

نقش و کارکرد سنت سیاحت در زندگی سه صوفی سیاح
(ابراهیم ادهم، منصور حلاج، علی بن عثمان هجویری)

مهدی شریفیان¹

میثم احمدی²

چکیده

سیاحت و سفر از رسوم مؤکد جماعت صوفیان، و مستند به قرآن و حدیث است که با نام سیر آفاق در مقابل سیر انفس در میان این طایفه شهرت یافته، اهمیت سفر در نزد این نهانگرایان مسلمان تا جایی است که صوفیان نامبرداری چون جنید آن را از ارکان تصوف شمرده‌اند، سیر آفاق در ظاهر و در نگاهی اجمالی با اهداف و اغراض مشخصی نظیر کسب علم، زیارت، سماع حدیث، ریاضت نفس و غیره، بین ایشان صورت می‌گرفت، اما به نظر می‌رسد که این سفرها بیش از این عوامل و اهداف ظاهری و قشری مقاصد باطنی و نهانی را با خود به همراه داشته است و مقاصد و اغراض سیاسی اسباب سفر را فراهم می‌داشته است چنان که در برخی نهضت‌های عرفانی دگراندیش نظیر اخوان آباد در دوره صفویه سفر نوعی مبارزه با نظام حاکم تلقی گردیده است، برای یافتن این سوال زندگی و سفرهای متعدد سه صوفی نامبردار که بیشتر عمر را در هجرت گذرانده‌اند مورد بررسی قرار گرفت و نتایج حاصل، این نظر را فربهی و قوت بیشتری بخشید که یکی از اصلی ترین عوامل در ترک وطن و هجرت گزیدن این ارباب معرفت، مصالح اجتماعی و ساختار اندیشه سیاسی ایشان بوده است.

کلید واژه‌ها: سفر، عرفان و تصوف، سیر آفاق

1- استاد دانشگاه بوعلی سینا همدان
drmehdisharifian@gmail.com

2- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا همدان

تاریخ پذیرش
91/10/12

تاریخ دریافت
91/5/11

مقدمه

از آن جا که یا فتن علل و انگیزه‌های سفر در میان صوفیان نیاز به بررسی همه جانبه اوضاع و احوال زندگی آنان دارد در این مقاله زندگی سه تن از معارف صوفیه (تا قرن ششم) با استفاده از منابع دست اول صوفیه یعنی کتب تذکره و دیگر تراجم مورد بررسی و تدقیق قرار گرفته و به این فرضیه مطرح شده در ابتدای سخن پاسخ داده می‌شود که آیا اشتغال به سفرهای ممتد و متمادی در میان اهل صوفیه صرفاً همان‌هایی است که در کتابهای اصول عقایدشان مذکور است یا این که انگیزه‌های دیگری از گونه اندیشه‌های حاکمیت‌گریز، دگر اندیش، اصلاح طلب و آرمان جوی آنها را نیرو می‌بخشیده است.

این بررسی پیش زمینه ای است برای دست یافتن به ساختار تفکر و انگیزه‌های سفر در میان عرفا که به عنوان یک نهاد عظیم اجتماعی در قرون گذشته مطرح بوده‌اند و بررسی و پژوهش در تعاملات روابط و اوضاع و احوال آنان خود می‌تواند اندکی مبین ساختار نظام اجتماعی و سیاسی جامعه سلف باشد و چه بسا بتواند چهارچوب و سامانه روشنتری از پیکره عرفان و تصوف اسلامی را به تصویر بکشد.

عرفان و صوفیگری در ابتدا یک نهضت دینی خود جوش و مردمی بود که از بطن جامعه برخاسته و در واقع نوعی عصیان و سرکشی منفی در برابر حکومت، تعصبات مذهبی ظلم و بی عدالتی اسراف و ثروت اندوزی به شمار می‌رفت. اما این نهضت و حرکت که بر اساس آرمان‌ها و اهداف صوفیان اولیه و برخی از زهاد صدر اسلام شکل گرفته بود تدریجاً شکل یک سازمان و نظام خاص اجتماعی و مذهبی به خود گرفت و به سازمانی تبدیل شد که خود شامل رسوم و قواعدی خاص می‌شد که گاهی حتی نظام حاکم بر جامعه دوره خویش را به خطر می‌انداخت و حاکمان را به چاره اندیشی در مقابل آنان وادار می‌داشت این درجه قدرت و سازماندهی در نظام صوفیه را می‌توانیم در بعضی از نهضت‌های سیاسی اجتماعی صوفیه از قبیل نهضت جوریه (سربداران یا نهضت شیخ خلیفه از مشایخ کبرویه و شاگرد او شیخ حسن جوری) نهضت حروفیه (نهضت فضل الله حروفیه مقتول

نقش و کارکرد سنت سیاحت در زندگی سه صوفی سیاح (138-113) 115

796 هجری صاحب آثاری چون جاویدان نامه، محبت نامه و عرش نامه (نهضت اخوان آباد (عبدالله بن قطب یا قطب الدین انصاری صاحب مکتوبات) و بالاخره نهضت صفویه (شیخ صفی الدین اردبیلی وفات 735) که منجر به تشکیل حکومتی شیعی شد نام ببریم. "در قرن سوم صفویه به صورت یک طبقه اجتماعی خاص در آمده و با آداب و رسوم و افکار و معتقدات خاص مطرح شده‌اند" (سجادی، 1379: 58). اما سنت سفر و سیر آفاق و انفس به عنوان یکی از رسوم و سنت‌های اساسی و موکد صفویه مطرح است و از کارکردهای اصلی این سازمان مذهبی اجتماعی خاص به شمار می‌رود و تحقیق در احوال این مسافرت‌ها روشن‌گر برخی از ابهامات این طبقه خاص مذهبی اجتماعی است. برخی از صوفیان در این سفرهای متمادی نقشه‌ها و اندیشه‌هایی از قبیل ایجاد نهضتی انقلابی را در سر می‌پرورانده‌اند و در بسیاری از سفرهای ایشان دلایلی همچون مخالفت با نظام سیاسی موجود و نارضایتی از حکومت نقش اول را بر عهده داشته است. جالب این که گاهی پرداختن به سفر در حکم نوعی اعلان مبارزه و سرکشی در مقابل نظام حاکم بوده است چنان که در دوره صفویه و در نهضت اخوان آباد مشاهده می‌شود؛ اخوان آباد نام جمع خانه‌ای در نزدیکی جهرم بوده که سرپرستی و تولیت آن را قطب الدین انصاری از صوفیان مشهور دوره صفویه بر عهده داشته است، وی صاحب آثار متعددی از قبیل مکتوبات، ابواب الخیر، تخمین الاعمار و غیره بوده است، او مریدان و شاگردان خود را به هجرت و سفر ترغیب می‌نمود و از آنجایی که شیخ اهل سنت بود این دعوت به سفر از سوی نظام شیعه صفوی خالی از انگیزه‌های سیاسی شناخته نشد و در نهایت به سرکوب نهضت این شیخ نامبردار انجامید.

به طور کلی سفر در آینه تمایلات اهل تصوف رنگ اعتراض به وضعیت موجود جامعه و ستم ستیزی و ظلم‌گریزی را بر خود داشت و هجرت ایشان در بسیاری اوقات یعنی مخالفت با استبداد و جهل و عوام‌فریبی؛ پس سفر کردن گونه‌ای مبارزه منفی علیه بیداد و خرافه‌گستری و نادان‌پروری ظالمان حاکم بود.

