Archive of SID

تجربیات شاعرانه در تعلیمات عارفانه

قهرمـــان شیری[1]

چکیده

آثار ماندگار عرفانی چه در حوزهٔ شعر و چه در نثر اغلب با استفاده از هنرهای بیانی و زبانی و به شیوهٔ ادبیات شکل گرفته است. اشعار و امثال و گفتار و کلمات قصار و تمثیلات و تلمیحات و تعبیرات بسیار جذّاب و زیبا و حکایت‌های بسیار کوتاه و پر معنا از ویژگی‌های مشترک ادبیات و عرفان است. صرف نظر از تفاوت در نوع نگرش و سویهٔ نگاه به پدیده‌ها در ادبیات و عرفان، اساس کنش‌ها و روش‌ها در هر دو غالباً همسان است و بنیاد بسیاری از متون مهم ادبی و عرفانی را عنصر عاطفه و اندیشه و تخیّل تشکیل می‌دهد. در حوزهٔ زبان نیز بین عرفان و ادبیات تقریباً اشتراک نظر وجود دارد. جلوه‌های موسیقایی و بن‌مایه‌های بلاغی به طور تمام عیار و بسیار طبیعی در آثار منثور عرفانی نیز به کار گرفته شده است. تعریف دکتر شفیعی کدکنی از عرفان، به عنوان نوعی نگرش هنری به دین ناشی از این واقعیت‌ها است.

کلید واژه‌ها: عرفان، تخیّل، تجربیات شاعرانه، عرفان هنری

۱- دانشیار دانشگاه بوعلی سینا همدان Ghahreman.shiri@yahoo.com

تاریخ دریافت 91/5/11

تاریخ پذیرش 91/11/18

www.SID.ir

Archive of SID

شباهت تجربیات عرفانی با تجربیات شاعری

بسیاری از تعریف‌های تازه و بی تکرار و پر تنوّع و حتّی متناقضی که در بارۀ موضوعات مختلف از زبان مشایخ صوفیه نقل شده است، محصول درونی کردن تعلیمات و مرور تجربیات است که در لحظات و حالات گوناگون بر ذهن و زبان آنان الهام شده است. این گونه دریافت‌ها اغلب محصول مراقبه‌های مداوم و تعمّق ورزی‌های طولانی برای ارائۀ نکته‌های ابتکاری و متفاوت و مجذوب کننده و ماندگار بوده است و افراد بسیاری نیز عمر و آموزه‌ها و یافته‌های عینی و ذهنی خود را برای تکمیل و تکامل بخشی به آن صرف کرده‌اند. گذر زمان نیز با قانون تغییر و تحوّل و چالش‌گری و کمال طلبی خود، زمینۀ لازم برای پروراندن این گونه اندیشه‌ها و آموزش‌ها را به صورتی بایسته فراهم آورده است. گزاره‌های ناهمسان و کلمات قصاری که یک عارف یا عرفای مختلف در لحظات گوناگون، بنا بر موقعیت زمانی و مکانی و میزان درک و دریافتی که از یک موضوع داشته‌اند و یا حتّی به مقتضای حال و مقام مخاطب، دربارۀ یک موضوع بر زبان رانده‌اند، شباهت بسیار به ابیات و اشعار شاعران دارد. شعر شاعران نیز محصول تصویرگری از تصوّرات و تجربیات و دریافت‌های آنان در لحظات گوناگون از پدیده‌های عینی و ذهنی موجود در هستی است. دلیل تفاوت در دیدگاه‌ها و تجربیات نیز در همین حقیقت نهفته است، که در شکل‌گیری آن گزاره‌ها، شبکه‌ای از تأثیرات موجود در ذهن و زبان و اطّلاعات گوینده، میزان حوصله و اهلیت و سواد شنونده، و ماهیت موضوع و سادگی و پیچیدگی آن، و موقعیت زمانی و تاریخی و ملازمات و مناسبات مکانی دخالت مستقیم دارند که نمی‌توان آن‌ها را در ارزیابی موضوع نادیده گرفت. بنابراین، از این منظر نیز ـ علاوه بر منظرهای دیگر ـ می‌توان تعریف دکتر شفیعی کدکنی از عرفان را درست دانست که «عرفان چیزی نیست مگر نگاه هنری و جمال شناسانه نسبت به الاهیات و دین.» (بسطامی، 1385: 17)

عارفان چون میانۀ چندان خوبی با عقل و فلسفه و استدلال ندارند، اتّکای خود را بر دو چیز متمرکز کرده‌اند که یکی عبارت است از عشق و عاطفه، و دیگری درون‌نگری و تخیّل. بر این اساس، عرفا روش بسیار مشابهی در اندیشه‌ورزی و سلوک فکری و عملی با اهل هنر و ادبیات دارند. اعمالی چون مجاهده و مراقبه و مکاشفه و واقعه و استغراق و تمرکز تمامِ توجّهات بر یک موضوع مشخّص در عرفان، تقریباً بدیل‌های همسانی چون تفکّر و تعمّق و

