



سلاطین عزالت

(رویگردانی عارفان از حاکمان و رویکرد به مردم)

دکتر علی حسین پور
استادیار دانشگاه کاشان



چکیده:

یکی از جنبه‌ها و جلوه‌های مهم زندگی صوفیان و عارفان که کم‌تر مورد توجه محققان قرار گرفته، مسأله کیفیت برخورد و نوع رفتار و گفتار آنان با حکومت‌های ظالم زمان خویش است.

نگارنده در مقاله حاضر می‌کوشد تا نشان دهد که عارفان راستین پیشین نه تنها تأییدگر و توجیه‌تراش ستم حکومت‌های فاسد و مستبد نبوده‌اند، که بالعکس، آنان با اعتراض از حکومت‌ها و ایجاد دفتر و دستگاهی مستقل و مجزای از حکومت، نرفتن به دیدار و دستیبوس سلاطین، نپذیرفتن منصب و مسند حکومتی، رد و طرد تحفه‌ها و هدیه‌های سلطانی، حق‌گویی در برابر حاکمان، رویکرد به مردم و دستیابی به پایگاه و جایگاه مردمی، و به کارگیری هر شیوه‌شدنی دیگر، نگرانی و نارضایی خود را از مشی ظالمانه حکومت‌ها اعلام کرده‌اند و تا توانسته‌اند از ظلم مضاعف حکومت‌های مستبد بر مردم جلوگیری کرده‌اند.

کلید واژه‌ها:

عارفان، حاکمان، حکومت‌گریزی، ظلم ستیزی، مردم‌گرایی.

◀ مقدمه

مطالعه و موشکافی در زندگی صوفیان و عارفان بزرگ این مرز و بوم و بازخوانی اندیشه‌ها و آموزه‌های عرفانی و اخلاقی آن‌ها کاری است بزرگ که از چندی پیش توجه محققان عرفان پژوه را به خود جلب کرده است؛ اما آنچه در این میان، کمتر مورد توجه قرار گرفته، کاوش در نگرش‌ها و گرایش‌های سیاسی و اجتماعی آنان است.^۱ پرداختن به این مسأله از آنجا اهمیت پیدا می‌کند که امروزه برخی از روشنفکران در جایگاه بررسی نقش و کارکرد عرفان و عارفان کهن ایرانی به نقدی بی‌محابا و یک‌جانبه روی آورده، سعی دارند تا به نوعی، مشکلات فرهنگ و جامعه امروز ایران را به اندیشه‌ها و آموزه‌های صوفیان و عارفان بزرگ و کهن این مرز و بوم نسبت دهند. تا آن‌جا که یکی از ایشان در مباحثه و مصاحبه‌ای که عنوان آن «عرفان، توجیه گر حاکمان غاصب» است، می‌گوید: «من معتقدم از عرفا در زمان گذشته به عنوان یک ابزار برای حاکمان استفاده می‌بردند؛ مثلاً فلان شاه وقتی قصد جنگ داشته، دو تا عارف و شیخ جلوی لشکر او را می‌گرفتند و برایش دعا می‌کردند و شاید یکی دو جمله هم نصیحت می‌کردند، همین... دخالت عرفان و عرفا در سیاست خیلی جدی نبوده است، مگر در حد تأیید و دعاگویی و در مراحل بالاتر، ابزاری برای سکوت مردم؛ مثل مولوی که علاوه بر گریختن از جلوی سپاه مغول، مدام از شمس تبریز سخن می‌گوید و مردم را متوجه مفاهیم و آموزه‌های انتزاعی می‌کند... گویی او اصلاً درد جامعه ندارد...» (گفت و گوهایی درباره عرفان و انسان امروز، ص ۲۴-۲۵).

از این رو، نگارنده در مقاله حاضر می‌کوشد تا در حد توان نشان دهد که صوفیان و عارفان راستین پیشین نه تنها کارشان توجیه و تأیید حکومت‌های جائر و جابر نبوده، که بالاتر از آن، آنان در آن زمانه ظلم خیز و در بستر آن جامعه بسته، همه کوشش خود را کرده‌اند تا اگر نتوانند رو در رو در برابر سطوت و ستم سلاطین بایستند، دست کم خود هیزم کش معرکه نشوند و آب به آسیاب خصم نریزند، و با این که خود می‌توانستند در بدنه حکومت‌ها جای مطمئنی را به خود اختصاص

دهند و بر چهاربالش عافیت و رفاهیت تکیه زنند، عملاً و علناً از دستگاه قدرت فاصله گرفته و تا توانستند آب بر آتش بیداد ریختند. همچنین حرف و حدیث بنیادین ما در این نوشتار آن است که نشان دهیم این فاصله گرفتن و دامن درچیدن از حکومت‌ها حرکتی انفعالی و استیصالی نبوده، بلکه حرکتی هدف‌دار، اصلاحی و آگاهی‌بخش بوده است. اگر با این نگاه بنگریم نه تنها بزرگانی چون حلاج، فضیل، بوسعید، بایزید، باباطاهر، عین‌القضات، عطار و مولانا را به سنگ سرزنش و تیر تخطئه فرو نمی‌گوییم، که در این عرصه نیز آنان را چونان بسیاری عرصه‌های دیگر، بزرگ و بی‌نظیر می‌یابیم. آن وقت شاید حتی به این نتیجه نیز برسیم که: «یکی از زیباترین فصول صوفی‌گری و عرفان اسلامی ایرانی، دیدار صوفیان و عارفان با فرمان‌روایان و پادشاهان معاصر خود بوده که فصلی دل‌کش و آموزنده است. این دیدارها مظهری از پاک‌نهادی و بی‌پروایی این گوشه‌نشینان خاک است و نشان می‌دهد که به راستی نفوذ گوشه‌نشینان ز قاف تا قاف است» (شناخت عرفان و عارفان ایرانی، ص ۵۹).

برای اینکه این مفهوم روشن‌تر شود و این مدعا ثابت‌تر، از زوایای زیر به مسأله می‌نگریم:

◀ اعراض از حکومت‌ها، نشان و نماد اعتراض مخفی و مبارزه منفی

اصولاً اینکه صوفیان و عارفان از دستگاه قدرت فاصله گرفته‌اند خود نشان و نماد نوعی مبارزه منفی و عصیان مخفی است؛ یعنی اینکه ما حکومت و سیاست زمان خویش را قبول نداریم و آن را به رسمیت نمی‌شناسیم. انتظار نابجایی خواهد بود اگر ما از عارفان سده‌های نخست توقع داشته باشیم که اگر حاکم ظالم زمان خود را قبول ندارند همانند انقلابیون و آزادیخواهان امروز علم‌عصیان و اعتراض برافرازند و آشکارا با او به مخالفت برخیزند. این نوع برخورد، محصول مدنیت امروزی بشر است؛ اما در آن دوران که استبداد سیاسی سایه سیاهش را بر همه شئون ملت و مملکت افکنده بوده است، شاید بتوان ادعا کرد که همین مشی و

می شوند. اموالشان نامشروع و قدرتشان زودگذر است. در حقیقت حاکم نیستند، بلکه بنده هوی و هوس خویشند و در اصل موجوداتی بیچاره و بدون قدرت هستند. از نظر عطار گاه حتی گدایان با ارزش تر از شاهان هستند (ر.ک: دریای جان، ص ۱۵۷-۱۵۹). ریتز همچنین با بیان این نکته که «در حکایات و تمثیلات عطار، انتقاد حکام و فرمانروایان از زبان شیوخ تصوف که ممثلان مردم فقیر بودند و از زبان دیوانگان که فقیرترین فقیران بودند و آزادی بیان ایشان مورد قبول بود، صورت می گیرد» (همان، ص ۱۵۹)، صفحات قابل توجهی از کتاب خویش را به نقل و نقد داستان‌های دیوانگان در مواجهه با ارباب قدرت و حکایت‌های مربوط به دیدار تهیدستان و بیچارگان با حاکمان اختصاص می دهد که بس اندیشه‌انگیز است (ر.ک: همان، ص ۱۶۰-۱۹۲).

