

تحول افسانه‌ای عارفان *

دکتر تیمور مالمیر **

E-mail: timoormalmir@gmail.com

چکیده

برای بیشتر بزرگان تصوف، زندگی دوگانه‌ای قائل شده‌اند. گاهی فردی گناهکار بر اثر حادثه‌ای دگرگون می‌شود و به عارفی بزرگ بدل می‌گردد. گاهی نیز عارفی بزرگ دچار فتنه می‌شود اما این فتنه و بلا برای بهبود کار او لازم و ضروری است، علت و بنیاد این تحولات عموماً به صورت افسانه است. به گونه‌ای که درک و قبول چنین اخباری دشوار است. با توجه به اهمیتی که عارفان برای جهان‌شناسی قائل‌اند و شناخت‌شناسی خود را نیز بر همین جهان‌شناسی استوار می‌کنند، برای فهم ریشه و بنیاد مسائل عرفانی و درک و توجیه تحول افسانه‌ای عارفان، تلفی و تأثر آنان را از روایت‌ها و عناصر مختلف آفرینش بررسی کرده‌ایم. در این بررسی روشن می‌شود برخی اخبار و روایات متون عرفانی و سلوک عارفان، بازتاب الگوهای اسطوره‌ای است که متناسب با نقش و کاربرد خود در جامعه و محیط صوفیان، شکل‌های متنوع پذیرفته است.

واژه‌های کلیدی: عرفان، افسانه، تحول، جابه‌جایی اسطوره.

*- تاریخ وصول: ۸۶/۰۲/۹ تأیید نهایی: ۸۷/۰۸/۲۲

** - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کردستان

مقدمه

برای بیشتر بزرگان تصوف، زندگی دوگانه‌ای قائل شده‌اند؛ صوفیه بزرگ در مرحله اول افرادی گناهکار و ناآشنا با تصوف و معنویت نموده شده‌اند که ناگهان بر اثر حادثه‌ای یا دیدن کسی یا چیزی یا شنیدن سخنی دگرگون شده‌اند. آنگاه، با رها کردن شیوه گذشته، عارفی بزرگ گشته‌اند. گاهی هم کسی که عارف محسوب می‌شده به راه ناصواب افتاده و این دور شدن از راه، برای بهبود کار او لازم و ضروری بوده است. در این مقاله می‌خواهیم علت و بنیاد این تحولات را که گاهی شکل افسانه‌ای و غیرعادی نیز یافته است روشن سازیم. یکی از مسائل پیچیده عرفان و تصوف، ریشه و بنیاد آن است. غالب محققانی که با بی‌طرفی و بدون حبّ و بغض اظهار نظر کرده‌اند ریشه عرفان و تصوف را اسلام دانسته‌اند و آن را پیامد طبیعی گرایش به زهد دانسته‌اند (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۱۸). اما موارد بسیاری از منابع تفکر رایج تصوف ناشناخته مانده است یا این که واضح نیست و به سبب ابهام، محل اختلاف بسیار است. گاهی محققان اشاره کرده‌اند که تصوف از منابع متعدد بهره‌مند شده است. برخی هم به امکان اقتباس یا تقلید و تشابه اشاره کرده‌اند (یثربی، ۱۳۶۸: ۹۲-۵۰). برخی هم به تطبیق اندیشه‌های صوفیان با ادیان و مکاتب دیگر پرداخته‌اند و غالباً به تأثر آنان از برخی اندیشه‌های غیر اسلامی در عین صبغه اسلامی اشاره کرده‌اند (ویسی، ۱۳۸۵: ۴۲). زرین کوب درباره اشتراک یا تأثیرپذیری تصوف از سایر مکاتب و اندیشه‌ها نوشته‌اند: «شک نیست که اندیشه‌های فلسفی و دینی گوناگون در جریان تصوف اسلامی وارد و حلّ شده است. لیکن فرض آنکه تصوف ناچار باید یک منشأ غیراسلامی داشته باشد امروز دیگر موجه و معقول نیست» (زرین کوب، ۱۳۸۱: ۱۳). آنچه در اینجا درباره بنیاد مسائل عرفانی مورد نظر است مسائلی است که بیشتر متعلق به جنبه عملی تصوف است و به نظر می‌رسد برخی از مسائل عملی تصوف از اساطیر اخذ شده است. قصد ما البته این نیست که مسائل عرفانی را تقلید صرف از اساطیر کهن بشماریم. آنچه منظور ماست آن است که بسیاری از آداب و رسوم و قصه‌ها و داستان‌های متون عرفانی، از اسطوره آفرینش گرفته شده، یا به گونه‌ای اسطوره آفرینش در آنها تأثیر کرده است. وجود اندیشه‌ها و اساطیر کهن در برخی آداب صوفیه،

به منزله مبارزه با اسلام و مسلمانان نیست بلکه نشانه سازواری و انسجام این اندیشه‌ها با تعالیم صوفیه است.

۱- اسطوره آفرینش

تعریف اسطوره به گونه‌ای که بتواند تمامی یا غالب دیدگاههای مکاتب اسطوره شناسی را در برداشته باشد دشوار است. اما در غالب تعریف‌ها و دیدگاهها، یک وجه مشترک درباره اسطوره هست: اسطوره به آغاز خلقت می‌پردازد و نوعی نگاه قدسی به آفرینش است. با توجه به اینکه «اسطوره گونه‌ای از بازگویی است که با آیین بستگی نزدیک دارد و برداشت مشترک ذهن جمعی و شاید ناآگاهانه گروهی از مردم را منعکس می‌کند» (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۱۳)، دور نیست اگر الگوهای اسطوره‌ای کهن به شکلی دیگر نمود پیدا کرده باشد. خصوصاً اگر توجه کنیم که ویژگی اساسی اسطوره، ماندگاری آن است؛ به گفته الیاده: «اسطوره همیشه به نوعی زنده است و حیات دارد و با آن زندگی می‌کنند» (الیاده، ۱۳۶۲: ۲۷). اما اسطوره‌ها متناسب با نقش و کاربردی که در جامعه دارند «در جریان زمان و در مرزهای متفاوت جغرافیایی و در میان مردمان گوناگون ممکن است دستخوش دگرگونی‌هایی شود و نقشهای تازه‌ای بپذیرد و در جریان یک تغییر تدریجی ناآگاه، یا از روی یک دگرگونی بنیادی و عمدی، گونه‌های جدیدی پیدا کند و به شکلهای تازه‌ای مانند افسانه، داستان حماسی، تمثیل یا قصه عامیانه درآید. مجموع این گونه تکوین و تغییرات و شکل پذیریهای متفاوت را می‌توان جابه‌جایی اسطوره نامید» (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۱۳). یکی از مهم‌ترین الگوهای اسطوره‌ای که در آثار و اعمال صوفیان تأثیر بسیار کرده است اسطوره آفرینش است. بر بنیاد این اسطوره، آفرینش «به واسطه کشتن یک غول» (الیاده، ۱۳۷۵: ۴۲) با نامهای مختلف صورت گرفته است. در فرهنگ کهن ایرانی اعتقاد بر این بوده است که اهوره مزدا، نخست یک انسان (پیش نمونه انسانها) و یک گاو (پیش نمونه حیوانات سودمند) خلق کرده است. مدت زندگی پیش نمونه نخستین انسان سی سال است و چنان مقدر شده که پس از آن، بر اثر حمله اهریمن کشته شود، باقی موجودات هم از تجزیه او به وجود می‌آیند (کریستن سن، ۱۳۸۳: ۲۷-۳۳). بر اساس تحقیق

مهرداد بهار، نامهای پیش‌نمونه نخستین انسان مختلف است و هر یک از عنوانها ممکن است متعلق به دوره‌ای از تاریخ ایران یا ناحیه و مکانی خاص از آن باشد (بهار، ۱۳۷۵: ۵۰-۴۹) اما ویژگیهای این پیش‌نمونه عمدتاً چنین است: بسیار زیباست به گونه‌ای که همه به او مهر می‌ورزند و نسبت به او تعظیم می‌کنند و دل به مهرش می‌سپارند (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۶، ۴ و ۲۷). اصل اساطیری انسان نخستین در فرهنگ ایرانی، دلالت بر این دارد که وی سبب و واسطه به وجود آمدن انسانهای دیگر است. با مرگ او، انسانها از نیستی رهایی می‌یابند و ریش و سبزی و آبادی در جهان به وجود می‌آید و گسترش می‌یابد. چنان‌که در بندهش، درباره رشک اهریمن بر کیومرث و کشتن او به تفصیل سخن رفته است؛ آنگاه از به‌وجود آمدن انسان‌ها از تخمه وی سخن رفته است (بندهش هندی، ۱۳۶۸: ۸۱-۷۹).

