

حکایت شرحه شرحه شدن، تاملی بر چند پاره نقل و روایت از دو متن، نسیم خاکسار



منطق الطیر منظومه بلندی است و سروده شده در قالب مثنوی. و حکایت سفر مرغان است به جستجوی سیمرغ... عطار در این سفر منزل به منزل، حکایت‌های تمثیلی و گاه تاریخی می‌آورد و نیز نقل‌هایی از نظر و آراء متفکران پیش از خود تا سفر مرغان را به سفری برای کشف پرسش‌های‌اش در معنا و پیدایی وجود، انسان، طبیعت و ماوراء طبیعت تبدیل کند.

### درآمد

خواندن یک متن، خواندن متنی دیگر می‌آورد. منظورم تداوم خواندن است. و من با خواندن «منطق الطیر» عطار نیشابوری، و رسیدن به برگ‌های آخر آن، و روبرو شدن با بیان «عجز» و «بیچارگی» عطار در قطعه پایانی سفر دشوارش که همراه مرغان رفته بود برای یافتن مقصود، در اندیشه فرو رفتم. در تردید از این که با نتیجه‌گیری بی‌خام و شتابزده درهای اندیشیدن به آن حرف پایانی کتاب زود بسته شود، مصمم شدم با حفظ همان نتیجه‌گیری‌ها در گوشه‌یی از ذهنم، سفری آغاز کنم. سفری در متنهای همزمان این کتاب و پیش از آن. و فکر را رها کنم که خوانش بینامتنی کند. یعنی صدای بلند کلام در متن‌ها را بگذارم برای لحظاتی در گوشم خاموشی بگیرد و راه باز گذارد برای بیان‌های خاموشی که در راستایی دیگر در آنها می‌چرخند. تاریخ بیهقی را کمی پیش‌تر خوانده بودم. و نیز بعد از آن سفرنامه ناصر خسرو و عقل سرخ سهروردی را. پس از خواندن آنها فکر یا پرسشی در آغاز، انگیزه این سفرم شده بود. چه رخ داد در جهان اندیشه‌ورزی ذهنیت ایرانی که سفر روشن بیهقی در تاریخ یک دوره، و سفرزمینی ناصر خسرو برای دیدن جهان و دیدار با مردم و جوامع گوناگون برای یافتن پرسش‌هایی که انگیزه کار و سفرشان می‌شد، دو قرن بعد به سفر تمثیلی عطار همراه مرغان انجامید. و چرا سفر روشن آنها در خاک و کوشش برای ثبت وقایع تاریخی، به سفر در تاریکی و زندان شدن در جهانی ذهنی از گونه‌ی جهان توصیفی و تمثیلی سهروردی در «عقل سرخ» انجامید؟ اینها پرسش‌هایی نیز بود که در آغاز سفر از خودم می‌کردم. می‌دانستم و خوانده بودم که جهان ذهنی ایرانی بعد از حمله اعراب به ایران و

از قرن دوم هجری تا قرن ششم و هفتم، جهانی است سرشار از راز و پویایی. زلزله‌ی عظیم و ناگهانی رخ داده بود و بسیاری بر خاسته بودند تا با نگاه کردن به خود و به جهان پیرامون، از این تکانه به چیزی دیگر برسند. اگر لحظه‌ی بگذاری همراه همان چند نامی که پیش‌تر آوردم نام‌های دیگرانی چون المقفع، ابیزید بسطامی، حلاج، بلعمی، رازی، رودکی، فردوسی، بوعلی سینا، بیرونی، ابوالسعید ابوالخیر، بابا طاهر، خیام، روزبهان بقلی، مولوی، شمس، سعدی و حافظ در ذهنت بچرخند متوجه می‌شوی که این چند صدساله چه دوران عظیمی از نظر حجم و سربلندی تفکر در ایران بوده است. با خواندن هر کتاب به خود می‌گفتم ناخوانده‌های یک کتاب را باید در کتاب‌های دیگر دید، تا خوانا شوند. پس برای دانستن بیشتر بود که چنگ انداختم باز به متنهایی دیگر چون سیاست نامه خواجه نظام الملک، کلیله و دمنه و سمک عیار که در دسترس داشتم. و خواندم و خواندم تا رسیدم به شرح شطحیات. در بیتوته در این رباط تازه بود که به فکرهایی رسیدم. این‌ها را در مقدمه به تفصیل آوردم که وقتی شروع می‌کنم به تأمل، بدانی از چه راه‌هایی رفته‌ام و چرا جاهایی، به ضرورت، مجبور می‌شوم به آن‌ها اشاره کنم.

### آغاز سفر، یکی از قطعه‌های پایانی منطق الطیر

منطق الطیر منظومه بلندی است و سروده شده در قالب مثنوی. و حکایت سفر مرغان است به جستجوی سیمرغ و برخی نظر بر این دارند که «داستان سفر مرغان به سوی سیمرغ ریشه‌ی کهنسال داشته» و «در ادبیات پیش از اسلام ایران چنین داستانی وجود داشته است و با تحولات فرهنگی جامعه تغییراتی در آن روی داده است.» (۱)

عطار در این سفر منزل به منزل، حکایت‌های تمثیلی و گاه تاریخی می‌آورد و نیز نقل‌هایی از نظر و آراء متفکران پیش از خود تا سفر مرغان را به سفری برای کشف پرسش‌هایش در معنا و پیدایی وجود، انسان، طبیعت و ماوراء طبیعت تبدیل کند. «آنچه از ظرایف آموزش‌های عرفانی در حوزه معرفت‌شناسی و شناخت وجود و تأمل در اسرار خلقت و پست و بلند مدارج روحی انسان در این کتاب آمده است از نوع

حرف‌هایی نیست که روزی به پایان رسد» (۲) و «هر جزء آن را که دنبال کنید در آثار متفکران و شاعران و نویسندگان قبل از عطار می‌توانید پیدا کنید.» (۳)

این قطعه و قطعاتی دیگر که بخشهایی از آنها را این‌جا می‌آورم همه در مجموعه هشت قطعه‌اند که سفر تمثیلی عطار همراه مرغان در کتاب منطق الطیر با آنها پایان می‌یابد. او در بیان حال خود در نخستین قطعه پایانی می‌نویسد:

تو فروغ شمع می‌بینی خوشی

می‌بینی در سر او آتشی

آن که از بیرون کند در تن نگاه

کی برد هرگز درون سینه راه

و با این حرف قطعه را تمام می‌کند که:

این زمان جز عجز و جز بیچارگی

می‌ندارم چاره‌ای یک بارگی (۴)

سپس، پیش از آنکه به حرف نهایی‌اش برسد این حکایت تمثیلی را می‌آورد که بعد از مردن شبلی جوانمردی او را به خواب می‌بیند. جوانمرد از او می‌پرسد:

بگفت حق با تو چه کرد ای نیکبخت؟

گفت چون شد در حسابم کار سخت

چون مرا بس خویشتن دشمن بدید

ضعف و نومیدی و عجز من بدید

رحمتش آمد بدان بیچارگیم

پس ببخشود از کرم یکبارگیم. (۵)

و آنگاه در پناه این تمثیل و در ادامه حرف‌های شبلی خود به فریاد می‌آید:

خالقا بیچاره راهم تو را

همچو موری لنگ در چاهم تو را  
 من نمی‌دانم که من اهل چهام  
 یا کجام یا کدامم یا کهام  
 عمر در خون جگر بگداخته  
 بهره‌ای از عمر ناپرداخته  
 دل ز دستم رفته دنیی (دنیا) گم شده  
 صورتم نامانده معنی گم شده.  
 من نه کافر نه مسلمان مانده  
 در میان هردو حیران مانده  
 در دری تنگم گرفتار آمده  
 روی در دیوار پندار آمده. (۶)