اصولاً صوفیان حاکمیت ستیز که مذهبی بر خلاف مذهب حاکمان داشتند و یا اندیشه سیاسی و اجتماعی آنان با تفکرات سیاسی حکومت مغایر بود، جایی و جایگاهی در شهر و دیار خود نداشتند چرا که حاکمان تحمل و تاب انتقادات و خرده گیری‌های آنان را نمی‌آوردند و از ابتدا نیز در نظام‌های شاهنشاهی و توتالیتر معنای دین و مذهب حقیقی در مطابقت و ارتباط با دستگاه حکومتی معنا می‌یافت، و دین و مذهب راستین آن بود که شاه بر می‌گزید، اقبال عمومی خلق به سوی صوفیان و عارفان از جمله نکاتی بود که همواره سبب هراس و ترس حاکمان بود، صوفیان به علت تساهل و آسان گیری خاص خویش، سعه صدر، مهربانی، تواضع و دیگر فضایل اخلاقی و همچنین نگاه زیبایی شناسانه به دین همواره مورد توجه مردم بودند و به این دلیل حکومت می‌کوشید از آنها به عنوان ابزار تثبیت قدرت خویش بهره بگیرد به آنان توجه می‌کرد و در نظر مردم خود را به ایشان نزدیک می‌ساخت اما اگر کسی از این قبیله عاشقان، گردن بر دربار فرو نمی‌آورد و به صاحبان قدرت و جاه و جلال دنیوی واقعی نمی‌نهاد حکومت با تمام قوای خود به مبارزه با او می‌شتافت، در بسیاری از موارد نظام با تحریک فقها و متشرعین خشک اندیش و به تبع آنها مردم، صوفیان را از سر راه خود بر می‌داشت، صوفیان هم به جرم الحاد، ارتداد، حلولی گری و بددینی یا به دار آویخته می‌شدند یا به نفی بلد و زجر و توبیخ گرفتار می‌آمدند. اما در مقابل صوفیان سازشگر که روابط حسنه ای با ساختار سیاسی مسلط بر جامعه داشتند یا تن به سفر نمی‌دادند مانند امین الدین بلیانی که با دستگاه حاکم رابطه خوبی داشت و در تمام عمر خود از مسکن مألوفش دور نشد یا اگر سفر می‌کردند همانند اوحدالدین کرمانی و ابوالنجیب سهروردی به سفارت از سوی سلطان به سوی سلاطین دیگر می‌رفتند؛ و گرنه باید به مانند حافظ در زمانه خونریز پیاله را در آستین مرقع پنهان می‌داشتند و سکوت می‌کردند و یا آشکارا مخالفت می‌کردند و هجرت بر می‌گزیدند چرا که اگر اقامت می‌کردند همانند عین القضات جان بر راه می‌نهادند، تاریخ تصوف مشحون از نام صوفیانی است که در این راه سفر گزیده اند و یا به مرگ و نفی بلد محکوم شده اند. در احوال بایزید بسطامی

_____ نقش و کارکرد سنت سیاحت در زندگی سه صوفی سیّاح (138-113) 117

آمده است که زمانی که سخن او بلند شد و در خور فهم ظاهر نبود او را از بسطام بیرون کردند. سهل بن عبدالله تستری استاد منصور حلاج در تستر به زندقه منسوب شد و در بصره در تبعید و غربت جان سپرد.

ابو نعیم اصفهانی هم از غوغای فقها و عوام که به تحریک طبقه حاکم شکل می‌پذیرفت بی‌نصیب نماند "ابونعیم صاحب حلیۃ الاولیاء اهل اصفهان از جلوس در مسجد مانع شدند حتی او را از شهر خویش راندند" (زرین کوب، 1382: 156).

ابوالحسن بوشنجی سال‌ها از خراسان به عراق رفته بود اما پس از بازگشت او را تکفیر کردند و از بوشنج راندند و او به نیشابور رفت و در همان جا درگذشت.

درباره محمد بن علی ترمذی می‌گویند که: "دروقت او در ترمذ کسی نبود که سخن او فهم کردی و از اهل شهر مهجور بودی." (عطّار، 1384: 458)

حکیم ترمذی به سبب نظریه و اقوالش در باب ولایت از ترمذ به بلخ تبعید شد "اخراج از ترمذ در دنبال غوغایی بود که در این جا بر ضد وی به راه افتاد و این غوغا و ازدحام بنا بر مشهور به سبب بعضی مقالات خاص او بود و از آن جمله اقوال او در باب ولایت" (زرین کوب، 1385: 51).

اما در بلخ نیز درضیق و تنگی به سر می‌برد و والی بلخ نیز از او تعهد گرفته بود تا دیگر در باب حبّ الهی سخنی نگوید.

ابواسحاق شهریارکازرونی به سبب دشمنی اهل فارس به حجاز رفت و تا پایان عمر در آنجا باقی ماند. حارث محاسبی در بغداد از سوی حنابله مورد اتهام زندقه قرار گرفت و به سبب فشار آنان بغداد را به سوی کوفه ترک کرد و اگرچه بعدها به بغداد بازگشت اما تا پایان عمر در انزوا و عزلت به سربرد. ابوسعید خراز که از بزرگان صوفیه محسوب می‌شود نیز به سبب تألیف کتاب "السرّ" مورد انتقاد و طعن فقهای بغداد قرار گرفت چنان که مجبور شد از بغداد به بخارا برود.

شیخ شطّاح روزبهان بقلی با این که در شیراز موطن اصلی خویش از حرمت و تکریم برخوردار بود برای مدّتی به اجبار مخالفان و متعصبان به ناچارشیراز را ترک کرد. اما پس از مدّتی که تکلّه بن زنگی حکومت فارس را در اختیار گرفت به سبب علاقه‌اش به شیخ او را به شیراز باز گرداند.

عزیزالدین نسفی صاحب کتاب الانسان الکامل و کشف الحقایق "غالباً از بیم تعصب و غوغای عوام صوفیه در انزوا و مسافرت و اختفاء به سر می‌برد" (زرین کوب، 1385: 164). به هر روی کم نبودند عارفان و صوفیانی که به سبب مصالح سیاسی و اجتماعی و به اجبار برای استقرار اندیشه‌های سیاسی خویش از حاکمان مستبد و فقها و عوام الناس روی می‌گرداندند تا بلکه بتوانند راهی برای رهایی از چنگال جهالت و استبداد بیابند. حتی گاهی این سفرها مقدمه مبارزه مسلحانه با نظام حکومتی را بنا می‌نهاد چنان که در احوال شیخ خلیفه و شاگردش شیخ حسن جووری به وضوح قابل مشاهده است. اما این سه صوفی بسیار مشهور که در این مقاله به آنها پرداخته ایم بر خلاف آنچه درباره آنها مشهور و رایج بوده، مقاصد سیاسی و دگرخواهانه‌ای را در سفرهای خویش دنبال می‌کردند و به نظر می‌رسد مهم ترین انگیزش جلای وطن در ذهن و روح آنها دگرگونی‌های حاکمیت و تغییر و تحول‌های سیاسی در درون ساختار حکومت و مخالفت و نارضایتی این دیگراندیشان با وضعیت موجود بوده است، وضعیتی که ایشان را به رو در رویی با ارباب قدرت وادار ساخته است. اکنون به بررسی وضعیت سفر در زندگی این سه تن می‌پردازیم تا هر بیشتر فرضیه خویش را قوت بخشیم.

ابراهیم ادهم (متوفی 166-160 هجری ق.)

از معاریف صوفیه است و نام او سرگردانی و بیا بان گردی بر طریق توکل و مجاهده و ترک جاه و سلطنت مانند بودا را در ذهن خواننده تاریخ تصوف متبادر می‌کند وی به گفته تمام تذکره‌ها از ابناء ملوک و بلکه خود، سلطان بلخ بوده است.

ملک بر هم زن تو ادهم وار زود تا بیابی همچو او ملک خلود
(مثنوی، دفتر چهارم، بیت 726)
پور ادهم مرکب آنسو راند شاد گشت او سلطان سلطانان داد
(همان، دفتر دوم، بیت 929)
ملک هفت اقلیم ضایع می کند چون گدا بر دلق سوزن می زند
(همان، دفتر دوم، بیت 3210)

در تذکرها دو دلیل برای توبه و تغییر احوال درونی ابراهیم ادهم و گرایش او به طریق زهد و تصوف آمده است در حکایت اول که در کتبی چون رساله قشیریه و کشف المحجوب و... به آن اشاره شده است، ابراهیم با یاران به شکار می رود لیکن در مصید با شنیدن صدای حیوانی (خرگوش یا آهو یا ...) که به او پندی داد (إِلْهَذَا خُلِقَتْ أَمْ بِهَذَا أُمِرَتْ) (هجویری، 1383: 158) توبه کرد. این داستان حکایت امیر حسینی هروی را به خاطر می آورد. اما دلیل دوم را در تذکره الاولیا می یابیم، داستان این است که ابراهیم صدای پای چند نفر را بر سقف قصر می شنود که به دنبال شتر می گشتند و او با شنیدن طعن و کنایه آنان توبه می کند، این داستان را مولانا در مثنوی و غزلیات و حمد الله مستوفی در تاریخ گزیده از عطار اقتباس کرده اند.

