

# زبان عرفان و قدرت در عصر ایلخانان

ولی محمد احمدوند\*

محمد رضا تاجیک\*

## چکیده

اساس مقاله پیش رو درباره این سؤال است که ویژگی‌های زبان عرفان در قرن هفتم و هشتم شمسی یعنی در زمان حکومت ایلخانان چیست؟ لذا با تأسی به تئوری‌های زبان‌شناختی و یگنشتاین و تئوری قدرت/ دانش فوکو می‌کوشد ویژگی‌های زبان عرفان در این عصر را توضیح دهد. از نگاه مقاله پیش رو زبان عرفان از تجربیات درونی انسان ناشی می‌شود و مربوط به حواس ظاهر نیست؛ ولی آثار عرفا به زبان متداول بشری بیان شده است. کوشش مقاله حاضر این است که با بررسی مهم‌ترین شاخصه‌های اصلی زبان عرفان چون عقل‌گریزی، عادت‌ستیزی و تعدی به تابوها و رازآمیزی، رابطه هر یک از این ویژگی‌های زبانی را با قدرت‌های سیاسی مستقر توضیح دهد.

واژگان کلیدی: عقل‌گریزی، عادت‌ستیزی، رازآمیزی، زبان عرفان، قدرت سیاسی.

۲۳۷  
ذهن  
زبان عرفان و قدرت در عصر ایلخانان

vmav1495@gmail.com

\* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی.

dr\_mohammadrezatajik@yahoo.com

\* دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی.

تاریخ تأیید: ۹۶/۱۱/۲۴

تاریخ دریافت: ۹۶/۶/۱۵

## مقدمه

در قرن هفتم و هشتم هجری زبان تصوف چه در صورت تفسیر و چه در حالت نظم و چه در حالت نثر - چنان‌که استاد شفیع‌ی کدکنی معتقد است - به آخرین حد امکانات خود می‌رسد (شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۳). در این عصر است که در گستره ایران زیر سلطه ایلخانان متونی چون دیوان شمس، مثنوی معنوی، بوستان و گلستان سعادی و صدها اثر عرفانی و صوفیانه دیگر تولید می‌شود؛ چنان‌که شفیع‌ی کدکنی در باب مختصات زبان عرفان در عصر طلایی آن می‌نویسد:

نگاهی به متن‌های ادب صوفیه چه در نظم و چه در نثر، این حقیقت را روشن می‌کند که با تکامل زبان صوفی است که تصوف تکامل می‌یابد و از مرز تجارب اولیه زاهدان قرن اول و دوم به مرحله شطحیات بایزید می‌رسد و از این مرحله نیز در می‌گذرد تا خود را به جهان پیچیده و پر رمز و راز قرن هفتم و هشتم در شعر و نثر صوفیه می‌رساند. وقتی دو پاره از زبان قرن دوم و قرن هفتم تصوف را در کنار یکدیگر قرار دهیم، فاصله سادگی و پیچیدگی از یک سوی و محدودیت و گستردگی از سوی دیگر چندان است که نمی‌توان این دو را از یک مقوله دانست و حکمی مشترک در مورد آنها صادر کرد. تنها به دلایل تاریخی و خارجی است که می‌گوییم این همان پدیده است که چنین تحولاتی به خود دیده است (همان، ص ۲۸۰).

چنان‌که بعد از این در ایران و هند عصر تیموری و صفوی و قاجاریه زبان تصوف رو به ضعف می‌نهد؛ همچنان‌که تجارب صوفیه تکراری است و تازگی ندارد، در تفاسیر عرفانی نیز این خصوصیت مشاهده می‌شود (همان، ص ۲۶۱).

پرسش اصلی مقاله این است زبان عرفان در دوره طلایی خود در دوره‌ای که به قول جورج لین عصر رنسانس تمدن ایرانی محسوب می‌شود (لین، ۱۳۸۹، ص ۲۰-۳۰)، چه رابطه‌ای با تجربیات بیرونی محیطی دارد؟ اگر از نگاه تئوری گفتمان به تحلیل این موضوع بنشینیم، متوجه می‌شویم زبان و بدن اولین محل نمود و تجلی استراتژی‌های قدرت و مقاومت است (دریفوس، ۱۳۷۸). در اینجا سعی ما بر قرار کردن نسبت بین زبان و قدرت است؛ چراکه

این قدرت در معنای موسع آن است که به بخشی از تجربیات پردوام در حیات بشری تبدیل می‌شود. در پژوهش پیش رو از دو تئوری زبان‌شناختی ویتگنشتاین و تئوری قدرت/ دانش فوکو استفاده می‌شود. بر اساس تئوری زبان‌شناختی ویتگنشتاین، بازی‌های زبانی هر کدام تابعی از نظامات معیشت محسوب می‌شوند و بنا بر تئوری تبارشناختی قدرت/ دانش فوکو، معرفت و قدرت در چارچوب هر نظام دانایی تأثیرات متقابل نسبت به هم دارند. قدرت سیاسی متشکل از دو واژه قدرت و سیاست است. قدرت در معانی متفاوتی چون توانایی انجام کاری خاص، توانایی امتناع و انقیاد و توانایی واداشتن دیگران به اطاعت به کار رفته است (آقابخشی، ۱۳۸۳، ص ۵۳۵). قدرت، حاصل عمل اراده است. کسانی که آن را دارند، فرمان می‌دهند و انبوه خلق فرمان می‌برند؛ چون می‌دانند دارنده قدرت دارای وسایل تأمین برتری است (همان). ذکر دو نکته در اینجا لازم است: ۱. در هر جا که دانشی است، هرچند ظریف‌ترین مفاهیم و تعبیر عرفانی، نمی‌بایست از استراتژی‌های قدرت غافل بود. ۲. قدرت در نگاه فوکویی مقاله حاضر معنایی موسع دارد، بسیار فراتر از مرزهای سیاسی است و تقریباً هر رابطه اقتداری در کوچک‌ترین تعاملات بشری را شامل می‌شود.

### الف) زبان در نگاه ویتگنشتاین

نظریه ویتگنشتاین به‌طور عمده حول واژه «بازی» شکل می‌گیرد. به اعتقاد وی می‌توان زبان را برای بیان مقاصد گوناگونی به کار گرفت. او از این کاربردهای مختلف با عنوان بازی‌های زبانی یاد می‌کند. ویتگنشتاین معتقد است بازی‌های زبانی به نسبت محیط اجتماعی شکل می‌گیرد؛ یعنی بازی زبانی هر کس کاملاً در گرو فرهنگ و محیطی است که در آن زندگی می‌کند؛ به این ترتیب با فرض وجود محیط‌های مختلف زندگی و شیوه‌های مختلف تجربه، بازی‌های زبانی متفاوتی وجود خواهد داشت. بازی‌های زبانی مختلف در هر نحوه معیشتی که هستند، زبان متناسب با آن نحوه را طلب می‌کنند؛ به گونه‌ای که زبان هر صنفی نمایانگر دنیای خاص خودش است که برای فهم دنیای او باید آن را بررسی و مطالعه کرد. گونه معیشتی که یک فیلسوف زندگی می‌کند با یک دانشمند دنیای تجربی که در آن به سر می‌برد، کاملاً متفاوت است. دنیایی که یک عارف در آن تنفس می‌کند با دنیایی که یک عالم فیزیک

