

فراز و فرود روشنی

س. سیفی



فراز و فرود درویشی

س. سیفی

فراز و فرود درویشی
نویسنده: س. سیفی
چاپ اول تابستان ۲۰۰۴ (۱۴۰۳)
ناشر: باشگاه ادبیات

فهرست

- درویشان در گزارش پتروشفسکی / ۵
غزالی نظریه‌پرداز درویشی / ۲۷
کرامت‌های درویشان در منطق‌الطیر / ۵۱
مثنوی دانشنامه‌ای برای درویشی / ۸۳
دوگانه‌نویسی سعدی از درویشی / ۱۱۳
حافظ درویشی که درویش نیست / ۱۳۹
تاب‌آوری درویشی در جهان مدرن / ۱۶۹

درویشان در گزارش پتروشفسکی

زنده‌یاد محمد معین در کتاب مزدیسنا و ادب پارسی می‌نویسد: "تصوف برای تکامل دو راه برگزیده: راه منفی و راه مثبت"^۱.

بدون تردید راه منفی را هرگز نمی‌توان نمونه‌ای از "تکامل" به شمار آورد. اما شناساندن راه مثبت تصوف هم از سوی محمد معین بدون نتیجه‌گیری لازم رها می‌شود.

معین راه‌های منفی تصوف را عبارت می‌داند از: "اعراض از دنیا و ریاضت و ترک علایق و کشتن شهوات و قناعت و ترجیح فقر" (پیشین). او راه دوم را هم عبارت می‌داند از: "سلوک و جستجو و طلب و طی مراحل اخلاص و عبادت و تواضع و ایثار و خدمت به غیر و تأمل و سکوت و مطالعه و تربیت نفس و محبت و کسب معرفت و رسیدن به مقام عشق الهی" (پیشین). پیداست که ردیف کردن واژه‌ها و عبارت‌هایی از این دست تنها به منظور تعارفی عالمانه صورت می‌پذیرد.

چنین واگویه‌هایی هرگز به درک و فهم پدیده‌ای اجتماعی چون درویشی، یاری نمی‌رساند. او سرآخر نشان می‌دهد که در تصوف نیز ایرانیان از اقوام دیگر چیزی کم ندارند. چنانکه در

^۱ - مزدیسنا و ادب پارسی: محمد معین، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳، جلد دوم ص ۲۴۸.

ادامه‌ی همین مطلب خود می‌نویسد: "روح ایرانی از اعصار کهن به حقایق عرفانی آشنا بوده است، بعضی (بعضی) از عالی-ترین افکار تصوف را در آیین مزدیسنا مشاهده می‌کنیم. بدیهی است که مراد ما در اینجا تصوف منفی نیست چه آیین زردشت پر از نیرو و فعالیت است. درویشی و دریوزگی و قلندری در آن راه ندارد."^۲

همراه با چنین نگاهی است که معین بین "درویشی و دریوزگی و قلندری" با تصوف مطلوب خود، خط فاصلی ترسیم می‌کند. اما این خط فاصل چندان هم از دقت علمی لازم سود نمی‌برد. چنین دیدگاهی شرایطی را در ذهن او برمی‌انگیزد تا در کتاب خود موضوع تحسین آیین درویشی از سوی سعدی و حافظ را جدی نگیرد.

همین رویکرد تحقیقی در کتاب "حافظ شیرین سخن" محمد معین نیز ادامه می‌یابد. او این کتاب حجیم را در خصوص شناخت و زندگانی حافظ نوشته است. اما در متن آن هیچ تفسیر و توضیح جامعه‌شناسانه‌ای از اشعار درویشانه‌ی حافظ به دست نمی‌دهد. در واقع اندیشه‌ی حافظ تنها در همان قالب-های فکری محمد معین سرریز می‌کند تا خدشه‌ای بر غرور ملی و "روح ایرانی" او وارد نیاید.

^۲ - پیشین.

معین همچنین می‌نویسد بعضی "از عالی‌ترین افکار تصوف را در آیین زردشت مشاهده می‌کنیم". اما او از این "عالی‌ترین افکار تصوف" هم هرگز نمونه‌ای ذکر نمی‌کند و سرآخر تحقیق و پژوهش علمی او در هاله‌ای از افاضه‌های نژادپرستانه گم و گور می‌شود.

محمد معین در حالی به آیین مزدیسنا می‌بالد و آن را نشانه‌ای از روح ایرانی می‌شناسد که جلال ستاری دیدگاه دیگری را از همین آیین رو می‌کند. چون او آشکارا می‌نویسد: "مزدیسنا بی‌گمان به اساطیر مسیحی در دوران ساسانیان دستبرد زده است".^۳ با همین دیدگاه پژوهی و تاریخی است که نمی‌توان برای این "روح ایرانی" چندان اصلتی را تصور نمود. چون هم-آمیزی تاریخی آن با بسیاری از فرهنگ‌های منطقه امری غیر قابل انکار به نظر می‌رسد. جلال ستاری حتا اعتقاد همزمان به پدیده‌ی شر و خیر را دلیل می‌آورد تا بنویسد که "مزدپرستی حتا منحصرأ از لحاظ منطق نیز کامل و بی‌نقص نیست" (پیشین: ص ۱۴۳).

ویدن گرن ضمن رویکردی زبان شناختی ساختار دستوری واژه‌ی درویش را در زبان فارسی میانه ردیابی می‌کند. بررسی ویدن گرن از واژه‌ی درویش او را به جست و جو در متن اوستا

۳ - جهان اسطوره‌شناسی اسطوره‌های ایرانی، جلال ستاری تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۵، ص ۱۶۴.

نیز می‌کشاند. او سپس می‌نویسد: "این واژه در اوستا به معنی در یوزه [و] بی چیز است، با این همه، استخراج معنی دقیق این واژه با استناد به موارد کاربرد آن در این متون اگرچه رضایت‌بخش نیست، لیکن به روشنی می‌توان دریافت که این اصطلاح فنی معنایی آیینی- اجتماعی داشته و بر نوعی فقر روحانی دلالت می‌کرده است"^۴.

اهمیت کار ویدن گرن در آن است که او به نیکی پی برده بود که بر خلاف دیدگاه محمد معین درویشی در سازه‌ای از گدایی و در یوزگی خلاصه نمی‌گردد، بل که نشانه‌هایی روشن از یک آیین اجتماعی قدیمی را نیز در بطن خود می‌پروراند. چنین دیدگاهی با نگاه نیبرگ هم همخوانی دارد. چون نیبرگ می‌گوید: "از لحاظ تاریخی چندان غیر محتمل نیست که زرتشتِ مغ نوعی رهبانیت آریایی ابتدایی را نمایش می‌دهد"^۵.

گفتنی است که چنین دیدگاهی از درویشی را هاشم رضی نمی‌پذیرد. او مدعی است که در اواخر دوران صفوی، درویشی به همراه نوشیدن انواعی خاص از نوشیدنی، باب روز شد. تا آنجا که بهانه‌ی کافی به دست افرادی چون نیبرگ و ویدن گرن داد تا زردشت و آیین او را نمونه‌ای از همین درویشی-گری بشمارند. هاشم رضی ضمن توضیح خود از منگ یا همان

^۴ - پژوهشی در خرقة‌ی درویشان و دلق صوفیان: گنو ویدن گرن، ترجمه و تحقیق بهار مختاریان، تهران، آگه، ۱۳۹۲، ص ۳۴.

^۵ - پیشین: زیرنویسی متن کتاب.

نوشابه‌ی مخدر می‌نویسد که این نوشیدنی "در دوران انحطاط صفویه در مجامع درویش‌ها و قلندرها به صورت دوغ وحدت درآمد و دست‌آویز نیبرگ و اصحاب او چون ویدن گرن و ویکاندر گشت که زرتشت و یاران او را به درویش‌های ژنده-پوش و تبرزین به دست و دوره‌گرد عصر صفوی و قاجار منسوب ساخت"^۶.

ایلیا پاولویچ پتروشفسکی (۱۸۹۸-۱۹۷۷م.) محقق اوکراینی، بررسی خوبی در خصوص پیشینه‌ی درویشی در ایران ارایه می‌دهد. بخش‌هایی از مستندات همین تحقیق در اثر مهم او با عنوان "اسلام در ایران" بازتاب می‌یابد. قصد ما آن است که در این مقاله به طور خاص و خلاصه بخش‌هایی از تحقیق او را در خصوص درویشی و عملکرد تاریخی درویشان با خواننده در میان بگذاریم.

پتروشفسکی دیدگاهی را پیش می‌کشد که بر پایه‌ی آن مشکل خواهد بود که خط فاصلی روشن از درویشی با تصوف و عرفان ترسیم گردد. گروهی از محققان غربی پدیده‌ی تصوف را در ایران، نتیجه‌ی هم‌آمیزی عرفان مسیحی با فلسفه‌ی نوافلاتونی می‌خوانند. پتروشفسکی، ادوارد براون را در همین

^۶ - حکمت خسروانی؛ سیر تطبیقی فلسفه و حکمت و عرفان در ایران باستان از زرتشت تا سهروردی و استمرار آن تا امروز: تألیف و پژوهش هاشم رضی، تهران، بهجت، چاپ سوم، ص ۱۶۱.

گروه جا می‌دهد. او می‌گوید گروهی هم همانند "ر. دوزی" تصوف را واکنشی آریایی یا ایرانی نسبت به عربیت و اسلام می‌خوانند. پتروشفسکی باور دارد که در چنین دیدگاهی "انعکاس ضعیفی از نظریه‌ی نژادپرستی را در تاریخ ادیان می‌بینیم" ۷.

گروهی نیز پیدایی تصوف را در ایران به آیین‌های بودایی و برهمایی در هند پیوند می‌زنند. در نگاه ایشان آسیای میانه محل تلاقی آیین‌های زرتشتی، برهمایی و بودایی بوده که به ظهور تصوف در همین منطقه انجامیده است. پتروشفسکی می‌گوید که دانشمند روسی گاردلوسکی نیز از همین دیدگاه تاریخی پشتیبانی می‌نمود (پیشین). اما او دیدگاه‌های دیگری را نیز در همین راستا مطرح می‌نماید. مهم‌ترین این دیدگاه‌ها به ر. نیکلسن و لویی ماسینیون اختصاص می‌یابد. چون هر دو نفر موضوع پیدایی تصوف را به پیدایی دین اسلام گره می‌زنند (پیشین: ص ۳۳۴).

پتروشفسکی همچنین می‌نویسد در فاصله‌ی قرن‌های دوم تا چهارم هجری صوفیان حرفه‌ای گداپیشه نیز زیاد شدند. در آن زمان این گروه از صوفیان که به گدایی اشتیاق نشان می‌دادند، درویش نام گرفتند. درویشان همگی در "خانه‌های مشترک

۷ - اسلام در ایران (از هجرت تا پایان قرن نهم): تألیف ایلیا پاولویچ پتروشفسکی، ترجمه‌ی کریم کشاورز، تهران، پیام، چاپ چهارم، ص ۳۳۲.

فقیران" به سر می‌بردند. به این خانه‌های مشترک درویشی، خانقاه، زاویه، گوشه و تکیه می‌گفتند. درویشان در همین خانقاه‌ها تحت آموزش‌های شیخ قرار می‌گرفتند که به او مرشد نیز گفته می‌شد. شیخ و مرشد همان جایگاه پیر را برای مریدان به اجرا می‌گذاشت.

هر مریدی پس از مدت طولانی به "جرگه‌ی اخوت درویشان" پذیرفته می‌شد. سپس شیخ به مرید خود خرقه می‌پوشانید. او پس از خرقه‌پوشی حجره‌ای را نیز در خانقاه در اختیار می‌گرفت. رابطه‌ی او با شیخ در تمامی مدت زندگانی‌اش برقرار بود. مرید وظیفه داشت که همه روزه از رفتارش توبه نماید. مریدان در حضور شیخ به گناهان خویش اعتراف می‌کردند و همگی روزگارشان را در سیر و سلوک یا مراقبه به سر می‌آوردند (پیشین: ص ۲۴۳).

پتروشفسکی می‌نویسد که نمونه‌های این قبیل مراقبه‌های عرفانی یا درویشی را می‌توان در زندگی عرفانی ابوسعید ابی‌الخیر سراغ گرفت. ابوسعید از دوران مریدی خود در خانقاه، از مرشدش ابوالفضل حسن، این گونه یاد می‌کند: "و هفت سال بنشستیم و می‌گفت الله، الله، الله" (پیشین). ذکر مریدان در این خلاصه می‌شد که در حجره را به روی خود بیندند و سرشان را بپوشانند و متصل کلمه‌ی الله یا هو را تکرار نمایند.

درویشان مدعی بودند که ضمن چنین رفتاری تا ابد لفظ الله در ذهنشان نقش خواهد بست. پتروشفسکی در نمونه‌ای از آموزه‌های غزالی، پدیده‌ی ذکر درویشان را به دو گونه می‌داند: ذکر خفی یا پنهان و ذکر جلی یا آشکار. در ذکر جلی از دایره زنگی، تنبور و قره‌نی هم سود می‌بردند. سپس قوالی در وسط مریدان قرار می‌گرفت و به نغمه‌خوانی با آلات موسیقی می‌پرداخت. همه‌ی مریدان با هم می‌رقصیدند تا در یکی از "اخوان" حالتی پدید می‌آمد که به آن "حال" می‌گفتند (پیشین).

پتروشفسکی همچنین می‌نویسد در قرن چهارم و پنجم هجری شمار خانقاه‌ها به شدت در خراسان افزایش یافت. او به استناد منابع تاریخی خویش، شمار این گروه از خانقاه‌ها را تا دویست واحد گزارش نموده است. از نوشته‌های او چنین برمی‌آید که هرکدام از شیخان، خانقاه‌های ویژه‌ای داشتند که در آنجا تنها مریدان‌شان از آموزه‌های آنان سود می‌بردند. در این راه ابوسعید ابی‌الخیر و ابوالحسن خرقانی از جایگاه پرنفوذتری بهره داشتند. آنان از بام تا شام درویشانِ خانه به دوش یا دوره‌گرد را به گدایی گسیل می‌کردند تا ایشان بتوانند با همین راهکار شیخ، غرور و نفسشان را بکشند. ابوالحسن خرقانی به مریدانش آموزش می‌داد: "در گرسنگی چندان بکوش و اگر ورد یکی روز داری سه روز و اگر سه روز داری چهار روز و

می‌فزای تا چهل روز و یا به سالی آنگاه چیزی پیدا آید ..."
(ص ۲۴۵).

پیداست که هرگز چیزی پیدا نمی‌آمد و مرید می‌بایست همچنان به این راهکار آیینی ادامه می‌داد. بریدن مرید از زندگی عادی در جامعه، زمینه‌هایی را فراهم می‌دید تا او فضای خانقاه را ارج بگذارد. خانقاه‌ها تنها به تأمین محل خواب برای درویشان اختصاص نداشت بل که همین خانقاه‌ها تأمین غذای روزانه‌ی درویشان را نیز تضمین می‌نمود.

هسته‌هایی پرنفوذ از فکر درویشی آشکارا در جنبش سربهداران نیز دیده می‌شود. جنبشی که در قرن هشتم قمری اکثر قیام‌های مردمی خراسان و مازندران را تحت پوشش خود داشت. پس از مرگ شیخ حسن جویری رهبر سربهداران، سید قوام‌الدین مرعشی رهبری درویشان مازندران را به عهده گرفت. جنبش درویشان در مازندران تا به آنجا پیش رفت که کیا افراسیاب حاکم این منطقه، از روی تظاهر خرقة بر تن کرد و زندگی درویشانه‌ای را در پیش گرفت. اما درویشان منطقه به این هم رضایت نمی‌دادند. آنان به اسلحه و تجهیزات امیر هم چشم داشتند و آن‌ها را خیلی خودمانی به نفع خویش مصادره می‌کردند. همان موضوعی که از پیش در بین درویشان رواج داشت تا همگی در مال و دارایی با هم شریک باشند (ص ۳۸۰-۳۷۹).

پتروشفسکی می‌نویسد که درویشان مازندران در آن زمان نمایندگان مردم مسلح به شمار می‌آمدند. پدیده‌ای که سرآخر خشم کیا افراسیاب را برانگیخت. او به ناچار سیدقوام‌الدین مرعشی و گروه‌هایی دیگر از درویشان را دستگیر کرد و به زندان سپرد. ولی گروه‌های مسلح درویشان به تلافی دستگیری رهبرشان سر به شورش برداشتند و شیخ خود و همه‌ی درویشان را از زندان آزاد نمودند.

سپس جنگی بین درویشان به رهبری سیدقوام‌الدین مرعشی از سوی با کیا افراسیاب از سوی دیگر درگرفت، که در آن جنگ درویشان پیروز شدند. با همین ترفند بود که جدای از قدرت روحانیت، اقتدار سیاسی و نظامی مازندران نیز به دست سیدقوام‌الدین مرعشی انتقال یافت (ص ۳۸۰).

پتروشفسکی می‌نویسد که پس از آن نمونه‌ای از همین حکومت مرعشی‌های مازندران در گیلان نیز پا گرفت. ایشان نیز لاهیجان را به عنوان مرکز سیاسی خود برگزیدند (پیشین). ولی قدرت سیاسی مرعشیان در مازندران شرایطی را فراهم دید که درویشان وابسته به اقتدار دولتی، موضوع اجرای آیین-های درویشی را به فراموشی بسپارند و شیوه‌هایی از تظاهر به درویشی را برگزینند.

از آن پس، پیوند خوردن آیین درویشی با اقتدار سیاسی حاکمان موجب شد تا چنین راهکاری از سیاسی کردن درویشی همچنان ببالد و رشد بگیرد. چنانکه در دوره‌ی

صوفیان باب شد تا شاه و حاکم در جایگاهی از شیخ و مرشد هم نقش بیافریند. حتا بزرگان فئودال و لشکریان عادی قزلباش کماکان صوفیان و درویشانی بودند که شیخ و مرشد نام می‌گرفتند. اما به گفته‌ی پتروشفسکی "شاهان صفوی و قزلباشان هیچ وجه تشابهی با صوفیان و درویشان پیشین نداشتند و رسوم و قواعد زندگی ایشان را مرعی و مجری نمی‌کردند" (ص ۲۹۶).

پتروشفسکی در کتاب "کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول" نماهای بیش‌تری از عملکرد اجتماعی درویشان به دست می‌دهد. او در جلد دوم همین کتاب نقش تاریخی موقوفات را به گذران "خدمه‌ی دین و شیوخ درویشان" پیوند می‌دهد و می‌نویسد که موقوفات منبع اصلی درآمد ایشان به حساب می‌آمد. او شیخ‌های درویش را گروه ویژه‌ای از طبقه‌ی فئودال‌ها می‌خواند که "با بازرگانی کاروانی و بازار رابطه‌ی بسیار نزدیک داشته‌اند".^۸

خاستگاه فئودالی شیخ‌ها زمینه‌های کافی آماده می‌کرد تا بر سر تصاحب زمین‌های موقوفه به نزاع با هم برخیزند. پتروشفسکی در این خصوص، نزاع شیخ علاءالدین منصور یکی

^۸ - کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول: ایللیاپاولویچ پتروشفسکی، ترجمه‌ی کریم کشاورز، تهران، نیل، چاپ دوم، جلد دوم ص ۴۶۶.

از فرزندان شیخ صفی‌الدین اردبیلی را با جلال‌الدین جوینی
نواده‌ی شمس‌الدین صاحب دیوان، نمونه می‌آورد.

مورد دعوی ایشان دهی بود که در محدوده‌ی جغرافیایی
اردبیل قرار داشت. جلال‌الدین جوینی برای غلبه بر فرزند شیخ
صفی‌الدین اردبیلی از رییس یکی از قبایل قبیچاق یاری جست.
رییس همین قبیله تمامی ده یاد شده را به غارت برد و سپس
آن را به جلال‌الدین جوینی سپرد.

اما فرزند شیخ صفی‌الدین بی‌کار ننشست و از فتودال دیگری
در منطقه کمک خواست و ده یاد شده را از گروه جلال‌الدین
جوینی پس گرفت. پتروشفسکی می‌نویسد، مؤلف صفوة‌الصفا
که این موضوع را روایت می‌کند، فرایند آزادسازی آن ده را به
پای یاری و معجزه‌ی شیخ صفی‌الدین اردبیلی می‌گذارد؛
هرچند شیخ صفی‌الدین سال‌ها پیش از آن وفات یافته بود
(ص ۴۸۲-۴۸۱).

پتروشفسکی حادثه‌ی دیگری را هم از این نوع ذکر می‌کند.
این واقعه در زمان ابوسعید بهادرخان پیش آمد. در این واقعه
مردی از قبیله قبیچاق قصد داشت تا سرزمین‌هایی را از شیخ
شمس‌الدین پسر شیخ زاهد گیلانی تصاحب نماید. درگیری
بین روستاییان دو طرف بالا گرفت و سرآخر شیخ شمس‌الدین
موضوع را با ابوسعید در میان گذاشت. ابوسعید "به خاطر
احترام شیخ صفی‌الدین و شیخ زاهد دعوی را به نفع نوادگان
شیخ زاهد فیصله داد" (۴۸۳).

میریدان این شیخ‌ها همواره چنین حوادثی را به پای اعجاز شیخ خویش می‌نوشتند. چنانکه پتروشفسکی در واکنش خود نسبت به این ماجراها می‌گوید، اگر موضوع اعجاز را کنار بگذاریم "واقعیت زنده‌ی زندگی اجتماعی و روزمره‌ی آن زمان باقی می‌ماند: یعنی مبارزه‌ی بی‌رحمانه میان فئودال‌ها به خاطر تصرف املاک و اراضی و قریه‌ها" (ص ۴۸۳).

بنا به گزارشی که پتروشفسکی به دست می‌دهد شخصی کتابی نوشته است با نام "تذکره‌ی حیات شیخ درویشان عبیدالله خواجه احرار". عبیدالله خواجه احرار از صوفیان مشهور فئودال بود که در قرن پانزدهم میلادی در محدوده‌ی ازبکستان فعلی می‌زیست. علی بن حسین واعظ کاشفی بخش‌هایی از تذکره‌ی یاد شده را در کتاب خود رشحات عین-الحویه می‌آورد تا از ثروت بی‌حساب او رمزگشایی نماید. چنانکه نقل می‌کند شیخ عبیدالله خواجه احرار بیش از ۱۳۰۰ مزرعه (آبادی) را در تملک خود داشته است که در هر کدام از آن‌ها حدود سه هزار نفر روستایی زندگی می‌کرده‌اند (ص ۵۵۷ و ۵۵۸).

چیزی که به طور طبیعی با نفس درویشی به چالش برمی‌خیزد. اما در این دوران آیین درویشی برای همیشه رنگ باخته بود تا شاید این بار بتواند در قامتی از فئودال‌های درویش مسلک نقش بیافریند.

پتروشفسکی از قول رشیدالدین فضل‌الله همدانی موضوعی را پیش می‌کشد که درویشان در زمانه‌ی غازان خان خیلی رشد کرده بودند. گویا آنان همراهی و همدلی افرادی را نیز در دربار غازان خان به همراه داشتند تا از این راه بخواهند کرسی حکومت را به نفع خویش صادره نمایند. او در همین راه از نفوذ تشکیلاتی شخصی به نام پیر یعقوب باغبانی در دربار سخن می‌گوید. اما همین تشکل‌های مخفی درویشان در زمانه‌ی غازان خان یک به یک لو رفتند تا شاید دوام و پایداری سلطنت خان مغول همچنان تضمین شود.

رشیدالدین فضل‌الله همدانی در ضمن از شیخ‌های زمانه‌ی خود به عنوان آدم‌هایی متظاهر به دین یاد می‌کند. او آشکارا پیشینه‌ی درویشان را به مزدکیان بازمی‌گرداند. پتروشفسکی برای رمزگشایی از چنین ماجرای از نویسندگان غربی همچون "پ. شوارتز" و "ب. اشپولر" نیز یاری می‌جوید تا از انتساب جنبش درویشی در دوره غازان خان به مزدکیان و خرمدینان چیزی فرونگذارد.

او در یادداشت‌های تاریخی خود توضیح می‌دهد که در انتساب جنبش‌های اجتماعی این دوره به مزدکیان موضوع "تملك زمین از طرف جماعت و امحای نابرابری‌های اجتماعی" بهانه قرار گرفته است (ص ۷۸۹-۷۸۷).

گفته شد که "خراسان قدیم یکی از کانون‌های اصلی شیوع تصوف شمرده می‌شد" (ص ۸۰۸). چون نویسندگانی که

نخستین آثار صوفیگری را تصنیف کرده‌اند همگی در خراسان سکن داشتند. در این بین ابوالقاسم قشیری، جلابی هجویری و عبدالله انصاری بیش از دیگران شهرت داشتند که در حدود قرن یازدهم میلادی در خراسان می‌زیستند. نخستین خانقاه-های درویشی نیز از سوی همین افراد راه‌اندازی گردید. اما "هجوم سلجوقیان و اقوام غز و مغول و فشار و سنگینی ظلم و بی‌داد فاتحان صحرا نشین سبب شد که نظر بدبینانه‌ی تصوف به زندگی و تبلیغ چشم‌پوشی از علایق دنیوی و اختیار فقر و غیره رایج شود" (ص ۸۰۸).

این چنین بود که صدای اعتراض درویشان علیه ایلخانان مغول در هر سوپه‌ای از فلات ایران که بگویی سایه انداخت. اما چنین صدای اعتراضی در خراسان بیش از مناطق دیگر ایران شنیده می‌شد. پیش از پیدایی ایلخانان، برای درویشان پرستش فقر نقش نخست را به پیش می‌برد و موضوع باطنی‌گری عرفان نقش دوم را به اجرا می‌گذاشت. اما رواج هرج و مرج اجتماعی در دوره‌ی ایلخانان این معادله را به هم ریخت.

محمد غزالی هم در قرن پنجم هجری از مروجان بزرگ آیین درویشی شمرده می‌شد. او فقر داوطلبانه را ششمین طریق عرفان می‌دانست. به عقیده‌ی غزالی صوفی باید "در مساجد بیتوته کند و روزانه به یک رطل نان سبوس بسازد" (ص ۸۱۲). اما توازن چنین معادله‌ای از فقر و درویشگری به تمامی در

زمانه‌ی ایلخانان به هم ریخت. چنانکه این دوره با ظهور پرقدرت شیخ خلیفه همراه گردید.

شیخ خلیفه پس از ظهورش به سبزوار شتافت و لقب شیخ بر خود نهاد. اما منابع تاریخی ذکری از این موضوع به میان نیاورده‌اند که او خرقه‌ی فقر خود را از دست یکی از شیخان زمانه گرفته باشد. باید دانست که اتخاذ چنین رفتاری همیشه از سوی صوفیان و درویشان محکوم بوده است. "یکی از قواعد درویشان این بود که خرقه‌ای که از شیخ دریافت نشده باشد، از ابلیس دریافت شده است" (ص ۸۲۹). او "از جملات و اصطلاحات اهل تصوف و شکل ظاهر سازمانی ایشان به منظور تبلیغ و تدارک مقدمات خروج علیه ستمگران استفاده می‌کرد" (پیشین).

شیخ خلیفه پس از ورد به سبزوار در مسجد جامع آن شهر با صدای بلند به خواندن قرآن و ذکر موعظه روی آورد. مردم گروه گروه به او می‌پیوستند. اما مخالفان شیخ خلیفه بی‌کار ننشستند و تبلیغی را پیش می‌بردند که او در مسجد حدث (گوز) می‌کند و به همین دلیل هم کشتنی است (ص ۸۳۰).

عده‌ای از این هم فراتر رفتند. چون او بنا به گفته‌ی میرخواند و خواندمیر امور "دنیای" را ترویج می‌کرد. پیداست که ترویج امور دنیایی چیزی نبود جز همان "تبلیغ مساوات‌طلبی و پایداری در برابر ستم" (پیشین).

سلطان ابوسعید که از نفوذ طرفداران درویش مسلک شیخ خلیفه واهمه داشت، تلاش کرد تا راه میانه‌ای را برگزیند، اما فایده‌ای نداشت. او سپس از فقیهان منطقه در گره‌گشایی از چنین ماجرای کمک خواست. فقیهان نیز همگی اصرار داشتند که او "مبتدع و کشتنی" است. سرآخر نیز جسد بی-جان شیخ خلیفه را بالای یکی از ستون‌های مسجد شهر آویختند و چنان شایع کردند که او خودکشی کرده است.

پس از شیخ خلیفه نوبت به یکی از شاگردانش به نام شیخ حسن جوری رسید. او برای خروج به سوی نیشابور شتافت و در تبلیغ خود بین مردم چیزی فرونگذاشت. بنا به تصریح پتروشفسکی خروج شیخ خلیفه و شیخ حسن جوری به واقع علیه "فتودال‌های بزرگ محلی" بوده است (ص ۸۳۳). "بدین طریق یک طریقت درویشی که بعدها به نام طریقت شیخ خلیفه و حسن جوری خوانده شد، پدید آمد. طریقت مزبور که با دیگر طریقت درویشی فرق فراوان داشت منفور فتودال‌ها بود" (پیشین).

شیخ حسن جوری از دوره‌گردی‌های سیاسی در شهرهای خراسان چیزی فرونمی‌گذاشت. او مدعی بود که مردم این شهرها برای خروج از سلطان مغول، همگی به او پیوسته‌اند. گاهی نیز که با یورش حاکمان منطقه‌ای مواجه می‌گردید، در مناطق کوهستانی مخفی می‌شد. اما او ضمن سیاستی دوگانه

به سلطان می‌نوشت که مردم "به خاطر حیات باقی" به او روی می‌آورند.

پتروشفسکی ضمن بررسی چنین اسنادی از زندگانی شیخ حسن جوری یادآوری می‌کند که رفتار دوگانه‌ی او "نمونه‌ی کاملی از حيله‌های سیاسی شرقی" به شمار می‌آید. چون شیخ حسن جوری همواره در رفتار سیاسی خود راه دوگانه‌ای را بین ارغون شاه و توده‌های عادی مردم برمی‌گزید. او همان گونه که گفته شد، ضمن نامه‌هایش به ارغون شاه، بر موضوعی اصرار می‌ورزد که علیه شاه عمل نمی‌کند.

خروج شیخ حسن جوری نیز چندان هم دوام نیاورد و او را در کوهستان‌های نیشابور دستگیر کردند و به زندان سپردند. حدود هفتاد نفر درویش نیز به همراه او دستگیر شدند که همگی به توس اعزام گردیدند (ص ۸۳۶).

پس از مرگ شیخ حسن جوری، درویشان راه‌های چنگانه را برگزیدند. گروه‌هایی از ایشان در شهرهای مختلف به خروج خویش از سلطان مغول ادامه دادند. اما بودند درویشانی که تلاش می‌کردند تا راه‌های میانه‌ای را در درویشی برگزینند. پیداست که این راه‌های میانه، زندگی اجتماعی ایشان را تضمین می‌کرد تا شاید چند صباحی بیش از این دوام بیاورند. ولی موضوع خروج یا شورش درویشان در زمانه‌ی تیمور اندکی کند شد. چون تیمور گروه‌های فراوانی از ایشان را کشت و زمینه‌های کافی برای ظهور مجدد ایشان باقی نگذاشت. پس از

مرگ تیمور در دوره‌ی جانشینان او از نو گونه‌های جدیدتری از قیام درویشان دیده می‌شد که رهبرانشان به چیزی کم‌تر از سلطنت رضایت نمی‌دادند.

این گروه‌های جدیدتر از نظر ترکیب اجتماعی و معتقدات به نهضت "سربداران خراسان نزدیک و تا حدی انعکاس جنبش مزبور بوده" (ص ۹۱۸). پتروشفسکی ضمن جمع‌بندی خود از این جنبش‌های جدیدتر می‌نویسد: "در طی آن افکار اشتراک اموال و اتوپی‌ها و اوهام دور و دراز اجتماعی به صورت شدیدتری - شدیدتر از قرن چهاردهم - تجلی کرده بود (پیشین).

اهمیت نوشته‌های پتروشفسکی در آن است که او همواره از حوادث تاریخی تحلیل‌هایی طبقاتی به دست می‌دهد. در همین تحلیل‌های طبقاتی است که او از واکاوی مناسبات اجتماعی در جامعه‌ی هدف چیزی نمی‌کاهد. در همین رابطه او خاستگاه طبقاتی درویشان را در توده‌هایی از پیشه‌وران شهری سراغ می‌گیرد. روستاییان نیز به سهم خود به همین پیشه‌وران شهری یاری می‌رسانند. آنان همگی در اتحاد با هم به سر می‌بردند تا شاید روزی و روزگاری شاه و حاکمی را از تختش به پایین بکشند. با همین رویکرد اجتماعی بود که در عصر مغول همواره تشکیلات مخفیانه‌ای بین درویشان پا می‌گرفت.

کشاورزان معترض نارضایتی‌شان از آنجا ریشه می‌گرفت که قصد داشتند به کشاورزانی آزاد از بند فئودال‌ها بدل گردند. گاهی نیز هدفی را به پیش می‌بردند که شاید فئودال‌ها از میزان بهره‌کشی ایشان اندکی بکاهند. در عین حال کشاورزان انواع و اقسام مالیات به حاکمان و فئودال‌ها می‌پرداختند که این گونه از پرداخت‌های مالیاتی، دیگر توانی برای ایشان باقی نگذاشته بود. آنان حتا در جنگ‌ها می‌بایست صفوفی از جنگجویان همان حاکم و فئودال را پر می‌کردند. ولی حاکمان و فئودال‌ها، ضمن تبلیغ تقسیم غنایم جنگی، ایشان را می‌فریفتند.

پیوستن گروه‌هایی از فئودال‌های محلی به جنبش درویشان از آنجا ناشی می‌شد که ایشان آرزوی رهایی از اقتدار فئودال بزرگ‌تر یا فئودال‌های مرکزی را در دل می‌پروراندند. مرکزیت یافتن حکومت و اقتدار آن فکر فئودال‌های محلی را برمی‌آشف. چون سهم بالایی از ثروت‌های بادآورده‌ی ایشان راهی مرکز می‌شد.

اما علت نارضایتی پیش‌وران شهری به آنجا بازمی‌گشت که همگی زیر تیغ ستم حاکم به سر می‌بردند. پیشه‌وران مجبور می‌شدند سهم بزرگی از هزینه‌ی لشکرکشی شاه و حاکم را بپردازند. ناامنی‌های اجتماعی شرایطی را برمی‌انگیخت تا آنان برای همیشه از هرچه حاکم و عوامل زورگوی او بگریزند. اما پیشه‌وران شهری ضمن پیوستن به جنبش

اجتماعی درویشان، هدفی را به پیش می‌برند که شاید بتوانند از میزان استثمار حاکمان اندکی بکاهند.

پتروشفسکی در یادداشت‌های تاریخی‌اش پژوهشگران غربی را متهم می‌کند که آنان در تحلیل‌های تاریخی، درک و فهم مناسبات اجتماعی را در جایی از نوشته‌های خود به حساب نمی‌آورند. در نتیجه باورهای نژادپرستانه یا قوم‌گرایانه در نوشته‌های ایشان ترویج و تبلیغ می‌گردد. در نگاه پتروشفسکی این گروه از مورخان همیشه پیوند حوادث تاریخی را با مناسبات اجتماعی نادیده می‌انگارند. حتا از تحلیل طبقاتی چنین حوادثی جا می‌مانند. انگار چنین حوادثی از تاریخ را بر جایی از وقایع آن وصله و پینه کرده باشند.

غزالی نظریه پرداز درویشی

امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق.ه) را باید یکی از نخستین نظریه پردازان آیین درویشی به شمار آورد. او قریب صد و پنجاه سال پیش از سعدی در نظامیه‌ی بغداد به تدریس نمونه‌هایی از اخلاق درویشی اشتغال داشت. همان جایی که سعدی از تدریس یا تحصیل در آن به خود می‌بالید و خیلی مفاخره‌آمیز می‌گفت: مرا در نظامیه‌ی ادار بود.

حضور غزالی در بغداد، سنت‌هایی را از درویشی در نظامیه بر جای گذاشت که رد پاهای محکمی از آن را در آثار سعدی نیز می‌توان دید. بی‌دلیل نیست که سعدی در باب هشتم گلستان خود از غزالی با عنوان "امام مرشد" یاد می‌کند. اصطلاح درویشانه‌ی مرشد تا زمانه‌ی ما نیز در بین درویشان دوام آورده است. مرشد نقشمایه‌ای از همان پیر طریقتِ عارفان را در دیدرس مخاطب می‌گذارد.

اما سعدی حکایتی را به غزالی نسبت می‌دهد که ضمن آن از او می‌پرسند: "چه گونه رسیدی بدین منزلت از علوم؟ گفت: بدان که هرچه ندانستم، از پرسیدن آن ننگ نداشتم" ۹. ناگفته نماند که روایت سعدی در خصوص غزالی، از تعارفی خودمانی

۹ - کلیات سعدی با استفاده نسخه‌ی تصحیح شده‌ی محمدعلی فروغی: مقدمه از عباس اقبال، تهران، اقبال، گلستان، ص ۲۰۸.