روزی پسر ادهم اندر پی آهو مانند فلک مرکب شبذیز بر افکند
دادیش یکی شربت کزلذت و بویش مستیش به سربرد و از اسب برافکند
گفتند همه کس به سر کوی تحیر مسکین پسر ادهم تاج و کمر افکند
(کلیات شمس غزل 640)

و اما رضا قلی خان هدایت نیز در کتاب اصول الفصول داستان ابراهیم ادهم را به نظم آورده است:

پور ادهم قد و اهل یقین رهنمای رهروان اهل دین
چون بت هستی نفس خود شکست از هوای سلطنت برداشت دست
ترک کرد آن مال و ملک و بوم و زاد همچو وحشی دریا بان سر نهاد
(به نقل از طرایق الحقایق، 1382: ج 2-124)

عطار در ادامه چنان می‌گوید که ابراهیم بعد از توبه و دگرگونی احوال راه صحرا و بیا بان پیش گرفت وی بعد از آوارگی در بیا بان‌های مرو به نیشابور می‌رود و به مدت نه سال در غارها و بیابان‌های آنجا به ریاضت و عبادت مشغول می‌شود اما چنان که در می‌یابد مردمان از احوال او آگاهی یا فته اند از آنجا می‌گریزد "نقل است که چون مردمان از کار وی اندکی آگاه شدند از آن غار بگریخت و روی به مکه نهاد..." (عطار، 1384: 90). این می‌تواند همان شهرت گریزی خاص عرفا باشد که از عوامل سفرهاست. این شهرت گریزی ابراهیم ادهم در یک حکایت دیگر عطار نیز مذکور است جایی که پیران حرم بعد از چهارده سال به استقبال او می‌روند و اتفاقاتی که رخ می‌دهد و او از آنان می‌گریزد (همان: 91).

"سخن اوست که: سخت ترین حال مرا پیش آید آن بود که به جایی رسم که مرا بشناسند آنگاه مرا از آنجا بیاید گریخت نمی‌دانم کدام صعب تر است وقت نا شناختن ذل کشیدن یا در وقت شناختن از عز گریختن" (همان: 95).

اما یکی دیگر از عوامل سفرها شورو شیدایی و عشق به حق که عارف و صوفی را از ماسوی و غیر حق جدا می‌کند و در بیا بان‌ها و بوادی خشک و بی آب سر گردان می‌کند اینان از همه چیز به خاطر حق تعالی می‌بریدند و شهر به شهر را در گمنامی و خمول طی می‌کردند.

از شهر مگو که در بیا بان	موسی است رفیق و منّ وسلوی
از خانه و مان به یاد ناید	آن را که چنین سفر مهیّا است

(کلیات شمس، غزل 371)

تو آهو چشم نگذاری مرا از دست تا آنگه که همچو آهو از دست نهم سر در بیابانی

(غزلیات سعدی، غزل 610)

عاقبت سر به بیابان بنهد چون سعدی هر که در سر هوس چون تو غزالی دارد

(همان: غزل 255)

شدم ز دست توشیدای کوه و دشت و هنوز نمی‌کنی به ترحم نطق سلسله سست

(غزلیات حافظ، غزل 28)

ای خوبتر از لیلی بیم است که چون مجنون عشق تو بگرداند در کوه و بیابانم
(غزلیات سعدی، غزل 412)

خمش کن ای دل گویا که من آواره خواهم شد وطن آتش گرفت از تو چگونه در وطن باشم؟
(کلیات شمس، غزل 1433)

گاه از ازدواج سر باز می‌زدند و گاه خانواده و فرزندان را رها می‌کردند و به سیاحت و ریاضت می‌پرداختند و از دلایل آنان بر این کار داستان حضرت ابراهیم بود که هاجر و اسماعیل را در راه خدا رها کرد. در باره ترک زن و فرزند از سوی ابراهیم ادهم در تذکره الاولیا داستانی آمده است که جالب توجه است. هنگامی که ابراهیم بلخ را ترک می‌کرد کودکی شیرخواره داشت اما بعد از طی سالیان دراز تحمل آوارگی و سختی و سرگردانی زن و فرزندش او را در مکه می‌یابند اما از ترس اینکه ابراهیم از آنها بگریزد خود را مخفی می‌دارند و پسر ادهم به درویشی چنین می‌گوید: "من پدر را ندیده ام مگر دیروز و نمی‌دانم تا اوهست یا نیست و می‌ترسم که اگر بگویم بگریزد که او از ما گریخته است" (عطار، 1384: 92و93).

اما شیخ بهایی نیز در جلد پنجم کشکول این داستان را نقل می‌کند و از قول ابراهیم ادهم در باره گریز از خانواده‌اش دو بیت زیبا نقل می‌کند:

هجرت الخلق طراً فی هواکا وایتمت العیال لکی اراکا
فلو قطعنتی فی الحب إرباً لما حنّ الفواد الی سواکا

(طرایق الحقایق، 1382: ج 1 - 119)

"نقل است یک روز شقیق و ابراهیم به هم بودند شقیق گفت: چرا از خلق می‌گریزی؟ گفت: دین خویش در کنار گرفته ام و از این شهر بدان شهر از این سر کوه به آن سر کوه می‌گریزم تا هر که مرا ببیند پندارد حمالی ام یا وسواس دارم تا مگر از دست شیطان به سلامت ایمان را به دروازه مرگ بیرون برم" (عطار، 1384: 97).

که یاد آور این حدیث پیامبر است "سَيَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَسْلُمُ لِلَّذِي لَهُ دِينٌ، دِينُهُ إِلَّا مَنْ يَفِرُّ بِدِينِهِ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَى قَرْيَةٍ وَمَنْ بَلَدٍ إِلَى بَلَدٍ" (مقامات ژنده پیل، 1340: 21).

این گریز از خلق چنان بود که کسی از جایگاه وفات او مطلع نیست و کسی نمی‌داند که خاک او کجاست در بغداد یا شام؟ این احوال ابراهیم ادهم، شمس تبریزی (طیار) را به

122 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

یاد می‌آورد. اما احوال ابراهیم و ترک تاج و تخت، بیشتر از همه بودا شاهزاده هندی را به خاطر می‌آورد.

اما "در روایات چینی از یک شاهزاده اشکانی با نام تحریف یافته و چینی شده انشی کائو An-shi kao حکایتی نقل می‌شد که وی به موجب آن مثل آنچه در داستان ابراهیم ادهم هست تخت و تاج خود را رها کرد و با اشتغال به زهد و ریاضت در دنبال مسافرت‌های عدیده خویش به چین رفت (حدود 148 میلادی) و در آنجا به تعلیم ترجمه کتب بودایی پرداخت" (زرین کوب، 1385: 5)

در متون قدیمی تر مانند شاهنامه که مرجع و مسند آن متون قبل از اسلام است لهراسب هم چنین موقعیتی دارد او نیز تاج و تخت را به گشتاسپ می‌سپارد و در معبد نو بهار سی سال معتکف می‌شود و به عبادت می‌پردازد احوال او را از بعضی جهات به ابراهیم ادهم مانند کرده اند .

