

لَوَأَلْتَنِي مِمَّا فِي قَلْبِي ذُرَّةً عَلَى جِبَالِ الْأَرْضِ لَذَابَتْ؛ یعنی اگر از آنچه در دل دارم ذره‌یی بر کوهساران جهان افتادی همه بگداختی.
 خَبِلْتُ رَوْحَكَ فِي رَوْحِي كَمَا - يَجْبُلُ الْعَنْبَرُ بِالْمِسْكِ الْفَيْقُ؛ روح تو در روح من بیامیخت، چنانکه عنبر در مشک ناب بیامیزد.

درک سخنان پرمغز منصور برای مردم عادی سخت دشوار بود.

صوفیان نیز در خلوت و هنگام راز و نیاز، اسرار نهان را برای اهل دل بیان می‌کردند؛ منصور چون اسرار درون را بدون توجه به ظرفیت فکری خلق آشکار کرد و برزبان و اندک بدست دشمنان به‌دار آویخته شد؛ چه مردم عادی و متشرعین، اتحاد انسان را با خدا ناممکن و ناروا می‌انگاشتند ولی حلاج دست از دعوت مردم برنمی‌داشت «می‌کوشید تا هرکس، در ذات خود یزدان را بجوید و بیابد؛ بهمین مناسبت او را حلاج‌الاسرار می‌خواندند. حلاج به پیروان ادیان و مذاهب مختلف، به‌دیده‌ی تساهل و محبت می‌نگریست. بنظر حلاج آداب و رسوم ظاهری مذاهب، فرغ و درک حقیقت، اصل و اساس کار است؛ حلاج پس از پایان نخستین حج دوبار دیگر به حج رفت. در خلال آن به جهانگردی پرداخت و پای خود را از قلمرو اسلام بیرون نهاد، با پیروان مانی و ملل و نحل هندوستان و بوداییان ماوراءالنهر و سرانجام با کاروان بازرگانان، تا تورقان (چین) به پیش رفت». پس از این جهانگردی، شوق دیگری را با کمال شکیبایی و حیا در دل پروراند و آن این بود که فراتر از امت اسلامی بنگرد و تمام جهانیان را به هم آهنگی فراخواند تا جمله را سرمست شوق یزدانی سازد.....

در جریان حج سومین، یا واپسین حج، چون به عرفات رسید بجای آنکه برای خود، بستگان و آشنایان طلب آمرزش کند، چنین گفت: خدایا مرا بیش از این بیتوا و مستمند بکن، خدایا رسوایم ساز تا لعنتم کنند، خدایا مردم را از من بیزار کن تا هر کلمه شکر که از لیمم برآید فقط برای تو باشد و از کسی جز تو منت نکشم... در جای دیگر می‌گوید مردمان گوسفندان قربانی کنند و من خون دل خود را اهدا کنم.

در بغداد، شور و هیجان درونی او رو به فزونی نهاد؛ روزی در جامع‌المنصور فریاد برآورد و گفت: اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَنَاخَ لَكُمْ دَمِي، فَأَقْتُلُونِي أَقْتُلُونِي تَوْجِزًا وَ اسْتِرْحًا، لَيْسَ فِي الدُّنْيَا لِلْمُسْلِمِينَ شَعْلٌ أَهْمٌ مِنْ قَتْلِي؛ یعنی بدانید که خداوند خون

مرا بر شما روا کرده است پس بکشیدم، بکشیدم تا شما را پاداش رسد و مرا آرام، مسلمانان را در جهان کاری برتر از کشتن من نیست...^۱ و به روایتی گفته است: «أَقْتُلُونِي يَا نِقَاتِي! أَنْ فِي قَتْلِي حَيَاتِي؛ یعنی ای دوستان تته! مرا بکشید، زیرا زندگی من در قتل من است. منصور حلاج مانند زکریای رازی چندین رساله در ابطال نبوت نوشته بود...»^۲.

او غالباً در مجالس و محافل، سخنانی غیرعادی و بالاتر از ظرفیت فکری مردم برزبان می‌راند. گاه خدا را مخاطب قرار می‌داد و می‌گفت: من طالب و عاشق شوریدگی خود هستم و بهشت و دوزخ را بجیزی نمی‌گیرم... پس همگان را بیامرز و مرا میامرز، برهمگان مهربان شو و با من مشو، زیرا که من نه برای جان خویش با تو در پیکارم و نه حقّ خویش را از تو طلبکار.

بعضی از صاحب‌نظران حلاج را جزء فرقه واصلیه بشمار آورده‌اند، حسن رازی در تبصرة العوام می‌نویسد:

«... فرقت چهارم از صوفیان را واصلیه خوانند؛ گویند ما واصلیم بحق، نماز و روزه و زکوة و حج و احکام دیگر از بهر آن نهاده‌اند تا شخص، اول بدان مشغول شود و تهذیب اخلاق حاصل کند و او را معرفت حق حاصل شود و چون معرفت حاصل شد، واصل بود یعنی به حق رسیده باشد و چون واصل شد تکلیف از وی برخاست و هیچ چیز از شرایع دین بروی واجب نبود و جمله محرمات... بر وی حلال بود کسی را بروی اعتراضی نبود؛ هرچه او کند نیکو بود...»^۳.