### این بیان عجز و بیچارگی عطار از چیست؟

آیا نه از این است که، نه مسلمان مانده است و نه کافر؟ در میان هردو حیران مانده؟ و در نهایت در این سرگردانی و ابهام روی در دیوار پندار و خیال آورده است؟ این خلاصه روشن حرفی است که عطار در پایان سفرش می‌زند. و چون می‌داند که این حرف بسیار تند و بی‌باک و تا حدی کافرانه است در آخرین قطعه کتاب با استفاده از داستانی تمثیلی که از مقامات ابوالسعید ابوالخیر آورده، از حق یعنی (خدا) می‌خواهد که کار آن قایم (دلاک حمام) نادان را که با بوسعید کرد نکند و جوانمردی کند و شوخ و چرکی را که او بر زبان آورده است نادیده بگیرد:

قایم مطلق تویی اما به ذات  
 وز جوانمردی نیایی در صفات  
 شوخی و بی‌شرمی ما در گذار  
 شوخ ما و پیش چشم ما میار. (۷)

آشکارا پیداست تلاشی که می‌رفت به پرسش و بی‌باکی در سخن برسد به عجز می‌رسد. اما لابلای همین بیان آشکار «عجز» و «بیچارگی» سخنانی پنهان هست که می‌توان از آنها چون نشانه و علامت، برای راه یافتن به شناختی از آنها بهره گرفت. سخنانی که هم باید پیشینه‌ی کهن‌تر از متن داشته باشند و هم متن را ادامه آن حرف و سخن‌ها دید در صورت و بیانی دیگر .

– سخن گفتن رو در رو و برابر با حق.

– صورت انسانی دادن به حق.

– بی‌پروائی در ابراز اندیشه.

– پنهان کردن حرف و سخن در پوشش تمثیل.

– و سابقه داشتن این‌گونه سرگردانی و نیز کفرگویی نزد عارفان پیشین.

اینها که آورده شد می‌توانند سخن‌هایی، به قولی، بینامتنی باشند که زیر پوشش عجز

نهان مانده‌اند ..

اگر تاریخ زندگی عطار را در فاصله «نیمه دوم قرن ششم و ربع اول قرن هفتم بدانیم» (۸)، برای اندیشیدن به آنچه‌هایی که او در همین قطعات بیان کرده است باید سراغ متن‌هایی پیش‌تر از او رفت و یا همزمان او. متنی که بر حسب اتفاق نخست نظرم را گرفت شرح شطحیات روزبهان بقلی بود. هردو این‌ها از یک مکتب فکری هستند. گرچه عطار از خراسان است و پرورده و پرورنده مکتب عرفان خراسانی است و روزبهان از فارس؛ جایی که پس از او سعدی و حافظ را در دامان خود پرورد. فاصله زمانی روزبهان به استناد تاریخ تولد و مرگش در ۵۲۲ - ۶۰۶ با عطار که وفات او در ۶۲۷ هجری آورده شده است، فاصله‌ی است بیست ساله و می‌شود گفت که آن‌ها تقریباً متفکرانی همزمان‌اند. کتاب منطق الطیر عطار به شعر است و شرح شطحیات روزبهان به نثر. روزبهان بقلی هرآنچه را که از شطح عارفان پیش از خود به دست او رسیده در این کتاب آورده است. ساختار کتاب قطعه قطعه است. و هر قطعه به کسی و به موضوعی می‌پردازد. اما در کلیت خود شرح یک روایت کلی است از شطح و چگونگی

بیان آن از سوی عارفان گوناگون در چند سده پیش از مولف. همین ساختار را تا حدودی منطق الطیر هم دارد. چون منطق الطیر هم در کلیت ساختاری خود، سفر مرغان است برای یافتن سیمرغ، اما در هر بخش یا قطعه، حکایتی مجزا و مستقل هم آورده می‌شود. در واقع می‌توان گفت هر دو آن‌ها، روایت اصلی‌شان را بر پاره روایت‌هایی بنا کرده‌اند. گویا این بنای در اساس شرحه شرحه، و یا قطعه قطعه، خود تمثیلی است از شرحه شرحه شدن فکر و اندیشه و اندیشه ورز ایرانی در آن چند صد ساله که مولوی هم در آغاز مثنوی‌اش به آن اشاره می‌کند.

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق

تا بگویم شرح درد اشتیاق

### نقل حلاج در شرح شطحیات

روزبهان بقلی در تعریف از شطح در قطعه‌یی می‌آورد که: «شطح حرکت است. و آن خانه را که آرد در آن خُرد کنند مشطاح گویند از بسیاری حرکت که درو باشد. پس سخن در صوفیان شطح ماخوذ است از حرکات اسرار دل‌شان، چون وجد قوی شود و نور تجلی در انوار الهام که عقول ایشان را حادث شود برانگیزاند، آتش عالم بها (شکوه و عظمت و درخشندگی) جولان کنند. چون ببینند نظایرات غیب و مضمرات غیب و اسرار عظمت، بی‌اختیار مستی در ایشان درآید، جان به جنبش درآید زبان به گفتن درآید از صاحب وجد کلامی صادر شود از تلهب احوال و ارتفاع روح در علوم مقامات، که ظاهر آن متشابه باشد. و عبارتی باشد، آن کلمات را غریب یابند. چون وجهش شناسند در رسوم ظاهر، و میزان آن نبینند، به انکار و طعن از قایل (معتقد، باورمند) مفتون شوند.» (۹)

شرح شطحیات همچنان که از نامش پیداست، تاویل و تفسیر یا شرح‌هایی است بر شطحیاتی پاره پاره. روزبهان بقلی این کتاب را نخست «به زبان عربی انشاء نموده و بعداً به خواهش مریدان خود در شیراز تفسیری به فارسی بر آن نگاشت که حجم این تفسیر به زبان فارسی سه برابر حجم انشاء قدیم به زبان عربی می‌باشد.» (۱۰)

شطح‌ها در آغاز هر قطعه و بین تفسیرهایی که از سوی مؤلف بر آنها نوشته شده به

صورت پاره پاره آورده می‌شود. و شطحیات حلاج بیشترین قطعات کتاب را در برمی‌گیرد.» در خاطر آمد که شطحیات مشایخ جمع کنم. و آنرا به الفاظ متصوفه به زبان عربی شرحی بگویم. استعانت از حق خواستم و بر وی توکل کردم در جمع آن. چون در آن علم خوض کردم و دیوان ایشان مطالعه کردم. بیشترین شطحیات از آن سلطان عارفان بایزید و شاه مرغان عشق، حسین ابن منصور حلاج یافتم. آن از همه مشکل‌تر دیدم. علی‌الخصوص از آن حلاج. برنجانیدن وی غمناک شدم، از برای تخلیص این علم از طعن حاسدان رنج بسیار کشیدم، تا کتابی مفرد در غرایب علم شطح به فضل حق جمع کردم. «(۱۱)

حلاج را فیلسوف و شاعر قرن اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری می‌دانند. حدود دو قرن پیش از او تاریخ تفکر ایرانی، اندیشمند شجاع دیگری چون روزبه پسر دادویه مشهور به ابن مقفع را داشت. اندیشمندی که مهدی خلیفه عباسی درباره او گفته بود که هیچ کتابی از زنادقه نخوانده بود در ترجمه از آثار یونانی و پهلوی به عربی که اصل آن از ابن مقفع نباشد.