www.SID.ir

Archive of SID

تخیّل و درون‌کاوی و حسّاسیت و عطوفت دارند که شاعران و هنرمندان در خلق آثار خود از آن‌ها بهره می‌گیرند. امّا تفاوت عمدهٔ نگرش عرفانی با نگرش هنری در آن جا است که در عرفان همهٔ توجّهات، معطوف به یک موضوعِ محوریِ مشخص و بی‌نیاز از هرگونه منطق و استدلال برای اثبات است؛ در حالی که در ادبیات این گونه یک‌سونگری‌ها میدان پرواز هنرمند و دید و دریافت و اندیشه و نگرش او را با محدودیت مواجه می‌کنند و آن‌گونه خردگریزی نیز محصولات هنری را به سوی تهی شدن از منطق و سرشار بودن از سانتی‌مانتالیسم می‌کشاند که چندان مقبولیتی ندارد. هنر، دشمن یک‌سو نگری است، چون هنرمند را از اندیشیدن به سویه‌های دیگر محروم می‌کند. امّا صرف نظر از تفاوت در نوع و جهت نگاه در هنر و عرفان، اساس کنش‌ها و روش‌ها در هر دو مقوله غالباً همسان است؛ استفاده از عنصر احساس و عاطفه و عنصر اندیشه و تخیّل در حوزهٔ زبان نیز بین عرفان و ادبیات تقریباً اشتراک نظر وجود دارد. آثار ماندگار عرفانی چه در حوزهٔ شعر و چه در داستان‌ها و چه در نقل‌ها و گفتارها اغلب با استفاده از هنرهای زبانی و بیانی و به شیوهٔ ادبیات شکل گرفته‌اند: اشعار و کلمات قصار و تلمیحات و تعبیرات بسیار جذّاب و زیبا و نیز حکایت‌های بسیار کوتاه و پر معنا. تعریف دکتر شفیعی کدکنی از عرفان، به عنوان نوعی نگرش هنری به دین ناشی از این حقیقت است.

راز زیبایی بسیاری از گزاره‌های عرفانی که در آن‌ها یک موضوع یا اصطلاح عرفانی از تعاریف شناور و بی شماری برخوردار شده است نیز این است که برای عرضهٔ گزاره‌ها از همان ساز و کار پر تعمّق عاطفی و تخیلّی رایج در شعر و هنر استفاده شده است و نه از تعاریف و توضیحات دقیق و بی انعطاف و خشک علمی. نقل است که گروهی به پیش بایزید بسطامی می‌روند؛ او لحظه‌ای سر در پیش می‌افکند و سپس می‌گوید: «از آن دم که شما با من این جا نشسته‌اید اندیشهٔ خود را به جولان درآورده‌ام به جستجوی دانه‌ای پوسیده تا نزد شما آورم که تابِ (شنیدن) آن را داشته باشید و نیافته‌ام.» (همان: 283 ـ 284) حقیقت این است که اگرچه این‌گونه گزاره‌ها گاهی به تناسب موقعیت و وضعیت مخاطبانی بر زبان آمده‌اند که یا مریدان نو سلوک بوده‌اند و یا سالکان خاص و یا افراد خاص الخاص و مشایخ بزرگ، و به این دلیل، سبک سخن گاه ساده و گاه متوسط و گاه نیز فاخر و بسیار سنگین و دقیق از کار درآمده است، امّا حتّی رعایت این گونه ملاحظات نیز نوعی کنش هنرمندانه

www.SID.ir

Archive of SID

بوده است که به آن بلاغت گفته می‌شود؛ یعنی آوردن کلام به مقتضای حال و مقام و البتّه متناسب با فصاحت.

نمونۀ این گونه تجربیات متغیّر و تکامل یابنده، گفته‌های گوناگونی است که از بایزید بسطامی دربارۀ حج نقل شده است. در یکی از مفصّل‌ترین و مبالغه‌آمیزترین روایت‌ها، دوازده سال طول می‌کشد تا بایزید به کعبه برسد، چون در هر مصلایی مانند بوداییان سجّاده باز می‌افکند و دو رکعت نماز می‌گزارد. چون معتقد است که «این دهلیز پادشاه دنیا نیست که به یک‌بار بدین جا بر توان دوید». وقتی می‌رسد مستقیماً به جای مدینه به کعبه می‌رود و می‌گوید، ادب نیست که آن را به تبعیت از این زیارت کنم. آن را باید جداگانه احرام کنم. (عطّار، 1905، ج1: 136) در یکی از روایت‌ها وقتی بایزید به قصد حج از خانه خارج می‌شود، در یکی از گم‌ناها مردی به او می‌گوید، دویست درهمی را که می‌خواهی با آن حج بگزاری به من ده که مردی عیال‌مندم، و هفت بار گِردِ من بگرد؛ و او چنین می‌کند. (بسطامی، 1385: 276؛ عطّار، 1905، ج1: 139) در روایت دیگر، از بایزید نقل شده است که نخستین بار که به حج رفتم، انبوهی مردم بر من غلبه پیدا کرد، بار دوم و سوم، خانه بر من غالب شد. چهارمین بار در یکی از گمناها، مرا ندا کردند که خداوند را در بسطام وانهادی و به مکّه می‌روی؟ از خواب غفلت بیدار شدم. (بسطامی، 1385: 275 ـ 276) یا به قول عطّار، سیاهی او را تهدید کرد که اگر بازگشتی، نیکو، و الاّ سرت از تن جدا کنم. و او بازگشت. (عطّار، 1905، ج1: 139) در حکایت نسبتاً مشابهی، وقتی عازم حج می‌شود، در راه سیاهی به او می‌گوید: «آن را که می‌طلبی در بسطام رها کردی و تو این نمی‌دانی؟ او را می‌جویی، حال آن که او از رگ گردن به تو نزدیک‌تر است.» (بسطامی، 1385: 181 ـ 182)

در این روایت‌های چندگانه، رگه‌های نیرومندی از نگرش شریعت‌گرایانه حضور دارد که البتّه جای تعجّب ندارد، چون صوفی مطلوبِ بایزید آن‌گونه که خود توضیح می‌دهد کسی است که کتاب خدا را در دست راست و سنّت را در دست چپ بگیرد و با چشم راست به بهشت و با چشم چپ به دوزخ نگرد و دنیا را اِزار و آخرت را ردای خود کند و از آن میان مولا را خطاب کند که، لبّیک اللهمّ لبّیک. (همان: 208 ـ 209) در جایی دیگر سخن او این است که سه بار حج گزاردم که در حج اوّل فقط خانه را دیدم. در حج دوم صاحب خانه را دیدم و خانه را ندیدم. و در حج سوم نه خانه را دیدم و نه صاحب خانه را. (همان: 171 ـ

www.SID.ir

Archive of SID

172) و عطّار در تفسیر آن می‌گوید، یعنی در حق گم شده است و اگر می‌دیده است حق را می‌دیده است. (عطّار، 1905، ج1: 156) در جای دیگر می‌گوید، در طواف کعبه، خداوند را جستجو می‌کردم. چون به او رسیدم، خانه را دیدم که بر گِردِ من طواف می‌کرد. (بسطامی، 1385: 168و 234؛ عطّار، 1905، ج1: 161) بنابراین فرجام تعمّق‌ورزی‌های او به این جا منتهی می‌شود که از نظر او، «مؤمنِ نیک آن است که مکّه نزدِ او می‌آید و بر گِردِ او طواف می‌کند و باز می‌گردد و او را از این‌ها خبر نه. چنان که گویی او را ازو گرفته‌اند.» (بسطامی، 1385: 266 ـ 267)

