ایشان با قطب تعیین شده از سوی ایشان و اقطاب جانشین ذکر شده است تا ظهور حضرت قائم عجل الله تعالی فرجه الشریف و نظارت موقوفه هم با شیخ طریقت در بم است. در پایان واقف مزبور ملک وقفی را تخلیه ید نموده و به عنوان تولیت تصرف کرده است.

بد نیست اشاره ای به سرنوشت این ملک وقفی بکنیم که همه چیز آن روشن است و بنای آن به کد بین و عرق جبین پیر طریقت و صوفیان علاقمند آغشته بوده و هزینه های آن از محل سرکشی از مریض های ساکن روستاها - آن هم با رکاب زدن به دوچرخه و دریافت حق القدم دو تومان - تأمین شده بود. خانقاه بم تا پیروزی انقلاب در اختیار صوفیان نعمت اللهی بود و شیخ مازون از طرف پیر طریقت در خانقاه بم یکی از مشایخ معروف و صاحب وسواس در امر شریعت مرحوم محمد حمزه ای نژاد بود که علاوه بر انجام وظایف طریقتی و برگزاری جلسات صوفیان در شب های پنج شنبه و دوشنبه، در شبانه روز سه



ورودی بنای قدیمی بازسازی شده خانقاه نعمت الهی کرمان

معماران و عباس مهتّا در ایجاد این موقعیت نقشی به سزا داشتند که ضرورت دارد یاد خیرشان را گرامی بداریم.

خانقاه زنجان

بعد از خانقاه های بم و زاهدان به عنوان سومین خانقاه دایر شده در دوران زعامت پیر طریقت کنونی، باید از خانقاه زنجان یاد کنیم. متأسفانه نویسنده در جریان کار این خانقاه نبوده و سند و مدرکی هم جز وقف نامه در اختیار نیست. تنها می توان یادآور شد این خانقاه هم در دورانی که هنوز پیر طریقت کنونی در شهر بم توقف داشته به تهران منتقل نشده بودند، در سال ۱۳۳۴ خریداری گردید. توسعه این خانقاه در سال ۱۳۳۷ انجام شده و

استفاده کنند.

امید است دست اندرکاران به ویژه مسئولان آن ارگان انقلابی که نزدیک بیست و پنج سال بنای خانقاه را در اختیار داشتند، اکنون که تنها تلی خاک از آن همه باقی مانده است، آن زمین وقفی را در اختیار درویشان نعمت الهی قرار دهند تا در میان خاک های خانقاه مورد علاقه خود به یاد خدا باشند و به ذکر حق بپردازند.

خانقاه های زاهدان

دومین خانقاه دایر شده در دوران پیر طریقت کنونی، در شهر زاهدان قرار داشت که خانه ای کوچک با بنایی خشت و گلی بود و یکی از ارادتمندان ایشان مرحوم حاج علی اصغر معماران آن را خریداری و به صورت رسمی وقف صوفیان نعمت الهی کرد. تصویر وقف نامه رسمی این خانقاه که در صفحات ۱۶ و ۱۷ دفتر سردفتر شماره ۶۶۷۰ و در ثبت اسناد و در صفحه ۴۰ اسناد رسمی زاهدان در تاریخ ۱۰/۴/۱۳۳۳ ثبت شده، در اختیار نویسنده است. این وقف نامه نیز برابر موازین شرعی و قانونی نوشته شده بوده و تولیت آن نیز مشخص است.

از آنجا که بنای این خانقاه کوچک و برای صوفیان کافی نبود، در سال ۱۳۴۷ در دوران خدمت شیخ بزرگوار مرحوم شاکر، بنای قدیمی تخریب و خانقاه باز سازی و بنایی دو طبقه ایجاد گردید. با این همه با سفر پیر طریقت برای افتتاح خانقاه به زاهدان احساس شد که باز هم بنای آن برای صوفیان منطقه کافی نیست. بنا بر این زمین و بنای خانقاه تازه ای در یکی از مناطق آباد و تازه ساز شهر به نام خانقاه نعمت الهی زاهدان با تولیت دکتر جواد نوربخش، نورعلی شاه، خریداری شد ولی بعدها برای استحکام کار وقف، برابر موازین شرعی و قانونی این خانقاه هم در تاریخ ۳۰ خرداد ۱۳۷۰ با استفاده از وکالتنامه رسمی تأیید شده از سوی پیر طریقت رسماً وقف فقرای سلسله نعمت الهی شد.

خوشبختانه هر دو خانقاه زاهدان در ردیف خانقاه های دایر و مورد استفاده همه صوفیان طریقت نعمت الهی در استان سیستان و بلوچستان و از اعتباری خاص برخوردار است. مشایخ و صوفیان نامدار و خدمتگزاری نظیر مرحومان شاکر، حاج عباس



نمایی از ساختمان خانقاه نعمت‌اللهی در شهر زاهدان (استان بلوچستان و سیستان)

خوشبختانه این خانقاه در موطن پیر طریقت کنونی و به قولی پایتخت فقر و زیارتگاه صوفیان نعمت‌اللهی - به خاطر وجود مزار شاه نعمت‌الله ولی در ماهان و مقبره مشتاق علی شاه در کرمان - هنوز دایر و مورد استفاده صوفیان طریقت نعمت‌اللهی است. بدیهی است علاوه بر همه سوابق درخشان گذشته این طریقت در کرمان، مشایخ نام‌آوری نظیر مرحوم مرشدی - کسی که پیر طریقت کنونی را دستگیری کرد - و زنده یادان میرحسینی، عبدالله دهش و محمد حمزه ای نژاد، در کسب موقعیت و احترام ویژه‌ای که مردم کرمان برای صوفیان نعمت‌اللهی قائل هستند، نقش اساسی داشته‌اند. همان‌طور که مرحوم ماشاالله نیک طبع نیز در تعمیر و بازسازی این خانقاه تلاش بسیار کرده و اکنون درویش حسین نیک طبع در اداره این مرکز معنوی نقشی اساسی دارد. **ادامه دارد**

منابع:

پرتوی از نور، جواد ذکائی، چاپ دوم، ۱۳۸۲، تهران.
جله نور، روایت صوفی، چاپ اول، ۱۳۷۲، انتشارات خانقاه، لندن.

پلاک ثبتی ۳/۵۳۰۰ به صورت رسمی و برابر موازین شرعی و قانونی وقف طریقت نعمت‌اللهی شده است. (ذکائی ۱۳۸۲، ص ۲۷۸)

وقفنامه این خانقاه به شماره ۱۳۷۴۶ در تاریخ ۱۳۳۷/۷/۲۳ در دفترخانه اسناد رسمی شماره ۷ زنجان توسط محمد زهری به وکالت پیر طریقت ثبت شده و تصویر آن در اختیار نویسنده است.

خانقاه کرمان و تاریخچه آن

شاید از خانقاه کنونی کرمان بتوان به عنوان قدیمی‌ترین خانقاه نعمت‌اللهی - البته با توجه به تاریخچه آن - یاد کرد. بدیهی است این خانقاه قدیمی و تاریخی که به جد پیر طریقت کنونی - که از زعمای طریقت نوربخشیه بوده - تعلق داشت، در دوران زعامت نورعلی شاه کرمانی، دکتر جواد نوربخش کرمانی، با تمهیدات قانونی و جلب موافقت ورثه آن شادروان که پدر و مادر خود ایشان هم در زمره آنها بودند، در اختیار طریقت نعمت‌اللهی قرار گرفت. بنای این خانقاه به جز مقبره صاحب اصلی آن خانقاه تخریب و نوسازی ولی مقبره تعمیر شد و آن همه پس از بازسازی و تعمیر و توسعه و خریداری و افزودن یکی دو خانه به محوطه و بنای آن، به صورت کنونی درآمد.

گناه‌های ایرانی

دست بخشایش حق بهر دل سوختگان
 گوهر از بحر عنایت به کنار آورده
 در دریای کرم گوهر یکدانه ی ماست
 آنکه دل‌های پریشان به قرار آورده
 ما ندانیم از آن دلبر جانانه ی خویش
 جز که نیکوئی بی حد و شمار آورده
 حق ننگه دار بود پیر خراباتی ما
 آنکه سودای خوشش حسن بهار آورده

مهری حبیبی، تهران خرداد ۱۳۸۱

شیدا

ساقیا باز آ که سر در راه عشقت داده ایم
 با کمند گیسویت در دام عشق افتاده ایم
 با تهی دستان مکن جور و جفا ای نازنین
 جان فدای نرگست باز آ که ما دل‌داده ایم
 رونق بازار عشقت لاله ی پر خون ماست
 تا به سودای گل روی تو سر بنهاده ایم
 عقل را راندیم از سر تا که بر دل ننگرد
 عشق را خواندیم و پیمان بسته ایم و مانده ایم
 عاشقی گم گشتن از خویش است و ترک ماسوا
 ما که گم گشتیم از نام و نشان آزاده ایم
 بوستان معرفت را پرتو هستی تویی
 بی تو در گلزار وحدت هم چو شمع مرده ایم
 طلعت خورشید رویت کعبه ی مقصود ماست
 زان برای دیدنت جان و دل و دین داده ایم
 تا آلفبای کلام عشق را آموختیم
 قامت دل در حریر عشق تو پیچیده ایم
 ای همه پنهان و پیدا، ترک تازی تا به کی
 درد هجران جان ما را سوخت چون در پرده ایم
 این تویی معبود و مسجود دل خونین ما
 مرده ایم از خویشتن، لیکن به عشقت زنده ایم
 تا که آگه کرده ای جام ز آسرار وجود
 در جهان جان تولا در تولا بوده ایم
 دستگیرا، دامن از دست مشتاقان مکش
 عشق گر باشد گناهی در گناه آلوده ایم
 ما مقیم کشور عشقیم در مرز وصال
 با امیدی در دیار دل اقامت کرده ایم
 نوربخشا، ساحت عشقت و چوگان دست توست
 ساغر دل گوی چو گانت، به جان آماده ایم
 کی تمنایی بود ما را بجز دیدار یار
 ذره ی ناچیز، عشقیم و به عشقت بنده ایم
 ما که مستیم و خراب از ساغر سبحان دوست
 مست از جام آلتیم و خراب از باده ایم
 گفت مهری خلوت دل قبله ی عشق خداست
 با دلی شیدا به قبله سر به خاکت سوده ایم

مهرانکیز رفائی، تهران ۱۳۷۹

لعل مذاب

نرگس مست تو کار من بی سامان ساخت
 بسکه در بوته ی شیدائی و هجران بگداخت
 به امان دست بر آورد دل و جان حزین
 تُرک مست نگهت تا که به یغما پرداخت
 یکدم از یاد نبردَم غم آن لعل مذاب
 گر چه عمری به پیامی دل زارم ننواخت
 روزگاری دل رسوا پی آن مهر گیاه
 بالب تشنه درین بادیه مستانه بتاخت
 آن شنیدم سحر از شاهد شهر غم عشق
 خوش حدیثی که به آهنگ جنونم بنواخت
 باش پابند حق و بر سر پیمان که خدا
 تیغ غیرت به سر ناحق بد پیمان آخت
 سگ شرف دارد و صد بار به از آدمینی
 که نمک خورد و سپس حق نمک را شناخت
 کی زُند خیمه و خرگاه بدرگاه مجاز
 دست دل آنکه بدامان حقیقت انداخت
 دین و دل دنیی و عقبی ز کف خویش بداد
 هر که دردی کش جام تو شد و عشق تو باخت
 دولت ناز گل و جلوه ی شمشاد شکست
 تا در آئینه، جمالش به تجلی پرداخت
 نور می بخشدم آن یار که در کوی وفا
 عَلم صدق و صفا دره جانان افراخت
 آشنارفت و به حالش دل بیگانه بسوخت
 که سر گنج تو بنشست و فقیرانه باخت

سین مهمدی (شنا) - مشهد ۱۳۸۴

بوی بهار

مژده ای دل که صبا بوی بهار آورده
 بوی جان بخش گل از دامن یار آورده
 ابر رحمت گهر عشق فرو باریده
 باغ احسان شجر پر بر و بار آورده
 شجری برگ و برش صدق و صفا مهر و وفا
 سایه گسترده و گلها به نثار آورده
 اختر معرفت از مشرق جان تابیده
 روشنائی به دل این شب تار آورده
 ساقی بزم ازل جام به کف آمده باز
 می و میخانه و میخواره به کار آورده
 می پرستان همه سر مست می و ساقی خویش
 فارغ از دلبری نقش و نگار آورده

دولت می‌کده

دولت می‌کده صد شکر که بر جاست هنوز
مستی و عشق و جنون رونق دلهاست هنوز
جغد اندر پی ویرانه و کرکس مردار
کوه قاف است که منزلگه عنقا است هنوز
ساقی و مطرب و جام می و شاهد همه جمع
بزم شاهانه ی درویش مهیاست هنوز
ز آتش عشق که افتاد به دل روز الست
های و هوئی است که در گنبد میناست هنوز
عکسی از روی تو روز ازل افتاد به جام
گرد میخانه مدام سر و سوداست هنوز
راه میخانه نه راهی است که زاهد داند
راه مجنون صفتان در ره لیلاست هنوز
تا امیری است به میخانه و جامی در دور
نوربخش است که روشنگر دلهاست هنوز

رضان امیری، تهران، ۱۳۷۹

جهان و هر چه در آن است جز تو چیزی نیست

هر چه هست تنها توئی
توئی با گونه گون جلوه

تو شادی، و تو اندوه
تو رفتن، و تو ایستادن
تو صفا، و تو جفا
و گشادگی، و تو بستگی
تو دوستی، و تو دشمنی
تو عشق، و تو قهر

در پرتو نوربخشی ات
شمع دیگران خاموش شد
تنها تو ماندی

بی تضاد
بی دوگانگی
بی گلایه
و... جاری شدن آرامش

لی لی نبری، تورنتو، ۱۳۸۱

دایره ی عرفان

در دایره ی عرفان او نقطه ی پرگار است
اقطار جهان بگرفت در مشرب ایرانی
از خاک درش گردی در دیده فرود آید
رنجور بصر بینی آسوده و نورانی