دکتر پورجوادی نیز در مقاله‌ای عالمانه با عنوان «حکمت دیوانگان در مثنوی‌های عطار» به نکته دقیقی در این باره اشاره می کند: «در بسیاری از داستان‌های دیوانگان چه در آثار عطار و چه در کتاب عقلاء المجانین ما با مجانینی آشنا می شویم که در مقام منتقدان اجتماعی و سیاسی، سلاطین و حکام را آماج سخت‌ترین انتقادها می سازند. زبان دیوانگان در این داستان‌ها در واقع زبان دل مردم است و علت رواج داستان‌های دیوانگان در جامعه ما نیز تا حدودی همین بوده است. زبان مردم به دلیل عقلی‌اشان بسته بود، ولی دیوانگان به حکم جنون و بی عقلی قادر بودند گستاخانه در برابر صاحبان قدرت و زور بایستند و از ظلم و جور ایشان شکایت کنند و معایب آنان را برملا سازند. نویسندگانی چون عطار که به نقل این داستان‌ها می پرداختند در واقع حرف دل خود را از زبان دیوانگان اظهار می کردند» (بوی جان، ص ۵۰-۵۱).

◀ ایجاد دفتر و دستگاهی مستقل و متفاوت با دستگاه حکومت

یکی از مظاهر عدم همگامی و همکاری صوفیان و عارفان با حکومت‌های زمان خویش آن است که آنان حکومت‌های ظالم زمان را دور زده و برای خود دفتر و دستگاهی مجزاً دست و پا کرده‌اند. این دستگاه و سازمان جدید برای خود ساز و کاری خاص داشته و سلسله مراتب قدرت در آن به کلی متفاوت بوده است. به جای شاه و وزیر و

منش عارفان در مواجهه با ظالمان زمان در نوع خود مترقی‌ترین و دست‌کم، عملی‌ترین شکل اعتراض بوده است. یعنی در شرایطی که همه زمینه‌ها برای حضور آن‌ها در دربارها و کسب منصب و مقام و جلب سود و سرمایه آماده بوده است آنان عمداً و از روی آگاهی از این موقعیت‌های آزانگیز و وسوسه‌خیز کناره گرفته و به زندگی‌ای محقرانه و مشقت‌بار تن در داده‌اند.

همچنین همیشه مخالفت آشکار و آنی با حکومت‌های مقتدر و سرکوب‌گر و توسل و تمسک به حرکت‌های انقلابی تنها راه و مؤثرترین شیوه مقابله با آن‌ها نیست، بلکه در بیش‌تر موارد، حرکت‌های اصلاحی و ارشادی تدریجی کارا تر و پایا تر است؛ و این تقریباً همان کاری است که عارفان دل‌آگاه این مرز و بوم در طول دوران اقتدار و استبداد سیاسی و عقب‌ماندگی فرهنگی کرده‌اند. آیا ابیات زیر از مولانا را نمی‌توان مصداق یک مبارزه معنوی و مداوم و «از راه پنهان» با «گردنکشان» و «طاغیان» به شمار آورد؟:

از شاه بی‌آغاز من، پرآن شدم چون باز من تا جغد طوطی خوار را در دیر ویران بشکنم
ز آغاز عهدی کرده‌ام کاین جان فدای شه کنم بشکسته بادا پشت جان‌گر عهد و پیمان بشکنم
امروز همچون آصفم شمشیر و فرمان در کفم تا گردن گردن‌کشان در پیش سلطان بشکنم
روزی دو باغ طاغیان گر سبز بینی غم‌مخور چون اصل‌های بیخشان از راه پنهان بشکنم
(غزلیات شمس، ج ۳، غزل ۱۳۷۵، ص ۱۶۹)

بی‌گمان اگر پژوهش‌گر منصف و مطلعی آثار و اقوال و داستان‌های مربوط به زندگی عارفان بزرگ را بی‌پیش‌داوری و دیرباوری مورد مطالعه قرار دهد، به این نتیجه خواهد رسید که این بزرگان به راه‌ها و رویه‌های مختلف نارضایی خود را از حکومت‌های سرکوب‌گر زمان خویش ابراز کرده و مبانی مشروعیت و حقانیت آن‌ها را به زیر سؤال برده‌اند. خاورپژوه بزرگ آلمانی، هلموت ریتز، یکی از این پژوهش‌گران است که با ژرف‌کاوی در آثار عطار و طرح مباحث مفید بسیار، در خصوص موضوع مورد بحث ما به این نتیجه رسیده است که ارباب قدرت در نظر عطار مردمی نامطلوب هستند. آن‌ها اموال خود را از راه ناحق به دست می‌آورند و حرص و قدرت‌طلبی چشمشان را کور کرده است. به سرعت فرمان قتل صادر می‌کنند و برای اطرافیان خود خطر محسوب

رجال درباری و بزرگان کشوری و لشکری، در این دستگاه، قطب یا غوث در رأس بوده و پس از آن نقباء، اوتاد، ابرار، ابدال، اخیار و اولیا بوده‌اند. (ر.ک: کشف المحجوب، ص ۲۶۹). از نظر صوفیه، در حقیقت، مهار و اختیار عالم در دست قطب و نقیبان و اوتاد و... است و آنان «والیان عالم» و «سرهنگان درگاه حق» هستند (ر.ک: همان جا) و قدرت واقعی در دست آن هاست، نه در دست حاکمان و والیان ظاهری و زمینی. در شرح حال ابراهیم ادهم که همانند شاه شجاع کرمانی شکوه و شیرینی شاهی را رها کرده و گوشه درویشی را اختیار نموده بود، آورده‌اند که: «چون واردی از غیب بدو فرود آمدی، گفتم: کجایند ملوک دنیا تا بینند این چه کار و بار است تا از ملک خودشان ننگ آید» (تذکره الأولیاء، ص ۱۱۰-۱۱۱).