حلاج در شطح‌هایش زبانی صریح و بی‌باک دارد. آنچه را که می‌اندیشد می‌گوید. « از حسین نقل کرده‌اند که به عرفات ایستاده بود گفت: ترا منزله دانیم از تقرب بندگان. به تو بیزار گشتم از وحدانیت گفتن موحدان تو.» (۱۲) یا « منکری، حسین منصور را معارضه کرد گفت «دعوی نبوت می‌کنی.» گفت: «أف بر شما باد که از قدر من بسی واکم می‌کنی.» (۱۳) او را به دلیل همین بیان صریح و آشکار اندیشه‌اش به حکم خلیفه عباسی المقتدر بالله زندانی و بعد از شکنجه‌های بسیار می‌کشند و قطعه قطعه می‌کنند.» او را سه هزار درّه (تازیانه) بزدند و بعد از آن دست و پای وی ببریدند و آنگاه برآویختند. و بعد از آن بسوختند.» (۱۴)

او که در بیباکی و دانش با ابن مقفع همتا بود، در پایان زندگی‌اش نیز فرجامی چون او پیدا کرد. نثر روزبهان در این کتاب وقتی از زندگی حلاج و در توصیف شخصیت او و رفتارش می‌نویسد، نثری است با قابلیت‌های وسیع داستانی. نثری که با توجه‌اش به جزئیات و ثبت و تعقیب آن‌ها، در خلق کردن فضا و موقعیت توانایی شگفتی دارد:

«شیخ ابو عبدالله فرمود که بسی سعی کردم تا در زندان شدم. خانه‌یی نیکو دیدم، و فرشی خوب انداخته، و حبلی (ریسمان و طناب پیچیده) بسته و منشفه‌یی (حوله، دستمال) برو افکنده، و اسباب مجلس همه مهیا. و غلامی ایستاده. پرسیدم: شیخ کجاست؟ گفت: به سقایه رفته تا وضو کند. پرسیدم: چه مدتست تا خدمت شیخ می‌کنی؟ گفت: هژده ماه. گفتم: درین زندان بیشتر مشغولی‌یی او به چه می‌باشد؟ گفت: با سیزده بند آهنین هر روز هزار رکعت نماز نافله می‌کند..... چون درین سخنها بودیم. شیخ درآمد با رویی نیکو و قدی خوش، صوفی سپید پوشیده بود، و فوطه رملی بر سر نهاده، نعلی طاق در قدم داشت، همچون آفتابی با هیبت و عظمت که از مطلع برآید، بر طرف صفا برآمد. مرا گفت: ای جوان از کجایی؟ گفتم: از پارس. فرمود: از کدام شهر؟ گفتم: از شیراز. خبر مشایخ از من پرسید تا به حدیث ابوالعباس بن عطا رسید. گفت: اگر بینی او را بگوی زینهار آن رقعها نگاه دار. دیگر گفت: چون آمدی در اینجا؟ گفتم: به معرفه بعضی لشکریان پارس.» (۱۵)

منصور حلاج معاصر است با محمد زکریای رازی، پزشک و فیلسوف ایرانی. فیلسوفی که نه تنها «نسبت به زمانه‌اش یکی از تواناترین و آزاداندیش‌ترین کسان در اسلام بلکه کل تاریخ اندیشه بشر باید به حساب آید. او یک خردگرای ناب بود. با دلگرمی بی‌نهایت به توانایی خرد، آزاد از هرگونه تعصب؛ و بسیار بی‌پروا و بی‌دریغ در بیان ایده‌هایش.» (۱۶) او «از پیشتازان رد عقلی اصل نبوت و مخالفان اصولی هرگونه دین... بوده است.» (۱۷)

اینکه حلاج و زکریای رازی یکدیگر را دیده بودند یا مکاتبه‌یی با هم داشتند روشن نیست. (۱۸) آنچه اهمیت دارد معاصر بودن این دو فیلسوف است. دو اندیشمندی که در بیان اندیشه‌هایشان بی‌پاک و شجاع بودند، اندیشه‌هایی که به زبان روزبهران، «گرانجانان دراعه و دستار پرست» و «بی‌رسمان زمانه» شان را خوش نمی‌آمد. اگر در کشتن رازی که اندیشمندی از گونه‌ی دیگر بود، موفق نشدند، اما در توطئه برای قتل و تکفیر حلاج و تنی چند بعد از او از بکارگیری هیچ اسبابی فروگذاری نکردند و «این شوخان جاهل از سر حسد در خون آن سبک روحان سعی کردند، و آن پاکان حضرت

را به دست ناپاکان اوباش باز دادند، تا از سر غوغا آن شاهان راست نهاد را برنجانیدند..... و از حسد به دست خون باز دادند.» (۱۹)

روزبهان در آغاز کتابش پس از نام بردن زنجیره‌یی از عارفانی از نوع حلاج که بعد از شکنجه‌های فراوان به حکم قاضیان دین به قتل رسیده بودند، می‌نویسد یکی را «با دلق هژده منی چون بکشتند» (۲۰) و دیگری را «نعل بر سر فروگفتند و بدان بکشتند» (۲۱) و حلاج را با تازیان‌های که به شیر نرم کرده بودند «چندانی بزدند که باطنش از ظاهرش پیدا بود.» (۲۲)

همین سه نمونه کافیهست که خواننده کتاب دریابد که مولف بی‌ترس و محابا، شرح شطحیات کرده است.

### قول حلاج و شرح روزبهان بر آن

این قطعه که در پی می‌آورم قولی است از حلاج که زیر فصل «فی الشطحیه ۶ اللالحاج» آمده است:

«حسین در شطح می‌گوید که «علم من نظر در آن بر شد، و فهم (من) دقیق شد نزد بشر. من منم، و نعت نیست. من منم، و وصف نیست. نعوتم ناسوتیست. ناسوتم محو اوصاف روحانیست. حکم من آنست که من پیش نفس من محجوب‌ام. حجاب من پیش کشف است. چون وقت کشف نزدیک رسید، نعوت وصف محو شد، من از نفس من منزهام. چون من نفس نیستم، و نفس نیست، من تجاوزام، نه تجانس. ظهورم نه حلوم و در هیکل جُثماني بادیم. ازلیت را تعود نیست. غیبت از احساس است، خارج از قیاس است. جنّه و ناس شناسد، نه معرفتی به حقیقت وصف، لیکن به قدر طاقت از معارف آن «قد علم کل اناس مشربهم» آن یکی مزاج خورد، و آن یکی صرف. آن یکی شخص بیند، و آن یکی را واحدی ملاحظه او به وصف محتجب. و آن یکی متحیر در ادویه طلب. آن یکی در بحار تفکر غرق. همه از حقیقت خارج‌اند، همه قصد کردند و گمراه شدند. خواص برو راه یافتند، برسیدند و محو شدند. ثابت‌شان کرد، متلاشی شدند.

هستشان کرد ذلیل شدند. راهشان نمود، طلب گمراهی کردند. گمشان کردند. ایشان را بیست به شواهد خود. ایشان واصلانند، گوئی که منقطعانند. شاهدانند، گوئی که غایبانند. اشکال ایشان بر ایشان ظاهر شد، و احوال ایشان بر ایشان پنهان.» (۲۳)

در این قول که ترجمه‌ی روزبهان از سخنان حلاج است، سخن حلاج روشن است. او می‌گوید که فهم او از بشر دقیق شد. و آنگاه مرتبه خود یا انسان را تا مرتبه خدا بالا می‌کشد. خدا را محو می‌کند و خود و یا انسان را جای آن می‌نشانند. با توجه به این که «نعت» را برای حمد و ستایش از خداوند می‌آورند، او به صراحت می‌گوید «من، منم و نعت نیست. من منم و وصف نیست.» و با رد آنچه لاهوتی است می‌گوید: «نعوتم ناسوتی ست. ناسوتم محو اوصاف روحانی ست.» و در نهایت بی پروا بانگ می‌زند: «من تجاوزام نه تجانس. ظهورم نه حلولم.»