چیزی فراتر نمی‌رود. چنانکه از احاطه‌ی غزالی به "علوم"، تنها علوم دینی آن زمان هدف قرار می‌گیرد. غزالی نظام فکری خود را در رد و نفی تمامی اندیشه‌های فلسفی بنا نهاد. او در همین راستا به شدت با فلسفه‌ی یونان خصومت می‌ورزید. با این بهانه بود که به نوشتن کتاب تهافت-الفلاسفه روی آورد تا به گمان خویش بخواهد تناقض‌گویی‌های فیلسوفان را آشکار سازد. این موضوع در فضایی اتفاق می‌افتاد که او استدلال منطقی و جدل فلسفی را از پایه و اساس قبول نداشت. آن وقت با بهره‌گیری از تناقض و دوگانه‌گویی به رد آرای فلسفی فارابی و ابن سینا روی آورد. بی‌دلیل نیست که ابن رشد (۱۱۹۸-۱۱۲۶م.) برای نوشتن کتابی علیه غزالی، عنوان تهافت‌التهافت را برگزید. چون غزالی قصد داشت به اعتبار تناقض‌های خود، تناقض‌گویی فارابی و ابن سینا را برملا سازد.

غزالی در راه ترویج تناقض‌گویی، درون قلعه‌ی فرسوده‌ای از دین پناه می‌گرفت. چون هدفی را به پیش می‌برد که سازه و قالب اسلام برای شناخت و سنجش هر اندیشه‌ای اصل قرار گیرد. او خیلی راحت و آسوده مخالفان چنین ساز و کاری از دین را به کفر و زندقه منتسب می‌کرد. چنین نوعی از جدل غیر مستدل، بعدها نیز برای بسیاری از طرفداران علم کلام یا فقیهان آن دوره نمونه قرار گرفت تا ایشان نیز مخالفان دگراندیش خود را در ترازویی از دین بسنجند. سپس این

مخالفتان همگی بدون استثنا به کفر و ارتداد متهم می‌شدند. ابتکاری عوامانه که غزالی از نظریه‌پردازی و ترویج آن در طول زندگانی خویش چیزی نکاست.

غزالی در کیمیای سعادت برای هر اصطلاحی از درویشی، تعریفی مشخص به دست می‌دهد. او قصد داشت تا با حربه‌ی درویشی بتواند به رویارویی با فلسفه یا تکثرگرایی مذهبی برخیزد. همچنان که خودش هم به دفعات تکرار می‌کرد که او از جدل فلسفی پرهیز دارد و با مردود شمردن دیالکتیک فلسفی بر بی‌اعتباری خردورزی هم تأکید می‌ورزید. در نظام فکری غزالی حکم شرع جایگاهی از خردورزی و عقلانیت را پر می‌کند. با همین راهکار دینی یا سیاسی است که او تمامی نحله‌های فکری و فلسفی زمانه‌اش را مردود اعلام کرد.

صمیمیت و دوستی او با خواجه نظام‌الملک شرایطی را پیش آورد که او جهت تبلیغ دیدگاه دینی‌اش بر کرسی استادی نظامیه‌ی بغداد بنشیند. اما او در این راه از نفرت پراکنی و تبلیغ علیه اسماعیلیان چیزی کم نمی‌گذاشت. حتا آنگاه که نظام‌الملک به دست اسماعیلیان ترور شد، نتوانست ترس و واهمه‌اش را از این ماجرا مخفی کند. سپس کرسی استادیش را در نظامیه به برادرش سپرد و به مدت چند سالی از انظار عمومی مخفی گشت.

ولی پس از پنج سال از نو به کارش در نظامیه ادامه داد. او علی‌رغم تبلیغ ظاهری‌اش علیه سیاست حاکمان زمانه، خیلی هم سیاسی و سیاستمدارانه عمل می‌کرد تا از همسویی با راهکارهای سیاسی نظام‌الملک در حکمرانی، چیزی نکاهد. غزالی سال‌های پایانی زندگانی خود را در نظامیه‌ی نیشابور به سر آورد. او حتا از این هم فراتر رفت و در همانجا در خانقاهی اختصاصی عزلت گزید. آشفته‌گی روانی او چندان اجازه نمی‌داد که کار تدریس را جدی بگیرد. همان پدیده‌ای که علی‌رغم افت و خیز، همیشه در زندگانی او خودنمایی می‌کرد.

چنین رفتاری، شرایطی را برمی‌انگیخت تا غزالی را فیلسوفی شکاک به شمار بیاورند؛ گرچه بی‌زاری او از فلسفه همواره دوام می‌آورد. بدون تردید او از دین رایج زمانه بریده بود اما نمی‌توانست چنین آزمونی را با مردمان عادی جامعه‌اش در میان بگذارد. در نتیجه بر خلاف میل درونی خویش مجبور می‌شد که همچنان به باورهای رایج و رسمی تظاهر نماید.

از سویی، نظام‌الملک سیاست تمرکزگرایی را در مملکت‌داری به پیش می‌برد، تا آنجا که دین واحدی در تمامی سرزمین‌های امپراتوری سلجوقی حاکم گردد. فلسفه‌ی دینی خشک و قشری محمد غزالی نیز نمونه‌ای کامل از همین سیاست تک-صدایی خواجه نظام‌الملک را به اجرا می‌گذاشت. پیداست که توسعه‌ی ظاهری نظامیه‌ها و خانقاه‌ها، همه در پس چنین سیاستی پنهان مانده بود.

غزالی در کتاب کیمیای سعادت از درویشان با عنوان فقیر یاد می‌کند. سپس ابعاد همین فقر و فقیر بودن را با خواننده‌اش در میان می‌گذارد. او فقیران را به سه گروه تقسیم می‌کرد که مورد سوم آن، شناسه‌ای درست و دقیق از درویشان زمانه‌اش به دست می‌داد. درویش در نگاه غزالی کسی است که "نه طلب کند و نه رد کند، اگر بدهند بستاند و اگر نه خرسند بود. این را فقیر قانع گویند".^{۱۰}

باید دانست که عبارت "فقیر قانع" در نگاه غزالی همان مفهومی را در بر می‌گیرد که بعدها حافظ در غزلیات خویش از آن با عنوان "درویش خرسند" یاد می‌کند. بدون شک آموزه‌های غزالی توانست تا سال‌های سال پس از او در گستره‌ی آیین درویشی دوام بیاورد. تأثیر چنین آموزه‌هایی را به راحتی می‌توان در متن آثار سعدی، مولوی و حافظ نیز دنبال نمود.

غزالی جدای از این، پدیده‌ی درویشی را به هر باور و اندیشه‌ای برتری می‌بخشد. چنانکه برای نمایش این برتری است که رشد و اعتلای درویشی را به آموزه‌هایی از پیامبر اسلام پیوند می‌زند. او در همین راه، حتا روایت‌هایی را می‌سازد تا پیشینه‌ی آیین درویشی را به زمانه‌ی پیامبر اسلام بازگرداند. آن وقت

۱۰ - کیمیای سعادت: تألیف محمد غزالی، تصحیح احمد آرام، تهران، گنجینه، چاپ یازدهم، جلد دوم، ص ۸۳۵.

گفته‌هایی را از پیامبر نقل می‌کند که هرگز نمی‌توان مستندی تاریخی برای آن دست و پا کرد.

در یکی از همین روایت‌ها، پیامبر اسلام خطاب به بلال می‌گوید: "یا بلال جهد کن تا چون بخواهی رفت از این جهان، درویش باشی نه توانگر" (پیشین). با همین دیدگاه دینی است که پدیده‌ی فقر در نگاه درویشانه‌ی غزالی تحسین می‌شود تا او مال داشتن و ثروت‌اندوزی را همواره ذلیل و خوار بشمارد. موضوعی که در آیین درویشی جایگاهی ویژه می‌یابد.

اما غزالی نمی‌توانست بفهمد، درویشانی هم هستند که همراه با خوار شمردن توانگری، در خفا قدرت و عظمت شاهان و حاکمان زمانه را ارج می‌گذاشتند و از همسویی و همنوایی با ایشان چیزی فرو نمی‌کاستند. البته غزالی خود نیز چنین عمل می‌کرد، ولی در ظاهر بر ناچیز شمردن قدرت شاهان تأکید می‌ورزید. ارتباط صمیمانه‌ی او با نظام‌الملک به روشنی از چنین ماجرای پرده برمی‌دارد. ولی او هیچ‌گاه باور نمی‌کرد که چنین دیدگاهی از فقر، از حوزه‌های نظری و فکری، قدمی پا به بیرون بگذارد.

در نظامیه‌ی بغداد، مخالفت او با اسماعیلیان همیشه پایدار باقی بود. غزالی دانسته و آگاهانه تلاش می‌کرد تا به چنین مخالفتی وجهتی دینی ببخشد. او از آرایه‌های عوامانه‌ی دین رایج علیه جنبش‌های فکری و اجتماعی زمانه‌اش سود می‌برد. ولی اسماعیلیان بر خلاف طرفداران غزالی به جایگاه خردورزی

در اندیشه‌ی خویش عشق می‌ورزیدند و از این راه بخش‌هایی از سنت‌های اسلامی را که با عقل چندان سازگاری نشان نمی‌داد، مردود می‌شمردند.

غزالی همراه با بی‌اعتبار شمردن جایگاه خرد و خردورزی در دین، نه تنها اسماعیلیان را به چالش می‌گرفت بل که چنین چالشی را تا اندیشه‌های فلسفی ابن سینا و فارابی نیز گسترش می‌داد. او ضمن تبلیغ سفسطه‌آمیز چنین دیدگاهی، فلسفه‌ی ارسطویی را نیز در جایی به حساب نمی‌آورد. ردیه‌ی او بر ابن سینا و فارابی نیز از چنین دیدگاهی نشأت می‌گرفت.

در مخالفت او با فلسفه و فیلسوفان، ابن سینا جایگاه ویژه‌ای می‌یافت. چون ابن سینا مهم‌ترین و شناخته‌شده‌ترین فیلسوف ارسطویی در جهان اسلام شمرده می‌شد. انگیزه‌ی غزالی از آنجا نشان می‌گرفت که او تصور می‌کرد خواهد توانست باور تک-صدایی دین دولتی سلجوقیان را بر جایگاهی از آزاداندیشی مشایی بنشانند.

ترور نظام‌الملک چنان ترسی را در دل غزالی برانگیخت که او چند سالی از تدریس در نظامیه فاصله گرفت و زندگانی خود را در خفا سپری می‌کرد. همان طور که گفته شد در این دوره‌ی چند ساله‌ی غیبت، برادرش را برای تدریس در نظامیه بر جای خویش نشانید. اما اقتدار فرزند نظام‌الملک در وزارت از نو

شرایطی را آماده کرد که غزالی به تدریس در نظامیه‌ی بغداد اشتیاق نشان دهد.

غزالی در نظامیه‌ی بغداد ضمن تکیه بر اسلام شافعی، برای درویشی هم وجاهتی تاریخی دست و پا می‌کرد. اما این تاریخ-سازی هرگز به نمونه‌ای مستند از تاریخ اسلام راه نمی‌یافت. چنانکه روایتی را به پیامبر اسلام نسبت می‌داد که او گفته است: "درویشانِ امت من، پیش از توانگران به پانصد سال در بهشت شدند" (ص ۸۳۵).

در پناه چنین گفته‌های مجعولی بود که از فقر و فلاکت توده-های عادی مردم نیز توجیه می‌گردید تا شاید خداوند در جهانی دیگر درویشان را قدر بشناسد. غزالی همچنین از زبان محمد می‌گفت: "به‌ترین امت من درویشان‌اند و زودتر کسی که در بهشت بگردد، ضعیفان‌اند" (پیشین).

پیدااست که تبلیغ چنین اندیشه‌هایی به کار نظام‌الملک می‌آمد که سیاست تمرکزگرایی در حکومت فئودالی را به پیش می‌برد. همان هدف و مقصودی که در نوشته‌های سیاست‌نامه‌ی نظام‌الملک هم دیده می‌شد.

نظام‌الملک در متن نوشته‌های سیاست‌نامه فقط هدفی از تک‌صدایی را ارج می‌نهاد و در همین راه از ترویج سیاست سرکوبگرانه‌ی انوشیروان ساسانی نیز یاری می‌گرفت. او سرکوب و قتل عام مزدکیان را از سوی انوشیروان تحسین

می‌کرد تا با همین بهانه‌ها بتواند سرکوب جنبش‌های فکری و سیاسی قرمطی، اسماعیلی و باطنی را به اجرا بگذارد.

پیداست که در این نوع از سیاستگذاری، تنها برای نوعی خاص از دین و جاهت قایل می‌شوند تا پیروان ادیان و مذاهب دیگر را به راحتی بکوبند. در عین حال، سیاست تمرکزگرایی نظام‌الملک یا انوشیروان زمینه‌های کافی و وافی فراهم می‌دید تا مالیات‌ها و ثروت‌های اصلی و عمومی کشور در انحصار همان فئودال تمرکزگرای دولت مرکزی قرار بگیرد.

غزالی در متن کیمیای سعادت از ساخت و پرداخت حدیث و روایت، چیزی فرو نمی‌گذارد تا بتواند بر پایه‌ی آن‌ها از آیین درویشی توجیه به عمل آورد. در یکی از همین روایت‌های خودساخته، جبریل به محمد می‌گوید: "خواهی که کوه‌های روی زمین زر گردانم تا کجا تو می‌روی با تو می‌آیند؟" (ص ۸۳۶). اما محمد به جبریل پاسخ می‌دهد: "یا جبریل نه، که دنیا سرای بی‌سرایان است و مال بی‌مالان است" (پیشین).

گزارش ساختگی غزالی واقعیتی را پیش روی ما می‌گذارد که او در آن زمان با آموزه‌های هرمسی آشنایی کامل داشته است. به طور حتم ترجمه‌ی کتاب‌های یونانی در این خصوص تسهیلگری لازم به عمل می‌آورد. شاید پژوهش‌های علمی محمد زکریای رازی را بتوان متأثر از چنین دیدگاهی دانست و آن را به ترجمه‌ی آموزه‌های هرمسی پیوند زد. همان دانشی

که از آن به عنوان کیمیاگری یاد می‌شود. در عین حال "کیمیاگران، که فرزندان خودساخته‌ی هرمس‌اند، نیازی به متقاعد شدن نداشتند و در اساطیر یونانی و عبری آموزه‌های هرمسی در باب تغییر و تبدیل فلزات را جستجو می‌کردند. در این کار، این واقعیت مشوقشان شد که نام‌های برخی سیارات با نام‌های فلزات خاصی برابر است."^{۱۱}

چنین آموزه‌هایی شرایطی را آماده می‌کرد تا انسان همسانی و وحدت را در همه‌ی فلزات یا اجزای جهان سراغ بگیرد. چنین نوعی از وحدت در فلزات بهانه قرار می‌گرفت تا عارف فرآیند فیزیکی آن را به همه‌ی اجزای هستی بگستراند. چون او بنا به نگاه عرفانی خود در همه جای هستی نمونه‌ای از خداوند را می‌دید و خود را نیز نمودگاری روشن از آن به شمار می‌آورد.

تبلیغ غزالی از زیست درویشانه‌ی محمد، بنمایه‌هایی از باور عوامانه را نیز به همراه داشت. درویشان و مردم عادی از این راهکار عوامانه برای تبدیل فلزات یا دیگر مواد به طلا به شوق می‌آمدند. غزالی در وجود محمد نمونه‌ای از همان هرمس را سراغ می‌گرفت. چنین بنمایه‌هایی از دروغ و فریب بعدها به متن تذکره‌الاولیای عطار نیز راه یافت و عطار در این کتاب صدها روایت آمیخته به خرافات و موهومات را در دیدرس

۱۱ - اسطوره: ک.ک. روتون، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، نشر مرکز، چاپ چهارم، ص ۲۰.

خواننده‌اش می‌گذارد. در نمونه‌هایی از همین خرافات افکار هرمنی نیز راه یافته‌اند.

غزالی در کیمیای سعادت تلاش می‌کند تا پیشینه‌ی درویشی را به زمانه‌ای پیش از پیدایی اسلام نیز بازگرداند. با همین دیدگاه است که او در این خصوص تنها به انعکاس گفته‌های پیامبر اسلام رضایت نمی‌دهد، بل که نمونه‌هایی از گفته‌ها یا روایت‌های عیسا و موسا را نیز به عنوان مثال ذکر می‌کند.

در متن روایت‌هایی که او می‌آفرید، انگار تمامی پیامبران سامی بدون استثنا نمونه‌هایی از آیین درویشی را به پیش می‌بردند. در یکی از همین روایت‌ها موسا از خداوند می‌پرسد: "بارخدا یا دوستان تو از خلق کیستند تا ایشان را به دوستی گیرم؟" (ص ۸۳۷). سپس خداوند پاسخ می‌دهد: "هرکجا درویشی هست، درویش یعنی در درویشی تمام" (پیشین).

غزالی ضمن روایت چنین افسانه‌هایی درویشان را تا مقام دوستی با خداوند بالا می‌کشانند. بدون شک دوستی‌هایی از این دست، شرایطی را برمی‌انگیخت تا توده‌های عادی مردم، موضوع پیدایی شر را در سامانه‌ی هستی، هرگز به پای خداوند ننویسند.

پیداست که جعل و ساخت چنین روایت‌هایی مهارت می‌خواست. ولی غزالی این مهارت یا جسارت چالشگرانه را در خود سراغ داشت. او در این راه، برای ساخت و پرداخت این

گروه از روایت‌های مجعول، از همان شگردهای مبتکرانه‌ی پیامبران سامی سود می‌برد. ولی ضمن خوانش امروزی این روایت‌ها، نوع و جنس مخاطبان غزالی را نیز می‌توان شناخت. اکثر آنان درویشان تارک دنیایی بودند که در فضای نظامیه‌ها و خانقاه‌های آن روزگار به خورد و خوراکی رایگان و مجانی بسنده می‌کردند تا ضمن آن از کار کردن و نان درآوردن در جامعه بپرهیزند.

غزالی به شدت انسانی تقدیرگرا بود. ولی او چنین اندیشه‌ای را بخشی پایدار از باور درویشان می‌خواند. او چنانی تقدیرگرا بود که از قول عیسا نقل می‌کرد: "طاعت نیز از من نیست و به دست من نیست و من گرو آنم" (ص ۸۳۵).

در فضای چنین اندیشه‌ای است که درویش نیز باید به سرنوشت خویش رضایت بدهد و خرسندی خود را از این سرنوشتی که خداوند برای او می‌نویسد، اعلام نماید. ولی او سرنوشت به ظاهر محتوم و نوشته شده‌ی انسان‌ها را بخشی پایدار از عملکرد مثبت خداوند می‌خواند. حتا تا آنجا که لازم است بر تناقض‌های برآمده از چنین دیدگاهی سرپوش می‌گذارد.

غزالی در این مورد روایتی را هم به محمد نسبت می‌دهد. محمد در همین روایت می‌گوید: "درویشی را روز قیامت بیاورند و چنانکه مردمان از یکدیگر عذر خواهند خدای تعالی از وی عذر خواهد و گوید: بنده‌ی من، نه از خواری تو بود که

دنیا از تو بازداشتم، ولکن از آن خلعت‌ها و کرامت‌های من بیایی" (ص ۸۳۷).

هرچند موضوع عذرخواهی خداوند از بندگانش را هرگز نمی‌توان در نص یا متنی دینی سراغ گرفت، اما غزالی از چنین روایتی در راستای توجیه فقر و فلاکت در بین درویشان یا توده‌های مردم عادی جامعه سود می‌برد. چون نمی‌خواهد حضور پدیده‌ی شر را در هستی، به پای خداوند آسمان بنویسد. او خیلی ماهرانه بر چنین شری سرپوش می‌گذارد تا از تناقض‌های موجود در آموزه‌های دینی یا درویشی توجیه به عمل آورد.

غزالی خیلی هم حسابگرانه ژنده‌پوشی درویشان را به شخص محمد نسبت می‌دهد تا او نیز نمونه‌ای کامل از درویشان زمانه‌اش قرار گیرد. در همین خصوص روایتی را هم نقل می‌کند که ضمن آن پیامبر اسلام خطاب به عایشه می‌گوید: "اگر خواهی که مرا دریابی درویش‌وار زندگی کن و از نشست با توانگران دور باش و هیچ پیرهن بیرون مکن تا پاره برندوزی" (ص ۸۳۸).

پس در نگاه غزالی، زنان هم می‌توانستند به آیین درویشی روی بیاورند، در صورتی که در زندگی شخصی یا اجتماعی خود نمونه‌ای کامل از ژنده‌پوشی درویشانه را به اجرا بگذارند. نوعی ژنده‌پوشی ساختگی که در زندگی اجتماعی یا شخصی

عایشه یا محمد هرگز نمی‌توان به نمونه‌ای روشن از آن دست یافت.

غزالی در تحسین درویشی عایشه تا آنجا پیش می‌رود که می‌نویسد: "عایشه رضی‌الله عنها یک روز صد هزار درم خرج کرد و خویشتن را به یک درم گوشت نخرید که روزه گشاید" (ص ۸۴۰). اما او در جایی توضیح نمی‌دهد، عایشه‌ای که در یک روز صد هزار درم خرج می‌کند، این درم‌ها را از کجا می‌آورد؟ جدای از این، هزینه کردن صد هزار درم آن هم در یک روز می‌تواند چالش‌هایی را برانگیزد. با این همه، مگر خرید و خوردن یک درم گوشت مشکلی در کار او پیش می‌آورد؟

در پسِ نفرتِ غزالی از "درم"، عشق و علاقه‌ی پنهانی او به آن نیز آشکار می‌شود. چنین نفرتی هرگز تنفیری به همراه ندارد. بل که عشق و آرزویی را در خود می‌پروراند که همگی داشتن درم را در ذهن‌شان ارج بگذارند. چیزی که آشکارا از واقعیت‌های ملموس جامعه برمی‌خیزد. ولی او قصد داشت تا با نفی درم و طلا، ناتوانی مردم را در دستیابی به آن جبران نماید.

پیداست غزالی زندگانی عایشه را برای ثروتمندان درویش-مسلک زمانه‌اش نمونه قرار می‌داد تا به عوام‌الناس چنان بباوراند که توانگران نیز هرچند مال و ثروت دارند، ولی در خلوت خود هرگز چیزی نمی‌خورند.

در کیمیای سعادتِ غزالی فصلی هم به "آداب سِتْدن عطا" اختصاص می‌یابد. چون او بنا را بر این می‌گذارد که گذران

درویشان باید از عطای این و آن تأمین گردد. با همین دیدگاه آیینی است که او توصیه می‌کند، درویش نباید مال شبیه را از این و آن بستاند. مال شبیه به مالی گفته می‌شد که در مشروعیت و حلال بودن آن شک داشتند. در نگاه غزالی نیز مال شبیه به اموالی اطلاق می‌گردید که آن را از راه‌های نامشروع اندوخته بودند. اما درک و فهم چنین موضوعی برای درویش عادی به همین آسانی ممکن نبود.

غزالی حساسیت دریافت مال‌های شبیه را تا هدیه‌های شاهان و حاکمان نیز پیش می‌برد. آخر کدام شاه است که از حاصل دسترنج خودش چیزی را به درویشان می‌بخشد؟ اموال شاه و حاکم از دریافت انواع و اقسام مالیات، غنایم جنگی، اموال مصادرده و وقفی چیزی فراتر نمی‌رفت. اطلاق دسترنج به اموال شاه، خنده و مضحکه‌ی هر شخصی را برمی‌انگیزد. چون شاه اقسام ویژه‌ای از اموال عمومی را به تملک خویش درمی‌آورد و آن‌ها را خیلی راحت به هر کسی که می‌خواست می‌بخشید.

در واقع غزالی ضمن توجیه از وضعیت خویش بین شاهان و کارگزاران دربار سلجوقی، درویشان و بی‌خانمان‌های زمانه را فریب می‌داد تا ایشان همچنان به زندگی حقیرانه‌ی خویش قناعت بورزند. او همچنین به شدت به پیروان درویش خویش توصیه می‌کرد که هرگز با توانگران راه دوستی در پیش نگیرند

و از تواضع نسبت به ایشان هم بهره‌یزند. در این راه تا به آنجا پیش می‌رفت که می‌نوشت: "درویش اگر گرد سلطان گردد، بدان که دزد است" (ص ۸۴۲).

اما این آموزه‌های نظری کم‌تر به زندگی عملی درویشان یا نظریه‌پرداز آن یعنی غزالی راه می‌یافت. او نظریه‌پردازی توانا بود که هرگز به "عمل" نیاز و اعتنایی نداشت. درویشان مرفه نیز اکثر مواقع راهکارهایی از همان اندیشه‌ی شیخ، مرشد یا پیر را به پیش می‌بردند تا از زیستن عادی ذره‌ای جا نمانند.

محمد غزالی از سویی باوری را پی می‌گرفت که گرفتن مال از توانگران به حتم باید با ضرورت‌های پیش آمده همخوانی داشته باشد. با همین نگاه درویشی بود که او گرفتن مال از افراد فاسد را بر نمی‌تابید و بر آن گردن نمی‌گذاشت.

جدای از این، گرفتن هدیه و بخشش را بیش از نیاز درویشان، امری حرام می‌خواند. او مدعی بود که درویش هرگز نباید مالی را از کسی بستاند؛ مگر آنکه ضرورت‌های پیش آمده از چنین عملی توجیه به عمل آورد. همچنین راهکاری را به درویشان توصیه می‌کرد که مال بیش از اندازه‌ی نیازشان را پس بدهند تا به دیگران اختصاص یابد.

با این حساب او برای گدایی از این و آن، آیینی ویژه را تبلیغ می‌کرد. انگار مخاطب او فقط همین گدایانی بودند که درویش نام می‌گرفتند. مدینه‌ی فاضله‌ی او نیز دنیایی می‌آفرید که در فضای انحصاری آن تنها درویشان حق زیست داشتند. او در

عین حال به توانگران جامعه‌اش نیز توصیه می‌کرد که همگی بدون استثنا به چنین رسم و آیینی گردن بگذارند. اما تناقض‌هایی از این دست هرگز در نظام فکری غزالی قابل حل نیستند. چون گفته‌ها یا نوشته‌های او از نظام منطقی خردورزانه‌ای پیروی نمی‌کند. او نیز همانند بسیاری از صوفیان و شیخان زمانه به گونه‌ای می‌گفت، اما به گونه‌ای دیگر عمل می‌نمود.

پیداست که مفاهیم نظری غزالی هرگز نمی‌توانست در جامعه‌ی آن دوره عملیاتی و اجرایی شود. چون مبلغان آن همگی در زندگی اجتماعی خویش از کاربرد و عملیاتی کردن چنین آموزه‌هایی فاصله می‌گرفتند. با این همه تظاهر به آن را امری واجب و لازم می‌شمردند.

او همچنین هر یک از درویشان را در بهشت بر جایگاه خاصی می‌نشانید. انگار اختیار تقسیم املاک بهشت را به غزالی سپرده بودند. چون در نگاه جانبدارانه‌ی غزالی گروهی از درویشان همراه با روحانیان در "علیین" جای می‌گیرند. او می‌نویسد که این گروه از درویشان کسانی هستند که هرگز مالی از کسی نمی‌گیرند و اگر کسی مالی را به ایشان ببخشد، از گرفتن آن سر باز می‌زنند. جالب آن است که غزالی روحانیان زمانه‌اش را هم در همین گروه می‌گنجاند. در عین حال توضیح نمی‌دهد که گذران ایشان از کجا تأمین خواهد شد.

گروه دیگری از درویشان را هم در "فردوس" سکنا می‌دهد. غزالی در توصیف این گروه از درویشان می‌نویسد که ایشان مالی را از کسی نمی‌خواهند و اگر کسی به ایشان مالی بدهد، به گرفتن آن اشتیاق نشان می‌دهند.

او گروه سوم از درویشان را "اصحاب‌الیمین" می‌خواند. (ص ۸۴۵). اصحاب‌الیمین کسانی را در بر می‌گیرد که فقط بر پایه‌ی ضرورت‌های پیش آمده، از مردم، مال طلب می‌کنند. با همین رویکرد خرافی است که محمد غزالی بنا سلیقه‌ی شخصی خود بهشت خداوند را فقط بین گروه‌هایی از درویشان به مزایده می‌سپارد.

طبقاتی کردن بهشت پدیده‌ای بود که همواره بین مسلمانان رواج داشته است. آنان جامعه‌ی طبقاتی محل زیست خود را به فضایی از بهشت خداوند نیز گسترش می‌دادند. در چنین فضایی از بهشت است که گروهی حق دارند تا در جایگاهی شایسته‌تر از دیگران سکنا گزینند. چنانکه در متن بالا از همین مکان‌های بهشتی با نام‌هایی از علین، فردوس و اصحاب‌الیمین یاد می‌کند.

محمد غزالی برای توجیه گفته‌های خویش همچنان که گفته شد به جعل روایت از پیامبران یا بزرگان تصوف روی می‌آورد. او ضمن روایتی از پیامبر اسلام می‌گوید: "چون بهشت به من نمودند، بیش‌تر اهل بهشت درویشان بودند، و دوزخ به من نمودند، بیش‌تر اهل دوزخ توانگران بودند" (ص ۸۳۶).

گفتنی است که در نظام فکری غزالی توانگران وظیفه دارند تا ضمن تولید ثروت به معیشت درویشان یاری برسانند. اما غزالی همین توانگران را در جهانی دیگر به جهنم می‌فرستد تا نفس تولید ثروت را امری ناصواب بخواند. پیداست که در پس تناقض‌هایی از این دست آیین‌گذاری نیز قداست می‌یابد. اما غزالی در هیچ جایی از نوشته‌های خویش برای کار نکردن درویشان دلیلی را ذکر نمی‌کند. او با آیینی روبه‌روست که از زمانه‌ای دور تا زمانه‌ی او دوام آورده است.

او تلاش می‌ورزد ضمن جعل روایت، چنین آیینی را به قبای دین رسمی سلجوقیان وصله و پینه نماید. حتا برای آن حکم و دستور اخلاقی نیز صادر می‌کند. با این حساب او در نظامیه بغداد یا نظامیه‌ی نیشابور گونه‌هایی ویژه از گدایی را به شاگردان و مریدانش آموزش می‌داد. همان پدیده‌ای که متن کیمیای سعادت نمودگاری روشن برای آن قرار می‌گیرد.

بدون تردید چنین کتابی درسنامه‌ای برای آموزش شاگردانش قرار می‌گرفت. اما این شاگردان به طبع مزد گدایی و دریوزگی خود را در جهانی دیگر می‌گرفتند. تضمین وجود چنان جهانی نه تنها از غزالی بل که از قدیسان و پامبران نیز ساخته نبود.

غزالی برای نظام‌مند کردن شیوه‌ی گدایی درویشان، فصل‌هایی را نیز در متن کیمیای سعادت می‌گنجاند. فصل "شرایط مال ستدن از سلطان" نیز به راهکارهایی برای گرفتن هدیه و

بخشش از شاه اختصاص می‌یابد. او همچنان که گفته شد، آموزه‌هایی را به پیش می‌برد که هر مالی را نباید از شاه گرفت. در همین زمینه فصلی را هم به "آداب طلب کردن درویش" اختصاص می‌دهد. واژه‌ی طلب کردن در اینجا همان مفهوم و معنای گدایی را به پیش می‌برد.

او درویشی را با فقر و گرسنگی پیوند می‌داد. چنین نگاهی موجب می‌گردید تا غزالی فصل‌هایی از کتاب کیمیای سعادت را هم در روشنگری از "فضیلت گرسنگی" یا "آفات سیری" بنویسد. انگار سعدی نیز چنین فصل‌هایی از کتاب کیمیای سعادت را خوانده بود که می‌سرود:

اندرون از طعام خالی دار / تا در او نور معرفت بینی

اما پیش از سعدی، غزالی نیز گرسنگی را بهانه می‌کرد تا شاید او هم به سامانه‌ای موهوم از نور معرفت دست بیابد. آموزه‌هایی متظاهرانه که همیشه با واقعیت‌های زندگی اجتماعی یا زیست شخصی افراد جامعه منافات داشت.

در نظریه‌پردازی غزالی از درویشی، سماع نیز جایگاه ویژه‌ای را پر می‌کند. سماع رقصی است آیینی که بخشی پایدار از مراسم درویشان را پوشش می‌دهد. غزالی تلاش‌های فراوانی به عمل می‌آورد تا بین سماع و رقص‌های دیگر فرق و فاصله بگذارد. چون رقص‌هایی فراتر از سماع هرگز در مشرب درویشی او اجازه‌ی اجرا نمی‌یابد.

بنا به گفته‌ی او در برگزاری مراسم سماع جدای از سرود، "رباب و چنگ و بربط" نیز نقش می‌آفرینند. خط قرمزهای حرام و حلال بودن سماع، بخشی از نوشته‌های او را پر می‌کند. با این همه غزالی باور دارد که درویش "اگر با زن و کنیزک خویش سماع کند حرام نبود" (کیمیای سعادت، جلد اول، ص ۴۴۵).

او موضوعی را پیش می‌کشد که گویا صوفیان هنگام سماع بیت‌هایی را تکرار می‌کنند که در آن‌ها واژه‌های زلف، شراب و خرابات را هم می‌آورند. اما غزالی در تکرار شعرهایی از این نوع هیچ اشکالی نمی‌بیند. چون او تلاش می‌ورزد تا از همه‌ی این اصطلاح‌ها تأویل‌هایی صوفیانه بیافریند (پیشین: ص ۴۴۵ و ۴۴۶). همان موضوعی که بدون استثنا بر بخش گسترده‌ای از ادبیات درویشانه‌ی زبان فارسی چیرگی دارد.

با تمامی این احوال، او از فرآیند سماع درویشان فقط در شرایطی خاص حمایت به عمل می‌آورد. آن هم در صورتی که چنین سمعی تنها به قصد رضایت "حق" انجام پذیرد. غزالی می‌نویسد که درویشان از تمثیل خرابات "صفات بشریت" را می‌فهمند و از واژه‌ی شراب نیز به موضوعی غیر از ظاهر آن دست می‌یابند. همچنین می‌گوید منظور صوفیان از آوردن واژه‌ی زلف، آن است که "سلسله‌ی اشکال حضرت الهیت" را بفهمند (ص ۴۴۶).

او جدای از همه‌ی این‌ها، مریدانش را به برگزاری سماع تشویق می‌کند تا شاید بتوانند در فرآیند آن، به پدیده‌ی "حال" دست بیابند. حتا انواع و اقسام حال را نیز برای خواننده‌اش توضیح می‌دهد. ضمن همین تقسیم‌بندی است که گونه‌هایی از آن را هم حرام می‌خواند.

موضوع حال نیز به سهم خود جایگاهی مناسب در آیین درویشی یافته است. چنانکه درویشان برگزاری مراسم سماع را نیز با همین رویکرد است که قدر می‌شناسند. اما ارزشگذاری از چنین مراسمی برای غزالی به آنجا بازمی‌گردد که همین سماع در پوششی از پدیده‌ی "حال" می‌تواند برای "فنا"ی صوفیان تسهیلگری لازم به عمل آورد (ص ۴۵۱). او مدعی است که صوفی پس از آنکه از "حال" خارج شد به پدیده‌ای دست می‌یابد که به آن وجد می‌گویند (ص ۴۵۲).

با این حساب، غزالی گونه‌هایی از خلسه‌های عرفانی را به آموزه‌های درویشی می‌کشد. انگار می‌خواهد تأویل‌هایی روانشناختی از همه‌ی آن‌ها آشکار سازد. غزالی حتا از "سماع قرآن" نیز سخن می‌گوید و این نوع از سماع را بر انواع دیگر آن برتری می‌بخشد. او این برتری را به آنجا بازمی‌گرداند که گویا سماع قرآن، بیش از انواع دیگر آن انسان را به وجد می‌آورد (ص ۴۵۳).

محمد غزالی برای نظریه‌پردازی در چنین رسم‌هایی، از گفته‌های محمد، عمر، عایشه و علی نیز یاری می‌جوید. ولی این

گفته‌ها و نوشته‌ها همگی از واقعیت‌های تاریخی به دور می‌مانند. او خیلی آشکار و روشن تاریخ را آن گونه که می‌خواهد، می‌نویسد. ولی در این تاریخ‌نویسی خودمانی و دروغین همواره کفه‌ی ترازو به نفع درویشان سنگینی می‌کند.

موضوع حال و وجد شرایطی را پیش می‌آورد تا گروه‌هایی از درویشان نمونه‌هایی دروغین و ساختگی از آن را به نمایش بگذارند. اما غزالی چنین حالتی را حرام می‌خواند (۴۵۵). بسیاری از درویشان حتا در این راه از مواد افیونی نیز یاری می‌جستند. در اشعار صوفیانه رد پاهای مستندی از همین مواد افیونی دیده می‌شود. نشانه‌های روشنی از آن را در شعرهای سعدی، مولوی و حافظ نیز می‌توان ردیابی نمود.

محمد غزالی اصرار دارد که نباید در برگزاری مجلس سماع از سه شرط "زمان، مکان و اخوان" پابرون گذاشت. چون واجب می‌داند که مرید نباید در زمان سماع دلش به جایی مشغول باشد. در مکان سماع هم او اصرار دارد که چنین مکانی باید به دور از گذر مردم باشد. او از مالکیت ظالمان بر زمین سماع نیز پرهیز دارد.

اما در موضوع "اخوان" پای افرادی را به پیش می‌کشد که این افراد هرگز "متکبر و اهل دنیا" نباشند. غزالی می‌گوید که او این شرطها را از جنید گرفته است (ص ۴۵۷).

غزالی همچنین از کسانی که کرباس را تکه تکه می‌کردند تا از آن برای خود پیرهن بدوزند، انتقاد می‌کند. اما چندان ایرادی نمی‌بیند که کسی پارچه‌ای را تکه تکه کند تا این پارچه‌های تکه تکه شده به همهی افراد برسد. او چنین کاری را امری صواب می‌خواند (ص ۴۵۶).