مطابق و متعاقب همین دیدگاه بود که صوفیه معمولاً در تعبیر خود از بزرگان خود با عنوان «شاه» یا «سلطان» یاد می‌کرده‌اند، و از نظر آنان، شوکت و حشمت سلطان سیاسی در برابر قدرت معنوی سلطان طریقت و حقیقت جلوه‌ای نداشته است. «سلاطین عزلت» تعبیری است که سعدی در آغاز باب «در عشق و مستی و شور» از بوستان خویش در باره عارفان به کار می‌گیرد:

گدایانی از پادشاهی نفور به امیدش اندر گدایی صبور...
سلاطین عزلت گدایان حی منازل شناسان گم کرده پی
(بوستان سعدی، ص ۱۰۰)

عطار نیز در اسرارنامه ابوسعید را «سلطان طریقت» و «شاه حقیقت» می‌خواند:
سخن بشنو ز سلطان طریقت سپه سالار دین، شاه حقیقت
(اسرارنامه، ص ۹۱)

و بایزید بسطامی را «سلطان برحق» می‌داند:
سؤالی کرد زین شیوه یکی خام از آن سلطان برحق پیر بسطام
(همان، ص ۴۸)

حافظ نیز به زیبایی این گروه را توصیف می‌کند و در این توصیف، به کارگیری ترکیب متناقض نمای «سلطنت فقر» جلب نظر می‌کند:
بر در می‌کده رندان قلندر باشند که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی

خشت زیر سر و بر تارک هفت اختر پای
دست قدرت نگر و منصب صاحب جاهی
اگر ت سلطنت فقر ببخشند ای دل!
کم ترین ملک تو از ماه بود تا ماهی
(دیوان حافظ، غزل ۴۸۸، ص ۶۶۶)

و در غزلی دیگر، طنز و تعریضی نثار پادشاهان زر و زور می کند و در عوض، پادشاهان
ملک معنی را چنین می ستاید:

باز ارچه گاه گاهی بر سر نهد کلاهی
مرغان قاف دانند آیین پادشاهی
(همان، غزل ۴۸۹، ص ۶۶۸)

◀ نپذیرفتن شغل و عمل حکومتی و هدیه های سلطانی

مطرود و منفور بودن شغل و عمل سلطانی و تحفه های حکومتی از باورهای عمیق و
اصیل بسیاری از صوفیان و عارفان بوده است. همین مسأله به تنهایی برای زیر سوال بردن
اصل مشروعیت و حقانیت چنین حکومت هایی کافی بوده است. بهترین نمونه برای تبیین
چنین برخوردی با حکومت های ناصالح، مشی و شیوه ای است که امام محمد غزالی پس
از تحول عمیق فکری اش در پیش گرفته است. او در جواب نامه نظام الدین احمد بن قوام
الدین که او را به تدریس مجدد در مدرسه نظامیه بغداد دعوت کرده بود، با نوشتن نامه ای،
«عذر تقاعد» خود را از «امثال اشارت صدر وزارت» اعلام می دارد و مهم ترین دلیلی که
برای نپذیرفتن این پیشنهاد ذکر می کند آن است که: ... «عذر سیم آنکه چون بر سر تربت
خلیل (ع) رسیدم در سنه تسع و ثمانین و اربع مآه - و امروز قریب پانزده سال است - سه نذر
کردم: یکی آن که از هیچ سلطانی هیچ مالی قبول نکنم؛ و دیگر آن که به سلام هیچ سلطانی
نروم؛ سوم آن که مناظره نکنم. اگر در این نذر نقض آورم، دل و وقت شوریده گردد» (مکاتیب
فارسی غزالی، ص ۴۲). حقیقتاً بیان این سخنان از سوی غزالی، آن هم در آن روز و روزگار
و در برابر چنان پادشاهان سفاک و مستبد، چه مایه شجاعت و شیردلی می طلبیده است و
آیا این خود نمی تواند پذیرفتنی ترین دلیل باشد بر این مدعا که غزالی و امثال او توجیه گر
و تأیید کننده و شریک جرم حکومت های خون ریز عصر خویش نبوده اند؟

اینکه غزالی نمی خواهد هیچ مالی از هیچ سلطانی بپذیرد، دلیلش حرام یا شبهه ناک

دانستن مال سلاطین است. غزالی خود چنین فتوا می دهد: «بدان که هرچه در دست سلطانیان روزگار است که از خراج مسلمانان سته اند یا از مصادره یا از رشوت، همه حرام است...» (کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۳۷۹).

داستان های بسیاری در تذکره ها و تراجم احوال صوفیان مبنی بر تن زدن آنان از پذیرش هدیه های حکومتی آمده است:

وقتی یکی از معتقدان ابوالقاسم منادی گر قدری غذا از جانب «پسر سیار» برای درویشان آورد ابوالقاسم منادی گر به فراست موضوع را دریافت و بدین دلیل که پسر سیار «مردی سلطانی» است غذا را پس فرستاد (ترجمه رساله قشیریه، ص ۳۷۸).

از شیخ ابو اسحاق کازرونی پرسیدند: «اگر اصحاب سلاطین و متعلقان ایشان چیزی به شیخ آورند و گویند از وجه حلال است، قبول فرمایی؟ گفت: نه؛ از آنکه ایشان ترک صلاح خود کرده اند؛ چون در بند صلاح خود نیند، چگونه صلاح دیگری نگاه دارند؟!» (تذکره الاولیاء، ص ۷۷۴).

البته در مواردی نیز شاهد آن هستیم که برخی مشایخ، هدیه و تحفه برخی دولتیان را به ناچار یا به دلایلی پذیرفته اند و آن را در کارهای خیر و اطعام و اکرام درویشان و نیازمندان خرج کرده اند.

◀ نرفتن به دیدار و دست بوس حاکمان

پیران پاک جان و صوفیان صاف دل همواره از دیدار سلاطین و دست بوس آن ها گریزان بوده اند و یاران و پیروان خویش را از این کار پرهیز داده اند. یحیی بن معاذ رازی مریدان را به دوری گزیدن از سه صنف سفارش کرده است: «العلماء الغافلین و الفقراء المدهانین و المتصوفه الجاهلین» (کشف المحجوب، ص ۱۹)؛ و توضیح داده است که «علماء غافل آنان باشند که دنیا را قبله دل خود گردانیده ... و پرستش سلاطین را بر دست گرفته و درگاه ایشان را طواف گاه خود گردانیده» (همان، ص ۱۹-۲۰).

مولانا البته در این باره غور بیش تری کرده و تذکر و تبصره تأمل برانگیزی را مطرح کرده است. شروع فیه ما فیه او با این حدیث نبوی است که: «شر العلماء من زار الأمرا و

خیر الأمرا من زار العلماء. نعم الأمير علی باب الفقیر و بئس الفقیر علی باب الأمير» (فیه ما فیه، ص ۱). آنگاه مولانا شروع به تفسیر و تأویل این حدیث می‌کند و می‌گوید: «خلقان صورت این سخن را گرفته‌اند که نشاید که عالم به زیارت امیر آید تا از شرور عالمان نباشد. معنی اش این نیست که پنداشته‌اند؛ بلکه معنی اش این است که شرّ عالمان آن کس باشد که او مدد از امرا گیرد و صلاح و سداد او به واسطه امرا باشد و از ترس ایشان اول خود تحصیل به نیت آن کرده باشد که مرا امرا صلت دهند و حرمت دارند و منصب دهند. پس از سبب امرا او اصلاح پذیرفت و از جهل به علم مبدل گشت و چون عالم شد، از ترس و سیاست ایشان مؤدب شد» (فیه ما فیه، ص ۱). مولوی در ادامه، تعبیر زیبایی دارد: عالمی که به مرتبه بی‌نیازی رسیده است و از سلطان انتظاری ندارد، حتی اگر به زیارت امیر رود، او مزور است و امیر زایر؛ چون امیر به او محتاج است نه او به امیر (همان، ص ۱-۲).

مطابق این دیدگاه، اگر عارفی با حکومتیان اندک ارتباطی برقرار کند تا در سایه آن بتواند خدمتی به مردم کند و مشکل نیازمندی را رفع کند، نباید و نمی‌توان این آشنایی و ارتباط را به معنی تأیید حکومتیان از جانب او تعبیر کرد. نظیر نامه‌ای که امام محمد غزالی به سلطان سنجر می‌نویسد و در آن به سنجر سفارش می‌کند که: «بر مردمان طوس رحمتی کن که ظلم بسیار کشیده‌اند... و هر روستایی را هیچ نمانده مگر پوستینی و مشتی عیال گرسنه و برهنه...» (مکاتیب فارسی غزالی، ص ۱۲). یا چون برخی نامه‌هایی که مولانا به بعضی از ارباب قدرت نوشته و در آن‌ها سفارش به گره‌گشایی مشکلات مریدان و مردم کرده است که نمونه‌گویی از آن را در نامه سی و چهارم از مکتوبات او شاهد هستیم که در آن، سفارش در مانده‌ای را به یکی از رجال حکومت کرده است (ر.ک: مکتوبات مولانا، ص ۱۰۳).