چو گشتاسپ را داد لهراسب تخت	فرو آمد از تخت و بر بست رخت
به بلخ گزین شد بر آن نو بهار	که یزدان پرستان بدان روزگار
مران جای را داشتندی چنان	که مرمکه را تازیان این زمان
بپوشید جامه پرستش پلاس	خرد را چنین کرد باید سپاس

(شاهنامه، 1381: ج-6، آغاز پادشاهی گشتاسپ)

مطالب مذکور از منابع صوفیه نقل شد که داستان ابراهیم ادهم شکل قصه و افسانه‌ای به خود گرفته است و برای تعلیم و تذکار در متون عرفانی از آنها استفاده می‌شود اما اینکه ابراهیم ادهم واقعاً پادشاه بلخ بوده است مورد تردید محققانی همچون دکتر زرین کوب قرار گرفته است . ایشان در کتاب جست و جو در تصوف از قول ابن عساکر در تاریخ الکبیر آورده اند:

"ابراهیم ادهم همراه با جهضم بن عبدالله الیمامی در زمان حمله ابو مسلم خراسانی در سال 291 هجری از خراسان خارج شده است" (زرین کوب، 1385: 32).

اگر بر قول ابن عساکر در تاریخ الکبیر اعتماد کنیم می‌توانیم بگوییم که دلیل اصلی خروج ابراهیم ادهم از خراسان حمله ابو مسلم بوده و اوضاع نا بسامان و نا رضایتی ابراهیم از شرایط حاکم وی را به سفر وا داشته است، اما در باب سلطنت او که در تذکره‌ها و منابع صوفیه مکرراً آمده است، باید بگوییم که این قول اگر هم درست نباشد با فرار ابراهیم ادهم از خراسان مشخص می‌شود که او برای ابو مسلم مانند جهضم روشناس بوده و احتمالاً در بلخ صاحب اعتبار و نفوذ و قدرت بوده است ضمناً پرداختن او به غزو و جهاد (که سفرهای او در شام و ثغور آسیای صغیر و روم به این جهت بوده است و خود از جمله سفرهای صوفیه و زهاد محسوب می‌شود) آشنایی او را با عوالم لشکریان و سپاهی گری را نشان می‌دهد. او مصاحب فضیل عیاض، بو یوسف غسولی (طرسوسی) سفیان ثوری بوده است و در سفرش به مکه از امام ابو حنیفه درس گرفته است (سفر جهت طلب علم و تعلم).

ادهم سفرهای بسیار کرده و احتمالاً در ابتدای خروجش از خراسان در میان همین سفرها بوده که به زهد و ریاضت علاقه مند شده است و راه سلوک در پیش گرفته در این سفرها خرج خود را از ناطوریانی می‌گذراند و اگر در غزوی شرکت می‌جست مزدی نمی‌طلبید چنان که ابو الفرج ابن الجوزی فقیه و متکلم نامدار در کتاب مشهور خود تلبیس ابلیس در قسمت مربوط به غازیان درباره او چنین می‌گوید: "ابراهیم ادهم در جهاد شرکت می‌کرد اما از غنیمت چیزی نمی‌گرفت تا اجرش زیاده باشد" (ابن الجوزی، 1381: 124).

گفته شد که یکی از مصاحبان ابراهیم بو یوسف غسولی بود. احوال بو یوسف در طبقات الصوفیه خواجه عبد الله انصاری مذکور است اما جامی آن را در نفحات نیاورده و او را فقط از همنشینان ابراهیم خوانده است در احوال این بو یوسف غسولی آمده است که وی را به خاطر تردد زیاد جهت جهاد در ثغر طرسوس، طرسوسی خطاب می‌کردند. با توجه به حکایتی که از ابوعلی رود باری در طرایق الحقایق آمده است (معصوم علیشاه، 1381: ج 2-185)، احتمالاً این لقب به کسانی که در آن حدود به جهاد می‌پرداختند داده می‌شده

است. به هر حال این هم صحبتی ابراهیم و بویو سف بی جهت نبوده و به سبب موانست آن دو به مقوله جهاد بوده است.

زندگی ابراهیم ادهم نمایه ای است از انواع اسفار رایج در میان اهل تصوف، در ابتدا سفر به جهت مصالح سیاسی که خود اعتراض گونه ای بر اوضاع خراسان بود پس از آن سفرهایی که برای جهاد در ثغور کرده است، دیگر سفرهای او به شهرهای مختلف عراق برای زیارت مشایخ، سفر حج او که در ذیل آن طلب علم و تعلم فقه از امام ابو حنیفه نهفته بود و بالاخره اسفاری که جهت ریاضت و مجاهده از او در بوادی و صحاری نقل می‌کنند.

منصور حلاج (شهادت 305 هجری ق.)

ابو المغیث حسین بن منصور حلاج، پر آوازه ترین نام در میان تاریخ تصوف است، "آن قلیل الله فی سبیل الله آن شیر بیشه تحقیق، آن شجاع صفدر صدیق، آن غرقه دریای مواج، حسین بن منصور حلاج" (عطار، 1384: 509)

هجویری نیز او را "مستغرق معنی و مستهلک دعوی" (هجویری، 1383: 229) لقب می‌دهد. اصل او از بیضای فارس بود و بیشتر عمر او در سفرهای متمادی طی شد، پس از شهادت او همواره در کنار نامش سه جریان عقیدتی وجود داشته است، گروهی مانند ابو یعقوب نهرجوری، ابو یعقوب اقطع و عمرو بن عثمان مکی او را تکفیر کردند و ملحد خواندند، گروهی دیگر چون ابو سعید ابو الخیر، ابن عطاء، ابو عبدالله خفیف او را قبول کردند و شهید خواندند و گروه سوم در امر او توقف کردند و رای ممتنع دادند مانند شبلی، جنید، ابو محمد جریری و ابو القاسم قشیری چنان که در باب وی می‌گوید: "اگر به یکی از ارباب معانی و حقیقت بود به هجران ایشان مهجور نگردد، و اگر مردود حق و مقبول خلق بود به قبول خلق مقبول نگردد، به حکم تسلیم وی را بدو باز گذاریم و بر قدر نشانی که در وی یافتیم از حق، وی را بزرگ داریم." (همان، 230)

نقش و کارکرد سنت سیاحت در زندگی سه صوفی سیّاح (138-113) 125

این رای قشیری در باب حلاج عقیده شیخ الاسلام انصاری را به یاد می‌آورد که گفت :
"من وی را نپذیرم موافقت مشایخ را و رعایت شرع و علم را، و رد نیز نکنم، شما نیز چنان
کنید و وی را موقوف گذارید" (جامی، 1382: 54).

امام محمد غزالی در کتاب احیاء علوم الدین در ربع عبادات، زمانی که به دعوی‌های
طویل و عریض صوفیان (شطج) می‌پردازد، از حسین حلاج و بو یزید بسطامی نام می‌برد و
می‌گوید صوفیان در این اقوال نا روای خویش تشبه به اینان می‌کنند، و این سخنان را
مخبط، مزخرف و از سر هوای نفس می‌داند تا حدّی که حکم بر قتل این گونه صوفیان
می‌دهد: "هر که چیزی از این بگوید کشتن او فاضل تر از احیای ده کس باشد." (امام
محمد غزالی، 1375: ج 1-92)

اما بر حلاج و بایزید خرده نمی‌گیرد و می‌گوید: "نشاید که آن خبر از او جز بر سبیل
حکایت مفهوم کرده شود" (همان: 93)

اما ابن الجوزی چنان که روش اوست جانبداری و تعصب را رها نمی‌کند و می‌گوید:
"گروهی از صوفیه به سبب نادانی و کم اعتنائی به اجماع فقها علیه حلاج از وی طرفداری
کرده اند و بیشتر قصص گویان و نیز صوفیان زمان ما به علت بی اطلاعی از شریعت و
حدیث صحیح بر همین عقیده اند." (ابن الجوزی، 1381: 143 و 142).

اما خود ابن الجوزی از آوردن احادیث سست و مجعول برای اثبات عقایدش خودداری
نمی‌کند و برای مخدوش کردن چهره منصور حلاج از وارد آوردن هر گونه تهمت و نقل هر
داستان بی اساسی فرو گذار نمی‌کند.