روایت‌هایی از این دست، واقعیتی را پیش روی ما می‌گذارد که در زمان غزالی افرادی از گروه درویشان نیز بودند که از پارچه‌های تازه اما تکه تکه شده برای خویش خرقة می‌دوختند. اما او بر پذیرش چنین ماجرای گردن نمی‌گذارد. غزالی نیز همانند بسیاری از صوفیان یا عارفان چندان خط فاصل روشنی از درویشان، صوفیان و عارفان به دست نمی‌دهد. او در عین حال از گفته‌های مجعول بسیاری از عارفان و صوفیان پیشین نیز در راستای نظریه‌پردازی خود سود می‌برد. او چنان سازه‌ای از راه و روش آیین درویشی ساخت که پیش از آن هرگز سابقه نداشته است. گفتنی است که چنین سازه‌ای به سهم خود از پدیده‌ی فقر عمومی در جامعه توجیه به عمل می‌آورد تا در بهشت موهوم خداوند، جهانی از ثروت و سرخوشی برای ایشان بیافریند.

کرامت‌های درویشان در منطق الطیر

حوادث منطق الطیر عطار حول و حوش یک داستان اصلی می‌گردد که از آن به عنوان داستان سیمرغ یاد می‌شود. اما عطار (۵۴۰-۶۱۸ق.) ده‌ها داستان فرعی را نیز به این داستان اصلی پیوند می‌دهد. این داستان‌های فرعی همه در راستای روشنگری از درونمایه‌ی همان داستان اصلی عمل می‌نمایند. او در همین داستان‌های فرعی از عملکرد درویشانه‌ی بسیاری از صوفیان تقدیر نموده است تا رفتارهای درویشی ایشان برای مخاطب و خواننده نمونه قرار گیرد.

گفتنی است که ابوسعید ابوالخیر (۳۴۶-۴۴۰ق.) در این داستان‌ها بیش از دیگر صوفیان نقش می‌آفریند. کسی که به تقریب دو قرن پیش از عطار می‌زیست و در راه‌اندازی خانقاه‌ها در منطقه‌ی خراسان آن روزگار نقش اصلی را به عهده داشت. بخش‌هایی از این داستان‌ها هم در کتاب اسرارالتوحید دیده می‌شود. اما کم نیستند داستان‌هایی از زندگانی ابوسعید که فرآوری یا ساخت و پرداخت آن‌ها را باید به پای عطار نوشت. همان شیوه‌ی مبتکرانه که عطار در نوشتن تذکره‌الاولیا نیز از آن سود می‌برد.

او جدای از ابوسعید، حوادث زندگانی شیخ ابوالحسن خرقانی (۳۵۲-۴۲۵ق.) را هم برای بازتاب آموزه‌های درویشی یا

صوفیانه‌ی خویش نمونه می‌آورد. حتا به همراه داستان‌هایی از این دست، آموزه‌های گروه‌هایی از عارفان پیشین را به متن منطق‌الطیر بازمی‌گرداند. در این بین حلاج (۲۴۴-۳۰۹ق.)، شبلی (۲۴۷-۳۳۴ق.)، رابعه، جنید (۲۲۰-۲۹۷ق.)، بشر حافی (۱۵۰-۲۲۷ق.) و بایزید بسطامی (فوت ۲۳۵ق.) بیش از دیگران در داستان‌های منطق‌الطیر حضور دارند.

اما عطار اکثر این داستان‌ها را خود به تنهایی ساخته است و رفتارهای اعجاز‌آمیزی را به تمامی قهرمانان آن نسبت می‌دهد. چنین رفتاری در عرف صوفیان "کرامت" نام می‌گیرد و به طبع اجرای آن هرگز از مردمان عادی جامعه ساخته نبود. ترویج و تبلیغ چنین آموزه‌هایی از سوی عطار، به مریدان هر شیخ و پیروی چنان تفهیم می‌کرد که هر مریدی هم سرآخر خواهد توانست هنجارهایی از این دست را به اجرا بگذارد.

در آموزه‌های عطار ژنده‌پوشی نمودگار و شناسه‌ای لازم برای درویشی قرار می‌گیرد. در این خصوص، او داستان‌هایی را هم ذکر می‌کند تا درویشان یا مردمان عادی جامعه از فرآیند آن در زندگی اجتماعی خویش سود بجویند. انگار نمونه‌ای از آن را خداوند به درویش اهدا می‌کند.

چنانکه مرد دیوانه‌ای ضمن حکایتی در منطق‌الطیر از خداوند خویش جبه و ردایی می‌خواهد. خداوند هم به او خرقة‌ای ژنده می‌بخشد که خشم مرد دیوانه را برمی‌انگیزد. اعتراض دیوانه به

خداوند طنزی را از خود در منطق الطیر به یادگار گذاشته است، که خواندنی است. چون او خطاب به خداوند می‌گوید:
صد هزاران پاره بر وی بیش بود / زانک آن بخشنده بس درویش بود

مرد مجنون گفت: ای دانای راز / ژنده بردوختی زان روز باز
در خزان‌ها جامه‌ها جمله بسوخت / کین همه ژنده همی -
بایست دوخت

صد هزاران ژنده بر هم دوختی / این چنین درزی ز که
آموختی؟ ۱۲

عطار در روایتی از همین داستان نه تنها پوشش ژنده را هدیه -
ای از سوی خداوند می‌داند بل که در نگاه او خداوند نیز به
حرفه‌ی درویشی اشتغال دارد.

گپ و گفت و انتقادهای دوستانه از خداوند موضوعی است که
به فضای چنین داستان‌هایی راه یافته است. موضوعی که پیش
از آن هرگز سابقه نداشت. چنین پدیده‌ای بعدها به خلق و
آفرینش داستان موسا و شبان از سوی جلال‌الدین بلخی -
انجامید. شکی نیست شماری از همین داستان‌ها را در واقع

۱۲ - منطق الطیر: فریدالدین محمد عطار نیشابوری، به اهتمام و تصحیح
صادق گوهرین، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ بیست و پنجم، ص ۹۹ بیت -
های ۱۷۹۶-۱۷۹۹.

توده‌های عادی مردم می‌ساختند تا ضمن طنز خود بسیاری از هنجارهای رسمی را به چالش بگیرند.

عده‌ای از پژوهشگران بحث‌های فراوانی را پیش کشیده‌اند تا تاریخچه‌ای را برای ژنده‌پوشی و درویشی در نظر بگیرند. در این بین، ویدن گرن (فوت ۱۹۹۶م.) پیشینه‌ی ژنده‌پوشی را به ایران باستان بازمی‌گرداند و مدعی است که در ون‌دیداد نیز از آن یاد شده است. ۱۳

موضوع گدایی کردن را نیز باید به رسم- آیین ژنده‌پوشی افزود. آن‌وقت توده‌های عظیمی از درویشان در خانقاه‌ها گرد می‌آمدند تا از فضای آن برای خور و خواب خود بهره بگیرند. بی‌دلیل نیست که امروزه از واژه‌های درویش و گدا معنایی مترادف را بیرون می‌کشند.

اما موضوع تناسخ در حکایت‌های عطار جایگاه ویژه‌ای دارد. به نظر می‌رسد صوفیان خراسان بزرگ آن روز، چنین دیدگاهی را از آیین‌های ریاضت‌جویانه‌ی شرق فلات ایران وام گرفته بودند. جدای از این، موضوع انواع و اقسام نفس یا نفس حیوانی نیز در واگوبه‌های عرفانی عطار حضوری فعال دارند که می‌توان فرآیند آن را هم به پای پدیده‌ی تناسخ نوشت. چنانکه سگ در

۱۳ - پژوهشی در خرقة‌ی درویشان و دلغ صوفیان: گنو ویدن گرن، ترجمه و تحقیق بهار مختاریان، تهران، آگه، ۱۳۹۳، ص ۴۵.

منطق الطیر حضورش را در دهها داستان اعلام می‌کند تا شاعر نمونه‌ای از نفس آدم‌ها را به همین سگ منسوب نماید. اعتقاد به ماندگاری روح حیوانات یا انسان‌ها، شرایطی را برای عطار مهیا می‌کرد تا نمونه‌هایی از آن را در همه‌ی جانداران سراغ بگیرد. با این حساب، رگه‌های ماندگاری از اندیشه‌های عرفانی شرق فلات ایران به آیین‌های درویشی یا صوفیانه‌ی خراسان آن روز راه یافته بود.

ناگفته نماند، نفوذ عرفان و درویشی در منطقه‌ی خراسان بزرگ در زمانه‌ای پیش آمد که هنوز مغولان به کشتارهای بی‌حد و حصر خود در ایران روی نیاورده بودند. با این همه باید پذیرفت که ناامنی‌های اجتماعی عصر مغول به رشد بی‌رویه پدیده‌ی عرفان و گوشه‌گیری در این منطقه دامن زد. ولی نمی‌توان پیدایی چنین پدیده‌ای را به ظهور مغولان در گستره‌ی ایران نسبت داد.

عطار در منطق الطیر آموزه‌های جدیدی را نیز به راهکارهای پیشین درویشی افزود. ولی او چنین آموزه‌هایی را دسته‌بندی کرد و آن‌ها را برای آیندگان باقی گذاشت. بی‌دلیل نیست که جلال‌الدین محمد رومی از سنایی و عطار به عنوان آموزگاران پیشین خود یاد می‌کند و در این خصوص می‌گوید:

عطار روح بود و سنایی دو چشم او / ما از پی سنایی و عطار آمدیم

مولوی در جایی دیگر هم می‌سراید:

هفت شهر عشق را عطار گشت / ما هنوز اندر خم یک گوشه -
ایم (کوچه‌ایم)

موضوع هفت شهر یا هفت وادی عشق، بخشی پایدار از عرفان عطار شمرده می‌شود که او در منطق‌الطیر از آن یاد می‌کند. سپس از هر کدام شناسه‌های دقیق و درستی به دست می‌دهد. چنین شناسه‌هایی بعدها به نوشته‌های دیگر عارفان نیز راه یافت.

هفت وادی یا هفت شهر عشق از نگاه عطار به ترتیب عبارت‌اند از: طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فنا. بنا به تصریح عطار "وادی عشق" مشکل‌ترین راه و وادی این شهرهای هفت‌گانه‌ی است. چیزی که حافظ نیز از فرآیند مشکل بودن طی آن در غزلش سخن می‌گوید: که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها. منظور حافظ از عشق در این مصرع چیزی جز همان وادی عشق عطار نمی‌تواند باشد.

جالب آن است که عطار در این تقسیم‌بندی، وادی حیرت را در جایگاهی بعد از توحید جانمایی می‌کند. ویژگی‌های آسیب‌زای حیرت را بسیاری از عارفان پیش از عطار هم ستوده‌اند. درونمایه‌ی اصلی وادی حیرت چه‌بسا شرایطی را برای سالک پیش می‌آورد تا او به بسیاری از پدیده‌های ذهنی یا عینی پیرامون خویش شک بورزد. حتا پدیده‌ی حیرت گاهی نیز به بریدن همیشگی از توحید می‌انجامد. اما عارفان و

صوفیان بنا به رویکردی آیینی از فرآیند آن در جایی سخن نمی‌گفتند.

با همین دیدگاه است که عارفان و صوفیان خراسان آن روز، بسیاری از عملکردهای کفرآمیز غیر مسلمانان را ارج می‌گذاشتند. چون از کفر نیز تأویلی آیینی به دست می‌دادند. پدیده‌ای که در فضایی مخالف از دین جانمایی می‌شد. چون عارفان باوری را به کار می‌گرفتند که از راه کفر خواهند توانست به گونه‌ای از دین دست بیابند. چنین دینی در عمل پالودگی خود را از نیازهای شخصی و دنیایی به نمایش می‌گذاشت.

شنیدن جایگاه این شهرهای هفت‌گانه از زبان عطار چندان هم بی‌فایده نخواهد بود. او می‌سراید:

گفت: ما را هفت وادی در ره است / چون گذشتی هفت وادی،
در گه است

وانیامد در جهان زین راه کس / نیست از فرسنگِ آن آگاه کس
چون نیامد باز کس زین راه دور / چون دهندت آگهی ای ناصبور؟
چون شدند آن جایگه گم سر به سر / کی خبر بازت دهد از بی‌خبر
هست وادی طلب آغاز کار / وادی عشق است ز آن پس، بی‌کنار
پس سیم وادیت آن معرفت / پس چهارم وادی، استغنا صفت
هست پنجم، وادی توحید پاک / پس ششم وادی حیرت صعب‌ناک

هفتمین، وادی فقرست و فنا / بعد از این روی روش نبود ترا ۱۴
 عطار در ضمن، مخالفت غزالی و عارفان دیگر را با خردورزی
 در سرودن منطق‌الطیر به کار می‌گیرد. او این مخالفت
 ساده‌دلانه با خرد و هشیاری را واسطه می‌گذارد تا ضمن نفی و
 طرد "حکمت یونانیان"، "حکمت دین" را بر جایگاه آن
 بنشانند. حکمتی که لابد خردورزی و منطق فلسفی را در جایی
 از باورهایش به حساب نمی‌آورد تا تنها کارکرد احکام دین را
 قدر بشناسد.

بدون شک گفتارهایی از این دست، از جایگاه هنری و ادبی
 منطق‌الطیر نیز می‌کاست. ولی عطار هرگز گوشش به حرف-
 هایی از این دست بدهکار نبود. او حاضر بود برای اعتلای
 درویشی و عرفان همه‌ی یافته‌های بشری را زیر پای دین
 قربانی کند. برای توجیه چنین اندیشه‌ای است که می‌سراید:

کی شناسی دولت روحانیان / در میان حکمت یونانیان
 تا از آن حکمت نگردي فرد تو / کی شوی در حکمت دین، مرد
 تو (پیشین: ص ۲۵۰)

پیداست که چنین تأویلی از حکمت یونان، بر نفوذ پر دامنه‌ی
 آن در حوزه‌های فکری آن دوران حکایت دارد. اما عطار از
 تقابل و رویارویی با چنین اندیشه‌ای چیزی نمی‌کاهد. چنانکه
 پدیده‌ی عرفان و درویشی عطار واکنشی طبیعی در قبال نفوذ

فلسفه‌ی یونان به دست می‌دهد. او خیلی هم قشری مآبانه در توجیه از چنین پدیده‌ای می‌سراید:

شمع دین چون حکمت یونان بسوخت / شمع دل زان علم برنتوان فروخت

حکمت یثرب بست ای مرد دین / خاک بر یونان فشان در درد دین
(ص ۲۵۱)

عطار آشکارا می‌خواست که حکمت یونان را بسوزاند تا "حکمت یثرب" را بر جایگاه آن بگذارد. حکمت یثرب هم چیزی نبود جز همان که از آن به عنوان دین اسلام یاد می‌شود. چنین جدال هزار و چهارصد ساله‌ای از دین با خردگرایی و خردورزی، متأسفانه تا روزگار ما هم دوام آورده است. با همین رویکرد است که عطار منطق‌الطیر خود را در سامانه‌ای از احکام دینی می‌گنجاند تا به اعتبار آن از رویارویی با عقل و خرد چیزی نکاهد. او همچنین نفرت خود را از فلسفه‌ی یونان، ضمن عبارت‌هایی این گونه با خواننده در میان می‌گذارد:

کاف کفر اینجا به حق‌المعرفه / دوستر دارم ز فای فلسفه
زانک اگر پرده شود از کفر باز / تو توانی کرد از کفر احتراز
لیک آن علم لزج چون ره زند / بیش‌تر بر مردم آگه زند
(ص ۲۵۱)

عطار به این دلیل کفر را بر فلسفه ترجیح می‌دهد که کفر را پوشش و پرده‌ای برای توحید بیش نمی‌بیند. چون مدعی است

که می‌توان پرده‌ی کفر را کنار زد و ضمن آن به توحید و ایمان دست یافت. اما او دانش فلسفی را علمی "لزج" می‌خواند که تنها مردمان آگاه بر چند و چون آن دست یافته‌اند. پس سر و کار عطار در عرفان با مردمانی ناآگاه است تا او از مردمان آگاه جامعه بپرهیزد.

جالب آن است که عطار آگاهانه و دانسته بر همخوانی و همراهی فلسفه با دانایی و آگاهی پای می‌فشارد. اما تمکین از این آگاهی و دانش را امری خطا می‌خواند تا بنا به باورهای عرفانی خویش، موضوع دیوانگی و بی‌خردی را ارج بگذارد.

با تمامی این احوال، اطلاع و آگاهی عطار از فلسفه‌ی یونان اطلاعی چندان دقیق و درست نبود. چون او در بازتاب فلسفه‌ی یونان به شنیده‌های شفاهی خود از این و آن بسنده می‌کرد. چنانکه در جایی از روایت او، ارستو به مرگ اسکندر افسوس می‌خورد. در این روایت ارستو، اسکندر را "شاه دین" خطاب می‌کند و می‌گوید:

چون بمرد اسکندر اندر راه دین / ارسطاطالیس گفت: این شاه دین
تا که بودی پند می‌دادی مدام / خلق را این پند امروزین تمام
(ص ۲۵۰)

در گزارش یاد شده از عطار، اسکندر مقدونی "شاه دین" نام گرفته است تا آنجا که ارستو نیز پنندهای همین شاه دین را قدر می‌شناسد. حتا ارستو ضمن این گزارش در شماییلی از فردی دینمدار به نمایش درمی‌آید. اما عطار نمی‌تواند بفهمد

که همین ارستو جایگاه اصلی را در فلسفه‌ی تکثرگرای یونان پر می‌کند.

او تاریخ را به گونه‌ای خودمانی می‌نویسد و شخصیت‌های تاریخی را نیز به سود باورهای خرافه‌آمیز خود مصادره می‌نماید. همچنان که ارستو و اسکندر در این روایت جایگاهی از دینداران و دینمداران را برای او به پیش می‌برند.

در آموزه‌های عرفانی عطار جای پای محکمی هم از باورهای انزواطلبانه یا ریاضت‌کشانه‌ی ایرانیان باستان دیده می‌شود. اما استفاده‌ی عطار از چنین آموزه‌هایی هرگز کاری آگاهانه نبود. بل که چنین آموزه‌هایی در آن روزگار هم بخشی پایدار از رسم-آیین‌های مردمان عادی جامعه به حساب می‌آمد.

نمونه‌های فراوانی از این رسم‌های آیینی در شاهنامه‌ی فردوسی نیز بازتاب یافته است. داستان هوم نمونه‌ای روشن از همین آموزه‌های ریاضت‌کشی به شمار می‌آید. چنانکه هوم از شهر و مردمان آن به کلی برید و در شکافی از کوه به ریاضت اشتغال داشت. ۱۵

جدای از شاهنامه بخش‌هایی از داستان هوم حتا به اوستا نیز راه یافته است. هوم در اوستا نیز همانند شاهنامه نقشمایه‌ای از جهان خیر و نیکی را به پیش می‌برد. در استوره‌های ایرانی

۱۵ - شاهنامه‌ی فردوسی، تصحیح ژول مول، تهران، جیبی، چاپ سوم، جلد چهارم، ص ۱۰۵-۹۸.

اهمیت هوم تا به جایی است که یشت بیستم اوستا را به نام او "هوم یشت" نامگذاری نموده‌اند. ۱۶

کی خسرو فرزند سیاوش نیز در رفتار خویش نمونه‌هایی از همین آیین عرفانی را دنبال می‌کرد. او بنا به تصریح شاهنامه مدینه‌ی فاضله‌ای را به سامان برد و پس از آن خواست به جهانی دیگر بشتابد. ولی مردمان زمانه، او را از سفر به جهانی دیگر نهی می‌کردند. کی خسرو در نهایت همه را تنها گذاشت و در میان بارش برف و توفان گم شد. ۱۷

از عرفان کی خسرو امروزه به عنوان عرفان خسروانی یاد می‌شود. تأثیرپذیری سهروردی از چنین عرفانی، امری انکارناپذیر می‌نماید.

همچنین در روایت‌هایی که از زندگی کورش به دست می‌دهند، در رفتارهای شخصی یا اجتماعی او نیز هنجارهایی از ریاضت و تزکیه‌ی نفس آشکار می‌گردد. در فضای همین زندگی‌نامه‌های ساختگی یا واقعی، او هم به اختیار خویش مرگ را برمی‌گزیند. ۱۸. حتا موضوع انتخاب مرگ، بار دیگر ضمن روایت‌هایی نیمه تاریخی در زندگانی بهرام گور بازسازی

۱۶ - اوستا کهن‌ترین سروده‌ها و متن‌های ایرانی: گزارش و پژوهش جلیل

دوستخواه، تهران، مروارید، چاپ سیزدهم، جلد اول، ص ۵۰۶.

۱۷ - شاهنامه‌ی فردوسی: پیشین، جلد چهارم، ص ۱۳۹-۱۳۱.

۱۸ - کورش‌نامه: گزنفون، مترجم رضا مشایخی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم، ص ۲۷۱-۲۶۶.

می‌شود. چنانکه نمونه‌ای از آن را در روایتی از نظامی نیز می‌توان مشاهده کرد.^{۱۹}

بی‌دلیل نیست که عطار در شکل دادن وادی‌های عرفانی خود نمونه‌ای کامل از آیین گذار حماسی را دنبال می‌کند. ولی آیین‌های گذار در پیشینه‌ای از استوره‌های ایرانی تنها به رسم-هایی از حماسه‌های قهرمانی محدود باقی می‌ماند. عطار این گذارهای حماسی را به عرفان می‌کشد تا او بازتولید قهرمانانی عرفانی را به اجرا بگذارد. چنانکه پیش از این، رستم یا اسفندیار هم همین آیین‌های گذار را آزموده بودند. آنان نیز در هفت مرحله‌ی گذار، آیین‌هایی را به اجرا گذاشتند تا قهرمانی خود را به جهان پیرامون بیاوراند.

در شاهنامه‌ی فردوسی هفت خوان رستم برای گذار او عبارت-اند از: جنگ رخس با شیر، یافتن چشمه‌ی آب، جنگ با اژدها، کشتن زنی جادوگر، گرفتار شدن اولاد، جنگ با ارژنگ دیو و سرآخر کشتن دیو سپید.^{۲۰} چنانکه دیده می‌شود همپوشانی-های فراوانی را می‌توان بین گذارهای رستم به قهرمانی با گذارهای عرفانی عطار جست. اما گذار عارف، گذاری درونی است که او در همین گذارهای درونی، شیطان درون و نفس

^{۱۹} - خمسه نظامی: بر اساس چاپ مسکو- باکو، تهران، هرمس، ۱۳۸۵، ص ۷۳۷-۷۳۱.

^{۲۰} - شاهنامه: پیشین، جلد اول، ص ۲۷۲-۲۵۶.

مزاحم خود را می‌کشد. همان گونه که در گذارهای حماسی رستم، همه چیز با کشتن دیو سپید پایان می‌پذیرد، در اینجا نیز با کشتن نفس درون همه‌ی مراحل گذار عارف پایان می‌یابد.

اما گذارهای حماسی اسفندیار هم نمونه‌هایی از همان گذارهای قهرمانی رستم را پیش روی ما می‌گذارند که در روایت فردوسی عبارت‌اند از: کشتن دو گرگ، کشتن شیران، کشتن اژدها، کشتن زن جادوگر، کشتن سیمرغ، گذشتن از برف، گذشتن از رود و کشتن گرگسار. ۲۱.

گفتنی است که اسفندیار در یکی از همین مراحل گذار (گذار پنجم)، سیمرغ را نیز می‌کشد. همان پرنده‌ای که توتمی برای دودمان رستم شمرده می‌شد. چنین راهکاری در واقع دشمنی او را با رستم و خانواده‌اش به اجرا می‌گذارد.

اما هفت خان اسفندیار یا رستم، در باور عطار به نمونه‌هایی از گذارهای عرفانی تبدیل گشت. قهرمان چنین گذاری نیز در مشرب فکری عطار درویش، عارف و صوفی نام می‌گیرد. درویش و عارف به واقع همان قهرمانانی هستند که عرفان عطار آن‌ها را باور دارد. انگار دوران قهرمانان استوره‌ای برای همیشه در ایران پایان گرفته بود تا جایشان را به ظهور

درویشانی ژنده‌پوش بسپارند. این درویشان ژنده‌پوش دنیا و خوشی‌های آن را در جایی از رفتار خود به حساب نمی‌آوردند. در عین حال، گشت و گذار آیینی قهرمانان حماسی در فضایی از طبیعت جریان دارد. ولی درویش و عارف چنین گشت و گذاری را در سیر و سلوک خویش از پایه و اساس نمی‌پذیرد. گشت و گذار صوفی و درویش همیشه سیری درونی است که هرگز به جامعه و جهان پیرامون راه نمی‌برد.

چنانکه هفت وادی عطار همگی وادی‌هایی هستند که در درون درویش و صوفی جانمایی می‌گردند. او در نهایت از درون خویش فنا می‌پذیرد تا به قول عطار به جان هستی بپیوندد. با این حساب واقع‌گرایی ادبی و ناتورالیسم فلسفی در عرفان و ادبیات آن، جایگاه محکمی نمی‌یابد.

در ضمن، عارف و صوفی همواره با دنیایی از سمبل و تمثیل سر و کار دارند که این تمثیل‌ها همگی از تخیل منفعلانه‌ی او می‌زایند. پیداست که چنین تمثیل‌های وهم‌آلودی همیشه به تأویل و توجیه نیاز دارند تا از تخیل و اندیشه‌ی عارف رمزگشایی به عمل آید. اما چه بسا پیش می‌آید که چنین تأویلی، در رمزگشایی واقعی از تخیل انفعالی عارف جا می‌ماند. عطار در منطق‌الطیر تلاش فراوانی به عمل می‌آورد تا گوشه‌هایی از همین تمثیل‌های عرفانی را برای مخاطب خود توضیح دهد. او در روایت خود از گذار عرفانی سیمرغ، نمونه‌های

کاملی از تمثیل‌ها را می‌آفریند و از رمزگشایی آن‌ها چیزی فرو نمی‌گذارد.

او همچنین در روایت‌های داستانی خود تلاش دارد که گروه-هایی از همین تمثیل‌ها را معنا و مفهوم ببخشد. نوعی از استدلال که روشنگری از واقعیت‌ها به واسطه‌ی آن مشکل می‌نماید. چون او خرد و تجربه‌ی استقرایی را کنار می‌زند و جهانی از تمثیل و تخیل انفعالی را بر جای آن می‌نشانند. روایت عطار از داستان سیمرغ هم ضمن بیت‌های زیر پایان می‌پذیرد: هم ز عکس روی سیمرغ جهان / چهره‌ی سیمرغ دیدند از جهان

چون نگه کردند آن سی‌مرغ زود / بی‌شک این سی‌مرغ آن سیمرغ بود

در تحیر جمله سرگردان شدند / باز از نوعی دگر حیران شدند
خویش را دیدند سیمرغ تمام / بود خود سیمرغ، سی‌مرغ مدام
(ص ۲۳۵، بیت‌های ۴۲۳۸-۴۲۳۵)

در گزارشی که عطار از داستان سیمرغ به دست می‌دهد نوعی از اشراق نوافلاتونی نیز آشکار می‌شود. او فلسفه‌ی جان جهانی خود را در فضای همین داستان سیمرغ به کار می‌گیرد. گونه-ای از مونیسم وحدت وجودی که جان هستی را با خود هستی آمیخته می‌بیند.

جان جهان اصطلاحی است که عطار ترکیب دستوری آن را به دفعات در غزل‌های خویش به کار می‌برد. او به حضور چنین

جانی در جهان باور داشت و آن را با جان انسان‌های عارف پیوند می‌زد تا جهانی یک دست و همگون بیافریند. داستان سیمرغ نیز چنین تأویلی از خود به دست می‌دهد.

اما جدای از داستان سیمرغ، داستان‌های دیگر منطق‌الطیر به چالش با چنین رویکردی برمی‌خیزند. به عبارتی روشن، منطق‌الطیر درونمایه‌ی همگون و همسانی را پیش روی خواننده‌اش نمی‌گذارد. چون در همین داستان‌های فرعی منطق‌الطیر، آموزه‌های دینی خشک اصل قرار می‌گیرند. تا آنجا که این آموزه‌های دینی خشک به دلیل بافت سطحی و قشری‌مآبانه‌ی خود به چالش با منطق استقرایی و فلسفی روی می‌آورند. در نتیجه غنای فکری داستان سیمرغ در حکایت‌های فرعی منطق‌الطیر به راحتی تحلیل می‌رود و از ارزش فکری آن می‌کاهد.

گفتنی است که عطار علی‌رغم مخالفتش با فلسفه‌ی یونان، داستان سیمرغ را از این سینا (۳۵۹-۴۱۶ق.) گرفته است. جدای از این سینا، سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ق.) و برخی دیگر از فیلسوفان نیز از آن تفسیرهایی به دست داده‌اند. غنای فکری داستان سیمرغ نیز به چنین تأویل‌های فیلسوفانه‌ای از آن بازمی‌گردد. اما ناباوری عطار به چنین تأویل‌هایی از داستان سیمرغ، شرایطی را آماده می‌کند تا داستان‌های فرعی منطق-الطیر در تقابل با آن عمل نمایند.

در منطق الطیر همچنین ده‌ها داستان تمثیلی ردیف شده‌اند که شماری از صوفیان در متن آن‌ها نقش می‌آفرینند. گاهی نیز عطار در روایت خود از صوفی و عارف خاصی نام نمی‌برد و چنان می‌پسندد که قهرمان داستان او در نقشی از عارف و درویش همچنان ناشناخته باقی بماند. با همین رویکرد داستانی است که "درویش" در چهار داستان از داستان‌های منطق الطیر، در نقش اصلی خود ظاهر می‌شود.

ضمن یکی از همین داستان‌ها، درویشی در مسیر شاهزاده خانمی قرار می‌گیرد. او شیفته‌ی زیبایی شاهزاده خانم می‌شود و گرده‌ی نان از دستش فرومی‌افتد. شاهزاده خانم خنده‌ای بر لب می‌آورد و راه خود را در پیش می‌گیرد، اما درویش به او دل می‌بازد. تا جایی که هفت سال از زندگانی خود را با سگان کوی دخترک به سر می‌آورد.

سرآخر نگهبانان کاخ شاهزاده چاره‌ی کار را در آن می‌بینند تا سر درویش را از تنش جدا نمایند. آنگاه شاهزاده، درویش را می‌خواهد تا او را به گریز از دام نگهبانان تشویق نماید. اما درویش نمی‌پذیرد و همچنان به عشق خود نسبت به دختر پای می‌فشارد تا کشته گردد. درویش علت خنده‌اش را هم در روز نخست دیدارشان جويا می‌شود. عطار پاسخ شاهزاده خانم را به این پرسش، این گونه بازتاب می‌دهد:

گفت: چون می‌دیدمت ای بی‌هنر / بر تو می‌خندیدم آن ای
بی‌خبر (پیشین: ص ۴۴ بیت ۷۹۹)

در حکایت یاد شده هرچند خندیدن شاهزاده، عشقی را در درویش برمی‌انگیزد. ولی چنین خنده‌ای برای شاهزاده توجیهی غیر از بی‌هنری درویش را در بر ندارد. ناگفته نماند که در حوادث داستان یاد شده هیچ رابطه‌ی علت و معلولی محکمی را نمی‌توان سراغ گرفت. عطار تمثیلی را نقل می‌کند که این تمثیل تنها در ذهن محدود مرد درویش توجیه می‌پذیرد.

چنانکه مرد درویش هفت سال از زندگانی خود را با سگان دخترک به سر آورد. موضوعی که انسان را به یاد داستان شیخ صنعان (شیخ سمغان) و خوکبانی او می‌اندازد. حتا هفت سال زندگانی درویش با سگان، نمونه‌ای کامل از گذارهای عرفانی درویشان قرار می‌گیرد. همان موضوعی که عطار از آن با عنوان هفت وادی یاد می‌کند.

در داستانی دیگر از منطق‌الطیر، سلطان محمود غزنوی به عنوان حامی درویشان نقش می‌آفریند. او در جنگی با هندوان از انبوه لشکر دشمن به هراس می‌افتد. تا جایی که نذر می‌کند که اگر پیروز گردد، غنایم جنگی خود را به درویشان ببخشد. سلطان محمود هر چند در جنگ پیروز می‌شود اما گروهی از اطرافیان وی را از وفای به عهد بازمی‌دارند. سپس شاه در گره‌گشایی از این ماجرا، از دیوانه‌ای یاری می‌جوید:

خواند آن دیوانه را شاه جهان / پس نهاد آن قصه با او در میان
(ص ۱۷۶)

مرد دیوانه سرآخر اندیشه‌ای را پیش می‌کشد که این گنج را درویشان به تو داده‌اند و تو باید غنایم جنگی خود را به ایشان بازگردانی.

در این حکایت، درویشان به عنوان نیرویی برای حاجت‌جویی و بلاگردانی نقش می‌آفرینند. باوری آیینی که تا به امروز نیز همچنان به قوت و اعتبار خود باقی مانده است. در عین حال، برای بازگرداندن غنایم جنگی از سوی سلطان محمود به درویشان، هرگز نمی‌توان مستندی تاریخی رو کرد. ولی عطار همانند بسیاری از شاعران دیگر زبان فارسی، مستندات غیر مستندی از عدالت‌خواهی سلطان محمود ارایه می‌دهد. حتا در همین داستان نیز از او به عنوان "شاه دادگر" یاد می‌کند.

در داستان گفته شده همچنین نقشی از قضاوت و قاضی را به شخصی دیوانه می‌سپارند. پیداست که چنین موضوعی را تنها در آیین درویشی قدر می‌شناسند. چون آیین درویشی هیچ اعتباری برای خرد و خردورزی قایل نیست.

در همین راستا منطق‌الطیر داستان‌های فراوانی را نیز فراهم می‌بیند که در همه‌ی آن‌ها از دیوانگان نقشمایه‌ای مثبت ارایه می‌شود. عطار از واگویه‌ی چنین داستان‌هایی در راستای باور ضد فلسفی خود یاری می‌جوید تا کارکرد عقل را در زندگانی آدم‌ها امری ناچیز بشمارد.

در یکی از داستان‌های منطق‌الطیر هم حاکمی از خراسان حضور دارد که این حاکم صد غلام "سرو قامت، سیم ساعد، مشک‌بوی" در اختیار داشت. غلامان یاد شده همگی سیمین‌بر و زرین سپر بودند. اسبی را سوار می‌شدند و کمربندهای مرصع بر کمر می‌بستند. دیوانه‌ای این غلامان را می‌بیند و خطاب به خداوند می‌گوید:

گفت: ای دارنده‌ی عرض مجید / بنده پروردن بیاموز از عمید
(ص ۱۵۴ بیت ۲۷۶۹)

عطار از این حکایت، طنزی مستدل را بیرون می‌کشد. در همین طنز است که سخن عاقلانه‌ای نیز از مرد دیوانه‌ی داستان انعکاس می‌یابد. او در واقع رفتار برآمده از خداوند را به باد انتقاد می‌گیرد. چون قادر مطلق بودن خداوند، شرایطی را در هستی فراهم می‌بیند تا پدیده‌ی شر را نیز به پای او بنویسند. درویشان کارکردی از قادر مطلق بودن را به خداوند خویش نسبت می‌دادند که این خداوند قادر مطلق هرگز از عهده‌ی وظایف این جهانی خود بر نمی‌آمد. اما عطار چنین گفت و گویی از مرد دیوانه را تنها به پای ندانستن و نفهمیدن او می‌نویسد.

این موضوع در حالی اتفاق می‌افتاد که عطار ضمن گفتارهای خردورزانه‌ی خویش، نادانسته تناقض‌های برآمده از دین رسمی را به چالش می‌گیرد. پیداست که حکایت‌هایی از این دست،

بدون تردید در بین مردم آن دوران به فراوان رواج داشته است. ولی عطار بدون اینکه بخواهد به عمق تناقض‌های این ماجرا دست یابد، نمونه‌ای از آن را به عنوان شوخی و طنز به متن منطبق الطیر می‌کشانند.

در نمونه‌ای دیگر از داستان دیوانگان، دیوانه‌ای سر برهنه و گرسنه، زیر باران و برف حرکت می‌کرد. او چون خانه‌ای نداشت به ویرانه‌ای پناه برد. اما خشتی از بام همان خانه‌ی ویرانه فروریخت و سرش را شکست:

سر شکستش خون روان شد همچو جوی / مرد سوی آسمان
برکرد روی

گفت: تا کی کوس سلطانی زدن / زین نکوتر خشت نتوانی
زدن؟ (ص ۱۵۵ بیت‌های ۲۷۸ و ۲۷۹)

بدیهی است که در اینجا نیز خطاب مرد دیوانه همان "خداوند قادر مطلق" آسمان است. او افتادن خشت را به پای خداوند می‌نویسد. به طور طبیعی ترویج باور داشتن "خداوند قادر مطلق"، در جامعه شرایطی را دامن می‌زد تا چنین داستان‌های طنزآمیزی بر گستره‌ی آن پا بگیرد. داستان‌های طنزآمیزی که اقتدار بی‌چون و چرای خداوند قادر مطلق را به چالش می‌گرفت. آن وقت خردورزی و جدل فلسفی چنین افرادی را در جایی به حساب نمی‌آوردند و تمامی آن را همان طور که عطار عمل می‌کرد، به پای دیوانگی می‌نوشتند.

بازتاب داستان دیوانگان در منطق‌الطیر تمامی ندارد. اما همه‌ی این داستان‌ها در فضایی از طنز، باورهای متناقض مردمان زمانه را رو می‌کند.

در آیین درویشی تمامی هنجارهای رفتاری آدمی را به پای خداوند می‌نویسند. با این همه درویش نباید نارضایتی خود را از این سرنوشت محتوم آسمانی اعلام نماید. انگار خداوند توأمان در جایگاهی از فاعل و مفعول نقش می‌آفریند. درویشان در سامانه‌ی چنین باوری است که حتا به نقش‌آفرینی پدیده‌ی شر در هستی بی‌اعتنا باقی می‌مانند و حضور آن را در هستی نادیده می‌انگارند.

