

فصل‌نامه‌ی علمی زبان و ادبیات فارسی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد فسا

س ۱۴، ش ۴ (پیاپی ۳۶)، زمستان ۱۴۰۲

صص: ۸۷-۶۹

شاپا: ۸۴۸۷-۲۲۵۱

بررسی تطبیقی صوفی مکتب حافظ، و سگ نفس در ملکان عذاب اثر ابوتراب خسروی

دکتر پوران علی‌زاده

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رودسر، دانشگاه آزاد اسلامی، رودسر، ایران

چکیده

در ناصیه‌ی رمان ملکان عذاب این طنز توهین آلود حافظ شیرازی آمده است: صوفی شهر بین که چون لقمه شبهه می خورد پاردمش دراز باد آن حیوان خوش علف فتح باب رمان با صنعت بلاغی براءت استهلال است. این اقتباس نشانه اجرای پارودیک متون عرفانی در ملکان عذاب است. نقد صوفیان ریاکار از آغازین انحرافات این جریان مذهبی شکل گرفته است. حافظ، یکی از بزرگترین منتقدان اجتماعی، الگوی نقش ادبای متأخر شده است. در روزگار ابوتراب خسروی کماکان ریاکاری در وجنات صوفی نمایان دیده می شود. این درد دیرین اجتماعی، و کهن الگوی سگ نفس، به عنوان بن مایه، صورتی نو در رمان ملکان عذاب بازتاب یافته است؛ هدف این مقاله نمایش وجوهای این مصادیق و میزان تأثیرپذیری خسروی از ادبیات کلاسیک است. این مقاله با روش تحلیلی، توصیفی دریافته است که، بر عکس دیوان حافظ، راوی در ملکان عذاب خود شیخ است. او شخصیتی است چند لایه، با پیشینه‌ای شرارت بار و شقاوت‌آمیز. بی نقاب است. در فرایند خودسازی شیخ مباحث وحدت وجود، مسأله شر و تقدیس شیطان، نفس اماره مورد بحث قرار گرفته اند.

واژگان کلیدی: صوفی، مکتب حافظ، سگ نفس، ملکان عذاب، ابوتراب خسروی

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۴/۲۹

Email: pouranalizadeh1@yahoo.com

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۸/۲۷

۱- مقدمه

ما در این مقاله با دو متن روبرو هستیم؛ یکی متن پیشین، دیوان حافظ و دیگری متن پسین، ملکان عذاب. در پیشانی نوشت ملکان عذاب نقد صوفی و طنز توهین‌آلود حافظ شیرازی آمده است:

صوفی شهر بین که چون لقمه شبیه می خورد پاردمش دراز باد آن حیوان خوش علف

فتح باب رمان با آرایه‌ی بلاغی براعت استهلال است. براعت استهلال با کارکرد ارجاع ذهن مخاطب به درون مایه‌ی متن جدید بر پایه‌ی متن کلاسیک (دیوان حافظ) و نشان روابط میان متنی یا پارودیک یا نظیره نویسی حضور یافته است.

تصوف اسلامی در قرن دوم ه.ق در جایگاه یک سازمان اجتماعی منتقد یا نهضت‌بازدارنده، نقش جرح و تعدیل ثروت اندوزی و تفاخر نژادی حاکمان اموی که با مبانی اصیل اسلام منافات داشت شکل گرفته شده است. منابع و مآخذی را که به ریشه و معنای الفاظ تصوف و صوفی، زمینه‌های پیدایش تصوف و سیر ادوار آن، و انحرافات و نقد آن از آغاز تا به امروز پرداخته اند، می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: (۱) منابع عرفانی، نظیر قوت القلوب ابو طالب مکی، رساله قشریه ابوالقاسم قشیری، کشف المحجوب هجویری و ... (۲) منابع غیر عرفانی از جمله اساس البلاغه زمخشری، تحقیق ماللهند ابوریحان بیرونی، تلخیص ابلیس ابن جوزی (۳) منابع و مآخذ معاصر که آنها را در دو دسته می‌توان قرارداد: آثار عرفان پژوهان جهان اسلام و مستشرقین عرفان پژوه اسلامی.

در این مقاله قرار است، ببینیم آیا صوفی متن ملکان عذاب همان ویژگی‌های صوفی دیوان حافظ را دارد؟ یا طراحی سیمای صوفی شعر حافظ در نثر معاصر، یعنی "ملکان عذاب" چگونه صورت گرفته است؟ ابوتراب خسروی از کهن‌الگوی سگ نفس چگونه بهره گرفته است؟ بنابراین، ابتدا به طور گذرا و تورق‌وار، با روش توصیفی تحلیلی از نقد صوفی و نگرش حافظ به آن خواهیم پرداخت و پس از آن سعی می‌کنیم با شرح نشانه‌هایی از متن ملکان عذاب در باب این مقوله، رویکرد شیخ متن و مواضع اعتقادی‌اش، جاذبه‌های رمان ملکان عذاب را از حیث جنبه‌های صوفی‌گری و عرفانی آشکار کنیم.

ضرورت تحقیق

با توجه به جنبه‌ی عرفان‌گرایی انسان و ماهیت تفکیک‌ناپذیری دین از جامعه‌ی بشری، تداوم صوفی‌گری نیز امری قطعی است. بازتاب صوفی‌گری در رمان ملکان عذاب با سرمشق قرار دادن نگرش طنز و تعریض حافظ، حکایت از این مداومت دارد. به طور کلی ادبیات آئینه دار مسائل اجتماع و ماهیت انسان و شعور کیهانی است و پرچمدار

اصلاحات و خواستار تحقق حقیقت راستین؛ و رمزگشایی از لایه های پنهان آثار ادبی همیشه از دغدغه‌های یک پژوهش است. از دیگر سو مقاله ای که با رویکرد تحلیل و تبیین تشابه و تمایز شخصیت صوفی در اندیشه حافظ و ملکان عذاب بپردازد، یا بازتاب صوفی حافظ در رمان ملکان عذاب را بررسی کرده باشد، دیده نشد. براین مبنا نگارش و اهمیت این تحقیق ضروری است.