از نگاه غزالی نیز «به نزدیک هیچ ظالم شدن رخصت نیست، مگر به دو عذر: یکی آنگاه که فرمانی باشد از سلطان به الزام که اگر فرمان نبری، بیم آن باشد که برنجانند...؛ و دیگر آنکه به تظلم شود در حق خود یا شفاعت در حق مسلمانی» (کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۳۸۳). البته این دو شرط نیز خود منوط به رعایت شروط دیگر است؛ از جمله اینکه دروغ نگوید و ثنا نکند و بی‌ترس و بیم سلطان را نصیحت گوید (همان جا).

◀ ارادت برخی اربابان قدرت به مشایخ و پیران طریقت

ولایت معنوی و قدرت تصرف برخی از صوفیان و عارفان و همّت بلند و مردانه آنان چنان بوده است که گاه قدرت و شوکت پادشاهان وقت در برابر آن، جلوه و جلال خود را از دست می داده است؛ تا آن جا که گاه برخی از امرا و وزرا، دست کم در آن لحظات کوتاهی که از مستی قدرت خلاصی می یافته اند، به پایگاه رفیع معنوی پیران و پاکان طریقت غبطه می خورده اند. داستان رفتن هارون به ملاقات فضیل که در بسیاری از منابع معتبر، با اختلاف اندک، آمده است^۱، نمونه ای گویا از این دست است: «فضل بن ربیع روایت کرد که من با هارون الرشید به مکه شدم. چون حج بکردیم هارون مرا گفت: این جا مردی هست از مردان خدای تعالی تا او را زیارت کنیم؟ ... وی را به نزدیک فضیل بردم، و وی در غرفه ای بود، آیتی از قرآن می خواند. در بزدیم. گفت: کیست؟ گفتم: امیر المؤمنین است. گفت: ... مرا با امیر المؤمنین چه کار است؟ ... آنگاه فرود آمد و در بگشاد و چراغ بکشت و اندر زاویه ای بایستاد تا هارون گرد خانه ورا می جست تا دستش بر وی آمد، گفت: آه از دستی که از آن نرم تر ندیدم اگر از عذاب خدای برهد. هارون فرا گریستن آمد...» (کشف المحجوب، ص ۱۲۲-۱۲۳). پس از آن، فضیل به خواهش هارون او را نصیحت می کند و به او گوشزد می کند که امارت در روز قیامت موجب ندامت است و چاره کار، ترس از خدا، رعایت خلق و طاعت است. پایان این دیدار نیز نکته آموز است. هارون مطابق نگاه زمینی خود می خواهد تا از فضیل به گونه ای تشکر کند؛ پس محترمانه از فضیل می خواهد تا اگر وامی دارد او برآورده کند؛ اما فضیل نمی پذیرد. این برخورد فضیل باعث می شود آنگاه که هارون با فضل بن ربیع خلوت می کند اعتراف کند که: «ملک به حقیقت فضیل است» (همان، ص ۱۲۴).

نتیجه ای که هجویری از این ماجرا می گیرد نیز جالب است: «این جمله دلیل صولت وی است به دنیا و اهل آن، و حقارت زینت آن به نزدیک دل وی و ترک تواضع مرا اهل دنیا را» (همان جا)؛ و با این تعبیر خود، هارون، خلیفه مسلمین، را «اهل دنیا» معرفی می کند. تقابل بین فضل (مظهر زیرکی و ذکاوت دنیوی و قدرت ظاهری) و فضیل (نماد فراست و فطانت معنوی و قدرت باطنی) نیز در این داستان خود برای اهل معنی رمز و رازهای

زیادی در بر دارد.

در مورد مولانا و کیفیت ارتباط او با معین الدین پروانه نیز نوشته اند که: «سلوک مولانا با این حاکم مقتدر و صاصب اختیار روم مثل سلوک فقهای عصر شامل تواضع متملقانه و تمنای مشتمل بر حسن طلب نمی شد و گه گاه حتی جنبه ترفع و استعلا هم داشت. برخی اوقات که پروانه سرزده به زیارت وی می آمد او را دیرتر از معمول می پذیرفت و حاکم مستبد ناچار می شد مدتی در انتظار بماند و تلخی انتظاری را که محتاجان و ارباب رجوع در درگاه وی می چشیدند، دریابد(پله پله تا ملاقات خدا، ص ۳۲۰). همچنین «نسبت به امین الدین میکایل نایب السلطنه وقت هم که مثل پروانه از اکابر عصر بود مولانا با همین ترفع سلوک می کرد. وی نیز از مریدان خاص بود... زوجه او نیز که شیخ خواتین خوانده می شد از مریدان مولانا بود»(همان، ص ۳۲۱).

شاکله شخصیتی ابوسعید و رفتارها و گفتارهای بدیع و بی سابقه او نیز به گونه ای بوده است که جمع کثیری را شیفته شخصیت او کرده بود. «در جمع ارادتمندان او علاوه بر ... انبوه زحمت کشان شهری و روستایی ...، از افراد مرفه و ثروتمند هم گاه کسانی را می توان یافت... حوزه نفوذ و معنویت ابوسعید حتی از این هم فراتر رفته و اربابان قدرت از قبیل امرا و وزیران و عمیدان خراسان و شحنة های نیشابور و رؤسای ولایات به حلقه ارادت او می پیوندند»(اسرار التوحید، ج ۱، ص شصت و سه). از جمله ارادتمندان شیخ در بین امرا و بزرگان حکومتی می توان به طغرل، چغری، ابراهیم ینال، خواجه نظام الملک، خواجه بو منصور ورقانی، محمد بن منصور عمید خراسان، و خواجه حمویه رئیس مهنه اشاره کرد(ر.ک: همان جا).

فریتس مایر خاورشناس بزرگ سویسی که شیوه اش در تصنیف کتاب روشمند ابوسعید ابوالخیر، حقیقت و افسانه بر خورد انتقادی و احتیاط آمیز با داستان های صوفیانه مربوط به ابوسعید است، در مجموع، تأیید می کند که نه تنها بسیاری از مردم عادی و عامی که برخی از دولت مردان و صاحب منصبان حکومتی نیز در حلقه محبان و معتقدان شیخ بوده اند(ر.ک: ابوسعید ابوالخیر، حقیقت و افسانه، ص ۳۸۹).

دکتر صفا نیز می نویسد: «سلاجقه از آغاز کار خود در خراسان با توجه روزافزون مردم

به صوفیه و اعتقاد به کرامات آنان برابر شده و به سرعت تحت تأثیر معتقدات عامه قرار گرفته بودند. وزیر سلطان طغرل و برادر او ابراهیم ینال و جغری بیک و شخص سلطان همه به شدت نسبت به مشایخ صوفیه از راه اعتقاد و خلوص درآمدند و در این باره مبالغه‌های بسیار کردند و به زیارت مشایخ رفتند و بوسه بر دست آنان زدند و در خدمت آنان ایستادند. اندکی بعد از مؤسسین سلسله سلجوقی، نظام الملک، وزیر بزرگ آن قوم، نسبت به صوفیه طریق تشویق و بزرگ‌داشتی در پیش گرفت «تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، ص ۲۲۸-۲۲۹».