در روایتی از عطار درویشی حضور دارد که از عشق خود به "او" به وجد آمده است. در این میان هاتفی بر درویش ظاهر می‌گردد. اما هاتف پیدا شدن شور و شوق عاشقانه‌ی درویش را به اقتدار او (خداوند) باز می‌گرداند و برای درویش هیچ جایگاه اثرگذاری در این کنش عارفانه نمی‌بیند. چنانکه خطاب به درویش می‌گوید:

تو که باشی تا در آن کار عظیم / یک نفس بیرون کنی پا از
گلیم

با تو گر او عشق بازد ای غلام / عشق او با صنع می‌بازد مدام
تو نه‌ای بس هیچ و نه بر هیچ کار / محو گرد و صنع با صانع
گذار (پیشین: ص ۱۵۹ بیت‌های ۲۸۵۹-۲۸۵۷).

عطار در واقع وحدتی را در هستی به سامان می‌برد که در این وحدتِ درونی، چیزی از تفاوت آفریننده با آفریده باقی نمی‌گذارد تا همگی در سامانه‌ای از صانع و آفریدگار یا همان جان جانان ذوب گردند.

جدای از سرنوشت‌پذیری، پذیرش فقر و گدایی نیز بخش عمده‌ای از باورهای درویشی عطار را پر می‌کند. عطار در توجیه چنین عملکردی، از شخصیت افسانه‌ای ابراهیم ادهم (۱۰۰-۱۶۱ق) هم یاری می‌جوید. کسی که به ظاهر کرسی پادشاهی را طرد کرد تا ضمن پذیرش فقر به سلک درویشان درآید. در داستانی از عطار، ابراهیم ادهم رودرروی فرد درویشی قرار می‌گیرد که او از فقر و فلاکت خود ناله سر می‌داد. اما ابراهیم ادهم به نصیحت درویش این حکایت روی می‌آورد و خطاب به او می‌گوید:

چون به ارزم یافتم من این متاع / پادشاهی را به کل کردم
وداع

لاجرم من قدر می‌دانم، تو نه / شکر آن بر خویش می‌خوانم،
تو نه (ص ۱۴۶ بیت‌های ۲۶۲۷ و ۲۶۲۶). تعارفی درویشانه، که از سوی عطار نسبت به عملکرد ابراهیم ادهم انجام می‌پذیرد تا تحسین عملکرد او را در پذیرش جبر، امری لازم بشمارد.

در منابع عرفانی تلاش‌های فراوانی به عمل می‌آورند تا ابراهیم ادهم را به عنوان شخصیتی تاریخی جا بزنند. اگر چنین موضوعی درست باشد، باید او را یکی از نخستین عارفان ایرانی

به شمار آورد. چون در تذکره‌الاولیای عطار، عارفان پیش از ابراهیم ادهم همگی از شبه جزیره‌ی عربستان برخاسته‌اند. شکی نیست که داستان‌های عطار در منطق‌الطیر همه بدون استثنا سویه‌هایی از آیین درویشی را توضیح می‌دهند. او از داستان سیمرغ نیز در راستای روشنگری از چنین باوری یاری می‌جوید. چون مرغان داستان او همگی در جست و جوی "او"ی به راه افتاده‌اند که از آن هیچ نشانی در پیرامون خویش نمی‌یابند. عطار این "او" را به خداوندی آسمانی پیوند می‌زند تا از حضور وهم‌آلودش در هستی توجیه به عمل آورد. یازده داستان از داستان‌های منطق‌الطیر، به عملکرد افرادی از دیوانگان اختصاص می‌یابد. در این داستان‌ها دیوانگان نقشمایه‌ای کامل از افراد حکیم و فیلسوف را به پیش می‌برند. آنان همگی دیوانگانی هستند که خیلی هم حکیمانه می‌اندیشند و حکیمانه عمل می‌نمایند. سپس قضاوت آن‌ها برای عطار اصل قرار می‌گیرد. او چنین شخصیتی از دیوانه را اصل می‌گذارد تا از جدال با خرد و خروزی چیزی کم نگذارد. انگار انسان با نمونه‌هایی از: جحا، ملانصیرالدین یا بهلول سر و کار دارد. دیوانه‌هایی داستانی که چندان هم دیوانه نبودند بل که عرف جامعه و عرف مردمان زمانه از پذیرش رفتارهای ایشان سر باز می‌زد.

گفتنی است که عطار همانند بسیاری از عارفان دیگر تنها آن نوعی از خرد را وامی‌نهد که ساز و کار علمی آن از منطقی ریاضی یا فلسفی پیروی می‌کند. چون عارفان ضمن چنین رویکردی است که خواهند توانست از واگویه‌های خرافی یا عرفانی خود توجیه به عمل آورند. گروه‌های عارف و درویش، این واگویه‌ها را چنانی با کرامت و معجزه آمیخته‌اند که پذیرش آن با منطقی تجربی و استقرایی امری مشکل می‌نماید. پیداست در جامعه‌ی نابرابر، پذیرش دیوانگی برای عارف و سالک کاری آسان می‌نمود. او به همراه دیوانگی به تخدیر خویش روی می‌آورد تا شاید بتواند از دام دردهای اجتماعی زمانه اندکی رهایی یابد.

ضمن شش داستان از داستان‌های منطق‌الطیر نیز گروه‌های دیگری از درویشان نقش می‌آفرینند که عطار از آن‌ها با عنوان‌هایی چون ژنده پوش، خرقه پوش و مرقع پوش نام می‌برد. نمونه‌ای از پوشش که در جامعه شناسه‌ای برای شناخت درویشان قرار می‌گرفت. ولی باید بین ژنده‌پوشی آیینی با ژنده‌پوشی گدایان عادی فرق و فاصله قایل شد.

ویدن گرن می‌نویسد: "ابوسعید ابی‌الخیر قدیمی‌ترین عارف نامی ایرانی نیز چنین جامعه‌ی ژنده‌ای بر تن می‌کرد و گویا نزد

صوفیان ایران این سنت، سنتی بسیار قدیم بوده است.^{۲۲} ویدن گرن تلاش فراوانی به عمل می‌آورد تا پیشینه‌ی ژنده پوشی و آیین درویشی را به ایران باستان بازگرداند. اما در جایی دیگر ضمن تناقضی آشکار می‌نویسد: "این گمان دور از حقیقت نیست که سنت مرقع پوشی درویشان مسلمان برگرفته از کلیسای سریانی باشد" (پیشین).

در منطق الطیر، عمل جنسی قهرمانان داستان آن، سامانه‌ای از عرف نمی‌شناسد. انگار همجنسگرایی به عنوان رسمی عادی بین درویشان درآمده بود. عشق پسرانه به عنوان بخشی پایدار از عمل جنسی در داستان‌های منطق الطیر حضور دارد. عطار علی‌رغم التزام و اصرار خویش به دین اسلام هیچ قبحی را در همجنسگرایی قهرمانان داستانش سراغ نمی‌گیرد. به طبع چنین رفتاری بین درویشان خانقاه رواج فراوان داشته است. با این همه، عده‌ای هم تلاش می‌ورزند تا همیشه عشق‌های پسرانه را به گروه‌هایی از قلندران نسبت بدهند. ولی هرگز صفت‌بندی درست و دقیقی بین درویشان و قلندران دیده نمی‌شد.

در منطق الطیر همچنین عشق‌های پسرانه جایگاهی از عشق مردان را با زنان پر می‌کند. ناگفته نماند که در چنین گستره-

۲۲ - پژوهشی در خرقه‌ی درویشان و دل‌ق درویشان: گنو ویدن گرن، ترجمه و تحقیق بهار مختاریان، تهران، آگه، ۱۳۹۳، ص ۱۴.

ای از عشق‌بازی، از عشق مردان بزرگسال نسبت به همدیگر نشانی نمی‌بینیم بل که این مردان بزرگسال هستند که همگی بدون چون و چرا به گروه‌هایی از پسران نوجوان دل می‌بازند. غلامان نوجوان نیز در این راه نقش چشمگیری را به عهده می‌گیرند.

عطار در روایت‌های خود از منطق‌الطیر حدود پنج بار زیبایی همین غلامان را ستوده است. او در این ستایش‌ها نمونه‌هایی از زیبایی زنان را برای این غلامان به کار می‌گیرد. آن گونه از زیبایی که تنها در نمونه‌هایی از غزل‌های عاشقانه می‌توان به گونه‌هایی از آن دست یافت.

عطار دست کم سه داستان عاشقانه از این پسران را در منطق‌الطیر خود می‌گنجاند. گویی چنین نمونه‌هایی از عشق، در خانقاه‌های آن دوران به شکل عرفی همگانی درآمده بود. درویشان به باوری دست یافته بودند که عشق به این گروه از پسران خواهد توانست از میزان دل‌بستگی و وابستگی مادی ایشان به جهان پیرامون بکاهد.

عطار در نمونه‌ای از همین عشق‌های پسرانه از پادشاهی سخن می‌گوید که به غلامش دل می‌بازد. حکایت عطار این گونه آغاز می‌گردد:

پادشاهی بود بس عالی‌گهر / گشت عاشق بر غلام سیم‌بر
(ص ۵۴ بیت ۹۶۵)

شاه سببی را به عنوان هدف در سر غلام می‌گذاشت و آن را نشانه می‌گرفت. ولی وحشت از رفتار شاه، ترسی را در غلام برمی‌انگیخت که چهره‌اش به زردی گراییده بود.

گفتنی است که غلامبارگی بین شاهان سلجوقی رواجی همگانی داشت و غزنویان و خوارزمشاهیان نیز در این راه چیزی فرو نمی‌گذاشتند. کشاندن چنین ماجراهایی به خانقاه‌ها چندان تعجبی ندارد. بسیاری از این پسران وظیفه داشتند تا در عشقبازی جای زنان را برای درویشان تارک دنیا پر نمایند. در داستانی دیگر از همین دست، درویشی عاشق پسر شاه می‌شود:

بود درویشی، گدایی بی‌خبر / بی‌سر و بن شد ز عشق آن پسر
(ص ۲۲۴ بیت ۴۰۳۶)

شاه که موضوع را فهمید دستور داد تا درویش را بکشند. درویش پای چوبه‌ی دار درخواستی را با شاه در میان نهاد که پیش از مرگ خویش دوباره این پسر را ببیند. عطار رفتار درویش را پس از دیدار با پسر، این گونه به تصویر می‌کشد:

نعره‌ای زد، جان ببخشید و بمرد / همچو شمعی بازخندید و
بمرد

چون وصال دلبرش معلوم گشت / فانی مطلق شد و معدوم
گشت

سالکان دانند در میدان درد / تا فنای عشق با مردان چه کرد
(ص ۲۲۸ بیت‌های ۴۱۰۹-۴۱۰۷)

مهم این است که عطار همیشه از چنین داستان‌هایی برای روشننگری از عرفان و درویشی خود توجیه به عمل می‌آورد. چنانکه او چنین حکایتی را حتا برای روشننگری از مرحله‌ی "وادی فنا" تمثیل می‌گذارد.

عطار بلندترین مثنوی عشق پسرانه‌ی خود را نیز در منطق-الطیر می‌گنجاند. در این مثنوی عاشقانه، شاه به پسر وزیرش دل می‌بازد. اما این پسر به دختری دل می‌بازد که شاه می‌فهمد. او دستور می‌دهد تا پسرک را بکشند. اما پدر پسرک تدبیری می‌اندیشد تا یکی از زندانیان شاه را به جای او به قتل برسانند. سپس پسرک را مخفی می‌کنند تا آنکه شاه از دستورش پشیمان می‌شود. سرآخر هم پسر را از مخفی‌گاه بیرون می‌آورند و او را به شاه می‌سپارند. این داستان همراه وصال شاه با پسرک پایان می‌پذیرد.

عطار حتا چله‌نشینی‌های عارفانه‌ی خود را به فضایی از همین عشق‌های پسرانه می‌کشانند تا از تمامی حوادث آن تأویل‌های وحدت وجودی به عمل آورد.

همان گونه که گفته شد، او در توصیف‌های خود از چهره‌ی این پسران، همیشه نمونه‌ای از زیبایی زنان را با مخاطب در میان می‌گذارد. چنانکه در موردی از آن‌ها می‌گوید:

بود بر شکل کمانش ابرویی / خود کجا بود آن کمان را بازویی

نرگس افسونگرش در دلبری / کرده از هر مژه‌ای صد ساحری
 لعل او سرچشمه‌ی آب حیات / چون شکر شیرین و سرسبز از
 نبات

خط سبزش سرخ‌رویی جمال / طوطی سرچشمه‌ی حدّ کمال
 (ص ۲۳۹ بیت‌های ۴۳۱۳-۴۳۱۰)

در منطق‌الطیر هرگز انتقاد جاننداری از هنجارهای درویشانه
 صورت نمی‌پذیرد. اما چنین انتقاداتی کم و بیش در گفته‌های
 سعدی و حافظ دیده می‌شود. حتا چنین موضوعی بعدها در
 شعر حافظ گسترش بیشتری یافت. چنانکه حافظ ضمن
 خرقه‌سوزی خود، آشکارا مخالفتش را با عملکرد ناصواب
 بسیاری از درویشان زمانه به نمایش می‌گذارد. انگار در زمانه‌ی
 حافظ راه و رسم درویشی در اندرون خویش به فساد می‌مهلک
 گرفتار شده بود که رهیدن از دام آن، برای شاعری چون حافظ
 چندان مشکل نمی‌نمود.

مثنوی دانشنامه‌ای برای درویشی

مولوی (۶۰۴-۶۷۲ق.) در مثنوی معنوی دانشنامه‌ای از عملکرد صوفیان گذشته فراهم می‌بیند. او اطلاعات خود را پیرامون صوفیان بیش از همه از تذکره‌الاولیای عطار بیرون می‌کشد. بخش‌های گسترده‌ای از این اطلاعات نیز از منابع دیگر عرفانی به متن مثنوی راه یافته‌اند. اما کم نیستند روایت‌هایی که مولوی به تنهایی در خلق و فرآوری آن‌ها نقش می‌آفریند. همان شیوه و شگردی که غزالی و عطار هم نمونه‌هایی از آن‌ها را به کار گرفته‌اند. بیش‌ترین بسآمد از نام این عارفان به نام دقوقی اختصاص می‌یابد. چون چیزی حدود پانزده بار از نام او در مثنوی یاد می‌شود. مولوی کرامت‌هایی را ضمن داستان‌هایش به او نسبت می‌دهد و آنوقت خود نیز از رفتارهای افسانه‌ای دقوقی لذت می‌برد.

او حدود سیزده بار نیز نام بایزید بسطامی (فوت ۲۳۴ق.) را در مثنوی ذکر می‌کند. نباید فراموش کرد، شمس تبریزی (فوت ۶۴۵ق.) در نمونه‌هایی از گفته‌های بایزید بود که شوق مولوی را به عرفان او برانگیخت. شمس در این گپ و گفت‌ها، روایتی از بایزید را با مولوی در میان گذاشت که او می‌گفت: سبحانی ماعظم شأنی (من خدایم و شأن و مقام من بالاست). همان

روایتی که شرح آن در دفتر چهارم مثنوی نیز انعکاس می‌یابد و درونمایه‌ی اصلی مثنوی معنوی را در بطن خود می‌پروراند. نیکلسن از شمس تبریزی به عنوان "درویشی سرگردان" یاد می‌کند و دیدار آن دو را به حدود سال ۱۲۴۴ میلادی برمی‌گرداند. ۲۳ اما استاد اصلی جلال‌الدین بلخی در مشرب درویشی کسی جز برهان‌الدین محقق ترمذی نبود. محقق ترمذی شاگرد بهاء ولد پدر مولوی به حساب می‌آمد که همانند استادش به قونیه مهاجرت کرد. بنا به گفته‌ی نیکلسن مولوی حدود ده سال از ارشاد و راهنمایی محقق ترمذی سود برد تا سرآخر به مقام شیخی رسید. مولوی پس از آن به تشکیل "حلقه‌ی اخوت" صوفیان همت گماشت (پیشین ص ۵).

بدیع‌الزمان فروزانفر در شرح زندگانی جلال‌الدین محمد بلخی روایتی را نیز از عبدالرحمان جامی نقل می‌کند. فروزانفر در این روایت، از سفر بهاء ولد (پدر مولوی) به قونیه سخن می‌گوید. چنانکه در بغداد به خدمت شیخ شهاب‌الدین عمر سهرودی (فوت ۶۳۲ق.) شتافت. شیخ شهاب‌الدین در این زمان از سوی مستنصر بالله خلیفه‌ی عباسی مدیریت مدرسه‌ی مستنصریه‌ی بغداد را به عهده داشت. همان کسی که سعدی از

۲۳ - مقدمه‌ی رومی و تفسیر مثنوی معنوی: اثر رنالد الن نیکلسون، ترجمه و تحقیق، اوانس اوانسیان، دانشگاه تهران، چاپ دوم، ص ۷.

او در "باب احسان" بوستان خود به عنوان "شیخ دانای مرشد" یاد می‌کند.

شهاب‌الدین، درویشی پرآوازه بود و در حسن شهرت نظیر نداشت. اما بدیع‌الزمان فروزانفر می‌نویسد که بهاء ولد در این دیدار "به وی (مستنصر بالله) طعن‌ها زد و از هجوم مغول و انقراض خلافت بنی‌عباس آگاهی داد." ۲۴.

بین درویشان چنان رسم بود که بتوانند از آینده پیش‌گویی کنند. اما بسیاری از این پیش‌گویی‌های صوفیانه در همان آینده صورت می‌گرفت و آن را به گذشته منسوب می‌نمودند. همچنان که عبدالرحمان جامی نیز نمونه‌ای از آن را فرآوری می‌کند تا با همین راهکار غیر مستند بتواند از مقام عرفانی بهاء ولد تجلیل به عمل آورد.

بدیع‌الزمان فروزانفر از دیدار سعدی با مولوی هم در همان کتاب سخن می‌گوید. او به نقل از مؤلف کتاب "روضات‌الجنت" و عجایب‌البلدان" می‌نویسد که سعدی در شهر قونیه به دیدار مولوی رفت و حتا در مراسم سماع او نیز شرکت کرد. در همین مراسم سماع بود که سعدی در ذهنش مصرعی را سرود. اما مولوی ضمن ذهن‌خوانی خود از سعدی، به چند و چون آن دست یافت تا آنکه مصرع دیگرش را تکمیل کرد. بنا به تأکید

۲۴ - مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، انتشارت معین، ۱۳۸۵، ص ۴۶-۴۵.

فروزانفر، مؤلف روضات الجنات در توجیه چنین اتفاقی می‌نویسد: "شیخ سعدی دانست که آن چه مولانا می‌گوید از غلبه‌ی حال است و عقیدت او به صفای باطن او بیفزود." ۲۵

موضوع ذهن‌خوانی پدیده‌ای ساختگی است که همواره درویشان ادعای بدون پشتوانه‌ی آن را هنری برای خویش به شمار می‌آوردند. اما چنین موضوعی هرگز از گستره‌ی گزارش‌های دروغین، چیزی پا بیرون نمی‌گذاشت. همچنان که در پدیده‌ی کرامت نیز نمونه‌های بیش‌تری از آن را به کار می‌گرفتند. اما جالب آن است که بدیع‌الزمان فروزانفر آگاهانه و دانسته موهوماتی از این دست را به عنوان تاریخ زندگانی سعدی یا مولوی جا می‌زند.

در عین حال، فروزانفر باوری را پیش می‌کشد که سلیقه‌ی درویشی مولوی چندان هم با دیدگاه‌های درویشی سعدی سازگاری نداشت. او در همین راستا غزلی از سعدی را نیز به عنوان سند رو می‌کند. این سند غزلی است که سعدی آن را ضمن تعریض خود نسبت به غزلی مشهور از مولوی سروده است. مولوی در مطلع غزل یاد شده می‌گوید:

بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزوست / بگشای لب که قند فراوانم آرزوست ...

اما سعدی در پاسخ خود، این گونه جلال‌الدین بلخی را به چالش می‌گیرد:

از جان برون نیامده جانانت آرزوست / ز نار نابریده و ایمانت
آرزوست

بر درگهی که نوبت آرنی همی‌زنند / موری نه‌ای که ملک
سلیمان آرزوست

مردی نه‌ای و خدمت مردی نکرده‌ای / و آنگاه صف صفه‌ی
مردانت آرزوست

فرعون وار لاف اناالحق همی‌زنی / و آنگاه قرب موسی عمران
آرزوست ... (پیشین: ص ۱۹۴-۱۹۳)

داریوش آشوری هم جدل شعری سعدی را با مولوی به رویارویی "مشرّب عرفانی" آن دو باز می‌گرداند و در توضیح خود از این ماجرا می‌نویسد: "با سعدی است که عرفان هرچه زمینی‌تر و شاعرانه‌تر می‌شود و در زمینه‌ی ذهن شاعرانه‌ای می‌نشیند که زندگی و زمین را خوار نمی‌دارد و بی‌قرار کردن از زمین و فروانداختن بار تن و هرچه زودتر پیوستن به عالم ملکوت نیست" ۲۶.

همان گونه که داریوش آشوری می‌نویسد نقش مخالف چنین عرفانی از سعدی را همیشه مولوی به اجرا گذاشته است تا به

۲۶ - عرفان و رندی در شعر حافظ: داریوش آشوری، تهران، نشر مرکز، چاپ ششم، ص ۱۹۲.

قول داریوش آشوری بخواهد زندگی بر زمین را خوار بشمارد و به عالم ملکوت بپیوندد.

چنانکه درونمایه‌ی اصلی مثنوی مولوی، داستان جدایی نی‌ها را از نیستان هستی، پیش روی خواننده می‌گذارد. نی‌هایی که همگی آرزوی بازگشت به وطن و اصل خویش را در دل می‌پروراند. اما عبارت یاد شده از بایزید، موضوع پیوستن سالک را به این اصل آشکار می‌سازد. حنا انالحق گویی حلاج (۲۴۴-۳۰۹ق.) نیز از چنین ماجرای بر کنار نمی‌ماند.

منصور حلاج هم دست کم حدود هفت بار حضورش را در متن مثنوی اعلام می‌کند. بدون تردید ذکر نام حلاج رویکردی از کفر و زندقه را پیش روی حاکمان زمانه می‌گذاشت. حنا مدافعانش نیز می‌توانستند همانند خود او، به کفر و الحاد متهم گردند. اما مولوی از این بابت هرگز ترسی به دل راه نمی‌داد.

او سوای از این، در متن مثنوی اشاره‌های روشنی هم به آموزه‌های شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷ق) به عمل آورده است. شهاب‌الدین سهروردی یا شیخ اشراق متهم به همان اتهاماتی بود که نمونه‌هایی از آن در پرونده‌ی منصور حلاج هم دیده می‌شد.

مولوی نام ابوالحسن خرقانی (۳۵۲-۴۲۵ق.) را هم حدود پنج بار در مثنوی می‌آورد. ابوالحسن خرقانی نیز اغلب مواقع در حکایت‌های مثنوی نقشمایه‌ای از اجرای کرامت یا همان اعجاز صوفیانه را به نمایش می‌گذارد. در عین حال، عرفان ملای روم

بیش از همه با عرفان ابوالحسن خرقانی سازگاری و همخوانی نشان می‌دهد. از متن منطق الطیر چنان برمی‌آید که عطار نیز همواره خط و سویی از عرفان ابوالحسن خرقانی را در پیش می‌گرفت.

ولی نام عطار تنها دو بار در متن مثنوی تکرار می‌گردد. کسی که مولوی در گستره‌ی عرفان نظری بیش از همه از او تقلید می‌کرد. حتا مولوی در سرودن مثنوی معنوی هم به شکل و شیوه‌ی کار منطق الطیر نظر داشت.

مولوی از ابراهیم ادهم نیز حدود ۹ بار در متن مثنوی نام می‌برد. انگار شخصیت افسانه‌ای او در رها کردن تخت پادشاهی می‌توانست جذبه‌ای بی‌مانند را برای ملای روم بیافریند. مولوی عملکرد ابراهیم ادهم را بارها در مثنوی خود می‌ستاید.

چه بسا از عارفان دیگر پیش از مولوی نیز نامی در مثنوی به یادگار مانده است. ابوسعید، جنید، احمد خضرویه، شبلی و کرخی نیز هر کدام از این ماجرا سهم می‌برند. اما ذکر این نام‌ها با این بهانه صورت گرفت که رویکرد و درونمایه‌ی اصلی حکایت‌های مثنوی به‌تر در دیدرس مخاطب قرار گیرد.

جلال‌الدین بلخی هم همانند عطار چندان فرق و فاصله‌ی روشنی بین درویش، صوفی و عارف نمی‌بیند. با همین دیدگاه است که در حکایت‌های او از درویشان، موضوعی غیر اخلاقی

به چشم نمی‌آید. درویشان در نگاه او گروه‌هایی نموده می‌شوند که می‌توان از رفتارهای ایشان درس گرفت و چنین درسی را در زندگی اخلاقی یا عرفانی خویش به کار بست. با این همه، نمونه‌هایی از هنجارهای منفی صوفیان به متن داستان‌های مثنوی نیز راه یافته است. دست کم در چهار داستان و روایت از مثنوی معنوی، سیمایی شکمبار و مفتخواره از صوفیان به نمایش درمی‌آید.

نخستین داستان از این دست همان داستان "خر برفت و خربرفت و خر برفت" است. در این داستان، صوفیانی از خانقاه، خر مسافری را بدون اجازه‌ی صاحبش می‌فروشدند و از این راه بساط پذیرایی مراسم شبانه‌ی خود را فراهم می‌بینند. محل وقوع این داستان همان خانقاه است که صوفیان بساط سماع خود را در فضای آن بر پا می‌داشتند. مولوی در همین داستان ویژگی‌های اخلاقی صوفی را این گونه توصیف می‌کند:

دیر یابد صوفی آز از روزگار / زآن سبب صوفی بود
بسیار خوار ۲۷

در نگاه منتقدانه‌ی مولوی صوفیانی حضور دارند که این صوفیان تنها به خوردن از سفره‌ی این و آن می‌اندیشند. اما نشستن بر سفره‌ی این و آن شرایطی را پیش می‌آورد تا

۲۷ مثنوی معنوی: بسعی و اهتمام رینولد الین نیکلسون، تهران، امیرکبیر، چاپ شانزدهم، ص ۲۲۵ (دفتر دوم بیت ۵۳۲).

صوفیان نسبت به پدیده‌ی حلال و حرام بودن غذای خود بی-تفاوت باقی بمانند. بدون تردید درد و رنج مولوی از این بابت، درد و رنجی عمومی بود که در خانقاه‌های آن دوره بدون کم و کاست رواج داشت.

در دومین داستان، صوفی به همراه فقیه و سید علوی به دزدی از باغ باغبانی روی می‌آورند. اما باغبان این داستان، از تنبیه هر سه نفر چیزی فرو نمی‌گذارد. در همین داستان، مولوی از زبان باغبان داستان، کاربرد عنوان "شکم‌خوارِ خسیس" را برای صوفی مناسب می‌بیند (پیشین: ص ۳۰۲).

ناگفته نماند که متهم کردن فقیه، صوفی و سید به دزدی، کاری مبتکرانه است که مولوی چند و چون آن را از واقعیت‌های غیر قابل انکار جامعه به متن حکایت‌های مثنوی کشانید. در داستان دوم نیز موضوع حرام و حلال بودن غذا محور داستان قرار می‌گیرد. در این داستان هم صوفی به طور اختصاصی با عنوانی از "شکم‌خوارِ خسیس" شناسنده می‌گردد. چنانکه در روایت مولوی، صوفی با سید و فقیه به اشتراک نقشمایه‌ای از دزد را به پیش می‌برند. چون هر سه نفر در نمونه‌هایی از مستندات تاریخی برای مال مردم حریم و حرمتی قایل نبوده‌اند و برای ایشان دزدی از مال مردم، فعلی حلال نموده می‌شد.

همچنین در داستان دیگری از مثنوی معنوی، ضمن واگویه‌ای از شیخ خانقاه با مریدانش، ضعف‌های خصلتی و شخصیتی صوفی این گونه بازتاب می‌یابد:

شیخ را گفتند: دادِ جان ما / تو از این صوفی بجو ای پیشوا
گفت: آخر چه گله است ای صوفیان؟ / گفت: این صوفی سه
خو دارد گران
در سخن بسیارگو همچون جرس / در خورش افزون خورد از
بیست کس

ور بخشید هست چون اصحاب کهف / صوفیان کردند پیش
شیخ زحف (زحَف: جابه‌جا شدن، ص ۳۶۶)

اما مولوی دانسته و آگاهانه ویژگی اخلاقی این صوفی را به همه‌ی صوفیان زمانه‌اش تعمیم می‌دهد تا سوای از ایشان، دیگران عارف نام بگیرند. همان موضوعی که در متن غزل‌های حافظ نیز خودنمایی می‌کند. چون عارف در مجموعه‌ای از سروده‌های مولوی و حافظ و بسیاری دیگر از شاعران زبان فارسی به کسی اطلاق می‌گردد که از دانش بیش‌تری بهره دارد و در رفتار او هرگز ضعفی اخلاقی یا خصلتی دیده نمی‌شود.

مولوی پیرامون عشق صوفی به "سفره" نیز داستانی را می‌آفریند. در این داستان مرد صوفی سفره‌ای را آویخته به دیوار می‌بیند و از دیدن آن، "کخ کخی و های و هوپی" را شروع می‌کند. دیگر صوفیان نیز در این ماجرا به او می‌پیوندند. سپس

شخصی رهگذر سفره‌ی تهی را می‌بیند و علت به وجد آمدن ایشان را می‌پرسد. صوفی در پاسخ پرسشگر این داستان یادآوری می‌کند که او تنها "معنا"ی نقش‌ها را می‌پسندد. این پرسش و پاسخ به شکل زیر در مثنوی انعکاس یافته است:

بوالفضولی گفت صوفی را که چیست / سفره‌ای آویخته وز نان
تهی ست

گفت: رو رو نقش بی‌معنیستی / تو بجو هستی، که عاشق
نیستی

عشق نان‌بینان غذای عاشق است / بند هستی نیست هر کو
صادق است (ص ۵۳۲)

مولوی در داستان فوق استثنایی را نیز از هنجار شکمبارگی صوفیان به دست می‌دهد. چون از سویی بین صوفی و سفره رابطه‌ای مناسب از پرخوری را سراغ می‌گیرد و از سویی دیگر صوفی این داستان، به محتویات سفره چندان اشتیاقی نشان نمی‌دهد. سپس همان "معنا" برایش کفایت می‌کند، بدون آنکه نقشی از غذا و خوراکی در کار باشد.

جدای از این، مولوی رابطه‌ای را نیز همواره بین سماع صوفیان و موضوع سفره انداختن ایشان در ذهن می‌پروراند. گویا سماع صوفیانه در خانقاه‌ها سرآخر به سفره انداختن و خوردن می‌انجامید. سپس صوفیان دور سفره‌ای گرد می‌آمدند تا از خوردن غذا چیزی فرونگذارند.

با این همه، ضمن تناقضی آشکار در این داستان، نفس خوردن با رسم و راه درویشی چندان همخوانی نداشت. چون درویشان همواره گونه‌هایی از گرسنه زیستن را تبلیغ می‌کردند. ولی انداختن سفره‌ی مشترک راه و رسمی از برادری و برابری را برای درویشان به پیش می‌برد. موضوعی که همیشه بین درویشان و صوفیان دوام آورده است.

داستان یاد شده همچنین نقشمایه‌ای از شرطی شدن صوفی یاد شده را پیش روی مخاطب می‌گذارد. چون او به محض دیدن سفره، سماع خود را آغاز می‌کند و این سماع یا رقص تک نفره سرآخر به سماع و رقصی چند نفره می‌انجامد. همانند سگ آزمایشگاه پاولوف که با شنیدن صدای زنگ، آب دهانش به جریان می‌افتاد.

مولوی از نقشمایه‌ی آیینی صوفی، تیبی اجتماعی می‌آفریند. در این تیب اجتماعی هرگز نمی‌توان استثنایی را سراغ گرفت. او انسان‌هایی قالبی را پیش روی ما می‌گذارد که این انسان‌های قالبی در عیار خویش، چیزی از هم کم نمی‌آورند.

نقشمایه‌ای آیینی از رسم سماع و سفره انداختن صوفیان، امروزه نیز در مراسم تاسوعا و عاشورای شیعیان دوام آورده است. چون عزاداران ابتدا سینه و زنجیر می‌زنند و سپس بر سفره‌ای عمومی گرد هم می‌آیند تا غذای خیراتی بخورند.

پیش از این گفته شد که پدیده‌ی کرامت هم در آیین درویشی جایگاه ویژه‌ای دارد. چنانکه همه‌ی مریدان، شیخ یا پیر خود را

به داشتن کرامت تحسین می‌کردند. سپس حکایت‌های فراوانی از این بابت برای او فراهم می‌دیدند تا او در هیأتی از پیامبران سامی ظاهر شود. گفتنی است که این داستان‌ها بین عوام-الناس دهن به دهن می‌گشت تا به سهم خود اعجاب همگان را برانگیزد.

مثنوی نیز همانند تذکرةالاولیا، منطق‌الطیر و مصیبنامه‌ی عطار آینه‌ای تمام‌نما از همین کرامت‌ها به دست می‌دهد. به عبارتی روشن، مولوی پدیده‌ی موهوم کرامت را از ته دل باور داشت و خود نیز ضمن حکایت‌هایش نمونه‌هایی از آن‌ها را تکرار می‌نمود.

چنانکه در بازتاب کرامتی از ابراهیم ادهم می‌گوید: او ترک پادشاهی کرده بود و بر کنار دریا به وصله کردن دلکش اشتغال داشت که یکی از امیران یا زبردستان سابق خود را دید. امیر یاد شده از رفتار فقیرانه‌ی ابراهیم ادهم برآشفته. چون ابراهیم تخت شاهی را رها کرده بود و اکنون دلق خود را وصله و پینه می‌کرد. ابراهیم ادهم سرانجام در پاسخ به این امیر سوزنش را به دریا پرت کرد، اما ماهیان دریا همگی سوزن‌هایی از جنس طلا برایش پس آوردند.

شیخ (ابراهیم ادهم) سوزن زود در دریا فکند / خواست سوزن را به آواز بلند

صد هزاران ماهی الله‌ای / سوزن زر در لب هر ماهی‌ای،

سر برآوردند از دریای حق / که بگیر ای شیخ سوزن‌های حق
(دفتر دوم، ص ۳۵۳)

ابراهیم ادهم در واقع می‌خواست به مخاطبان خود بفهماند که شکوه و جلال درویشی او بر مال و مکت پادشاهی برتری دارد. او همراه با چنین پاسخی بود که تخت پادشاهی را جایی به شمار نمی‌آورد تا رسم و راه درویشی را ارج بگذارد. تا آنجا که او جایگاهی از "شیخ" را در داستان یاد شده پر می‌کند.

در متن‌های عرفانی، داستان‌هایی از این دست به فراوان انعکاس می‌یابد تا همگی پشتوانه‌ای ساختگی برای کرامت عارفان و درویشان قرار گیرند. در این داستان‌های تخیلی، فضایی قصه‌گونه فراهم می‌شود که در آن‌ها بین انسان و طبیعت پیرامون او، ارتباطی حسی و انسانی پا می‌گیرد. گویا جهان پیرامون، حس و درک انسان‌ها را درمی‌یابد و در صورت لزوم به یاری ایشان می‌شتابند. حس و درکی که تنها از تخیل راوی آن می‌زاید. هرچند واگویه یا نمایش چنین فضاهایی برای انسان‌ها شگفتی می‌آفریند، ولی روایت آن‌ها هرگز به جایی از واقعیت ملموس و محسوس راه نمی‌یابد.

عارفان در عین حال، بسیاری از آرزوهایشان را در بطن و متن چنین حکایت‌هایی به بار می‌نشانند. چون ناکامی‌های اجتماعی شرایطی را برمی‌انگیخت تا درویشان و صوفیان آرزوهای سرکوب شده‌ی خود را در متن همین کرامت‌ها بجویند. طبیعی است که اوهامی از این دست، صوفیان را به

وجد می‌آورد و همگی راه‌هایی از سیر و سلوک عرفانی را دوره می‌کردند که بتوانند به نمونه‌هایی از آن‌ها دست بیابند.

آنان دنیایی سامان یافته از آدم‌های نورانی را در دل می‌پروراندند که این انسان‌های نورانی بدون سایه بر پهنه‌ی زمین گام برمی‌داشتند. اما تصور می‌شد که همین انسان‌های بدون سایه از جایی موهوم روزی دارند و نباید به کاری اشتغال بورزند. بدون تردید چنین مدینه‌ی فاضله‌ای تنها در ذهن وهم‌پرور عارفان به بار می‌نشست و هرگز در واقعیت‌های ملموس جامعه مصداقی نمی‌یافت.

