

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
سال هفتم، شماره دوم، پیاپی ۲۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ص ۱۴۰-۱۰۵

غربت‌اندیشی صوفیانه و بازتاب آن در شعر فارسی

سعید زهره‌وند*

چکیده

مفهوم غربت با اندیشه، احساس و رفتار آدمی درآمیخته است و در بسیاری از حوزه‌های فکری چون فلسفه، عرفان، انسان‌شناسی، روان‌شناسی، ادبیات و مانند آن مجال بروز یافته است. در تصوف و عرفان اسلامی نیز غربت، حضوری قابل اعتنا دارد و صاحب ابعاد معنایی و تفسیرهای گوناگون است. در این مقاله پس از مقدمه‌ای کوتاه درباره مفاهیم چندگانه غربت (سستی، مدرن و پسامدرن) و نگاهی کوتاه به مقوله غربت در فلسفه، علوم اجتماعی و روان‌شناسی، به بحث اصلی درباره غربت‌اندیشی صوفیانه تحت عناوینی چون «غربت روح در قالب»، «غربت انسان در دنیا»، «غربت عارف در میان اهل ظاهر» و «غربت در میان غیر اهل وطن» پرداخته می‌شود و با تمرکز بر اندیشه‌های مدون ابن عربی و برخی از بزرگان صوفیه و با استناد به پاره‌ای شواهد شعری، موارد ذیل تبیین می‌شود: ۱- غربت مفهومی است آزموده انسان. ۲- بیشتر عارفان به دلیل تأمل در ویژگی‌های روحی و روانی آدمی از چنین احساسی آگاهی داشته‌اند و برای آن ادله و تفاسیر گوناگونی ذکر کرده‌اند. ۳- غربت با مفاهیمی بنیادی چون فنا و سیر و سلوک، شهرت‌گریزی و گمنامی و مانند آن پیوستگی دارد. ۴- غربت صوفیانه با مفهوم سفر ارتباط دارد. ۵- غربت و غربت‌اندیشی رنگ و بویی ملامتی دارد و از اصول ملامتیان است.

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان zohrevand46z@gmail.com

تاریخ پذیرش ۱۳۹۲/۹/۳

تاریخ وصول ۱۳۹۱/۱۱/۲۴

واژه‌های کلیدی

غربت، عرفان، سفر، انسان، وطن، از خود بیگانگی.

۱- مقدمه

۱-۱- مدخل

غربت مفهوم و موضوعی انسانی است که با زندگانی و وجود آدمی درآمیخته است. همه ما در درازنای عمر خویش بارها با غربت و جلوه‌های آن دست و پنجه نرم کرده‌ایم و از آن رنجیده‌ایم یا بدان خوگر شده‌ایم اما آیا هیچ از خود پرسیده‌ایم که این حس چگونه حس است؟ منبع و سرچشمه آن کجاست و با کدام غریزه یا نمود فطری آدمی در پیوند است؟ پاسخ به این پرسش‌ها آسان نیست و تحقیقی دراز دامن می‌طلبد به ویژه که تنهایی و غربت در نگره‌ای کلی دارای دو قطب مثبت و منفی و دو مفهوم نسبتاً متناقض است. از یک سو نشان دهنده «بی نظیری» و «تفرید» است و از دیگر سو دربردارنده معنای «دور افتادگی» و «بیگانگی» و ناآشنایی است. مفهوم غربت در تاریخ اندیشه‌های آدمی از روزگاران بسیار دور تا زمان ما دگرگونی‌ها و فراز و فرودهای بسیار داشته است به ویژه غربت در ادوار فکری سنت، مدرنیته و پست‌مدرنیته مفاهیمی متفاوت و گاه متناقض داشته است.

در دنیای سنتی (پیشامدرن) مفهوم اساطیری، فلسفی و عرفانی (شهودی) غربت بیش از هر معنا یا مفهومی به چشم می‌آید. در اسطوره‌های ملل مختلف به ویژه در اسطوره آفرینش و ظهور بشر بر کره خاک یا اسطوره‌های بازگشت، گاه و بی گاه سخن از احساس تنهایی، سرگشتگی و وانهادگی در میان آمده و نمادهای اسطوره‌ای چندی به بیان آن اختصاص یافته است. میرچا الیاده بر آن است که انسان دوران اساطیری، به دنبال آن است تا همه ویژگی‌هایی که در عصر طلایی مینوی به واسطه هبوط از دست داده است، با خلسه شمنی بازسازی کند و از غربت و نوستالژی بهشت خلاصی یابد (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۶۷).

در فلسفه و حکمت قدیم، غربت عموماً در دو معنا به کار رفته است: غربت روح در عالم ناسوت و غربت فیلسوف در میان قومی جاهل و نادان. در فلسفه اسلامی و در پاره‌هایی از مصنفات و رساله‌های فلاسفه و حکیمان مسلمان، موضوع غربت روح و درد تنهایی آن در دنیای

خاکی مجال بروز یافته است و در آثاری چون رساله چهل و هشتم از رسایل اخوان‌الصفاء، رساله الطیر ابن سینا و قصه الغربة الغربیة سهروردی، به زبانی رمزی کوشش شده است تا اسارت روح در زندان ماده و عالم هیولانی بازگو شود. در معنای دوم که به جای غربت بیشتر از لفظ «توحد» استفاده می‌شود، کسانی چون فارابی غربت را عبارت از تنهایی نیک‌سرشتان در جمع دغلكاران دانسته‌اند (عنایت، ۱۳۴۶) و کسانی چون ابن باجه، انسان متوحد (غریب) را کسی شناخته‌اند که «از عقل خود پیروی می‌کند... و به ذات و هویت خود آگاهی دارد و به روشنی می‌داند که اندیشه‌اش بر اثر اتصال به عالم عقل کلی با اندیشه رایج در میان مردمان سازگار نیست... او در ظاهر یک شخص اجتماعی شناخته می‌شود ولی در همان حال متوحد و تنهاست... فیلسوف متوحد در درون خود به نوعی مدینه فاضله می‌رسد که همه ارزش‌های والا و متعالی انسانی در آن تحقق می‌یابد ولی وقتی به ظاهر امور می‌نگرد و اثری از آثار آن مدینه فاضله را در میان مردم زمان خود نمی‌یابد، ندای ناامیدی سر می‌دهد و برای رهایی از این وضع اسفبار دوباره به کنج تنهایی خود باز می‌گردد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۲/۲۰۰-۱۹۹). برای تفصیل این معنا از غربت، می‌توان به پژوهش گرانسنگ محمد ابراهیم القیومی با عنوان «ابن باجة و فلسفة الإغتراب» مراجعه کرد.

غربت در معنای عرفانی‌اش، مفهومی گسترده‌تر و ویژه‌تر دارد و عارفان در بسیاری از مواضع فکری و مواقع عملی خود، از غم غربت یاد کرده‌اند و آن را بسان موضوعی فراگیر در بن مایه اندیشه‌های بنیادین خود به کار بسته‌اند و آن را در پس زمینه تجربه‌های عارفانه خویش ملاحظه کرده‌اند که تفصیل آن به قدر توان در این نوشتار خواهد آمد.

غربت در دنیای مدرن بیشتر ناشی از اندیشه‌های مادی و قطع تعلق از جهان ماورای طبیعت است که منجر به فردگرایی لجام گسیخته و عقلانیت مدرن، علم‌گرایی صرف و تجربه محوری شد و در نتیجه وجه انکار ناپذیری از وجود آدمی معطل ماند. انسان مدرن نه تنها از خاطرات ازلی و رؤیای جهان مینوی دور افتاد بلکه از پیوند با روح حاکم بر طبیعت نیز بی بهره گردید و در غربتی مضاعف گرفتار آمد. این در حالی است که در دنیای انسان باستانی (بدوی) هر چیزی روحی داشت و روح انسانی یا روح ناخودآگاه جمعی او با روح طبیعت دمساز بود لیکن جای دریغ است که انسان منفرد و منزوی مدرن فاقد چنین انس و الفتی است (یونگ، ۱۳۸۵: ۱۶۵) و روح فردی و اجتماعی او دچار دو گونه غم

غربت است: غم از خود بیگانگی و غم غربت یا نوستالژی.

از خود بیگانگی (Alienation): دنیای مدرن با پدیده بغرنجی چون الیناسیون روبه‌روست. این اصطلاح که در زبان فارسی بیشتر به «از خود بیگانگی»، «بی‌خویشی» یا «ناخویشتنی» ترجمه شده است (دریابندری، ۱۳۶۹: ۱). از جمله مهم‌ترین مسائل انسان‌شناختی است که در حوزه‌های گوناگون علوم انسانی مانند فلسفه، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و مانند آن به کار رفته است. وجه فلسفی از خود بیگانگی با آرای کسانی چون مارکس و هگل درآمیخته است. هگل بر آن است که روح (جوهر) در جهان عینیات به سبب عدم سنخیت دچار از خود بیگانگی می‌شود (بشیریه، ۱۳۸۴: ۱۴۹). در نگاه وی مقاومت روابط تولید در مقابل نیروهای تولید، موجب از خود بیگانگی انسان در فرآیند کار اجتماعی می‌گردد (بشیریه، ۱۳۸۴: ۱۲۸). مارکس هم الیناسیون را در معنای «بیگانگی» و «بیگانه بودن با خویش» به کار می‌برد و آن را حاصل بیگانگی انسان با طبیعت، خویشتن انسانی، کار و محصول کار خود می‌داند (مارکس، ۱۳۸۷: ۱۲۹-۱۳۰). در نظر مارکس، الیناسیون نوعی بیماری است که سبب فرومایگی شخصیت و تهی کردن انسان از انسانیت خویش می‌شود (فراستخواه، ۱۳۸۷).

الیناسیون در وجه جامعه‌شناختی بیشتر با آرای ماکس وبر، لوکاخ و مانهایم شناخته می‌شود. وبر بروکراسی را با همه مزایایی که در عقلانی‌سازی زندگی مدرن دارد، نقطه آغازی برای از خود بیگانگی انسان امروز به شمار می‌آورد (فراستخواه، ۱۳۸۷). لوکاخ هم با پیش‌فرض‌های هگلی الیناسیون را فرآیندی تاریخی - اجتماعی تلقی می‌کند. نظریه مانهایم تلفیقی از آرای مارکس و وبر است. به عقیده او انسان «کار» را تولید می‌کند ولی دیری نمی‌پاید که «کارها»ی او با قوانین ویژه خود حاکمیت می‌یابند و طی فرآیندی تاریخی، وقتی این «کارها» به انسان‌های دیگر منتقل می‌شوند، میان تولیدکننده و ابژه‌ها (اشیا و کارها) گسستی به وجود می‌آید. تکرار این فرآیند، در نهایت منجر به بیگانگی کارها از آفرینندگانشان می‌شود (فراستخواه، ۱۳۸۷). افزون بر این، در روان‌شناسی اجتماعی آرای فراوان دیگری نیز وجود دارد که سی‌من آنها را در پنج گروه جمع‌بندی کرده است: از خود بیگانگی در معنایی چون: ناتوانی (که ناشی از شرایط زندگی کارگران در جامعه سرمایه‌داری است) (مارکس و وبر)؛ بی‌معنایی (این معنا بر پایه شعور مشخص در فهم رویدادهایی است که او در آن رویدادها شرکت دارد) (آدورنو و مانهایم)؛ بی‌هنجاری (دورکیم و کیت اسمیت

و مرتون)؛ انزوا (جدا شدن روشنفکران از فرهنگ عامه) (مرتون) و از خود غریبگی (غربت از خویشتن) (فروم و سی رایت میلز) (کوزر، ۱۳۷۷: ۴۱۶-۴۰۹).