عطار دعوی عشق را تنها از منصور حلاج حقیقی می‌شمارد:

چندین هزار رهرو دعوی عشق کردند برخاتم طریقت منصور چون نگین است

(غزلیات عطار، غزل 96)

نیست منصور حقیقی چون حسین هر که او از دار عشق آ ونگ نیست

(همان: غزل 118)

اما از متأخران نیز مولانا جلال الدین بلخی نه تنها او را و سخنانش را تأیید می‌کند بلکه در این راه خود را چنان می‌داند که حلاج، فتوای مصلوب کردن او را می‌دهد:

حلاج اشارت گو از خلق به دار آمد واز تندى اسرارم حلاج زند دارم
(کلیات شمس، غزل 1459)

حافظ حلاج را معلم درس عشق می‌داند:

تحصیل عشق و رندی آسان نمود اول آخر بسوخت جانم در کسب این فضائل
حلاج بر سردار این نکته خوش سراید از شافعی نپرسند امثال این مسائل
(غزلیات حافظ، غزل 307)

عین القضاات همدانی که خود نیز سرنوشتی به مانند حلاج داشت همین مضمون را چنین آورده: "گفتم که مذهب و ملت محبان خدا چیست و کدامست. ایشان بر مذهب و ملت خدا باشند، نه بر مذهب و ملت شافعی و ابو حنیفه و غیر هما نباشند" (عین القضاات، 1377: 115)

آن طرف که عشق می‌افزود درد بو حنیفه و شافعی درسی نکرد
(مثنوی دفتر سوم، بیت 3832)

عشق را بو حنیفه درس نکرد شافعی را در او روایت نیست
(کلیات شمس، غزل 499)

اما در باب ادعای منصور حلاج و سخن معروف "انا الحق" که به ظاهر منشا تمام این فتنه‌ها و گیر و دارها بود در کتب صوفیه سخن بسیار است و مشایخ را در آن اختلاف است. "حسین جز" "انا الحق" و با یزید جز "سبحانی" چه گویند؟ این جا سالک هیچ نبود خالق سالک باشد. و رای این مقام چه مقام باشد؟ و بالای این دولت کدام دولت باشد؟ دریغا از دست کسی که شاهد را ببند با چنین خدّ و خال و زلف و ابرو و حسین وار انا الحق نگوید!" (عین القضاات، 1377: 119 و 62)

مولانا در فیه ما فیه ادعای حلاج را نهایت تواضع و خاکساری بنده می‌داند "چنان که منصور را چون دوستی حق به نهایت رسید دشمن خود شد و خود را نیست گردانید گفت: انا الحق، یعنی من فنا گشتم حق ماند و بس و این بغایت تواضع است و نهایت بندگی است

نقش و کارکرد سنت سیاحت در زندگی سه صوفی سیّاح (138-113) 127

یعنی اوست و بس دعوی و تکبر آن باشد که گویی تو خدایی و من بنده پس هستی خود را نیز اثبات کرده باشی" (مولانا، 1384: 193).

بود انا الحق در لب منصور نور بود انا الله در لب فرعون زور

(مثنوی، دفتر دوم، بیت 305)

او همه تا ریکست و در فنا	پس نشاید که بگوید سنگ انا
گفت منصوری انا الحق و برست	گفت فرعونی انا الحق گشت پست
وین انا را رحمه الله ای محب	آن انا را لعنة الله در عقب

(همان: پنجم، بیت 6-2034)

بر خلاف مولانا که سخن حلاج را از تواضع وی نشأت گرفته می‌داند و نشانه تکامل عبودیت حلاج می‌شمارد شمس تبریزی در باره حلاج چنین می‌گوید:

"منصور را هنوز روح تمام جمال ننموده، و اگر نه انا الحق چگونه گویند؟ حق کجا و انا کجا؟ این انا چیست؟ حرف چیست؟ در عالم روح نیز اگر غرق بودی حرف کی گنجیدی؟ الف کی گنجیدی؟ نون کی گنجیدی؟" (شمس تبریزی، 1377: 280)

انا الحق کشف اسرار است مطلق	به جز حق کیست تا گوید انا الحق؟
همه ذرات عالم همچو منصور	تو خواهی مست گیر و خواه مخمور
چو کردی خویشتن را پنبه کاری	تو هم حلاج وار این دم بر آری
در این تسبیح و تهلیل اند دائم	بدین معنی همی باشند قائم
درا در وادی ایمن که ناگاه	درختی گویدت انا الله
روا باشد انا الله از درختی	چرا نبود روا از نیک بختی

(گلشن راز، ابیات 436-444)

"اذا تمّ الفقر فهو الله، چون فقر به کمال رسد خداست و بس، وحده لا شریک له، و از این جاست که منصور انا الحق می‌گوید." (سلطان ولد، 1377: 43).

منابع صوفیه در مورد کشته شدن حلاج، به اتفاق بر این عقیده اند که سبب کشته شدن حلاج افشای اسرار طریقت در میان نا اهلان و گران جانان بوده است.

"بزرگی گفت آن شب تا روز زیر آن دا رنماز می کردم چون رو ز شد هاتفی آواز داد که :
اطلعاة علی سرّ من اسرارنا، فافشی سرّنا فهدا جزاء من یفشی سرّ الملوک" (عطار، 1384: 519).

ور به دریا ها در آشامی شراب تا ابد از تشنگی رنجور باش
همچو آن حلاج بد مستی مکن یا حسینی باش یا منصور باش
(غزلیات عطار نیشابوری، غزل 428)

پس زبانی که راز مطلق گفت بود حلاج کو انا الحق گفت
راز خود چون زروی داد به پشت راز جَلّاد گشت و او را کشت
روز رازش چو شب نمای آمد نطق او گفته خدای آمد
راز او کرد ناگهانی فاش بی اجازت میانه او باش
(سنایی، 1383: 113)

"شخصی گفت: این را قاضی ابو منصور هروی گفته است قاضی منصور پوشیده
گوید و تردّد آمیز باشد و متلّون اما منصور بر نتافت، پیدا و فاش گفت همه عالم اسیر قضا
اند و قضا اسیر شاهد، شاهد پیدا کند و پنهان ندارد." (مولانا، 1384: 159)

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد
(غزلیات حافظ، غزل 143)
اما مولانا خود نیز به مانند حلاج حیات خویش را در مرگ می بیند و عاشقانه و شادمانه
آن را در آغوش می گیرد "أَقْتُلُونِي يَا ثِقَاتِي إِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي"

هین مرا بگذار ای بگزیده دار تا رسن بازی کنم منصوروار
(مثنوی دفتر سوم، بیت 4215)

گر بریزد خون من آن دوست رو پای کوبان جان برافشانم بر او
آمودم مرگ من در زندگی است چون رهم زین زندگی پایندگی است
أَقْتُلُونِي أَقْتُلُونِي يَا ثِقَات اِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتاً فِی حَيَات
لِی حَبِيبٌ حُبٌّ يَشْوِي الْحِشَاء لَوْ يَشَا يَمْشِي عَلَى عَيْنِي مَشْي
چون که عاشق توبه کرد اکنون بترس کو چو عیاران کند بر دار درس
(همان: ابیات 3837-45)