پیشینه‌ی تحقیق

حافظ چهره‌ی پرآوازه‌ی دنیای ادب و عرفان ایران و جهان است. تحقیق و تفحص در زوایا و ابعاد روحی و دینی، هنری و ادبی او بسیار زیاد است. نمونه مقالات و آثاری که می‌توانند مدخلی برای آشنایی با مکتب حافظ و نگاه انتقادی وی درباره‌ی صوفیان اهل سالوس باشند، عبارتند از: ۱- سیرت صوفیان در شعر حافظ از نصرالله امامی (۱۳۸۷) ۲- بررسی انتقادات اخلاقی- اجتماعی در غزلیات حافظ شیرازی از علی اکبر باقری خلیلی و موسی کیخا (۱۳۸۷) ۳- حافظ و نقد اجتماعی از محمود مهرآوران و مهدی قاسمی (۱۳۹۶)، و کتبی از جمله مکتب حافظ از دکتر منوچهر مرتضوی، فرهنگ واژه‌نمای حافظ از مهین دخت صدیقیان، از کوچه رندان دکتر عبدالحسین زرین کوب و ... کتاب نقد صوفی اثر دکتر محمدکاظم یوسف‌پور، که بررسی انتقادی تاریخ تصوف با تکیه بر اقوال صوفیان تا قرن هفتم هجری است، چشم انداز خوبی برای شناخت جریان تصوف است. درباره‌ی رمان ملکان عذاب نیز اگر از مصاحبه‌ها با ابوتراب خسروی و بازتاب آن در فضای مجازی و روزنامه‌ها و مجلات بگذریم، مقالات خوبی که بیشتر رویکرد نقد ساختاری و پست مدرنیستی دارند، مثل "تحلیل ژرف ساخت رمان ملکان و تبیین پیوند آن با شگرد نویسنده" از تیمور مالمیر و فاطمه قادری (۱۳۹۵)، "ملکان عذاب، بررسی و نقد رمان از امین فقیری" (۱۳۹۲) و ... وجود دارد. پایان نامه‌هایی تحت عنوان "بررسی ساختاری رمان ملکان عذاب" و "نقد پست مدرنیستی رمان‌های ابوتراب خسروی" نگاشته شده‌اند. به علاوه کتابی تحت عنوان "تحلیل بن مایه‌های اساطیری در آثار سه‌گانه‌ی ابوتراب خسروی" از نگارنده‌ی این سطور چاپ شده است. بنابراین مقاله یا کتابی که مشخصاً به بازتاب کنایه طنزآلود حافظ درباره‌ی صوفی یا تأثیر تیپ‌های اجتماعی، مثل صوفی و جریانات مذهبی یا کهن الگوهایی مثل سگ نفس و شیطان که نماد حیوانی نفس هستند، در ملکان عذاب بپردازد، دیده نشد. ولیکن با توجه به عنوان مقاله که "چگونگی بازتاب صوفی مکتب حافظ، و سگ نفس در ملکان عذاب ابوتراب خسروی" است، گو اینکه در این جستار به نحوی مقایسه فیما بین صوفی معرف حافظ و ملکان عذاب صورت می‌گیرد، از طرف دیگر سگ نفس در ادبیات مکتوب عرفانی ما بن مایه‌ای کهن است،

بنابراین تناسب موضوعی این مقاله با نمونه مقالات و آثار در باب اندیشه حافظ و آثار کلاسیک عرفانی بیشتر است؛ در نتیجه به خاطر میزان بالای همپوشانی و ارتباط موضوعی و معنایی و وجود تعدد منابع، بیشتر از آثار تحقیقی در باب کلید واژه‌های اساسی مقاله، استفاده شده است.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- نقد صوفی در منابع گذشته

نقد صوفیان ریاکار از آغازین انحرافات این جریان مذهبی شکل گرفته است. ابن جوزی، هجویری، سنایی، عطار، مولوی و... با صراحت لهجه نقاب تزویر از رخسار گناه آلود صوفی نمایان گشوده‌اند. هجویری (درگذشت به سال ۴۶۵) صاحب کشف المحجوب با ترسیم سه چهره از اهل تصوف، یکی از منتقدان بزرگ جریان تصوف است. او می‌نویسد، اهل تصوف «اندرین درجه بر سه قسمت یکی صوفی، دیگر متصوف و سدیگر مستصوف پس صوفی آن بود که از خود فانی بود و به حق باقی و از قبضه‌ی طایع رسته و به حقیقت حقایق پیوسته و متصوف آنک به مجاهدت، این درجه را می‌طلبید و اندر طلب خود را بر معاملت ایشان درست می‌کند. مستصوف آنک برای منال و جاه و حظ دنیا خود را مانند ایشان کرده باشد و از این هر دو، و از هیچ معنا خبر ندارد تا جایی که گفته‌اند: المستصوف عندالصوفیه کالذباب و عند غیرهم کالذئاب.» (ابوالحسن هجویری، ۱۳۸۱ش: ۴۰)

توهین و تحقیر مستصوف و تشبیه آنان به مگس و گرگ، نشانه‌ی تیزبینی منتقدان اجتماعی در این دوران است، که در راستای رسالت اصلاحات صورت گرفته است. قصاید غرّای سنایی، پدر راستین شعر عرفان و تصوف، جزء نخستین مدخل و مرجع نقد جامعه و زهد و عرفان و اخلاق است. تازیانه‌های سلوک اثر محمد رضا شفیعی کدکنی، بازتاب همین ویژگی سنایی است.

