



بزرگ آرزو

درس نامهٔ متون عرفانی به زبان فارسی

گزینش و نگارش
روح اله چاوشی

بامقدمه
دکتر محمد سرور مولایی

فهرست

صفحه	عنوان
۷	جنگ و صلح (دیباچه‌ای بر اندیشه‌های عارفانه صلح)
۱۱	مهر استاد (مقدمه به قلم دکتر محمدسرور مولایی)
۱۷	نقش یک رؤیا (درآمد)
۲۳	مینای منظور (شاهنامه اثر حکیم ابوالقاسم فردوسی)
۵۵	بهرنگ فلق (کشف‌المحجوب اثر علی بن عثمان هجویری)
۸۵	در گره زلف یار (تذکره الاولیاء اثر شیخ فریدالدین عطار نیشابوری)
۱۱۵	مسافر صبح (نامه‌های عین‌القضات همدانی)
۱۵۵	مرغ آبی (مقالات اثر شمس‌الدین محمد تبریزی)
۱۸۵	عروس مهتاب (مثنوی معنوی اثر مولانا جلال‌الدین بلخی)
۲۰۹	آب در آینه (غزلیات اثر خواجه شمس‌الدین حافظ شیرازی)
۲۳۵	اشک دریا (مجموعه آثار شیخ عبدالقادر بیدل دهلوی)
۲۶۳	نسیم حضور (برگزیده‌ای متون عرفانی معاصر)
۲۸۳	مرجع‌شناسی توصیفی
۲۸۷	تصاویر نسخ خطی
۲۹۷	ترجمان برخی واژگان و اصطلاحات

جنگ و صلح (دیباچه‌ای بر اندیشه‌های عازفانۀ صلح)

مثنوی مادکن رحمت است
رحمت اندر رحمت اندر رحمت است

دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم طی قرن‌ها و سال‌ها جنگ‌های خونینی به خود دیده است و افسوس مردمان نیک‌خواه بر احوال این جهان زمزمه‌ای خاموش ناشدنی است. شاید فاجعه‌ای عمیق‌تر از آنچه بیان شد نیز در میان باشد؛ آری زخم شمشیر و گلوله و... را زمان التیام می‌بخشد، اما زخمی بس دردناک‌تر نیز در میان است؛ زخمی که روح و جان آدمیان را می‌خراشد و زمان! آه زمان، این زخم را نمک هدیه می‌دهد. چقدر دردناک است اگر بدانیم، آنگاه آتش جنگ شعله‌ور می‌شود که اندیشه‌ای بمیرد و خرقة خالی‌اش بر زمین گرم سایه اندازد. امروز بسیاری عقیده دارند که اغلب جنگ‌های تاریخ بر سر مسئله دین و مذهب رونق گرفته است؛ پر بیراه هم نمی‌روند؛ اثبات این ادعا چندان دشوار به نظر

نمی‌رسد. اما آیا در حقیقت این ادیان و مذاهب هستند که آتش جنگ‌ها را شعله‌ور می‌کنند؟ یا پوستین‌های کهنه‌ای که قرن‌ها است جان از کف داده‌اند! آیا به راستی مسیح و مصطفی سال‌های خونین جنگ‌های صلیبی را به جهانیان بخشیده‌اند؟

مسئله این است، هرگاه صاحبان سفره‌های اندیشه و معرفت از این جهان رخت بر بسته‌اند کسانی در پی از آن خود ساختن باقی ماندهٔ مائدهٔ آسمانیان سینه چاک کرده‌اند و آتش جنگ مرده‌خواران را افروخته‌اند. دیروز و امروز و فردا بستر یک اتفاق واحدند؛ دین و آیین و اندیشه دست مایهٔ قدرت‌طلبی ستیزه‌جویان است و در این ناپیداکرانهٔ سیاهی، امید تشنگان و خستگان به روزن امیدی است که جوانهٔ صلح را در دل‌هاشان بنشانند. امروز فریاد بر می‌آوریم، از نیرنگ و ستیز و نابودی بیزاریم و دوستی را انتظار می‌کشیم؛ اما دوستی را در کجا بیابیم؟

دنیای عرفان همان روزنی است که امروز از پس هزاران سال عطر دوستی آن به مشام می‌رسد. شگفت است که در میان صاحبان و پیروان ادیان و مذاهب و اندیشه‌ها شاید بیشترین اختلاف را بتوان در میان عارف‌مسلکان یافت، اما کمترین نزاع‌ها و ستیزه‌جویی‌ها نیز در میان همین عارفان است. برخی نویسندگان به غلط گمان برده‌اند که عارفان در سراسر جهان سخن واحدی می‌گویند و تنها اختلافشان در لفظ است و از این‌رو در میان عارفان همواره صلح و صفا حکم‌فرما است؛ حقیقت آن است که سخنان عارفان نه تنها یکسان نیست بلکه اختلافات بسیاری نیز با یکدیگر دارند. چطور ممکن است سخن عارفی هندو - همچون شنکره - با عارفی مسلمان - همچون ابن عربی - تنها در لفظ اختلاف داشته باشد؟ حتی نمی‌توان پذیرفت که دو عارف هم‌مذهب و هم‌عصر همچون ابن عربی و شمس تبریزی نیز یکسان سخن گفته باشند. مسئله این است؛ ایده‌هایی در اندیشهٔ عارفان وجود دارد که اختلاف نظرهایشان را از منجر شدن به کینه‌جویی باز می‌دارد و صلح

را میانشان پایدار می‌کند. حتی اگر به ظاهر مخالفتی و اعتراضی میانشان درگیرد عاری از کینه و نفرت است. نمونه بارز این مطلب را می‌توان در سیره شمس تبریزی یافت؛ ایشان از جمله تندمزاج‌ترین عارفانند، بسیاری از گذشتگان و معاصران خود را مورد انتقادات تند قرار داده‌اند، حتی در بسیاری موارد از ناسزاگویی نیز پرهیز نکرده‌اند؛ با این توصیف وقتی از کیفیت ناسزاگویی خویش سخن می‌گویند در می‌یابیم که نه تنها کینه و دشمنی در میان نبوده است بلکه در آن شرایط نهایت مهر و علاقه را به طرف مقابل نثار کرده‌اند، ایشان می‌گویند: "دشنام من اگر به کافر صد ساله رسد مومن و اگر به مومن رسد ولی شود"

اما کدام ویژگی در سیره عارفان همچون آبی بر آتش کینه است؟! پاسخ این پرسش را نمی‌توان به سادگی دریافت؛ ولی مطالعه آثاری که از این بزرگان برجای مانده است و تامل در آنها می‌تواند ما را به جهان ایشان وارد کند و به ما بیاموزد، چگونه به عالم عشق بورزیم، جهان را زیبا و حقایق را صحیح ببینیم و بال‌های محبتمان را بر فراز آسمان زندگی بگشاییم.





مهر استاد

(مقدمه به قلم دکتر محمد سرور مولایی)

بسم الله الرحمن الرحيم

یکی از شگفتی‌های تاریخ عرفان و تصوف و آثار و افکار صوفیه، وجود نوعی محدوده خاص، خط قرمز و یا ورود ممنوع‌هائیکه عوامل و اسباب مختلف درونی و بیرونی موجب آن‌ها بوده است. بررسی این اسباب و عوامل و حتی شماره کردن آن‌ها، نکات بسیار جالب و قابل تأملی به دست می‌دهد که حکایت از نوعی تقابل تناقض آمیز دارد. یکی از برجسته‌ترین تناقض‌نمایی‌های آن این است که راه و روش و تعالیم و اقوال و احوال صوفیه به همان اندازه که اختصاصی است عام نیز هست. سخنان و اقوال آنان به گونه‌ای ایراد می‌شود که لب پیام و اشارات ضمنی را تنها مخاطبان خاص در می‌یابند و مخاطبان عام از آن‌ها معنی که مطابق با حال آنان است در می‌یابند و مدعی مخالف نمی‌تواند بر ظاهر سخن آنان ایراد بگیرد.

از سوی دیگر در تاریخ عرفان و تصوف و گزارش احوال مشایخ چنانکه در احوال شیخ ابو سعید ابو الخیر و اشارات خواجه عبدالله انصاری دیده می‌شود، درجه ادراک و فهم مخاطبان عامه از آنچه بر زبان این بزرگواران رفته است به مراتب از دریافت طبقات و افراد درس خوانده و شهره به دانش‌های ظاهری و مدعی فهم، مستقیم‌تر و رزف‌تر بوده است و از آنچه که با گوش جان شنیده‌اند و در دل‌های صافی شان نشست است، تغییر حال و ولدت روحانی و ادراک معنوی یافته‌اند، همین موقوف دانستن فهم احوال و سخنان صوفیه بر مقدماتی که در دانش‌های اکتسابی دیگر رایج است، محلّ فهم و درک درست سخنانیست که خاستگاه آن تجربه‌ای متفاوت و قلمروی دیگر است و البته ابزار ظاهر برای دریافت آنچه که محصول عالم باطن است کارآمد نتواند بود.

در کلام صوفیه تجربه‌ای معنوی و روحانی نا کرانمند، امکان گنجایش در الفاظ و کلماتی که مربوط به قلمرو دیگری از حیات و تجارب انسانی است نمی‌گنجد و آنچه در این الفاظ و کلمات می‌گنجد دال بر امور و چیزهاییست که بر الفاظ کلمات و عبارات این قلمرو تحمیل شده است. از این روی سخنان آنان اجمالی و موجز و بسیار فشرده و درهم تنیده است. آنکه اهل باطن است و دلی صافی و فارغ از منطق‌های رایج دارد، بدون نیاز به آن مقدمات ناکارآمد از همان اجمال تفصیل را در می‌یابد و اگر بخواهد از آن ادراک خبر دهد عاجز و ناتوان ولی بر آنچه بر لوح دل او نقش بسته است، و باورمند و مطمئن است. این نیز از ویژگی‌های شگفت‌آور اینگونه آثار و سخنان است که هرچه بیشتر توضیح و تفسیرش کنی پیچیده‌تر و دور تر از درک می‌شود و به گفته مولانا جلال الدین محمد بلخی چنین تقابل میان دو گروه وجود دارد:

بر اهل معنی شد سخن اجمال‌ها تفصیل‌ها
 بر اهل صورت شد سخن تفصیل‌ها اجمال‌ها
 صوفیه خود نیز در هموار کردن مسیر فهم درست در طی تاریخ
 تلاش‌ها ورزیده‌اند و کتابها در شرح مقامات و احوال و تفسیر کتب و
 اقوال مشایخ پرداخته‌اند و فرهنگهای اصطلاحات تالیف و تدوین نموده‌اند
 و این همه موجب آن نشده و نبوده است تا از اصل اولیه که همانها دل
 فصیح و گوش سر پالوده از اغراض و اغراض عدول کنند، در این جایگاه بر
 حذر داشتن مستمع از به‌کارگیری ظن خود و قیاس و گمان و... همچنان
 بر کار است.

این تلاش و کوشش‌ها در روزگار ما به برکت چاپ و انتشار میراث
 مکتوب صوفیه با افزایش شمار سوادآموختگان و گسترش افق‌های جدید
 در تحقیق و بررسی و تحلیل رنگ و بویی دیگر یافته است. هرچند از
 جهتی موجب رونق بازار تصوف نظری شده است و مجال ورود بی‌باوران
 یا کم‌باوران را نیز در این عرصه فراهم کرده است، با این حال سهم و
 نقش این بحث و بررسی‌ها در پاسخ به تقاضاهای مشتاقان باورمند را
 نمی‌توان نادیده گرفت. درج زندگی نامه و آوردن نمونه‌های آثار منثور و
 منظوم عرفانی در کتابهای درسی دوره‌های پیش از دانشگاه و تخصیص
 چند متن از متون عرفانی در سر فصل دروس دانشگاهی رشته‌های زبان
 و ادبیات فارسی و عرفان و معارف اسلامی، نیز زمینه را برای آشنایی
 و مطالعه و بررسی این آثار در سطح گسترده‌تر فراهم نموده است.
 برآوردن نیازهای این دروس موجب گشته است که تحقیقات و تتبعات
 ارزشمندی درباره احوال و آثار و افکار شماری از مفاخر ادب عرفانی
 به مشتاقان عرضه گردد و فرهنگهای لغات و اصطلاحات متعدد عرفانی،
 تصحیح، تألیف و تدوین شده است.

فراهم گشتن این زمینه‌ها دامنهٔ انس و الفت با آثار عرفانی را در میان طبقات مختلف جامعه گسترده است. استادان آواز معاصر با همراهی نوازندگان چیره دست اشعار شاعران عارف را از طریق برنامه‌های اختصاصی و رسانه‌ها و نوارهای و CDها عرضه داشته‌اند و با این کار و برخورداری از میراث ادب عرفانی نه‌همان به موسیقی و آواز معاصر جان تازه بخشیده‌اند بلکه امکان «سماع» عام و فردی را بدون آن ترتیب و آداب خاص فراهم نموده‌اند. تا آنجاکه به جرأت می‌توان گفت زیر و بم موسیقی و فراز و فرود آواز و تأکید و تکیه‌های خاص لحن و ادا و تکرار پاره‌ای از بیت یا مصراع بسیاری از موانع عالم هشیاری و اندیشه‌ها و گرفتاری‌های روزمره را از سر راه شنیدن و درست و دگرگونه گوش فرا دادن بر می‌دارد و لحظات سرشار از لذت معنوی و پالایش روحی را ارزانی می‌دارد.

* * *

با آقای روح الله چاوشی، سالها پیش از این در دانشگاه مذاهب اسلامی آشنا شدم. پرسش‌های از بزرگان و مشایخ عرفان و تصوّف و آثار آنان و پژوهش‌های انجام شده دربارهٔ آنان نشان می‌داد که مطالعه و اطلاعات گسترده‌ای در این ابواب دارد و برخی از متن‌های عمده را نزد استادان، پیش از ورود به دانشگاه خوانده است و طرح‌ها و نظریه‌هایی برای ارایه دروس متون عرفانی در سردارد. این تقاضا او را به مطالعه و بررسی‌های بیشتر بر انگیخت تا آنکه در سالهای پس از فراغت دامن همت برکند و عملاً وارد این عرصه گشت و حاصل بررسی؛ و کارخویش را در کتاب حاضر «برترینج آروز» عرضه داشت.

کتاب که نمونه‌های معدود و در عین حال متنوع از میراث مکتوب عرفان به زبان فارسی را از کهن‌ترین منابع تا تألیفات و آثار معاصران دربر

دارد، علی‌الظاهر به‌غرض استفاده دانشجویان و با مشخصات کتابهای درسی تألیف و تدوین شده است. تفاوت آشکار و برجسته این کتاب با سایر کتابهای درسی بیشتر در مدخل‌های هر درس رخ می‌نماید. در این مدخل‌ها نویسنده عمده‌ترین و مهم‌ترین نکات و ملاحظات و مباحثی را که برای آشنایی با متن، مؤلف، پیام و محتوا و زبان و سبک آن برای ورود به‌دنیای آن متن بایسته دانسته است یادآوری و در حد لازم و مفید توضیح و تبیین کرده است.

مؤلف در تدوین فصلها و ابواب در ارایه نمونه‌هایی از میراث مکتوب صوفیه (شعر و نثر) هم به‌توالی تاریخی پایبند است و هم به ارایه تنوع آثار عرفانی و هم به حجمی که باید یک کتاب درسی داشته باشد. آثار مکتوب برگزیده؛ با سعی و تلاش قابل ستایش در مواردی که لازم بوده است اعراب و نقطه‌گذاری شده است. فهرستی از لغات و ترکیبات و اصطلاحات موجود در نمونه‌ها در آخر کتاب افزوده است و همچنین منابع و مآخذ مربوط به هر درس را برای مطالعه بیشتر معرفی کرده و پرسش‌هایی در آخر هر درس مطرح نموده است.

در این نمونه‌ها از کتابهای مرجع که در باب اصول و شرح مقامات و احوال و اقوال نگاشته شده است کشف‌المحجوب هجویری و از مقالات، مقالات شمس تبریزی و از نامه‌های عرفانی، نامه‌های عین‌القضات همدانی و از تذکرها تذکرة‌الاولیای شیخ فریدالدین عطار نیشابوری و از مثنوی‌ها، مثنوی معنوی و از غزلیات، برگزیده‌ای از غزلیات خواجه شیراز و میرزا عبدالقادر بیدل دهلوی برگزیده شده است و کتاب با معرفی آثار متأخران و معاصران و برگزیده‌ای از نگاه‌های آنان پایان می‌پذیرد.

نویسنده ادعا ندارد که اثر او کامل و تمام است بلکه براین باور است که

با ورود به این میدان خطیر و طرحی نو در انداختن، گامی آغازین در این عرصه برداشته است و بر آن است که باید در این زمینه با توجه تقاضای دوستداران عرفان و برآوردن آنها راه درازی در پیش است و تا آن گاه که آثار مکتوب عرفانی به درستی معرفی و شناسانده نشود زمینه برای مطالعات و تحقیقات آزاد و فردی فراهم نمی‌شود.

نویسنده کتاب با طرحی این چنین از منظر یک دانشجوی مشتاق و پرسشگر، ضرورت تغییر در شیوه این درس را فراهم آمده است که تأمل برانگیز و آموزنده است. با آروزی توفیق بیشتر او این یادداشت را به پایان می‌برم.

والسلام علی من اتبع الهدی



نقش یک رؤیا (درآمد)

۱. معمولاً از تجربیات عرفانی نقشی همچون رؤیا در ذهن می‌پروریم. حالات از خود بیخودی، غور کردن در جهانی دیگر، دیدن نادیدنی‌ها و شنیدن ناشنیدنی‌ها، انجام آنچه از عهدهٔ مردمان خارج است، دانستن آنچه دیگران نمی‌دانند و از این قبیل، چیزهایی هستند که همراه واژهٔ عرفان به‌ذهن ما می‌آیند. اما این مختصات را از کجا آورده‌ایم؟ از کجا می‌دانیم عرفان دنیایی است که در آن چنین رؤیاهایی حقیقت دارند؟ یافتن پاسخ برای این پرسش بسیار ساده است؛ انسان‌هایی این شرایط را توصیف کرده‌اند و آن‌ها را حالات عرفانی خوانده‌اند. گزارش این تجربیات از روزگاران دور به صورت مکتوب برجای مانده است و ما امروز آن‌ها را متون عرفانی می‌نامیم. در این روزگار نیز همچون گذشته چنین آثاری ثبت و ضبط می‌شوند اما با این تفاوت که پیشرفت علم و تکنولوژی امکانات دیگری را - جز کتابت- برای نگهداری تجربیات

انسانی در اختیار ما نهاده است. بدین ترتیب در آینده متون عرفانی تنها صورت مکتوب نخواهند داشت و دامنه وسیعی از آثار انسانی را در بر می‌گیرند.

به هر تقدیر آنچه ما از جهان عارفان در اختیار داریم جز همین گزارش‌ها و متون نیست و اگر بخواهیم از رؤیاهای عارفانه خبری دریابیم چاره‌ای جز خواندن نقوشی که صاحبان چنین تجربیاتی از خود به جای گذاشته‌اند نداریم. ولی انگیزه ما از دانستن این تجربیات چیست؟ آیا می‌خواهیم از دانستن آن‌ها لذت ببریم؟ همانطور که از مطالعه یک رمان یا تماشای یک فیلم لذت می‌بریم- یا آرزوی ثبت و ضبط و تحلیل این قبیل تجربیات را به عنوان یکی از ابعاد تجربه بشری در سر می‌پروریم؟ شاید هم علاقمندیم خود در چنین مسیری گام نهیم و نیاز به دانستن نکاتی داریم که در طی مسیر از آن‌ها بهره جوییم. با هر انگیزه‌ای به متون عرفانی نزدیک شویم چاره‌ای جز فهمیدن این متون نداریم و مهمترین آفت در این راه فهم ناقص و غلط متون است. پیش از هر نوع استفاده‌ای ناگزیر از فهم صحیح و حتی‌المقدور بی‌شائبه متن هستیم و اگر مسیری غیر از این را بپیماییم نمی‌توانیم توقع به‌دست آوردن نتیجه مطلوب را داشته باشیم. این اثر به منظور یاری رساندن در جهت درک نیکوتر متون عرفانی تألیف و تنظیم شده است.

۲. اراده اولیه این طرح در زمان تحصیل نگارنده در دوره کارشناسی شکل گرفت. وقتی پس از گذراندن بیش از پانزده واحد درسی در ارتباط با متون عرفانی احساس کردم آموزش‌هایی شرحه شرحه و فارغ از برنامه‌ای مدون را تجربه کرده‌ام، تلاش کردم الگویی برای

خود کشف کنم تا بتوانم آموخته‌هایم را سامان دهم و نقایصش را جبران کنم. در این رهگذر نمونه‌های بسیاری از کتابهای آموزشی و راهنماهای استفاده از آثار کهن را بررسی کردم. مجموعه‌هایی که پیش‌تر به عنوان برگزیده متون عرفانی منتشر شده بود را مطالعه کردم، محاسن و نقایص آن‌ها را مورد کند و کاو قرار دادم و در نهایت فهرستی از آنچه برای به‌دست آوردن الگویی نسبتاً مطلوب لازم بود را تهیه کردم. در راه پردازش این طرح و اجرای آن در مرحله شخصی با مشکلاتی مواجه شدم که اغلب آن‌ها از راه ممارست و تمرین بسیار مرتفع می‌شد. اما وقتی قرار بر آن شد که این طرح به عنوان اثری برای استفاده عموم تنظیم شود، نکات و مشکلات جدیدی رخ نمود. اولین مسئله گستردگی عرصه متون عرفانی اسلامی بود. دنیای متون عرفانی در بر دارنده آثاری است که در زمان‌های متفاوت، با انگیزه‌ها، شیوه‌ها و مطالب گوناگون تألیف شده‌اند و اغلب تفاوت‌های بنیادین با یکدیگر دارند؛ گنج‌انیدن دنیایی با چنین وسعت در مجموعه‌ای بسیار مختصر کاری بس دشوار بود. از سوی دیگر محیطی که بر ادبیات عرفانی غالب است مانع بزرگی بر سر راه ابداعات و ابتکارات در نگاشتن و پرداختن بود؛ در جامعه علمی امروز از آن روی که پرداختن به عرفان به عنوان یک شاخه علمی بسیار نو پاست، تحقیق و تألیف آثار پژوهشی هنوز قالب مشخص و مدونی نیافته است؛ لذا اغلب آثاری که در حقیقت پژوهش‌های عرفانی محسوب می‌شوند با آثاری که به وسیله عارفان و به عنوان آثار عرفانی تألیف می‌شوند، خلط می‌شود و در نهایت محیطی بسیار حساس و پرتنش را برای نویسندگان و پژوهشگران این رشته به وجود می‌آورد. امروزه به ندرت می‌توان اثری پژوهشی در عرصه عرفان یافت که عاری از تعصبات و حساسیت‌های

شخصی باشد. وجود چنین شرایطی کار را بر پژوهش‌گری که از این محیط فاصله می‌گیرد دشوار می‌کند. مشکل دیگر، بیگانگی مخاطبان - دانشجو - با ادبیات عرفانی و راحت‌طلبی - ناشی از مدرنیته - در شیوهٔ ایشان بود، که گاه عرصه را بر نویسنده تنگ می‌کرد. لازم بود مطالب با زبانی بسیار ساده و با حداقل وابستگی به مطالعات و دانسته‌های پیشین تنظیم شود و در عین حال از دقت و قوت مطالب نیز کاسته نشود. در مجموع باید گفت تألیف این مجموعه سعیی وافر را از نگارنده طلبید تا مشکلات مرتفع شود و بر کارآیی مجموعه افزوده شود.

ابتدا نمونه‌های برجسته و فاخر ادبیات عرفانی را به عنوان ملاک و معیار سبک‌های گوناگون استخراج کردم و سعی کردم آثاری را که برای آموزش، ویژگی‌های مناسب‌تری دارند انتخاب کنم؛ حتی آثاری که معمولاً در زمرهٔ آثار عرفانی به شمار نمی‌آیند را نیز در این مجموعه گنجاندم. - آثاری همچون شاهنامه و متون عرفانی معاصر - در مرحلهٔ بعد به مطالعهٔ این متون و مقایسهٔ آن‌ها با متون مشابهشان پرداختم و نکاتی را دربارهٔ شرایط نگارشی و محتوایی آن‌ها، مشکلاتی که بر سر راه فهم آن‌ها است و ... استخراج کردم و در نهایت قطعاتی از این متون را که در بردارندهٔ ویژگی‌های نگارشی معیار و محتوای متنوع‌تری بودند، برگزیدم. حال نوبت به ارائهٔ توضیحاتی به عنوان درآمد هر بخش بود. در این قسمت معمولاً گزارشی از زندگی مؤلف، تعداد آثار او و زمان تألیف هر یک، نحوهٔ تألیف اثر مورد نظر و نکاتی از این دست ذکر می‌شود. اما در این مجموعه مبنای تألیف این بخش ارائهٔ کلیدهایی برای فهم بهتر متن و راهکارهایی برای مرتفع شدن مشکلات مخاطب در مواجهه با متن، قرار گرفت. در هر بخش سعی

شد، علاوه بر پرداختن به متن مورد نظر و ویژگی‌های آن نکاتی نیز گنجانده شود که در فرآیند فهم متون عرفانی به طور عمومی کاربرد دارند. بدین ترتیب با پایان یافتن دوره مطالعه این اثر نکاتی که به طور مستقل در هر بخش تنظیم شده‌اند دست‌به‌دست هم خواهند سپرد و شیوه نسبتاً کارآمدی را برای فهم آثار عرفانی در اختیار مخاطب قرار خواهند داد.

۳. این اثر در حقیقت به‌عنوان درسنامه متون عرفانی تألیف شده است. لذا ارائه پیشنهاد خود درباره نحوه تدریس آن را خالی از صواب ندیدم؛ آنچه به عنوان مقدمه در هر بخش ارائه شده است درآمدی برای فهم متن به شمار می‌رود و نیکو است، دانشجو قبل از درس گرفتن از استاد آن را پیش خود مطالعه کند و در صورت ایجاد پرسش یا اشکال از استاد خود راهنمایی بخواهد. در بخش مرجع‌شناسی توصیفی علاوه بر آثار گزینش شده در متن دروس و تمرینات، کتابهایی نیز برای بهره برداری بیشتر علاقمندان به موضوع هر بخش معرفی شده است و استفاده آن‌ها می‌تواند فهم مطالب را برای دانشجو تسهیل کند. پس از ایجاد آمادگی دانشجو متن درس در کلاس تدریس می‌شود. دشواری‌های آن گشوده می‌شود و دانشجو توانایی قرائت و فهم متن درس را به دست می‌آورد. تمرین‌های هر بخش آزمون‌ی است تا از تکمیل آموزش اطمینان حاصل کنیم. این تمرینات باید توسط دانشجو انجام شود و در کلاس اشکالات آن‌ها مرتفع شود. به‌جهت تسهیل امر آموزش کلمات و تعبیرات دشوار در پایان کتاب به همراه مرادف یا معنای آن‌ها در فهرستی جای گرفته‌اند. برای فهم برخی اصطلاحات و تعبیرات عرفانی متون که معنای آن‌ها

در فهرست درج نشده می‌توان به فرهنگ ده جلدی نوربخش - که در آن اغلب اصطلاحات عرفانی با استفاده از متون گوناگون مورد جستجو و کنکاش قرار گرفته است - مراجعه کرد.

در پایان دوباره بر این نکته تأکید می‌کنم که این اثر پژوهشی دربارهٔ جهان عرفان و متون عرفانی است و به هیچ وجه متن عرفانی به حساب نمی‌آید. بی‌تردید این اثر نیز همچون سایر آثار بشری خالی از خطا و نقصان نیست، علی‌الخصوص که تجربه‌ای نو پیش رو بوده است. امید بدان است که در آینده اثری ارزنده‌تر به علاقمندان پیشکش شود.

از استاد دانشمند جناب دکتر مولایی که نگارنده را مورد لطف فراوان خویش قرار دادند و با بازخوانی اثر مرا از نقطه‌نظرات دقیق خویش بهره‌مند ساختند بسیار سپاس‌گذارم و برای ایشان آرزوی توفیق روزافزون می‌کنم. از مسئولان و کارکنان فرهیختهٔ مجمع تقریب مذاهب جناب حجة الاسلام والمسلمین اوحدی، آقای عباس برومند اعلم و آقای محمدرضا فاضل کوهانی که با صبوری و مهربانی خویش مرا در به انجام رساندن این اثر یاری کردند قدرشناسی می‌کنم. از همسرم که در تمامی مراحل تحقیق و تألیف این اثر با تلاش و راهنمایی خود همراه من بود بسیار سپاس‌گذارم. از همهٔ اساتید، دانش‌پژوهان و دانشجویانی که این اثر را مطالعه خواهند کرد خواهشمندم نگارنده را از دیدگاه‌ها و راهنمایی‌های خویش محروم نگذارند.

والحمد لله رب العالمین

روح‌اله چاوشی

تهران دی‌ماه ۱۳۸۵ خورشیدی



مینای منظور (شاهنامه اثر حکیم ابوالقاسم فردوسی)

اشاره

بحث ما با بررسی شاهنامه آغاز می‌شود. همانطور که بر اهل فرهنگ و ادب پوشیده نیست شاهنامه اسطوره ایرانی است. شاهنامه عنوان اثری عرفانی را بر دوش ندارد اما از آن روی که امروزه اساساً اسطوره‌ها از سوی پژوهشگران مورد نگاه عرفانی نیز قرار می‌گیرند، ما این متن را در گزیده خود گنجانیده‌ایم. اما تقدم بخشیدن آن بر سایر متون نیز خالی از علت نیست. شاهنامه از دو جهت بر سایر متون تقدم دارد. یکی به لحاظ ساختار و شیوه پرداخت مطالب و دیگری به لحاظ زمان تألیف. درباره تقدم ساختاری باید گفت اسطوره‌پردازی یکی از قدیمی‌ترین شیوه‌های ارائه مطالب و انتقال نکات حکمی در سراسر جهان محسوب می‌شود. با اندکی تأمل و تحقیق می‌توان دریافت که قدیمی‌ترین و اصیل‌ترین مجموعه‌های حکمی هر سرزمین را باید در اسطوره‌های آن سرزمین جستجو کرد. بنابراین قالب اسطوره بر سایر قالب‌های تألیف

و تصنیف حکمت در سراسر دنیا تقدم دارد. و شیوه‌های دیگر پس از اسطوره‌ها به کار گرفته شده‌اند. - برای تحقیق دربارهٔ این موضوع منابعی در بخش مرجع‌شناسی معرفی شده است - اما جهت دیگر تقدم نیز چون آفتاب عیان است؛ در زمان تصنیف شاهنامه تألیف آثار عرفانی به زبان فارسی در میان ایرانیان و مسلمانان متداول نبوده است و آنچه امروز به عنوان اولین منابع شاخص در این زمینه به دست ما رسیده‌اند نیز آثاری هستند که اغلب پس از شاهنامه تألیف شده‌اند. با این توصیف اولین متنی که بدان خواهیم پرداخت شاهنامه است. دربارهٔ کیفیت اسطوره‌ای و شیوه‌های تأویل عرفانی شاهنامه در متن درس به نکاتی اشاره کرده‌ایم، اما به لحاظ ادبی باید بدانیم که این اثر به دورهٔ خراسانی از ادبیات فارسی تعلق دارد و همچون سایر آثار این دوره تعبیراتی ساده دارد و از عبارات عربی و پیچیدگی‌های تغزلی دوره‌های بعد خالی است. تنها با جستجوی معانی برخی واژگان که امروز در زبان فارسی دیگر متداول نیست می‌توان به سادگی مضمون ابیات و داستان‌های شاهنامه را دریافت. - معنی این واژگان نیز در فهرست لغات و تعبیرات آخر کتاب درج شده است -

ارتباط شاهنامه و دنیای عرفان از جایی آغاز می‌شود که ما اسطورهٔ ایرانی را با نگاهی عارفانه بنگریم و بفهمیم. وقتی سخن از فهم متن و تحلیل فرآیند فهم به میان می‌آید ناگزیر از بررسی نگاه هرمنوتیکی و شرایط آن، همچنین ویژگی‌های متن مورد نظر - از این وجه - خواهیم بود. لذا در این کوتاه‌مجال برای آشنایی اجمالی با مولفه‌های تأویل عرفانی شاهنامه، نکاتی دربارهٔ نگاه هرمنوتیکی و ویژگی‌های آن، اسطوره‌ها و چگونگی تأویل آن‌ها و در نهایت راهنمای تأویل عرفانی شاهنامه عرضه خواهیم کرد.

۱. "گاهی من با واقعیتی از جهان هستی مواجه می‌شوم تا خود آن واقعیت را بشناسم و بدانم که درباره آن، چه گزاره‌های صادقی می‌توانم بگویم. اما گاهی من به یک شیء از این دیدگاه که خود آن شیء را بشناسم تقرب پیدا نمی‌کنم؛ بلکه تقریب به شیء از این حیث است که گمان دارم آن شیء دال بر چیز دیگری است. البته اینکه این معامله را با همه موجودات می‌توان کرد یا نه محل بحث است، اما آنچه شک در آن نیست، این است که این معامله را با آثار مکتوب و ملفوظ می‌توان کرد. به آثار هنری هم می‌توان از حیث دوم نظر کرد ... وقتی این دو حیث از هم تفکیک شود می‌توانیم بگوئیم ما دو پدیده داریم: یک پدیده علم است و دیگری فهم است. من نوشته و گفته شما را فهم می‌کنم اما به بشقاب علم دارم. در مورد نفی‌اش هم همینطور است. علم محل بحث معرفت شناسی است و فهم محل بحث هرمنوتیک"^۱ یکی از ویژگی‌های دنیای فهم امکان قرار گرفتن فهم‌های متعدد در عرض یکدیگر است. بدین معنا که می‌توان چند فهم از یک متن را در عرض یکدیگر تصور کرد - البته گستردگی و محدودیت عرصه فهم و تأویل به ویژگی‌های متن و قرائن موجود در آن بستگی دارد -^۲

باید بدانیم اسطوره‌ها نیز همچون سایر آثار مکتوب و ملفوظ از سوی مخاطبان مورد فهم قرار می‌گیرند و به عرصه هرمنوتیک وارد می‌شوند. تاریخ اسطوره‌شناسی با پدید آمدن تفسیرها و تأویل‌های گونه‌گون فراز و نشیب بسیار به خود دیده و از این رهگذر دیدگاه‌های مختلف و بدیعی در این باره شکل گرفته است. به‌ویژه در سده‌های اخیر اسطوره‌ها از مناظر گوناگون روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، زبان‌شناختی، دین‌شناختی و ... مورد کنکاش قرار گرفته‌اند. از جمله این نگاه‌های تأویلی، نگاه معنوی و عرفانی به اسطوره‌ها است. از این منظر اسطوره‌ها حاوی آموزه‌های

اخلاقی و تعالیم معنوی و جهان‌بینی عرفانی هستند؛ این مضامین به صورت نمادین و مرموز در قالب داستان‌های اسطوره‌ای از حکیمان عهد باستان بر جای مانده‌اند. معتقدان به این نظریه ادعایی را در دو بخش مطرح می‌کنند: الف) گزاره‌های عرفانی و معنوی از اسطوره‌ها قابل فهم است. ب) مؤلفان اسطوره‌ها در گنج‌یافتن این مضامین در آثارشان تعمد داشته‌اند. به سادگی نمی‌توان ادعا کرد که هر دو بخش این عقیده درباره هر اسطوره‌ای صادق است. توجیه چنین ادعایی مستلزم ارائه شواهد و قرائن قابل قبول از متن مورد نظر است. اما به‌طور کلی می‌توان گفت قرائنی دال بر صحت بخش اول در اغلب اسطوره‌ها وجود دارد که امکان توجیه این بخش از ادعا را فراهم می‌کند. درباره بخش دوم نیز در برخی اسطوره‌ها قرائن و شواهدی که بر ادعا دلالت کنند، به چشم می‌خورد.

۲. شاید بتوان گفت بارزترین ویژگی اسطوره‌ها، مرموز و نمادین بودن آنها است. همین ویژگی نیز باعث شده است تاویل‌ها و تفسیرهای گونه‌گونی را در اذهان انسان‌ها برانگیزانند. به تعبیر دیگر تاویل‌ها و تفسیرهای مختلف هر یک به شیوه‌ای اسطوره‌ها را رمزگشایی می‌کنند؛ حال باید دید رمز‌شناسی عرفانی اسطوره‌ها که موضوع بحث ما است، چگونه تحقق می‌یابد.

اساس بیان مرموز و استفاده از نمادها - برای القاء مضامین - تمثیل‌ها و تشبیه‌هایی است که در ذهن آدمی ساخته و پرداخته می‌شوند لذا اولین گام برای درک هر رمز و نمادی از سوی مخاطب، شکل‌گیری فرآیند مشابهی در ذهن گوینده و مخاطب است؛ یعنی حرکتی که از درک نمادها به سوی درک معنا شکل می‌گیرد، در ذهن گوینده و مخاطب در مسیر واحدی جریان پیدا کند. درحقیقت آدمی با آگاهی از شکل

گیری چنین فرآیند مشابهی دست به تمثیل و بیان نمادین می‌زند. هر چند میزان دقیق بودن چنین مشابهتی در شرایط مختلف متفاوت است اما حداقلی برای این مشابهت لازم است تا ارتباطی میان گوینده و مخاطب شکل گیرد. برای مثال مخاطب از گزاره "فلانی مثل آب است" نمی‌تواند استنباط کند که "فلانی عصبانی است".

با این توصیف، اولین گام برای رمز‌گشایی اسطوره‌ها - که البته تمثیل‌ها و نمادهایی پیچیده‌تر از مثال فوق هستند - مراجعه به ذهن و ضمیر خود به عنوان مخاطب است. اما این رجوع، کلید حل همه مشکلات نیست و با اندکی تأمل مشکلات دیگری رخ می‌نمایانند. در مرحله بعد، با توجه به نکته‌ای، راهی جدید می‌گشاییم؛ آدمی علاوه بر ذهن و حافظه فردی از ذهن و حافظه جمعی نیز برخوردار است که در اصطلاح عرف جامعه نامیده می‌شود. چنین عرفی اغلب در بستر زمانی و مکانی و فرهنگی خاصی شکل می‌گیرد و بدان وابسته می‌شود. یکی از مسائلی که در حافظه جمعی (عرف جامعه) ضبط می‌شود، تمثیل‌ها و نمادها هستند.^۳ با جستجوی ساده موارد بی‌شماری از این نمادهای معروف را می‌توان یافت. جستجو برای کشف این نمادها پرده از نکاتی برمی‌دارد که در تأویل اسطوره‌ها برای ما راهنمای خوبی هستند. اما کشف این نشانه‌ها و نمادها برای مخاطبی که خارج از موقعیت زمانی، مکانی و فرهنگی مؤلف می‌زید، چندان ساده به نظر نمی‌رسد. به علاوه برخی مسائل نیز در این میان رهزنی می‌کنند. به عنوان نمونه ممکن است، نمادی واحد در چند جامعه، بار معنایی متفاوتی بر دوش کشد و مخاطب را با سرگشتگی مواجه کند. لذا برای گریز از این قبیل مشکلات و در نهایت، رمز‌گشایی موفق‌تر اسطوره‌ها باید چاره‌ای بکر جست.

برای رفع چنین مشکلاتی راه‌های گوناگونی وجود دارد که کشف آن‌ها

با قدری تلاش میسر می‌شود. به عنوان نمونه، می‌توان متونی که وجوه شباهتی با یکدیگر دارند - مثلاً در آن‌ها از تمثیلات مشابه استفاده شده یا ... - را با یکدیگر مقایسه کرد و ابهامات هریک را با جستجو در دیگری روشن ساخت. از آن روی که بحث ما در راستای یافتن دریچه‌های عرفانی اسطوره‌ها است در ادامه به عنوان الگویی از کاربرد این روش، چهار گروه از آثاری که می‌توان آن‌ها را با اسطوره‌ها مقایسه کرد و به فهم عرفانی تمثیلات دست یافت، معرفی می‌کنیم.

الف) ادبیات عمومی جامعه، اگر اسطوره در جامعه‌ای شکل بگیرد، یکی از بهترین منابع برای درک نمادهای آن جامعه - که در اسطوره جای گرفته‌اند - ادبیات عمومی آن است. به عنوان مثال اگر بخواهیم بدانیم در جامعه فارسی - ایرانی "شیر" به کنایه از کدام دامنه معنایی به کار می‌رود با مراجعه به آثار ادبی آن می‌توانیم پاسخ خود را به دست آوریم.

ب) متون مقدس ادیان، مکاتب و جوامع معنوی اغلب در بستر دینی خاص شکل گرفته‌اند و از آن ملهم شده‌اند؛ لذا مراجعه به متون مقدس ادیان و بررسی تمثیلات به کار رفته در آن‌ها می‌تواند در درک نشانه‌ها راه گشا باشد. نشانه‌ها و نمادهایی که در متون مقدس به کار رفته‌اند، اغلب متأثر از جوامعی که در آن‌ها ظهور کرده‌اند می‌باشند، اما از آن روی که در طول زمان نهادینه شده‌اند تا حدودی تغییر کرده‌اند و دامنه کاربرد آن‌ها وسعت یافته است.

ج) متون عرفانی و معنوی، از دیگر منابع درک نشانه‌ها می‌توان به متون معنوی که به صورت‌های گوناگون توسط عارفان تألیف شده و بر جای مانده است، اشاره کرد. نمادها و نشانه‌های متون معنوی اغلب از متون مقدس ادیان و عرف جوامعی که بستر رشد چنین مکاتبی هستند، متأثر می‌شوند و بسیاری از آن‌ها نیز در سنت‌های معنوی جاری در

متون - مانند تصوف - به وجود می‌آیند و به کار گرفته می‌شوند. (د) اسطوره‌های هم‌ریشه، منبع دیگر برای درک نشانه‌ها، اسطوره‌های هم‌ریشه‌اند. معمولاً در اسطوره‌های هم‌ریشه تمثیل‌ها و نمادهای مشابهی به کار گرفته می‌شود، چرا که زمینه‌های مشترکی در بسترهای به وجود آمدن و پرداخت شدن آن‌ها وجود دارد. لذا با بررسی و مقابلهٔ نمادها در چنین مواردی می‌توان تا حدودی به بار معنایی آن‌ها دست یافت. برای مثال می‌توان اسطوره‌های ایرانی و هندی را به‌عنوان اسطوره‌های هم‌ریشه با یکدیگر مقایسه کرد.

برای بهره‌مندی از این منابع در تأویل اسطوره‌ها، بهتر است نکته‌ای را در نظر داشته باشیم؛ کاربرد نمادها و نشانه‌ها در متون ادبی، مقدس و معنوی شباهت و تفاوتی با کاربرد آن‌ها در اسطوره‌ها دارد. وجه شباهت آن است که در همهٔ موارد نوعی تشبیه و تمثیل صورت گرفته است. اما وجه تفاوت را می‌توان در کیفیت تشبیهات یافت؛ در اسطوره غالباً نمادها به صورت استعاری به کار می‌روند - یعنی تشبیهی که در آن خبری از مشبه، وجه شبه و ادات تشبیه نیست - اما در سایر متون، انواع دیگر تشبیه نیز رواج دارد. به همین جهت می‌توان با مقایسهٔ تمثیلات اسطوره‌ها و سایر متون، مابقی ارکان تشبیه را گمانه زد و راهی در تأویل آن‌ها گشود.

۳. حال با ملاحظهٔ نکاتی که مطرح شد سعی می‌کنیم به دو پرسش دربارهٔ شاهنامهٔ حکیم ابوالقاسم فردوسی پاسخ دهیم. الف) آیا گزاره‌های عرفانی و معنوی از شاهنامه قابل فهم است؟ ب) آیا فردوسی در گنج‌نیدن چنین مضامینی در شاهنامه تعمد داشته است؟

در پاسخ به پرسش اول باید گفت: می‌توان گزاره‌های عرفانی را به دو

گروه کلی تقسیم کرد. الف) دستور العمل‌ها و تعلیماتی که برای رسیدن انسان‌ها به رستگاری از سوی عارفان ارائه می‌شود. ب) گزارش‌هایی از جهان بینی و اسرار مخفی جهان که به واسطه روشن بینی باطنی به دست آمده است. گروه اول را می‌توان به دو گروه دیگر تقسیم کرد. الف. ۱) دستور العمل‌های اخلاقی عمومی که برای همه انسان‌ها تجویز می‌شود و عمل بدان‌ها نیازمند شرایط خاصی در شخص عمل کننده نیست. الف. ۲) دستور العمل‌هایی که برای اشخاص ویژه و واجد شرایط خاص سلوکی جهت ارتقاء مقام معنوی تجویز می‌شود و عموم انسان‌ها نه توان انجام چنین اعمالی را دارند و نه بدان‌ها مکلفند. حال اگر بخواهیم موضع شاهنامه را نسبت به این سه دست گزاره به طور جداگانه بررسی کنیم، باید بگوییم شاهنامه به وضوح باردار گزاره‌های گروه الف. ۱ است. نمونه‌های چنین تعلیمی را می‌توان در سرتاسر شاهنامه - مثلاً ماجرای سیاوش، کاوه آهنگر و... - یافت. اما درباره دو گروه دیگر، برخی پژوهشگران بر این باورند که امکان تأویل چنین گزاره‌هایی از شاهنامه وجود دارد؛ چون قرائنی در متن به چشم می‌خورد که برای مخاطب این امکان را فراهم می‌کند. به عنوان مثال ماجرای رستم و سهراب را می‌توان نمونه تعلیماتی دانست که به سالک طریق حق، جهت طی منازل اعطا می‌شود. یا ماجرای فرّه ایزدی و فرهمندان در شاهنامه را می‌توان ناظر به نوعی جهان‌بینی عرفانی دانست. قائلین به این نظریه پربراه نرفته‌اند ولی با توجه به اینکه چنین نگاهی به شاهنامه بسیار جوان است، هنوز پژوهش جامعی در این زمینه صورت نگرفته است و دلایل این نظریه به تفصیل مطرح نشده است تا مورد ارزیابی قرار گیرد.

اما درباره پرسش دوم، پاسخ گفتن بدان اندکی دشوار است؛ می‌توان ابیاتی را در شاهنامه یافت که دال بر تعمد فردوسی در گنج‌نبدن

(صورت بخشیدن) مضامین عرفانی - یا حداقل اخلاقی (گروه الف. ۱) - در شاهنامه باشد. به عنوان مثال می‌توان به ابیاتی که در دیباجه داستان رستم و سهراب آمده است، اشاره کرد :

از این راز جان تو آگاه نیست
 بدین پرده اندر تو راه نیست
 همه تا در آرزو رفته فراز
 بکس وا نشد این در راز باز...
 چنان دان که داد است و بیداد نیست
 چو داد آمدت جای فریاد نیست
 دل از نور ایمان گر آکنده‌ای
 ترا خامشی به که تو بنده‌ای ...
 بر این کار یزدان ترا راز نیست
 اگر دید با جانت انباز نیست ...

چنانکه ملاحظه می‌شود فردوسی این داستان را در بر دارنده رازی می‌داند که بر ملا شدن آن، تنها در گرو تهذیب نفس و پاکی درون است. از این دست ابیات در شاهنامه باز هم به چشم می‌خورد لذا اگر ادعا کنیم که احتمال تعمد فردوسی در پرداختن رموز عرفانی در شاهنامه بیش از عدم آن است، ادعای گزافی نخواهد بود .

۴. به نظر می‌رسد از میان شیوه‌هایی که برای تأویل عرفانی اسطوره‌ها مفروضند، همان شیوه مقایسه‌ای - که پیش‌تر بدان اشاره شد - سهل‌الوصول‌تر و قابل‌اعتمادتر است. اما مقایسه شاهنامه با آثار کدام منطقه و فرهنگ می‌تواند راه‌گشای تأویل عرفانی آن باشد؟ شاید بتوان

گفت از میان آثار و متونی که پیش‌تر در چهار گروه طبقه‌بندی شدند، متونی که از فرهنگ ایرانی و اسلامی به وجود آمده‌اند برای قیاس با شاهنامه اولویت و ارجحیت دارند و در میان اسطوره‌ها نیز، اسطوره‌های هندی که با اسطوره‌های ایرانی هم‌ریشه‌اند. البته ذکر این آثار بدان معنا نیست که سایر متون و آثار بر جای مانده، قابلیت مقایسه با شاهنامه را ندارند.

اما در این رهگذر نکته‌ای را نباید از نظر دور داشت؛ در مقایسه و تأویل متون، نکات و معانی گوناگونی از لابه لای آن‌ها استخراج می‌شوند. برخی از این مطالب و آموزه‌ها ویژه مکتبی خاص و پیروان آن مکتب است. اما برخی دیگر، جنبه عمومی دارد و مورد اتفاق بیشتر مکاتب عرفانی و معنوی است - یا لاقلاً از طرف چندین مکتب مورد تایید و اعتبار است - از آنجا که شاهنامه و اساساً اسطوره، اثری است که از یک شخص زاده نشده بلکه حاصل تفنن و تفرج جمعی انسان‌ها است، شاید نسبت دادن دسته دوم گزاره‌ها بدان، صورت موجه‌تری داشته باشد.

در نهایت، این مطلب را همواره باید در نظر داشت که میزان ارزشمندی هر تأویل، وابسته به توجیهی - و دفاعی - است که از طریق قرائن موجود در متن، از آن تأویل ارائه می‌شود. با این توصیف، تأویلی ارزشمندتر و قابل دفاع‌تر است که پایبندی بیشتری به قرائن متنی داشته باشد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. ملکیان، مصطفی، مشتاقی و مهجوری، صص ۳۰۵ و ۳۰۶
۲. باید توجه داشت که هر متنی امکان تأویل و تفسیرهای گوناگون را به مخاطب نمی‌دهد؛ در حقیقت هر تأویلی باید با قرائن موجود در متن ارتباط داشته باشد، در غیر این صورت ارزشمند نخواهد بود.
۳. مثلاً در فرهنگ مردمان خاور میانه و ادیان نشأت گرفته از این منطقه "مار" نماد شیطان است.

داستان رستم و سهراب

اگر تندبادی بر آید ز کنج
 به خاک افگند نا رسیده تُوَنج
 ستمکاره خوانیمش ار دادگر؟
 هنرمند دانیمش ار بی هنر؟
 اگر مرگ داد است بیداد چیست؟
 ز داد این همه بانگ و فریاد چیست؟
 ازین راز جان تو آگاه نیست
 بدین پرده اندر ترا راه نیست
 همه تا در آرزو رفته فراز
 به کس بر نشد این در راز باز
 ز گفتار دهقان یکی داستان
 بی‌بندم از گفته‌ی باستان
 ز موبد بر این گونه بر داشت یاد
 که یکروز رستم هم از بامداد
 غمی بُد دلش ساز نخجیر کرد
 کمر بست و ترکش پر از تیر کرد
 چو نزدیکی مرز توران رسید
 بیابان سراسر پر از گور دید
 برافروخت چون گل رخ تاج بخش
 بخندید و ز جای برکند رخش
 به تیر و کمان و به گرز و کمند

بیفگند بر دشت نَخچیر چند
 ز خاشاک و ز خار و شاخ درخت
 یکی آتشی بر فروزید سخت
 چو آتش پُر آگنده شد پیلتن
 درختی بجُست از درِ بابزن
 یکی نرّه گوری بزد بر درخت
 که در چنگ او پَر مرغی نَخست
 چو بریان شد از هم بکند و بخورد
 ز مغز استخوانش بر آورد گرد
 بخفت و بر آسود از روزگار
 چمان و چران رخش در مرغزار
 سواران ترکان تنی هفت و هشت
 بر آن دشت نَخچیر گه برگذشت
 پی اسپ دیدند در مرغزار
 بگشتند گرد لب جویبار
 چو بر دشت مر رخش را یافتند
 سوی بند کردنش بشتافتند...
 چو بیدار شد رستم از خوابِ خوش
 به کار آمدش باره‌ی دستکش
 غمی گشت چون بارگی را نیافت
 سرآسیمه سوی سَمَنگان شتافت
 چو نزدیک شهر سَمَنگان رسید
 خبر زو به شیر و پلنگان رسید؛...

پذیره شدنش بزرگان و و شاه
 کسی کاو به سر بر نهادی کلاه...
 بدو گفت شاه سَمَنگان: چه بود؟
 که یارست با تو نبرد آزمود؟
 بدین شهر ما نیک خواه توایم
 سَتوده به فرمان و راه توایم...
 چو رستم به گفتار او بنگرید
 ز بدها گمانیش کوتاه دید
 بدو گفت: رَحشم بدین مرغزار
 ز من دور شد بی لگام و فسار...
 مرا باشد از بازجویی سپاس
 بیایی تو پاداش نیکی شناس
 وَر ایدون که ماند ز من ناپدید
 سران را بسی سر بباید بُرید
 بدو گفت شاه: ای سرافراز مرد
 نیارد کسی با تو این کار کرد
 تو مهمان ما باش و تندی مکن
 به کام تو گردد سراسر سَخُن...
 پی رَحش هرگز نماند نِهان
 چُنان باره‌ی نامدار جهان
 تَهمتن ز گفتار او شاد شد
 روانش ز اندیشه آزاد شد
 سزا دید رفتن سوی خان او

شد از مژده دل شاد مهمان او...
 چو یک بهره از تیر شب درگذشت
 شباهنگ بر چرخ گردان بگشت
 سخن گفتن آمد نهفته به راز
 در خوابگه نرم کردند باز
 یکی بنده شمعی مُعَبر به دست
 خُرامان پیامد به بالین مست
 پس برده اندر یکی ماه روی
 چو خورشید تابان پر از رنگ و بوی
 دو ابرو کمان و دو گیسو کمند
 به بالا به کردار سرو بلند
 روانش خرد بود و تن جان پاک
 تو گفتی که بهره ندارد ز خاک...
 پرسید از تو گفت: نام تو چیست؟
 چه جوئی شب تیره کام تو چیست؟
 چنین داد پاسخ که تهمینه ام
 تو گوئی که از غم به دو نیمه ام
 یکی دخت شاه سمنگان منم
 پزشک هزبر و پلنگان منم
 به گیتی ز خوبان مرا جفت نیست
 چون من زیر چرخ بلند اندکیست
 کس از پرده بیرون ندیدی مرا
 نه هرگز کس آوا شنیدی مرا

به کردارِ افسانه از هرکسی
 شنیدم همی داستانت بسی؛
 که از دیو و شیر و نهنگ و پلنگ
 نترسی و هستی چُنین تیزچنگ...
 به تنها یکی گور بریان کنی
 هوا را به شمشیرگریان کنی
 هرآن‌گه که گرز تو بیند به چنگ
 بدرَد دلِ شیر و چنگ پلنگ...
 چو این داستان‌ها شنیدم ز تو
 بسی لب به دندان گزیدم ز تو
 بچُستم همی کتف و یال و برت
 بدین شهر کرد ایزد آبشخورت
 ترایم کنون گر بنخواهی مرا
 نبیند جز این مرغ و ماهی مرا
 یکی آن‌که بر تو چُنین گشته‌ام
 خرد را ز بهرِ هوا کشته‌ام
 و دیگر که از تو مگر کردگار
 نشاند یکی پورم اندر کنار
 مگر چون تو باشد به مردی و زور
 سپهرش دهد بهر کیوان و هور
 سه دیگر که اسپت به جای آورم
 سَمَنگان همه زیر پای آورم
 چو رستم بدان‌سان پری چهره دید

ز هر دانشی نزد او بهره دید،
 و دیگر که از رخش داد آگهی
 ندید ایچ فرجام جز فرهی
 به‌خشنودی و رای فرمان او
 به‌خوبی بیاراست پیمان او
 چو آنباز او گشت با او به راز
 بیود آن شب تیره‌ی دیرباز
 چو خورشید تابان ز چرخ بلند
 همی خواست افگند رخشان کمند،
 به بازوی رستم یکی مهره بود
 آن که مهره اندر جهان شهره بود
 بدو داد و گفتش که این را بدار
 اگر دختر آرد ترا روزگار،
 بگیر و به گیسوی او بر بدوز
 به نیک اختر و فال گیتی فروز
 ورایدون که آید ز اختر پسر
 ببندش به بازو نشان پدر
 به بالای سام نریمان بود
 به مردی و خوی کریمان بود
 فرود آرد از ابر پیران عقاب
 نتابد به تندی بر او آفتاب
 همی بود آن شب بر ماه‌روی
 همی گفت از هر سُخَن پیشِ اوی...