۳- جابه‌جاییهای اسطوره آفرینش در آثار عرفانی

اسطوره آفرینش به شکلهای مختلف در فرهنگ ایرانی جلوه کرده است. مهم‌ترین نمونه آن بازتاب اندیشه‌های مربوط به نمونه‌های نخستین انسان، از جمله زیبایی فوق العاده نمونه نخستین و غول بودن اوست. درباره آدم در کشف‌الاسرار نقل است که آدم را بر تختی نشاندند که آن را هفتصد پایه بود از پایه تا پایه هفتصد ساله راه. جبرئیل و میکائیل تخت او را می‌گرداندند تا عرش. در آنجا ملائکه او را سجود کردند، «فرشتگان آمدند و در آدم نگرستند همه مست آن جمال گشتند» (مبیدی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۱۵۹). ابوالفتوح رازی درباره آدم می‌نویسد: «به طول هزار گز بود و سر او در ابر می‌سودی و با فرشتگان هوا و ابر سخن گفتی. چون در زمین رفتی هوام و سباع زمین از او می‌ترسیدند و می‌گریختند. خدای تعالی، قامت او با شست گز آورد» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۳۴). کیومرث و نمونه‌های نخستین انسان قبل از حمله اهریمن و مرگ، خوابی بر آنها غالب می‌شود سپس می‌میرند (بهار، ۱۳۷۵: ۸۸) و مرگ آنها سبب خلقت می‌شود. در قصه آدم نیز هنگام به وجود آمدن حوا از استخوان پهلوی آدم، «خدای تعالی خواب بر آدم افگند تا آدم بخفت» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۱۶ نیز ر.ک. مبیدی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۱۴۷). قتل هابیل و تعلیم قابیل از سوی شیطان برای قتل او و این‌که هابیل در خواب کشته شده است نیز

همین نکته را تأیید می‌کند. چنان که ابوالفتوح، دربارهٔ قابیل می‌نویسد: «یک روز پیامد هابیل را خفته یافت خواست تا او را بکشد ندانست چه باید کردن. در اخبار آمد که ابلیس پیامد و مرغی را بگرفت و برابر او سرش بر سنگی نهاد و به سنگی دیگر سرش بکوفت قابیل از او بیاموخت و سنگی بزرگ برگرفت و بر سر هابیل زد و هابیل را بکشت» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۷، ج ۶: ۳۴۳). نقشی که اهریمن در زندگی و حیات انسان دارد با قتل نمونهٔ نخستین که موجب حیات باقی انسانها می‌شود، در عرفان به صورتی دیگر جلوه کرده است. اهریمن به صورت اژدها یا موجود شرور و مودی جلوه می‌کند لیکن موجب نعمت و حیات می‌گردد و در زبان عرفا لطفی است قهرآمیز. چنان‌که اژدهایی، ابراهیم ادهم را در شب سرد زمستانی همچون آتش گرم کرد. ابراهیم آن را پوستین می‌پنداشت. روز که آن را اژدهایی دید، گفت: «خداوندا این به صورت لطف به من فرستادی. اکنون در صورت قهرش می‌بینم، طاقت نمی‌دارم» (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۱۰۵). داستان آفرینش در کتابهای عرفانی اهمیت زیادی دارد گاه به صراحت از خلقت آدم، و داستان او یاد شده که در خود داستان نیز حاوی جابه‌جایی اسطوره‌ای است. قطب‌الدین عبادی، آدم را نخستین صوفی شمرده است و داستان خلقت آدم و خروج او از بهشت را با مناسک صوفیه سنجیده است (عبادی، ۱۳۶۸: ۲۸-۲۶). همچنان‌که در تذکرهٔ عطار، می‌توان به قصهٔ رویدن گیاهان یا فلزات و پدیده‌های دیگر از اشک آدم پی‌برد (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۴۹۵). این مسئله شکل جابه‌جا شده‌ای است از آنچه در متون پهلوی، دربارهٔ به‌وجود آمدن کانی‌ها و فلزات از پیکر کیومرث نقل شده است (بهار، ۱۳۷۵: ۱۱۴). از نظر عرفا، پیران و مشایخ تصوف، تکرار حضرت آدم هستند و رفتار و کردار او را تکرار می‌کنند. وقتی یکی از عرفا خواب دید که آدم علیه السلام وفات کرده است و خلق می‌خواستند جنازهٔ او را بیرون آرند، از معبری پرسید. «گفت: کسی که عالم‌ترین زمانه باشد وفات کند که علم خاصیت آدم است که و عِلْمَ آدَمَ الْأَسْمَاءُ کُلُّهَا. پس در آن نزدیکی امام شافعی وفات کرد» (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۲۵۴). در این مقاله برای بررسی تحول افسانه‌ای صوفیان، به گزاره‌هایی در کلام آنان پرداخته‌ایم که به صورت روایی است یا گزاره‌هایی وابسته دارد و در حکم حکایتی در هم تنیده است. مواردی که در حکم کرامت بزرگان صوفیه است از

حوزه بحث ما خارج است. اگر در کشف المحجوب آمده است که مثلاً به خواست یا دعای شیخی صوفی، بلا دور شد یا آفت از مزارع دور گشت (هجوی، ۱۳۷۱: ۲۰۶) اینها در زمره کرامت اولیاست که درباره صحت و سقم خبر آن اظهار نظر ممکن نیست مگر این که پاره‌ای شکسته، از یک حکایت روایی دیگر باشد. مثل این که درباره ذوالنون مصری گفته‌اند: «چون جنازه وی می‌بردند، گروهی مرغان بر سر جنازه وی پر در هم بافتند، چنان که همه خلق را به سایه خود پوشیدند» (جامی، ۱۳۷۰: ۲۹). این حکایت پاره شکسته‌ای است از اسطوره آفرینش؛ خصوصاً توجه کنیم که خواجه عبدالله انصاری و جامی می‌گویند «پس از آن ذوالنون را قبول پدید آمد» (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۳ و جامی، ۱۳۷۰: ۲۹). حضور مرغان بر سر جنازه و اهمیت مرگ برای رواج، مثل اسطوره آفرینش نمونه نخستین انسان است. یعنی نوع تصویری که از تقارن پرواز مرغان بر بالای جنازه ذوالنون، برای صوفیان ایجاد شده الگوی خود را از اسطوره آفرینش گرفته است. درباره احمد حنبل هم روایت شده «چون وفات کرد و جنازه او برداشتند، مرغان می‌آمدند و خود را بر جنازه او می‌زدند تا چهل و دو هزار گبر و جهود و ترسا مسلمان شدند» (عطارد نیشابوری، ۱۳۶۶: ۲۶۱). درباره ذوالنون، شکلی دیگر از این جابه‌جایی روایت شده که همچنان علاقه جانوران را به او در عین ظاهر گناهکار نشان می‌دهد (همان: ۱۳۹). علاقه حیوانات به انسان نمونه نخستین، در خصوص عارفان به شکل‌های دیگر نیز بیان شده است. چنان که درباره بشر حافی گفته‌اند «تا بشر زنده بود، در بغداد هیچ ستور سرگین نینداخت حرمت او را. که پای برهنه رفتی» (همان: ۱۳۵). یا حکایتی درباره عبدالله بن مبارک نقل شده که «مادرش روزی در باغ شد. او را دید خفته در سایه گلبنی. و ماری شاخی نرگس در دهن گرفته و مگس از وی می‌راند» (همان: ۲۱۲). یا در مورد ابوالخیر اقطع آورده‌اند که «سباع و هوام با وی انس گرفته بودند و با شیر و ازدها هم قرین بودی و حیوانات پیش او بسی آمدندی» (همان: ۵۴۸ موارد دیگر رک. همان: ۷۸، ۷۶۸).