در آن به سر می‌برد، دو دنیای متفاوت است؛ بنابراین زبان یک عارف با زبان یک فیزیکدان از یکدیگر متمایز خواهد بود (Wittgenstein, 1953, p.23)؛ به عبارتی هر بازی زبانی بخشی از یک نظام معیشت است و برای فهم هر بازی زبانی می‌بایست در آن نحوه معیشت حضور داشته باشیم (Ibid). ویتگنشتاین بر این نکته بسیار تأکید دارد که هر واژه‌ای تنها در درون بازی زبانی خاص خود و نحوه معیشت آن معنا دارد و خارج از آن بی‌معناست؛ در نتیجه میان بازی‌های مختلف زبانی مفاهیم مشترکی نیست؛ یعنی ساختار و محتوای هر زبانی بیانگر نحوه اندیشه‌ها در خصوص عالم واقعی است (اکوان، ۱۳۸۰، ص ۲۸۳-۲۹۳). البته باید اضافه کرد همان‌گونه که تنها یک نوع بازی وجود ندارد، واژه‌ها هم یک نوع کاربرد ندارند. واژگان در متن زندگی یا به گفته وی در «صور حیات» معنا دارند (استیور، ۱۳۸۴، ص ۱۴۰). شرایط زیستن در هر جهانی از سویی رنگ و بوی ویژه خود را به زبان می‌بخشد و از دیگر سو آنها را پیش می‌آورد؛ از این رو راه‌بردن به ژرفای عبارات و واژه‌ها و حس کردن آن برای کسی ممکن است که آن زندگانی و زبان را زیسته‌اند؛ به عبارت دیگر باید اهل زبان بود و یک زندگی را بی‌واسطه زیست؛ به عبارت دیگر باید اهل زبان بود و یک زندگی را بی‌واسطه زیست و دریافت (آشوری، ۱۳۷۷، ص ۱۲-۲۰)؛ بنابراین نحوه معیشت عارفانه مستلزم استفاده از زبان عرفانی است و نحوه معیشت علمی مستلزم استفاده از زبان علمی؛ در نتیجه برای ادراک و فهم هر زبانی باید نحوه معیشت یا دنیای متناسب با آن را شناخت. اگر کسی بخواهد معنای واقعی زبان عرفانی را بفهمد، باید وارد دنیای عرفان شود تا بتواند به فهم دنیای آنان نایل شود؛ چنان‌که عطار به نقل از ابن‌عطا می‌گوید: «هر علمی را بیانی است و هر بیانی را زبانی و هر طریقتی را جمعی‌اند مخصوص؛ پس هر که میان این احوال جدا تواند کرد، او را رسد که سخن گوید» (عطار، ۱۳۸۴، ص ۴۸۵).

### ب) زبان عرفان

عرفان نوعی استحاله و انقلاب عظیم در نحوه رویکرد به خدا، هستی و انسان است. رویکردی که با قوانین و قوالب معهود یا عقلی هیچ سازگاری و تطابقی ندارد و آشکارا قواعد منطقی آنها را نقض می‌کند. دنیای بیرونی، درونی می‌شود و در دل جای می‌گیرد، تجربه‌های حسی

و عقلی بیهوده انگاشته می‌شوند و در یک کلام زندگی یک عارف صحنه نمایشی از عادت‌ستیزی، منطق‌گریزی، عقل‌ستیزی، هنجارستیزی و عبور از ارزش‌های موجود می‌شود. تجربه عرفانی چیزی از سنخ تجربیات معمول زاده دیده‌ها و شنیده‌های حواس ظاهر نیست و بدیهی است که با تغییر متعلق شناخت، ابزارهای شناسایی نیز کارایی خود را از دست خواهند داد و جای خود را به اندام‌های روحانی یعنی شش حس باطنی، عقل، دل، سر، روح، خفی و اخفی می‌دهد. تجربه‌های عرفانی نه تنها از طریق حواس ظاهر نیست، بلکه بر ویرانی آن و در نتیجه گشوده شدن چشم‌ها و اندام‌های روحانی و حس باطن استوار است؛ به عبارتی عرفان نحوی تجربه درونی است که از گذر فاهمه و اسباب خمس حاصل نمی‌شود و دوم اینکه این تجربیات بسیار متکثر و متشتت است. حال‌های عرفانی بسیار شخصی و فردی است؛ به گونه‌ای که هیچ‌گونه واژه‌ای نمی‌توان یافت که به کمک آن دیگران نیز آن حال را دریابند. وقتی این حال عمومی نباشد، وضع واژه برای آن تنها می‌تواند از جانب فردی باشد که آن را انجذاب کرده است (سلیمانیان، ۱۳۸۹، ص ۱۴۳-۱۶۶). مسئله این است تجربیات عرفانی متعلق به شخصی‌ترین تجربه‌های انسان و ساحت رازآمیز هستی انسان هستند. در محدوده عقل جای نمی‌گیرند و با مدرکات روحانی درک می‌شوند؛ به عبارتی حال‌های عرفانی بسیار فردی و شخصی است و چون شخصی است، لاجرم هیچ‌گونه واژه‌ای نمی‌توان یافت که دیگران آن حال را دریابند. خود عرفا هم با اینکه هرکدام تحت اشراق‌های خاص خود قرار گرفته‌اند، بین خود نمی‌توانند واژه خاصی را وضع کنند؛ چون واژه به محدوده عقل بر می‌گردد (ضرابی‌ها، ۱۳۸۴، ص ۳۲). در واقع پاره‌ای قدما چون /بوسعید/ /بولخیر/، مولانا و سنایی قلمرو عرفان را قلمرو «تو مدان» گفته‌اند (ابن منور، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۳ /مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۱). در تمام مصادیق هنرهای ناب در تمام شرح‌های صوفیه، در تمام مناجات‌های متعالی و جاودانه، صبغه‌ای از ادراک بلاکیف و احساس بی‌چگونه وجود دارد... سنایی در حدیقه می‌گوید: «چه کنی جستجوی چون جان، تو مدان نوش کن چو ایمان تو» (مدرس رضوی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۴).

پرسش این است این تجربیات چه نسبتی با زبان که از تجلیات خارجی و متعلق

هستی طبیعی انسان محسوب می‌شود، دارد؟ خاصه اینکه زبان بنا بر تئوری گفتمان تابعی از استراتژی‌های قدرت محسوب می‌شود. این قدرت سیاسی است که به زبان عرفا یعنی تراوشات روحانی عرفا جهت می‌دهد. دو نکته شایسته یادآوری است:

۱. بالاخره آنچه مافی ضمیر عارف است به زبان (یا به زبان سر و یا به زبان بدن) بیان شده است؛ اگرچه برای کسانی که شریک‌الذواق عرفا هستند و حتی برای عرفای غیرخودشان قابل درک نیست. عرفا معترف به این نارسایی زبان خود هستند و بسیار این مهم در گفته‌های آنها منعکس شده است. تأکید عرفا برای انتقال معرفت و حالت‌های عرفانی نه آموزش عرفان، بلکه دعوت به تجربه عرفانی است.

۲. وقتی صحبت از استراتژی‌های قدرت است، نه به این معناست که زبان عارف لزوماً معلول قدرت، بلکه متأثر از استراتژی‌های قدرت است؛ مثلاً وقتی یک قدرت سیاسی مانند مغولان امپراتوری جهانی تشکیل می‌دهند، مرزهای میان ملت‌ها را بر می‌دارند و بیشترین آمیختگی بین ملت‌ها را فراهم می‌کنند و علاوه بر در دسترس قرار دادن داستان‌ها، تجربیات آداب و رسوم و فرهنگ‌های مختلف زبان‌های مختلف را در کنار هم می‌نشانند؛ واقعیتی که نتیجه آن در دسترس بودن انبوهه‌ای از کلمات است. چنان‌که عارف، صوفی، شاعر و هنرمند قدرت مانور بیشتری روی کلمات خواهد داشت؛ برای مثال می‌توان در **مثنوی معنوی** انبوهه‌ای از کلمات مغولی، ترکی، ایغوری، یونانی، فارسی، عربی... یافت نمود. واقعیتی که پیش از این در تاریخ تصوف مصداق ندارد (سبحانی، ۱۳۸۹ / عابدی، ۱۳۹۳). در آثار دیگر عارفان این عصر نیز لغاتی دیده می‌شود که پیش از این در ادبیات فارسی دیده نمی‌شود؛ از جمله این شعر *خوجوی کرمانی* عارف شهیر قرن هفتم است که در یازده بیت بالغ بر بیست کلمه مغولی دارد.