در پیرامون تصوف حلاج

بروکلمان ضمن بحث در پیرامون تصوف، از حلاج سخن می‌گوید و می‌نویسد که این مرد بی‌آرام، مدت ۶ سال نزد «جُنید» به سیر و سلوک پرداخت و سرانجام به پیروان «سهل» پیوست و مانند او معتقد شد که به خدا واصل شده است. این مقامی بود که مرشدش نیز دعوی آنرا داشت؛ سپس حلاج به سفر و موعظه

۱. قوس زندگی منصور حلاج، به قلم ماشیون، ترجمه عبدالغفور روان فرهادی، ص ۲۸.

۲. مورد اعتماد. ۳. همان کتاب، ص ۳۲.

۴. تبصرة العوام، به تصحیح عباس اقبال، ص ۱۳۱.

پرداخت و تا هند رفت و رازی بزرگترین پزشک زمان را ملاقات کرد و به وسیله وی با فلسفه یونان آشنا شد و گویا با رؤسای قرامطه نیز ارتباط حاصل کرد. و در ۹۰۸ پس از دومین سفر مکه، به بغداد مراجعت کرد. عقیده وی راجع به جذب و ریاضت که بالنتیجه اراده مخلوق را تابع اراده خالق می‌کند، بطوری که گفتار و کردار وی مظهر گفتار و کردار خداست و تعبد و الزام را از احکام و قوانین برمی‌دارد، سبب جلب مهربان زبانی شد. این نظریه، عقاید عمومی را که خود سست شده بود پیش از پیش متزلزل کرد و از طرف متشرعین و روحانیان مورد اتهام و تعقیب قرار گرفت؛ حلاج ۸ سال به رنج زندان مبتلا شد...^۱

یگانگی و اتحاد در عالم تصوف

در امر اتحاد تجربه صوفی با هرگونه تجربه دیگر فرق دارد؛ تجربه حسی و تجربه عقلی نیاز به دو چیز دارد: یکی تجربه کننده و دیگری موضوع تجربه؛ و این موضوع خارج از حیطه وجدان و جدا از آن است. ولی در تجربه صوفی، موضوع تجربه چنان آشکار می‌شود که گویی از اعماق وجود جاری می‌گردد و موضوع تجربه و تجربه کننده به صورت واحد در می‌آید، چنانکه حلاج بیضاوی گوید:

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا نُحْنُ رُوْحَانٍ حَلَلْنَا بَدْنَا
و این قارض گوید:

فَمَا لَيْتُ إِيَّاهَا وَإِيَّايَ لَمْ تَزَلْ وَلَا فَرَّقَ بَلْ ذَاتِي لِذَاتِي أَحَبَّتْ
و جلال‌الدین رومی، مقصود و منظور حلاج و ابن فارض را به شعر فارسی در آورده است.

در اصل یکی بوده است جان من و تو پیدای من و تو، نهان من و تو
حالی باشد، بگویم، آن من و تو برخاست من و تو از میان من تو
و نیز گوید:

نی من منم و نه تو تویی، نی تو منی هم من منم و هم تو تویی، هم تو منی
من با تو چنانم ای نگار خُستی کاندر غلطم که من توام یا تو منی.^۲

۱. تاریخ ملل و دول اسلامی، ترجمه دکتر جزایری، ص ۲۰۵.

۲. حنا الفاخوری - خلیل الجری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه آینی، ص ۲۴۱.

وحدت وجود به نظر ابن عربی بسیاری از خداوندان تصوف معتقد به وحدت وجود بودند، مانند ابن عربی و ابن سبعین. این جماعت معتقدند به تنزل علت به مرتبه وجود معلول، بسیاری از گفته‌های ذوالنون مصری، بایزید بسطامی و حلاج اعتقاد آنان را به اتحاد و حلول می‌رساند؛ حلاج می‌گفت: **أَنَا الْحَقُّ - سُبْحَانِي مَا أَعْظَمُ شَأْنِي.**

آنما منْ أهْوَى وَ مَنْ أهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوْحَان حَلَلْنَا بَدَنًا جنید گفت: **أَيْسَ فِي جُبَّتِي سِوَى اللَّهِ.**

ابوالعباس قصاب گفت: **أَيْسَ فِي الدَّارَيْنِ الْأَرْضِي.** و محی الدین عربی گفت: درخت و سنگ و تمام اشیاء جلوه‌یی از ذات باری است.