از شیشه ی نامش انوار پدید آمد
بخشنده ی نور است او از حکمی و فرمانی
زیید که سر و جان را در خاک رهش ریزی
نی نی نبود لایق هر گونه سرو جانی
هر خانقاهش باغی شاداب گلستانی
همواره مریدانش چون لاله ی نعمانی
از کوکبه ی عرفان اقصای جهان بگرفت
از شرق به غرب آمد خورشید فروزانی
در وادی استغنا سالک به طلب آمد
در وجد و سرور آمد چون لؤلؤ مرجانی
در فقر فرو رفته سر تا به قدم حیرت
تا معرفتی یابد چون لعل که در کانی
عنقاء کمالاتش در قاف خیال آمد
او سوخته پر آمد بازنده سر و جانی
بر شمع وجود او اصحاب چو پروانه
صد یوسف مصری بین در چاه زنخدانی
یک پرتوی از رویش تا دید بهادر گفت
این نور احد باشد یا یوسف کنعانی

ابراهیم بهادر، اندیشک

انزوای صبر

دانی در انتظار چسانم بسوختی
در انزوای صبر امانم بسوختی
خرد و کلان شهر شنیدند شرح ما
یعنی به چشم خرد و کلانم بسوختی
باکم ز خلق نیست که رسوای عالم
حالم گرفته پیش فلامم بسوختی
شد شرح عبرتی و حدیث نصیحتی
انگشت کش به چشم جهانم بسوختی
آندم که سیر خط توام در خیال بود
ابرو نموده حالت آنم بسوختی
آبی به دیده نیست که بنشانند آتشی
دل را دمی، که چشمه ی جانم بسوختی
نه صورتی که باز نمایم نه سیرتی
حقا که آشکار و نهانم بسوختی
آخر چرا به سعی کسان می گذاریم
حیفت نشد به سعی کسانم بسوختی
نادر حکایتی است که شرحش شنیدنیست
وقتی نخورده آش دهانم بسوختی

نادر گلشاهی، لنکرود

مشایخ آذربایجان

ابوبکر حسین بن علی بن یزدانیار ارموی^(۱)

از: احمد زمانی

خونت به گردن خودت است. ۱

یزدانیار خود در انکار صوفیان گفته است: می بینید مرا که سخن می گویم بر صوفیه، واللّه که بر ایشان سخن نمی گویم مگر از جهت غیرت بر ایشان که اسرار حق سبحانه به غیر اهل آن گفتند و گرنه ایشان سادات عالماند و به محبت ایشان تقرب می جویم به حق سبحانه. (همان منبع، ص ۱۸۷)

از ویژگی های طریقت وی اطلاعات وافی در دست نیست. اگر روزی تذکره و رساله ای از آرا و افکار او کشف گردد نکات ارزنده ای را از شخصیت وی روشن خواهد کرد. ولی از آنچه سایرین در نقد بعضی از صوفیان عراق نوشته اند می توان چنین استنباط کرد که او نیز تأکیدی بر ترک دعوی و پنهان داشتن معنی کرده و خواهان تصوفی شفاف و بی آرایش بوده است، تا از انحراف مسیر تصوف مانع شود. از این رو بیشتر بر سخنان ابهام آمیز صوفیه انتقادها نموده و از آن سخنان مبهم صوفیه با عنوان «دست بند صوفیان» یاد کرده است. از آن ردیف سخنان که با عنوان «دست بند صوفیان» و «ترهات صوفیانه» یاد کرده اند قولی از بایزید بسطامی را مثال آورده اند که گفت: «شدم خیمه زدم برابر عرش». این سخن در تحلیل خواجه عبداللّه انصاری نیز سخنی باطل شمرده می شود. ۵

«شیخ الاسلام گفت: این سخن در شریعت کفر و در حقیقت بعد. می حقیقت درست کنی به فراید آوردن خویش؟ حقیقت چیست؟ برستن از خویش...». (انصاری، ص ۱۰۴)

حصری نیز گفته است: کجا شدی؟ توحید به دوگانگی

در نیمه ی دوم قرن سوم و نیمه ی اول قرن چهارم می زیست و از مشاهیر نسل چهارم صوفیه محسوب می شود، مدت مدیدی در بغداد متوطن گردیده و در آنجا صحبت او با عبداللّه مغربی (متوفی ۲۹۹ یا ۲۷۹ ه ق)، ابوبکر رازی و ابوبکر بیکندی بوده است. ۲ از همان ایام به علت درگیری در مباحث و جدل های صوفیانه که در بغداد وجود داشته شخصیتی سرشناس برده و شهرت وی در تصوف تا سده های بعد از وی نیز ادامه یافته است. جمله ی مشهور «امسیتُ کُردیا و اصبحت عربیاً» را ظاهراً بعدها به او نیز منسوب ساخته و به وی چهره ای افسانه ای بخشیده اند. ۳ (شدالازار، ص ۲۰۷-۲۰۳)

سلمی در طبقات الصوفیه از او به عنوان عالم به علوم ظاهر و علوم المعاملات و المعارف یاد کرده است. بنا به همان منبع یزدانیار با بعضی از اقاویل و عقاید مشایخ عراق به مخالفت برخاسته است (سلمی، ص ۴۰۶).

عبدالرحمن جامی در نفحات الانس آورده است: وی را طریقه ای است در تصوف که به آن مخصوص است و بعضی از مشایخ مانند شبلی و دیگران او را انکار کرده اند و او نیز منکر بعضی از مشایخ عراق و سخنان آنان بوده است. (جامی، ص ۱۸۷)

ابوبکر فارسی (متوفی ۳۹۹ ه ق) گوید: به مجلس یزدانیار رفتم، سخنش که تمام شد از من پرسید درباره ی این عراقیان چه می گویی؟ گفتم اینان ارباب توحیدند. از سخن من به خشم آمد و برخاست. یکی که گفتگوی ما را می شنید، گفت: ای مرد امشب اینجا ممان زیرا پیشامدی ناگوار رخ دهد که در این صورت

شاید علل دیگری هم در کار بوده است. این را باید در صف بندی جناح های صوفیه ی آنروز خصوصاً در بغداد جستجو کرد. باری این انتقادات او را به سمبل انتقاد صوفیه بر صوفیه مبدل ساخته است. سایر مشایخ اغلب با توصیه و اشاره ای بر این گذشته اند.

ابوعبدالله خفیف از ابومحمد رویم وصیتی خواست و گفت: کمترین چیزی درین راه بذل روح است. اگر این نخواهی به ترهات صوفیانه مشغول مشو. ۶ (شیمل، ص ۴۲)

ابوعبدالله خفیف شیرازی (۳۷۱-۲۶۹ ه ق) از معاصرین یزدانیار ارموی است. آشنایی وی یا حوزه ی افکار یزدانیار در بغداد بعید به نظر نمی رسد. این که خفیف گفته است: پنجاه سال است من سخن صوفیان نگفته ام، من با شما سخنی می گویم که شما را از آن فایده و نفعی باشد (همان منبع، ص ۲۰)، نوعی تأثیر پذیری و یا حداقل همسویی را با حوزه فوق الذکر القاء می کند. یزدانیا از هم بر ابراز اسرار الهی در میان مجالس و عظ که جنبه ی آموزشی داشته سخت تاخته است. گویا یزدانیار با توجه به آرا و شناخت خود عواقب این گونه مباحث را برای تصوف زیان بار می یافته است.

آئمری شیمل، محقق معروف آلمانی، در حق سخنان ابن خفیف می نویسد: سخنان ابن خفیف به همان اندازه ی سخنان جنید عمیق و به اندازه ی سخنان ذوالنون آتشین و مؤثر نیست. (همان منبع، ص ۵) گویا بعضی از مشایخ برای جذب و تربیت سالکان راه در بیان عقاید خود گاهاً از قالب و اشکال عبارات غیر متعارف سود جسته اند. این طرز ایفاء، راه را برای رخنه ی افکار بیگانه از تصوف اسلامی می گشوده است و به عبارتی ضررش فزون تر از خیر آن بوده است. به قول ابونصر سراج در «ذکر گروه خطاکاران صوفیه و طبقات آنها»، «زشتی هایی که به بار می آورد بیش از نیکی هایی است که به بار می برد». اعتراض یزدانیار و بعضی از مشایخ بر این فرم اقوال نیز ساری بوده است. (ابونصر سراج، ص ۲۳۰)

نباید یزدانیار را فردی اسیر رسومات خشک و يك صوفی دگم پنداشت. او در کلامی ملائکه را نگهبان آسمان و اصحاب حدیث را نگهبان سنت و صوفیه را حرّاس الله نامیده است. او با این سخن اشاره ای برای حفظ حدود و درك موقعیت ها داده و در عین حال ارزش حضور صوفیه را نمایان تر ساخته است.

می درست کنی. (همان منبع، ص ۱۰۵)

هرچند بعضی از علمای صوفیه بر توجیه این سخنان کوشیده اند ولی مشایخ بسیاری از آن جمله صاحب ترجمه، شیخ یزدانیار این گونه سخنان را بر نمی تافته اند. چه این گونه سخنان جز سر درگمی در درك آن بر شنونده ارمغانی نداشته است. هرچند خواجه انصاری اضافه کرده است که بر بایزید فراوان دروغ ها بسته اند و به اصطلاح وی «بر او ساخته اند» و جمله ی فوق را از بایزید ندانسته است. به هر حال این سخن چه از بایزید باشد و یا منسوب به وی باشد جزو جملات بحث انگیز صوفیه بوده است. و استخراج و درك شخصیت و مقام و حال گوینده بر ارباب راه نیز (همچون یزدانیار) محال می نموده و توضیح آن جز با یاری وهم و خیال و ابداع مفاهیم و معانی خیالی مقدور نبوده است.

در طبقات الصوفیه انصاری آمده است:

بویکر یزدانیار الله - تعالی - را به خواب دید، گفت: خداوندا، حاجت. گفت: چه حاجت خواهی مه از آن کم داری؟ نه ترا دست بند صوفیان برهانیدم... و دیده ام جایی که برسیند: ما دست بند الصوفیه؟ گفت: الحال المحال و الاشارات الباطله. (همان منبع، ص ۴۶۲)

در همان سده ای که یزدانیار می زیست و حتی قبل و بعد از آن هم بسیاری دیگر از مشایخ با چنین جملاتی که از حال محال خبر می داد به مقابله و مخالفت برخاستند. و جو نقدانه ای بر علیه برخی از صوفیان بغداد بوجود آمد. همین امر جنید را بر آن داشت تا با شرح بعضی از شطحیات پرشور بایزید و توجیه عامه پذیر آن ها، جو آتشین مخالفت ها را کمی ملایمتر سازد. ولی این مباحث بین صوفیه تا دهه های بعد نیز ادامه داشته است. اللّمع فی التصوف گزارشی کوتاه از جریانات و مباحثات آن ایام است و جالب توجه اینکه ابونصر سراج اثر خود، اللّمع، را بعد از سال های ۳۴۰ هجری با این جملات به پایان برده است:

«سخن را در این باره کوتاه کردم چون که از درازی آن بیمناک بودم و در همان هم که گفتم برای خردورزان و صاحبان و مشتاقان علم تصوف به میزان کافی آگاهی و رشد هست». (ابونصر سراج، ص ۴۵۲)

اما اینکه چرا یزدانیار حدت و تندی بیشتری به خرج داده و خشم متمدنی بر علیه گروهی از مشایخ عراق بروز داده است،

بوده است. شاید با تفحص بیشتر در منابع منزوی اطلاعات ارزنده تری از این صوفی آذربایجان بدست آید. به گزارش تذکره شبگرد، (دانش فروز، ص ۳۴-۳۲) مزار وی در ارومیه در کوچه ای در سمت راست مسجد خطیب که سابقاً کوچه شیخ ابوبکر نامیده می شد و اخیراً به کوثر تغییر نام داده اند، واقع شده است. گنبد بقعه فرو ریخته و سنگ مزار وی به موزه ایران باستان منتقل شده است. بر سازمان میراث فرهنگی آذربایجان غربی است که نسبت به تعمیر و احیای بقعه و بازگرداندن سنگ مزار این صوفی متقدم اقدام نماید. تاریخ فوت بر روی سنگ مزار سال ۳۳۳ ه. ق می باشد. با توجه به موقعیت وی در بغداد اگر فرض کنیم در سال ۲۹۷ ه. ق وی ۶۵-۶۰ ساله بوده باشد باید او را از معمرین مشایخ بشناسیم. با عنایت به فرض مراجعت وی می توان گفت که بیش از سی سال در ارومیه بر مسند ارشاد بوده است. ابن بزّاز در ذکر دو نفر از مشایخ، شیخ شروین و شیخ عرفه، مشخص نکرده است که آیا اینان در طریقت نسبتی با شیخ ارموی داشته اند یا نه. به هر ترتیب راقم آرزومند است که روزی در حق این صوفی بنام، اطلاعات بیشتری بدست آورد. چرا که به نظر می رسد نفوذ آرا و شخصیت معنوی او در حوزه تصوف آذربایجان بیش از آن است که تصور می رود.

از کلمات و گفتار اوست:

گفت: نگر در طمع دوستی خدای نکنی با دوستی فضول (دنیا) و نگر طمع انس نکنی با خدای و توائس مردمان دوست داری و نگر طمع منزلت نکنی نزدیک خدای با دوستی منزلت نزدیک مردمان. (ترجمه رساله قشیریه، ص ۷۷)

ابن یزدانبار را پرسیدند که عارف کی حق را بیند؟ گفت: چون شاهد پدید آید و شواهد فانی شود و حواس بشود و اخلاص مضمحل شود. (همان منبع، ص ۵۴۵)

سئل الحسن بن علی بن یزدانبار: متى يكون العارف بمشهد الحق؟ قال: اذا بدا الشاهد، و فنى الشواهد، و ذهب الحواس، و اضمحل الاخلاص.