از برون پاک، و از درون ناپاک کیست این؟ هست صوفیی چالاک

(سنایی، ۱۳۶۸ش: ۴۰۰)

احمد نامقی جامی، صوفی پرآوازه قرن ششم ه.ق در مقابله با سالوس و ریای صوفی نمایان، وجهی طغیانی از خود در «انس التائبین» به تصویر می‌کشد، که گویی طنز تلخ حافظ ادامه‌ی همین اثر است: «ما در معنی نه درویشیم و نه صوفی. - از هر دو دوریم و در دعوی هر چند خواهی تمامیم، و هرچه درویشان و صوفیان کردند، ما همه بر بَدَلِ آن می‌کنیم و می‌گوییم... ایشان نماز شب، و روزه‌ی روز و تسبیح و تهلیل و تکبیر و استغفار و علم و عبادت اختیار کردند اکنون ما هر یکی را به ضد آن بدلی بنهادیم؛ به جای روزه‌ی

روز، خوان آراسته و الوان طعام بنهادیم؛ ... و به جای تقوی، فسق بنهادیم؛ و به جای صدق، کذب بنهادیم، و از این خود بسیار است.» (احمد نامقی، ۱۳۵۰: ۲۲۵-۲۲۳)

عطار نیشابوری، دومین شاعر بزرگ تصوف، و شهاب الدین سهروردی صوفی بزرگ قرن هفتم ه.ق، شمس تبریزی، مولانا جلال الدین رومی و سعدی شیرازی، از دیگر چهره‌های منتقد ناصوفیان قبل از حافظ شیرازی هستند.

۲-۲- ریاکاری، خصلت رذیله اخلاقی و نقش حافظ در مواجهه با آن

در روند سالم تعاملات اجتماعی و همزیستی، ریاورزی می تواند یک عامل مختل کننده محسوب شود. و با برافتادن نقاب از چهره ی واقعی شخص ریاکار، فرد یا افراد به پس زدن او یا با نقد او واکنش نشان دهند. ریاکار دورو دارد. ظاهر و باطن او یکسان نیست. تناقض در گفتار و رفتار اوست. دوگانگی شخصیت او در روانشناسی نشانه عدم سلامت روانی اوست؛ یا حکایت از عقده ها و حس حقارت یا عدم توانایی برقراری توازن با آنچه که در دید عام مطلوب است. در قرآن کریم «بیماری دل» (احزاب: ۱۲ و ۶۰، مائده: ۵۲، محمد: ۲۹) و «ترس» (منافقون: ۴، بقره: ۱۹۰ و نور: ۵۰) سبب ساز صفت رذیله اخلاقی نفاق است. صورت کریه منافق در قرآن چندین بار با لفظ «یُرَاوُنْ» وصف شده است. (ر.ک: ماعون: ۶-۴، نساء: آیه ۱۴۲، انفال: ۴۷).

در متون اخلاقی مثل کیمیای سعادت، ریا به پنج صورت تقسیم شده است: ۱- ریا به صورت تن ۲- ریا به جامه ۳- ریا به گفتار ۴- ریا به طاعت ۵- ریا به پیروی مرشدی (امام محمد غزالی طوسی، ۱۳۶۱ ش: ۲۱۵-۲۱۲). همین طور آمده است «حقیقت ریا آن بود که خویشتن را به پارسایی فرا مردمان نماید تا خویشتن به نزدیک ایشان آراسته بکند و اندر دل گیرد تا وی را حرمت دارند و او قبول نهند و تعظیم کنند و به چشم نیکو به وی نگرند.» (همان، ۲: ۲۱۲)

صوفی در جایگاه یک چهره‌ی دینی تشخیص می یابد؛ آنگاه که آفات ریا بر این چهره‌ی دینی برون ریزی کند، آسیب های اجتماعی ای به مراتب بنیادین و سنگین تر از ناحیه‌ی مردم عادی و بی رتبه و بی نام، بر جامعه فرود می آید. نمونه های آماری چنین جوامعی در ادوار مختلف تاریخی ایران که از صوفی ریاکار، مرد متظاهر دینی، آسیب دیده‌اند، بسیار زیاد است. تا اینجای کلام بازتاب سخنان روشنگران اخلاقی "اجتماعی در قرن پنجم، ششم و هفتم ه.ق به طور مختصر اشاره شد، ولیکن ریا، این پدیده ی آسیب‌زا به شدت دامنگیر جامعه حافظ در قرن هشتم ه.ق است. در سطح کلان مدیریتی و فرهنگی جامعه، یعنی نهادهای حکومتی و کارگزاران دینی و سیاسی به طور عمیق رواج دارد. «در روزگار حافظ چند نهاد قدرت در جامعه وجود داشت و هر کدام نظام زبانی و نشانه

شناختی خاص خود را داشت: نهاد تصوف نهاد شرع و حاکمیت سیاسی (که از دو نهاد تصوف و شرع قدرت می‌گرفت). تصوف و شرع، هرکدام نشانه‌ها و نمادهای خاص خود را داشتند. واژه‌های نهاد تصوف و شرع بنابر قداستی که داشت، دستمایه‌ی نهاد قدرت قرار گرفته بود. حافظ به شیوه‌ای رندانه، بازی بزرگی را با این نشانه‌ها آغاز کرد. تصویرهای پارادوکسی که از این عوالم ناهمخوان ساخته است، برای قدرتمندان روزگار طنزی گزنده بود. (فتوحی، ۱۳۸۵ش: ۲۳۹-۲۳۸)

بی‌شک اصلاح‌پذیری جامعه همواره در گرو نقد سازنده است و حقیقتاً ادبیات، علم آداب و راه رسم اخلاق زندگی، برنده‌ترین و بزرگترین ابزار سازندگی و اصلاحات است. البته کارستان حافظ شیرازی و امثالهم در دوران سیاه تاریخ ایران، یعنی پس از حمله مغول که نابسامانی فرهنگی و اخلاقی، سیاسی-اجتماعی از پیامدهای آن بود. در حوزه توسع معنایی غزل و انواع آن، نقد جامعه شناختی را در ادبیات ملموس‌تر ساخت. غزل همدوش حماسه بار اندیشه‌های ملی و اجتماعی را به گردن گرفت و صرفاً آیین زیباشناسی لفظ و مضمون یا تصویرگر موی پریشان و لب لعل یار گل اندام نبود، بلکه انعکاس روی زشت صوفی‌نمای فرصت طلب بود. رویی کریه که سلامت جامعه را به مخاطره می‌انداخت، بایستی با رندی حافظ مداوا می‌شد.