مثال دوم ناظر بر تئوری معروف عرفان، نتیجه سرخوردگی از قدرت سیاسی است (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۲۸۱). محتوای این تئوری آن است که وقتی قدرت سیاسی زمختی حاکم می‌شود و بساط پرسش‌های اساسی چون پرسش از فضیلت، عدالت و حکومت خوب (تجربه آن قبل از تسلط / سکندر) برداشته می‌شود، آگاهان اجتماعی، مهاجرتی از بیرون و

از شرایط اجتماعی نامطلوب و تحمل ناشدنی به درون و اعماق اسرار هستی آدمی شروع می‌کنند. ذیل این تئوری، اگرچه شطحیات عارف به زبان قلب و دل بیان می‌شود و از ماورای طور عقل صحبت می‌کند، تبلور خارجی آن بی‌تأثیر از امکانات زبانی و معرفتی و حتی بی‌تأثیر از تسلط ظالمانه قدرت‌های سیاسی نیست؛ از این رو هر یک از شاخصه‌های زبان عرفانی چون عقل‌گریزی، رازآمیزی، عادت‌شکنی، تعدی به تابوها و رمزگرایی بی‌تأثیر از استراتژی‌های قدرت‌های سیاسی نیست.

### ج) زبان عرفان در عصر مغولان

امپراتوری مغول که در ابتدا حکومت بزرگ مغول نامگذاری شده بود، امپراتوری بزرگی بود که طی قرون هفت و هشت وجود داشت. این امپراتوری از آسیای میانه آغاز می‌شد و سرانجام از اروپای شرقی به دریای ژاپن کشیده شد و قسمت عظیمی از سیبری را تحت پوشش قرار می‌داد و به سوی جنوب پیش رفته و جنوب شرقی آسیا، شبه قاره هند و خاورمیانه را شامل می‌شد؛ به همین دلیل بزرگ‌ترین امپراتوری در تاریخ جهان شناخته می‌شود. این امپراتوری در بیشترین حد خود به ۹۷۰۰ کیلومتر/۶۰۰۰ مایل می‌رسد که ۲۴ درصد مساحت کل زمین را تحت پوشش قرار می‌داد و بر جمعیتی بالغ بر صد میلیون نفر حکمرانی می‌کرد. امپراتوری مغولان از دهه دوم قرن هفتم شروع شد و تا نیمه اول قرن هشتم در ایران ادامه یافت؛ البته تیمورلنگ که در قرن هشتم هجری ایران را تصرف کرد، خود را از نوادگان چنگیز می‌دانست. فرزندان چنگیز تقریباً سه چهارم اراضی معموره دنیای متمدن آن روز را به تصرف خود در آوردند. قلمرو مغولانی که قسمت اعظم روسیه را در تصرف داشتند، موسوم به اردوی زرین، آسیای میانه با عنوان خانات جغتاقی، خاورمیانه موسوم به ایلخانان و در چین موسوم به امپراتوری یوان بود. مغولان از کوه‌های اورال گذشتند و بر بخش‌های زیادی از قاره اروپا مسلط شدند. تنها امپراتوری روم غربی با محوریت پاپ در غرب اروپا و حکومت مسلمان ممالیک در شمال آفریقا و بخش‌هایی از شام تحت تصرف آنها نبود. مغولان تقریباً بساط تمام پادشاهی‌های آسیا و اروپا را برچیده بودند. در چنین فضایی تحت یک حکومت واحد جهانی برخوردارهای فرهنگی، مبادلات تجاری و آمیختگی قومی نژادی شدت می‌گیرد و طبیعتاً زبان

انسان‌ها از غنای بیشتری برخوردار می‌شود، چه از نظر ساختار، چه از نظر لغات و چه از بعد محتوا و مضمون. شما تصور کنید افراد یک قبیله دورافتاده از دایره لغات محدودی برخوردارند، مسلماً مرزهای جهان این افراد همین مرزهای زبان مختصرشان است، نه چیزی بیشتر؛ ولی اگر یک جامعه تیلور و تجلی فرهنگ‌ها و عوالم مختلف فرهنگی متفاوت باشد، مرزهای جهان افراد این جوامع هم گسترش می‌یابد؛ به‌ویژه زبان اهل علم و عرفان. چنین شرایطی است که به تصریح شفیعی کدکنی زبان، عرفان را در قرن هفتم به کمال آن می‌رساند. به گفته جورج لین پیامدهای ناشی از حاکمیت گسترده مغول‌ها که شرق و غرب آسیا را به هم پیوسته بود و زمینه‌های تداخل فرهنگ‌ها و گسترش افق‌های فکری را هموار کرده و با رونق‌بخشیدن به طرق تجاری، تعامل بیشتر اقوام و ملل را موجب شده بود، واقعیتی بود که بر ویژگی‌های مثبت این عصر می‌افزود. حکومت مغولان رهاورد هویتی ممتازی داشت (لین، ۱۳۹۰، ص ۸).

زبان عرفان با وجود تنوع زیادی که دارد، در چارچوب بازی زبانی عرفان محسوب می‌شود؛ یعنی اولاً کلمات در این چارچوب معنا می‌پذیرند و اگر با واژگانی خارج از این بازی مشترک هستند، صرفاً مشترک لفظی محسوب می‌شود، نه معنوی و ثانیاً می‌توان ویژگی‌های مشترکی برای زبان عرفان برشمرد که البته ذیل گفتمان‌های مختلف سیاسی-اجتماعی سمت‌وسوی خاصی به خود می‌گیرند. این ویژگی‌ها نظر به شرایط گفتمانی دچار شدت و ضعف می‌شوند. از محتوای کتاب *زبان شعر در نثر صوفیه اثر شفیعی کدکنی* می‌توان از چند ویژگی عقل‌گریزی، رازآمیزی، عادت‌شکنی، تعدی به تابوها، رمزگرایی... برای زبان عرفان نام برد. به تصریح مقاله حاضر این ویژگی‌های زبان عرفان در قرن هفتم به سبب استیلای مغولان و شرایط اجتماعی حاکم سمت‌وسوی ویژه‌ای به خود می‌گیرد. واقعیتی که موجب تمایز آن از زبان عرفان در قبل و بعد از خود است.

### د) عرفا و نکوهش عقل

نکوهش عقل از اجزای لاینفک اندیشه عرفانی محسوب می‌شود. مطالعه‌ای اجمالی آثار متصوفه در طول تاریخ اسلامی نشان از تحقیر بی‌رحمانه عقل محاسبه‌گر دارد. به تصریح



مولانا «عقل اگر قاضیست کو خط و کو منشور او» (دیوان شمس، ۱۳۹۱، غزل ۴۶۲) یا به گفته سعدی صوفی مشهور قرن هفتم «عقل ورزیدم و عشقم به ملامت برخواست» (سعدی، ۱۳۹۳، غزل ۵۰). عقل ستیزی در اندیشه حافظ با نکوهش بی سابقه‌ای مواجه می‌شود «عقلان نقطه پرگار وجودند ولی عشق داند که در این دایره سرگردانند» (حافظ، ۱۳۹۰، غزل ۱۹۳). این نکوهش عقل در آثار عرفا خودبه‌خود و غیرمستقیم ستایش چیز دیگری را به همراه دارد که ممکن است در نخستین مراحل نام آن عشق نباشد؛ بلکه ایمان یا هدایت باشد.

در طول تاریخ اسلامی می‌توان به ستیزه اشاعره و معتزله اشاره کرد؛ اما قبل از آنکه صف‌آرایی معتزله و اشاعره در تاریخ اعلام شود، این مسئله نکوهش عقل یا ستیزه با «عقل یونانی» خود را در تاریخ اندیشه اسلامی آشکار کرده بود. حق این است که همواره میان اهل ایمان و اهل منطق، ستیزی پنهان و آشکار وجود داشته است. در همه ادوار تاریخ و در برابر تمام انبیا عده‌ای بودند که احساس می‌کرده‌اند گفتار انبیا و پذیرش عقاید الهی با خرد ایشان سازگار نیست. جدال ایمان و عقل با ذهنیت بخشی از بشریت ملازم بوده است. در اسلام نیز اگر بخواهیم جای پای این اندیشه را تعقیب کنیم، در نخستین مراحل بعثت رسول و در میان نخستین مخاطبان آن حضرت، صاحبان این اندیشه و طرفداران منطق در برابر ایمان کم نبوده‌اند و در صدر ایشان/بوجهل است که کنیه اصلی او «ابوالحکم» بود؛ یعنی خداوند خرد؛ ولی چون با اندیشه خود به ستیزه با پیامبر ﷺ برخاست، کنیه او از ابوالحکم به ابوجهل یعنی خداوند نادانی تغییر یافت.