کتاب " بدایه حال الحلاج و نهایتة " تألیف ابن باکویه ترجمه ای است از احوال کامل حسین بن منصور حلاج، در این کتاب ابن باکویه شیرازی نقل می‌کند که من این روایت (شرح احوال و اوضاع زندگانی حلاج) را از حمد پسر حلاج در شهر تستر شنیده ام. بر طبق این روایت حمد پسر منصور چنین می‌گوید: پدرم حسین پسر منصور در بیضاء به دنیا آمد وی در تستر پرورش یافت و دو سال در زمره شاگردان سهل بن عبدالله تستری تلمذ کرد سپس به بغداد رهسپار گردید، پیاده راه پیمود نخستین مرحله سفر وی رفتن از تستر به بصره بود پس از آن به بصره رخت بر بست و به جست و جوی عمرو بن عثمان مکی و جنید بن محمد برخاست پس از آن مادرم ام الحسین دختر ابو یعقوب الاقطع را به همسری گرفت عمرو بن عثمان از این ازدواج خشنود نبود و بر اثر آن میانه ابو یعقوب و او سخت به هم خورد سپس پدرم عزم زیارت مکه کرد و یک سال در این سفر سپری نمود بعد به بغداد باز آمد و به سراغ جنید رفت از او سوالی کرد و جنید هم پاسخی بدان نداد. پدرم از این حادثه رنجیده خاطر گشت با مادرم همراه شد و به تستر باز گشت و در آنجا دو سالی گذرانید، عمرو بن عثمان دمام در باره او نامه‌هایی به مردم خوزستان می‌نگاشت و او را به ارتکاب خطاهای خطیر متهم می‌کرد تا بدان جا که پدرم جامه صوفیان از تن به در آورد، سپس آهنگ سفر کرد و پنج سالی ما را رها نمود تا به خراسان و ماوراءالنهر و رود جیحون رفت از آنجا به سجستان و کرمان درآمد و از آن پس به فارس باز گشت و در ملا عام به سخن پرداخت و مردم را به خدای خواند سپس از فارس به جانب اهواز شد برای شنوندگانش در باب ضمائر آنان و آنچه در دلها داشتند سخن می‌راند و از آن پرده بر می‌گرفت لاجرم او را حلاج الاسرار خواندند، پس از آن آهنگ سفر بصره کرد چندگاهی در آنجا ماند، برای بار دوم به زیارت خانه خدا رفت. جمعی کثیر از بصره او را در این سفر همراهی کردند ابو یعقوب نهر جوری بر او رشک برد و همان تهمت‌هایی که می‌دانیم بر او زد.

پس از آن به بصره باز آمد یک ماه در آنجا درنگ کرد سپس به اهواز باز گشت آنگاه به همراهی مادرم به بغداد رفت یک سال در بغداد ماند بعد به یکی از مریدان خود گفت: پسرم حمد را نزد خود نگه بدار تا من باز آییم زیرا من خود باید به سرزمین کفر و بت پرستی بروم و مردم آن را به خدای جلّ جلاله دعوت کنم. او عزم سفر کرد تا به هندوستان رفت پس از آن بار دوم به خراسان و ماوراءالنهر و ترکستان و تا ماچین رسید

مردم را به خدا می‌خواند، از آن پس بار سوم به بیت الله الحرام مشرف شد و او دو سال در این سفر بود پس از باز گشت یکسره احوالش دگرگون شده بود در بغداد امارتی گرفت و برای خویش امارتی ساخت (ماسینیون، 1383: 24-26).

این داستان تمامی سفرهای منصور حلاج تا قبل از آغاز به دعوت و تبلیغ آشکارو عمومی او در بغداد است که از روایت حمد پسر حلاج تلخیص شد و عیناً در تذکره الاولیا نیز مذکور است. پس از آن بنا بر فتوای ابن داوود اصفهانی که از ظاهریه محسوب می‌شد باز داشت و محکوم شد ولی در سال (298 هجری ق) از زندان گریخت و در شوش پنهان شد اما دوباره دستگیر و برای محاکمه به بغداد ارجاع داده شد. داستان زندگی حلاج خود سفر نامه ای پر از حوادث و اتفاقات نادر و نقل کردنی است و در میان آنها انواع دواعی در سفرهای رایج صوفیه به چشم می‌خورد، اولین سفر او به بغداد جهت طلب علم و زیارت مشایخ نامدار، سفرهایش به حج و سفرهایی که به قصد تبلیغ و ارشاد انجام داد، همگی در تاریخ تصوف نمونه‌های بسیار دارند، اما با توجه به برخی از مراجع و اسانید چنین به نظر می‌رسد که بعضی از اسفار حلاج از انگیزه‌های سیاسی خالی نبوده است، در محاکمات منصور چند اتهام عمده بر او وارد بود، یکی دعوی الربوبیه و دعاوی او در باب اتحاد و حلول، دوم اتهام سحر و جادو که از سوی دختر ابو الحسن سامری که زوجه پسر حلاج بود به او وارد شد، سوم ارتباط او با باطنیان و قرمطیان و چهارم بی‌اعتنایی و خوار داشت او در باب شعائری چون حج، که این اتهامات تماماً به زمانی که منصور از جنید رنجیده خاطر شد و به تستر باز گشت مر بوط می‌شود چرا که پس از آن منصور حلاج سفری پنج ساله به نواحی مختلف فارس و خراسان کرد و نخستین دعوت و تبلیغ خود را آشکار کرد و در طی آن با اشخاص متعددی که مورد سوء ظن دولت بغداد بودند دیدار کرد.

در همین دوره داعیان باطنی در سراسر کشور حضور داشتند و به تبلیغ مشغول بودند و دیدار حلاج با اینان که منفور حکومت بودند می‌توانست از عوامل سوء ظن نسبت به حسین منصور باشد. "نهضت اجتماعی عظیم قرمطیان یا باطنیان به صورت حقیقی در نزد سنیان نوعی کیش خوارج است. شورش و عصیان است بر ضد قدرت حاکمه به نام عدالت اجتماعی به نام اعضای رنج کشیده امت به نام خیر و سعادت همگان" (همان: 1383: 83)

نقش و کارکرد سنت سیاحت در زندگی سه صوفی سیّاح (138-113) 131

مشابهت رموز و تمثیلات و تأویلات و آموزه‌های حلاج با داعیان باطنیه سبب مزید این اتهام می‌شد. حلاج بعد از اینکه از طرف بعضی صوفیه مانند عمرو بن عثمان مکی مورد تاخت و بی‌مهری قرار گرفت و خرقة و لباس صوفیان را از تن به در آورد دیگر با هیچ فرقه و مسلکی ارتباط نداشت "حسین منصور را پرسیدند که تو بر کدام مذهبی؟ گفت: "انا علی مذهب ربّی" گفت من بر مذهب خدا ام" (عین القضا، 1377: 22)

وی از طرف یاران تصوف خود نیز مهجور شد و در این استیصال و سرگردانی برای اثبات خویش به هر قوم و طریقتی متشبّث می‌شد. "آنچه مقدمه توقیف و حبس و محاکمه و عقوبت او را بعدها فراهم آورد بیشتر با فعالیت‌های این دوره از حیات او مربوط بود و با روایتی که وی در طی این دوران مسافرت داریم با فرقه‌ها و اشخاص مختلف یافت." (زرین کوب 1385: 136).

در این سال‌ها با افرادی همچون محمد رازی (پزشک نامدار)، سعید جنابی (قرمطی مشهور)، حاکم طالقان حسین بن علی مروودی ملاقات کرد "جوینی اشعری اعلام می‌دارد که حلاج در واقع در تو طئه ای کاملاً خیال پرستانه وارد شده بود که نظیر توطئه سابق میمون القداح برضد خلافت و علیه اسلام طرح ریزی شده بود" (ماسینیون، 1383: 91).