رند برای تنبیه صوفیان ریاکار و دهن کجی به آنان و به واعظان متظاهر، گفتار و رفتار و شعائری بدل آنان در پیش می‌گیرد:

ساقی بیار آبی از چشمه خرابات تا خرقه‌ها یشویم از عجب خانقاهی
(حافظ، ۱۳۷۵ش: ۴۷۹)

زهد ریایی درد اجتماعی حافظ است؛ عتاب قهرآمیز اوست که «از خانقاه به میخانه می‌رود» «مگر ز مستی زهد ریا به هوش آمد». روشنگری حافظ با اسلوب طنز و طعنه است «قلمرو طنز حافظ در سراسر دیوان او، استثنا رفتار مذهبی ریاکاری عصر تشکیل می‌دهد. حتی یک مورد بیان طنزآمیز نمی‌توانید پیدا کنید که در ساختار معنایی آن بخشی از عناصر مذهب وجود نداشته باشد.» (خرمشاهی، ۱۳۸۴ش: ۸۹)

اساساً «طنز، زاده‌ی غریزه‌ی اعتراض است، اعتراضی که تبدیل به هنر شده است.» (پلارد، ۱۳۸۳ش: ۱۳) رویکرد انتقادآمیز حافظ با گونه‌های مختلف طنز (کنایه تعریضیه، ایهام، استعاره تهکمی، طنز استهزا آمیز و...) میسر می‌گردد؛ در حقیقت او با استفاده از این ابزارهای کلامی برنده و هدایت‌آمیز «انحطاط صوفیه و نظام خانقاهی در طی سده قبل از خود را نیز به نقد می‌کشد.» (نصرت‌الله امامی، ۱۳۷۸ش: ۱۲) و «نه آیا وقتی صراحت بیان ناممکن باشد هنرمند از کنایه بهره می‌گیرد و از مجاز؟» (عبدالحسین زرینکوب،

۱۳۸۵ش: ۵۲) به راستی که اینگونه است و ناگزیر راهی جز این نیست.

اعتراض تند و هنجارشکن حافظ در این بیت مشهود است:

نقد صوفی نه همه صافی بی غش باشد ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد
(حافظ، ۱۳۷۵ش: ۱۵۹)

در بیت زیر می بینیم باوجه نرمتری، با استفاده از ضمیر متصل جمع ما و همذات پنداری با صوفی ریاکار که هم نشان طنز هم نشانه استتار است می گوید:

صوفی بیا که خرقه سالوس برکشیم وین نقش زرق را خط بطلان به سر کشیم
(همان: ۳۷۵)

به طور کلی از ۳۵ مورد ذکر نام صوفی در دیوان حافظ جز چند مورد، مابقی یا بیشتر موارد آن دارای بار مفهومی منفی با صفت ریاکار توصیف شده است. (صدیقیانی، ۱۳۶۴ش: ۳۹۴) و خانقاه هشت بار به کار رفته است، جز اینکه مکان ریا و عجب است و فتوح و گشایشی در آن نیست، ماهیت و شناسه دیگری ندارد.

به هر ترتیب، طبق تقسیم بندی سامان مند محقق زیر، نقد اجتماعی حافظ متوجه چهار گروه است، که از این میان نقد رفتارهای اخلاقی اجتماعی شخصیت های دینی، مثل صوفی از آن جمله است. (مهرآوران و قاسمی، ۱۳۹۶ش: ۱۸۹) وی با تازیانه ی انتقاد، در پی بازگشت دادن صوفیان اهل سالوس و ریا به اصل تصوف است. در آینه ی ذهن حافظ، آنانی که مال اوقاف و لقمه ی شبهه آمیز می خورند، راه نجات شان این است که اسم انسان از آنها سلب گردد و حیوان خوش خوراکی تلقی شوند، که پاردیشان دراز است و میدان جولان فراخ، بلکه با این تحقیر و تعریض به ماهیت حقیقی تصوف برگردند.

۲-۳- وجوهای صوفی در ملکان عذاب ابوتراب خسروی

ابوتراب خسروی در یک فروردین ۱۳۳۵ ه.ش در فسا متولد شد و به تبع شغل نظامی پدر، در شهرهای مختلف ایران زیسته است. از شاگردان هوشنگ گلشیری، نویسنده فقید ایرانی است. تسلط او بر ادبیات ملی و کلاسیک ایران و تکیه بر فرهنگ بومی، که پایه دانش ادبی امروز است، در آثار او چشمگیر است. و می شود او را از نظیره نویسان دانست. «نظیره در معنای کلی، به معنای سراییدن یا نوشتن متنی مشابه با متنی دیگر است و در آن از اغراض، سبک یا لحن متفاوت آن، سخنی به میان نیامده است اما گاه نیز به شکل دقیق تر آن را معادل برلسک انگلیسی گرفته اند.» (اصلانی، ۱۳۸۵ش: ۲۲۵) در حجم تعاریف چندگانه از مفهوم نظیره، یکی از آن برداشت ها آن است که، نظیره به نوعی بازآفرینی آثار پیشین است و روابط بینامتنی در آن به وضوح دیده می شود. حفظ لحن طنزگونه ی حافظ در نقد صوفی در لایه ی زیرین ملکان عذاب، که برآیند ایمان و

سرسپردگی خسروی است به برّندگی و قدرت لحن طنز استهزا آمیز پیشکسوت کلاسیک خویش حافظ شیرازی، سبب می شود مدعی شویم به نوعی این اثر همردیف نظیره پردازی قرار می گیرد و ادامه ی تفکر مکتب انتقادی حافظیه به حساب می آید.