۳-۱- اهمیت گناه برای تحول و دگرگونی

حدیثی قدسی نقل است که می‌فرماید «لَوْ لَمْ تُذْثِبُوا لَجَاءَ اللَّهُ تَعَالَى بِقَوْمٍ يُذْنِبُونَ لِيَغْفَرَ لَهُمْ» (سیوطی، ۱۴۰۱: ۴۵۹). همین حدیث به صورتهای مختلف در متون عرفانی و تفسیری انعکاس یافته است (میبودی، ۱۳۶۱، ج ۸: ۴۴۰ و عین القضاة، ۱۳۴۱: ۲۳۱). شیخ احمد جام، خبری از رسول اکرم (ص) نقل می‌کند که می‌فرماید «حق سُبْحَانَهُ و تَعَالَى عارف را از بهر گناه کردن آفریده است» (ژنده‌پیل، ۱۳۷۲: ۳۶). راز عظمت و جاودانگی نام برخی عارفان نیز به واسطه گناه بزرگی است که مرتکب شده‌اند. در تاریخ تصوف، پیران بزرگ نظیر شیخ صنعان بسیار بوده‌اند. اما ماندگاری نام شیخ صنعان به سبب تحول و دگرگونی حال اوست. «شیخ صنعان پیر عهد خویش بود» اما بر اثر خوابی دگرگون شد. راهی دیار روم گشت و به معتقدات خویش پشت نمود تا آن‌که دوباره به مرتبه خویش بازگشت. (عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۴۱-۱۲۸). چنین تصویری در مورد روزبهان بقلی نیز وجود داشت. روزبهان در اوج عشق خدا، «ناگاه به محبت زنی مغنیه مبتلا شد، و هیچ کس نمی‌دانست و آن وجد و صیحه‌هایی که در وجد فی‌الله می‌زد همچنان باقی بود. اما اوّل از برای خدای تعالی بود و این زمان از برای زن مغنیه. دانست که مردم را چنان اعتقاد خواهد شد که وجد و صیحات وی این زمان نیز از برای خدای است عزّ و جلّ. به مجلس صوفیه حرم آمد و خرقه خود بیرون کرد و پیش ایشان انداخت و قصه خود را با مردم بگفت و گفت: نمی‌خواهم که در حال خود کاذب باشم. پس خدمت مغنیه را لازم گرفت. حال عشق و محبت وی را با مغنیه گفتند و گفتند که: وی از اکابر اولیاء الله است. مغنیه توبه کرد و خدمت وی پیش گرفت. محبت آن مغنیه از دل وی زایل شد به مجلس صوفیه آمد و خرقه خود درپوشید.» (جامی، ۱۳۷۰: ۲۶۳) این گونه دچار فتنه شدن‌ها را غالباً با توجه به وجود دوگانه انسان توجیه کرده‌اند و این‌که باید با نفس و جنبه‌های نفسانی خود مبارزه کرد تا با جان پیوند بیابد؛ انسان از وجود شهبانی خلاص یابد و از زندان تن و دنیا رها شود؛ بینا گردد و حجابها را پاره کند تا «در صورت شخصی لطیف و نورانی، با حواس و قوای ادراک نوری به رفیق ملاً اعلی که خود او است» پیوندد (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۵۸). اما پرسش اساسی اینجاست که چرا خداوند، بلا و محنت را بر

دوستان خود می‌نهد و مقربان را دچار بلا می‌سازد؟ پورنامداریان معتقد است این بلا و مصائب در نظر عارفان، برای آن است که نفوس آنان گداخته شود و ناخالصی خود را فرونهد (همان: ۲۵۶-۲۵۵). چنین حکایتی در خصوص عارفان مبتدی یا کسانی که رعوتی در وجودشان هست مصداق دارد. اما در داستان کسانی چون شیخ صنعان، که پیری زاهد و با کمال و متقی و صاحب کرامت است، همخوانی ندارد. پیری کامل را در دام عشقی ممنوع گرفتار می‌سازد تا در کفر و گمراهی پیش برود سپس او را نجات دهد! ژرف ساختن داستان شیخ صنعان، فارغ از نتیجه‌ای که عطار از آن در نظر دارد، بازتابی از جابه‌جایی اسطوره آفرینش است. ساختار اصلی آن، همان الگوی کهن است که در قصه حضرت آدم هست؛ ابلیس واسطه آفرینش است در اینجا دختر ترسا به جای حوا به کار رفته است. در کتب تفسیر نوشته‌اند: وقتی آدم به خواب رفته بود ابلیس نزد حوا رفت و او را فریفت تا آدم را وادار کند از میوه ممنوع بخورد (مبیدی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۱۴۷). در اینجا نیز نقش خواب روشن است همچنان که دگرگونی شیخ برای بهبود کار او روشن‌گر است. داستان شیخ صنعان یک نمونه در تذکره دارد و آن داستان احمد نصر است که به‌خاطر حدیثی که در حرم کرد او را بیرون کردند. ابوالحسن حصری نیز او را راه‌نداد و «گفت: یا احمد! آن ترک ادب را که بر تو رفته است، باید که برخیزی و به روم شوی و یک سال آنجا خوک‌بانی کنی». احمد نصر به روم رفت، روز خوک‌بانی می‌کرد و شب در نماز بود تا مقبول گشت (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۷۶۰). همچنان که کردار و گفتار ابوالقاسم نصرآبادی، که زناز بسته بود و در آتشگاه گبران طواف می‌کرد، بر بنیاد ضد قهرمان درونی قهرمان است. بدین سبب است که عطار می‌نویسد: «گفتند: آخر این چه حالت است؟ گفت: در کار خویش کالیوه گشته‌ام، که بسیاری به کعبه بجستم نیافتم اکنون به دیرش می‌جویم، باشد که بویی یابم که چنان فرومانده‌ام که نمی‌دانم چه کنم» (همان: ۷۸۷).