چو نه ماه بگذشت بر دخت شاه
 یکی پورش آمد چو تابنده ماه
 تو گفتی گو پیل تن رستم است
 و گر سام شیر است و گر نیرم است
 چو خندان شد و چهره شاداب کرد
 ورا نام تهمینه سهراب کرد
 چو یک ماه شد همچو یک سال بود
 برش چون بر رستم زال بود
 چو سه سال شد زخم چوگان گرفت
 به پنجم دل تیر و پیکان گرفت
 چو ده سال شد زان زمین کس نبود
 که بارست با او نبرد آزمود
 بر مادر آمد پرسید ازوی
 بدو گفت گستاخ: با من بگوی،
 که من چون ز همشیرگان برترم؟
 همی با آسمان اندر آید سرم
 ز تخم کیم وز کلامین گهر؟
 چه گویم چو پرسد کسی از پدر؟
 گر این پرسش از من بماند نهان
 نمانم ترا زنده اندر جهان
 بدو گفت مادر که بشنو سخن
 بدین شادمان باش و تندی مکن
 تو پور گو پیل تن رستمی

ز دستانِ سامی و ز نیرمی
 ازیرا سرت ز آسمان برتر است
 که تخم تو زان نامور گوهر است
 جهان آفرین تا جهان آفرید
 سواری چو رستم نیامد پدید
 چو سام نریمان به گیتی نبود
 سرش را نیارست گردون پسود
 چنین گفت سهراب کآندر جهان
 کسی این سخن را ندارد نِهان
 بزرگانِ جنگ آور از باستان
 ز رستم زنده این زمان داستان
 نبرده نژادی که چونین بود
 نِهان کردن از من چه آیین بود؟
 کنون من ز ترکانِ جنگ آوران
 فراز آورم لشکری بی کران
 برانگیزم از گاه کاووس را
 ز ایران ببرم پی طوس را
 به رستم دهم تاج و تخت و کلاه
 نشانمش بر گاه کاووس شاه
 از ایران به توران شوم جنگ جوی
 آبا شاه روی اندر آرم به روی
 بگیرم سرِ تختِ افراسیاب
 سرِ نیزه بگذارم از آفتاب

چو رستم پدر باشد و من پسر
 نباید به گیتی کسی تاجور
 چو روشن بُود روی خورشید و ماه
 ستاره چرا بر فرازد کلاه؟
 ز هر سو سپه شد برو انجمن
 که هم باگهر بود هم تیغ زن
 خیر شد به نزدیک افراسیاب
 که افگند سهراب کشتی بر آب
 هنوز از دهن بوی شیر آیدش
 همی رای شمشیر و تیر آیدش
 زمین را به خنجر بشوید همی
 کنون رزم کاوس جوید همی
 سپاه انجمن شد برو بر بسی
 نیاید همی یادش از هر کسی
 سخن زین درازی چه باید کشید
 هزبر نر آمد ز گوهر پدید
 چو افراسیاب آن سخن‌ها شنود
 خوش آمدش خندید و شادی نمود
 ز لشکر گزید از دلاور سران
 کسی کاو گراید به گرز گران
 ده و دو هزار از دلیران گرد
 چو هومان و مر بارمان را سپرد
 به گردان لشکر سپهدار گفت

که این راز باید که ماند نهفت
 پدر را نباید که داند پسر
 که بندد دل و جان به مهر پدر
 چو روی اندر آرند هر دو بروی
 تهمتن بود بی گمان چاره جوی
 مگر کان دلاور گو سالخورد
 شود کشته بر دست این شیرمرد
 وزان پس بسازیم سهراب را
 ببندیم یک شب برو خواب را
 برفتند بیدار دو پهلوان
 به نزدیک سهراب روشن روان
 به پیش اندرون هدیه‌ی شهریار
 ده اسپ و ده استر به زین و به بار
 ز پیروزه تخت و ز بیجاده تاج
 سر تاج زر پایه‌ی تخت عاج
 یکی نامه با لابه و دلپسند
 نبشته به نزدیک آن ارجمند
 که گر تخت ایران به چنگ آوری
 زمانه برآساید از داوری
 ازین مرز تا آن بسی راه نیست
 سمنگان و ایران و توران یکی ست
 فرستمت هرچند خواهی سپاه
 تو بر تخت بنشین و برنه کلاه

به توران چو هومان و چون بارمان
دلیر و سپهبد نبد بی‌گمان
فرستادم اینک به مهمان تو
که باشند هر دو به فرمان تو
اگر جنگ جویی تو جنگ آورند
جهان بر بداندیش تنگ آورند
چو این نامه و خلعت شهریار
ببردند با ساز چندان سوار
بیامد به سهراب از ایشان خبر
پذیره شدن را بیستش کمر
بشد تا به نزدیک هومان چو باد
سپه دید چندان دلش گشت شاد
چو هومان و را دید با یال و کفت
فروماند هومان ازو در شگفت
بدو داد پس نامه‌ی شهریار
ابا هدیه و اسپ و استر به بار
جهان جوی چون نامه‌ی شاه خواند
ازان جایگه تیز لشکر براند
کسی را نبد پای با او بجنگ
اگر شیر پیش آمدی گر پلنگ
دزی بود که‌ش خواندندی سپید
بران دز بد ایرانیان را امید
جهان دیده گزدهم بد کوتوال

که او را نبود از دلیری همال
 یکی خواهرش بود گرد و سوار
 بداندیش و گردنکش و نامدار...
 چو سهراب نزدیکی دز رسید
 هجیر دلاور سپه را بدید
 نشست از بر بادپای چو گرد
 ز دز رفت پویان به دشت نبرد
 چو سهراب جنگ آور او را بدید
 برآشفت و شمشیر کین برکشید
 ز لشکر برون تاخت برسان شیر
 به پیش هجیر اندر آمد دلیر
 چنین گفت با رزم دیده هجیر
 که تنها به جنگ آمدی خیره خیر
 چه مردی و نام و نژاد تو چیست؟
 که زاینده را بر تو باید گریست
 هجیرش چنین داد پاسخ که بس
 به ترکی نباید مرا یار کس
 هجیر دلیر سپهد منم
 هم اکنون سرت را ز تن برکنم
 فرستم به نزدیک شاه جهان
 تنت را کند کرکس اندر نهان
 بنخندید سهراب کاین گفت و گوی
 به گوش آمدش تیز بنهاد روی

چنان نیزه بر نیزه بر ساختند
 که از یک‌دگر باز نشناختند
 یکی نیزه زد بر میانش هجیر
 نیامد سنان اندرو جایگیر
 سنان باز پس کرد سهراب شیر
 بن نیزه زد بر میان دلیر
 ز زین بر گرفتش به کردار باد
 نیامد همی زو بدلش ایچ یاد
 ز اسپ اندر آمد نشست از برش
 همی خواست از تن بریدن سرش
 بیچید و برگشت بر دست راست
 غمی شد ز سهراب و زنهار خواست
 رها کرد ازو چنگ و زنهار داد
 چو خشنود شد پند بسیار داد
 بیستش ببند آنگهی رزمجو
 به نزدیک هومان فرستاد او
 به دز در چو آگه شدند از هجیر
 که او را گرفتند و بردند اسیر
 خروش آمد و ناله‌ی مرد و زن
 که کم شد هجیر اندران انجمن
 چو آگاه شد خواهر گزدهم
 که سالار آن انجمن گشت کم
 چنان ننگش آمد ز کار هجیر

که شد لاله رنگش به کردار قیر
 بپوشید درع سواران جنگ
 نبود اندر آن کار جای درنگ
 نهان کرد گیسو به زیر زره
 بزد بر سر ترگ رومی گره
 فرود آمد از دز به کردار شیر
 کمر بر میان بادپایی به زیر
 به پیش سپاه اندر آمد چو گرد
 چو رعد خروشان یکی ویله کرد
 که گردان کدامند و جنگ آوران
 دلیران و کارآزموده سران؟
 چو سهراب شیراروژن او را بدید
 بنخندید و لب را به دندان گزید
 چنین گفت کامد دگر باره گور
 به دام خداوند شمشیر و زور
 بپوشید خفتان و بر سر نهاد
 یکی ترگ رومی به کردار باد
 بیامد دمان پیش گرد آفرید
 چو دخت کمندافکن او را بدید
 کمان را به زه کرد و بگشاد بر
 نبد مرغ را پیش تیرش گذر
 به سهراب بر تیر باران گرفت
 چپ و راست جنگ سواران گرفت

نگه کرد سهراب و آمدش ننگ
 برآشفت و تیز اندر آمد به جنگ
 سپر بر سر آورد و بنهاد روی
 به نزدیک آن دختر جنگ جوی
 چو سهراب را دید گردآفرید
 که برسان آتش همی بردمید
 کمان را به زه بر به بازو فگند
 سمندش برآمد به ابر بلند
 برآشفت سهراب و شد چون پلنگ
 کجا حمله آرد به هنگام جنگ
 عنان بر گرایید و برگاشت اسپ
 پیامد به کردار آذرگشسپ
 بزد بر کمر بند گردآفرید
 ز ره بر تنش سربسر بردرید
 ز زین برگرفتش به کردار گوی
 چو چوگان به زخم اندر آید بدوی
 چو بر زین بیچید گرد آفرید
 یکی تیغ تیز از میان برکشید
 بزد نیزه‌ی او به دو نیم کرد
 نشست از بر اسپ و برخاست گرد
 به آورد با او بسنده نبود
 بیچید از روی و برگاشت زود
 سپهد عنان اژدها را سپرد

به خشم از جهان روشنایی ببرد
 چو آمد خروشان به تنگ اندرش
 بجنیید و برداشت خود از سرش
 رها شد ز بند زره موی او
 درفشان چو خورشید شد روی او
 بدانست سهراب کاو دخترست
 سر و موی او از در افسرست
 شگفت آمدش گفت از ایران سپاه
 چنین دختر آید به آوردگاه
 سواران جنگی به روز نبرد
 همانا به ابر اندر آرند گرد
 ز فتراک بگشاد پیچان کمند
 بینداخت و آمد میانش ببند
 بدو گفت کز من رهایی مجوی
 چرا جنگ جویی تو ای ماه روی
 نیامد بدامم بسان تو گور
 ز چنگم رهایی نیابی مشور
 بدانست کاویخت گردآفرید
 مر آن را جز از چاره درمان ندید
 بدو روی بنمود و گفت: ای دلیر
 میان دلیران به کردار شیر
 دو لشکر نظاره برین جنگ ما
 برین گرز و شمشیر و آهنگ ما

کنون من گشایم چنین روی و موی
 سپاه تو گردد پر از گفت و گوی؛
 که با دختری او به دشت نبرد
 بدین سان به ابر اندر آورد گرد
 نهانی بسازیم بهتر بود
 خرد داشتن کار مهتر بود
 ز بهر من آهو ز هر سو مخواه
 میان دو صف برکشیده سپاه
 کنون لشکر و دز به فرمان تست
 نباید برین آشتی جنگ جست
 دز و گنج و دزبان سراسر تراست
 چو آیی بدان ساز کت دل هواست
 چو رخساره بنمود سهراب را
 ز خوشاب بگشاد عناب را
 یکی بوستان بد در اندر بهشت
 به بالای او سرو دهقان نکشت
 دو چشمش گوزن و دو ابرو کمان
 تو گفتی همی بشکفد هر زمان...
 بدو گفت: از این گفته اکنون مگرد
 که دیدی مرا روزگار نبرد
 برین باره‌ی دز دل اندر میند
 که این نیست برتر ز ابر بلند
 بیای آورد زخم کوپال من

نراند کسی نیزه بر یال من
 عنان را بیچید گرد آفرید
 سمنند سرافراز بر دز کشید
 همی رفت و سهراب با او به هم
 بیامد به درگاه دز گزدهم
 در دز چو بگشاد گرد آفرید
 تن خسته و بسته بر دز کشید
 ز آزار گرد آفرید و هجیر
 پر از درد بودند برنا و پیر
 چنین گفت گزدهم کای شیرزن
 پر از غم بد از تو دل انجمن
 که هم رزم جستی هم افسون و رنگ
 نیامد ز کار تو بر دوده ننگ
 بخنید بسیار گرد آفرید
 به باره برآمد سپه بنگرید
 چو سهراب را دید بر پشت زین
 چنین گفت کای شاه ترکان چین
 چرا رنجه گشتی کنون بازگرد
 هم از آمدن هم ز دشت نبرد
 همانا که تو خود ز ترکان نه‌ای
 که جز بافرین بزرگان نه‌ای
 بدین زور و بالا و این کتف و یال
 نداری کس از پهلوانان همال

بدو گفت سهراب کای خوب چهر
به تاج و به تخت و به ماه و به مهر
که این باره با خاک پست آورم
ترا ای ستمگر به دست آورم
چو بیچاره گردی و پیچان شوی
ز گفتار هرزه پشیمان شوی
بخندید و او را به افسوس گفت
که ترکان ز ایران نیابند جفت
چنین بود و روزی نبودت ز من
بدین درد غمگین مکن خویشتن...
که این آگهی گر شود نزد شاه
که آورد گردی ز توران سپاه
شهنشاه و رستم بجنبند ز جای
همان با تهمتن ندارید پای
نماند یکی زنده از لشکرت
ندانم چه آید ز بد بر سرت
دریغ آیدم کاین چنین یال و سفت
همی از پلنگان بیاید نهفت
ترا بهتر آید که فرمان کنی
رخ نامور سوی توران کنی
نباشی بس ایمن به بازوی خویش
خورد گاو نادان ز پهلوی خویش
چو بشنید سهراب ننگ آمدش

که آسان همی دز به چنگ آمدش...
چنین گفت کامروز بیگاه گشت
ز پیگارمان دست کوتاه گشت
برآرم به شبگیر ازین باره گرد
بینند آسیب روز نبرد...

تمرین:

۱. با راهنمایی استاد خود دیدگاه مولوی دربارهٔ تمثیل مرد و زن به عقل و نفس را با ویژگی‌های شخصیتی هجیر و گردآفرید در این داستان مقایسه کنید.
۲. دیدگاه‌های عارفانه دربارهٔ مسئلهٔ پدر و فرزند معنوی را با رابطهٔ رستم و سهراب در این داستان مقایسه کنید.



به رنگ فلق (کشف المحجوب اثر علی بن عثمان هجویری)

اشاره

از پس شاهنامه نوبت به نسل اول از متون صوفیانه به زبان فارسی می‌رسد. می‌دانیم که متون آغازین صوفیانه به زبان عربی تألیف شده‌اند و حتی فارسی زبانان نیز آثار خود را به عربی تصنیف کرده‌اند اما پس از چندی آثاری نیز به زبان فارسی تألیف شد و این متون به‌عنوان متون مرجع در دنیای تصوف ایرانی باقی ماند. گاه این متون به‌عنوان متون درسی عرفان و تصوف نیز مورد استفاده قرار می‌گرفت و توسط مشایخی که مجلس درس و بحث عرفانی داشتند تدریس می‌شد. از میان چند متنی که در این دوره تألیف شده‌اند، کتاب *کشف المحجوب* را انتخاب کرده‌ایم که تا حدودی ویژگی‌های معیار این دوره را در خود دارد. مطالعه این اثر پس از شاهنامه تفاوتی اساسی را در مقابل دیدگان ما عیان می‌سازد. این تفاوت را از دو راه می‌توان به عرصه تحقیق انداخت؛ یکی تفاوتی است که دنیای شعر با دنیای نثر دارد. طبیعتاً شاعری نیز در

زمان‌ها و مکان‌های مختلف شیوه‌های گوناگون دارد اما تحولاتی که در عرصه شعر رخ می‌دهد با تحولات عرصه نثر متفاوت است. ما با ادبیات منظوم خود راحت‌تر ارتباط برقرار می‌کنیم و کیفیت تحولات آن‌را با زحمت کمتری درمی‌یابیم اما درباره متون منثور چنین نیست. ما با ادبیات منثور زمان خویش الفتی بسیار داریم اما با نثر دوره‌های گذشته سخت بیگانه‌ایم و کیفیت تحولات آن در طول زمان را نمی‌شناسیم، لذا اگر با شعر کهن مواجه شویم آن را زودتر از نثر کهن می‌شناسیم و می‌فهمیم. اما تفاوت دیگر به موقعیت خلق اثر باز می‌گردد. شاهنامه به‌عنوان یک اثر ادبی، هنری و فرهنگی فارسی تألیف شده است و شرایط خاص خود را که بیش‌تر وابسته به فرهنگ ایرانی و پارسی است دارد. اما کشف‌المحجوب نه به‌عنوان اثری ادبی و هنری بلکه به‌عنوان اثری علمی و معرفتی تألیف شده است و آن‌هم در دنیایی که زبان رسمی و بین‌المللی علمی زبان عربی است و اعتبار یک اثر علمی بدان است که به زبان عربی تألیف شود. در چنین فضایی زبان نوشتاری فارسی نیز گرایش شدیدی به عربی پیدا می‌کند و آکنده از تعبیرات عربی می‌شود. بدین ترتیب ما برای سفر از شاهنامه به کشف‌المحجوب با دو حجاب مواجهیم یکی ناآشنایی ما با ادبیات منثور نسبت به ادبیات منظوم و دیگری تأثیرپذیری کشف‌المحجوب از زبان علمی رایج. در این درس تلاش می‌کنیم تا این موانع را بر خود هموار کنیم و با یکی از متونی که به‌عنوان متن علمی و آموزشی صوفیانه امروز به‌دست ما رسیده است آشنا شویم.

در میان آثاری که از صوفیان بر جای مانده است، کشف‌المحجوب قدیمی‌ترین اثر به زبان فارسی است. با استناد به تحقیق محمود عابدی (مصحح این متن)، این کتاب بین سال‌های ۴۶۵ تا ۴۶۹ هـ. ق تألیف شده است. این اثر را می‌توان به عنوان پلی میان ادبیات صوفیانه پیش از

آن - که به‌زبان عربی تالیف شده است - و آثار فارسی سال‌های بعد قلمداد کرد. این کتاب از یک سو ویژگی‌های محتوایی متون آغازین تصوف همچون *المع فی التصوف*، *طبقات الصوفیه*، *رساله قشیریه* و ... را در خود به نمایش می‌گذارد و از سوی دیگر نماینده‌ی یکی از ادوار مهم نثر پارسی است. همچنین این اثر، موقعیت اجتماعی و روانی صوفیان را در قرن پنجم هجری آشکار می‌سازد.

کشف‌المحجوب متنی ساده و روان است. برقراری ارتباط با این اثر در سایه‌ی توجه به برخی ویژگی‌های آن و اندکی تلاش و ممارست، دست‌یافتنی است. ویژگی‌های این اثر را در دو محور می‌توان بررسی کرد؛ سبک ادبی و شیوه‌نگارشی، درون‌مایه و مسائل محتوایی.

۱. ویژگی‌های ادبی و نگارشی *کشف‌المحجوب*:

۱.۱. در این اثر عبارت‌ها و تعبیرهای عربی به‌وفور دیده می‌شود. تا جایی که عناوین کتاب به زبان عربی تنظیم شده‌اند و در جای جای اثر، عبارت‌های عربی طولانی - که معمولاً نقل قول هستند - دیده می‌شود. با اینکه در اکثر موارد، ترجمه‌ی عبارت‌های عربی - و لو به صورت خلاصه - ذکر شده‌اند، اما آشنایی اجمالی با زبان عربی جهت استفاده از این اثر لازم به نظر می‌رسد.

۱.۲. برخی از لغات و اصطلاحات در آن دوره، در معنایی غیر از معنای امروزی آن‌ها به کار می‌رفته‌اند. مانند واژه امیدوار که در *کشف‌المحجوب* به معنای قابل اعتماد و قابل امید بستن به کار رفته است.^۱ باید توجه شود تا هنگام مطالعه‌ی متن، معنای امروزی این عبارات در نظر نیاید.

۱.۳. برخی واژگان و افعال در این نثر به کار رفته است که امروزه از رونق افتاده‌اند و به‌جای آن‌ها از واژگان و افعال دیگری استفاده می‌شود.

برای فهم دقیق متن ناگزیریم معنای این قبیل کلمات را درک کنیم. ۱.۴. در نهایت توصیه‌ای که می‌توان برای بهره‌برداری نیکوتر از این متن ارائه کرد این است که متن را با صدای بلند بخوانیم و تا زمانی که جمله‌ای را نفهمیده‌ایم، جمله بعد را آغاز نکنیم. بلند خواندن متن، باعث می‌شود سعی کنیم عبارت‌ها را صحیح بخوانیم و فهمیدن هر جمله نیز کلید فهم جمله بعدی است.

۲. ویژگی‌های محتوایی کشف‌المحجوب:

۲.۱. این اثر به منظور پاسخگویی به پرسش‌های شخصی دربارهٔ مرام تصوف نگاشته شده است. لذا در لحظاتی مطالب با در نظر گرفتن حال پرسش‌کننده به رشتهٔ تحریر در آمده است. رعایت شرایط ذهنی مخاطب، بسیاری از آثار عرفانی را تحت الشعاع قرار داده است و هنگام مطالعهٔ این قبیل آثار در نظر داشتن این نکته راه گشا است.

۲.۲. به نظر می‌رسد هجویری این اثر را بر اساس مرام اهل صحو تألیف کرده است. لذا کشف‌المحجوب به آثار اهل شریعت شباهت زیادی دارد و بخش زیادی از مطالب کتاب صرف توجیهاات و مستندات شرعی عقاید صوفیان شده است. البته این نکته می‌تواند نشأت گرفته از شرایط بحرانی صوفیان در آن زمان و اتفاقاتی همچون قتل منصور حلاج باشد.

۲.۳. در این اثر، گزارش نسبتاً مفصلی در باب شبکهٔ فرقه‌های تصوف و عقایدشان از نظرگاه هجویری ارائه شده است. شیوهٔ گزارش تاریخی که در این اثر به کار رفته، پس از آن در آثار دیگری همچون *تذکره‌الاولیا* نیز استفاده شده است. در این شیوه، مسائل اعتقادی آنچنان بر روایت‌های تاریخی تأثیر گذارند که اعتبار تاریخی این گزارش‌ها را زیر سوال می‌برند؛ اما برای استنباط نکات اعتقادی قابلیت ویژه‌ای می‌یابند.^۲

۳. گرچه درباره کتاب کشف‌المحجوب و نگارنده آن، پژوهش‌های متعدد و جدی صورت نگرفته است، اما اخیراً این کتاب توسط محمود عابدی به خوبی و به طور محققانه تصحیح شده است؛ در مقدمه و ضمیمه این نسخه، نکات بسیار مفید و کلیدی جهت مطالعه و بهره‌برداری از متن توسط مصحح درج شده است که می‌توانند راهنمای خوبی برای مخاطبین این اثر در روزگار ما باشد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. "گفتند: تدبیر چیست؟ بفرمود تا غنا می‌کردند. وی اندر میان به طرب آمد و دست و پا زدن گرفت. بزرجمهر گفت: این امیدوار است به ملک. کشف‌المحجوب ص ۵۸۵"

۲. هنگام بحث از کتاب تذکرة‌الاولیا به شرح این نکته خواهیم پرداخت.

باب فی فرقی فرقههم و مذاهبههم و آیاتهم و مقاماتهم و حکایاتهم

و پیش از این در ذکر ابوالحسن نوری - رحمه الله علیه - گفته بودم که ایشان دوازده گروه‌اند. دو از ایشان مردوداند و ده مقبول، و هر صنفی را از ایشان معاملتی خوب و طریقی ستوده است اندر مجاهدات، و ادبی لطیف اندر مشاهدات. و هرچند که اندر مجاهدات و مشاهدات و ریاضات مختلف‌اند، اندر اصول و فروع شرع موافق و متفق‌اند. و ابویزید - رضی الله عنه - گفت: «**إختلاف العلماء رحمه إلا فی تجرید التوحید**». و موافق این خبری مشهور است.

و حقیقت تصوف میان اخبار مشایخ است از روی حقیقت، و مقسوم از روی مجاز و رسوم. پس من بر سبیل اختصار و ایجاز، سخن اندر بیان آن مقسوم گردانم و اندر اصل مذهب، هر یک را بساطی بگسترانم تا طالب را علم آن حاصل شود، و علما را سلاح بود، و مریدان را صلاح، و محبان را فلاح، و عقلا را نجاج، و خداوندان مروّت را تنبیه، و مرا ثواب دوجہانی. و بالله العون و التوفیق و حسبنا الله نعم الرفیق.

اما المحاسبية

تولای محاسبیان به ابی عبدالله الحارث بن الاسد المحاسبی است، رضی الله عنه.

و وی به اتفاق همه اهل زمانه خود مقبول النفس و القول بود، و

عالم به اصول و فروع حقایق. سخن وی اندر تجرید توحید رود، به صحت معاملات ظاهری و باطنی. و نادرهٔ مذهب وی آن است که رضا را از جملهٔ مقامات نگوید، گوید که آن از جملهٔ احوال است. و این خلاف، ابتدا وی کرد؛ آنگاه اهل خراسان این قول گرفتند. و عراقیان گفتند که: رضا از جملهٔ مقامات است و این نهایت توکل است. و تا امروز میان قوم این خلاف باقی است. و اکنون ما مر این قول را بیان کنیم، ان شاء الله.

الكلام فی حقیقة الرضا

و در بیان این مذهب شرط آن است که نخست حقیقت رضا اثبات کنیم و اقسام آن فرو نهیم، آنگاه حقیقت حال و مقام و فرق میان هر دو بیاریم، ان شاء الله، عزوجل.

اما بدان که کتاب و سنت به ذکر رضا ناطق است و امت بر آن مجتمع‌اند؛ لقله، تعالی: «رضی الله عنهم و رضوا عنه (۱۱۹) / المائده»؛ و قوله، تعالی: «لقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجره (۱۸ / الفتح)»، و قوله، علیه السلام: «ذاق طعم ایمان من قد رضی بالله رباً».

و رضا بر دو گونه باشد: یکی رضای خداوند از بنده، و دیگر رضای بنده از خداوند، تعالی و تقدس. اما حقیقت رضای خداوند - عزوجل - ارادت ثواب و نعمت و کرامت بنده باشد و حقیقت رضای بنده اقامت بر فرمانهای وی و گردن نهادن مر احکام وی را. پس رضای خداوند - تعالی - مقدم است بر رضای بنده؛ که تا توفیق وی - جل جلاله - نباشد، بنده مر حکم ورا گردن نهد و

بر مراد وی - تعالی و تقدّس - اقامت نکند؛ از آن که رضای بنده مقرون به رضای خداوند است - عزّ وجلّ - و قیامش بدان است. و در جمله رضای بنده استوای دل وی باشد بر دو طرف قضا: امّا منع، و امّا عطا. و استقامت سرّش بر نظاره احوال: امّا جلال، و امّا جمال؛ چنانکه اگر به منع واقف شود و یا به عطا سابق شود، به نزدیک رضای وی متساوی باشد، و اگر به آتش هیبت و جلال حق بسوزد و یا به نور لطف و جمال وی بفروزد، سوختن و فروختن به نزدیک دلش یکسان شود؛ از آنچه وی را شاهد، حق است و آنچه از وی بود وی را همه نیکو بود، اگر به قضای وی رضا دارد.

و از امیرالمؤمنین حسین بن علی - رضی الله عنه، و کرّم وجهه - پرسیدند از قول بوذر غفاری - رضی الله عنه - که گفت: «الْفَقْرُ إِلَى أَحَبِّ مِنَ الْغِنَى وَالسُّقْمُ أَحَبُّ مِنَ الصَّحَّةِ». فقال: «رَحِمَ اللهُ أَبَاذَرٍّ، أَمَا أَنَا فَأَقُولُ: مَنْ أَشْرَفَ عَلَى حُسْنِ اخْتِيَارِ اللهِ لَمْ يَتَمَنَّ إِلَّا مَا اخْتَارَ اللهُ لَهُ.»

- : «درویشی به نزدیک من دوست تر از توانگری، و بیماری دوست تر از تندرستی.» حسین - رضی الله عنه - گفت: «رحمت خدای بر بوذر باد، امّا من گویم هر که را بر حسن اختیار خدای اشراف افتد، هیچ تمنا نکند؛ به جز آن که حق - تعالی - وی را اختیار کرده باشد.»

و چون بنده اختیار حق بدید و از اختیار خود اعراض کرد، از همه اندوهان برست. و این این اندر غیبت درست نیاید؛ که این را حضور باید؛ «لَأَنَّ الرِّضَا لِلْأَحْزَانِ نَافِيَةٌ وَلِلْغَفْلَةِ مُعَافِيَةٌ.» رضا مرد را

از اندوهان برهاند و از چنگِ غفلت برآید، و اندیشهٔ غیر از دلش بزداید و از بندِ مشقتها آزاد گرداند؛ که رضا را صفتِ رهانیدن است. اما حقیقتِ معاملاتِ رضا بسنده‌کاری بنده باشد به علمِ خداوند - عزوجل - و اعتقادِ وی که خداوند - تعالی - در همه احوال بدو بیناست. و اهل این بر چهار قسمت‌اند :

گروهی آنان که از حق - تعالی - راضی‌اند به عطا، و آن معرفت است.

و گروهی آنان که راضی‌اند به نعم، و آن دنیاست.

و گروهی آنان که راضی‌اند به بلا، و آن مَحَن گوناگون است.

و گروهی آنان که راضی‌اند به اصطفا، و آن محبت است.

پس آن که از مُعطی به عطا نگرد آن را به جان قبول کند و چون قبول کرد کلفت و مشقت از دل زایل شود، و آن که از عطا به معطی نگرد به عطا بازماند و به تکلف راه رضا رود، و اندر تکلف جمله رنج و مشقت بود. و معرفت آنگاه حقیقت بود که بنده مکاشف بود اندر حق معرفت، چون معرفت ورا حبس و حجاب باشد آن معرفت نکرت بود و آن نعمت نعمت و آن عطا غطا.

و باز آن که به دنیا از وی راضی شود، وی اندر هلاک و خُسِران بود و آن رضای وی بجمله نیران بود؛ از آنچه دنیا، باسرها، بدان نیرزد که دوستی خاطر بر آن گمارد و یا هیچ‌گونه اندوه آن بر دلش گذر کند، و نعمت، آن نعمت بود که به مُنعم دلیل بود، چون از منعم حجاب باشد آن نعمت بلا بود.

و باز آن که به بلا از وی راضی باشد، آن بود که اندر بلا مبلی بیند و مشقت آن به مشاهدت مبلی بتواند کشید و رنج آن به

مسرتِ مشاهدت دوست به رنج ندارد.

و باز آن که به اصطفای وی راضی باشد، آن محبانِ وی‌اند، که اندر رضا و سخط هستی ایشان عاریت بود و منازل دل‌های ایشان به جز حضرت تنزیه نباشد و سرا پردهٔ اسرار ایشان جز در روضهٔ انس نه. حاضرانی باشند غایب، وحشیانی عرشی، جسمیانی روحانی، موحدان ربّانی، دل از دنیا گسسته، و از بند مقامات جسته، و سرّ از مکونات گسسته و مر دوستی را میان در بسته؛ کما قال الله، تعالی: «لَا يَمْلِكُونَ لَأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَوَةً وَلَا نُشُورًا» (۳ / فرقان).

پس رضا به غیر، خُسران بود و رضا بدو رضوان؛ از آنچه رضا بدو مُلکی صریح و بدایت عافیت بود. قال النَّبِيُّ، علیه السَّلَام: «مَنْ لَمْ يَرْضَ بِاللَّهِ وَبِقَضَائِهِ شَغَلَ قَلْبُهُ وَتَعَبَ بَدَنُهُ. أَنْ كَهْ بَدُو وَ قَضَايَ وَی رَاضِيَ نَبَاشِدْ دَلَشْ مَشْغُولْ بُوْدْ بَهْ اَسْبَابْ نَصِيْبِ خُوْدْ وَ تَنَشْ رَنَجْ بَهْ طَلْبِ اَنْ.» والله اعلم.

فصل

اندر آثار است که موسی گفت، علیه السلام: «الْهِيَ دُلَّتِي عَلَيَّ عَمَلٌ اِذَا عَمَلْتُ رَضِيَتْ عَنِّي.» فقال: «اِنَّكَ لَا تُطِيقُ ذَلِكَ يَا مُوسَى.» فَخَرَّ مُوسَى - عَلَيْهِ السَّلَام - سَاجِدًا مُتَضَرِّعًا. فَأَوْحَى اللهُ اِلَيْهِ: «يَا ابْنَ عِمْرَانَ، اِنَّ رَضَائِي فِي رِضَاكَ بِقَضَائِي.»

- : «بار خدایا، مرا راه نمای به کرداری که چون آن بکنم تو از من راضی گردی.» خداوند - عزوجل - گفت: «تو آن بتوانی کرد.» موسی - علیه السلام - سجده کرد و تضرع نمود. خداوند - تعالی

– بدو وحی فرستاد: « یا پسر عمران، رضا و خشنودی من از تو اندر رضای توست به قضای من.» یعنی چون بنده به قضاهاى حق راضی باشد علامت آن بود که خداوند – تعالی – از وی راضی است.

بشر حافی از فضیل عیاض – رضی الله عنهما – پرسید که: زهد فاضل‌تر یا رضا. فضیل گفت: «الرُّضَا أَفْضَلُ مِنَ الرُّهْدِ؛ لِأَنَّ الرَّاظِيَّ لَا يَتَمَنَّى فَوْقَ مَنْزِلَتِهِ.» رضا فاضل‌تر از زهد؛ از آنچه راضی را تمنا نباشد و زاهد صاحب تمنا بود؛ یعنی فوق منزلت زهد منزلتی دیگر هست که زاهد را بدان منزلت تمنا بود و فوق رضا هیچ منزلتی نیست تا راضی را بدان تمنا افتد. پس پیشگاه فاضل‌تر از درگاه.

و این حکایت دلیل است بر صحت قول محاسبی که رضا از جمله احوال است و از مواهب ذوالجلال، نه از مکاسب بنده و احتیال، و نیز احتمال کند که راضی را تمنا نباشد. و از پیغمبر – علیه السلام – می‌آید اندر دعواتش: «اسْأَلِكِ الرُّضَا بَعْدَ الْقَضَا.» بار خدایا، از تو خواهم که مرا راضی داری از پس آن که قضا به من آید؛ یعنی مرا به صفتی داری که چون قضای مقدر تو به من آید مرا به ورود خود راضی یابد. اینجا درست شد که رضا قبل ورود القضا درست نیاید؛ از آنچه آن عزم باشد بر رضا و عزم رضا عین رضا نباشد.

و ابوالعباس بن عطا گوید، رضی الله عنه: «الرُّضَا نَظَرُ الْقَلْبِ إِلَى قَدِيمِ اخْتِيَارِ اللَّهِ لِلْعَبْدِ.»

رضای نظر دل بود به اختیار قدیم خدای مر بنده را؛ یعنی هر چه به وی رسد داند که این را ارادتی قدیم و حکمی سابق است بر من،

مضطرب نگردد و خرم باشد.

و حارث محاسبی، صاحب مذهب - رضی الله عنه - گوید :
«الرِّضَا سُكُونُ الْقَلْبِ تَحْتَ مَجَارِي الْأَحْكَامِ.»

رضا سکون دل بود اندر تحت مجاری احکام، بر آنچه باشد. و اندر این مذهب وی قوی است؛ از آنچه سکون و طمأنینت دل از مکاسب بنده نیست؛ که از مواهب خدای است - جل جلاله - و دلیل کند که رضا از احوال بود نه از مقام.

گویند که عتبه الغلام شبی نخفت و تا روز می گفت : «إِنْ تُعَذِّبْنِي فَأَنَا لَكَ مُحِبٌّ وَ إِنْ تَرَحَّمْنِي فَأَنَا لَكَ مُحِبٌّ.»

مگر مرا به دوزخ عذاب کنی دوست توام و اگر بر من رحمت کنی دوست توام؛ یعنی الم عذاب و لذت نعمت بر تن بود و قلق دوستی اندر دل، این مر آن را مُضَادَّت نکند.

و این سخن تأکید قول محاسبی است، که رضا نتیجه محبت بود؛ که محبّ راضی بود بدانچه محبوب کند. اگر در عذاب دارد با دوستی خرم بود و اگر در نعمت بود از دوستی محبوب نگردد، و اختیار خود فرو گذارد اندر مقابله اختیار حقّ. ابوعثمان حیری گوید، رضی الله عنه: « مِنْذُ أَرَبَعِينَ سَنَةً مَا أَقَامَنِي - اللهُ فِي حَالٍ فَكْرَهُتُهُ وَمَا نَقَلَنِي إِلَى غَيْرِهِ فَسَخَطْتُهُ.»

چهل سال است تا خداوند - تعالی - مرا اندر هر حال که داشته است مُکْرَه نبوده‌ام و از هیچ حال مرا به حال دیگر نقل نکرده است که من اندر آن ساخط بوده‌ام. و این اشارت به دوام رضا و کمال محبّت بود.

و اندر حکایات مشهور است که: درویشی اندر دجله گرفتار شد

و سباحت ندانست. یکی گفت از کناره‌ای که: «خواهی تا کسی را بی‌گانه‌ام تا ترا برکشد؟» گفتا: «نه.» «گفت: خواهی تا غرقه شوی؟» گفتا: «نه.» گفت: «پس چه خواهی؟» گفت: «آنچه حق خواهد. مرا با خواست چه کار است؟»

و مشایخ را - رضی الله عنهم - اندر رضا سخن بسیار است به اختلاف عبارات؛ اما قاعده این دو اصل است که یاد کردم، و ترک تطویل را بر این اختصار کردم. اما اینجا باید که فرق میان مقام و احوال بگویم و حدود آن بیارم تا بر تو و خوانندگان کتاب، ادراک این معانی آسان‌تر شود و این حد را بدانند، ان شاء الله.

الفرق بین المقام والحال

بدان که این دو لفظ مستعمل است اندر میان این طایفه و جاری اندر عباراتشان، و متداول اندر علوم و بیان محققان، و مر طالب را از علم این چاره نیست. و این باب نه جای ثابت این حدها بود؛ اما چاره نبود از معلوم گردانیدن این اندر این محل. والله اعلم.

بدان که مقام به رفع میم اقامت بود، و نصیب میم محل اقامت بنده باشد اندر راه حق، و حق گزاردن و رعایت کردن وی مر آن مقام را تا کمال آن ادراک کند، چندان که صورت ببندد بر آدمی. و روا نباشد که از مقام خود اندر گذرد بی از آنکه حق آن بگذارد؛ چنانکه ابتدای مقامات توبه باشد، آنگاه انابت، آنگاه زهد، آنگاه توکل و مانند این. و روا نباشد که بی توبه دعوی انابت کند و بی انابت دعوی زهد کند و بی زهد دعوی توکل کند.

و خدای - تعالی - ما را خبر داد از جبرئیل - علیه السلام - که

وی گفت: «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» (۱۶۴ / الصّافات). هیچ کس نیست از ما الا که ورا مقامی معلوم است.»

و باز حال معنیی باشد که از حق به دل پیوندد، بی آنکه از خود آن را به کسب دفع توان کرد چون بیاید، و یا بتکلف جلب توان کرد چون برود.

پس مقام عبارت بود از راه طالب، و قدمگاه وی اندر محلّ اجتهاد، و درجت وی به مقدار اکتسابش اندر حضرت حقّ، تعالی. و حال عبارت بود از فضل خداوند - تعالی - و لطف وی به دل بنده بی تعلق مجاهدت وی بدان؛ از آنچه مقام از جمله اعمال بود و حال از جمله افضال، و مقام از جمله مکاسب و حال از جمله مواهب. پس صاحب مقام به مجاهدت خود قایم بود، و صاحب حال از خود فانی بود، قیام وی به حالی بود که حقّ - تعالی - اندر وی آفریند.

و مشایخ - رضی الله عنهم - اینجا مختلف اند:

گروهی دوام حال روا دارند و گروهی روا ندارند. و حارث محاسبی - رضی الله عنه - دوام حال روا دارد و گوید: محبت و شوق و قبض و بسط جمله احوال اند. اگر دوام آن روا نباشدی، نه مُحَبِّ مُحَبِّ باشدی و نه مشتاق مشتاق، و تا این حال بنده را صفت نگردد، اسم آن بر بنده واقع نشود. و از آن است که وی رضا را از جمله احوال گوید. و اشارت آنچه ابوعثمان گفته است بر این است: «مُنذُ أَرْبَعِينَ سَنَةً مَا أَقَامَنِي اللَّهُ عَلَى حَالٍ فَكَرِهْتُهُ.»

و گروهی دیگر حال را بقا و دوام روا ندارند؛ چنانکه جنید - رضی الله عنه - گوید: «الأحوالُ كَالْبُرُوقِ فَأَنْ بَقِيَتْ فَحَدِيثُ النَّفْسِ.

احوال چون برق باشد که بنماید و نیاید، و آنچه باقی شود نه حال بود؛ که حدیثِ نفس و هوس طبع باشد.»
و گروهی گفتند اندر این معنی: «الأحوالُ كَأَسْمِهَا، یعنی اِنَّهَا كَمَا تَحُلُّ بِالْقَلْبِ تَزُولُ. حال چون نام وی است؛ یعنی اندر حال حلول، به دل متصل بود و اندر ثانی حال زایل.» و هرچه باقی شود صفت گردد، و قیام صفت بر موصوف بود و باید که موصوف کامل تر از صفت وی باشد و این محال باشد.

و این فرق بدان آوردم تا اندر عبارات این طایفه و اندر این کتاب، هر جا که حال و مقام بینی، بدانی که مراد بدان چه چیز است.

و در جمله بدان که **رضا** نهایت مقامات است و بدایت احوال، و آن محلی است که یک‌طرفش در کسب و اجتهاد است و یکی اندر محبت و غلیان آن، و فوق آن مقام نیست، و انقطاع مجاهدت اندر آن است. پس ابتدای آن از مکاسب بود و انتهای آن از مواهب. کنون احتمال کند که آن که اندر ابتدا رضای خود به خود دید، مقام است، و آن که اندر انتها رضای خود به حق دید، گفت حال است.

این است حکم مذهب محاسبی اندر اصل تصوف؛ اما اندر معاملات خلافی نکرده است، بجز آن که مریدان را زجری کردی از عبارات و معاملاتی که موهوم خطا بودی، هرچند اصل آن درست بودی. چنانکه روزی ابوحمزه بغدادی - که مرید وی بود - به نزدیک وی اندر آمد، مردی مستمع و صاحب حال بود. و حارث شاه‌مرغی داشت که بانگ کردی. اندر آن ساعت بانگی بکرد.

بوحمزه نعره‌ای بزد. حارث برخاست و کارد برگرفت و گفت: «كَفَرْتَ.» و قصد کشتن وی کرد. مریدان در پای شیخ افتادند و وی را از وی جدا کردند. بوحمزه را گفت: «أَسْلِمَ يَا مَطْرُودُ.» گفتند: «أَيُّهَا الشَّيْخُ، مَا جَمَلَهُ وَی رَا از خواص اولیا دانسته‌ایم؛ و از جمله موحدان دانیم. شیخ را با وی تردّد از کجاست؟» حارث گفت: «مرا با وی تردّد نیست و اندر وی بجز خوبی دیدار نه، و باطن وی را بجز مستغرق توحید نمی‌دانم. اما ورا چرا چیزی باید کرد که مانده باشد به افعال حلولیان؛ تا از مخالفت ایشان اندر معاملات وی نشانی باشد؟ مرغی که عقل ندارد و بر مجاری عادت و هوای خود بانگی کند، چرا وی را با حقّ سماع افتد، و حقّ - تعالی - متجزّی نه، و دوستان وی را جز بر کلام وی آرام نه، و جز با سلام وی وقت و حال نه. وی را به چیزها نزول و حلول نه، و اتّحاد و امتزاج بر قدیم روا نه.»

چون بوحمزه آن دقت نظر شیخ بدید، گفت: «أَيُّهَا الشَّيْخُ، هِرْچَنْدَ که من اندر اصل درست بودم، اما چون فعلم مانده بود به فعل قومی، توبه کردم و بازگشت.»

و از این جنس وی را طرف بسیار است و من مختصر کردم. و این طریقی سخت ستوده است راه سلامت را بی تکسیر اندر صحو بر کمال. و پیغمبر - علیه السلام - گفت: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَفْقَنُ مَوَاقِفَ التَّهْمِ. هِرْ که به خدای ایمان دارد و روز قیامت، بر مواقف تهمت مه ایستیدا.»

و من که علی بن عثمان الجلابی ام، پیوسته از خدای - تعالی - بخواهم تا مرا چنین معاملتی دهد، و این با صحبت مترسّمان زمانه

راست نیاید؛ که اگر در معصیت و ریای ایشان موافقت نکنی، دشمن تو گردند. فنعوذُ باللهِ من الجَهِلِ والضَّالِّه.

أَمَّا الْقِصَارِيَّةُ

تولاً قِصَّاريان به **ابی صالح**، **حمدون بن احمد بن عماره القِصَّار** - رضی الله عنه - کنند. و وی از علمای بزرگ بوده است و [از] سادات این طریقت. و طریق وی اظهار و نشر **ملا مت** بوده است، و اندر فنون معاملات، او را کلام عالی است.

وی گفتی، رضی الله عنه: «باید که تا علم حقّ - تعالی - به تو نیکوتر از آن باشد که علم خلق؛ یعنی باید که اندر خلاً با حقّ - تعالی - معاملت نیکوتر از آن کنی که اندر ملاً با خلق؛ که حجاب اعظم از حقّ، شغل دل توست با خلق.»

و به **باب الملامه** اندر ابتدای کتاب بیاورده‌ام، بدان اختصار کردم مر ترک تطویل را.

و از نوادر حکایات وی یکی آن است که گوید: روزی اندر جویبار حیره نسابور می‌رفتم. نوح نام عیّاری بود به فتوت معروف، و جمله عیّاران نسابور در فرمان وی بودند، وی را اندر راه بدیدم. گفتم: «یا نوح، جوانمردی چه چیز است؟» گفت: «جوانمردی من خواهی یا از آن تو؟» گفتم: «هر دو بگوی.» گفت: «جوانمردی من آن است که این قبا بیرون کنم، و مرّعه‌ای بپوشم و معاملات آن برزم تا صوفی شوم، و از شرم خلق اندر آن جامه از معصیت بپرهیزم. و جوانمردی تو آن که مرّعه بیرون کنی تا تو به خلق، و خلق به تو فتنه نگردند. پس جوانمردی من حفظ شریعت بود بر

أظهار، و از آن تو حفظ حقیقت بر آسرار.» و این اصلی قوی است. و بالله العون و التوفیق.

أَمَّا الطَّيْفُورِيَّةُ

این گروه تولا به ابویزید، طیفور بن عیسی البسطامی - رضی الله عنه - و وی از رؤسای متصوفه بود و از کبرای ایشان. و طریق وی غلبه و سُکر بود. و غلبه حق - عزّ وجلّ - و سُکر دوستی از جنس آدمی نباشد؛ و هرچه از دایره اکتساب خارج بود، بدان دعوت کردن، باطل بود و تقلید بدان محال، و لا محاله صاحی را سکر صفت نباشد و آدمی را در جلب سکر به خود، سلطان نه. و سکران خود مغلوب بود، وی را به خلق الثفات نبود تا به صفتی از اوصاف تکلف پدیدار آید.

و مشایخ این طریقت بر آن اند که: اقتدا جز به مستقیمی که از دور احوال رسته باشد درست نیاید.

و باز گروهی روا دارند که کسی بتکلف راه سکر و غلبه سپرد؛ از آنجا که پیغمبر - علیه السلام - گفت: «أَبُكُوا فَإِن لَّمْ تَبْكُوا فِتْبَاكُوا. یا بگریید یا خود را به گریندگان مانده کنید.» و این را دو وجه باشد:

یکی مانده کردن خود را به گروهی مر ریا را، و این شرک صریح باشد؛ و دیگر خود را مانده کردن تا حقّ - تعالی - مگر وی را بدان درجت رساند که خود را مانند آن قوم کرده است؛ تا موافق باشد مر آن را که پیغمبر - صلی الله علیه - گفته است: «مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ.» پس هرچه در نوع مجاهدات آید اندر راه بیارد

و بر درگاه امید می‌باشد تا خداوند - تعالی - در حقیقت و معانی آن بر وی گشاده گرداند، که یکی از مشایخ گفت: «المُشَاهَدَاتُ مَوَارِيثُ الْمُجَاهِدَاتِ».

گوییم: مجاهدات اندر همه معانی نیکو باشد؛ اما سکر و غلبه اندر تحت کسب نیاید تا به مجاهدات مر آن را جلب توان کرد و عین مجاهدت مر حصول سکر را علت نگردد، و مجاهدات اندر حال صحو توان کرد و صاحب صحو را قبله به قبول سکر نباشد، و این محال باشد.

پس حقیقت سکر و صحو را به اختلاف مشایخ بیان کنیم، تا اشکال بر خیزد، ان شاء الله، تعالی.

الكلام في السكر و الصحو

بدان - اعزك الله - که: سکر و غلبه عبارتی است که ارباب معانی کرده‌اند از غلبه محبت حق - تعالی - و صحو عبارتی از حصول مراد. و اهل معانی را اندر این معنی سخن بسیار است، گروهی این را بر آن فضل می‌نهند و گروهی بر خلاف.

آنان که سکر را بر صحو فضل نهند - و آن ابویزید است، رضی الله عنه، و متابعان او - گویند که: صحو بر تمکین و اعتدال صفت آدمیت صورت گیرد، و آن حجاب اعظم بود از حق - تعالی - و سکر بر زوال آفت و نقص صفات بشریت و ذهاب تدبیر و اختیار وی، و فنای تصرفش اندر خود به بقای قوتی که اندر او موجود است به خلاف جنس وی، و این ابلغ و اتم و اکمل بود؛ چنانکه داود - علیه السلام - اندر حال صحو بود، فعلی از وی به وجود

آمد، خداوند - تعالی - آن فعل را به وی اضافه کرد و گفت: «وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ (۲۵۱ / بقره)»، و مصطفی - صلی الله علیه - اندر حال سکر بود، فعلی از وی به وجود آمد، خداوند - تعالی - آن فعل را به خود اضافه کرد؛ قوله، تعالی: «وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللّٰهَ رَمٰی (۱۷ / الأنفال)». فشتان ما بین عبد و عبد! آن که به خود قایم بود و به صفات خود ثابت، گفتند: «تو کردی»، بر وجه کرامت، و آن که به حق قایم بود و از صفات خود فانی، گفتند: «ما کردیم، آنچه کردیم.» پس اضافه فعل بنده به حق نیکوتر از اضافه فعل حق به بنده؛ که چون فعل حق به بنده مضاف بود بنده به خود قایم بود، و چون فعل بنده به حق مضاف بود به حق قایم بود؛ که چون بنده به خود قایم بود چنان بود که داود را - صلی الله علیه - یک نظر به جایی افتاد که می نبایست، تا دید آنچه دید، و چون به حق قایم بود، چنان بود که مصطفی را - صلی الله علیه - یک نظر افتاد هم از آن جنس، زن بر مرد حرام شد؛ از آنچه آن در محل صحو بود و این در محل سکر.

و باز آنان که صحو را فضل نهند بر سکر - و آن جنید است، رضی الله عنه، و متابعان وی - گویند: سکر محل آفت است؛ از آنچه آن تشویش احوال است و ذهاب صحّت و گم کردن سررشته خویش و چون قاعده همه معانی طالب باشد، - یا از روی فنای وی، یا از روی بقای وی، یا از روی محوش، یا از روی اثباتش - چون صحیح الحال نباشد فایده تحقیق حاصل نشود؛ از آنچه دل اهل حق مجرد می باید از کل مثبتات، و به نابینایی هرگز از بند اشیا راحت نباشد و از آفت آن رستگاری نه. و ماندن خلق

اندر چیزها بدون حقّ، بدان است که چیزها را چنان که هست می‌نبینند، و اگر بینندی برهنندی. و دیدار درست بر دوگونه باشد: یکی آن که ناظر اندر شیء به چشم بقای آن نگرد، و دیگر آن که به چشم فنای آن. اگر به چشم بقا نگرد مر کلّ را اندر بقای خود ناقص یابد؛ که به خود باقی نی‌اند اندر حال بقاشان، و اگر به چشم فنا نگرد، کلّ موجودات اندر جنب بقای حقّ فانی یابد. و این هر دو صفت از موجودات مر او را اعراض فرماید. و آن آن بود که پیغمبر گفت - صلی الله علیه و سلم - اندر حال دعای خود که: «اللّهُمَّ ارْنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ»؛ از آنچه هر که دید آسود، و این معنی قول خدای است، عزّ وجلّ: «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ (۲ / الحشر)» و تا ندید آزاد نگردد.

پس این جمله جز اندر حال صحو درست نیاید، و مر اهل سکر را از این معنی هیچ آگاهی نه؛ چنانکه موسی - علیه السلام - اندر حال سکر بود، طاقت اظهار یک تجلّی نداشت از هوش بشد؛ و رسول - صلی الله علیه - اندر حال صحو بود، از مکه تا به قاب قوسین در عین تجلّی بود، و هر زمان هشیارتر و بیدارتر.

شَرِبْتُ الرَّاحَ كَأْسًا بَعْدَ كَأْسٍ
فَمَا نَفَذَ الشَّرَابُ وَمَا رَوَيْتُ

و شیخ من گفتمی - و وی جنیدی مذهب بود - که: سکر، بازیگاه کودکان است و صحو، فناگاه مردان.

و من که علی بن عثمان الجلابی ام، می‌گویم بر موافقت شیخم - رحمه الله علیه - که: کمال حال صاحب سکر صحو باشد و کمترین درجه اندر صحو، رؤیت بازماندگی بشریت بود. پس

صحوی که آفت نماید، بهتر از سکری که عین آن آفت بود. و از ابوعثمان مغربی - رحمه الله علیه - حکایت آرند که: اندر ابتدای حالش بیست سال عزلت کرد اندر بیابانها؛ چنانکه حس آدمی نشنید تا از مشقت، بنیت وی بگداخت، و چشم هایش به مقدار گذرگاه جوال دوزی ماند، و از صورت آدمیان بگشت. از بعد بیست سال، فرمان صحبت آمد و گفت: «با خلق صحبت کن.» با خود گفت: «ابتدا صحبت با اهل خدای و مجاوران خانه وی کنم تا مبارک تر بود.» قصد مکه کرد. مشایخ را به دل از آمدن وی آگاهی بود، به استقبال وی بیرون شدند. وی را یافتند به صورت مبدل شده، و به حالی که بجز رمق خلقت بر وی چیزی نامانده. گفتند: «یا با عثمان، بیست سال بر این صفت زیستی که آدم و ذریاتش اندر روزگار تو عاجز شدند. ما را بگوی، تا چرا رفتی و چه دیدی و چه یافتی و چرا باز آمدی؟» گفت: «به سکری رفتم، و آفت سکر دیدم، و نومیدی یافتم، و به عجز باز آمدم.» جمله مشایخ گفتند: «یا با عثمان حرام است از پس تو بر معبران، عبارت صحو و سکر کردن، که تو انصاف جمله بدادی و آفت سکر باز نمودی.» پس سکر جمله پنداشت فناست در عین بقای صفت، و این حجاب باشد. و صحو جمله دیدار بقا در فنای صفت، و این عین کشف باشد.

و در جمله اگر کسی را صورت بندد که سکر به فنا نزدیک تر بود از صحو، محال باشد؛ از آنچه سکر صفتی است زیادت بر صحو، و تا اوصاف بنده روی به زیادتی دارد بی خبر بود، و چون روی به نقصان نهد آنگاه طالب را بدو امیدی باد.

و این غایت مقال ایشان است اندر صحو و سکر. و از ابویزید - رضی الله عنه - حکایتی آرند مغلوب، و آن آن است که: یحیی ابن مُعَاذ - رضی الله عنه - بدو نامه‌ای نبشت که: «چه گویی اندر کسی که به یک قطره از بحر محبت مست گردد؟» بایزید - رضی الله عنه - جواب نبشت که: چه گویی در کسی که جمله دریاهاى عالم، شربت محبت گردد همه را درآشامد و هنوز از تشنگی می‌خروشد؟»

و مردمان را صورت بنده که یحیی از سکر عبارت کرده است و با یزید از صحو، و بر خلاف این است؛ که صاحب صحو آن باشد که طاقت قطره‌ای ندارد و صاحب سکر آن که به مستی همه بخورد و هنوز دیگرش باید؛ از آنچه شرب آلت سکر باشد، جنس به جنس اولی‌تر، و صحو به ضد آن باشد با مشرب نیارآمد.

اما سکر بر دو گونه باشد: یکی به شراب مودت، و دیگر به کاس محبت. و سکر مودتی معلول باشد؛ که تولد آن از رؤیت نعمت بود، و سکر محبتی بی‌علت بود؛ که تولد آن از رؤیت منعم بود. پس هر که نعمت بیند، بر خود بیند خود را دیده باشد، و هر که منعم بیند به وی بیند، خود را ندیده باشد، اگرچه اندر سکر باشد سکرش صحو باشد.

و صحو نیز بر دو گونه است: یکی صحو به غفلت، و دیگر اقامت بر محبت. و صحو که غفلتی بود آن حجاب اعظم بود و صحو که محبتی بود، آن کشف آیین بود. پس آن که مقرون غفلت بود اگرچه صحو باشد سکر بود، و آن که موصول محبت بود اگرچه سکر بود صحو باشد. چون اصل مستحکم بود صحو چون سکر

بود و سکر چون صحو، و چون بی اصل بود همچنان.
 و فی الجمله صحو و سکر اندر قدمگاه مردان به علت اختلاف
 معلول باشد، و چون سلطان حقیقت روی بنماید، صحو و سکر
 هردو طفیلی نماید؛ از آنچه اطراف این دو معانی به یکدیگر
 موصول است و نهایت یکی بدایت دیگریک باشد. و نهایت و
 بدایت جز اندر تفاریق صورت نگیرد و آنچه نسبت آن به تفرقه
 باشد، اندر حکم متساوی باشد، و جمع نفی تفاریق بود. و اندر
 این معنی گوید:

إِذَا طَلَعَ الصَّبَاحُ بِنَجْمِ رَاحٍ
 تَسَاوَى فِيهِ سَكَرَانُ وَصَاحٌ

و اندر سرخس دو پیر بودند: یکی لقمان، و دیگر ابوالفضل
 حسن، رحمه الله علیهما. روزی لقمان به نزدیک ابوالفضل اندر
 آمد، وی را یافت جزوی اندر دست.

گفت: «یا ابالفضل، اندر جزو چه جویی؟» گفت: «همان که تو
 اندر ترک وی.» گفت: «پس خلاف چراست؟» گفتا: «خلاف تو
 می بینی که از من می پرسى که چه می جویی. از مستی هشیار شو
 و از هشیاری بیزار گرد، تا خلاف برخیزد، بدانی که من و تو چه
 می طلبیم.»

پس طیفوریان را با جنیدیان این مقدار خلاف رود که یاد کردیم،
 و اندر معاملات، مطلق، مذهب وی ترک صحبت و اختیار عزلت
 بود و مریدان را جمله این فرماید. و این طریقی محمود و سیرتی
 ستوده است اگر به سر شود. و هو اعلم.

تمرین:

۱. عبارت زیر را که از ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه انتخاب شده است بخوانید. سپس با راهنمایی استاد خود وجوه شباهت و تفاوت زبانی و محتوایی این عبارت را با متن درس بررسی کنید.

باب سوم در شرح الفاظ

از آن جمله شریعت و حقیقت است شریعت امر بود بالتزام بندگی و حقیقت مشاهدت ربوبیت بود، هر شریعت کی مؤید نباشد بحقیقت پذیرفته نبود و هر حقیقت که بسته نبود بشریعت با هیچ حاصل نیاید و شریعت بتکلیف خلق آمدست و حقیقت خبر دادن است از تصریف حق، شریعت پرستیدن حق است و حقیقت دیدن حق است، شریعت قیام کردن است بآنچه فرمود و حقیقت دیدن است آنرا که قضا و تقدیر کردست و پنهان و آشکارا کردست.

از استاد ابوعلی دقاق شنیدم گفت ایاک نعبد شریعت است و ایاک نستعین بحقیقت.

و بدانک حقیقت شریعت است از آنجا که واجب آمد بفرمان و حقیقت نیز شریعت است از آنجا که معرفت، بامر او واجب آمد. و از آن جمله نَفْس است. نفس آسایش دادن دل بود بلطائف غیوب و صاحب انفاس بوصف باریکتر بود از صاحب احوال، صاحب وقت چنانست کی گویی مبتدی ایست و صاحب نفس منتهی و صاحب احوال میانه هر دو، احوال واسطه است و انفاس نهایت علو و اوقات اصحاب دلرا بود و احوال خداوندان روح را

و انفاس اهل سر را.

و گفته‌اند فاضلترین عبادتها شمردن نفس است با خدای تعالی، و گفته‌اند خدای تعالی دلها بیافرید معدن معرفت خویش کرد اسرار را بیافرید و آنرا محل توحید کرد، هر نفسی کی حصول او نه بدلاالت معرفت بود و اشارت توحید بر بساط ضرورت او مرده بود و خداوندش را از آن باز پرسند.

از استاد ابوعلی دقاق شنیدم گفت عارف را نفس مسلم نبود زیرا که با زو مسامحه نرود و محب را از نفس چاره نبود که اگر او را نبود ناچیز گردد از بی طاقتی.

و از آنجمله خواطر است. خواطر خطابی بود که بر ضمائر درآید، بود که از فریشته بود و بود که از دیو بود و بود که حدیث نفس بود و بود که از قبل حق سبحانه بود چون از قبل فریشته بود الهام بود و چون از قبل دیو بود وسواس بود و چون از قبل نفس بود آنرا هواجس نفس گویند و چون از قبل حق بود آنرا خاطر گویند. و جمله این از جنس سخن بود آنچه از فریشته بود صدق آنرا بموافقت علم بتوان دانست. و اینرا گویند که هر خاطر که ظاهر او را گواهی ندهد باطل بود و چون از دیو بود بیشتر ویرا باطل خواند و معصیت و چون از نفس بود با متابعت هوا و شهوت خواند و کبر آوردن و چیزها که خصایص نفس است.

و اتفاقست میان پیران کی هر که حرام خورد میان الهام و وسواس فرق نداند کرد.