جلال‌الدین محمد بلخی در نمونه‌ای از جهان مثالی افلاتون، دنیا را به شکل سایه‌هایی خیالی می‌بیند. اما او این جهان مثالی را وامی‌نهد تا به گمان خویش بتواند به واقعیت همین سایه دست بیابد. واقعیتی که به گمان مولوی در جهانی دیگر جانمایی می‌شود. همان موضوعی که آیین درویشی را بر گستره‌ی آموزه‌های موهومی از آن، بنا نهاده‌اند. چون درویش هم تلاش می‌ورزد تا این جهان مثالی را واگذارد و نمونه‌ی واقعی آن را در جهانی دیگر بجوید. در واقع با سفسطه‌هایی از این دست واقعیت‌ها را پس می‌رانند و جهانی از خیال و توهم را بر جای آن می‌نشانند. روایت بلخی از چنین ماجرای جالب می‌نماید:

در زمینم با تو ساکن در محل / می‌دوم بر چرخ هفتم چون
زحل

همنشینت من نیم سایه‌ی من است / برتر از اندیشه‌ها پایه‌ی
من است (ص ۳۶۸ بیت‌های ۳۵۵۶ و ۳۵۵۵)

مولوی نه تنها افرادی چون خودش، بل که محمد را نیز از گروه
مردان بی‌سایه به شمار می‌آورد. چون در گمان او همگی به
نوری کامل بدل شده‌اند و چنین نوری نمی‌تواند سایه‌ای
بیافریند. او ظهور مردان بی‌سایه را در عرفان خود به گذار از
مرحله‌ی "فنا" پیوند می‌زند. چنانکه در بیتی می‌گوید:

چون فناش از فقر پیرایه شود / او محمدوار بی‌سایه شود (ص
۸۵۴، بیت ۶۷۲)

با همین رویکرد روانشناختی بود که شاعرانی چون مولوی دو
گونه از زندگی را به نمایش می‌گذاشتند. در نمونه‌ای از آن،
چنین سخنانی از وهم و خیال را در بین مردم ترویج می-
کردند، اما در نمونه‌ای دیگر جریان عادی زندگی خود را در
بین مردم دنبال می‌نمودند و هرگز از زندگی متعارف خود
چیزی نمی‌کاستند.

بدون تردید در مورد نخست گونه‌هایی از همان رفتار ابراهیم
ادهم را به پیش می‌بردند. ولی قصه‌هایی از این دست در هر
مجلس و منبری تکرار می‌شد تا مردمان زمانه در فضایی از
همین باورهای خرافی، روان دردمند و سرگشته‌ی خود را
تسکین بدهند.

جلال‌الدین محمد بلخی داستان یاد شده را در جایی دیگر از مثنوی هم به گونه‌ای ویژه بازسازی می‌کند. اما در اینجا مکان داستان، کشتی است و نقش قهرمان داستان را هم مردی درویش پر می‌کند. درویش این داستان به دزدی طلاهای یکی از مسافران کشتی متهم می‌شود و برای رهایی از اتهام خود، از خداوند یاری می‌خواهد. سپس:

صد هزاران ماهی از دریای ژرف / در دهان هر یکی دُری
شگرف

صد هزاران ماهی از دریای پُر / در دهان هر یکی دُر و چه دُر
هر یکی دُرّی خراج مُلکتی / کز اله است این ندارد شرکتی
دُرّ چند انداخت در کشتی و جَست / مر هوا را ساخت کرسی و
نشست (ص ۳۶۵)

در این داستان نیز همانند داستان پیشین دریا تمثیلی برای "اصل" هستی قرار می‌گیرد. جایی که انگار آفرینه‌های جهان همگی از آن سر برآورده‌اند. در رویکردی دینی، از این اصل به عنوان خداوند یاد می‌گردد. چنانکه سوزن‌های طلا همگی از آنجا به سوی درویش و مدعیان او سرازیر می‌شود.

در واگویه‌هایی که عارفان ما پیش روی مخاطب می‌گذارند، تلاش می‌ورزند تا دانش کیمیاگری را نیز به استیلای خویش دربیآورند. با این تفاوت که اگر کیمیاگران فلزات را به طلا مبدل می‌کردند، در سامانه‌ی فکری ایشان هر ماده‌ای می‌تواند

به طلا مبدل شود. همان گونه که در عرفان نیز هر انسانی از جایگاه انسانی خود می‌بالد و به نمونه‌ای روشن از خدا تبدیل می‌گردد.

در این داستان حتا درویش به آسمان می‌جهد و به طور ثابت در آسمان می‌ایستد. او سپس از آنجا با مدعیان خود در کشتی سخن می‌گوید. سرآخر هم کشتی را به ایشان وامی‌گذارد و راه خود را (البته در هوا) در پیش می‌گیرد. مولوی از گفته‌های درویش داستان، این بیت را نیز می‌آورد:

گفت: رو کشتی شما را، حق مرا / تا نباشد با شما دزدِ گدا
(پیشین)

در استوره‌های هندی قهرمانانی از این دست فراوان دیده می‌شوند. قهرمانانی که به پرواز درمی‌آیند و به همه جا پای می‌گذارند. چیزی از آن نوع که مسلمانان در تصویرسازی و فرآوری داستان معراج پیامبر اسلام، از بازسازی آن چیزی فرونگذاشته‌اند. گروهی از قدیسان زردشتی هم نقش‌ها و نمونه‌هایی از همین انسان‌های پرنده را به اجرا گذاشته‌اند. جالب آن است که شیخ پرنده‌ی جلال‌الدین بلخی وسط آسمان ثابت می‌ایستد. انگار بر کرسی نشسته است و از آنجا با مخاطبان خود سخن می‌گوید.

همچنین در اینجا کشتی نمادی از همین جهان انسان‌ها است که از آن در متن‌های عرفانی و دینی به عنوان جهان مادی یاد می‌کنند. اما درویش، این جهان مادی را با طلاهایش به

مردمان عادی آن وامی‌گذارند تا در پرواز خود لابد به جهانی دیگر بشتابند.

ولی تکرار داستان‌هایی از این دست علی‌رغم زیبایی و فضای کارتونی و قصه‌گونه‌ی خود اعتراض مردم زمانه را برمی‌انگیزد. چون از افسانه و قصه چیزی کم نداشت و هرگز به واقعیتی از جهان پیرامون راه نمی‌یافت. موضوعی که چند و چون اعتراض به آن، بارها در متن مثنوی نیز دیده می‌شود. در روایت همین داستان هم نمونه‌ای از همان اعتراض‌های مردمی بازتاب یافته است. ولی مولوی در پاسخ به اعتراض این معترضان می‌گوید:

متهم نفس است نه عقل شریف / متهم حس است نه نور لطیف

نفس سופسطایی آمد، می‌زنش / کش زدن سازد، نه حجت گفتنش (ص ۳۶۶)

بلخی خیلی راحت عقل شریف و نور لطیف غیر محسوس را در مقابل نفس و حس تجربی انسان می‌گذارد تا از کارکرد طبیعی نفس و حس آدم‌ها بپرهیزد. در نگاه او این نفس کارکردی سופسطایی را به پیش می‌برد و او را هرگز برهان و حجت ادب نمی‌کند. از نگاه عرفانی مولوی تنها با کتک زدن است که می‌توان او را ادب نمود. شیوه‌ای از آموزش و پرورش که چند و چون آن لابد در عرفان مولوی توجیه می‌پذیرفت.

اما کتک زدن و تنبیه نفس در نگاه ضد فلسفی مولوی جایگاهی عام می‌یابد تا او از برنامه‌ی ریاضت‌کشی عارفان، برای توجیه و تأویل فرآیند آن سود بجوید.

پیر قونیه در اغلب داستان‌هایی از این نوع، فقر را می‌ستاید. چون آن را پیش‌شرطی لازم برای کشتن نفس در آیین درویشی می‌بیند.

در نمونه‌ی دیگری از همین گونه داستان‌ها، ثروتمندی تصمیم می‌گیرد تا طلاهایش را به درویشی هیزم‌کش ببخشد. اما هیزم‌کش از خواست او سر باز می‌زند تا هیزم‌های خودش را به طلا مبدل نماید. چنانکه انجام چنین کاری را هم به خداوند وامی‌گذارد و از او می‌خواهد:

لطف تو خواهیم که میناگر شود / این زمان این تنگ هیزم زر
شود

در زمان دیدم که زر شد هیزمش / همچو آتش بر زمین می -
تافت خوش

من در آن بی‌خود شدم تا دیرگه / چونک با خویش آمدم من از
وله،

بعد از آن گفت: ای خدا گر آن کبار / بس غیورند و گریزان ز
اشتهار،

باز این را بند، هیزم ساز زود / بی‌توقف هم در آن حالی که بود
در زمان، هیزم شد آن اغصان (شاخه‌ها) زر / مست شد در کار
او عقل و نظر (ص ۶۶۱)

جلال‌الدین مولوی دانسته و آگاهانه "عقل و نظر" ثبوتی را مخالف تکرار چنین روایت‌هایی می‌بیند. او با همین رویکرد عرفانی، مدعی است که همراه با روایت این حکایت، "عقل و نظر" را شگفت‌زده کرده است. اما آنچه گفته می‌شود حکایتی موهوم و خیالی بیش نیست که نمی‌تواند از افسانه و قصه چیزی پای بیرون بگذارد.

در عین حال، درویش‌داستان یاد شده اصرار دارد که چنین عملکردی از او در جایی واگویه نگردد. چون از شهرت خود در جامعه و بین توده‌های مردم عادی می‌پرهیزد. در واقع پرهیز از شهرت، بخشی پایدار از آیین درویشی شمرده می‌شد که به ظاهر درویشان فرآیند آن را در سیر و سلوک درویشانه‌ی خود به کار می‌بستند.

مولوی از سویی، هر آرزویی را از گروه و جرگه‌ی درویشان امری شدنی می‌بیند. درویشان در نگاه او، نه تنها بر طبیعت و جهان پیرامون خویش حکم می‌رانند بل که خداوند نیز همواره برای ایشان از جایگاه خدمتکاری خودمانی نقش می‌آفریند. این خدمتکار خودمانی آنوقت خواست و اراده‌ی درویش را عملیاتی می‌کند و به اجرا می‌گذارد.

جهان پیرامون درویش نیز تشخص می‌یابد. حتا اشیا و اجزای آن، نقشمایه‌ای از کارکرد انسان را به پیش می‌برند. چنانکه گفت و گوی درویش با همین جهان متشخص (تشخص یافته)

امری عادی می‌نماید. سپس جهان پیرامون، همگی در خدمت درویش قرار می‌گیرد تا دستور او را به اجرا بگذارد. ولی این درک و فهم متقابل تنها از ذهن درویش مایه می‌گیرد. مولوی در فضاهای ذهنی خود چنین وهمی از مفاهیم‌های مشترک را ارج می‌گذارد. همان وسیله و واسطه‌ی موهوم که او به اعتبار آن می‌توانست از هنجارهای نامتعارف قهرمان‌های داستان‌ش توجیه به عمل آورد.

در واقع بین بسیاری از درویشان و عارفان زمانه‌ی مولوی و زمانه‌های دیگر، وهم به شکلی از مفهوم دانش و دانستگی خودنمایی می‌کرد. او موضوع کیمیاگری را از افسانه به واقعیتی وهم‌آمیز از داستان‌ش می‌کشاند. درویش داستان او در حد خود، کیمیاگری است که از کیمیاگری خداوند نیز در راستای حرفه‌ی خویش سود می‌جوید. عارفان و درویشان هم به سهم خود چنین دانش وهم‌آلودی را ارج می‌گذاشتند تا همین دانش وهم‌آلوده، به ظاهر خوشبختی ایشان را در هستی تضمین نماید.

پیشینه‌ی چنین باوری نیز به پیشینه‌ای از تاریخ درویشی پیوند می‌خورد. پیداست که آموزه‌های نظری چنین باورهای متوهمی سرآخر به شکلی از اخلاقیات ایستا در جامعه حضورش را اعلام می‌کرد. اخلاقیاتی که ضمن آن توده‌های فقیر و ناتوان رضایتشان را از "سرنوشت" خویش اعلام می‌نمودند تا همواره طلاهای واقعی به ثروتمندان جامعه اختصاص

یابد. آیا فلسفه‌ی درویشی و آیین فقیرانه‌ی آن به نفع ثروتمندان عمل نمی‌کرد؟ تاریخ از این پرسش، پاسخ‌های متفاوتی را پیش روی ما می‌گذارد.

همچنین در داستانی از مثنوی عارفی با عنوان "شیخ اقطع" حضور دارد. عطار نیز در تذکره‌الاولیا بازتاب زندگانی عرفانی او را بر خود لازم می‌بیند. اما بین روایت مولوی از شیخ اقطع با روایت مولوی از او، تفاوت‌های آشکاری دیده می‌شود.

در روایت مثنوی، او شیخ تارک دنیایی است که روزگارش را در فقر می‌گذرانید. شیخ اقطع روزی از کنار دزدانی که اموالشان را می‌فروختند رد می‌شد که همراه ایشان دستگیر شد. سپس دستور دادند تا پای چپ و دست راستشان را قطع کنند تا نوبت به شیخ رسید. دست راستش را بریدند، ولی کسی برای مجریان حکم خبر آورد که او شیخی بزرگ است. به همین دلیل هم از او عذر خواستند و آزادش کردند.

اما در روایت مولوی، شیخ اقطع از دست راستش (دست بریده) نیز در بافتن زنبیل سود می‌برد. مولوی همانند عطار چنین ماجرای را به حساب کرامت شیخ جا می‌زند. او در مثنوی از قول خداوند، علت کرامت یافتن شیخ اقطع را این گونه توضیح می‌دهد:

این کرامت را بگردیم آشکار / که دهیمت دست اندر وقت کار
تا که آن بی‌چارگان بدگمان / رد نگردند از جناب آسمان

من ترا بی این کرامت‌ها ز پیش / خود تسلی دادمی از ذات
خویش (ص ۴۶۸)

داستان‌های مثنوی همه در فضایی از کرامت‌های درویش و عارف سروده شده‌اند. چنانکه در دفتر اول مثنوی معنوی گفت و گویی از یک درویش با همسرش پا می‌گیرد. در این گفت و گو درویش داستان تلاش می‌ورزد تا همسرش را به تمکین از باورهای آیین درویشی متقاعد نماید، اما نتیجه‌ای نمی‌گیرد. چون پذیرش فقر و کنار آمدن با آن برای زن امری دشوار می‌نماید. شوی این حکایت در یکی از همین جدل‌ها خطاب به زنش می‌گوید:

کار درویشی ورای فهم تست / سوی درویشی بمنگر سست
سست

زانکه درویشان ورای ملک و مال / روزی‌ای دارند ژرف از
ذوالجلال (ص ۱۱۷)

مولوی در داستان یاد شده، زن را تمثیلی برای نفس بیشینه - طلب (لوامه) می‌گذارد. چنین تمثیلی در بسیاری از داستان‌های مثنوی اتفاق می‌افتد.

گفتنی است که در منابع و مآخذ عرفانی، همواره نفس انسان نقشمایه‌ای از مؤنث بودن را به پیش می‌برد. چنانکه نمونه‌هایی از آن لوامه، بهیمه، راضیه و مطمئنه نام گرفته‌اند. با این دیدگاه در عرفان بین نفس و زن همخوانی‌هایی نیز وجود دارد.

در عین حال، درویش داستان مولوی مدعی است که او از "ذوالجلال" روزی می‌برد. اما این روزی موهوم هرگز برای همسرش امری بصری و ملموس نمی‌نماید. چون نفس با جهانی از واقعیات عینی سر و کار دارد که این واقعیات عینی و ملموس هرگز در ذهن متوهم درویش نمی‌گنجد.

جانمایی زن به عنوان نفس زیاده‌خواه و بیشینه‌طلب شرایطی را پیش می‌کشد تا مرد در جایگاهی از عقل (البته عقل شریف) برای مولوی نقش بیافریند. این جانمایی تمثیلی زمینه‌های کافی برای تأویل او از نفس فراهم می‌بیند. چنانکه در جایی دیگر از مثنوی به کارکرد آن، این گونه اشاره می‌کند:

این زن و مردی که نفس است و خرد / نیک بایسته است بهر نیک و بد

زن همی خواهد هویج خانقاه / یعنی آبِ رو و نان و خوان و جاه

نفس همچون زن پی چاره‌گری / گاه خاکی، گاه جوید سروری
عقل، خود زین فکرها آگاه نیست / در دماغش جز غم الله

نیست (ص ۱۳۰ بیت‌های ۲۶۲۲-۲۶۱۸)

موضوع جانمایی نفس به عنوان مادر هم شوق مولوی را برمی‌انگیزد که مادرگشانی در متن مثنوی راه بیندازد. روایت زیر به چنین رویکردی از مادرکشان مولوی اشاره دارد:

آن یکی از خشم مادر را بکشت / هم به زخم خنجر و هم زخم
مشت

آن یکی گفتش که از بدگوهری / یاد نوردی تو حق مادری ...
گفت: کاری کرد کان عار وی است / کشتمش کان خاک ستار
وی است ...

کشتم او را رستم از خون‌های خلق / نای او برّم به است از نای
خلق

نفس تست آن مادر بدخاصیت / که فساد اوست در هر ناحیت
(ص ۲۳۷ بیت‌های ۷۸۲-۷۷۶)

در مثنوی نمونه‌ی دیگری از این گونه داستان‌ها به زن
ابوالحسن خرقانی نیز منتسب می‌گردد. در این داستان مریدی
از مریدان شیخ ابوالحسن خرقانی به خانه‌ی او مراجعه می‌کند
تا شیخ را در آنجا بجوید. در این بین، همسر شیخ از شوی
خویش با تمسخر یاد می‌کند و نشانی او را به مرید نمی‌دهد و
مرید را از ملاقات با او باز می‌دارد. اما مرید مایوس نمی‌گردد و
از مردم آبادی، نشانی شیخ را جويا می‌شود. سرانجام شخص
مرید، شیخ ابوالحسن خرقانی را در بیشه‌ای می‌یابد. مابقی
ماجرای مولوی این گونه روایت می‌کند:

اندرین بود که شیخ نامدار / زود پیش افتاد بر سر شیری سوار
شیرِ غران هیزمش را می‌کشید / بر سر هیزم نشسته آن سعید
(ص ۱۱۴۷)

در این داستان نه تنها زن شیخ ابوالحسن خرقانی نقشمایه‌ای از نفس لوامه را به پیش می‌برد بل که شیر غران داستان مولوی نیز تمثیلی روشن از نفس حیوانی را به اجرا می‌گذارد. پیداست قدرت و توان نفس، شرایطی را در ذهن مولوی پیش آورده بود تا او چنین نقشی را به همان شیر غران واگذارد.

چون شیر در عرف جامعه، سلطان حیوانات شمرده می‌شود و تنها از عارفی چون ابوالحسن خرقانی برمی‌آمد که چنین شیری را اسیر نماید. اما سواری گرفتن شیخ ابوالحسن خرقانی از شیر بدان معنا است که او نفس سرکش و مقتدر خود را با تمامی اقتدار در تصرف داشت. او نه تنها شیر را به هیضم‌کشی مجبور می‌کرد بل که از سوار شدن بر آن نیز چیزی کم نمی‌گذاشت.

یونگ نیز ضمن توضیح خود از جایگاه تمثیلی شیر، "بر طبیعت عاشقانه" و "حرص و شهوت" او اصرار می‌ورزد. ۲۸ موضوعی که آشکارا با تمثیل‌گذاری بلخی از شیر همپوشانی دارد. شیرسواری شیخ ابوالحسن خرقانی در واقع چیرگی او را بر حرص و آز درونی‌اش عیان می‌سازد. در تعبیری از مولوی،

۲۸ - راز پیوند؛ پژوهشی در تجزیه و ترکیب اضداد روانی در کیمیاگری، کارل گوستاو یونگ، ترجمه‌ی پروین فرامرزی و فریدون فرامرزی، مشهد، به‌نشر، ۱۳۸۱، ص ۲۸۷.

شیخ ابوالحسن خرقانی همین حرص و آز درونی را کشته بود و از آن سواری می‌گرفت.

موضوع غلبه‌ی قهرمان حماسی بر شیر در گذارهای قهرمانی رستم و اسفندیار هم دیده می‌شود. در خوان نخست از گذارهای حماسی رستم، شیری به سراغش می‌رود. اما چون رستم را خفته دید به جنگ با رخس شتافت. رخس نیز این شیر را از پای درآورد، بدون آنکه به رستم نیازی باشد. ۲۹ اما جنگ اسفندیار با شیر در خوان دوم او اتفاق می‌افتد که او در این مرحله از گذار حماسی خود دو شیر نر و ماده را می‌کشد. ۳۰ گفتنی است که بسیاری از استوره‌های حماسی ایران، پس از پیدایی اسلام در سازه‌ای از حماسه‌های عرفانی به زندگی خویش ادامه داده‌اند.

اما مرید شیخ ابوالحسن خرقانی پس از دیدار با او، می‌خواست از چند و چون ماجرا بپرسد. شیخ که پرسش ذهن مرید خود را به خوبی می‌فهمید، پاسخ داد:

گر نه صبرم می‌کشیدی بار زن / کی کشیدی شیر نر بیگار من
(پیشین)

ابوالحسن خرقانی مدعی بود که او در مقابل ناسازگاری‌ها و آزارهای همسرش صبر و تحمل به خرج داده است تا بتواند

۲۹ - شاهنامه فردوسی: پیشین، جلد اول، ص ۲۵۶.

۳۰ - پیشین: جلد چهارم، ص ۲۵۰-۲۴۹.

ضمن آن بر نفس خویش غالب آید. چیرگی او بر نفس هم، ضمن سوار شدنش بر شیر نشانه‌گذاری می‌شد. اما جانمایی تمثیلی مولوی در مثنوی معنوی، این نشانه‌ها را به نیکی کنار هم می‌نشانند. زیبایی متن مثنوی نیز به جانمایی درست و دقیق همین نشانه‌های تمثیلی بازمی‌گردد.

قسمت‌هایی از داستان یاد شده با افسانه‌ی "زنتیپی" (گزان‌تیپ) زن سقرات همپوشانی دارد. بعید نیست که مولوی افسانه‌ی یاد شده را دستکاری کرده باشد تا ضمن فرآوری لازم، از آن تأویلی عرفانی برای شیخ ابوالحسن خرقانی بیافریند. با این همه جلال‌الدین بلخی دانسته و آگاهانه چنین نقشمایه‌ای را برای گزارشی از همسر نوح نیز تکرار می‌کند. او می‌گوید:

نوح چون بر تابه بریان ساختی / واهله بر تابه سنگ انداختی
(ص ۱۲۶۲ بیت ۴۴۷۲)

پیر قونیه نیز به اعتبار آموزه‌های امثال شیخ ابوالحسن خرقانی بود که دنیایی از نفس‌کشی را در فضای مثنوی راه می‌انداخت. او راهکارهایی را دوره می‌کرد تا به درویشان بیاموزد که چه گونه نفس خود را بکشند. سپس در این دنیای نفس‌کشی همگی ضمن سیر و سلوک عرفانی خویش، انالحق می‌گویند و نمونه‌ای کامل از خداوند آسمان قرار می‌گیرند.

جهان مولوی گونه‌هایی از جهان مطلق‌سازی کارل چاپک را پیش روی ما می‌گذارد. بازتولید مطلق‌هایی که همگی در فرآیند سیر و سلوک خود به خدا مبدل می‌گردند. چنانکه مولوی نیز در روزگاری پیش از این، از ته دل باور داشت که شمس تبریزی "نور مطلق" است و مشتاقانه می‌سرود:

شمس تبریزی که نور مطلق است / آفتاب است و ز انوار حق است

اما سروده‌هایی از این دست که مولوی انسان‌های عارف و درویش را در فضای آن بدون سایه و همانند نور مطلق می‌بیند، تنها به یک شوخی عرفانی شباهت داشت. چون چنین واگویه‌هایی از تبیین و توجیه انسان و جهان، هرگز به واقعیتی فلسفی از هستی راه نمی‌برد. موضوعی که شوربختانه افت و خیزهایش توانسته است قریب هزار و دویست سال در متن‌های عرفانی زبان فارسی دوام بیاورد.

دوگانه‌گویی سعدی از درویشی

در ادبیات درویشی جاپای ماندگار و محکمی از ادبیات چوپانی نیز دیده می‌شود. خرقة پوشی درویشان تنها نمونه‌ای کوچک از همین جاپاها را رو می‌کند. چون جنس این خرقة از پشم گوسفند یا دیگر چهارپایان است. نوعی تولید چوپانی که سرآخر به بازار شهرنشینان راه می‌یافت. چنانکه برخی از مورخان، نام صوفی را به پوششی پشمینه چون خرقة پیوند می‌زنند. ترکیب دستوری صوفی پشمینه پوش هم در شعر بسیاری از شاعران عارف ما به کار رفته است.

جدای از این، پوستین پوشی نیز در میان درویشان و صوفیان راه یافته بود. بسیاری از ایشان نه تنها پوستینی بر تن می‌کردند بل که زیراندازی نیز از پوست چهارپایان برای خود فراهم می‌دیدند. انگار انسان با جماعتی از چوپانان سر و کار دارد. در ادبیات درویشی هم مستندات خوبی از این ماجرا انعکاس می‌یابد.

در ادبیات درویشی همچنین از رقعه پوشی یا دلق مرقع نیز سخن می‌گویند. در اینجا هم پارچه‌های رنگین و پاره‌ای را به هم وصله و پینه می‌کردند. به عبارتی دیگر، درویشان و صوفیان از پارچه‌های دور ریختنی مردم عادی جامعه برای خویش پوششی چند تکه و رنگین فراهم می‌دیدند.

در انتساب نفس انسان‌ها به گروه‌هایی از حیوانات هم می‌توان کارکردی از ادبیات چوپانی را مشاهده کرد. با همین نگاه است که کارکرد منفی نمونه‌هایی از نفس حیوانی (بهیمی) در ادبیات درویشی باب شد. چون ویژگی‌های رفتاری هر حیوانی را برای ضعف‌های شخصیتی یا خصلتی انسان‌ها تمثیل می‌گذاشتند.

حتا پرندگان نیز از این تمثیل‌گذاری عارفانه بر کنار نمی‌ماندند. چنانکه نمونه‌ای روشن از آن را عطار در سرودن داستان سیمرغ خود به کار می‌گیرد. در سرودن منطق‌الطیر جدای پرندگان سالک، حتا سگ و خوک هم جایگاه تمثیلی روشنی را برای عطار پر می‌کند. مولوی نیز از کاربرد تمثیلی مرغان و حیوانات در فرآوری متن مثنوی وانمی‌ماند. اما همه‌ی این واگویه‌های تمثیلی، وجه مشترکی را برای عارف و درویش به پیش می‌بردند که در فرآیند چنین آموزه‌هایی بتوانند نفس خویش را بکشند.

کشتن نفس برای سعدی (۶۱۵-۶۹۲ق.) هم همانند عطار و مولوی بخشی پایدار از آموزه‌های درویشی شمرده می‌شد. چون سعدی در نوشته‌ها و سروده‌هایش خیلی جانبدارانه از درویشان سخن می‌گوید. او در این راه تا آنجا پیش می‌رود که باب دوم گلستان، "در اخلاق درویشان" نام گرفته است. کاربرد عنوان شیخ برای سعدی هم از خرقة‌پوشی و حضورش در حلقه‌ی درویشان حکایت دارد.

جدای از همه‌ی این‌ها، او عملکرد مثبت درویشان را میزانی بدون تغییر برای سنجش رفتار شاهان زمانه‌اش می‌گذارد. انگار قرار است در مدینه‌ی فاضله‌ی او تنها درویشان بر کرسی شاه و حاکم بنشینند.

چنانکه بسیاری از پندهای انتزاعی کتاب نصیحة‌الملوک او نیز به نمونه‌برداری اخلاقی شاهان از رفتار درویشان برمی‌گردد. سعدی می‌خواست که شاهان را در سازه‌هایی از رفتار آیینی همین درویشان تربیت نماید. همچنین آرزویی را در دل می‌پروراند که حاکمان زمانه بدون چون و چرا به عنوان کارگزارانی برای درویشان عمل کنند. حتا در همان پند نخست کتاب نصیحة‌الملوک می‌نویسد: "پادشاهانی که مشفق درویشانند، نگهبان ملک و دولت خویشانند" ۳۱.

در پند دوم از همین کتاب نیز او به شاهان زمانه‌اش چنان توصیه می‌کند که "به شب بر در حق‌گدایی کنند و به روز بر سر خلق پادشاهی" (پیشین).

اما تجربه‌های تاریخی، واقعیت‌های دیگری را پیش روی انسان می‌گذارد. پیداست که سعدی قصد داشت تا حاکمان زمانه‌اش را از خداوندی موهوم بترساند. چون به ظاهر با این راهکار

۳۱ - کلیات سعدی با اسفاده از نسخه‌ی تصحیح شده‌ی محمدعلی فروغی، مقدمه از عباس اقبال، تهران، اقبال، چاپ هفتم، نصیحة‌الملوک، ص ۴.

تصنعی و ساختگی، ایشان را از ظلم نسبت به توده‌های عادی مردم باز می‌داشت.

او در همین راستا سلطان محمود را مثال می‌زند و در خصوص عملکرد مثبت او می‌نویسد: "سلطان محمود سبکتکین رحمه‌الله علیه همین که شب درآمدی، جامه‌ی شاهی به در کردی و خرقه‌ی درویشی درپوشیدی و به درگاه حق سر بر زمین نهادی" (پیشین).

آموزه‌های مساوات‌طلبانه‌ی درویشی برای سعدی دست‌آویز محکمی قرار می‌گیرد تا او دانسته یا نادانسته به انکار جانمایی طبقات در جامعه برخیزد. چون جایگاه طبقاتی و فرادستی شاه را در جایی از باور خویش به حساب نمی‌آورد. آن وقت جابه‌جایی طبقات اجتماعی را بهانه می‌گذارد تا درویش او جایگاهی از همان کرسی شاه و حاکم را پر کند. او وجاهت شاه را نیز سرانجام در آن می‌بیند که شاه از درویشان جامعه پیروی نماید.

در نوشته‌های سعدی، درویشان چوپانانی نموده می‌شوند که همگی آرزوی بازگشت به حرفه‌ی نخست خود در مراتع بیرون از شهر را در سر می‌پروراندند. حرفه‌ای که در فضای عملیاتی شدن آن، زمین و مرتع در مالکیت عموم چوپانان قرار می‌گرفت. حتا در محیط زیست انسان‌های آن، موضوع مالکیت شخصی، از محدوده‌ی ملزومات فردی آدم‌ها چیزی فراتر نمی‌رفت.

تازه چوپانان، همین ملزومات فردی را نیز چه بسا وقف همکارانشان می‌کردند. تا جایی که کاستی‌های زندگی شهری هرگز به فضای چنین حرفه‌ای راه نمی‌یافت. نوعی کمون ابتدایی که در محیط آن تنها مالکیت بر گله‌هایی از حیوانات باب بود.

اما چنین چوپانانی را همواره گروه‌هایی از حیوانات وحشی تهدید می‌نمودند. همان حیواناتی که در عرفان به عنوان نمونه‌هایی از نفس بهیمی نقش می‌آفرینند. چوپانان برای رهایی از چنین حیواناتی تدبیری هم می‌اندیشدند. در عرفان، تدبیرهایی از این دست به عنوان راهکارهایی مطمئن برای مبارزه با نفس درآمده‌اند.

درویشان همواره از دو وسیله‌ی شخصی به نام‌های تبرزین و کشکول سود می‌بردند. درویش می‌توانست آنچه را که گدایی می‌کرد در کشکول خود بریزد. اما تبرزین بیش از همه وسیله-ای دفاعی و شخصی می‌نماید. انگار چوپانی بخواهد به اتکای آن به جنگ حیوانات مزاحم بشتابد. همان گونه که اکنون چوپانان نمونه‌ای از آن را با چوبدستی یا عصای خود به پیش می‌برند.

به نظر می‌رسد نقشمایه‌ای از سربازان تبرزین به دست ایران باستان را به آیین درویشان برگردانده‌اند. با این همه، درویش هرگز با کسی جنگ نداشت. همان طور که چوپان نیز چنین

هدفی را به پیش می‌برد. پیداست که کشکول و تبرزین تنها می‌توانند به عنوان نمادی باقی مانده از سنت‌های پیشین برای درویش نقش بیافرینند.

چنین موضوعی شرایطی آماده می‌کند تا عارف و صوفی همانند درویش همه‌ی انسان‌ها را در قد و قواره‌ای از وحوش ببیند که در زمانه‌ای پیش از این، گوسفندان را می‌دریدند. درویشان ضمن نمونه‌برداری تاریخی از رفتار چوپانان، بسیاری از باورهای ایشان را نیز به آیین خویش کشانده‌اند. آیینی که در آن مال و ثروت چندان ارزشی نمی‌یابد و همگی گونه‌هایی از برادری و برابری را در هنجارهای شخصی خویش هدف می‌گذارند. سعدی نیز در نوشته‌های خویش نمی‌تواند از تأثیرپذیری چنین آیین‌هایی بر کنار بماند.

اما در حکایت بالا، سعدی چنانی از رفتار درویشانه‌ی سلطان محمود سخن می‌گوید که انگار با چشمانش چنین صحنه‌هایی از تاریخ را نظاره کرده است. گفتنی است که بسیاری از شاعران زبان فارسی به خصوص عطار، مولوی و سعدی شخصیت قدیس‌مآبانه‌ای را به سلطان محمود می‌بخشند که چنین شخصیتی از این سلطان غزنوی، هرگز با واقعیت‌های تاریخی کنار نمی‌آید. خرّقه‌ی درویشی پوشیدن سلطان محمود نیز یکی از همین روایت‌های جعلی و ساختگی است که سعدی اجرای آیینی آن را به او نسبت می‌دهد.

ناگفته نماند که در آن زمان، طبق سنتی از درویشان، هرگز کسی حق نداشت خودسرانه خرجه بپوشد. مریدان همگی خرجه‌ی خود را طبق رسم و آیینی مشخص از شیخ دریافت می‌کردند. چنین مریدانی به طور مداوم در خانقاه‌ها تحت نظر شیخ یا پیر به سر می‌بردند و گزارش سیر و سلوک خود را نیز به همین شیخ و پیر می‌دادند. کاری که به طور حتم از سلطان محمود و از هیچ سلطان دیگری بر نمی‌آمد.

سعدی تنها آرزوهایش را در روایت‌هایی از این دست می‌گنجاند. او چاره‌ای غیر از این نمی‌دید که شاید بتواند با همین روایت‌های مجعول، حاکمان زمانه را اندکی بترساند و لابد بر سر عقل بیاورد. او چاره‌ای غیر این سراغ نداشت. گاهی نیز در خصوص نصیحت به شاهان، لحن تندتری را برمی‌گزید. چنانکه نمونه‌ای روشن از آن در مثنوی زیر انعکاس می‌یابد:

حرامش باد بدعهدِ بداندیش / شکم پر کردن از پهلوی درویش
 شکم پُر زهرِ مارش باد و کژدم / که راحت خواهد اندر رنج
 مردم

روا دارد کسی با ناتوان زور؟ / کبوتر دانه خواهد هرگز از مور؟
 (پیشین: مثنویات، ص ۱۶۵)

در بیت‌های بالا به طور حتم مخاطب او کسانی جز حاکمان و ثروتمندان نمی‌توانند باشند. در عین حال، در مقابل ظلم و ستم عمومی، کاری جز نفرین و لعنت از شاعری چون سعدی

ساخته نبود. او نیز به ناچار نفرین خود را حواله‌ی چنین افراد توانگری می‌کرد.

لازم به یادآوری است که امروزه نیز در عرف عمومی واژه‌ی درویش معنایی از گدا و فقیر را پُر می‌کند. مترادف بودن واژه‌ی درویش با گدا و فقیر از آنجا ناشی می‌گردد که درویشان بنا به رسمی آیینی همواره به گدایی روی می‌آوردند. حتا بین گروه‌های پرشماری از ایشان پدیده‌ی فقر و فلاکت چنانی قداست داشت که بر خود می‌بالیدند.

پیش از این گفته شد که سعدی از محمد غزالی با عنوان "امام مرشد محمد غزالی" یاد می‌کند. ۳۲ چنین موضوعی از نفوذ غزالی در نظامیه‌ی بغداد حکایت داشت. جایی که سعدی دوره‌ای از زندگانی خود را در آن به سر آورده بود. بی‌دلیل نیست که نفوذ کلام غزالی را در بسیاری از پند و اندرزهای سعدی می‌توان سراغ گرفت. حتا چارچوب‌های اخلاقی سعدی همان چارچوب‌هایی است که غزالی زمانی پیش از سعدی آن‌ها را توصیه می‌کرد.

سعدی جدای از غزالی، از شیخ شهاب‌الدین ابوحفص عمر سهروردی (فوت ۶۳۲ق؟) نیز به عنوان "مرشد" نام می‌برد. سهروردی در قرن هفتم قمری از درویشان و مرشدان پرآوازه‌ی نظامیه‌ی بغداد شمرده می‌شد. او نیز همانند غزالی جایگاهی از

استاد درویشی و اخلاق را برای سعدی پر می‌کرد. سعدی در باب دوم بوستان روایتی از او را این گونه نقل می‌کند:
 مرا شیخ دانای مرشد شهاب / دو اندرز فرمود بر روی آب
 یکی آنکه در جمع، بدبین مباش / دوم اینکه در نفس، خودبین
 مباش ۳۳

سعدی در اندرزهای مرشد خود شهاب‌الدین عمر سهروردی بر خودبین نبودن انسان‌ها اصرار می‌ورزد و آن را دلیل می‌آورد تا آدم‌ها بتوانند از روی آب عبور نمایند. شیخ شیراز در واقع قصد داشت تا ضمن روایت خود، کرامت شیخ یاد شده را نیز تحسین کند. همان شیخی که در زمان تحصیل یا تدریس سعدی در نظامیه‌ی بغداد استادی برای او شمرده می‌شد. در منابع عرفانی زبان فارسی عبور از روی آب را به بسیاری از عارفان نسبت داده‌اند. چنانکه سعدی نیز اجرای چنین رسمی را به پای مرشد خویش شیخ شهاب‌الدین می‌نویسد.