نوستالژی: واژه نوستالژی *nostalgia* از ترکیب دو واژه یونانی *nostos* به معنی بازگشت به خانه و *algia* به معنی «درد» ساخته شده است. این واژه را نخستین بار یوهانس هوفر، پزشکی سوئسی وضع کرد و برای توصیف حالات روحی دو تن از بیماران خود به کار برد. نوستالژی در روان‌پزشکی به معنای «حسرت گذشته»؛ یا «غم غربت» آمده است. در لغت‌نامه آکسفورد (۲۰۰۰: ۷۸۹) این واژه به معنای «احساسی تلخ و شیرین از گذشته‌ای شاد در زندگی» قلمداد شده است. به بیان دیگر، نوستالژی بازگشتی دردناک به جانب مقصد و تمنایی پرسوز و گداز نسبت به چیزی است که در زمان و مکانی دور از دسترسی قرار گرفته است.

این اصطلاح به زودی در دیگر دانش‌ها به ویژه فلسفه و علوم اجتماعی هم به کار رفت. روسو بر آن است که یک ملودی می‌تواند به صورت همه‌گیر، برانگیزاننده میل شدید بازگشت نوستالژی (در میان سربازان) شود. کانت هم بر این باور بود که نوستالژی، بیماری ناشی از تبعید نیست بلکه فقر مسبب آن است و دارایی و موفقیت‌های اجتماعی می‌تواند آن را از بین ببرد. نیچه در کتاب سوم «چنین گفت زرتشت» از دو عنوان «امید بزرگ» و «درد غربت بزرگ» سخن می‌گوید و به زبان تمثیل بر آن است که احساس غربت است که انگیزه امیدواری بزرگ زرتشت می‌شود (نیچه، ۱۳۸۴: ۱۳۰).

وقتی انسان مدرن خدا را از زندگی و جهان خود بیرون می‌کند، دیگر نظم جامعه را حاصل اراده خداوند نمی‌داند بلکه آن را نتیجه تصادف و تلاش انسانی خود به شمار می‌آورد. در نظر اریک فروم این وضعیت انسان مدرن را دچار احساس هراسی دائمی می‌کند که از آن حس نوستالژیک نظم گذشته متولد می‌شود. انسان مدرن برخلاف انسان سنتی که مرکز هستی را در عالم مقدس اسطوره یا دین قرار می‌دهد، آن را به جای دیگری در ذهن (عقلانیت مدرن) و روابط (شخصی) خود منتقل کرده است. از این رو وقتی ناگهان به خود و تنهایی خود نظر می‌افکند و نسبت به آن مکان‌ها احساس دوری و غربت می‌کند، دچار حس نوستالژی می‌شود.

با آن که برخی از اندیشمندان پست مدرن از نوستالژی کل‌گرایی گذشته روی گردان بودند و این احساس را پوچ دانسته‌اند (لیوتار، ۱۳۸۴: ۱۹۹) نمی‌توان از ژرفای چند لایه غربت پست مدرن

غافل شد. غربت در اندیشه‌های پسامدرن به ماجرای هویت چندپاره و متکثر آدمی برگشت دارد. اگر در جهان کهن، اسطوره‌ها و اندیشه‌های دینی و عرفانی نظم دهنده به درون و بیرون آدمی بودند و هویتی مشخص را برای او تعریف می‌کردند و در دنیای مدرن ذهنیت و عقلانیت مدرن راهبر آدمی به شمار می‌آمدند، در فضای پست مدرن، هویت آدمی بازیچه غول‌های رسانه‌ای و تبلیغاتی است و هویت لغزان و لرزانی را برای او رقم می‌زنند و غربت و سرگردانی او را در میان این همه نقش‌های متکثر دروغین یا عاریتی فراهم می‌آورد (وارد، ۱۳۸۴: ۱۶۳). در جهان فرامدرن، غربت انسان از انسان بر غربت انسان از جهان مینوی و عالم طبیعت افزوده می‌شود و غریبانه‌ترین وضعیت را برای او رقم می‌زند.

۲-۱- بیان مسأله

غربت در لغت به معنای اغتراب و دوری از وطن مألوف آمده است و بعضاً نیز به مفهوم «تنهایی»، «بیگانگی» و «بی‌کسی» به‌کار رفته است اما مفهوم اصطلاحی آن بسیار گسترده‌تر و قابل تأمل-تراست. مفهوم غربت بن‌مایه بسیاری از اندیشه‌های عرفانی در نزد ملل و نحل مختلف است. در اندیشه‌های عارفان و صوفیان مسلمان نیز توجه به این پدیده انسانی به قدری است که می‌توان مدعی شد نقش و نشانی از آن در بیشتر مبانی نظری و عملی اهل عرفان دیده می‌شود. در این مقاله، مسأله اصلی پژوهش آن است که با توجه به شواهد و قراین متنی آشکار شود که اولاً معنای مصطلح غربت از دید صوفیان و عارفان مسلمان چیست و مهم‌ترین رویکردهایی که به این اصطلاح شده کدام است. ثانیاً در چهارچوب اندیشه‌های نظری و سلوک عملی آنان نقش غربت چیست و از چه اهمیتی برخوردار است. بدیهی است که در این نوشتار، اثبات کمی توجه شاعران عارف مشرب به موضوع غربت در مد نظر نیست بلکه هدف آن است که با استناد به نمونه‌هایی اندک از شاعرانی شناخته‌شده‌تر، چگونگی نگاه عرفانی این دسته از شاعران به غربت نشان داده شود.

۳-۱- پیشینه تحقیق

نگارنده پس از استقصا در منابع کتابخانه‌ای و جستجو در فضای مجازی، نوشته یا مقاله مستقلی

نیافت که به تحقیق درباره مفهوم غربت از ابعاد مختلف پرداخته باشد و میان نظریات عارفان و صوفیان با مشرب‌های مختلف به مقایسه‌ای هرچند اندک دست زده باشد. تنها آنچه پیش از این درباره غربت آمده بود، به صورت پراکنده در آثار اهل عرفان و صوفیه بوده است. با این همه ناگفته نماند که در مجله مطالعات زبان فرانسه، شماره ۳ بهار و تابستان ۱۳۹۰، مقاله‌ای به زبان فرانسوی با عنوان «درد غربت در این دنیا: عصاره عشق عرفان ایرانی» به نام کلر کپلر دیده شد که نگاه محدودی به مفهوم غربت عارفانه در دنیا دارد.

۲- غربت‌اندیشی صوفیانه

غربت یکی از خصلت‌های هشتگانه تصوف است (هجویری، ۱۳۷۶: ۴۳-۴۱) و دارای مفهومی فراگیر است که در ارتباط با پاره‌ای از اندیشه‌های بنیادین عرفانی معنایی ویژه و قابل اعتنا دارد. این اصطلاح در زبان عرفا و صوفیه مانند بیشتر مفاهیم ذوقی و مواجید درونی، معانی مختلف و بعضاً متناقضی دارد زیرا آنان به فراخور حال و مقام خویش از «غربت» تعاریف مختلفی به دست داده‌اند و از اقسام و درجات آن سخن گفته‌اند.

روز بهان بقلی، غربت را «غیبت روح در ازل» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۶۳۴) می‌داند و بر آن است که غربت عارف عبارت از سیر اوست در صفات تا از حضرت ذات اقتباس انوار کند و در هر انتقال از صفتی به صفت دیگر برای او غربتی دیگر است (روزبهان بقلی، ۱۹۷۳: ۱۴۴). شاه نعمت‌الله ولی، غربت را در بدایات، عبارت از رفتن از مألوفات و اغتراب از عادات دانسته است و در نهایت، آن را در معنی «اغتراب از خلقیت به فنا، رسم در حقیقت» می‌خواند (نعمت‌الله ولی، ۱۳۵۷: ۱۸۴/۴)؛ یعنی غربت صوفی در نهایت وقتی است که با تحقق به مقام فنا، از مقام خلقیت و تعیین دور شده باشد.

در کلمات قصار باباطاهر نیز در دو موضع، دو تعبیر نسبتاً مختلف به دست داده شده است: یک بار حقیقت غربت عبارت از رجوع کردن به حق دانسته شده است بدون آن که طریق خاصی پیموده شود و دیگر بار گفته شده که غربت گم کردن چیزی است که موجب تسلی است (سلطان محمد، ۱۳۸۱: ۷۳۰-۷۲۹). خواجه عبدالله انصاری، در منازل السائرین و در رساله صد میدان، از غربت تعریف و تقسیمی در خور توجه ارائه کرده است. او در منازل السائرین غربت و اغتراب را معادل

معنای «انفراد» آورده و برای غربت، قائل به سه درجه شده است (انصاری، ۱۹۶۶: ۳۸). بنا بر این تقسیم بندی، اولین درجه غربت، دوری از وطن و سرزمین مادری است که به حکم حدیث نبوی «مَنْ مَاتَ غَرِيبًا مَاتَ شَهِيدًا» مرگ، این درجه از غربت برابر با شهادت قرار می‌گیرد. درجه دوم، «غربت حال است و آن حالت مرد صالحی است که در روزگاری فاسد و در میان قومی فاسق گرفتار شده و یا حالت عالم صدیقی است که دچار مردمانی جاهل و منافق پیشه شده باشد (تلمسانی، ۱۳۸۷: ۴۸۸)؛ اما درجه سوم غربت، «غربت همت» است که غربت طلب حق و غربت عارفان است چه آن که عارف در این مرتبه از غربت در کنار شاهدش غریب است و علم شهودی او از ادراک معشوق وی سخت در غربت. پس غربت عارف، غربت غریب است زیرا او غریب دنیا و آخرت است (تلمسانی، ۱۳۸۷: ۴۹۲).

عبدالرزاق کاشانی در مصطلحات صوفیه، معنای غربت را در اطوار و حالات مختلف شرح داده است. وی غربت را در «ولایات» عبارت از همتی دانسته که به ذات احدیت تعلق دارد و از آن به غربت عارف تعبیر کرده است. در «بدایات» غربت را دوری از مألوفات و جدایی از عادات به شمار آورده همان طور که در «ابواب» آن را عبارت از انقطاع از خواسته‌های دنیا و خوشی‌های آن و نیز صرف همت از تعلق به شهوات و لذت‌های این جهانی دانسته است (عبدالرزاق کاشانی، ۱۹۹۳: ۳۳۷). از نظر کاشانی، غربت در «معاملات» عبارت از عزلت‌گزینی از خلق و خلوت با حق است و در «اخلاق» بریدن از اهل بطالت و دور شدن از صفات نفسانی با تخلق به اخلاق الهی. کاشانی غربت را در «اصول» توجید وجد و در «اودیه» دوری از وحشت نادانی و تاریکی نفس از طریق نورانیت قدسی می‌داند. او بر آن است که غربت در «احوال»، هجرانی است که محبوب از روی لطف و عشق بر عاشق ایثار می‌کند یا روی برتافتنی خشمگینانه است که با جور و جفا، بر وی روا می‌دارد. اما غربت در «حقایق»، انفصال از هر دو جهان و اتصال به «عین» عیان است. چنان که مآلاً در «نهایات» نیز، غربت اغتراب از هر آفریده‌ای است؛ از آن روی که با فنای حدود و رسوم در حقیقت محو و مستغرق می‌شود (عبدالرزاق کاشانی، ۱۹۹۳: ۳۳۸).

گذشته از این گونه تعاریف و تقسیم‌بندی‌ها که اندک هم نیست، عمده‌ترین مباحثی که درباره «غربت» از قول یا قلم صوفیه نقل شده است، با یک بررسی اجمالی تحت چهار عنوان کلی قابل طرح و بررسی است. لذا بحث حاضر زیر عنوان‌های چهارگانه: غربت روح در قالب، غربت انسان

در دنیا، غربت عارف در میان اهل ظاهر و غربت صوفی در میان غیر اهل وطن پی گرفته می شود.