ملکان عذاب سه راوی دارد با سه روایت. راویان آن همگی منتسب به یک خاندان اند که عبارتند از پدر (شیخ احمد سفلی)، پسر (زکریا) و نوه (شمس شرف فرزند زکریا). در این میان، روایت شیخ احمد سفلی متناسب است با عنوان این جستار. شیخ احمد سفلی، ریشه ی این تبار خانوادگی، پی رُفت و طرح اصلی شکل گیری و زایش رمان ملکان عذاب است. او شجره ای است که ریشه ی روایت هاست. قرار است در این متن خواننده، سیمای صوفی ریاکار مرسوم در عهد حافظ را بی نقاب ببیند. شیخ احمد سفلی نظامی شروری است که در آنی با رؤیت ترس دهاتیان از خویش و ویرانگری هایش متنبه شده و با ترک خدمت نظامی گری به سیرانفس متمایل می شود. منتها صوفیگری و سلوک این شیخ با همه بدکاران توّاب دیگری که در متون اسلامی و ادبی می شناسیم، متفاوت است. به قول امین فقیری «شیخ که از هر نظر آب توبه بر سر نریخته همانند کلنی های اشتراکی همبستری زنان را با مریدان مباح دانسته و به پسرش نیز توصیه می کند.» (۱۳۹۲: ۶) اساساً بدعت ملکان عذاب در همین نکته است؛ آفرینش یک شیخ یا صوفی ای توبه کار با رفتاری متناقض با آنچه که یک متشرع از توبه می داند و انتظار دارد.

شیخ احمد سفلی پیرو طریقت تجنّیدیه (فرقه برساخته ی نویسنده) ساکن خانقاه سمیرم سفلی، مکان اساطیری است. تداوم پیشینه شرارت بار او این بار به صورت رهروی است که پس از طی طریق مشابه مراحل سلوک عرفانی اسلامی به، وحدت وجود و اصالت شر، قداست شیطان و دو نیروی خیر و شر (سعادت و شقاوت) اعتقاد دارد. به سخن دیگر، اساساً مباحثی مثل نفس اماره- که در این اثر به صورت سگ ابلقی تجسد یافته است یا صور حیوانی غرایز انسانی، دایره و وحدت وجود، مفاهیم سعادت و شقاوت یا دو نیمه بودن وجود انسان یا جدال نیروی خیر و شر و تقدیس شیطان، برگرفته از عرفان و تصوف اسلامی است، یا ریشه در عرفان و تصوف اسلامی دارد.

در حقیقت متن ملکان عذاب باز تولید و اجرای پارودیک تذکره های عرفانی و متون اسلامی است. و تقریباً جزء نخستین متن هایی است که اسم صوفی به شخصیتی ضد دینی و غیر متعارف اطلاق می شود و اماکن و اعمال عبادی در آن خلاف آمد دین اسلام است. هر چند این تناقض و وارونگی به شکل مکتب رندی حافظ و متقدمان او برای مخاطب بی سابقه نیست. اما نخستین بار است، که در گونه های ادبی، شخصیتی معتقد به اصالت شر اینگونه عریان ظاهر می شود و ریاکاری اش را می پذیرد. او خود را «فاعل

سالوس و ریا و معاصی» می داند. «اعتراف می نماییم که این صورت صورتکی بیش نیست، صورتکی از جنس ریاست، همین که برداشته شود هیولای خرقه پوشی خواهید دید که حتی آن نقاب را در زیر خرقه اش می پوشاند. خواهید دید با چهره ای از جنس مردار، صورتی هیولایی که نسوجش لانه ی کرمان است و زیر آن کلوته چنهان است و همچنان ذی حیات است و آن چنان بویناک می نماید که زمین سمیرم سفلی از بوی عفنش به مردستان مجوسان قابل قیاس است و لاغیر.» (ابوتراب خسروی، ۱۳۹۲ش: ۱۹۴) بر عکس صوفیان وقت حافظ، که «نهاد دام» و «چون به خلوت می روند آن کار دیگر می کنند»، صوفی راوی در "ملکان عذاب" پرده در است. از «جسم عاصی»، از معاصی و ریا که همچون نقابی است، سخن می گوید. این شیخ روراست تر از صوفیان وصف شده دوران حافظ است.