فَأَنْظُرُ إِلَى شَجَرٍ وَأَنْظُرُ إِلَى حَجَرٍ وَأَنْظُرُ إِلَى كُلِّ شَيْءٍ ذَٰلِكَ اللَّهُ به‌زیر قبه تقدیس ذات، مستانند که هر چه هست، همه صورت خدا داند (ابوسعید ابوالخیر)

قصه سیمرخ در منطق الطیر شیخ عطار و بسیاری از گفته‌های مولوی، معرّف عقیده آن بزرگان به وحدت وجود است.

بعضی از متفکرین و صاحب نظران را عقیده بر این است که هدف غائی مردانی چون ابن عربی، حلاج، جنید و دیگران، توجه دادن مردم به مقام و ارزش انسانی است، این مردان بزرگ می‌خواستند به مردم سرگردان و حیرت‌زده قرون وسطی که در منجلاّب اندیشه‌های خرافی و غیرعلمی غوطه‌ور بودند، بفهمانند که همه چیز «انسان» است و هیچ قدرت و نیروئی مافوق انسان نیست؛ پس انسان برای حل مشکلات و غلبه بر ناسازگاریها و بدبختیهای خود، باید از عقل مشکل‌گشا، مدد گیرد و با کار و کوشش و غلبه بر طبیعت، از آلام و دردهای بشری بکاهد؛ منتها چون در آن دوران، افکار عمومی قادر به درک این حقایق نبود، آن رادمردان مجاهد، مکنونات قلبی خود را در عباراتی که قابل تفسیر و تعبیر بود بیان می‌کردند.

دعوی خدائی

«کامل الدّوله نوشته بود، که در شهر می‌گویند عین التّصاّة دعوی خدا می‌کند،

و به قتل من فتوی می دادند؛ ای دوست اگر از تو نیز فتوی خواهند، تو نیز فتوی بده. من همه را این وصیت می کنم که فتوی، این آیه نویسند: *وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا* و *ذُرُوءَ الَّذِينَ يُلَجِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ*، من خود این قتل در سماع به دعا می خواهم؛ دروغ هنوز دور است، کی باشد *وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ...!*

خدا در نظر صوفیان
 بعضی از صوفیان، براساس نظریه «وحدت وجود» خدا را همان هستی و وجود مطلق می دانند و همه اشیا، پدیده ها و انسانها را «خدا» یا «مظهر خدا» می انگارند. ابوبکر رازی در مرصادالعباد از قول «شیخ محمد کوفی» می نویسد: «... روح انسان را از قرب جوار رب العالمین به عالم قالب و ظلمت آشیان عناصر و وحشت سرای دنیای پائین آوردند؛ و چون اهل آسمان بر این حال اظهار تأسف کردند، ندا رسید که: «... شما سر در زیر گلیم *كُلُّ حَزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ*» کشید و کار خداوندی ما، به ما باز گذارید که *إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ*»^۱. ولی بوده اند کسانی که: «... آشکارا به دعوی خدائی برخاسته بلکه همه چیز را به خدائی ستوده اند:

ما ذات ذوالجلال خداوند اکبریم قدوس ذات، از همه ألوات^۲ برتریم
 مائیم، ذات ماست بهر ذره ای عیان آثار ذات ماست، ندانی که دیگریم
 من خویش را بخویش ستایم بهر صفت گاهی شراب و شاهد و گاهی چه؟ ساغریم!
 ای دل! تویی خدای، مبین غیر در میان ما ذات ذوالجلال خداوند اکبریم
 اگر «انا الحق گوئی» حلاج بمعنی دعوی خدائی بشمار می رفت، توده متعصب،
 بیش از هر کس از گستاخی مذهبی او در خشم فرو می رفت، لیکن، درین تمام
 گزارشها متعکس است که خلیفه، حلاج را در زندان می کند و باز هم خلق، همچنان
 بدیدن او می روند و از او مسائل می پرسند، تحلیل جامعه شناسانه توطئه خلافت
 بغداد و اصرار به فتوی گیری از فتیحا، علیه «حلاج» و روی آوردن مردمان به وی با

۱. احوال و آثار عین القضاة، باب اول، ص ۲۸.

۲. هر حزب و جمعیتی به معتقدات خود دل بستگی دارد.

۳. من آنچه شما نمی دانید می دانم. ۴. الودگیها.

توجه به وضع آشفته، قحط، گرسنگی، «وبا» زدگی (بغداد عصر مقتدر) و پریشانی جهان اسلامی آن روزگار، چیزی دیگر عرضه می‌دارند و آن اینکه: حلاج علیه نظام خلافت قیام کرده بوده است. حلاج نهضت خود را «حق»، و نظام خلافت را «باطل»، می‌شمرده است... خلافت بغداد بسیار کوشیده است تا ذهن‌ها را نسبت به حلاج گمراه گرداند، و با استناد به (انالحق گوئی) او، برچسب خود، خدایبینی را بر حلاج برزند، او را به شرک و الحاد متهم سازد، کوتاه‌سخن، وی را کسی معرفی کند که خدای اسلام را انکار کرده است، خود را خداوند پنداشته است و مردمان را به زندیقی‌گری سوق داده است.