گناه در نظر عارفان راز خلقت است. اهمیت آن به حدی است که صفات خدا با وجود آن جلوه می‌کند. چنان‌که عطار از مناجات ابراهیم ادهم با خدا یاد کرده است که ابراهیم گفت وقت طواف از گناهان عصمت خواستم «ندایی شنیدم که عصمت می‌خواهی تو از گناه. و همه خلق از من این می‌خواهند. اگر من همه را عصمت دهم، دریا‌های

غفوری و غفاری و رحیمی و رحمانی من کجا رود و به چه کار آید؟» (همان: ۱۱۰). و اگر به بزرگان مقام شفاعت داده برای شفاعت عاصیان است. از آن که «خدای تعالی عاصیان را دوست می‌دارد» (همان: ۶۵۶). در ترجمه احوال شیخ ابو عمرو نجید گفته‌اند: دخترش - که همسر عبدالرحمن سلمی بود - بیمار شد. عبدالرحمن به او «گفت: داروی این درد پدرت دارد. گفت: چگونه؟ گفت: چنان که اگر گناهی بکند حق تعالی این سهل گرداند» (همان: ۷۲۷). الگوی اصلی این حکایت «که گناه پدر موجب زندگی فرزند شود» از اسطوره آفرینش اخذ شده است؛ درست مثل آدم و خروج او از بهشت است که موجب پدیداری حیات در جهان شده است. این اندیشه سامی در بسیاری از تفسیرهای قرآن کریم و آثار کلامی و عرفانی تأثیر کرده است. در این دیدگاه، نخستین انسان حضرت آدم است. جاذبه او به گونه‌ای است که موجب رشک بهشتیان می‌شود. از آن میان، ابلیس رشک خود را آشکار می‌کند: آدم را می‌فریبد تا از میوه ممنوعه بخورد. وقتی آدم و همسرش از میوه ممنوع می‌خورند حله‌های بهشتی از پیکر آن‌ها می‌افتد و متوجه عورت خویش می‌شوند و در پی پوشیدن آن برمی‌آیند. آنگاه همه از بهشت اخراج می‌شوند (بلعمی، ۱۳۵۳: ۸۴-۸۲ و ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۲۳). اگر شیطان، آدم را فریب نمی‌داد آدم همچنان در بهشت می‌بود و باعث رواج خلقت در زمین نمی‌شد. در حقیقت اغفال آدم و اخراج او از بهشت، توجیه آفرینش انسان در دنیا است. در اینجا اهریمن - در اندیشه ایرانی - تبدیل به ابلیس شده و مرگ نمونه نخستین انسان به اخراج او از بهشت تبدیل گشته است. خصوصاً توجه کنیم که گناهی که شیخ باید انجام بدهد شکستن عهدهی است که بسته است؛ چنان‌که عبدالرحمن سلمی به همسرش می‌گوید: «پدرت عهد کرده است از چهل سال باز، که از حق تعالی جز رضای حق نخواهد. اگر بشکند و دعا کند، حق تعالی شفا دهد» (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۷۲۸). روایت دیگری که شباهت بسیار به قصه خلقت و ضرورت گناه برای ایجاد خویشکاری انسان در خلقت دارد، ماجرای مرقع پوشیدن او پس قرنیه است. آورده‌اند که علی (ع) و فاروق به دیدن او پس رفتند. وقتی نشانها که پیامبر (ص) گفته بود، در او پس دیدند، گفتند «پیغمبر خدای تو را سلام رسانیده است و گفته امتان مرا دعا کن». او پس، مرقع پیغمبر برگرفت و «به گوشه‌ای رفت دورتر از ایشان. و مرقع بنهاد و روی بر

خاک نهاد و گفت: الهی این مرقع درنپوشم تا همه امت محمد را به من بخشی. پیغمبر است اینجا حواله کرده است. و رسول و فاروق و مرتضی کار خود کردند. اکنون کار تو مانده است. هاتفی آواز داد که چندینی به تو بخشیدیم درپوش. گفت: همه را خواهم. می گفت و می شنید. تا فاروق و مرتضی گفتند: نزدیک اویس رویم، تا چه می کند؟ چون اویس ایشان را دید که آمدند، گفت: آه چرا آمدید؟ که اگر آمدن شما نبود، مرقع درنپوشیدمی تا همه امت محمد را به من بخشیدی» (همان: ۲۱-۲۲). باید توجه داشت که اگر آنان نمی آمدند و همه گناهان امت، بخشیده می شد، ارزش گناه از بین می رفت. در آن صورت، هم علت خلقت و تداوم آن بی معنی می شد هم تلاش و خویشکاری انسان در زندگی پایان می یافت. آمدن علی مرتضی و فاروق، توجیهی است برای ادامه حیات و ارزش گناه. مانند مطلبی که از خرقانی نقل کرده اند که گفت: «هر که او را یافت بنماند و هر که او را نیافت بنمرد» (همان: ۶۹۷). مرقع پوشیدن اویس، بازتابی دیگر از ضرورت ادامه تلاش و زندگی است. درست مثل ضرورت پوشش در داستان حضرت آدم است. یعقوبی می نویسد: «چون جامه از تن آدم دور شد، برگی از درخت را گرفت و آن را بر خود نهاد، سپس فریاد کرد: هان پروردگارا، من برهنه ام و از درختی که مرا از آن نهی فرمودی خوردم. پس خدا گفت: به زمینی که از آن آفریده شدی بازگرد که من مرغ آسمان و ماهی دریاها را برای تو و فرزندان مسخر نمایم» (یعقوبی، ۱۳۵۶: ۳-۴). آنچه طوسی درباره گناهان بزرگان نوشته است دلالت بر اهمیت گناه برای ایجاد دگرگونی دارد: «هر کس از پیشینگان به زلتی آلوده شد، حال بر او گردیده شد: آدم بوستانی بود، به زلتی و گناهی زمینی و زندانی شد. کنعان پسر نوح آشنا بود، به زلتی و گناهی بیگانه شد. هاروت و ماروت آسمانی بودند، به زلتی و گناهی دریایی شدند. یوسف گاهی بود، به زلتی و گناهی چاهی شد» (طوسی، ۱۳۶۷: ۱۴۲). همچنین توجیه طوسی، در خصوص گناه یوسف در توسل به غیر خدا برای آزادی از زندان (همان: ۴۰۰)، تبیین کننده همین اندیشه است: «چون صیاد خواهد کی صیدی کند، دام را در زیر خاک پنهان کند و دانه بر وی آشکار کند. مرغ از هوا درآید، گرد دام می گردد، دانه را می بیند و از دام خبر ندارد. منقار بر دانه زند، ناگاه خود را بیند به حلق از حلقه دام مکر درآویخته. پس بدان که نبوت یوسف آن دام پنهان بود و حسن و صباح او

آن دانه آشکارا بود. چهل سال زلیخا نظر به دانه می داشت و از آن دام پنهان خبر نداشت. چون منقار شهوت را بر آن دانه زد، خود را دید به حلق از حلقه مهر حق آویخته» (همان: ۳۵۷-۳۵۶). داستانی درباره «سُبْحانی ما اَعْظَم شَأْنی» گفتنِ بایزید بسطامی نقل است که وقتی مریدانش گفتند چنین سخنی در خلوت بر زبانش رفته است گفت اگر چنین لفظی از من شنیدید مرا پاره کنید و به هر یک کاردی داد. وقتی دوباره آن لفظ بر زبانش رفت، «اصحاب قصد کشتن او کردند. خانه را از بایزید پر دیدند چنان که چهار گوشه خانه از او پر بود. اصحاب کارد می زدند. چنان بود که کسی کارد به آب زند. چون ساعتی برآمد، آن صورت خرد می شد، تا بایزید پدید آمد چند صعوهای در محراب. اصحاب، آن حالت با شیخ بگفتند. شیخ گفت: بایزید این است که می بینید. آن بایزید نبود» (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۱۶۷-۱۶۶). رضایت او به رفتار اهل ظاهر، یک اصل اسطوره‌ای دارد و آن عبارت است از خاستگاه اسطوره‌ای گناه، که شکل دگرگون شده‌ای است از اسطوره آفرینش. خصوصاً توجیه عطار و تطبیق آن با آدم قابل توجه است. توجیه عطار، بر بنیاد غول بودن نمونه نخستین است که شکل تجزیه شدن را به کوچک کردن تعبیر کرده است: «اگر کسی گوید که این چگونه بود؟ گوئیم: چنان که آدم- علیه السلام- در ابتدا چنان بود که سر در فلک می سود. جبرئیل- علیه السلام- پری بر وی فروآورد تا پاره‌یی از آن کم شد. چون روا بود که صورت بزرگ، خرد شود. عکس این هم روا بود....» (همان: ۱۶۷). صورت دیگری از اهمیت گناه که بازتاب اسطوره آفرینش است در آثار عرفانی بدین صورت جلوه یافته است که عارف بزرگ در نظر مردم، گناهکار است. همین که خوبی او آشکار می شود، می میرد. مثل حکایتی که در شرح تعرف، درباره قصابی آمده که به فسق و نابکاری شهرت داشت اما نیکوکار و پرهیزکار بود و وقتی پارسایی او آشکار شد به پیغمبر روزگار خود «گفت: دعا کن تا چون حق تعالی پرده ما بدرید جان ما بردارد. دعا کردند و اجابت آمد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۸۰). شکل دیگری از اهمیت گناه، در متون عرفانی بدین صورت بیان شده است که گبر یا جهود و ترسا راهبر انسان به نیکی‌ها شوند. مثل آنچه عطار درباره سهل بن عبدالله تستری نقل کرده است که وی، گبری به نام شاددل، جانشین خود کرد. «گفت: چون روز سیوم بود از وفات من، بعد از نماز