علاءالدوله سمنانی از عرفای برجسته قرن هفتم، داستان دشمنی ایمان با عقل یونانی را با اشاره به داستان ابوجهل توضیح می‌دهد:

و از اینجا بود که رسول‌الله ﷺ هیچ‌کس را دشمن‌تر از ابوجهل نداشتی و او در آن وقت در علم حکمت سرآمد فقها بود و پنجاه تن از حکمای مغرب پیش او سبقت می‌خواندند و او را ابوالحکم خواندندی؛ بدین سبب مصطفی ﷺ او را ابوجهل نام نهاد که هرچه آن حضرت از غیب خبر دادی، او با عقل موازنه کردی؛ اما حق تعالی آن علم را بعد از آنکه نور نبوت قوت گرفت، ناپدید کرد و مادام که مصطفی در حیات بود، کسی نام حکمت یونان نمی‌برد

و بعد از او مادام که خلفا اربعه بودند، همچنین پیدا نمی‌شد. چون خلفا نماندند و در میان صحابه واقعات حاصل شد، شیطان لعین این علم را بر باطن بعضی منحرفان القا کرد و ظاهر گردانید و اول مسئله که میان ایشان برانداختند، مسئله قضا و قدر بود و بعضی را در طاعت سست کرد که هرچه تقدیر رفته رفته، به طاعت چه احتیاج است و ساکن ساکن مسائل در میان خلق بسیار شد و این علم شوم را به دشمنی اهل اسلام انتشار دادند تا مردمان را از متابعت انبیا بگردانند؛ چون مسلمانان مسائل ایشان دیدند، از خوف اینکه نباید جماعتی ضعیف‌عقلان به سخن ایشان میل کنند، از برای شفقت آغاز کردند و بر رد مسائل ایشان سخن گفتند و نبشتن علم کلام از اینجا آغاز شد و در بعضی سهو بدان سبب افتاد که به رد قول آن بدبختان حریص بودند و پیش از آنکه بر ایشان روشن شدی، قول ایشان را به کلی رد کردند؛ اما امید است که چون شفقت دین کرده‌اند با آنچه ثواب گفتند، ثواب یابند و به خطا عقوبت نیابند» (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۱).

از سخنان شیخ چنین بر می‌آید عقل قاصر از درک ایمان و الهام است و به تبع موجب انحراف مردم از متابعت راه انبیا می‌شود. عرفا خود را میراث‌دار پیامبران می‌دانستند، نه عقلا و فلاسفه و زبان ایشان زبانی است که با عقل و علم قابل تبیین و توضیح نیست. بحث فلسفی در این مورد را عین‌القضات مطرح می‌کند: «معرفت آن معناست که هرگز تعبیری از آن متصور نشود مگر به الفاظ متشابه» (عین‌القضات، ۱۳۷۹، ص ۶۷). عین‌القضات مکرر در تمهیدات خود گوشزد می‌کند:

پس هرچه در مکتوبات و امالی این بیچاره خوانی و شنوی، از زبان من نشنیده باشی، از دل من شنیده باشی... دلم از روح مصطفی دستوری یافت، حقیقت از دلم دستوری یافت و زبانم از نهاد و حقیقتم دستوری یافت (همان، ۱۳۷۷، ص ۱۷).

اما نکته دوم در نگاه شیخ این است: عقلی که مدافعانش متکلمان و فلاسفه است، در ذات خود اعتقاد به قضا و قدر را ملحوظ دارد. شیخ این اعتقاد را موجب سستی در اطاعت می‌داند. نکته‌ای که در باب کلام اخیر شیخ ملحوظ است، اینکه عقلی که در ستیز با عشق و ایمان، گردن‌فرازی می‌کند، همان عقل محاسبه‌گر معیشت‌اندیش است که راهی به ایمان و

عالم اسرار ندارد، وگرنه زبان عرفا و بخش اعظم تراوشات عرفانی آنها دایر مدار عقل الهی است که منشأ تمام هستی با تمام قوانین و پدیده‌هاست.

عرفا معتقدند دور فلکی بر منهج عقل است؛ عقلی که همه چیز را متوازن می‌کند و یکسره مبتنی بر عدل است. «بالعدل قامت سماوات و الارض» (مطهری، ۱۳۵۷، ص ۵۰) این تلقی عرفا از عقل الهی نقطه پیوند زبان عرفا با شرایط سیاسی-اجتماعی حاکم است. تصوف قرن هفتم که شاهد استیلای مغولان است، واجد مشابهت فوق‌العاده با اندیشه رواقیون است که بعد از حمله اسکندر مقدونی به یونان و برچیده شدن بساط فلاسفه شکل گرفت. این فقط رواقیون نبودند که در وضعیت جدید ظهور یافتند، سه مکتب دیگر اپیکوریسم، کلبیون و شکاکین واجد بیشترین مشابهت با اندیشه‌های رواقی است که در یک دوره زمانی شکل گرفتند (عنایت، ۱۳۷۷، ص ۱۲۲).<sup>\*</sup> فلسفه رواقی که مانند اندیشه‌های عرفانی قرن هفتم ماحصل استیلای عریان قدرت زمخت و مهاجرت عالمان و عارفان به اعماق درونی نفس است، چند اصل اساسی دارد که از قرابت زبانی آنها با عارفان قرن هفتم حکایت دارد. رواقیون معتقد بودند:

۱. عقل، هستی، خدا، زئوس یا نموس همه چیز را به بهترین صورت سامان داده است؛ یعنی به خوشایندترین صورت، از این نگاه دور فلکی بر منهج عقل می‌گردد و آرایه این جهان به عادلانه‌ترین صورت ممکن است.

۲. وقتی جهان یا دور فلکی بر منهج عقل است، بهترین کار رضا به قضا و گره از جبین گشودن است؛ اگرچه اقتضای عقل ممکن است ناخوشایند باشد. در این شرایط رواقیون می‌گفتند وقتی امور بر وفق مراد شما نیست، شما مراد خود را بر وفق امور کنید؛ به عبارتی دیگر وقتی «ب» به مراد «الف» نیست، «الف» را به مقتضای «ب» دگرگون کنید؛ یعنی وقتی نمی‌توانیم جهان بیرون را موافق درون و اراده خود کنیم، اراده خود را بر وفق امور بیرونی کنیم.

\* حمید عنایت پرهیز از جزم‌اندیشی و توصیه به آرامش مطلق روان را دو اصل مشترک این مکاتب ذکر می‌کند.

۳. در انتخاب بین تغییر جهان بیرون و تغییر جهان درون، تغییر جهان درون آسان‌تر است. از این نگاه برای تغییر جهان بیرون هزاران عامل باید دست‌به‌دست هم دهند تا یک پدیده در جهان بیرونی تغییر یابد. از این بی‌نهایت عامل فقط یکی تابع اراده من است و کاری از اراده واحد من بر نمی‌آید. اینجا انسان مانند بزی می‌ماند که بخواهد با شاخ‌های ضعیف خودش کوهی را بکند و جابه‌جا کند و البته در نهایت چیزی نمی‌ماند مگر خرد و شکسته‌شدن شاخ بز، وگرنه تغییر محسوسی در عالم اتفاق نمی‌افتد؛ لذا اندیشمند رواقی به این نتیجه می‌رسد به جای اصلاح جهان بیرون، بهتر است خودت را اصلاح کنی.