◀ رویکرد عارفان به مردم و وجهه مردمی آنان

بسیار پیش می‌آمده است که امیران و شاهان از سر اعتقاد و ارادت یا از روی ریاکاری و رویه‌آرایی به دیدار عارفان می‌رفته‌اند و از آن‌ها دعا و همت طلب می‌کرده‌اند، یا پند و اندرز می‌خواسته‌اند. گاه نیز در این دیدارها، امیران از عارفان می‌خواسته‌اند تا اگر خواسته‌ای دارند بر زبان آورند. این امر خود موقعیت مناسبی را برای عارفان پیش می‌آورده است تا آنان بهترین استفاده ممکن را از این موقعیت در جهت احقاق حق مردم و سفارش شاهان به مهربان بودن با مردم و رعایت عدالت ببرند. داستان زیر از بوستان سعدی که در آن، گفت و گویی درس آموز بین «مرزبانی ستم‌کار» و «پیری هشیار، خدادوست نام» درمی‌گیرد، نشان می‌دهد که چگونه مشایخ به سرنوشت مردم و مصایب آنان اهمیت می‌داده‌اند:

... در آن مرز کاین پیر هشیار بود	یکی مرزبان ستم‌کار بود...
جهان سوز و بی‌رحمت و خیره‌کش	ز تلخیش روی جهانی ترش...
به دیدار شیخ آمدی گاه گاه	خدادوست در وی نکردی نگاه
ملک نوبتی گفتش ای نیک‌بخت!	به نفرت ز من درمکش روی سخت...
شنید این سخن عابد هوشیار	برآشفت و گفت ای ملک! هوش دار
وجودت پریشانی خلق از اوست	ندارم پریشانی خلق دوست
تو با آن که من دوستم، دشمنی	نپندارمت دوستدار منی...
	(بوستان سعدی، ص ۵۷-۵۶)

هم دردی و هم نوایی صوفیه با مردم از مسلمات تاریخ تصوف است. دکتر زرین کوب که بیش تر و بهتر از هر کسی با این تاریخ آشنا بوده است، در این باره می نویسد: «مکرر در مصایب عام، صوفیه با مردم هم دردی می کرده اند، و گاه فداکاری. ممشاد دینوری در وقتی که وطنش دست خوش هجوم علان قزوینی، سردار خون خوار مرداویش زیاری، واقع شد و عده ای از هم شهریان طعمه شمشیر شدند، قرآن به دست گرفته، از شهر بیرون آمد و سردار خون خوار مهاجم را از خون ریزی بر حذر داشت؛ حتی جان خود را در این راه نهاد. شیخ شهاب الدین سهروردی برای آن که بلای خوارزمیان را از بغداد و ناصر خلیفه بگرداند در همدان به رسالت نزد خوارزمشاه رفت و او را از شورش بر خلیفه تحذیر کرد و خود جفا و اهانت بسیار دید...» (ارزش میراث صوفیه، ص ۱۶۴-۱۶۵).

اصولاً بخشندگی و شفقت بر خلق از مهم ترین آموزه های عارفانه بوده است. از ابوالحسن خرقانی نقل شده است که: «جوانمردی دریایی است به سه چشمه: یکی سخاوت، دوم شفقت و سیم بی نیازی از خلق و نیازمندی به حق» (احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی، ص ۷۲).

در باره ابوسعید نیز نوشته اند که خانقاه او بیش تر پذیرای مردم کوچه و بازار و طبقات محروم و زحمت کشان شهری و روستایی بوده است. توجه و عنایتی که وی به این افراد و حتی بدنام ترین و رانده ترین چهره های جامعه می کند، از مهم ترین جنبه های مردمی اخلاق و اصول انسان دوستی اوست (ر.ک: اسرار التوحید، ج ۱، مقدمه، ص شصت و دو). در راحه الصدور راوندی می خوانیم: «چون سلطان طغرل بک به همدان آمد، از اولیا سه پیر بودند: بابا طاهر و بابا جعفر و شیخ حمشا. کوهکی است بر در همدان، آن را خضر خواند؛ بر آن جا ایستاده بودند. نظر سلطان بر ایشان آمد. کوهکی لشکر بداشت و پیاده شد و با وزیر ابونصر الکندری پیش ایشان آمد و دست هاشان ببوسید. بابا طاهر پاره ای شیفته گونه بودی، او را گفت: ای ترک! با خلق خدا چه خواهی کرد؟ سلطان گفت: آنچه تو فرمایی. بابا گفت: آن کن که خدا می فرماید: آیه: ان الله یأمر بالعدل و الاحسان. سلطان بگریست و گفت: چنین کنم» (راحه الصدور، ص ۹۸-۹۹).

این روحیه و رویکرد مردمی عارفان باعث شده است تا برخی از صاحب نظران بین

«عرفان» که بزرگ‌ترین میراث به جای مانده از انسان اندیشمند دیروز است با «دمکراسی» که طرفه‌ترین یافته انسان متمدن امروز است، پلی بزنند و به این نتیجه رسند که: «درک عرفانی از دین به دلیل کاربرد تأویلی آن و تکیه بر تجربه باطنی و بیرونی هر انسان به گونه‌ای مستقل برای تعالی و بصیرت حقیقت، ضرورتاً از منظری کثرت‌نگر، منشی‌تسامح‌طلب و سرشتی متواضع، متین و تنوع‌پذیر برخوردار است... بر این اساس، درک عرفانی درکی کاملاً اومانستی است، و دمکراسی نیز نوعی ساختار حکومتی است که با پشتوانه نظری اومانسیسم پدیدار شده است و بر تجربه مستقل و مشارکت همه انسان‌ها در قدرت (توانایی، ثروت و دانایی) استوار می‌شود (عرفان و دمکراسی، ص ۱۰۳). همچنین «ماهیت برابری طلبانه مرام عرفانی... می‌تواند پشتوانه نظری در خور اهمیتی برای ارتقای اخلاق، فرهنگ نوع دوستی و عشق به حقیقت در جامعه و عدم سقوط در ورطه سودجویی‌های بورژوازی به حساب آید» (همان، ص ۱۰۴).

نکته درخور توجه آن که قدرت معنوی برخی صوفیان و اقبال عامه‌بدانان چنان بوده است که در پاره‌ای موارد موجب ترس حکومتیان از یک سو و حقد و حسد ظاهرگرایان و قشری‌اندیشان از دیگر سو بوده است و تاریخ نشان داده است که برخی از صوفیان صافی و عارفان آزاداندیش در سده‌های مختلف قربانی هم‌دستی و هم‌اندیشی این دو گروه شده‌اند و ما نظایر آن را در قضیه حلاج، عین‌القضات و شیخ شهاب‌الدین سهروردی شاهد هستیم. بگذریم از کسانی که از این توطئه و تبانی جان به سلامت به در برده‌اند که نمونه‌گویی از آن را در ماجرای که برای ابوسعید رخ داده است می‌بینیم. در اسرار التوحید می‌خوانیم که: «چون شیخ ما ابوسعید قدس‌الله روحه‌العزيز به ابتدا به نشابور آمد و مجلس می‌گفت و مردمان به یک‌بار روی به وی نهادند... ائمه اصحاب رأی و کرامیان [قاضی صاعد و ابوبکر اسحاق کرامی] خط نبشتند که: این جا مردی آمده است از میهنه و دعوی صوفی می‌کند و مجلس می‌گوید و بر سر منبر بیت می‌گوید و تفسیر و اخبار نمی‌گوید و پیوسته دعوت‌های با تکلف می‌کند و سماع می‌فرماید... و خلق به یک‌بار روی به وی نهاده‌اند... اگر تدارک این نفرمایند، زود خواهد بود که فتنه‌ای عام ظاهر شود؛ و این محضر به غزنی فرستادند پیش سلطان. از غزنی جواب نبشتند بر پشت