و از استاد ابوعلی دقاق شنیدم که هر که قوت او معلوم بود میان الهام و وسواس فرق نداند کرد و هرکه هواجس نفسش

خاموش گشت بصدق مجاهدت او فصاحت دلش سخن گوید
بحکم مکابدت او.

و اجماعت میان پیران که نفس راست نگوید و دل دروغ
نگوید.

و فرق کردست جنید میان هواجس نفس و وسواس شیطان
بدانک نفس را چون مطالبت چیزی باشد معاوده همی کند تا
بمراد رسد اگر چه روزگار در آن برگردد مگر به صدق مجاهدت
بر دوام بود و هم معاودت همی کند و شیطان چون وسوسه کند
و بشهوئی خواند چون مخالفت وی کنی از دست بدارد و بزلتی
دیگر وسوسه کند زیرا که او را همه معصیت یکیست همیشه
بمعصیتی همی خواند و مراد وی نبود بتخصیص یک معصیت.

و گفته‌اند که خواطر که از فریشته بود صاحب او موافقت کند و
بود که مخالفت کند اما آن خاطر که از حق سبحانه و تعالی بود از
بنده آنرا خلاف حاصل نیاید.

و پیران سخن گفته‌اند در خاطر ثانی، گفته‌اند دو خاطر بود از
حق کدام یکی قوی‌تر بود از دیگر.

جنید گفت خاطر اول قوی‌تر بود زیرا که چون بشود خداوند او
با تأمل آید و این بشرط علم بود.

ابن عطا گوید خاطر دوم قوی‌تر بود زیرا که قوت افزایش بخاطر
اول.

و ابو عبدالله خفیف از متأخران گوید هر دو برابر باشند از آنک
هر دو از حق تعالی بود، یکی زیادت نبود بر دیگر و اول بدوم حال
باقی بماند زیرا که بقا بر آثار روا بود.

و از آن جمله علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین است. این عبارتهائست از علمهای آشکارا، یقین علمی بود کی خداوند او را شک نیفتد در آن بر عرف و عادت و یقین اندر و صف حق سبحانه و تعالی اطلاق نکنند زانک توقیف نیامدست، علم یقین بیقین بود. و همچنین عین‌الیقین نفس یقین بود، علم‌الیقین بر موجب اصطلاح ایشانست آنچه بشرط برهان بود و عین‌الیقین بحکم بیان بود و حق‌الیقین بر نعت عیان بود.

علم‌الیقین ارباب عقول را بود و عین‌الیقین اصحاب علوم را بود و حق‌الیقین خداوندان معرفت را بود و سخن را اندرو باز پژوهیدن محالست و تحقیق این باز این آید که یاد کردیم و برین قدر اختصار کردیم بر روی تنبیه.

و از آنجمله وارداتست. واردات اندر سخن ایشان بسیار بود، وارد آن بود که بر دلها درآید از خواطر پسندیده از آنچه بکسب بنده نبود و آنچه از جمله خواطر نبود این نیز وارد بود، پس واردی بود از حق و واردی بود از علم و واردات عام‌تر بود زیرا خواطر مخصوص بود بنوعی از خطاب یا آنچه بدان معنی بود. واردات مختلف بود وارد شادی بود یا وارد اندوه یا وارد قبض یا وارد بسط و جز این معنیهای دیگر.

و از آنجمله لفظ شاهد است بر زبان ایشان بسیار رود گویند که فلان شاهد علمست و فلان شاهد وجدانست و فلان شاهد حالست و بشاهد آن خواهند کی اندر دل مردم بود و آنچه بر وی غلبه دارد ذکر آن تا چنان پندارد کی ویرا بیند و اگر از وی غائب بود و هرچه بر دل مردم مستولی بود و غلبه دارد آن شاهد او بود

اگر علم غلبه دارد شاهد علم بود. و اگر وجد غلبه دارد شاهد وجد بود، معنی شاهد، حاضر بود هرچه حاضر دل تست شاهد تست. شبلی را پرسیدند از مشاهدت. گفت ما را مشاهدت از کجا آید ما را شاهد حق بود. اشارت کرد بآنچه بر وی غلبه داشت از ذکر حق و آنچه حاضر بود اندر دلش دائم از ذکر حق، و هر کرا دل بمخلوقی مشغول گردد گویند شاهد اوست یعنی حاضر دل ویست کی دوستی و محبت دوام ذکر محبوب و دوست واجب کند.

و گروهی تکلف کرده‌اند اندر اشتقاق شاهد و گفته‌اند از شهادت مشتق است چنانک چون شخصی را بیند بوصف جمال و کمال و اگرچه بشریت او را از آن باز کشیده است و دیدار آن شخص او را مشغول نگرداند از آن حال که اندر ویست و صحبت او اندر وی اثر نکند او شاهد او بود بر فنا نفس او و هرکه اندرو اثر کند آن، او شاهد او بود اندر بقاء نفس و قیام کردن باحکام بشریت این آن بود کی شاهد بود او را یا بر وی و بدین حمل کند قول پیامبر صلی الله علیه و سلم رأیت ربی لیلہ المعراج فی احسن صورہ. گفت خدایرا دیدم بشب معراج اندر نیکوترین صورتی یعنی که نیکو صورتی که آنشب دیدم مرا مشغول نکرد از دیدار حق سبحانه و تعالی و مراد بدین دیدار، رؤیت علم است نه رؤیت چشم.

و از آن جمله نفس است. نفس اندر لغت وجود چیزی بود و نزدیک این قوم مراد از اطلاق نفس نه وجودست و نه قالب کی نهاده‌اند بلکه مراد بنفس آنست کی معلول بود از اوصاف بنده و نکوهیده بود از افعال و اخلاق او، پس معلولات از اوصاف

بنده بردو گونه بود یکی کسب او بود چون معصیت و مخالفت دوم خویهای دنی که اندر نفس خویش نکوهیده است چون بنده معالجت کند و مجاهدت نماید آن اخلاق دنی و نکوهیده از وی دور شود در مستمر عادت.

قسم اول از احکام نفس آنچه نهی کرده‌اند از آن نهی تحریم است یا نهی تنزیه و قسم دیگر خویهای بدست و حدش اینست بر جمله، و تفصیل آن چون کبر بود و خشم و حسد و کین و خوی بد و احتمال نا کردن و آنچه بدین ماند از اخلاق نکوهیده و از احکام نفس صعبت‌ترین آنست کی پندارد که چیزی ازین یا آنچه او را هست باستحقاق قدرت است و بدین است که این معنی از شرک خفی شمرده‌اند و معالجت اخلاق در ترک نفس و کسر آن تمامتر از گرسنگی و تشنگی کشیدنست و سفر و کارهای دیگر از مجاهدتها که قوت را کم کند و اگر چه آن از جمله ترک نفس بود.

و محتمل کی این نفس چیزی بود لطیف اندر قالب کی آن محل خویهای ناپسندیده بود همچنانک روح لطیفه ایست در این قالب که آن محل اخلاق پسندیده است و آن جمله مسخر بود یکدیگر را، جمع آن یک مردم بود. و نفس و روح از اجسام لطیف‌اند اندر صورتهای، همچون فریشتگان و دیوان بصفه لطافت و چون صحیح است کی چشم محل دیدنست و گوش محل شنیدنست و بینی محل بوئیدن و دهان محل چشیدن و سمیع و بصیر و ذائق و شام این جمله است. همچنین محل اوصاف نکوهیده نفس بود و نفس جزوی بود از این جمله و دل جزوی بود ازین جمله و حکم و نام با جمله گردد.



در گره زلف یار (تذکره الاولیاء اثر شیخ فریدالدین عطار نیشابوری)

اشاره

در این درس گام نسبتاً بلندی در تاریخ بر می‌داریم و به زمانی سفر می‌کنیم که متون صوفیانه فارسی رونقی یافته‌اند، مشایخ صوفیه آثار متعددی به زبان فارسی نگاشته‌اند و شیوه‌هایی را در نظم و نشر آزموده‌اند. آثار این دوره به شیوه عراقی در ادبیات فارسی تعلق دارند و تا حدودی لطافت‌های شاعرانه و تغزلی در آثارشان دیده می‌شوند. در این میان نویسندگان و سرایندگان ظهور کرده‌اند که آرایش‌های ادبی و زیبایی سخن را ارج می‌نهند. اما فارغ از این بحث تفاوت دیگری نیز میان متن این درس با آنچه پیش‌تر مطالعه کردیم وجود دارد و آن کیفیت محتوای کتاب تذکره‌الاولیاء است. این اثر را به‌عنوان یکی از موفق‌ترین و ماندگارترین نمونه‌های شرح‌حال‌نگاری و تذکره‌نویسی در ادبیات عرفانی به این مجموعه افزوده‌ایم. پیش از تذکره‌الاولیاء نیز آثار چون طبقات‌الصوفیه اثر خواجه عبدالله انصاری در کارنامه ادبیات عرفانی به چشم می‌خورد

– که اتفاقاً عطار در تألیف این اثر از آن بهره فراوان برده است – اما آنچه اثر عطار را از آثار پیش و پس از او ممتاز می کند یکی اقبالی است که در میان مخاطبان یافته است و دیگری بلوغی است که شیوه تذکره نویسی عرفانی در این اثر یافته. با این توصیف پس از مطالعه تذکره/الاولیاء گامی در طول و گامی در عرض سلسله متون عرفانی خواهیم برداشت؛ از یک سو در طول تاریخ به پیش خواهیم رفت و از سوی دیگر گونه‌ای دیگر از آثار عرفانی (شرح حال نگاری) را خواهیم شناخت.

معمولاً مخاطبان در اولین برخورد با کتابی همچون تذکره/الاولیاء با پرسشی مواجه می شوند؛ آیا آنچه در این اثر نقل شده بر اساس واقعیت است یا افسانه‌ای بیش نیست؟ پاسخ این پرسش یکی از مهمترین کلیدهای بهره‌گیری از آثاری است که همچون تذکره/الاولیاء به ظاهر، شرح زندگانی عرفا را بیان می کنند.

از سال‌های دور عارفان و وابستگان به جریان‌های عرفانی، شیوه‌ای را برای ثبت وقایع این جریان‌ها به کار برده‌اند – و هنوز هم کم و بیش به کار می‌رود – در این شیوه، انعکاس وقایع به طرز فوق‌العاده‌ای به مسائل اعتقادی و نوع نگاه راوی به اتفاقات وابسته است. به تعبیر دیگر راوی وقایع را از آن جهت که اتفاق افتاده‌اند روایت نمی‌کند بل از آن جهت مورد توجه قرار می‌دهد که جنبه‌ای عقیدتی را شهادتند. به عنوان مثال عطار در ماجرای قتل منصور حلاج روایت می‌کند که،

وقتی خون منصور بر زمین جاری می‌شد، نقش **الله** می‌زد. این روایت بیش از آنکه بر اتفاقی واقعی دلالت کند بر اتفاقی معنوی و اعتقادی دلالت می‌کند و آن اتفاق، جریان داشتن اعتقاد **حقانیت** در سراسر وجود منصور حتی در خون و رگ‌هایش است. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا آنچه در قالب چنین آثاری مطرح می‌شود هیچ سهمی

از واقعیت ندارد؟ در پاسخ باید گفت نوع واقعیتی که در این قبیل آثار مطرح می‌شود با آنچه ما آن را واقعیت می‌نامیم متفاوت است؛ اگر جنس واقعیتی که عارفان بدان اشاره کرده‌اند و انگیزه ایشان از روایت این واقعیت را کشف کنیم، می‌توانیم اهمیت کتابی همچون *تذکره‌الاولیاء* و شیوه بهره برداری از این اثر را درک کنیم.

۱. آنچه تذکره نویس عرفانی مورد توجه قرار می‌دهد با آنچه مورخ بدان می‌پردازد، متفاوت است؛ این تفاوت شبیه تفاوتی است که در روایت یک شاعر - یا ادیب - و یک مورخ از اتفاقی به چشم می‌خورد؛ یکی سراپای وجودش را متوجه حقیقتی می‌کند تا آن را با نهایت دقت و تمام و کمال ضبط کند، اما دیگری به دنبال جنبه‌هایی می‌گردد که بتواند جلوه‌های زیبا و رعنای آن واقعیت را که مناسب حال و هوای شعر اوست بیابد و به تصویر کشد. درباره تذکره نویس عرفانی نیز ماجرا از همین قرار است؛ او به اتفاقات از جنبه‌ای می‌نگرد که بتواند اتفاقات معنوی و عرفانی را از لابه‌لای آن‌ها بیابد. این بدان معنا نیست که او واقعیت را نمی‌بیند یا آنکه تحریفش می‌کند. مسئله این است که او اولاً - و در اصل - راوی یک اتفاق معنوی است، نه اتفاقی تاریخی - اما این اتفاق معنوی ناگزیر در ظرفی از حقایق تاریخی بروز و ظهور می‌کند. مسئله را با مثالی دیگر توضیح می‌دهیم؛ اگر تذکره نویس بخواهد شرح مکاشفه‌ای را از عارفی نقل کند و آن مکاشفه در روستای الف اتفاق افتاده باشد، ناگزیر است ابتدا اشاره کند که، مکاشفه کننده در روستای الف زندگی می‌کرد و روزی چنین اتفاقی افتاد. این روایت دو بخش دارد، بخشی مربوط به اتفاقات واقعی - تاریخی - و بخشی مربوط به اتفاقات معنوی. بنابر این، روایت کتاب *تذکره‌الاولیاء* از واقعیت، روایتی معنوی است نه تاریخی، اما

نمی‌توان وجود جنبه‌های تاریخی در آن را نیز انکار کرد.

۲. اما نکتهٔ دیگر این است که اغلب آنچه عطار در این اثر، نقش زده است اتفاقاتی است که او شاهد آن‌ها نبوده است. این اثر روایت‌گر احوال مشایخی است که اغلب ایشان پیش از عطار می‌زیسته‌اند. پس عطار چگونه زندگانی ایشان را روایت کرده است؟ در پاسخ می‌توان به این نکته اشاره کرد که، پیش از عطار نیز ماجرای زندگی عارفان نقل می‌شده و در کتاب‌ها به ثبت رسیده است. لذا چنین آثاری - مانند، *طبقات الصوفیه*، *رسالهٔ قشیریه*، *کشف‌المحجوب* و ... - را می‌توان منابع عطار برای تألیف *تذکرهٔ الاولیاء* دانست. شیوهٔ این آثار نیز همچون *تذکرهٔ الاولیاء* بر نقل وقایع معنوی مبتنی است. اما آیا مؤلفان این آثار، خود شاهد وقایعی که نقل کرده‌اند بوده‌اند یا ایشان نیز همچون عطار تنها به نقل اقوال دیگران بسنده کرده‌اند؟ برخی از ایشان اتفاقاتی را نقل کرده‌اند که خود شاهد آن‌ها بوده‌اند - همانطور که عطار نیز در پاره‌ای موارد چنین عمل کرده است - اما دربارهٔ همهٔ آنچه نقل شده است چنین نیست؛ بسیاری از وقایعی که در آثار ایشان ذکر شده از جنس نقل قول است.

۳. اتفاق دیگری نیز در برخی از روایت‌های *تذکرهٔ الاولیاء* و متون هم‌تراز آن رخ داده است و آن اختلافاتی است که منابع گوناگون در روایت اتفاقی واحد دارند. - مثلاً در اثری، ماجرای را از ذوالنون مصری نقل می‌کنند و در اثر دیگر از بایزید بسطامی یا ماجرای را در دو اثر به دو شکل روایت می‌کنند - این اتفاق ارزش واقع‌گرایانهٔ - تاریخی - اثر را کاهش می‌دهد اما از جنبهٔ معنوی و اعتقادی تاثیر چندانی در نتیجهٔ کار ندارد -

در حقیقت تفاوتی نمی‌کند که مکاشفه‌ای را ذوالنون تجربه کرده باشد یا بایزید؛ اصل آن است که مشایخ این طریقه چنین تجربیاتی دارند - .

۴. در سه نکته‌ای که بدان‌ها اشاره کردیم زوایای متفاوتی از ویژگی اصلی تذکرة‌الاولیاء - و آثار هم‌تراز آن - را به نظاره نشستیم. این ویژگی ما را بدان سوی راهنمایی می‌کند که چنین آثاری را روایت‌های تاریخی نپنداریم و از منظر تاریخ‌نگاری مورد بررسی قرار ندهیم، بل بدانیم، آنچه از این قبیل متون در اختیار ما قرار می‌گیرد نوعی شرح عقاید و مرام‌های معنوی است که در قالب اتفاقات تاریخی و شرح احوال بزرگان این طریقه، بر جای مانده است. البته این بدان معنا نیست که ابعاد تاریخی را در چنین آثاری به کلی منتفی بدانیم؛ مسئله این است که باید این متون را به‌عنوان متونی عرفانی بررسی کرد نه متونی تاریخی، اما امکان اینکه در متنی عرفانی جنبه‌های تاریخی نیز وجود داشته باشد، منتفی نیست. برای به دست آوردن گزاره‌های تاریخی از این قبیل متون نیز چاره‌ای هست؛ می‌توان گزاره‌هایی را که احتمال دارد جنبه‌های تاریخی آن‌ها مورد توجه باشد، با متون تاریخی معتبر مقایسه کرد یا این گزاره‌ها را با روش‌های تاریخ پژوهی ارزیابی کرد و نتیجه مطلوب را به دست آورد.

۵. اما نکته آخر را درباره شیوه نگارش تذکرة‌الاولیاء مطرح می‌کنیم؛ شیوه نثر این اثر شباهت زیادی به کتاب کشف‌المحجوب دارد اما به زبان عصر ما نزدیک‌تر است. اصطلاحات خاصی دارد که در طول مطالعه اثر معنای خود را نشان می‌دهند - البته می‌توان در کتاب‌های سبک‌شناسی نکات مناسبی را به عنوان راهنما به دست آورد - .

پی‌نوشت‌ها:

۱. این شیوه بیان عقاید شباهت بسیاری به اسطوره پردازی دارد. شاید با اندکی تغییرات بتوان از دل چنین آثاری اسطوره‌های جدید به دست آورد. البته نمونه‌هایی از این تذکره‌ها وجود دارد که با اسطوره تفاوت چندانی ندارند و اغلب ویژگی‌های یک اسطوره را دارند. مانند کتاب‌هایی که با نام **کلام**، تاریخ فرقه اهل حق را بیان می‌کنند.

ذکر حسین بن منصور حلاج

آن قتیل الله فی سبیل الله، آن شیر بیشه تحقیق، آن شجاع صفدر صدیق، آن غرقه دریای مواج، حسین منصور حلاج، رحمه الله علیه، کار او کاری عجب بود و واقعات غریب که خاص او را بود که هم در غایت سوز و اشتیاق بود و در شدت لهب و فراق مست و بی قرار و شوریده روزگار بود و عاشق صادق و پاک باز و جد و جهدی عظیم داشت و ریاضتی و کرامتی عجب و عالی همت و رفیع قدر بود و او را تصانیف بسیار است بالفاظی مشکل در حقایق و اسرار و معانی محبت کامل و فصاحت و بلاغتی داشت که کس نداشت و دقت نظری و فراستی داشت که کس را نبود و اغلب مشایخ کبار در کار او ابا کردند و گفتند او را در تصوف قدمی نیست مگر عبدالله خفیف و شبلی و ابوالقاسم قشیری و جمله متأخران الا ماشاء الله که او را قبول کردند و ابوسعید بن ابوالخیر قدس الله روحه العزیز و شیخ ابوالقاسم گرگانی و شیخ ابوعلی فارمذی و امام یوسف همدانی رحمه الله علیهم اجمعین در کار او سیری داشته اند و بعضی در کار او متوقفند چنانکه استاد ابوالقاسم قشیری گفت در حق او که اگر مقبول بود و برد خلق مردود نگردد و اگر مردود بود به قبول خلق مقبول نشود و باز بعضی او را به سحر نسبت کردند و بعضی اصحاب ظاهر بکفر منسوب گردانیدند و بعضی گویند از اصحاب حلول بود و بعضی گویند تولی باتحاد داشت اما هر که بوی توحید بوی رسیده باشد هرگز او را خیال حلول و اتحاد نتواند افتاد و هر که این سخن

گوید سرّش از توحید خیر ندارد و شرح این طولی دارد، این کتاب جای آن نیست.

اما جماعتی بوده‌اند از زنادقه در بغداد چه در خیال حلول و چه در غلط اتحاد که خود را حلاجی گفته‌اند و نسبت بدو کرده‌اند و سخن او فهم ناکرده بدان کشتن و سوختن به تقلید محض فخر کرده‌اند. چنانکه دو تن را در بلخ همین واقعه افتاد که حسین را، اما تقلید در این واقعه شرط نیست مرا عجب آمد از کسی که روا دارد که از درختی انالله برآید و درخت در میان نه چرا روا نباشد که از حسین اناللق برآید و حسین در میان نه و چنانکه حق تعالی به زبان عمر سخن گفت که *انّ الحقّ لَیَنْطِقُ علی لسانِ عُمَرَ* و اینجا نه حلول کار دارد و نه اتحاد، بعضی گویند حسین منصور حلاج دیگر است و حسین منصور ملحدی دیگر است استاد محمّد زکریا و رفیق ابوسعید قرمطی بود و آن حسین ساحر بوده است اما حسین منصور از بیضای فارس بود و در واسط پرورده شد و ابو عبدالله خفیف گفته است که حسین منصور عالمی ربّانی است و شبلی گفته است که من و حلاج یک چیزیم، اما مرا به دیوانگی نسبت کردند خلاص یافتم و حسین را عقل او هلاک کرد. اگر او مطعون بودی این دو بزرگ در حق او این نگفتندی و ما را دو گواه تمام است و پیوسته در ریاضت و عبادت بود و در بیان معرفت و توحید و در زیّ اهل صلاح و در شرع و سنت بود که این سخن از او پیدا شد. اما بعضی مشایخ او را مهجور کردند نه از جهت مذهب و دین بود بلکه از آن بود که ناخشنودی مشایخ از سرمستی او این باور آورد چنانکه اوّل به تستر آمد، به خدمت شیخ سهل بن

عبدالله و دو سال در صحبت او بود. پس عزم بغداد کرد و اوّل سفر او در هجده سالگی بود. پس به بصره شد و به عمرو بن عثمان پیوست و هیجده ماه در صحبت او بود. پس یعقوب اقطع دختر بدو داد بعد از آن عمرو بن عثمان ازو برنجید از آن جا به بغداد آمد پیش جُنید و جنید او را به سکوت و خلوت فرمود. چندگاه در صحبت او صبر کرد پس قصد حجاز کرد و یک سال آن جا مجاور بود باز به بغداد آمد با جمعی صوفیان به پیش جنید آمد و از جنید مسایل پرسید. جنید جواب نداد و گفت زود باشد که سر چوب پاره سرخ کنی. گفت آن روز که من سر چوب پاره سرخ کنم تو جامه اهل صورت پوشی چنانکه آن روز که ائمه، فتوی دادند که او را ببايد کشت، جنید در جامه تصوّف بود فتوی نمی نوشت و خلیفه گفته بود که خطّ جنید باید، جنید دستاور و درّاعه در پوشید و به مدرسه شد و جواب فتوی نوشت که نحن نحکم بالظاهر یعنی بر ظاهر حال کشتنی است و فتوی بر ظاهر است امّا باطن را خدای داند. پس حسین از جنید چون جواب مسائل نیافت، متغیّر شد و بی اجازت به تستر شد و یک سال آن جا نبود قبولی عظیم پیدا شد و او هیچ سخن اهل زمانه را وزنی ننهادی تا او را حسد کردند و عمرو بن عثمان درباب او نامه ها نوشت به خوزستان و احوال او در چشم اهل آن دیار قبیح گردانید و او را نیز از آن جا دل بگرفت. جامه متصوّفه بیرون کرد و قبا در پوشید و بصحت ابناء دنیا مشغول شد امّا او را از آن تفاوتی نبود و پنج سال ناپدید شد و در آن مدّت بعضی به خراسان و ماوراءالنهر می بود و بعضی به سیستان باز به اهواز آمد و اهل اهواز را سخن گفت و به نزدیک

خاصّ و عامّ مقبول شد و از اسرار خلق سخن می گفت تا او را حلاج الاسرار گفتند. پس مرقّع درپوشید و عزم جزم کرد و در آن سفر بسیار خرقه پوش با او بودند چون به مکه رسید یعقوب نهرجوری به سحرش منسوب کرد پس از آن جا باز به بصره آمد باز به اهواز آمد، پس گفت به بلاد شرک می روم تا خلق به خدای خوانم. به هندوستان رفت. پس به ماوراءالنهر آمد. پس به چین افتاد و خلق را به خدای خواند و ایشان را تصانیف ساخت چون باز آمد از اقصای عالم بدو نامه نوشتندی.

اهل هند ابوالمغیث نوشتندی و اهل چین ابوالمعین و اهل خراسان ابوالمهر و اهل فارس ابو عبدالله و اهل خوزستان حلاج الاسرار و اهل بغداد مصطلم می خواندند و در بصره مخبّر، پس اقاویل در وی بسیار گشت بعد از آن عزم مکه کرد و دو سال در حرم مجاور شد چون باز آمد احوالش متغیّر شد و آن حال برنگی دیگر مبدّل گشت که خلق را بمعنی می خواند که کس بر آن وقوف نمی یافت تا چنین نقل کنند که او را از پنجاه شهر بیرون کردند و روزگاری گذشت بر وی که از آن عجب تر نبود و او را حلاج از آن گفتند که یکبار به انبار پنبه برگذشت اشارتی کرد در حال دانه از پنبه بیرون آمد و خلق متحیّر شدند.

نقلست که در شبانروزی چهارصد نماز کردی و بر خود لازم داشتی. گفتند در این درجه که تویی چندین رنج چراست؟ گفت نه راحت در حال دوستان اثر کند و نه رنج که دوستان فانی صفتند نه رنج در ایشان اثر کند و نه راحت. نقلست که در پنجاه سالگی گفت که تاکنون هیچ مذهب نگرفته ام اما از هر مذهبی آنچه دشوارتر

است بر نفس اختیار کردم و امروز که پنجاه ساله‌ام نماز کرده‌ام و هر نمازی غسلی کرده‌ام. نقلست در ابتدا که ریاضت می‌کشید دلقی داشت که بیست سال بیرون نکرده بود. روزی به ستم از وی بیرون کردند. گزنده بسیار در وی افتاده بود یکی از آن وزن کردند نیم‌دانگ بود. نقلست که یکی به نزدیک او آمد عقربی دید که گرد او می‌گشت قصد کشتن کرد حلاج گفت دست از وی بدار که دوازده سال است تا او ندیم است و گرد ما می‌گردد. گویند رشید خرد سمرقندی عزم کعبه کرد در راه مجلس می‌گفت روایت کرد که حلاج با چهارصد صوفی روی به بادیه نهاد چون روزی چند برآمد چیزی نیافتند. حسین را گفتند ما را سر بریان می‌باید. گفت بنشینید پس دست از پس می‌کرد و سری بریان کرده با دو قرص به یکی می‌داد تا چهارصد سر بریان و هشتصد قرص بداد بعد از آن گفتند ما را رطب می‌باید برخاست و گفت مرا بیفشانید، بیفشاندند رطب از وی می‌بارید تا سیر بخوردند. پس در راه هر جا که پشت به خاربنی باز نهادی رطب بار آوردی. نقلست که طایفه در بادیه او را گفتند ما را انجیر می‌باید دست در هوا کرد و طبقی انجیر تازه پیش ایشان بنهاد و یکبار حلوا خواستند طبقی حلوا به شکر گرم پیش ایشان بنهاد. گفتند این حلوا در باب الطلاق بغداد باشد. گفت ما را بغداد و بادیه یکی است. نقلست که یک‌بار در بادیه چهارهزار آدمی با او بودند تا کعبه و یک‌سال در آفتاب گرم برابر کعبه بایستاد برهنه تا روغن از اعضا او بر آن سنگ می‌رفت پوست او باز بشد و او از آن جا نجنبید و هر روز قرصی و کوزه‌ای آب پیش او آوردندی او بدان کنارها افطار کردی و باقی بر سر کوزه آب

نهادی و گویند که کژدم در ازار او آشیانه کرده بود پس در عرفات گفت یا دلیل المتحیرین و چون دید که هرکس دعا کردند او نیز سر به تل ریگ نهاد و نظاره می کرد چون همه باز گشتند نفسی بزد گفت پادشاهها، عزیزا، پاکت دانم، پاکت گویم، از همه تسبیح مسبحان و از همه تهلیل مهللان و از همه پندار صاحب پنداران، الهی تو می دانی که عاجزم از مواضع شکر تو به جای من شکر کن خود را که شکر آنست و بس. نقلست که یک روز در بادیه ابراهیم خواص را گفت در چه کاری؟ گفت در مقام توکل، توکل درست می کنم. گفت همه عمر در عمارت شکم کردی کی در توحید فانی خواهی شد یعنی اصل توکل در ناخوردن و تو همه عمر در توکل در شکم کردن خواهی بودن فنا در توحید کی خواهد بود و پرسیدند که عارف را وقت باشد! گفت نه از بهر آنکه وقت صفت صاحب وقت است و هر که با صفت خویش آرام گیرد عارف نبود معنی آنست که لی مع الله وقت پرسیدند که طریق به خدای چگونه است؟ گفت دو قدم است و رسیدی یک قدم از دنیا برگیر و یک قدم از عقبی، اینک رسیدی به مولی. پرسیدند از فقر، گفت فقیر آنست که مستغنی است از ما سوی الله و ناظر است بالله و گفت معرفت عبارت است از دیدن اشیاء و هلاک همه در معنی و گفت چون بنده بمقام معرفت رسد غیب برو وحی فرستد و سر او گنگ گرداند تا هیچ خاطر نیاید او را مگر خاطر حق و گفت خلق عظیم آن بود که جفاء خلق در تو اثر نکند پس از آنکه حق را شناخته باشی و گفت توکل آن بود که در شهر کسی را داند اولی تر به خوردن از خود نخورد و گفت اخلاص تصفیة عمل است

از شوایب کدورت و گفت زبان گویا هلاک دل‌های خموش است و گفت: گفت و گوی در علل بسته است و افعال در شرک و حق خالی است از این جمله و مستغنی است قال الله تعالی: و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون و گفت بصایر بینندگان و معارف عارفان و نور علماء ربّانی و طریق سابقان ناجی و ازل و ابد و آنچه در میانست از حدوث است اما این به چه داند لمن کان له قلب او القی السمع و هو شهید و گفت در عالم رضا ازدهائیست که آنرا یقین خوانند که اعمال هجده هزار عالم در کام او چون ذره‌ای است در بیابانی و گفت ما همه سال در طلب بلای او باشیم چون سلطانی که دایم در طلب ولایت باشد و گفت خاطر حق آنست که هیچ چیز معارضه نتواند کرد آنرا و گفت مرید در سایه توبه خود است و مراد در سایه عصمت و گفت مرید آنست که سبقت دارد اجتهاد او بر مکشوفات او و مراد آنست که مکشوفات او بر اجتهاد سابق است و گفت وقت مرد صدف دریای سینه مرد است فردا این صدفها در صید قیامت بزمین زنند و گفت دنیا بگذاشتن زهد نفس است و آخرت بگذاشتن زهد دل و ترک خود گفتن زهد جان. نقلست که پرسیدند از صبر. گفت آنست که دست و پای برند و از دار آویزند و عجب آنکه این همه با او کردند. نقلست که شبلی را روزی گفت یا ابابکر دستی بر نه که ما قصد کاری عظیم کرده‌ایم و سرگشته کاری شده و چنین کاری که خود را کشتن در پیش داریم چون خلق در کار او متحیر شدند منکر قیاس و مقرّبی شمار پدید آمدند و کارهای عجایب ازو بدیدند زبان دراز کردند و سخن او به خلیفه رسانیدند و جمله بر قتل او اتفاق کردند از

آنکه می گفت اناالحقّ گفتند بگوی هوالحقّ گفت بلی همه اوست شما می گوئید که گم شده است بلکه حسین گم شده است بحر محیط گم نشود و کم نگردهد جُنید را گفتند این سخن که منصور می گوید تأویلی دارد؟ گفت بگذارید تا بکشند که نه روز تأویل است پس جماعتی از اهل علم بر وی خروج کردند و سخن او را پیش معتمد تباه کردند و علی بن عیسی را که وزیر بود بر وی متغیّر گردانیدند خلیفه بفرمود تا او را به زندان برند او را به زندان بردند یک سال، اما خلق می رفتند و مسائل می پرسیدند بعد از آن خلق را از آمدن منع کردند مدت پنج ماه کس نرفت مگر یک بار. ابن عطا و یک بار عبدالله خفیف و یک بار ابن عطا کس فرستاد که ای شیخ از این سخن که گفتم عذر خواه تا خلاص یابی حلاج گفت کسی که گفت گو عذر خواه. ابن عطا چون این بشنید بگریست و گفت ما خود چند یک حسین منصوریم. نقلست که شب اوّل که او را حبس کردند بیامدند او را در زندان ندیدند جمله زندان بگشتند کس را ندیدند شب دوم نه او را دیدند و نه زندان هر چند زندانرا طلب کردند ندیدند. شب سوم او را در زندان دیدند گفتند شب اوّل کجا بودی و شب دوّم زندان و تو کجا بودی؟ اکنون هر دو پدید آمدید این چه واقعه است؟ گفت شب اوّل من به حضرت بودم از آن نبودم و شب دوم حضرت اینجا بود از آن هر دو غایب بودیم شب سوم باز فرستادند مرا برای حفظ شریعت، بیائید و کار خود کنید. نقلست که در شبانروزی در زندان هزار رکعت نماز کردی گفتند می گوئی که من حقمّ این نماز که را می کنی؟ گفت ما می دانیم قدر ما. نقلست که در زندان سیصد کس

بودند چون شب درآمد گفت ای زندانیان شما را خلاص دهم. گفتند چرا خود را نمی‌دهی؟ گفت ما در بند خداوندیم و پاس سلامت می‌داریم اگر خواهیم به یک اشارت همه بندها بگشائیم، پس بانگشت اشارت کرد همه بندها از هم فرو ریخت ایشان گفتند اکنون کجا رویم که در زندان بسته است؟ اشارتی کرد رخنه‌ها پدید آمد گفت اکنون سر خویش بگیرید. گفتند تو نمی‌آئی؟ گفت ما را با او سرّی است که جز بر سر دار نمی‌توان گفت. دیگر روز گفتند زندانیان کجا رفتند؟ گفت آزاد کردیم. گفتند تو چرا نرفتی؟ گفت حق را با من عتابی است نرفتم. این خبر به خلیفه رسید. گفت فتنه خواهد ساخت او را بکشید یا چوب زیند تا ازین سخن برگردد. سیصد چوب بزدند بهر چوبی که می‌زدند آوازی فصیح می‌آمد که لا تَحْفَ یا ابن منصور. شیخ عبدالجلیل صفّار گوید که اعتقاد من در آن چوب زننده بیش از اعتقاد در حق حسین منصور بود از آن که تا آن مرد چه قوّت داشته است در شریعت که چنین آواز صریح می‌شنید و دست او نمی‌لرزید و همچنان می‌زد پس دیگر بار حسین را بردند تا بر دار کنند صد هزار آدمی گرد آمدند و او چشم گرد می‌آورد و می‌گفت حق، حق، حق، انالحقّ. نقلست که درویشی در آن میان ازو پرسید که عشق چیست؟ گفت امروز بینی و فردا بینی و پس فردا بینی، آن روز بکشتند و دیگر روزش بسوختند و سوم روزش بباد بردادند. یعنی عشق ایناست خادم او در آن حال وصیّتی خواست. گفت نفس را به چیزی مشغول دار که کردنی بود و اگر نه او ترا به چیزی مشغول دارد که ناکردنی بود که درین حال با خود بودن کار اولیاست.

پسرش گفت مرا وصیّتی کن. گفت چون جهانیان در اعمال کوشند تو در چیزی کوش که ذره‌ای از آن به از مدار اعمال جنّ و انس بود و آن نیست الا علم حقیقت. پس در راه که می‌رفت می‌خرامید دست‌اندازان و عیّاروار می‌رفت با سیزده بند گران. گفتند این خرامیدن چیست؟ گفت زیرا که به نحرگاه می‌روم و نعره می‌زد و می‌گفت:

ندیمی غیر منسوب الی شیء من الحیف
سقانی مثل ما یشرب کفعل الضیف بالضيف
فلما دارت الکاس دعا بالنطع و السیف
کذا من یشرب الراح مع التنین بالصیف

گفت حریف من منسوب نیست به حیف. بداد شرابی چنانکه مهمانی مهمانی را دهد چون دوری چند بگذشت شمشیر و نطع خواست چنین باشد سزای کسی که با اژدها در تموز خمر کهنه خورد. چون بزیر دارش بردند به باب‌الطاق قبله بر زد و پای بر نردبان نهاد گفتند حال چیست؟ گفت معراج مردان سر دارست. پس میزری در میان داشت و طیلسانی بر دوش. دست برآورد و روی به قبله، مناجات کرد و گفت آنچه او داند کس نداند پس بر سر دار شد. جماعت مریدان گفتند چگوئی در ما که مریدان ایم و اینها که منکرند و تو را بسنگ خواهند زد؟ گفت ایشانرا دو ثواب است و شما را یکی از آنکه شما را به من حسن ظنّی بیش نیست و ایشان از قوّت توحید به صلابت شریعت می‌جنبند و توحید در شرع اصل بود و حس ظنّ فرع. نقلست که در جوانی به زنی نگریسته بود. خادم را گفت هر که چنان برنگرد چنین فرونگرد..

پس شبلی در مقابله او بایستاد و آواز داد که الم ننهک عن العالمین و گفت ما التصوّف یا حلاج؟ گفت کمترین اینست که می بینی گفت بلندتر کدامست گفت ترا بدان راه نیست. پس هر کسی سنگی می انداختند شبلی موافقت را گلی انداخت. حسین منصور آهی کرد گفتند ازین همه سنگ هیچ آه نکردی از گلی آه کردن چه معنی است؟ گفت از آنکه آنها نمی دانند معذورند از او سختم می آید که او می داند که نمی باید انداخت. پس دستش جدا کردند خنده ای بزد. گفتند خنده چیست؟ گفت دست از آدمی بسته باز کردن آسانست مرد آنست که دست صفات که کلاه همّت از تارک عرش در می کشد قطع کند پس پاهایش ببریدند، تبسمی کرد گفت بدین پای سفر خاکی می کردم قدمی دیگر دارم که هم اکنون سفر هر دو عالم بکند اگر توانید آن قدم را ببرید. پس دو دست بریده خون آلود در روی در مالید تا هر دو ساعد و روی خون آلود کرد گفتند این چرا کردی؟ گفت خون بسیار از من برفت و دانم که رویم زرد شده باشد شما پندارید که زردی روی من از ترس است، خون در روی مالیدم تا در چشم شما سرخ روی باشم که گلگونه مردان خون ایشان است. گفتند اگر روی را بخون سرخ کردی ساعد باری چرا آلودی؟ گفت وضو می سازم. گفتند چه وضو؟ گفت رکعتان فی العشق لا یصحّ وضوءهما الا بالدّم. در عشق دو رکعت است که وضوی آن درست نیاید الا بخون. پس چشم هایش برکنند. قیامتی از خلق برآمد بعضی می گریستند و بعضی سنگ می انداختند. پس خواستند که زبانش ببرند گفت چندان صبر کنید که سخنی بگویم روی سوی آسمان کرد و گفت الهی بدین رنج

که برای تو بر من می‌برند محرومشان مگردان و از این دولیشان بی‌نصیب مکن. الحمدالله که دست و پای من بریدند در راه تو و اگر سر از تن باز کنند در مشاهده جلال تو بر سر دار می‌کنند پس گوش و بینی ببریدند و سنگ روان کردند عجزه‌ای با کوزه‌ای در دست می‌آمد، چون حسین را دید گفت زنید و محکم زنید تا این حال جک رعنا را با سخن خدای چه کار، آخر سخن حسین این بود که گفت حب الواحد افراد الواحد و این آیت را برخواند: يستعجل بها الذین لا یؤمنون بها والذین آمنوا مشفقون منها و یعلمون انها الحق. و این آخر کلام او بود پس زبانش ببریدند و نماز شام بود که سرش ببریدند و در میان سر بریدن تبسمی کرد و جان بداد و مردمان خروش کردند و حسین گوی قضا به پایان میدان رضا برد و از یک یک اندام او آواز می‌آمد که اناالحق روز دیگر گفتند این فتنه بیش از آن خواهد بود که در حالت حیات بود پس اعضای او بسوختند از خاکستر آواز اناالحق می‌آمد چنانکه در وقت کشتن هر قطره خون که می‌چکید الله پدید می‌آمد در ماندند به دجله انداختند بر سر آب همان اناالحق می‌گفت پس حسین گفته بود که چون خاکستر ما در دجله اندازند بغداد را از آب بیم بود که غرق شود خرقة من پیش آب باز برید و اگر نه دمار از بغداد برآید خادم چون چنان دید خرقة شیخ را بر لب دجله آورد تا آب با قرار خود رفت و خاکستر خاموش شد پس خاکستر او را جمع کردند و دفن کردند و کس را از اهل طریقت این فتوح نبود. بزرگی گفت ای اهل طریق معنی بنگرید که با حسین منصور حلاج چه کردند تا با مدعیان چه خواهند کردن؟ عباسه طوسی گفته است که

فردای قیامت در عرصات منصور حلاج را به زنجیر بسته می‌آرند اگر گشاده بود جمله قیامت بهم بر زند بزرگی گفت آن شب تا روز زیر آن دار بودم و نماز می‌کردم چون روز شد هاتفی آواز داد که اطلعناه علی سر من اسرارنا فافشی سرنا فهذا جزاء من یفشی سرالملوک. یعنی او را اطلاعی دادیم بر سرّی از اسرار خود پس کسی که سرّ ملوک فاش کند سزای او اینست. نقلست که شبلی گفت آن شب به سر گور او شدم و تا بامداد نماز کردم. سحرگاه مناجات کردم و گفتم الهی این بنده تو بود و مؤمن و عارف و موحد این بلا با او چرا کردی؟ خواب بر من غلبه کرد به خواب دیدم که قیامت است و از حق فرمان آمدی که این از آن کردم که سرّ ما با غیر گفت. نقلست که شبلی گفت منصور را به خواب دیدم، گفت خدای تعالی با این قوم چه کرد؟ گفت بر هر دو گروه رحمت کرد آنکه بر من شفقت کرد مرا بدانست و آن که عداوت کرد مرا ندانست از بهر حق عداوت کرد بایشان رحمت کرد که هر دو معذور بودند و یکی دیگر به خواب دید که در قیامت ایستاده جامی در دست و سر بر تن نه، گفت این چیست؟ گفت او جام بدست سر بریدگان می‌دهد. نقلست که چون او را بر دار کردند، ابلیس بیامد و گفت یکی انا تو گفتی و یکی من چونست که از آن تو رحمت بار آورد و از آن من لعنت؟ حلاج گفت تو انا بدر خود بردی من از خود دور کردم. مرا رحمت آمد و ترا نه چنانکه دیدی و شنیدی تا بدانی که منی کردن نه نیکوست و منی از خود دور کردن به غایت نیکوست.

ذکر بایزید بسطامی رحمه الله علیه

آن خلیفه الهی، آن دعامه نامتناهی، آن سلطان العارفین، آن حجه الخلائق اجمعین، آن پخته جهان ناکامی شیخ بایزید بسطامی رحمه الله علیه اکبر مشایخ و اعظم اولیاء بود و حجت خدای بود و خلیفه بحق بود و قطب عالم بود و مرجع اوتاد و ریاضات و کرامات و حالات و کلمات او را اندازه نبود و در اسرار و حقایق نظری نافذ و جدی بلیغ داشت و دایم در مقام قرب و هیبت بود غرقه انس و محبت بود و پیوسته تن در مجاهده دل در مشاهده داشت و روایات او در احادیث عالی بود و پیش از او کس را در معانی طریقت چندان استنباط نبود که او را گفتند که درین شیوه نخست او بود که علم به صحرا زد و کمال او پوشیده نیست تا بحدی که جنید گفت که بایزید در میان ما چون جبرئیل است در میان ملایکه و هم او گفت نهایت میدان جمله روندگان که به توحید روانند بدایت میدان این خراسانی است. جمله مردان که بدایت قدم او رسند همه در گردند و فرو شوند و نمانند دلیل برین سخن آنست که بایزید می گوید دو بیست سال بیوستان برگزرد تا چون ما گلی در رسد و شیخ ابوسعید ابوالخیر رحمه الله علیه می گوید که هجده هزار عالم از بایزید پر می بینم و بایزید در میانه نبینم. یعنی آنچه با یزید است در حق محو است. جد وی گبر بود و از بزرگان بسطام یکی پدر وی بود واقعه او با او همبر بوده است از شکم مادر، چنانکه مادرش نقل کند هر گاه که لقمه ای به شبهت در دهان نهادمی تو در شکم من در طپیدن آمدی و قرار نگرفتی تا

باز بر انداختمی و مصداق این سخن آنست که از شیخ پرسیدند که مرد را در این طریق چه بهتر؟ گفت دولت مادرزاد. گفتند اگر نبود گفت تنی توانا. گفتند اگر نبود؟ گفت گوش‌شنوا. گفتند اگر نبود؟ گفت دلی دانا. گفتند اگر نبود؟ گفت چشمی بینا. گفتند اگر نبود؟ گفت مرگ مفاجات. نقلست که چون مادرش به دبیرستان فرستاد، چون به سوره لقمان رسید و باین آیت رسید که ان اشکرلی و لوالدیک خدای میگوید مرا خدمت کن و شکر گوی و پدر و مادر را خدمت کن و شکر گوی. استاد معنی این آیت می گفت بایزید که آن بشنید بر دل او کار کرد، لوح بنهاد و گفت استاد مرا دستوری ده تا بخانه روم و سخنی با مادر بگویم. استاد دستوری داد بایزید بخانه آمد مادر گفت یا طیفور به چه آمدی مگر هدیه‌ای آورده‌اند یا عذری افتادست؟ گفت نه که بآیتی رسیدم که حق می‌فرماید ما را بخدمت خویش و خدمت تو، من در دو خانه کدخدائی نتوانم کرد این آیت بر جان من آمده‌است یا از خدایم در خواه تا همه آن تو باشم و یا در کار خدایم کن تا همه با وی باشم. مادر گفت ای پسر ترا در کار خدای کردم و حق خویش بتو بخشیدم برو و خدای را باش. پس بایزید از بسطام برفت و سی سال در شام و شامات می‌گردید و ریاضت می‌کشید و بی خوابی و گرسنگی دایم پیش گرفت و صد و سیزده پیر را خدمت کرد و از همه فایده گرفت و از آن جمله یکی صادق بود در پیش او نشسته بود گفت بایزید آن کتاب از طاق فرو گیر. بایزید گفت کدام طاق؟ گفت آخر مدتی است که اینجا می‌آئی و طاق ندیده‌ای؟ گفت نه مرا با آن چه کار که در پیش تو سر از پیش بردارم؟ من

بنظاره نیامده‌ام. صادق گفت چون چنین است به بسطام باز رو که کار تو تمام شد. نقلست که او را نشان دادند که فلان جای پیر بزرگیست. از دور جائی بدیدن او شد. چون نزدیک او رسید آن پیر را دید که او آب دهن سوی قبله انداخت در حال شیخ بازگشت گفت اگر او را در طریقت قدری بود خلاف شریعت برو نرفتی. نقلست که از خانه او تا مسجد چهل گام بود هرگز در راه خیو نینداختی، حرمت مسجد را. نقلست که دوازده سال روزگار شد تا بکعبه رسید که در هر مصلی گاهی سجاده باز می‌افکند و دو رکعت نماز می‌کرد می‌رفت و می‌گفت این دهلیز پادشاه دنیا نیست که بیکبار بدینجا بر توان دوید. پس به کعبه رفت و آن سال به مدینه نشد. گفت ادب نبود او را تبع این زیارت داشتن آنرا جداگانه احرام کنم. باز آمد، سال دیگر جداگانه از سر بادیه احرام گرفت و در راه در شهری شد خلقی عظیم تبع او گشتند چون بیرون شد مردمان از پی او بیامدند. شیخ باز نگریست، گفت اینها کینند؟ گفتند ایشان با تو صحبت خواهند داشت گفت بار خدایا من از تو در می‌خواهم که خلق را بخود از خود محجوب مگردان. گفتم ایشان را بمن محجوب گردان. پس خواست که محبت خود از دل ایشان بیرون کند و زحمت خود از راه ایشان بردارد. نماز بامداد بگزارد پس بایشان نگریست گفت انی انا الله لا اله الا انا فاعبدونی. گفتند این مرد دیوانه شد او را بگذاشتند و برفتند و شیخ اینجا به زبان خدای سخن می‌گفت چنانکه بر بالای منبر گویند حکایه عن ربه. پس در راه می‌شد کله‌ای سر یافت بر وی نوشته صم بکم عمی فهم لا یعقلون. نعره بزد و برداشت و بوسه داد و گفت سر صوفئی

مینماید در حق محو شده و ناچیز گشته نه گوش دارد که خطاب لم یزلی بشنود نه چشم دارد که جمال لایزالی بیند نه زبان دارد که ثنا بزرگواری او گوید نه عقل و دانش دارد که ذره‌ای معرفت او بداند. این آیت در شأن اوست و ذوالنون مصری مریدی را به بایزید فرستاد گفت برو و بگو که ای بایزید همه شب می‌خسبی در بادیه و براحث مشغول می‌باشی و قافله درگذشت. مرید پیامد و آن سخن بگفت. شیخ جواب داد که ذوالنون را بگوی که مرد تمام آن باشد که همه شب خفته باشد چون بامداد برخیزد پیش از نزول قافله بمنزل فرود آمده بود چون این سخن به ذوالنون باز گفتند، بگریست و گفت مبارکش باد احوال ما بدین درجه نرسیده‌است و بدین بادیه طریقت خواهد و بدین روش سلوک باطن. نقلست که در راه اشتری داشت زاد و راحله خود بر آنجا نهاده بود کسی گفت بیچاره آن اشترک که بار بسیار است برو و این ظلمی تمام است. بایزید چون این سخن بکرات ازو بشنود گفت ای جوانمرد بردارنده بار اشترک نیست. فرو نگریست تا بار بر پشت اشتر هست بار بیک بدست از پشت اشتر برتر دید و او را از گرانی هیچ خبر نبود. گفت سبحان الله چه عجب کاریست! بایزید گفت اگر حقیقت حال خود از شما پنهان دارم، زبان ملامت دراز کنید و اگر بشما مکشوف گردانم حوصله شما طاقت ندارد با شما چه باید کرد؟ پس چون برفت و مدینه زیارت کرد امرش آمد بخدمت مادر بازگشتن با جماعتی روی به بسطام نهاد. خبر در شهر افتاد. اهل بسطام بدور جائی باستقبال او شدند. بایزید را مراعات ایشان مشغول خواست کرد و از حق باز می‌ماند. چون

نزدیک او رسیدند شیخ قرصی از آستین بگرفت و رمضان بود بخوردن ایستاد جمله آن بدیدند از وی برگشتند شیخ اصحاب را گفت ندیدید مسئله‌ای از شریعت کار بستم، همه خلق مرا رد کردند. پس صبر کرد تا شب در آمد نیم شب به بسطام رفت فرا در خانه مادر آمد. گوش داشت بانگ شنید که مادرش طهارت می کرد و می گفت بار خدایا غریب مرا نیکو دار و دل مشایخ را با وی خوش گردان و احوال نیکو، او را کرامت کن. بایزید آن میشوند گریه بر وی افتاد. پس در بزد. مادر گفت کیست؟ گفت غریب تست. مادر گریان آمد و در بگشاد و چشمش خلل کرده بود و گفت یا طیفور دانی به چه چشم خلل کرد؟ از بس که در فراق تو میگریستم و پشتم دو تا شد از بس که غم تو خوردم. نقلست که شیخ گفت آن کار که بازپسین کارها می دانستم پیشین همه بود و آن رضای والده بود و گفت آنچه در جمله ریاضت و مجاهده و غربت و خدمت می جستم در آن یافتم که یک شب والده از من آب خواست برفتم تا آب آورم در کوزه آب نبود و بر سبو رفتم نبود در جوی رفتم آب آوردم چون باز آمدم در خواب شده بود شبی سرد بود کوزه بر دست می داشتم چون از خواب در آمد آگاه شد آب خورد و مرادعا کرد که دید کوزه بر دست من فسرده بود گفت چرا از دست نهادی؟ گفتم ترسیدم که تو بیدار شوی و من حاضر نباشم. پس گفت آن در فرا نیمه کن، من تا نزدیک روز می بودم تا نیمه راست بود یا نه و فرمان او را خلاف نکرده باشم همی وقت سحر آنچه می جستم چندین گاه از در درآمد. نقلست که چون از مکه می آمد به همدان رسید. تخم معصفر خریده بود

اندکی ازو بسر آمد بر خرقه بست چون به بسطام رسید یادش آمد. خرقه بگشاد مورچه‌ای از آنجا بدر آمد. گفت ایشانرا از جایگاه خویش آواره کردم برخاست و ایشان را به همدان برد. آنجا که خانه ایشان بود بنهاد تا کسی که در التعظیم لامرالله بغایت نبود الشفقه علی خلق الله تا بدین حد نبود و شیخ گفت دوازده سال آهنگر نفس خود بودم در کوره ریاضت می نهادم و بآتش مجاهده می تافتم و بر سندان مذمت می نهادم و پتک ملامت برو می زدم تا از نفس خویش آئینه‌ای کردم، پنج سال آئینه خود بودم بانواع عبادت و طاعت آن آینه می زدودم پس یک سال نظر اعتبار کردم بر میان خویش از غرور و عشوه و بخود نگریستن. زناری دیدم و از اعتماد کردن بر طاعت و عمل خویش پسندیدن، پنج سال دیگر جهد کردم تا آن زنار بریده گشت و اسلام تازه بیاوردم. بنگریستم همه خلائق مرده دیدم. چهار تکبیر در کار ایشان کردم و از جنازه همه بازگشتم و بی زحمت خلق بمدد خدای بخدای رسیدم. نقلست که چون شیخ بدر مسجدی رسیدی ساعتی بایستادی و بگریستی. پرسیدند که این چه حالست؟ گفתי خویش را چون زنی مستحاضه می یابم که تشویر می خورد که بمسجد در رود و مسجد بیالاید. نقلست که یکبار قصد سفر حجاز کرد چون بیرون شد بازگشت. گفتند هرگز هیچ عزم نقض نکرده این چرا بود؟ گفت روی براه نهادم زنگی دیدم تیغی کشیده که اگر بازگشتی نیکو و الاسرت از تن جدا کنم. پس مرا گفت ترکت الله به بسطام و قصدت البیت الحرام. خدای را به بسطام بگذاشتی و قصد کعبه کردی. نقلست که گفت مردی در راه پیشم آمد گفت کجا می روی؟

گفتم به حج، گفت چه داری؟ گفتم دویست درم. گفت بیا بمن ده که صاحب عیالم و هفت بار گرد من در گرد که حج تو اینست. گفت چنان کردم و باز گشتم و چون کار او بلند شد سخن او در حوصله اهل ظاهر نمی گنجید حاصل هفت بارش از بسطام بیرون کردند شیخ می گفت از چه مرا بیرون کنید؟ گفتند تو مرد بدی. ترا بیرون می کنیم. شیخ می گفت نیکا، شهرا که بدش من باشم. نقلست که شبی بر بام رباط شد تا خدای را ذکر گوید بر آن دیوار بایستاد تا بامداد و خدای را یاد نکرد بنگریستند بول کرده بود، همه خون بود. گفتند چه حالت بود. گفت از دو سبب تا بروز ببطالی بماندم یک سبب آنکه در کودکی سخنی بر زبانم رفته بود دیگر که چندان عظمت بر من سایه انداخته بود که دلم متحیر بمانده بود اگر دلم حاضر می شد زبانم کار نمی کرد و اگر زبانم در حرکت می آمد دلم از کار می شد همه شب در این حالت بروز آوردم و پیر عمر گوید چون خلوتی خواست کرد برای عبادتی یا فکری در خانه شدی و همه سوراخها محکم کردی گفتمی ترسم که آوازی یا بانگی مرا بشوراند و آن خود بهانه بودی و عیسی بسطامی گوید سیزده سال با شیخ صحبت داشتم که از شیخ سخنی نشنیدم و عادتش چنان بودی سر بر زانو نهادی چون سر بر آوردی آهی بکردی و دیگر باره بر آن حالت باز شدی. نقلست که سهلگی گوید این در حالت قبض بوده است و الا در روزگار بسط از شیخ هر کسی فواید بسیار گرفته اند و یکبار در خلوت بود بر زبانش برفت که سبحانی ما اعظم شأنی. چون با خود آمد مریدان با او گفتند که چنین کلمه ای بر زبان تو برفت! شیخ گفت خداتان خصم بایزیدتان

خصم اگر ازین جنس کلمه‌ای بگویم مرا پاره پاره بکنید. پس هر یکی را کاردی بداد که اگر نیز چنین سخنی آیدم بدین کاردها مرا بکشید مگر چنان افتاد که دیگر بار همان گفت مریدان قصد کردند تا بکشندش. خانه از بایزید انباشته بود اصحاب خشت از دیوار بیرون گرفتند و هر یکی کاردی می‌زدند چنان کارگر می‌آمد که کسی کارد بر آب زند هیچ زخم کارگر نمی‌آمد چون ساعتی چند برآمد آن صورت خرد می‌شد بایزید پدید آمد چون صعوه‌ای خرد در محراب نشسته اصحاب در آمدند و حال بگفتند شیخ گفت بایزید اینست که می‌بینید آن بایزید نبود پس گفت الجبار نفسه علی لسان عبده اگر کسی گوید این چگونه بود؟ گویم چنانکه آدم علیه‌السلام در ابتدا چنان بود که سر در فلک می‌کوفت؟ جبرئیل علیه‌السلام پری بفرق او فرو آورد تا آدم بمقدار کوچکتر باز آمد چون روا بود صورتی مهتر که کهنتر گردد بر عکس این هم روا بود چنانکه طفلی در شکم مادر دو من بود چون بجوانی می‌رسد دویست من می‌شود و چنانکه جبرئیل علیه‌السلام در صورت بشری بر مریم متجلی شد حالت شیخ هم از این شیوه بوده باشد. اما تا کسی بواقعه آنجا نرسد شرح سود ندارد.

تمرین:

۱. با راهنمایی استاد خود شیوه تذکره نویسی در کتاب طبقات الصوفیه اثر خواجه عبدالله انصاری را با شیوه تذکره الاولیاء مقایسه کنید.
۲. نوع روایت متن درس را با عبارت زیر که از کتاب نفحات الانس انتخاب شده است مقایسه کنید.

عین القضاة همدانی قدس الله تعالی

کنیت و نام وی ابوالفضائل عبدالله بن محمد المیانجی است، و عین القضاة لقب ویست، با شیخ محمد بن حمویه صحبت داشته است و با شیخ امام احمد غزالی نیز.

و فضایل و کمالات صوری و معنوی وی از مصنفات وی ظاهر است چه عربی و چه فارسی، آن قدر کشف حقایق و شرح دقایق که وی کرده است کم کسی کرده است، و از وی خوارق عادات چون احیاء و اماتت به ظهور آمد، و میان وی و شیخ احمد مکاتبات و مراسلات بسیار است و از جمله رساله‌ی عینیه است که شیخ احمد به وی نوشته که در فصاحت و بلاغت و روانی و سلاست توان گفت که آن را نظیری نیست.