۲-۱- غربت روح در قالب

صوفیه و گاه اهل حکمت^۱ معتقدند که روح به هنگام تعلق به بدن، به سبب عدم سنخیت با عالم جسمانیت و نیز به دلیل نامأنوس بودن روح با قالب خاکی و محدودیت تنگجای بدن، دچار غم غربت می گردد و به اقتضای «الغریبُ مُسْتَوْحِش» در «ظلمت آباد وطن» به وحشت و دردی جانکاه گرفتار می شود. نجم رازی در مرصاد العباد، از این ابتلای روح سخن می گوید:

«چون روح به قالب آدم در آمد، در حال گرد جملگی ممالک بدن برگشت. خانه ای بس ظلمانی و با وحشت یافت. بنای آن بر چهار اصل متضاد نهاد، دانست که آن را بقایی نباشد. خانه ای تنگ و تاریک دید چندین هزار حشرات و موزیات... هر یک بدو حملتی بردند و از هر جانب زخمی زدند... و نفس سگ صفت غریب دشمنی آغاز نهاد» (نجم الدین رازی، ۱۳۶۶: ۸۹-۸۸).

بنا بر این، غربت روح در قالب جسمانی بیش از هر چیز مولود ناسازگاری و عدم سنخیتی بود که در میان عوالم این دو وجود داشت، به گونه‌ای که یکی از «أعلیٰ علّین» بود و با اضافه «وَنَفَحْتُ فِیهِ مِنْ رُوْحِی» (حجر، ۲۹) از عالم امر آمده بود و آن دیگری روی در عالم خلق داشت و از درکه «اسفل سافلین» بود. از یک سو لطافت و بساطت بود و تجرید و از سوی دیگر کثافت بود و غبار ترکیب. سنایی در حدیقه می گوید:

روح انسان عجایی است عظیم	آدم از روح یافت این تعظیم
بُلعجب روح، روح انسانی است	که در این دیوخانه زندانی است
	(سنایی، ۱۳۵۹: ۳۸۲)

مولانا نیز غربت روح را در میان اجزای فرشی خود طی گفتگویی خواندنی یادآور شده است:

گوید ای اجزای پست فرشی ام	غربت من تلخ تر من عرشی ام
میل تن در سبزه و آب روان	زان بود که اصل آن آمد ز آن
میل جان اندر حیات و در حی است	زانکه جان لامکان اصل وی است
میل جان در حکمت است و در علوم	میل تن در باغ و راغ است و کروم
میل جان اندر ترقی و شرف	میل تن در کسب اسباب علف
میل و عشق آن شرف هم سوی جان	زین یحبّ را و یُحِبُّون را بخوان
	(مولوی، ۱۳۷۳: ۲/۲۵۳)

لذا از این رهگذر، روح معذب به عذاب «صحبتِ ناجنسی» چون کالبد عنصری شده بود و در سراچه ترکیب، تخته بند تن. حافظ می‌گوید:

چاک خواهم زدن این دلق ریایی چه کنم روح را صحبت ناجنس عذابی است الیم
(حافظ، ۱۳۶۷: ۱۴۵)

اما قوی‌ترین سبب آزدگی و غربت روح در این میان، غمی بود که به جهت جدایی از وطن اصلی یعنی جوار قرب حضرت رب العالمین بر وی عارض شده بود که برای همیشه وی را به شکایت از جدایی‌ها و می‌داشت:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند وز جدایی‌ها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا بیریده‌اند از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراغ تا بگویم شرح درد اشتیاق
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳/۱)

اهل عرفان برای نمایاندن غربت روح در غالب و عدم سنخیت میان این دو، از رمزها و تمثیل‌هایی متعدد و متنوع سود برده‌اند. گاهی جان را به یوسف و تن را به چاه مانند کرده‌اند و گاهی جان را نور و تن را ظلمت آباد دانسته‌اند و در برخی مواضع نیز روح را چون زندانی و تن را به مثابه زندان و حبسگاه او تلقی کرده‌اند. اما مشهورترین حکایت، داستان مرغ و قفس است. در این تمثیل، روح قدسی که در گلشن قدس طیران دارد، بنابر حکمت بالغه حق «چند روزی در قفس تن» که «سزاوار مرغ خوش الحانی چون او نیست» محبوس می‌گردد:

مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم
ای خوش آن روز که پرواز کنم تا بر دوست به هوای سر کویش پر و بالی بزنم
(مولوی، ۱۳۳۸: ۳۲۷)

علاوه بر این مولانا در داستان طوطی و بازرگان نیز همین نکته را یادآور می‌شود و در پایان قصه، وقتی به برخی از رموز داستان اشاره می‌کند، بر این است که «طوطی جان»-که به تعبیر وی آغازش پیش از آغاز وجود بوده است-^۳ در قفس تن و شهوات و آرزوهای نفسانی اسیر شده و در اسارت و غربت به یاد هندوستان لامکان چنان زار می‌گیرد که از زاری او غلغله در هفت گردون می‌افتد.^۴ مولانا در مقام نتیجه‌گیری از این تمثیل، تنها طریق خلاصی روح را از قفس تن و تعلقات

جسمانی - چنان که طوطی آموخته بود- در موت ارادی می‌بیند و می‌گوید:

از بیان حال خودمان ده نصیب	روی بالا کرد و گفت ای عندلیب
که رها کن لطف آواز و وداد	گفت طوطی کو به فعلم پند داد
خویشتن مرده پی این پند کرد	ز آن که آوازت تو را در بند کرد
مرده شو چون من که تا یابی خلاص	یعنی ای مطرب شده با عام و خاص

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۱۱/۱)

۲-۲- غربت انسان در دنیا

در داستان آفرینش آدم (ع) پس از تسویه قالب خاکی و دمیدن روح در آن و بعد از آن که خدا حوا را برای مؤانست و مصاحبت آدم آفرید، به آدم و حوا خطاب رسید که «يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَ كُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا» (بقره، ۳۵)؛ یعنی در بهشت رضوان من روید و ساکن بنشینید و هر چه می‌خواهید از انعام من بهره مند گردید اما زنهار که به شجره ممنوعه نزدیک نشوید. چون آدم و حوا به تلبیس ابلیس گرفتار شدند و عتاب «إِهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا» در رسید، در غریستان زمین و در وحشت سرای سراندیب، از یار و پیوند گسسته، به رنج و غربتی مضاعف گرفتار شدند و داستان طولانی فراق و اندوه همیشگی غربت، آغازی دوباره یافت.

غربت آدمی در دنیا نیز از همان جا سرچشمه می‌گیرد که روح با عالم ماده سخت نامتجانس و ناسازگار است. دنیا به سبب آن که در آذنی مراتب دارای تضاد و جنگی درونی است و چنین جنگ‌هایی سنگ نخستین بنای آن است، در معرض انحلال و فنا قرار دارد اما گوهر جان که به قول مولوی ورای فصل‌ها^۹ و از ترکیب اضداد مبراست، نشان ابدیت و بقا دارد. از این جاست که میان فانی و باقی مجانست و آشنایی چندانی نیست و این دو سخت با یکدیگر بیگانه‌اند. پس آدمی با چنین گوهر نفیسی در خاکدان دنیا غریبانه روزگار می‌گذراند و در اشتیاق وصول به سرمنزله حقیقی خود، هر دم «با غمی که به مبارک بادش می‌آید» دست و پنجه نرم می‌کند و به زبان حال می‌گوید:

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق	که در این دامگه حادثه چون افتادم
من ملک بودم و فردوس برین جایم بود	آدم آورد در این دیر خراب آبادم

(حافظ، ۱۳۶۷: ۹۸)

از «خراب آباد» دنیا و «غریبستان جان» جز پریشانی و تفرقه چیزی نمی‌زاید و برای آدمی، «میهمانی خاک» حاصلی غیر از خاک نشینی و بیچارگی ندارد. حتی ناله های جانسوز و دردمندانه عارفان راستین هم از همین پریشانی است و شکایت از او نیز جز از فراق «مقام جمعیت» نمی‌تواند بود. لذا پیران راه شناسی چون مولوی چاره خلاصی جان از زندان دنیا را در آن می‌بینند که وی از دل بستگی بدان جا و از توقف در آن مقام اجتناب کند و با ترک تعلقات جسمانی، راه سلوک حقیقت را در پیش گیرد:

جانا به غریبستان چندین به چه می‌مانی باز آ تو از این غربت تا چند پریشانی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲/۱۷۳)

یا در جایی دیگر با توصیه به ترک تعلقات قالب (=مهمان) و نیز دست افشاندن از دنیا (=مهماندار) می‌گوید:

در غریبستان جان تا کی شوی مهمان خاک خاک اندر چشم این مهمان و مهماندار زن
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴/۲۱۱)

پس به همین سبب است که روح، بعد از رسیدن به مقام فنا و خروج از تعینات و تعلقات دنیایی، دیگر سر بازگشت به «دار الغربه» دنیا را نخواهد داشت و بدان کمتر رغبتی نشان نخواهد داد. ابن فارض مصری، شاعر عارف مشرب، در این باره می‌گوید:

فَلَوْ لَفَنَّا يَ مِنْ فَنَائِكَ رُدَّ لِي فُوَادِي لَمْ يَرْغَبْ إِلَى دَارِ غُرْبَةٍ
(ابن فارض، ۱۹۸۷: ۴۴)

یعنی «اگر به سبب فنای من، دلم از درگاه تو به من بازگردانده شود، دیگر دل من به غریبستان مراتب و تعینات رغبت نمی‌کند».

البته بدیهی است که آدمی را به خواری به غربتکده دنیا فرو نیفکنده و از خطاب «إهبطوا منها جميعاً» حکمتی در کار بوده است و آن این که آدمی در این مرحله با محک امتحان، اندازه همت خویش را فراخور مقام خلیفگی‌اش بنمایاند و در وصول به دولت عشق و معرفت (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۶: ۱۱۱ و ۱۲۵) که به اقتضای «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاریات، ۵۶) منتهای غرض آفرینش است، از هیچ کوششی فروگذار نکند زیرا به قول سنایی، آب غربت، جان پرور و کمال آفرین است:

پدر اولت غریبی کرد
تا غریبی نکرد مرد نگشت

ز آب غربت روان جان پرورد
آمد از کاخ و سایه تا بر دشت

(سنایی، ۱۳۵۹: ۴۷۷)

حتی مولوی، مطلق درد کشیدن و گریستن را که لازمه توبه و اعترافِ «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا» است، غایت هبوط می‌داند و می‌گوید:

ز آن که آدم زان عتاب از اشک رست
بهر گریه آمد آدم بر زمین

اشک تر باشد دم توبه‌پرست
تا بود گریان و نالان و حزین

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۰۰/۱)

از این رو، به اعتقاد اهل عرفان دنیا به حکم «الدُّنْيَا مَزْرَعَةُ الْآخِرَةِ» نه تنها به خودی خود منفور نیست بلکه محکی است برای آخرت و میزانی است برای سنجش نیک و بد. آن‌ها در باب «حقیقت دنیا» بی هیچ داوری خاص - مثبت یا منفی - بر آنند که:

«دنیا خُمی است میان ازل و ابد آمده و در این خم جمله رنگ‌ها پیدا آمده است. سعادت از دنیا و قالب ظاهر شد و شقاوت نیز همچنین و اگر نه در فطرت، همه یکسان بودند. تفاوت از حقیقت نیامد، مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ بَلْكَهْ مِنْ قَوْلِ الْوَالِدِ وَ قَالِبِ الْأَمْرِ» (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۳: ۲۳۸).