نگرش عارفانه به پدیده‌های هستی

بسیاری از کرامت‌های صوفیه ناشی از نگرش هنری به پدیده‌ها است که اغلب از آن به دید عرفانی تعبیر می‌شود. در حالی که اساس این نوع نگاه از همان ساز و کاری پیروی می‌کند که نمونه‌های آن را در نوآوری‌های متداول در ادبیات خلاقه و هنر مدرن می‌توان مشاهده کرد. بر اساس همان نگرش عرفانی ـ هنری است که عارف از زمین و زمان برداشتی متفاوت‌تر با آدم‌های دیگر می‌کند. یک نمونه از این گونه برداشت‌ها، آن تداعی‌های ناخود آگاه ذهنی است که صوفی را در هنگام مواجه شدن با بعضی از صحنه‌ها و حادثه‌ها و سخن‌های معمول روزانه، در وجد و حال و سرور فرو می‌برد و او را در تجربه‌ای شاعرانه مشارکت می‌دهد. غزّالی دربارهٔ این‌گونه موقعیت‌ها و این نوع برداشت‌ها می‌گوید: «معنی‌هایی که بر دل غالب است، مقارن شنیدن لفظ در دل غالب شود.» (غزّالی، 1351، ج2: 524) یعنی شخص از حرکات و رفتار و سخنان کسی دیگر به صورت تفأل و به مقتضای حال خود برداشتی مطلوب می‌نماید.

داستان آویشن‌فروشی که برای فروش کالایش به بانگ بلند می‌گوید: «آی سِعترِ بَرّی» و همین جمله صوفی‌ای را به وجد و سماع درمی‌آورد از همین برداشت حکایت می‌کند. وقتی از آن صوفی علّتش را می‌پرسند می‌گوید، چنان شنیدم که می‌گفت "اِسِعَ تَرْ بِرّی" یعنی سعی کن تا نیکویی من بینی. (همان، 1351، ج2: 428) و حکایت آن شیخ عجمی نیز که وقتی کسی می‌خواند «ما زارنی فی اللیل إلاّ خیاله» دچار وجد می‌شود، از نوع همین برداشت‌های شخصی و عارفانه است: «او را از آن بپرسیدند. گفت: شنیدم که می‌گفت ما

www.SID.ir

Archive of SID

زاریم.» (همان: 825) و برداشت شبلی از جمله خیارفروشی که داد می‌زند: «الخیار عشر بدانق» چنین است که: «إذا کان الخیار عشرة بدانق، فکیف الشرار». و نیز وقتی از جایی می‌گذرد فقاع فروشی آواز می‌دهد: «لم یبق الاّ واحد» شبلی نعره‌ای می‌زند و در وجد می‌آید و می‌گوید: «هل یبقی الاّ واحد؟» (نایب الصّدر شیرازی، 1339، ج2: 455؛ عطّار، 1905، ج2: 172) و تفسیر عرفانی ابوسعید از «کما و همه نعمتی» به صورت «کم آئید و همه شمائید» هم حکایت از همین دید عارفانه دارد که به عضو شنوایی انسان مربوط می‌شود. (منوّر، 1367، ج1: 62) یک بار نیز مولانا در بازار قونیه می‌رود، ترکی پوستین روباه می‌فروشد و می‌گوید: دِلکُو دِلکُو. «حضرت مولانا نعره زنان به چرخ درآمده دل کو دل کو می‌گفت و سماع زنان تا به مدرسۀ مبارک روانه شد.» (افلاکی، 1362، ج1: 356) یا به قول سپهسالار «نعره‌ای بزد و چرخ کنان روان شد و این غزل را بیان فرمود: دل کو؟ دل کی؟ دل از کجا عاشق و دل/ زر کو؟ زر کی؟ زر از کجا مفلس و زر.» (سپهسالار، 1385: 79) و در جای دیگر وقتی به آسیاب می‌رود در برابر سنگِ آسیاب به چرخ در می‌آید و می‌گوید: «به حقّ حقِّ او که این سنگِ آسیا سُبُّوح قُدُّوس می‌گوید.» و یارانش در همان ساعت آواز سُبُّوح قُدُّوس را محسوس از سنگ آسیا می‌شنوند. (افلاکی، 1362، ج1: 371)

نقل است که ابوسعید ابوالخیر با اصحابش به آسیایی می‌رسد از آن‌ها می‌پرسد: «می‌دانید که این آسیا چه می‌گوید؟ می‌گوید: تصوّف این است که من درآنم. درشت می‌ستانی و نرم باز می‌دهی و گِرد خود طواف می‌کنی. سفر در خود می‌کنی تا هر چه نباید از خود دور کنی. نه در عالم تا زمین به زیر پای باز گذاری.» (محمدبن‌منوّر، 1367، ج1: 274) نمونۀ دیگر از این گونه زبان حال‌ها، که در حقیقت انتساب تصوّرات درونی خود به موجودات دیگر بر اساس قاعدۀ فرافکنی در روان‌شناسی است، حکایت بایزید با یک سگ است. وقتی بایزید هنگام عبور از کوچه، راه را برای گذر یک سگ باز می‌کند؛ در برابر تعجّب یاران به آن‌ها می‌گوید، «سگ به زبان حال... گفت که در سبق السّبق از من چه تقصیر و از تو چه توفیر آمد که پوستینِ سگی در من پوشانیدند و خلعت سلطان العارفینی در برِ تو افگندند؟ این اندیشه به سرّ ما درآمد، راه بر وی ایثار کردیم.» (عطار، 1905، ج1: 145)