دیگر بر منبر رو و به جای من بنشین و خلق را سخن گوی و وعظ کن. شیخ این بگفت و درگذشت» (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۳۲۲). این کار سهل، مایه شگفتی بود اما موجب تحول و توبه شاددل گشت. عطار می نویسد: «شاددل به منبر برآمد و خلق نظاره او می کردند تا خود این چه حال است؟ گبری و کلاه گبری بر سر و زنار بر میان. گفت: مهتر شما مرا به شما رسول کرده است و مرا گفته که: ای شاددل! گاه آن نیامد که زنار گبری ببری؟ اکنون بریدم. و کارد برنهاد و بیرید و کلاه گبری از سر بنهاد و گفت: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ» (همان).

اهمیت گناه در عرفان به اندازه ای است که پیری راهبر همچون احمد خضرویه برای گشودن مشکل درویش، برای او قرعه دزدی می افکند. «شیخ دست در توبره کرد. یک کاغذ بیرون آورد. نام دزدی بر آنجا نوشته بود. گفت: تو را دزدی باید کرد» (همان: ۳۵۲). درباره شیخ احمد جام نیز همین تصور وجود داشته است. گفته اند در آغاز، در سنین کودکی و دوره جوانی باده خواری می کرده و اعمالی شگفت داشته تا حدی که پیروان او نیز کردار او را توجیه کرده اند (ژنده پیل، ۱۳۷۲: ۳۵). شاید هم نوشتن کتابی چون روضه المذنبین نوعی توجیه کردارهای دوره جوانی ژنده پیل باشد. اما خود او معتقد است کتاب را برای بهبود حال مؤمنان و نیک گشتن آنان نوشته است (همان: ۱۱). اهمیت گناه در عرفان برای برآوردن مراد با همه تحولاتی که دارد درست مثل گناه آغازین است. ابوحفص عمر بن سالم وقتی عاشق کنیزکی شد. بدو گفتند جهودی ساحر هست که حیلۀ کار تو می داند تا به معشوق برسی. جهود بدو گفت چهل شبانه روز، نماز و هرکار خیر و نیکی و نیت نیکی را باید ترک کنی چهل روز بعد من حیلۀ کار تو انجام می دهم و مراد تو برمی آید. ابوحفص چنان کرد جهود طلسم خود بکرد اما مراد او برنیامد. چون یک کار خیر انجام داده بود. سنگی را از راه برگرفته بود «تا پای کسی در آن نیاید» (هجویری، ۱۳۷۱: ۱۵۵). گاهی گناه به شکل درد و محنت بیان می شود و مهم ترین علت آفرینش تصور می شود. آنچه عارفان از درد در نظر دارند بازتابی است از خویشکاری انسان یا اهمیت گناه، عطار می گوید:

عشق مغز کاینات آمد مدام لیک نبود عشق بی‌دردی تمام
قدسیان را عشق هست و درد نیست درد را جز آدمی درخورد نیست

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۲۷)

به سبب وجود همین اندیشه است که میبیدی می‌نویسد: آدم در دنیا تمام‌تر و مهم‌تر است تا بهشت؛ چون بهشت سرای راحت است و دنیا سرای رنج و بلاست و عاشقان با درد و بلا همراه هستند (میبیدی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۱۶۲). درد و محنت یا گناه، شکلی دیگر از اهریمن و موجود شرور است که وجودش برای آفرینش لازم و ضروری است. آنچه در تذکره از قول بایزید نقل شده مؤید این نکته است: «گفت: هر که را برگزیند، فرعون‌ی بدو گمارد تا او را می‌رنجانند» (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۱۹۴). همین نکته در روایت سهلگی نیز نقل شده است: «از داعی علوی صوفی استرابادی شنودم که بایزید را هفت بار از بسطام تبعید کردند. و هم ازو شنودم که می‌گفت هر روز که در آن بایزید وجدی نداشت و بلایی بدو نمی‌رسید و دشواری نمی‌دید پروردگار خویش را ندا می‌داد که الهی امروز نان مرا فرستادی و بلای مرا نفرستادی که با آن نان خورش کنم» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۵۴).

۳-۲- رواج و اهمیت ترک و توبه

یکی از پایه‌های اساسی سلوک صوفیان و بنیاد بسیاری از کردار آنان «ترک» است؛ ترک قدرت و ترک مال و متاع دنیا. علت‌های شیوع این جهان‌بینی در میان صوفیان با توجه به مسائل سیاسی و اجتماعی صدر اسلام گزارش شده است. بر این بنیاد، جهان‌بینی ترک، نوعی واکنش منفی است (غنی، ۱۳۶۹: ۲۶-۲۰). این نکته ظاهر کار است اما اینکه یک واکنش توانسته است جنبه نظری بیابد و همچنان تداوم یابد، نکته‌ای است که عامل آن روشن نشده یا دست کم می‌توان گفت جنبه نظری آن به گونه‌ای که بتواند تمام اندیشه‌های عرفانی آن را پاسخ دهد ریشه‌یابی نشده است. بر اساس زندگی‌نامه عارفان و گفتار و دیدگاه‌های متنوع آنان، به نظر می‌رسد بنیاد اندیشه ترک و جلوه‌های متعدد و متنوع آن در تذکره‌ها، و کردار و گفتار صوفیان، مبتنی بر اسطوره آفرینش است. این