مرحله جدید زندگانی حلاج با آشکار کردن دعوت رسمی‌اش از فارس، شوشتر و اهواز آغاز شد و تا نواحی طالقان، اصفهان و قم کشیده شد. در بغداد به علت وجود جنید و یاران وی و دیگر مشایخ بزرگ صوفیه از یک طرف و مرکز قدرت سیاسی قرار گرفتن بغداد از طرف دیگر، توفیق چندانی نیافت. و پس از اینکه از اصفهان و قم به سبب تبلیغاتش اخراج شد رسالت خود را در خراسان و طالقان متمرکز کرد و طرفداران و مریدانی نیز برای خود یافت چنان که پس از محاکمه و اعدام وی آن نواحی دچار فتنه و آشوب شد. "می‌گویند که وی در آغاز دوره فعالیت خود به منظور گردآوری یارانی برای علویان به تبلیغ و موعظه پرداخت و در نتیجه مورد تعقیب قرار گرفت و در جبل بازداشت شد و تازیانه خورد" (همان: 91)

البته روایات در مورد حلاج آنقدر به غرض ورزی و جانب‌داری آمیخته شده است که دریافت حقیقت حال او به سادگی ممکن نمی‌باشد. به هر حال شباهت آموزه‌های حلاج با تأویلات باطنیه موجب شده بود که حلاج مورد سوءظن شدید قرار بگیرد و به عقاید

شیعیان و غلات که در جامعه آن زمان خطرناک به شمار می‌آمد متهم گردد، همین نکته سبب شده بود تا یاران و اخوان صوفی او از وی دوری کنند، پس حلاج برای تبلیغ و عقاید خود نیاز به یک پشتیبان قدرتمند داشت که او را از هر خطری مصون بدارد و ارتباط او با برخی از سران سیاسی و باطنی احتمالاً به همین دلیل بوده است. او در اصفهان بنا بر روایات با علی بن سهل اصفهانی مناظره کرد ولی او را از آنجا اخراج کردند اما در قم خود را وکیل امام غایب معرفی کرد و بنا بر تأویل یکی از آیات قرآن تعداد امامان را به عدد دوازده مختوم دانست، همین سخنان خشم امامیه را برانگیخت و سبب نفی و اخراج او را فراهم ساخت.

حلاج سفرهایی نیز در بعضی نواحی هند و چین کرده است که خود وی دلیل آن اسفار را دعوت و تبلیغ اهل کفر به اسلام بیان می‌کند. چنان که در شرح احوال او از قول ابن باکویه ذکر شد، اما در بسیاری از روایات دلیل سفر او آموختن سحر و جادو برای مسخر کردن قلوب مردم آمده است.

"شیخ ابو عبدالله خفیف می‌گوید: کی از این خفی اصطرابی شنیدم که از پدر خود حکایت کرد، کی: معتضد مرا به هند فرستاد به ایالت آن ناحیت و در کشتی نشستم و شخصی به رفاقت من افتاد کی او را حسین منصور می‌گفتند، و خلقی خوش داشت، چون به ساحل دریا رسیدیم و از کشتی به در آمدیم پیری دیدیم کی خانه در ساحل ساخته بود حسین از او سوال کرد کی این جا کسی هست کی از علم سحر خبر می‌داند آن پیر گروهه ریسمان داشت و به هوا بر انداخت و طرف ریسمان به دست حسین داد و آن گروهه ریسمان تافته گشت و مرد دست درش زد و به ریسمان بر دویدو به حسین گفت: از این جنس می‌خواهی گفت: بلی گفت: کی این شهر آکنده است به عالمان این علم، و مرا از وی مفارقت افتاد مدتها مدید بعد از آن چون به بغداد رسیدم شنیدم کی حسین دعوی کارهای عجیب می‌کند." (سیرت شیخ کبیر؟، ص: 100 و 99)

"ابو الحسن (المزین) چنان که سلمی ذکر می‌کند حکایت می‌کرد که حسین بن منصور را در یکی از سفرهایش دیدم به او گفتم: به کجا می‌روی؟ گفت: به هندوستان، تا سحر بیاموزم و از این راه مردم را خدای جلّ جلاله، بخوانم." (ماسینیون، 1383: 96)

کسانی که سعی در اثبات این عقیده داشتند از نکته ای مهم غافل ماندند و آن این است که تهمت سحر و جادو و شعبده بازی بر حلاج قبل از سفر او به هندوستان از سوی افرادی چون، عمرو بن عثمان مکی و ابو یعقوب نهرجوری بر او وارد شده بود و این تهمت مقدم بر تاریخ سفر اوبه سرزمین هندیان است.

هجویری با ردّ انتساب حسین منصور به سحر چنین می گوید: "و باز آنان که حال آن جوانمرد را به سحر منسوب کردند محال است از آنچه سحر اندر اصول سنت و جماعت حق است، چنانکه کرامت، و اظهار سحر اندر حال کمال کفر باشد و از آن کرامت اندر حال کمال، معرفت از آنچه یکی نتیجه سخط خداوند است - جلّ جلاله - و یکی قرینه رضای او و به اتفاق اهل بصیرت، از اهل سنت و جماعت، مسلمان ساحر نباشد و کافر مکرم نه، که اعداد مجتمع نشوند . و حسین - رضی الله عنه - تا بود اندر لباس صلاح بود از نمازهای نیکو و ذکر و مناجاتهای بسیار و روزه های پیوسته و تحمیدهای مهذب و اندر توحید نکته های لطیف". (هجویری، 1383: 231).

به هر حال بر اساس برخی روایات دلیل سفر حلاج به هند آموختن سحر و شعبده است، حتی اگر این مدعا صحیح باشد قصد حلاج از آن نشرو تبلیغ اسلام بوده است، این سفر بر عقاید عرفانی حلاج تاثیر بسیار داشت و بر خی از محققان به این نکته اشاره کرده اند که حلاج پس از سفر به هندوستان نظریه وحدت وجود را اظهار کرد "این مسافرت هند البته در عقاید عرفانی حلاج تاثیر داشت اما این تاثیر ظاهراً از مقوله تفکر و اعتبار بود نه از مقوله تعلم و اقتباس که بعضی محققان پنداشته اند." (زرین کوب، 1385: 137).

در زمینه تاثیر گذاری متقابل حلاج و عرفان هندی بر یکدیگر مطالب بسیاری نوشته شده است، تا حدی که رابینات تاگوراندیشمند نهان گرای متأخر را متأثر از عقاید حسین منصور دانسته اند .

با توجه به تشّت و تناقض اقوال و روایات در مورد حلاج که خود نشأت گرفته از تعصب و غرض ورزی برخی از نویسندگان است سخن گفتن درباره حسین منصورو نظر قطعی دادن در باره علل اسفار او بسیار دشوار است اما با در نظر گرفتن تعدادی از مدارک و اسانید سفرهای دوره دوم زندگی او از علل و انگیزه های سیاسی و اجتماعی خالی نبوده

است و چنان که ظن غالب محققان نیز چنان می‌نمایاند او برای مبارزه با نظام سیاسی حاکم بر جامعه تن به سفرهای بسیار سپرده است.

علی بن عثمان هجویری (متوفی ؟)

ابو الحسن علی بن عثمان جلابی هجویری غزنوی از بزرگان طایفه صوف پوشان و نقبای ایشان محسوب می‌شود و نامی مشهور در میان این قوم است، اما بر خلاف شهرت بسیار او در کتب تذکره از آغاز کار او نحوه معیشت و احوالات او سخنی به میان نرفته است. تنها و بهترین منبع شناخت او کتاب ارزشمندش کشف المحجوب است.

او در غزنه به دنیا آمده است و علوم متداول را در همان جا آموخته است پس از آن به رسم صوفیه سفری طولانی را آغاز کرده و مسقط الرأس را به شوق سیر آفاق و انفس رها کرده است. البته این ظاهر قضیه است ولیکن به نظر می‌رسد اقدام به سفر هجویری دلایل دیگری به غیر از علاقه او به سیر آفاق داشته باشد، به احتمال زیاد پدر هجویری از عاملان و خدمت گزاران دولت غزنویان بوده است چراکه ابو الفضل ختلی پیر و مقتدای هجویری در جایی از متن کتاب کشف المحجوب به علی بن عثمان لقب "عوان بچه" می‌دهد و می‌گوید: "چون حق - تعالی - خواهد که عنوان بچه ای را تاج کرامت بر سر خواهد نهاد وی را تو به دهد" (هجویری، 1383: 252)

و با آشفته شدن کار دولت غزنوی و کشته شدن سلطان مسعود (431-432) غزنین دیگر جای مناسبی برای اقامت او نبود و او می‌بایست برای عافیت و سلامت خود و در امان ماندن از اختلافات و درگیری‌های سیاسی و مذهبی غزنه را ترک می‌کرد.

در ابتدا مانند دیگر صوفیان راهی عراق شد و از شهرهای مرکزی ایران دیدار کرد، بنا بر قول خود او در کشف المحجوب در عراق به طلب دنیا رفت و می‌دانیم که در مسلک اهل صوف اگر سفر به طلب دنیا و تجارت منحصر باشد سفری مذموم به حساب می‌آید.