www.SID.ir

Archive of SID

در روایاتی که از پیامبر نقل شده است، گاهی به عبارت‌هایی برمی‌خوریم که از نوع نمونه‌های پیشین است و جواز شرعیِ ساختن و معتقد شدن به این‌گونه حکایات در آن‌ها نهفته است. در حدیثی آمده است که مصطفی(ص) در حال وضو پرندهٔ نابینایی را بر بالای درختی می‌بیند که منقار بر درخت می‌زند و بانگ می‌کند. از اصحابش می‌پرسد: می‌دانید که چه می‌گوید و چه می‌خواهد؟ یاران اظهار بی‌اطّلاعی می‌کنند. پیامبر می‌فرماید، این مرغ می‌گوید: خداوندا حالا که به من چشم ندادی، روزیم را برسان. و وقتی ملخی در دهان وی می‌افتد و آن را می‌خورد، بار دیگر منقار بر درخت می‌زند و بانگ می‌کند. پیامبر می‌فرماید: خدای را سپاس می‌کند که او را سیر کرد. (مستملی بخاری، 1366، ج2: 705؛ بقلی، 1344: 370ـ369) و روایتی نیز از علی ابن ابی طالب نقل شده است که وقتی به دیار نصارا بگذشت و صدای ناقوس را شنید، «حارث را گفت که می‌دانی که ناقوس چه می‌گوید؟ گفت خدای و رسول و ابن عم رسول بهتر دانند. گفت: وصف خراب دنیا می‌کند و می‌گوید: مهلاً مهلاًای صاحب دنیا. مهلاً مهلاً که دنیا ما را غریب کرد ... یا صاحب دنیا جمعاً جمعاً. راه کوتاه کن که هیچ روز بر ما نگذرد الاّ که پشت ما از گناه گران‌بارتر کند.» (بقلی، 1344: 372ـ371) یا به روایت افلاکی، علی بن ابی طالب می‌فرماید: «هذا الناقوس یقول حَقّاً حَقّاً حَقّاً حَقّاً صِدقاً صِدقاً صِدقاً صِدقاً» ((افلاکی، 1362، ج1: 211)

حکایت «استن حنّانه» نیز که به قول مولانا «از هجر رسول»، «ناله‌ها می‌زد چو ارباب عقول»، با توجّه به روایت اصلی آن که گفته‌اند: «کان جذعٌ یقوم الیه النّبیّ فلمّا وُضِعَ له المنبرُ سمعنا للجذع مثل اصوات العشار حتّی نزل النّبی و وَضع یده علیه». اگر توسط مولانا به حکایت شورانگیزی تبدیل شده است، بی‌گمان ناشی از همین نگرش عارفانه بوده است. (فروزانفر، 1362: 24؛ مولوی، 1923، ج1: 129) با همین چشم انداز است که وقتی عارفان از قرآن می شنوند که: «یُسَبِّحُ لِلّهِ ما فِی السَّمواتِ و ما فِی الاَرضِ» عملاً و با گوش جان این تسبیح را همه جا می‌شنوند. چنان‌که ابوعثمان مغربی از چرخ چاه می‌شنود که الله الله می‌گوید، (عطّار، 1905، ج2: 308) و ابواسحاق کازرونی از «رمل و کلوخ زمین» تسبیح به گوشش می‌رسد. (همان: 295) مولوی در این رابطه است که می‌گوید: جمله ذرات عالم در نهان / با تو می‌گویند روزان و شبان. ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم / با شما نامحرمان ما خامشیم. چون شما سوی جمادی می روید / محرم جان جمادان چون شوید. از جمادی

www.SID.ir

Archive of SID

عالم جان‌ها روید / غلغل اجزای عالم بشنوید. فاش تسبیح جمادات آیدت / وسوسه‌ی تأویل‌ها نربایدت. چون ندارد جان تو قندیل‌ها / بهر بینش کرده‌ای تأویل‌ها؛ که غرض تسبیح ظاهر کی بود / دعوی دیدن خیالِ غی بود. بلک مر بیننده را دیدار آن / وقت عبرت می‌کند تسبیح خوان. پس چو از تسبیح یادت می‌دهد / آن دلالت همچو گفتن می‌بود. این بود تأویل اهلِ اعتزال / و آنِ آنکس کو ندارد نور حال. چون ز حس بیرون نیامد آدمی / باشد از تصویر غیبی اعجمی. (مولوی، 1923، ج2: 58) (بیت اول در چاپ نیکلسن نیست از مثنوی به خطّ میرخانی، ص 227 نقل شد) در جای دیگر می‌گوید: تو نبینی لیک بهر گوششان / برگ‌ها بر شاخ‌ها هم کف زنان. تو نبینی برگ‌ها را کف زدن / گوشِ دل باید نه این گوشِ بدن. (همان: 8) و باز در جای دیگر: شاخ‌ها رقصان شده چون تائبان / برگ‌ها کف‌زن مثال مطربان. برق آیینه‌ست لامع از نمد / گر نماید آینه تا چون بود. (همان: 471_472/4)

با چنین نگرشی است که وقتی یکی از مشایخ به ماه می‌نگرد آیه‌ای از قرآن را در آن مشاهده می‌کند که نوشته شده است: «فسیکفیکهم الله و هو السمیع العلیم» (عطّار، 1905، ج2: 4_313؛ قشیری، 1361: 494) و «سهل [تستری] گوید که شبی خوش شده بودم. به صحرا بیرون شدم که نفسی زنم. همه آسمان ستاره نوشته بود که الله الله.» (انصاری، 1362: 135). تکلّم حیوانات با بعضی از عرفا نیز بی‌گمان نشأت گرفته از همین نگرش باید باشد. از جمله وقتی شتر ابوعبدالله رودباری در بادیه به ریگ فرو می‌شود. ابوعبدالله می‌گوید: «جلّ الله. و شتر وی نیز به زبان فصیح گفت: جلّ الله.» (جامی، 1336: 265؛ قزوینی، 1366: 139) و اسبی نیز که اِنّا لِلّه صاحب خود را تکرار می‌کند، (همان: 119) و گفتگوی بایزید با سگ، (عطّار، 1905، ج1: 145) همه بدون تردید ناشی از نگرش صوفیانه است و این مشایخ صدای حیوانات یا زبان حال آن‌ها را بازگو می‌کنند.