اندیشه، گاه به صورت تحوّل عرفانی جلوه یافته. مثل اینکه برای غالب بزرگان تصوف، زندگی دوگانه تصور کرده‌اند که بر اثر چیزی از گذشته خود دست کشیده‌اند و به مرحله‌ای دیگر رسیده‌اند؛ از مرحله‌ای مرده‌اند و به مرحله بعد رسیده‌اند. درباره حبیب عجمی در کشف المحجوب چنین آمده است: «بلند همت و با قیمت بود و اندر مرتبه‌گاه مردان، قیمتی و خطری عظیم داشت توبه وی ابتدا بر دست خواجه حسن بصری (رح) بود. وی اندر اول عهد ریا دادی و فساد کردی. خدای عزّ و جلّ به کمال لطف خود او را توبه نصوح داد و توفیق ارزانی داشت تا به درگاه وی جلّ جلاله بازگشت» (هجویری، ۱۳۷۱: ۱۰۷). شکلهایی از این تحول حتی در قالب مرگ خود یا بستگان نمود یافته است که البته اهمیت وجود شرور را در آفرینش بیان می‌کند. در عین حال ترک به منزله پایان بخشیدن به چرخه خلقت است و موجب رستگاری می‌شود و بدین لحاظ اصطلاحات فنا و بقا با مجموعه پیوسته‌های آن، مفهوم و عظمت یافته است. مرگ نمونه نخستین انسان در تلقی صوفیان جابه‌جا شده، به عوض آن‌که مرگ، موجب زندگی مجدد شود در دیدگاه آنان موجب دگرگونی زندگی و سلوک می‌شود. از زندگی قبلی (شکل پست و ناخوب) خود می‌میرند و زندگی جدید (شکل خوب و متعالی) می‌یابند. این نکته به وجوه بسیار و گاه در قالب تمثیل برای صوفیان بزرگ بیان شده است. مثل آنچه در کتب تذکره و آثار عرفانی درباره سنائی غزنوی (جامی، ۱۳۷۰: ۵۹۴-۵۹۳) عطار نیشابوری (همان: ۵۹۷) ابراهیم ادهم (هجویری، ۱۳۷۱: ۱۲۸) مالک دینار (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۵۰-۴۹) شقیق بلخی (قشیری، ۱۳۶۸: ۳۷-۳۶) و فضیل عیاض (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۲۰۳-۲۰۲) نقل شده است. مواردی در زندگی این افراد هست که پیوند مرگ و زندگی به تبع نمونه نخستین انسان را نشان می‌دهد. مثل فضیل عیاض که مرگ خود او در قالب مرگ فرزندش تجلی یافته است. چنان‌که در تحول و دگرگونی او گفته‌اند که با شنیدن آیه‌ای از قرآن دگرگون شد؛ کسی قرآن می‌خواند اَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ (قرآن کریم، ۵۷/۱۶) فضیل عیاض چون شنید منقلب شد. از زندگی سابق خود که راهزنی بود دست برداشت (هجویری، ۱۳۷۱: ۱۲۰ و قشیری، ۱۳۶۸: ۲۸). همچنان‌که مرگ پسرش را نیز بر اثر شنیدن تلاوت قرآن کریم شمرده‌اند. جامی می‌نویسد: «روزی در مسجد حرام نزدیک زمزم

خواننده‌ای برخواند: وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الْمُجْرِمِينَ...وی بشنید. زعقه‌ای بزد و جان بداد» (جامی، ۱۳۷۰: ۳۴ نیز انصاری، ۱۳۶۲: ۳۵-۳۴ و عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۱۰۰). محققان بحث کرده‌اند که نسبت به مرگ فرزند فضیل قطعیت نیست (رادمهر، ۱۳۸۳: ۵۳-۵۲) اما فارغ از درستی یا نادرستی خبر، بازگویی این ماجرا نوعی جابه‌جایی اسطوره‌ای است. با توجه به دیدگاه سرکاراتی درباره تأثیر قصه آدم و مرگ هابیل، در اسطوره کیومرث و مرگ سیامک به جای کیومرث در شاهنامه (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۲۰). به نظر می‌رسد در مواردی که تحول افسانه‌ای عارفان مطرح شده اگر مرگ صوری نیز رخ داده با همین الگو اتفاق افتاده است. پسر ابراهیم ادهم نیز مثل پسر فضیل وفات یافته است. ابراهیم از پسرش می‌گریخت و او دامان پدر گرفته بود و مادرش فریاد می‌کرد، ابراهیم «روی به آسمان کرد و گفت: اَللهی اَعْنی (=خدایا به فریادم رس). پسر اندر کنار پدر او جان بداد» (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۱۰۹ و مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۸۸-۱۸۷). همچنین مرگ دختر سمنون (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۵۱۱) و فرزند ابوبکر وراق (همان: ۵۳۵) و پسر ابوالحسن خرقانی (همان: ۶۱۷) از این زمره است. مرگ فرزند شکل جابه‌جا شده اسطوره آفرینش است. در این مرگ، زندگی است. درباره ذکرین عطا گفته‌اند که ده پسر داشت همه صاحب جمال، در سفری همراه پدر می‌رفتند که دزدان بدیشان رسیدند پسران را یک‌یک گردن می‌زدند و او هیچ نمی‌گفت. هر پسری را که می‌کشتند روی سوی آسمان می‌کرد و می‌خندید تا نه پسر را گردن زدند. چون دهم پسر را خواستند بکشند روی به پدر کرد و گفت: «زهی بی شفقت پدری که تویی، که نه پسر تو را گردن زدند و تو می‌خندی و چیزی نمی‌گویی. گفت: جان پدر آن کس که این می‌کند با او هیچ نتوان گفت. او خود می‌بیند و می‌داند، و می‌تواند اگر خواهد، همه را نگاه دارد. دزد چون این بشنید، حالتی در وی ظاهر شد. گفت: ای پیر اگر این سخن پیش از این گفתי، هیچ پسر ت کشته نمی‌شد» (همان: ۴۸۹). آن یک پسر مایه تداوم نسل است که باقی می‌ماند. پسر دهم از مرگ زنده می‌شود. حرف پایانی و خنده پیر، فرزند آخر را زندگی می‌بخشد. عدد ۹، عدد کمال است و دلالت بر پایان می‌کند. لیکن با افزودن یک شماره بدان، زندگی دوباره آغاز می‌شود. مک‌کال می‌نویسد: «یکی دیگر از تمهیدات اسطوره، رسیدن به یک عدد و سپس به اوج

رساندن آن با افزودن یک شماره دیگر است» (مک‌کال، ۱۳۷۹: ۱۰۶). به نظر می‌رسد این تمهید عددی در اصل، شکل جابه‌جا شده اسطوره آفرینش است. بنابر اصل اسطوره آفرینش، رسیدن به عدد کمال به منزله پایان و آغاز دور جدید است. بدین صورت که وقتی مثلاً سی سال زندگی کیومرث بر زمین به پایان رسید باید به دست اهریمن و نیروهای شر کشته شود. در عین حال، مرگ او سبب زندگی باقی انسانهاست. بنابر این، عددی که عدد کمال تصور می‌شود به منزله پایان است و عدد افزوده شده نشانه آغاز دور جدید و چرخه نو است. شکل کامل و روانی این جابه‌جایی در قصه ادریس نمود یافته است که با «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» یکسان تصور شده و مصداق کامل آن واقع شده. مشهور است که ادریس قبل از مرگ، مرده است. حکایتی در تفسیر قصه یوسف هست که به شکل داستان، این ماجرا را تبیین کرده است: فرشته‌ای که موکل بر فلک است به درخواست ادریس و با اذن حق تعالی، او را به فلک برد. در آسمان چهارم ملک الموت را دید از او خواست که مدت باقی مانده عمر ادریس را بازگوید. عزرائیل «گفت این چنین بنده‌ای کی تو می‌گویی زود بود که جان از او بردارم. ادریس در میان پر فرشته می‌شنید. فرشته خواست کی او را خبر دهد. چون در او نگاه کرد ملک الموت جان او برداشته بود» باز به درخواست فرشته مذکور جان یافت به دوزخ رفت تا احوال و انکال آن را ببیند سپس به بهشت رفت (طوسی، ۱۳۶۷: ۶۵۲-۶۵۱). یا جمله پندآمیز احمد خضرویه به کسی که از او طلب وصیت کرد «گفت: بمیران نفس را تا زنده گردانیش» (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۳۵۵). اهمیتی هم که برای عزرائیل در عرفان قائل هستند بر بنیاد همین تحول عرفانی است؛ چنان‌که درباره یحیی بن معاذ نقل کرده‌اند که «روزی در پیش او می‌گفتند که دنیا با ملک‌الموت حبه‌یی نیززد. گفت اگر ملک‌الموت نیستی، حبه‌یی نیززیدی» (همان: ۳۶۴). چون در نظر او «مرگ جسری است که دوست را به دوست می‌رساند» (همان). در متون عرفانی مبتنی بر قصص قرآن کریم آمده است که وقتی خداوند متعال خواست انسان را بیافریند فرشتگان مقرب، نظیر جبرئیل و اسرافیل و میکائیل را به نوبت، به زمین فرستاد تا خاک بگیرند تا از آن، انسان را بیافریند. خاک آنان را نهی می‌کرد و آنها هم دست خالی باز می‌گشتند. عرفا این قصه را با تفکر مبتنی بر عشق توجیه می‌کنند - به تعبیر خودشان