۴. حال که لازم است خودم را اصلاح کنم، اصلاح من از کجا آغاز می‌شود؟ اینجا لازم است درون را از لحاظ نیت، قصد، آهنگ و انگیزه عوض کنم. هرچه من درونم را دارای حسن نیت بیشتر کنم، هرچه قصدهای پاک‌تری داشته باشم، بیشتر اصلاح شده‌ام. هرچه نیت انسان پاک‌تر باشد، کمال وی بیشتر می‌شود و هرچه پاک‌تر، یعنی داشتن آرامش بیشتر (پاپکین و استرول، ۱۳۸۹، ص ۲۰-۸۰). معلوم نیست این اندیشه رواقیون به عرفای قرن هفتم رسیده باشد، نگارنده مقاله هم چنین اعتقادی ندارد؛ ولی می‌توان قایل بود هر دو منظومه نظری از شرایط سیاسی-اجتماعی کم‌وبیش یکسانی برخوردارند؛ واقعیتی که به نزدیکی زبان آنها به هم منجر شده است. چنانچه اندیشه سعدی، مولانا، حافظ، علاءالدوله سمنانی، عزیزالدین نسفی و صدها عارف دیگر این عصر را ملاحظه کنیم، متوجه می‌شویم تذهیب، آرامش و اشتیاق درون و رضایت به قضای الهی نقطه اشتراک عارفان این عصر است. حمله وحشیانه و بنیان‌افکن مغول عرفا را بیش از هر زمانی به مهاجرت به اعماق درون انسان کشاند و در عین حال ایشان را می‌توان خوشحال‌ترین انسان‌های عصر خود قلمداد کرد.

عارفان را شمع و شاهد نیست در بیرون خویش  
 خون انگوری نخورده، باده‌شان از خون خویش  
 خون ما بر غم حرام و خون غم بر ما حلال  
 هر غمی کو گرد ما گردید گشت اندر خون خویش  
 (دیوان شمس، غزل شماره ۱۲۴۸)

## ه) رمزگرایی و رازداری عارفان

رمزگرایی و رازورزی در تراث حکمی اسلامی مختص و محدود به متصوفه نیست. این فقط عارفان و اهل راز نیستند که صورت اندیشه‌ها و یافته‌های رازآمیز خود را در سطح تصور عوام و ظاهراندیش متوقف می‌کنند. اشتروس در مطالعه فلسفه اسلامی تأکید می‌کند فلسفه دوره میانه اسلامی چون *فارابی* و *ابن‌میمون* به روش پنهان‌نگاری روی آوردند. از این دیدگاه، پنهان‌کاری شیوه‌ای است که در آن فیلسوف به جای اینکه مطالب فلسفی را آشکار و مبرهن روی خطوط بنویسد، مطلب را پوشیده و رازآمیز میان سطور و خطوط منتقل می‌کند؛ به عبارتی فیلسوف ایده‌ها و اندیشه‌های خود را به گونه‌ای به نگارش در می‌آورد که فهم واقعی آن برای همگان ممکن نیست (Strauss, 1952). اشتروس پنهان‌نویسی را تاکتیکی برای درامان‌ماندن از تعقیب و آزار حاکمان و عوام معرفی می‌کند. البته این دیدگاه/اشتروس مصون از نقد نیست؛ ولی در وادی تصوف و عرفان این قاعده مسلماً مصداق دارد؛ چه اینکه در آثار عرفا به کرات دیده می‌شود پیران حقیقت، مریدان واصل را به رازداری و سرپوشی توصیه می‌کنند.

آن یار کزو گشت سر دار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

(دیوان حافظ، غزل ۱۴۳)

استدلال *ابن‌عربی* این بود: «قاب و قالب‌های واژگانی نمی‌توانند دید و دریافت‌های عرفانی را برتابند و بگذارند» (ابن‌عربی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۱۶)؛ لذا بیان بدون ملاحظه تجربیات عرفان، آزارها و سخت‌گیری‌های فقیهان و دیوانیان را به دنبال داشت. *ابن‌عربی* می‌گوید:

مردان خدا - که خویش را ویژه بندگی او کرده‌اند و از راه دانشی که او خود بدانان بخشیده، شناسای او شده‌اند و به اسرار او و به اشارات کتاب او آگاهی یافته‌اند - دشمنی بدتر از عالمان رسمی و ظاهری ندارند. عالمان ظاهر، برای عارفان همچون فرعونان‌اند برای پیامبران و از آنجاکه هرچیز همان‌گونه پیش می‌رود که خدا از ازل دانسته و خواسته است... یاران ما به زبان اشاره رو کردند؛ همان‌گونه که مریم از ترس تهمت کژدلان و بی‌دینان زبان اشاره پیش گرفت؛ از این‌روی سخن اینان - که خدا از آنان خرسند باد - در شرح و گزارش کتاب خدا - کتابی که باطل را از هیچ روی بدو راهی نیست - به

شیوه اشارت است (ابن عربی، ج ۱، ص ۲۷۹).

افشای اسرار از نگاه عزیزالدین نسفی از عرفای قرن هفتم هجری (در قلمرو ایلخانان) بر خلاف ابن عربی که در قلمرو ممالیک می‌زیست، بیشتر تأثیرات وجودی دارد تا اینکه مبین ترس از عذاب خلق باشد. از نگاه نسفی افشای اسرار باعث بی‌نتیجه‌ماندن ریاضت‌ها می‌شود (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۸). گویا افشای اسرار قبل از اینکه باعث رنجش عوام و اهل ظاهر شود، رگ غیرت خداوند را به جوش می‌آورد؛ البته وی بی‌اشتیاق به بیان کلیشه‌ها نیست:

بدان که بعضی از مبتدیان و ضعیفان باشند که چون آغاز آن شود که سخن فهم کنند، نگاه نتوانند داشت و بی‌اختیار ایشان از ایشان سخن‌ها در وجود آید و باین سبب که از عوام بایشان ملامت و زحمت بسیار رسد، پس تدبیر ایشان آن است که زبان نگاه دارند و یا بدیوانگی خویش را مشهور سازند تا هرچه بگویند عوام از شنیدن آن زیان نکنند و ایشان از زحمت عوام ایمن باشند. ای درویش بعضی از سالکان و مخلصان ضعیف باشند و صبر و تحمل بار اسرار نتوانند کرد؛ چنان‌که جویی که خورد و باریک باشد و ناگاه سیل و آب بسیار در وی تحمل نتواند آورد و از سر بیرون رود، آن‌گاه نه جوی ماند نه آب. بجایگاهی رسد که همچنان ضعیفان باشند که ناگاه واردی بایشان فرود آید و از آن سخن شنوندگان را فایده‌ای نباشد؛ بلکه نقصان باشد و گوینده را زیان دارد و حال او به گدایی ماند که ناگاه گنجی بیابد و گدا چون گنج یافت، البته نهان نتواند داشت از جهت آنکه قوت و استعداد آن را ندارد گنج از دست او برود و سر او هم در سر گنج برود (همان، ص ۹).

عزیزالدین در ادامه این مطلب جملاتی می‌گوید که بی‌ارتباط با روح زمانه نیست؛ زمانه‌ای که مخزن خرد عرفانی تلقی می‌شود:

هر دانایی که در معانی را بی‌صدف‌های صورت ظاهر گردانید، زحمات بسیار بوی رسید؛ اما این بیچاره در این کتاب *کشف الحقایق* در معانی را بی‌صدف صورت خواهد آورد و سخن مرموز و در لباس نخواهد گفتن؛ چون این گفته دیگران است. (همان، ص ۹-۱۰).

اینکه عزیزالدین در بیان در معانی بدون صدف صورت بی‌باکانه می‌نماید، نمی‌تواند دلیلی غیر از اقتضائات گفتمانی داشته باشد. عزیز مربوط به عصری است: «که هر انسانی

تعلق خاطری به پیری از پیران طریقت دارد و خود مغولان به سبب جهان‌بینی خاص خود در تکریم اهل عرفان و اهدای نذورات و هدایا به آنها بی‌مضایقت عمل می‌کنند...» (بیانی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۴)؛ ولی داستان/بن‌عربی متفاوت است. ابن‌عربی در قلمرو ممالیک مسلمان می‌زید که افرادی چون/بن‌تیمیه و دیگر فقیهان هنوز متولیان عقل عملی این اجتماع محسوب می‌شوند. به جرئت می‌توان گفت هیچ عارفی در جغرافیای ایلخانان به سعایت فقیه یا اهل شریعتی گرفتار نیامد. در این دوره نه حلاجی به صلیب کشیده شد، نه پوست عین‌القضاتی را کردند، نه سهروردی‌ای گردن زده شد و نه ملاصدرا بی‌آواره بیابان‌ها گشت. عصر حکومت ایلخانان عصر آزادی عارفان است و هیچ محدودیت اجتماعی در بیان اسرار و کشفیات و شطحیات ندارند؛ لذا بی‌دلیل نیست در این عصر زبان عرفان به کمال خود می‌رسد.