حلاج از اندیشمندان عربی نویسنده ایرانی است. و آنچه از آثار او به ما رسیده به عربی است و یا ترجمه شده‌ی است از آنها در بیان دیگران و میان حکایت و نقل‌هایی که از او آورده‌اند. در شرح شطحیات حکایتی است که بسیار روشن به فارسی ندانستن او در سخن گفتن هم اشاره می‌کند. «حسین در اصفهان برسید. و علی سهل صوفی-رحمته الله- در حلقه نشسته بود. حسین منصور برابرش بنشست. گفت: ای بازاری! در معرفت سخن می‌گویی، و من زنده‌ام. و میان صحو و اصطلام (غلبه حق بر سالک و عارف) هفتصد درجه است و تو شناخته‌ای و بوی آن نشنیده‌ای. علی سهل گفت: شهری که مسلمانان در آن باشند، نشاید که تو در آن شهر باشی. سخن پیاری رفت. حسین منصور ندانست که او چه می‌گوید. برپای خاست. مردم در قفاه او افتادند، تا خانه او ببینند و برکنند. شخصی بیامد و به حسین گفت: بیرون شو ازین شهر پیش از آنکه ترا بکشند.» (۲۴)

آشکار است با چنان سخنانی که از او در آن قول آمده، به گفته‌ی علی سهل صوفی جای او در شهری نباشد که مسلمانان باشند. اما ببینیم روزبهان بقلی در تفسیر یا تاویلش از آن سخنان، که در پایان قول حلاج آورده است، چه می‌گوید و در جستجوی چیست؟ نخست آنرا بخوانیم.

« قال: درین فصل حقایق توحید و نعت شواهد موحدان وصف کرد. یاد کرد محبوبان را به خود از حق. از خود و سرّ مقام خود خبر داد. ناسوتیت و روحانیت را شرح داد؛ پیدا کرد که در ملکوت حق چون باشد. آنچه (آنچه) از دقت نظر خود و ادراک و فهم و علم خبر داد، و قله عرفان خلق آنرا، علم حق می‌خواست، و آنچه (آنچه) برو پیدا شد از جمال و جلال حق و نور غیب او، آنکه به خود اضافه کرد. کلام انبساط است چنان‌که گوید عامی: الهی تو آن منی! لیکن الحق للحق ولا خلق. اما چون از انوار قدم مرات کواشف غیب بیند و دویی نداند راست گوید او را که دریابد. چون آسمان قدم مطالع شرق ازل را مشاهده است. آنجا بنگر حدیث سرمایه دار عشق، کاروانسالار آدم و من دونه، که چون می‌گوید: «لست کاحدکم انا انا ولا نعت» (۲۵) از آن است که ناسوت در روح ملکوتش غرق شد. آن‌گه وصف نماند. «قل الروح من امر ربی» (۲۶) به نفس محبوب بود، چون با نفس بود. اما چون از خود بیرون آمد، نور قدم برو پیدا شد، وصف از او محو شد «قالت ان الملوک اذا دخلو قریه افسدوها.» (۲۷) از نفس منزله بود. زیرا که جان بود. به نور حق از اثر طبیعی مقدس شد. چون نفس نماند. جسم و جان همه جان شد. این معانی طمانینت است. قال الله تعالی «یا ایتها النفس المطمئنه» (۲۸)

تاویل و تفسیر روزبهان را از قول حلاج می‌توان در این چند جمله خلاصه کرد:

- حلاج در صف موحدان است و حقایق توحید وصف می‌کند.

- آنچه که از حق است و حلاج «به خود اضافه» کرده همه سخن یا به بیان او «کلام انبساط است» که از شادی دیدار با حق، از او صادر شده است.

- و سخن آشکارا کفر او را با وجد مردم عامی که خدا را از آن خود می‌دانند همانند می‌کند تا معانی آن‌ها را به تاویل و تفسیری که از قول او دارد نزدیک کند و نیز از تیزی و برندگی و آشکارگی معانی کفرآمیزشان بکاهد. به نظر می‌آید مولوی در یک قرن بعد در سرودن مثنوی حکایت «موسی و شبان»ش و سرزنجی که در آخر حکایت از زبان خدا به موسی می‌کند، متأثر از همین گونه تفسیرها بوده باشد.

از این‌گونه تأویل و تفسیرها از سخنان حلاج در صفحات دیگر کتاب هم است. برای نمونه وقتی در جایی، حلاج به صراحت خود را جای الله می‌گذارد و می‌گوید: «من مهلک عاد و ثمودم» (۲۹)، دو قومی که در قرآن در سوره اعراف، الله به صراحت فرمان به هلاکت آنها داده بود، روزبهان می‌نویسد که «این کلام از امتلاء ( سرشاری) جان از سکر توحید است. قدم را به قدم بدید و خود را فراموش کرد.» (۳۰)

از این‌گونه تفسیرها از قول حلاج در تمام کتاب هست. برای نمونه حلاج می‌گوید: «صاحب من و استاد من ابلیس و فرعون است. به آتشش بترسانیدند ابلیس را، از دعوی باز نگشت. فرعون را به دریا غرق کردند و از پی دعوی باز نگشت. و به وسایط مقرر نشد.» (۳۱)، و روزبهان تفسیر می‌کند «از ایشان رجولیت بیسندید، که چون از دعوی به وعید باز نگشتند؛ اقتدا به شجاعت ایشان کرد، نه به مذهب ایشان.» (۳۲)

اما در همین کتاب هست جاهایی که آشکارا حلاج به استدلال ابلیس و فرعون و محاجه آن‌ها با الله بیشتر اقتدا کرده تا به شجاعت ایشان. در «فی القطعه ۷»، نقلی از حلاج می‌آید که در آن از مناظره موسی و ابلیس می‌گوید و پاسخ‌هایی که ابلیس به پرسش‌های موسی از چرایی عدم اطاعتش از الله می‌دهد. موسی به او می‌گوید: «امر بگذاشتی؟ گفت: آن ابتلا (امتحان) بود نه امر. موسی گفت: لاجرم صورتت بگردید. گفت: ای موسی آن تلبیس بود. و این ابلیس است. حال را معول (اعتماد) بر آن نیست زیرا بگردد، لیکن معرفت صحیح است. چنانک بود؛ نگردید. و اگرچه شخص بگردید. موسی گفت: اکنون یاد کنی او را؟ گفت: ای موسی! یاد، یاد نکند. من مذکورم و او مذکور است.» (۳۳)

و جایی دیگر:

«غریب ( نام حسین حلاج است) گفت: سجود ملائکه سجود مساعدت بود، جحود (حاشا و انکار) ابلیس در سجود از طول مشاهدت بود.» (۳۴)

و این همان ابلیسی است که وقتی نامش و کارهایش در متن عارفانی چون میبیدی در کشف الاسرار می‌آید، «لعین» و «ملعون»ی است که رفتارش بدین‌گونه تفسیر و تأویل می‌شود:

« آن مهجور لعین، ابلیس، از آدم گل دید، دل ندید. صورت دید، صفت ندید ظاهر دید باطن ندید» (۳۵)

در قولهایی که از حلاج آورده شد، سخن بر سر غیردینی بودن یا نبودن، یا به الله باور داشتن یا نداشتن او نیست، آنچه در اینجا از اهمیت توجه برخوردار است فکر کردن او به متنی است که داده‌های آن چون یک حقیقت غیر قابل رد، در ارزش‌گذاری‌های عرف و شرع چون و چرا بر نمی‌داشت و به گفتگو کشاندن و تردید در اموری بود که از دید دینداران در درستی آنها باید یقین داشت و تنها باید معانی آنها را کشف کرد. او در جهت به پرسش در آوردن آن امور، بی‌باکانه کنار ملعون‌ترین‌ها، ابلیس و فرعون، می‌ایستد و آنان را که به محاجه با خدا، حق یا الله نشستند و فرمان او را اطاعت نکردند استاد خود می‌داند. حلاج در همان قولی که در ابتدای این پاره از او آوردم، به صراحت می‌گوید که «ظهور» است و نه «حلول»، «تجاوز است نه تجانس».