بغداد، ظاهراً در مورد دگرگون‌نمایی حلاج تا حد فراوانی به هدف خود رسیده است، چنانکه تا امروز این سوء درک در فهم، حتی در میان خاورشناسان حکمفرماست، درحالی که حلاج هرگز چنین هدف و حتی ادعائی نداشته است. حامد بن عباس، وزیرالمقتدر، بسیار کوشیده است تا علیه حلاج مدارکی جمع‌آوری نماید. از جمله، افرادی را به ادای شهادت علیه او مجبور می‌سازد. لیکن کمتر به مقصود خود نایل می‌گردد؛ حتی در یکی از نزدیکترین شهادتها، به تهمت خود خدایبینی حلاج، وی در چنین افترائی صریحاً ببری اعلام شده است... اینک برای آنکه ببینیم حلاج در برابر چه دستگاهی شعار انالحق (من حقم و شما باطلید) را سر داده است، به نقل سخنی چند از مورخان درباره «المقتدر» و حامد بن عباس، سر توطئه‌گر حلاج، می‌پردازیم؛ هندوشاه درباره‌ی مقتدر می‌نگارد:

«چون بر سریر خلافت نشست، سیزده ساله بود... گویند در سرای مقتدر یازده هزار خادم خصی (خواجه اخته) بودند از رومی و سودانی و خزاین جواهر درآیم او... مملو بود، از آن جمله یاقوت پاره‌یی داشت که هارون الرشید آن را به سیصد هزار دینار بخرید... مقتدر این همه نفایس را در اندک زمانی برانداخت... به سبب آنکه مقتدر در صغر سن به خلافت نشست، زنان و مادر و خادمان براو مستولی بودند و کارهای دولت او، برتدبیر این جماعت می‌رفت و او به لذات مشغول و ممالک خراب می‌شد و خزائن تهی می‌گشت و اصحاب اطراف را طمع، تضاعف

می‌یافت.^۱ در چنین عصری از خودکامگی و لجام‌گسیختگی، که مردی حرم‌باره در سیزده‌سالگی بنام خلیفه خداوند، تکیه برمسند خلفای راشدین می‌زند و تنها حرم‌سرای او را ۱۱ هزار خواجه پاسداری می‌کند، مردی دیگر دربرابر می‌ایستد و ندا در می‌دهد که «أَنَا الْحَقُّ، مَنْ حَقَمَ» و مردم به‌وی روی می‌آورند... به‌گفته هندوشاه: «چون مقتدر را احوال (میل عوام به‌حلاج) معلوم شد وزیر خود حامد عباس... را فرمود که علما و فقها را بخوانند و حلاج را حاضر کنند و با هم بحث کنند و آنچه فتوی و حکم شرع باشد، ما را اعلام دهند تا با او آن کنیم...»^۲.

نتیجه این دادگاه فرمایشی، مانند تمام دادگاههایی از این قبیل در دوران بعد از اسلام، به‌زیان متهم پایان یافت و همکاری دین و دولت با خلیفه‌ای فاسد و منحرف چون «مقتدر» نشان داد که همیشه سران و زورمندان، در گمراهی خلق و سرکوبی قیامها، منفعت مشترک دارند.

کلمه‌ای چند درباره عرفان ایرانی

«اگر ما عرفان ایرانی را تنها از آن جهت که وی به تکفیر و تذلیل عقل معرفت جوی پرداخت و عشق و جذبه دیوانه‌وار را جانشین آن ساخت و در سطحیات نامفهوم و مرموز سیر من الخلق إلى الحق غرق شد، یک جریان صرفاً خرافی و مطلقاً انحطاطی بشمریم، دچار خطای منکری شده‌ایم. عرفان ایرانی از بسیاری جهات بدون تردید از قُلِّبِ عالی‌هی تفکر مردم میهن ما در سده‌های گذشته است و در بسیاری از مسائل نظری و عملی به‌نتایجی بسی درست‌تر و والاتر از مذاهب عصر و حتی برخی مکاتب فلسفی متداول در قرون وسطای ایران رسیده است.

اندیشه مرکزی در عرفان، «وحدت وجود» یا «پانتئیسم» است؛ یعنی اینکه سراسر جهان دارای گوهر و مایه واحدی است و داستان هستی همانا حکایت سیر و حرکت این ماده واحد‌گه در سیر نزولی آن است که منجر به پیدایش جهان ناسوتی در سیر صعودی اش (که منتج به تکامل و تعالی انسان و وصل و اتصالش به مبدء لاهوتی) می‌شود، لذا خدا و آفریننده‌ای بیرون از این جهان که برمسند عرش اعلی

۱. تجارب السلف، ص ۱۹۸ به بعد.

۲. نقل به‌اختصار از خط سوم، دکتر صاحب‌الزمانی، ص ۴۴۵ به بعد.