### (و) تعدی به تابو – عادت‌شکنی

تابو یا تبو یا پرهیزه آن دسته از رفتارها، گفتارها یا امور اجتماعی است که بر اساس رسم و آیین یا مذهب، ممنوع و نکوهش‌پذیر است؛ برای نمونه نام‌بردن از اندام‌های تناسلی در محافل رسمی در بسیاری از اقوام جهان یک تابو است (راسل، ۱۳۴۵، ص ۶۱). تابو محدوده‌ای است که نباید به آن نزدیک شد. تابو را می‌توان مرزهای غیریت‌گفتمانی هم تلقی کرد، با این تفاوت که پیرامون تابوها، عصبیت و حمیت بیشتری وجود دارد. چنان‌که تاریخ اسلامی نشان می‌دهد، اهل شریعت انعطاف کمتری در تقابل با تعدی به تابوها داشته‌اند. دوم اینکه تابوها تا حدودی نقطه اشتراک مذاهب مختلف اسلامی تلقی می‌شوند؛ به‌ویژه هنگامی که تابوها از ناحیه قرائت‌های غیرفقهی از دین مورد حمله واقع شوند. تابوها را نمی‌توان متوقف بر نظامات اعتقادی دانست، بسیاری از مناسک عملی چنان‌که از ناحیه متصوفه انجام می‌شده، خشم متشرعان را برانگیخته است.

در تصوف اسلامی تعدی به تابوها به اوج خود می‌رسد؛ چنان‌که شفیعی کدکنی عنوان می‌کند، تجاوز به تابو ستون فقرات جریان فکری و عملی تصوف است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲، ص ۴۳۷). گاهی این هنجارشکنی‌ها صورت ملایمی داشته‌اند؛ به این معنا که متصوفه توانسته‌اند اسنادی از روایات شرعی از کتاب‌های مرجع مذاهب در تأیید آداب و مناسک

خود ذکر کنند؛ مثل *ابن‌القیسرانی* در کتاب *صفوة التصوف* روایات معتبری از *صحیح بخاری* و *صحیح مسلم* در تأیید عمل صوفیه ذکر می‌کند (ابن‌القیسرانی، ۱۹۹۹). با این تفسیر، متصوفه دیالوگ جدیدی با نص اسلامی رقم می‌زند. توجیهاات شرعی می‌توانست از بار حملات متشرعان به آنها بکاهد؛ اگرچه در بیشتر ادوار اسلامی (به غیر از مقاطعی چند مانند عصر ایلخانان و در ازمنه‌ای که حاکمان مدافع متصوفه بودند) تیغ متشرعان علیه صوفیان برنده است.

در آثار قرن هفتم جملاتی از امثال شمس تبریزی و مولانا ثبت شده است که اگر پیش از این و در عصر *حلاج* و *بایزید* اتفاق می‌افتاد، یقیناً سرنوشتی بهتر از *حلاج* نداشتند؛ برای مثال جملات ذیل را ملاحظه کنید.

شمس تبریزی می‌گوید: «اگر کافری بر دست من آب ریخت، مغفور و مقبول شد! زهی عزت من... چندین گاه، خویشان را نمی‌شناختم... زهی عزت و بزرگی من» (شمس‌الدین محمد تبریزی، ۱۳۹۱، صص ۲۰۳ و ۱۸۷).

یک بار مولوی به خادم خود شیخ محمد گفت: «فلان کار را به اتمام برسان. شیخ محمد در جواب گفت ان‌شاءالله. مولانا بانگ بر وی زد که ای آبله! پس گوینده کیست؟» (ناطور افلاکی، ۱۳۸۵، ص ۳۱۲). (یعنی خواست و اراده من، خواست خداست).

در مقالات شمس (که گفتار شمس می‌باشد) درباره مولوی آمده است:

اگر از تو پرسند که مولانا را چون شناختی؟ بگو: اگر از قولش می‌پرسی: انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له کن فیکون!... و اگر از صفتش می‌پرسی: قل هو الله احد، و اگر از نامش می‌پرسی: هو الله الذی لا اله الا هو عالم الغیب و الشهادة هو الرحمان الرحیم و اگر از ذاتش می‌پرسی: لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر (شمس‌الدین محمد تبریزی، ۱۳۹۱، ص ۲۰۳).

کار شطاح و درحقیقت شاعر بدون هیچ تردید گریز از هنجار عادی زبان است. راه‌های گریز از هنجار حد و حصری ندارد. ساده‌ترین شکل آن ایجاد مجازهای تازه است و دادن نظم خاص به اجزای جمله که محسوس‌ترین آن همان وزن و قافیه است در قدیم و الان هم برای بیشتر مردم علامت شعر همان وزن و قافیه است و این را همه کس می‌تواند در حدودی



بیاموزد؛ اما فرمول‌های کشف‌ناشده و توجیه‌ناشدنی آن بسیار است و این راه را نهایت صورت نمی‌توان بست.

در گفتمان‌های خلافت‌محور اسلامی که عقلانیت آن مبتنی بر امرونهی‌های فقهی است، شطحیات تابوشکن متصوفه نمی‌توانست بدون عقاب و آسیب بماند. جمله «انا الحق» حلاج چنان گستاخانه می‌نمود که زبان و سرش را بریدند، پیکرش را سوختند و خاکسترش را بر دجله ریختند (عطار، ۱۳۸۳، صص ۱۶۶، ۲۶۶). واقعیت این است که بعد از حلاج افق توقع مخاطبان این گونه گزاره‌ها چنان وسعت یافته بود که هرکس هرچه گفت، زیرمجموعه تعدی به تابوی حلاج قلمداد می‌شد. اگرچه می‌توانست شدیدتر و گستاخانه‌تر از آن باشد؛ به‌ویژه اینکه بعدها شاهد چنین جملاتی از ناحیه متصوفه خاصه در قرن هفتم هستیم؛ هرچند ماهیت این جملات متفاوت است؛ چنان‌که در بالا از مولانا ذکر کردیم؛ ولی چنین عاقبتی چون عاقبت حلاج به دنبال ندارد. واقعیت این است قرن هفتم، قرن برچیده‌شدن نظام چندصدساله خلافت است. مغولان نه تنها به مذاهب و مسالک متساهل‌اند، بلکه ارادتی وصف‌ناشدنی به صوفیان دارند. نه تنها مانع فعالیت آنها نمی‌شوند، عمده هزینه نظام تصوف خانقاهی از طرف آنها تأمین می‌شود. در این زمان تفکر عرفانی از حوزه گفتمان‌گونه‌گی خارج شده و شاخص خرد اجتماع تلقی می‌شود. در آثار سعدی صوفی و شاعر پرآوازه این عصر، تابوشکنی‌های عارفانی چون بایزید و حلاج با شور و حرارت ذکر می‌شود. مولانا موقع نماز به سماع است و بعدها شاعرانی چون حافظ از «خطابودن قلم صنع» (غزل شماره ۱۰۵) سخن می‌گویند؛ ولی مزاحمتی از ناحیه متشرعان و فقها در برابر آنها دیده نمی‌شود. علت این است که در گفتمان سیاسی بعد از خلافت، خلفا و امرا خود را مقید به مرزهای شریعت در قرائت فقها نمی‌بینند؛ وگرنه اگر امثال مولانا دو قرن قبل در بغداد و بصره چنین گفته بودند، سرنوشتی بهتر از حلاج نداشتند.