عین القضاة در کتاب زبده الحقایق می گوید که بعد از آنکه از گفت و گوی علوم رسمی ملول شدم به مطالعه‌ی مصنفات حجه الاسلام اشتغال نمودم و مدت چهارسال در آن بودم چون مقصود خود از آن حاصل کردم، پنداشتم که به مقصود خود رسیدم و واصل شدم با خود گفتم:

انزل به منزل زینب و رباب

واربع فهذا مربع الاحباب

و نزدیک بود که از طلب باز ایستم و بر آنچه حاصل کرده بودم از علوم اقتصار نمایم و مدت یکسال در این بماندم، تا ناگاه سیدی و مولائی الشیخ الامام سلطان الطریقه احمد بن محمد بن الغزالی رحمه الله تعالی بهمدان که موطن من بود تشریف آوردند و در صحبت وی در بیست روز بر من چیزی ظاهر شد که از من و طلب من غیر خود هیچ باقی نگذاشت الا ماشاء الله و مرا اکنون شغلی نیست جز طلب فنا در آن چیز، و اگر چنانچه عمر نوح یابم و در این طلب فانی سازم، هیچ نکرده باشم؛ و آن چیز همه‌ی عالم را فرا گرفته، چشم من بر هیچ چیز نیفتاده که روی وی را در آن نبینم و هر نفسی که نه استغراق من در آن بیفزاید بر من مبارک مباد.

و هم وی گفته که پدرم و من و جماعتی از ائمه‌ی شهر ما حاضر بودند در خانه‌ی مقدم صوفی، پس ما رقص می کردیم و بوسعید ترمذی بیتکی می گفت، پدرم بنگریست و گفت خواجه احمد غزالی را قدس الله روحه دیدم که با ما رقص می کرد و لباس او چنین و چنان بود و نشان می داد بطریق مکاشفه، ابوسعید گفت مرگم آرزوست! من گفتم بمیر! در حال بیهوش شد و بمرد!؛ مفتی وقت حاضر بود گفت چون زنده را مرده می کنی مرده را نیز زنده توانی کرد! گفتم مرده کیست؟ گفت فقیه محمود، گفتم خداوندان فقیه محمد را زنده گردان در ساعت زنده شد!.

و هم وی گفته که ای عزیز کاری که با غیر منسوب بینی به جز از خدای تعالی آن مجازی می دان نه حقیقی، فاعل مطلق حقیقی خدا را دان آنجا که گفت قل یتوفیکم ملک الموت الذی مجازی

می‌دان حقیقتش آن باشد که الله یتوفی الانفس حین موتها، راه نمودن محمد(ص) مجازی میدان و گمراه کردن ابلیس مجازی میدان یضل من یشاء و یهدی من یشاء حقیقت میدان، گیرم که خلق را اضلال ابلیس می‌کند ابلیس را بدین صفت که آفرید؟ مگر موسی(ع) از بهر این می‌گفت ان هی الافتتک.



مسافر صبح (نامه‌های عین القضاة همدانی)

اشاره

تا کنون سه گونه از قالب‌هایی که متون عرفانی در آن‌ها جای گرفته‌اند را مورد بررسی قرار داده‌ایم، در این درس گونه دیگری را خواهیم شناخت و به بررسی یکی از شاخص‌ترین نمونه‌های نامه‌نگاری عرفانی خواهیم پرداخت. بخش قابل توجهی از متون عرفانی که امروز در اختیار ما قرار دارد را نامه‌ها تشکیل می‌دهند. نامه‌های عرفانی با مضامین مختلفی شکل گرفته‌اند؛ گاه محتوای آن‌ها را مناظره‌ای میان دو یا چند نفر صورت می‌بخشد. گاه نامه‌ها دربر دارنده پرسش‌ها و پاسخ‌های سلوکی میان استاد و شاگردی است و ... این روزها به‌علت ظهور پیشرفت‌های بشر در کاربرد رسانه‌ها و وسایل ارتباط جمعی زمینه‌های شکل‌گیری چنین نامه‌هایی همچون گذشته وجود ندارد. اما هنوز از این قبیل نامه‌ها در میان اهل سلوک و عرفان تألیف می‌شود و برای آیندگان باقی می‌ماند.

این بخش را به بیان نکاتی درباب داوری‌های افراد در مورد آراء، عقاید و اعمال دیگران اختصاص داده‌ایم. این نکات از سه جهت به این فصل ارتباط پیدا می‌کند؛ اول اینکه مطالب نامه‌ای که در ادامه متن آن را خواهیم خواند، دیدگاهی را در خود جای داده است که به مسئله داوری درباره عقاید گوناگون انسان‌ها ناظر است. دوم، نکاتی که در این نامه مطرح شده است شرایطی دارند که مخاطب را خواهناخواه به عرصه داوری و موضع‌گیری نسبت به این سخنان می‌کشاند و سوم اینکه عین‌القضات جان عزیز بر سر داوری دیگران درباره عقایدش نهاد و به اتهام عقاید فاسد به قتل رسید. این سه اتفاق ما را برآن می‌دارد که در این مجال اهمیت مسئله داوری را به‌طور ویژه‌ای دریابیم و درباره آن ژرف بیندیشیم.

۱. پیش از آن که به مسئله داوری بپردازیم لازم است نکاتی را درباره ذهن و ضمیر انسان که فاعل و عامل داوری است بدانیم. ما در درون خویش با دو مسئله مواجهیم، یکی مسئله "باور" است و دیگری "حقیقت". این دو مسئله برای ما انسان‌ها به‌گونه‌ای واضح و روشن است؛ اما اگر بخواهیم درباره آن‌ها سخن بگوییم کار قدری مشکل می‌شود و ممکن است به‌سادگی نتوانیم از این دو مسئله تعریف مشخصی ارائه کنیم. چرا که این دو مطلب تا حدودی در هم تنیده شده‌اند و همین امر تفکیک آن‌ها از یکدیگر و تعریف هر یک را دشوار ساخته است. ما سعی می‌کنیم با یاری گرفتن از برخی پیش‌دانسته‌ها و مفاهیم کلی که در ذهن اغلب انسان‌ها وجود دارد تعریفی از این دو مفهوم ارائه کنیم. ما در درون خود اموری را درمی‌یابیم که آن‌ها را به‌عنوان عقاید خود معرفی می‌کنیم و اذعان می‌کنیم که بدان‌ها ایمان داریم. وقتی می‌خواهیم این عقاید را بیان کنیم آن‌ها را به‌شکل گزاره‌هایی در می‌آوریم اما گاه نیز عقایدی

داریم که هرگز آن‌ها را در قالب گزاره بیان نکرده‌ایم و اگر بخواهیم چنین کنیم شاید نتوانیم، اما آن‌ها را در درون خود احساس می‌کنیم. ما نسبت به این عقاید احساس خوش‌آیندی داریم و این احساس خوش‌آیند به ما آرامش می‌بخشد. این آرامش، احساس خوش‌آیند، ایمان و باوری که ما نسبت به این عقاید داریم از آن‌جا ناشی می‌شود که ما این عقاید را حقیقی یا ناظر به حقیقت می‌دانیم. از اینجا پای مفهوم دوم - که مقوم مفهوم اول است - نیز به میان کشیده می‌شود. پس ما وقتی به امری ایمان داریم و آن‌را از جمله باورهای خود می‌دانیم که آن‌را حقیقی بدانیم. اما حقیقی بودن به چه معنی است؟ ما وقتی امری را حقیقی می‌دانیم که پذیرفته باشیم آن امر در صورت عدم وجود ما یا هر انسان دیگری وجود داشته باشد. یعنی قوام آن عقیده و باور به ذهن انسان نباشد و به تعبیر دیگر در عالم خارج از ذهن انسان محقق باشد. البته دانشمندان معرفت‌شناس و روان‌شناس دربارهٔ اینکه عالم ذهن چیست و خارج از آن یعنی چه و اصلاً حقیقی بودن به چه معنی است، تحقیقات بسیار کرده‌اند و به نتایج بدیعی نیز دست یافته‌اند؛ اما ما در این بحث با این تحقیقات و یافته‌ها کاری نداریم و تنها ملاک ما در بحث آن مفهومی است که عموم انسان‌ها از دنیای ذهن و عالم خارج از آن و مسئلهٔ حقیقت می‌فهمند - حتی اگر این مفهوم دقیق و تعریف آن علمی نباشد. با این توصیف ما تا زمانی به عقیده‌ای ایمان داریم و آن‌را از جمله باورهای خود می‌دانیم که آن عقیده را مطابق واقعیت خارج از ذهنمان بدانیم و به مجرد اینکه دریابیم هر عقیده‌ای مخالف حقیقت است و تنها در ذهن ما خود را نمایندهٔ حقیقت معرفی کرده است آن‌را بر نمی‌تابیم و ایمان خود را نسبت بدان از دست می‌دهیم. در نتیجه مشخص می‌شود که ما باورهایی داریم که آن‌ها را حقیقی می‌دانیم و تا زمانی که عدم مطابقتشان با

حقیقت بر ما مسجل نشده است، وجودشان باعث آرامشی در درون ما می‌شود. این باورها مبنای رفتار و عمل ما در زندگی قرار می‌گیرند. چون این باورها زیربنای لحظه لحظه زندگی ما را تشکیل می‌دهند و مخدوش شدن آن‌ها باعث فروپاشی خانمان‌سوزی در حیات روحی و جسمی ما می‌شود، ما نهایت تلاش خود را برای پاسداشت این باورها می‌کنیم و از اینکه عدم مطابقت هر یک از این باورها با حقیقت مشخص شود در هراسیم و پرهیز می‌کنیم.

ما انسان‌ها متفاوت هستیم و هریک باورهایی برای خود داریم که آن‌ها را حقیقی می‌پنداریم. این باورهای ما گاه با باورهای سایر انسان‌ها هم‌آهنگ است و گاه مخالف. طبیعتاً جهان خارج از ذهن ما انسان‌ها یگانه است و امکان مطابقت همه باورهایی که میان ما مورد اختلاف است با حقیقت میسر نیست. این مسئله ما را برآن می‌دارد تا با خود بیندیشیم که در چنین مواردی امکان حقیقی بودن اعتقاد همگان منتفی است؛ پس از کجا باید بدانیم که کدام باور با حقیقت متحد است؟ در اینجا است که هرکس عقیده خود را مطابق حقیقت می‌داند - که اگر چنین نبود آن عقیده را باور نمی‌کرد - . این مرحله، آغاز ظهور مسئله داوری نسبت به عقاید دیگران در میان انسان‌ها است.

۲. وقتی انسان‌ها با عقیده‌ای مخالف باور خود - که انسان دیگری آن را باور دارد - مواجه می‌شوند، ناگزیر از انتخاب یکی از این دو راهند؛ یا احساس می‌کنند که عقیده مخالف ایشان حقیقی است و خود تا کنون در خطا بوده‌اند که در این صورت از عقیده پیشین دست می‌شویند و عقیده جدید را بر می‌گزینند. البته این کار بسیار دشوار است. اما چاره‌ای از آن نیست. انسان نمی‌تواند عقیده‌ای را که مخالفت آن با حقیقت بر

او مسلم شده است را باور داشته باشد. یا اینکه عقیده خود را همچنان حقیقی می‌یابد و بر این باورند که عقیده مخالف ایشان حقیقی نیست. در هر یک از این دو صورت انسان‌ها بنا بر شرایط روحی و اخلاقیشان عکس‌العمل‌ها متفاوتی دارند. در صورت اول، ممکن است فرد از عقیده خود دست شوید و عقیده مخالف خود را بپذیرد و این تعارض را پایان بخشد یا اینکه در درون و ضمیر خود چنین کند ولی در ظاهر برای پاسداشت شخصیت و حمیت خود همچنان از عقیده‌ای که دیگر آن را باور ندارد دفاع کند. گاه نیز انسان چون زیربنای رفتار، عمل و شخصیت خود را در مخاطره می‌بیند با اینکه حقانیت عقیده مخالف را دریافته است در برابر پذیرش آن از درون مقاومت می‌کند و به‌سادگی آن را باور نمی‌کند. اما چنین فردی همچون کسی که مرگ عزیزش را باور نمی‌کند قادر نخواهد بود تا ابد به این مقاومت ادامه دهد.

در صورت دوم نیز انسان‌ها عکس‌العمل‌های متفاوتی دارند. برخی آنچنان عقاید خود را مطابق حقیقت می‌دانند که گویی خود ملاک حقانیت هستند و لازم است هر عقیده‌ای که حقیقی باشد، با باورهای ایشان سازگاری داشته باشد. این افراد رویکردی کاملاً متعصبانه نسبت به باورهایشان دارند. برخی دیگر احتمال ضعیفی برای امکان حقیقت داشتن عقیده مخالف باقی می‌گذارند و بعضی نیز به همان اندازه که تلاش خود را برای یافتن حقیقت معتبر می‌دانند، تلاش دیگران را نیز معتبر می‌دانند و امکان حقیقی بودن عقاید دیگران را نیز همچون امکان حقیقی بودن عقیده خود مسلم می‌دانند اما اختلاف را به اموری از قبیل مشکلات موجود در بیان باورها مربوط می‌دانند.

آنچه ما به‌طور خلاصه بیان کردیم تنها نمونه‌ای از انواع شاخص عکس‌العمل‌های افراد در مواجهه با اختلاف باورهایشان با دیگران بود.

این عکس‌العمل‌ها انواع بسیار گوناگونی دارند که ذکر همهٔ این انواع در این مجال نمی‌گنجد. آنچه بیش‌تر در پی آن هستیم ارائهٔ شیوه‌ای برای داوری افراد این روزگار دربارهٔ عقاید دیگران است که اخلاقی‌تر از شیوه‌های دیگر باشد.

۳. انسان‌ها در گذشته بیش از امروز دغدغهٔ یافتن حقیقت را داشته‌اند و خود را نیز در این خواسته کامروا تر از امروزیان می‌دانستند. اغلب اندیشمندان گذشته مدعی بوده‌اند که حقیقت نزد ایشان است و همواره در پی ارائهٔ دلیل بر حقانیت عقایدشان بوده‌اند. اما امروز انسان‌ها از پس سال‌ها و قرن‌ها تلاش برای یافتن حقیقت دریافته‌اند که کابین این معشوقه نه آن است که هر کس توان پرداختش را داشته باشد. معرفت‌شناسان امروز نظریهٔ تقرب به حقیقت را ارائه کرده‌اند و این بدان معنا است که دریافته‌اند ما با تلاش خود تنها می‌توانیم به حقیقت نزدیک شویم. این‌که چنین ادعایی تا چه حد قابل اعتنا است مورد بحث ما نیست، اما اطلاع از ظهور چنین نظریاتی ما را بر آن می‌دارد که در داوری‌هایمان محتاط‌تر باشیم. داوری کردن دربارهٔ اموری که با آن‌ها مواجه می‌شویم یکی از خصایص طبیعی ما است و نمی‌توانیم از آن‌ها شویم. ما خواه‌ناخواه داوری می‌کنیم و زندگی خود را بر اساس همین داوری‌ها رقم می‌زنیم. اگر داوری‌هایمان را اظهار کنیم باعث خواهیم شد تا افراد دیگر نیز دربارهٔ رأی ما داوری کنند و این ماجرا هیچ‌گاه پایان نمی‌پذیرد. این داوری‌های پیاپی باعث بروز دشمنی‌های جان‌کاه یا دوستی‌های روح‌فزا می‌شوند. از این قبیل دشمنی‌ها و دوستی‌ها در تاریخ فراوان دیده می‌شود. پس ما را لازم است تا در مورد چنین امر خطیری نهایت دقت و احتیاط را به کار بندیم.

اما در چنین گلوگاه خطیری راه فرو کاستن دشمنی‌ها و افزودن دوستی‌ها کدام است؟ شیوه اخلاقی داوری کردن و اظهار داوری‌ها چیست؟ برای یافتن پاسخ این پرسش باید اولاً نکاتی را مورد توجه قرار دهیم.

(الف) در طول زندگی باورهای ما به میزان کم یا زیاد تغییر می‌یابند. تغییر یافتن عقیده بدان معنی است که ما پی‌برده‌ایم برخی باورهایمان مطابق حقیقت نیست.

(ب) احتمال تغییر در سایر باورهایمان نیز وجود دارد. پس ممکن است سایر باورهایمان نیز با حقیقت مطابقت نداشته باشند.

(ج) این اتفاق درباره همه انسان‌های عادی می‌افتد و هیچ‌کس را از این ماجرا گریزی نیست.

(د) اما اگر هیچ اطمینانی به حقیقت داشتن باورهای ما وجود نداشت ما قادر به تصمیم‌گیری و زندگی کردن نبودیم. بنابر این تا زمانی که عدم حقیقی بودن عقیده‌ای ثابت نشود، بطلان آن در حد یک احتمال باقی خواهد ماند و ما با احتمالی بسیار قوی‌تر که همان حقیقی بودن باورمان است به زندگی ادامه می‌دهیم. سایر انسان‌ها نیز چنین می‌کنند. پس در باورهای همه ما انسان‌ها بهره‌ای از حقیقت وجود دارد که اطمینان لازم برای تصمیم‌گیری و زندگی کردن را در درون ما ایجاد می‌کند.

(و) با این توصیف نمی‌توانیم قطعاً اظهار کنیم که کدام باور حقیقی و کدام باطل است و تنها می‌توانیم سعی کنیم باورهای نادرستمان را شناسایی کنیم و آن‌ها را از ذهن و ضمیر خود بیرون رانیم. چرا که ارزش باورهای ما به حقیقی بودنشان است و ما نمی‌توانیم برای پاسداشت باورهایمان حقیقت را انکار کنیم.

(ه) تفاوت مهمی میان باوری که ما می‌پنداریم مطابق حقیقت است با خود حقیقت وجود دارد و ما همواره باید به این تفاوت توجه داشته باشیم

و هیچگاه نباید پندار خود از حقیقت را به جای حقیقت عرضه کنیم. با در نظر داشتن این نکات مراحل یک داوری اخلاقی را بدین ترتیب گزارش می‌کنیم:

(الف) رأی و نظری را که با آن مواجه می‌شویم به‌خوبی می‌فهمیم.

(ب) با خود می‌اندیشیم که آیا این عقیده را باوری صحیح و مطابق با حقیقت می‌یابیم یا نه.

(ج) اگر آن را باوری راستین می‌یابیم بدون تعصب نسبت به باورهای نادرست خود و دغدغهٔ پاسداشت شخصیت و حمیت خود آن باور صحیح را بپذیریم.

(د) اگر در آن باور خطا و نقصان و کجی یافتیم، سعی کنیم منشاء این خطا را بیابیم و خطا را به‌صورت کلی و یکسره متوجه همهٔ اجزاء آن عقیده ندانیم.

(و) اگر خواستیم خطایی را که یافته‌ایم، اظهار کنیم و به تعبیری مخالفت خود را با عقیدهٔ مورد نظر اعلام کنیم، دیدگاه خود را دربارهٔ بخش‌هایی که آن‌ها را متوجه خطا می‌دانیم، به‌عنوان دیدگاه خود با ارائهٔ توضیح و دلیل - در صورتی که دلیلی داشته باشیم - مطرح کنیم.

(ه) در تمامی مراحل این داوری باید یک نکته را از نظر دور نداریم؛ همانطور قضاوت و داوری دربارهٔ عقیدهٔ انسان‌ها را پیش بریم که توقع داریم دیگران دربارهٔ عقیدهٔ ما داوری کنند. و هیچگاه از موضع انصاف خارج نشویم و خود را تافتهٔ جدا بافته از دیگران ندانیم.

۴. دو عنصر مهم در هر داوری فهم و تحلیل باوری است که مورد قضاوت قرار می‌گیرد. اگر در نهایت بخواهیم نقدی نیز بر عقیدهٔ مورد نظر وارد کنیم لازم است تا با تحلیل صحیح موضعی را که مورد نقد ما

است مشخص کنیم. در ادامه چند نکته در مورد روش فهم و تحلیل یک نظریه را بیان می‌کنیم.

الف) در مواجهه با یک عقیده اولین گام تشخیص مبانی و پیش‌فرض‌های آن عقیده و شیوه منطقی شکل‌گیری آن باور است. بسیاری از باورهای معمول ما مبتنی بر باورهای دیگری هستند ولی در ظاهر آن باورهای مبنایی را معرفی نمی‌کنیم یا مورد توجه قرار نمی‌دهیم، اما برای فهم و تحلیل یک عقیده در نظر داشتن این مبانی امری بس ضروری است. از سوی دیگر هر باوری بر اساس یک شیوه منطقی شکل می‌گیرد که در حالت عادی این نظم و قانون نیز به‌طور مستقیم مورد توجه نیست، اما برای فهم و تحلیل باور کشف و توجه به این منطقی لازم است.

ب) پس از توجه به این دو نکته ما در برابر باوری قرار داریم که از سه جنبه قابل بررسی است. اول، از نظر مبانی و باورهای زیر بنایی. دوم از نظر شیوه منطقی و سوم از نظر محتوای ظاهری و نهایی باور. در این وضعیت اولین تلاشی که ما می‌توانیم انجام دهیم بررسی درونی باور مورد نظر است. یعنی این نکته را مورد دقت قرار دهیم که این باور به‌لحاظ درونی در نسبت میان مبانی، شیوه منطقی و عقیده نهایی هم‌آهنگی و سازگاری دارد یا خیر. اگر در این مرحله به وجود ناسازگاری میان هریک از این سه جنبه پی بردیم، می‌توانیم نقد خود را با ارائه دلایل ارائه کنیم. اما اگر در این مرحله ناسازگاری و مشکل خاصی وجود نداشت می‌توانیم به مرحله بعد وارد شویم.

ج) در این مرحله هر یک از جنبه‌های سه‌گانه باور را به‌صورت جداگانه و در تعامل با یکدیگر مورد ارزیابی قرار می‌دهیم. ما می‌توانیم دیدگاه خود را درباره هریک از این سه جنبه مشخص کنیم و مخالف یا موافق آن‌ها باشیم. اگر مخالف بودیم می‌توانیم دلیل مخالف خود را عرضه

کنیم. ممکن است ما با هر یک از سه جنبهٔ یک باور یا اساساً با همهٔ جنبه‌های آن مخالف باشیم، اما دلیلی برای مخالفت خود نداشته باشیم. در این صورت باید توجه داشته باشیم که مخالفت ما به معنی آن است که ما باور مورد نظر را مغایر حقیقت یافته‌ایم. ما می‌توانیم بدون هیچ دلیلی دیدگاه خود را عرضه کنیم اما نمی‌توانیم از سایرین توقع داشته باشیم که سخن بی‌دلیل ما را بپذیرند. در هر حال با دلیل یا بی‌دلیل، موافق باشیم یا مخالف، در نهایت تنها می‌توانیم دیدگاه خود را به‌عنوان باور شخصی خود که البته آن را مطابق حقیقت می‌پنداریم معرفی کنیم و دیگران نیز حق دارند سخن ما را بپذیرند یا نپذیرند. این دیدگاه نیز دیدگاهی در کنار نظریات دیگر است. نباید این را فراموش کنیم که عقاید ما انسان‌ها هرگز نمی‌توانند آیینۀ تمام‌نما و مطلق حقیقت باشد. تنها عامل ترجیح نظریات بر یکدیگر در اذهان انسان‌ها نیز دلایلی است که صاحبان عقاید گوناگون ارائه می‌کنند. هر عقیده‌ای دلایل قابل قبول تری داشت طبیعتاً بیش‌تر مورد قبول انسان‌ها قرار می‌گیرد.

آنچه بیان شد شیوه‌ای برای یک داوری اخلاقی دربارهٔ نظریات انسان‌ها است که بر اساس نظریات متداول در جهان اندیشهٔ امروزی تقریر شده. اما ارائهٔ شیوه‌ای برای داوری اخلاقی همواره مورد توجه انسان‌های پاک‌سرشت بوده است. متن نامه‌ای که از عین‌القضات همدانی در ادامه خواهد آمد را نیز می‌توان نمونه‌ای از این تلاش دانست که البته بر اساس شرایط فکری حاکم بر زمان او تقریر شده است. ممکن است درک روش او امروز برای ما قدری دشوار باشد، اما از آنجا که محتوای این نامه نیز به نوبهٔ خود باوری محسوب می‌شود، بهتر است پیش از هر قضاوتی نکات فوق را نیک با خود همراه کنیم و با روشی اخلاقی دربارهٔ سخنان او قضاوت کنیم. حتی اگر نخواهیم و نپسندیم، از روشی که پیش‌تر تقریر

شد بهره گیریم، بهتر است تنها یک نکته را از یاد مبریم و آن این است که به شیوه‌ای دربارهٔ باورهای دیگران قضاوت کنیم که اگر دیگران با همان روش در مورد عقاید ما قضاوت کردند رنجیده‌خاطر نشویم.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سعادت دوج جهانی تو را از جانب ازل مبذول باد، ای برادر عزیز و دوست مخلص، بدان که پیش از این مکتوبی نوشته‌ام و در آن جا چیزی نوشته‌ام که پارهٔ استبعادی دارد، هرچند بیانی شافی کرده‌ام اما می‌پندارم تو را هنوز اشکالی می‌ماند در آن. و آن کلمه آن است که گفته‌ام که مذهب قدریان محرف است و در اصل مذهب ایشان راست بوده است، و بطلان آن از ناقلان بد افتاد که فهم نکردند. و همهٔ مذاهب خود هم‌چنین است از آن جا که تحقیق است، و می‌باید که سالک را همه معلوم گردد، چه لابد بر راه سالک است. و مذهب قدر این است که گویند: شر نه از خدای تعالی در وجود آید و این کفر است، زیرا که خدای دیگر اثبات باید کرد، پس مذهب گبران بود که یزدان و اهرمن اثبات کردند. و القدریه مجوس الأممه این بود. و این جا چند اصل بیان می‌باید کرد تا مقصود من به تمامی معلوم شود.

اصل اول: آنست که چون سخن و اصلان مشترک الدلاله بود بر دو معنی یا بر سه معنی، و از آن معانی یکی راست بود و دیگر دروغ، لابد هرکه نداند در غلط افتد.

اصل دوم: آنست که سخن و اصلان جز مشترک الدلاله نتوان بود و محال است که نه چنین بود.

اصل سوم: آنست که لفظی هست که بر گونه‌ی مذهب قدر، از آن لازم آید، و به وجهی راست است.

اصل چهارم: آن که همه مذاهب را یا اغلب مذاهب را اصل

راست بوده است و به روزگار محرف گشته است.
 اصل پنجم: آن که تحریف را انواع است و متعذر است که در
 حصر توان آورد.

اصل ششم: آن که سالک را ضرورت است که بر این مذاهب
 گذر کند. آنگه باشد که در آن بماند و باشد که از آن بر گذرد.
 و در این شش اصل بسیار فواید معلوم گردد. و ندانم که وقت
 چه إملا خواهد کرد در هر اصلی. و من الله التوفیق و علیه التکلان
 و به الإعتصام، و إليه المفرغ من شر کل ذی شر و صلی الله علی
 محمد و عترته.

اصل اول: در بیان آن که الفاظ چون مشترک الدلاله بود لابد
 هر که نداند در غلط افتد. بدان ای عزیز! اشتراک یا در لفظی مفرد
 بود یا در قولی که مرکب بود از آن الفاظ مفرد. اشتراک در لفظ
 مفرد چنین بود که گویند مثلاً: مشتری، یا عین، یا قرؤ، چه مشتری
 دلالت کند بر خریدار و بر کوکبِ آسمانِ ششم. و عین هم چنین
 بر آفتاب و بردیده و بر زر دلالت کند. و قرؤ بر طهر و حیض
 دلالت کند. اما اشتراک در کلام اعنی در قول مرکب از الفاظ چنین
 بود که گویی مثلاً: أخرجت أخی من الظلمات الی النور، و الله
 تعالی یحیی الموتی چه احیای موتی دو معنی را بشاید، یکی آن که
 همگان فهم کنند، دیگر آن که از جاهلی عللی کند خدای تعالی،
 چه این معنی را هم أحياء الموتی گویند. و این که أخرجت أخی
 من الظلمات الی النور، بر آن دلالت کند که ضیاء الدین را که برادر
 توسست از جایی تاریک دست گیری و به جایی روشن آوری. و بر
 آن نیز دلالت کند که برادری مسلمان را از ظلمت جهل خلاص

دهی تا عالم شود. و در قرآن، إحياء الموتى، بدین معنی آمده است. و لفظ «أخى» هم مشترک است چه انما «المؤمنون إخوه» خود معنی دیگر است. و انواع اشتراک در الفاظ مفرد و اقوال مرکب بسیار است، و شرح آن حالی ما را به کار نیست.

اکنون بدان که چون شاعر مثلاً گوید که:

خذوا بدمی ذات الوشاح فانتی

رأیت بعینی فی أناملها دمی

این جا خود قرینه هست که گواهی می دهد که عین آفتاب نیست و زر نیست. و چون در قرآن گوید که «إنما المؤمنون إخوه» خود ظاهر بود که أخوت ظاهر نیست. کار آن دارد که در قرآن گوید که «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قرؤ» و این با خود هیچ قرینه ظاهر ندارد که طهر است یا حیض. و مصطفا - صلعم - گوید: الطواف بالبيت صلاه الا إن الله أباح فيها الكلام. و این جا قرینه ظاهر است که حکم طواف حکم نماز است مثلاً. یا ثوابش ثواب نماز است.

اکنون هر جا که قرینه ظاهر بود خود پوشیده نماند و آن جا که قرائن نبود خود هیچ حکم به تشبیهی کس نکند. اشکال آن جا بود که دو قرینه بود، و یکی بر معنی ای دلالت کند و دیگر قرینه بر دیگر معنی. و این در قرآن و اخبار بسیار است، و عقلیات بسیار مذاهب فاسد از اینجا بازدید آمد. اما در قرآن و اخبار قریب تر است. و چون دو مجتهد در آن تصرف کنند هر دو حق بوند و هر دو بر اجتهاد خود ماثب باشند، چنان که دو مجتهد نماز فرا دو جهت کنند، لابد هر دو مصیب اند، و چون این خطا در عقلیات

افتد مشکل بود، چه مخطی مأخوذ است، مأجور نیست، و نیز معاقب بود.

و سبب این آن بود که در عقلیات در هر مسئله‌ای لابد حکمی هست از نفی و اثبات. و در ظنیات فقهی نه چنین است زیرا که در وقایع هیچ حکم معین نیست. و قومی می‌گویند حکمی هست علی‌التعین و این خطا است. و وجه خطای این قوم باز نمودن دراز است، و حالی از مقصود ما خارج. اکنون هر جا که لفظی مشترک الدلاله بود، اگر در ظنیات است، چون اهل اجتهاد در آن تصرّف کنند ایشان را مسلم است، و آن که به درجه اجتهاد نیست، او را نرسد که به مجرد و هم خود در آن تصرّف کند، پس او را چه باید کرد و عالم را تقلید کند؟ در این هم سخن بسیار است، و مقصود من نه بیان این است.

و اگر این اشتراک در عقلیات قطعی بود لابد هر که شروط آن کار نداند و بر یک معنی حمل کند که آن معنی باطل است، از جهل خود این تصرف کرده بود چنان که در مذاهب قدیم است که الحرکه لا وجود لها. اگر کسی در این تصرف کند و نداند لابد در غلط افتد. هم چنین در مذاهب قدما بیاید که جوهر فرد موجودی است و ایشان بدین کلمه معنی راست خواسته‌اند، چون کسی از سر جهل خود در این خوض کند جوهر فرد که متحیز بود و نامنقسم اثبات کند، و این جوهر فرد بدین صفت محال الوجود است، و چنین اغلاط بسیار است در مذاهب قدما، و همه از اوهام خاست. و از این سبب است که مصطفی - صلعم - گفت: الولد للفراش و للعاهر الحجر آی الخیبه. قومی که تازی نیک ندانستند

پنداشتند که رجم می خواهد و این خطا است.

اصل دوم: در بیان آن که سخن های واصلان لا بد مشترک الدلاله بود، و جز چنین نتواند بود. و این بدان بدانی که الفاظ موضوع جز محصور نیست، و معانی نامحصور است و چون معانی صد چند الفاظ بود، لابد اشتراک در الفاظ ضرورت بود، و نیز هر لفظ که موضوع است معانی ظاهر را بوده است، آن مسمیات که عموم نبینند و ندانند، آن را هیچ لفظی موضوع نیست. اکنون در عالم ملک چون مسمیات مدرک است عموم را به دیده ظاهر، لابد آن را الفاظی موضوع است، چون سما و ارض و جبل و برّ و بحر و عسل و انسان الی سایرها. و مدرکات عالم ملکوت چون ظاهر نبود همگنان را، لا بد آن را الفاظی موضوع نبود. و چون کسی خواهد که از آن خبر دهد لا بد او را از آن الفاظ موضوع، لفظی به طریق استعاره بیاید گفت.

و این خود عجب نیست در همه علوم بدین حاجت بوده است و به ضرورت الفاظی مستعار آورده اند، چنان که فقها گویند مثلاً: فرع و اصل و علت و حکم و طرد و عکس، و متکلمان گویند: جوهر و عرض، لا بل نحویان گویند: معرب و مبنی و مبتدا و خبر، و تصریفیان گویند: صحیح و أجوف و ناقص و لفیف و ذوات الثالثة و ذوات الأربعة، و عروضیان گویند: وتد و سبب و فاصله و حرم و جزم. و مقصود آن است که در این علمها که خوض کرده اند از این مستغنی نبوده اند، چه از این معانی به طریق المطابقه در کل کلام عرب هیچ عبارت نیافته اند. و چون خوض کردن در علوم ضرورت بود آخر از کلام عرب به طریق الاستعاره و المناسبه الفاظ

آوردن اولی‌تر بود که از زبانی دیگر. و لفیف و ناقص و جوهر و عرض آخر مناسبتی دارد با مسمیات خود که خبز و حلم و سمن و غسل ندارد. اگرچه از جوهر و عرض و وتد و فاصله، در عرب هم این حقایق فهم نکنند.

اکنون بدان که چون پس از مرگ احوالی خواهد بودن، و آن احوال را هیچ اسما نیست در کلام عرب، چون مصطفا - صلعم - یا اصلی خواهد که از آن عبارت کند لابد این بیاید گفت که منکر و نکیر و درمان و ناکور و عذاب قبر و ضغط قبر و صراط و زبانیه و حوض و شفاعت و میزان و جنت و نار. چون این بگوید داند که عالمیان از این تشبیهات در غلط افتند، پس گوید: ما لا عین رأی و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر، تا بدانند که هنوز ندانند.

خدای تعالی می گوید: «و ننشئکم فیما لا تعلمون» و گوید: «فلا تعلم نفس ما أخفی لهم من قره أعین» و مصطفا - صلعم - گوید: آتش دوزخ به هفتاد آب بشستند و بدین عالم آوردند. مقصود از این همه تشبیهات قطع تشبیهات است که عموم را بود تا دانند که نه آن است، پس «یؤمنون بالغیب» بماند، اگر چه این الفاظ مطابق این معانی نیست، در فهم ما لابد استعارت این الفاظ اولی‌تر بود از الفاظی که هیچ مناسبتی ندارد با آن معانی، چون خبز و لحم و غسل.

و این جا چهارپنج طریق است و بیش نه: اما این معنی را خود نام نبرند اصلاً، و این محال بود. زیرا که چون اصل دوزخ و بهشت اثبات نکنند ترغیب و ترهیب محال بود. و اما نامش ببرند ولی کن

بالفاظی که هیچ مناسبت ندارد، چون خبز و لحم. و این تشبیه محض بود و تغلیظ. و اما الفاظی گویند که هیچ معنی ندارد در کلام عرب چنان که عظم و غطم، و این هم نشاید که مقصود تفهیم است. و اما الفاظی مناسب بگویند بوجه ما اگر چه مطابق نبود. و هو ضروره الأنبياء والواصلين إذا خاطبوا القوم و أعلموهم بتلك الأحوال و علموا هم ما لا يعلمون.

ولعمری! اینجا طریق دیگر هست هو أقرب، که چیز بگویند که هیچ معنی ندارد، و من حيث التَّحْقِيقِ هُمَ مُعَانِي در زیر آن بود. چنان که گوید: «کهیعض، حمعسق، المص، طسم، طه، یس» و «الله أعلم حيث يجعل رسالته» اگر تو را بیان نیست، باشد که دیگری را بود. و در ذکر این حروف انواع تنبیهات است ارباب بصایر را. و آن تنبیهات را حصر محال است. و اول درجات، تنبیه بر قطع تشبیهات است که «و ننشئکم فیما لا تعلمون» «فلا تعلم نفس ما اخفی لهم» و ما لا عین رأت و لا اذن سمعت.

و دوم درجه ذکر حروف است. پس اگر یک حرف بود، چون «ق. والقرآن مجید» و «ص. والقرآن» و «ن. والقلم» در این انواع خاص بود از تنبیه. و اگر دو حرف بود چون «طه» و «یس» و «حم» در این انواع دیگر بود از تنبیهات. و اگر سه حرف بود چون «الر» و «طسم» و «الم» در این انواع دیگر بود. و اگر چهار حرف بود چون «المص» و «الممر» در این تنبیهاتی دیگر بود. و اگر پنج حرف بود چون «کهیعض» و «حمعسق» در این خود تنبیهاتی دیگر بود.

و در این که بیش از پنج نیست هم تنبیهاتی دیگر بود. و در این که بعضی حروف هست از مقطعات چنان که، ق و ص و ن، و

بعضی نیست چون، ب و ت و ث و ج، هم انواع تنبیهات است. و در این که این حروف همه در اوایل سورت بود، و در میان سورت و در آخر سورت نبود هرگز، هم تنبیهات است. و در این که اول بیست و نه سورت حروف است و کم هم نیست و بیش نیست هم اسرار است. و در اینکه جمله حروف مقطع هفتاد و اند حرف است هم اسرار بسیار است. و در معانی این حروف خوض کردن اگر خواهم مگر بتوانم، ولیکن نتوانم لمعانِ جمه. والمقصود شیء آخر.

چون جلال ازل را اوصافی بود، و آن اوصاف را هیچ نامی نبود در کلام عرب، و خواهند به ضرورت که آن اوصاف را ذکر کنند، لا بد قدرت و ارادت و علم و حیات و سمع و بصر «وجاء ربك»، «و یأتیهم الله فی ظلل» و کان ربنا فی غمام من نور، و ینزل الله کل لیله، من اتانی بمشی أتیته هروله. و غضب و رضا و فرح و ضحك، بیاید گفت. و اگر هیچ لفظی نبود که این قدر مناسب دارد، لا بد نیز بیاید گفت: که «الم، یس، طه، ن، ق» و لا سیما که در کلام عرب آمده است که:

قلنا لها قفی! فقالت: قاف

لا تحسبی انا نسینا الا لحاف

و نپنداری که تا اسلام است هیچ آدمی را این قدرت بوده است که در حروف مقطعات این بیان کند تا غلطی نپنداری، بلکه همه تبع ابن عباس باشند که گفت: الف، الله بود و لام، جبرئیل و میم، محمد. و این هم هرکسی نداند که چیست. تا کسی بداند که چه معنی با الف الله بود لازم و لام جبرئیل و میم محمد، سلوک بسیار

بیاید کرد. قول ابن عباس یاد گرفتن دیگر است و چیزی به دانستن دیگر. این که قول ابن عباس یاد گیرد که الف الله بود، نه علم است، تا نداند که چرا «الف» الله است. چنان که کسی یاد گیرد که: العالم حادث، این نه علم بود، تا نداند که چرا العالم حادث؟

اصل سوم: آن که لفظی هست که دو معنی دارد، یک معنی مذهب قدر است که خدا شرّ نیافریند، و یک معنی راست است و این مذهب ارباب حقیقت است. بدان ای دوست و ای برادر عزیز! که اگر کسی گوید: خدای تعالی خیر آفریند و هیچ شر نیافریند، البته این سخن را دو معنی بود؛ یکی آن که مذهب قدر است و این معنی باطل است، یعنی در وجود هم خیر است و هم شر است، و چون او جز خیر نیافریند و هیچ شر نیافریند، البته لابد بود که شر کسی دیگر آفریند. و این نتیجه باطل از آن خاست که مقدمه باطل باضافت آن سخن بردند. پس یک مقدمه راست بود و یکی غلط بود و نتیجه لابد غلط آمد. و مقدمه راست آن است که خدای تعالی جز خیر نیافریند و هرگز شر نیافریند البته، و مقدمه باطل آن است که در وجود هم خیر است و هم شر. و اگر چه به ظاهر این راست است: من حیث الحقیقه غلط است، که روانیست که از ارحم الراحمین تعالی و تقدّس شر در وجود آید.

لعمری روا بود که آن خیر بود و ما جز شر ندانیم، چون کودکِ رضیع که او را حجامت کنند، حجامت عین شر داند. و اگر او را عقل مادر و پدر بودی بدانستی که این خیر است نه شر. و چون ما را کمال علم ازل نیست چه دانیم که آن چه می رود شر است یا خیر. و هیچ عجب نبود که خدای تعالی داند و ما ندانیم دانستن.

عجب آن بود که هر چه او داند ما بدانیم یا طمع داریم که بدانیم. ولعمری نمی گویم که ادراک این مقدمه که شر نتواند بود، آسان است، چه اگر آسان بودی سر قدر مکشوف بودی خود عموم را، و مصطفی - صلعم - برای این گفت که: اذا اذکر القدر فامسکوا! و این نه از آن گفت که دانستن این مسئله روا نبود، بلکه از آن گفت که چون کسی در این مسأله خوض کند لابد بود که در غلط افتد پس اگر در غلط نیز نیفتد لابد او را سخنی مستبعد و شنیع ببايد گفت، و از آن فتنه خیزد، و من بیان این بکنم تا تو را معلوم شود.

چون کسی خواهد که بداند که از او شر در وجود آید یا نه، و خواهد بداند که کفر و زنا و لواطه و سرقت به ارادت اوست یا نه. این جا لابد گوید: شر از او در وجود نیاید و شر هست، پس خالق شر دیگری بود و این کفر است، زیرا که دو خدا اثبات کرد، یا گوید: شر و خیر از او در وجود آید و او شر خواهد، اعنی شرّ محض که در آن هیچ خیر نبود البته، و این کس که چنین بود روا نیست که او را کریم و رحیم خوانند، پس لازم بود از این مذهب که خدای تعالی رحیم نیست، چه اگر تواند که شر نکند وی می کند، محال است که رحیم بود. و این مذهب هم کفر است زیرا که از خدای تعالی اوصاف کمال نفی می باید کرد.

یا گوید که شر نیست، و این مذهب اگرچه حق است، دوسه چیز بعید از این لازم آید. یکی آن که مصطفی - صلعم - چرا گفتی: وقتاً شر ما قضیت. دوم: آن که امت بر این اجماع کرده اند که خیر و شر هست. اگر شر نبود این اجماع چرا کردند! سوم: آن که

باید گفت: که کفر و زنا و لواطه و سرقت و قطع طریق و قتل شر نیست. و معلوم است که معاصی شر است. و علی کل حال همه غامض است، اگرچه بعضی راست است و بعضی نه، پس از این سبب گفت: اذ ذکر القدر فأمسکوا.

و علی الجملة می باید گفت که شر خود نیست، و هو الحق، لیکن بعید است از افهام. و قول رسول را و اجماع را تأویل باید کرد که چرا شر اثبات کردند، و این چنان بود که پدر و مادر کودک حجامت را شر خوانند به ظاهر و به اضافت به ادراک طفل که جز الم ادراک نکند، اما به حقیقت دانند که حجامت شر نیست بلکه خیر است. اینجا نیز انبیا و اولیا را علی القطع معلوم است که از خدای تعالی جز خیر در وجود نیاید، و همه افعال او خیر است، ولیکن باشد که هرکسی نداند که این نیک است هرآنچه هست، و بد نیست. بد نسبتی است بلکه خود نیست. پس نام شر هست و اثبات کنند، ولیکن من حیث الحقیقه شر نیست و نامش علی قدر افهام الخلق اثبات کردند. اما حقیقت شر را به نسبت با رحمت و کرم و فضل او دانستند که محال الوجود است. و چون این بگویند که شر خود نیست لابد لازم است که شر هست.

و این جا علی الضروره از سه مذهب یکی لازم است. و از این سه مذهب یکی راست و دو کفر است. راست آن است که گویند شر هست ولیکن چون حجامت است و دارو خوردن که شر است من حیث الظاهر، اما من حیث التحقيق خیر است. دوم مذهب آن است که گویند شر محض بی هیچ خیری که در ضمن آن است موجود است. و این کفر است زیرا که از این لازم آید که خدای تعالی

کریم و رحیم نیست. سوم مذهب آن است که گویند شر هست، ولیکن نه او آفریند، و این هم کفر است زیرا که اثبات دو خدا از این لازم است. پس وجه تحریف این مطلب آن است که چون گویند خدای تعالی هرگز هیچ شر نیافریند، و این سخن راست تواند بود، به شرط آنکه علمی دیگر با این حاصل بود، و آن علم آن است که گوید همه حوادث خدای تعالی آفریند، پس از این دو مقدمه راست، این نتیجه لازم آید که در وجود شر نیست.

و این دو مقدمه را محقق بکن با خود: یکی اینست که کل حادث فهو صادر من الله. و اگر لفظ صادر نخواهی تا کسی از ابلهی تشنیعی نکند، لفظی دیگر بگویی، که حالی تنقیح این نمی توانم کردن. مقدمه دوم آن است که گویی: و لا شر واحد یصدر من الله. و از این دو مقدمه لازم آید که لا شر واحد بحادث. و این برهان قاطع است کسی را که داند که برهان چه بود. اگر تو ندانی مقصود از این نه تویی و بس. دیگران هستند که ایشان را قاطع است. تو را نیز اگر نهاده‌اند بدانی به روزگار. اما تا خدمت کفشی نکنی بدین نرسی هرگز.

و اینجا بدان که شر دو نوع است، بعضی آن است که انبیاء و اولیا بدانند که در زیر آن کدام خیر است، و مثال این زلف معشوق است. و قدری قلیل بماند که هرکس بتواند دانستن که در آن چه خیر است. و مثال این، خال است بر جمال معشوق. و هذا هو النوع الثانی من الشر. و در آن جا به تفصیل ندانند که چه خیر است. اما علی الجملة بدانند و از این سبب است که خال زیادت جمال معشوق بود اگر ندانند در حق ایشان خال بر روی معشوق جمال

نتواند بود. و هذا غایه فی کشف الغطاء عن هذه المسأله لایمکن وراءها غایه.

و هر که خال معشوق را کمال جمال نداند او را هنوز خللی در دیده هست و مقامش این بود که گوید:

چون دانش دشوار بود یا فتنت

کس رشته نداند ای صنم تا فتنت

اما چون خال معشوق روی جمال خود وا تو نماید، زبان وقت

همه این انشا کند:

آن شوربخت مسکین کان خدّ و خال بیند

در حال خویشتن را شوریده حال بیند

و اگر رونده بازبان بود همه این گوید:

حالی به جهان زارتر از حال دلم نیست

تا نیست دل آشوب تر از خال تو خالی

أعوذ بک منک، این جا توانی دانستن که چه بود.

گه دل به دو زلف مه پرست تو دهم

گه جان به دو نرگسان مست تو دهم

چون از تو فرومانم و عاجز گردم

از دست تو قصه هم به دست تو دهم

اصل چهارم: در بیان آن که همه مذاهب یا اغلب مذاهب را

اصل راست بوده است، و بروزگار محرف شد از ناقلان بد. بدان

ای دوست! که اگر تأملی صادق بکنی در عصر خود و اهل عصر

خود، تو را این علی القاطع معلوم شود، چه در همه روزگار آدمیان

هم چنین بوده اند که اکنون اند. و هر عصری مشتمل بوده است بر

علما و عقلا و جهال و مجانین. و یقین دانیم که در عصر ما اگر کسی گوید آسمان و زمین و ما بینهما موجود نیست، هیچ کس را کرا نکند که گوش به این سخن کند، تا بدان رسی که کسی در همه عالم این سخن باور دارد، و چندین هزار سال بماند در عالم.

و چون به تحقیق بازجویی سفسطه این مذهب است. و می شنویم که در اعصار سالف قومی بوده اند که این مذهب داشته اند که گفتندی هیچ چیز موجود نیست، تا بدان رسید که گفتندی: تو نیستی و من نیستم و آسمان و زمین نیست. و ما به حقیقت می دانیم که اکنون در این عالم ما هیچ آدمی نیست که امکان این در خاطرش بگذرد، تا بدان رسی که بیارد گفتن و نترسد که مردمان بر وی خندند، و انگار که کسی این دعوی بکرد، آخر دانی که کسی این را باور نکند، و لا بد اهل عالم بدین قایل خندند. و اگر از کل عالم یک کس یا دو کس وی را تصدیق کنند عجب بود، پس چندین هزار آدمی چون متبع او گردند، و از این بیهوده مذهبی بر سازند، و مذهب سفسطائیان آنگه با دید آید؟ و هر که این دعوی کرد دانیم که هیچ کس او را تصدیق نکرده بود و به ضرورت گفته باشند که این مرد را عقل مانده نیست، چه مردمان همه روزگار بر یک وتیره توانند بود در چنین معانی.

و چون می بینم، و در کتب می خوانیم که قومی بوده اند که این مذهب داشتندی و بر این مناظره کردند و خلقی بسیار بر این بوده اند، اگر ما را عقلی مستقیم و فطرتی سلیم هست لابد تقاضای آن کند که گوئیم که این چه مذهب بود و اصلش گویی این بوده است که در زبان عوام است، یا حقیقتی راست بوده است. و چون

قومی را آن حقیقت به تمامی فهم نیفتاد تکذیب کردند و پس تحریف کردند به روزگار دراز.

و ما در قرآن می‌خوانیم که قوم فرعون گفتند: «و انا فوقهم قاهرون» و می‌دانیم که بدین فوقیت غلبه خواسته‌اند. اگر اتفاق افتد که کسی مثلاً این با پارسی کند یا با ترکی و قرینه «قاهرون» از میان بیفکند و قصه موسی و فرعون پوشیده گردد قومی پندارند که «اُنا فوقهم» اینست که ما بر سر ایشان نشستیم، و این محرف بود و غلط.

لا بل مصطفی - صلعم - گفت: ينزل الله كل ليله. و در کلام عرب گویند: نزل فلان عن فرسه و نزل فلان من سطح داره. و معنی این نزول انتقال بود، یعنی جای خود خالی بگذاشت و تهی کرد، و جای دیگر که تهی بود از خود پر کرد، و به معنی دیگر گویند عرب که: نزل المعلم ألی درجه تلمیذه، والنبی - صلعم - ألی درجه أمته. و دانیم که در این معنی هیچ انتقال و تغییر نیست در معلم و در نبی. اکنون چون مصطفا - صلعم - گوید: ينزل الله كل ليله إلی السماء الدنيا، که ممکن نیست که او جسم بود مثلاً و از جایی به جایی انتقال کند، تغیر بر قدیم محال بود. چون کسی را معلوم شد علی القطع که بر قدیم تغیر و انتقال روا نبود به هیچ حال، یقین دادند که، ينزل الله، این نیست، اگرچه هنوز نداند که چیست. اما اگر بدانند که ينزل الله، در کلام عرب معنی دیگر دارد، و آن معنی بر خدای تعالی محال نیست داند که، ينزل الله، این معنی است نه آن معنی اول.

و چون از، ينزل الله، کسی، ينتقل الله، فهم کند علی القطع و باک

ندارد که، یَنْزِلُ، خود فراموش کند و، یَنْتَقِلُ، به جای آن نَگه دارد، چون روزگار دراز برآید و این روایت بماند که: یَنْتَقِلُ اللهُ کُلَّ لَیْلَةٍ، لا بد هر که صاحب بصیرت بود گوید که این دروغ است و قایل این کاذب است. و باشد که نداند که این محرّف است و مبدّل. و چون خدای تعالی بر حکمت ثنا گوید که «و من یؤتی الحکمه فقد أوتی خیراً کثیراً» مردم منجم را و طیب و راه‌نشین را حکیم خوانند. اگر کسی آن نشنوده بود که حکمت که بر وی ثنا کرده است باری تعالی چه چیز است، لا بد این کس طب را و نجوم را و فالگیری را حکمت خواند، و حکمت را مذمت کند روا بود.

و مقصود از این همه آن است که مذهب سفسطه را اصلی راست باید که بوده است، اگرچه اکنون در آن تحریف افتاده است، که روا نیست که کسی این خود در هیچ عصری بیارد گفتن. و اگر کسی بگفت لازم بود که هیچ کس گوش بوی نکند. پس چون مذهبی بباشد و خلقی بسیار بر آن مذهب باشند، این را اصلی باید و آن را اصل ظاهر است، خدای تعالی می گوید: «کل شیء هالک إلا وجهه» و «کل من علیها فان» و معنی این نه آنست که وقتی نیست گردد، که همه وجود هم امروز نیست است، و این مذهب ارباب بصایر است، و علی التحقیق مذهب سفسطه همین است. اما باشد که چون تمامی سخن نقل نکند، هیچ قرینه نبود که صاحب بصیرت را گواهی دهد که این راست است. و این در قرآن است که «ما نزل الله من شیء» و «ویل للمصلین» و «ولا آله» اما اگر «إلا الله» با «لا إله» نقل نکند دروغ بود.

و علی التحقیق زنا داری و بت پرستی و آتش پرستی و دیگر

مذاهب شنیع همه را اصلی لابد باید که بود، یا نه اگر کسی به روزگار ما گوید: زُنا داری و آتش پرستی و بت پرستی حق است کسی باور نکند، و ما دانیم که در آن روزگار که این پیدا شد اگر همین بوده است و بس، هیچ کس این مذهب را اتباع نکردی، چون اتباع کردند و عالمی در این بودند، و چندین سال است که آتش می پرستند، دانیم که اصل این، کاری دیگر بوده است که بما نرسیده است. و همچنانکه مسلمانی ذره ذره مندرس می شود، این مذاهب نیز ذره ذره مندرس شده است. و اکنون بت پرستی و زنا داری و آتش پرستی مجرد مانده است.

و اگر روزگاری خواهد بود که قومی نماز کنند، و محرابی در پیش نهند، و آن محراب را سجود کنند بی رکوع، و نه فاتحه خوانند و نه هیچ رکنی دیگر دانند، و نه وضو دانند، بلی این قدر دانند و دیده باشند و شنوده که آبا و اجداد ایشان این فعل کردند و آن را نماز خواندندی، و روی فراچنین محراب کردند، این کفر بود که محراب معبودی را نشاید. و این عجب مدار که مصطفی - صلعم - می گوید: یأتی علی الناس زمان یجتمعون فی المساجد و یصلون. و لیس فیما بینهم مسلم. و این قریب است و می گوید: نماز کنند و مسلمان نباشند.

پس اگر سالکی به شرط، این قوم را دریابد که چنینه نماز کنند و گوید ایشان را که این ملت شما باطل است، راست گفته باشد، چه این قوم نه بر ملت مصطفی - صلعم - باشند که او خود می گوید: و لیس فیما بینهم مسلم. و چون مسلمانی به روزگار تابعیان بود و حسن بصری می گفت مندرس شد، اکنون چه مانده است از آن؟

و تا هزار سال چه دانیم که چه خواهد بودن؟ و آتش پرستی که چهارپنج هزار سال است تا هست، چه دانیم که اتباع بدو ناقلان مخطی در آن چه انواع از تحریف آورده‌اند. و مرا دوستی بود از بدخشان، حکایت کرد که در ولایت ایشان جایی هست که مردمان گویند: ما مسلمانیم و بزرگ در میان ایشان و مقدم کسی بود که قرآن داند خواند. و کس نبود البته که معنی قرآن داند. و نماز نکنند و ندانند که در مسلمانی نماز کردن فرض است. بلی دانند که حجّ باید گزاردن، و ندانند که رمضان روزه نباید داشت و فی هذا القدر عبره للمسترشد وغنیه للطالب.

اصل پنجم: در بیان آن که تحریف را بسیار اسباب است، و از چندین نوع بود، و در حصر نتوان آورد، و هرکسی را بدان وقوف نتواند بود. بدان ای دوست که بسیار سخن بود که از قایل فهم توان کرد بوقت نطق، و اگر در جایی نویسند، آن مفهوم نگردد هرگز از آن، هم چنان که مثلاً کسی در حال غضب غلام خود را گوید: هرچه خواهی کن! غضب او و حرکات او و کیفیت ایراد او همه دلایل بود قاطع که او این کلمه بر وجه و جوه می گوید. و در حال رضا هم گوید پسر خود را در واقعه معین که هر چه خواهی کن! و مقصودش آن بود که او را مخیر می کند عن طیبه قلب. و این چون بشنوند فرق در میان هردو مفهوم بود. اما چون بنویسند آن فرق نتوان نوشت زیرا که فرق میان حالت غضب و رضا نتوان نبشت، زیرا که به شکل شخص تعلق دارد. و هم چنین خطاب بگردد به مخاطب، چون تو مثلاً حاضر باشی و من با تو سخن گویم بر قدر علم تو، و اگر کودکی یا مردی کم عقل حاضر بود که آن فهم

نتواند کرد. و لابد چون جایی آن چیز باز گوید، در آن تحریف بود. و هم چنین به تبدیل الفاظ بگردد، چه باشد که یَنْزَلُ اللهُ، بردو معنی دلالت کند، و چون تبدیل کنند و گویند: یَنْتَقِلُ اللهُ باشد که یک معنی نماید، و اگر کسی لفظ عین در میان سخن بگوید و آفتاب خواهد چون کسی پندارد که او زر می خواهد، و سخن او یاد گیرد و به جای عین ذهب بیاورد همه سخن محرف بود.

و این در حدیث تا غایت بسیار بوده است. و اگر چه هنوز اسلام تازه است وقتی بود که این چنین بسیار بود و هیچ کس حل نتواند کرد. و تو چه دانی که آتش پرستی چه بود؟ و تو چه دانی که آتش موسی - عم - چه معنی دارد که «أَنْ بَوْرِكَ مِنْ فِی النَّارِ». و چون تو ندانی که این آتش چیست، باشد که کسی دیگر داند که آتش پرستی چه بوده است. و مقصود تنبیه است، یا نه مرا خود معلوم است که اصل آتش پرستی چه بوده است، و چون محرف گشت! و مرا این معانی همه از خود معلوم گردد، چه هرگز به قلیل و کثیر این از کس نشنوده‌ام و در هیچ کتابی ندیده‌ام. و اگر کسی گوید: ارباب البصائر هر روز هزار هزار بار از دست نفس کافر خود زُنَّار بر بندند و از دست معشوق خود زُنَّار بر بندند، این سخن راست بود. چون کسی فهم نکند، پندارد که چون زنار ظاهر بر میان بندد او نیز از ارباب البصائر بود. و اگر اصلی گوید مثلاً: اگر فلان کس در روم بت پرست است، معشوق من از هر بتی با جمال تر است، و من نیز از همه عالم بت پرست ترم، این سخن راست بود، و چون کسی پندارد که این کس بت پرستی ظاهر می گوید، از جهل خود در غلط افتاده بود.