که با نامه ای از سوی پیری به خود می‌آید و به خراسان باز می‌گردد "وقتی من اندر دیار عراق اندر طلب دنیا و فنای آن ناباکی می‌کردم و اوام بسیار بر آمده بود ... سیدی از سادات به من نامه‌ای نبشت ... (همان: 508)

پس از آن به تر کستان می‌رود و در یکی از شهرهای فرغانه به نام ((اوزکند)) به دیدار یکی از مشایخ آنجا به نام "باب عمر" می‌شتابد تا به قول خود او: ((تا شیخ را ببینم به صورت و وی بر من نظری کند به شفقت)) (همان: 351)

اما شیخ که از پیران مقیم محسوب می‌شد و اقامت را بر سیاحت ترجیح می‌داد به او چنین گفت که: ((ای پسر سپردن مسافت کار کودکان است از پس این، زیارت به همت کن، که در حضور اشخاص هیچ چیز نبسته است)) (همان: 351)

پس از این دیدار باب عمر به مرو سفر کرد و در آنجا با احمد نجار سمرقندی دیدار کرد و او علی هجویری را در باب روزه نصیحت کرد.

در جایی دیگر او را در طوس می‌یابیم که به دیدار شیخ ابو القاسم کر گانی رفته است خود شیخ دلیل سفر را حل واقعه پیش آمده می‌گوید: "وقتی مرا واقعه ای افتاد و طریق حل آن بر من دشوار شد قصد شیخ ابوالقاسم گرگان کردم - رضی الله عنه - و وی به طوس بود ..." (همان: 350)

در ادامه او را در میهنه بر تربت ابو سعید ابو الخیر مشاهده می‌کنیم که در آنجا به تنها روی خود در سفرهایش اشاره می‌کند "وقتی به میهنه برسر تربت شیخ بو سعید - رحمه الله علیه - نشسته بودم، تنها، بر حکم عادت" (همان: 351)

وازمین میهنه که همراه پیرومراد خود شیخ ابو الفضل محمد بن حسن ختلی (ابو الفضل شامی) به شام رفت در بین این سیاحات بود که در آذربایجان با صوفیان و درویشانی دیدار کرد که خاطره آنان تا سالها در ذهن او باقی ماند، ولیکن پس از مدتی شیخ ختلی در بیت الجن دمشق از دنیا رفت و هجویری این بار تنها به سوی خراسان باز گشت و در این سفر بود که به بغداد و خوزستان با ابو جعفر صیدلانی و پیروان حلاج دیدار کرد "و من ابو جعفر صید لانی را با چهار هزار مرد اندر عراق پراکنده، که حالجیان بودند ..." (همان: 381)

بعد از آن که به خراسان رسید مدتی در نیشابور و طوس اقامت کرد ولی هر از چند گاهی برای حل واقعه خود به زیارت خاک ابا یزید به بسطام می‌رفت، اما در آنجا نیز نماند و سر آخر در لاهور اقامت گزید و کشف المحجوب کتاب مشهور خود را که حاصل سالها

سیاحت و سفر و تجربه و زیارت پیروان و صحبت اولیای الهی بود در لاهور نوشت و در همان خاک از دنیا رفت و به سفرهای سی ساله خود خاتمه بخشید.

نتیجه گیری

با بررسی همه جانبه زندگی این سه صوفی به طور اخص، چنین درمی یابیم که سفرهای ایشان تنها جنبه سنت صوفیانه نداشته است و از قبیل دیگر مستحسنان صوفیان محسوب نمی شده است و اندیشه و مقصود ایشان از سیاحت و سفر یک رویه و تک بعدی نبوده است و اغراض و اهداف خاصی آن سفرها را دنبال می کرده اند، و اصلی ترین انگیزه سفرها ایشان دگراندیشی، آزاد منشی و عدم سازگاری و مطابقت با شرایط خاص حاکم بر جامعه و ساختار سیاسی مسلط بر اجتماع بوده است، اینان یا مانند هجویری و ادهم از این اوضاع دشوار و جانفرسا گریزان می شدند و یا مانند منصور حلاج در صدد مبارزه با آن بر می آمدند و سفرهایشان برای تغییر دادن اوضاع و شرایط محیط مکدر و خفقان آور جامعه صورت می پذیرفت تا شاید طرحی نو بر اساس آرزوهای دورپرواز و آرمان گرایانه خویش در اندازند، سفرهای این سه صوفی نامبردار شاخصی روشن و مبین از احوال و شرایط جامعه عصر خویش و نمایانگر انگیزه و هدف بسیاری از صوفیان دیگر از پرداختن به سفرهای بسیار است.

نقش و کارکرد سنت سیاحت در زندگی سه صوفی سیاح (138-113) 137

کتاب نامه

- ابن الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمان، 1381. **تلبیس ابلیس**. ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چاپ دوم، تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
- بلخی، جلال‌الدین محمد بن محمد، 1378. **کلیات شمس**. با تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ____، ____، 1381. **مثنوی معنوی**. به کوشش رینولد نیکلسون، چاپ چهاردهم، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- تبریزی، شمس‌الدین محمد، 1372. **مقالات شمس**. به تصحیح محمد علی موحد، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
- جامی، نور‌الدین عبدالرحمان، 1382. **نفحات الانس من حضرات القدس**. تصحیح محمود عابدی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات اطلاعات.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد، 1379. **دیوان اشعار**. به تصحیح علامه قزوینی و قاسم غنی، به کوشش خلیل خطیب رهبر، چاپ بیست و هفتم، انتشارات صفی علی شاه.
- زرین کوب، عبدالحسین، 1382. **ارزش میراث صوفیه**. چاپ یازدهم، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ____، ____، 1385. **جست و جو در تصوف ایران**. چاپ هفتم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ____، ____، 1385. **دنباله جست و جو در تصوف**. چاپ ششم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سعدی شیرازی، مشرف‌الدین مصلح بن عبد الله، 1381. **غزلیات**. تصحیح محمد علی فروغی و توضیح از خلیل خطیب رهبر، چاپ ششم، تهران: انتشارات مهتاب.
- شیرازی، محمد معصوم (معصوم علی شاه)، 1382. **طرائق الحقایق**. به کوشش محمد جعفر محجوب، چاپ دوم، انتشارات سنایی.
- فردوسی توسی، ابوالقاسم منصور بن حسن، 1382. **شاهنامه**. به کوشش سعید حمیدیان، چاپ ششم، نشر قطره.

138 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

- عطار نیشابوری، فرید الدین محمد، 1384. **تذکره الاولیا**. تصحیح دکتر محمد استعلامی. چاپ پانزدهم، انتشارات زوار.
- غزالی طوسی، ابو حامد امام محمد، 1377. **احیاء علوم الدین**. ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم. چاپ دوم، انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزنوی، سدید الدین محمد، 1340. **مقامات ژنده پیل**. با تصحیح حشمت ا... موید سندنجدی. تهران، انتشارات بنگاه نشر و ترجمه.
- لاهیجی، شمس الدین محمد، 1381. **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**. به تصحیح محمد رضا برزگر خالقی و عفت کریاسی. چاپ چهارم، انتشارات زوار.
- ماسینیون، لویی، 1383. **مصائب حلاج**. ترجمه ضیا الدین دهشیری. چاپ اول، انتشارات جامی.
- مولف نا معلوم؟، **سیرت شیخ کبیر عبدا... خفیف**. (ترجمه فارسی از رکن الدین یحیی بن جنید الشیرازی) به تصحیح آنه ماری شیمیل و طاری. کتاب فروشی طهوری.
- هجویری، علی بن عثمان، 1383. **کشف المحجوب**. با مقدمه و تصحیح محمود عابدی. چاپ اول، انتشارات سروش.
- همدانی، عین القضاة عبدا... ابن ابی بکر، 1377. **تمهیدات**. تصحیح عفیف عسیران. چاپ پنجم، انتشارات منوچهری.