در استوره‌های حماسی نیز گذر از آب را یکی از مراحل گذار قهرمان به شمار می‌آورند. چنانکه خوان دوم از گذارهای هفت‌گانه‌ی رستم، به گذر از آب اختصاص می‌یابد. ۳۴ اما اسفندیار چنین مرحله‌ای از گذار را در خوان هفتم به سر می‌آورد. فردوسی عنوان این خوان از خوان‌های هفت‌گانه‌ی گذار

۳۳ - پیشین: بوستان، ص ۷۵ (توضیح حاشیه‌ی کتاب).

۳۴ - شاهنامه‌ی فردوسی: پیشین، جلد اول ص ۲۵۷.

او را، "گذشتن اسفندیار از رود و کشتن گرگسار" نام نهاده است. ۳۵

نظامیه‌ی بغداد از همان ابتدای تأسیس خود جایگاهی از خانقاه را نیز برای شاگردانش پر می‌کرد. صوفیان در همین مکان آموزه‌هایی را که از استادان خویش می‌آموختند، عملیاتی می‌کردند و به اجرا می‌گذاشتند. سعدی هم در بوستان، مستندی غیر قابل انکار از آن را با خواننده‌اش در میان می‌گذارد. او می‌گوید:

مرا در نظامیه ادرار بود / شب و روز تلقین و تکرار بود (پیشین، ص ۱۸۸)

بدون تردید، تلقین و تکرار بخش‌های عمده‌ای از آموزش‌های عملی مریدان را پوشش می‌داد. آنان بدون استثنا به گوشه‌ای می‌خزیدند و در تنهایی خود شبانه‌روز واژه‌های الله و هو را تکرار می‌کردند. چون قرار بود که ضمن تکرار و تلقین همین الله و هو، خلسه‌های درویشانه به سراغ مرید بیاید. رفتاری موهوم که سرآخر در فضایی از "حیرت" به حال و وجدی بیمارگونه راه می‌یافت.

در همسویی و همنوایی با ادبیات درویشی، سعدی غزلی هم با ردیف درویشان دارد. او در مطلع همین غزل می‌گوید:

خلاف راستی باشد خلاف رأی درویشان / بنه گر همتی داری
 سری در پای درویشان (غزلیات عرفانی، ص ۱۱۲)
 چون سعدی جامعه‌ای را ارج می‌گذارد و می‌پسندد که در آن
 هرگز بر خلاف رأی درویشان عملی انجام نشود. چراکه همین
 درویشان سنجه‌ای محکم برای شناخت راستی و درستی قرار
 می‌گیرند. پس تنها حکومتی می‌تواند رضایت خاطر سعدی را
 تأمین نماید که در نهایت کرسی‌های مدیریتی آن را به همین
 درویشان بسپارند.

ناگفته نماند که محمدعلی فروغی خواندن غزل‌های عاشقانه‌ی
 سعدی را برای جوانان امری غیر اخلاقی می‌پنداشت. او بخش
 کوچکی از این غزل‌ها را که اغلب به پند و نصیحت اختصاص
 داشت، از مابقی آن‌ها جدا نمود و عنوان "غزلیات عرفانی" را
 برای آن برگزید. فروغی غزل بالا را نیز در همین گروه از غزل-
 های سعدی جا زد. چون درونمایه‌ی آن، از پند و اندرز چیزی
 فراتر نمی‌رود.

باب هفتم گلستان، عنوان "در تأثیر تربیت" را به همراه دارد.
 حکایتی از این باب گلستان به "فقیره‌ی درویشی" اختصاص
 می‌یابد که حامله است. او نذر می‌کند که: "اگر خدای عزّ و
 جلّ مرا پسری دهد، جز این خرّقه که پوشیده دارم، هرچه
 ملک من است ایثار درویشان کنم" (پیشین: گلستان،
 ص ۱۶۶).

از متن بالا چنان برمی‌آید که در زمانه‌ی سعدی گروه‌هایی از زنان نیز به جماعت درویشان می‌پیوستند. بدون شک آنان نمونه‌ای از زندگی عرفانی رابعه را به پیش می‌بردند. افسانه‌های فراوانی از زندگانی رابعه در سروده‌های عطار و مولوی نیز دیده می‌شود. سعدی از سویی کاربرد واژه‌ی فقیره را برای این زن حامله مناسب می‌بیند تا واژه‌ی فقیر مترادف و شناسه‌ای برای درویش قرار گیرد. موضوعی که از متن‌های درویشی زبان عربی به زبان فارسی راه یافته است.

در عین حال، از روایت یاد شده برمی‌آید که بسیاری از زنان درویش، توانگرانی بودند که از ثروت و دارایی چیزی کم نداشتند. چنانکه در این داستان، زن به داشتن خرّقه‌ی خود رضایت می‌دهد و همه‌ی دارایی‌اش را به درویشان می‌بخشد تا خرج سفره‌ی ایشان شود.

رسم سفره انداختن برای درویشان نیز در آن زمان رسمی عمومی شمرده می‌شد. انگار بخواهند در فرآیند آن، نمونه‌ای از کمون‌های نخستین را نشانه بگذارند. در این گونه از نمایش-های کمونی همواره آموزه‌هایی از آیین درویشی را دنبال می‌کردند تا هدف‌هایی همچون شعار "برادری و برابری" را به پیش ببرند.

قهرمان زن این داستان، تنها به داشتن خرّقه‌ی خود کفایت می‌کند. چون می‌خواهد به آیین درویشی وفادار باقی بماند. اما پسرش در نهایت به فساد می‌گراید. چنانکه سعدی در خصوص

همین پسر می‌نویسد: "گفتند به زندان شحنه در است. سبب پرسیدم. کسی گفت: پسرش خمر خورده است و عربده کرده است و خون کسی ریخته و خود از میان گریخته ... " (پیشین).

انداختن سفره‌های همگانی نیز بخشی از رسم‌های درویشی را پوشش می‌داد. همچنان که درویش حامله در داستان یاد شده نیز چنین هدفی را به پیش می‌برد. درویشان پس از برگزاری مراسم آیینی خویش، دور چنین سفره‌هایی گرد می‌آمدند تا غذای رایگان بخورند.

چنین رسمی امروزه ماندگاری خود را در عزاداری شیعیان حفظ نموده است. در این گونه از عزاداری‌ها، سینه‌زنان یا زنجیرزنان بدون استثنا به دور چنین سفره‌ای جمع می‌شوند تا همگی از غذای نذری آن بخورند. امروزه آدم‌هایی هستند که "بانی خیر" نام می‌گیرند و در برگزاری چنین رسم‌هایی تسهیلگری لازم به عمل می‌آورند.

هرچند سعدی از چنین روایتی آموزه‌های تربیتی خود را بیرون می‌کشد، ولی از آن نتیجه‌ی دیگری نیز پیش روی مخاطب قرار می‌گیرد. چون روایت یاد شده سویه‌هایی از محقق نشدن نذر درویش را هم رو می‌کند. چنانکه نتیجه‌ی آن فرزندی می‌شود که سرانجام با هیچ اصلی از اخلاق عمومی همسویی نشان نمی‌دهد. همان موضوعی که ضمن تناقض در رفتار و دوگانگی

در گفتار، از نگاه سعدی دور می‌ماند. متأسفانه سعدی در این حکایت، تربیت‌ناپذیری برخی از انسان‌ها را اصل قرار می‌دهد. موضوعی که پذیرش آن هرگز با تعلیم و تربیت جدید سازگاری نشان نمی‌دهد.

شیخ شیراز ضمن حکایتی از باب دوم گلستان ویژگی‌های بیش‌تری را از آیین درویشی رو می‌کند. او در حکایتی از همین باب می‌گوید: "پادشاهی به دیده‌ی استحقار در طایفه‌ی درویشان نظر کرد" (ص ۸۲). از این حکایت برمی‌آید که درویشان صف‌بندی روشنی را در مقابل شاهان زمانه تشکیل داده بودند. کاربرد ترکیب "طایفه‌ی درویشان" هم حقیقتی غیر قابل انکار را پیش روی ما می‌گذارد که آنان علی‌رغم اختلاف سلیقه‌های درونی خود، طیف اجتماعی متشکل و همگونی را تشکیل می‌دادند.

بدون تردید گسترش هدفمند اما بی‌رویه‌ی خانقاه‌ها در این خصوص تسهیلگری لازم به عمل می‌آورد. پدیده‌ی وقف هم به نفوذ و حضور چنین عملکردی یاری می‌رسانید. حتا فئودال‌ها و حاکمان محلی نیز ضمن مسابقه‌ای اعلام نشده در این راه چیزی فرو نمی‌گذاشتند. چون از سوی همین گروه‌های توانگر خانقاه‌هایی ساخته می‌شد و سپس وقف می‌گردید. خورد و خوراک درویشان را نیز همین افراد ثروتمند تأمین می‌نمودند. اما شخص درویش ضمن حکایت بالا به شاه پاسخ می‌دهد: "ما در این دنیا به جیش از تو کم‌تریم و به عیش خوش‌تر و به

مرگ برابر و به قیامت به‌تر" (پیشین). چون در نگاه سعدی بهشت خداوند تنها به درویشان اختصاص می‌یابد، در حالی شاهان به تمامی در جهنم او جانمایی می‌شوند.

سعدی در ادامه‌ی همین داستان، شناسه‌هایی اینچنین از درویشان به دست می‌دهد: "ظاهر درویشی جامه‌ی ژنده است و موی سترده و حقیقت آن دل زنده و نفس مرده". جامه‌ی ژنده یا دلق همان خرقه‌ای است که درویشان بدون استثنا آن را در بر می‌کردند. اما موی‌های تراشیده را همیشه در ادبیات درویشی به گروه‌هایی از قلندران نسبت داده‌اند.

پیداست که در نگاه سعدی قلندران چنانی با درویشان و صوفیان آمیخته بودند که فاصله‌گذاری بین ایشان امری ناممکن می‌نمود. سعدی همچنین درویشان را با نفسی مرده می‌شناسد و درهمین راستا حتا توضیح می‌دهد که: "طریق درویشان ذکر است و شکر و خدمت و طاعت و ایثار و قناعت و توحید و توکل و تسلیم و تحمل" (در اخلاق درویشان، ص ۸۳).

بسیاری از عارفان نیز چنین شناسه‌هایی را برای درویشان و صوفیان به کار گرفته‌اند. داستانی هم با موضوع و درونمایه‌ی "تسلیم و تحمل" در همان فصل از اخلاق درویشان گلستان انعکاس یافته است.

در این داستان گروه‌هایی از "رندان" درویشان را کتک می‌زنند و از خود می‌رنجانند. درویشان نیز ماجرا را با "پیر طریقت" در میان می‌گذارند. ولی او در پاسخ مریدان خود می‌گوید: "ای فرزندی، خرقة‌ی درویشان جامه‌ی رضاست. هر که در این کسوت تحمل بی‌مرادی نکند، مدعی‌ست و خرقة بر او حرام" (ص ۷۹).

بدون تردید در زمانه‌ی سعدی اختلافات درونی درویشان نیز کم نبود. در متن بالا هم روایتی گویا و روشن از همین اختلافات درونی بازتاب می‌یابد. در بروز چنین اختلافاتی گروه‌های مستقلی نیز میان درویشان پا می‌گرفت که ضمن ناسازگاری با هم، جریان فکری و سلیقه‌ی شخصی خود را به پیش می‌بردند. تا جایی که از کتکاری و هتک حرمت همدیگر نیز چیزی فرو نمی‌گذاشتند.

واژه‌ی رند به طور عادی به گروه‌های اوباش شهری اطلاق می‌گردد. همین اوباش شهری مشرب فکری مشخصی را دنبال نمی‌کردند و همیشه رفتاری چندگانه را به پیش می‌بردند. حتا ظاهر و باطن ناهمسازی را به نمایش می‌گذاشتند. آنان بنا به حرفه‌ی خویش در پوشش هر فرقه‌ای به سر می‌بردند. حضور ایشان در طیف درویشان هم امری عادی به نظر می‌رسید.

خور و خواب رایگان خانقاه‌ها شرایطی را آماده می‌کرد تا بسیاری از بی‌خانمان شهری زیستن در فضای خانقاه‌ها را امری مغتنم بشمارند. اما تجمع چنین گروه‌های ناهمگونی در فضای

عمومی خانقاه‌ها به ناسازگاری بین این گروه‌ها دامن می‌زد. کتکاری و فحاشی ایشان نسبت به همدیگر، تنها نمونه‌ای کوچک از همین بدهنجاری‌ها را در دیدرس ما می‌گذارد. بدهنجاری‌هایی که سعدی از انعکاس آسیب‌های آن در حکایت خویش چیزی فرو نمی‌گذارد.

سعدی از ویژگی‌های اخلاقی درویشان، موضوع دیگری را هم تبلیغ می‌کند. او باوری را پیش می‌کشد که درویشان هرگز مالی از خود نداشتند و اموالشان را بدون استثنا به دیگران وقف می‌نمودند. بر این اساس، درویشی از خانه‌ی یکی از دوستان خود، گلیمش را دزدید. حاکم هم دستور داد که دستش را ببرند. اما صاحب گلیم به دفاع از دوستش برخاست و گفت: "هرچه درویشان را است، وقف محتاجان است" (ص ۶۱).

در نمونه‌ی دیگری از همین گونه روایت‌ها، دزدی نیز وارد خانه‌ی درویشی شد و چیزی نیافت. ولی درویش گلیمی را که بر آن خفته بود به دزد بخشید (ص ۵۴). این داستان را عبید و بسیاری از شاعران دیگر هم به عنوان طنز و شوخی ذکر کرده‌اند. ولی سعدی از روایت آن تأویلی اخلاقی به دست می‌دهد. در گلستان تصویرهای دیگری نیز از دزد ارایه می‌شود که ضمن یکی از آن‌ها، دزدی به صورت درویش درمی‌آید. سعدی حکایت این دزد درویش‌نما را این گونه به پایان می‌رساند: "روزی تا به شب رفته بودیم و شبانگه به پای حصار خفته، که

دزد بی توفیق ابریق برداشت که به طهارت می رود و به غارت می رفت" (ص ۵۵).

بخش‌هایی از حکایت‌های سعدی در خصوص درویشان، به تقابل هرچه بیش‌تر ایشان با پادشاهان دامن می‌زند. در یکی از همین حکایت‌ها، پادشاهی را به خواب می‌بینند که او در بهشت به سر می‌برد، اما درویشی را به خواب دیدند که در جهنم سکنا داشت. به عبارتی روشن، سعدی اندیشه‌ای را تبلیغ می‌کرد که جهنم را برای شاهان ساخته‌اند و بهشت تنها به مردمانی از درویشان اختصاص می‌یابد.

در حکایت یاد شده بنا به ضرورت‌های پیش آمده، چنین سنت و عرفی را به نفع شاهان تغییر می‌دهند. سعدی در این روایت می‌گوید، عده‌ای علت چنین ماجرابی را جویا شدند که گفته شد: "این پادشاه به ازادت درویشان به بهشت اندر است، و این پارسا به تقرب پادشاهان در دوزخ" (ص ۶۱).

در خصوص تقرب درویشان به شاهان، حکایت دیگری هم در گلستان دیده می‌شود. در این حکایت زاهدی مهمان پادشاهی بود که به تظاهر غذا اندک خورد، ولی نمازش را خیلی طولانی به جا آورد (ص ۵۶). راهکاری ریاکارانه که بسیاری از درویشان متظاهر هرگز از کاربرد آن جا نمی‌ماندند. چنانکه سعدی نیز ضمن روایت چنین داستانی بر دردی اجتماعی انگشت می‌گذارد. چون ضمن آن افرادی از درویشان سر سفره‌ی حاکم می‌نشینند و از تظاهر و مردم فریبی چیزی کوتاهی نمی‌کنند.

در زمانه‌ی سعدی ادبیات درویشی بر بسیاری از حوزه‌های فکری جامعه چیرگی کامل داشت. چنانکه اکثر شاعران قرن هفتم هجری گونه‌هایی روشنی از همین ادبیات خانقاهی را تبلیغ می‌کردند. اما نمونه‌های رادیکال‌تری نیز از همین ادبیات باب شد که نویسندگان آن بر پایه‌ی دلیل‌های مشخصی در خفا به سر می‌بردند. امروزه برای چنین نوعی از ادبیات نام ادبیات زیرزمینی را برگزیده‌اند. ادبیاتی که بنا به چالش خود با حکومتیان اجازه‌ی زیست رسمی و قانونی نمی‌یابد. در همین راستا، سعدی نیز در حکایتی می‌گوید: "بزرگی را پرسیدم از سیرتِ اخوان صفا" (ص ۸۰).

در این عبارتِ مجمل و کوتاه، سعدی خود را به نادانی می‌زند، بدون آنکه نادان باشد. او در عین حال دوست دارد که از تبلیغ باورهای "اخوان صفا" چیزی کم نگذارد. اما می‌ترسد که مبادا به طور مستقیم اندیشه‌های ایشان را تبلیغ نماید.

گروه اخوان صفا از قرن چهارم قمری در محدوده‌ای از سرزمین‌های فلات ایران و حاشیه‌های غربی آن بالیدند و رشد یافتند. آنان آثار فیلسوفان یونانی را ترجمه می‌کردند و در ترویج فلسفه و دانش یونانیان چیزی کم نمی‌گذاشتند. اخوان صفا به دلیل اینکه به کفر و زندقه متهم نگردند از آوردن نامشان بر جلد این گونه از کتاب‌ها پرهیز می‌کردند.

پرسش سعدی در این حکایت خیلی هم زیرکانه طرح می‌گردد. چون او خود را به نادانی می‌زند تا در صورت لزوم خود را از هرگونه اتهامی وارهاند. اما "بزرگ" یاد شده در داستان سعدی، پرسش او را این گونه پاسخ می‌دهد: "کمینه آنکه مراد خاطر یاران بر مصالح خویش مقدم دارد" (پیشین).

پیداست که سعدی چنین آموزه‌ای کلی و موجز از اخوان صفا را در سامانه‌ای از اخلاق درویشان زمانه نشان می‌جوید. چون می‌خواهد درویشان دوران او نیز "خاطر یاران" را بر "مصالح خویش" مقدم بشمارند. نوعی از کمونیسم اخلاقی خام که سعدی هنجارهای اجتماعی آن را فقط در سامانه‌ای از رفتار درویشان سراغ می‌گیرد. گفتنی است که شعار "برادری و برابری" شعار شناخته شده‌ای برای اخوان صفا شمرده می‌شد. شعاری که همچنان بدون استثنا تا زمانه‌ی ما نیز دوام آورده است.

گفته شد که پدیده‌ی کرامت بخشی پایدار از رفتارهای درویشان را پوشش می‌داد. درویشان ادعایی را پیش می‌کشیدند که بر اساس سیر و سلوک خود به گونه‌هایی از کرامت ماورای طبیعی دست یافته‌اند. بلوف‌هایی که هرگز با واقعیت‌های برآمده از حس و تجربه‌ی انسان‌ها سازگاری نشان نمی‌داد. عطار و مولوی در ساخت و پرداخت کرامت صوفیان و درویشان سنگ تمام گذاشته‌اند. آنان هر دو عقل فلسفی را از

خود پس می‌رانند تا بتوانند به کرامت‌هایی از این نوع وجهت اجتماعی ببخشند.

چنانکه در گستره‌ی ادبیات درویشی هزاران کرامت از افرادی چون بایزید، جنید، شبلی، رابعه، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید و ابراهیم ادهم نقل می‌گردد که نمی‌توان جایگاهی علمی و عملی برای آن‌ها دست و پا کرد. ولی عرفان و درویشی بر سازه‌های ناساز از همین کرامت‌های وهم‌آمیز بنا شده است. تا جایی که نفی این کرامت‌ها به راحتی می‌تواند به نفی همیشگی عرفان و درویشی بینجامد.

در داستانی از گلستان "یکی از صلحای لبنان که مقامات او در دیار عرب مذکور بود و کرامات مشهور" (ص ۵۸)، نقش می‌آفریند. او در مسجد جامع دمشق وارد شد و خواست بر کنار برکه‌ای طهارت بگیرد. اما داخل همان برکه افتاد و با زحمت از آن رهایی یافت. کسی از او پرسید: "یاد دارم که شیخ به روی دریای مغرب برفت و قدمش تر نشد. امروز چه حالت بود که در این قامتی آب از هلاک چیزی نماند؟" (پیشین).

اما شیخ یاد شده در پاسخ چیزی کم نیاورد و جواب داد: محمد نیز گاهی با جبرئیل و میکائیل مشغول بود و گاهی هم با زنان خویش حفصه و زینب (نقل به مضمون).

بدون تردید روایت چنین داستانی از سوی سعدی از واقعیتی رمزگشایی می‌کند که سعدی خود نیز نسبت به بسیاری از

کرامت‌های درویشان زمانه‌اش ناباور باقی مانده بود. چنانکه تناقض در رفتار و گفتار شیخ یاد شده را ضمن گزارش خویش افشا می‌کند و به چالش می‌گیرد. شیخی که ادعا داشت از روی آب رد می‌شود، اما خیلی راحت سر خورد و به درون برکه افتاد.

گفتنی است که موضوع راه رفتن روی آب دریا را در روایت‌هایی از کرامت بسیاری از عارفان آورده‌اند. ولی سعدی ضمن رویکردی عقلانی و تجربی بر خلاف آن رأی می‌دهد. انگار داستانی برآمده از وهم و خیال آدم‌ها را به سخره می‌گیرد و آن را به دور می‌ریزد.

با این همه هرچند نمونه‌هایی از کرامت عارفان و درویشان در حکایت‌های سعدی نیز دیده می‌شود، ولی باور عمومی سعدی به چنین پدیده‌ای، هرگز به اندازه‌ی عطار و مولوی نیست. چون او در نهایت دریافته بود که راه و رسم درویشی به فساد گراییده است. چنانکه ضمن جانبداری از باور درویشی به اجرای بدون چون و چرای رسم- آیین‌های آن چندان تعصبی به خرج نمی‌داد.

نمونه‌ای از همین باور حتا در حکایت دیگری از گلستان نیز دیده می‌شود که او ضمن آن می‌گوید: "یکی را از مشایخ شام پرسیدند از حقیقت تصوف. گفت: پیش از این طایفه‌ای در جهان بودند به صورت پریشان و به معنی جمع، اکنون جماعتی هستند به صورت جمع و به معنی پریشان" (ص ۶۷).

همین پریشانی درویشان در "معنا" چیزی نیست جز همان فساد و تزویری که سعدی نیز کم و بیش از آن سخن می‌گوید. او روشنگری از چنین پدیده‌ی فریب‌کارانه‌ای را به نهایت می‌رساند تا پرهیز خود را از آسیب‌های اخلاقی و اجتماعی آن به نمایش بگذارد.

سعدی در باب دوم بوستان حکایتی را آورده است که کسانی مضمون آن را دلیلی بر ملاقات او با مولوی در قونیه می‌دانند. حکایت سعدی این‌گونه آغاز می‌شود:

شنیدم که مردی است پاکیزه بوم / شناسا و رهرو در اقصای
روم

من و چند سیاح صحرانورد / برفتیم قاصد به دیدار مرد
سر و چشم هر یک ببوسید و دست / به تمکین و عزت نشاند و
نشست

زرش دیدم و زرع و شاگرد و رخت / ولی بی‌مروت چو بی‌بر
درخت

به لطف و سخن گرم‌رو مرد بود / ولی دیگدانش عجب سرد بود
(پیشین: بوستان، ص ۸۴)

سعدی در این روایت خود از مولانا، چیزی از تعریف او فرو نمی‌گذارد، اما او را درختی بی‌بری می‌بیند که به مهمانانش هیچ توجهی به عمل نمی‌آورد. چنانکه موضوع "دیگدان سرد" مولوی تعریضی روشن از سوی سعدی قرار می‌گیرد.

همچنین سعدی در این روایت بوسه‌های مولانا را جایی به حساب نمی‌آورد. چون مدعی است که درویش بیش از همه به توشه و غذا نیاز دارد نه بوسه. یکی از همراهان سعدی نیز بر چنین موضوعی پای می‌فشارد. شیخ شیراز گفته‌های او را این گونه در متن حکایتش آورده است:

مرا بوسه گفتا به تصحیف ده / که درویش را توشه از بوسه به
به خدمت منه دست بر کفش من / مرا نان ده و کفش بر سر
بزن ...

کرامت جوانمردی و نان دهی است / مقالات بی‌هوده طبل تهی
است (پیشین: ص ۸۵-۸۴)

در ابیات بالا شناسه‌های واقع‌بینانه‌تری از سعدی در خصوص درویشی رو می‌شود که با شناسه‌های دیگر او از درویشی به چالش برمی‌خیزد. جدای از این، در متن بالا دو نوع برداشت از پدیده‌ی درویشی در دیدرس خواننده قرار می‌گیرد. نوعی از این درویشی به مولانا اختصاص می‌یابد که برای مهمان چیزی از تعارفات متداول فرو نمی‌گذارد. اما نوع دوم آن از سوی سعدی تیلیغ می‌گردد که باید از مهمان پذیرایی به عمل آورد. چیزی که مولانا بر پایه‌ی نگاه درویشی خود، فرآیند آن را امری نادیده می‌انگاشت.

با این همه، سعدی در روایت یاد شده تعریف جدیدتری نیز از پدیده‌ی کرامت به دست می‌دهد. چون سعدی موضوع کرامت را همان "جوانمردی و نان دهی" می‌داند و نوشته‌های مخالف

برخی از عارفان را در این خصوص طبل تهی می‌خواند. همان شناسه‌هایی که سعدی، مولانا را بر پایه‌ی آن‌ها به خواننده‌اش معرفی می‌کند. در واقع سعدی بر موضوعی پای می‌فشارد که مشرب درویشی او چندان هم به مسلک و مشرب مولانا سازگاری نشان نمی‌دهد.

سعدی در باب هفتم گلستان نیز حکایتی را با عنوان "جدال سعدی با مدعی در بیان توانگری و درویشی" آورده است. این حکایت را باید بلندترین حکایت سعدی در گلستان به شمار آورد. حتا این داستان بسیاری از داستان دیگر سعدی را در خصوص درویشی و درویشان به چالش می‌گیرد. چون سعدی در متن روایت خود از این داستان، آشکارا به مخالفت با درویشان برمی‌خیزد و خود را "پرورده‌ی نعمت بزرگان" می‌خواند. (پیشین: گلستان، ص ۱۷۴)

نقش مخالف سعدی را در این داستان مردی درویش به پیش می‌برد که سعدی از او با عبارت "یکی در صورت درویشان نه بر صفت ایشان" یاد می‌کند. اما درویش این داستان معترض است که چرا توانگران اموال خود را به درویشان نمی‌بخشند که سعدی نیز پاسخگویی به او را امری مغتنم می‌شمارد.

اما این مجادله‌ی طولانی راه به جایی نمی‌برد و سرآخر طرفین داستان به گریبان همدیگر دست می‌برند. آن وقت کار به محکمه می‌کشد و قاضی آن دو نفر را با هم آشتی می‌دهد.

داستان یاد شده را شاید هم به متن اصلی گلستان افزوده باشند. چون در متن آن از نظر شکل و موضوع چندان سازگاری روشنی با حکایت‌های دیگر گلستان دیده نمی‌شود.

با این رویکرد است که حمایت سعدی از درویشان به شکلی از جانب‌داری‌های ذوقی و عاطفی بروز می‌کند که چندان نمی‌توان برای آن جایگاهی آیینی دست و پا نمود. او هرچند مفاهیم نظری درویشی را می‌پذیرفت، اما گاهی نیز از عمل به رسم‌های آیینی آن جا می‌ماند.

سعدی به طور کلی حتا نسبت به پوشش درویشی هم چندان سختگیری به خرج نمی‌داد. چون می‌گوید:

حاجت به کلاه برکی داشتنت نیست / درویش صفت باش و
کلاه تتری (تاتاری) دار (ص ۶۲)

سرودن ابیاتی از این دست در شرایطی برای شاعر پیش می‌آمد که بسیاری از درویش‌نماها بنا به ضرورت‌های پیش آمده خرقه‌ی درویشی بر تن می‌کردند. راهکاری فریب‌کارانه که فقط می‌توانست منافع شخصی ایشان را برآورده نماید.

حافظ درویشی که درویش نیست

گوشه‌های روشنی از برگزاری آیین درویشی را در شعر حافظ (۷۲۷-۷۹۲ق.) هم می‌توان دنبال کرد. بنا به باور حافظ خودداری از مجادله‌ی با دیگران، در آیین درویشی اصل قرار می‌گیرد. در نوشته‌های عرفانی دیگری نیز همین نکته بازتاب می‌یابد. محمد غزالی هم در "مکاتیب" خویش مخاطب را به پرهیز از مجادله توصیه می‌کند. او نذر کرده بود که همیشه از جدل با دیگران بپرهیزد. حافظ هم به برآوردن چنین هدفی پای می‌فشارد و می‌گوید:

گفت و گو آیین درویشی نبود / ورنه با تو ماجراها داشتیم ۳۶
در بیت بالا ترکیب گفت و گو برنهاده‌ای مناسب برای جدل قرار گرفته است. علت پرهیز درویشان از "گفت و گو" نیز روشن است. چون درویشان در مشرب فکری خویش هرگز از خرد و دیالکتیک منطقی آن پیروی نمی‌کردند. حتا آنان خردورزی انسان را عاملی اثرگذار برای خوشبختی او نمی‌دیدند. چنانکه همه‌ی منابع عرفانی بدون استثنا با موضوع خردورزی و فلسفیدن در چالش به سر می‌برند.

۳۶ - دیوان حافظ: تصحیح ابوالقاسم انجوی شیرازی، تهران، شهاب ناقد، ۱۳۸۲ (تمامی ابیات حافظ از همین مجموعه انتخاب شده است. از کشف-الغات آن نیز به حد کافی استفاده به عمل آمد).

پیداست که عارفان قصد داشتند تا با بی‌اعتبار شمردن اصل خرد و تحسین دیوانگی و بی‌خردی بتوانند بر درد و رنج هستی فایق آیند. در نتیجه در عرفان "عقل معاش" و "عقل دوراندیش" را هرگز در جایی به حساب نمی‌آوردند. آنان فقط از منطق غیر جدلی یا قیاسی عرفان، در راه ارتباط با عامه‌ی مردم سود می‌بردند. منطقی که از پیش همه چیز در ساختار آن تثبیت می‌شد و هرگز نیازی به تغییر یا جانمایی‌های جدیدتری در پدیده‌های هستی نداشت.

درویشی و عرفان را نیز از پیش در آوندهایی ریخته بودند که این آوندهای فکری هرگز به جهانی از تغییر و بازخوانی مفاهیم راه نمی‌یافتند. در نتیجه برای درویشان عصر حافظ و خود او، موضوع گفت و گو امری بی‌فایده نموده می‌شد.

اگر فردوسی را کنار بگذاریم، ناصر خسرو قبادیانی از حکیمانی است که همیشه حریم جدل و دیالکتیک را در ادبیات فارسی پاس می‌دارد. با همین دیدگاه جدلی است که بسیاری از سنت‌های اسلامی در آموزه‌های ناصر خسرو رنگ می‌بازند و مردود اعلام می‌گردند. او در بیتی می‌گوید:

چون و چرا عدوی توست، ایرا / چون و چرا همی‌کندت رسوا
 امروزه در منطق نظری ترکیب چون و چرا به راحتی می‌تواند جایگاهی از دیالکتیک را پر نماید. موضوعی که حافظ بنا به مشرب درویشی یا عرفانی خویش چندان اشتیاقی نسبت به آن نشان نمی‌داد.

اما منطق قیاسی برای حافظ و شاعران درویش مسلک دیگر اصل قرار می‌گرفت تا اندرزهای درویشانه‌ی خود را در قالب-هایی از آن بنشانند. او در همین راستا می‌گوید:

در این بازار اگر سودی است با درویش خرسند است / خدایا
منعمم گردان به درویشی و خرسندی

درویش در نگاه عرفانی حافظ، برای این از گردش کار جهان خرسند به نظر می‌رسد که خواست و اراده‌ی خداوند را در هر جایی از آن که بگویی، حاضر و ناظر می‌بیند. با همین دیدگاه درویشانه است که حافظ نیز همه‌ی سودهای بازار دنیا را به پای درویشان می‌ریزد و از خداوند می‌خواهد که او هم از ثروت و سرمایه‌ی درویشی و خرسندی بهره‌مند شود.

سفسطه‌ای از منطق قیاسی که تنها در سامانه‌ای از مشرب درویشی توجیه می‌پذیرفت. او به غلط صغرا و کبرایی را می‌چیند و سرآخر هم به نتیجه‌ای غیر استقرایی دست می‌یابد. حافظ همچنین در این بیت هدفی را به پیش می‌برد که او از دنیای درویشی جا نماند و از این راه به خرسندی دست بیابد. چون درویشان هرگز از کاستی‌های زندگانی خود نارضایتی به دل راه نمی‌دادند. حتا به فقر و گدایی خویش می‌بالیدند.

همین آموزه‌ی درویشی در بیت دیگری از حافظ هم این گونه انعکاس می‌یابد:

سلطان و فکر لشکر و سودای تاج و گنج / درویش و امن خاطر
و کنج قلندری

او "امن خاطر" درویشی را به‌تر از سودای تاج و گنج سلطان
می‌بیند. با این حساب لابد حاکمان زمانه به دلیل مال‌اندوزی
خویش نکوهش می‌شدند تا شاید همگی کنج خلوت درویشان
را قدر بشناسند.

چنین مفهومی از باورهای درویشی در این بیت حافظ نیز
خودنمایی می‌کند:

نه عمر خضر بماند، نه ملک اسکندر / نزاع بر سر دنیای دون
مکن درویش

با همین دیدگاه از درویشی است که درویشان عمر طولانی یا
ثروت و دارایی را در مرام خویش به هیچ می‌شمارند. تا آنجا که
همیشه خط فاصل روشنی بین ایشان و همه‌ی حاکمان و
توانگران ترسیم می‌گردد.

در دیوان حافظ غزلی هم با ردیف "درویشان است"، دیده می‌-
شود. حافظ در همین غزل نمونه‌هایی از رفتارهای اعجاز‌گونه‌ی
پیامبران یا دیگر ساحران و قدیسان را به پای درویشان می‌-
نویسد. او انگار می‌خواهد پیامبر اسلام را مدح بگوید و مقامش
را به عرش برساند.

امروزه نیز درویشان نمونه‌هایی روشن از همین ویژگی‌های
قدیس‌گونه اما سحرآمیز را در خصوص علی داماد پیامبر اسلام

به کار می‌گیرند. گویی او موجودی ازلی است که هرگز مرگ را بر نمی‌تابد.

با همین رویکرد ساحرانه و افسانه‌ای، علی آفرینه‌ای شمرده می‌شود که همزمان با زندگی بر روی کره‌ی زمین، در عرش خداوند یا بهشت او نیز حضوری مداوم و فعال دارد. حافظ هم در روایت خود از این غزل، تمامی نیکی‌های هستی را در قداست حضور درویشان سراغ می‌گیرد. او در بیتی از همین غزل می‌گوید:

از کران تا به کران لشکر ظلم است، ولی / از ازل تا به ابد
فرصت درویشان است

در نگاه حافظ پدیده‌ی ظلم موضوعی تاریخی است که در هرجایی از هستی، خودنمایی می‌کند. اما او در همین بیت، از درویشان به عنوان نیرویی ازلی نام می‌برد که حضورشان برای مبارزه‌ی با ظلم، تا به ابد ادامه خواهد یافت.

شکی نیست که حافظ قصد دارد تا از جایگاه اجتماعی درویشان در راه ظلم‌ستیزی سود بجوید. او تحقق عدالت اجتماعی را تنها با واسطه‌ای از عملکرد درویشان ممکن می‌بیند، تا آنجا که شاید روزی و روزگاری ظلم و ستم در جهان از میان برخیزد.

بر این اساس، نباید گوشه‌گیری درویشان را امری عزلت‌جویانه پنداشت. شاید هم در آن زمان درویشان تشکیلاتی مخفی بین

خود راه انداخته بودند تا بتوانند در خفا با نمونه‌هایی از همین نابرابری‌های اجتماعی بستیزند. داده‌های تاریخی نیز مستندات خوبی برای ثبوت این ادعا فراهم می‌بیند. چون در صورت لزوم، نیروهای رادیکالی از درویشان، خیلی راحت مسلح می‌شدند و بر کرسی شاهان و حاکمان یورش می‌بردند.

در عین حال، رادیکالیزه شدن جنبش‌های اجتماعی، رادیکال شدن حلقه‌های درویشی را هم شدت و حدت بیشتری می‌بخشید. انگار همگی دارند از خوابی طولانی برمی‌خیزند. عصر حافظ و دوره‌ی مغول نمونه‌های فراوانی از همین جنبش‌های اجتماعی را پیش روی ما می‌گذارد. با این حساب، اشاره‌ی حافظ را هرگز نباید ادعایی بدون پشتوانه‌ی اجتماعی دانست.

اما درویشان در شعر حافظ هیچ برنامه‌ی عملیاتی روشنی در اختیار نداشتند. حتا آنان علی‌رغم مخالفت آشکار و روشن با اقتدار شاهان، از برنامه‌ی اثرگذاری برای براندازی، جابه‌جایی قدرت یا جایگزینی ایشان با نیروهای متحول‌تر، پیروی نمی‌کردند. پیداست که چنین آموزه‌هایی اغلب مواقع در چارچوب‌هایی از مفاهیم نظری گم می‌شد.

گاهی نیز پیش می‌آمد که درویشان در قبال ستم شاهان از سیاست‌های متناقضی پیروی می‌کردند. این سیاست‌های متناقض زمینه‌های کافی فراهم می‌دید تا درویشان از سفره‌های شاهانه نیز بی‌نصیب نمانند. جدای از این، بخش‌های

اصلی هزینه‌ی خانقاه‌های درویشی از سوی این شاهان یا گماشتگان ایشان تأمین می‌گردید.