با این همه، تنها چیزی که دنیا را نزد صاحبان معرفت مذموم و بی قدر جلوه می‌دهد، مشارکتی است که شیطان و دیو نفس در کار دنیا دارند و از طعمه لذات این جهانی دامی برای انسان می‌گسترند و حجاب راه او می‌شوند. عطار نیشابوری در آن جا که گفته است:

گُلخن دنیا که زندان آمده است
سر به سر اقطاع شیطان آمده است

(عطار، ۱۳۸۳: ۱۱۳)

به همین نکته اشاره دارد. وی در ادامه، ضمن بیان حکایتی کوتاه و دلنشینی، تفسیر آیه «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأَعُوْبُهُمْ أَجْمَعِينَ أَلَا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلِصِينَ» (ص، ۸۲) را که رمز اغوا پذیری آدمی‌زاده را با خود دارد، به شیوایی هر چه تمام‌تر بیان می‌دارد و می‌گوید:

غافلی شد پیش آن صاحب چله	کرد از ابلیس بسیاری گله
گفت ابلیسم زد از تلییس راه	کرد دین بر من به طراری، تباہ
مرد گفتش ای جوانمرد عزیز	آمده بُد پیش از این ابلیس نیز
مُشتکی بود از تو و آزرده بود	خاک از ظلم تو بر سرکرده بود
گفت: دنیا جمله اقطاع من است	مرد من نیست آن که دنیا دشمن است
تو بگو او را که عزم راه کن	دست از دنیای من کوتاه کن
من به دینش می‌کنم آهنگ سخت	ز آن که در دنیای من زد چنگ سخت
هر که بیرون شد ز اقطاعم تمام	نیست با او هیچ کارم والسلام

(عطار، ۱۳۸۳: ۱۱۳)

گذشته از این، اساساً عرفا برای دنیا تعریف ماهوی دیگر به دست می‌دهند و معتقدند که مقصود از دنیا صرف نعمت‌های الوان دنیایی که مطابق نصّ شریف، تفضل حقّند نیست بلکه چنان که پیر هرات می‌گوید: «دنیا آن است که آدمی را از او محجوب کند» (انصاری، ۱۳۶۸: ۵۱۹) یا دنیا عبارت از هر چیزی است که به تمایلات نفسانی نزدیک باشد. در این باره شاید تعبیری که مولانا به دست می‌دهد زیباتر و ساده‌تر باشد. او ضمن آن که به زندان بودن دنیا اشاره دارد، از چپستی آن نیز سخن به میان می‌آورد و می‌گوید:

این جهان زندان و ما زندانیان	حفره کن زندان و خود را وارهان
چيست دنیا؟ از خدا غافل بُدن	نی قماش و نقره و میزان و زن

(مولوی، ۱۳۷۳: ۶۱/۱)

غفلت از خدا و نسیان او، نخستین بار آدمی را مطرود بهشت قربت گردانید و وی را به غریبی افکند و در این غریبستان چون فراموشی و غفلت (=دنیا) از نهاد وی رخت برنبندد، جز «غریبی ابد» که فرجامی سخت ناخوب است حاصلی از پی نخواهد داشت.

۲-۳- غربت عارف در میان اهل ظاهر

تضاد بنیادینی که میان اهداف و آرمان‌های عارفان راستین و اغراض کوتاه نظرانه اهل ظاهر و دنیاپرستان وجود دارد، این «قلیل من عبادی» را در اندوه غربتی دیگر گرفتار می‌کند و در غریبستان دنیا ایشان را در گوشه گمنامی به دست فراموشی می‌سپارد، به گونه‌ای که جز حق -

تعالی و تقدس - کسی آنان را نمی‌شناسد و قدرشان را نمی‌داند که گفته‌اند: «أُولَیْهِ تَحْتَ قِیَابِی لَا یَعْرِفُهُمْ غَیْرِی» (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۵۲).

صد هزاران پادشاهان و مهان سرفرازانند ز آن سوی جهان
نامشان از رشک حق پنهان بماند هر گدایی نامشان را بر نخواند
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲۹۸/۱)

ظاهرپرستان، از بندگان نفس اماره تا آنان که در کسوت فلسفه و دین و تصوف، لاف کرامات و مقامات می‌زدند، جملگی از حال اهل دل بی‌خبر و از سخنان ایشان دورند:

زاهد ظاهرپرست از حال ما آگاه نیست در حق ما هر چه گوید جای هیچ‌اگره نیست
(حافظ، ۱۳۶۷: ۵۰)

از این رو غم غربت، اهل معرفت را از دو سوی دربرمی‌گیرد و غربت ایشان از دو چیز ناشی می‌شود: نخست آن که آنان چون به حقیقت غربت روح در بدن و غریبی آدمی در دنیا وقوف یافته‌اند و همت خویش را در خلاصی از تعلقات تعینات مصروف داشته‌اند و به قول خواجه شیراز، از هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد شده‌اند، با دنیا بیگانه‌اند و در میان اهل دنیا که هر یک به نوعی بند تعلقات دنیا را بر پای خود دارند، غریبند و با عالم آشنایی و قرابتی ندارند و شاید از اینجاست که گفته‌اند: «الْغَرِیْبُ مَنْ صَحِبَ الْأَجْنَاسَ» (جامی، ۱۳۷۰الف: ۱۶۶).

غربت اولیا در میان ظاهریان و اهل هوا به حکایت آهو یا بازی می‌ماند که به همصحبتی ضد گرفتار شده و بی‌آن که نسبتی با عادات و عوالم مصاحبان ناجنس خود داشته باشند به عذاب همنشینی ضد مبتلا شده‌اند. مولوی در دفتر پنجم مثنوی، تمثیل مذکور را این گونه آغاز می‌کند:

آهویی را کرد صیادی شکار اندر آخر کردش آن بی‌زینهار
آخری را پر ز گاو و خران حبس آهو کرد چون استمگران
آهو از وحشت به هر سو می‌گریخت او به پیش آن خران شب کاه ریخت
از مجاعت و اشتها هر گاو و خر کاه را می‌خورد خوش‌تر از شکر
گاه آهو می‌رمید از سو به سو گه ز دود و گرد که می‌تافت رو
هر که را با ضد خود بگذاشتند آن عقوبت را چو مرگ انگاشتند
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳/۵۴)

او در ادامه قصه، ضمن اشاره به عذاب‌ها و شکنجه‌هایی که آهو در اصطبل خران می‌بیند، به تفاوت مذاق و اختلاف عادات و عوالم آهو و خران می‌پردازد و بدین ترتیب به علت اساسی غربت آهو در میان آن جمع اشاره می‌کند و می‌گوید:

آن خری شد تخمه از خوردن بماند	پس به رسم دعوت آهو را بخواند
سر چنین کرد او که نه رو ای فلان	اشتهام نیست، هستم ناتوان
گفت می‌دانم که نازی می‌کنی	یا ز ناموس احترازی می‌کنی
گفت او با خود که این طعمه‌ی تو است	که از آن، اجزای تو زنده و نو است
من الیف مرغزاری بوده‌ام	در زلال و روضه‌ها آسوده‌ام
گر قضا انداخت ما را در عذاب	کی رود آن خو و طبع مستطاب

(مولوی، ۱۳۷۳: ۵۹/۳-۵۸)

در پایان قصه، ذهن مولانا از این تمثیل و از غربت اولیاء الله به حدیثی منتقل می‌شود که طی آن پیامبر(ص) از غریبی اسلام سخن می‌گویند و می‌فرمایند: «بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيبًا وَ سَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ غَرِيبًا فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ» (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۱۵۸):

بهر این گفت آن نبی مستجیب	رمز «الإسلامُ فی الدُّنیا غریبٌ»
ز آن که خویشانش هم از وی می‌رمند	گر چه با ذاتش ملایک همدمند
صورتش را جنس می‌بینند انام	لیک از وی می‌نیابند آن مشام

(مولوی، ۱۳۷۳: ۵۹/۳)

مولانا با چنین تمثیلی بر آن است که اهل دنیا و غافلان که مانند خران اصطبل به بوی سرگین تعلقات دنیا عادت کرده‌اند، دیگر ذوق و شمّ آهووشان مرغزار غیب را نمی‌توانند داشته باشند و همتشان جز به «خور و خواب و خشم و شهوت» متوجه نیست. لذا عارفان راستین در این گیراگیر و در میان چنین مصاحبان ناجنسی، غریب‌ترین غریب‌اند. چنان که به بیان پیر هرات: «به تن در زمینند و به دل در آسمانند و با جهان و جهانیان بیگانگانند» (انصاری، ۱۳۵۷: ۵۴).

اما جهت دیگر غربت عارفان، آن است که سخن ایشان در دل ظاهریان «صمُّ بُکم»، محل قبول و فهم نمی‌یابد و فریاد آن‌ها در ظلمات غفلت و جهالت اینان، بی هیچ پاسخی به خاموشی می‌گراید. اهل معرفت به زبانی سخن می‌گویند که خامان ظاهرپرست از دریافت آن ناتوانند و از چیزی شرح

و بیان می‌کنند که اهل دنیا با آن بیگانه‌اند. از این رو، اولیای حق در میان چنین نامحرمانی بنا بر قول ابوالحسن الصبیحی که گفت: «الغریبُ هُوَ الَّذی لَا جنسَ لَهُ» (جامی، ۱۳۷۰ الف: ۱۶۶)، تنها و غریبند و از همنشینی آنها معذب، چه آن که «پیوند» و آشنایی آن جا معنا می‌یابد که «همزبانی» و «همدلی» وجود داشته باشد و گرنه محض شباهت و انتساب، دلیل خویشی و پیوند نمی‌تواند بود. مولوی بر آن است که:

همزبانی خویشی و پیوندی است	مرد با نامحرمان چون بندی است
ای بسا هندو و ترک همزبان	ای بسا دو ترک چون بیگانگان
پس زبان محرمی خود دیگر است	همدلی از همزبانی بهتر است

(مولوی، ۱۳۷۳: ۷۵-۷۴)

در نتیجه این ناهمزبانی و بیگانگی، سخنان اهل معرفت رنگ «شطح» به خود می‌گیرد و در هاله‌ای از «راز و رمز» فرو می‌رود به گونه‌ای که کمتر کسی به درک معانی آن نایل می‌آید. مولانا می‌گوید:

گر به تازی گوید او ور پارسی	گوش و هوشی کو که در فهمش رسی
یاد او اندر خور هر هوش نیست	حلقه او سخره هر گوش نیست

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۲۱ / ۳)

۲-۴- غربت صوفی در میان غیر اهل وطن

در تصوف خانقاهی و بعضاً در زبان خواص اهل عرفان، مریدان به سفر کردن و جلای وطن سفارش شده‌اند و به جهت فواید مترتب بر آن، غربت‌گزینی و دوری از وطن مألوف را سبب تنبّه و پندآموزی دانسته‌اند زیرا با جلای وطن، صوفی به ضرورت نوعی از ترک تعلقات را تجربه می‌کند و با ترک یار و دیار، در غربت گمنام و آسوده از رد و قبول مردمان، فرصتی برای تهذیب نفس و سفر باطنی می‌یابد و حتی با تحمل شداید و استقبال از رنج و غربت، در بوتّه ریاضت که از لوازم سیر و سلوک است، پالایش می‌یابد و مستعد ترقی به مراتب برتر می‌شود. سنایی غزنوی در این باره ضمن اشاره به دشواری‌های غربت، به پایان خوش آن اشاره می‌کند:

چون به غربت درون نهادی گام	عادت از فخر دان و ننگ از نام
در غریبی نه کار ساز و نه بار	در غریبی مه فخر دان و مه عار
در غربت مزین که خوار شوی	زهر نادیده، زهرخوار شوی
در سفر خواجگی نکو ناید	که سفر خواجگی پیالاید
اندر این پایگاه سرگردان	شد سفر بوت‌ه جوانمردان
پدر اولت غریبی کرد	ز آب غربت روان و جان پرورد

(سنایی، ۱۳۵۹: ۴۷۷)

خلاصه آن که:

مردم آنگه رسد به زیبایی	که شود هم چو باد، صحرائی
-------------------------	--------------------------

(سنایی، ۱۳۵۹: ۴۷۸)

در بیشتر مصنفات مهم صوفیه چون کشف المحجوب، مرصاد العباد، عوارف المعارف، مصباح الهدایه و غیر آن، با تاکید بر این که سفر ظاهری می‌باید با سفر باطنی و سفر از هواهای نفسانی توأم باشد، درباره فضیلت سفر و آداب و شرایط آن فصولی مشبع پرداخته شده است. از جمله در عوارف المعارف، شیخ شهاب الدین سهروردی، ضمن توجه به جنبه ارشادی سفر به نکته‌ای جالب توجه نیز در این باره اشاره می‌کند. او در باب شانزدهم کتاب خود از اختلاف احوال مشایخ در این مورد سخن گفته و مشایخ صوفیه را از این حیث به چند دسته تقسیم کرده است:

«احوال ایشان در سفر و اقامت مختلف است. بعضی آنند که در بدایت سفر اختیار کرده‌اند و در نهایت مقیم شده‌اند و بعضی آنند که در بدایت مقیم شده‌اند و در نهایت سفر کرده‌اند و بعضی آنند که اقامت کرده‌اند و سفر نکرده‌اند و بعضی آنند که دایم سفر کرده‌اند و در هیچ موضع وطن نکرده‌اند و ساکن نشده‌اند» (سهروردی، ۱۳۶۴: ۵۷).

وی در ادامه سخن خود مقصود مشایخ را از سفر کردن در شش مقصد خلاصه می‌کند و به تفصیل از این مقاصد که عبارتند از: «طلب علم»، «صحبت و دیدار یاران»، «استرشاد»، «تحلی به آداب و اخلاق»، «عبرت آموزی» و «ریاضت نفس» سخن می‌گوید و خصوصاً در مقصد سوم با نقل روایتی، مقاسات شداید غربت را سبب نصح و استرشاد می‌داند و می‌نویسد:

«من جملة المقاصد فى السفر ابتداء قطع المألوفات و الانسلاخ من ركون النفس إلى معهود و معلوم و التحامل على النفس بتجرع مرارة فرقة الإلاف و الخلان و الأهل و الأوطان. فمن صبر على تلك المألوفات محتسبا عند الله أجرا فقد حاز فضلا عظيما. أخبرنا أبوزرعة بن أبى الفضل الحافظ المقدسى عن أبيه قال: أنا القاضى أبو منصور محمد بن أحمد الفقيه الأصفهاني قال: أنا أبو اسحاق إبراهيم بن عبدالله بن خرشيد قال: حدثنا أبو بكر عبدالله بن محمد بن زيادة النيسابورى قال: حدثنا يونس بن عبدالله الأعلى قال: حدثنا أبو وهب قال: حدثنى يحيى بن عبدالله عن أبى عبدالرحمن عن عبدالله بن عمرو بن العاص قال: مات رجل بالمدينة ممن ولد بها، فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه و سلم ثم قال: ليتته مات بغير مولده. قالوا: و لم ذاك يا رسول الله؟ قال: إن الرجل إذا مات بغير مولده قيس له من مولده إلى منقطع أثره من الجنة» (سهروردى، ۲۰۰۶: ۱۳۵).

عبدالؤمن اصفهانی این مقصد را با ترجمه‌ای آزاد این گونه به پارسی برگردانده است:

«در بدایت که سالک از چیزهایی که الفت دارد و نفس بدان میل دارد، از معلومات و معهودات و اسباب و قماشات از آن قطع کند و شربت تلخ فراق دوستان و اهل و فرزندان نوش کند تا ثمره استرشاد که نجاج اغراض و امانی است بیابد... در خبر است که هر که در بقعه‌ای بمیرد در غربت، از آن جا که مولد و منشاء او بود تا آن جا که اثر قدم او رسیده باشد، از زمین بهشت بگیرند و بدو تسلیم کنند و در هر بقعه ای ذاکر حق بوده باشد آن بقعه بدو گواهی دهد و همان ثواب که شهیدان را دهند بدو دهند. قال النبی - علیه السلام - مَنْ مَاتَ غَرِيبًا مَاتَ شَهِيدًا» (سهروردى، ۱۳۶۴: ۵۹-۵۸).

ناگفته نماند که در تاریخ تصوف اسلامی تحت تاثیر برخی مکاتب عرفانی چون مکتب مسیحیت یا مکاتب هندی و جزء آن، صوفیان نام آوری بودند که مطابق سخن سهروردی پیوسته در سفر و جهانگردی بوده‌اند و به نام صوفیان سیار یا سیاح شهرت داشته‌اند. از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان به صوفیه فرقه عیاضیان - پیروان ابوعلی فضیل بن عیاض - و فرقه ادهمیان - پیروان ابواسحاق ابراهیم بن ادهم - اشاره کرد که به نوشته ابوالحسن انصاری، از صوفیان دائم السفر و مجرد بوده‌اند (انصاری چشتی، ۱۸۸۷: ۷۰۷).

۳- غربت اندیشی در بینش عارفانه

اگر بگوییم غربت اندیشی بن مایه و ریشه بسیاری از اندیشه‌های عرفانی است، سخنی به گزاف نگفته‌ایم زیرا غربت‌اندیشی نیروی محرکه عارف در سیر و سلوک است. وقتی کسی خود را در جایگاه اصیل و مقام بایسته خود ببیند، انگیزه‌ای برای حرکت ندارد و سلوک او محکوم به توقف است اما اگر آدمی خود را در جایی غریب و بیگانه یابد، هرچند سودای توقف دراز در سر داشته باشد، باز به اصل خویش و وطن مألوف متمایل است و همین میل (آرزو)، داعیه طلب را در او به وجود می‌آورد و وی را به حرکت وا می‌دارد. گذشته از این که غربت اندیشی، در حکم مقدمه و اسباب سیر و سلوک به شمار می‌آید، نتیجه آن نیز هست. چنان که می‌دانیم حاصل سیر و سلوک، تحقق به حقیقت و معرفت (بینش) است و بزرگ‌ترین و مهم‌ترین معرفت (حقیقت) نیز آن است که آدمی بداند در این جهان خاکی بیگانه است و قبای این نشأه برای او عاریتی است:

زیر این قبه نیست خانه من عرصه لامکان سرای من است

غربت افکنده است بر خاکم صدر ایوان عرش جای من است

(فیض کاشانی، ۱۳۸۱: ۴۳)

به هر روی، در این مجال به برخی از اندیشه‌های عرفانی که با غربت‌اندیشی آمیختگی آشکارتری دارند، اشاره می‌شود:

۳-۱- غربت در قوس نزول

چنان که پیشتر نیز اشارت رفت، در تفکر عارفانه، به ویژه آنچه در باب چگونگی انتشای هستی و آفرینش آدمی مطرح است، غربت روح در ابدان خاکی و زندان دنیا امری قابل تأمل است و یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های انسان‌شناسی عرفانی به شمار می‌آید.

آیه شریفه «انا لله و انا الیه راجعون» به اجمال از مبدأ و منتهای حرکت آدمیان خبر می‌دهد که همه از اویم و به سوی او باز می‌گردیم اما بنا بر باور بسیاری از اهل معرفت به ویژه در مکتب عرفانی ابن عربی، قوس نزول و سیر از وحدت به کثرت شامل مراتب زیر است: وجود صرف و صرف وجود که با نظر به غیب ذات، مقام احدیت نامیده می‌شود، در تجلیات، سمت قائم‌مقامی ذات را بر عهده دارد. در نخستین تجلی حضرت احدیت، در حضرت علم الهی، ابتدا اسما و صفات حضرت حق پدید آمد. این تجلی به فیض اقدس معروف است (جامی، ۱۳۷۰: ۱۱۴). سپس با فیض

مقدس یا تجلی ثانی، طرح کلی عالم خلقت در حضرت علم الهی که اعیان ثابت خوانده می‌شود، پدیدار گشت. در این مرحله ابتدا عالم جبروت که مرتبه تامّ تجرد و «حضرة المعانی و الاسماء و الحقایق» است، به وجود آمد (جامی، ۱۳۷۰: ۳۲). سپس عالم ملکوت که اختصاص به فرشتگان و ارواح ملکوتی دارد در دو مرتبه اعلی و اسفل پدیدار شد و در نهایت، جهان ماده یا عالم طبیعت که به عالم ناسوت یا مُلک (شهادت) نامبردار است، به وجود آمد. به این ترتیب قوس نزول که از احسن تقویم آغاز شده بود، به اسفل سافلین ختم می‌شود. با هبوط روح در عالم ناسوت غربت بزرگ رخ می‌دهد و انسان در غربت آباد دنیا گرفتار قالب خاکی می‌گردد:

داند که روح در تن خاکی چه می‌کشد هر نازپروری که به غربت فتاده است

(صائب، ۱۳۸۴: ۷۲/۱)

۳-۲- غربت در قوس صعود

در قوس صعود و در سیر و سلوک عارفانه، رهایی از غم غربت انگیزه مهمی برای بررفتن از چاه و زندان دنیاست و سالک به مدد چنین انگیزه‌ای و به هوای دیار آشنای نخستین رخت سفر بر می‌بندد. سالک در سیر کمالی خود، با ترک دلبستگی و تعلق از دنیا و تهذیب و تزکیه نفس از راه علم و عمل، به اختیار راه کمال را در پیش می‌گیرد. در نخستین گام با پشت سر نهادن عالم طبیعت، به عالم ملکوت راه پیدا می‌کند و سپس به عالم جبروت بار می‌یابد. آن گاه از جبروت نیز پر می‌کشد و به عالم لاهوت یا مقام احدیت که نتیجه فیض اقدس بود، وارد می‌شود. در این عالم، به ترتیب به فنا و توحید افعالی، صفاتی و اسمائی نایل می‌شود؛ به این صورت که ابتدا فاعلیت خود و هرچه جز خدا را در فاعلیت حضرت حق فانی می‌بیند و یگانه فاعل هستی را خدا می‌شناسد. سپس تمامی صفات خود و دیگر مخلوقات را در صفات الهی فانی می‌بیند و همه عوالم را جلوه‌گاه صفات الهی می‌یابد. سپس نوبت به آخرین جهش می‌رسد و با صعود از عالم لاهوت، هستی سالک، «ما سوی الله» و همه افعال و صفات، در حضرت احدیت فانی می‌شود و اثری از احساس هستی، صفت و فعل، در وجود سالک باقی نمی‌ماند. در اینجا سالک به فنا و توحید ذاتی و به تعبیر دیگر، به «فناء فی الله» و «بقاء بالله» نایل می‌شود. آشکار است که در این سیر مرحله به مرحله، داعیه سالک همه جا این نکته بدیهی است که او شهود می‌کند که «من» حقیقی او، متعلق به هیچ یک از این عوالم بی‌شمار نیست بلکه به حکم «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» به حضرت احدیت

منسوب است و جز در این مقام در همه مراتب و عوالم دیگر غریب و بیگانه است. در آغاز که روح برای خلاصی از کثرت نسبی شروع به سیر خود می‌کند، در مقام غربت قرار می‌گیرد و چون طالب حق است به اعتبار «طلب الحق غریبه» غریب می‌نماید (فرغانی، ۱۳۵۷: ۴۴) اما در نهایت سالک عارف به غربت از حدود امکانی خود نایل می‌شود و غربت او، عین قربت می‌شود. ازین رو، «غربت عارف سیر او در صفات است برای اقتباس انوار ذات و هر انتقال از صفتی (مرحله‌ای) به صفتی دیگر برای او غربتی است» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۱۴۴). تا آنجا که به زعم ابن عربی به چنان مرتبه‌ای از کمال می‌رسد که دیگر غربت برای او معنا ندارد و آنان اعیان ثابت‌ه ای هستند که در موطن اصلی خود به بقای بالله رسیده‌اند. ابن عربی در جلد دوم فتوحات می‌نویسد: «و أما العارفون المكملون فليس عندهم غربة أصلاً و أنهم أعيان ثابتة في أماكنهم لم يبرحوا عن وطنهم... و الغربة عند العلماء بالحقائق في هذا المقام غير موجودة ولا واقعة» (الحکیم، ۱۹۸۱: ۲۰).