معنى بدا الشاهد: يعنى شاهد الحق، و هو أفعال بك مما سبق منه اليك: من بره لك، و اكرامه اياك: بمعرفة، و توحيدة، و الايمان به، تُفنى رؤيه ذلك منك رؤيه أفعالك، و برّك، و

يزدانبار بر قصور و خطای گروهی از صوفیه عراق بر نحوه ی بیان مبانی تصوف اصیل تاخته و از راه یافتن اندیشه های خطا و غیر صوفیانه به کانون های صوفیه هراسان بوده است و ساحت تصوف را منزّه از آنگونه گفتار و به دنبال آن بعضی اعمال خطا و گاهاً بدعت های محل خواسته است.

از کسانی که مورد طعن و اتهام و انتقاد وی بودند نام نوری، جنید و سمنون محب خصوصاً در خور ذکر است. (زرّین کوب، ص ۱۲۸) اینان هر سه تا سال ۲۹۷ ه. ق. از دار دنیا انتقال یافته و کشمکش ها در بغداد تا حدی فروکش کرد. احتمال این است که یزدانبار بعد از این سال ها به موطن خود ارومیه بازگشته و به ارشاد پرداخته است. و در این راه مقبولیتی تمام کسب کرده و تا سده های بعدی آرای وی مورد توجه خواص و مزار لازم الانوار او در نقطه دقت همگان بوده است.

مولانای روم در دیباچه ی مثنوی معنوی در بیان انتساب حسام الدین اخی ترک به ابوبکر یزدانبار ارموی از او به عنوان شیخ مکرم یاد نموده است. ابن بزّاز اردبیلی نیز از قول شیخ صفی الدین اردبیلی، یزدانبار را سلطان عارفین نامیده است. (طباطبایی، ص ۷۶۳)

خواجه انصاری او را رادمردی بزرگ می خواند که در ظاهر صاحب تلبیس و محقق در باطن می باشد. (انصاری، ص ۴۶۳)

کلابادی در تألیف «التعرف» از کلمات او سود برده است و باب هفتاد و سوم خود را در صفت عارف با سخنان او آغاز و به شرح و توضیح آن پرداخته است. (کلابادی ص ۱۳۶)

خواجه قشیری اثر معروف خود را که به شرح مشایخ بزرگ و گفتار آنان در ابواب مختلف اختصاص داده است، ضمن یادکرد او و توضیح اینکه یزدانبار را «طریقتی بود مخصوص به وی» گفتار وی را در چند باب مورد استناد قرار داده است. (فروزانفر، ص ۷۷)

قابل ذکر است که تمامی کلمات منسوب به یزدانبار در تمامی متون به دور از هرگونه ابهام از رسائی معنا و مفهوم واضح برخوردارند.

از آنجایی که علاوه بر کلمات بسیار، يك اثر عرفانی بنام روضه المریدین بدو منسوب است، می نماید که تا قرن های هشتم و نهم شناخت جامعه ی صوفیه از او بسیار روشن تر از امروز

آنان همانندند به آن که بدو همانند بودند. (اللمع فی التصوف، ص ۲۸۱)

قال: الملائكة حراس السماء واصحاب الحديث حراس السنه و الصوفیه حراس الله. (طبقات الصوفیه انصاری، ص ۴۶۳)

یادداشت‌ها

۱- در بعضی نسخ نام وی را ابوبکر حسن بن علی بن مردانیار نیز نوشته اند. چنین است که غلط از نسخ باشد، یزدانیار مشهورتر بوده و صحیح به نظر می رسد. یزدانیار هر چند نام جداوست، ولی بیشتر همچون لقب وی بکار رفته است.

۲- عبدالله مغربس استاد بیکندی و ابوبکر رازی شاکرد بیکندی بوده است. انصاری در طبقات الصوفیه ارادت ابوبکر رازی را به یزدانیار دانسته است.

۳- از هماغها: این قصه و این عبارات مدت ها قبل از تألیف کتاب حاضر در افواه مشهور بوده است و به چندین نفر دیگر نیز غیر از شیخ ابو عبدالله بابویی صاحب ترجمه متن نسبت داده شده است. . . . و مقصود از این بوده که من مردی کرد یعنی عامی و جاهل و نادان و خشن و غاری از هر فضیلتی بودم و بعدها در اثر تربیت مشایخ و سیر و سلوک و ریاضت مردی عربی یعنی جامع فضایل و آداب و سنن قومی که از نقطه نظر مسلمین اشرف و انجیب و افضل اقوام روی زمین بوده اند، شدم . . .

و یا خود خواجه عبدالله انصاری در رسائل گوید: عبدالله کردی بود - بیابانی، طالب آب زندگانی . . .

۴- این مورد که با تردید هم می توان به آن نگرست در اللمع ابونصر که به همت عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور در ۱۹۶۰ میلادی در مصر چاپ گردید موجود نیست. ابونصر سراج در اثر خود انتقادات علیه گروهی از عراقیان را شرح نموده است و با بررسی این اثر می توان از مباحث انتقادی بر علیه گروهی از صوفیه عراقی اطلاع قابل توجهی بدست آورد. نیکلسون در مقدمه اللمع می نویسد: سراج واقعبت تجربیات والاتر تصوف را می پذیرد و با اشتیاق تمام گفتار صوفیان نقد شده را توجیه می نماید. هر چند کتاب سراج در محور نقد چرخ می خورد ولی از یزدانیار جز مطلب متن حاضر و صدر مکتوبی را نیاورده است. با این همه در باب تبیین اسم صوفیان شرحی را آغاز می کند که به یکی از گفته های یزدانیار بی شباهت نیست.

۵- این مورد را ابونصر سراج هم در اللمع آورده و توضیح داده است (ص ۴۱۵).

۶- در کتاب جستجو در تصوف ایران صفحه ۲۱۴ آمده است: کسی با او (ابن خفیف) گفت: فلان در حال بسط شطحیات می گوید و در حال قبض خاموش است. گفت: دهانش پر آتش باد که به دین و شریعت استهزاء می کند.

فهرست منابع

- ۱- انصاری، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه.
- ۲- جامی، عبدالرحمن، نجات الانس.

طاعتك، فتری كثير مامنك مستغرقا فی قليل ما منه، و ان كان ما منه ليس بقليل، ما منك ليس بكثير.

و فناء الشواهد: بسقوط رؤیه الخلق عنك، بمعنى الضر و النفع، الذم و المدح، و ذهاب الحواس هو معنى قوله: «فبی ينطق و بی يبصر» الحديث.

و معنى اضمحل الاخلاص: أن لا یراك مخلصا، ما خَلَص من أفعالك، ان خَلَص، و لن یخلص أبدا اذا رأیت صفتك، فان أوصفاك معلومه مثلك. (التعرف کلابادی، ص ۱۳۶)

ابن یزدانیار را پرسیدند: کی بنده با خدای گردد بر کدام اصل بیرون آید؟ گفت: آنک هر چه از آن بیرون آمد باز نگرود و مراعات کس نکند الا مراعات آنک بازو گشت و سر نگاه دارد از نگرستن بدآنچه از او پرهیزیده است. گفتند: این حکم بود که از وجود بیرون آمده باشد نه حکم آنک از عدم بیرون آمده باشد. گفت: وجود حلاوت در مستأنف به آخر عوض بود از یافتن تلخی ها به اول. (ترجمه رساله قشیریه، ص ۱۴۳)

قال ابوبکر رازی: سمعت ابن یزدانیار مالفریق بین المرید و العارف؟ قال: المرید طالب و العارف مطلوب، و المطلوب مقبول و الطالب مرغوب. (طبقات الصوفیه انصاری، ص ۴۶۳)

قال: المعرفة تحقّق القلب بواحدانية الله. (همان منبع)

قال: المعرفة ظهور الحقایق و تلاقی الشواهد. (همان منبع)
قال: المحبة اصلها الموافقة و المحب هو الذی یؤثر رضا محبوبه علی کل شیء. (همان منبع)

قال: استغفر و هو ملازم للذنب، حرّم الله علیه التوبه و الانابه الیه. (همان منبع)

و صدر مکتوبی از اوست:

خداوند ببخشد به تو آنچه را که تا به حال بخشیده است و از آلودگی های صفا با توبه حمایت کند و از آغاز با نمودن زیبایی خودش تو را از خودت دور نماید و نخستین نموده را نیز برای فراخ دارد و در جایگاه تجلی نیز هر چه هست برایت روا دارد. در سایه ی آرامش خویش رازهای تباه شوندگان را نگه دارد و ریخ هایشان را به راه آن که مهرش به دل می پرورند براند، چه با او دمساز گشته اند و شاد شده اند. در عرصه محبت او پراکنده اند و به چلچراغ روشن توحید دست یافته اند و نور تجرید او را به خود گرفته اند و به او خو گرفته اند و با او از همه جدا گشته اند.

یکی بود و یکی نبود، غیر از خدا هیچ کس نبود

در جهان نیست جز خدا احدی به جز از وی مجوز کس مددی به بیان دیگر، در ذکر «بسم الله . . .» از میان همه صفات حق، به صفات رحمان و رحیم خدا اشاره می شود. در حالی که در «یکی بود و یکی نبود . . .» تاکید بر بودن است و شاید به همین جهت در آن کلام موزون سه بار کلمه «بود» تکرار شده است. اینجاست که به ذات خدا، به بودن خدا و به جاودانگی و ازلیت خداوند، نظر داریم.

شاید ساده ترین تعبیر «یکی بود و یکی نبود»، این است که بدانیم در هر روز و روزگاری کسانی بوده و کسانی نبوده اند. دانستن این که، که بود و که نبود و نحوه ی آمد و رفت این و آن در این سرای می تواند راهنمای خوبی در زندگی آدمی باشد. این پیام و هدف هر قصه ای است. اما در کنار آن نباید از نکته ی اساسی تری غافل شد و آن این که: غیر از خدا که بود و که نبود. همه چیز و همه کس اعتباری و محدود است و تنها وجود قائم به ذات بی زمان و مکان خداست. اگر هم در هر زمانی کسانی وجود اعتباری موقتی داشته اند، در مقام مقایسه با خدا کسی نبوده اند.

چرا در ابتدای هر قصه و حکایتی شاه بیت «یکی بود و یکی نبود . . .» را می آوریم؟ مگر قصه و حکایت چیست؟ جز بیان آرزوها، روایت غم هجران، شرح تکاپوی درونی و برونی، توصیف شادی های لحظات زودگذر وصل و در یک کلام جز تلاش این و آن برای بودن؟ و آیا از آن همه ماجرا جز افسانه ی این و آن باقی می ماند؟ افسانه ای که به تدریج در گذر زمان از یادها رفت و بر باد فنا شد. انگاری هرگز نبوده است. اگر بود و نبود هر که و هر چیز افسانه ای بیش نیست، پس حقیقت چیست؟ اینجاست که پیام جامع «یکی بود و یکی نبود . . .» به گوش هوش می گوید: حقیقت مطلق وجود آن یگانه است. در واقع «یکی بود و یکی نبود، غیر از خدا هیچ کس نبود» خلاصه بسیار فشرده ای از همه حکایات، آن هم در همه زمانها و نتیجه همه آنهاست:

که یکی هست و هیچ نیست جز او

وحده لا اله الا هو

— حسن عرفان، رنگور، کانادا

۳- جلال الدین رومی، دیباچه مثنوی معنوی.

۴- دانش افروز، غلامرضا، تذکره شبگرد.

۵- زرین کوب، حمید، جستجو در تصوف ایران.

۶- سراج، ابونصر، اللمع.

۷- سلمی، عبدالرحمن، طبقات الصوفیه.

۸- شدالازار، ترجمه تذکره هزار مزار نوشته عیسی بن جنید شیرازی.

نشر کتابخانه احمدی، شیراز، ۱۳۶۴.

۹- شریعت، محمد، سخنان پیرهرات.

۱۰- شیمیل، آنه ماری، سیرت ابن خفیف.

۱۱- طباطبایی، غلامرضا، صفوه الصفا.

۱۲- فروزانفر، بدیع الزمان، ترجمه رساله فشریه.

۱۳- کلابادی، التمر، قاهره، ۱۳۸۰ هجری.

الهی از آن خوان که از بهر نیکان نهادی

نصیب من مفلس بی نوا کو؟

اگر می فروشی بهایش که داده؟

و گر بی بها می دهی سهم ما کو؟

عارف

سری سقطی گفت: عارف آن است که خوردن وی خوردن بیماران بود و خفتن وی، خفتن مارگزیدگان بود و عیش وی عیش غرقه شدگان بود.

سری گفت: عارف آفتاب صفت است که بر همه ی عالم بتابد. و زمین شکل است که بار همه ی موجودات بکشد و آب نهاد است که زندگانی بدو بود و آتش رنگ است که عالم بدو روشن گردد.

(تذکره الاولیاء - عطار ص ۳۳۹)

ترجمه‌ی آثار تصوف از دیدگاه شرق‌شناسی

از: فرزانه فرح زاد

ترجمه‌ها چه صورتی دارند و این اندیشه را چگونه در جهان غرب تصویر کرده‌اند؟ مقاله‌ی حاضر کوشش مختصری است برای طرح این مسائل.

بعضی پژوهشگران معتقدند اندیشه‌ی صوفیانه در باورهای پیش از اسلام ایرانیان ریشه دارد، به ویژه در آئین میترا (Mitra) که از لحاظ نمادها و اصول با تصوف تشابه بسیار دارد. میترائیسم در زمانی که دین ایرانیان بود از مرز ایران فراتر رفت و به روم و یونان رسید. در یونان آن را دین «رمز و راز» (Mysteries) خواندند و شاید به همین علت بعدها تصوف و عرفان در آثار اروپایی به mysticism ترجمه شده که هم به معنای رمز و راز گرای است و هم از لحاظ آوایی به «میترائیسم» شباهت دارد.