می‌گویند خاک ناز می‌کرد- تا آن‌که «حق تعالی عزرائیل را بفرمود برو اگر به طوع و رغبت نیاید به اکراه و اجبار برگیر و بیاور. عزرائیل بیامد و به قهر یک قبضه خاک از روی جمله زمین برگرفت» (نجم رازی، ۱۳۷۱: ۶۹). این مطلب گواهی است بر این‌که در اندیشه عارفان، زندگی با مرگ پیوند دارد. وقتی عامل حیات، فرشته مرگ باشد تعبیر دیگرش این است که مرگ موجب زندگی است. این مسئله به شکل‌های مختلف در متون و منابع متعدد جلوه یافته است از جمله در نام عزرائیل که او را در زبان عربی با توجه به تصور یکسانی اسم و مسمی به ضد تسمیه کرده‌اند و بویحیی گفته‌اند و از طریق آن به متون فارسی نظیر کلیله و دمنه نیز راه یافته است (منشی، ۱۳۸۳: ۵۷).

در کتب عرفانی مواردی هست که نشان می‌دهد مرگ و فنا برابر است با رستگاری، و این رستگاری فقط نصیب پختگان و واصلان می‌شود و خامان از آن بی‌نصیب‌اند. چنان‌که عارفی درباره علت بقای خویش در مقابل فنا یاران می‌گوید: «گفتند ایشان پخته بودند تو هنوز خامی. جهد کن تا تو نیز پخته شوی و از پی در آیی. این بگفت و او نیز جان بداد» (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۱۰۶). در اندیشه آفرینش، وظیفه و خویشکاری انسان مشخص شده که باید برای آن تلاش کرد و عدم تلاش گواه پایان وظیفه است و مرگ را نزدیک می‌سازد. چنان‌که کیخسرو به لهراسب می‌گوید:

هر آنکه که باشی تن آسان ز رنج ننازی به تاج و ننازی به گنج
چنان دان که رفتنت نزدیک شد به یزدان ترا راه باریک شد
(فردوسی، ۱۳۷۴: ۴۱۰)

چنان که از ابوالحسن خرقانی پرسیدند: «بندگی چیست؟ گفت: عمر در ناکامی گذاشتن» (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۷۱۱). در حقیقت اگر انسان به کام برسد پایان بندگی و هستی اوست. این اندیشه در زبان عارفان و صوفیان به صورت مرگ نفس و جهان‌بینی ترک نمود یافته است. مادامی که شیطان در وجود آدمی هست باید با او مبارزه کرد. مرگ شیطان پایان کار، و رستگاری آدمی است. داستانی در تذکرة الاولیاء هست که این مسئله را به خوبی تصویر کرده است: آنگاه که توبه آدم و حوا پذیرفته شد، روزی آدم به کاری رفته بود. ابلیس آمد و بچه خود - خناس نام - پیش حوا نهاد تا نگه بدارد. حوا قبول کرد

چون آدم باز آمد حوا را ملامت کرد و در خشم شد و بچه ابلیس را پاره پاره کرد. چون ابلیس باز آمد فرزند خود را آواز داد تا به هم پیوست و زنده شد. چند بار ابلیس با اصرار بچه خود نزد حوا نهاد و آدم او را تباه کرد تا آن که آخرین بار آدم در خشم شد «خناس را بکشت و قلیه کرد و یک نیمه بخورد و یک نیمه به حوا داد». چون ابلیس این کار آنان را دید «گفت مقصود من این بود تا خود را در درون آدم راه دهم. چون سینه او مقام من شد مقصود من حاصل گشت» (همان: ۵۳۱-۵۲۹).

یک اصل تصوف آن است که انسان در این جهان اسیر قفس تن شده است نجات او رهایی از بند قفس است. احیاناً این نکته ای است که از اصل نجات بخشی نخستین انسان اراده شده است. بسنجیم با تجزیه و شکست کیومرث و مانند آن، که از تجزیه او نژاد انسان به وجود می آید و انسان و سایر موجودات از نیستی نجات می یابند. این مسئله در تصوف، بدین صورت تأثیر کرده است که پیر و مرشد کامل که قهرمان محسوب می شود وقتی می تواند نجات بخش مریدان باشد و کامل محسوب شود که کاملاً از هستی خود، نیست شده باشد و از ذات خود فانی شده باشد و به خداوند هست شده باشد. بدین صورت، کمال می یابد و مقتدای خلق می شود. صاحب حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر می گوید: «همچنین هر قرن قاعده کرامت و بنیاد ولایت را والائی می نهادند تا عهد شیخ امام اجل ... و ورای این درجه نتواند بود هر آدمی را بعد از نبوت» (ابو روح، ۱۳۶۷: ۳۵). شکل تمثیلی این سخن، رسیدن قصه افسردگی و بند طوطی بازرگان به طوطیان هند است که با مرگ سمبولیک طوطیان، طوطی در بند می میرد و مرگ او موجب رهایی از قفس می گردد (مولوی، ۱۳۶۸: ۱۱۱-۱۱۲)؛ همچنان که عطار می گوید:

هزار بار بنامرده طوطی جانت چگونه زین قفس آهنین تواند جست

(عطارنیشابوری، ۱۳۷۱: ۳۵)

در متون عرفانی نیز نجات بخشی به صورت کشتن و مردن از حالتی و درآمدن در حالتی دیگر است. گاهی با زبانی جنگ آمیز و با شمشیر و خنجر این نکته بیان می شود و گاهی صرفاً با زبانی رمزی و صوفیانه:

نگاری مست و لایعقل چو ماهی درآمد از در مسجد پگاهی
درآمد پیشش پیر ما به زانو بدو گفت ای اسیر آب و جاهی
فسردی همچو یخ از زهد کردن بسوز آخر چو آتش گاهگاهی
(همان: ۶۸۴)

بزد یک دشمنه بر دل پیر ما را دلش بگشاد و زناریش بر بست
چو کرد این کار ناپیدا شد از چشم چو آتش پاره‌ای آن پیر در جست
در آشامید دریا‌های اسرار ز جام نیستی در صورت هست
خودی او به کلی زو فرو ریخت ز ننگ خویشتن بینی برون رست
(همان: ۵۲)