بر اساس همین دیدگاه است که به قول هجویری «کلّ عالم اندر حقّ ایشان چون ذهب شود. چنانک شبلی گوید رح: ذَهَبٌ اَینما ذهبنا و دُرٌّ حیثُ درنا و فِضّه فی الفضا.» (هجویری، 1336: 7_286) و ابراهیم خوّاص می‌گوید: «دوازده راه شناسم بادیه را، جز این راه‌های معروف. وی گوید در راهی رفته‌ام بر سیم، و در راهی بر زر، و در راهی بر ماران.» (انصاری، 1362: 348) مسلّماً با همین نگرش است که صوفی‌ای آب وضویی را که از اعضایش

www.SID.ir

Archive of SID

می‌چکد «هم‌چنین سبیک‌های زر و سیم» می‌بیند. (قشیری، 1361: 650) و کس دیگری بعد از وضو، نوری در درونش احساس می‌کند؛ و ابوسعید به او خبر می‌دهد که «آن نور وضوست، بدان نور غره نباید شد.» (محمدبن‌منوّر، 1367، ج1: 156ـ155) و بوعلی سیاه می‌گوید: «در صحرا هر بیلی که فرو بردمی دیگران را خاک و گل برآمدی، و مرا همه نور دل برآمدی.» (جامی، 1336: 290) تشبیه خدمت به جواهرات توسط ابوسعید نیز باید در همین رابطه باشد. (محمدبن‌منوّر، 1367، ج1: 210) پر زر و مروارید شدن دلوی که ابراهیم ادهم از چاه می‌کشد، (عطّار، 1905، ج1: 105) و تبدیل درختان مغیلان به زر نیز علاوه بر این‌که ناشی از همین نگرش عارفانه است، (همان: 106/1) بی‌گمان اشاره‌ای نیز به حدیث حارثه دارد که به چنان حدّی از مشاهده و حضور قلب رسیده بود که به پیامبر گفت: «عَزلتُ نفسی عن الدّنیا فاستوی عندی حجرها و ذهبها و فِضَّتها و مدرها فَأسهرتُ لیلی و أظماتُ نهاری حتّی صرتُ کانّی انظر الی عرش ربی بارزاً و کانّی انظر الی اهل الجنهٔ یتزاورون فیها و کانّی انظر الی اهل النّار یتصارعون فیها» (هجویری، 1336: 9ـ38) مولانا می‌گوید: حقّاً ثم حقّاً که حق را بندگان هستند که اگر بر سنگ و کلوخ نظر کنند بی علّتِ کیمیا، زر و یاقوت گردد.» (افلاکی، 1362، ج1: 388)

آشنایی زدایی و نگاه هنری در عرفان

یکی از کنش‌های محوری در تفکّر عرفانی، آشنایی زدایی از عادات و اعتقادات است. و نیازی به یادآوری نیست که بگوییم اساس شعر و هنر نیز مبتنی بر آشنایی زدایی است؛ آشنایی زدایی در شیوهٔ استفاده از زبان و عادت شکنی در نگرش به پدیده‌ها و تلاش برای ارائهٔ دیدگاه‌هایی ناهمسو با سویه‌های مرسوم و رسمی در آموزه‌ها و تجربه‌ها. در این‌جاست که تأویل و تفسیر و برداشت‌های مختلف از یک موضوع یا پدیده پا به عرصه می‌گذارد و دیدگاه‌های عرفا را متفاوت‌تر و غیر قطعی‌تر و به همان نسبت نیز هنری‌تر می‌کند. آن چه را که مؤمنان و مسلمانان اموری معمولی و قطعی تصوّر می‌کنند، برای مثال، اعتقاد به بهشت و جهنّم یا موضوع مرگ و زندگی گاه برای عرفا چندان هم عادی و مرسوم نیست. اهل تصوّف برای بسیاری از آیات و روایات و برای بسیاری از آداب و مناسک و بسیاری از اعتقادات، توجیهات و تحلیل‌هایی متفاوت‌تر از اهل فقه و اهل علم و متکلّمین دارند. آن