علاء الدوله سمنانی علاوه بر داعیه درونی احساس غربت، انگیزه و سبب دیگری برای عروج به موطن اصلی که جوار قرب الهی است باز می‌شناسد که عبارت از تواتر فیوضاتی است که از بالا فایض می‌شود (علاء الدوله سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۱۹). وی با تمسک به آیه «یا ایها النفس المطمئنة أرجعی ألی ربک راضیة مرضیة» (فجر، ۲۸-۲۷) و جوب بازگشت به مبدأ را یادآور می‌شود و به زبان شعر می‌گوید:

جانا به غریبتستان چندین بنماند کس باز آی که در غربت قدر تو نداند کس

(علاء الدوله سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۱۹)

۳-۳- غربت و فنا

مناسبت غربت اندیشی صوفیانه با اندیشه بلند و محوری «فنا» در عرفان چیزی نیست که بر کسی پوشیده باشد. صاحب مصباح الهدایه، فنا را عبارت از نهایت سیر الی الله دانسته است، همان طور که بر آن است بقا عبارت از بدایت سیر فی الله است (عزالدین کاشانی، ۱۳۷۲: ۴۲۶). به بیان دیگر، فنا عدمیت پس از تجلی و نیستی پس از هستی عاریتی است که در آن سالک با اضمحلال غیر حق، در حق محو می‌شود و شرط بار یافتن به بارگاه کبریا و رهایی از غم غربت و جدایی از خاستگاه نخستین همین است. مولانا می‌گوید:

هیچ کس را تا نگردد او فنا
نیست ره در بارگاه کبریا
چيست معراج فلک؟ این نیستی
عاشقان را مکتب و دین نیستی
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳/۲۸۴)

علاءالدوله سمنانی در بیان راه‌یابی «عاشقان جانباز» به حضرت الوهیت، به خلاف آنان که در طلب حور و قصور از روی محبوب ازلی «دور دور دور افتاده‌اند»، از تمثیل «حلوایی و طبق عسل و مگسان» بهره می‌برد و بر آن است که وصول به فنا به حکم «و لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت، ۶۹) موقوف هدایت و کشش است و بنده به خود این راه را به پایان نمی‌تواند برد:

«عاشقان جانباز خود را در میان انداختند اما چون هنوز از هستی خود چیزی داشتند چون از مروحه تقدیر بر ایشان وزید، خواستند تا بپرند. ندایی شنودند که آمدن به دست شما بود اما رفتن به شما نیست و در عسل فضل ایزدی فانی شدند و فنا در عرف صوفیان این مقام باشد. و هنوز این مقام نهایت سفر اول است و به بدایت سفر ثانی رسیده است و به نهایت سفر که اقصی الامانی است ندانم که در این رسد یا نرسد» (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۹: ۳۶۱).

از این رو، فنا شرط آشنایی و مقدمه بقاست که برخی آن را عین حضور و آشنایی و یگانگی دانسته‌اند (سجادی، ۱۳۷۵: ۶۳۰).

۳-۴- غربت و شهرت‌گزیزی و ملامتی‌گری

ملامتی‌گری شیوه کسانی از صوفیه بوده است که عقیده داشته‌اند قبول و توجه خلق، سالک را از سیر معنوی باز می‌دارد و فریب ننگ و نام او را از طریق استکمال روحی دور می‌سازد و به جلب خاطر مردم مشغول می‌سازد تا آن که وی را از توجه و عنایات حق محروم می‌دارد.

صاحب کشف‌المحجوب در باب «بیان الملامه» مبانی و تاریخچه‌ای کوتاه را درباره تفکر ملامتیه یادآور شده است (هجویری، ۱۳۷۱: ۶۸) اما اصول نظری و عملی ملامتیان به صورتی روشن در «رساله ملامتیه» از ابو عبدالرحمن سلمی طی چهل و پنج بند توضیح داده شده است. در این میان، یکی از محوری‌ترین مبانی ملامتیان شهرت‌گزیزی و گمنامی است.

شهرت یا آوازه آن است که مردم کسی را به صفتی از صفات کمالی - اعم از جسمانی یا معنوی - بشناسند و وی را به سبب آن ستایش کنند. این امر هرچند به ظاهر پسندیده و بی عیب به نظر می‌رسد، به جهت آفات بسیار شهرت‌طلبی، به حقیقت زشت و بسیار ناپسند است. کمتر زبانی که از

این صفت به آدمی می‌رسد، آن است که او را به سبب ستایش دیگران دچار کبر و نخوت می‌کند و نیز نام جویی او را بر آن می‌دارد تا خویش را متناسب با آرا و عقاید عامه بیاراید و به بهای فروغلتیدن در ورطه ریا و نفاق، در میان آنها مقبولیتی حاصل کند و سه دیگر آن که آدمی در نتیجه ظاهرسازی و توجه به پسند عامه، حریت فکری و استقلال روحی خود را از دست می‌دهد و چندین و چند کاستی و عیب دیگر در او پدیدار می‌شود. از این رو، صوفیه و خردمندان عالم عموماً و ملامتیه خصوصاً از شهرت طلبی و نامجویی گریزان بوده و در گمنامی زیستن را مایه راحت و سلامت نفس خویش دانسته‌اند، به ویژه که پاره‌ای نصوص دینی نیز بر این امر دلالتی آشکار دارند. از جمله، کلام رسول مکرم اسلام است که فرمود: «الشُّهْرَةُ أَفَةٌ وَالرَّاحَةُ فِي النُّخْمُولِ». اهل ملامت از این اصل، مفهومی عمیق‌تر و گسترده‌تر دریافته‌اند. آنها گذشته از آنکه کرامات و احوال خویش را به منظور پرهیز از شهرت طلبی و ذکر جمیل پوشیده می‌دارند و از انتساب به القاب و عناوین مقبول در میان مردم تبری می‌جویند، به عمد کاری می‌کنند و بهانه‌ای می‌جویند تا نفرت و سرزنش مردمان را نسبت به خویش برانگیزند. ابوحفص حداد چنان که پیش از این گفته شد، در این باره می‌گوید: «اظهروا لِلخَلْقِ قَبَائِحَ مَا هُمْ فِيهِ وَ كَتَمُوا عَنْهُمْ مَحَاسِنَهُمْ فَلَا مَهْمُ الْخَلْقُ عَلَى ظَوَاهِرِهِمْ وَ لَا مَوْأَنُ أَنْفُسِهِمْ عَلَى مَا يَعْرِفُونَهُ مِنْ بَوَاطِنِهِمْ» (سلمی، ۱۳۷۲: ۴۰۵/۲).

با این توضیح، غریبانه زیستن در عرف صوفیان ملامتی امری مستحسن است و آنان از این که خود را در رسته غریب‌شماران و سرزنش‌شوندگان قرار گیرند، ابایی ندارند:

وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم که در طریقت ما کافری است رنجیدن

(حافظ، ۱۳۶۷: ۲۶۴)

می‌شود سنگ ملامت در کف طفلان غریب از سواد شهر، صائب روی در هامون مکن

(صائب، ۱۳۸۴: ۲۴۹/۲)

۳-۵- غربت و سفر

پیشتر درباره مناسبیت سفر و غربت سخن گفته شد و در این مجال تنها به اشاره‌ای لطیف از علاء الدوله سمنانی در معرفی سالکان بسنده می‌شود. او «مردان وجه الله» را چهار طایفه می‌داند که «سیاحی» صفت سه گروه از ایشان است. وی در پاسخ به مکتوب کمال الدین عبدالرزاق می‌نویسد:

«مردان وجه الله چهار طایفه‌اند: سیاحان، غواصان، سیاحان غواص و غواصان سیاح. سیاحان چون پر کنند پر دهند و غواصان چون پر کنند در دهند اما سیاحان غواص که کاملان مکملند چون پر دهند در دهند اما غواصان سیاح که از هر چهار طایفه کاملتر ایشانند چون در دهند پر دهند» (علاء الدوله سمنانی، ۱۳۶۹: ۳۶۲).

آشکار است که مقصود او از گروه نخست، صوفیانی بوده‌اند که به اختیار یا اضطرار همواره در سفر جسمانی و جلالی وطن بوده‌اند اما در دو گروه دیگر، سیاحی بیشتر ناظر به سفر روحانی است و همان است که شیخ محمود شبستری از آن به «صافی شدن» تعبیر می‌کند:

مسافر آن بود کو بگذرد زود ز خود صافی شود چون آتش از دود
کسی مرد تمام است کز تمامی کند با خواجگی کار غلامی
(شبستری، ۱۳۶۸: ۵۶)

۳-۶- غربت و کتمان سر

اهل معرفت چون امانت داران سرّ عظیم و نگاهبان راز عشق الهی‌اند، با کتمان اسرار و خاموشی به غربتی خودخواسته تن می‌دهند و با زبان بستن و ترک گفتگو کردن در میان قومی که همراز او نیستند و محرمیتی ندارند غریبانه زیست می‌کنند. صائب می‌گوید:

صائب چو راز عشق غریب اوفتاده ایم ما را بس است از همه آفاق محرمی
(صائب، ۱۳۸۴: ۲۸۸/۲)

از این رو، این غربت و بی‌همزبانی را به امید وصول به دمساز ازلی تاب می‌آورند تا مژده وصل جانان برسد و آنها را گویند:

زان فروبسته دمی کت همدم و همراز نیست چشم بگشا هر دمی همراز بین همراز بین
این دمی چندی که زد جان تو در سوز و نیاز چون دم عیسی به حضرت زنده و با ساز بین
خاک خواری را بمان چون خاک خواری پیشه گیر خاک را از بعد خواری در چمن اعزاز بین
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۰۰/۴)

۳-۷- غربت و مرگ‌اندیشی

صوفیه همیشه به یاد مرگ بوده‌اند و آن را به خود نزدیک دیده‌اند (غزالی، ۱۳۶۷: ۱۱۳) زیرا مرگ در نظر صوفیان، اعم از آن که مرگ اضطراری باشد یا اختیاری، دریچه‌ای است که از زندان تنگ

دنیا به سوی آسمان‌ها گشوده است. مرگ‌اندیشی عارفانه نتیجه اشتیاق به لقای معشوق، بصیرت باطنی و آگاهی از این حقیقت است که مرگ معنایی جز عبور از این «منزل ویران» و رسیدن به سرمنزل امن جانان ندارد:

راحت جان طلبم وز پی جانان بروم	خرم آن روز کزین منزل ویران بروم
من به بوی سر آن زلف پریشان بروم	گرچه دانم که به جایی نبرد راه غریب

(حافظ، ۱۳۶۷: ۱۴۳)