در مورد ریشه‌ی کلمه‌ی «صوفی» دو نظر مطرح است. بعضی معتقدند این کلمه نخستین بار به گروهی از مسلمانان اطلاق شده که اهل زهد بوده‌اند و جامه‌ی ضخیمی به نام صوف بر تن می‌کرده‌اند. بعضی دیگر معتقدند که «صوفی» از ریشه‌ی یونانی Sophia به معنای دانش و خرد است. مثلاً هدلند دیویس (۱۹۰۷ ص ۱۲) در شرح مفصلی که بر ترجمه‌ی انگلیسی چند قطعه از مولانا نوشته، می‌گوید که به احتمال زیاد هفت فیلسوف نو افلاطونی‌ای که در قرن ششم میلادی به فرمان ژوستینیان از آتن بیرون رانده شدند، به دربار ایران راه یافتند و «تأثیر فراوانی در بعضی ایرانیان اهل تفکر داشته‌اند». این نظر ممکن است تحت تأثیر دیدگاهی شرق‌شناسانه باشد که ظهور اندیشه‌ی صوفیانه را در شرق به غرب نسبت می‌دهد. در هر حال در مورد ریشه‌ی کلمه‌ی صوفی نمی‌توان با اطمینان اظهار

چکیده

ترجمه‌ی آثار تصوف به دست شرق‌شناسان تصویری از تصوف در غرب پدید آورده که با آنچه شرقیان می‌شناسند تفاوت دارد. چگونگی انتخاب آثار تصوف برای ترجمه و شیوه‌ی ترجمه‌ی آنها حاکی از تأکید افراطی بر جنبه‌ی عاشقانه‌ی تصوف و عدم توجه به جنبه‌های علمی آن است. ظاهراً چنین برخوردی موجب شده تصوف یا به صورت مفهومی نظری، یا انتزاعی و دور از دسترس، و یا به صورت فلسفه‌ای دنیایی و غیر معنوی معرفی شود. بازنگاری تصوف، همچون هر بخش دیگری از ادبیات، در گرو آن است که شرق خود به ترجمه‌ی آثارش پردازد.

ترجمه‌ی ادبیات پیوسته با مسئله‌ی هویت و بازنگاری يك قوم یا ملت سرو کار دارد. از نظر اندیشمندان بسا استعماری تصویری که از طریق ترجمه‌ی ادبیات ایجاد می‌شود، اگر با واقعیت تطابق نداشته باشد، رفته رفته جای واقعیت را می‌گیرد، به طوری که آن قوم یا ملت، طی زمان خود را چنان می‌بیند که ترجمه‌ی تصویرشان کرده است، و هویت شان همان می‌شود که در ترجمه ترسیم شده. ترجمه‌ی ادبیات تصوف به انگلیسی و سایر زبانهای اروپایی در واقع با همین مسئله‌ی بازنگاری روبروست. مرور تاریخ ترجمه‌ی این ادبیات، به خصوص در دو قرن اخیر، نشان می‌دهد که شرق‌شناسان برداشتی خاص از تصوف داشته‌اند که شاید به يك معنا، حتی موضعی خاص هم باشد. چه آثاری جزء ادبیات محسوب شده؟ چه بخش‌هایی از آنها ترجمه شده؟ چه موضوع‌هایی از آنها ترجمه شده؟ این

نظر کرد.

ترجمه‌ی ادبیات تصوف

چودکویکز (۲۰۰۲ ص ۳۵) معتقد است کلمه‌ی صوفی مدتها قبل از قرن نوزدهم در زبانهای اروپایی به کار رفته، در حالیکه Sufism (صوفیسم) که از نظر او اقتباس نادرستی از کلمه‌ی عربی «تصوف» است، نخستین بار با املای لاتین در یکی از آثار فردریک تولوک، که در سال ۱۸۲۱ با عنوان

Sufismus sive theosophia Persarum Pantheistica

در برلین به چاپ رسید، به کار رفت. او می‌گوید پسوند «ایسم» (ism) به «نظامی بسته» دلالت می‌کند. طبق این استدلال نخستین نگاه غرب به تصوف حاکی از برداشتی خاص است: این که تصوف با نظام‌های دیگر تعامل ندارد و به عبارتی دیگر نظامی است ناپویا و دچار جمود. حال آن که صورت‌های گوناگون تصوف در دوره‌های مختلف تاریخ و در نقاط مختلف جهان حاکی از آن است که این مکتب پیوسته در ارتباط با زمان و مکان مکتبی پویا بوده است.^۱

پیدایش تصوف اسلامی موجب شد بخش اعظم ادبیات تصوف به زبان عربی نوشته شود. در عین حال زبان فارسی دومین زبان مهم در جهان اسلام شد (جهانپور ۱۹۹۷، ص ۳۲). جوریش (۲۰۰۲ ص ۴۳) معتقد است معتبرترین آثار تصوف به زبان فارسی نوشته می‌شدند اما پیشگفتاری به زبان عربی داشتند. به این ترتیب ادبیات تصوف عمدتاً از زبانهای عربی و فارسی به زبانهای غربی ترجمه شد.

ترجمه از عربی

چودکویکز (۲۰۰۲ ص ۳۶) می‌گوید ترجمه‌ی آثار عربی به لاتین از نیمه‌ی دوم قرن دهم میلادی باب شد، در قرن سیزدهم به اوج رسید، و سپس رو به افول نهاد، اما در آن دوران ادبیات عربی تصوف یا ترجمه نمی‌شد، یا به ترجمه‌ی آن اهمیت نمی‌دادند، و در عوض ترجمه‌ی آثار فلسفه و منطق از عربی بسیار رواج داشت. درست است که بسیاری از بزرگان تصوف به فلسفه هم می‌پرداختند، اما ظاهراً غرب آثار فلسفه را به آثار تصوف ترجیح می‌داد. چودکویکز (همان منبع، ص ۳۸-۳۶) بر آن است که غرب بسیاری از مصنفان ادبیات تصوف، مثلاً کندی، فارابی، ابوعلی سینا و غزالی را فیلسوف می‌دانسته به

طوری که شهرت آنها در غرب غالباً به علت آثاری بوده که در فلسفه پدید آورده بودند، نه آن چه که در حوزه‌ی تصوف نوشته بودند. برای نمونه، او غزالی را نام می‌برد و می‌گوید علت شهرت غزالی نزد غربیان کتاب مقاصد الفلاسفه‌ی اوست که در سال ۱۱۵۰ میلادی به دست دومینیکوس گوندیسالووس ترجمه شد، و نه «احیاء العلوم الدین» که یکی از مهم‌ترین آثار غزالی و نیز یکی از بزرگترین آثار تصوف است:

«دانته از الغزالی صحبت می‌کند، اما ظاهراً نه او و نه توماس قدیس، هیچ یک نمی‌دانسته‌اند که این الغزالی همان نویسنده‌ی اثر بزرگ اسلامی، احیاء العلوم الدین یا مشکاة الانوار است.»

خودکویتز معتقد است در زبان لاتین هر جا نام الغزالی آمده، تقریباً همیشه منظور ابوعلی سینا بوده، که باز هم غرب او را عمدتاً به عنوان فیلسوف می‌شناسد. نمونه‌ی دیگر (همان منبع، ص ۳۷) ابن صبعین (وفات ۱۲۷۰ میلادی) است. خودکویتز می‌گوید او «وحدت مطلقه» را مطرح کرده، که خود مفهومی عرفانی و صوفیانه است:

«اما آن چه غرب از او می‌داند نه آن است که او استاد طریقت بوده، یا چنان در جذبیده بوده که ذکرش «الله فقط، الله فقط» بوده است، بلکه غرب او را منطق دان و فیلسوفی می‌داند که کتابی با عنوان «پاسخ به سئوالات سیسیلی» برای فردریک دوم، امپراتور روم نوشت...»

ظاهراً بین قرن دهم و سیزدهم میلادی گزینش آثار عربی تصوف برای ترجمه تابع ضوابط خاصی بوده است. مثلاً طبق گفته‌ی چودکویکز (همان منبع، ص ۳۷) ترجمه‌ی آثار ابن عربی تنها پس از مرگ وی در قرن سیزدهم آغاز شده، همچنین هیچ نام و یادی از «رساله‌ی قشیری» (وفات ۱۰۷۲ میلادی) که یکی از برجسته‌ترین آثار تصوف است، در این سه قرن نیست، یا به آن علت که این اثر اصلاً ترجمه نشده بود، یا از آن رو که ترجمه شده اما توزیع آن بسیار محدود بوده است. چودکویکز (همان منبع، ص ۳۹) همچنین معتقد است انتقال تصوف به غرب از طریق ترجمه تا اندازه‌ای محصول تلاش اندیشمندان یهودی قرن شانزدهم میلادی بوده، و می‌گوید آنها اصول تصوف را با معنویت یهودی در آمیختند، به این صورت که ابتدا بعضی آثار برجسته‌ی تصوف را، از جمله آثار سهروردی و

«اما خیانتی که از طریق ترجمه در مورد ادبیات اسلام اعمال شد، بی‌نهایت بزرگ است.»

او (همان منبع) می‌گوید ترجمه‌ی آثار اسلامی غالباً نادرست و فاقد دقت است، یا صورت بازنویسی دارد، یا در حد افراط تحت اللفظی و در نتیجه ضعیف است، و یا به علت ترجمه به اشعار مبتذل، صورت فکاهی به خود گرفته است. او نمونه‌هایی ذکر می‌کند از ترجمه‌ی مثنوی مولوی به دست نیکلسون، ترجمه‌ی حمدالله مستوفی به دست ادوارد براون، ترجمه‌ی عمروالقیس معروف الروصفی به دست آربری و ترجمه‌ی یکی از غزل‌های حافظ به دست سه شرق‌شناس - مترجم پر آوازه، سر ویلیام جونز، ادوارد براون و گرترویدل. کریتزک (۱۹۶۴، صفحه‌های ۱۰-۹) نتیجه می‌گیرد که اولاً هیچ‌یک از این ترجمه‌ها شاخص نیست، و ثانیاً:

«... بعید است کسی بتواند با ترجمه‌هایی از این دست به شعر اسلامی علاقه پیدا کند.»

نمونه‌هایی که او از مولوی و حافظ می‌آورد نشان می‌دهد که این نظر در مورد ترجمه‌ی ادبیات تصوف هم کاملاً صادق است.

شیوه‌های ترجمه ادبیات تصوف، بنا بر آنچه که شرق‌شناسان مترجم در پیشگفتارها، مقدمه‌ها یا مؤخره‌هایی که خود بر ترجمه‌های این ادبیات نوشته‌اند و گفته‌اند غالباً شامل ترجمه‌ی آزاد، تلخیص و اقتباس می‌شود و در بسیاری از موارد به دخل و تصرف بیشتر شباهت دارد تا به ترجمه. یکی از بارزترین نمونه‌های آن ترجمه‌ی فیتز جرالند از رباعیات خیام است که در سال ۱۸۵۹ میلادی به چاپ رسید. فیتز جرالند خود در مقدمه‌ی این ترجمه دو نکته بسیار مهم را مطرح می‌کند. یکی این که ادعا می‌کند ایرانیان چندان شاعر نیستند و به کمی هنر نیاز دارند تا شعرشان را شکل بدهد. دیگر این که می‌گوید «در این ترجمه کاملاً آزادانه عمل کرده‌ام»، یعنی هر چه خواسته‌ام کرده‌ام. گلپکی (۱۹۶۶، صفحه‌های ۲۲۰-۱) در مؤخره‌ای که بر ترجمه‌ی نظم به نشر لیلی و مجنون نظامی نوشته، می‌گوید:

«در بعضی موارد می‌بایست آزادانه عمل می‌کردم بعضی توصیف‌ها را می‌بایست کوتاه می‌کردم، مثلاً صحنه‌ی نماز خواندن مجنون زیر آسمان پر ستاره را، زیرا (ترجمه) این بخش

غزالی را کلمه به کلمه ترجمه کردند و سپس در این ترجمه‌ها ارجاعات مربوط به قرآن را با ارجاعات مربوط به تورات جایگزین کردند.

ترجمه به فارسی

پس از روی آوردن ایرانیان به اسلام، زبان فارسی دومین زبان ادبیات اسلامی شد (ن.ک. جهانپور ۱۹۹۷، ص ۳۲). جوریش (۲۰۰۲ ص ۴۳) بر آن است که سنت غنی ادب فارسی با انواع قالب‌های ادبی خود، از جمله شعر، در خدمت ادبیات تصوف قرار گرفت. به طوری که بسیاری از بزرگان تصوف، حتی آنها که به عربی می‌نوشتند، بسیاری از آثار خود را به فارسی تنظیم کردند. جوریش (۲۰۰۲ ص ۴۳) معتقد است کسانی چون ابن عربی و غزالی آثار فلسفی خود را به زبان عربی نوشتند، اما هرگاه خواستند سخن از عشق بگویند، فارسی را وسیله‌ی بیان خود قرار دادند.

بسیاری آثار بزرگ تصوف به زبان فارسی نوشته شده است. جوریش (۲۰۰۲ ص ۴۳) این آثار را از لحاظ موضوع به چهار دسته تقسیم می‌کند:

۱- راهنمای سلوک و طی طریق.

۲- تاریخ و زندگی‌نامه‌ی بزرگان تصوف.

۳- مراحل طریقت.

۴- جایگاه تصوف در شریعت اسلام.

اما همه‌ی این موضوع‌ها به زبان‌های غربی ترجمه نشده‌اند. در واقع آن بخش از ادبیات تصوف که از زبان فارسی ترجمه شده به خصوص در دو قرن گذشته، عمدتاً آثاری است که مضمون اصلی آنها عشق است. سایر موضوع‌ها، از جمله آنها که به چگونگی سلوک و طی طریق می‌پردازند، یا به کلی از دایره‌ی ترجمه حذف شده‌اند، یا به آنها توجه کافی نشده است.