www.SID.ir

Archive of SID

تحلیل‌ها و تأویل‌ها گاه چنان جالب و اعجاب انگیز است که مخاطب را در بهت و حیرت و سکوت و تسلیم فرو می‌برد. به همین سبب است که صوفیه با آن که چندان هم اهل مناظره و بحث و گفتگو نبودند امّا هنگامی که در چنان موقعیت‌هایی قرار می‌گرفتند به سادگی با تحلیل‌ها و تأویل‌های دیگرگونه و عادت شکنانۀ خود مخاطب را در وضعیت نامنتظره‌ای قرار می‌دادند و همۀ منطق‌ها و استدلال‌های مرسوم را بر هم می‌ریختند. سؤال‌های نامتعارف و نامنتظره‌ای چون سؤال‌های شمس تبریزی که مولانا را از خود بی خود و شیفتۀ شمس می‌سازد، از این نوع عادت‌شکنی‌ها و رفتارهای پیش‌بینی نشده است. (افلاکی، 1362، ج 1: 87) با این نگرش بود که مشایخ صوفیه مانند شاعران وهنرمندان، همواره در پی صید نکته‌ها و لحظه‌های بدیع و ناب بودند. در برابر این نکته‌های ناب و نادر بود که گاه آنان به سرخوشی می‌رسیدند و به وجد و سرور می‌پرداختند. به همین دلیل است که کتاب‌های آنان نیز اغلب همانند کتاب‌های ادبی و شعر انباشته از کلمات قصار و جملات زیبا و موزون و پر معنا است. این گفتۀ عین القضات را نیز می‌توان مرتبط با این موضوع دانست که می‌گوید: «دانم که این کلمات در عالَم عادت پرستیِ تو نباشد. عالم عادت پرستی شریعت است. و شریعت ورزی عادت پرستی باشد. تا از عادت پرستی به در نیایی و دست بِنَداری، حقیقت ورز نشوی. و این کلمات دانستن در شریعتِ حقیقت باشد و نه در شریعتِ عادت.» (عین القضات، 1386: 320) و در جای دیگر می‌گوید: «و عادت، عظیم کمین‌گاهی است شیاطین را. و کم آدمی را بینی در وجود که از شیاطین عادت، زخمی دو زخم و ده زخم و هزار زخم ندارد؛ لا بل خود اغلب خلق در زیر شیاطین عادت‌اند، و افتادۀ ایشان‌اند.» (عین القضات، 1362، ج 1: 82) صوفیان همواره به مقتضای حال و مقامی که در آن قرار گرفته بودند سخن می‌گفتند. به همین خاطر بود که وقتی آن-ها در بارۀ یک موضوع سخن می‌گفتند، نه تنها تک تک آن‌ها نظری مستقل و متفاوت با دیگری در بارۀ آن ابراز می‌کردند بلکه حتّی یک صوفی در زمان‌های مختلف، دیدگاهی متفاوت در باره یک موضوع واحد ارائه می‌داد. دلیل این گونه تفاوت‌ها و تغییرها را باید در همگونی حالات و تجربیات صوفیان با شاعران دانست، که هر دو گروه همواره مطیع حال و وقت و مقام و ذوق و وجد و حزن و خوف و رجا و تجربیات و دریافت‌های خود در لحظه بودند. از این روست که به رغم تشابه مفهومی در تعریف‌ها و توضیحاتی که اهل تصوف از

www.SID.ir

Archive of SID

اصطلاحات خود ارائه داده‌اند، تعبیرها و گزاره‌هایی که برای طرح این تعریف‌ها انتخاب کرده‌اند اغلب شباهت چندانی به یک‌دیگر ندارد. برای نمونه می‌توان تعریف‌های "تصوف" را در کتاب "بحث در آثار و افکار و احوال حافظ" مشاهده کرد که از میان آن همه تعریف-های متعدد به ندرت دو تعریف شبیه به یک‌دیگر می‌توان پیدا کرد؛ در حالی که مفهوم اغلب آن تعریف‌ها در اساس تفاوت چندانی با هم‌دیگر ندارد. (غنی، 1322: ج2: 198 ـ 206)

«از معروف کرخی پرسیدند: تصوّف چیست؟ گفت: گرفتن حقایق و گفتن به دقایق و نومید شدن از آن چه هست در دست خلایق» (تذکرۀ الاولیا، ج 1: 272) سهل بن عبدالله تستری در تعریف صوفی گفته است: «صوفی آن بود که صافی شود از کدر و پر شود از فکر و در قرب خدای منقطع شود از بشر و یک‌سان شود در چشم او خاک و زر.»(تذکرة الاولیا) (غنی، 1322، ج2: 200)

نقل است که وقتی یکی از کبار صحابۀ مولانا وفات یافته بود یاران با او مشورت کردند که او را با تابوت دفن کنند یا بی تابوت. مولانا تصمیم را به خود آنان واگذار کرد. یکی از یاران با بصیرت او گفت: «بی تابوت نهادن اولی‌تر باشد؛ یاران گفتند: به چه دلیل؟ گفت: فرزند را مادر بهتر رعایت کند که برادر؛ چه جسم آدمی از خاک است و تختۀ چوبین هم فرزند خاک است، پس هر دو برادر باشد؛ و خاک مادر مشفق، پس به مادر سپردن صواب‌تر باشد. حضرت مولانا تحسین‌هاش فرمود و گفت: این معنی در هیچ کتابی مسطور نیست.» (افلاکی، 1362، ج 1: 177) نمونۀ دیگر از حرکت‌های عادت شکنانه و نامتعارف مولانا آن جا است که می‌گویند چرا شما به جای قرار دادن مقریان و مؤذّنان و حفّاظ در پیش جنازه، قوّالان و گویندگان را به کار می‌گیری؟ پاسخی که او برای این کار عجیب خود می‌دهد در عین حال که اعجاب انگیز است، قانع کننده و بسیار منطقی به‌نظر می‌رسد: «فرمود که در پیشِ جنازه مؤذّنان و مقریان و حفّاظ گواهی می‌دهند که این میّت مؤمن بود و در ملّتِ مسلمانی وفات یافت؛ قوّالان ما گواهی می‌دهند که این متوفّا، هم مؤمن بود و هم مسلمان، و هم عاشق بود. و دیگر آنکِ روحِ انسانی که سال‌ها محبوس زندان دنیا و چاه طبیعت شده بود و اسیرِ صندوقِ بدن گشته، از ناگاه به فضل حق خلاص یافت و به مرکزِ اصلیِ خود رسید؛ نه موجب شادی و سماع و شکرها باشد؟» همان: 233)