در ضمن چنین داده‌هایی زمینه‌های کافی فراهم دیده است تا در شعر حافظ، گروهی از پژوهشگران، درویشان را "پرولتاریای ژنده‌پوش" بنامند. آنان در این نامگذاری از شناخت دقیق و درست مناسبات اجتماعی دوره‌ی مغول یا دوران معاصر حافظ غافل می‌مانند. چنانکه پیدایی پرولتاریا یا کارگران صنعتی در عصر حاضر را، به حضور پررنگ درویشان در دوره‌ی مغول وصله و پینه می‌کنند.

این موضوع در شرایطی اتفاق می‌افتاد که درویشان به تلاش و کار روزانه هیچ گونه اشتیاقی نشان نمی‌دادند. جانمایی درویشان در خانقاه‌ها نیز از همین دیدگاه کلی برمی‌خیزد. چون اکثر آنان روزگارشان را در خانقاه‌ها می‌گذراندند تا از خورد و خوراک روزانه‌ی خانقاه بی‌بهره نباشند. دوره‌گردی آنان در محله‌ها و آبادی‌ها هم، تنها به قصد گدایی صورت می‌پذیرفت. گدایی به طبع قوت و غذای روزانه‌ی ایشان را تأمین می‌کرد. جدای از این، ادعایی را پیش می‌کشیدند که موضوع گدایی در تزکیه‌ی نفس به ایشان یاری می‌رساند.

درویشان همچنین در شعر حافظ به عنوان یک کاست منزوی از مردم، به نمایش درمی‌آید. اما نیروی همین کاست منزوی از مردم، قرار بود روزی و روزگاری در مقابله‌ی با ظلم حاکمان،

جانب مردم را بگیرد. چنین باوری هرچند با توهم پیوند می‌خورد، اما به سهم خود شوق حافظ را جهت کنش اجتماعی برمی‌انگیخت. شاید او برای مقابله‌ی با ظلم و ستم، راهکاری غیر از این سراغ نداشت.

با این همه، حافظ نه تنها از اندیشه‌های اجتماعی درویشان برای ظلم‌ستیزی حمایت به عمل می‌آورد، بل که در ابیات فراوانی از دیوانش، خودش را هم از جرگه‌ی درویشان می‌شمارد. همان گونه که یک قرن پیش از او، سعدی نیز چنین هدفی را دنبال می‌کرد. چنین گزارش‌هایی بدون تردید از نفوذ و گسترش آیین درویشی در قرن هفتم و هشتم حکایت داشت. چنانکه سعدی و حافظ نیز بدون استثنا از پیوستن به چنین جنبشی بر خود می‌بالیدند.

در دیوان حافظ خط و سوی روشنی از باورهای "باطنیان" و "حروفیه" نیز دیده می‌شود. او در همین راستا می‌گوید:

من این حروف نوشتم چنان که غیر ندانست / تو هم ز روی کرامت چنان بخوان که تو دانی

حروفیه با حروفی می‌نوشتند که دیگران از خواندن آن وامی‌ماندند یا از حروف تأویل‌های ویژه‌ای به عمل می‌آوردند. پیش از پیدایی حروفیه، اسماعیلیه نیز نمونه‌هایی از همین حروف رمزگذاری شده را در نوشته‌های خویش به کار می‌بستند. گفته می‌شود که شمس تبریزی هم با چنین خط و حروفی آشنایی کامل داشت. پیش از شمس تبریزی، حلاج هم گونه‌هایی از

خطها یا شکل‌های رمزآمیز را به کار می‌گرفت. ولی جادوگران و ساحران این منطقه در همه‌ی دوره‌های تاریخی به کارگیری نمونه‌هایی از خطها و شکل‌های سحرآمیز را در حرفه‌ی خود لازم می‌شمردند.

گفته می‌شود، در دوره‌ی ساسانی مزدک نیز خط ویژه‌ای را بین هواداران خود تبلیغ می‌کرد که دیگران نسبت به آن آشنایی نداشتند. ۳۷ در عین حال، مزدک هم از آیین زرتشتی تأویل‌های باطنی به دست می‌داد. انگار باطنی‌گری را با رمزآمیزی حروف پیوند می‌زدند.

باطنیان برای حروف نیز باطنی رمزآمیز قایل بودند. کاربرد رمزگونه‌ی حروف در قرآن مشوقی مناسب برای باطنیان بود تا ایشان از تبلیغ رمزآمیز بودن حروف قرآن چیزی فرونگذارند.

از سویی، هم‌آمیزی درویشی با جریان حروفیه یا جرگه‌ی باطنیان تا به حدی است که به آسانی نمی‌توان فاصله‌گذاری دقیق و درستی از همه‌ی این جنبش‌های فکری و اجتماعی به دست داد.

چنانکه گفته شد گونه‌هایی از کاربرد رمزگونه‌ی حروف در شعر حافظ نیز به چشم می‌آید. بیت زیر هم شاهد خوبی برای این ادعا قرار می‌گیرد:

۳۷ - تحول ثنویت؛ تنوع آرای دینی در عصر ساسانی: شائول شاکد، ترجمه - ی احمدرضا قائم مقامی، تهران، نشر ماهی، ص ۱۵۸ و ۱۵۹.

هر سرو که در چمن برآید / پیش الف قددت چو نون باد
انگار حافظ در اینجا می‌خواهد شعری "هندسی" بسراید. چون
او جدای از تأویلی که از حروف نون و الف به دست می‌دهد، به
شکل نوشتن آن‌ها نیز توجه به عمل می‌آورد. تا آنجا که می-
خواهد همگی پیش قد و قامت الف گونه‌ی معشوقش، همانند
نون خمیده گردند.

چنین کارکردی از هندسه‌ی حروف در این بیت حافظ نیز
دیده می‌شود:

در خم زلف تو آن خال سیه دانی چیست؟ / نقطه‌ی دوده که
در حلقه‌ی جیم افتاده است

طبیعی است که شکل جیم‌گونه را زلف معشوق حافظ فراهم
می‌بیند تا خال او همانند نقطه در وسط آن قرار بگیرد.

گفتنی است که در دوره‌ی حافظ جدای از حروفیه و باطنیان
گونه‌ی دیگری از همین فرقه‌های فکری و اجتماعی باب گردید
که از آنان به عنوان "نقطویان" یاد می‌شد. نقطویان برای نقطه
کارکردی بیش از شکل‌های دیگر در نظر می‌گرفتند. انگار با
پدیده‌ای همانند جزء لایتجزای "ذیمقراتیس" سر و کار
داشتند.

حافظ از کارکرد هندسی پرگار برای اصل قرار دادن تمثیلی
نقطه سود می‌برد. او جدای از نقطه‌ی پرگار از کاربرد تمثیلی
نقطه‌ی تسلیم، نقطه‌ی خال، نقطه‌ی دهان، نقطه‌ی عشق،
نقطه‌ی سیاه و نقطه‌ی بینش نیز غافل باقی نمی‌ماند. انگار

همه چیز از جایی به نام نقطه آغاز می‌گردد یا به جایگاه واحدی همانند نقطه ختم می‌شود. در این خصوص شاید آوردن بیتی از او مناسب‌تر باشد:

نقطه‌ی خال تو بر لوح بصر نتوان زد / مگر از مردمک دیده
مدادی طلبیم

منظور از تأکید بر شناخت نقطویان، حروفیه و باطنیان آن است که گفته شود، آیین درویشی در این دوره چنانی با همین مشرب‌های فکری درآمیخته بود که ترسیم خط فاصل روشن و دقیقی بین ایشان امری ناممکن می‌نمود.

در عصر حافظ کم نبودند شاهانی که به کسوت درویشی درمی‌آمدند تا تاج و تخت خویش را از یورش همین درویشان ژنده‌پوش و بی‌خانمان شهری واره‌انند. شاه ابواسحاق اینجو چنین کرد. او در پناه حمایت از درویشان و درویشی کاخ‌هایی در شیراز ساخت که تاریخ نمونه‌های آن را کم‌تر سراغ دارد. حافظ نیز در شعرش اشاره‌هایی به این کاخ‌ها به عمل می‌آورد. اما موضوع تحسین کاخ‌های شاه ابواسحاق نقشمایه‌ای ویژه را در گستره‌ی قصیده‌های عبید به پیش می‌برد. عبید در بیش از ده قصیده تصویرهای روشنی از همین کاخ‌ها به دست می‌دهد. گفتنی است که در زمانه‌ی حافظ نیز همانند زمانه‌ی سعدی تظاهر به درویشی تا درون کاخ‌های سلطنتی یورش برده بود.

نوعی تظاهر که شاهان زمانه از اجرای متظاهران‌های آن به نفع خویش سود می‌بردند.

حافظ بیش از سی و پنج بار از واژه‌ی درویش و ترکیبات دستوری آن در دیوانش بهره می‌گیرد. گستردگی کاربرد آن شرایطی را فراهم می‌بیند تا خواننده هرچه بیش‌تر و روشن‌تر با کارکرد مفهوم اجتماعی درویش در زمانه‌ی حافظ آشنا شود. در چنین فضایی از شناخت درویش است که حافظ آنان را از مصلحت‌اندیشی به دور می‌داند. با همین باور اجتماعی بود که به گمان حافظ درویشان روی در روی سنت‌های برآمده از جامعه قرار می‌گرفتند. او در بیتی می‌گوید:

چون مصلحت‌اندیشی دور است ز درویشی / هم سینه پر آتش
به، هم دیده پر آب اولی

عارفان، رسمی را به کار می‌گرفتند که درد عشق ایشان از مردم پنهان باقی بماند. چون عیان کردن عشق و راز درون می‌توانست به قتل یا آزار دادن عارف بینجامد. آموزه‌ای که فرآیند عینی و تجربی آن را کسانی چون حلاج و سهروردی برای عارفان بعدی بر جای نهادند. به همین دلیل هم همگی واهمه داشتند که مبادا از چشمانشان اشک جاری شود و دیگران به راز عشق ایشان پی ببرند.

اما در بیت بالا حافظ نه تنها به آشکار ساختن مرام درویشی خویش پای می‌فشارد بل که مصلحت‌اندیشی صوفیانه را نیز در جایی از رفتار خود به حساب نمی‌آورد. چنانکه او چندان

اصراری ندارد که سینه‌ی پر از آتش عشق خود را از این و آن پنهان کند یا از جاری شدن اشک چشمانش بپرهیزد. چون اصل مصلحت‌اندیشی را از فضای آیین درویشی به دور می‌ریزد. با همین راهکار سنت شکنانه است که او خود را از باورهای مردم عوام کنار می‌کشد.

درویشان را همواره در تاریخ گذشته‌ی ایران به عنوان یک صنف اجتماعی شناخته‌اند. اما باید دانست که این صنف و گروه اجتماعی چیزی تولید نمی‌کردند و هرگز به کار و شغلی تن در نمی‌دادند. پایگاه اجتماعی ایشان گستره‌ای از طبقات روستاییان بی‌زمین و توده‌های ناراضی پیشه‌وران شهری را در بر می‌گرفت. این گروه‌های اجتماعی تحولی را در زندگی خود انتظار داشتند که عملیاتی کردن چنین تحول و تغییری هرگز از حاکمان آن دوره بر نمی‌آمد.

با همین رویکرد آیینی بود که درویشان گذران خود را به خوردن از کیسه‌ی این و آن وابسته می‌دیدند. پیداست که این وابستگی همیشه در استقلال عمل ایشان خدشه وارد نموده است. اما درویشان از چنین هنجارهای متناقضی توجیه به عمل می‌آوردند. آنان ضمن بهره‌گیری از سفسطه‌های رایج صوفیانه، در توجیه این تناقض‌های رفتاری چیزی فرو نمی‌گذاشتند. بیت زیر از حافظ آینه‌ی تمام‌نمایی از این عملکرد متناقض به دست می‌دهد:

بر درِ شاهی گدایی نکته‌ای در کار کرد / گفت: بر هر خوان
بنشستم خدا رزاق بود

حافظ در عبارت بالا، از نشستن بر سر سفره‌ی شاهان زمانه
توجیه به عمل می‌آورد. چون ضمن اعتقادی جبری، رزق و
روزی را برآمده از خواست و اراده‌ی خداوند می‌بیند. با این
حساب درویشان، هم از سفره‌ی شاه غذا می‌خوردند و هم
اینکه ترحم او را بر درویشان نادیده می‌انگاشتند. چون مالکیت
هر سفره‌ی تنها به خداوند منتسب می‌شد.

در عین حال، روایت بالا تصویری نیز از آیین سفره انداختن
شاهان برای درویشان به دست می‌دهد. در فضای چنین
رسمی بود که شاهان و ثروتمندان جامعه خیل عظیمی از
گروه درویشان را سر سفره‌ی خویش می‌نشاندند تا ضمن آن از
تظاهر به درویشی و نوعدوستی چیزی فرونگذارند.

درویشی در زمانه‌ی حافظ به گونه‌ای دوره‌ی فساد خود را نیز
طی می‌کرد. خواجه‌ی شیراز، شاه نعمت‌الله ولی را هم در
جرگه‌ای از همین درویشان می‌نشاند. چون شاه نعمت‌الله ولی
ضمن باورهای درویشی خود چنان مدعی بود که او رابطه‌ای از
امام زمان را دوره می‌کند. او گونه‌هایی دروغین و ساختگی از
کرامت‌های خود را نیز ضمن شعرهایش با مخاطب در میان
می‌گذاشت. تکرار مداوم و مستمر این بلوف‌های صوفیانه
هواداران فراوانی را برای او در بین عوام‌الناس برمی‌انگیخت.
پیش‌گویی‌های صوفیانه‌اش هم به چنین رویکردی یاری می‌-

رسانید و شهرت بی نظیری را برایش فراهم دید. او در نمونه‌ای از همین پیش‌گویی‌های موهوم است که خیلی عوامانه می‌سراید:

از نجوم این سخن نمی‌گویم / بل که از کردگار می‌بینم
غین و را دال چون گذشت از سال / بوالعجب کار و بار می‌بینم
در خراسان و مصر و شام عراق / فتنه و کارزار می‌بینم ۳۸
مخالفت حافظ با درویشی شاه نعمت‌الله به آنجا بازمی‌گردد که
او می‌سرود:

ما خاک راه را به نظر کیمیا کنیم / صد درد به گوشه‌ی
چشمی دوا کنیم (پیشین: ص ۱۸)
اما حافظ در پاسخ شاه نعمت‌الله، ضمن تعریض و کنایه می‌گوید:

آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند / آیا بود که گوشه‌ی
چشمی به ما کنند؟

دردم نهفته به ز طبیبان مدعی / باشد که از خزانه‌ی غیبم دوا
کنند

پیداست که در نگاه حافظ، این طبیبان مدعی کسانی جز
امثال شاه نعمت‌الله ولی نمی‌توانند باشند. عبدالرحمان جامی

۳۸ - شاه ولی و دعوی مهدویت: تألیف حمید فرزام، دانشگاه اصفهان، چاپ دوم، ص ۳۵ (منبع اشعار).

نیز افزایه‌های شاه نعمت‌الله ولی را بهانه می‌کند تا بلوف‌های صوفیانه‌ی او را افشا نماید.

پیش‌گویی از آینده همچنان پدیده‌ای است که تا روزگار ما هم در بین درویشان دوام آورده است. در عین حال، عنوان "شاه" نیز امروزه به مثابه‌ی نمایه‌ای از شیخ یا پیر بین گروه‌هایی از درویشان به کار می‌رود. فرقه‌ی نعمت‌اللهی هم که خود را پیروانی برای شاه نعمت‌الله ولی به حساب می‌آورد، از این قاعده‌ی کلی چندان مستثنا نیست.

در نگاه عمومی مردم، به منظور شناخت درویشان همیشه همان رسم خرقه‌پوشی کفایت می‌کرد. چراکه بسیاری از مردمان ثروتمند جامعه نیز همراه با پوشیدن خرقه، خود را در جرگه‌ی درویشان جا می‌زدند. فقیران و گدایان عادی شهرها نیز خرقه‌پوشی را راهکاری مطمئن برای ارتزاق روزانه‌ی خویش می‌دیدند. حتا آنان ضمن پوشیدن خرقه، به کارهایی آسیب‌زا و غیر اخلاقی در جامعه دست می‌بردند. اما این کارهای آسیب‌زا، با اخلاق نظری درویشی چندان همخوانی نشان نمی‌داد. دیوان حافظ مستندات خوبی در خصوص ناهنجاری‌های رفتاری درویشان پیش روی مخاطب می‌گذارد.

ماشاله آجودانی در کتاب مشروطه‌ی ایرانی بحثی را پیش می‌کشد که: "در بسیاری از شعرهای حافظ لفظ صوفی به طور نمادین مظهر تصوف متشرعانه و عابدانه قرار می‌گیرد و مورد انتقاد و مذمت واقع می‌شود، در نمونه‌های دیگر لفظ درویش و

درویشی به طور نمادین به عنوان تصوف و عرفان عاشقانه‌ی ایران و مظهر صوفیان راستین آزاده به ستایش گرفته می‌شود.^{۳۹}

در این تقسیم‌بندی خودمانی، نوعی نژادپرستی یا ایرانی‌گرایی رو می‌شود تا در فضای آن از "عرفان عاشقانه‌ی ایران و مظهر صوفیان راستین" تجلیل به عمل آید. اما در نظام فکری حافظ هرگز نشانه‌ای از "عرفان عاشقانه‌ی ایران" دیده نمی‌شود. ایران واژه‌ی خود ساخته‌ای است که ماشاءالله آجودانی آن را به عبارت عرفان عاشقانه وصله می‌کند. در شعر حافظ هیچ نام و نشانی از ایران نمی‌توان یافت. چون وطن او بر خلاف باورهای ناسیونالیستی امروزی، همان شیراز و فارس است که حافظ برای وطن خویش نامی فراتر از فارس را هرگز برمی‌تابد.

بر خلاف آنچه ماشاءالله آجودانی می‌نویسد در منابع عرفانی زبان فارسی هرگز بین صوفی و درویش خط فاصل روشنی به چشم نمی‌آید. آنان چنانی در خانقاه‌ها به هم می‌آمیخته‌اند که نمی‌توان از هر کدام شناسه‌ی جداگانه‌ای رو کرد. حافظ نیز جدای از ستایش درویشی گونه‌هایی از آن را در بعضی از غزل‌هایش به انتقاد می‌گیرد و تلاش می‌ورزد تا شیوه‌های دیگری از زیستن را بر جای آن بنشانند.

۳۹ - مشروطه‌ی ایرانی: ماشاءالله آجودانی، تهران، نشر اختران، چاپ دوم،

ماشاءالله آجودانی همچنین در خصوص ویژگی‌های دیگری از شعر حافظ می‌نویسد که در این اشعار: "کلماتی چون صوفی، محتسب مفتی، عابد، زاهد، عافیت، مصلحت‌اندیشی، مسجد، صومعه، مدرسه و ... بار منفی می‌گیرند و کلماتی چون رند، درویش، میخانه، خرابات، باده، شراب، مست، مستی، لابلالی و ... که در نظام ارزشگذاری جامعه از بار منفی برخوردارند، بار مثبت می‌گیرند" (پیشین: ص ۹۳).

بر خلاف تصریح آجودانی همیشه درویش و صوفی معناهای واحدی را در شعر حافظ به نمایش گذاشته‌اند. اما این معناهای واحد در صورت ضرورت کارکردهای مثبت یا منفی خود را در دیدرس مخاطب می‌گذارند. در عین حال آجودانی تلاش‌هایی به عمل می‌آورد تا حافظ را فردی منزوی از مردم جا بزند.

سایه‌ای از ازلی دیدن هستی نیز در مجموع اشعار حافظ حضور دارد. در فضای همین ازلی پنداری هستی است که او پیشینه‌ی فلسفی درویش را نیز به همین ازلیت پیوند می‌زند و می‌سراید: از ازل تا به ابد فرصت درویشان است. او در چنین عبارت‌هایی درویش را مقوله‌ای فلسفی می‌بیند که گویا از همان ازل در جهان حضور داشته است.

بنا بر این حافظ از کاربرد درویش در شعرش رویکردی دوگانه را هدف می‌گیرد. یکی از این دو رویکرد نشانه‌هایی فلسفی را در دیدرس خواننده می‌گذارد تا او درویش و درویشی را مقوله‌ای ازلی بپندارد. چنین درویشی موضوع حسد و زیاده‌خواهی را

نیز برنمی‌تابد تا به جبران عملکرد خود در گناه نخستین بشتابد.

چون در گناه نخستین، شیطان به چنبره‌ای از حسد گرفتار شد تا آدم را از اقبال خداوند پس بزند. اما آدم سیاستی از زیاده‌خواهی را به پیش می‌برد که عشق حوا را نیز به عشق خداوند افزود. حافظ نیز با این نگاه است که موضوع درویشی را به افسانه‌ای از آفرینش انسان پیوند می‌زند. حافظ در طول زندگانی خویش همواره به چنین باوری از فلسفه‌ی درویشی وفادار باقی می‌ماند.

اما نگاه اجتماعی خواجه‌ی شیراز به درویشی با نگاه نظری و فلسفی‌اش چندان سازگاری نشان نمی‌دهد. چون نگاه اجتماعی حافظ به پدیده‌ی درویشی، بنا بر ضرورت‌های اجتماعی پیش آمده همواره تغییر نموده است. چنین تغییری از عملکرد چند سویه و چند گانه‌ی جرگه‌ی درویشان در زمانه‌ی او حکایت دارد. چنانکه حافظ نیز بنا به ضرورت‌های زمانه گاهی از آیین درویشی چنان می‌برید که در نکوهش آن چیزی فرو نمی‌گذاشت. ولی این نفی و نکوهش تنها نفی و نکوهشی اجتماعی است که هرگز به جهان فلسفی شاعر راه نمی‌یابد.

در شعر حافظ واژه‌های خاک‌نشین یا راه‌نشین نیز مترادفی طبیعی برای درویش قرار می‌گیرد تا همگی بر نهاده‌ای مناسب از واژه‌ی گدا را هدف بگذارند. ترکیبات دستوری فراوانی از

واژه‌ی گدا نیز به شعر حافظ راه یافته است که شمار آن‌ها از پنجاه مورد هم فراتر می‌رود.

اما بسیاری از این واژه‌های ترکیبی و غیر ترکیبی همان گونه که گفته شد کارکردی فلسفی را با خواننده در میان می‌گذارد. گدای کوی، گدای درِ جانان، گدای شهر، گدای خانقه، گدای عشق و گدای بی‌نشان ترکیباتی هستند که حافظ از آن‌ها توأمان برای بازتاب دیدگاه‌های فلسفی یا اجتماعی خویش سود می‌برد.

داریوش آشوری نیز در توضیح فلسفی چنین ماجرای به درستی می‌نویسد: "مفاهیم گدایی، و راه‌نشینی و خاک‌نشینی را در دیوان حافظ می‌باید در پرتو همین ماجرای ازلی فهمید که بر اثر آن آدم از بهشت برین به این تیره- خاکدان کوچ می‌کند."^{۴۰}

دیدگاه فلسفی حافظ از ازلی بودن هستی شرایطی را پیش می‌آورد تا او در شعرش از معشوقی ازلی سخن بگوید. این معشوق ازلی در شعر حافظ و بسیاری از غزلسرایان دیگر زبان فارسی در جایگاهی از "دوست" او نقش می‌آفریند. دوست را اکثر شاعران در همان دل خویش جانمایی کرده‌اند تا نمودگاری باشد از عشق جاودانه‌ی ایشان به همان معشوق

^{۴۰} - عرفان و رندی در شعر حافظ: داریوش آشوری، تهران، نشر مرکز، چاپ ششم، ص ۲۶۴.

ازلی. در عشق‌های پسرانه یا شاهدبازی عارفانه، شاهد یا معشوق پسر قرار است نقشمایه‌ای موقت از همان دوست یا معشوق ازلی را پر نماید.

اما داریوش آشوری در خصوص انتساب حافظ به مشرب درویشی دیدگاهی را رو می‌کند که این دیدگاه از همان رویکرد اجتماعی خواجه به مسلک درویشی حکایت دارد. چون آشوری می‌نویسد: "او نه تنها به هیچ فرقه و خانقاهی سر نسپرده که در سراسر دوران پختگی زندگی شاعری خود آزاده-وار با آن در ستیز بوده است." ۴۱

حافظ چیزی حدود شصت و هشت بار از واژه‌ی خرقه و ترکیبات دستوری آن در دیوان خویش سود می‌برد. چنین بسامدی از نقش‌آفرینی مثبت یا منفی خرقه در زمانه‌ی حافظ حکایت دارد. موضوعی که پیوند ناگسستنی آن را با آیین درویشی برملا می‌سازد. خرقه‌ی آلوده، خرقه‌ی می‌آلود، خرقه-ی سالوس، خرقه‌ی ازرق، خرقه‌ی سوخته و خرقه‌ی پرهیز تنها بخش کوچکی از همین ترکیبات دستوری شمرده می‌شوند.

از مستندات آنست که خواجه‌ی شیراز در شعرش به دست می‌دهد، چنان برمی‌آید که مواد این خرقه‌ها را از پشم فراهم می‌دیدند. چنانکه ترکیب خرقه‌ی پشمی یا پشمینه بارها در بیت‌های حافظ تکرار می‌شود. گاهی نیز او درویشان یا صوفیان را

پشمینه پوش می خواند. در بیت زیر به چنین معنایی اشاره می-شود:

نمی ترسی ز آه آتشینم؟ / تو دانی، خرقه‌ی پشمینه داری
 پیدا است که خرقه‌ی پشمینه زمینه‌های کافی برای سرایت
 آتش فراهم می‌بیند. اما چنین آتشی قرار است از آه و نفرین
 شاعر برخیزد. با همین دیدگاه شعری است که در نگاه خواجه-
 ی شیراز، درویشان پشمینه پوش هم چه بسا نفرین مردم را به
 همراه داشته‌اند. جالب آن است کسانی که روزگاری به قصد
 مبارزه‌ی با ظلم و تأمین عدالت عمومی برخاسته بودند، اینک
 گونه‌هایی از ظلم را در فضای جامعه به پیش می‌برند.

همان طور که گفته شد گروهی نیز باور دارند که نامگذاری
 صوفیان را از واژه‌ی صوف گرفته‌اند. چون صوف در زبان عربی
 معنا و مفهومی از پشم را در بر می‌گیرد.

آلوده بودن خرقه ترکیبی است که بیش از هشت بار در دیوان
 حافظ تکرار می‌گردد. او در همین تمثیل‌گذاری شاعرانه،
 ناراستی بسیاری از افراد را رو می‌کند که از سرِ مصلحت-
 اندیشی به سلک درویشان درآمده‌اند. او جدای از آلوده بودن
 خرقه، بد رفتاری‌های دیگری از کنش درویشان را ضمن بهره-
 گیری از ترکیب‌های اضافی یا وصفی خرقه‌ی ازرق، خرقه‌ی
 سالوس، خرقه‌ی صوفی و حتا خرقه‌ی منافق عیان می‌سازد.

گفتنی است که خواجه‌ی شیراز در کل دیوان خویش کم‌تر
 نظر موافقی نسبت به صوفیان ارایه می‌دهد. چنین دیدگاهی

در خصوص صوفیان، حتا در غزل‌های سعدی و مولوی نیز به فراوان دیده می‌شود. گویی صوفیان ضمن تظاهر به رسم درویشی، تنها به پر کردن شکم خویش در خانقاه‌ها می‌اندیشیدند.

آلودگی خرقه‌ی درویشان زمینه‌های کافی در ذهن حافظ برمی‌انگیزد تا او تصویر منطقی‌تری از زمانه‌ی خویش پیش روی خواننده بگذارد. این تصویر واقعی و منطقی به درستی در بیت زیر هم دیده می‌شود:

آلودگی خرقه، خرابی جهان است / کو راهروی، اهل دلی، پاک سرشتی؟

چنانکه از بیت بالا برمی‌آید حافظ از ته دل باور داشت که به همراه خرقه‌پوشی درویشان خواهد توانست جهان را به "آبادانی" بکشاند. اما آلودگی خرقه‌های زمانه برای همیشه چنین خواب خوشی را از چشمانش پس می‌زند.

چنین موضوعی از واقعیتی حکایت دارد که در برشی از زمانه‌ی حافظ، آیین درویشی در فساد و تباهی خود غوطه می‌خورد و شاعر باورش را به خرقه‌پوشی درویشان متظاهر و دروغگو هم از دست داده بود.

با همین رویکرد اجتماعی است که خواجه‌ی شیراز، راهکار آتش زدن خرقه را دنبال می‌کند. حافظ در موضوع آتش زدن خرقه، اندیشه‌ای را در ذهنش می‌پروراند تا ضمن آتش زدن

آن، هیچ اثر و نشانه‌ای از خرقه باقی نگذارد. آتش زدن خرقه قریب چهار بار در ابیات دیوان حافظ تکرار می‌شود. او در نمونه‌ای از آن می‌گوید:

در خرقه زن آتش که خم ابروی ساقی / برمی‌شکند گوشه‌ی
محراب امامت

حافظ گاهی نیز برای زدودن آلودگی از خرقه‌ی خویش، شستن آن را با می و شراب تجویز می‌کند. در بیت زیر واگویه-ای از این موضوع دیده می‌شود:

خدای را به می‌ام شست و شوی خرقه کنید / که من نمی-
شنوم بوی خیر از این اوضاع

یأس اجتماعی و فلسفی شرایطی را پیش روی شاعر می‌گذارد که او می و میخانه را جایگزینی مناسب برای خرقه‌پوشی سالوسانه ببیند. طبیعی است که چنین راهکاری، تناقضی آشکار را به پیش می‌برد. چون می را جامعه‌ی شاعر به عنوان آلاینده‌ای شرعی می‌شناخت. اما حافظ از می آلاینده در راستای پاک کردن آلودگی خرقه‌ی خویش سود می‌برد. خواجه‌ی شیراز در ضمن از می و شراب، به عنوان جایگزینی مناسب برای فراموش کردن دردهای اجتماعی خویش بهره می‌گرفت.

حافظ گاهی هم خرقه‌ی خود را با اشک چشمانش می‌شوید تا بر خلاف بیت پیشین از رنگ می در آن هیچ اثری باقی نگذارد. پیداست این موضوع در زمانی اتفاق می‌افتاد که

حاکمی متشرع و متظاهر به دین، در جامعه نقش می‌آفرید.
چنانکه در بیتی می‌گوید:

ز رنگ باده بشوییم خرقه‌ها در اشک / که موسم ورع و روزگار
پرهیز است

بیت فوق تصویری اجتماعی از زندگی شاعر به دست می‌دهد که نمونه‌های فراوانی از آن را در دیوانش می‌توان سراغ گرفت. اما اشکی که حافظ از آن سخن می‌گوید تمثیلی روشن برای بازتاب قشریگری متشرعان در زمانه‌اش قرار می‌گیرد. در واقع او به عملکرد نامردمی حاکمان زمانه‌اش اشک می‌ریزد. در همین راستا است که مستندات و آثار جرم هرگونه اتهامی را از جامه‌اش محو می‌کند. چون کاری جز این از او ساخته نبود.

حافظ جدای از این، با خرقه‌ی زهد و تقوا نیز مشکل دارد. چون در زمانه‌ی او، عابدان و زاهدان نیز خرقه بر تن می‌کردند تا بر درویشی خویش اصرار بورزند. این موضوع در حالی پیش می‌آمد که درویشان و عارفان همواره در نکوهش از زهد و زاهد سخن می‌گفتند. گفته می‌شد که زاهدان، خدا را تنها برای بهشت او می‌ستایند و عبادت می‌کنند. به عبارتی روشن، زاهدان و عابدان به معامله‌ای سوداگرانه با خداوند برمی‌خیزند. با همین نگاه روشن است که حافظ چنین خرقه‌ای را هم برنمی‌تابد. چنانکه در بیتی می‌گوید:

فدای پیرهن چاک ماهرویان باد / هزار جامه‌ی تقوا و خرقه‌ی
پرهیز

خرقه‌ی صوفی نیز در نگاه حافظ همین نقشمایه را به اجرامی -
گذارد. آنوقت او می‌سراید:

خیز تا خرقه‌ی صوفی به خرابات بریم / شطح و طامات به بازار
خرافات بریم

جدای از همه‌ی این‌ها حافظ در گزارش‌های خود از انواع و
اقسام خرقه‌های آلوده، به نمونه‌هایی از خرقه‌های حرام نیز
اشاره می‌کند که بسیاری از آن خرقه‌ها بخشی پایدار از اموال
وقفی شمرده می‌شد. دستبرد فقیهان و واعظان زمانه به مال -
های وقف شده، شرایطی را پیش روی حافظ می‌گذاشت تا او
خرقه‌ی ایشان را هم مال وقفی اعلام نماید. به عبارتی روشن و
گویا، خرقه‌پوشی بسیاری از شیخان و فقیهان بهانه قرار می -
گرفت تا آن‌ها ضمن تظاهر و ریاکاری، از غارت اموال وقف
شده چیزی نگاهند. او در بیتی از غزل‌هایش به روشنی به
چنین آسیبی اشاره می‌کند:

بیا که خرقه‌ی من گر چه رهن میکده‌ها ست / ز مال وقف
نبینی به نام من درمی

در شعر حافظ گروه‌هایی نیز یافت می‌شوند که از خرقه‌ی
خویش برای پنهان کردن صنم و زنار سود می‌بردند. به عبارتی
دیگر، آنان دین و مرام اصلی خود را در پوششی از خرقه پنهان

می کردند. او چنین آسیبی را هم گاهی به زاهدان و عابدان نسبت می دهد و می گوید:

به هیچ زاهد ظاهرپرست نگذشتم / که زیر خرقه نه زنار داشت
پنهانی

خواجه شیراز برای استفاده ی بهینه از خرقه راهکارهای دیگری را دنبال می کرد. عمده ترین این راهکارها آن است که خرقه را برای خرید شراب رهن بگذارد یا از وجه فروش آن در همین راه سود ببرد.

بدون تردید او قصد داشت تا از می و میخانه به عنوان جایگزینی مناسب برای خانقاه بهره بگیرد. چون رنگ و ریایی را در خرقه ی درویشی و خانقاه می بیند که نمی تواند نمونه ای از آن را در شراب و خرابات یا میخانه بجوید. در نمونه ای ویژه او حتا خرقه اش را می فروشد تا از درآمد آن توأمان برای خرید باده و گل استفاده به عمل آورد:

قحط جود است، آبروی خود نمی باید فروخت / باده و گل از
بهای خرقه می باید خرید

گونه هایی آیینی از خرقه بازی یا خرقه انداختن نیز در شعر حافظ دیده می شود. رسمی که لابد فرآیند آن را در برگزاری آیین سماع عارفانه به کار می بستند. رسم خرقه بازی در بیتی از ساقی نامه نیز دیده می شود. او می گوید:

که تا وجد را کارسازی کنم / به رقص آیم و خرقه بازی کنم

گاهی نیز شاعر خرقه‌ی خویش را به دور می‌اندازد تا آتش "خرمن سالوس و کرامت" را از وجودش دور نگه دارد. ناگفته نماند که کرامت بر رفتار به ظاهر سحرگونه‌ای اطلاق می‌گردید که عارفان و صوفیان ادعای اجرا و انجام آن را تبلیغ می‌کردند. کرامت برای عارفان و درویشان جایگزینی جهت اعجاز پیامبران قرار می‌گرفت. چنانکه در اینجا عارف و صوفی هم گونه‌های ویژه‌ای از آن را به انجام می‌رسانیدند. حافظ نه تنها از سالوس و ریای این گروه از صوفیان و درویشان گلایه سر می‌دهد، بل که کرامت‌های ایشان را نیز نمونه‌ای از همان سالوس به حساب می‌آورد:

حافظ این خرقه بینداز مگر جان ببری / کآتش از خرمن
سالوس و کرامت برخاست

در بیت بالا سالوس و کرامت مترادف هم قرار گرفته‌اند و هر دو نقشمایه‌ای از ناراستی را به پیش می‌برند. اما خواجه می‌ترسد که مبدا آتش خرمن این سالوس و کرامت‌های ساختگی، به خرقه‌ی او نیز راه یابد. او با همین دیدگاه پیشگیرانه است که خرقه‌اش را به دور می‌افکند.

جدای از این، حتا به درویشی خویش نیز شک می‌ورزد و باوری را با مخاطب در میان می‌گذارد که او در زیر خرقه‌اش نادرویشی بیش نیست. کاربرد اصطلاح نادرویشی را هم شاید بتوان به پای حافظ نوشت. او در غزلی آورده است:

اعتقادی بنما و بگذر بهر خدا / تا ندانی که در این خرقة چه
نادریشم

پیداست که او پدیده‌ی نادریشی را آسیبی همگانی در گروه
درویشان به شمار می‌آورد. تا آنجا که در این ماجرا از مستثنا
شمردن خویش هم پرهیز دارد.