بنشینند و بر «ماسوا» فرمان راند موجود نیست بلکه باید وی را مستحیل در ذرات وجود شمرد که در همه چیز و همه جا هست:

بسیلی در همه ایام خدا با او بود او نمی دیدش و از دور خدایا می کرد

در خرابات مغان نور خدا می بینم وین عجب بین که چه نوری زکجا می بینم (حافظ)

یک گهر بودیم همچون آفتاب بی گره بودیم و صافی همچو آب

چون بصورت آمد، آن نور سره شد عدو چون سایه های کنگره (مولوی)

موسی نیست که دعوی انالْحَقَّ شنود ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست (حاج ملاهادی سبزواری «اسرار»)

این اندیشه مونیستی یعنی قابل شدن به جوهری یگانه برای سراسر هستی متنوع و متکثر، اندیشه حقیقی واقعی بزرگیست و بهمین جهت، متفکرین بزرگ و وحدت وجود یا پانته‌ئیسم را که مفهوم خداوند را در پیکره طبیعت حل می کند، برای دوران قرون وسطا یک جریان فکری مترقی می شمردند. قابل بودن به جوهر واحد برای سراسر وجود، ناچار اندیشه تبدل و تکامل عناصر و اجزای وجود و حرکت جوهری را نیز در ذهن عرفا وارد کرد و برای آنکه معلوم شود چگونه جهان از جوهری یگانه تراویده و بالیده و چگونه بار دیگر به آن منشاء و مبداء نخستین باز می گردد، نتایج بسیار درستی درباره تکامل ماده و نقش مرگ (به مثابه گذار از یک مرحله سافل به مرحله عالی) و غیره و غیره گرفته شده است.

اندیشه وحدت وجود و تکامل دائمی هستی متحرک، در مسائل اخلاقی و عملی هم یک سلسله نتایج نیکو و عالی بدست داده است. فی المثل مانند کیش جهان پرستی یا اونیورسالیسم که موجد پهناوری آفق دید و میدان جولان روح و

منجر به از میان بردن عصبیت و قشریت و ظاهر بینی و عدم تسامح نسبت به عقاید و نظریات مختلف و تجلیل مقام انسان به مثابه عالی‌ترین مظهر تکامل، تجهیز قدرت روحی و معنوی و تصدیق امکانش برای آنکه از «ملک پران شود و آنچه اندر وهم ناید آن شود» در نزد عرفا گردیده است و یاکیش «مهر و زیبایی» که بشر دوستی و احتراز از خشکی‌ها و سالوسی زاهدانه و ستایش زیباییها و لذت‌های حیات را پسند می‌دهد، و ثنای شراب و پسند موسیقی و رقص و تعلق شگرف به شعر و ترانه را روا می‌دارد و یاکیش وارستگی و بی‌نیازی را که منجر به استغنای معنوی و سرختم نکردن در برابر زورمندان عصر و بیم نداشتن از مرگ و نیستی و ستایش فقر و تلقین مقاومت روحی در مقابل مصائب، و نشاط منطقی و خوش بینی به آینده شده است. تمام این صفات عالی انسانی که در مقابل صفات خشک و جامد و محدود و رذیل و عبوس و خشن و قشری عصر به‌حدی شگفت آور، کامل و پیش افتاده است، به‌ویژه در اشعار دلاویز و سحرانگیز دو شاعر نابغه یعنی مولوی و حافظ منعکس شده است و علت جاذبه شگرف آثار آن دو تن مرد واقعاً بزرگوار، همانا در همین تجلیات یک روح فوق‌العاده انسانی، پرشور، فروتن، مهربان، لطیف، زها از عصبیت، سرشار از عشق به بشر در عین حال مغرور و بلندپرواز، قوی و پیکار جوست.

به همین جهت این نکته که به‌ویژه مولوی و حافظ مظهر حیات کاملاً مثبت عرفان ایرانی هستند، نکته درستی است، آن را می‌توان از روی آثار این دو هنرمند شگرف، کاملاً مبرهن ساخت.

در عین حال عرفان قرون وسطانی به‌مثابه یک آموزش متناقض دارای جهات انحطاطی و خرافاتی بسیاری است، که ارواح ضعیف را به جاده جادوگری، جوکیگری، ریاضیت و غیب‌گوئی و کرامات پرستی و طامات بافی و انواع مفاسد اخلاقی افکنده است.