این در حالی است که مرگ‌اندیشی زاهدانه با بیم و امید حساس‌گرانه در آمیخته است. مولانا زاهدان و اهل غفلت را مرغان مرگ‌اندیشی می‌داند که از یاد مرگ غمگین می‌شوند اما عاشقان بلبلانی سرمستند:

زاهدان را مست فردا می‌کنی	عارفان را نقد شربت می‌دهی
بلبلان را مست و گویا می‌کنی	مرغ مرگ‌اندیش را غم می‌دهی

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۹/۶)

مرگ در بینش عرفانی، ابداً معنایی برابر با نیستی ندارد و صرفاً به معنی انتقال از مرحله‌ای از حیات به مرحله دیگر است و در این انتقال که رو به جانب کمال دارد، عارف چیزی از کف نمی‌دهد:

وز نما مردم به حیوان سر زدم	از جمادی مردم و نامی شدم
پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم	مردم از حیوانی و آدم شدم
تا برآرم از ملائک بال و پر	حمله دیگر بمیرم از بشر
کل شی هالک الا وجهه	از ملک هم بایدم جستن ز جو
آنچه اندر وهم ناید آن شوم	بار دیگر از ملک قربان شوم
گویدم که انا الیه راجعون	پس عدم کردم چون ارغنون

(مولوی، ۱۳۷۳: ۲۲۲/۲)

مرگ‌اندیشی نزد عارفانی چون حلاج و عین‌القضات تبدیل به پیوندی عاشقانه با مرگ و «عشق به مرگ» می‌گردد (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۹). آنها که از مرگ جسمانی نمی‌هراسند و مرگ اختیاری را پاس می‌دارند، شیرینی مرگ را به انگیزه وصال معشوق دوست می‌دارند و حیات راستین خویش را در قتل و مرگ می‌بینند: «نزد ما مرگ این باشد که هرچه جز معشوق باشد از آن، مرده شود تا هم

از معشوق زندگی یابد و به معشوق زنده شود. مرگ را دانستی که در خود چون باشد» (عین القضاة همدانی، ۲۸۷).

۳-۸- غربت و تفرید

یکی از معانی مثبت و ارجمندی که عارفان برای غربت در نظر گرفته‌اند، غربت همت است. در این مرتبه، بنا بر گفته پیر هرات، «شاهد» و «مصحوب» عارف غریب است و غربت او «غربة الغربة» است (انصاری، ۱۹۶۶: ۳۹). در این معنا که عارف را نه تنها اهل دنیا که طالبان متاع ناچیز آنند نمی‌شناسند و با او انسی ندارند بلکه اهل آخرت نیز او را -کما هو حقه- نمی‌شناسند و از مرتبه او که فوق مرتبه فناست، بی‌خبرند. وی یگانه‌ای است که هیچ فردی قرین او نیست و با هیچ کس دمساز نمی‌تواند بود:

دل مقیم کوی جانان است و تن اینجا غریب چون کند بیچاره مسکین تن تنها غریب
آرزومند دیار خویشم و یاران خویش در جهان تا چند گردم بی سر و بی پا غریب
(کمال خجندی، ۱۳۷۴: ۶۷۱)

اهل تفرید در غربت به سر می‌برند. در رساله‌ای منسوب به عین القضاة همدانی در شرح کلمات قصار باباطاهر، در شرح عبارت «الغربة سر التفرید من عین التوحید» به مناسبت و تقریب معنای غربت و تفرید توجه شده و به اقتضای حدیث نبوی «طلب الحق غربة» از سبب یگانگی و انفراد طالبان حق و معرفت سخن به میان آمده است (عین القضاة همدانی، ۱۴۱۸: ۲۱۳).
باری، «غربای اهل تفرید سر در هیچ کس نبندند و نفس خود را منفرد دارند و در احوال خیر منفرد باشند و بنده در مقام تفرید از احوال خود چنان باشد که خود را هیچ حال نداند و در افعال نیز یگانه باشد و خلق را مراعات نکند و عوض را ملحوظ ندارد» (سجادی، ۱۳۷۵: ۲۴۹).

۳-۹- غربت و تنهایی و خلوت‌گزینی

طریق سلوک باطنی امری وجدانی و فردی است و با خلوت‌گزینی مناسبتی تمام دارد. صوفیان در قالب آدابی رسمی و عارفان به صورت فردی و غیر رسمی، انقطاع از خلق و اشتغال به حق را شیوه متبوع خود ساخته‌اند. آنان با تأسی به آیات الهی و پاره‌ای روایات و سنت نبوی در تبتل و خلوت در غار حرا، خلوت‌گزینی را برای طالبان حق نه تنها مستحب بلکه واجب و لازم شمرده

اند (سجادی، ۱۳۷۵، ۳۶۰) و در منافع و برکات خلوت‌گزینی داد سخن داده‌اند. عارفان که اهل خلوتند، تنها با محبوب خویش آشنایی و انس دارند و با خلق عالم بیگانه و در میان ایشان غریبند. آنان با کناره‌گیری از خلق برآند تا از اشتغال و دلبستگی جسم و جان به غیرمحبوب برهند و در سیر باطنی خود مانعی بر سر راه نداشته باشند:

غیر را از خانه بیرون کن یسا با حق نشین راز خود با حق بگویی و غیر او کس را مبین
(نعمت‌الله ولی، ۱۳۵۷: ۱۶۲/۴)

از این رو برای بریدن پیوندها به نسبت هر حسی از حواس ظاهری که اشتغالی را سبب می‌شوند، سازوکاری را به کار بسته‌اند. چنان که خاموشی را برای نگفتن و صمت (سکوت) را برای نشنیدن، عزلت را برای ندیدن و روی گرداندن و روزه را برای نخوردن و نوشیدن و ذکر را برای نفی خواطر و پریشانی حواس اختیار کرده‌اند. جامی از قول ابوحنیفان توحیدی می‌گوید:

گفت از آن چار خصلت مشهور که به قوت القلوب شد مسطور
عزلت و خامشی و جوع و سهر کاین بود عمده خصال و سیر
(جامی، ۱۳۷۰ الف: ۱۰۶)

گذشته از جنبه‌های فردی، یکی از تبعات ناگزیر احساس غربت، تنهایی و محدود ماندن در حلقه خاصان و یاران ویژه است که مآلاً منجر به زندگی محفلی و بریدن از جمعیت و جامعه می‌گردد. ایجاد هر نهاد اجتماعی خاص، مستلزم فرهنگ و آداب و رسوم و مناسک خاصی است. اگر در تاریخ تصوف با شمار فراوانی از فرقه‌ها و ایجاد خانقاه‌ها و تشکیل محافل انس و گاه انجمن‌های سرّی گوناگونی هستیم پیامد منطقی همین احساس است.

۳-۱۰- غربت و عاشقی

بنای عشق بر نیاز عاشق و ناز معشوق است و پیوند محب و محبوب در حال بسط، به حضور و وصال و به هنگام قبض، به غیبت و هجران بازبسته است. عاشق تا در مقام جمعیت و حضور است، اگرچه در قاف غربت هم باشد غریب نیست و با معشوق انس دارد:

غریب نیست که بیگانه گردد از همه عالم هر آن غریب که در شهر آشنای تو باشد
(خسرو دهلوی، ۱۳۸۰: ۹۳)

شیخ محمود شبستری در پاسخ به این که «چرا مخلوق را گویند واصل» می‌گوید:

وصال حق ز خلقت جدایی است ز خود بیگانه گشتن آشنایی است

(شبستری، ۱۳۶۸: ۳۲)

ولی در قبض و در هنگامه هجران هر چند در میان اقران باشد و یاران بسیارش بر پیرامون، غریب است و غربت او جانکاه تر از هر دردی است. عین القضاة می‌گوید: «دریغا عاشق را بلای سخت تر و عظیم تر از آن نباشد که از روی معشوق دور افتد و به هجران مبتلا شود و آن گاه با ناهلان گرفتار شود. او را دو بلا باشد: یکی فراق معشوق و دیگر دیدن ناهلان» (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۳: ۲۰۳).

در نهایت عشق که عاشق و معشوق و عشق یکی می‌شوند، دیگر قرب و بعد، وصال و فراق و الفت و غربت رنگ یکرنگی می‌گیرند و شائبه دوگانگی از میان می‌رود چنان که احمد غزالی می‌گوید:

«عشق باید که هر دو را بخورد تا حقیقه الوصال در حوصله عشق حاصل شود و امکان هجران برخیزد و این را کس فهم نکند. چون وصال انفصال بود، انفصال عین وصال بود. پس انفصال از خود عین اتصال گردد. اینجا قوت و بی‌قوتی بود و بود نابود و یافت و نیافت و نصیب بی‌نصیبی یکسان بود و اینجا همه‌کس راه نبرد که مبادی او فوق‌النهائیات است. نهایت او در ساحت علم کی گنجد و در صحرای وهم و اندیشه کی درآید؟» (افشار، ۱۳۵۸: ۴۷)

۴- هدف از غربت

پیش‌تر به اجمال گفته شد که از غربت دو معنای کلی مستفاد می‌شود: اول غربتی است که در قوس نزول به وجود می‌آید و با مفاهیمی چون هبوط، آفرینش و تنزل روح در آمیخته است و دوم غربتی که در آغاز قوس صعود و بدایت سلوک برای سالک به صورت خودآگاهانه حاصل می‌گردد. هدف از غربت در این دو معنا متفاوت است. در معنای نخست هدف از غربت همان هدف از خلقت و هبوط آدمی بر کره خاک است که عرفا از آن به لسان مختلف تعبیر کرده‌اند و به ویژه در تفسیر آیات مربوط به آفرینش آدم، خلقت جن و انس، عرضه بار امانت و مانند آن از مفاهیمی چون «معرفت»، «عشق» و «کمال یابی» سخن به میان آورده‌اند. از جمله احمد سمعانی در روح‌الارواح در مقایسه‌ای میان غربت آدم بهشتی در زمین با غربت پیامبر اکرم (ص) در مدینه، «هبوط» را

نشانه‌ای از رحمت و حکمت بالغه الهی می‌شمارد، نه نشانه‌ای از خشم او بر آدم و می‌نویسد: «ای روح عزیز که معدن لطافت و منبع روح و راحتی، ما که تو را به غربت وطن فرستادیم و در صحبت نفس شورانگیز نداشتیم و در این خاکدان حبس کردیم مقصود آن بود که به آخر کار با صدهزار خلع الطاف و تحف مبارک و هدایای اسرار به حضرت خود بازخوانیم که یا ايتها النفس المطمئنة أرجعی الی ربک راضیة مرضیة. ای آدم اگر تو را از بهشت به صحبت مار و ابلیس به دنیا فرستادیم در صحبت مغفرت و رحمت و بدرقه دولت باز آریم و ای محمد اگر تو را از مکه در صفت ذل بیرون آوردیم در صحبت فتح و ظفر و نصرت به مکه باز آوردیم (سمعانی، ۱۳۶۸: ۹۲).