و چون شعرا گویند: ای بت! و ای صنم! دانی که چه خواسته‌اند؟
و معشوق را چون علی‌الاطلاق بت خوانند، پس هر کس خودم
هم آن جا که هست، بت پرست است. و اگر شاعری گوید مثلاً اگر
طوفان کس آفتاب و ماه و ستاره می‌پرستد، من از او پرستنده‌ترم
ماه و آفتاب را، چه من بنده‌ترم معشوق خود را، و معشوق من از
آفتاب و ماه باجمال‌تر است، این سخن راست بود چنان که گفت:

ماهی و مه فلک پرستنده تست

کبکی و هزار باز پرکنده تست

یک شهر شکر چین شکر خنده تست

مسکین تن من ز بهر دل بنده تست

اکنون اگر معشوق را ماه و خوانند و ماه سما را پرستنده او خوانند،
و اگر عاشق خود را آفتاب‌پرست و ماه پرست و ستاره‌پرست
خواند راست بود و تو ندانی و او را بدین بواعث بسیار بود که
این گوید.

چون به عالم عشق رسی، بدانی. باقی از شنودن هیچ مکشوف
نگردد. و گویی: باشد که نه چنین است. و تا تو عقل رعنا راهزن
با خود داری، از تو هیچ نیاید. باش تا جمال معشوق روی و تو
نماید، آنکه تو نیست گردی. آنکه این حقایق بدانی. چون آفتاب
روی نمود، ظلمت اگر خواهد و اگر نه بگریزد «فیدمغه فاذا هو
زاهق» و «لله المثل الاعلی». چون آفتاب جمال ازل بتابد، کوه پاره
شود. آدمی آن جا چه کند «وتکون الجبال کالعهن المنفوش».

چو آمد روی مه رویم که باشم من که باشم

که آنکه خوش بوم با او که من بی خویشتن باشم

من آنکه خود کسی باشم که در میدان عشق او
 نه دل باشم، نه جان باشم، نه سر باشم، نه تن باشم
 فبی یسمع و بی یبصر و بی ینطق و بی یبطش. این جا هر موی
 براندام تو، أنا الحق، گوید، و لیس فی الجبهه الا الله.
اصل ششم: در بیان آن که سالک به ضرورت، بر این همه مذاهب
 گذر کند. بدان ای دوست که مذاهب منازل است در راه خدای
 تعالی، و هر که سالک بود لابد هر روز به منزلی بود. اما بعضی از
 منزل مقام ساختند و گفتند:

إنزل بمنزل زینب و رباب
 وارتع فهذا مرتع الأحاب

و بعضی به هر چه رسیدند برگزشتند خلیل وار که «انی لا أحب
 الآفلین». و روز و شب این می گفتند: ای ساربان منزل مکن جز
 بر دیار یار من. و چون خلیل گوید: «انی ذاهب الی ربّی» یا لوط
 گوید: «انی مهاجر الی ربّی». لابد در این راه منازل بسیار بود. و
 هر که سلوک کند بر راه ایشان، به کوکب رسد و بگوید: «هذا ربّی». و
 چون به آفتاب رسد «هذا ربّی، هذا اکبر» بگوید.

و چون کسی مثلاً به مقام تو رسد، در عالم استیفا لابد بود که بر
 آن منازل گذر کند که تو کردی، یا نه رسیدنش به مقام تو محال
 بود. و آن که بغداد نبیند از همدان به کوفه چون رود؟ تا از مقام
 عمر خطّاب در نگذرد چه داند که مقام بوبکر صدیق چیست. کل
 مذاهب از سالکان منقول است. آن چه محرّف است خطا است از
 جهت تحریف. و آن چه محرّف نیست منزل است. و اگر سالک
 از آن مقام سازد، خطا بود. و کوفه در راه است تا به کعبه رسیم. اما

کوفه کعبه نیست.

و من این مذاهب را که بیان کردم، در سلوک خود وا یافته‌ام که هر وقت اطلاعی افتد بی من بر مذهبی دیگر، و چیزی گذر کند از آن علی‌القطع معلوم شود، حقیقت مذهبی دیگر. و هرچه نوشته‌ام در این مکتوب و دیگر مکتوب‌ها همه از ذوق نوشته‌ام، و جز بعضی أمثلة منقول و مسموع نبود در مکتوبات من. و اگر نه آنستی که به طریق ذوق مرا این معانی معلوم شده بودی، هرگز کجا در خاطر من بگذشتی که آتش پرستی و بت پرستی و زُنار داری و مذهب قدر بوجه من الوجوه راست است. و هرگز مرا کی این دلیری بودی که در شرح حروف مقطع چون «طه و یس و حم و المص» این همه بنوشتمی که هر گه که چیزی نویسم این فرمایش آید، و مرا مقهور کند تا بنویسم. چنان بود که اگر خواهم که نویسم نتوانم. والله تعالی لا یجعل ذلک و بالا علی من یتالعہ. چه دانی که چه خطر است در این معانی چیزی نوشتن اما:

القاه فی البحر مکتوفا و قال له

ایاک ایاک أن تبتل بالماء

والسلام والحمد لله رب العالمین. وصلى الله على محمد و آله.

تمرین:

۱. سعی کنید متن درس را از سه جنبه‌ای که در ابتدای بحث بدان‌ها اشاره شد ارزیابی کنید.
۲. متن زیر را که از وصیت احمد غزالی به یکی از دوستانش انتخاب شده است بخوانید و شیوه نگارشی آن را با متن درس مقایسه کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، «والعاقبه للمتقين»، «و لا عدوان الا على الظالمين». و صلواته على نبيه محمد و آله الاكرمين. «و ما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين».

و بعد : خلق را از برای بندگی آورده‌اند نه برای دنیاپرستی. فرمان نیست که جز به بندگی مشغول باشند. اگر رخصتی بود یک لحظه به کاری دیگر مشغول بودن، آن به قدر حاجت و ضرورت بود، پیشه نشاید گرفتن. رخصتی که خلق خود را از مفتی هوی ستانند دیگر است، رخصتی که دین متین دهد دیگر.

خلق در آنچه می‌باید راه نمی‌برند، راه به خدای تعالی می‌باید رفت، و تا نروی نرسی، و اگر نرسی الی الأبد حسرت بر حسرت بود. «فمن شاء اتخذ الی ربه سبیلاً» آدم صفی - صلی الله علیه - راه به هزار سال رفت، تو را بدین عمر کوتاه می‌باید رفت، و تو چنین غافل و به اغیار مشغول.

ای عزیز من! به جان و دل شنو و از فرق تا قدم همه سمع گرد که بس عزیز سخنی است نصیب تو از قسمت ازل. این قدر عمر است زیاده نخواهد شد، و چون فرا گذرد رجعتی نتواند بود.

اکنون تو مخیری، به هرچه خواهی صرف کن که حق است بر او بی واسطه این سؤال نکنند که: «عمرک فیم افنیت»؟ در خبر است که رسول - صلی الله علیه وآله - فرموده: «لابد للعاقل من اربع ساعات: ساعه یناجی فیها ربه، و ساعه یحاسب فیها نفسه، و ساعه یدبر فیها معیشته، و ساعه یتمتع فی غیر محرم».

ای عزیز من! چنان که در درون آدمی چیزی است که زنده به نان و آب بَوَد، و چیز است که هم زنده به ذکر خدای - تعالی - بَوَد، اَرَت می در باید - «انتم الفقراء الی الله». و همین حقیقت بود که داوود - علی نبینا و علیه السلام - گفت: «انا بدک اللّازم فالزم بدک». چاره بی چاره گی تو منم، تو را از چه چیزی گریز است الا از من.

ای عزیز من! مرگ چون بیاید، تو را با خود هیچ چیزی نیاورد، و به تو هیچ ندهد، از تو خواهد و از تو ستاند. هر جان که در روزگار دراز به جمال ذکر منور شده باشد و از آفات علایق مخلص شده بَوَد، چون طبل باز «ارجعی» فرو کوبند، و به دست ملک الموت در قفس برکشند - او مرغ شده است، پر و بال بزند و به افق غیب فرو شود و خلاص از زندان و قفس غنیمت شمرد. اما هر جان که او اسیر شهوات و بستۀ آمال و امانی و بندۀ حب الدنیا بَوَد، او خر لنگ است نه مرغ پرواز. و بدان گه چهار دیوار اصطبل بر بهیمه افتد، او نه مرغ شود و نه پر یابد.

ای عزیز من! این مرغ جان عجب مرغی است، او را بی پر آورده اند. پر و بال در دام ذکر و حضور خواهد یافت. چون به قوادم و خوفی مستظهر گشت، به قفس متبرّم شود و خلاص

مغتنم شود، چنان که در خبیر است: «الموت غنیمه لكل مؤمن». ای عزیز من! پندار که همه جهان آن توست و هر که در وجود است تو را سجود می کنند و هزار سال عمرت بود، آن گه چه و آخر چه؟ نوح - علی نبینا و علیه السلام - هزار سال کم پنجاه سال خلق را دعوت کرد، چندین هزار سال است تا بمرد و در زیر خاک شد. سید الاولین و آخرین محمد رسول الله - صلی الله علیه و آله - قرآن قدم وازو می گوید: «افان مت فهم الخالدون، کل نفس ذائقة الموت».

اگر آن سری که «لعمرك» تاج او است در زیر خاک کنیم، دیگری را بر روی زمین چون بگذاریم؟ «سبحان من تعزز بالقدره و قهر العباد بالموت» حق است، چون مرگ لابد است، استعداد ضروری بود.

ای عزیز من! رسول - صلی الله علیه و آله - گفته است: «ان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا بما يصنع».

استاد ابو علی دقاق - رضی الله عنه - گفته است: «چون طالب علم را پر گسترند، طالب معلوم را چون خدمت کنند؟»
خاصیت آدمی طلب خدای - تعالی - است و یافت او، دیگر هیچ چیز خاصیت او نیست. «فطره الله» است. احياء الموتی معجزه عیسی است بر کافران، و عصای موسی معجزه اوست بر بنی اسرائیل، و انشقاق القمر معجزه محمد است - علیه الصلاه و السلام - بر کافران. اما آدمی معجزه و برهان ربوبیت است بر ملاء اعلا؛ زیرا که چون این ندا در داد که: «انی جاعل فی الارض خلیفه»، ایشان گفتند: «اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء»؟

پس کنایه ربوبیت از کمال عنایت که در حق [او] بود این بود که: «انی اعلم مالا تعلمون». پس آدم غریب آورده عنایت بود بر علم اسرافیل و میکائیل.

ای عزیز من! آن چه خلق از آدم می دانند، ابلیس خود پوستین او بر آن کرد: «و خلقته من طین». از دل آدمی که خبر دارد و از جانش که خبر دارد؟ امانت غیب غیب است، اما این متاع البیت در راه هر مجاهده و سلوک به تو نمایند که این همه نه در کلان غیره اند. جمال به هر کس ننمایند و تا از آفاق و انبساط نپردازد به این نرسد. «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم». اول عنایت ربوبیه جلال اشراق را در این پرده که: «و اشرفت الارض بنور ربها». به دیده آن گدا فرستد تا در آن تاوش دیده بیاود که: «المؤمن ینظر [بنور] الله». پس بمین (؟) بمن مشاطه وار آیات بر او عرض کردن گیرد. و آیات در عالم فصل اراثت بود نه در عالم عدل رؤیت، و این سرّی بزرگ است.

چون از آفاق و انبساط نپردازد «و فی انفسهم»، متاع البیت او بر او عرض کند، در مبادی آن عرض، اگر «کل لسانه» میزبانی نکند، هم «انالحق» گوید و «سبحانی». زیرا که آن انوار غیب است، و نه از جنس آن متاع است که او دیده است.

ای عزیز من! دریغی بود که روزگار عزیز در سر کاری کنی که آن بنماند، و چنین عجایی که تو را نهاده اند از تو فوت شود. «فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قره اعین». اگر آن چه برای دوستان نهاده اند بر تو بیان شود، هرگز فراغت نان و آب نیابی.

ای جوان مرد! نزلی که: «یحبههم و یحبونه» را افکنده است در

ازل آزال، کم از مراقبهٔ ابد نبود تا استیفا به کمال بود. کس از عزت وقت بر سر نیست، به غیری چون مشغول توان بود؟ هر درونی که از خطر کار خبری ندارد، بیم بود که آن نه درون آدمی است که «الحزم سوء الظن». آن ایمان و یقین هر جا که بود خود کار خود کند، اما خلق را از ایمان خبری نیست. شنیده‌اند، ندیده‌اند و نچشیده‌اند. اما مجرد تجویز و احتمال و امکان کفایت بود عاقل را تا راه احتیاط رود. اما آن قدر خود هم نیست این خلق را، چنان که آن چه می‌باید گم کرده‌اند، گم کردن را هم گرم کرده‌اند، و تا آن همه و از یابند کار هست. «نسوا الله فنسبهم».

ای عزیز من! به دوام ذکر مشغول باش که همهٔ سعادت‌ها آن جا یافته‌اند انبیاء و اولیاء - علیهم السلام -، تا تو نیز گم کردن را واز یابی. پس گم کرده را وازیابی. پس طلب را بیابی، والسلام. ابوبکر کتانی حضرت رسول را - صلی الله علیه و آله - به خواب دید. گفتا: چه کنم تا دلم بنه میرد؟ گفت: هر روز صدبار بگویی: «یا حی و یا قیوم یا لاله الا انت» تا آن روز که دل‌ها بمیرد و دل تو بنه میرد. هر روز در این تقصیر مکن.

و معروف کرخی گفته است: هر که هر روز هفت بار بگوید: «فان تولوا فقل حسبی الله، لاله الا هو، علیه توکلت و هو رب العرش العظیم»، خدای - تعالی - او را از جملهٔ اولیاء بنویسد.

ای عزیز من! کم از آن نبود که در شبان روزی یک ساعت بدو مشغول باشی، اگر همه‌گی روزگار خود فراکار ندهی، باری در صلح گشاده داشتن شرط کار است.

ایزد - تعالی - دل آن عزیز را مهبط انوار و منزل اسرار گرداناد،

و از آفات روزگار و غفلات دور دارد، تا جلیله الحق به عین الیقین
ببیند و به نهایت کار رسد. بمنه و جوده.



مرغ آبی

(مقالات شمس اثر مولانا شمس الدین محمد تبریزی)

اشاره

یکی دیگر از قالب‌هایی که متون عرفانی در بستر آن‌ها شکل گرفته‌اند صورت تقریر شدهٔ سخنان مشایخ و بزرگان معنوی است. امروز مجموعه‌های مختلفی با این قالب در دست ما است، اما ارزش این گفتارها وقتی به‌نیکی مشخص می‌شود که از صاحب اثر هیچ متنی جز همین گفتارها برجای نمانده باشد. مقالات شمس تبریزی نیز از همین دست آثار است. این قبیل متون چون از قالب گفتاری برخوردارند ویژگی‌هایی متفاوت از سایر متون دارند که این ویژگی‌ها در بسیاری موارد باعث دیریابی و دشواریابی اثر می‌شوند. مطالعهٔ نامه‌ها تا حدودی ما را با متونی که در زمان شکل‌گیری، مخاطبان محدود - حتی یک نفر - داشته‌اند آشنا کرد. در بررسی مقالات ورود به این حریم خصوصی را دوچندان حس می‌کنیم. با خواندن این اثر درمی‌یابیم که وقتی گوینده افراد بسیاری را مخاطب خود بداند با آنکه تنها یک یا چند نفر را در یک

محفل خصوصی مخاطب قرار دهد تا چه میزان می تواند متفاوت باشد.

مقالات شمس از جمله آثاری است که از دیرباز مورد کم‌مهری قرار گرفته است. محققان کمتر بدان پرداخته‌اند و در میان نمونه‌هایی که از آثار برتر ادبیات عرفانی معرفی شده است جای خالی آن حس می‌شود. البته باید پذیرفت که برقراری ارتباط با این اثر بس دشوار است اما نمی‌توان دشواری را بهانه توجیه نکردن به این اثر گران‌سنگ دانست. شخصیت پرابهام و عجیب شمس از سویی و مطالب شگرف و دور از انتظار این مجموعه از سوی دیگر، همواره مخاطب را با پرسش‌های بی‌شماری مواجه می‌کند که یافتن پاسخ برای آن‌ها صبوری و دقت نظر ویژه‌ای می‌طلبد. در ادامه نکاتی را یاد آور می‌شویم که ما را در مطالعه و فهم این اثر ارجمند یاری رساند.

۱. این کتاب مجموعه‌ای از بیانات شمس‌الدین تبریزی است که توسط برخی اطرافیان مولانا جلال‌الدین کتابت شده و امروز در دست ما است. این ویژگی کتاب مقالات (شفاهی بودن)، شرایط خاصی را بر آن حاکم کرده است که به عقیده نگارنده، آشنایی با این شرایط یکی از مهمترین کلیدهای فهم این اثر است. لذا بهره‌مندی مخاطب در گرو شناخت این شرایط و تلاش برای غلبه بر دشواری‌های آن است. در ادامه نمونه‌هایی از دشواری‌های نگارشی این اثر و برخی راه‌های گریز از آن‌ها مطرح می‌شود.

۱.۱. معمولاً سخن از جایی آغاز و به جایی ختم می‌شود؛ اما اغلب مطالب مقالات به صورت برش خورده ضبط شده است و سخنان ابتدایی و انتهایی قطعات در دست نیست؛ در نتیجه معنا و مفهوم برخی از

قطعات مبهم جلوه می‌کنند و ما ناگزیریم موضوع و مقصود بسیاری از سخنان را بدون ملاحظهٔ مقدمه و موخره کشف کنیم.

۱.۲. شرایط زمانی و مکانی تاثیر به سزایی در سخن گفتن دارد از این رو درک سخن در بسیاری موارد به اطلاع از این موضوع وابسته است؛ اما معمولاً موقعیت زمانی و مکانی مطرح شدن مطالب این اثر، مشخص نیست. در پاره‌ای موارد می‌توان با ملاحظهٔ برخی قرائن شرایطی را گمانه زد؛ اما به دست آوردن قطعیت در این مورد چندان ممکن به نظر نمی‌رسد.

۱.۳. تشخیص مخاطب کلام یکی از شرایط لازم برای درک چنین اثری است. اما مخاطب در بسیاری لحظه‌های این مجموعه مشخص نیست؛ گاه نیز در اواسط کلام مخاطب تغییر می‌کند اما در ضبط سخنان اشاره‌ای به این موضوع نشده است. لاجرم باید با ممارست در مطالعهٔ اثر، قرائنی را که شناسانندهٔ مخاطب است کشف کرد. به عنوان مثال در اغلب مواردی که مولانا مورد نکوهش شمس قرار می‌گیرد، مخاطب خود اوست؛ چرا که قاعدهٔ سخنان شمس نشان می‌دهد، نکوهش مرید یکی از شیوه‌های تربیتی او است.

۱.۴. معمولاً زبان گفتاری - بر اثر دگرگونی‌های زمانی و مکانی - بیش از زبان نوشتاری دستخوش تغییر و تحول می‌شود. زبان کتاب مقالات زبان گفتاری پارسی در قرن هفتم است و ویرایش خاصی نیز در مورد آن صورت نگرفته است. بدیهی است، این زبان با زبان گفتاری و نوشتاری امروز ما - حتی با زبان نوشتاری عصر خود که با زبان نوشتاری امروزی قرابت بیشتری دارد - تفاوت‌های بسیار دارد. در نتیجه قرائت و فهم چنین متنی مشکلات خاصی پیش رو دارد که تنها در سایهٔ انس گرفتن با متن اثر مرتفع می‌شوند. به عنوان تمرین می‌توان مطالب یک بند از کتاب را

چند بار به دقت و با صدای بلند خواند و پس از آن مضمون کلام را به زبان ساده امروزی باز نویسی کرد.

۱.۵. برخی اصطلاحات و تعبیرات نامأنوس در لابه‌لای متن به چشم می‌خورد که در پاره‌ای موارد، نقشی کلیدی در مضمون کلام ایفا می‌کنند. بعضی از این اصطلاحات به مناطق خاصی مربوط می‌شوند و برخی به مرام‌های خاصی و ...، نیکو است معنای این قبیل واژگان را از لغت نامه‌ها و فرهنگ‌ها بیابیم تا ظرایف کلام را از دست ندهیم. به عنوان مثال، شمس برای بیان ویژگی‌های برخی علوم آن‌ها را به غذایی به نام **شوربا** که طبخ آن در میان اهالی آذربایجان متداول است. تشبیه کرده است. اگر مخاطب معنای **شوربا** و ویژگی‌های این غذا را نداند، امکان درک این تمثیل برایش ممکن نیست.

۲. نکته بسیار قابل تأمل دیگر دربارهٔ مقالات شمس به مسائل محتوایی این اثر مربوط می‌شود. مطالب این کتاب به طرز شگفتی غیرمترقبه و دور از انتظار است؛ بیانات شمس آنچنان است که مخاطب در نگاه اول نمی‌تواند به سادگی دربارهٔ آن‌ها تصمیم بگیرد؛ گاه با عباراتی مواجه می‌شود که در اثنای کتاب نقض می‌شوند، گاه با مواردی برخورد می‌کند که نقض‌کنندهٔ برخی عقاید عمومی در میان سایر عارفان است؛ نمونه‌های دیگری از این قبیل نیز در کتاب مقالات فراوانند. اما علت این موقعیت شگفت‌انگیز چیست؟

۲.۱. عارفان نیز همچون همهٔ انسان‌ها، ویژگی‌های فردی مخصوص به خود را دارند؛ لذا بنا بر این نیست که همهٔ عارفان از شیوهٔ واحدی در زندگی پیروی کنند؛ با این توصیف اگر عارفی همچون شمس تبریزی شرایطی متفاوت از سایر عارفان داشته است، امری غیر طبیعی نیست.

اما در اینکه وجوه تفاوت او با سایرین بیش از وجوه شباهتش است نیز جای تردید نیست؛ او خود نیز به این حقیقت معترف است. شاید همین ویژگی های متفاوت او باعث شده است که شخصیتش همواره در حاله‌ای از ابهام باقی بماند. با این حال باید به این نکته نیز توجه داشت که ویژگی‌های فردی در رفتارها و گفتارهایی که در زندگی روزمره پیش می‌آید، بیشتر بروز و ظهور پیدا می‌کند تا آثاری که با انگیزه عرضۀ عمومی تألیف می‌شوند. بدین ترتیب اگر آثار سایر عارفان - که توسط خودشان تألیف شده است - بخش اندکی از خصایص شخصی آنان را فاش کند، اثری همچون مقالات - که گزارش‌گر سخنان روزمره شمس است - بخش عمده‌ای از شخصیت صاحب اثر را ظاهر می‌سازد.

۲.۲. یکی از علت‌های شرایط متناقض‌نمای (پارادوکسیکال) مقالات شمس این است که معمولاً عارفان در زندگی روزمره اشخاص محدودی را مخاطب سخنان خود قرار می‌دهند - نه عموم انسان‌ها را - و برای مخاطب قرار دادن اشخاص باید شرایط ذهنی و روحی آن‌ها را در نظر گرفت. لذا ممکن است گاهی شمس در حضور مولانا برای تربیت، او را نکوهش کند و گاه در حضور شاگردان و فرزندان مولانا، او را تحسین کند تا قدر و منزلتش را عزیز دارد. شاید اگر سخنان سایر عارفان در زندگی روزمره نیز ضبط و گرد آوری می‌شد، شرایطی شبیه مقالات داشتند، اما چون از سایر عارفان اینچنین آثاری به ندرت بر جای مانده است و شمس نیز اثر تألیفی همچون سایرین ندارد، کتاب او موقعیتی متفاوت پیدا کرده است.

۲.۳. مسئله دیگری که اغلب برای شخصیت‌های معنوی پیش می‌آید، قرار گرفتن در موقعیتی است که باید به‌طور همزمان به دو یا چند نفر با حالت‌ها و ظرفیت‌های متفاوت پاسخ‌گو باشند. در چنین مواردی - که در

کتاب مقالات بسیار دیده می‌شود.، ممکن است گوینده سخنان دوپهلوی و چند منظوره را به چاره جویی بطلبد. لاجرم اشخاص متفاوت از چنین سخنی نکات متفاوت می‌فهمند و هر یک فهم خود را به گوینده، نسبت می‌دهند. حال آنکه گوینده می‌تواند همه آن معانی را اراده کرده باشد یا هیچکدام از آن‌ها مد نظر او نبوده باشد.

۲.۴. نکته بسیار کلیدی دیگر در مورد مطالعه و فهم این اثر - که درباره سایر آثار عرفانی نیز کارگشا است - این است که هنگام مطالعه و تلاش برای فهم اثر، بهتر است از هر گونه پیش داوری - نیک و بد - پرهیزیم و اثر را در محیط ذهنی آرام و به دور از تشویش در آغوش کشیم؛ برای داوری و ارزیابی اثر هیچگاه دیر نخواهد شد. سخنان شمس در بسیاری موارد دور از انتظار مخاطب است و حتی در لحظاتی او را بر می‌انگیزاند، اما مخاطب باید بداند که شوراندن مخاطب، بخشی از شیوه سخن گفتن شمس است و نباید در مواجهه با چنین مواردی غافلگیر شد؛ چرا که برخی معتقدند این شیوه، نوعی ابزار گزینش مخاطب از سوی عارفان است.

۳. در پایان نکاتی را که در بهره برداری بهتر از این اثر یاری می‌رساند، به اشارت یادآور می‌شویم.

۳.۱. برای درک سریع‌تر و عمیق‌تر مقالات شمس می‌توان از مطالعه برخی آثار بهره جست تا زمینه ذهنی مناسب را به دست آورد. از این زمره می‌توان به آثار مولانا جلال الدین رومی - مخصوصاً *فیہ ما فیہ*، *مکتوبات و دیوان شمس* -، *نامه سلطان ولد (ولد نامه)*، *رساله فریدون سپهسالار و مناقب العارفین* اثر احمدافلاکی اشاره کرد. مطالعه این قبیل آثار در عرض مقالات تا حدودی ویژگی‌های شخصیتی و افکار و عقاید

شمس را روشن می‌کند و از ابهامات متن اصلی می‌کاهد.

۳.۲. از آنجایی که این مجموعه، نثری کهن و غریب - برای فارسی زبانان امروزی - دارد، تشخیص اغلاط تایپی و ... برای مخاطب دشوار است؛ لذا بهتر است برای مطالعه از نسخه تصحیح شده و کم غلط استفاده شود. در این مورد نسخه تصحیح شده توسط محمدعلی موحد را پیشنهاد می‌کنیم، چرا که به نظر می‌رسد در میان نسخ منتشر شده تا امروز از اعتبار بیشتری برخوردار باشد.

۳.۳. مطالعه این متن نیاز به شکل‌گیری اسلوب نگارشی آن در ذهن مخاطب دارد. لذا بهتر آن است که ابتدا برای مدتی مطالعه این اثر به صورت منظم و متمرکز صورت پذیرد تا شرایط مطلوب در ذهن به‌وجود آید. در صورت مطالعه پراکنده و سطحی به‌دشواری می‌توان الفتی با شیوه نشر کتاب به دست آورد.

من مقالات سلطان المعشوقین مولانا شمس الدین التبریزی لا اخلی الله برکتہ

الرحمن علی العرش استوی. آن عرش، دل محمد است. اگر پیش از او استوی نبود، به وقت او چون بود؟ قصه خود می گوید: طه؛ مرنج، مرنج، مرنج مبین. این قصه برای رنج تو نیاوردیم. له ما فی السموات و ما فی الارض؛ سماوات دماغ اوست. ارض وجود او. همه قصه اوست. استوی حال اوست. من اتبع السواد فقد ضل. هر که او را به صورت نگرد به معنی ننگرد.

آن یکی می گفت به خدمت شیخ که نه کفرم ماند و نه ایمان، تا به خدمت تو آمده ام نه جهودی نه ترسائی، نه عقیده پدر و مادر. آری هر چند باز رود در خود که عقیده ی پدرم چه بود ملتِ مادرم چه بود، نیابد. هر چند گوید: آخر بنگرم پیش از این من بر چه اعتقاد بودم، اندک اندک به آن اعتقاد اولین بازگردم که این راه سخت مشکل است، بی سران و بی پایان است، البته میسر نشود، و هیچ آن اعتقاد اولش یاد نیاید، و بدان راه نیابد.

مثال آن باشد که کسی جامه برون کند، و در جوی آب درآید تا غسل کند، آب تیز باشد او را در رباید و می برد؛ او حمله می کند سوی جامه که برآید جامه بپوشد، تیز آبش می رباید و می برد.

من دخل کان آمنًا، هیچ شکی نیست که این صفت دل است، ویتخطف الناس من حولهم. برون حرم دل وسوسه هاست و

خوف‌ها و خطر‌ها که یوسس فی صدور الناس. صد هزار وسواس و افزاع و اخواف، و او بر مثال ابراهیم در میان آتش، در عین تربیت حق و کمال قدرت، چنانکه موسی را به دست دشمن می‌پرورد. گفت: زیستن در دنیا اولیتر از رفتن به آخرت. گفتم چرا؟ گفت: زیرا قومی را ارشاد می‌کند و لطف خدای را تفرج می‌کند. گفتم: آری پیغامبر نمی‌دانست ارشاد و لطف خدای را که فرمود: الرَّفِیقُ الاعلیٰ؟ گفت: در بازار چنان نشست‌ای، گویی بازار بخواهی سوختن. گفتم: آخر ای نادان در عین سوختنی؛ می‌سوزی. این باشد سوختن که می‌سوزی، تا هیچ نمایی. آری قومی اولیا را آن هست که آتش ظاهر اندر افتند و نسوزند، قومی پنهانند، همه چیزهای ایشان پنهان.

اغلب خاصان خدا آنانند که کرامت‌های ایشان پنهان است. بر هر کسی آشکارا نشوند چنانکه ایشان پنهانند. چیزهاست نمی‌یازم گفتن، ثلثی گفته شد. مبالغه می‌کنند که فلان کس همه لطف است، لطف محض است. پندارند که کمال در آن است. نیست. آنکه همه لطف باشد ناقص است. هرگز روا نباشد بر خدا این صفت، که همه محض لطف باشد. سلب کنی صفت قهر را. بلکه هم لطف می‌باید و هم قهر، لیکن به موضع خویش. نادان را هم قهر و لطف باشد؛ الا به غیر موضع، از سر هوا و جهل. فلانی گفته بود که این خود همه را هست: هم قهر بر دشمنان هم لطف بر دوستان. آخر همه کس دوست شناس نبود، و دشمن شناس نبود. اگر همه کس دوست شناس بودی نفرمودی: لاتتخذوا عدوی

و عدوكم اولياء تلقون اليهم بالموده و نفرمودی: ان من ازواجکم و اولادکم عدواً لکم فاحذروهم، و نفرمودی: ها اَنتم اولاءِ تحبونهم و لا یحبونکم. و قول امیرالمؤمنین علی: احبب حبیبک هوناً ما، عسی ان یصیر بغیضک هوناً ما، عسی ان یصیر حبیبک یوماً ما. عسی الله ان یجعل بینکم و بین الذین عادتیم منهم مودهً

تا بدانستی ز دشمن و دوست

زندگانی دوبار بایستی

دشمن دوست روی بسیارند

دوستی غمگسار بایستی

پس؛ «زندگانی دوبار بایستی» آن کس را بود که از وجود اول نمرده است و وجود نو نیافته است. این که یافت زندگانی دوم که لنحیینه حیوه طیبه او به نور خدایی نگردد. دشمن را شناسد، دوست را شناسد. قهر او به محل قهر باشد. لطف او به محل لطف باشد. هم قهر او بایسته بود، هم لطف او، اگرچه هر دو بحقیقت به یکی باز می آید.

گفتند: ما را تفسیر قرآن بساز، گفتم: تفسیر ما چنان است که می دانید: نی از محمد و نی از خدا. این «من» نیز منکر می شود مرا. می گویمش: چون منکری، رها کن برو، ما را چه صداع می دهی؟ می گوید: نی نروم، همچنین می باشم منکر. این که نفس من است، سخن من فهم نمی کند.

چنانکه آن خطاط سه گون خط نبستی، یکی او خواندی لاغیر، یکی هم او خواندی هم غیر، یکی نه او خواندی نه غیر او؛ آن منم

که سخن می‌گوییم، نه من دانم و نه غیر من .

شخصی در قضیه‌ای که دعوی کرده بود و گواه خواسته بودند؛ ده صوفی را ببرد. قاضی گفت: یک گواه دیگر بیار. گفت: ای مولانا و استشهدوا شهیدین من رجالکم، من ده آورده‌ام. قاضی گفت: این هر ده یک گواهند، و اگر صد هزار صوفی بیاری همه یکی اند .

آورده‌اند که دو دوست مدت‌ها با هم بودند، روزی به خدمت شیخی رسیدند؛ شیخ گفت : چندسال است که شما هر دو هم صحبتید؟ گفتند: چندین سال. گفت: هیچ میان شما درین مدت منازعتی بود؟ گفتند: نی، الا موافقت. گفت: بدانید که شما به نفاق زیستید؛ لابد حرکتی دیده باشید که در دل شما رنجی و انکاری آمده باشد بناچار. گفتند: بلی. گفت : آن انکار را به زبان نیاوردید از خوف. گفتند : آری.

آن سُرماری گفت که ابلیس کیست؟ گفتم: تو، که ما این ساعت غرق ادریسیم. اگر ابلیس نیستی تو هم چرا غرق ادریس نیستی؟ و اگر از ادریس اثری داری، ترا چه پروای ابلیس است؟ اگر گفتی: جبرئیل کیست؟ گفتمی: تو .

چنانکه آن یکی پرسید که امامی در نماز چشم به موضع سجده نمی‌دارد، به چپ و راست می‌نگرد، نماز او ناقص باشد؟ گفت: نماز هر دو ناقص باشد. گفت: من از نماز امام می‌پرسم؛ این هر دو یکی است؟ گفت یکی امام است که پراگنده می‌نگرد و حضور

را تشویش می دهد؛ و یکی آن مقتدی است که چشم امام را موکل شده است، و مراقبت می کند و پیشک خود نمی نگرد.

هر که گوید که ترا فلان ثنا گفت؛ بگو: مرا ثنا تو می گویی، او را بهانه می سازی. هر که گوید که ترا فلان دشنام داد، بگو: مرا تو دشنام می دهی، او را بهانه می کنی، این او نگفته باشد، یا به معنی دیگر گفته باشد. و اگر گوید: او ترا حسود گفت: بگو: این حسد را دو معنی است، یکی حسدی است که به بهشت برد - حسدی که در راه خیر گرم کند، که من چرا کم از او باشم در فضیلت. کرا خاتون نیز حسود است، مولانا نیز حسود است. آن حسد است که به بهشت برد - همه روز سخن من جهت این حسد است. اما حسد آن کس به دوزخ برد که خدمتی می کردم و مرا از آن چیز حسد کردی تا از آن منع شوم و بازمانم.

ای خواجه خانه از آن شماست. شما مروید، من بروم و شکرانه دهم. آنها که با اولیاء حق عداوت می کنند، پندارند در حق ایشان بدی می کنند. غلط است؛ بلکه نیکی می کنند. دل ایشان را بر خود سرد می کنند. زیرا ایشان غمخوار عالمند. و این مهر و نگرانی بر کسی، همچو باری است بر آدمی، و چون کاری کند که آن مهر بگسلد، چنان است که از او کوه قافی بر می دارند.

اکنون دشمنانگی نمی دانند کردن. دشمنانگی آن باشد که این کوه قاف را بر گردن و کتف های او محکمتر کنند، و برین زیادت کنند، یعنی چیزی کنند که مهر بیفزاید، و او غمخوار ایشان بیشتر شود؛ آنگه بار مهر و اندیشه خود بیندازد از او. آن راحت جان

اوست.

آن شخص به وعظ رفت در همدان که همه مشبهی باشند، واعظ شهر برآمد بر تخت، و مقریان قاصد، آیت‌هایی که به تشبیه تعلق دارد - چنانکه: الرحمن علی العرش استوی و قوله: أمتم من فی السماء ان یخسف بکم الارض، و جاء ربک و الملک صفاً صفاً، یخافون ربهم من فوقهم - آغاز کردند پیش تخت خواندن. واعظ نیز چون مشبهی بود، معنی آیت مشبهیانه می‌گفت، و احادیث روایت می‌کرد: سترون ربکم كما ترون القمر ليله البدر، خلق الله آدم علی صورته، و رأیت ربی فی حله حمراء، نیکو تقریر می‌کرد مشبهانه؛ و می‌گفت: وای بر آن کس که خدای را به این صفت تشبیه نکند و به این صورت نداند، عاقبت او دوزخ باشد، اگر چه عبادت کند، زیرا صورت حق را منکر باشد طاعت او کی قبول شود؟ و هر آیتی و حدیثی که تعلق داشت به بی‌چونی و لامکانی، سائلان بر می‌خاستند دخل می‌کردند که، هو معکم اینما کنتم، لیس کمثله شیء همه را تأویل می‌کرد مشبهیانه. همه جمع را گرم کرد بر تشبیه و ترسانید از تنزیه. به خانه‌ها رفتند، با فرزندان و عیال حکایت کردند و همه را وصیت کردند که خدا را بر عرش دانید، به صورت خوب، دو پا فرو آویخته، بر کرسی نهاده، فرشتگان گرداگرد عرش! که واعظ شهر گفت هر که این صورت را نفی کند ایمان او نفی است. وای بر مرگ او، وای بر گور او وای بر عاقبت او!

هفته دیگر واعظی سنی غریب رسید. مقریان آیت‌های تنزیه

خواندند. قوله: لیس کمثلہ شیء. لم یلد و لم یولد. والسموات مطویات بیمینہ. و آغاز کردند مشبہیان را پوستین کندن کہ، هر کہ تشبیه گوید کافر شود. هر کہ صورت گوید هرگز از دوزخ نرهد. هر کہ مکان گوید وای بر دین او، وای بر گور او. و آن آیت‌ها کہ به تشبیه ماند همه را تأویل کرد و چندان وعید بگفت و دوزخ بگفت، کہ هر کہ صورت گوید طاعت او طاعت نیست، ایمان او ایمان نیست، خدای را محتاج مکان گوید، وای بر آن کہ این سخن بشنود. مردم سخت ترسیدند و گریان و ترسان، به خانہ‌ها بازگشتند. آن یکی به خانہ آمد. افطار نکرد. به کنج خانہ سر به زانو نهاد بر عادت، طفلان گرد او می‌گشتند. می‌راند هر یکی را و بانگ بر می‌زد. همه ترسان بر مادر جمع شدند. عورت آمد، پیش او نشست؛ گفت خواجه خیرست، طعام سرد شد، نمی‌خوری؟ کودکان را زدی و راندی، همه گریانند. گفت: برخیز از پیشم کہ مرا سخن فراز نمی‌آید. آتشی در من افتاده است. گفت: بدان خدای کہ به او او میداری کہ در میان نهی کہ چه حال است؟ تو مرد صبوری، و تو را واقعه‌های صعب بسیار پیش آمده، صبر کردی و سهل گرفتی، و توکل بر خدای کردی و خدای آن را از تو گذرانید و ترا خوش دل کرد. از بهر شکر آنها را، این رنج را نیز به خدا حواله کن و سهل گیر، تا رحمت فرو آید. مرد را رقت آمد و گفت: چه کنم، ما را عاجز کردند، به جان آوردند. آن هفته، آن عالم گفت: خدای را بر عرش دانید، هر کہ خدای را بر عرش نداند کافر است و کافر میرد. این هفته، عالمی دیگر بر تخت رفت، کہ هر کہ خدای را بر عرش گوید یا به خاطر بگذراند به قصد کہ بر

عرش است یا بر آسمان است، عمل او قبول نیست، ایمان او قبول نیست. منزه است از مکان. اکنون، ما کدام گیریم؟ بر چه زسیم؟ بر چه میریم؟ عاجز شدیم!

زن گفت: ای مرد هیچ عاجز مشو و سرگردانی میندیش. اگر بر عرش است و اگر بی عرش است، اگر در جای است و اگر بی جای است، هر جا که هست، عمرش دراز باد! دولتش پاینده باد! تو درویشی خویش کن و از درویشی خود اندیش.

ذکر الغایب غیبه و ذکر الحاضر وحشه، این کس که ذکر می گوید، از این دو حالت بیرون نیست: یا حاضر است یا غایب. اگر غایب است غیبت می کند، و اگر حاضر است وحشت می انگیزد. پیش سلطان ایستاده است می گوید: سلطان چنین گفت و سلطان چنین کرد. بس گستاخی بود و محبوب نبود.

اما غیبت از کبایر است. از آن چهار گناه کبیره است که آن را از زشتی از گناهان دیگر جدا داشته اند. از آن چهار یکی غیبت است، دوم بهتان، سیم خون، چهارم مظلومه؛ که تا خصم بحل نکند، از عذاب خلاص نیابد، مگر پادشاه با او راز گوید. چو این غذای جسم است، روح نشسته که هنوز نصیب ما نرسید، این نصیب ما نیست، این ما را نگوارد، در گلو بگیرد. کجا رویم؟ کجا رهیم؟ در دوغ افتاده ایم، آن گاه، کدام دوغ! دوغی که پایانش نیست. کاسه ای نیست که او را کرانه باشد تا از دوغ برآید. نی خود عسل است هر چند پر می زند تا برآید، فروتر می رود.

بونجیب قدس الله روحه برای مشکلی در چله نشسته بود. چندبار
 واقعه دید که این مشکل تو هیچ حل نشود، الا از فلان شیخ. گفت:
 بروم به زیارت او. عجب، کجاش بینم؟ بانگ آمد که تو او را نبینی.
 گفت: پس چون کنم؟ گفت: از چله برون آ، و در جامع درآ، و
 صف صف به نیاز و حضور می گرد، باشد که او تو را ببیند، در نظر
 او درآیی. اکنون، حال بونجیب چنین بود.
 اگر بی شیخ بماندمی نماندمی، آن مخالفت که کردم به اعتماد دگر
 بود، و ثوقم به چیزی دگر بود.

شخصی متوفا شد، نوحه گر آوردند. گفت: هنرهای این مرد
 بگوئید؛ علمی داشت؟ گفتند که نی. گفت: زهدی و عملی؟ گفتند:
 نی. روی به قبله بکرد، گفت: مسکین داری و نان و نواله ای؟ گفتند
 که نی. فی الجملة از هرچه پرسید نشانی نیافت. آغاز کرد که ای
 خیر و خیر رسته، ای خیر و خیر مرده!

سماعی بود، مطرب لطیف خوش آواز، صوفیان صافی دل؛
 هیچ در نمی گرفت. شیخ گفت: بنگرید به میان صوفیان ما اغیاری
 هست؟ نظر کردند، گفتند که نیست. فرمود که کفشها را بجوئید.
 گفتند: آری کفش بیگانه ای هست. گفت: آن کفش را از خانقاه
 بیرون نهند. برون نهادند، در حال سماع درگرفت.

عقل تا درگاه ره می برد، اما اندرون خانه ره نمی برد. آنجا عقل
 حجابست و دل حجاب و سر حجاب.

والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا. این مقلوب است از جهت نظم. مرا خداوند خانه اینجا بنشانده است. مهمان فضول نباید. محمود ایاز را می گفت: اینجا بنشین. بر ایاز هیچ اعتراض باشد؟ و بر خواست شاه کسی اعتراض کند؟

شاه گفت: چون منم، هزار سر نازنین را بکشت تا عبرت گیرند. چنانکه قزوینی محتسب شد، مادر را بکشت تا ملحدان بدانند که محابا نیست.

آخر آن یکی مطرب را آواز بد بود، یکی او را گفت: تو آواز خود هیچ نمی شنوی؟

اکنون این بیان من نمی شنوی؟ آخر این از خداوند خانه نیست، از جای دیگر است. نمی اندیشی که این راه یافتن من در این خانه و زن خود را - که از جبرئیلش غیرت آید که در او نگردد - محرم کرده، و پیش من همچین نشسته که پسر پیش پدر نشیند تا پاره ایش نان بدهد؛ این قوت را هیچ نمی بینی؟

این کل را چنان رام کنم که خیره بمانی، چون در یکی مصدق بودم در همه مصدق باشم.

چنان که مصطفی صلوات الله علیه گواهی آن یکی را به عوض دو کس گرفتی. سبب آن بود که مصطفی صلوات الله علیه در قضیه ای گواهی داد گفتند: گواه دیگر می باید تا دو کس باشند. ذوالیدین گفت: من هم گواهم بر این قضیه. چون حکم کرده شد و خلوت شد، رسول او را گفت: من دانم تو در این قضیه گواه نبودی، چون گواهی؟ او گفت: یا رسول الله چندین هزار امور غیبی و احوال بدایت و نهایت عالم که ما را هیچ بدان وقوفی نبود، به قول تو

مصدق و مسلم داشتیم و بر آن گواهی می‌دهیم. به این قدر چیز
مصدق نخواهی بود؟!

آن نطق در زبان از اصل نطق نیست. زیرا که اصل نطق دل است.
همه نطقها از دل خیزد. آخر بیا کارها داریم. آخر چه گریزپایی
است؟ بر پایت بندی می‌باید نهاد تا نگریزی؟ بند نمی‌پذیری. جان
و دل در پای تو پیچم! سودی نیست، بر هم می‌گسلی. تن را خود
ره نیست.

«گستاخ تو کرده‌ای مرا با لب خویش» تو نازکی، طاقت کلمات
بسیار ما نداری. مرا دهان پر از آرد است. بر من می‌زند. تو می‌رنجی،
ضعیف می‌شوی. مرا اگر هزار برنجانند، هیچ جز قویتر نشوم و جز
عظیمتر نشوم. من در دوزخ روم و در بهشت روم و در بازار... و
تو نازکی نتوانی رفتن.

راست است، تا چنان نشده‌ای که خواب تو عین بیداری است،
مخسب! چه گونه باشد خداوندگار بیدار و بنده خفته؟ تا چنان
شود که خواب تو عین بیداری بود.

محمد اگر دعوت نمی‌کرد، هیچ کس را با او کار بود؟ هیچ
معجزه‌ای می‌خواستند؟ اگر ما این را نمی‌گفتیم مسلمان شو، هیچ
دشمن شدی؟ بل که هزار خدمت کردی.

هر میوه‌ای می‌آید، ذوق آن میوه پیشین نمی‌ماند. اول گیراس بود
و مارول، آنکه قمرالدینی آید، بعد از آن خربزه و انگور.
همچنان که محمد آمد آن شریعت انبیای دیگر منسوخ شد.

محمد چهل سال دعوت نکرد بیست و سه سال دعوت کرد؛ چندین کارها ظاهر شد. آری اگر چه اندک بود، آن دم که با خدای برآرند، دمی بود باقی.

آری زهی کافران مسلمان! چیزی که یک بار آزمودی و امتحان کردی، اگر جان است از آن پرهیز کن! گو جان باش. جان آن باشد که از آن راحت باشد. چون از آن رنج باشد؟ این می گویی، دل من درد می گیرد، چنانکه کسی مرا می رنجاند. تو نمی گویی که دل من گرفته می شود. اگر از آن من بودی صدبار به جای آورده بودمی، درهم سوخته بودمی، هم رنج را، هم طیب را، توش بتر کردی، و صعب کردی بر خویشتن. رنج بر رنج... و چیزی که دیدی که تحمل نمی کند، چه بر او برنهی؟ تا یکی رنج صد می شود!

گفتم که چون نهایت نمی بینم و پایان نی بینم که تا آنگاه قرار دهم رنج را. گفت: اکنون چه شد؟ رضینا بقضاء الله و قدره، راضی باید شد. شعیب را نابینا آفرید، بدان راضی شد. روی عزیزان نمی دید. اگر چه به معنی می دید، اما این ظاهر نیز خوش بودی. اکنون چون نبود بدان راضی بود. و رضا آن باشد که ساکن باشد و عقل را در آن رنج یاوه نکند. ایوب با آن کرمان ساکن بود. مقیم، دل بر آن نهاده بود. نمی اندیشید که این تا کی؟ یا نگفت: ای خدا تعیین کن که تا کی؟ هر کسی را رنجی بی دوا بوده است. دوا این است که من نخورم تا تو نیز نخوری. هر باری مروت نیست که گویم تو مخور. چون چندین بار امتحان کردی، گفتم بغایبی پرهیز می توانم کردن. غایبی چه باشد و حاضری چه؟ چیزی معین دیدی که زیان می دارد؛ زیان است، و رنج است. خود می گویی که از آن روز که

می خورم آسایش ندارم؛ نه راحت سماع، نه راحت گفت، نه حال، نه قال، دگر چه می ماند؟! چیزی مخور که به آخر بگویی که اگر آن نخوردمی، خوش بودمی. یا گویی کاشکی نخوردمی. گفت: مگر از غیب بود که چاره‌ای ... گفت: آری ایمان به غیب داریم. ما مؤمنیم به غیب، به غایب، همه چیز از غیب آید. همه فتوح از غیب باشد.

گفت: مرد چون پیر شود، طبع کودکان گیرد؛ گفتم: این همه را نیست. انبیا و اولیا از قبیل نیستند، اینک مولانا از این قبیل نیست، و مولانای بزرگ ازین قبیل نیست که هشتاد سال بیش زنده بود و هر روز داناتر، پس عام نباشد. آری بعضی چنین باشد، سخن مولانا را رد نمی‌کنم، تفصیل می‌کنم. عجباً للمحب کیف ینام. بدانکه آدم پرده است پیش نظر فقیر، فقیر جوهر عشق است، و جوهر عشق قدیم است. آدم دی بود.

هر کسی سخن از شیخ خویش گوید. ما را رسول علیه‌السلام در خواب خرقة داد، نه آن خرقة که بعد از دو روز بدرد و ژنده شود و در تونها افتد، و به آن استنجا کنند؛ بل که خرقة صحبت. صحبتی نه که در فهم گنجد، صحبتی که آن را دی و امروز و فردا نیست. عشق را بادی و با امروز و با فردا چه کار؟

اگر کسی گوید که رسول علیه‌السلام نخفت، مردود است؛ و اگر گوید که عاشق نبود، خود جهودان رهائی یابند و او میدشان باشد و او را نی. اگر از من پرسند که رسول علیه‌السلام عاشق بود؟ گویم

که عاشق نبود، معشوق و محبوب بود، اما عقل در بیان محبوب سرگشته می شود، پس، او را عاشق گوئیم، به معنی معشوق.

چنان که گفت یکی را که خواجه تو جهودی؟ گفت: نی فقیهم. گفت: کاشکی جهود بودی. گفت: چرا؟ گفت: مرا کبریت می باید. - آنجا عادت بود که جهودان پگاه بیرون نیایند از خوف ایدای مسلمانان که ثواب دارند ایدای ایشان را، و کبریت ایشان فروشند و جنس کبریت - گفت: مرا از بهر این جهود می خواهی؟ گفت: آری. گفت: ای خواجه، من کبریت بیارم تو را، جهودی من آرزو مبر، من همان کار می کنم!

موشی مهار اشتری به دندان گرفت و روان شد. اشتر از غصه آنکه با خداوند خود حرونی کرده بود منقاد موش شد از ستیزه خداوند، موش پنداشت که از قوت دست اوست، پرتو آن پنداشت بر اشتر زد، گفت: بنمایمت. چون به آب رسیدند، موش ایستاد. گفت: موجب توقف چیست؟ گفت: جوی آب بزرگ پیش آمد. اشتر گفت: تا بنگرم که آب تا چه حد است؟ تو واپس ایست. چون پای در آب نهاد، گامی چند برفت و واپس کرد. گفت: بیا که آب سهل است، تا زانو بیش نیست. موش گفت: آری، اما از زانو تا به زانو! گفت: توبه کردی که این گستاخی نکنی و اگر کنی، با همزانی خود کنی؟ گفت توبه کردم، اما دستم گیر. اشتر بخت که بیا، برکوزبان من برآ. چه جوی و چه جیحون که اگر دریاست، سباحه کنم، باک ندارم.

باز، این اشتر در مقابله عاج ابن عنق همان باشد که از زانو به زانو؛ زیرا که او در طوفان نوح غرق نشد، آب دریا او را تا زانو بودی. او را موسی کشت. باز این عاج ابن عنق پیش آدم و فرزندان جان و دل آدم، نه فرزندان آب و گل آدم، خاصه آن که در حق او آمد که خطوتان و قد وصل - آن خطوه محمدی باشد، خطوه‌ای به عقبا و خطوه‌ای به مولی - همان حکم دارد که زانو تا زانو. اما، ار من و تو صد خطوه بزیم، تا کنار صغه پیش نرویم. این بنده‌ای که او را وعده کرده‌اند قیامت و بهشت، از برای دیدار، چو او در این عالم همه بیند، چه تماشاها و عجایب‌ها بیند و چه لذت‌ها یابد؟ و آنکس که اینها نبیند و این بیننده را بیند، اعتقاد دارد به صدق او، نیز از وهم آن صدق، چه بر ذوق باشد، آن ذوق عین مراعات و پرسش او باشد، زیرا مراعات ظاهر عام است جهود را و ترسا را و مسلمان را، و این پرسش ظاهر همه را هست، که یکدیگر را به آن می‌فریبند، اما آن مراعات تا لب گور باشد.

پس، اکنون از بهر آن تا اعتماد نکنند بر پرسش و مراعات ظاهر، غضب و جفا در حق دوستان کنیم. ایشان به زبان حال گویند که با بیگانگان لطف و با آشنایان قهر؟ ما به زبان حال جواب گوئیم که مگر تو لطف صحبت ما را نمی‌بینی، که در حق دوستان است و ابدالآباد است، و آن است که اگر انبیای مرسل زنده بودند، با کمال جلالشان، آن صحبت اوشان آرزو کردند، که کاشکی لحظه‌ای به ایشان بشستیمی. پس آن جفا از بهر آن است تا دوست محرم راستی شود، و از نفاق خود واکند. زیرا در نهاد بنده خدا نفاق نیست. می‌خواهد که راستی را بگوید بهر طریق که ممکن

شود چنان‌که آن خصم تاریک‌اندیش را هیچ پرده تأویل نماند، و حقیقت حال بداند که چیست. زیرا که لطف و رحمتش بسیار است، روا نمی‌دارد که پویده گرداند حقیقت حال را، تا آن کس را رهایی باشد و مخلص.

تمرین:

۱. عبارت زیر را که از کتاب فیه ما فیه انتخاب شده است با صدای بلند بخوانید و به انتخاب خود دو صفحه از آن را به نثر امروزی باز نویسی کنید.

فصل فرمود که جانب توقات می باید رفتن که آن طرف گرم سیرست اگر چه انطالیه گرم سیرست اما آنجا اغلب رومیانند سخن ما را فهم نکنند اگر چه در میان رومیان نیز هستند که فهم می کنند. روزی سخن میگفتم میان جماعتی و میان ایشان هم جماعتی کافران بودند در میان سخن میگریستند و متذوق می شدند و حالت می کردند، سؤال کرد که ایشان چه فهم کنند و چه دانند این جنس سخن را مسلمانان گزیده از هزار یک فهم میکنند ایشان چه فهم می کردند که میگریستند، فرمود که لازم نیست که نفس این سخن را فهم کنند آنچه اصل این سخنست آن را فهم می کنند آخر همه مقررند به یگانگی خدا و بآنک خدا خالقست و رازقست و در همه متصرف و رجوع بویست و عقاب و عفو ازوست، چون این سخن را شنید و این سخن وصف حقست و ذکر اوست پس جمله را اضطراب و شوق و ذوق حاصل شود که ازین سخن بوی معشوق و مطلوب ایشان میآید اگر راهها مختلف است اما مقصد یکیست نمی بینی که راه بکعبه بسیارست بعضی را راه از رومست و بعضی را از شام و بعضی را از عجم و بعضی را از چین و بعضی را از راه دریا از طرف هند و یمن، پس اگر در راهها نظر کنی اختلاف عظیم و مبانیست بی حدست اما چون بمقصود نظر کنی همه متفقاند و

یگانه و همه را درونها بکعبه متفق است و درونها را بکعبه ارتباطی و عشقی و محبتی عظیم است که آن جا (هیچ) خلاف نمیگنجد آن تعلق نه کفر است و نه ایمان یعنی آن تعلق مشوب نیست به آن راه‌های مختلف که گفتیم چون آن جا رسیدند آن مباحثه و جنگ و اختلاف که در راهها میکردند که این او را میگفت که تو باطلی و کافری و آن دگر این را چنین نماید اما چون به کعبه رسیدند معلوم شد که آن جنگ در راهها بود و مقصودشان یکی بود مثلاً اگر کاسه را جان بودی (بنده) بنده کاسه گر بودی و با وی عشاها باختی اکنون این کاسه را که ساخته‌اند بعضی میگویند که این را چنین میباید بر خوان نهادن و بعضی میگویند که اندرون او را می باید شستن و بعضی می گویند که بیرون او را میباید شستن و بعضی میگویند که مجموع را و بعضی میگویند که حاجت نیست شستن، اختلاف در این چیزهاست اما آنک کاسه را (قطعاً) خالقی و سازنده هست و از خود نشده است متفق علیه است کس را در این هیچ خلاف نیست، آمدیم اکنون آدمیان در اندرون وی دل از روی باطن محب حق‌اند و طالب اویند و نیاز بدو دارند و چشم داشت هر چیزی از او دارند و جز وی را بر خود قادر و متصرف نمیدانند، این چنین معنی نه کفرست و نه ایمان و آن را در باطن نامی نیست اما چون از باطن سوی ناودان زبان آن آب معنی روان شود و افسرده گردد نقش و عبارت شود. اینجا نامش کفر و ایمان و نیک و بد شود هم‌چنانکه نباتات از زمین میرویند در ابتدای خود صورتی ندارند و چون روی به این عالم می آورند در آغاز کار لطیف و نازک مینماید و سپیدرنگ میباشد چندین که به این عالم قدم پیش مینهد

[و سوی عالم می آید] غلیظ و کثیف (می گردد) و رنگی دیگر میگردد اما چون مؤمن و کافر هم نشینند چون به عبارت چیزی نگویند یگانه اند بر اندیشه گرفت نیست و درون عالم آزاد است زیرا اندیشه لطیف اند بر ایشان حکم نتوان کردن که نحن نحکم بالظاهر و الله يتولى السرائر آن اندیشه را حق تعالی پدید می آورد در تو تو نتوانی آن را به صد هزار جهد و لا حول از خود دور کردن پس آنچه می گویند که خدا را آلت حاجت نیست نم بینی که آن تصورات و اندیشه را در تو چون پدید می آورد بی آلتی و بی قلمی و بی رنگی آن اندیشه چون مرغان هوایی و آهوان وحشی اند که ایشان را پیش از آنک بگیری و در قفس محبوس کنی فروختن ایشان از روی شرع روا نباشد زیرا که مقدر تو نیست مرغ هوایی را فروختن زیرا در بیع تسلیم شرط است و چون مقدر تو نیست چه تسلیم کنی، پس اندیشه مادام که در باطن اند بی نام و نشان اند بر ایشان نتوان حکم کردن نه به کفر و نه به اسلام هیچ قاضی گوید که تو در اندرون چنین اقرار کردی با چنین بیع کردی یا بیا سوگند بنخور که در اندرون چنین اندیشه نکردی نگوید زیرا کس را بر اندرون حکمی نیست اندیشه مرغان هوایی اند اکنون چون در عبارت آمد این ساعت توان حکم کردن به کفر و اسلام و نیک و بد چنان که اجسام را عالمست تصورات را عالمست و تخیلات را عالمست و توهمات را عالمست و حق تعالی ورای همه عالمهاست نه داخل است و نه خارج اکنون تصرفات حق را درنگر در این تصورات که آنها را بیچون و چگونه و بی قلم و آلت مصور میکند آخر این خیال با تصور اگر سینه را بشکافی و بطلبی

و ذره ذره کنی آن اندیشه را در او نیابی در خون نیابی و در رگ نیابی بالا نیابی زیر نیابی در هیچ جزوی نیابی بیجهت و بیچون و چگونه و همچنین نیز بیرون نیابی پس چون تصرفات او در این تصوّرات بدین لطیفی است که بی نشانست پس او که آفریننده این همه است بنگر که او چه بی نشان باشد و چه لطیف باشد چنانکه این قالبها نسبت به معانی اشخاص کثیفند این معانی لطیف بیچون و چگونه نسبت با لطف باری اجسام و صوراند کثیف.