### ز) زبان عرفان و عادت‌ستیزی

در نگاه عارفان حقیقت و عادت قابل جمع نیست؛ چراکه عادت حقیقت را از آنچه هست، تهی می‌کند. عطار داستانی جالب مؤید تقابل عادت و حقیقت ذیل مناظره حضرت مسیح و

شیطان ذکر می‌کند:

شیطان می‌گوید من از عهد قدیم، از روزگار قرب حق که ملکی مقرب بودم، چنین عادت کرده‌ام و هنوز آن عادت را رها نکرده‌ام. مسیح در پاسخ به او گفت: آنچه از سر عادت برخاسته باشد، به درگاه او ارجی ندارد و آن را با حقیقت سر و کاری نیست؛ یعنی میان عادت و حقیقت رابطه عکس وجود دارد. هر جا حقیقت هست، عادت نیست و هر جا عادت باشد، حقیقت وجود ندارد (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۸، ص ۲۹-۲۸).

این نکته که حقیقت نقطه مقابل عادت است، قرن‌ها قبل از عطار در میان ارباب معرفت صوفیانه امری شناخته شده بود. حتی در متون نه چندان صوفیانه هم این نوع نگرش عرفا تأثیر خود را داشته است. ابو عبدالله حاکم نیشابوری (۳۲۱-۴۰۵) معروف به ابن‌البیوع که خود بیش‌وکم پرورش عرفانی هم داشته است، در شرح حال عبدالله منازل می‌گوید: «عبدالله بن محمد بن منازل النیشابوری، ابومحمد الصوفی المجرد علی الصحة و الحقیقة لا علی مجری العادة» (الحاکم، ۱۳۵۷، شماره ۱۴۶۱).

بایزید، خرقانی، ابوسعید، عین‌القضات، احمد غزالی، مولانا و شمس تبریزی، گفتارها و زندگی‌نامه‌هایشان سرشار است از عادت‌ستیزی و در آموزش‌های عرفانی ایشان مهم‌ترین نقطه شکستن این عادت‌هاست. از مهم‌ترین این داستان‌ها داستان گفتگوی بایزید با یکی از مریدانش است که مرید معترض است پس از سی سال عبادت و ریاضت، حض و حصه‌ای از کشف و کرامت ندارد؛ به عبارتی حالی و وجدی به او دست نداده است. بایزید به او تفهیم می‌کند این سبحان‌الله‌گفتن وی که از روی عادت است، نه از روی اقبال به حقیقت، نه تنها حال و وجدی به دنبال ندارد، بلکه خالی از کفر نیست؛ چراکه وی در حجاب نفس است، اگرچه پیوسته سبحان‌الله بگوید. سبحان‌الله‌گفتن او درحقیقت سبحان نفسی است، تنزیه خویشن است، نه تنزیه ذات حق (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲، صص ۲ و ۵۶۲)؛ اما همین بایزید در یکی از شطحیات خویش یک بار گفته است «سبحانی ما اعظم شانی» و به گونه‌ای دیگر عادت را شکسته است. به ظاهر خویشن را ستوده است؛ ولی درحقیقت ذات حق را تنزیه کرده است و انیت خویش را فانی در هستی حق دیده است. جمله‌ای که دوازده قرن

است در باب لطایف و زیبایی‌های آن، عارفان بزرگ اسلام مانند مولوی و عطار سخن گفته‌اند. عادت‌ستیزی در عرفان روی دیگر تئوری صورت‌گرایی روسی است. ذیل این تئوری هنرمند عادت‌ستیزی می‌کند و زبان را از شکل معتاد و دستمالی شده آن خارج می‌کند و در برابر چشم ما بدان طراوت می‌بخشد (Lemon and Marion, 1965, p.12).

درواقع هنرمند اگر از کلیشه‌های موجود عبور نکند، نمی‌توان عنوان هنرمند بر او اطلاق کرد. در تصوف و عرفان نیز به همین منوال عارف از مرزهای متعارف زبان عبور می‌کند و چیزی به زبان می‌آورد که شناخته‌شده نیست. در طول تاریخ تصوف، هزاران مورد از این عادت‌ستیزی‌ها را می‌توان مشاهده کرد که زبان نقد اهل ظاهر را بر آنها دلیر کرده است؛ البته نمی‌توان این عادت‌ستیزی صوفیانه را لزوماً از سر تعلق به حقیقت دانست؛ چه بسا بسیاری از چنین کنش‌هایی سنخیتی با حقیقت نداشته باشد و از سر لالابالی‌گری باشد؛ با این حال نمی‌توان کتمان کرد عادت‌ستیزی مؤید سوژگی عارفان در عبور از مرزهای متعارف اندیشه‌ای است. سوژه در چارچوب گفتمان‌های غالب، مؤثر است نه متأثر؛ آفریننده است نه متابع. *امیرالمؤمنین* علیه السلام در گفتگو با کمیل بن زیاد مردم را به سه دسته تقسیم می‌کند: عالم ربانی، متعلم علی سبیل رشاد و همج رجاج. «لم یستضیئوا بنور العلم و لم یلجئوا الی رکن وثیق اتباع کل نائق، یمیلون علی کل ریح» (حرانی، بی‌تا، ص ۱۱۳). مهم‌ترین فرق عالم ربانی از نگاه حضرت امیر علیه السلام این است که عالم ربانی در افق فکری عوام متوقف نمی‌شود، عادت‌ها را در می‌نوردد و همچون همج‌الرجاج پیروی بی‌بصیرت نیست که به هر بادی در آید. عالم ربانی وقتی بر رکنی وثیق استوار است، چرا باید به مدح و ذم عوام‌الناس پایبند باشد؟ البته این حکایت عارفان است که از ملاحظات عوامانه عبور می‌کنند، عادت‌ها را در می‌نوردند و قطب‌نمای مسیرشان حقیقت است.

عادت‌ستیزی در عرفان مصادیق بسیاری در قرن هفتم دارد. مثال بارز آن خود شخص *مولانا* است که محفل درس و وعظ مقام قضا و افتای فقیهانه، شوکت علمایی و حشمت دنیای عالمان را به کناری می‌نهد و یکسره دل در گروه حقیقت می‌گذارد؛ اگر چه عملش مطابق عادت عوام نباشد؛ از این روست که کلام وی یکسره عادت‌ستیزی و عبور از تصورات عوامانه

است؛ اما چرا در این عصر طلایی عرفان چنان زبانی خلق می‌شود که از یک سو ریشه در امکانات زبانی شگرف و از سوی دیگر عدم وجود موانع سیاسی و غیرسیاسی باید دانست.

### نتیجه‌گیری

شعر و ادب صوفیانه در عصر ایلخانان منبع ارزشمندی برای بررسی‌های تاریخی، اجتماعی و سیاسی است. حجم عظیم آثار تولیدشده در این عصر در مقایسه با ادوار تاریخی قبل و بعد از خود بسیار شگفت‌انگیز و مهم‌تر پرسش‌برانگیز است. اینکه صوفیان و شعرای عصر ایلخانی در دورانی می‌زیستند که حمایت از هنر گسترده بود و در عالی‌ترین محافل مورد تشویق قرار می‌گرفت، در نوع خود ماهیت این دوران را آشکار می‌کند. خاندان جوینی حامیان جدی تعدادی از شعرا بودند که چهره شاخص آنها *سعدی شیرازی* است. مکاتبات میان *شمس‌الدین صاحب دیوان (وزیر اعظم)* و برادرش *عطاملک جوینی حاکم بغداد* با *سعدی شیرازی* قابل ملاحظه و بیانگر روابط صمیمی مابین آنها بوده است. عنایت آنها بر این شاعر در داستانی درباره ملاقات *سعدی* با *آباقا* نمود یافته است.