www.SID.ir

Archive of SID

مولانا در یکی از مجالس بحث خود در خانهٔ پروانه می‌گوید: «المؤمنون لایموتون بل ینتقلون من دارٍ الی دارٍ». شیخ تاج الدّین اردبیلی صاحب خانقاه پروانه ایراد می‌گیرد که «پس چرا کُلُّ نَفسٍ ذائِقَةُ المَوت گفت؟ فرمود که آخر کُلُّ نَفسٍ گفت، کُلُّ قَلبٍ نگفت. ... همانا که خب کرده دیگر هیچ نگفت.» (همان: 503) «هم‌چنان منقول است روزی محترفهٔ اصحاب از ظلم ظلمهٔ خانه خراب شکایت عظیم کردند؛ فرمود که در بازار قصّابان هیچ سگ را می‌کشند؟ مع هذا کشتنی سگ است؛ امّا هماره گوسفند را می‌کشند و زحمت کشتن را ایشان می‌کشند و چون حق را عنایت با مؤمنان بیش‌تر است لاجرم زحمتِ ایشان نیز بسیار است و هم رحمت ایشان را بی‌شمار.» (همان: 504 ـ 505) روزی یکی از یاران مولانا از دانشمندی شِکوه سر می‌دهد که «به من گفت که پوستت بکنم. حضرت مولانا فرمود که زهی مرد که اوست و ما شب و روز در حسرت آنیم که پوست را بکنیم و از زحمت پوست برهیم تا به رحمت دوست برسیم؛ زنهار تا بیاید و از پوستمان خلاص دهد.» همان: 525)

یک نمونهٔ شاخص دیگر آن جا است که مولانا دو بیت شعر عربی را که «در دیار عرب، زنان قحّاب می‌گویند و لاغ می‌کنند» مکرر می‌خواند و شنوندگانش را در حیرت و اعجاب فرو می‌برد: بین الفخدین نصف دانق/ عین الفخدین دانقین. رأسٌ دخلوه اعطِ درهم/ کلٌّ دخلوه درهمین. وقتی تفسیری کاملاً خلاف انتظار از آن می‌کند، و خطای مخاطبان برطرف می‌شود، اعجاب آنان دو چندان می‌شود: «معنی بیت چنان است که هر که می‌خواهد که به عالم فقر درآید قدم اوّل باید که یک دانگ دنیا را ترک کند. و هر که خواهد که سرّ فقر را دریابد و در آن سَیران کند نصف دنیا را ترک کند و هر که خواهد که سر از گریبان فقر محمّدی بیرون آورد، همهٔ دنیا را پشتِ پا زند و هر که خواهد که به درجهٔ کمالِ فقرِ حالِ محمّدی رسد دنیا و آخرت را ترک کند؛ تا به حضرت مولا وصول یابد.» (همان: 109) مولانا در تأویل این شعر، ظاهراً به دلیل نزدیکی تلفظ فخد به فقر، آن را کاملاً تحریف می‌کند و آن‌گاه است که تفسیر خود را ارائه می‌دهد با نوعی اشارهٔ تلمیح گونه به الفقر سواد الوجه فی الدّارین.

آن جا نیز که مولانا از یک فاحشه به تعریف و تمجید می‌پردازد، رفتاری کاملاً متفاوت با همهٔ علما و حتّی بسیاری از عرفا از خود بروز می‌دهد. امّا این تمجید، با توضیحاتی که به همراه دارد، از چنان منطق قانع‌کننده‌ای برخوردار است که مخاطب را به راحتی مجاب

www.SID.ir

Archive of SID

می‌کند. او می‌گوید: «زهی پهلوانان! زهی پهلوانان! زهی پهلوانان که اگر بارکشی شما نبودی، چندین نفوس لوّامهٔ امّاره را که مغلوب کردی و عفّت عفیفهٔ زنان کجا پیدا شدی؟» وقتی یکی از بزرگان بر این سخنان اعتراض می‌کند که نواختن «قحّاب خرابات» وجهی ندارد، می‌گوید: «حالیا او در یک رنگی می‌رود و خود را چنانک هست بی زرق می‌نماید، اگر مردی تو نیز چنان شو و از دو رنگی بیرون آی تا ظاهر تو همرنگ باطن شود...» (همان: 555) این قسمت از کلام مولانا تداعی کنندهٔ رباعی مشهوری است که به خیّام منسوب شده : شیخی به زنی...

رفتار بایزید بسطامی در برابر آن درویشی که می‌خواهد مرید او شود نیز از آن رفتارهای ابوسعیدوار و مولوی‌وار است. بایزید از آن درویش می‌پرسد آیا از این گناهان مشهوری که ورد زبان عام و خاص است انجام داده‌ای؟ می‌گوید: خیر. می‌گوید: «برو همه را ببین و بگذر، آن گاه بیا و مرید شو تا مبادا که در خلوات آن زهدِ صرفِ تو ترا ره‌زنی کند و عُجبی در باطن تو سر زند و به کلّی ذلولِ شیطانِ ذلیل شوی و از شومی خودبینی از خدابینی محروم مانی؛ چه از دید طاعات عُجب و هستی می‌زاید و از دیدن گناهان مسکنت و شکستگی سر می‌زند.» (همان: 439 ـ 440)

این حکایت منسوب به سیف الدّین باخرزی نیز ـ که در اصل دربارهٔ یک واعظ غزنوی به نام عبدالسّلام نقل شده است ـ به رغم لطیفه‌وار بودن، از همان روحیهٔ عادت شکنانه حکایت دارد. نقل است که شیخ الشیوخ، سیف الملّه و الدّین باخرزی بر منبر فایده می‌فرمود. شخصی بر پای خاست و گفت خری داشتم چابک و تیزگام، آن را از من ببردند. شیخ اشارت فرمود که اندکی فرونشین تا خر ترا به تو نمایم. آن گاه شیخ، ساز سخن از پردهٔ عشّاق آغاز نهاد. و در اثنای سخن پرسید که در این مجمع هیچ کس هست که عاشق نشده باشد؟ خامی خرصفت از میان جمع برخاست که: من عاشق نشده‌ام. شیخ فرمود: ای گم کرده خر! افسار بیار که خرت را بازیافتم. (پور جوادی، 1380: 14 به نقل از سفینهٔ تبریز از ابوالمجد تبریزی)