راهکارهای ترجمه

ترجمه پیوسته ابزاری بوده برای معرفی (بازنمایی) غیر یا دیگری (the other). شیوه‌های ترجمه‌ی آثار تصوف، به ویژه در دو قرن گذشته، به رغم تنوع‌شان، تفسیر و تصویری کم و بیش مشابه از تصوف ارائه کرده‌اند. کریتزک (۱۹۶۴، ص ۸) می‌گوید در طول تاریخ مترجمان را غالباً خیانت کار خوانده‌اند:

(۱۹۶۴ ص ۱۱) می‌گوید که بسیاری از آثار بزرگ ادبیات اسلامی اصلاً ترجمه نشده، شاید به این علت که از نظر متخصصان «ارزش ترجمه نداشته‌اند». ادبیات تصوف هم که جزء ادبیات اسلامی است، مشمول همین قاعده شده است. اما اگر بخش‌های عاشقانه‌ی ادبیات تصوف ارزش ترجمه داشته‌اند آثار و بخش‌هایی از آن‌ها که با تصوف به عنوان رفتار اجتماعی سروکار دارد، ارزش ترجمه نداشته است، پس غرب تصوف را نوعی مکتب خدانشناسی عاشقانه دیده و از جنبه‌های عملی آن غافل مانده است.

برداشت دوم ادبیات تصوف را شهوانی، دنیوی، جهانی، نفسانی و غیر معنوی می‌داند (ن. ک. کریتزک ۱۹۶۴، صفحه‌های ۱۳-۱۱)، زیرا بسیاری از شرق‌شناسان تصوف را این‌گونه دیده‌اند. کارل ارنست (۲۰۰۵ صفحه‌های ۸-۷)، در مورد ترجمه‌هایی که اخیراً توسط کولمن بارکس، رابرت بلای و سایرین از آثار مولوی شده، می‌گوید:

«در این ترجمه‌ها به ریشه‌های اسلامی و سنت شعر فارسی توجه نشده و در عوض جنبه‌های نفسانی (شهوانی) و فکاهی شعر رومی مورد تأکید قرار گرفته است.»

این برداشت حتی موجب شده بعضی پژوهشگران غربی روابط معنوی میان مراد و مرید را در این چارچوب تعبیر کنند. چنین برداشتی چهره‌ای غیر معنوی از تصوف مطرح می‌کند. به نظر می‌رسد در چنین مواردی «عشق» که در تصوف معنایی ورای جنس و جنسیت دارد، تنها زمانی برای این دسته از غربیان قابل درک می‌شود که در چارچوب مرسوم و مقوله‌ی آشنای جنس و جنسیت گنجانده شود.

نتیجه‌گیری

از دیدگاه شرق‌شناسی، آنچه غرب از طریق ترجمه با ادبیات تصوف کرده است موجب پدید آمدن تصویری خاص از تصوف شده که ظاهراً با واقعیت آن تفاوت دارد، دست کم از بعضی لحاظ.

اولاً ترجمه‌ی لفظ «تصوف» به «Sufism» این تلویح را به همراه دارد که تصوف نظام بسته‌ای است، دچار جمود، حال آنکه وجود انواع فرقه‌های تصوف در جوامع مختلف در طول تاریخ، و حتی حضور آن در جهان اینترنتی امروز، نشان می‌دهد که تصوف با نظام‌های دیگر تعامل دارد و در نتیجه نظامی

به اطلاعات تخصصی در مورد اصطلاحات و ستاره‌شناسی نیاز دارد.»

پس شرق‌شناس- مترجم، بخشی بسیار فنی از منظومه‌ی لیلی و مجنون را حذف می‌کند، چون اطلاعات لازم را برای ترجمه‌ی آن ندارد. در نتیجه آن چه از این منظومه باقی می‌ماند، تنها حدیث عشق است، بی‌هیچ اطلاعاتی که مربوط به شاخه‌ای از علم باشد.

ساوت گیت (۱۹۷۸ ص ۵) در مقدمه‌ای که بر ترجمه‌ی اسکندرنامه نوشته، می‌گوید چون ترجمه‌ی تمام اسکندرنامه محال بوده، «بخش‌هایی» از آن را برای ترجمه انتخاب کرده، داستان‌های تکراری را حذف کرده و حکایات بلند را کوتاه کرده است. آن چه با این حذف و تلخیص از اسکندرنامه باقی می‌ماند متن بریده بریده‌ای است فاقد انسجامی که در متن‌های فارسی کهن می‌شناسیم. اگر تکرار و بلندی حکایات را بتوان نوعی ویژگی متن شناختی ادبیات کهن فارسی به حساب آورد، ترجمه‌ی ساوت گیت قطعاً فاقد آن است.

تصویر عاشقانه‌ی تصوف

درست است که تصوف را پیوسته مذهب عشق خوانده‌اند، اما ادبیات تصوف تنها به ادبیات عاشقانه محدود نمی‌شود در حالی که در ترجمه‌ی این آثار جنبه‌ی عاشقانه‌ی ادبیات مورد تأکید خاص قرار گرفته است. این تأکید گاه به علت برداشتی عارفانه از مفهوم عشق بوده، چنان که در آثار دیویس (۱۹۰۷) و شیمل (۱۹۷۶) و بسیاری دیگر دیده می‌شود، و گاه به علت برداشتی نفسانی و غیر عارفانه، مثلاً نات (۱۹۷۴|۱۹۵۴ ص ۱۳۹) در یادداشتی که بر ترجمه‌ی خود از منطق الطیر عطار نوشته می‌گوید شهوت‌گرایی در شرق هنر بوده و بازتاب خفیف این گرایش هنوز در ادبیات فارسی و ادبیات تصوف مشاهده می‌شود.

برداشت اول از يك سو موجب تأکید افراطی بر عشق الهی شده، این افراط سبب شده تصوف نه به صورت رفتاری اجتماعی، بلکه عمدتاً به صورت مفهومی نظری، انتزاعی، غیر قابل دسترس و آرمانی، مطرح شود. همین برداشت از سوی دیگر موجب شده در ترجمه‌ی ادبیات تصوف آثار مربوط به عشق یا بخش‌هایی از آثار تصوف که مربوط به عشق است ترجمه شوند و بقیه از دایره‌ی ترجمه خارج شوند. کریتزک

Sufi Literature. *Sufi*, Issue 35, Autumn 1997.

Jurich, J. 2002. A Historical Overview of Sufi Literature. *Sufi*, Issue 54, Summer 2002.

Hadland Davis, F. 1907. *The Persian Mystics: JALALU'DDIN RUMI, The Wisdom of The East Series*. London: John Murray Publications.

Kritzeck, J. 1994. *Anthology of Islamic Literature*. New York: Holt Rinehart.

Levy, R. 1969. *An Introduction To Persian Literature*. New York and London: Columbia university press.

Merriam Webster's Collegiate Dictionary. 10th Edition. 2003. Massachusettes: Marriam- Webster, Incorporated.

Mole, M. 1998. (trans.) *Le Livre De L'homme Par-faith: Kitab al-Insan al-kamil (by azizoddin Nasafi)*. Tehran: Institut Francais de Recherche en Iran.

Nott, C. s. (trans.) 1954/1974. *Montiq Ut-tair: The Conference of The Birds (by Faridal-din Attar)*. London: Routledge and Kegan paul Ltd.

Pendelbury, d. L. (trans.) 1974. *The Walled garden of Truth, (by Hakim Sana'i)*. London: The Octangon Press Ltd.

Smirnov, A. 2002. *The Sufi Concept Of Being: How Unlimited Universal Tolerance Could Be?* (Ontological Foundation of Ultimate Religious Tolerance)
Retrieved: Oct. 20, 2005, from:
http://www.iph.ras.ru/~orient/eng/pub/i_ar_tol.doc

Southgate, M.S. (trans.) 1978. *Iskandarnamih: A Persian Medieval alexadder Romance (Anonymous Writer)*. New York: Columbia University Press.

Wahington, P (ed.) 2000. *Persian Poems*. London: Davis Campbell Publishers.

بهار، م. (۱۳۳۷). از اسطوره تا تاریخ. نشر چشمه، تهران.

رستم پور، س. (۱۳۷۸). آشنایی با طبقه‌های مانوی، مهری و صوفیه، شماره‌های ۸ و ۹، نشریه چیستا، تهران.

پویاست.

ثانیاً تأکید بر جنبه‌ی عاشقانه‌ی تصوف و حذف مطالبی که رفتار و نقش اجتماعی صوفیان را در جامعه مطرح می‌کنند موجب شده تصوف در غرب یا مذهبی شاعرانه تلقی شود، با معنویتی غیر قابل دسترس و بسیار انتزاعی، یا فلسفه‌ای مبتنی بر لذت‌های دنیوی.

برای تصحیح این تصویر تنها يك راه وجود دارد:
این که شرق خود به ترجمه‌ی آثارش پردازد.



یادداشت

۱- مثلاً امروزه انواع سایتهای اینترنتی، دسترسی به آثار و فرقه‌های تصوف را آسان کرده و تصوف را از اختصاص به خواص در آورده و در اختیار همه قرار داده است.

فهرست منابع

Arasteh, R. 1965. *Rumi, The persian, The Sufi*. London: Routledge and Kegan Paul.

Boyle. J. A. (trans.) 1976. *Ilahi- nana or Book of God (by Farid al- Din Attar)*. Manchester: Manchester University press.

Brown, E. G. 1927. *A persian Anthology*. London: Methuen and co. Ltd.

Chodkiewicz, M. 2002. *The Reception of Sufism by the West: Conjectures and Certitudes*. *Sufi*, 53, Spring 2002.

Ernst, C. 2005. Ideological and Technological Transformations of Contemporary sufism. Meriam Cooke and Bruce B. Lawrence (eds.), *Islamic civilization and Muslim Netwoks Series 2*. chapel Hill: University of North Carolina press.

Ernst, C. 2005. *Sufism, Islam and Globalization In the contemporary World: Methodological reflections On a Changing Field Of Study*. Retrieved 15 Aug. 2005, from: [7Ecerns\articl\global.doc](http://www.7Ecerns.com/article/global.doc).

Gelpke, R. (trans). 1966. *Nizami: The Story of Layla and Majnun*. London: Bruno Casirer.

Jahanpour, F. 1997. *Western Encounters with Persian*

عقل گوید کشف معقولات خوانم	کومان، ف. (۱۳۷۹). آئین میترا. ترجمه‌ی هاشم رضی. نشر بهجت، تهران.
عشق گوید علم مجهولات دانم	نوربخش، ج. (۱۳۷۸). فرهنگ اصطلاحات تصوف. یلدا قلم، تهران.
عقل گوید از خطر هامی رهانم	❖❖❖
عشق گوید در خطر هامن امانم	از ازل پرتو عشقت ز تجلی دم زد
عقل گوید رهنما و راه دانم	عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
عشق گوید من به راهی بی نشانم	عقل می خواست کز آن شعله چراغ افروزد
عقل گوید من نشان افتخارم	برق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد
عشق گوید بی نشانی خاکسارم	(حافظ شیرازی)
عقل گوید من نشان افتخارم	عقل و عشق
عشق گوید بی نشانی خاکسارم	عقل گوید من دلیل هر نمودم
عقل گوید عالم و صاحب کمالم	عشق گوید من شهنشاه و جودم
عشق گوید من به دنبال و صالم	عقل گوید آگه از هر شرّ و خیرم
عقل گوید اهل فنّ و هوشیارم	عشق گوید برتر از اینهاست سیرم
عشق گوید با فنونت نیست کارم	عقل گوید من به هستی رهنمایم
عقل گوید من خبیر و نکته دانم	عشق گوید نیستی را راه گشایم
عشق گوید بی خبر از این و آنم	عقل گوید من نگهدار و جودم
عقل گوید اهل بحث و قیل و قالم	عشق گوید فارغ از بود و نبودم
عشق گوید من قرین وجد و حالم	عقل گوید من نظام کایناتم
عقل گوید من چراغ تیره روزم	عشق گوید رسته از قید جهاتم
عشق گوید نوربخش دل فروزم	عقل گوید پادشاهی پر فتوحم
(دکتر جواد نوربخش)	عشق گوید من امیر قلب و روحم



خرابات و خراباتی

از: صمد ابراهیمی

تو پنداری که رندی در خرابات
خراباتی شدن، هیهات، هیهات

گم شدن و بی خودی است راه خرابات
توشه ی این راه جز فنا نتوان کرد

تا تو خود بینی نبینی دوست را
از خودی شو محو و بنگر آن لقا
خراباتی، سالک عاشق لایالی است که از قید دویی ات و
تمایز افعال و صفات واجب و ممکن خلاصی یافته، افعال و
صفات جمیع اشیاء را محو و منظمس در ذات حق یابد. «و الیه
یرجع الامر کله» (سجّادی ۱۳۷۰، صفحات ۱۸۷ و ۱۸۸).

واژه خرابات

نازم به خرابات و به اهل نظر آنجا
کز هر دو جهانند به جان بی خیر آنجا
(دیوان دگر جواد نوریختر)
خرابات - مقام وحدت و خرابی صفات بشریت را گویند.
کیست که بنمایدم راه خرابات را
تا بدهم مزد او حاصل طاعات را
(مولوی)

قدم منه به خرابات جز به شرط ادب
که ساکنان درش محرمان پادشهند
در خرابات مغان نور خدا می بینم
این عجب بین که چه نوری ز کجا می بینم
(حافظ)

خرابات در لغت به معنی شراب خانه است و در اصطلاح
صوفیه عبارت است از خراب شدن صفات بشری، و فانی شدن

خراباتی - فانی مطلق را گویند که وجود اضافی او در
وجود مطلق و ذات حق فنا یافته باشد. (دکتر نوریختر، ۱۳۷۲)
خراباتی است بیرون از دو عالم
دو عالم در بر آن همچو خواب است
(عطار)

خراباتی، فانی را گویند که از خود فراغت یافته و خود را به
کوی نیستی در باخته باشد، زیرا اضافت هستی به خود نمودن کفر
است. (دکتر نوریختر ۱۳۷۲ صفحات ۱۲۴ و ۱۵۳)
دکتر سید جعفر سجّادی هم تعریف خراباتی را بدین گونه
آورده است:

خراباتی، آن است که از خودی فراغت یافته، خود را به
کوی نیستی در باخته باشد. شبستری هم می گوید:
خراباتی شدن از خود رهایی است
خودی کفر است گر خود پارسایی است

که سالک ناسک به ترک در رسوم و عادات و قیود احکام
کثرات گفته، از خود رهایی و خلاصی یابد و خودی خود را
مطلق باز گذارد زیرا که عبارت از اضافه ی فعل و صفت به خود
باشد کفر است. زیرا که در این صورت حق را پوشیده و اظهار
غیر نموده است.