حلولیان فنا فی الله اند و « اگر مفهومی برای حلول بتوان قائل شد همین است که تو فانی شوی و جز حق باقی نماند. » (۳۶) و عطار در منطق الطیر می‌نویسد:

تو درو گم شو حلولی این بود

هرچه این نبود، فضولی این بود (۳۷)

درواقع حلاج با گذشتن از مرحله‌ی «حلول» و با اطلاق صفت «ظهور» به خود که از صفات الله است، از مرزهای ممنوع می‌گذرد و خود را در سرکشی از فرمان خدا یا حقیقت غیر قابل رد، در صف «فضولیان» و «ابلیسیان» می‌گذارد. جایی در شطحیات در قولی از او ابلیس به موسی می‌گوید: « اگر سجود کردمی آدم را، مثل تو بودمی. زیرا که ترا ندا کردند یکبار - گفتند انظر الی اجبل (۳۸)، بنگریدی. و مرا ندا کردند هزار بار که «اسجدو لآدم» (۳۹) سجود نکردم. دعوی من معنی مرا. » (۴۰) از این‌گونه شطحیات پیش از حلاج هم بوده است.

قرنی پیش از حلاج بایزید بسطامی هم در وجد تا مرزهای «تجاوز» رفته بود. و «گمراه» شده به گفته‌ی شمس (۴۱) شطحیاتی چون ندای «سبحانی ما اعظم شانی»

سر داده بود. اما او در نهایت « خیمه برابر عرش می‌زند» (۴۲) و یا از حق می‌خواهد « بیارای مرا به وحدانیت و در پوش مرا یگانگی تو و به احدیتم رسان تا خلق تو چون مرا ببیند ترا ببینند. آنجا تو باشی نه من. » (۴۳) ، که آشکار است تا مرحله حلول پیش‌تر نرفته و تنها حلاج است که یکباره از مرز ممنوع می‌گذرد و آشکارا از ابلیس ستایش می‌کند و اعلام می‌کند که ناسوت او محو اوصاف روحانی‌ست و سخن از « تجاوز » می‌گوید .

بحث از قرآن و به پرسش در آوردن کلام و روایات آن از دوره خلافت امویان آغاز شده بود و مسلمانان در مواجهه با اندیشه‌ورزان غیراسلامی شروع کرده بودند که برای اثبات و حقانیت دین‌شان آن‌ها نیز متوسل به بحث و گفتگو و ارائه منطق شوند. آنان « نخست با سه دین نامبرده (مسیحی، مزدکی، یهودی) که دین زردتشتی را باید بر آن‌ها افزود، تازه با مشکلات دین خود آشنا» شده و سپس « به جست و جوی پاسخ برمی‌آیند و طبیعتاً در این کار به مرور ورزیده می‌شوند و بنای کلام را می‌ریزند» (۴۴) مرجع و سند اصلی آنها برای بحث و گفتگو کلام قرآن و روایت‌های آن از چگونگی آفرینش جهان و انسان و روز رستاخیز بود. طرفداران علم کلام از زمره نخستین این گروه و فرقه‌ها بودند. امپراطوری اسلامی گسترش پیدا کرده بود و مسلمانان با فلسفه یونانی آشنایی پیدا کرده بودند. پیش‌تر، از زبان خلیفه مهدی در ستایش از عبدالله ابن مقفع آورده شد که کتابی از زنادقه و فلسفه‌ی یونانی نخوانده بود که به ترجمه‌ی ابن مقفع نباشد. این بحث و جدل‌های فیلسوفانه که بیشتر در امر نبوت و پیدایش عالم و پروردگار بود کم‌کم و در طول سال‌ها مراکزی را نیز که برای کسب علوم برپا شده بود دربرگرفت. بغداد و دمشق از جمله شهرهایی بودند که در آن‌ها مراکزی برای آموزش و تحصیل علم دائر شده بود و از شهرتی عالمگیر در جهان اسلام برخوردار بودند. حلاج که در اوان کودکی همراه خانواده به عراق رفته بود، نخست در « دار الحفاظ شهر واسط به فراگرفتن علوم مقدماتی» پرداخت، بعد « برای کسب تعالیم بیشتر به بغداد» رفت و مدتی آنجا تعلیم دیده و بعد در بصره در « حلقه شاگردان سهل تستری» ، در آمد. عالمی که معتقد بود « بنده باید خود را در مقابل خدا مانند میت بین دو دست غسل بداند» و «از او خرقة» گرفت. (۴۵)

بعد از این آموزش‌ها، او به قصد تجربه‌اندوزی و کسب دانش بیشتر به هندوستان و مکه و جاهای دیگر سفر کرد. بی‌تردید در طول این سفرها و در آشنایی و گفتگو با اندیشمندانی دیگر با تفکرات فیلسوفان یونانی که کتاب‌هایشان به عربی ترجمه شده بود آشنایی‌هایی پیدا کرده بود. به همین دلیل پرسش‌های بی‌پاکانه او را می‌توان در جهت پرسش‌هایی خردورزانه بشمار آورد که در زمانه او اندیشمندانی دیگر نیز به آن پرداخته بودند. برای مثال از رازی دانشمند و اندیشمند ایرانی غیردینی هم عصر او نام برد که «به سبب نگرش فلسفی‌اش کلاً ضد دینی و جزئاً ضد اسلامی بود» (۴۶) و نبوت را مردود می‌شمارد و دیدگاهی مادی‌گراانه داشت.

این‌که تا چه حد ترجمه مباحث فیلسوفان یونان به عربی، مشغله ذهنی اندیشمندان ایرانی و اسلامی بوده و آنها را در چند قرن به پرسش واداشته، به همین یکی نمونه بسنده می‌کنم. عطار در کتاب منطق الطیرش یک‌جا به روشنی با حکمت یونانیان برخورد کرده و آن را به دلیل «ره زدن از چه و چون» یا در واقع پرسش برانگیزی از کفر هم بدتر دانسته است:

کی شناسی دولت روحانیان

در میان حکمت یونانیان

تا از آن حکمت نگریدی فرد تو

کی شوی در حکمت دین مرد تو؟

هرکه نام آن برد در راه عشق

نیست در دیوان دین آگاه عشق

کاف کفر اینجا بحق المعرفه

دوستر دارم زفای فلسفه

زانک اگر پرده شود از کفر باز

تو توانی کرد از کفر احتراز

لیک آن علم، از چه و چون ره زند

بیشتر بر مردم آگه زند (۴۷)

پیش از آن که وارد بخش پایانی این تأمل شوم و به «عجز»ی بازگردم که در ابتدای راه از منطق الطیر عطار آوردم، از «کشف الاسرار» رشیدالدین میبدی عارف قرن ششم هجری سخنی می‌آورم:

«گفته‌اند که ابلیس به پنج چیز مستوجب لعنت و مهجور درگاه بی‌نیازی شد، و آدم به عکس آن، به پنج چیز کرامت حق یافت و نور هدی و قبول توبه. یکی آن است که ابلیس به گناه خویش معترف نشد. کبر وی او را فرا اعتراف نگذاشت. و آدم به صفت عجز باز آمد و به گناه خویش مقرر آمد. دیگر (آن که) ابلیس از کرده پشیمان نگشت (و) عذر نخواست؛ و آدم از کرده خود پشیمان شد و عذر خواست و تضرع کرد. سوم، ابلیس در آن نافرمانی با خود (در نیفتاد و ملامت نفس خود نکرد؛ و آدم روی با خود کرد و خود را در آن زلت ملامت کرد. چهارم، ابلیس توبه بر خود واجب ندید (و) از آن (نافرمانی) عذر نخواست و تضرع نکرد. و آدم دانست که توبه کلید سعادت است و شفیع مغفرت؛ (او آن را) بر خود واجب دید و (در این راه) بشتافت و تا روی قبول ندید بازنگردید. پنجم آنست که از رحمت خدا نومید شد ابلیس. ندانست آن بدبخت که نومیدی از لئیمان باشد و رب العزّه لئیم نیست و چنان که (از وی) نومیدی نیست، ایمنی هم نیست. که ایمنی از عاجزان باشد و الله عاجز نیست پس چون نومید شد آن شقی، در توبه به وی بسته شد. و آدم نومید نگشت (و) دل در رحمت و مغفرت بست. و روزگاری بر درگاه بی‌نیازی می‌زارید و می‌نالید تا به رحمت و مغفرت رسید. « (۴۸)

با بهره‌مندی از متن بالا و تعریفی که میبدی از طلب توبه و عجز «آدم» در برابر خدا دارد و ستایشی که حلاج از ابلیس می‌کند، من اندیشه ورزی‌های عبدالله ابن مقفع، حلاج و رازی و از نوع آنان را در تاریخ اندیشه‌ورزی در ایران، اندیشه‌ورزی‌هایی پرسش‌جویانه خوانده و در مقام «ابلیس» نافرمان می‌گذارم، و اندیشه‌ورزی‌های عطار و میبدی و روزبهان و از نوع آنان را به دلیل تجلیل آنان از عجز و توبه «آدم»، اندیشه‌ورزی‌هایی در مقام «آدم» می‌خوانم. در همان بیت‌هایی که از پاره‌های پایانی منطق الطیر آورده‌ام. سه بار کلمه «عجز»، چهار بار کلمه «بیچارگی» و یکبار

«بخشیدن» آمده است که همه آنها با نیتی بکار رفته که با رفتار آدم با خدا در متن میبیدی مطابقت دارد.

### اندیشه در مقام «ابلیس» و اندیشه در مقام «آدم»

اندیشه در مقام «ابلیس»، همواره از سوی قدرت سیاسی و مذهبی زیر شدیدترین فشارها بود. قتل عبدالله بن المقفع و به دارزدن حلاج و سوزانیدن جسد او، سند آشکاری است بر فشار و سرکوب خشن این نوع اندیشه.

این نوع اندیشه‌ورزان از چه و چون معرفت و به پرسش در آوردن روایات قرآنی و نبوت و پیدایش جهان و هستی آشکارا حرف می‌زدند. و در این «چه و چون ره زدن»های آنها با «مردم آگه» بود که شرحه شرحه کردن آنها و شرحه شرحه شدن اندیشه‌هاشان در تاریخ ما پیش آمد. و اگر قولی از آنان باقی مانده است همه شرحه شرحه شده و در لابلای سطرهای دیگران به ما رسیده است. «اگر ناصر خسرو مدافع سر سخت اسلام و خوشبختانه دشمن یکدنده و تیزهوش رازی، نمی‌بود و زاد المسافرین را نمی‌نوشت و ابوحاتم رازی مناظره‌اش را با او نقل نمی‌کرد ما هرگز نمی‌دانستیم رازی چه می‌اندیشیده و چه گفته است.» (۴۹)

اندیشه در مقام «آدم»، که به موازات اندیشه در مقام «ابلیس» ریشه گرفته بود، در کوران همان سرکوب‌های سیاسی و اجتماعی که از سوی خلفای اسلامی و نایبان‌شان اعمال می‌شد، بر آن شد که، در پناه عشق و عجز، راهی دیگر برگزیند و در امر شناخت به انسان و خدا و کل هستی، مکتب تازه‌یی به نام عرفان ایرانی بسازد. ساده‌نگری است که گفته شود این مکتب فکری چون بی‌باکی ابلسیان را در پرسشگری‌هاشان برننافته و چون شمس تبریزی گاه گفته‌اند «منصور را هنوز روح تمام جمال ننموده بود، و اگر نه انالحق چگونه گوید؟ حق کجا؟ و انا کجا؟» (۵۰) و در تفسیر و شرح‌هاشان صورتی دیگر به بیان آنها داده‌اند، در برابر قدرت و جهل دینی سپر انداخته‌اند. با نگاه به زندگی بیشتر اندیشه‌ورزان این مکتب فکری درمی‌یابیم که کار و رفتار اینان نیز سمت و سوئی برابر قدرت داشته است. سخن بر سر نمونه سازی

در اندیشیدن در اندیشه ایرانی است. اگر حلاج در قالب تمثیلی نافرمانی فرعون و ابلیس، جهان اندیشه‌اش را می‌سازد تا با جهل زمانه دربیفتد، ابوالسعید ابوالخیر، میبدی، روزبهان بقلی، عطار و دیگرانی از این سلسله، برای حرف و سخن‌هایشان از قالب تمثیلی «آدم» بهره می‌گیرند. « صوفی با این نگاه شاعرانه به متن قرآنی داستان آفرینش آدم در پی کشف راز معنای عالم و آدم است. با این «کشف» راز در نگرش زاهدانه‌ی نخستین انقلابی پدید می‌آید که حاصل آن عرفان شاعرانه ظریف و باریک اندیش سپسین است» (۵۱)

در این چرخش اندیشه از سوی ابلیسی به آدمی، به جای تاکید بر پرسشگری بی‌پروا، نگاه به سوی بازخوانی متن قرآن می‌چرخد. عارف یا اندیشمند این مکتب فکری با بیرون کشیدن روایات و کلام قرآن از میان متن اصلی و جا دادن آن در دل متنی دیگر یا در ظرفی دیگر، فرصت این‌را پیدا می‌کند که به دلخواه و به تأمل بر بخش‌هایی تاکید کند که در متن اصلی و میان روایات و کلام‌های دیگر گم و گور و محو بودند. در این جابجایی متن‌ها، عشق و عجز و بخشش و محبت و توبه در چگونگی رابطه آدم و خدا در متن تازه نمایانی بیشتری پیدا کرده‌اند و محورهای اصلی بحث و گفتگو می‌شوند. برای نمونه روایت قرآنی موسی در گفتگوش با خضر و یا گفتگوش با خدا برای دیدن او و پرسش‌هایش درباره فرعون در بازتابشان در متن شرح شطحیات چنان صورت زمینی پیدا می‌کنند که خواننده‌ی متن با مراجعه به متن اصلی می‌تواند این‌بار ترس‌ها و حیرت‌های موسی و ناشکیبایی‌هایش را بسیار انسانی و زمینی ببیند.