ز پردها اگر آن روح قدس بنمودی
عقول و جان بشر را بدن شمردندی

و حق تعالی در این عالم تصوّرات نگنجد و در هیچ عالمی که اگر در عالم تصوّرات بگنجد لازم شود که مصوّر بر او محیط شود پس او خالق تصوّرات نباشد پس معلوم شد که او واری همه عالمهاست لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله همه میگویند که در کعبه در آییم و بعضی میگویند که ان شاء الله در آییم اینها که استثنا می کنند عاشقاند زیرا که عاشق خود را بر کار و مختار نبیند بر کار معشوق داند پس می گوید که اگر معشوق خواهد در آییم. اکنون مسجدالحرام پیش اهل ظاهر آن کعبه است که خلق میروند و پیش عاشقان و خاصان مسجدالحرام وصال حق است پس میگویند که اگر حق خواهد بوی برسیم و بدیدار مشرف شویم اما آنک معشوق بگوید ان شاء الله آن نادرست حکایت آن غریب است غریبی باید که حکایت غریب بشنود و تواند شنیدن خدا را بندگاناند که ایشان معشوقاند و محبوباند حق تعالی طالب ایشان است و هرچه وظیفه عاشقان است او برای

ایشان می‌کند و مینماید همچنانک عاشق میگفت ان شاء الله برسیم حق تعالی برای آن غریب ان شاء الله میگوید اگر به شرح آن مشغول شویم اولیای واصل سررشته گم کنند پس چنین اسرار و احوال را به خلق چون توان گفتن قلم اینجا رسید و سر بشکست یکی اشتر را بر مناره نمیبیند تار موی در دهن اشتر چون بیند آمدیم به حکایت اول اکون آن عاشقان که ان شاء الله میگویند یعنی بر کار معشوق است اگر معشوق خواهد به کعبه درآیم ایشان غرق حقد آنجا غیر نمی‌گنجد و یاد غیر حرامست چه جای غیر است که تا خود را محو نکرد آن جا نگنجد لیس فی الدار غیرالله (دیوار) اینک می‌فرمایند رسوله الرؤیا اکنون این رؤیا خوابهای عاشقان و صادقان است و تعبیرش در آن عالم پدید شود بلکه احوال جمله عالم خوابیست تعبیرش در آن جهان پدید شود هم چنانک خوابی می‌بینی که سواری بر اسب به مراد میرسی اسب به مراد چه نسبت دارد و اگر می‌بینی که به تو درمهای درست دادند تعبیرش آن است که سخن‌های درست و نیکو از عالمی بشنوی، درم به سخن چه ماند و اگر بینی که تو را بر دار آویختند رئیس قومی شوی دار بریاست و سروری چه ماند هم چنین احوال عالم را که گفتیم خوابیست که الدنيا کحلم النائم تعبیرهایش در آن عالم دیگرگون باشد که به این نماند آن را معبر الهی تعبیر کند زیرا بر او همه مکشوف است چنانک باغبانی که بهباغ در آید در درختان نظر کند بی‌آنک بر سر شاخها میوه بیند حکم کند که این خرماست و آن انجیر است و این نارست و این امرودست و این سیبست چون علم آن دانسته است حاجت قیامت نیست که تعبیرها را ببیند که

چه شد و آن خواب چه نتیجه داد او دید است پیشین که چه نتیجه خواهد دادن همچنانک باغبان پیشین میدانند که البتّه این شاخ چه میوه خواهد دادن همه چیزهای عالم از مال و زن و جامه مطلوب غیره است مطلوب لذاته نیست نمی بینی که اگر تو را صد هزار درم باشد و گرسنه باشی و نان نیابی هیچ توانی خوردن و غذای خود کردن آن درم و زن برای فرزند ست و قضای شهوت جامه برای دفع سرماست و همچنین جمله چیزها مسلسل است با حق جل جلاله او است که مطلوب لذاته است [و او را] برای او خواهند نه برای چیز دیگر که چون او و رای همه است [و به از همه است] و شریفتر از همه و لطیفتر از همه پس او را برای کم از او چون خواهند پس الیه الممتهی چون به او رسیدند به مطلوب کلی رسیدند از آنجا دیگر گذر نیست این نفس آدمی محل شبهه و اشکالست هرگز بهیچ وجه نتوان از او شبهه و اشکال را بردن مگر که عاشق شود بعد از آن در او شبهه و اشکال نماند که حبک الشیء یعمی و یصم ابلیس چون آدم را سجود نکرد و مخالفت امر کرد گفت: خلقتنی من نار و خلقته من طین ذات من از نارست و ذات او از طین چون شاید که عالی ادنی را سجود کند چون ابلیس را به این جرم و مقابله نمودن و با خدا جدال کردن لعنت کرد و دور کرد گفت یا رب آه همه تو کردی و فتنه تو بود مرا لعنت میکنی و دور میکنی و چون آدم گناه کرد حق تعالی آدم را از بهشت بیرون کرد حق تعالی بآدم گفت که ای آدم چون من بر تو گرفتم و بر آن گناه که کردی زجر کردم چرا با من بحث نکردی آخر تو را حجت بود نمی گفتمی که همه از توست و تو کردی هرچه خواهی در عالم آن

شود و هرچه نخواهی هرگز نشود این چنین حجت راست مبین
 واقع داشتی چرا نگفتی گفت یارب میدانستم الا ترک ادب نکردم
 در حق حضرت تو و عشق نگذاشت که مؤاخذه کنم.
 فرمود که این شرع مشرعت یعنی آبشخور مثالش هم چنان
 است که دیوان پادشاه در او احکام پادشاه از امر و نهی سیاست و
 عدل و داد خاص را و عام را و احکام پادشاه دیوان بی حدست در
 شمار نتوان آوردن و عظیم خوب و پرفایده است قوام عالم بدان
 است اما احوال درویشان و فقیران مصاحبت است با پادشاه (و
 دانستن علم حاکم کو دانستن علم احکام و کو دانستن علم حاکم
 و مصاحبت پادشاه) فرقی عظیم است. اصحاب و احوال ایشان
 همچون مدرسه است که درو فقها باشند که هر فقیهی را مدرس
 برحسب استعداد او جامگی میدهد یکی را ده یکی را بیست یکی
 را سی ما نیز سخن را به قدر هر کس و استعداد او میگوئیم که کلم
 الناس علی قدر عقولهم.



عروس مهتاب (مثنوی معنوی اثر مولانا جلال الدین محمد بلخی)

اشاره

حال پس از گشت و گذاری در ادبیات منثور عرفانی به جهان شعر باز می‌گردیم و دوباره یک مثنوی را پیش‌روی خود می‌گذاریم. اما این بار با اثری مواجهیم که بر خلاف شاهنامه عنوان "معنوی" را بر سر لوحه خویش دارد. آری از پس شاهنامه و با آغاز دوره عراقی در ادبیات عرفانی مثنوی‌های بسیاری که به‌عنوان منظومه‌های معنوی تصنیف شدند در جریان آثار عرفانی جای گرفت. می‌توان سنایی غزنوی سراینده مثنوی حدیقه الحقیقه را پیش‌گام این جریان معرفی کرد. منطق الطیر عطار نیز از نمونه‌های موفق این مجموعه است. اما شاید بتوان ادعا کرد که این شیوه در مثنوی معنوی اثر مولانا جلال‌الدین بلخی به بلوغ رسیده است. این اثر حتی امروزه در اقصی نقاط جهان مخاطبان بسیاری را به‌خود جذب کرده است و به‌وضوح می‌توان ویژگی‌های معیار مثنوی‌های عرفانی را در آن یافت.

مخاطب در مواجهه با متون عرفانی با شرایط مختلفی مواجه می‌شود، گاه ویژگی‌های متن به او اجازه می‌دهد، معانی بسیاری را از آن استنباط کند و اسناد این معانی به متن نیز برای او چندان دشوار نباشد؛ به‌عنوان نمونه غزلیات حافظ از این ویژگی برخوردار است. اما گاهی متن ویژگی‌هایی دارد که فهم مخاطب را محدود می‌کند، یعنی مخاطب تنها در حریم محدودی که متن برایش تعیین می‌کند، اجازه تأویل و تفسیر دارد. مثنوی معنوی از جمله آثاری است که این ویژگی را دارند؛ لذا برای فهم آن لازم است مقدماتی را در نظر داشته باشیم. آنچه در این مجال به‌عنوان مقدمات فهم مثنوی مطرح خواهیم کرد از یک سو بیان‌کننده نکاتی از جهان‌بینی مولوی است که آگاهی از آن‌ها در فهم مثنوی یاری‌رسان است و از سوی دیگر به بیان برخی ویژگی‌های صوری کتاب مثنوی می‌پردازد. ملاحظه این دو گروه از نکات توصیه‌هایی به‌دست می‌دهد که تا حدی شرایط فهم مثنوی را روشن می‌سازند.

۱. نکاتی درباره جهان‌شناسی و انسان‌شناسی مولانا:

۱.۱. به‌عقیده مولانا انسان کامل ولی خدا و مظهر اوست، چنین انسانی به مرتبه‌ای رسیده است که از جهات گوناگون شبیه خدا است و خدا به واسطه او در زمین ظاهر می‌شود؛ لذا اعمال، رفتار و گفتار چنین انسانی به منزله اعمال، رفتار و گفتار خدا است.^۱ از سوی دیگر اعمال، رفتار و گفتار خدا از طریق این اولیا در جهان بروز می‌کند؛ به تعبیر دیگر اگر قرار باشد خدا در جهان کاری کند این کار به دست اولیا انجام می‌شود.^۲

۲.۱. راه رسیدن به کمال برای انسان توسل جستن به اولیای حق و سرسپردگی نزد ایشان است. چنین سرسپردگی نباید ریاکارانه، توأم با

نفاق و خودخواهی باشد، بلکه انسان باید صادقانه و خالصانه سرتسلیم به محضر ولی خدا بسپارد و از اطاعت بی‌چون و چرا فرو گذار نکند، چرا که اطاعت از ولی خدا در حقیقت اطاعت از خدا است. در این صورت سالک می‌تواند به میزان عشق‌ورزی به ولی پیشرفت معنوی کند.^۲

۳.۱. آدمی ساحت‌های وجودی گوناگونی دارد. این مراتب در طول یکدیگر قرار دارند و انسان این منازل را چون پلکانی طی می‌کند. قوای مدبر امور انسان که عقل نامیده می‌شود نیز مراتبی دارد که متناسب با مرتبه وجودی انسان فعالیت می‌کنند؛ مرتبه‌ای از عقل که تدبیر طبقات نازل وجود انسان را برعهده دارد عقل جزوی نام دارد و مرتبه دیگر که طبقات عالی وجود انسانی را تدبیر می‌کند عقل کلی خوانده می‌شود. اولیا در ارتباط با سالکان مراتب نازل و ناقص وجود ایشان را مخاطب قرار نمی‌دهند بلکه مرتبه عالی یا به تعبیری دل و جان ایشان را در اختیار می‌گیرند؛ لذا عقل جزوی از درک کلام ایشان عاجز است و باید برای برقراری ارتباط با ایشان از عقل کلی بهره جست.

۲. برخی ویژگی‌های صوری مثنوی:

۱.۲. مولانا همچون بسیاری عارفان دیگر برای برقراری ارتباط با مخاطب خود در مثنوی، شیوه تمثیل و تشبیه را به کار گرفته است. می‌توان ادعا کرد، تقریباً تمام مطالب مثنوی با استفاده از این شیوه بیان شده است. این تمثیلات گاهی در قالب داستان‌ها و حکایات بیان شده‌اند و گاهی مولانا شیوه ارجاع به طبیعت یا مشهورات را در پیش گرفته است.

۲.۲. تمثیلات مثنوی به ندرت حالت استعاری به خود می‌گیرند؛ در اغلب موارد مولانا ارکان تشبیه را تمام و کمال ذکر می‌کند و ذهن مخاطب را در جستجوی معانی و برداشت‌های تأویلی آزاد نمی‌گذارد. او

خود تعیین می‌کند که از داستان مطرح شده چه نتیجه‌ای مد نظر بوده است و اجازه نمی‌دهد معانی دیگری بر تشبیه او حمل شوند.

۳.۲. مطالبی که در مثنوی مطرح می‌شوند علاوه بر خط سیر طولی خط سیری عرضی نیز دارند. بدین معنا که در حاشیه‌ی طرح یک بحث مطالب بسیار زیاد دیگری نیز به میان می‌آیند و گاه پرداختن به این حواشی آنقدر رونق می‌گیرد که بحث اصلی از یاد می‌رود. شاید علت این امر، حالت سیال و جوال ذهن مولانا باشد که با هر اشارتی نکته‌ای را در می‌یابد و طرح آن را نیز به آینده حواله نمی‌دهد، لاجرم بر شاخ و برگ بحث می‌افزاید.

۳. توصیه‌هایی برای فهم نیکوی مثنوی :

با ملاحظه‌ی شش نکته‌ای که گذشت توصیه‌هایی ارائه می‌شود که رعایت کردن آن‌ها در به دست آوردن فهمی نسبتاً صحیح و قابل توجیه از مثنوی تأثیر به‌سزایی خواهد داشت.

۱.۳. در مواجهه با مثنوی در پی یافتن خطاها و معایب نباشیم؛ دل و جان خویش را در اختیار مولانا قرار دهیم تا او مخاطب خویش را در وجود ما بیابد و با او سخن بگوید. ممکن است این پرسش پیش آید که در این صورت چگونه می‌توان سخن مولانا را ارزیابی کرد؟ نمی‌توان از همه‌ی انسان‌ها خواست که سخن مولانا را بی‌چون و چرا بپذیرند! در پاسخ باید گفت: داوری درباره‌ی هر کلامی متأخر از فهم کلام است؛ اگر پیش از فهم سخن، به‌داوری بنشینیم، نخواهیم توانست نتیجه‌ی مطلوب را به‌دست آوریم. با در نظر گرفتن نکاتی که در ابتدای بحث مطرح شد، مشخص می‌شود که فهم مثنوی معنوی شرایطی را می‌طلبد که از جمله آن‌ها دل سپردن و تسلیم بودن در مقام فهم کلام است؛ در مرحله‌ی بعد

می‌توانیم به دور از تعلق خاطر و خوش‌بینی، به‌داوری و ارزیابی منصفانه متن بپردازیم.

۲.۳. در فهم و ارزیابی مطالب مثنوی از معیار عقل جزوی استفاده نکنیم؛ همانطور که اشاره شد، مولانا عقل جزوی را در فهم کلام خویش قاصر می‌داند. با اندک تأملی می‌توان دریافت که اگر بخواهیم مطالب مثنوی را با عقل جزوی تحلیل کنیم به ناسازگاری‌ها و متناقض‌نماها (پارادوکس‌ها) بی‌شماری برخورد خواهیم کرد که حل و فصل آن‌ها بسیار دشوار و شاید غیر ممکن می‌نماید. لذا نیکوتر آن است که پیشنهاد مولانا را بپذیریم و با معیار عقل کلی با مثنوی مواجه شویم.

۳.۳. نظام سمبلیک مولانا را کشف کنیم و تمثیلات مثنوی را براساس آن تأویل نمائیم. در توضیح این مطلب باید گفت، نظام‌های سمبلیک در بستر مناطق جغرافیایی، مکاتب فکری یا ... شکل می‌گیرند. معمولاً در هر نظامی، مفاهیم و سمبل‌ها معنای خاصی دارند که ممکن است با نظام‌های دیگر مشترک باشد یا نباشد. به‌عنوان مثال، مفهوم "آب" در نظام سمبلیک مولانا معنایی خاص دارد که شاید در نظام‌های دیگر چنین بار معنایی را بر دوش نکشد. کشف این نظام معنایی از راه مطالعه دقیق متن و مقایسه تمثیل‌ها با یکدیگر به‌دست می‌آید. کشف این نظام تأثیر شگرفی در فهم دقیق مثنوی خواهد داشت.

۴.۳. از تشبیهات و تمثیلات چیزی را دریابیم که خود از ما می‌خواهد. معمولاً مولانا پس از طرح هر داستان یا تشبیهی نتیجه‌ای را که از طرح آن در نظر داشته است، بیان می‌کند و از توجه به ابعاد دیگر تشبیه، پیشگیری می‌کند. لذا مخاطب نیز باید به این نکته توجه داشته باشد و راه دیگری را نپیماید.

۵.۳. خط سیر مطالب را از دست ندهیم. همانطور که اشاره شد، مثنوی

مملو از داستان‌ها و مطالب تو در تو است، به طوری که گاهی مخاطب محور اصلی کلام را فراموش می‌کند. در چنین مواردی نباید خط سیر مطلب را از دست داد و گرفتار حاشیه‌روی‌های مولانا شد.

۶.۳. مطالبی را که با جهان‌بینی مولانا سازگاری ندارد، به مثنوی نسبت ندهیم. با مطالعهٔ مثنوی و دیگر آثار مولانا می‌توانیم به کلیات جهان‌بینی او دست یابیم و تنها آنچه را که با این جهان‌بینی سازگاری دارد به مثنوی اسناد دهیم.

بی‌نوشت‌ها:

۱. سایهٔ یزدان بود بنده خدا / مرده او زین عالم و زنده خدا
خلق ما بر صورت خود کرد حق / وصف ما از وصف تو گیرد سبق
آدم اصطرلاب اوصاف علوست / وصف آدم مظهر آیات اوست
هر چه دوری می‌نماید عکس اوست / همچو عکس ماه اندر آب جوست
۲. صاحب دل آینه شش‌رو شود / حق از او در شش جهت ناظر بود
هر که اندر شش جهت دارد مقر / نکندش بی‌واسطه او حق نظر
گر کند رو از برای او کند / ور قبول آرد همو باشد سند
بی از او ندهد کسی را حق نوال / شمه‌ای گفتم من از صاحب وصال
موهبت را بر کف دستش نهد / وز کفش آن را به محرومان دهد
با کفش دریای کل را اتصال / هست بی چون و چگونه بر کمال
اتصالی که نگنجد در کلام / گفتنش تکلیف باشد والسلام
۳. شیخ فعالست بی آلت چو حق / با مریدان داده بی گفتمی سبق
دل به دست او چو موم نرم رام / مهر او گه ننگ آرد گاه نام
کیف مدالظل نقش اولیاست / کو دلیل نور خورشید خداست
اندر این وادی مرو بی این دلیل / لا احب الاقلین گو چون خلیل
مهر پاکان در میان جان نشان / دل مده الا به مهر دلخوشان
چونک با شیخی تو دور از زشتی / روز و شب سیای و در کشتی

اختلاف پیدا کردن در چگونگی و شکل پیل

پیل اندر خانهٔ تاریک بود
 عرضه را آورده بودندش هُنود
 از برای دیدنش مردم بسی
 اندر آن ظلمت همی شد هر کسی
 دیدنش با چشم چون ممکن نبود
 اندر آن تاریکی اش کف می بسود
 آن یکی را کف به خرطوم او فتاد
 گفت همچون ناودان است این نهاد
 آن یکی را دست بر گوشش رسید
 آن بر او چون بادبیزن شد پدید
 آن یکی را کف چو بر پایش بسود
 گفت شکل پیل دیدم چون عمود
 آن یکی بر پشت او بنهاد دست
 گفت خود این پیل چون تختی بُدست
 همچنین هر یک به جزوی که رسید
 فهم آن می کرد هر جا می شنید
 از نظرگه گفتشان شد مختلف
 آن یکی دالش لقب داد این الف
 در کف هر کس اگر شمعی بُدی
 اختلاف از گفتشان بیرون شدی
 چشمِ حس همچون کف دست است و بس

نیست کف را بر همه او دسترس
 چشم دریا دیگر است و کف دگر
 کف بهل وز دیده دریا نگر
 جنبش کفها ز دریا روز و شب
 کف هم بینی و دریا نی عجب
 ما چو کشتیها به هم بر می زنیم
 تیره چشمیم و در آب روشنیم
 ای تو در کشتی تن رفته به خواب
 آب را دیدی نگر در آب آب
 آب را آبی ست کاو می راندش
 روح را روحی ست کاو می خواندش
 موسی و عیسی کجا بُد کافتاب
 کشت موجودات را می داد آب
 آدم و حوا کجا بود آن زمان
 که خدا افکند این زه در کمان
 این سخن هم ناقص است و ابتر است
 آن سخن که نیست ناقص آن سر است
 گر بگوید زان بلغزد پای تو
 ور نگوید هیچ از آن ای وای تو
 ور بگوید در مثال صورتی
 بر همان صورت بچسبی ای فتی
 بسته پایی چون گیا اندر زمین
 سر بجنبانی به بادی بی یقین

لیک پایت نیست تا نقلی کنی
 یا مگر پا را از این گل بر کنی
 چون کنی پا را حیاتت زین گل است
 این حیاتت را روش بس مشکل است
 چون حیات از حق بگیری ای روی
 پس شوی مستغنی از گل می روی
 شیر خواره چون ز دایه بگسلد
 لُوت خواره شد مر او را می هلد
 بسته شیر زمینی چون حبوب
 جو فطام خویش از قوت القلوب
 حرف حکمت خور که شد نور ستیر
 ای تو نور بی حُجب را ناپذیر
 تا پذیرا گردی ای جان نور را
 تابینی بی حجب مستور را
 چون ستاره سیر بر گردون کنی
 بلکه بی گردون سفر بی چون کنی
 آنچنان کز نیست در هست آمدی
 هین بگو چون آمدی مست آمدی
 راههای آمدن یادت نماند
 لیک رمزی بر تو خواهیم خواند
 هوش را بگذار و آنکه هوش دار
 گوش را بر بند و آنکه گوش دار
 نی نگویم ز آنک خامی تو هنوز

در بهاری تو ندیدیستی تَموز
 این جهان هم چون درخت است ای کرام
 ما بر او چون میوه‌های نیم‌خام
 سخت گیرد خام‌ها مر شاخ را
 زآنکه در خامی نشاید کاخ را
 چون بیخت و گشت شیرین لب‌گزان
 سُست گیرد شاخها را بعد از آن
 چون از آن اقبال شیرین شد دهان
 سرد شد بر آدمی مُلک جهان
 سختگیری و تعصّب خامی است
 تا جَنینی کار خون‌آشامی است
 چیز دیگر ماند اَمّا گفتنش
 با تو رُوحُ القُدُس گوید بی‌مَنَش
 نی تو گویی هم به گوش خویشتن
 نی من و نی غیر من ای هم تو من
 همچو آن وقتی که خواب اندر روی
 تو ز پیش خود به پیش خود شوی
 بشنوی از خویش و پنداری فلان
 با تو اندر خواب گفته‌ست آن نهان
 تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق
 بلکه گردونی و دریای عمیق
 آن تو زَفْتت که آن نهصد تُو است
 قُلزم اَسْتُ و غرقه گاه صد تُو است

خود به جای حدِّ بیداری ست و خواب
 دم مزن والله أعلم بالصَّواب
 دم مزن تا بشنوی از دم زنان
 آنچه نامد در زبان و در بیان
 دم مزن تا بشنوی زان آفتاب
 آنچه نامد در کتاب و در خطاب
 دم مزن تا دم زند بهر تو روح
 آشنا بگذار در کشتی نوح
 همچو کنعان کاشنا می کرد او
 که نخواهم کشتی نوح عدو
 هی بیا در کشتی بابا نشین
 تا نگردی غرق طوفان ای مهین
 گفت نی من آشنا آموختم
 من بجز شمع تو شمع افروختم
 هین مکن کاین موج طوفانِ بلاست
 دست و پا و آشنا امروز لاست
 بادِ قهر است و بلای شمع کُش
 جز که شمع حق نمی پاید خُمش
 گفت نی رفتم بر آن کوه بلند
 عاصم است آن که مرا از هر گزند
 هین مکن که کوه گاه است این زمان
 جز حبیب خویش را ندهد امان
 گفت من کی پندِ تو بشنوده‌ام

که طَمَع کردی که من زین دُوده‌ام
 خوش نیامد گفتِ تو هرگز مرا
 من بَرِی‌ام از تو در هر دو سرا
 هین مکن بابا که روزِ ناز نیست
 مر خدا را خویشی و انباز نیست
 تاکنون کردی و این دَم نازکی ست
 اندر این درگاه گیرا ناز کیست
 لم یلد لم یولد است او از قَدَم
 نی پدر دارد نه فرزند و نه عم
 ناز فرزندان کجا خواهد کشید
 ناز بابایان کجا خواهد شنید
 نیستم مولود پیرا کم بناز
 نیستم والد جوانا کم گزار
 نیستم شوهر نیم من شهوتی
 ناز را بگذار اینجا ای سَتی
 جز خضوع و بندگی و اضطرار
 اندر این حضرت ندارد اعتبار
 گفت بابا سالها این گفته‌ای
 باز می‌گویی به جهل آشفته‌ای
 چند از اینها گفته‌ای با هرکسی
 تا جواب سرد بشنودی بسی
 این دم سردِ تو در گوشم نرفت
 خاصه اکنون که شدم دانا و زَفَت

گفت بابا چه زیان دارد اگر
 بشنوی یک بار تو پند پدر
 همچنین می گفت او پند لطیف
 همچنان می گفت او دفع عنیف
 نی پدر از نصح کنعان سیر شد
 نی دمی در گوش آن ادبیر شد
 اندر این گفتن بُدند و موج تیز
 بر سر کنعان زد و شد ریز ریز
 نوح گفت ای پادشاه بُردبار
 مر مرا خر مُرد و سیلت بُرد بار
 وعده کردی مر مرا تو بارها
 که بیابد اهلت از طوفان رها
 دل نهادم بر امیدت من سلیم
 پس چرا بر بود سیل از من گلیم
 گفت او از اهل و خویشان نبود
 خود ندیدی تو سپیدی او کبود
 چون که دندان تو کرمش درفتاد
 نیست دندان بر کتش ای اوستاد
 تا که باقی تن نگردد زار از او
 گرچه بود آن تو شو بیزار از او
 گفت بیزارم ز غیر ذات تو
 غیر نبود آن که او شد مات تو
 تو همی دانی که چونم با تو من

بیست چندانم که با باران چمن
 زنده از تو شاد از تو عایلی
 مُغْتَدِی بی واسطه و بی حایلی
 متّصل نی مُنفصل نی ای کمال
 بلکه بی چون و چگونه و اعتلال
 ماهیانیم و تو دریای حیات
 زنده‌ایم از لطف ای نیکوصفات
 تو نگنجی در کنار فکرتی
 نی به معلولی قرین چون علتی
 پیش از این طوفان و بعد این مرا
 تو مخاطب بوده‌ای در ماجرا
 با تو می‌گفتم نه با ایشان سخن
 ای سخن‌بخش نو و آن کهن
 نی که عاشق روز و شب گوید سخن
 گاه با اطلال و گاهی با دَمِنِ
 روی در اطلال کرده ظاهراً
 او که را می‌گوید آن مدحّت که را
 شکر طوفان را کنون بگماشتی
 واسطه اطلال را برداشتی
 زآنکه اطلال لئیم و بد بُدند
 نی ندایی نی صدایی می‌زدند
 من چنان اطلال خواهم در خطاب
 کز صدا چون کوه واگوید جواب
 تا مُثَنَّا بشنوم من نام تو

عاشقم بر نام جان آرام تو
 هر نبی زان دوست دآرد کوه را
 تا مئنا بشنود نام تو را
 آن که پستِ مثالِ سنگلاخ
 موش را شاید نه ما را در مُناخ
 من بگویم او نگردد یارِ من
 بی صدا ماند دمِ گفتارِ من
 با زمین آن به که هموارش کُنی
 نیست همدم با قدم یارش کُنی
 گفت ای نوح ار تو خواهی جمله را
 حشر گردانم بر آرم از ثرا
 بهر کنعانی دل تو نشکنم
 لیک از احوال آگه می‌کنم
 گفت نی نی راضی‌ام که تو مرا
 هم کنی غرقه اگر باید تو را
 هر زمانم غرقه می‌کن من خوشم
 حکم تو جان است چون جان می‌کشم
 ننگرم کس را و گر هم بنگرم
 او بهانه باشد و تو مُنظرم
 عاشق صنّع توام در شُکر و صبر
 عاشق مصنوع کی باشم چو گیر
 عاشق صنّع خدا با فر بُود
 عاشقِ مصنوعِ او کافر بود

تمرین:

۱. با راهنمایی استاد خود ویژگی‌های نماد موسی در داستان‌های مثنوی را بررسی کنید و با توجه به این ویژگی‌ها، نکات عرفانی داستان زیر را از دیدگاه مولانا تحلیل کنید.

انکار کردن موسی علیه‌السلام بر مناجات چوپان

دید موسی یک شبانی را به راه
 کاو همی گفت ای گزیننده اله
 تو کجایی تا شوم من چاکرت
 چارقت دوزم کنم شانه سرت
 جامه‌ات شویم شُپشهایت کُشم
 شیر پیشت آورم ای محتشم
 دستکت بوسم بمالم پایکت
 وقت خواب آید برویم جایکت
 ای فدای تو همه بزهای من
 ای به یادت هَیْ هَیْ و هَیْهای من
 این نمط بیهوده می گفت آن شبان
 گفت موسی با کی است این ای فلان
 گفت با آن کس که ما را آفرید
 این زمین و چرخ از او آمد پدید
 گفت موسی های بس مُدبِر شدی
 خود مسلمان ناشده کافر شدی
 این چه ژاژ است و چه کفر است و فُشار

پنبه‌ای اندر دهان خود فشار
 گند کفر تو جهان را گنده کرد
 کفر تو دیبای دین را ژنده کرد
 چارق و پاتابه لایق مر توراست
 آفتابی را چنینها کی رواست
 گر نبندی زین سخن تو حلق را
 آتشی آید بسوزد خلق را
 آتشی گر نامدست این دود چیست
 جان سیه گشته روان مردود چیست
 گر همی دانی که یزدان داور است
 ژاژ و گستاخی تو را چون باور است
 دوستی بی خرد خود دشمنی ست
 حق تعالی زین چنین خدمت غنی ست
 با که می‌گویی تو این با عمّ و خال
 جسم و حاجت در صفات ذوالجلال
 شیر او نوشد که در نشو و نماست
 چارق او پوشد که او محتاج پاست
 ور برای بنده‌ش است این گفت و گو
 آنکه حق گفت او من است و من خود او
 آنکه گفت اینی مرضت لم تعد
 من شدم رنجور او تنها نشد
 آنکه بی‌یسمع و بی‌بصر شده‌ست
 در حق آن بنده این هم بی‌هده‌ست

بی ادب گفتن سخن با خاص حق
 دل بمیراند سیه دارد و رَق
 گر تو مردی را بخوانی فاطمه
 گرچه یک جنسند مرد و زن همه
 قصدِ خون تو کند تا ممکن است
 گرچه خوش خو و حلیم و ساکن است
 فاطمه مدح است در حق زنان
 مرد را گویی بود زخم سنان
 دست و پا در حق ما استایش است
 در حق پاکِ حق آرایش است
 لم یلد لم یولد او را لایق است
 والد و مولود را او خالق است
 هرچه جسم آمد ولادت وصف اوست
 هر چه مولود است او زین سوی جوست
 زآنکه از کون و فساد است و مهین
 حادث است و مُحدثی خواهد یقین
 گفت ای موسی دهانم دوختی
 وز پشیمانی تو جانم سوختی
 جامه را بدردید و آهی کرد و تفت
 سر نهاد اندر بیابان و برفت

عتاب کردن حقّ تعالی موسی را علیه السلام از بهر شبان

وحی آمد سوی موسی از خدا

بنده ما را ز ما کردی جدا
 تو برای وصل کردن آمدی
 یا خود از بهر بریدن آمدی
 تا توانی پا مننه اندر فراق
 ابغض الاشياء عندی الطلاق
 هرکسی را سیرتی بنهاده‌ام
 هرکسی را اصطلاحی داده‌ام
 در حق او مدح و در حق تو ذم
 در حق او شهد و در حق تو سم
 ما بری از پاک و ناپاکی همه
 از گرانجانی و چالاکي همه
 من نکردم امر تو سودی کنم
 بلکه تا بر بندگان جودی کنم
 هندوان را اصطلاح هند مدح
 سندیان را اصطلاح سند مدح
 من نگردم پاک از تسبیحشان
 پاک هم ایشان شوند و دُرْفشان
 ما زبان را ننگریم و قال را
 ما درون را بنگریم و حال را
 ناظر قلبیم اگر خاشع بود
 گرچه گفت لفظ ناخاضع رود
 زآنکه دل جوهر بود گفتن عرض
 پس طُفیل آمد عرض جوهر غرض

چند از این الفاظ و اضمار و مجاز
سوز خواهم سوز با آن سوز ساز
آتشی از عشق در جان برفروز
سر به سر فکر و عبارت را بسوز
موسیا آداب دانان دیگرند
سوخته جان و روانان دیگرند
عاشقان را هر نفس سوزیدنی است
بر ده ویران خراج و عشر نیست
گر خطا گوید و را خاطی مگو
ور بودن پُر خون شهیدان را مشو
خون شهیدان را ز آب اولی تر است
این خطا از صد صواب اولی تر است
در درون کعبه رسم قبله نیست
چه غم ار غواص را پاچیله نیست
تو ز سرمستان قلاووزی مگو
جامه چاکان را چه فرمایی رفو
ملت عشق از همه دینها جداست
عاشقان را ملت و مذهب خداست
لعل را گر مُهر نبود باک نیست
عشق در دریای غم غمناک نیست

وحی آمدن موسی را علیه السلام در عذر آن شبان

بعد از آن در سرِّ حق نهفت

رازهایی کآن نمی آید به گفت
 بر دل موسی سخنها ریختند
 دیدن و گفتن به هم آمیختند
 چند بیخود گشت و چند آمد به خود
 چند پدید از ازل سوی ابد
 بعد از این گر شرح گویم ابلهی ست
 زآنکه شرح این و رای آگهی ست
 و بر بگویم عقلمها را برکنند
 و نویسم بس قلمها بشکنند
 چون که موسی این عتاب از حق شنید
 در بیابان در پی چوپان دوید
 بر نشان پای آن سرگشته راند
 گرد از پره بیابان برفشاند
 گام پای مردم شوریده خود
 هم ز گام دیگران پیدا بود
 یک قدم چون رُخ ز بالا تا نشیب
 یک قدم چون پیل رفته بر وُریب
 گاه چون موجی برافرازان علم
 گاه چون ماهی روانه بر شکم
 گاه بر خاکی نبشته حال خود
 همچو رمالی که رملی بر زند
 عاقبت دریافت او را و بدید
 گفت مژده ده که دستوری رسید

هیچ آدابی و تربیتی مجو
 هر چه می خواهد دل تنگت بگو
 کفر تو دین است و دینت نور جان
 ایمنی وز تو جهانی در امان
 ای معاف یفعل الله ما یشا
 بی محابا رو زبان را بر گشا
 گفت ای موسی از آن بگذشته‌ام
 من کنون در خونِ دل آغشته‌ام
 من ز سدرهٔ منتهی بگذشته‌ام
 صد هزاران ساله زان سو رفته‌ام
 تازیانه بر زدی اسبم بگشت
 گنبدی کرد و زگردون برگذشت
 مَحْرَم ناسوت ما لاهوت باد
 آفرین بر دست و بر بازوت باد
 حال من اکنون برون از گفتن است
 این چه می گویم نه احوال من است
 نقش می بینی که در آینه‌ای ست
 نقش توست آن نقش آن آینه نیست
 دم که مردِ نایی اندر نای کرد
 در خور نای است نه در خورد مرد
 هان و هان گر حمد گویی گر سپاس
 همچو نافر جام آن چوپان شناس
 حمد تو نسبت بدان گر بهتر است

لیک آن نسبت به حق هم ابتر است
 چند گویی چون غطا برداشتند
 کاین نبوده ست آن که می پنداشتند
 این قبول ذکر تو از رحمت است
 چون نماز مستحاضه رُخصت است
 با نماز او بیالوده ست خون
 ذکر تو آلوده تشبیه و چون
 خون پلید است و به آبی می رود
 لیک باطن را نجاستها بود
 کآن به غیر آب لطف کردگار
 کم نگردد از درون مرد کار
 در سجودت کاش روگردانی ای
 معنی سُبْحَانَ رَبِّي دانی ای
 کای سجودم چون وجودم ناسزا
 مر بدی را تو نکویی ده جزا
 این زمین از حلم حق دارد اثر
 تا نجاست بُرد و گُلها داد بر
 تا پیوشد او پلیدی های ما
 در عوض بر رُوید از وی غنچه ها
 پس چو کافر دید کاو در داد و جود
 کم تر و بی مایه تر از خاک بود
 از وجود او گل و میوه نرست
 جز فساد جمله پاکی ها نجست

گفت واپس رفته‌ام من در ذهاب
 حسرتا یا لیتنی کنت تراب
 کاش از خاکی سفر نگزیدمی
 همچو خاکی دانه‌ای می‌چیدمی
 چون سفر کردم مرا راه آزمود
 زین سفر کردن ره آوردم چه بود
 زان همه میلش سوی خاک است کاو
 در سفر سودی نبیند پیش رو
 روی واپس کردنش آن حرص و آز
 روی در ره کردنش صدق و نیاز
 هر گیا را کش بود میل عُلا
 در مزید است و حیات و در نما
 چون که گردانید سر سوی زمین
 در کمی و خشکی و نقص و غَین
 میل روح چون سوی بالا بود
 در تزاید مرجعت آنجا بود
 ور نگونساری سرت سوی زمین
 آفلی حق لایحب الافلین



آب در آینه

(غزلیات خواجه شمس الدین حافظ شیرازی)

اشاره

از پس سنایی علاوه بر شیوهٔ مثنوی سرایی در ادبیات عرفانی شیوهٔ دیگری نیز رواج یافت و آن شیوهٔ تغزل و شرح عاشقی در اشعار است. پرداختن این شیوه با مثنوی سرایی بسیار متفاوت است و به همین نسبت فهم آن نیز راه دیگری می‌طلبد. بسیاری از سرایندگان که به مرام و مسلک معنوی شهرت داشتند اشعاری در این قالب سروده‌اند و این اشعار باعث ایجاد پرسش‌های بسیاری در افکار و اذهان شده است. برخی بر این باورند که این اشعار بویی از عرفان و معنویت ندارند و بعضی نیز نگاهی معکوس دارند. اما فارغ از این ماجرای تایید و انکار، شکی نیست که غزل‌های فراوانی از افرادی که به عرفان و معنویت شهرت داشته‌اند بر جای مانده است و ما نمی‌توانیم این مجموعهٔ عظیم را نادیده بگیریم. به دو دلیل غزلیات حافظ را به‌عنوان نمونهٔ این شیوه انتخاب کرده‌ایم؛ یکی اینکه ما سفر تاریخی را شیوهٔ خویش در این مجموعه قرار داده‌ایم

و ناگزیر از پیش‌روی در امتداد تاریخ هستیم و دیگری اینکه به اعتراف بسیاری از پژوهش‌گران دیوان حافظ مجموعه‌ای منقح از غزلیات است که گویی چکیده همه آثار شاعران غزل‌سرای پیش از او است. بسیاری بر این باورند که حافظ علاوه بر آنکه تشخص و منحصر به فردی خود را در مضمون‌آفرینی و غزل‌سرایی حفظ کرده است از آثار شاعران پیش از خود نیز به کمال بهره‌جسته است و به قولی آنچه خوبان همه دارند حافظ یک‌جا دارد.

۱. شعر حافظ از جمله متونی است که درباره آن آثار بسیاری تألیف شده است و مورد اظهار نظرها و داوری‌های بی‌شماری قرار گرفته است. اما در این مجال پیش از هر سخن، لازم است نکته‌ای را یادآور شویم؛ به‌نظر می‌رسد در مواجهه با شعر حافظ امکان بررسی‌های معناشناسانه چندان میسر نباشد. غرض از بررسی‌های معناشناسانه مطالعه متن با انگیزه راهیابی به ذهن صاحب اثر و کشف دلالت‌هایی از متن به‌سوی معانی پنهان در ذهن او است.^۱ در بررسی‌های معناشناسانه، متن از آن رو معتبر است که روایتگر معنایی در ذهن گوینده باشد و غرض از تلاش و بررسی، نزدیک شدن بدان معنا است. طبیعتاً گوینده نمی‌تواند وقتی عبارتی را به کار می‌برد معانی بی‌شماری را در ذهن خود داشته باشد اما مخاطب می‌تواند معانی متعددی را از متن دریابد. تلاش‌های معناشناسانه در پی کشف آن معنایی است که نزدیک‌ترین معنا به آنچه در ذهن گوینده است، باشد. برای دستیابی به این تشخیص، بررسی قرائنی در متن و ابعاد وجودی گوینده همچون تاریخ، جغرافیای تاریخی، ویژگی‌های روحی و روانی و ... به یاری مخاطب می‌آیند تا او را به آنچه در ذهن گوینده بوده است، راهنمایی کنند. اما درباره حافظ چنین قرائنی یا

دردست نیست یا امکان بررسی آن‌ها میسر نیست. به تعبیر دیگر حافظ به نحوی سخن گفته است که معنای مخفی در ذهن او بر مخاطب فاش نشود. او خود قرائنی را که بتواند مخاطب را به ذهنش نزدیک کند، در کلامش نگنجانده است. لذا می‌بینیم که شعر و شخصیت او همواره مورد اظهارنظرهای ضد و نقیض قرار می‌گیرد. با این توضیح، جستجو و تحقیق دربارهٔ شخصیت حافظ و نکاتی از قبیل سطح معنوی او، اعتقادات قلبیش و... را تلاش پرثمری نمی‌بینیم؛ لاجرم این بحث را به بررسی چگونگی فهم آثار حافظ اختصاص می‌دهیم و طبیعتاً راه به سوی اتفاقاتی خواهیم برد که برای مخاطب، در مواجههٔ عارفانه با ابیات او رخ می‌دهد و ما در این راستا کیفیت فهم گزاره‌های عرفانی از آثار وی را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۲. برای فهم شعر حافظ اولین گام، فهم معنای ظاهری عبارت‌هایی است که او در شعرش به کار برده و نیز عناصر تشکیل دهندهٔ آن‌ها. حافظ در شعرش اغلب پنج گروه از مفاهیم را به کار می‌برد؛ الف) مفاهیم مربوط به می‌خواری (همچون ساغر، مینا، کأس، ساقی و...) ب) مفاهیم مربوط به عشق (همچون شاهد، لب، بوسه و ...) البته مفاهیم مربوط به مسیحیت که در شعر حافظ کاربرد دارد نیز در اغلب موارد به مفاهیم عاشقانه مربوط است. (مفاهیمی از قبیل دیر، زنار و ...) ج) مفاهیم مربوط به طبیعت (همچون گل، بلبل، چمن و ...) د) مفاهیم مربوط به دنیای تصوف (همچون پیر، خانقاه، صوفی و ...) ه) مفاهیم مربوط به شریعت و قوانین آن (همچون مسجد، محراب، سجده، ریا و...) هر گروه از این مفاهیم در شعر حافظ مرتبه‌ای از تکریم یا تقبیح دارند. می‌توان گفت مفاهیم مربوط به شریعت همواره مورد تقبیح حافظ قرار گرفته‌اند. در

مرتبه بعد مفاهیم صوفیانه قرار دارند که به جز مفهوم پیر - که بسیار نزد حافظ عزیز است - معمولاً تقبیح شده‌اند، البته تصویری که حافظ از مفاهیم صوفیانه ارائه می‌کند، به اندازه مفاهیم مربوط به شریعت سیاه و تاریک نیست. مفاهیم مربوط به عشق مورد علاقه و تکریم حافظند و مفاهیم مربوط به می‌خواری گویی لختی عزیزتر از مفاهیم عاشقانه هستند. مضامین جهان طبیعت نیز به‌عنوان محملی برای مفاهیم عزیز حافظ، تکریم شده‌اند. برای درک معانی ظاهری ابیات حافظ، لازم است معنای این مفاهیم را بدانیم و درک کنیم که این مفاهیم در شبکه شعر حافظ چه شرایطی دارند.

۳. اگر اولین گام را پشت‌سر نهیم و معنای ظاهری ابیات حافظ را درک کنیم، در مرحله بعد نوبت به فهم نکات عرفانی از این ابیات می‌رسد. مسئله فهم عرفانی متن توسط افراد، دو جنبه دارد؛ یکی جنبه درونی که به حیطة مافی‌الضمیر افراد مربوط می‌شود و در دسترس دیگران قرار ندارد و دیگری جنبه بیرونی آن که با اظهار فهم به دیگران شکل می‌گیرد؛ در جنبه بیرونی، داوری دیگران درباره آنچه ما فهم می‌نامیم، نقش مهمی ایفا می‌کند و حتی می‌تواند در حیطة درونی نیز تأثیر قابل توجهی بگذارد. در ادامه سعی می‌کنیم ابعاد این دو جنبه را تا حدودی تحلیل کنیم.

چیزی که ما از آن تعبیر به فهم عرفانی می‌کنیم همواره فرآیند ثابتی نیست؛ ما فرآیندهای مختلفی در درون خویش را به فهم عرفانی تعبیر می‌کنیم. گاهی ما متنی را مطالعه می‌کنیم و ناگهان مطلبی را در درون خود احساس می‌کنیم و درمی‌یابیم که با مطالعه این اثر این نکته بر ما مکشوف شده است و از چنین فرآیندی به فهم متن تعبیر می‌کنیم.

گاهی نیز مطلبی را در درون خود از پیش داریم و با مطالعه اثر، احساس می‌کنیم این متن از آن مطلب درونی ما حکایت می‌کند، در این مورد نیز از تعبیر فهم استفاده می‌کنیم. گاه با مطالعه متنی نکته‌ای را دریافته‌ایم و با مطالعه متن دیگر، احساس می‌کنیم همان مطلبی را که از متن اول دریافته بودیم، درک کرده‌ایم و باز این احساس را به فهم تعبیر می‌کنیم. از این قبیل فرآیندهای درونی، نمونه‌های دیگری نیز وجود دارد که ما همه آن‌ها را با عنوان فهم می‌شناسیم. تا بدینجا سر و کار ما با برخی احساسات درونی در افراد است که تا به ظهور نرسند، از سوی دیگران قابل بررسی و تحلیل نیستند، اما در درون فرد تاحدودی قابل تحلیلند. این احساسات درونی همچنان در درون افراد باقی نمی‌مانند بلکه به واسطه گزاره‌هایی ظاهر می‌شوند و در معرض فهم و داوری افراد دیگر قرار می‌گیرند. این گزاره‌ها روایت‌گر دو موضوعند؛ یکی مطلبی که فرد در درون خود احساس کرده است و آن را نتیجه فرآیند فهم متن می‌داند و دیگری نسبتی که متن با یافته‌های فرد دارد. از این دو موضوع همواره موضوع دوم مورد داوری و اظهار نظر دیگران قرار می‌گیرد. به تعبیر دیگر، ارزیابی افراد از فهم متون توسط دیگران تنها در عرصه نسبت موضوع فهم شده به متن می‌تواند معتبر باشد. با این توصیف وقتی که فرد گزاره‌ای را به عنوان فهم خود از متنی بیان می‌کند، دیگران به خود حق می‌دهند درباره نسبت مطلبی که او دریافته با آنچه در متن وجود دارد، داوری کنند و تشخیص دهند که آیا متن به موضوعی که فرد دریافته است، دلالت می‌کند یا نه؟ گاه داوری دیگران درباره این نسبت، در فرآیند درونی فهم توسط فرد نیز تأثیر می‌گذارد و آن را دگرگون می‌کند.

همانطور که ملاحظه شد، فرآیند فهم، اتفاقات پیچیده‌ای را دربر

می‌گیرد که هریک در ارتباطی مستقیم با دیگری است و این مجموعه، شبکه‌ای را پدید می‌آورد که هرچند همه ابعاد آن به‌وضوح بر ما روشن نیست ولی ما همواره درباره آن سخن می‌گوییم و داوری می‌کنیم. آنچه در این بحث برای ما حائز اهمیت است، همین داوری است؛ داوری ما درباره فهم دیگران و داوری دیگران درباره فهم ما عرصه تلاش مشترک ما انسان‌ها برای فهم متون و تأثیرگذاری بر یکدیگر است، چراکه سایر اتفاقات در درون افراد و پنهان از دیگران واقع می‌شود. پس لازم است ما برای داوری‌هایمان درباره یکدیگر به یک فصل مشترک و قانون عمومی دست یابیم تا بتوانیم بر مبنای آن قضاوت‌هایمان را منصفانه و مفید فایده ترتیب دهیم. تلاش برای دستیابی به چنین قانونی از مدت‌ها پیش مورد توجه آدمیان بوده است و امروزه دانشی با این محتوا وجود دارد که ما از آن با عنوان هرمنوتیک یا منطق فهم متن یاد می‌کنیم. تلاش‌هایی که دانشمندان این علم انجام داده‌اند، نکات قابل تأمل و کارگشایی را به‌دست داده اما این دانش هنوز در حال پیشرفت است و هر روز نکات ارزشمند جدیدی به یافته‌ها و قواعدش افزوده می‌شود. اطلاع از حاصل تلاش‌های عالمان هرمنوتیک می‌تواند ما را در اظهار فهممان و داوری‌هایمان یاری رساند ولی حتی در صورت عدم اطلاع از این قواعد، نیز بدهتاً و با مراجعه به وجدان خویش می‌توانیم گامی در راه قانون‌مند ساختن فهم و قضاوت‌هایمان برداریم؛ توجه به مسئله قرائن و دلالت‌های متن کلید اصلی این تلاش است.

۴. پیش از این سخنی درباره شیوه‌های فهم ابیات حافظ و اهمیت قانونمندی آن - که البته می‌تواند بر هر متنی ناظر باشد - بیان کردیم، حال شاید دقت در برخی نکات که می‌تواند رهن چنین فهم‌هایی باشد،

خالی از لطف نباشد. امروزه گاهی برای تأویل عرفانی ابیات حافظ سعی می‌شود برای مفاهیمی که وی مطرح کرده است، معادل‌هایی در میان مفاهیمی که سایر عارفان مطرح کرده‌اند، یافت شود. مثلاً اگر حافظ از گیسوان مجعد و پُریچ و تاب معشوق سخن گفته است، مخاطب تلاش می‌کند در آثار عارف دیگری مثلاً ابن عربی مفهومی همچون اسماء الهی بیابد و این دو را ناظر به یک معنا بداند. چنین شیوه‌ای را در بخش پیش به‌عنوان یکی از شیوه‌های فهم برشمردیم. حال این شیوه را مورد دقت قرار می‌دهیم تا یکی از خطاهایی را که احتمال بروز آن در این فرآیند وجود دارد، از ریشه بشناسیم. امروز ممکن است ما به دلایلی ترجیح دهیم مفاهیم حافظ را با استفاده از مفاهیم ابن عربی تأویل کنیم و این تأویل را با نمونه‌هایی از این دست تقریر می‌کنیم: "اگر حافظ از زلف جعد یار که عاشق در آن گرفتار می‌شود سخن گفته است، این سخن معنایی ظاهری و معنایی باطنی دارد (معنایی حقیقی و معنایی مجازی دارد)، معنای باطنی این مفهوم همان حجاب اسماء حق است که سالک باید در مسیر پریچ و خم آن‌ها سلوک کند تا از کثرت عبور کند و به وحدت نائل آید" ما در این تلاش دو گروه از مفاهیم را ناظر به یک معنا دانستیم اما در این عبارات، نکات دیگر نیز مستتر است؛ ما مفاهیم گروه دوم را به نحوی نزدیک‌تر به معنا دانستیم، لذا گفتیم مراد از گیسو اسماء‌اند و نگفتیم مراد از اسماء گیسو است. علت این نزدیک‌تر دانستن آن است که مفاهیم گروه اول معنایی دارند که - قاعدتاً - در درجهٔ اول بدان‌ها دلالت می‌کنند و اگر ما معنای عرفانی برای آن‌ها در نظر می‌گیریم معنایی درجهٔ دوم است در حالی که گروه دوم معنای درجهٔ اولشان که بدایتاً به ذهن متبادر می‌شود همان معنای عرفانی است. به تعبیر دیگر، ما مفهومی را که مجازاً بر معنای مورد نظرمان دلالت داشت با مفهومی

که حقیقتاً بر آن معنا دلالت داشت، توضیح دادیم. چنین تلاشی البته تلاش موجهی است اما نکته‌ای که ممکن است رهن این قبیل تلاش‌ها شود این است که معنایی که ما این مفاهیم را دال بر آن می‌دانیم، حاصل یک تجربه عرفانی است و تجربیات عرفانی - به شهادت بسیاری از مکاتب عرفانی اسلامی و غیر اسلامی - اغلب در مرتبه‌ای از جهان صورت می‌گیرد که ما در سنت عرفانی خود، آن را به نام عالم مثال می‌شناسیم. تجربیاتی که در عالم مثال برای افراد مختلف رخ می‌دهد همه از یک جنس و یک سنخ نیستند بلکه هر فرد تجربه‌ای مخصوص به خود را دارد که شاید برای هیچ فرد دیگری تکرار نشود. مفاهیمی نیز که ما آن‌ها را دال بر این قبیل تجربیات می‌دانیم، بر اساس ویژگی‌های همین تجربیات شکل می‌گیرند. لذا ممکن است فردی برای بیان تجربیاتش از مفاهیمی که پیش‌تر سابقه معنایی دیگری داشته‌اند بهره‌گیرد و حتی آن سابقه معنایی نیز در دلالت بر معنای عرفانی دخالت داشته باشد و فرد دیگری مفاهیمی را به کار گیرد که پیش‌تر سابقه معنایی نداشته باشند. با این توصیف شاید نتوان برای هر یک از مفاهیمی که حافظ به کار گرفته است در پی یافتن مفاهیمی بود که از نگاه ما معنای درجه اول آن‌ها تجربیات عرفانی باشند. البته همانطور که پیش‌تر بیان شد اگر با مطالعه ابیات حافظ، معنایی را در درون خویش یافتیم و با مطالعه متن دیگری همان معنا را در ضمیرمان شناختیم، اظهار این مطابقت که ریشه در درون خود ما دارد موجه است. اما خطا از جایی آغاز می‌شود که تصور کنیم تجربیات عرفانی همه از یک جنسند و تنها در استفاده مفاهیم اختلاف پیش آمده و در نهایت در پی آن باشیم که هر یک از مفاهیم حافظ را با مفهومی که عارف دیگر به کار برده است، هم‌معنا بدانیم. می‌بینیم که این قبیل خطاها در تأویلات ما بسیار رخ می‌نمایند و چاره این خطاها

نیز تنها در دقت به فرآیندی است که در درون ما اتفاق می‌افتد و ما آن را فهم می‌نامیم. این نکته را نیز نباید هیچگاه از ذهن خود دور کنیم که فهم، احساسی درونی است و اگر چنین احساسی را در درون نداشته باشیم تنها کاری که می‌کنیم تکرار طوطی‌وار سخنان دیگران است و چنین اتفاقی سرمنشاء انواع خطاها است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. رویکرد معناشناسانه به متن از جنبه‌های گوناگونی تعریف می‌شود. تعریف ما از این اصطلاح، تنها همان است که در متن بدان اشاره شد و دیگر تعاریف این اصطلاح مورد نظر نیست.