تا تو پیدایی نهان است او ز تو
تو نهان شو تا که پیدا آید او

مودت و محبت و خرابی حواس به طریق حبس و قید و منع او از عمل خویش (افشا ۱۳۵۸، ص ۲۵۰)

دکتر محسن کیانی (میرا) در مورد خرابات چنین آورده:

«در تعبیر عرفانی و مجازی واژه ی خرابات سخن بسیار و تعریف های فراوان است و هر کس در اندیشه ی خویش از آن فضایی خاص ساخته و آزاد از قیود مختلف در آن پر و بال گشوده و پیش رفته است تا مطلوب خویش را به دست آورد.»

نمونه ای از این تغییرات، سخن ابوالمفاخر یحیی باخزری است. او درباره ی معنی خرابات می نویسد:

«خرابات و مصطبه، عبارت و کنایت از خرابی و تغییر رسوم و عادات طبیعت . . . و خرابی حواس به طریق حبس و قید و منع او از عمل خویش، چون این اخلاق و صفات عادت و بشریت در سالک خراب گردد و اوامر نفس و احکام شهوت و طبیعت متروک شود. . . و سالک مست تجلی احدیت گردد. . . در میان این قوم چنین وجودی را خراباتی گویند.»

استعمال واژه ی خرابات به معنی مجازی آن از آغاز پیدایش اشعار عرفانی در ادب صوفیانه وارد شده و رفته رفته گسترش پیدا کرده و در اشعار اوحدی مراغه ای و حافظ به برجستگی خاصی رسیده است. (کیانی ۱۳۶۹، ص ۱۱۹)

دکتر سید جعفر سجادی نیز در باب خرابات مطالبی بدین مضمون آورده است:

«خرابات به معنی شراب خانه و در اصطلاح عبارت است از خراب شدن صفات بشریت و فانی شدن وجود جسمانی. خرابات و مصطبه عبارت از خرابی اوصاف نفسانی و عادات حیوانی و تخریب قوت غضبی و شهوانی و عادات و رسوم و تبدیل اخلاق مذمومه است.»

مولوی گوید:

قصر چیزی نیست ویران کن بدن

گنج در ویرانی است ای میر من

آن نمی بینی که در بزم شراب

مست آنکه خوش شود کوشد خراب

(سجادی ۱۳۷۰، صفحات ۱۷۸، ۱۸۸)

در شرح گلشن راز در رابطه با خرابات آمده است:

«خرابات اشاره به وحدت است اعم از وحدت افعالی و صفاتی و ذاتی و ابتداء آن مقام فنا ی افعالی و صفاتی است.»

وجود جسمانی و روحانی. و خراب نیز، خرابی عالم بشریت را گویند. و در کشف اللغات می گویند: عبارت از مظهر جلالی است که سالک از تجلی قهار محو و فانی گردد.

فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَاً وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقاً

و نیز عزلت خانه ی پیر و مرشد را گویند، که چون مرید به جهت خود به الحاح تمام برسد، آن جناب او را مست و لایعقل گرداند. (دکتر نوربخش ۱۳۷۲، ص ۱۵۲ و ۱۵۳)

واژه ی خرابات در تعبیرات مجازی

خرابات و مصطبه عبارت و کنایت دارد از خرابی و تغییر رسوم و عادات طبیعت و ناموس و خویشتن نمایی و خود بینی و ظاهر آراییی، و همچنین تبدیل اخلاق بشریت به اخلاق اهل مودت و محبت، و خرابی حواس به طریق حبس، و قید و منع او از عمل خویش است.

چون این اخلاق و صفات عادت و بشریت در سالک خراب گردد، و اوامر نفس و احکام شهوت و طبیعت متروک شود و قیود و شریعت تقلید ظاهر به کشف حقایق و دقایق مفتوح شود و شاهدان کشف حقیقت اسماء و صفات از حجب ظلمانی وجود تو بیرون آیند، و مطربان فرح و بسط نعمات شوق و عشق آغاز کنند و انگشت جذبه ی حق و دعوت الله بر اوتار عروق و شراین مزمار وجود تو زنند، و ساقیان فضل و کرم به سر یحبههم. و کنت کنزاً مخفياً فاحسب ان اعرف. به رسم زمان است در کؤوس معرفت شراب محبت در دهند.

و دور مدام مودت ازل پدید آید و سالک تجلی احدیت گردد و مال و جاه و کونین در بازد، وجود را به شکرانه در میان نهد، و هنوز پاکبازان قمار خانه ی غیب برو باقی کنند تا به استغفار، «تبت الیک و انا اول المؤمنین» بیشتر آید.

دانی چه بود شرط خرابات نخست

اسب و کمر و کلاه در بازی چُست

چون مست شوی و پای ها گردد سست

گویند نشین! هنوز باقی بر تست

پس در میان این قوم چنین وجودی را خراباتی گویند.

(همان منبع، ص ۱۵۳)

ابوالمفاخر باخزری گوید: «خرابات و مصطبه عبارت است از خرابی و تغییر رسوم عادات طبیعت و ناموس و خویشتن نمایی و خود بینی و ظاهر آراییی و تبدیل اخلاق بشریت به اخلاق اهل

خرابات وحدت شود منزلم

نخواهد نبیند بجز حق دلم

(دکتر جواد نوربخش)

خرابات که مقام وحدت است از جهت آن که مترتب محو و فناء نقوش و اشکال از جهان بی مثالی است و منزله از جمیع صورت است، خواه حسی و خواه مثالی و خواه خیالی.

(سمیعی ۱۳۳۷، ص ۲۶۲ و مقدمه ص ۵۵)

شیخ محمود شبستری در ارتباط با خرابات می گوید:
خرابات از جهان بی مثالی است

مقام عاشقان لایابالی است

و خرابات مقام وحدت است، ایشان را مرغ جانست.

خرابات آشیان مرغ جان است

خرابات آستان لامکان است

خراباتی خراب اندر خراب است

که در صحرای او عالم سراب است

و نیز خرابات مقام وحدت ذاتی است؛ از احاطه حدود و

جهات بیرون است. شبستری می گوید:

خرابات است بی حد و نهایت

نه آغازش کسی دیده نه غایت

اگر صد سال در وی می شتابی

نه خود را و نه کس را بازیابی

در این مرحله می توان خرابات را برابر با فنا دانست. دکتر

جواد نوربخش در معارف صوفیه آورده است:

«فنا در لغت به معنی نابودی است و در اصطلاح صوفیان

لفظ عبارت از نابودی اوصاف بشری و تبدیل آنها به صفات الهی

است. صوفی در این حال در مشاهده صفات الوهیت مستغرق

می شود به نحوی که خود را فراموش می کند.

(دکتر نوربخش ۱۳۶۲، جلد ۱، ص ۱۵۱)

واژه ی خرابات در کاربرد ادب فارسی

اسرار خرابات به جز مست نداند

هشیار چه داند که در این کوی چه راز است

(عراقی)

و این هم سر نمودن ازلی خود را دارد و هم نمونه ی زمینی

خود را، زیرا «خرابات» جایی است که نور خدا بر آن تافته و نیز

روح بر آن فرود آمده و با خاک آن در آمیخته. (شوری ص ۲۰۴)

چو یار اندر خرابات است اندر کعبه چون باشم

خراباتی صفت خود را ز مهر یار می دارم

(عطار)

متاسفانه واژه خرابات گاه هم به معنی تعدادی از مراکز عمومی به خصوص مراکز نامناسب و محل لهو و لعب به کار رفته است، مانند: روسپی خانه، میخانه، قمارخانه و عشرتکده و کانون فساد. گاهی نیز به محلی اطلاق می شده که عده ای از افراد لایابالی و فاسق در آنجا گرد آمده و کسب لذت می کرده اند. «زنی خراباتی به نام (ایران) در بازار بنده فروشان خود را به نمایش گذاشته است. این زن هر جایی نیز همچون آن گوسفند قربانی تمثیلی است از اسطوره ی مادر- زمین، مام وطن حرمتی ندارد و هر کس و ناکس به حریمش تجاوز می کند و نه او توان مقابله دارد و نه دیگر می خواهد مقابله کند.»

(باقری، ص ۱۵۹)

منوچهر دامغانی هم از خرابات تعبیری به معنای محل قمار

خانه به دست می دهد:

دفتر به دبستان بود و نقل به بازار

وین مزد به جایی که خرابات و خرابست

سعدی خرابات را شراب خانه می داند و می گوید:

«اگر کسی به خرابات رود به نماز کردن، منسوب شود به

خمر خوردن.»

- خواجه رشیدالدین فضل الله خرابات را روسپی خانه

می شمارد و می نویسد:

«کنیزکان نمی خواستند که ایشان را به خرابات فروشند و به

اجبار و اکراه می فروختند و به کار خرابات می نشانند. . . .»

(کیانی ۱۳۶۹، ص ۱۱۴)

خرابات یعنی خرابه ها برای این کلمه ی خرابات غیر از آن

کانون فساد خوانده شده، احتمال دیگری نیز داده شده است و

آن جمع خرابه است. یعنی خانه های ویرانه و غیر مسکونی که

می توانست درویش آواره و بی خانمان را به طور موقت در خود

جای دهد. معروف ترین فرهنگ فارسی - فرهنگ معین - در

برابر لغت خرابات چنین آورده است:

۱- جمع خرابه، ویرانه ها (غم). ۲- شرابخانه، میکده.

۳- مرکز فسق و فسار، فاحشه خانه. ۴- محلی که در آن شیر

ترباک کشند؛ شیر کش خانه. ۵- جای و مرتبه بی اعتنایی به

رسوم و آداب و عادات است.

اصطلاح خرابات در شعر فارسی از طرف قلندریه رسوخ کرده است و به معانی پنج گانه فوق است و کلمه جمع به جای مفرد به کار رفته است.

خرابات مغان هم به معنای مقام وصل و اتصال است که واصلان بالله را از باده وحدت سرمست کند.

(محمد معین، ۱۳۶۰، صفحه ۱۴۰۴ جلد اول)

چنان که در حالات برخی از سالکان آمده است که مدتی را در خرابه ها زیسته بودند. فریدون سپهسالار در باره ی شخص مولوی می نویسد که:

«مولانا گاه گاه، هنگام گریز از غوغای خلق به خرابه ها رفته و در گوشه ی خراب، مستغرق جمال بی چون و چرا می گردید.»

دکتر محسن کیانی در کتاب تاریخ خانقاه در ایران در صفحه ی ۱۱۶ خرابات را به معنی مهرابه آورده است:

«اگر واژه ی خرابات را تصحیف و تحریفی از واژه ی خورآبه، یعنی نام معبد و پرستشگاه آیین میتراپی و مهر پرستی بدانیم، لازم است به دو بخش ترکیبی خورآبه توجه کنیم. البته در این مورد هدف این نیست که واژه ی خرابات حتماً ترکیبی از کلمه ی خور + آباد یا خور + آوه یعنی معبدی میتراپی بوده و از طریق مغان و معتقدان بدان آیین در پناه مسلك تصوف به حیات خود ادامه داده است؛ یا گمان کنیم که واژه ی محراب نیز تصحیف دیگری از محراب و مهرابه، یعنی مهرستان است که وارد زبان عرب شده و به معنی عبادتخانه و غرفه و مجلس و محل اجتماع مردم به کار رفته، و در قرآن چهار بار استعمال شده است. واژه ی خور و خُر و خُرّه در زبان فارسی به معنی روشنی و آفتاب است. این واژه در ترکیباتی مانند گرمابه - گرماوه و سردابه و مهرابه به کار رفته است.

(کیانی، ۱۳۶۹، صفحات ۱۱۵ و ۱۱۶)

با توجه به مطالب مطروحه می توان گفت که مانی نیز از نخستین کسانی است که اشاره به خرابات داشته است. در عبارت زیر می توان تأمل بسیار کرد.

«مانی در عهد بهرام هرمز بیرون آمد و خلاصه ی سخن وی آن بود که گفتی: «روح که در بدن آدمیزاد محصور است و اینجا در این بدن محبوس و مقهور است، و چنان که مرغی در قفس

(قفس) باشد پیوسته سر بر دریچه های قفس (قفس) می زند تا که خلاص یابد و آن را پیوسته منتظر و مترصد است تا کی باشد آن قفس (قفس) بگشایند تا به مطار و مقصد خود برپرد. اکنون جهد در آن باید کرد که آدمی خود را چنان سازد که هر چند زودتر روح صافی او از کدورت نفس جافی خلاص یابد: «... چون بهرام تحمل مانی را نداشت فرمود تا او را بردار کردند.» (مشکور، ج ۱، ص ۲۱۹)

استاد دکتر عبدالحسین زرین کوب در این راستا مطلبی آورده است و می نویسد:

«مانویت، اصل مادی و هر چه که از آن صادر می شود اساساً شیطانی و زشت به شمار می رود.»

این هم اشاره دیگری است از استاد عبدالحسین زرین کوب که چون سخن از مانی به میان آمد نقل آن بی مناسبت نیست:

«روح که پاره ای از وجود الهی و اخگری از آتش ربوبی است در زندان تن گرفتار آمده و رهایی آن به کسب معرفت میسر است. معرفتی که با روح تا سر حد هویت واحد پیوند تنگاتنگ دارد. بنابراین مانویت را که نوعی مذهب گنوسی است، می توان عرفانی مبتنی بر دگرگونی یا استحاله تعریف کرد که در آن معرفت موجب می شود که فرد به طور سریع و قطعی از موجودیتش رهایی، و در قالب نور تولدی دیگر بیابد.