یکی از تلاش‌های مهم کارورزان این مکتب فکری که پس از پدیداری آن در قرن سوم هجری از سوی عارفان بعدی نیز پیگیری شد، همان‌طور که بارها گفته شده، بر این نظر نهاده شده بود که با کاستن از خشونت متن، از خشونت و بی‌رحمی لشکریان مهاجم اسلام و پس از آن از بیداد حاکمان مستبد مذهبی و فقیهان متشرع کم کنند زیرا آنان برای بیداد و خشونت‌هاشان به متن قرآن متکی بودند و به آن مراجعه می‌کردند. در تاریخ سیستان حکایتی آورده شده است از دیدار « زیاد ابن ربیع» فرمانده سپاه اسلام و یکی از امرای ایرانی که در بیان خشونت فاتحان مسلمان بسیار گویاست:

« چون خبر مجاشع به نزدیک عثمان رسید که او از سیستان بازگشت بر آن حال ربیع بن زیاد بن اسد الدیال الحارثی را با سپاهی بفرستاد سوی عبد الله بن عامر که این را به سیستان فرست، عبد الله او را بفرستاد به سیستان، به پهره کرمان برسد، آنرا به صلح بدادند و از آنجا به جالق (شد) مهتر آن با او صلح کرد، باز ربیع او را گفتا مرا سوی سیستان راه باید نمود، گفت اینک راه، چون از هیرمند بگذری ریگ بینی و از ریگ بگذری سنگریزه بینی ز آنجا خود قلعه و قصبه پیدا است، ربیع رفت و سپاه برگرفت، هیرمند بگذاشت، سپاه سیستان بیرون آمد پیش، حربی سخت کردند و بسیار از هر دو گروه کشته شد و از مسلمانان بیشتر کشته شد، باز مسلمانان نیز حمله کردند، مردم سجستان بمدینه بازگشتند، پس شاه سیستان ایران بن رستم بن آزاد خو بن بختیار و موبد موبدان را و بزرگان را پیش خواند و گفت این کاری نیست که به روزی و سالی و به هزار بخواهد گذشت، و اندر کتابها پیدا است، و این دین و این روزگار تا زمان سالیان باشد. و به کشتن و به حرب این کار راست نیاید، و کسی قضاء آسمانی نشاید گردانید، تدبیر آنست که صلح کنیم، همه گفتند که صواب آید، پس رسول فرستاد که ما به حرب کردن عاجز نیستیم، چه این شهر مردان و پهلوانانست، اما با خدای تعالی حرب نتوان کرد و شما سپاه خدای اید و ما را اندر کتابها درست است بیرون آمدن شما و آن محمد علیه السلام، و این دولت دیر بباشد صواب صلح باشد تا این کشتن از هر دو گروه برخیزد، رسول پیغام بداد، ربیع گفت از خرد چنین واجب کند که دهقان می گوید و ما صلح دوستر از حرب داریم، اما (امان) داد و فرمان داد سپاه را که سلاح از دست دور کنید و کسی را میزارید تا هر که خواهد همی آید و همی شود، پس بفرمود تا صدی بساختند از آن کشتگان و جامه افکندند بر پشت هاشان و هم از آن کشتگان تکیه گاهها ساختند، بر شد بر آنجا بنشست، و ایران بن رستم خود به نفس خود و بزرگان و موبد موبدان بیامدند، چون به لشکرگاه اندر آمدند به نزدیک صدر آمدند او را چنان دیدند، فرود آمدند و بایستادند، و ربیع مردی دراز بالا گندمگون بود و دندانهای بزرگ و لبهای قوی، چون ایران بن رستم او را بر آن حال بدید و صدر او از کشتگان، باز نگرید و یاران را گفت: « می گویند اهرمن به روز فرا دید نیاید، اینک اهرمن فرا دید آمد که اندرین هیچ شک نیست! ربیع بپرسید که او چه می گوید، ترجمان باز گفت، ربیع

بخندید بسیار، پس ایران بن رستم از دور او را درود داد و گفت ما برین صدر تو نیابیم که نه پاکیزه صدری ست، پس همان جا جامه افکندند و بنشستند» (۵۲)

از برگ‌های تاریخ ما در متن‌های دیگر، از این نمونه تصویرها فراوان می‌تواند آورد. نمونه‌هایی که نه فقط خشونت مهاجمان مسلمان عرب بلکه اسلام‌آوران بعدی و نو مسلمانان حاکم خودی در ایران و بقیه سرزمین‌های اسلامی هم را شامل می‌شود. کسانی که در کشتن و سوختن و تخت بر اجساد مخالفان خود گذاشتن، دست کمی از آنان نداشتند. برای کاستن از این گونه وحشت‌ها و کابوس‌های مسلط و قاهر بود که برای مثال عارفی چون ابوالسعید ابوالخیر از متن اصلی این‌را بیرون می‌کشید که «یحبونه خدا» آمده است، «(۵۳) یعنی در قرآن، «عشق خدا به مردم»، پیش از «عشق مردم به خدا» آمده است، تا با این تأویل و تفسیر مرتبه‌ی دوستی و مهر را تا مرتبه‌ی خدایی بالا ببرد و یا روزبهان بقلی به درد آمده از غدر روزگار وقتی «طاعنان شمشیر جهل از غم حسد برکشیده بودند» (۵۴) و «بعضی را بکشتند و بعضی را بسوختند» سعی بر آن می‌کند که «رمز شطح عاشقان و عبارت شور مستان را به زبان اهل حقیقت و شریعت و هر نکته‌یی که مقرون حالست آنرا به صورت علم و ادله قرآن و حدیث» (۵۵) شرح دهد.

گویا تمام تلاش عارفان ما در طی چند قرن بر این بوده که زمینه‌یی فراهم کنند تا این متن به قولی استراتژیک که تا وقتی خوانده نشده، همچنان متنی برای اجرای قدرت می‌ماند، بارها و بارها خوانده شود. زیرا «قرآن یک متن استراتژیک است. منظور از متن استراتژیک متنی است که سخت تنیده به قدرت است. قدرت می‌دهد. و در سهم خود از طریق قدرت مستقر قدرتمند می‌شود. هر تغییری در برداشت از آن باعث می‌شود به قدرت مستقر برخورد، از آن بکاهد یا بر آن بیفزاید. متن‌های استراتژیک خوانده نمی‌شوند، آنها اجرا می‌شوند.» (۵۶)

این کوشش متعهدانه و جانفرسای درخور ستایش عارفانی چون عطار و روزبهان بقلی و دیگران در امر کاهش دادن قدرت یا خشونت مستقر در متن قرآن، اگرچه در طی قرن‌ها سبب خلق آثاری ادبی و با ارزش‌های بالا در تاریخ ادبیات ما شده، اما از

آنجا که بنیاد نگرش کوشندگان این راه بر تأویل و تفسیر وفادارانه به حقیقت متن و در توجیه آن گذاشته شده بود، خردورزی آسیب دید و همراه با آن، به پیروی و متأثر از متن اصلی، آثار خلق شده نیز کم کم در زبانی تمثیلی و تفسیری پیچیده شد. اینگونه می‌شود انگار که ما با زبانی روشن و متکی به خرد و پرسش شروع به نوشتن متن‌هایی می‌کنیم چون تاریخ بیهقی و سفرنامه‌ی ناصر خسرو و شعر رودکی و شاهنامه‌ی فردوسی، و پس از آن به زبانی تمثیلی و تأویلی در منطق الطیر عطار و عقل سرخ سهروردی و نظیر آنها روی می‌آوریم. اگر بیهقی در تاریخ و ناصر خسرو در سفرنامه و فردوسی در شاهنامه از حال یا گذشته آغاز کرده و روی به آینده راه می‌سپارند، عطار در منطق الطیر و سهروردی در عقل سرخ روی به گذشته می‌آورند. سفرآن‌ها در قالب معنایی آدم و پیچیده در لایه‌های تمثیلی، سفری نه به سوی آینده بل بازگشت به مبداء و وصل به آن نقطه آغازین است. یعنی ترس بیرونی و حاکم، طی سال‌ها، در وجود ما درونی شده و خود مکتب ساز می‌شود. در ضمن این دوگانگی پنهان و این بیان تمثیلی در دو گونه کردن امر اندیشه ورزی، یکی در مقام ابلیس و دیگری در مقام آدم، که حاصل نگرش به متن قرآن بوده است، باعث شده که اندیشه در مقام آدم، با همه ستایشی که از اندیشه‌ورزان در مقام ابلیس می‌کند و حرمتی که به آنان می‌گذارد، ذات پرسشگری و تجاوز از حقیقت متن را، پنهان در وجود خود، چیزی ملعون و مطرود ببیند و به تردید در آن بنگرد. ابوالسعید ابوالخیر وقتی به گور بایزید بسطامی می‌رسد، ساعتی به حرمت پیش تربت شیخ می‌ایستد و بعد می‌گوید: « این جای پاکان است یا ناپاکان؟ »