عدم درک این تناقض و در آمیختن ارثیه مولوی و حافظ، با ارثیه سخیف عرفان و صوفیگری سالوسانه و انحطاطی و جدانکردن مغز از پوست، و سزا از ناسزا، و سره از ناسره در این مهمترین و قویترین و شاملترین جریان تفکر ایرانی، کاری است نادرست و نوعی نفی مطلق خلاقیت فکری مردم میهن ماست زیرا از شگفتیها این

است که تفکر عرفانی، طی قرون طولانی و حتی از عهد ساسانی در اذهان و عقول بهترین متفکرین ایرانی پیوسته تسلطی آشکار یا پنهانی داشته است؛ راز این تسلط را باید در عناصر منطقی و عدالت‌آمیز این آموزش دانست و دراینکه این آموزش از جهت فکری و روحی بیشتر قادر به حل آن معضلاتی بوده که زندگی و طبیعت در هر گام در برابر انسان زنده و متفکر می‌گذاشت؛ و مذهب، تنها با توسل به «تعبد» می‌خواست پاسخ آنها را برای همیشه مسکوت گذارد. اگر مطلب را بدین نحو درک و تحلیل نکنیم، در آن صورت بخش عمده حیات فکری و معنوی کشور خود را به گم‌گشتگی در ظلمات جهالت، و انحراف عمیق از شاهراه معرفت محکوم ساخته‌ایم، امری که نه عادلانه است و نه موافق با حقیقت.

تَشَعُّب در عرفان

عرفان ایرانی به سبب نهاد و سرشت متناقض خود، از همان آغاز منشعب شد و هرکس از این تعالیم، بهره‌ای را که مطلوبش بود، گرفت و باقی را فرو گذاشت؛ با این حال عرفان ایرانی، تقریباً همیشه در مجموع، بصورت تفکر مخالفین اجتماعی (آیدئولوژی آپوزیسیون) در مقابل مذاهب رسمی، ایستادگی کرد، خواه در جاده زهد و پارسائی گام گذاشته باشد، خواه در جاده رندی و لاابالیگری.

عرفان برحسب تعالیم خود یک جریان فکری مخالف ولی انفعالی (پاسیف) بوده است؛ ولی در دورانی (بوژه در قرن هشتم هجری) شکل پیکارجویانه‌یی بخود گرفت، و این زمانیست که عرفان بصورت جنبش خلقی در اویش درآید.

خانقاه اقطاب و پیروان صوفی و عارف، بهتر از مساجد فقها و شیوخ حنفی می‌توانست مرکز تجمع عاصیان و ناخرسندان شود و جالب اینجاست که بواسطه کین و دشمنی دیرینه‌یی که بین فقها و شیوخ حنفی و حنبلی از طرفی و پیران و اقطاب صوفی از طرف دیگر بود، آن گروه اول طرفدار زمامداران وقت، و این گروه دوم چه بسا جانب مردم را گرفته‌اند.

بی‌نصیب‌ترین قشرهای شهر و ده در جامه‌ی درویشی یا بقول سعدی «خلقان گردآلوده» درآمده و در سلک صوفیان مُسَلِّک و بدینسان متشکل گردیدند و در

قرنهای هفتم و هشتم و نهم یک نیروی نسبتاً متشکل اجتماعی را بوجود آوردند که صرفنظر از برخی مختصات انگل وار زندگی، بطور کلی سپاه فقر و نیاز در قبال دولتمندان بودند و چنانکه می بینیم در بسیاری نقاط ایران، این سپاه به حرکت درآمده و به قول حافظ جهان را پریلا کرده است. این جنبش ها بویژه پس از ایلغار مغول و تاخت و تاز تیموریان و هنگامی که فقر و مسکنت عادی جامعه قرون وسطای ما را، هجومهای قساوتکارانه اجنبی بحدّ اعلا می رساند رُخ داد. پیش از اشاره به این جنبشها، بی فایده نیست کمی در معنی لغوی درویش و انعکاس این لفظ در ادبیات ایران دقت بکنیم:

معنی لغوی درویش

لفظ درویش همانطور که شادروان پوردادود، در «یادداشتهای اوستا» متذکر شده است از واژه اوستائی «دریگو» که به معنی بینوا و بیچاره است آمده و در پهلوی و دری درسی، هیأت درویش و درپوش بخود گرفته است. در ادبیات فارسی پیوسته درویش در کنار مستمند و فقیر و گدا، در قبال توانگر و دولتمند قرار دارد. سعدی می فرماید:

کارِ درویش و مستمند برآر که تو را نیز کارها باشند

ای نفس اگر بدیده تحقیق بنگری درویشی اختیار کنی بر توانگری

ای پادشاه شهر چو وقت فرارسد تو نیز بناگدای محلت برابری

تو زرداری و زرداری وسیم و سود و سرمایه کجا با اینهمه شغلت بود پروای درویشان

و حافظ فرماید:

درویشم و گدا و برابر نمی کنم بشمین کلاه خویش به صد تاج خسروی

ای توانگر مفروش اینهمه نخوت که ترا سر و زر در کف همت درویشان است

لفظ درویش، فارسی کلمه «فقیر» است که آن در میان صوفیان به مثابه عنوان عام برای سالکین راه بکار رفته است. کلمه درویش از پس درسلك صوفیه به مثابه عنوان عادی سالک طریقت بکار رفت بتدریج با صوفی معنای موازی یافت و حال آنکه اصل معنای لغت، آن چنانکه گفته شد بی چیز و مستمند است، اطلاق لفظ فقیر و بی چیز و مستمند به سالکان راه و به پیروان صوفیگری، خود دلیل روشنی است بر آنکه مردم تهیدست شهر و ده پیروان عمده طریقت بوده‌اند و طریقت صوفی غالباً به محرومترین قشرهای جامعه قرون وسطائی کشور ما تکیه داشته است، در آثار سعدی و حافظ پیوسته لفظ درویش، هم به معنای سالکین طریقت صوفی و هم به معنی فقیران مستمند بکار رفته است.