محضر که: ائمه فریقین، شافعی و ابوحنیفه، بنشینند و تفحص حال او بکنند و آنچه از مقتضای شرع بر وی متوجه شود، بر وی برانند» (اسرار التوحید، ص ۶۸-۶۹). البته ابوسعید سرانجام با کراماتی که از خود نشان می‌دهد از این مهلکه می‌گریزد، اما همیشه و برای همه کس ماجرا به همین سادگی ختم به خیر نمی‌شده است؛ آن گونه که در مورد حلاج این گونه نشد، و جالب آن که در پایان همین ماجرا، ابوسعید خطاب به شاگردان خویش از حلاج سر به دار به بزرگی یاد می‌کند: «چون حسین منصور حلاجی باید، که در علوم حالت در مشرق و مغرب کس چون او نبود در عهد وی، تا چوبی بدو چرب کنند» (همان، ص ۷۲).

ماجرای قتل عین القضاة نیز از عبرت‌های تاریخ تصوف است. از جمله اتهاماتی که به عین القضاة وارد کردند اتهام اسماعیلی بودن و باطنی‌گری و اتهام شیعی‌گری بود، ولی: «وقتی اتهام اسماعیلی بودن در قرن چهارم و پنجم و ششم مطرح می‌شود باید همواره توجه داشت که اگرچه ظاهر این اتهام جنبه دینی و کلامی دارد باطن آن کاملاً سیاسی است. اسماعیلیان و بعضی دیگر از فرقه‌های شیعه در این قرون از سرسخت‌ترین مخالفان حکومت بودند. شیعیان ... خلافت را حق اهل بیت عصمت و طهارت، و خلفای عباسی را غاصب خلافت می‌دانستند. از این رو خلفای عباسی و حکام و سلاطین سرکوبی شیعیان را که به آنان رافضی می‌گفتند در رأس برنامه‌های خود قرار داده بودند... . اتهام شیعی‌گری هم که به عین القضاة بسته بودند در حقیقت جنبه‌ای سیاسی داشت» (عین القضاة و استادان او، ص ۲۶).

جالب آن است که یکی از اتهامات حلاج نیز قرمطی بودن بود (ر.ک: جستجو در تصوف ایران، ص ۱۴۳ و ۱۴۸ و ۱۴۹). این اتهام به اضافه اتهام دعوی ربوبیت و اعتقاد به عین‌الجمع (انا الحق) و نظایر آن حربه‌ای شد در دست حامدبن عباس وزیر عباسیان تا به حکم و فتوای تنی چند از فقها (خاصه ابو محمد جریری) و قضاة (بویژه قاضی ابو عمر) و با تأیید خلیفه، حلاج را به دار مجازات درآویزد. (ر.ک: همان، ص ۱۴۶ و ۱۴۸).

نکته مهم دیگر آن که درست است که عارفان خود به طور مستقیم درگیر مسائل سیاسی و اجتماعی نشده‌اند، اما اندیشه‌ها و آموزه‌های متعالی آن‌ها در موارد بسیاری زمینه را برای ظهور جنبش‌ها و جریان‌های مردمی، اجتماعی و سیاسی همچون عیاران،

فتیان و سربه داران فراهم آورده است. برای نمونه، از دید صاحب نظران، ظهور فتیان و جوانمردان در قرن های چهارم و پنجم هجری، نتیجه تأثیرپذیری برخی از قهرمانان و پهلوانان از اصول و آیین های صوفیانه و عارفانه بوده است. هانری کربن می نویسد: «در گذشته همه پهلوانان و سپاهیان (چه پیاده و چه سواره) عیارانی بودند که بعدها خود را جوانمردان نامیده اند. بنا بر این باید پذیرفت که جوانمردان به کلی تغییر ماهیت پیدا کرده اند؛ یعنی شوالیه گری نظامی و جنگی به شوالیه گری معنوی و عرفانی و جوانمردی تبدیل یافته است. گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی از ویژگی های فرهنگ ایرانی است» (آیین جوانمردی، ص ۶).

◀ حق گویی در برابر حاکمان و نهرا سیدن از هیبت آنان

کم ترین کاری که بسیاری از صوفیان و عارفان در برابر حکومت های ظالم زمان خویش کرده اند پند و نصیحت حکومتیان و دعوت آن ها به رعایت عدل و ترک ظلم است. نباید از میزان اهمیت این پند و نصیحت ها غافل بود و آن ها را ساده و سرسری انگاشت. شاید اگر اثر بازدارندگی این نصیحت های توأم با صدق و سوز نمی بود ظلم و جور شاهان بر مردم و درنده خوبی و ددمنشی آنان در طول تاریخ سیاه و تباه این مرز و بوم چند چندان می بود. فراموش نکنیم که هنوز هم پس از گذشت سده ها و سال ها از آن دوران مملو از اختناق و خفقان، دعوت خیرخواهانه برخی از اصحاب قدرت و صاحبان منصب و مسند کار سهل و ساده و بی هزینه ای نیست.

از شگردهای اصلی صوفیان در این پندگویی ها، استفاده هدفدار از آیات قرآنی و احادیث نبوی بوده است؛ یعنی همان مفاهیمی که تا حدودی از مقبولات سلاطین به ظاهر مسلمان نیز بوده است. برای نمونه، نجم الدین رازی در کتاب مرموزات اسدی در مرموزات داوودی در مرموز هشتم با عنوان «در وعید ظالم و مذمت ظلم» پس از آن که از ده آیه قرآنی و یازده حیث نبوی در ردّ ظلم و دعوت به عدل استفاده می کند، در دعوت داوود شاه بن بهرامشاه به عدل و داد، می نویسد: «خردمند صاحب سعادت کسی است که از خدای و رسول نصیحت پذیرد... و از وخامت عاقبت ظلم براندیشد که: الظلم مرتعه وخیم؛ و در ایام دولت و روز بازار سلطنت خویش از آفت ظلمت ظلم طبیعت احتراز کند که: الظلم

من شیم النفوس...؛ و حق تعالی از غایت آفت ظلم، شرک را به ظلم نسبت داده است که: انّ الشّرک لظلم عظیم؛ و به ظلم، مستوجب لعنت گردانیده که: ألا لعنة الله على الظالمین... . و پادشاه موفق صاحب دولت آن است که... از آه آتشین مظلومان و تیر دعای سحرگاه شکستگان محترز باشد و از رسوایی محشر و کثرت خصوم و ظلم خویش و عدل خدای بترسد. بدیهه:

داوود شها! ز عدل الله بترس وز ظلمت ظلم و دود هر آه بترس
گرچه زره تو زره داوودی است از تیر دغاهای سحرگاه بترس»
(مرموزات اسدی، ص ۱۳۰).