*مولانا* ستاره پرفروغ این عصر مستظهر به حمایت *معین‌الدین پروانه* دست‌نشانده مغول‌ها در قونیه است. زندگی‌نامه‌نویسانی چون *سپهسالار* از مراتب ارادت عمیق *پروانه* به *مولانا* حکایت دارند. *غازان* پادشاه مغول بر *دستان علاءالدوله سمنانی* بوسه می‌زند و دیگر پیران طریقت این عصر در کمال اعزاز و اکرام می‌زیند. اختصاص اموال و اراضی در این دوران به خانقاه‌ها و پیران طریقت قابل مقایسه با دیگر ادوار تاریخی نیست و مطابق گزارش نویسنده **تاریخ خانقاه در ایران** می‌توان از تأسیس هزاران خانقاه در این عصر سخن گفت. زبان فارسی در نیمه قرن هفتم هجری در بیشتر نقاط امپراتوری مغول یک وسیله ارتباطی مهم و پیوسته از ناحیه دیگر زبان‌ها و فرهنگ‌ها اشراب می‌شود؛ البته عارفان و صوفیان، متقدمان در غنای زبان عرفان در درجه اول و غنای زبان فارسی در درجه دوم محسوب می‌شوند.

### منابع و مأخذ

۱. ابن‌القیسرانی؛ **دیوان اشعار؛ تحقیق غاده المقدم عدره؛** قاهرة: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ۱۹۹۹م.

۲. ابن عربی، محمد؛ تنزل الاملاک من عالم الارواح الی عالم الفلاک؛ تصحیح طه عبدالباقی سرور و زکی عظیمه؛ ج ۱، بیروت: دارالفکر العربی، ۱۳۸۰.
۳. اکوان، محمد؛ «ویتگنشتاین: زبان و فلسفه»؛ مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، دوره ۴۸، ش ۱۶۰، زمستان ۱۳۸۰، ص ۲۹۳-۳۰۸.
۴. آقابخشی، علی و مینو افشاری؛ فرهنگ علوم سیاسی؛ تهران: چاپار، ۱۳۸۳.
۵. آشوری، داریوش؛ شعر و اندیشه؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.
۶. بیانی، شیرین؛ مغولان و حکومت ایلخانی در ایران؛ تهران: سمت، ۱۳۸۶.
۷. پاپکین و استرول؛ کلیات فلسفه؛ ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۹.
۸. لین، جورج؛ ایران در اوایل عصر ایلخانان؛ ترجمه ابوالفضل رضوی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۹.
۹. حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد؛ دیوان حافظ؛ تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی؛ تهران: انتشارات پروان، ۱۳۹۰.
۱۰. الحاکم، محمدابن حسین خلیفه نیشابوری؛ تاریخ نیشابور؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی؛ تهران: آگه، ۱۳۵۷.
۱۱. حرانی، ابن شعبه؛ تحف العقول عن آل الرسول؛ مصحح علی‌اکبر غفاری؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم، [بی تا].
۱۲. حق‌شناس، علی‌محمد؛ زبان و ادب فارسی در گذرگاه سنت و مدرنیته؛ تهران: آگه، ۱۳۸۲.
۱۳. دریفوس، هیوبرت و پل رابینو و میشل فوکو؛ فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک؛ ترجمه حسین بشیریه؛ تهران: نشر نی، ۱۳۷۸.
۱۴. راسل، برتراند؛ جهانی که من می‌شناسم؛ ترجمه روح‌الله عباسی؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۵.

۱۵. رضوانی، محسن؛ *جامعه‌شناسی فلسفه سیاسی*؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸.
۱۶. سبحانی، توفیق؛ «زبان یونانی در شعر مولانا»؛ *اطلاعات حکمت و معرفت*، ش ۵۵، ۱۳۸۹، ص ۳۴-۳۵.
۱۷. سپهسالار، فریدون ابن احمد؛ *زندگی‌نامه مولوی*؛ ج ۶، تهران: انتشارات اقبال، ۱۳۸۴.
۱۸. سعدی، مصلح‌الدین؛ *غزلیات سعدی*؛ تصحیح محمدعلی فروغی؛ تهران: ققنوس، ۱۳۹۳.
۱۹. سلیمانیان، حمیدرضا؛ «نگاهی به چشم‌اندازهای عارفان از چشم‌اندازهای معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی»؛ *فصلنامه ادب پژوهی*، ش ۱۱، بهار ۱۳۸۹، ص ۱۴۳-۱۶۶.
۲۰. سمنانی، علاءالدوله؛ *چهل مجلس*؛ تصحیح عبدالرفیع حقیقت؛ تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۹.
۲۱. شفیع‌کدکنی، محمدرضا؛ *موسیقی شعر*؛ تهران: آگاه، ۱۳۶۸.
۲۲. تبریزی، شمس‌الدین محمد؛ *مقالات شمس تبریزی*؛ تصحیح محمدعلی موحد؛ تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۹۱.
۲۳. ضرابی‌ها، محمدابراهیم؛ *نگاه ناب: تفسیری جامع، نمادین، عرفانی و ادبی از مجموعه اشعار هشت کتاب سهراب سپهری*؛ تهران: بینادل، ۱۳۸۴.
۲۴. طباطبایی، سیدجواد؛ *زوال اندیشه سیاسی در ایران*؛ تهران: کویر، ۱۳۷۳.
۲۵. عابدی، محمود و محمد شادروی منش و بدریه قوامی؛ «کلمات ترکی مغولی در کلیات شمس»؛ *آئینه میراث*، ش ۵۴، ۱۳۹۳، ص ۲۳۲-۲۵۹.
۲۶. عطار، فریدالدین؛ *تذکره الاولیا*؛ به کوشش محمد استعلامی؛ ج ۱۴، تهران: زوار، ۱۳۸۳.

۲۷. \_\_\_\_\_؛ **منطق الطیر**؛ مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی؛ [بی تا].
۲۸. علی زمانی، امیرعباس؛ **زبان دین**؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۲۹. عنایت، حمید؛ **بنیاد فلسفه سیاسی در غرب**؛ تهران: انتشارات زمستان، ۱۳۷۷.
۳۰. عین القضاة همدانی؛ **تمهیدات**؛ تصحیح عقیف عسیران؛ تهران: منوچهری، ۱۳۷۷.
۳۱. \_\_\_\_\_؛ **زبدة الحقایق**؛ متن عربی تصحیح عقیف عسیران؛ ترجمه مهدی تدین؛ [بی تا].
۳۲. فرای، نورتروب؛ **رمز کل**: کتاب مقدس و ادبیات؛ ترجمه صالح حسینی؛ تهران: نیلوفر، ۱۳۷۹.
۳۳. کیانی، محسن؛ **تاریخ خانقاه در ایران**؛ تهران: طهوری، ۱۳۶۹.
۳۴. مطهری، مرتضی؛ **عدل الهی**؛ تهران: صدرا، ۱۳۵۷.
۳۵. منور، محمدبن؛ **اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید**؛ تهران: آگه، ۱۳۹۳.
۳۶. ناطور افلاکی، احمد ابن اخی؛ **مناقب العارفین**؛ تصحیح بازیچی؛ تهران: نشر دنیای کتاب، ۱۳۸۵.
۳۷. نسفی عزیزالدین؛ **کشف الحقایق**؛ به اهتمام و تعلیق احمد مهدوی دامغانی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
۳۸. نیکلسون، رینولد الین؛ **شرح مثنوی معنوی مولوی**؛ ترجمه و تعلیق: حسن لاهوتی، با پیشگفتار سیدجلال الدین آشتیانی؛ چ ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.
۳۹. هادسون، ویلیام دانالد؛ **لودویگ ویتگنشتاین**؛ ترجمه مصطفی ملکیان؛ تهران: گروس، ۱۳۷۸.
۴۰. هارتناک، یوستوس؛ **ویتگنشتاین**؛ ترجمه منوچهر بزرگمهر؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۵۱.

41. Lee T. Lemon and Marion J. Reis; **Russian Formalist Criticism Four Essays**; Lincoln: University of Nebraska Press, 1965.
42. Leo Strauss; **persecution and the Art of Writing**; Chicago: University of Chicago Press, 1952.

۲۶۰

دین

ویژہ نامہ فلسفہ عرفان / ولی محمد احمدوند، محمد رضا تاجیک / ۱۳۹۷