غزل

۱

سال‌ها دل طلب جام جم از ما میکرد
 وانچه خود داشت ز بیگانه تمنا میکرد
 گوهری کز صدف کون و مکان بیرون بود
 طلب از گمشدگان لب دریا میکرد
 مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش
 کو به تأیید نظر حل معما میکرد
 دیدمش خرم و خندان قدح باده بدست
 و اندر آن آینه صد گونه تماشا میکرد
 گفتم «این جام جهان بین بتو کی داد حکیم؟»
 گفت «آن روز که این گنبد مینا میکرد»
 این همه شعبده‌ها عقل که میکرد آنجا
 سامری پیش عصا و ید بیضا می‌کرد
 گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند
 جرمش این بود که اسرار هویدا میکرد
 آنکه چون غنچه دلش راز حقیقت بنهفت
 ورق خاطر ازین نکته محشا میکرد
 فیض روح القدس ار باز مدد فرماید
 دیگران هم بکنند آن چه مسیحا میکرد
 بیدلی در همه احوال خدا با او بود
 او نمی‌دیدش و از دور خدایا میکرد

گفتمش سلسله زلف بتان از پی چیست
گفت حافظ گله‌ئی از دل شیدا میکرد

۲

دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما
چیست یاران طریقت بعد ازین تدبیر ما
ما مریدان روی سوی کعبه چون آریم چون
روی سوی خانه خمار دارد پیر ما
در خرابات طریقت نیز هم منزل شویم
«کاینچنین رفتست در عهد ازل تقدیر ما»
عقل اگر داند که دل در بند زلفش چون خوشست
عاقلان دیوانه گردند از پی زنجیر ما
روی خوبت آیتی از لطف بر ما کشف کرد
زان سبب جز لطف و خوبی نیست در تفسیر ما
با دل سنگینت آیا هیچ در گیرد شبی؟
آه آتشبار و سوز ناله شبگیر ما
مرغ دل را صید جمعیت بدام افتاده بود
زلف بگشادی و باز از دست شد نخجیر ما
تیر آه ما ز گردون بگذرد حافظ خموش
رحم کن بر جان خود پرهیز کن از تیر ما

۳

دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند
گل آدم بسرشتند و به پیمانہ زدند

ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت
 با من راه نشین باده مستانه زدند
 شکر ایزد که میان من و او صلح افتاد
 صوفیان رقص کنان ساغر شکرانه زدند
 جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه
 چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند
 آسمان بار امانت نتوانست کشید
 قرعه کار بنام من دیوانه زدند
 ما به صد خرمن پندار ز ره چون نرویم
 چون ره آدم خاکی بیکی دانه زدند
 آتش آن نیست که از شعله او خندد شمع
 آتش آنست که در خرمن پروانه زدند
 کس چو حافظ نگشود از رخ اندیشه نقاب
 تا سر زلف عروسان سخن شانه زدند

۴

مرا عهدیست با جانان که تا جان در بدن دارم
 هواداران کویش را چو جان خویشتن دارم
 مرا در خانه سروی هست کاندر سایه قدش
 فراغ از سرو بستانی و شمشاد چمن دارم
 صفای خلوت خاطر از آن شمع چگل جویم
 فروغ چشم و نور دل از آن ماه ختن دارم
 به کام و آرزوی دل چو دارم خلوتی حاصل

چه فکر از خبث بدگویان میان انجمن دارم
 شراب خوشگوارم هست و یار مهربان ساقی
 ندارد هیچکس باری چنین عیشی که من دارم
 سزد کز خاتم لعلش زخم لاف سلیمانی
 چو اسم اعظم باشد چه باک از اهرمن دارم
 خدا را ای رقیب امشب زمانی دیده برهم نه
 که من با لعل خاموشش نهانی صد سخن دارم
 گرم صد لشکر از خوبان به قصد دل کمین سازند
 بحمد الله و المنه بتی لشکرشکن دارم
 الا ای پیر فرزانه مکن عییم ز میخانه
 که من در ترک پیمانه دلی پیمان شکن دارم
 چو در گلزار اقبالش خرامانم بحمدالله
 نه میل لاله و نسرين نه برگ نسترن دارم
 به رندی شهره شد حافظ میان همدمان لیکن
 چه غم دارم که در عالم قوام الدین حسن دارم

۵

صوفی ار باده به اندازه خورد نوشش باد
 ورنه اندیشه این کار فراموشش باد
 آنکه یک جرعه می از دست تواند دادن
 دست با شاهد مقصود در آغوشش باد
 نرگس مست نوازش کن مردم دارش
 خون عاشق بقدر گری بخورد نوشش باد

چشمم از آینه داران خط و خالش گشت
 لبم از بوسه ربایان بر و دوشش باد
 گر چه از کبر سخن با من درویش نگفت
 جان فدای شکرین پسته خاموشش باد
 پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
 آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد
 شاه ترکان سخن مدعیان می شنود؟!
 شرمی از مظلومه خون سیاوشش باد
 به غلامی تو مشهور جهان شد حافظ
 حلقه بندگی زلف تو در گوشش باد

۶

دلا بسوز که سوز تو کارها بکند
 نیاز نیمشبی دفع صد بلا بکند
 عتاب یار پریچهره عاشقانه بکش
 که یک کرشمه تلافی صد جفا بکند
 ز ملک تا ملکوتش حجاب برگیرند
 هر آن که خدمت جام جهان نما بکند
 طیب عشق مسیحادم است و مشفق لیک
 چو درد در تو نبیند کرا دوا بکند
 تو با خدای خود انداز کار و دل خوشدار
 که رحم اگر نکند مدعی، خدا بکند
 ز بخت خفته ملولم بود که بیداری
 به وقت فاتحه صبح یک دعا بکند

بسوخت حافظ و بویی ز زلف یار نبرد
مگر دلالت این دولتش صبا بکند

۷

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند
وندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
بیخود از شعشعه پرتو ذاتم کردند
باده از جام تجلی صفاتم دادند
چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی
آن شب قدر که این تازه براتم دادند
بعد از این روی من و آینه و صف جمال
که در آن جا خبر از جلوه ذاتم دادند
من اگر کامروا گشتم و خوشدل چه عجب
مستحق بودم و اینها به زکاتم دادند
هاتف آنروز به من مژده این دولت داد
که بدان جور و جفا صبر و ثباتم دادند
این همه شاهد و شکر کز سخنم می‌ریزد
اجر صبریست کزان شاخ نباتم دادند
کیمیائست عجب بندگی پیر مغان
خاک او گشتم و چندین در جاتم دادند
همت حافظ و انفاس سحرخیزان بود
که ز بند غم ایام نجاتم دادند

۸

صوفی بیا که آینه صافیست جام را
 تا بنگری صفای می لعل فام را
 راز درون پرده ز رندان مست پرس
 کاین حال نیست زاهد عالی مقام را
 عنقا شکار کس نشود دام بازچین
 کاینجا همیشه باد بدست است دام را
 من آن زمان طمع ببریدم ز عافیت
 کاین دل نهاد در کف عشقت زمام را
 ما را بر آستان تو بس حق خدمتست
 ای خواجه باز بین بترحم غلام را
 در عیش نقد کوش که چون آبخور نماند
 آدم بهشت روضه دارالسلام را
 ای دل شباب رفت و نچیدی گلی ز عمر
 پیرانه سر بکن هنری ننگ و نام را
 در بزم دور یک دو قدح درکش و برو
 یعنی طمع مدار وصال دوام را
 حافظ مرید جام جمست ای صبا برو
 وز بنده بندگی برسان شیخ جام را

۹

دوش با من گفت پنهان کاردانی تیزهوش
 وز شما پنهان نشاید داشت راز می فروش

گفت آسان گیر بر خود کارها کز روی طبع
 سخت میگردد جهان بر مردمان سخت کوش
 و آنگهم درداد جامی کز فروغش بر فلک
 زهره در رقص آمد و بریط زنان میگفت نوش
 تا نگردي آشنا زین پرده رمزی نشنوی
 گوش نامحرم نباشد جای پیغام سروش
 در حریم عشق نتوان زد دم از گفت و شنید
 زانکه آنجا جمله اعضا چشم باید بود و گوش
 بر بساط نکته دانان خودفروشی شرط نیست
 یا سخن دانسته گو ای مرد عاقل یا خموش
 با دل خونین لب خندان بیاور همچو جام
 نی گرت زخمی رسد آیی چو چنگ اندر خروش
 گوش کن پند ای پسر وز بهر دنیا غم منخور
 گفتمت چون در حدیثی گر توانی داشت هوش
 ساقیا می ده که رندیهای حافظ فهم کرد
 آصف صاحبقران جرم بخش عیب پوش

۱۰

به کوی میکده هر سالکی که ره دانست
 دری دگر زدن اندیشه تبه دانست
 زمانه افسر رندی نداد جز بکسی
 که سرفرازی عالم در این کله دانست
 بر آستانه میخانه هر که یافت رهی

ز فیض جام می اسرار خانقه دانست
 دلم ز نرگس ساقی امان نخواست به جان
 چرا که شیوه آن ترک دل سیه دانست
 و رای طاعت دیوانگان ز ما مطلب
 که شیخ مذهب ما عاقلی گنه دانست
 ز جور کوکب طالع سحرگهان چشمم
 چنان گریست که ناهید دید و مه دانست
 هر آنکه راز دو عالم ز خط ساغر خواند
 رموز جام جم از نقش خاک ره دانست
 حدیث حافظ و ساغر کشیدن پنهان
 چه جای محتسب و شحنه پادشه دانست

۱۱

صوفی از پرتو می راز نهانی دانست
 گوهر هر کس ازین لعل توانی دانست
 شرح مجموعه گل مرغ سحر داند و بس
 که نه هر کو ورقی خواند معانی دانست
 عرضه کردم دو جهان بر دل کارافتاده
 بجز از عشق تو باقی همه فانی دانست
 آن شد اکنون که ز افسوس عوام اندیشم
 محتسب نیز در این عیش نهانی دانست
 دلبر آسایش ما مصلحت وقت ندید
 ورنه از جانب ما دل نگرانی دانست
 سنگ و گل را کند از یمن نظر لعل و عقیق

هر که قدر نفس باد یمانی دانست
 ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی
 ترسم این نکته بتحقیق ندانی دانست
 می بیاور که ننازد بگل باغ جهان
 هر که غارتگری باد خزانی دانست
 حافظ این گوهر منظوم که از طبع انگیخت
 اثر تربیت آصف ثانی دانست

۱۲

بدور لاله قدح گیر و بی‌ریا میباش
 به بوی گل نفسی همدم صبا میباش
 نگویمت که همه ساله می پرستی کن
 سه ماه می خور و نه ماه پارسا میباش
 چو پیر سالک عشقت به می حواله کند
 بنوش و منتظر رحمت خدا میباش
 گرت هواست که چون جم به سر غیب رسی
 بیا و همدم جام جهان نما میباش
 چو غنچه گر چه فروبستگی است کار جهان
 تو هم‌چو باد بهاری گره گشا میباش
 وفا مجوی ز کس ور سخن نمی‌شنوی
 به هرزه طالب سیمرخ و کیمیا میباش
 مرید طاعت بیگانگان مشو حافظ
 ولی معاشر رندان آشنا میباش

۱۳

صوفی گلی بچین و مرقع به خار بخش
 وین زهد خشک را بمی خوشگوار بخش
 طامات و شطح در ره آهنگ چنگ نه
 تسبیح و طیلسان بمی و میگسار بخش
 زهد گران که شاهد و ساقی نمیخرند
 در حلقه چمن به نسیم بهار بخش
 راهم شراب لعل زد ای میر عاشقان
 خون مرا بیچاه زنخدان یار بخش
 یا رب بوقت گل گنه بنده عفو کن
 وین ماجرا به سرو لب جویبار بخش
 ای آنکه ره به مشرب مقصود برده‌ئی
 زین بحر قطره‌ای به من خاکسار بخش
 شکرانه را که چشم تو روی بدان ندید
 ما را به عفو و لطف خداوندگار بخش
 ساقی چو شاه نوش کند باده صبوح
 گو جام زر به حافظ شب زنده دار بخش

۱۴

با مدعی مگوئید اسرار عشق و مستی
 تا بی‌خبر بمیرد در درد خودپرستی
 عاشق شو ار نه روزی کار جهان سر آید

ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی
 آن روز دیده بودم این فتنه‌ها که برخاست
 کز سر کشی زمانی با ما نمی‌نشستی
 در حلقهٔ مغانم دوش آن صنم چه خوش گفت
 با کافران چه کارت گر بت نمی‌پرستی؟
 سلطان من خدا را زلفت شکست ما را
 تا کی کند سیاهی چندین درازدستی؟
 در گوشهٔ سلامت مستور چون توان بود
 تا نرگس تو با ما گوید رموز مستی
 عشقت بدست طوفان خواهد سپرد حافظ
 چون برق از این کشاکش پنداشتی که جستی

۱۵

سال‌ها پیروی مذهب رندان کردم
 تا بفتوای خرد حرص به زندان کردم
 من به سرمنزل عنقا نه بخود بردم راه
 قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم
 از خلاف آمد عادت بطلب کام که من
 کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم
 سایه‌یی بر دل ریشم فکن ای گنج روان
 که من این خانه بسودای تو ویران کردم
 تویه کردم که نبوسم لب ساقی و کنون
 می‌گزم لب که چرا گوش به نادان کردم

نقش مستوری و مستی نه بدست من و توست
 آنچه سلطان ازل گفت بکن آن کردم
 دارم از لطف ازل جنت فردوس طمع
 گر چه دربانی میخانه فراوان کردم
 اینکه پیرانه سرم صحبت یوسف بنواخت
 اجر صبریست که در کلبه احزان کردم
 صبح خیزی و سلامت طلبی چون حافظ
 هر چه کردم همه از دولت قرآن کردم

۱۶

سحر با باد می گفتم حدیث آرزومندی
 خطاب آمد که واثق شو بالطاف خداوندی
 قلم را آن زبان نبود که سر عشق گوید باز
 و رای حد تقریرست شرح آرزومندی
 دل اندر زلف لیلی بند و کار عشق مجنون کن
 که عاشق را زیان دارد مقالات خردمندی
 الا ای یوسف مصری که کردت سلطنت مغرور
 پدر را باز پرس آخر کجا شد مهر فرزندی
 بسحر غمزۀ فتان، دوابخشی و دردانگیز
 بچین زلف مشک افشان، دلارامی و دلبندی
 جهان پیر رعنا را ترحم در جبلت نیست
 ز مهر او چه می پرسی در او همت چه می بندی

همایی چون تو عالیقدر حرص استخوان تا کی؟
 دریغ آن سایه همت که بر نااهل افکندی
 در این بازار اگر سودیست با درویش خرسندست
 خدایا منعمم گردان بدرویشی و خرسندی
 دعای صبح و آه شب کلید گنج مقصود است
 بدین راه و روش می‌رو که با دلدار پیوندی
 بشعر حافظ شیراز می‌رقصند و می‌نازند
 سیه چشمان کشمیری و ترکان سمرقندی

۱۷

سرو چمان من چرا میل چمن نمیکند
 همدم گل نمیشود یاد سمن نمیکند
 تا دل هرزه گرد من رفت به چین زلف او
 زان سفر دراز خود عزم وطن نمیکند
 پیش کمان ابرویش لابه همی کنم ولی
 گوشه کشیده است از آن گوش به من نمیکند
 چون ز نسیم میشود زلف بنفشه پر شکن
 وه که دلم چه یاد آن عهد شکن نمیکند
 با همه عطر دامت آیدم از صبا عجب
 کز گذر تو خاک را مشک ختن نمی‌کند
 ساقی سیم ساق من گر همه زهد می‌دهد
 کیست که تن چو جام می جمله دهن نمیکند
 دل به امید روی او همدم جان نمیشود

جان به هوای کوی او خدمت تن نمی‌کند
دی گله‌ئی ز طره‌اش کردم و از سر فسوس
گفت که این سیاه کج گوش به من نمی‌کند
دستکش جفا مکن آب رخم که فیض ابر
بی مدد سرشک من دُرّ عدن نمی‌کند
لخلخه‌سای شد صبا دامن پاکت از چه رو
خاک بنفشه‌زار را مشک ختن نمی‌کند
کشته غمزه تو شد حافظ ناشنیده پند
تیغ سزاست هر که را درک سخن نمی‌کند

تمرین:

۱. نمونه‌های هر گروه از مفاهیمی را که در آغاز درس بر شمردیم، در ابیات متن بیابید و دیدگاه حافظ را دربارهٔ آن‌ها مشخص کنید.
۲. دوغزل از متن درس را برگزینید و آنچه را از آن‌ها می‌فهمید، یادداشت کنید. سپس از استاد خود بخواهید میزان پایبندی فهم شما به قرائن متنی را ارزیابی کند.



اشک دریا (مجموعه آثار مولانا عبدالقادر بیدل دهلوی)

اشاره

تا کنون سعی کرده‌ایم از همهٔ انواع و قالب‌های شاخص ادبیات عرفانی نمونه‌ای را مورد بحث و بررسی قرار دهیم. اکنون به سراغ عارفی می‌رویم که به دلیل ویژگی‌های منحصر به فرد آثارش می‌تواند معیار و آزمونی برای فهم و استفاده از متون عرفانی گوناگون به حساب آید. آثار عبدالقادر بیدل چنان پر حجم و متنوع است که بسیاری از شیوه‌ها و قالب‌هایی که پیش‌تر بدان‌ها پرداختیم را در خود جای داده است؛ در میان آثار او می‌توان نمونه‌های موفقی از مثنوی، شرح حال نویسی، نامه‌نگاری، غزل‌سرایی و... را یافت. از سوی دیگر او نویسنده و سراینده‌ای متعلق به دورهٔ هندی از ادبیات فارسی است و سبک هندی به پیچیدگی و دشواری زبان‌زد است. لذا آثار بیدل مجموعه‌ای است، شامل نمونه‌هایی از آثار متنوعی که پیش‌تر مرور کرده‌ایم با این وصف که نمونه‌های بیدلی به لحاظ زبانی و مضمونی به‌غایت دشوار و پیچیده هستند و اگر

مخاطب بتواند آثار بیدل را به خوبی مطالعه کند و بفهمد می تواند سایر آثار را نیز با قدری تلاش به سادگی بخواند و بفهمد. تجربه ای که تا کنون در قرائت و فهم آثار عرفانی کسب کرده ایم در فهم آثار بیدل برایمان بسیار مغتنم است و لازم است برای درک این بخش همه آموخته هایمان را در نظر داشته باشیم و به دقت به کار بندیم.

میرزا عبدالقادر بیدل علی رغم شهرت دیرینه اش در شبه قاره هند و کشورهای همچون افغانستان، پاکستان و تاجیکستان همچنان برای فارسی زبانان و مخصوصاً ایرانیان، شاعر و عارفی غریب و دیر آشنا است. گرچه افراد بسیاری به او و آثارش علاقمند هستند اما به ندرت می توان کسی را یافت که مخاطب او قرار گرفته باشد و از سخن او چیزی فهمیده باشد. هر چند می توان در میان آثارش لحظه هایی را یافت که به راحتی در دسترس فهم مخاطب قرار گیرد اما اغلب آثارش بسیار دیر یاب و غریب است. حتی در میان افرادی که از کودکی و در مکتب خانه ها با آثار بیدل آشنا شده اند نیز افرادی که از این مجموعه درک معانی کرده باشند نادرند.^۱

شاید بتوان علت دشواری های آثار بیدل را در دو محور ره گیری کرد؛ یکی نحوه کاربرد ادبیات در آثار او و ویژگی های صوری شعر و نثرش و دیگری معانی و مضامینی که بدان ها پرداخته است. کشف خصایص آثار بیدل در این دو زمینه شاید بتواند از سویی راه گشای فهم این آثار باشد و از سوی دیگر ارزیابی ها و داوری ها درباره او و آثارش را محققانه تر پیش برد.

۱. بیدل در آثارش زبان فارسی را به نحوی نامتعارف به کار برده

است. برخی پژوهندگان زبان و ادبیات فارسی معتقدند او به قواعد زبان پارسی وفادار نبوده و این قواعد را در آثارش نقض کرده است. اما برخی دیگر بر این عقیده‌اند که وی در کاربرد زبان فارسی شیوه‌ای ابداعی را پیش گرفته است؛ لذا برخی گویندگان و سرایندگان پارسی زبان نیز از او پیروی کرده‌اند و در آثار خویش از این شیوه بهره جستند. اما فارغ از این نظریات، نیکوتر آن است که به سراغ آثار بیدل رویم و محققانه دریابیم که چگونه زبانی را به کار گرفته است.

زبان مجموعه‌ای از نشانه‌ها و قواعدی است که این نشانه‌ها را معنادار می‌کنند. وجوه اختلاف زبان‌ها با یکدیگر نیز در کیفیت همین نشانه‌ها و نظم حاکم میان ایشان است. این مجموعه (زبان) بر اثر کاربرد در میان مردمان هر جامعه یا منطقه معروف می‌شود، در نتیجه گوینده و مخاطب هم‌زبان می‌توانند معنای یگانه‌ای را از یک واحد زبانی (مانند، کلمه، جمله و ...) در ذهن خود داشته باشند و اگر شخصی از نشانه‌ها و قواعدی استفاده کند که نزد مخاطب شناخته شده و معروف نباشد، لاجرم این دو شخص فاقد زبان مشترک خواهند بود و امکان شکل‌گیری گفتگو نیز میسر نخواهد شد.

اما در پاره‌ای موارد جهت ایجاد هیجان ذهنی و بهره‌مندی از لذت کشف لایه‌های مستور در زبان، ادیبان قاعده‌های زبانی را نقض می‌کنند تا مخاطب با اندک تأملی مقصود گوینده را کشف کند و از این کشف حجاب شادمان شود.^۲ به عنوان مثال، اگر در توصیف آسمانی که می‌بارد، بگوئیم آسمان می‌گرید، قواعد زبان را نقض کرده‌ایم چرا که گریستن واژه‌ای است که در وصف یکی از حالات جاندارانی همچون انسان به کار می‌رود. اما چگونه مخاطب در می‌یابد که مراد از گریستن آسمان باریدن آن است؟ در پاسخ باید گفت، وجود برخی قرائن مخاطب را به سوی

کشف مقصود گوینده راهنمایی می‌کند؛ اگر وجه شباهتی میان گریستن و باریدن نبود مخاطب نمی‌توانست به کشف معنی نایل آید. از این قبیل هنرنمایی‌ها در ادبیات فراوان به چشم می‌خورد؛ از موارد بسیار ساده که به سرعت کشف می‌شوند - مانند نمونه‌ای که مطرح شد - در این زمره جای می‌گیرند تا موارد پیچیده‌ای که کشف آن‌ها نیازمند ممارست در مطالعهٔ متون ادبی است. این قبیل قاعده شکنی‌ها آنقدر در ادبیات تکرار شده که در اذهان مخاطبین معروف شده‌اند و خود به شکل قاعده در آمده‌اند. اما گاهی این نقض قواعد به شکلی صورت می‌گیرد که در آثار ادیبان کمتر به کار رفته است و برای مخاطب شناخته شده نیست. در آثار بیدل فراوان از این دست نقض قواعد به چشم می‌خورد؛ قرینه‌هایی که در آثار او راهنمای مقصودند به قدری غریبند که مخاطب در گام اول توان درک آن‌ها را در خود نمی‌بیند. بی‌شک نمونه‌های نقض قاعده که امروزه همگان از آن‌ها استفاده می‌کنند نیز روزی غریب و دیر آشنا بوده‌اند اما بر اثر کثرت استفاده از سوی شاعران و نثر نویسان در اذهان مخاطبان جای گرفته‌اند. اما آیا در مورد شیوهٔ بیدل نیز امکان تحقق چنین اتفاقی هست؟ آیا مخاطبان می‌توانند ذهن خود را با درک شیوهٔ شاعری و نویسندگی او الفت دهند؟ عادت کردن ذهن مخاطبان به هر شیوه‌ای در صورتی اتفاق می‌افتد که آن شیوه از سوی سخنوران متعددی به کار گرفته شود؛ اما اگر شیوه‌ای منحصر در آثار یک یا دو شاعر و نویسنده باشد، معمولاً به ساحت عرف راه نمی‌یابد. البته ممکن است علاقمندانی در پی بهره‌گیری از این آثار معدود در مطالعهٔ آن‌ها به قدری ممارست به خرج دهند که ذهن خود را برای این منظور ورزیده کنند، اما این اتفاق برای عموم مخاطبین هر زبان رخ نمی‌دهد. پس ناگزیر برای راهیابی شیوهٔ بیدل به عرف زبانی لازم است تا گویندگان

دیگری نیز شیوهٔ او را پی‌گیری کنند. برای این منظور وجود قابلیت‌های دو طرف ماجرا - یعنی بیدل و شیوهٔ او از یک طرف و دیگر گویندگان و پیروان او از سوی دیگر - لازم و ضروری است. از طرفی شیوهٔ بیدل باید از کمالی برخوردار باشد که قابلیت ماندگاری در ادبیات را در آن ظاهر کند؛ چرا که هر نوآوری و ابتکاری آن قابلیت را ندارد که در ادبیات باقی بماند و سرمشق آیندگان باشد. بسیاری از نوآوری‌ها نه تنها در آینده حرفی برای گفتن ندارند بلکه حتی فرزند زمان خویش نیز نیستند تا لااقل در میان معاصرانشان مورد توجه قرار گیرند. از طرفی ادیبان و هنرورانی که می‌خواهند شیوهٔ عبد القادر را سر لوحهٔ کار خویش قرار دهند نیز باید توانایی بهره‌برداری از این شیوه را در خود داشته باشند. به عقیدهٔ نگارنده شیوهٔ بیدل از کمال لازم برای ماندگاری یک نوآوری برخوردار است. اما تاکنون شاعران و نویسندگانی که توانایی خلق آثار به شیوهٔ او را داشته باشند ظهور نکرده‌اند لذا این شیوهٔ سخنوری همچنان در اذهان مخاطبان مهجور باقی مانده است. با این توصیف تنها راه برقراری ارتباط با آثار میرزا عبد القادر ممارست در مطالعهٔ آثار او و کشف شیوهٔ ادبی او در خلق این آثار است.

۲. مسئلهٔ دیگری که باعث دیر فهمی و دشواری شعر و نثر بیدل شده، معانی و مضامینی است که او بدان‌ها پرداخته است. به عبارت دیگر عناصر خیال او نیز همچون شیوهٔ ادبیش منحصر به فرد و دیر آشنا است. معمولاً عناصر خیال گویندگانی که همچون حافظ و سعدی و ... اقبال عمومی پیدا کرده‌اند را مفاهیمی تشکیل می‌دهند که در بستر ذهن مخاطبان جایگاهی آشنا دارند. اگرچه ممکن است بسیاری از مخاطبان این قبیل آثار نیز ارتباطی عمیق با متون برقرار نکنند ولی بالاخره از

ارتباطی سطحی بی‌بهره نیستند؛ اما دربارهٔ آثار بیدل برقراری همین ارتباط سطحی نیز به راحتی میسر نمی‌شود، چرا که عناصر خیال او تا حدی پیچیده و غریب است که به‌دست آوردن شناخت و الفتی ذهنی با آن‌ها جز از طریق انس و الفت با اشعار و متون او به دست نمی‌آید.

۳. اما فارغ از دو مشکلی که شرحشان گذشت مانع دیگری نیز بر سر راه علاقمندان ابوالمعانی (بیدل) وجود دارد و آن در اختیار نداشتن نسخه‌ای مهذب و تصحیح شده از آثار او است. متأسفانه پس از گذشت سالیان دراز از وفات بیدل و علی رغم شهرتش هنوز اقدام جدی برای تصحیح انتقادی مجموعهٔ آثار او صورت نگرفته است. نسخه‌هایی که امروز در اختیار علاقمندان بیدل قرار دارد مملو از اغلاط تایپی و اعمال سلیقه‌های غیر عالمانه در رسم‌الخط این مجموعه است؛ از این رو بدخوانی‌ها و کج‌فهمی‌های بسیاری بر اثر ضعف نسخه‌ها برای مخاطبان پیش می‌آید. به امید روزی که این مشکلات مرتفع شود و نسخه‌ای تصحیح شده در اختیار علاقمندان قرار گیرد.

۴. آنچه بدان پرداختیم گزارش مختصری از مشکلات و موانعی بود که سد راه مطالعه و فهم آثار بیدل است و شعر و نثر او را در میان فارسی‌زبانان مهجور نگاه داشته است. اما راه‌گریز از این مشکلات چیست و چگونه می‌توان بر این مشکلات فائق آمد؟

به چاره‌جویی نکتهٔ اول یعنی شیوهٔ ادبی بیدل، می‌توان در میان آثار او جستجو کرد و دست به انتخاب نمونه‌هایی زد که قرابت و همگونی بیشتری با ادبیات عراقی - که عرف مخاطبان الفت بیشتری با آن دارد -

دارند؛ چنین نمونه‌هایی قابل فهم‌تر از سایر آثار او هستند و انس گرفتن با آن‌ها دلربا‌تر است. بهتر است برای این منظور اشعار او را مقدم داریم و سعی کنیم اشعاری که برایمان قابل فهم‌تراند را چندین بار مطالعه کنیم و به خاطر بسپاریم؛ با ادامه دادن این روش آرام آرام مجموعه ابیاتی که با آن‌ها انس گرفته‌ایم افزایش می‌یابد و پس از مدتی می‌توانیم شیوه ادبی بیدل را به خوبی درک کنیم.

اما برای رفع مانع دوم تلاشی افزون‌تر لازم است. گذشته از اینکه انس و الفت با ابیات و اشعار عبدالقادر نقش به‌سزایی در شناخت عناصر خیال او ایفا می‌کنند، آثار منثور بیدل مخصوصاً چهار عنصر (زنگی نامه خود نوشت او) و کتاب نکات و اشارات به خوبی معرف شرایط ذهنی و عوالم معنوی میرزا هستند. علاوه بر این مجموعه مثنوی‌های او از جمله مثنوی عرفان، محیط اعظم و طلسم حیرت نیز در این زمینه از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. مطالعه آثار منثور بیدل بسیار دشوارتر از همنشینی اشعارش می‌نماید، لذا تلاش در این زمینه انگیزه‌ای قوی و سعیی وافر می‌طلبد. با این توصیف شاید مقدم قرار دادن مثنوی‌ها که زبانی بسیار گیرا‌تر و سهل‌الوصول‌تر از منثورات دارند خالی از لطف نباشد. اما دستیابی به مقصود بی‌ملاحظه منثورات امری بس دشوار است.

در باره مسئله سوم نیز شایسته‌ترین چاره مراجعه به نسخ خطی موجود در کتابخانه‌ها است. اما از آنجا که دستیابی به این مجموعه چندان آسان نیست، راه حل دیگر در اختیار گرفتن نسخه‌هایی است که اغلاط کمتری دارند و در آن‌ها بیشتر رعایت امانت شده است. در میان نسخه‌های موجود نسخه‌ای که به همت مرحوم خلیل الله خلیلی و با تصحیح خال محمد خسته در پنج مجلد توسط وزارت معارف افغانستان به چاپ رسیده است، کامل‌تر و قابل اعتمادتر است. اما این نسخه نیز از اشکالات بسیار

در حروفچینی و ویرایش مبرا نیست. البته ناگفته نماند که علاقمندان بر اثر کثرت مطالعه خواهند توانست اغلب اشکالات و اشتباهات نسخه‌های چاپ شده را تشخیص دهند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. در گذشته مردمان سرزمین‌هایی همچون افغانستان آثار بیدل را متن درسی مکتب‌خانه‌ها قرار داده بودند.
۲. کشف‌حجاب یکی از بزرگترین لذات آدمی است، برای درک این موضوع هر کس می‌تواند به زندگی شخصی خود رجوع کند و دریابد که علت اغلب لذات زندگی کیفیت کشف‌حجابی است که در آن موضوع وجود دارد.

غزل

۱

از چمن تا انجمن جوش بهار رحمت است
 دیده هر جا باز می گردد دچار رحمت است
 خواه ظلمت کن تصور خواه نور آگاه باش
 هر چه اندیشی نهان و آشکار رحمت است
 ذره‌ها در آتش وهم عقوبت پر زنند
 یاد عفو اینقدر تفسیر عار رحمت است
 در بساط آفرینش جز هجوم فضل نیست
 چشم نابینا سپید از انتظار رحمت است
 ننگ خشکی خندد از کشت امید کس چرا
 شرم آن روی عرقناک آبیار رحمت است
 قدر دان غفلت خود گر نباشی جرم کیست
 آنچه عصیان خوانده‌ای آینه دار رحمت است
 کو دماغ آنکه ما از نا خدا منت کشیم
 کشتی بیدست و پائینها کنار رحمت است
 نیست باک از حادثاتم در پناه بیخودی
 گردش رنگی که من دارم حصار رحمت است
 سبحة دیگر بذکر مغفرت در کار نیست
 تا نفس باقیست هستی در شمار رحمت است
 وحشی دشت معاصی را دو روزی سر دهید
 تا کجا خواهد رمید آخر شکار رحمت است

نه فلک تا خاک آسوده است در آغوش عرش
 صورت رحمان همان بی اختیار رحمت است
 شام اگر گل کرد بیدل پرده دار عیب ماست
 صبح اگر خندید در تجدید کار رحمت است

۲

شور لیلی کو که باز آرایش سودا کند
 خاک مجنون را غبار خاطر صحرا کند
 می دهد طومار صد مجنون به باد پیچ و تاب
 گرد بادی گر ز آهم جلوه در صحرا کند
 در گلستانی که رنگ جلوه ریزد قامت
 تا قیامت سرو ممکن نیست سر بالا کند
 می تواند از دل ما هم طرب ایجاد کرد
 از گداز سنگ سودا گر کسی مینا کند
 آسمان دارد زمن سرمایه تعمیر درد
 بشکند رنگم به هر جا ناله ای برپا کند
 خاکم از آسودگی شیرازه صد کلفت است
 کو پریشانی که باز این نسخه را اجرا کند
 آن سوی ظلمت به غیر از نور نتوان یافتن
 روی در مولاست هر کس پشت بر دنیا کند
 عاقبت نقش بر آب است اعتبارات جهان
 نام جای خود چه لازم در نگینها وا کند
 برده ام پیش از دو عالم دعوی واماندگی

آسمان مشکل که امروز مرا فردا کند
 گفتگو از معنی تحقیق دارد غافلت
 اندکی خاموش شو تا دل زبان پیرا کند
 کام عیشی تر نشد از خشک مغزیهای دهر
 شیشه بگدازد مگر تا می به جام ما کند
 بیدل اسباب جهان را حسرت مشاطه است
 زشتی هر چیز را نایافتن زیبا کند

مخمس

رنگ بهار بالید گل خنده زد که ماییم
 شوری ز خم برون ریخت می گفت نشئه زاییم
 بر دستگاه نازت عمری است خود ستاییم
 گر محو آن خیالیم یا مست آن لقاییم
 آینه دیده باشی ما اینقدر کجاییم

هرچند دارد این باغ هنگامه گل و مل
 بر ما نمی رسد هم جز نشئه تغافل
 نی قابل تلاشیم نی مصدر توکل
 بویی ز حرف نامت مفت است اگر کند گل
 دیگر چه روید از ما خاک نفس گیاییم

در دستگاه تسلیم با هر فسرده جانی
 بر طبع ما گران نیست مضمون سر گرانی

وامانده‌ایم و داریم صیادی معانی
 گر فکر بر نیاید از عهده روانی
 هم طرح موج گوهر در سکتۀ رساییم

ما را نه فکر دوران مه یاد ماه و سال است
 از خویش رفتگانیم اینها چه احتمال است
 تکرار درس مستی در عشق انفعال است
 رنگی کزین چمن رفت بر گشتنش محال است
 ای فصل گل تو پیش آ گو ما دگر نیاییم

کو فطرتی که همت بر فهم ما گمارد
 تا شرم نیستیها عذری به عرضه آرد
 سعی مخاطب اینجا او هام می شمارد
 تمثال غیر حیرت در آینه چه دارد
 بر ما نفس مسوزید کس نیست در سراپیم

محروم امتیازیم تا کی نظر فریبی
 دوریم از تماشا تا چند دیده زیبی
 در خانه نوحه دارد بر حال ما غریبی
 از حاضران بزمیم اما ز بی نصیبی
 پامال دست افسوس چون یاد رفته ماییم

بازار یأس گرم است زین دوستان پیرهیز

بر خرمن توقع برقی شو و فرو ریز
 کس دستگیر کس نیست ای شور آه برخیز
 ساز قیامتی کن یا فتنه‌ای برانگیز
 تا گرد ما نشسته است نا محرم عصاییم

نگ بساط فقریم از خود نگشته فانی
 افسرده‌ایم و داریم پرواز آشیانی
 سامان راحت آنکه اظهار ناتوانی
 این گرد تا نگیرد دامان بی‌نشانی
 پهلو خراش همت چون نقش بوریایم

عمری به سعی باطل دادیم فرصت از دست
 گردی که داشت هستی بر دامنی نپیوست
 اکنون خیال دیگر در دل نمی‌توان بست
 در صورت ندامت رنگ تلافی‌ای هست
 پایی به ره نسودیم دستی است گر بساییم

زان فتنه‌ها که در سر شیب و شباب ما داشت
 جز انفعال همت دیگر چه مدعا داشت
 در هر صفت که دیدیم محرومی غنا داشت
 دیروز حرص پیری در دست ما عصا داشت
 اکنون ز پیکر خم کشکول این گداییم

عمری درین جنونزار بی پا و سر دویدیم
 گرد شکسته دل داشت در هر کجا رسیدیم
 آخر به ناامیدی از مدعا بریدیم
 آینه در بغل بود ما غافلان ندیدیم
 حیف از دلی که با ماست آه از کسی که ماییم

در فهم معنی ما محوند نکته دانان
 وقف نیاز فکریم چون راز بی زبانان
 گوش هوس پیرد از خامشی بیانان
 بوی گل است بیدل تقریر ناتوانان
 در ساز ما نوایی است بر غنچه می سراییم

قصیده سواد اعظم

در حریم خاک ما را موی پیری رهبر است
 جامه احرام مرگ شعله‌ها خاکستر است
 آشنای رنگ الفت را جهان دام بلاست
 این چمن یکسر به خون عندلیبان محضر است
 دل ز نابینایی خود می کشد بار جسد
 تا گره در سینه دارد دانه خاکش بر سر است
 بر خود از غفلت بهشتی را جهنم کرده‌ایم
 گر دل از شرم معاصی آب گردد کوثر است
 عالمی مطلق عنان حیرت از خود می رود
 چاره کشتی که دارد بحر هم بی لنگر است

چون نگه در بند نابینایی خود میپ تپم
 رشته ساز تحیر از صدا نازکتر است
 عرض ما و من چه دارد جز به روی هم زدن
 موج این دریا شکست شیشه یکدیگر است
 کسوتی زین بحر نتوان یافت جز گرد شکست
 آنکه از موجش بود جوشن حبابش مغفر است
 عافیت از عالم امکان نباید خواستن
 خانه زنجیر سامانش همین شور و شر است
 گر دل جمعت هوس باشد خموشی پیشه کن
 غنچه را پاس نفس شیرازه بند دفتر است
 طوف خود کن تا حقیقت نشئه‌ای حاصل کنی
 گرد دل گشتن در این میخانه خط ساغر است
 از ضلالت تا هدایت نیم گامی بیش نیست
 هر که در لا ماند و تا الا نیامد کافر است
 جمع کن دل تا ز تشویش هوس ایمن شوی
 بیضه سر بسته مهر دفتر بال و پر است
 سعی عاشق را به جهد مردم دنیا مسنج
 وجد طفلان دیگر است و رقص بسمل دیگر است
 گنج اسراری اگر از خود تهی شد کیسه ات
 همچو اعداد اقل کز صفر حکمش اکثر است
 قصر عرفان است دل گر ساز جوعت گم شود
 چون دکان نانوا خالی شد از نان منبر است
 نیست جز گرد مذلت حاصل تعمیر جسم

خاک بر سر می فشاند فیل چون تن پرور است
 حس معنی خواهی از کسب هنر غافل مباش
 ابروی بی مو بود تیغی که او بی جوهر است
 غافلی ای بی خبر از رمز خلوتگاه دل
 از فلک تا چند پرسی حلقه بیرون در است
 از رعونت بر لباس فقر رسوایی مچین
 چین ابرو جامه زربفت را اتوگر است
 از حیا مگذر که در ناموسگاه اعتبار
 شرم، مردان را وقار است و زنان را زیور است
 آنقدر جرأت مکن کز سعی گردی منفعل
 چون شرر در تیزی پروازها قطع پر است
 گر رضای حق طمع داری به نفع خلق کوش
 هر غذا کافتد موافق با بدن جان پرور است
 صافدل با هر چه آمیزد کدورت می کشد
 تیره باشد آب اگر چه مختلط با شکر است
 بر دل آزاد از عزلت مبند افسردگی
 هر کجا آب روان یخ بست سنگ مرمر است
 بر تواضع زینهار افسانه نخوت مخوان
 طاق را گر چین ابرو گشت ظاهر ابتر است
 چون درشتی از طبیعت رفت راحت فرش تست
 خواب مخمل را همان وضع ملایم بستر است
 دوزخت در پیش و دل زنهاری وهم عذاب
 ای جنون بنیاد از آن آتش که می ترسی زر است

هر چه بر لوح نمود دهر می خوانی رقم
 جوهر تیغ بلا یا نقش پشت اژدر است
 حاصل سعی نفس‌ها نیست غیر از سوختن
 نخل شمع ما به هر جا گل کند آتش بر است
 کسوت هستی خجالت پرور آلودگی است
 از طراوتها مگو دامن برگ گل تر است
 عاقبت شام جوانی صبح پیری می شود
 ابتدای هر چه دود است انتها خاکستر است
 گر حیات جاودان خواهی دل روشن طلب
 آب حیوان موجی از آئینه اسکندر است
 نشئه مردی خدا داد است کار جهد نیست
 زاده رز با همه جوش تهوور دختر است
 ضبط کار از دست مرد آید نه از دست زنان
 پنجه‌ای درگیر از پهلوی انگشت نر است
 مستی گردنکشان می‌بالد از سودای وهم
 گردباد از گردش سر شیشه دار ساغر است
 آب موجی دارد و آتش زبانی می‌کشد
 عالم سوداست دست سعی هر کس بر سر است
 جوع و شهوت هر طرف هنگامه ساز آرزوست
 نغمه قانون عالم یک قلم بانگ خر است
 بیخودان از سیر تشویش هوس آسوده‌اند
 کشتی نظاره آئینه حیرت لنگر است
 ناتوانان فارغند از گرم و سرد روزگار

آتش و گل سایه را آرایش یک بستر اند
 عالم آزادیت رفع غبار جستجوست
 معنی پرواز در افشاندن بال و پر است
 کشته‌ها جهانند یکسر اعتبار اندیشگان
 شمع تا گرد نفس دارد به بند افسر است
 حرص گرد خویش می‌گردد به ذوق جمع مال
 مرکز پرگار این گرداب فکر گوهر است
 داغ سوداییم بر ما حیرت دیگر مبند
 از هجوم موی سر دستار مجنون ابتر است
 تا نگه بر خویش پیچیده‌ست از خود رفته‌ایم
 شب‌نم ما را پر پرواز در چشم تر است
 چینی دل در شکست خویش می‌دزد صدا
 سرمه خاموشی آینه ما جوهر است
 ناامیدی آبیاری مدعای کس مباد
 نخل آهیم و به جایی نا رسیدن نوبر است
 ساز دل داریم فارغبال نتوان زیستن
 مهره تا باقیست یک آزادی و صد ششدر است
 تا تواند دوخت بر خود کسوت آزادگی
 برگ برگ سرو این باغ جنون سوزنگر است
 دستگاه لاف بسیار است اما مرد کو
 آبروی ذوالفقار از سعی دست حیدر است
 فرق پیدا می‌کند در مرد و نامرد امتحان
 ورنه در لاف و نما هرچیز چندین لشکر است

ای توانگر گر بود منظور بینش عبرتی
 استخوان پهلوی ما ناتوانان منبر است
 صد تجلی مطلع اسرار انشا می‌کنم
 طبع پا برجا حضور طور فیضی دیگر است
 رنج دنیا در پشیمانی علاجش مضمهر است
 دست بر هم سوده اینجا صندل درد سر است...

چهار عنصر

رحلت شاه قاسم هو‌اللهی (رح)

فرصت شماری مدت انفاس چندی در سواد بلده اکبرآباد، رونق
 صبح خرمی داشت، و به هوای خرمن‌آرایی جمعیت تخم خیالی
 می‌کاشت و بهشت بی‌خللی را به زیارت دل آسوده برده بود، و
 بهار بی‌تشویشی به ودیعت شوق آرمیده سپرد. اما اکثر اوقات
 تصور شفقت‌های حضرت شاه تمثال آینه‌ی هوش می‌گردید، و
 سراسر چمنستان احوال به هجوم رنگ باخته می‌پیچید. هر چند
 مضامین توجه ضمائر به وساطت‌نامه و پیغام موضوع تسلی بود،
 و متن صحایف اندیشه از ورق گردانی تپش‌های دل مشروح
 جمعیت می‌نمود، حسرت دیدار در نقاب اشک بال بی‌اختیاری
 می‌افشانند، و آرزوی نیاز از سرخط پیشانی خارخار سجود آن
 آستان می‌دماند.

بسکه دل در حسرت دیدار یأس اندوده بود
 هر سر مویم چو مژگان دست بر هم سوده بود

دور از آن بزم طرب بر هر چه می کردم نظر
 دیده از پهلوی رنگم گردشی پیموده بود
 اظطرابی داشت در هر رنگ نبض اشتیاق
 ناله می زد دست و پا گر موج اشک آسوده بود

شبی در سینه یک هزار و هشتاد و سه تلواسه دل اظطرابی محمل
 با شوخی های چشمک انجم مقابله تپش شماری داشت، و پرواز
 غبار بی خودی به همدوشی انداز کهکشان علمهای شکست رنگ
 می افراشت. آخرهای شب که از اقتضای ساز غنودن زورق مشاهده
 صور به توفان لغزش مژگان غوطه خورد، و فراهم آوردن چشم
 چون کام نهنگ عالمی را در خود فرو برد. هنوز غریق ساغر
 محیط خیال دست و پای نفس از تلاش ناذر دیده. آینه مثال به این
 جلوه مقتبس پرتو اسرار گردید که تجلیگاه صحبت آن حضرت
 باریاب مشاهده جمال. و به دستور قدیم سرخوش کیفیات ساغر
 وصال. قدح آبی در دست داشتم خواستم به آشامیدن اقدام نمایم،
 آیین ادب پیمایی ها جرأت تجرع نپسندید، و به قاعده ی حیای نیاز
 معروض آن چشمه ی تقدس گردانید. تا تیمناً به لب مبارکش مشرف
 گرداند و چون جام هلال به لبریزی نور خورشیدش رساند.

جامی که به کام من بیمار رسانی
 باید که نخستش به لب یار رسانی
 تا آب دهد شوق به چشم تر بلبل
 گر خود نم اشکی است به گلزار رسانی

دیدم که به بوسی از لب کوثر لقب مستفیض ناگشته با آن همه سرشاری چون شبنم آفتاب دیده رنگ طراوت باخته بود، و به رنگ چشمه آینه به حیرت بی‌نمی‌پرداخته. هرچند تشنگی‌های شوق از هجوم حسرت آب گردید، به سراغ رشحه‌ای نتوانست رسید. نارسایی رشته‌ی تفتیش رنگ عقده‌ی تحیر ریخت، و آسفتگی ساز تأمل غبار تعجب که به این پری ساغری به جذب اشاره‌ای لب تهی ساختن محیطی را در موج گوهر محو کردن است، و خمخانه‌ای را به خشکی خط ساغر برآوردن.

غرض این جلوه را خالی ز نیرنگی نمی‌یابم
 رگ این ساز را جز حیرت آهنگی نمی‌یابم
 قیامت شش جهت می‌تازد و گردی نمی‌بینم
 چمن در دیده توفان دارد و رنگی نمی‌یابم
 ندانم از خودم یاد چه ساغر می‌برد بیدل
 شکست شیشه‌های رنگ را سنگی نمی‌یابم

شب دوم آن واقعه باز مشاهده‌ی عالم مثال بی‌نقابی کرد، شوخی این جلوه به عرض آورد که آن جوش خمستان بی‌مثال، و آن نشئه صهبای لایزالی به رنگ نرگس محبوبان ساغر در دست، و چون جبهه‌ی عرق‌آلود خوبان شیشه در بغل از خلوت‌خانه‌ی غیب به اشارت کده‌ی شهود خرامید و آن شیشه و ساغر تحویل این مخمور جرعه‌ی التفات گردانید، به طریقی که مستان به یکدیگر تکلیف

دور نمایند، و به گردش پیمانه گرد خاطر هم برآیند.
 به تأمل اندیشیدم که اطوار آن محفل عصمت از آرایش ساغر و
 مینا معراست، اوضاع آن انجمن تمکین از تهمت اسباب بی اعتدالی
 مبرا، گل کردن این کیفیت بی نشئه رمزی نیست. به حکم تسلیم
 قدحی لبریز کردم و به عرض نگاه مستی پناه آوردم. فرمود: ما دور
 پیمانه‌ی خود دی شب به انجام رسانیدیم. اینقدر قسمت تو بود
 که به تو عاید گردانیدیم. بعد از این سرخوش قدح پیمایی شوق
 می‌باش و دماغ اندیشه به خماره‌های کدورت مخراش.

سر این میکده هنگامه‌ی دوری دارد
 هوش هرکس قدم جاده‌ی طوری دارد
 ما گذشتیم از این ورطه تو خود را دریاب
 هرگریبان سرکیفیت غوری دارد

تردستی‌های ساقی اسرار ساغری چند به گردش ارشاد آورد،
 و از دماغ تخیلم رفع یبوست اوهام کرد. در عین سرابستان خیال
 خود را محیط عالم آب تماشا نمودم، و هم در آن عالم قدم به
 لغزش طور مستان گشودم، پس از بیداری نیز مدتی خرام مستانه‌ام
 بجا بود، و به همان کیفیت شوق سراپایم نشئه می‌پیمود، بلکه به
 قوت آن جذبه هنوز پای بر دماغ سرخوشی می‌گذارم، و به قدرت
 اعداد نفس مایه‌ی عروج نشئه می‌شمارم.

عالم مستی‌ام به هشیاری

خواب‌ها دیده‌ام به بیداری
 جلوه‌زارم به عرض موهومی
 همه‌کارم به عین بیکاری
 موج پست و بلند اسرارم
 در محیط خیال همواری
 در مقامی که کار با عشق است
 نیست آسانیی به دشواری
 آینه طرفه جلوه‌ها دارد
 محو خود باش اگر دلی داری

به مشاهده‌ی این دو کیفیت، شاهد یقینم گواهی داد که آن شهسوار
 عرصه‌ عزت غبار وادی امکان شکافت، و از جولانگه توجه اعیان
 به تغافل آباد خلوت تحقیق شتافت.

شب سوم همچنان در عالم رؤیا به مشاهده رسید که جمعی
 نورانیان بساط حضور پرداخته‌اند، و به سیمای تجلی ضیا محفل
 طوری منور ساخته. به ورود این پروانه‌ی چراغ تحقیق از جا
 درآمده‌اند، و زخمه‌ی تفتیش به ساز این آهنگ زدند که اگر
 تاریخی در واقعه‌ رحلت حضرت شاه به زبان قلم آورده باشی
 آرزو سراپاگوش است، و شنیدن سراسر آغوش. فقیر فوراً این
 مصرع برخواند:

«ز بی تعینی ذات رفت نام صفت»

گویا معنی معروض مدتی پیش از این به تحریر رسانیده‌ام، حال

آنکه مضمون تخیلش در آئینه وهم نیز منعکس نگردیده. به مجرد سماع ارواح مقدسه وجدها کردند که الحق تاریخی به این لطافت نمی توان گفت، و گوهری به این نزاکت نمی توان سفت. هنگام بیداری آن مصرع را منقوش صفحه خیال یافتم، چون ظاهر الفاظش واشمردم، راهی به تحقیق واقعه نبردم بعد از تأمل به طریق تعمیه رمز معنی شکافت. حساب اعداد به همان سال موافق یافت آئینه یقین از زنگ تردد برآمد که عمرهاست که هم درس ملهم اسرارم، ورود این قسم معنی از عالم خطا نخواهد بود، و ظهور این جنس مضمون از عبارت لغو چهره نخواهد گشود.

جوش بیانم زلب دیگر است
 جنبش نبضم ز تب دیگر است
 بست و گشاد مژه ام عالمی است
 روز و شبم روز و شب دیگر است
 کیست شود محرم اسباب شوق
 بی سببی ها سبب دیگر است

با وجود یقین مدت ششماه آئینه داری تمثال تحیر داشتیم، و به گمان اشتباه معمای ضمیر برلوح اظهار نمی نگاشتم که شاید وانمود آئینه خیال از تمثال های اوهام باشد. هرچند وهم در این قسم مقدمات از عقل پیش بین تر است، یعنی در عواقب امور با همه شکوک صاحب یقین تر.

زین سبب رفع شبهه دشوار است
 که دل اینجا دلیل اسرار است
 چیست دل، قلب نام مشتی خون
 که ازو جلوه می دهد واژون
 چون عدم هستی خود اندیشید
 شبهه جمع آمد و دلش ناامید
 پس دل آینه ایست شبهه نمود
 که عدم را نموده است وجود
 غیب ظاهر شد از شهود دلت
 عین غیر آمد از نمود دلت
 دل در شبهه می گشاید و بس
 آینه عکس می نماید و بس
 ای دلت دام راه بیدل باش
 عقده بگذار و حل مشکل باش
 که از این عقده ی فریب کمین
 زتدگانی است سدّ راه یقین
 تا بود زندگی دویی باقی است
 گر همه او شوی تویی باقی است

آخر الامر جمعی از دوستان از سمت اوریشه رسیدند و از تحقیق
 آن واقعه داغ حیرتم گردانیدند.

الحاصل: در همان ایام شاهباز اوج استغنا به پرواز بی نشان رسیده
 بود و تذرو گلشن تقدس به فضای بیرنگی خرامیده. زمان انتظار از
 آن سوی زمان ها افتاد، و امید دیدار چشم به وعده قیامت گشاد.

تمرین:

۱. عبارت زیر را که از چهار عنصر انتخاب شده است با صدای بلند بخوانید و مضمون آن را به نثر ساده فارسی تقریر کنید.

داستان تصویر بیدل:

انوب چتر نام نقاشی که روح مانی به کسوت غبار رنگ گرد قلمش می‌گردید؛ و فطرت بهزاد در پرده ناموس خاک انفعال تر دستپاش می‌کشید... با فقیر مدتها رنگ آشنایش بهار موافقت داشت؛ و به ناموس طرازی اخلاص، اکثر رقم این مدعا می‌نگاشت که چهره پرداز حیرت‌کده تمنا بهانه کمین ابروی اشارت‌یست، تا از نسخه حیرتی به یادگار پردازد؛ یعنی نقش تصویر بیدلی هنگامه نیرنگی بر طرازد... به عزم اقبال این اندیشه هر گاه شکل مستقبلش دچار معرض اظهار می‌گردید... سرنگونیهای خامه ضراعتش به آینه پردازی نیاز آن‌همه در شکست که صورت این عجز سرشت ناچار بر صفحه اثر نقش بست. کیفیتی منظور تماشا گردید که تحقیق در برابرش راه شبهه می‌پیمود و آینه در مقابلش عکس می‌نمود.

مدت ده سال تماشای آن نگارستان بی نشئه حیرتی نبود و حضور آن انجمن جز ساغر اسرار نمی‌پیمود. در سنه یکهزار و یکصد هجری به مقتضای عجز بشری عارضه‌ای بر قوای بی‌دست و پا زور آورد و هفت ماه چون سایه با خاک همبستم کرد. چندی تلواسه تب چون کباب بر آتشم می‌گرداند و مدتی جوهر استقامت چون عرقم به آب می‌راند.

در آن ایام یکی از رفقا کتابی را که آن صفحه توأم اوراقش بود با مطالعه مصلحتی می‌گشود. از ساز ورق گردانیش صدای سودن دستی به گوش خورد که می‌گفت: آه، بر این نقش غریب چشم زخمی رسیده است و این بهار تماشا پامال شکست رنگ گردیده. در اینجا آفتابی نتابیده تا روغن تصویر را به جوش آورد و دامن رنگ اثر لکه بردارد. همانا طفل بی‌خبری دست نم‌آلود بر صفحه سوده است و رنگها را به بازی محو نموده.

در آن حال حالی نداشتم تا تمهید افسوسی تصدیع حرکت لب پسندد و یا تهیۀ حیفی تهمت جنبش بر نفس بندد. شبیه از دست انداختم و به حضور عالم تنزیه پرداختم. هنگامی که ضعف قوی به کمال توانایی رسید و سقم نسخه وجود به اصلاح صحت تام انجامید، گردبادی از آن تصویر به خیال پرتو انداخت. نسخه مطلوب طلبیدم و اوراق تأمل برگردانیدم تا دریابم که خموشی پرده سازش به علت بی‌اصولی چه آهنگ است. به یکبار مانند چراغی که در خانه تاریک از زیر دامن برآرند شاهد از سرادق غیب نقاب تغافل شکافت و به هزار لمعه برق جمال از پرده بیرون تافت. گویا بیدل بی‌زبان گرم آهنگ نوای تکلم است و بهار رفته به تجدید چهره گشایی صبح تبسم به آیینی که در عالم ایجاد هم به این رنگ ساز تازگی نداشت. نظارگیان محرم حال را به مجرد نگاه مو بر بدن برخاست و دیده‌ها تا چشم مسام بساط مژگان به حیرت آراست.

عارف نکشد زحمت تفتیش و قیود

کاین نقش چه جلوه داد یا آن چه نمود
هر نخل بری داردو هر گل رنگی
غافل مشو از خواص آثار وجود



نسیم حضور (برگزیده‌ای از متون عرفانی معاصر)

اشاره

در این بخش نهایی نمونه‌ایی از آثار معاصرانمان گرد آمده است. ممکن است ما این آثار را به‌عنوان کتاب‌های مورد علاقه‌مان خوانده باشیم و بتوانیم به‌سادگی از مطالب این آثار بگذریم علی‌الخصوص که اکنون تجربه‌ای نسبتاً پربار از شیوه‌های مطالعه آثار عرفانی اندوخته‌ایم. اما نیکوتر است این آثار را نیز به‌همان دقت که آثار پیشین را مورد بررسی قرار دادیم، جستجو کنیم و سعی کنیم نکات ظریفی را که در لابه‌لای این سطور نهفته است، کشف کنیم. چرا که ما در قبال این متون مسئولیتی بیش از متون کهن داریم؛ شرح این نکته را در متن درس به‌بحث خواهیم گذاشت.

تاکنون به‌مطالعه آثاری پرداختیم که از گذشتگان به‌یادگار مانده است. شاید مرور فرآیندی که این آثار تا رسیدن به‌زمان ما طی کرده‌اند پیش از بررسی آثار معاصر خالی از لطف نباشد. وقتی اثری خلق می‌شود و

در اختیار عموم مخاطبان قرار می‌گیرد، اولین آزمون را پیش روی خود دارد و این آزمون تا روزی که اثر باقی است هر روز تکرار می‌شود. اگر مخاطبان، اثری را بیسندند و مورد توجه قرار دهند، آن اثر را حفظ می‌کنند و به سایرین انتقال می‌دهند. هرچه مخاطبان اثری بیشتر باشند بیشتر منتشر می‌شود و هر چه کمتر باشند کمتر. این روند تا جایی ادامه خواهد داشت که اثر، مقبولیت خود را در میان مخاطبان از دست ندهد، اما اگر روزی توجه مخاطبان را از دست بدهد، لاجرم از میان می‌رود. بدین ترتیب آثاری که از گذشتگان در دست ما است، مدت‌ها مورد توجه مخاطبان قرار گرفته است و تا زمانی که این ماجرا ادامه داشته باشد، این آثار نیز باقی می‌مانند. درباره آثاری که در زمان ما خلق می‌شوند نیز این فرآیند تکرار می‌شود؛ با این وصف ما علاوه بر اینکه بهره‌مندی خود از متون معاصر را مورد توجه قرار می‌دهیم باید به این نکته نیز توجه داشته باشیم که میزان توجه ما به متون و آثار هم عصرمان نقش به‌سزایی در بهره‌مندی آیندگان از این آثار دارد.

۱. آثاری که در زمان ما به عنوان آثار عرفانی مطرح می‌شوند، معمولاً توسط سه گروه از گویندگان و نویسندگان عرضه می‌شوند؛ برخی آثار توسط منسوبین به فرقه‌های تصوف تألیف می‌شوند، برخی دیگر را اصحاب حوزه‌های علمیه می‌آفرینند و برخی نیز از سالکان و تربیت شدگان مکاتب غیر مشهور بر جای می‌مانند. این آثار هنوز آزمون زمان را پشت سر نگذاشته‌اند و به‌سادگی نیز نمی‌توان تشخیص داد که کدامیک اقبال ماندگاری را در سینه دارند. اما آنچه تقریباً قابل بررسی به‌نظر می‌رسد وضعیت این آثار در مسیر جلب توجه مخاطب است. اینکه کدام مخاطب با این آثار ارتباط برقرار می‌کند؟ و این ارتباط چگونه ارتباطی

است؟ یافتن پاسخ برای این پرسش‌ها به نوع آثار و کیفیت تألیف آن‌ها بستگی دارد. به‌طور کلی هر یک از ویژگی‌های یک اثر در نحوه عکس العمل مخاطبان تأثیر مستقیم دارد. لذا برای تخمین زدن عکس العمل مخاطبان، بررسی ویژگی‌های آثار نقشی کلیدی دارد. ویژگی‌های هر اثر را از دو جنبه می‌توان بررسی کرد: الف) شیوه نگارشی و چشم اندازهای ادبی ب) شیوه استدلال‌ها و تأثیر محتوایی. نمی‌توان تأثیر هیچ یک از این دو جنبه را نادیده انگاشت. چرا که هر یک با ابعاد گوناگون ذهن و روان مخاطب، دست و پنجه نرم می‌کنند. می‌توان آثار مورد نظر را بر اساس این دو جنبه از ویژگی‌هایشان به گروه‌هایی تقسیم کرد.