اگر خواننده گرامی در صداقت و حقانیت گفته های فوق از نجم الدین رازی، به سبب رفتار ناموجه او در گریز ناگزیرش از فتنه مغولان و رها کردن اهل و عیال خویش به امان الهی، شک و شبهه ای روا دارد (ر.ک: مرصاد العباد، ص) و این مسأله، موجبات رنجش خاطر او را فراهم آورد،^۳ گفتار و رفتار به یاد ماندنی معلم و مراد او، شیخ نجم الدین کبری، و برخی از اصحاب صدیق و وفادار او می تواند مرهم گذار خاطر رنجیده او باشد. معروف است که چون کفار تترار به خوارزم حمله آوردند شیخ با اینکه می توانست به اتفاق تنی چند از اصحاب خود از مهلکه بگریزد و جان به سلامت به در برد، ماند و مقاومت کرد و خطاب به اصحاب خود گفت:

«قوموا علی اسم الله نقاتل فی سبیل الله. و به خانه درآمد و خرقه خود را پوشید...؛ بغل خود را از هر دو جانب پر سنگ کرد و نیزه به دست گرفت و بیرون آمد. چون با کفار مقابل شد در روی ایشان سنگ می انداخت تا آن غایت که هیچ سنگ نماند. کفار وی را تیرباران کردند. یک تیر بر سینه مبارک وی آمد، بیرون کشید و بینداخت و بر آن پرفت. گویند که در وقت شهادت پرچم کافری را گرفته بود. بعد از شهادت ده کس نتوانستند که وی را از دست شیخ خلاص دهند. عاقبت پرچم وی را ببریدند» (نفحات الأُنس، ص ۴۲۶-۴۲۷).

جامی پس از نقل این ماجرا می نویسد: «بعضی گفته اند که حضرت مولانا جلال الدین رومی -قدس سره- در غزلیات خود اشارت به این قصه و به انتساب خود به حضرت شیخ کرده، آن جا که گفته است:

ما از آن محتشمانیم که ساغر گیرند
به یکی دست می خالص ایمان نوشند
نه از آن مفلسکان که بز لاغر گیرند
به یکی دست دگر پرچم کافر گیرند»
(همان، ص ۴۲۷)

در بازکاوی داستان های مربوط به دیدار صوفیان صافی با سلاطین ستم گر بدان جا می رسیم که این صوفیان و صافیان، گاه آن چنان در امر به معروف و نهی از منکر حاکمان حق ستیز گرم و گستاخ می شوند که چهره مصلحانی حقگو و حق طلب به خود می گیرند و بی آن که از هیبت و صولت حاکمان هراسی به خود راه دهند، حقیقت ها را عریان و نمایان بر زبان می آورند. در شرح حال و نقل اقوال سهل بن عبدالله می آورند: «از استاد ابوعلی دقاق شنیدم که گفت: یعقوب لیث را علتی رسید که طیبیان در آن همه در ماندند و او را گفتند: در ولایت تو نیک مردی است او را سهل بن عبد الله خوانند؛ اگر او تو را دعا کند امید آن بود که خدای تعالی تو را عافیت دهد. سهل را حاضر کردند؛ وی را گفت: مرا دعا کن. سهل گفت: دعا چون کنم تو را، و اندر زندان تو مظلومانند. هر که در زندان توست، همه رها کن. همه رها کرد...» (رساله قشیری، ص ۴۴۴-۴۴۵). پس از آن سهل دعا می کند و یعقوب از بیماری می رهد؛ اما هر قدر که یعقوب می کوشد تا پاداشی به سهل دهد او نمی پذیرد.

سعدی همین حکایت را به زیبایی به نظم کشیده که نقل ابیاتی از آن پایان بخش کلام ماست:

یکی را حکایت کنند از ملوک	که بیماری رشته کردش چو دوک
ندیمی زمین ملک بوسه داد	که ملک خداوند جاوید باد
در این شهر مردی مبارک دم است	که در پارسایی چنوبی کم است
نبردند پیشش مهمات کس	که مقصود حاصل نشد در نفس
بخوان تا بخواند دعایی بر این	که رحمت رسد ز آسمان بر زمین
برفتند و گفتند و آمد فقیر	تنی محتشم در لاسباسی حقیر
بگفتا دعایی کن ای هوشمند	که در رشته چون سوزنم پای بند
شنید این سخن پیر خم بوده پشت	به تندی بر آورد بانگی درشت

که حق مهربان است بر دادگر
دعای منت کی شود سودمند
ببخشای و بخشایش حق نگر
اسیران محتاج در چاه و بند...
(بوستان سعدی، ص ۶۵)

پی نوشت ها:

۱. دکتر مهین پناهی در کتاب روشمند اخلاق عارفان صفحاتی را به موضوع «رفتار صوفیه با سلاطین و قدرتمندان» ویژه ساخته است. بنگرید به: اخلاق عارفان: اخلاق متصوفه از خلال متون عرفانی از آغاز تا اوایل قرن هفتم، دکتر مهین پناهی، چ ۱، تهران، روزنه، صفحات ۴۳۹-۴۵۴.
- فصلی از کتاب ارزشمند شناخت عرفان و عارفان ایرانی نیز به «نفوذ صوفیان در بزرگان و فرمانروایان» اختصاص یافته که خود روشن گر حقایقی در این زمینه است. بنگرید به: شناخت عرفان و عارفان ایرانی، دکتر علی اصغر حلبی، چ ۴، تهران، زوآر، ۱۳۸۱، ص ۱۲۵-۱۴۳.
- در مقدمه کتاب زبده الحقایق به تصحیح حق وردی ناصری، نیز بحثی با عنوان «صوفیان و حکومت ها» طرح شده است. بنگرید به: زبده الحقایق، عزیز الدین نسفی، تصحیح حق وردی ناصری، چ ۲، طهوری، تهران، ۱۳۸۱.
۲. داستان ملاقات هارون با فضیل در متون و منابع مختلفی جز آن چه که ما در متن مقاله نقل کردیم، آمده است و این تکرار و تواتر خود حکایت از واقعی و تاریخی بودن ماجرا دارد. برخی از این متون عبارتند از: حلیة الأولیاء از ابونعیم اصفهانی، سراج الملوک از طرطوشی، کیمیای سعادت و نصیحة الملوک از غزالی، الحیة الحیوان از دمیری، تذکرة الأولیاء از عطار و کتاب التوابعین از مقدسی. برای آگاهی از بررسی مقایسه ای و تحلیلی این داستان ها بنگرید به: فضیل عیاض از رهزنی تارهروی، فرید الدین رادمهر، چ ۱، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳، ذیل: «فضیل و سیاست» و «اندیشه سیاسی فضیل»، ص ۱۷۴-۲۰۹.
- برتلس نیز در تصوف و ادبیات تصوف فصلی را به دیدار هارون و فضیل اختصاص می دهد و پس از نقل داستان از سراج الملوک طرطوشی به نقد آن می پردازد و با توجه به وجود روایات دیگر در این باره، در نهایت به این نتیجه می رسد که: «احتمالاً دیدار با هارون به راستی دست داده است؛ ۲. انگیزه این دیدار خواست شخصی خلیفه بوده و این نکته اثبات می کند که فضیل در آن دوران در مکه دارای

چنان اعتباری بوده که دیدار هارون را با وی دیداری مطلوب ساخته است» (تصوف و ادبیات تصوف، ص ۲۷۵-۲۷۶). با این حال، به نظر برتلس، «روایت گسترده طرطوشی در باره این دیدار، تنها آرایش ادبی سایر روایات کوتاه است» (همان، ص ۲۷۶).