(زرین کوب، ص ۲۳)

فهرست منابع

- افشار، ایرج (۱۳۵۸). اوراد الاحیاب و فصوص ۱. داب تألیف ابوالفخر یحیی باخرزی. انتشارات سازمان کتاب، تهران.
- باقری، الهام. تقابل اسطوره و تاریخ در آثار بهرام بیضایی.
- دکتر نوربخش، جواد (۱۳۶۲). معارف صوفیه، جلد اول. انتشارات خانقاه نعمت اللهی، لندن.
- دکتر نوربخش، جواد (۱۳۷۲). فرهنگ نوربخش (اصطلاحات تصوف)، جلد اول. ناشر مؤلف، تهران.
- دکتر نوربخش، جواد (۱۳۷۹). دیوان نوربخش. انتشارات یلدا قلم، تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین. تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۰). فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. انتشارات طهوری، تهران.
- سمیعی، کیوان (۱۳۳۷). شرح گلشن راز تألیف شیخ محمد لاهیجی. انتشارات کتابفروشی محمودی، تهران.
- کیانی، محسن (۱۳۶۹). تاریخ خانقاه در ایران. انتشارات طهوری، تهران.
- مشکور، جواد. جلد اول تاریخ سیاسی ساسانیان.
- معین، محمد (۱۳۶۰). فرهنگ فارسی، جلد اول، انتشارات امیرکبیر، تهران.

میهمان شاه درویشان

از: بهرامه مقدم

در گوشم پیچید که جز به یمن قدم مرشد، به صدا در نمی آمد.
زنگ، نتیجه ای را برای پیوستن به موجی گرم اعلام می کرد.
خودش بود... باید به خاکی مرشد پرور پناه می بردیم و
مدد از دیاری با صفا می طلبیدیم.

مرحبا ای پیک مشتاقان بده پیغام دوست

تا کنم جان از سر رغبت فدای نام دوست
برای رفیق همدلم که درد دل می کردم و احوال خود را باز
گو می کردم، لبخندی زد و گفت: همین دل شکسته ات را بردار
و نزد جناب شاه ماهان ببر.

خرم آن روز کزین منزل ویران بروم

راحت جان طلبم و ز بی جانان بروم

چون صبا با دل بیمار و تن بی طاقت

به هواداری آن سرو خرامان بروم

گرچه دائم که به جایی نبرد راه غریب

من به بوی خوش آن زلف پریشان بروم

یک سفر معمولی نبود. برای گردش و تفریح هم نبود که
نیاز به چنین سفری و چنان آسایشی نداشتم. می رفتم تا کثرت
را رها سازم، پناهنده وحدت او شوم و احوال متغیر خود را
بی ریا برای دوست بیان کنم.

اولین اقدام، فرار از تمام کارهای عادی روزانه بود. پس،
کلاس درس تعطیل می شود. حالا بلیط قطار در دست است
که جواز عبور را گرفته ای. ساکت را می بندی، دل شکسته و
پر درد را بر می داری و به ماهان میبری. به امید گشایشی؟
فتح بابی؟ نه! به سکوت رسیده ای. هیچ فکری در سرت

همینکه فکر سفر به دیار دوست به سرت می افتد، احوال
خوشی پیدا می کنی. انگار دری از نور به رویت باز می شود.
حال پرنده ای را داری که سال ها ناامیدانه خودش را به میله های
قفس کوبیده تا خود را در میان باغ، در پرواز ببیند و ذوق زده از
این شاخه به آن شاخه بپرد.

خیلی وقت بود که خستگی را در همه ی ذرات تنم حس
می کردم و بر زبان می آوردم که به نوعی قصد فرار از وقایع
تکراری و یکنواخت زندگی را دارم. به سکوتی نیازمند بودم که
تمام مغز و روحم را پاک کرده، به جانم توان مقابله بسپارد.
کنجی می طلبیدم و خلوتی. چشم به راه و گوش به زنگ،
منتظر بودم تا کی بطلبد. عجب انتظار شیرین است، که پرپر
می زنی و انتظار می کنی...

ترسم که بمیرم به صفایت نرسم

پرپر زخم اما به هوایت نرسم

در خواب و خیال هم نبینم رویت

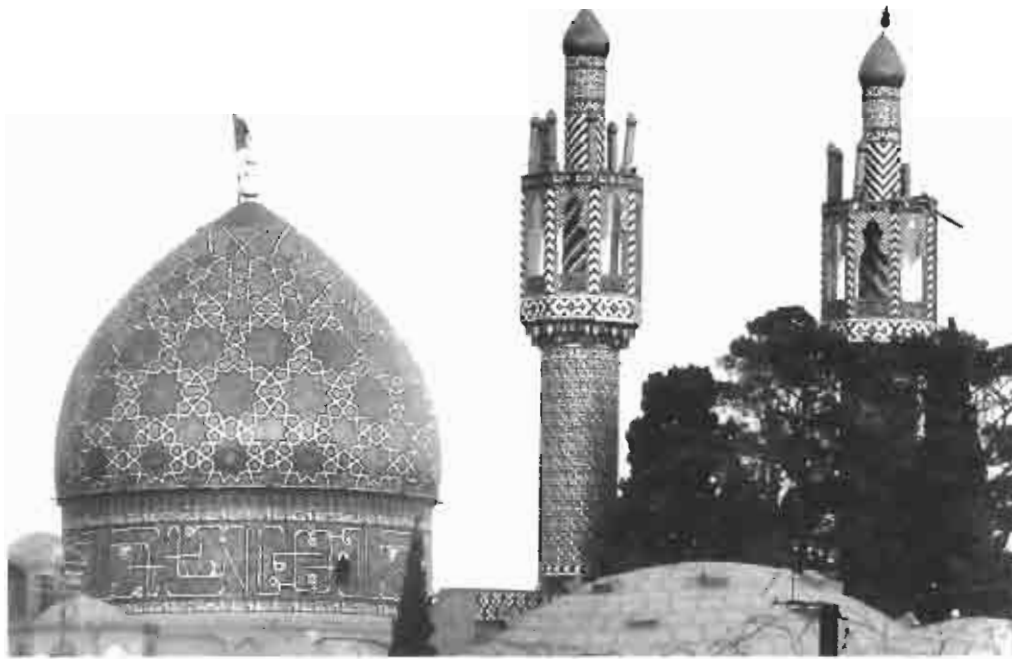
هرچند که می دوم به پایت نرسم

ای نور در این شام سیه نور ببخش

ترسم که به جلوه ی عطایت نرسم

دوست همدلی که اتفاقاً او هم چندی بود به همین مرحله
پایان توان جسمی و روحی رسیده بود، آنچه می خواستم بر زبان
آورده و سفر کرمان را به ذهن تشنه ام کشاند.

کرمان، دیار فقر، شهر شاهان صوفیان، موطن مرشد...
به فال نیک گرفتم، همچون آبی بود که بر آتش ریخته شود و یا
جرقه ای که به هیمه ای درافتد. صدایی همچون زنگ زورخانه



نیست. حالا او به جای تو فکر می کند و او برای تو میخواهد. پیشاپیش تسلیم شده و آرام هم گرفته ای.

ملول از آن غصه دنیا، هم سفری یافتم با بلیط قطار تهران - کرمان. با حرکت پر شتاب قطار در آن مسیر کویری، تمام تکرارهای روزمره را پشت سر می گذاشتم. چهار روز در به روی همه ی تعلقات می بستم و دلم را به غمزه نیک گاه

دست اشاره می کند و مرا به خودش می خواند.

راننده ای لاغر و سبزه روی، ساده دل و با لهجه ی شیرین کرمانی، ما را به ماهان رساند. گلدسته ها و گنبد آبی که از دور نمایان شد، قلبم لرزید. حالا رسیده بودم. . . چادرم را بر سر انداختم و همراه با قدم های مطمئن همسفرم، به سمت آستانه ی جناب شاه رفتم. گلدان های شمعدانی دور استخر و درختانی هم که سایه سبزشان را بر آب افکنده بودند، قدم های پر التهاب ما را می شمردند.

جز دلی شکسته و اشکی که پشت چشمانم زندانی بود چه داشتم که پیش کش شاه کنم؟ شاه ماهان مرا همان گونه که بودم، طلبیده بود. پیش پایش بر زمین نشستم و گریستم.

زن ایرانی که داستان تکراری رخ مادری و جور بیدادگری است، بدون این اشک چگونه اموراتش را بگذراند؟ چشم که باز کرده خودش را اسیر جسمی دیده که جنسیتش نامیده اند. در پناه همین قالب رخ هایی بر او دیکته کرده اند که تنها خودش می داند و تاریخ. . . اگر اشک را از او بگیریم، اما رخ همچنان پر قدرت بر او بتازد. . . چگونه داستانش را به پایان ببرد؟ زخم دلش را به چه مرحمی تسلی ببخشد؟ زندگی پریشانش را چگونه سر هم آورد؟ دردش را به چه دارویی تسکین بدهد؟

راهی بود از دل شکسته به چشمه ی اشک. . . می جوشید و فوران می کرد، بدون این که به پایان برسد. اشک بوی خون می داد و دل. . . صد باره بود.

خوش می کردم که از دور دست ها، صمیمانه مرا به خودش می خواند.

آنشب واگن سه با شادی شش نفر در پرواز بود. آدم هایی که جلوتر با نگرانی از هویت مجهول همسفرانشان پای به کوبه گذاشته بودند. چهره ها آشنا بود، چون یاران آشنا. غربتی نبود که به سوی وطن می رفتیم و شاد بودیم.

آخر مرداد بود، اما از سرما دندان هایم به هم می خورد. نمی توانستم بخوابم. نشستم، هر چه داشتم به خودم پیچیدم و چشم به راه کرمان، شب را به صبح رساندم. گویی با اشتیاقم قطار را هل می دادم. دست هایی به سویم دراز شده بودند و هر چه قطار جلوتر می رفت، گرمای آنها را در دستهایم بیشتر حس می کردم. ای کاش راه به پایان برسد. . . مسافر به خانه راه یابد و فاصله ها در نزدیکی يك نقطه از میان برود و دیدار میسر گردد. هنوز هوا تاریک بود، وقتی تا کسی به سمت هتل می راند. در میان لیستی که از هتل های کرمان جمع آوری کرده بودیم، همچون میهمانی صبور به سوئی می رفتم که او خواست. قصد دیگری در سر داشتیم، اما سر از جایی دیگر در آوردیم. روی تخت افتادم. چشمهایم را بستم و خوابی کوتاه و عمیق، مرا به رؤیای کرمان پیوند زد.

چشم گشودم و با شوقی باور نکردنی آماده ی دیدار جناب شاه شدم. طلبیده بود و به رویم لبخند می زد. می دیدم که با

به در چله خانه آویزان شده بودم و جز صدای حق حق که از گلویم بیرون می زد، چیزی نمی شنیدم. . . در را که گشودند، کنجی آرام گرفتم.

ساکت که ماندم تازه متوجه شدم اطرافم همه ای بپا بود. آدم هایی را می دیدم که چرخ می زدند و ذکر می گفتند. . . گوشه دامنشان به صورتم می خورد و درخشش لبخندشان که از پس مردمک چشم های مشتاقشان بیرون می زد، بارانی از قرار بر سرم می بارید. سکوت چله خانه پر از صدا بود و آرامش من در آن فضای کوچک، سرشار از شوری بود که آن چهره های آشنا بپا کرده بودند.

به حرم بازگشتم. پیرزنی خمیده عصا زنان مقبره را دور می زد. . . خیلی پیر بود. . . به نظر می رسد چشمش هم خوب نمی بیند، اما به آرامی از راهی آشنا عبور می کرد. وقتی پول مختصری را در دست های چروکیده اش گذاشتم، با دلی پاک بر آورده شدن حاجتم را از حضرتش خواست.

آیا حاجتی داشتم؟ آرزویی کرده بودم؟ چیزی خواسته بودم؟ درست نمی دانم. . . فقط سد شکسته بود، چون نیازی به مخفی کردن احساسم برای پنهان شدن پشت خودم نداشتم. رو راست مقابلش نشسته بودم و در برابر امواج دلنشینی که از در و دیوار می بارید، آرام گرفته بودم.

غروب باز هم جلوی در شرقی آستانه ایستاده بودم. آن گنبد آبی مرا صدا می زد. نمی توانستم خودم را از آن کشش جذاب دور کنم. به یاد آوردم که سیزده سال پیش، نیمه شبی مرا از کرمان به خودش خوانده بود و به موجی ملتهب آنچنان تکام داده بود که از عبور آن جریان مجهول به هراس افتاده بودم. . . دیداری که دست نداد تا امروز. . . که موجی آشنا بود و جریانی آرامش بخش. با حالی که صبح داشتم گویی از تمام این محوطه پرواز کرده بودم تا به حرم برسم و این بار تازه فرصت می یافتم اطرافم را ببینم.

باز هم مقابل در بزرگ چوبی ایستادم و به دور نمای حرم چشم دوختم.

سیل، زلزله و گذر زمان به این بنای زیبا صدمات زیادی وارد کرده. می گویند: در جریان سیل سال ۱۳۱۱ آب رودخانه به داخل حرم نفوذ کرده و تا یک متر بالا آمده است.

از اولین در وارد شدم و پس از گذشتن از محوطه بزرگی به

سمت در دیگری رفتم و پای به صحن دیگری گذاشتم. دور تا دور صحن اتاق های بسیاری دیده می شود. در وسط، حوض بزرگی وجود دارد و اطراف آن را درختان کهنسال پوشانیده اند. موزه و کتابخانه ی آستانه ی جناب شاه هم در این صحن قرار دارد،

السّلام ای شاه سیّد نعمت الله ولی

السّلام ای حضرتت را در دو عالم افضلی

درها یکی پس از دیگری به روی سالک گشوده می شوند و مرحله به مرحله بر شوق دیدار می افزایند.