ابوالحسن خرقانی می‌گوید: «زندگانی درون مرگ است؛ مشاهده درون مرگ است؛ پاکی درون مرگ است؛ فنا و بقا درون مرگ است و چون حق پدید آمد جز از حق هیچ چیز بنماند» (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۷۰۸). و ابوبکر صیدلانی گوید: «زندگانی نیست مگر در مرگ نفس و حیات دل در مرگ نفس است» (همان: ۷۲۱). اهمیتی هم که صوفیه برای سفر و سیاحت، اعم از سیر آفاقی یا انفسی قائل بوده‌اند (دهباشی، ۱۳۸۴: ۲۰۴-۲۰۲) با تحول افسانه‌ای آنها مرتبط است. سفر، شکلی دیگر از ترک و مرگ نمادین است. خصوصاً توجه کنیم که کردارهای بزرگان از اعمال خارق‌العاده یا مشهور را نیز بر بنیاد سیاحت توجیه می‌کنند. چنان‌که مستملی بخاری، رفتن آدم از دنیا به بهشت و بازگشت به دنیا، کشتی نشستن نوح در طوفان و عبور موسی از دریا و ... را بنیاد سیاحت صوفیه می‌شمرد (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۳۳-۱۳۲). نورتروپ فرای نیز فراز و فرودهای کتاب مقدس را به شکل U نشان می‌دهد و می‌گوید انسان در ابتدای پیدایش، درخت و آب حیات را از دست می‌دهد و در پایان مکاشفه آنها را باز پس می‌گیرد. فرای، آنگاه به هبوط آدم، طوفان نوح، و صعود ابراهیم از بین‌النهرین به سرزمین موعود و عبور موسی از دریا، بازگشت یهودیان و بازسازی هیكل اشاره می‌کند و می‌نویسد «به لحاظ اسطوره‌ای، به واقع چیزی جز خروج در عهد عتیق روی نمی‌دهد» (فرای، ۱۳۷۹: ۲۰۷).

نتیجه

بیشتر مسائل عرفانی با جهان‌بینی عرفا در خصوص نحوه تلقی آنها از آفرینش مرتبط است. جهان‌شناسی و شناخت‌شناسی عرفا نیز با داستان آفرینش پیوند تام دارد؛ بنابراین، بر اساس نوع نگاه عارفان به آفرینش، غالب افکار آنان قابل بازیابی است. بر این بنیاد، اهمیتی که عرفا برای درد، گناه، ترک و توبه در حکایات و اخبار و روایت خود قائل هستند در برخی موارد بازتاب الگوهای اسطوره‌ای است که متناسب با نقش و کاربرد خود در جامعه و محیط صوفیان، شکل‌های متنوع پذیرفته است.

منابع

۱. ابوالفتوح رازی، حسین بن محمد بن احمد الخزاعی النیشابوری. ۱۳۷۷، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، به کوشش و تصحیح محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۲. ابو روح، جمال الدین لطف الله بن ابی سعید بن ابی سعد. ۱۳۶۷، *حالات و سخنان ابوسعید*، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
۳. الیاده، میرچا. ۱۳۶۲، *چشم‌اندازهای اسطوره*، ترجمه جلال ستاری، تهران، توس.
۴. ———. ۱۳۷۵، *مقدس و نامقدس*، ترجمه نصر الله زنگونی، تهران، سروش.
۵. انصاری، عبدالله. ۱۳۶۲، *طبقات الصوفیه*، تصحیح محمد سرور مولایی، تهران، توس.
۶. بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد. ۱۳۵۳، *تاریخ بلعمی* (تکمله و ترجمه تاریخ طبری)، تصحیح محمد تقی بهار و به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران، زوآر.
۷. ۱۳۶۸، *بندهش هندی*، تصحیح و ترجمه رقیه بهزادی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. بهار، مهرداد. ۱۳۷۵، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: آگاه.
۹. پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۲، *دیدار با سیمرغ* (شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار)، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۰. ثعالی نیشابوری، عبدالملک بن محمد اسماعیل. ۱۳۶۸، *تاریخ ثعالی* (مشهور به غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم)، ترجمه محمد فضائلی، تهران، قطره.

۱۱. جامی، نورالدین عبدالرحمن. ۱۳۷۰، *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح محمود عابدی، تهران، اطلاعات.

۱۲. دهباشی، مهدی و علی اصغر میر باقری. ۱۳۸۴، *تاریخ تصوف (۱)*، تهران، سمت.

۱۳. رادمهر، فریدالدین. ۱۳۸۳، *فضیل عیاض از رهنزی تا رهروی*، تهران، نشر مرکز.

۱۴. زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۱، *ارزش میراث صوفیه*، تهران، امیرکبیر.

۱۵. ژنده پیل، احمد بن ابوالحسن. ۱۳۷۲، *روضه المذنبین و جنه المشتاقین*، تصحیح علی فاضل، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۶. سرکاراتی، بهمن. ۱۳۷۸، *سایه های شکار شده*، تهران، قطره.

۱۷. سیوطی، جلال الدین بن ابی بکر. ۱۴۰۱، *الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر*، بیروت: دار الکتب العلمیه.

۱۸. شفیعی کدکنی، محمد رضا. ۱۳۸۴، *دفتر روشنائی (از میراث عرفانی بایزید بسطامی)*، تهران، سخن.

۱۹. طوسی، احمد بن محمد بن زید. ۱۳۶۷، *قصه یوسف (الجامع الستین للطائف البساتین)*، به اهتمام محمد روشن، تهران، علمی و فرهنگی.

۲۰. عبادی، قطب الدین ابو المظفر منصور بن اردشیر. ۱۳۶۸، *صوفی نامه (التصفیه فی احوال المتصوفه)*، تصحیح غلام حسین یوسفی، تهران، علمی.

۲۱. عطار نیشابوری، فرید الدین محمد. ۱۳۷۱، *دیوان*، تصحیح تقی تفضلی، تهران، علمی و فرهنگی.

۲۲. _____. ۱۳۸۳، *منطق الطیر*، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.

۲۳. _____. ۱۳۶۶، *تذکره الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوآر.

۲۴. عین القضاة ۱۳۴۱، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران، منوچهری، تاریخ مقدمه.
۲۵. غنی، قاسم. ۱۳۶۹، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ (تاریخ تصوف در اسلام و تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ)، جلد دوم، تهران، زوار.
۲۶. فرای، نورتروپ. ۱۳۷۹، رمز کل: کتاب مقدس و ادبیات، ترجمه صالح حسینی، تهران، نیلوفر.
۲۷. فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۷۴، شاهنامه، به کوشش سعید حمیدیان، جلد پنجم، تهران، قطره و داد.
۲۸. قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. ۱۳۶۷، ترجمه رساله قشیریه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۹. کریستن سن، آرتور. ۱۳۸۳، نمونه های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه ای ایران، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، چشمه.
۳۰. مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد. ۱۳۶۳، شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحیح محمد روشن، ربع اول، تهران: اساطیر.
۳۱. مک کال، هنریتا. ۱۳۷۹، اسطوره های بین النهرینی، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
۳۲. منشی، ابوالمعالی نصرالله. ۱۳۸۳، ترجمه کلیله و دمنه، تصحیح مجتبی مینوی، تهران، امیرکبیر.
۳۳. مولوی، جلال الدین. ۱۳۶۸، مثنوی، به اهتمام رینولد نیکلسون، جلد اول، تهران، مولی.
۳۴. میبدی، ابوالفضل. ۱۳۶۱، کشف الاسرار و عدة الابرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر.

۳۵. نجم رازی، عبدالله بن محمد. ۱۳۷۱، *مرصاد العباد من المبدأ الى المعاد*، تهران، علمی و فرهنگی.

۳۶. ویسی، زاهد. ۱۳۸۵، «فکر صوفی در آزمون»، کتاب نقد، سال هشتم، شماره ۳۹، تابستان، ۳۵-۵۸.

۳۷. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی. ۱۳۷۱، *کشف المحجوب*، تصحیح والتین ژوکوفسکی، تهران، طهوری.

۳۸. یثربی، یحیی. ۱۳۶۸، *سیر تکاملی و اصول مسائل عرفان و تصوف*، تبریز، دانشگاه تبریز.

۳۹. یعقوبی، ابن واضح. ۱۳۵۶، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.