۳. درست است که ما امروزه، فارغ از آن فضا و موقعیتی که نجم الدین رازی در آن، به ترک خانواده اقدام کرد و جان خویش را از آفت و مهابت مغول ها رهانید، او را قلباً محکوم می کنیم، اما اگر منطقیاً به ماجرا بنگریم شاید نجم الدین را در آنچه کرد کم تر و محطاط تر ملامت کنیم؛ خاصه که او نیز بی مقدمه به چنین اقدامی مبادرت نورزید و آن گونه که خود تصریح می کند «قرب یک سال در دیار عراق صبر می کرد و بر امید آنکه مگر شب دیجور این فتنه و بلا را صبح عافیتی بدمد... هر گونه مقاسات شداید و محن می کرد تا از سر اطفال و عورات نباید رفت...؛ نه روی آن بود که متعلقان را به جملگی از آن دیار بیرون آورد و نه دل بار می داد که جمله را در معرض هلاک و تلف بگذارد. عاقبت چون بلا به غایت رسید و محنت به نهایت، و کار به جان رسید و کارد به استخوان، الضرورات تبیح المحظورات بر بایست خواند» (همان، ص ۱۷-۱۸). به هر روی، همین صداقت و صراحت بیان نجم الدین و تصویر سوگ مندانانه و پر درد و دریغی که او از بلیه خان و مان بر انداز حمله مغول ارائه می دهد خود نشان دهنده توجه جدی او به مسائل سیاسی و اجتماعی عصر خویش است؛ به ویژه آنجا که شاهان عصر را به مقابله و مقاتله با مغول ها فرا می خواند و می گوید: «و فتنه و فساد آن ملاعین بر جملگی اهل اسلام و اسلامیان از آن زیادت است که در حیز عبارت گنجد... و اگر عیاذاً بالله غیرت و حمیت اسلام در نهاد ملوک و سلاطین بنجنند که عهده رعایت مسلمانی و مسلمانان در ذمت ایشان است که الامیر راع علی رعیت و هو مسئول عنهم، و اریحیت و رجولیت دین دامن جان ایشان نگیرد تا به اتفاق جمعیتی کنند و کمر انقیاد فرمان انفروا خفافاً و تقالاً و جاهدوا باموالکم و أنفسکم فی سبیل الله بر میان جان بندند و نفس و مال و جان در دفع این فتنه فدا کنند، بوی آن می آید که یکبارگی مسلمانی بر انداخته شود، با آنکه اکثر بلاد اسلام بر افتاد، این بقیت نیز بر اندازند:

شاهان جهان به جملگی بشتابید
تا آنکه بقیتی ز دین دریابید
اسلام ز دست رفت، بس بی خبرید
بگرفت جهان کفر، شما در خوابید...
اللهم نبهنا من نومه الغافلین» (همان، ص ۱۸).

با این همه، به تصریح شادروان دکتر زرین کوب، «اقدام نجم الدین دایه که زن و فرزند را در ری جلوی سیل مخرب مغول رها کرده، خود به روم گریخت، چندان نظیر نداشت و آن نیز مورد طعن عام و خاص واقع شد» (ارزش میراث صوفیه، ص ۱۶۵).

منابع:

- آیین جوانمردی؛ هانری کربن، ترجمه احسان نراقی، چ ۱، نشر نو، تهران، ۱۳۶۳.
- ابو سعید ابو الخیر، حقیقت و افسانه؛ فریتس مایر، ترجمه مهر آفاق بایوردی، چ ۱، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۸.

- احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی؛ به اهتمام مجتبی مینوی، چ ۶، تهران، طهوری، ۱۳۸۱.
- اخلاق عارفان: اخلاق متصوفه از خلال متون عرفانی از آغاز تا اوایل قرن هفتم؛ مهین پناهی، چ ۱، روزنه، تهران، ۱۳۷۸.
- ارزش میراث صوفیه؛ عبدالحسین زرین کوب، چ ۱۱، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۲.
- اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید؛ تصحیح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، چ ۲، ج ۵، آگاه، تهران، ۱۳۸۱.
- بوستان سعدی؛ تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، چ ۶، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۹.
- بوی جان: مقاله‌هایی در باره شعر عرفانی فارسی؛ نصرالله پورجوادی، چ ۱، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۲.
- پله پله تا ملاقات خدا؛ عبدالحسین زرین کوب، چ ۷، علمی، تهران، ۱۳۷۳.
- تاریخ ادبیات در ایران؛ ذبیح‌الله صفا، چ ۲، ج ۸، فردوس، تهران، ۱۳۶۷.
- تذکرة الأولیاء؛ شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح محمد استعلامی، چ ۱۲، زوار، تهران، ۱۳۸۰.
- ترجمه رساله قشیریه؛ تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چ ۳، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷.
- تصوف و ادبیات تصوف؛ یوگنی ادواردویچ برتلس، ترجمه سیروس ایزدی، چ ۲، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۶.
- دریای جان، هلموت ریتز؛ ترجمه عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبردی، چ ۱، ج ۱، الهدی، تهران، ۱۳۷۴.
- دیوان غزلیات حافظ شیرازی؛ به کوشش خلیل خطیب رهبر، چ ۲۰، صفی‌علیشاه، تهران، ۱۳۷۶.
- راحة الصدور و آیه السرور در تاریخ آل سلجوق؛ محمد بن علی بن سلیمان الراوندی، تصحیح محمد اقبال، با حواشی و فهارس مجتبی مینوی، چ ۲، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۴.
- شناخت عرفان و عارفان ایرانی؛ علی اصغر حلبی، چ ۴، زوار، تهران، ۱۳۸۱.
- عرفان و دمکراسی؛ محمد رضا درویش، چ ۱، قصیده، تهران، ۱۳۷۸.
- عین القضاة و استادان او؛ نصرالله پورجوادی، چ ۱، اساطیر، تهران، ۱۳۷۴.
- غزلیات شمس، جلال‌الدین محمد مولوی؛ تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، جزو سوم، چ ۳، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
- فضیل عیاض از رهنمی تارهروی، فریدالدین رادمهر؛ چ ۱، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۳.
- کتاب فیہ ما فیہ؛ مولانا جلال‌الدین محمد مولوی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چ ۶، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۹.
- کشف المحجوب؛ ابوالحسن علی بن عثمان جلایی هجویری، تصحیح والتین ژوکوفسکی، با مقدمه قاسم انصاری، چ ۲، طهوری، تهران، ۱۳۷۱.
- کیمیای سعادت؛ ابو حامد امام محمد غزالی، به کوشش حسین خدیو جم، چ ۲، ج ۱۱، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
- گفت و گوهایی در باره عرفان و انسان امروز؛ به کوشش مژگان ایلانلو، گفت و گو با یحیی یثربی، چ ۱،

- مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۴.
- مرصاد العباد، نجم رازی؛ به اهتمام محمد امین ریاحی، چ ۵، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳.
 - مر موزات اسدی در مز مورات داوودی؛ نجم الدین رازی، با مقدمه و تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، چ ۱، سخن، تهران، ۱۳۸۱.
 - مکاتیب فارسی غزالی: فضایل الأئام من رسائل حجّه الاسلام؛ تصحیح عباس اقبال، چ ۲، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.
 - مکتوبات مولانا؛ جلال الدین رومی، تصحیح توفیق هاشم سبحانی، چ ۱، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۱.
 - نفحات الأنس من حضرات القدس؛ نورالدین عبدالرحمن جامی، تصحیح محمود عابدی، چ ۱، اطلاعات، تهران، ۱۳۷۰.