۱.۱. برخی آثار شباهت بسیاری به متون کهن و آثار گذشتگان دارند؛ شاید علت این شباهت آن باشد که نویسندگان این آثار، ذهن خود را با مطالعه آثار گرانشنگ گذشتگان پرورده‌اند و -خود آگاه یا ناخود آگاه- اعتبار کلام خود را در آن می‌بینند که به شیوه کهن تألیف شود. این قبیل آثار معمولاً مورد استقبال مخاطب عام قرار نمی‌گیرند. چرا که طبیعتاً ذهن مخاطب با شیوه‌های نگارشی و مطالبی مأنوس است که در زمان حال رایج است و برای ارتباط برقرار کردن با شیوه‌های نامأنوس باید تلاشی مضاعف را بر خود هموار کند. اگر اثر مورد نظر مخاطب از نسل‌های گذشته بر جای مانده باشد، انگیزه قابل توجیهی برای سعی بیشتر وجود دارد، چرا که در آن زمان امکان تألیف اثر به شکل دیگری نبوده است. اما اگر اثر در زمان حال تألیف شده باشد، مخاطب توقع دارد که اثر برای او و با زبان او تألیف شود؛ لذا انگیزه سعی بیشتر در او کمتر جلوه‌گر می‌شود. اما این شرایط برای مخاطبان خاص این قبیل آثار وجود ندارد، ایشان نه تنها انگیزه سعی بیشتر را برای فهم چنین آثاری دارند، بلکه این اتفاق گاهی برایشان لذت بخش نیز می‌نماید.

۱.۲. بعضی آثار، برگزیده سخنان شخصیت‌های معنوی است که معمولاً توسط شاگردان و دوستان ایشان گردآوری و ویرایش می‌شوند. این قبیل آثار به علت برخورداری از زبانی بسیار ساده و همه فهم - که در حقیقت همان زبان گفتاری روزمره است - بیشتر مورد استقبال مخاطبان عام قرار می‌گیرند. اما درباره شکل محتوایی، نوع استدلال‌ها و طریق اقتناع مخاطب، ماجرا متفاوت است؛ گاهی در کلام از همان شیوه‌های گذشتگان استفاده می‌شود و گاه شیوه‌های دیگری که با شرایط ذهنی و روانی مخاطبان همسویی بیشتری دارند مورد بهره برداری قرار می‌گیرند. البته شیوه گوینده تأثیر به‌سزایی در نوع ارتباطی که مخاطب با اثر برقرار می‌کند دارد؛ گاه مخاطب در ارتباطی عاطفی خود را متأثر از گوینده می‌یابد و عاشقانه سخن او را می‌پذیرد، گاه در برابر متن قدرت تحلیل و تدبیر خود را از دست می‌دهد و مقهور گوینده می‌شود، در نتیجه با نوعی تعصب و حساسیت نسبت به گوینده سخن او را می‌پذیرد - البته در پاره‌ای موارد اتفاق دیگری می‌افتد و مخاطب با تعصب، نسبت به سخن گوینده در موضع مخالفت قرار می‌گیرد - گاهی نیز قوای عقلانی و حساب‌گر مخاطب را تحت تأثیر قرار می‌گیرد و او از راه عقلانی با اثر ارتباط برقرار می‌کند. این همه اتفاقاتی است که از شیوه گوینده برای ارائه سخن سرچشمه می‌گیرد و آینده اثر در جامعه بشری را تحت الشعاع قرار می‌دهد.

۱.۳. دسته دیگر آثار، هم از نظر زبانی و هم از جنبه محتوایی از روش نوینی بهره‌مندند. در این روش گویندگان و نویسندگان موقعیت روانی و ذهنی مخاطب را در اولین اولویت توجه برای خلق اثر قرار می‌دهند؛ از زبانی بهره می‌گیرند که در بطن جامعه امروزی رشد کرده و به کمال رسیده است و در امور محتوایی نیز علاوه بر اینکه شیوه قدا

را در نظر دارند از روشی استفاده می‌کنند که سریع‌ترین و عمیق‌ترین تأثیر را در مخاطب بر جای گذارد؛ مثلاً به جای آنکه مخاطب را گرفتار پیچیدگی‌های زبانی کنند به این نکته توجه می‌کنند که اگر مخاطب قرن هفتم و هشتم از حل معماهای زبانی لذت می‌برد مخاطب امروزی علاقه‌ای به حل این معماها ندارد و ترجیح می‌دهد کلام را صریح و بی‌پیرایه دریابد. لذا سعی خود را در قوام بخشیدن و به کمال رساندن زبان عصر خود می‌کنند. این شیوه در جوامع اسلامی هنوز رونق چندانی ندارد و از سوی صاحب منصبان و بزرگان مکاتب عرفانی به رسمیت شناخته نشده است. اما در میان پیروان سایر ادیان و مرام‌های عرفانی تابع آن‌ها دستاوردهای شگرفی کسب کرده است.

۲. گذشته از اینکه شیوه مؤلفان در خلق آثار چه ویژگی‌هایی دارد و تا چه حد شرایط مخاطب را اهمیت بخشیده‌اند، مخاطبان نیز با تلاش خود در فهم و درک این آثار می‌توانند نقش مهمی در شکل‌گیری متون عرفانی این دوره بر عهده داشته باشند. همانطور که متون را به گروه‌هایی دسته‌بندی کردیم و ویژگی‌های آن‌ها را برشمردیم، می‌توانیم مخاطبان را نیز دسته‌بندی کنیم و شرایط آن‌ها و نقش آن‌ها را در شکل‌گیری متون عرفانی بررسی کنیم.

۲.۱. گاه مخاطب برای تفنن و سرگرمی به مطالعه آثار عرفانی روی می‌آورد. چنین مخاطبی اگر جذابیت‌هایی در این آثار ببیند و آن‌ها را مناسب روحيات خود ببیند، به مطالعه این آثار ادامه می‌دهد. این جریان ممکن است او را به مطالعه این متون به‌طور جدی علاقمند کند و در نهایت از او مخاطبی خاص برای متون عرفانی بسازد، یا اینکه پس از مدتی جای خود را به امور دیگری بدهد که برای در اختیار گرفتن وقت

مخاطب، جاذبه‌های بیشتری داشته باشند.

۲.۲. بعضی مخاطبان نسبت به پاره‌ای امور و برخی شخصیت‌ها نوعی شرطی شدگی و تعصب دارند؛ پرداختن به مطالعه آثاری با محتوایی خاص - عرفانی - از نویسندگانی خاص را جزء وظایف خود می‌دانند و برای مطالعه این آثار انگیزه‌ای فراتر از خود این عمل ندارند. اینچنین مخاطبانی معمولاً به محتوای اثر التفات جستجو گرانه‌ای ندارند و صرفاً به اسطوره‌پردازی از اثر و نویسنده آن در ذهن خود مشغولند. نتیجه این فرایند بیشتر به تحریف متون و شکل‌گیری جریان‌های غیر کارآمد کمک می‌کند. چرا که از انگیزه‌های والا خالی است و جای این انگیزه‌ها را تعصب و جهل تسخیر کرده‌اند. چنین مخاطبانی باید از سوی نویسندگانی که مورد توجهشان هستند به سوی شیوه صحیح و مفید راهنمایی شوند تا به مخاطباتی مفید و راه‌گشا برای آیندگان تبدیل شوند.

۲.۳. مخاطبانی نیز برای رفع تشنگی و ارضای نیازی باطنی به مطالعه متون عرفانی روی می‌آورند. این گروه از مخاطبان، متون را با چنان دقتی بررسی می‌کنند که مبدا گمشده‌شان در آن میان باشد و از دست رود. اینچنین مخاطبانی جز هیجان ناشی از جستجوگری مانعی برای دست‌یابی به سطح تعیین‌کنندگی برای آینده آثار عرفانی ندارند. اما این هیجان نیز بر اثر ممارست و تلاش برای به دست آوردن مطلوب، تبدیل به شوقی سازنده در این مسیر خواهد شد. مخاطبی با این شرایط می‌تواند توانایی تعیین‌کننده‌ای برای بقا یا نابودی آثار عرفانی در دست داشته باشد. به تعبیر دیگر آثاری برای آیندگان باقی خواهند ماند که توسط این قبیل مخاطبان حفظ و منتقل شوند.

۳. حال که ویژگی‌های آثار و مخاطبان معاصر و گروه‌های آن‌ها را بر

شمردیم، لازم است نحوهٔ معاملهٔ مطلوب میان این آثار و مخاطبان را نیز به اختصار گزارش کنیم.

۳.۱. مؤلفان باید در آثارشان از شیوه‌هایی بهره بگیرند که مخاطبان سطحی و متعصب را به مخاطبان تأثیر گذار تبدیل کنند. نیکو آن است که مخاطب هم‌عصر و هم‌زمانشان و ویژگی‌های او را ملاک تألیف آثار قرار دهند. همانطور که مؤلفان موفق گذشته بدین شیوه عمل کرده‌اند. اگر حافظ و مولانا و ... شرایط مخاطبان هم‌عصر خود را در نظر نمی‌گرفتند امروز آثارشان در اختیار ما نبود.

۳.۲. مخاطبان باید از سهل‌انگاری، سطحی‌نگری و عوام‌زدگی در برخورد با آثار عرفانی معاصر بپرهیزند و سعی کنند سخن گویندگان را با جان دل برمایند. گاه در راه فهم آثار، دشواری‌هایی پیش می‌آید، نباید به بهانهٔ عدم هماهنگی شیوهٔ آثار با زمان حال، متون ارزشمند را به کنج عزلت حواله دهیم؛ در اغلب موارد درک و فهم متون عرفانی صبر و شکیبایی دو چندان می‌طلبد. نباید در مواجهه با چنین آثاری در پی جذابیت‌های زود گذر باشیم، بلکه تا حد امکان باید روح و جان خود را با سرشت این آثار گره زنیم و میراث عرفانی عصر خود را به آیندگان هدیه دهیم.

سر الصلاة

فصل چهارم

در بیان حضور قلب و مراتب آن

گر چه مناسب بود که در این مقام شرح اصطلاحات رایجۀ قلب را نزد اطباء و حکماء و عرفا و اهل شرع و لسان قرآن بدهم، ولی چون فایده کثیره‌ای بر آن مترتب نبود و دامنه سخن بسی طولانی می‌شد، صرف عنان قلم را از آن نمودن و به حضور قلب و مراتب آن مصروف داشتن را اولی دانستم.

بر ارباب بصیرت و معرفت و مطلع بر اسرار اخبار اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام پوشیده نیست که روح عبادت و تمام و کمال آن به حضور قلب و اقبال آن است، که هیچ عبادتی بدون آن مقبول درگاه احدیّت و مورد نظر لطف و رحمت نشود و از درجۀ اعتبار ساقط است. و ما پس از این، در فصل آتی، اخبار و احادیث راجعۀ به این مدعا را به قدر مناسب ذکر می‌کنیم.

و چنانچه کمال و نقص نورانیّت و کدورت هر موجودی به صورت نوعیّه و کمال اخیر او است و میزان در کمال و نقص و سعادت و شقاوت انسان کمال و نقص نفس ناطقه که نفخۀ الهیّه و روح مجرد امری اوست می‌باشد، همین طور مطلق عبادات و خصوصاً نماز، که یکی از ترکیبات قدسیّه است که بیدی الجلال و الجمال فراهم آمده و تصفیه شده، کمال و نقص و نورانیّت و ظلمانیّت آن بسته به روح غیبی و نفخۀ الهیّه آن است که به توسط

نفس ناطقهٔ انسانیّه به آن دمیده می‌شود.

و هرچه مرتبهٔ اخلاص و حضور قلب، که دو رکن رکن عبادات است، کاملتر باشد، روح منفوخ در آن ظاهرتر و کمال سعادت آن بیشتر و صورت غیبیهٔ ملکوتیهٔ آن منورتر و کاملتر خواهد بود. و کمال عمل اولیاء علیهم السلام به واسطهٔ جهات باطنیهٔ آن بوده، و الا صورت عمل چندان مهمّ نیست؛ مثلاً، ورود چندین آیهٔ شریفه از سورهٔ مبارکهٔ «هل اتی» در مدح علی علیه اسلام و اهل بیت طاهرینش علیهم السلام به واسطهٔ چند قرص نان و ایثار آنها نبوده، بلکه برای جهات باطنیه و نورانیت صورت عمل بوده؛ چنانچه در آیهٔ شریفه اشاره‌ای به آن فرموده آنجا که فرماید: **أِنَّمَا نَطَعُمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَ لَا شُكُورًا؛** بلکه یک ضربت علی علیه السلام که افضل از عبادت ثقلین می‌باشد نه به واسطهٔ همان صورت دنیایی عمل بوده که کسی دیگر اگر آن ضربت را زده بود باز افضل بود، گرچه به ملاحظهٔ موقعیت کفر و اسلام خیلی انجام این عمل مهمّ بوده که شاید شیرازهٔ لشکر اسلام از هم پاشیده می‌شد، ولی عمدهٔ فضیلت و کمال عمل آن حضرت به واسطهٔ حقیقت خلوص و حضور قلب آن حضرت بوده در انجام این وظیفهٔ الهیه. و لهذا مشهور است که وقتی غضب بر آن حضرت مستولی شد به واسطهٔ جسارت آن ملعون، از کشتن او خودداری فرمود تا آن که عمل به هیچ وجه شایبهٔ ائیت و جنبهٔ یلی الخلقی نداشته باشد؛ با آنکه غضب آن ولی الله مطلق غضب الهی بود ولی باز عمل را خالص فرمود از توجه به کثرت، و یکسره خود را فانی در حق فرمود و عمل به دست حق واقع شد. و چنین عمل در

میزان سنجش بر نیاید و مقابلت چیزی با آن نکند. و ما در باب نیت، انشاءالله شرحی در این موضوع می‌نگاریم.

و اکنون قلم را مصروف می‌نماییم در بیان مراتب حضور قلب. و از برای آن، مراتب و مقاماتی است بسیار که به طریق اجمال و نمونه مراتب کلیّه آن را بیان می‌کنیم.

باید دانست که عبادات مطلقاً ثنای مقام مقدّس ربوبیت است به مراتب آن، که کلی آن رجوع کند به ثنای ذات یا ثنای اسماء و صفات و یا ثنای تجلیات، تنزیهاً و یا تقدیساً یا تحمیداً؛ و هیچ عبادتی به حسب سرّ و حقیقت خالی از یک مرتبه ثنای معبود نیست.

بنابراین، اوّل مرتبه حضور قلب در باب عبادات، حضور قلب در عبادات است اجمالاً؛ و آن از برای هر کس میسر است. و آن، چنان است که انسان به قلب خود بفهماند که باب عبادات باب ثنای معبود است. و از اوّل عبادت تا آخر آن، به طور اجمال قلب را به این معنی که اشتغال به ثنای معبود دارد متوجه و حاضر کند؛ گرچه خود نمی‌داند چه ثنائی می‌کند و ذات مقدّس را به چه و با چه ثنا می‌کند و آیا این عبادت ثنای ذاتی است یا اسمائی یا غیر آن، تقدیسی یا تحمیدی است؛ مثل آنکه شاعری مدیحه‌ای برای کسی بگوید و به طفلی بفهماند که این در مدح فلان است، ولی او نداند که ممدوح را با چه و به چه مدح و ثنا کرده؛ او اجمالاً می‌داند که مدح می‌کند گرچه تفصیلاً نداند. همین‌طور اطفال دبستان، معارف محمدی صلی الله علیه و آله، که مدایح و ثناهایی را که به کشف کامل تامّ آن حضرت مکشوف و به وحی و افاضه

حضرت حقّ جلّ جلاله، بر قلب شریفش نازل شده، در پیشگاه مقدّس می‌سرایند؛ گرچه خود نمی‌دانند که چه ثنایی می‌گویند و به چه و برای چه مدح می‌سرایند؛ ولی اول مرتبه کمال عبادات آنها آن است که قلب آنها در عبادت حاضر باشد که ثنای حقّ می‌کنم به ثنایی که حقّ تعالی برای خود فرموده و خاصّان درگاه به آن رطب اللّسان شده‌اند. بلکه اگر ثناگوئی به لسان اولیا کند بهتر است، زیرا از شوائب کذب و نفاق خالی شود؛ زیرا که در عبادات، و خصوصاً در نماز، ثناهایی است مشتمل بر دعاوی که جز کَمَلِ اولیاء و خُلَصِ اصْفیاء (ع) کسی به آن نتواند قیام کرد؛ مثل قوله: **وَجَهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ... الخ.** و مثل قوله: **الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ أَيَّاكَ نَعْبُد.** و در اوضاع، مثل رفع ید در تکبیرات و سجده و غیر آن؛ که بیان هر یک در محلّ خود می‌آید، ان‌شاءالله، و برای هرکس میسور نیست. و در ادعیه شریفه وارد از ناحیه مقدّسه ائمه اطهار علیهم السلام نظیر آن بسیار است که برای هرکس میسور نیست دعوت به آن دعاها؛ مثل بعض فقرات دعای شریف «کمیل». در این موارد شیخ کامل، شاه‌آبادی، روحی فداه، می‌فرمودند: «خوب است شخص داعی در این مقامات به لسان خود مصادر دعا علیهم السلام دعا کند.»

بالجمله، در اذکار و قراآت یا اعمال نماز قصد ثناجویی و مدیحه‌گویی به لسان مصدر آن، که به وجهی حقّ جلّ و علا و به وجهی رسول خاتم صلی الله علیه و آله و سلّم است، برای امثال ما که سرّشان تصفیه نشده و تعلقشان از غیر حقّ نبریده بهتر است. و در باب قرائت شمه‌ای از این کلام پیش می‌آید، ان‌شاءالله.

مرتبه دوم از حضور قلب، حضور قلب در عبادت است تفصیلاً. و آن، چنان است که قلب عابد در جمیع عبادت حاضر باشد و بداند که حق را به چه توصیف می کند و چطور مناجات می کند. و از برای آن، مراتب و مقاماتی است بسیار متفاوت، حسب تفاوت مقامات قلوب و معارف عابدان.

و باید دانست که احاطه تفصیلیه به اسرار عبادات و کیفیت مدح و ثنای به هر یک برای احدی جز کُمل اصفیاء به طریق افاضه و وحی الهی ممکن نیست. و ما اینجا به طریق اجمال مراتب کلیه آن را بیان می کنیم.

پس، یک طایفه هستند که از نماز و سایر عبادات جز صورت و قشر و هیئت مُلکی آن را نمی دانند ولی مفاهیم عرفیه اذکار و ادعیه و قرائت را می فهمند؛ و حضور قلب آنها فقط آن است که در وقت ذکر یا قرائت، مفاهیم آن را در قلب حاضر کنند و دل آنها با مناجات با حق حاضر باشد. و مهمّ برای این طایفه آن است که حقایق را تقیید نکنند به همان معانی عرفیه که خود فهمیدند و گمان نکنند که برای عبادات جز این صورت حقیقتی نیست؛ که این عقیده علاوه بر آنکه مخالف عقل و نقل است برای انسان خیلی ضرر دارد و انسان را قانع و واقف می کند و از سیر علمی و عملی باز می دارد. و یکی از شاهکارهای بزرگ شیطان آن است که انسان را به آن چیزی که پیش خودش است سرگرم و دلخوش می کند و به سایر حقایق و معارف و علوم بدبین می کند و از آن نتایج غریبه می گیرد.

و طایفه دیگر آنانند که حقایق عبادات و اذکار و قرائت را می فهمند

به قدم عقلی فکری؛ مثل آنکه، مثلاً، کیفیت رجوع جمیع محامد را به حقّ با برهان عقلی می‌دانند، یا حقیقت صراط مستقیم، یا حقیقت معانی سوره توحید [را] که اصول معارف است، می‌دانند، ولی با قدم فکر و عقل. و این طایفه حضور قلبشان در عبادت آن است که تفصیلاً قلبشان در ذکر این حقایق و محامد حاضر باشد و بفهمند که چه می‌گویند و چطور ثنا و حمد حقّ می‌کنند.

و طایفه دیگر آنانند که حقایقی را که با قدم فکری و عقلی ادراک کردند با قلم عقل به لوح قلب رساندند و قلب آنها نیز به آن حقایق آشنا شده و ایمان آورده، زیرا که مرتبه ایمان قلبی با ادراک عقلی بسیار فرق دارد. بسیاری از امور است که انسان به عقل ادراک کرده و برهان نیز به آن اقامه نموده ولی به مرتبه قلبی و کمال آن، که اطمینان است، نرسیده و دل او با عقلش در آن همراه نیست؛ مثل آنکه همه ماها یقین داریم که مردگان را حرکتی نیست و ضرری به ما از آنها نرسد، و اگر تمام مردگان عالم را جمع کنند به قدر پشه‌ای از آنها به ما زیان نرسد، با این وصف چون این امر یقینی عقلی به لوح قلب وارد نشده و دل با خرد در این حکم همراه نیست، حکومت وهم در [مملکت] وجود بر عقل غالب آمده، از مردگان خصوصاً در شب تاریک و محل خلوت وحشت می‌کند؛ با آنکه عقل می‌گوید تاریکی شب مؤثر در امری نیست و خلوت را نیز تأثیری نیست و مردگان را زبانی نمی‌باشد، حکم عقل را کنار گذاشته با قدم وهم راه می‌رود. ولی اگر مدتی با مردگان محشور شد و در مواقع هولناک، شب به روز آورد و با اقدام در این امور به قلب رساند حکم عقلی را، دل با خرد همراه شده

کم کم مرتبه اطمینان برایش حاصل می شود و دل او به هیچ وجه از آن نمی لرزد و شجاعانه اقدام به امر می کند. و همین طور است حال جمیع حقایق دینیّه و مطالب برهانیّه یقینیّه که مرتبه ادراک عقلی در آنها غیر از مرتبه ایمان و اطمینان است. و تا طالب حقّ و جوینده حقایق با ریاضات علمیّه و عملیّه و تقوای کامل عملی و قلبی خود را به این مرتبه نرساند، صاحب قلب نشده؛ و اول مرتبه قلب، که یکی از لطایف الهیّه است، برای او حاصل نشده؛ و به خلعت ایمان منخلع نشده؛ بلکه به مقتضای حدیث شریف: **الصَّلَوه مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ** و حدیث شریف: **الصَّلَوه قُرْبَانُ كُلِّ تَقِيٍّ**. ممکن است گفت که انسان تا به مرتبه ایمان و تقوی نرسیده، **صلوه معراج** و مقرب او نیست، و باز شروع به سلوک و سیر الی الله نکرده و مقیم در بیت نفس است.

و طایفه دیگر آنانند که علاوه بر آنکه این حقایق را به مرتبه قلب رسانده و به مقام کمال اطمینان رسیدند، با مجاهدات و ریاضات به مرتبه کشف و شهود رسیدند و حقایق را با چشم ملکوتی و بصیرت الهیّه به مشاهده حضوریه و حضور عینی دریابند. و از برای این سالکان نیز مراتبی است که تفصیل آن از حوصله این اوراق خارج است. و این طایفه، از اهل شهود و کشف، حضور قلبشان در عبادت عبارت از آن است که جمیع حقایقی را که صورت عبادات کاشف آنها است، و اسراری را که اوضاع و اقوال عبادات مظاهر آنها است، بالعیان مشاهده کنند؛ پس در وقت تکبیرات افتتاحیه، کشف حجب سبعة بر آنها گردیده و خرق آن را نمایند؛ و در تکبیر آخر، کشف سُبُحات جلال و جمال بر آنها گردیده به

مناسبت قلوب آنها، و با استعاذه از شیطان قاطع طریق و جلوۀ اسم الله الجامع، وارد محامد گردند. چنانچه اشاره‌ای به آن در محل خود بیاید، انشاءالله.

و سالکی که بدین مقام رسد وارد درمقام دیگر از مقامات حضور قلب شود که آن، حضور قلب در معبود است؛ و از برای آن نیز مراتب بسیار است که اجمال آن به طریق کلی به سه مقام می‌رسد: یکی حضور قلب در جلوۀ فعلی معبود است؛ و آن عبارت از آن است که انسان با قدم فکر و برهان علم حاصل کند که از منتهی النهایه حقایق مجردۀ عقلیه تا اخیرۀ تنزلات حقیقت وجود، تعینات وجود منبسط - که فیض اشراقی و تجلی فعلی حق است - می‌باشد. و این تجلی فعلی، مقام علم فعلی حق است که نفس حضور در محضر ربوبیت است، به مذهب عظمای فلاسفه. و شیخ جلیل اشراقی و فیلسوف عظیم الشان طوسی، قدس سره، علم تفصیلی حق به موجودات را عبارت از همین تجلی فعلی دانسته‌اند؛ گرچه انحصار علم تفصیلی به این مقام خلاف تحقیق است، لکن اصل مطلب که علم فعلی حق به موجودات تفصیلاً، عبارت از فیض مقدّس است، صحیح و مطابق با برهان عیان است.

و اگر کسی چنین علمی برهاناً پیدا کرد. اول مرتبه حضور قلب در معبود برای او دست دهد. و آن عبارت از آن است که در همه اوقات، و خصوصاً وقت عبادت که موقع حضور است، ملتفت باشد که عالم، محضر ربوبیت می‌باشد و جمیع موجودات، نفس حضور در محضر مقدّسند و تمام حرکات و سکانات و عبادات و طاعات و معاصی و مخالفات در محضر حق و حضور مقدّسش

واقع شود. و کسی که این عقیده صادقانه را به هم رسانید به مقتضای فطرت الهیّه احترام محضر و حفظ حضور البته از مخالفت حقّ فطرتاً ممنوع شود، زیرا که احترام محضر و ادب حضور از فطرت‌های الهیّه‌ایست که انسان بر آن مفطور است، خصوصاً که محضر، محضر کامل عظیم جمیل منعم باشد که احترام هر یک مستقلاً در کتاب فطرت، که افصح کتب الهیّه است، ثبت است. و اگر ما با علم به این حقیقت حفظ حضرت نکردیم، برای آن است که از حدّ ادراک و عقل به مقام ایمان و قلب نرسیده، چنانچه اشاره‌ای به آن شد؛ والاّ انسان به موافقت فطرت، مجبول و مفطور است.

بالجمله، مرتبه اول حضور قلب در معبود آن است که با علم برهانی عالم را محضر ربوبیت بداند، و عبادت خود، و خود، و جمیع حرکات باطن و ظاهر خود را عین حضور و نفس محضر بداند؛ و البته ثناگوئی چنین شخصی که خود و ثنای خود را در محضر می‌داند با محجوبین از این حقیقت فرقه‌ها دارد.

و مرتبه دوم حضور قلب، در تجلّی فعلی، مرتبه ایمان و اطمینان است که از تذکر حبيب در سرّ و علن و مناجات با ذات مقدّس و خلوت با او حاصل گردد، و در این صورت نورانیت عبادت بسیار گردد و سرّی از اسرار عبادت بر قلب عابد منکشف گردد. و پس از ریاضات و مجاهدات و دوام تذکر و عشق به حضور و خلوت و تضرّع و انقطاع تامّ، سالک از مرتبه اطمینان و عرفان به مرتبه شهود و عیان رسد و حقّ به تجلّی فعلی، مناسب با قلبش، به سرّ قلب او تجلی کند؛ پس قلب لذت حضور را دریابد و عشق

به حقّ به هم رساند و لذت فیض حضور، او را از عبادت غافل کند، پس از خود و عبادت محجوب شود و از عالم فانی گردد و به تجلی فعلی مشغول شود؛ و این حال که در حدّ تمکین رسید و از تلوین خارج شد. کم کم نمونه تجلیات اسمائیه در قلب سالک بروز کند که مرتبه دیگر از حضور قلب در معبود است؛ یعنی به مقام تجلیات اسمائی. و از برای این مقام علاوه بر آنکه با مقامات در مراتب سابقه، به تفصیلی که مذکور شد، شریک است، مراتب کثیره دیگر است که از احصاء کلیات آن - فضلاً از جزئیاتش - طاقت بشری عاجز است؛ و نمونه آن، آن است که چون انسان، مرآت اسم جامع و مربوط اسم اعظم است، جامع جمیع تجلیات اسمائیه، جمعاً و فرقا، تواند بود. پس به طریق فرق، هزار اسم کلی الهی را بر قلب او هزار تجلی است؛ و جمعاً هریک از اسماء، مزدوجاً با اسم دیگر یا با دو اسم یا سه اسم تا آخر اسماء، و همین طور مراتب متصوره ترکیبات اسمائی در این هزار اسم کلی، به حسب هر ترکیبی، تجلی ممکن است واقع شود، و نیز قلب انسان، که قابل این تجلیات است، خود مظهر جمیع اسماء است، و به طریق کلی مظهر اسم است؛ و به اعتبار مظهریت هر یک، جمعاً و تفریقاً، و در مراتب جمع، به همان ترتیب که ذکر شد، تجلیات مختلف شود؛ و این عدد را باید گفت از حوصله احصاء خارج است: **وَ اِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا**. و آن حدیثی که از حضرت امیرالمؤمنین منقول است که فرمود: «رسول اکرم صلی الله علیه و آله در وقت رحلت به من هزار باب از علم مفتوح فرمود که از هر بابی هزار باب مفتوح شد» شاید اشاره‌ای به فتح تجلیات

فرقی باشد.

و پس از تجلیات اسمائیه، نمونه تجلیات ذاتیه که آخر مرتبه حضور قلب در معبود است، حاصل شود. و از برای آن نیز مراتبی است؛ و ما چون از اکثر مراتب حضور قلب محجوبیم، از این جهت به ذکر اجمالی اکتفا کردیم.

تمرین:

۱. با راهنمایی استاد خود یک متن عرفانی از معاصران را که در درس نیامده است، انتخاب کنید و با مطالعه بخشهایی از آن ویژگی‌های زبانی و محتوایی اثر را ارزیابی کنید.
۲. بادقت در متون عرفانی که از معاصران مطالعه کرده‌اید یا خواهید کرد، سعی کنید دریابید کدام شیوه نگارشی و کدام گروه از مضامین بیش‌تر مورد علاقه و پسند شما قرار می‌گیرد؛ عواملی را که موجب جلب توجه شما می‌شوند یادداشت و دسته‌بندی کنید، سپس در موارد دیگری که مطالعه خواهید کرد آن عوامل را جستجو کنید.

مرجع‌شناسی توصیفی

در این بخش به گزارش کتابشناختی آثاری که نمونه‌های آن‌ها را در طول مباحث مطالعه کردیم می‌پردازیم. بسیار تلاش نمودیم که از معتبرترین نسخه‌ها برای این مجموعه بهره‌گیریم. در خلال این گزارش به معرفی برخی آثار پژوهشی مرتبط با موضوعات نیز می‌پردازیم. سعی کرده‌ایم تنها آثاری را در این بخش معرفی کنیم که مطالعه آن‌ها برای فهم متون مفید فایده‌ای باشد.

۱. شاهنامه؛ حکیم ابوالقاسم فردوسی؛ ویراسته مصطفی جیحونی؛ انتشارات شاهنامه‌پژوهی؛ چاپ دوم ۱۳۸۰

برای مطالعه بیشتر درباره اسطوره و تأویل آن ر، ک:
۱. تاریخ اساطیری ایران؛ ژاله آموزگار؛ انتشارات سمت ۱۳۷۴
۲. اسطوره؛ ک.ک. روتون؛ ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور؛ نشر مرکز

۱۳۷۸

۳. اساطیر ایرانی؛ آلبرت جوزف؛ ترجمه احمد طباطبایی؛ انتشارات علمی و فرهنگی؛ ۱۳۴۱
 ۴. علم هرمنوتیک؛ ریچارد ا. پالمر؛ ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی؛ نشر هرمس ۱۳۷۷

۲. کشف‌المحجوب؛ شیخ علی بن عثمان هجویری؛ به تصحیح محمود عابدی؛ انتشارات سروش؛ چاپ دوم ۱۳۸۴

برای مطالعه بیشتر دربارۀ کشف‌المحجوب ر.ک:
 مقدمه محمود عابدی بر کشف‌المحجوب (نسخه فوق‌الذکر)

۳. ترجمه رساله قشیریه؛ شیخ ابوالقاسم قشیری؛ مترجم، ناشناس؛ به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر؛ انتشارات علمی و فرهنگی؛ چاپ ششم ۱۳۷۹

۴. تذکره‌الاولیاء؛ شیخ فریدالدین عطار نیشابوری؛ به تصحیح رینولد نیکلسون؛ انتشارات صفی‌علیشاه؛ چاپ دوم ۱۳۷۴

۵. نفحات الانس من حضرات القدس؛ شیخ عبدالرحمان جامی؛ به تصحیح مهدی توحیدی‌پور؛ انتشارات علمی؛ چاپ اول؛ ۱۳۷۵

۶. نامه‌های عین‌القضات؛ به تصحیح علینقی منزوی و عقیف عسیران؛ انتشارات اساطیر؛ چاپ اول؛ ۱۳۷۷

برای مطالعه بیشتر دربارۀ نامه‌های عین‌القضات ر.ک:

۱. شرح احوال و افکار عین القضاة از علینقی منزوی که در جلد سوم از کتاب نامه‌ها (نسخه فوق‌الذکر) چاپ شده است.
 ۲. شرح احوال عین‌القضاة از عقیف عسیران در مقدمه تمهیدات (اثر عین‌القضاة) انتشارات منوچهری ۱۳۷۰
 ۷. مجموعه آثار فارسی؛ احمد غزالی؛ به تصحیح احمد مجاهد؛ انتشارات دانشگاه تهران؛ چاپ سوم؛ ۱۳۷۶
- برای مطالعه بیشتر درباره آثار احمد غزالی ر.ک:
 شرح احوال احمد غزالی در مقدمه احمد مجاهد بر مجموعه آثار فارسی او (نسخه فوق‌الذکر)
۸. مقالات؛ شمس‌الدین محمد تبریزی؛ به تصحیح محمدعلی موحد؛ انتشارات خوارزمی؛ چاپ دوم ۱۳۷۷
- برای مطالعه بیشتر درباره مقالات شمس ر.ک:
 خط سوم؛ ناصرالدین صاحب زمانی؛ انتشارات عطایی؛ ۱۳۵۱
۹. فیه مافیة؛ مولانا جلال‌الدین بلخی؛ به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر؛ انتشارات امیر کبیر؛ چاپ نهم؛ ۱۳۸۱
 ۱۰. مثنوی معنوی؛ مولانا جلال‌الدین بلخی؛ به تصحیح رینولد نیکلسون؛ انتشارات هرمس؛ چاپ اول ۱۳۸۲
- برای مطالعه بیشتر درباره مثنوی ر.ک:
 شرح جامع مثنوی معنوی؛ کریم زمانی؛ انتشارات اطلاعات؛ ۱۳۷۲
 بانگ آب؛ سودابه کریمی؛ نشر شور؛ چاپ اول ۱۳۸۴

۱۱. دیوان؛ خواجه شمس‌الدین محمد حافظ؛ به تصحیح ابوالقاسم
انجوی شیرازی؛ انتشارات جاویدان؛ چاپ هشتم؛ ۱۳۷۲

برای مطالعهٔ بیش‌تر دربارهٔ اشعار حافظ ر.ک:

۱. حافظ نامه؛ بهاء‌الدین خرمشاهی؛ انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۶
۲. فرهنگ اشعار حافظ؛ محمدعلی رجایی؛ انتشارات زوار ۱۳۴۰

۱۲. کلیات آثار؛ میزاعبدالقادر بیدل؛ به تصحیح خال محمد خسته؛
دیپوهنی وزارت، دارالتألیف ریاست؛ افغانستان؛ ۱۳۴۱

برای مطالعهٔ بیش‌تر دربارهٔ آثار بیدل ر.ک:

۱. مقدمه دیوان غزلیات بیدل؛ از محمد سرور مولائی؛ انتشارات علم؛
۱۳۸۶
۲. فیض قدس؛ خلیل‌الله خلیلی؛ به‌همت عفت مستشارنیا؛ انتشارات عرفان؛
۱۳۸۶

۱۳. سرالصلاة؛ امام روح‌اله خمینی؛ انتشارات عروج؛ چاپ هشتم؛
۱۳۸۱

تصاویر نسخ خطی

در این بخش مجموعه‌ای از تصاویر نسخ خطی متونی که تا کنون مطالعه کرده‌ایم را از نظر می‌گذرانیم.

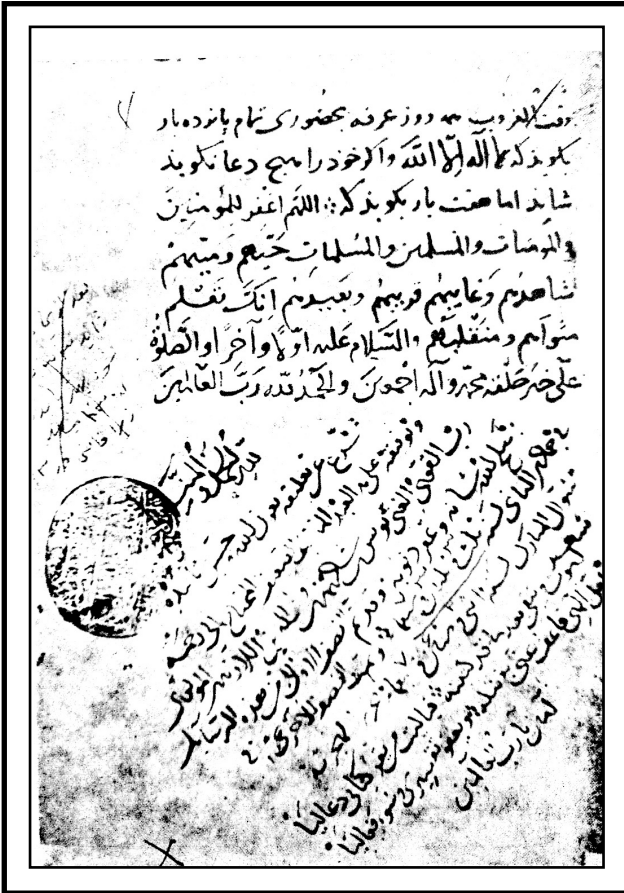
ملاحظه این تصاویر قدر و منزلت تلاشی را که مصححین این متون برای آماده‌سازی و انتشار آن‌ها به کار زده‌اند، تا حدودی برای ما پدیدار می‌سازد. همان‌طور که خواهیم دید، خوانش نسخ خطی در بسیاری موارد کاری بس دشوار است تا چه رسد به مقابله و تشخیص عبارات صحیح از سقیم. گرچه برای تصحیح متون در کشور ما چندان قدری گذاشته نمی‌شود اما لازم است تا مصرف‌کنندگان متون کهن یعنی دانشجویان و دانش‌پژوهان قدر این تلاش‌های دلسوزانه را نگاه دارند و اگر خود نیز در چنین اموری توانایی دارند، توانایی خویش را از اهل علم دریغ ندارند.



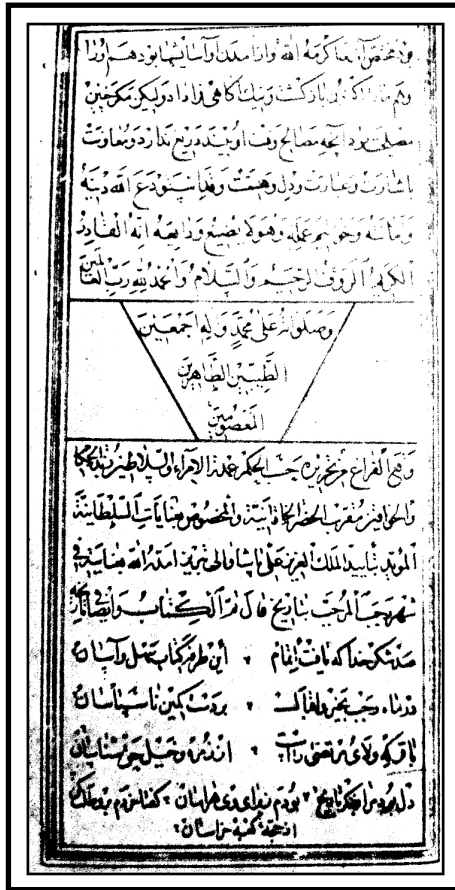
بردار کردن منصور حلاج: مینیاتور قرن دهم نسخه
خطی پاریس sup Pres به شماره ۱۵۵۹ صفحه ۱۰۶

۱۱۷
 شکر خداوندی که تواند کردن آن دنیا بسوزد که چون تو تمام از این
 احمد صبا گوید اگر کسی چه سود که الملک مدانی کند چون توانی گفت
 در عالمین نوبدی که کسی که خلقی را هدایت کند و آنی سوات و باقی را هدایت کند
 فی الاولی القوی که گویم هرگز کسی قادر کسی به آنم در دست بود یا نه این علی بن ابی طالب
 زان بختونیه الساجد و صلواتی بر من و علی بن ابی طالب است که بر من و علی بن ابی طالب است
 کلمات و کلمات بر نیت بر منی چنانکه در سر دره نورمانشی مدانی را بر روی صبری
 چرا گوئی ریاضت که در سوات و عالمین بر من سکر برده بود اگر چه اسما و بین
 نعم است پس آنچه در عالم سوات و عالم الارض است بود باطنی تا ملک السموات
 و الارض جوید با تو نماید که در عالمین مدانی که بود دیگر اگر گوئی که در عالم
 باطنی که اذ قال العبد المذنب ان من الخلق فیرکون همه منسوب دان جان یا نه این علی بن
 واجبت الطلوع العلم و لولا الصبر تا طلب نمکن بر تو واجبت بر من نیست که بخواهد
 کرد ایم بر من بر برداشته العلم لا یعلیک بعضه حتی بعضه من کلک فاعظینک کلک
 فانت من اعطاکه بعضه ای که علی بن ابی طالب در روایت کتاب همه سخن بسیار است
 تا که گفتی نماز از تو درست آید آخر شنیده که علم قرآن در فایحه کتابت و شنیده
 که کلک از فایحه کتابت نیست که آنچه در عالم سوات است الارض مدانی جنینت
 الطهره ترا معلوم نگردد پس همه آسمان زمین بر من میاید و است تا آنچه در عالم سوات است
 الطهره گفته باشی و مکن ناقص پس هرگز آنچه در عالم سوات است نتواند گفت لایل کس
 وجود نبود و نخواهد بود که از عالم الطهره عالم سوات مدانی که جیت در عالم
 تم آمد و در خیرت که روح اعظم نادر وجود آمد الهی که بنا بر ذوق قیامت و صوفی است
 بود و بلام نرسیده بود آفر که تواند بود که الف اول حرف الحقیقت از علم خود داد به هر کس
 در همه هیات هیات هر چه خداست محمد علی عزالم است اما هر یک بوی دانند
 این فقه در جهانی که دوستی دیر بود در مصطفی اصل الطهره و سلم مدانی آن بود و است
 فرشته ام بنی آدم سیده باشد و بران در خوف افکار و کلامی عزیز تا در وقت شهادت
 انوار در یک دنیا است و الحمد له از فایحه یک کلمه است اگر خواهی که الطهره در عالم
 آموزد که طلب العلم و غیره علی کل مسلم یعنی در آن فایحه است و الله لا یخون الامه و الله

نامه های عین القضاة



نامه های عین القضاة



نامه‌ای از احمد غزالی به عین القضات

سراج انسان و لبرخ جسمها از اجزای صحت او است و با یکی از
 اجزا از صحت او جدا شد از بدن او جداست و این
 علم را طریقی میگویند و صدق معنی از میان برداشتم و هر
 استحقاق را که از او خارج است از اجزای او است و اینها
 محاطت و استقامت است و هر چه از او جدا شود و با یکی از اجزای او
 با طریقی از او جدا شد که از او جدا شود و صحت کنیز او خوانند
 این کتاب را در علم حکام این کتاب است که در علم طریقی و
 و التوسیع و الجمع و التفریق و حسد الله و ...
 صلی الله علی محمد و آله و صحبه و سلم
 مقاله کرده شد کتاب کشف المحجوب من اوله الا اخره محمد ز الواسع
 و الطاقه بر دست من تصدیر محمد زور حویلی باز این طریقی و ...

کشف المحجوب من اوله الا اخره
 علی بن محمد الصفی القمی
 محمد ز الواسع
 محمد ز الواسع
 محمد ز الواسع
 محمد ز الواسع
 محمد ز الواسع

کشف المحجوب

و بعد از آنکه حاصل نکند که اول آن مقصود این ذکر و مهربان
 در درین باب بنامد و اگر پیش ازین باشد اندر کتب از آن من باید طلبید
 ایجا مریا می تطویل نیست که اول کشف حجاب بوابت اعمال
 اینکم تا طریق دانستن مقصود بر تقی اسان شد و از منکران
 انرا که بصیرت بود باز آید در این دعا و تالی اسد لیسای بجای
 کشف الحجاب اول اولی معرفت اللد بجای **قوله**
وما قدر اللد حق قدره و قال **ای علی** که عرفتم اللد حق معرفت بشنید
کشف الحجاب و زالت بر عالم الجبال پس معرفت کور تالی بود و کور
بکی علی که کوری جسمانی که علمت فاعده همه خیرات دنیا و آخرت است
 مهم ترین جزای مرزده و از در همه اوقات و احوال شناس خرد است
قوله **تعالی و ما خلقناک** و **الانسان** که **ای خدای** بیافرینم بریان و لایمان
 نکل از برای آنکه نامریشناست پس بشنید از خلق این معجز از جنت
 الکل

و متعلق بر مقصود است
 ظاهر این است
 م

لی

م
 ای لیسای

کشف المحجوب



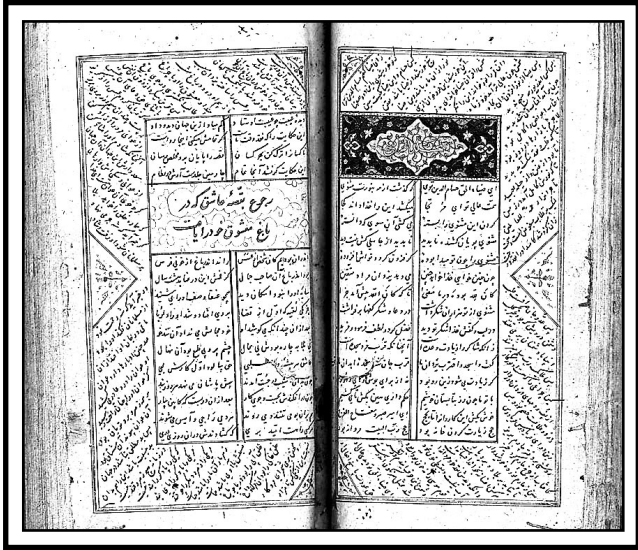
دیوان حافظ



غزلیات بیدل

<p>کامر زنده را رخ جو دلف رسیده در چون که با او سر بر رخش پدید یوفد آرد می نگرار پس در زو باز سکه کینت در دست نشیند مانند زنده زنده من مسموم در دیده</p>	<p>سیر به باد میگذرد لذت آرزوست بچشمش بر بار سینه در نظر است بان چه بد که بر سرش سینه است بر رخ حال صحت سازنده کینت بیدار مانع عاقبت که نیست</p>
<p>شکسته نشدیم تا توان او چشمه قیام نیاوردیم میوان او</p>	
<p>کشیده سگسخت بیل کوران او شمر حرفت ناله کند آهوان او کامر بر ز سگسخت کا قدر بان او غیر جو بود و حق است آنگهان او کمانش در دهان در گوشش آه او حال شکست بر سر کاروان او از بیم که نشند کبر بران آه او خنجر است نه در سحر معاجه کان او صدمت از او سر سوز و آستان او کز جنت زان چه بود باده نوان او</p>	<p>باز کسم عشق زنت بر کسم کمر او بخشش بر من طبعی زانم نذر تو آه سر است که بجز بر جفا او دلاعه و دلخ عاقبت از عشق تو او آن رخ تو غنچه زرد در آینه او در دادی که مهر تو بکسند ام او عشق تو را در کلفت کار او او او نمال نیست غیر خفا بر آن نفس او چه است از آن که در حق تو بدید او بیدار نشد عالم انصاف بر خسته او</p>

غزلیات بیدل



مثنوی معنوی

ترجمان برخی واژگان و اصطلاحات

واژگان و اصطلاحات در اغلب موارد مطابق کاربردی
که در متون این کتاب داشته‌اند توضیح داده شده‌اند

آب حیات: از جمله مفاهیم نمادین و اسطوره‌ای است؛ آبی است که هر که از آن بنوشد زندگی جاوید خواهد یافت.

آب حیوان: ر.ک. آب حیات

احتیال: ۱. حيله‌گری، چاره ساختن
۲. ذمه دیگری را پذیرفتن

ادبیر: نحوست، بدبختی

آزار: ۱. زیرجامه، شلوار ۲. دستار

استبعاد: دشوار پذیر بودن، دور از قبول

اشراق: روشن شدن ضمیر و باطن، الهام گرفتن، در مکاتب عرفانی کشورهای آسیای دور مانند هند و چین به حالت کمال معنوی روشن شدن یا اشراق می‌گویند که معادل مفهوم فنادر فرهنگ عرفانی اسلامی است. کلمه بودا به معنی روشن ضمیر

- یا کسی است که به او اشراق شده. **اطلال:** ج طلل، آنچه از عمارت و بنا برپا مانده باشد.
- که تیر را در آن می‌گذارند و به پهلوی خود می‌آویزند. **ترگ:** کلاهخود
- تشیبه:** عقیده‌ای که قائلین بدان خدا را مانند مخلوقات مخصوصاً انسان می‌دانند.
- تغافل:** خود را تعمداً به غفلت و نادانی زدن.
- تفسیر:** توضیح دادن معنای متن بر مبنای آنچه از ظاهر متن به دست می‌آید و به نظر می‌رسد که منظور گوینده همان بوده است.
- تلواسه:** اضطراب، بیقراری
- تموز:** ۱. نام اول ماه تابستان و ماه دهم از ماههای رومیان ۲. گرمای سخت
- تنزیه:** خداوند را از صفات مخلوقات منزهدانستن.
- ثرا:** ۱. دارایی، ثروت ۲. ثروتمند شدن
- جام جم:** جام جهان‌نما؛ جامی که جمشید پادشاه چهارم پیشدادی اختراع کرد و در آن اوضاع جهان را می‌دید
- جوشن:** زره، لباس ویژه جنگ
- ترس؛ ترساندن **افزاع:** ترس؛ ترساندن
- اهل صورت:** اصطلاحاً به فقها و مفتیان اطلاق میشود.
- اوتاد:** میخ‌ها؛ چهار نفر از بزرگان معنوی که در چهار طرف عالمند و به منزله ارکان عالم هستند.
- بابزن:** سیخ کباب
- بادیمانی:** اشاره است به گفته حضرت رسول راجع به اویس قرنی که فرمود: "انی اشم نفس الرحمان من قبل الیمین"
- بیجاده:** نوعی از سنگهای قیمتی مانند یاقوت و کهربا
- پیمانه:** جام شراب
- تأویل:** یافتن معنایی از متن که از معنای ظاهری آن دورتر است اما با استفاده از قرائنی می‌توان آن را به متن نسبت داد.
- تجلی:** نمود؛ جلوه؛ مثلاً سفیدی تجلی قند است.
- تذرو:** قرقاول
- ترکش:** تیردان؛ جعبه یا کیسه‌ای

وقتی کسی مورد عنایت و راهنمایی پیر قرار می‌گیرد و سمت شاگردی او را به دست می‌آورد، اصطلاحاً می‌گویند فلانی از فلان شیخ خرجه گرفته است یا خرجه دارد.

خطوه: گامی که سالک در طریق می‌گذارد و باید مراقب باشد تا در آن پیروی شیطان نکند.

خفتان: جامه‌ای که به جای پنبه درون آن را از ابریشم می‌پوشانند بسیار محکم می‌دوزند و روز جنگ می‌پوشند.

خم: ظرف سفالین بزرگ که شراب را درون آن نگاه می‌دارند تا عمل آید.

خوشاب: ترو تازه، آبدار (مخصوصاً برای جواهرات استفاده می‌شود)

خوض: فرورفتن در آب؛ فرورفتن در فکر؛ ژرف اندیشیدن.

خیو: تف؛ آب دهان

دختر رز: شراب انگوری

درع: زره، جامه جنگی که از حلقه‌های آهنی ساخته می‌شود.

دستکش: ۱. رام، مطیع، زبون

دستور: اجازه

جوکی: پیروان و سالکان یکی از طریقت‌های معنوی هندوستان

جوهر: (اصطلاح فلسفی) یکی از مقولات عشر است و آن ماهیتی

است که قائم به خود باشد. به تعبیری دیگر ماهیتی است که اگر

در خارج یافته شود نیازمند محل و موضوعی برای موجود شدن نیست؛

مثلاً سرخی ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود نیازمند موضوعی

است که سرخ باشد و به تبع آن سرخی موجود شود اما جوهر چنین

نیست. در مقابل آن عرض است که برای موجود شدن در خارج نیازمند

موضوع و محلی برای تحقق است. حرون: حیوان سرکش

خرابات: ۱. میخانه ۲. قمارخانه

خرجه: ۱. لباسی که از تکه‌های گوناگون دوخته می‌شود. ۲. لباس مخصوص صوفیان ۳. وقتی پیر و

شیخ کسی را به مریدی خویش می‌پذیرد و او را به سلک تصوف

راهنمایی می‌کند به او خرجه می‌پوشاند و او را از تعالیم معنوی خویش بهره‌مند می‌سازند. از این‌رو

دشمن‌ناذگی: دشمنی؛ خصومت	سروش: فرشتهٔ پیغام‌بر
دعامه: ستون؛ پایه؛ بزرگ قوم	سنان: سرنیزه
رباط: کاروان‌سرا، جایی که برای سکونت فقرا یا صوفیان ساخته می‌شود.	شاهد: زیباروی؛ اغلب به جوانان زیباروی مذكر اطلاق می‌شود.
رقص بسمل: وقت ذبح حیوانات حلال گوشت بسم‌الله گفته می‌شود و هنگام جان‌کندن حیوان، حرکت‌هایی شدید و بی‌اختیار می‌کند. رقص بسمل به معنی حرکات و جنب و جوشی است که هنگام جان‌کندن رخ می‌دهد.	شحنه: داروغه، حاکم نظامی
ریاضت: رنج کشیدن برای تهذیب نفس	شنیع: زشت
زنار: ۱. رشته‌ای که مسیحیان بهوسیلهٔ آن صلیب را بر گردن خویش می‌آویزند. ۲. کستی؛ شالی که زرتشتیان به کمر می‌بندند.	شیراوژن: شیرافکن
زنار بستن: کنایه از کافر شدن	صبا: در ادبیات و اساطیر بادی را گویند که پیغام‌بر عاشق و معشوق است.
زنخدان: چانه	صحبت: همنشینی، کسب فیض، شاگردی و مریدی (در میان اهل علم و معرفت)
زورق: قایق	صهبا: شراب‌انگوری
ساغر: پیاله‌شرابخواری؛ چیزی شبیه به جام	طره: موی پیشانی
ساقی: کسی که آب یا شراب را میان جمع توزیع می‌کند.	طیلسان: جامهٔ بلند و گشاد
	عنقا: سیمرغ پرندۀ افسانه‌ای و اسطوره‌ای
	عورت: چیزی که پوشانده می‌شود؛ بنابراین روایت "النساء عورات" به زن نیز اطلاق می‌شود.
	غطا: پرده، پوشش
	غنودن: خوابیدن، آرمیدن
	فتراک: ترک‌بند، تسمه و دوالی که از عقب زین می‌آویزند و با آن چیزی

را به ترک می‌بندند. برای مبارزه با نفس.

فطام: بازگرفتن طفل از شیر

قانون: نام سازی شبیه سنتور که با انگشت سیابه نواخته می‌شود و صدایی شبیه چنگ دارد.

قدح: چیزی شبیه به کاسه که برای شراب نوشیدن از آن استفاده می‌شود.

کشکول: ظرفی که در اویش بر شانه خود می‌آویزند، کسانی که مستغنی باشند در آن پول می‌گذارند و کسانی که نیازمند باشند از آن بر می‌دارند.

کفت: کتف، شانه

کلفت: مشقت، رنج

کو توال: نگهبان

گو: پلوان، دلیر

لثیم: فرومایه، پست

لخلخه: معجونی از مواد خوشبو است؛ گاه نیز به کنایه از خوشبویی به کار می‌رود.

لوت خواره: شیرخواره

متحیز: شیئی که بتوان به واسطهٔ حواس بدان اشاره کرد.

متعذر: سخت، دشوار، بهانه آور

مجاهدت: تلاش و کوشش بسیار

محتسب: داروغه، مأمور حکومت که وظیفه‌اش امر به معروف و نهی از منکر است.

مرقعہ: جامه، خرقه، مجازاً به معنی اجازه فعالیت‌هایی در امور معنوی که از سوی پیر اعطا می‌شود نیز به کار می‌رود.

مشاطه: ۱. شانه ۲. آرایش‌گر

مشاهده: به معنی دیدن است؛ در اصطلاح دیدن امور معنوی و لطیف که چشم ظاهری قادر به دیدن آنها نیست را گویند. گاه این مشاهده در عالم خواب است و گاه در بیداری.

مشک ختن: از محل قطع ناف آهو برجستگی گردی روی بدن او ساخته می‌شود. این عضو از بدن آهوان نر منطقه‌ای به نام ختن - که در چین واقع است - ماده‌ای را در خود دارد که بوی خوشی از خود متساعد می‌کند. وقتی حیوان نر در صدد جفت‌یابی باشد با جنب و جوش او و دویدن‌هایش بوی این ماده افزونی می‌یابد و در فضا پراکنده می‌شود و بدین ترتیب جفت ماده

<p>مناقدا: مطیع فرمان‌بر موکل: مراقب نخجیر: شکار نشئه: سرخوشی، حالت سرمستی و در عالم خیال و مثال بهسر بردن.</p>	<p>به سوی او جذب می‌شود. انسان‌ها این عضو از بدن آهوی ختن را جدا می‌کنند و از ماده درونش برای تهیه عطر بهره می‌گیرند و بدان مشک ختن می‌گویند.</p>
<p>نکرت: ندانستن؛ نادانی واثق: ۱. استوار، محکم ۲. اطمینان‌دارنده</p>	<p>مصدق: تصدیق کردن؛ راست گفتن؛ شهادت به راستگویی کسی دادن.</p>
<p>واقعہ: عالم غیب را در اصطلاح عالم واقعہ و اتفاقات مربوط به آن عالم را واقعہ می‌گویند.</p>	<p>معرا: برهنه معرفت شناسی: دانشی که مسئله شناخت آدمی را مورد کنکاش قرار می‌دهد و عیار آن را می‌سنجد.</p>
<p>وسواس: وسوسه کننده که گاهی از دورن توسط ضمیر شخص و گاه از بیرون در قالب انسان‌ها یا موجودات دیگر انسان را وسوسه می‌کند.</p>	<p>معصفر: زرد رنگ مغفر: کلاهخود مقریان: قاریان قرآن</p>
<p>هاتف: آواز دهنده، پیام‌آور آسمانی هرمنوتیک: منطق، شیوه و قواعدی که برای فهم معنا از متن به کار می‌رود</p>	<p>مکاشفه: پیدا شدن و کشف شدن امور معنوی که از دایره درک و فهم عمومی خارج است؛ گاه این مکاشفه به واسطه یکی از حواس باطنی مثل</p>
<p>هما: پرندهای افسانه‌ای و اسطوره‌ای که اگر سایه‌اش بر کسی بیفتد او سعادت‌مندی شود.</p>	<p>بینایی، شنوایی، چشایی و... اتفاق می‌افتد و گاه به صورت کشف عقلی مطلب در درون مکاشفه کننده القا می‌شود.</p>
<p>هنود: جمع هندی هواجس: آرزوهای نفسانی که از دل بگذرد.</p>	<p>مناخ: محل زانو زدن شتر، محل اقامت.</p>