www.SID.ir

Archive of SID

نتیجه‌گیری

حاصل سخن در چند عبارت مختصر این است که چون عارفان در بارۀ عقل و فلسفه و استدلال نظر خوبی ندارند، اتّکای خود را بیش‌تر بر دو چیز متمرکز کرده‌اند: عشق و عاطفه، درون‌نگری و تخیّل پردازی. بنا بر این روش آنان در اندیشه‌ورزی و سلوک فکری و عملی شباهت بسیاری با اهل هنر و ادبیات دارد. راز زیبایی بخش عمده‌ای از گزاره‌های عرفانی که در آن‌ها یک موضوع یا اصطلاح عرفانی از تعاریف شناور و بی شماری برخوردار شده است نیز آنجا است که برای عرضۀ گزاره‌ها از همان ساز و کار پر تعمّق عاطفی و تخیلّی رایج در شعر و هنر استفاده می‌شود و نه از تعاریف و توضیحات دقیق و بی انعطاف و خشک علمی. بسیاری از حکایت‌ها و کرامت‌های صوفیه نیز ناشی از دید هنری به پدیده‌ها است که اغلب از آن به نگرش عرفانی تعبیر می‌شود. بر اساس همان نگرش عرفانی ـ هنری است که عارف از زمین و زمان برداشتی متفاوت‌تر از آدم‌های دیگر می‌کند. گاه آن تداعی‌های ناخود آگاه ذهنی او را در هنگام مواجه شدن با بعضی از صحنه‌ها و حادثه‌ها و سخن‌های معمول روزانه، در وجد و حال و سرور فرو می‌برد و در تجربه‌ای شاعرانه مشارکت می‌دهد. از دیگرکنش‌های محوری در اندیشه‌های عرفانی، آشنایی زدایی از عادات و اعتقادات است. اساس شعر و هنر نیز مبتنی بر آشنایی زدایی است؛ آشنایی‌زدایی در شیوۀ استفاده از زبان و عادت شکنی در نگرش به پدیده‌ها و تلاش برای ارائۀ دیدگاه‌هایی ناهمسو با سویه‌های مرسوم و رسمی در آموزه‌ها و تجربه‌ها. اینجاست که تأویل و تفسیر و برداشت‌های مختلف از یک موضوع یا پدیده پا به عرصه می‌گذارد و دیدگاه‌های عرفا را متفاوت‌تر و غیر قطعی‌تر و به همان نسبت نیز هنری‌تر می‌کند.

www.SID.ir

Archive of SID

کتاب‌نامه

افلاکی العارفی، شمس الدین احمد. 1362. ***مناقب العارفین***. به کوشش تحسین یازیجی. 2ج. چاپ دوم. تهران: دنیای کتاب.

انصاری هروی، خواجه عبدالله. 1362. ***طبقات الصوفیه***. تصحیح سرور مولائی. تهران: توس.

بسطامی، بایزید. 1385. ***دفتر روشنایی***. ترجمهٔ شفیعی کدکنی. چاپ سوم. تهران: سخن.

بقلی، الشیخ ابی محمّد روزبهان. 1344/ 1966م. ***شرح شطحیات***. تصحیح هنری کربین. قسمت ایرانشناسی ایران و فرانسه.

پورجوادی، نصرالله. 1388. «لطائف قرآنی در مجالس سیف الدّین باخرزی». **مجلهٔ معارف**. دورهٔ هجدهم. شمارهٔ 1(شمارهٔ پیاپی 52). فروردین ـ تیر 1388. صص 3 ـ 24.

جامی، نور الدّین عبدالرحمن. 1336. ***نفحات الانس من حضرات القدس***. تصحیح مهدی توحیدی پور. تهران: کتاب‌فروشی محمودی.

سپهسالار، فریدون بن احمد. 1385. ***رسالهٔ سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار***. مقدمّه و تصحیح و تعلیقات از محمّد افشین وفایی. تهران: سخن.

عطّار، فریدالدین. 1905 ـ 1907. ***تذکرة الاولیا***. تحقیق رنولد نیکلسن. لیدن: بریل.

عین القضات، ابوالمعالی عبدالله بن محمّد بن علی بن الحسن بن العلی المیانجی الهمدانی. 1362. ***نامه‌های عین القضات همدانی***. به اهتمام علینقی منزوی و عفیف عُسیران. 2 جلد. چاپ دوم. تهران: بنیاد فرهنگ ایران (افست انتشارات زوّار).

1386. ***تمهیدات***، با مقدّمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عفیف عُسَیران. چاپ هفتم. تهران: انتشارات کتابخانهٔ منوچهری.

غزّالی، ابوحامد محمّد. 1351 ـ 1359. ***ترجمه احیاء علوم الدین***. ترجمان مؤید الدین محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیوجم. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

فروزانفر، بدیع الزمان. 1362. ***مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی***. تهران: امیرکبیر.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن. 1361. ***ترجمه رساله قشیریه***. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

www.SID.ir

Archive of SID

مستملی بخاری، اسماعیل ابن محمد. 1366. ***شرح التعرف لمذهب التصوّف***. به کوشش محمد روشن. تهران: اساطیر.

منوّر، محمّد. 1367. ***اسرار التّوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید***. 2ج. تصحیح محمّد رضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.

مولوی، جلال الدین محمد بلخی. 1923 ـ 1933. **مثنوی معنوی**. تحقیق نیکلسون. هلند: لیدن.

ـــــ ، ـــــ . بی‌تا. **مثنوی معنوی**. به خط سید حسن میرخانی. بی نا.

نایب الصدر شیرازی (معصومعلیشاه). 1339. ***طرائق الحقایق***. تصحیح محمد جعفر محجوب. تهران: کتابخانه بارانی.

هجویری، علی بن عثمان. 1336. ***کشف المحجوب***. تصحیح ژوکوفسکی. لنینگراد 1926. تهران: افست امیرکبیر با مقدّمۀ محمّد عباسی.

www.SID.ir