جالب است که در نظر سماعانی، میل آدم به میوه ممنوعه (گندم) تنها نتیجه وسوسه ابلیس نبود بلکه حاصل همدردی دو «غریب» بود: یکی آدم که در بهشت نیز به صفت غربت می‌زیست چون از بارگاه «من روحی» جدا افتاده بود و دیگر گندم که «بوی نیاز» از او به مشام آدم رسیده بود: «آدم در بهشت غریب بود و آن دانه گندم در بهشت غریب و غریب جز با غریب درسازد:

أَجَارْتُنَا أَنَا غَرِيبَانِ هَاهُنَا وَ كُلُّ غَرِيبٍ لِلْغَرِيبِ نَصِيبٌ»

(سمعانی، ۱۳۶۸:

(۹۱)

معنای دوم از غربت نیز هدفی جز وصال و بقای بالله نمی‌تواند داشت. طلب حق و میل به حقیقت در دل انسان خاکی نهادی که امیال نفسانی او را به بدی‌ها فرمان می‌دهند، آغاز راهی است که به فرجامی نیکو چون فنای آثار خلقت و بقای در الوهیت و انس با حضرت احدیت منتهی می‌شود. هرچند بنا بر این حدیث که: «طلب الحق غریبة»، این میل و انگیزه درونی در قالب جسمانی و وساوس نفسانی خود چونان غریبی است که به غربت همنشینی ناجنس گرفتار آمده است. سالک طالب می‌تواند خود آگاهانه قدم در راه بگذارد و هفت شهر عشق را پس پشت کند تا به بارگاه سیمرغ پادشاه برسد و غربتش به آشنایی و دوری اش به قربت مبدل گردد و به زبان حال گوید:

پس به وحدت از عدد درکش مرا ره به من بنمای و دلخوش کن مرا

تا برون آیم ز چندین تفرقه خرقه بر آتش نهم از مخرقه

سر به وادی محبت آورم ره در این غربت به قربت آورم

(عطار، ۱۳۸۶: ۲۱۸).

۵- نتیجه

با عنایت به آنچه گذشت نتایج زیر به دست می‌آید:

مسئله غربت از گذشته‌های بسیار دور در عرصه اسطوره، فلسفه و عرفان مجال بروز و ظهور یافته است و امروز نیز در اندیشه‌های مدرن و حیات فکری بشر پسامدرن، نمودی آشکار و آمیخته با پدیده‌هایی روانشناختی چون الیناسیون، نوستالژی و بحران هویت دارد.

غربت در حوزه عرفان و اندیشه‌های صوفیانه به نسبت دارای وجه ویژه و قابل اعتنائتری است و در تار و پود بسیاری از تئوری‌ها و رفتارهای صوفیانه نقش آشکار آن را می‌توان دید. در اندیشه و زبان صوفیان و عارفان، غربت چهار وجه و رویکرد کلی دارد که عبارتند از: غربت روح در قالب نامتجانس جسمانی، غربت آدم بهشتی در دنیایی فرودین، غربت عارف در میان اهل ظاهر و غربت خودخواسته عارف در میان غیر اهل وطن با انگیزه‌های مختلف تهذیبی.

غربت در اندیشه‌های عارفانه با مفاهیمی بنیادین چون قوس نزول، قوس صعود و فنا پیوندی آشکار دارد به گونه‌ای که سیر از وحدت به کثرت مستلزم غربت است و بازگشت به وحدت (قوس صعود) با انگیزه و هدف رهایی از غم جانکاه غربت از نیستان حضور محقق می‌شود. فنا نیز شرط آشنایی و مقدمه بقاست و در تقابل با معنای غربت.

غریبانه زیستن در عرف صوفیان ملامتی به جهت آثار بسیاری که برای آن برشمرده‌اند مطلوب است و آنان از این که در رسته غریب‌شماران و سرزنش شوندگان قرار گیرند، ابایی ندارند.

غربت صوفیانه با سفر - اعم از سفر حقیقی یا سفر واقعی - مربوط است.

یکی از انگیزه‌های غربت برای اهل عرفان کتمان سرّ و خاموشی از همسخنی با نامحرمانی است که «فهم سخن نمی‌کنند».

مرگ اندیشه اندیشی نتیجه طبیعی اشتیاق به لقای معشوق و آگاهی از درد فراق و غربتی است که سالک را از سرمنزله محبوب بازداشته است.

غربت با چله نشینی و خلوت‌گزینی اهل عرفان و صوفیان خانقاهی مناسبت تام دارد زیرا عارفان که اهل خلوتند، تنها با محبوب خویش آشنایی و انس دارند و با خلق عالم بیگانه و در میان ایشان غریبند.

غربت دو مقصد متفاوت دارد: اول غربتی است که در قوس نزول به وجود می‌آید. دوم غربتی که

در آغاز قوس صعود و بدایت سلوک برای سالک به صورت خودآگاهانه حاصل می‌گردد.

پی‌نوشت‌ها

۱- داستان رمزآمیز غربت غربیه شیخ اشراق در این باره شاهدهی گویاست. نک: مصنفات شیخ اشراق: ۲۷۸/۲ به بعد.

۲- مولوی می‌گوید:

طوطی کآید ز وحی آواز او
اندرون توست آن طوطی نهان
پیش از آغاز وجود آغاز او
عکس او را دیده تو بر این و آن
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۱۷۱۸-۱۷۱۷).

۳- مولوی می‌گوید:

قصه طوطی جان زینسان بود
کویکی مرغ ضعیفی بی گناه
چون بنالد زار بی شکر و گله
کو کسی کو محرم مرغان بود
و اندرون او سلیمان با سپاه
افتد اندر هفت گردون غلغله
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۱۵۷۷-۱۵۷۵).

۴- مولوی می‌گوید:

گوهر جان چون و رای فصل هاست
خوی او این نیست خوی کبریاست
(مولوی، ۱۳۷۳: ۶/ ۶۳)

۵- عین القضاة به راز دانی خود اشاره می‌کند: «دریغا هر که خواهد که بی واسطه اسرار الهیت شنود گو از عین القضاة همدانی بشنو. إِنَّ الْحَقَّ لَيَنْطِقُ عَلَى لِسَانِ عَمَرَ أَيْنَ بَاشِد» (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۳: ۳۱۶).

منابع

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۷). ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران: طرح نو.
- ۲- افراسیاب‌پور، علی اکبر. (۱۳۸۹). «عرفان و اسطوره شناسی مرگ»، فصلنامه تخصصی ادیان و

عرفان، س ۷، ش ۲۶: ۲۷-۱۳. ۳

- ۳- افشار، ایرج. (۱۳۵۸). دو رساله عرفانی در عشق. تصنیف احمد غزالی و سیف‌الدین باخرزی، تهران: منوچهری.
- ۴- الیاده، میرچا. (۱۳۷۵). اسطوره، رؤیا، راز، ترجمه رؤیا منجم، تهران: فکر روز.
- ۵- انصاری، عبدالله بن محمد. (۱۹۶۶). منازل السائرین، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- ۶- ----- . (۱۳۵۷). صد میدان، تصحیح قاسم انصاری، تهران: طهوری.
- ۷- ----- . (۱۳۶۲). طبقات الصوفیه، تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: توس.
- ۸- انصاری چشتی، ابوالحسن بن محمد حسن. (۱۸۸۷). جواهر غیبی، لکنهو: مطبعه منشی نولکشور.
- ۹- بشیریه، حسین. (۱۳۸۴). تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم: اندیشه‌های مارکسیستی، تهران: نی.
- ۱۰- تلمسانی، سلیمان بن علی. (۱۳۸۷). شرح منازل السائرین، قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی.
- ۱۱- جامی. نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۷۰ الف). نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات.
- ۱۲- ----- . (۱۳۷۰ ب). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تعلیقات ویلیام چیتیک، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۳- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۷). دیوان حافظ، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: زوار.
- ۱۴- الحکیم، سعاد. (۱۹۸۱). المعجم الصوفی، بیروت: دندرة.
- ۱۵- خسرو دهلوی. (۱۳۸۰). دیوان امیر خسرو دهلوی، به کوشش اقبال صلاح‌الدین، تهران: نگاه.
- ۱۶- دریابندری، نجف. (۱۳۶۹). درد بی‌خویشتنی: بررسی مفهوم الیناسیون در فلسفه غرب، تهران: پرواز.
- ۱۷- روزبهان بقلی. (۱۳۷۴). شرح شطحیات، تصحیح هنری کرین، تهران: طهوری.

- ۱۸- ----- . (۲۰۰۵). **مشرب الارواح**، تحقیق و تعلیق عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۱۹- سلطان علیشاه. (۱۳۸۱). **شرح فارسی بر کلمات قصار شیخ اجل بابا طاهر عریان**، تهران: حقیقت.
- ۲۰- سلمی، ابو عبدالرحمن. (۱۳۷۲). **مجموعه آثار ابو عبدالرحمن**، گردآوری نصرالله پورجوادی، تهران: نشر دانشگاهی.
- ۲۱- سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۵۹). **حدیقه الحقیقه**، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۲- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۶۴). **عوارف المعارف**، ترجمه ابو منصور عبدالؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۳- ----- . (۲۰۰۶). **عوارف المعارف**، تحقیق و ضبط احمد عبدالرحیم السایح و توفیق علی وهبه، قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة.
- ۲۴- شبستری، محمود بن عبدالکریم. (۱۳۶۸). **گلشن راز**، به کوشش صمد موحد، تهران: طهوری.
- ۲۵- عبدالرزاق کاشانی. (۱۹۹۳). **معجم اصطلاحات الصوفیة**، تحقیق و تعلیق عبدالعال شاهین، مصر: دارالمنار.
- ۲۶- عزالدین کاشانی، محمود. (۱۳۷۲). **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**، تصحیح جلال الدین همایی، تهران: هما.
- ۲۲۷- عطار، فریدالدین محمد. (۱۳۸۳). **منطق الطیر**، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۲۸- ----- . (۱۳۸۶). **مصیبت نامه**، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۲۹- علاء الدوله سمنانی، احمد بن محمد. (۱۳۶۹). **مصنفات فارسی**، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۳۰- عنایت، حمید. (۱۳۴۶). «انسان از خود بیگانه»، **نگین**، س ۳، ش ۳۲: ۷۴.

- ۳۱- عین القضاة همدانی. (۱۳۷۳). تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
- ۳۲- ----- (۱۴۱۸). شرح کلمات باباطاهر، محمدحسن علی سعدی، تهران: وزارت ارشاد.
- ۳۳- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۸۰). کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۳۴- فراستخواه، حسین. (۱۳۸۷). «مارکس، وبر، مانهایم، سه روایت از خودبیگانگی»، اعتماد ملی، دوشنبه ۲۳ اردیبهشت.
- ۳۵- فرغانی، سعیدالدین. (۱۳۵۷). مشارق الدراری، مقدمه و تعلیقات سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: انجمن فلسفه و عرفان.
- ۳۶- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۰). احادیث مثنوی، تهران: امیرکبیر.
- ۳۷- فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۳۸۱). دیوان اشعار، به کوشش مصطفی فیض، تهران: اسوه.
- ۳۸- کمال خجندی. (۱۳۷۴). دیوان شیخ کمال خجندی، به اهتمام ایرج گل‌سرخ، تهران: سروش.
- ۳۹- کوزر، لوئیس و برنارد روزنبرگ. (۱۳۸۲). نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناختی، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران: نی.
- ۴۰- لیوتار، ژان فرانسوا. (۱۳۸۴). وضعیت پست‌مدرن: گزارشی درباره دانش، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: گام نو.
- ۴۱- مارکس، کارل. (۱۳۸۷). دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: آگاه.
- ۴۲- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۳). کلیات شمس تبریزی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیر کبیر.
- ۴۳- ----- (۱۳۳۸). دیوان غزلیات شمس، تهران: صفی‌علیشاه.
- ۴۳- نجم‌الدین رازی. (۱۳۶۶). مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.

- ۴۴- نعمت الله ولی. (۱۳۵۷). رسایل شاه نعمت الله ولی، تصحیح جواد نوربخش، تهران: خانقاه نعمت اللهی.
- ۴۵- نوربخش، جواد. (۱۳۷۲). فرهنگ نوربخش: اصطلاحات تصوف، تهران: خانقاه نعمت اللهی.
- ۴۶- نیچه، فریدریش ویلهلم. (۱۳۸۴). چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگاه.
- ۴۷- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۵). مشکلات روانی انسان مدرن، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: جامی.