کم‌تر شاعری همانند حافظ از فساد درونی درویشان سخن
می‌گوید. اما این موضوع در حالی اتفاق می‌افتد که او گاهی هم
به درویشی خویش می‌بالد. به نظر می‌رسد که فساد درونی
گروه و جرگه‌ی درویشان شرایطی را در ذهن خواجه‌ی شیراز
آماده کرده بود تا او خرابات و میکده را جایگزین مناسبی برای
آن بگذارد. با چنین دیدگاهی است که او خرقة‌ی خود را برای
شراب و باده رهن می‌گذارد یا شست و شوی همین خرقة را با
می و باده امری صواب می‌بیند. سپس چاره‌ای جز این نمی‌یابد
که برای استحالته از ناراستی‌های درویشی به شراب روی بیاورد.
جدای از این، از شعر حافظ چنان برمی‌آید که درویشان علی-
رغم آنکه اهداف خوبی را در سر می‌پروراندند، ولی هیچ برنامه-
ی عملیاتی روشنی برای اجرایی شدن چنین آرزوهایی فراهم
نمی‌دیدند. شیفتگی و عملگرایی عوامانه، توان اندیشدن و
برنامه‌ریزی اجرایی و عملیاتی را از ایشان سلب نموده بود. اما
آنگاه که در هر شهر و برزنی زمینه‌های اجتماعی کافی برای

شورش فراهم می‌شد، همین درویشان ژنده‌پوش و بی‌خانمان بودند که علیه حاکمان ستمگر به پا می‌خواستند. شوربختانه این قیام‌های توده‌ای نیز هرگز راه به جایی نمی‌برد. چون از تشکیلات منسجم و هدفمندی سود نمی‌برد و متفرق و جدای از هم، علیه حاکمی ستمگر می‌جنگیدند. گاهی نیز موفق می‌شدند تا شاه و حاکمی را از اریکه‌ی قدرت به زیر بکشند. ولی این بار فردی از درون ایشان به عنوان شاه و حاکم سر برمی‌آورد و همان سیاست‌های ستمگرانه‌ی پیشین از نو آغاز می‌شد. گویی هنوز تاریخ در این خصوص به اندازه‌ی کافی و وافی تجربه نیندوخته بود.

تاب‌آوری درویشی در جهان مدرن

پدیده‌ی درویشی به دلیل اعتقاد به کرامت از همان ابتدا با انواع و اقسام "علوم غریبه" سازگاری نشان می‌داد. تا آنجا که به اتکای علوم غریبه بلاگردانی از بیماری بیماران را بخشی پایدار از وظیفه‌اش به شمار می‌آورد. درویشی در دوره‌های اخیر به عنوان حرفه‌ای چند منظوره درآمدی بود که می‌توانست به اعتبار چنین حرفه‌ای نقشی از کارکرد سنتی امامزاده‌ها را نیز به اجرا بگذارد.

امامزاده‌ها همچنین به عنوان مکانی برای سکناى دایم یا موقت درویشان شمرده می‌شدند. درویش‌ها مشتریان خود را در همین مکان‌ها تور می‌زدند تا برای ایشان دعا بنویسند یا آب متبرک خود را به ایشان اهدا نمایند. این آب‌های متبرک همراه با دمیدن و فوت کردن درویش درون ظرف آب "فرآوری" می‌شد که مشتاقان فراوانی را برای خود فراهم می‌دید. نوعی از جادوی مسری که در کرامت و اعجاز آن هیچ شک و شبهه‌ای برای عوام‌الناس در کار نبود. در دعانویسی نیز درویشان رقیبانی سرسخت برای روحانیان یا جادوگران حرفه‌ای به حساب می‌آمدند.

چنین کارکردی از درویشان حتا به بسیاری از افسانه‌های شفاهی مردم نیز راه یافته است. درویشان در فضای همین

افسانه‌ها امکان یافته‌اند تا بسیاری از دردهای مردم را چاره نمایند. سیبی را نصف می‌کردند تا زنی نازا آن را به همراه همسرش بخورد. آنوقت شاید هم زن حامله می‌شد تا دعاگوی همیشگی درویش باشد.

در همین افسانه‌ها کوران و معلولان فراوانی بودند که از دعای خیر درویش سود می‌جستند تا سلامتی خود را به دست بیاورند. مردم شخصیتی از موسا و عیسا یا عارفی بزرگ و باکرامت را به همین درویشان دوره‌گرد می‌بخشیدند. همراه با چنین راهکاری که در ذهن تاریخی مردم جانمایی می‌شد، درویشی و گدایی نیز قداست می‌یافت.

خانواده‌های بی‌فرزند همچنین نذر می‌کردند که در صورت دستیابی به فرزند، لباسش را از این و آن گدایی نمایند. چنین سنتی نمونه‌ای از سنت‌های درویشی را با خود به همراه داشت. چون در اجرای آن، هم پدیده‌ی گدایی ارج و قرب می‌یافت و هم اینکه پوشیدن لباس‌های کهنه و ژنده‌ی دیگران به نوزادان و جاهت می‌پذیرفت.

در بین نویسندگان معاصر زبان فارسی غلام‌حسین ساعدی بیش‌ترین تلاش را در خصوص انعکاس آداب و رسوم زندگی گدایان به عمل آورده است. چون رسم‌های گدایی به نیکی در مجموعه‌هایی از همین داستان‌ها گرد می‌آیند. رسم‌هایی که چه بسا ریشه‌های اجتماعی آن‌ها را باید در آیین درویشی یا گذشته‌ای دور نشان جست.

او در همین راستا حتا داستانی به نام "گدا" نوشت. قهرمان اصلی این داستان برای روشنگری از حرفه‌ی گدایی‌اش یادآوری می‌کند: "سیر کردن یه شکم که کاری نداره، کار می‌کنم و اگه حالا گدایی می‌کنم واسه پولش نیس، واسه ثوابشه، من از بوی نون گدایی خوشم میاد، از ثوابش خوشم میاد." ۴۲ نویسنده در متن بالا جایگاهی از دین برای گدایی در نظر می‌گیرد تا از زبان قهرمان داستان بر ثواب بودن آن اصرار بورزد. قهرمان داستان در عین حال بر موضوعی پای می‌فشارد که او کار می‌کند. با این حساب در زمان وقوع این داستان، گدایی به شکلی از "کار" و شغل آزاد و مستقل خودنمایی می‌کرد. ماجرای که تا به امروز هم به قوت و اعتبار خود باقی مانده است.

همچنین خاستگاه دینی گدایی شرایطی را پیش روی نویسنده‌ی آن می‌گذارد تا او مکان داستانش را به شهر مذهبی قم بکشاند. ساعدی حتا در داستانش وسایلی را نیز برای کار گدایی رو می‌کند. این ابزار و وسایل عبارت‌اند از: بقچه‌ی شمایل، شمایل، شمایل حضرت، پرده، تاس آب تربت و دعای علقمه. با همین رویکرد، هیچ شکی باقی نمی‌ماند که گدایی را در سامانه‌ای از آداب و سوم دین به سامان می‌برند تا جایگاهی

۴۲ - واهمه‌های بی‌نام و نشان: غلامحسین ساعدی، تهران، نیل، چاپ دوم، ص ۷۴ (داستان گدا).

آیینی برای آن در نظر بگیرند. بخش‌های فراوانی از حوادث داستان گدا هم در فضایی از حرم معصومه و قبرستان وادی - السلام قم می‌گذرد تا گدایان از فضاها و نمادهای دینی آن به نفع حرفه‌ی خود سود بجویند.

داستان "خاکسرنشین‌ها"ی ساعدی نیز درست در چنین مکانی شکل می‌گیرد. در آنجا نیز گدایان شهر قم برای خویش ابزاری را فراهم می‌بینند. این ابزار نیز همان ابزاری است که ساعدی در داستان گدا از آن یاد می‌کند. سبد شمع، پنجه‌ی ابوالفضل، زیارتنامه و خاک فرج را نیز می‌توان به ابزار و وسایل پیشین افزود.

جدای از این، رسم‌هایی از "مفتخوری" نیز در همین داستان راه می‌افتد. مفتخوری را عزاداران وادی‌السلام برای مرده - هایشان راه می‌اندازند. آنوقت جرگه‌هایی از گدایان راه می‌افتند تا غذاهای رایگان آن را بخورند. ۴۳ گفتنی است که نمونه‌هایی از همین سفره‌های خیراتی را پیش از این در خانقاه‌ها برای درویشان پهن می‌کردند.

ولی گدا در داستان "سعادت‌نامه"ی ساعدی نقشمایه‌ی مردی قدیس و پیشگو را به پیش می‌برد. او "توبره‌ی گدایی به دوش و عصای بلندی" در دست دارد. توبره‌ی گدایی آدم را به یاد کشکول درویشان می‌اندازد. همان طور که عصای بلند، چیزی

از نوع تبریزین را به ذهن آدم تداعی می‌کند. سپس او خطاب به قهرمان اصلی داستان می‌گوید "ای آدمیزاد بیچاره، چه مشکلی داری؟ حاجت خود را بگو". ۴۴ در اینجا ساعدی از کارکرد آیینی درویشی و گدایی برای پرداخت داستان سوررئالیستی سعادت‌نامه سود می‌برد.

رمان "عزاداران بیل" ساعدی مهم‌ترین رمانی است که در فضای آن، کارکردهایی آیینی از رفتار گدایان به نمایش درمی‌آید. عزاداران بیل وصف حال مردمان چند روستا مجاور را گزارش می‌کند. شغل ساکنان یکی از روستاها به تمامی به حرفه‌ی گدایی اختصاص می‌یابد. تا جایی که ساکنان روستاهای مجاور نیز به چنین حرفه‌ای غبطه می‌خورند و در صورت لزوم نمونه‌هایی از آن را به کار می‌بستند. ۴۵

در اینجا نیز نمادهایی از دین به حرفه‌ی گدایی یاری می‌رساند. خاک تربت نه تنها در بلاگردانی از اهل محل تسهیلگری به عمل می‌آورد بل که می‌تواند در تاراندن اجنه از ده نیز به مردمان آن یاری برساند. شمایل‌های مقدس نیز چنین نقشمایه‌ای برای مردم به اجرا می‌گذارد.

بدون شک عرفان و تصوف پدیده‌ای است که از دامن دین می‌زاید. اما این پدیده‌ی اجتماعی علی‌رغم مخالفتش با

۴۴ - پیشین: داستان سعادت‌نامه، ص ۵۹.

۴۵ - عزاداران بیل: غلام‌حسین ساعدی، تهران، نیل، ۱۳۵۳.

عملکردهایی نامناسب از دین، به اصول کلی آن وفادار باقی می‌ماند. عده‌ای هم تلاش نموده‌اند تا آن را به عنوان پدیده‌ای مستقل از دین جا بزنند. چیزی که هرگز اتفاق نمی‌افتد. چون نفی دین در نهایت می‌تواند به نفی عرفان و درویشی بینجامد. با همین رویکرد پژوهشی است که گونه‌های متفاوت عرفان را با نمونه‌ای ویژه از دین می‌شناسند. همان دینی که باورهای ثابت و بدون تغییر آن هسته‌های نخستین هر نوع از عرفانی را تشکیل می‌دهد. چنانکه برای تمایز بین انواع و اقسام عرفان، آن را با نمایه‌هایی از نوع عرفان بودایی، عرفان زردشتی، عرفان یهودی، عرفان مسیحی و عرفان اسلامی می‌شناسانند. این تقسیم‌بندی، به شکلی روشن شناخت گونه‌های متفاوت آن را کمی آسان‌تر می‌کند.

عرفان در تقسیم‌بندی علوم نیز بر جایگاهی از مجموعه‌ی دین می‌نشیند. همان دینی که در زایش و پیدایی عرفان تسهیلگری لازم به عمل آورده است. در کتابخانه‌های امروزی نیز کتاب‌های عرفان اسلامی را در قفسه‌های اختصاصی دین اسلام سراغ می‌گیرند. این موضوع در خصوص نمونه‌های دیگری از عرفان نیز صدق می‌کند. به عبارتی روشن، برای عرفان جایگاهی مستقل و جدای از دین در نظر نگرفته‌اند. چون مطالعه در پیرامون آن، به نحوی از انحا با پژوهش‌های دینی پیوند می‌خورد.

اما داستان فلسفه را همیشه به گونه‌ای دیگر می‌نویسند. چون جانمایی فلسفه در مجموعه‌ای از دین امری محال می‌نماید. فلسفه‌ی امروزی با پیش کشیدن کارایی عقل و استدلال منطقی در افق دید آدم‌ها، بر هرچه دیدگاه‌های ایستا و ثابت، خط بطلان می‌کشد.

از سویی، نفوذ فلسفه در سازه‌هایی کهنه از دین شرایطی را برانگیخته است تا بحث‌های جدلی به گستره‌ای از دین نیز راه بیابد. چنین پدیده‌ای به پیدایی "علم کلام" در سامانه‌ای از دین اسلام دامن زد. چه بسا علم کلام علی‌رغم مخالفت ظاهری خود با فلسفه‌ی یونان، از راهکارهای منطقی و جدلی آن به نفع خود سود می‌برد. پیدایی علم کلام را می‌توان واکنش طبیعی دین در قبال نفوذ و توده‌ای شدن فلسفه دانست.

ادبیات عرفانی زبان فارسی نیز همیشه موضوع جداسری از دین را برنمی‌تابید. همراه با چنین دیدگاهی است که فلسفه و خردگرایی را در جایی از عرفان، به حساب نمی‌آوردند و عارفان همواره در مخالفت با آن عمل می‌کردند. مخالفت عرفان با فلسفه از آنجا برخاسته است که عرفان به دنبال شیوه‌هایی از مکاشفه و مراقبه راه می‌افتد تا شاید با باورهای موهوم خود بتواند به سامانه‌ای از ماورای طبیعت دست بیابد.

فلسفه‌ی نوافلاتونی هرچند راهکارهایی نظری برای عارفان منطقه مهیا می‌کرد، ولی مشکل این نوع از فلسفه هم در آن

بود که از پذیرش باورهای دینی پرهیز داشت. در نتیجه پس از پیدایی اسلام، دانشمندان سرزمین‌های اسلامی نیز یاد گرفتند که چه‌گونه از اندیشه‌های فیلسوفان یا ریاضی‌دانان یونانی تأویل به عمل آورند. کار بدانجا کشید که سقرات، ارستو و افلاتون و حتا فیساغورس در هیأتی از درویشان این منطقه ظاهر شدند که همگی بدون استثنا نمونه‌هایی از باورهای درویشان و عارفان را تبلیغ می‌نمودند. در همین راستا حتا پندهایی را به فیلسوفان و دانشمندان یونانی نسبت داده‌اند که هیچ مستندی از تاریخ نمی‌توان برای آن‌ها مهیا نمود.

عرفان ما از سویی ضمن پذیرش و تأویل از جهان سایه‌ها یا دنیای مثلی افلاتون به جهان فلسفه‌ی نوافلاتونی هم راه می‌یافت. باورهای مشترک دو جهانی و ماورای طبیعی، این دو گروه فکری را خیلی به هم نزدیک می‌کرد. ولی هر یک از آن دو از فرآیند آن در راه توجیه از جهان موهوم خویش سود می‌بردند.

در عرفان ما "عقل دوراندیش"، "عقل حسابگر" و "عقل معاش" هرگز جایگاهی نمی‌یابد تا به قول مولوی عقل موهومی به نام "عقل شریف" را قدر بشناسند. همچنین عارفان به این باور عمومی دست یافته بودند که "علم عشق" را نباید در دفتر و کنج مدرسه سراغ گرفت. با همین نگاه عرفانی بود که عارفان دفتر و کتاب خود را به آب می‌سپردند یا می‌سوزانیدند تا هیچ

نشانی از آن‌ها باقی نماند. مفهومی کلی که مصداق‌های فراوانی از آن در شعرهای مولوی و حافظ نیز دیده می‌شود.

هرچند "علم عشق" عارف ایرانی هرگز به جهانی از علم تجربی و جست و جوگر راه نمی‌یافت، اما به سهم خود دانشی بود که می‌بایست چند و چون آن را آموخت. چنین دانشی همیشه از کاروان علم بازمی‌ماند. ضمن پذیرش چنین دیدگاهی بود که شیخ، پیر و مرشد می‌توانست جایگاهی نظری از آموزش این علم را برای مریدان خود پر نماید. آموزش‌های نظری شیخ سرآخر به راهکارهای عملی از سیر و سلوک می‌انجامید.

این سیر و سلوک‌های عرفانی، مرید و سالک را به "حال" می‌آورد. سماع صوفیانه نیز در دستیابی مرید به موضوع حال آمدن تسهیلگری لازم فراهم می‌دید. اما پدیده‌ی حال آمدن، هر مریدی را به "وجد" می‌کشاند تا او نادیده‌های خود را از هستی در همین خلسه‌های وجد عرفانی بجوید. پیداست که دستیابی به چنین وجدی به اتکای انواع و اقسام افیون و بنگ، کار چندان مشکلی نبود. چنانکه نمونه‌های فراوانی از روایت تأثیرگذاری بنگ و افیون به اشعار مولوی و حافظ نیز راه یافته است.

غزالی در کیمیای سعادت تلاش می‌کند تا شناسه‌ای درست و دقیق از پدیده‌ی حال ارایه نماید. پدیده‌ای که مولوی و حافظ نیز دستیابی به آن را ارج می‌گذارند. تبلیغ از پدیده‌ی حال در

عرفان زمینه‌های کافی فراهم دیده است تا گونه‌هایی از مصدرهای ترکیبی آن در زبان امروزی مردمان عادی جامعه نفوذ نماید. حال دادن، حال کردن، حال آمدن، حال گرفتن، حال آوردن و حال بردن تنها بخش کوچکی از این ترکیبات دستوری به شمار می‌آیند که در زبان محاوره‌ای امروز رواج یافته است.

جالب آن است که تمامی این ترکیبات دستوری سویه‌هایی از لذت بردن یا ناکامی در امر لذت‌جویی را پیش روی آدم‌ها می‌گذارد. انگار در زمانه‌ای پیش از این، عرفان نیز قصد داشت تا در پناه آموزه‌های اختصاصی‌اش به گونه‌هایی ویژه از لذت مشروعیت ببخشد. همان موضوعی که ساختار تحکیمی و تکلیفی دین از اجرای آن ممانعت به عمل می‌آورد. اما برای عرفان نظارت‌های پیر و مرشد بر مریدانش کفایت می‌کرد و این مریدان هرگز به نظارتی غیر از این رضایت نمی‌دادند.

در بسیاری از رسانه‌های امروزی "دین و فلسفه" یا "عرفان و فلسفه" را به عنوان مترادف کنار هم می‌نویسند. چون کارکردهای معنایی یا اجتماعی واحدی را از آن‌ها انتظار دارند. اما مترادف گرفتن دین و فلسفه یا عرفان و فلسفه هرگز با داده‌های تجربی و تاریخی سازگاری نشان نمی‌دهد.

در همین راستا حتا بین دانشگاه‌های ایران رشته‌هایی را به نام "فلسفه‌ی اسلامی" راه انداخته‌اند. اما تقابل فلسفه با نفس دین، شرایطی را پیش آورده است تا همانند دین اسلام بتوان

تاریخی هزار و چهارصد ساله برای آن نوشت. در عین حال، سوداگران دانشگاهی فلسفه‌ی اسلامی، گاهی بر کارکردهای دوگانه‌ی آن اصرار می‌ورزند. چون گاهی موضوعی را پیش می‌کشند که منظورشان از فلسفه‌ی اسلامی همان فلسفه‌ی است که در دوره‌ی پیدایی اسلام در سرزمین‌های منطقه رواج داشته است. سپس چنین تبلیغی را پشتوانه‌ای می‌پندارند تا به اتکای آن به ساز و کارهای منفی دین و جاهتی علمی ببخشند. در عین حال، فلسفه‌ی امروزی همواره بی‌زاری خود را از دین عوامانه‌ی رسمی اعلام نموده است تا از آسیب‌های تاریخی یا اجتماعی آن در امان بماند.

در دنیای امروز نمونه‌های جدیدتری از عرفان را هم باب کرده‌اند. شبکه‌های اجتماعی و رسانه‌های صوتی و تصویری نیز تسهیلگری لازم در این خصوص به عمل می‌آورند. در گردش کار تبلیغی این نوع از عرفان است که گروه‌هایی از همین افراد به هم می‌پیوندند و حلقه‌ها یا جرگه‌هایی را از خود به سامان می‌برند. آنوقت آموزه‌هایی از عرفان جدید به این جرگه‌ها راه می‌یابد.

عرفان جدید هرچند در فاصله‌گذاری خود با دین رسمی چیزی کم نمی‌گذارد، ولی به شدت مذهبی است. چون جهانی فراتر از جهان هستی را هم باور دارد و خواست و اراده‌ی عرفانی خود را در دنیایی دو جهانی به نمایش می‌گذارد. عارفان جدید در

نقشی از مریدان دیروزی، از تخدیر فکری خود توسط "استاد" چیزی فرونمی‌گذارند تا به گمان خویش به آرامشی روانی دست بیابند.

در ایران انواعی از عرفان دولتی نیز تدریس می‌گردد. ادبیات عرفانی گذشته، پشتوانه‌ی خوب و محکمی برای ترویج این نوع از عرفان شمرده می‌شود. عرفان دولتی در کتاب‌های درسی مدارس و دانشگاه‌ها جا پای محکمی برای خود دست و پا نموده است. جدای از این، از رسانه‌های رسمی نیز برای تدریس مباحثی از آن سود می‌برد.

بد نیست به یاد بیاوریم که برای تدریس این گونه از عرفان تا همین چندی پیش کانال‌های تلویزیون جمهوری اسلامی در انحصار افرادی از نوع عبدالکریم سروش و محمدتقی جعفری درآمده بود. سپس از محمدتقی جعفری به عنوان "علامه" یاد می‌شد. اکنون چنین نقشمایه‌ای را به غلام‌حسین ابراهیمی دینانی و حسین الهی قمشه‌ای سپرده‌اند. آنان نیز همانند عبدالکریم سروش و محمدتقی جعفری به نام فلسفه یا عرفان، تبلیغ گونه‌هایی ویژه و عامیانه از دین دولتی را به پیش می‌برند.

مدیران فرهنگی دولت به این نتیجه رسیده‌اند که به اتکالی عرفان آسان‌تر می‌توان مردمان زمانه را تخدیر کرد و فریفت. آنان از درونمایه‌ی موهوم عشق و محبت عرفانی در راه گمراه کردن مردم سود می‌برند. در گستره‌ی همین گمراهی است که

از سیاست‌های سرکوبگرانه و تنبیهی سیاستمداران توجیه به عمل می‌آید. از سویی انزوای آیینی عرفان، شرایطی را پیش می‌آورد تا مشتاقان به عرفان و درویشی همواره بی‌زاری خود را از عملکرد اجتماعی سیاست به نمایش بگذارند.

عرفان جدید علی‌رغم تنوع خویش، به موضوع روح علاقه‌ای ویژه نشان می‌دهد. چون به اتکای همین روح موهوم است که ساز و کارهایی از مکاشفه و مرافبه را به اجرا می‌گذارد. اعتقاد به پدیده‌ی روح باورهایی را بین مردمان امروزی دامن می‌زند تا به انواع و اقسام خرافات و تنگ‌نظری‌های عوامانه گردن بگذارند. اعتقاد به روح همچنین به خیالات منفعلانه‌ی توده‌های عامی مردم دامن می‌زند.

نوعی از عرفان جدید نیز همانند عرفان‌های پیشین به تهذیب و تزکیه‌ی نفس علاقه‌ای وافر نشان می‌دهد. با این همه سوداگران آن گاهی نیز پدیده‌ی روح را بر جایگاهی از همان نفس می‌نشانند. گاهی هم تلاش می‌ورزند تا از نفس یا روح شناسه‌هایی متفاوت و به ظاهر علمی ارایه نمایند.

در گونه‌هایی از عرفان جدید هم شیطان قداست می‌یابد تا اصل لذت به چنین شیطانی دوست داشتنی منتسب گردد. بر گستره‌ی این گونه از عرفان‌های جدید گاهی نیز از عملکرد استوره‌ای و قدیس‌گونه‌ی شیطان توجیه به عمل می‌آید. چون شیطان را در عشق و علاقه، فرشته‌ای وفادار به خداوند می‌-

بینند. شیطان حتا در گمان و باور ایشان، هرگز دورویی‌های آدم استوره‌ای نخستین را تاب نیاورده است.

در منابع عرفانی زبان فارسی رد پای محکمی از همین برداشتهای فلسفی دیده می‌شود. چون گفته می‌شود که شیطان در عشق خود به خداوند خالصانه عمل می‌کند و در این عشق شریکی برای خدا نمی‌بیند. در حالی که آدم ابوالبشر، حوا را در عشق خود شریکی برای خداوند گذاشت. این گروه از عارفان حتا توبه‌ی آدم را موضوعی متظاهرانه می‌بینند. نمونه‌هایی روشن از این گفتمان عرفانی، امروزه نیز به عرفان‌های جدید راه یافته است.

ادبیات درویشی زبان فارسی زمینه‌های آموزشی کافی فراهم می‌بیند تا زیاده‌خواهی و حسد آدم‌ها را به شیطان نسبت بدهند. در نتیجه درویشان چرخه‌ای از سیر و سلوک را دوره می‌کنند که بتوانند نفس خود را از پدیده‌ی حسد و بیشینه-طلبی وارهانند. در واقع مبارزه‌ی با نفس، ساز و کارهایی از مبارزه با شیطان درون را به پیش می‌برد.

از سویی، ستایش از شیطان هم شرایطی را برای عارف و درویش فراهم می‌بیند تا از رانه‌های وسوسه‌گر لذت، تأویل و توجیهی عرفانی صورت پذیرد. انگار وجد و حال سماع عارفانه-ی صوفیان را به محفل‌هایی از شیطان پرستان امروزی کشانده باشند. چنین رویکردی از عرفان شرایطی را آماده می‌کند تا به

رهایی پدیده‌ی لذت از دستان اربابان مسجد و کلیسا یاری برسانند.

همراه با تأویل‌هایی که درویش و عارف از امر لذت به دست می‌دهند نمونه‌هایی غیر متعارف از عشق پسرانه نیز توجیه می‌پذیرد. عارفان و درویشان عشق‌های پسرانه را برای بریدن از وابستگی‌ها و دلبستگی‌های هستی امری لازم می‌پنداشتند تا در همین عشق پسرانه نمونه‌هایی از عشق به خداوند را مجاز بشمارند.

عرفان‌های جدید همچنین از رابطه‌ی انسان با پدر آسمانی تعریف‌های جدیدتری به دست می‌دهند. در همین تعریف‌های جدید از رابطه‌ی پدر و پسر، روحانیان از ایفای نقش واسطه‌گری تاریخی خود باز می‌مانند. آنوقت رابطه‌ای بی‌واسطه از مخلوق و خالق پا می‌گیرد که پیش از آن هرگز سابقه نداشته است.

در عرفان‌های جدید همچنین باوری را دنبال می‌کنند که تعریف‌های جدیدتری را از دین عرضه نمایند. این تعریف‌های جدیدتر از دین، اقتدار روحانیان را نیز به چالش می‌طلبد. با همین رویکرد است که گاهی نیز روحانیان از مخالفت رسمی خود با نمونه‌هایی از همین عرفان چیزی فرو نمی‌گذارند.

در ایران امروزی بسیاری از خانقاه‌ها را برای همیشه ورچیده‌اند. انگار رشد سرمایه‌داری شرایطی را پیش آورده است که

بسیاری از سنت‌های اجتماعی به پستوهایی از جامعه بکچند. در عین حال حکومت نیز در برچیدن خانقاه‌ها، آمرانه عمل می‌نماید. مثل اینکه می‌خواهد اسلام سیاسی و سنت‌های آیینی آن را به تمامی در انحصار خویش دریاورد. از خانقاه‌های به جا مانده از دوره‌های قاجار و پهلوی نیز دیگر نشانه‌ی اثرگذاری بر جای نمانده است. آنوقت ساختمان‌هایی را می‌بینیم که درهای ورودی‌شان مسدود باقی می‌ماند. مگر آنکه جشن و مصیبتی پا بگیرد و به باز شدن این درها بینجامد.

نوعی از اشرافیت نیز به اندرونی بسیاری از همین خانقاه‌ها راه یافته است. چون هیچ خرقة‌ای بر تن هواداران آن‌ها نمی‌بینیم. همگی گدایی و دوره‌گردی آیینی خود را کنار گذاشته‌اند و به برگزاری مراسمی لحظه‌ای و انتزاعی بسنده می‌کنند.

تا همین هفتاد سال پیش امامزاده‌ها، تکیه‌ها و مسجدها به مرکزی برای تجمع بقایایی از درویشان بدل گشته بود. آنان با سییل‌های بلند، لباس‌های مندرس و موهای ژولیده‌ی خود شناخته می‌شدند. ولی اکنون از بقایای آن هم نشانی نمی‌بینیم. گویی صنف و حرفه‌ای قدیمی، حضورش را در ساختار اجتماعی فعلی گم نموده است.

اما درویشان امروزی را از سییل‌های بلندشان هم می‌شناسند. آنان همگی به جای خرقة، کت و شلواری شیک بر تن می‌کنند. چه بسا در پوشش خود از بستن کراوات نیز غافل نمی‌مانند. اما مرشدهای ایشان گاهی عبایی را روی کت خویش

می‌اندازند. موهای بلند و ژولیده‌ی درویشان پیشین اینک جای خود را به موهای بلند شانه زده می‌بخشد. این موهای بلند شانه زده را از پشت گردن جمع می‌کنند. سبیل‌های درویشان نیز همچنان در بلندی خود چیزی کم نمی‌آورد. درویشان با همین ویژگی‌های ظاهری است که اکنون خودشان را به دیگران می‌شناسانند.

جرگه‌های درویشی از سویی همچنان پایشان را از سیاست بیرون کشیده‌اند. اما سیاست‌های دولتی از آزار و اذیت ایشان چیزی فروگذاری نمی‌کند. چون بسیاری از رسم-آیین‌های درویشان را با آداب و رسوم دولتی خویش منطبق نمی‌بینند. دولت‌ها چنان می‌پسندند که چهره‌ای تمامیت‌خواهانه و انحصارطلبانه‌ای از دین رسمی خود را برای مردم به نمایش بگذارند.

روزگاری پیش از این کشکول و تبرزین هم نمادی ویژه برای شناسایی درویشان قرار می‌گرفت. اما اکنون تنها در موزه‌های شهر می‌توان نمونه‌هایی از تبرزین و کشکول را سراغ گرفت. در عین حال، بر دیوار بسیاری از همین خانقاه‌های به جامانده از گذشته، نقش‌هایی از تبرزین و کشکول نیز در دیدرس بینندگان قرار می‌گیرد. در معماری بسیاری از همین خانقاه‌ها شکل‌های نمادین دیگری را نیز از درویشی به نمایش می-

گذارند. انگار خواسته باشند در زیبایی و رازآفرینی خود با هر معبد دیگری مسابقه بگذارند.

درویشان امروزی به "مرام و مشرب" خویش در بین مردم می‌نازند. بسیاری از مردم هم خیلی لوطی‌منشانه، خود را به مرام درویشان وفادار می‌بینند. آنان به ظاهر از نفرت و نفرت-پراکنی دوری می‌جویند و خود را مروجی برای تبلیغ مهر و محبت در جهان به حساب می‌آورند. ولی باورهایی از این دست به تمامی باورهایی اخلاقی و انتزاعی هستند که هرگز به پدیده‌ای عمومی و اجتماعی نمی‌بالند.

امروزه کلنی‌های درویشی در ایران، بیش از همه در شهرهای کردستان، کرمان، خراسان، تهران و کرمانشاهان سکنا گرفته‌اند. آنان همگی ضمن تاب‌آوری اجتماعی از حفظ سنت‌های پیشین خود چیزی فرو نمی‌گذارند. ولی تغییرات ساختاری در مناسبات اجتماعی شرایطی را آماده می‌کند تا درویشان نیز بسیاری از همین سنت‌های پیشین را از بدنه‌ی گروه خود پس بزنند.

با این همه، فرقه‌ها و گروه‌های درویشی تلاش‌های فراوانی را به عمل می‌آورند که همگی فرامرزی عمل نمایند. چنانکه هوادارانی از مولویه، نقشبندیه، قادریه و نعمت‌اللهی‌ها جدای از ایران در سرتاسر عراق، ترکیه، پاکستان، افغانستان و حتی اروپا و امریکا به تبلیغ باورهای آیینی خویش ادامه می‌دهند.

در ایران محدودیت‌های دولتی برای درویشان زمینه‌هایی را فراهم می‌بیند که گروه‌هایی از ایشان از فضای خانه‌هایشان برای برگزاری آیین‌های خویش استفاده به عمل آورند. با این همه دولت حریم همین خانه‌ها را نیز برای تجمع درویشان به رسمیت نمی‌شناسد. چنانکه درویشان نیز همانند بهاییان در ایران سرکوب می‌شوند. چون دولت از رشد حلقه‌های ایشان در هر جایی از کشور که بگویی واهمه دارد.

امروزه نیز همچون گذشته استفاده از مواد مخدر در فضای خانقاه‌ها یا تکیه‌های درویشی دوام آورده است. همان چیزی که در موضوع وجد و حال درویشان تسهیلگری لازم فراهم می‌بیند. مرشدهای امروزی نیز از پیشگویی آینده‌ی افراد چیزی فرو نمی‌گذارند. تا جایی که درآمدهای پیشگویی یا دعانویسی، بخشی پایدار از درآمد ثابت ایشان شمرده می‌شود. بسیاری از ایشان هم به اتکای دعانویسی و یا کرامت‌های درویشانه به ظاهر از بیماری‌های مردم بلاگردانی به عمل می‌آورند. ذهن تاریخی مردم چنین پدیده‌هایی را پذیرفته است که به محض بروز هر خطری به درویشی خودمانی مراجعه نمایند. درویشان نیز برای جبران چنین آسیب‌هایی به مراجعان خود آب و خاک متبرک می‌خورانند. نمونه‌های کاملی از "جادوی مسری" را می‌توان در چنین آیین‌هایی از بلاگردانی نظاره نمود.

همچنان که گفته شد، ادبیات داستانی معاصر ما منبع خوبی برای پژوهش در این خصوص قرار می‌گیرد. صادق هدایت، صادق چوبک و غلامحسین ساعدی در فرآوری و بازتاب داستانی این آیین‌های بلاگردانی چیزی فرونگذاشته‌اند.

از س. سیفی منتشر شده است:

- بنمایه‌های هزاره‌ای، انتشارات پویا، آلمان ۲۰۱۵
- دوران ناصری در بازخوانی خاطرات اعتمادالسلطنه، چاپخانه مرتضوی، کلن ۲۰۱۷
- آیین‌های روسپیگری و روسپیگری آیینی، انتشارات مهری، لندن ۲۰۱۸
- سایه‌های سوشیانت (منجی‌گرایی در فرهنگ خودی)، نشر مهری، لندن ۲۰۱۸
- با گام‌های گاليله، آوای تبعید، آلمان ۲۰۱۹
- تثلیث؛ بهمن، همای، داراب، آوای تبعید، آلمان ۲۰۱۹
- نشانه‌گذاری‌ها در عزاداران بیل، نشر مهری، لندن پاییز ۱۹۹۹ (۲۰۲۱)
- طنزهای عبید، نشر مهری، لندن ۱۴۰۰ (۲۰۲۲)
- آیین‌های جادوگری در فرهنگ و ادبیات، آوای تبعید، ۲۰۲۲
- سایه‌های بوف کور، نشر پیام (حافظ/گوته)، آلمان (بن)، ۲۰۲۲
- دنیاهای جد و هزل سعدی، باشگاه ادبیات/ ۲۰۲۳

بدون تردید، تلقین و تکرار بخش‌های عمده‌ای از آموزش‌های عملی میدان [درویش‌ها] را پوشش می‌داد. آنان بدون استئنا به گوشه‌ای می‌خزیدند و در تنهایی خود شبانه‌روز و اژه‌های الله و هو را تکرار می‌کردند. چون قرار بود که ضمن تکرار و تلقین همین الله و هو، خلسه‌های درویشانه به سراغ مرید بیاید. رفتاری موهوم که سر آخر در فضایی از «حیرت» به حال و وجدی بیمارگونه راه می‌یافت.

س. سیفی در سال ۱۳۳۲ خورشیدی متولد شد و همچنان در ایران زندگی می‌کند. نوشته‌های او بینامتنی است. او به گونه‌ای مردم‌شناسی، اسطوره، تاریخ، ادبیات و فولکلور را به هم می‌آمیزد تا روایتی امروزی از گذشته در دیدرس خواننده‌اش بگذارد. او در سال‌های اخیر کتاب‌هایی را با عنوان‌های زیر منتشر کرده است:

بنمایه‌های هزاره‌ای/ انتشارات پویا، ۲۰۱۵، کلن.

بازخوانی روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه/ انتشارات باقر مرتضوی، کلن، ۲۰۱۷.

آیین‌های روسپی‌گری و روسپیگری آیینی/ نشر مهری، لندن، ۱۳۹۶ (۲۰۱۸).

تفلیث بهمن، همای و داراب/ آوای تبعید، کلن، ۲۰۱۹.

باگام‌های کلبله/ ناشر آوای تبعید، چاپخانه باقر مرتضوی، ۲۰۱۹.

سایه‌های سوشیانت (منجی‌گرایی در فرهنگ خودی)/ نشر مهری، لندن، ۱۳۹۷.

نشانه‌گذاری‌ها در عزاداران بیبل/ لندن، نشر مهری، ۱۳۹۹.

آیین‌های جادوگری در فرهنگ و ادبیات/ ناشر آوای تبعید، چاپ باقر مرتضوی، (۱۴۰۰) ۲۰۲۲.

طنازی‌های عبید/ نشر مهری، لندن، ۱۴۰۰.

دنیاهای جد و هزل سعدی/ باشگاه ادبیات، ۲۰۲۴.

سایه‌های بوف کور، نشر پیام (حافظ/گوته)، آلمان (بن)، ۲۰۲۲

مقاله‌هایی از او نیز در جنک زمان (فروژ)، فصلنامه باران (استکهلم)، آرش (پاریس)، سایت عصرنو، سایت جبهه ملی ایران در خارج از کشور، آوای تبعید و ... منتشر شده است.