همانطور که پیش از این اشاره شد، او نظامی شروری است، که ظاهرا پس از خودآگاهی با ترک نظامی گری (که نماد شقاوت و ظلم است) و نقاب های متعلق به آن، مثل یراق و فرنچ و شنل آبی و قبه های طلایی نظام، به صوفیگری، که نماد خداپرستی، ترحم و خیر خواهی است، روی می آورد. اما طنز داستان از همین دگرگونی روحی شیخ شروع می شود. اینک او در نقاب دیگری از جنس خرقه و کلوته فرو می رود، تا از مراد شقی اش، شیطان، سخن بگوید. او صوفی متعارف نزد همگان، که پس از فسق و فساد توبه کرده اند و به دین و درستی روی آورده اند نیست. وی در فرایند خودسازی اش، تمام مراحل سلوک را طی می کند. پس از آگاهی از هویت ستمگرانه اش، منقلب می شود. «فریادی بر سر آن نیمه ی عاصی تنش می کشد تا او را از تن بیرون کند»، و «در تاریکی همان شب دیگر به حرف های آن نیمه شقی تنش گوش نمی دهد و البسه نظامی اش را از تن بیرون آورده و راه دشت را پیش می گیرد.» (همان: ۲۴۳) استتار در دل شب، حرکت و راهی دشت شدن، از ملزومات اولیه ی سیر و سلوک، در مسیر معرفتی شیخ دیده می شود. پس از آن پشت سر گذاشتن صعوبت راه صحرای سمیرم سفلی، ویرانی خانقاه پس از درگذشت قطب آن و سرگشتگی و رنج صوفیان، تغذیه از مار، که سمبل مرگ و شیطان است و مرگ قطبشان، حضرت حب حمید، که نماد دوران سخت و آشوب و درهم ریختگی فرقه ی تجندیه است، به مرحله ی بعد سلوک وارد می شود. با خوابنا شدن "موسی" نامی، قابلیت قطب شدنش محرز می گردد. با پیشنهاد خودش مبنی بر تعزیر و تطهیر پس از ارتکاب جرایم و فسق و فجور بسیار، به مقام قطبیت خانقاه تجندیه نایل می شود. در نهایت عمر، ترتیب دادن یک عروج عوام فریب و سقوط او در تنوره ی اسفل السافلین، که نشانه ی شعور صوفی روایت است، و به آخرین مرحله ی عرفان، فنای او منجر می شود.

مؤکداً باید اذعان کرد، صوفی راوی در ملکان عذاب محصول تسامح عرفان اسلامی است. نظریه‌ی دفاع از ابلیس از حسین بن منصور حلاج در قرن سوم ه.ق آغاز شده است. یا مسأله شر و شقاوت، که مرتبط است با نفس اماره و شیطان، دیرینه‌ترین مباحث عقیدتی بشر است. شیخ احمد سفلی، مادام با کلماتی، مثل بوی عفن ریا، توصیف بویناک معاصی و فسق و فجور و حرامزادگی، برونداد نفس سرکش اماره به صورت سگ، که نماد نجاست و حرص و هوا است، در حال روشنگری مخاطبان خویش است. حتی او با ساخت جهنم دست ساختش، که پایان عمر در تنوره مذاب و بد بوی آن فرو رفت، می‌خواهد بیاموزد سزای شقاوت، جهنم، همان مکان وعده داده شده‌ی الهی است. با این توصیفات و عاقبت بد، اختیار با مخاطب است. خیر بر می‌گزیند یا شر را که جهنمی شود. منتها او متأثر از صوفیه، می‌خواهد بگوید شر و شیطان لازمه‌ی حیات است. در این باره در قسمت‌های بعدی بیشتر سخن خواهیم گفت.

سخن دیگر اینکه که در راستای این مطالب به نظر می‌رسد، از جنبه نوع ادبی، به نحوی ملکان عذاب را می‌توان از گونه‌های ادبیات پلید یا ضد آرمان شهری به حساب آورد یا می‌توان مدعی شد، ملکان عذاب گوشه چشمی به ادبیات پلید یا آرمان ستیز و وارونگی ارزش‌ها دارد. ادبیات پلید شهری با لحنی منتقدانه و طنز آمیز نگاشته می‌شوند. «در این آثار خصلت‌های پاک انسانی به پستی می‌گراید و جای خود را به رذالتها و خصوصیات بهیمی می‌دهد و شر و پلیدی بر جامعه حاکم می‌شود.» (میرصادقی و ذوالقدر، ۱۳۷۷: ۷-۸)

بنابراین در ادامه، به کاربست مبانی فکری عقیدتی اسلام و عرفان و تصوف اسلامی در رمان ملکان عذاب و ارائه‌ی شواهد مکتوب از آراء عرفا و مطابقت با آثار صوفیه، به گسترش این مفاهیم در متن ملکان عذاب می‌پردازیم؛ یا بهتر است برای خوانش بهتر، تک تک مواضع اعتقادی شیخ احمد سفلی، صوفی روایت، را به صورت زیر دسته بندی کنیم:

الف - سگ نفس

نفس اماره همان «نفسی که میل کند به طبیعت بدنی و امر دهد به لذت و شهوات حسی و قلب را به جهت سفلی بکشاند و آن از مأوای بدی‌ها و منبع اخلاق ذمیمه است» (فروزانفر ۱۳۶۷: ۴۸۴) و در آثار صوفیه آمده است: «نفس، لطیفه‌ی مودعه‌ای است در قالب که محل اخلاق مذمومه است، همانطور که روح محل اخلاق محموده است.» (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۴)

تشبیه نفس به سگ اقتباسی است از ادبیات عرفانی کلاسیک. هجویری در مجاهدت

نفس و نقل روایات از عرفا آورده است «لَا النَّفْسُ كَلْبٌ بَاغٌ وَ جِلْدُ الْكَلْبِ لَا يَطْهَرُ إِلَّا بِالْذَّيْلِ ... وَ شَيْخُ أَبِي الْعَبَّاسِ أَشْقَانِي كَيْ إِمَامٍ بُوْدَ وَقْتُتِ رَضٍ كُفْتُتِ مِنْ رَوْزِي بِخَانِهْ اَنْدَرِ اَمْدَمِ سَگِي دِيْدِمِ زَرْدِ دَرِ جَايِ خُودِ خَفْتِهْ پِنْدَاشْتَمِ كَسِي اَزِ مَحَلَّتِ اَنْدَرِ اَمْدَسْتِ قَصْدِ رَاَنْدَنِ وِي كَرْدَمِ وِي بَزِيْرِ دَاْمَنِ اَنْدَرِ اَمْدِ وَ نَاپِيْدِيْدِ شُدِ». (هجویری، ۱۳۸۱ش: ۲۵۹-۲۵۸)

عطار نیشابوری، عارف قرن هفتم ه.ق در آثارش در وصف نفس سروده است:

ولی با نفس سگ تا می نشینی
تو اسرار زمین هرگز نبینی
(عطار، ۱۳۸۸ش: ۱۴۰)

و حضرت مولانا سروده است:

میل ها همچون سگان خفته اند
واندر ایشان خیر و شر بنهفته اند
(مولوی، ۱۳۷۴ش، دفتر پنجم: ۷۳۱)

و سنایی، سگ را ممثل خو و طبیعت بد دانسته است:

این همه خواجهگان گربه طبع
که سگ نفس را شدند تبع
(سنایی غزنوی، ۱۳۶۸ش: ۴۸۸)

و تعبیر سگ نفس در مرصاد العباد، تشبیه واضح و کارآمدی است:

«... و بلکه سگ نفس را هرچند بیشتر بر بندند گرسنه تر بود ...». (نجم الدین رازی، ۱۳۷۷ش: ۱۲۲)

نوآوری و تازگی استفاده از این نماد جانوری نفس در ملکان عذاب مایه ی دلنشینی و بازآفرینی شده است. سگ نفس در ملکان عذاب ابلق است، یعنی نماد خیر و شر یا سعادت و شقاوت یا نور و ظلمت. پس از چله نشینی صوفی شرور روایت، نفس به شکل سگی از بدنش بیرون آمده و همراه همیشگی صاحب خویش است؛ «پرهیبی از جان» اوست. در واقع پرهیب همان نفس اماره (غرایز حیوانی و اخلاق سوء انسان) است؛ «نزدیکترین چهره به خودآگاهی است و اولین جزء شخصیتی نیز هست که در تحلیل ضمیر ناخودآگاه خود را ظاهر می کند». (یونگ، ۱۳۶۸ش: ۱۶۷)

قطب خانقاه تجندیه، شیخی کامل و انسان شناس است؛ به خوفناکی و سرکشی نفس و هواهای نفسانی آگاه است. به محض رؤیت سگ نفس به خادم خاصه «ما همان وقت فرمودیم: این تازی را مهار فولادی بر پوزه و دهان و لفجه و طوقی دیگر بر گردنش بزیند و بیارید تا همین جا در خدمت ما باشد». «فی الواقع آن تازی هولناک بخشی از تن خودمان بود که عیان گشته بود و ما خود مهار او را به دست گرفته بودیم.» (ابوتراب خسروی، ۱۳۹۲: ۲۰۱)

با وجود طوق و مهار در گزارش های شیخ از این همزاد همیشگی، کماکان اغواگری

و خواهش‌ها و خواطر نفسانی می‌بینیم، که الحق به زیباترین صورت بیان شده است. «آخرین خبر حاکی از پارس بی وقفه تازی وجود ما حوالی غرفه صفیه آن بیوه‌ی اصفهانی بود که چند سالی است مجاور خانقاه شده و قصد تزکیه دارد. بر عکس همیشه که مهار ما در دست او بود و ما را به هر سمت می‌کشید این بار مهارش در دست ما بود...» اگرچه صوفیان ساکن در خانقاه بی‌آنکه بدانند آن سگ پاره‌ای از وجود شیخ است و بی‌خبر از این راز، او را تنبیه بدنی می‌کردند و این "ضربات تعزیر" گویی که بر جسم شیخ فرود می‌آمد. «از این بابت احساس رنج می‌کردم که آن‌ها با استفاده از تازیانه‌های چرمی بخشی از وجودمان را می‌آزردند. و ناچار می‌باید همچنان هویت او را که ما بودیم پنهان نگاه بداریم. بنابراین بایستی برای صیانت از ذات خود هم که شده او را نیز همچون مریدان صوفی خود موعظه می‌کردیم تا حدود معاصی و حسنات را بشناسد.» (همان: ۲۲۵)

همانطور که در این سطور می‌بینیم، به باور شیخ روایت، تعزیر و ریاضت سگ نفس و پند و موعظه او، دو راهکار تربیتی وی "به عنوان یک شخصیت سمبلیک و جان یافته برای شناسایی حد و مرز گناه و نیکی است. در حقیقت این تازی" همزاد، انعکاس نفس شیخ در جهان خارج است. برون افکنی ذات اوست. او را مصاحب شیخ می‌بینیم. با او حدیث نفس می‌کند. او را "سگ ندیم" خطاب می‌کند. در یکی از این همنشینی‌ها، شیخ شکوه آلود از ندیمش، تازی همزاد، می‌پرسد چرا مریدانش که ظاهر "مواعظ او را با گوش جان می‌نیوشند" باز اصرار «بر ارتکاب گناه دارند» و سگ ندیم، مخاطب او در متن و بطن وجود او، پاسخ می‌دهد: «سرور من، فکر کنم اصلاً ننیوشیده‌اند! زیرا اصولاً مریدان حضرتعالی فاقد عضوی به نام گوش هستند، آن چیزهایی را که حضرتعالی به عنوان گوش مشاهده می‌فرمایند، اعضای زاید هستند که حضرت حق به عنوان قوت لایموت مریدان مؤمنی از جنس این حقیر و امثالهم، بر جوانب آن کله‌ها به امانت گذاشته‌اند.» (همان؛ ۳۲۷) این مناظره یادآور آیه ی «صُمُّ بُکْمٌ عُمٰی فَهُمْ لَا یُرْجَعُونَ: کر و گنگ و نابینا، از این رو به سوی حق باز نمی‌گردند» (بقره: آیه ۱۸).