در نگاه من، پایان سفر عطار در منطق الطیر و اعترافی که او در پاره‌های آخر این منظومه بلند، به گناه خود می‌کند یکی از غم‌انگیزترین سخنانی است که یک اندیشمند ایرانی سر می‌دهد.

شبلی پرسشگر در قطعه پایانی منطق الطیر نه از دنیای زندگان و نه در مقام عارفی بی‌باک، بلکه از دنیای مردگان و از بیچارگی خود با او سخن می‌گوید. و عطار که در پایان سفر دریافته « نه مسلمان مانده و نه کافر » و « در دری تنگ گرفتار آمده » و بدین

دلیل « روی به دیوار پندار آورده»، با طلب استغفار و توبه و بخشش، طرح پرسش می‌کند .

### سخن آخر

سخنی نیست. اگر کاری در پایان مانده، از نو خواندن است و بازگشتن به اول متن. بازگشتن به همان قطعه‌های پایانی سفر عطار، تأمل کردن و قدم گذاشتن در راهی دیگر که به بیان رابرت فراست، شاعر آمریکائی، از برگ‌های ریخته بر آن پیداست کسی بر آن‌ها هنوز پا نکوفته است .

### نسیم خاکسار

دسامبر ۲۰۰۸

- ۱- شفیعی کدکنی در مقدمه منطق الطیر. ص ۱۱۳
- ۲- شفیعی کدکنی در مقدمه، ص ۱۰۸
- ۳- همان صفحه، همان کتاب
- ۴- منطق الطیر ص ۴۴۲
- ۵- همان. ص ۴۴۳
- ۶- همان ص ۴۴۳
- ۷- همان ص ۴۴۶
- ۸- دکتر شفیعی کدکنی مقدمه منطق الطیر ص ۳۰
- ۹- شرح شطحیات ص ۵۶ و ۵۷
- ۱۰- از پیشگفتار کتاب شرح شطحیات، به قلم هانری کربن و ترجمه عیسی سپهبندی
- ۱۱- شرح شطحیات ص ۱۳
- ۱۲- همان ص ۴۱۱
- ۱۳- همان ص ۴۳۶
- ۱۴- همان ص ۲۵
- ۱۵- همان ص ۴۸

- ۱۶- محمد زکریای رازی. عبدالرحمان بدوی ترجمه ناصر مهاجر، دفترهای کانون نویسندگان در تبعید، شماره ۷
- ۱۷- خرد گرائی. محمدزکریای رازی. ناصر مهاجر، همان دفتر
- ۱۸- عطار در تذکره الاولیاء می‌نویسد: بعضی گویند حسین منصور حلاج دیگر است و حسین منصور ملحد دیگر و استاد محمد زکریا بود. تذکره الاولیاء، به تصحیح دکتر محمد استعلامی، ص ۵۸۴
- ۱۸- شرح شطحیات ص ۲۳
- ۱۹- همان. ص ۲۴
- ۲۰- همان. ص ۳۲
- ۲۱- همان. ص ۵۰
- ۲۲- همان. ص ۳۹۸ و ۳۹۹
- ۲۳- همان. ص ۴۲۴
- ۲۴- اصل عربی سخنان حلاج است که فارسی آن در ابتدای قول حلاج آمده است.
- ۲۵- به آنها بگو روح به امر خداست. قرآن. سوره ۱۷ بنی اسرائیل آیه ۸۵
- ۲۶- قرآن. سوره ۲۷ النمل آیه ۳۴. وقتی نامه سلیمان به بلقیس می‌رسد، او به مشاورانش این جمله را می‌گوید: «چون پادشاهان وارد مملکت شوند آنجا را ویران و فاسد می‌کنند.» در تفسیر روزبهان از این سوره، چون بلقیس در آخر ایمان می‌آورد، پس عتاب او به سلیمان از نفس منزله برخاسته و کفر نیست.
- ۲۷- قرآن. سوره ۸۹ الفجر آیه ۲۷ ای نفس مطمئن
- ۲۸- شرح شطحیات ص ۴۳۸
- ۲۹- همان. ص ۴۳۹
- ۳۰- همان ص ۳۷۴
- ۳۱- همان ص ۳۷۵
- ۳۲- همان ص ۵۱۹
- ۳۳- همان ص ۵۲۵
- ۳۴- گزیده کشف الاسرار در کتاب عرفان و رندی، ص ۱۱۱، تألیف داریوش آشوری
- ۳۵- منطق الطیر، تعلیقات، ص ۴۶۸ شفیعی کدکنی

- ۳۶- عطار، منطق الطیر ص ۲۳۸
- ۳۷- قرآن. به کوه بنگر. سوره الاعراف آیه ۱۳۹
- ۳۸- همان. سوره بقره آیه ۳۴
- ۳۹- شرح شطحیات ص ۵۱۸
- ۴۰- ضل من قال: سبحانی من اعظم شانی. گزیده مقالات شمس به تصحیح  
دکتر محمد علی موحد. ص ۱۸۸
- ۴۱- شرح شطحیات. ص ۸۶ شرح شطحیات
- ۴۲- همان. ص ۷۹
- ۴۳- امتناع تفکر در فرهنگ دینی. ص ۳۱۶، آرامش دوستدار
- ۴۴- حلاج، علی میر فطروس ص ۱۵۶ و ۱۵۹
- ۴۵- امتناع تفکر در فرهنگ دینی. آرامش دوستدار. ص ۳۱۶
- ۴۶- منطق الطیر ص ۴۳۹
- ۴۷- از گزیده کشف الاسرار، در کتاب عرفان و رندی در شعر. داریوش آشوری. ص  
۹۷ و ۹۸
- ۴۸- امتناع تفکر در فرهنگ دینی. ص ۳۱۳، آرامش دوستدار
- ۴۹- گزیده مقالات شمس. ص ۱۲۸، دکتر محمد علی موحد.
- ۵۰- عرفان و رندی در شعر. داریوش آشوری. ص ۷۳
- ۵۱- تاریخ سیستان ص ۸۲
- ۵۲- گزیده مقالات شمس. انتخاب و توضیح: دکتر محمد علی موحد، ص ۲۷
- ۵۳- شرح شطحیات ص ۲۳
- ۵۴- شرح شطحیات ص ۲۳
- ۵۵- تفسیر و تجربه ستم. محمد رضا نیکفر. رادیوی زمانه. تاریخ انتشار ۱۲ فروردین  
۱۳۸۷
- ۵۶- اسرار التوحید به تصحیح شفیع کدکنی، ص ۱۳۹