سر را خم می کنی و به احترام پای به حرم می گذاری.

هر که بر این در نهد سر از ره صدق و نیاز

حاجت او را برآرد پادشاه کارساز

اطراف حرم چهار رواق وجود دارد که چهار در به حرم باز می کنند. درهای زیبایی با منبت کاری و خاتم کاری از عاج و چوب صندل که ساخت و هدیه پادشاه هندوستان است. زیبایی حرم، کار هنرمندان بی شماری است که به نوعی ارادت خود را به شاه ولی ابراز داشته اند، اما شعر خود جناب شاه نعمت الله بر بوچی تمام این عالم گواهی می دهد:

ما را به غیر او نبود التفات هیچ

زیرا که نیست جز کرم او نجات هیچ

خضر و هوای چشمه ی آب حیات هیچ

نبود به جز زلال و حیاتش حیات هیچ

هیچ است این جهان و تو خود را درو مییچ

وین بند پیچ پیچ مپیچان پات هیچ

در تمام این منطقه وسیع که حرم حضرت شاه نعمت الله ولی است، حجره ای وجود دارد که از بقایای خانقاه اوست و هر کسی را با کششی عجیب به سوی خود می کشاند. دل بی قرار در آنجا آرام می یابد و شکسته دل تاب و توانی یافته به مرمت وجود درهم شکسته اش می پردازد.

تاج دوازده ترک جناب شاه هم گویی بر سر هر کس که به در می آید می نشیند و او را زیر چتر حمایتش قرار می دهد.

از این حجره ی کوچک بوی خاص ریاضت و خلوت به مشام می رسد. در و دیوارش معطر به حضور بزرگواری است که چهل روز از سال با چهل بادام می ساخت و با دل عاشق خمّار چشمی بود و در انتظار پیغام می نشست.

برای پاسخگوئی آماده کنی، تا روز به روز و ساعت به ساعت روح و روانت را تصفیه سازی، از خشونت نفس سرکشت فاصله بگیری و نگاهی انسانی بیابی. صاحبی داشته باشی و سر خود در این دنیای بی در و پیکر نگردی و در راه و بیراهه های آن کم و گور نشوی.

پشت در خانقاه انتظار می کشیدیم. زنگ می زدیم، اما نه صدایی به گوش می رسید و نه کسی در را می گشود.

در را می بوسیدم و عطر نفس هایی آشنا را از لای درز آن می جستم. کوجه قدمگاه «او» بود. همه جا اثر پای «او» بود. تمام آن بنا، حضور نوربخشش را به بانگ بلند اعلام می کرد. البته که این در به سادگی گشوده نمی شود، چه نیازی در خور این بارگاه داریم؟ همیشه چشم به کرم «او» دوخته و شرمنده الطاف او شده ایم.

همسفرم که شعله ای از مهر یار پشت در بسته خانقاه به جسم و جاننش افتاده بود، آن قدر به این طرف و آن طرف تلفن زد تا عاقبت مسئول خوشروی خانقاه، از راه رسید. در به رویمان گشوده شد و خوشحال پای به حیاط خانقاه گذاشتیم.

بر سر مزار شیخ بزرگوار کمال الدین نوربخش نشستیم. جای و کلمه ای را که به صفا تعارفمان کردند، خوردیم.

درویش کرمانی چه صفایی داشت. در همان حال که به مهر از حال اخوان تهران جو یا می شد، کیسه هایی را از شیرینی و نقل پر می کرد و با محبت و میهمان نوازی خاص به دست ما می سپرد. . . . عاقبت در جعبه ی شیرینی را بست و با یک حالی گفت: به دلم افتاده همه ی این شیرینی را به تهران ببرید که از شب تولد مولی علی مانده. . . به هر که قسمتش بود، برسد.

تأسف می خوردم که چرا این قدر دیر رسیدم؟ به شوق دیدار صاحبخانه به زیارت خانه آمده بودم. . . اما پیش از آن که فرصت کنم دوباره از بخت بدم شکایت کنم، باز هم خوشبختی در خیال به دادم رسید.

چشمم را در حیاط خلوت گردش می دادم و جمعیتی را می دیدم که این طرف و آن طرف می رفتند. با دیدن دیگها. . . پذیرایی های باشکوهی را تجسم کردم که خانقاه کرمان و آن حیاط در حضور پیر طریقت به خودش دیده بود. انگار تمام آنها که ظاهراً آنجا نبودند وجودی حقیقی بودند و من و همسفرم. . . قصه ای فراموش شده.

خمار آلوده با جامی بسازد
دل عاشق به پیغامی بسازد
مرا کیفیت چشم تو کافیت
ریاضت کش به بادامی بسازد
چه آرام یافتم. چه مراقبه ی دلنشینی. . . و آن در. . . دری
که مرا به شاه وصل می کرد و بوی مراقبه ای خدایی می داد. . .
نالیدم: یا پیر. . . یا پیر. . . یا پیر. . .

میهمان شاه بودیم. پیدا بود. زیر آسمان خدا بر خاکی راه می رفتم که ذره ذره تنم به مهر آن آغشته بود. در خیابانی قدم می زدم که نمی دانستم چه نام دارد. در مکانی بودم که آن را نمی شناختم، اما چه آشنا قدم بر می داشتم. دست در جیب. . . در شبی تاریک در خیابانی خلوت. . . در ماهان به سمت ایستگاه اتومبیل های کرایه کرمان می رفتم، اما تنها نبودم. در اطرافم ارواحی مقدس بر خاک معطر ماهان گام بر می داشتند. حضور نورانی احساس می شد. در امنیت کامل، از میان درخشش پایدار می گذشتم.

وقتی که اتومبیل با سرعت به طرف کرمان حرکت کرد، نیرویی درست در خلاف جهت باز هم مرا به خودش می خواند. مثل این بود که روح برای مدتی کوتاه از بدنم جدا شده و اکنون دوباره به زور مرا در قالب اسیر می کرد. مرگی کوتاه و شیرین را تجربه کرده بودم و خیال نداشتم باز گردم.

عقل بود که مقاومت می کرد و مرا به هتل می برد و گرنه ماهان خاکی بود که ذرات مرا در خودش حل می کرد. به این خاک با صفا وابسته بودم.

آسمان صاف و انبوه ستارگان درخشان، چشمهام را خیره کرده و دل از من ربوده بودند. می رفتم، اما به سختی و به اصرار عقل نه به خواهش دل.

فردا هم روزی بود. فقط به راننده گفتیم: می خواهیم به خانقاه برویم. بدون هیچ توضیحی، سری به آشنایی تکان داد و با لبخند و لهجه نمکینش تکرار کرد: خانقاه؟ و با سرعت به سمتی حرکت کرد. داخل کوجه که پیچیدیم عطر خانقاه به مشام می رسید. . . و کمی جلوتر بالای دری قدیمی و چوبی به رنگ قهوه ای برآق، نام خانقاه نعمت اللّهی بر دریایی از فیروزه، می درخشید. چه زیباست وابسته ی چنین درگاهی بودن. این که بدانی تنها نیستی و برای هر حرکت و عملت می باید خود را

کار می کند، تیرگی شب وهم انگیز است که پرده ای سیاه بر اشیاء و افکار می کشد.

دانه های سکوت در دل شب به بار می نشینند و زمزمه ی خواب پشت پلک موجودات روز و شب را به خواب و بیداری واگذار می کند. خواب یا بیدار... هستی در حرکت است و زندگی از میان تونلی از نور در راهی مار پیچ می گذرد. مسافران هستی گروه گروه بر قطارهای زمان سوارند. از هیچ می آیند و بر هیچ... راهی اند.

به امید باز گشتی دوباره، به تهران بر می گردم. دلم را جا گذاشته ام، اما پر امید می روم. می شود شب را شکافت و فاصله ها را از میان برد. به شوق زیارت با عزمی راسخ پای در راه گذاشت، بار سفر بست و مجذوب نیروی برتر شد. می توان به ندایی درونی لبیک گفت و رفت. خوشه های رسیده بر شاخه ها سنگینی می کنند. باید دستی دراز کرد و دانه ای چید. ترش یا شیرین مزه ای را چشید و زندگی کرد.

مسافریم و میهمان جز این میندار. عور آمده ایم و همانگونه می رویم. يك روز بیشتر یا کمتر چه تفاوت می کند. مثل این که پرواز ساعتی تأخیر داشته باشد یا توقف قطار در ایستگاههای میان راه کمی بیشتر به طول بیانجامد. میهمان شاهیم و عمری را مسافر کوی اوییم.

مجمع صاحب‌دلان زلف پریشان یافتم

این چنین جمعیتی در جمع ایشان یافتم

بسته ام ز نثار زلفش بر میان چون عاشقان

در هوای کفر زلفش نور ایمان یافتم

در حضور زاهدان ذوقی نمی یابم تمام

حالی‌ا خوش لذتی در بزم رندان یافتم

از خرابی یافتم بسیار معموری دل

گنج سلطانی بسی در کنج ویران یافتم

آنکه من گم کرده بودم باز می جستم مدام

چون بدیدم خویش را از خویشتن آن یافتم

میر میخانه مرا خمخانه ای بخشیده است

لاجرم از دولتش ذوق فراوان یافتم

نعمت الله یافتم رندانه جام می بدست

ساقی سر مست دیدم جان و جانان یافتم

موقع خروج نگاهی به حیاط خانقاه انداختم، انجیرها خوب رسیده بودند. ماهی های درشت قرمز در حوض آبی رنگ چهار گوش می رقصیدند... نوری تو ببخش تا من هم بی من... با بال تو در کویت بپریم.

آسمان پرستاره و آفتاب درخشان، خاک صمیمی، مردم دلسوخته و زحمت کش... مردم ساده و باصفا. این چند روز را میانشان قدم برداشته ام. با آنها گفت و گو کرده و گاهی بر سر خرید پته یا ظرفی مسی با آنها چانه زده ام. مردم کرمان با جیب های خالی و سینه هایی که لبریز از محبت است، چه دوست داشتنی هستند.

آنها به شدت از لقمه حرام می گریزند. این ایام بارها شاهد این اعتراف شیرین بوده ام. در برابر سؤال، بی تفاوت نیستند. وقتی چیزی از آنها می پرسى با همه ی وجودشان قصد کمک و راهنمایی دارند. هرچه فقیرتر، انسان تر. هرچه جیب ها کوچک تر، دل ها بزرگتر. به راستی که چه رابطه معکوسی میان ثروت و انسانیت وجود دارد. هرچه سگه ها بیشتر می شوند، قلب ها تهی تر و آدم ها پوک تر می شوند.

در بازار از میان همین مردم راهی باز می کنم. بوی زیره و گل سرخ و انواع ادویه در هوا پیچیده... کمی جلوتر بوی عود به مشام می رسد. تسبیح های رنگ به رنگ با دانه های ریز و درشت و سر و صدای بازار مسگرها... اجتماعی از ذوق، هنر و رفع نیازهای ضروری زندگی. هنری در پیوند با زندگی و نه جدا از آن چون شینی لوکس یا غریب مانده از جریان پرشتاب زندگی. چیزی عوض نشده هنوز هم صبح مردم از خانه هایشان بیرون می زنند تا مایحتاج شان را از بازار تهیه کنند، همان گونه که چهل سال پیش از این در این کار بودند. بچه ها با موهای ژولیده و دمپایی، با چشم های خواب آلود و لباس های ساده، دست مادرانشان را گرفته و به دنبال قدم های بلند آنها، گویی روی زمین کشیده می شوند. نه! هیچ چیز عوض نشده، میتوانم خودم را در آنها ببینم و در باز گشتی سریع به کودکی... گذشته، حال و آینده را جز يك بازی کودکانه نبینم.

قطار با حرکتی یکنواخت به سمت تهران در حرکت است. تق تق... تق تق... بغض کرده ام و دلم برای آسمان کرمان و مردم آن تنگ شده. از پنجره به بیرون نگاه می کنم. شبی ظلمانی اطرافمان را احاطه کرده. هیچ چیز پیدا نیست. تا چشم

دو تصویر دیدنی

تصویرهای کناری این یادداشت، نمای بیرونی یکی از کلینیک‌های بنیاد دکتر جواد نوربخش وابسته به طریقت نعمت‌اللہی ساحل عاج در قاره آفریقا و یک مرکز پزشکی است. ما ایرانیان متأسفانه اغلب در گذشته با قاره آفریقا آشنا نبودیم و به این منطقه وسیع و زیبای دنیا آمد و رفت نمی شد.



طریقت نعمت‌اللہی که در سالیان اخیر در نقاط مختلف دنیا اقدام به تاسیس خانقاه کرده به قاره آفریقا نیز توجهی خاص داشت.

خوشبختانه در قاره آفریقا علاوه بر تاسیس خانقاه با توجه به نیاز منطقه اقدام به تاسیس مراکز پزشکی شد که مورد استقبال مردم نیازمند قرار گرفت. در این مراکز پزشکی بیماران صرف نظر از دین و آیین و یا وابستگی به طریقت نعمت‌اللہی، به صورت رایگان وسیله پزشکان درمانگاه‌ها می شوند. در عین حال همه ساله تعدادی از پزشکان پیرو طریقت نعمت‌اللہی هم داوطلبانه همراه با دارو و تجهیزات لازم به قاره آفریقا سفر می کنند و مدتی به رایگان در درمانگاه‌ها به کار پزشکی می پردازند.



خوشبختانه تا کنون پنج خانقاه و دو درمانگاه پزشکی در کشورهای مختلف قاره آفریقا دایر شده از سوی خانقاه‌های نعمت‌اللہی در همه نقاط دنیا مرکز توسعه و ترویج فرهنگ عارفانه ایرانی است و بسیاری از صوفیان طریقت نعمت‌اللہی کوشش دارند با زبان و فرهنگ ایرانی آشنا شوند.