در اینجا بی مناسبت نیست متذکر شویم که واژه دیگری که آن نیز از مبداء و منشاء سالکین صوفیه خیر می‌دهد، واژه‌ی «رند» است که در ادبیات پارسی به معنای ولگرد و اوباش هم به کار رفته است، حافظ، رند را به معنای سالکی که در کار خود کامل عیار است بکار برده است و پیوسته به رندی خود نازیده است. در برهان قاطع (به تصحیح دکتر معین) رند بکسر اول مردم مُحیل و زیرک و بی‌باک و منکر و لاابالی بی‌قید تفسیر شده است و نیز کسی که ظاهراً خود را در ملامت دارد و در باطنش سلامت باشد.

در ادبیات فارسی معمولاً به معنای اوباش و رَجاله بکار رفته است چنانکه بیهقی در داستان حسنک وزیر می‌نویسد:

«آواز دادند سنگ بردارید، هیچکس دست به سنگ نمی‌کرد، همه زار زار می‌گریستند خاصه نشاپوریان، پس مثنی رند را سیم دادند که سنگ زنند...»^۱

برای آنکه معنای دوگانه درویش (فقیر و سالک) روشن تر گردد ذکر شواهدی از دو شاعر بزرگ شیراز (سعدی و حافظ) بیفایده نیست... نزد سعدی معنای درویش به معنای سالک و درویش و به معنای فقیر و مستمند در آمیخته است ولی در نزد حافظ واژه درویش بیشتر به معنای سالک طریقت بکار می‌رود و از آنجا که این سالکان معمولاً از بی چیزترین مردم بوده‌اند، لذا معنای فقیر و مستمند نیز به خودی

خود در این لفظ مضمراست. سعدی نه فقط بخشی از گلستان را به وصف گذران درویشان و سیرت ایشان اختصاص می دهد، بلکه در غزلیات زیبای خود به حمایت از این جماعت که در عصر او دیگر قدرت اجتماعی و معنوی خاصی بودند، بر می خیزد و آنها را به مثابه مردمی حق پرست، پاکدل و حقیگوی معرفی می کند، که هر عمل خلاف راستی، خلاف رای آنان است:

قبا برقد سلطانان چنان زیبا نمی افتد که آن خَلْقانِ اگرد آلود بر بالای درویشان
گرازیک نیمه، شه آرد سپاه مشرق و مغرب زد دیگر نیمه بس باشد، تن تنهای درویشان
گرت آئینه بی باید که نور حق در آن بینی نبینی در همه عالم مگر سیمای درویشان
که حق بینند و حق گویند و حق جویند و حق باشد هر آن معنی که آید در دل دانای درویشان
این ابیات دلاویز دل بستگی عمیق سعدی را به درویشان مبرهن می سازد و تصور روشنی را که وی از سیمای این ژنده پوشان بی اعتنا به طنطنه شاهان داشته است، بدست می دهد و در عین حال مسأله مبارزه ثروت و فقر را با وضوح تمام مطرح می کند. حافظ نیز مانند سعدی در غزلهای شیوای خود درویشان را می ستاید؛ شایان ذکر است که در اوایل عصر حافظ شورشهای درویشان سر برداری و مرعشی در بسیاری از نقاط ایران رخ داده بود، از این بیت حافظ که می گوید:

ساقی ز جام عدل بده باده، تا گدا غیرت تیاورد که جهان پُر بلا کند
دارای محتوای مشخص و اشاره به وقایعی معین از دوران حیات اوست، به همین ترتیب در ابیات زیرین (اگر از حافظ باشد) نمی توان همین اشارات تاریخی را ندید:

از کران تا بکران لشکر ظلم است ولی از ازل تا به ابد فرصت درویشان است
ای توانگر مغروش این همه نخوت که ترا سر و زر در کف همت درویشان است
گنج فارون که فرو می رود از قهر هنوز خوانده باشی که هم از غیرت درویشان است
در مورد سعدی و حافظ و رابطه فکری آنان با درویشان باید گفت در حالی که شیخ مصلح الدین سعدی خود را پرورده نعمت توانگران می شمرد، گاه (از جمله در

جدال سعدی با مدعی) به مُشاجرهِ با درویشان برمی خاسته، لذا بین درویش و توانگر در نوسان است؛ حافظ در ابراز علقهٔ شدید معنوی و روحی به درویشان، هم از جهت آنکه گردآلودِ فقرند و هم از جهت آنکه جوایای حقیقت، به مراتب پی‌گیرتر است و نوسانها و سازشها، در اشعارش کمتر به چشم می‌خورد.

«جنبشهای سیاسی قرون وسطا نظیر جنبش سربداران و جنبش مرعشیه و جنبش حروفیه و جنبش پیروان شیخ صفی‌الدین اردبیلی که بعدها به حمایت شاه اسمعیل برخاستند، جملگی کمابیش به همت درویشان مبارز، به ثمر رسیده است...»^۱

علل ظهور فکر عرفانی

به نظر دکتر اسلامی ندوشن «... مهمترین علت سربرآوردن فکر عرفانی را باید در اوضاع و احوال زمان جست که پس از شکست در قیامهای ملی و نهضت‌های رهائی طلب، شروع به بالیدن می‌کند. نخست سرخوردگی از اسلام اموی و عباسی است، سپس آثار شوم اتحاد عرب و ترک که نتیجه‌اش پامال شدن طبقهٔ محروم و اختناق افراد روشن‌بین و سرزنده است، و این حالت روحی در فتنهٔ مغول به اوج خود می‌رسد.

عصر منصور حلاج را می‌توان به عنوان نمونه ذکر کرد، فساد خانواده عباسی بخوبی روی نموده و امید‌هایی که در ایران بر اثر انتقال خلافت از اموی به عباسی برانگیخته شده بود، فرونشسته، تساهل نسبی دوره مأمون، جای خود را به خشونت دوران توکل‌ی داده است، سبکسری و دلقکی همراه با تحجّر و بگیر و ببند عناصر آزادمنش، انحطاط و بحران در همهٔ شؤون و بیشتر از هر جا در خود دربار خلافت مشهود است.

از هشت خلیفه‌یی که با منصور حلاج همزمان هستند (منتصر، مستعین، معتز، مهتدی، معتمد، متعصد، و مکتفی و مقتدر) شش تن به کشتن می‌روند یا با زهر یا با تیغ، و بعضی از شکنجه‌های سخت از پا در می‌آیند. خلیفه، گرچه به اسم

۱. احسان طبری، ویژگیها و دگرگونیهای جامعه ایرانی، از ص ۳۲۴ به بعد.

«امیرالمؤمنین» است ضعفهای اخلاقی او از چشم هیچ فرد آگاهی پنهان نیست. از این رو واکنشها دوگونه است یا بصورت قیام، چون شورش زنگیان و علویان طبرستان و سرکشی یعقوب لیث یا به شیوه سیاهووشی چون در نهضت منصور حلاج.

کسی چون حلاج وقتی می بیند که تا این حد دین، از راه خود بدور افتاده و همه جدّها به مسخره و هزل گرفته شده اند، عجبی نیست که قلم بطلان بر جمیع ضوابط دنیا داران بکشد. و هنگامی که در خود اسلام فرقه های متعدّد پدید می آید و به روی همدیگر شمشیر می کشند و هر دسته ابا ندارد که دیگری را خارج از دین بشناسد، منصور، جز این راهی نمی بیند که با بر سر همه این تفرقه ها بگذارد و کل مردم جهان را برادر و عضو یک خانواده بخواند. نهضت حلاج مانند سیاهووش، مانند مسیح و سقراط جنبه سیاسی داشته، اعتراضی بوده است به کانونهای قدرت زمان که در دین و دولت سنگر گرفته بودند و از این روست که می بینیم گروهی از مخالفان دستگاه خلافت، با آن همراه شده بودند. هر شهیدی وضعش منطبق با نیاز قومی است که او از آن برخاسته، به دو صورت: یکی آنکه نحوه شهادت او با مقتضیات ایجاب کننده وفق می یابد یعنی او خود را آنگونه شهید می کند، که وجدان آگاه یا ناآگاه زمان می خواهد؛ دیگر آنکه تخیل مردم بعدها به سرگذشت وی رنگ دلخواه خود می بخشد و او را به صورتی که می پسندد در می آورد.

شهادت سقراط جوابگوی نیاز مردم برای صیانت واقعیت علمی و عقلی و فکر پوینده و جوان است در برابر خرافه ها و کژفکرهای رسوب شده زمان... شهادت حلاج، محکومیت مسخ شدگی دین را اعلام می کند. شهید، همواره از میان ستم و جهل سر بر می آورد، تا نیروی ضدّ بدی را توجیه و تجهیز کند.

... امر شهادت در عرفان ایران... به جسم محدود نیست، به نفس تسری پیدا می کند و آن شهادتی است که در روح حادث می گردد. بصورت کشتن نفس و منی خود، به منظور رسیدن به زندگی علوی بی که مقصدگاه عارف است، باید «خود» از میان برخیزد، تنها حجاب، این «خود» است وقتی «خود» رفت همه درها گشوده می شود. بشر به انسان پنهانور و قادر تبدیل می گردد که دیگر بین او و کل کائنات حائلی نیست، دیگر چیزی برای خود نمی جوید زیرا همه چیز خود اوست، چیزی