به هر روی، این تازی ابلق، نماد نفس و هواجس، پس از مرگ صاحبش، شیخ احمد سفلی تا مدت کوتاهی در قید حیات است. بسیار وفادار به صاحب خویش است. همواره مراقب رفتارهای زکریا، قطب نوظهور است. «تازی ابلق خود را مأمور مراقبت از رفت و آمدهایم در اندرونی می‌دانست که به هر جا می‌رفتم سایه به سایه‌ام می‌آمد.» (خسروی، ۱۳۹۲: ۳۴۸)

این حضور سایه به سایه زود انجام است؛ شبی زکریا به دنبال کشف راز غیبت پدر، از سنگ کف محراب، راهی سرداب خانقاه، دوزخ دست ساخت و مصنوع شیخ، که در آن

روز عوام فریبِ عروجش در آن فرو رفت، می‌شود، تازی همزاد پدر، گام به گام با زکریا مسیر مرموز و پیچ در پیچ و تو در توی خانقاه را می‌پیماید، از پله‌های بی پایان آن پایین می‌رود؛ این فرورفت به سمت سردابه، به مثابه‌ی اسفل‌السالفین است. سرانجام زکریا با دیدن تنوره مسی گردان و طراحی عجیب فناوری زیرزمین، به غیبت اسرارآمیز پدر پی می‌برد. سگ نفس، همزاد شیخ، در تنوره‌ی مسی، مظهر آتش مذاب جهنم فرو می‌افتد و به آنچه سزاوار نفس دوزخی است، می‌رسد.

و حرف آخر اینکه، استفاده سمبلیک ابوتراب خسروی از این نماد قدیمی بسیار بدیع است. این صورت حیوانی نفس از «لانه ی جسم» بیرون آمده و قلاده بر گردن دارد، یعنی تحت فرمان شیخ است. خواننده قادر به برقراری ارتباط با آن است و مکافات شیخ شرور و سگ نفس شرارت انگیزش در اواخر رمان مایه ی تشفی دل و عبرت است، که نتیجه‌ی خودآگاهی شیخ داستان است. اگر بخواهیم روی جلد روایت شیخ سفلی یا شرح تأملات شیخ سفلی صورتگری کنیم، نقش آن به صورت یک صوفی به همراه سگ، که همان نفس است، خواهد بود.

ب- وحدت وجود

اندیشه عرفانی- فلسفی وحدت وجود، مسأله‌ای متناقض است که لایه ی زیرین آراء بسیاری از عرفا و فلاسفه در جهان اسلام و در سرتاسر عالم است. طرح نظریه وحدت وجود به طور منسجم و بافتی شاخص در عرفان اسلامی با اسم ابن عربی عجین است. او بر این باور بود که «وجود حقیقی قائم به خود، منحصر در وجود حق است و وجود عالم، مجازی و اضافی و اعتباری و ظلی، یعنی ظل وجود حق و وابسته ی به او و در نتیجه در ذات خود ناپایدار و به عبارت دیگر، وهم و خیال است.» (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۴۲۸)

در روایت شیخ احمد سفلی دیده می‌شود، تمام مجاهدت شیخ مبتنی است بر دو اصل "روح اخوت صوفیانه" و رسیدن به "دایره ی امن خانقاه تجندی"، واقع در صحرای سمیرم سفلی. او در تعلیمش به زکریا، نوآموز صوفی، که در حال سیر و سلوک و آشنایی با "روح معرفت صوفیانه" است، وحدت وجود را در همه اجزای هستی و موجودات جهان نشان می‌دهد. «آن چنان که حضرت حب حمید مبتدا فرموده، عمارت خانقاه تجندی در صحرای سمیرم سفلی نه تنها باید مأمن همهی نفوس انسانی مؤمن به طریقت تجندی باشد، که باید مأمن نفوس جمادی و نباتی و حیوانی مؤمن به طریقت تجندی گردد. زیرا که هیچ تفاوتی ما بین نفوس انسانی و غیر انسانی نیست، زیرا که مقدر باری تعالی این بوده است تا مخلوقات او هریک صورتی بیابند و در جستجویش باشند. ولكن تنها ایمان تجندی است که همه صورت‌ها را وحدت می‌بخشد.» (خسروی، ۱۳۹۲: ۲۰۳) این

تسامح و تساهل فرقه‌ی تجندیه قرائتی است از این نگرش ابن عربی: «عارف مکمل کسی است که هر معبودی را مجلای حق می‌بیند که حق در آن پرستش می‌شود؛ از این روی همه‌ی آنها را الاله نامیدند. با نام خاصش به سنگ و یا درخت و یا حیوان و یا انسان و یا ستاره و یا فرشته- این نام شخصیت در آن است.» (ابن عربی، ۱۳۸۹ش: ۳۶۳) به جهت قائل نبودن تفاوت مابین «نفوس انسانی و غیر انسانی»، و اعتقاد راوی به «وحدتی که در مجموعه‌ای از تضاد شکل می‌گیرد»، اهتمام او در القای مواضع اعتقادی اش بر وحدت وجود و یکسان‌نگری است. بنابراین در متن از یوزی روایت می‌کند که «هزار هزار فرسخ را یک نفس دویده تا به این دایره بزرگ، به این حریم ایمانی رسیده... از صوفیان مؤمنی است که در خانقاه به سلک سالک حق درآمده و...» (ابوتراب خسروی، ۱۳۹۲: ۲۳۹) یا تعبیر «برادران و خواهران ایمانی» که شامل صور موالید سه گانه، جماد و نبات و حیوان است، سمبل وحدت و آشتی اضداد است. تأکید بر تجمیع مریدان در "دایره امن خانقاه" و مدور فرض کردن "صحرای سمیرم سفلی"، اساسی‌ترین مبانی عقیدتی شیخ روایت، رمز اتحاد و جاودانگی است. «دایره چون آغاز و انجامی ندارد دلالت بر ابدیت دارد. دایره مقدس است زیرا نه بالایی دارد و نه پایی.» (نور آقایی، ۱۳۹۳ش: ۲۴) به هر روی، در تأملات شیخ سفلی آخرین مرحله‌ی سلوک رسیدن به دایره‌ی امن سمیرم سفلی و خانقاه نهاده‌شده در آن است. هدایت شیخ، سالکان طریقتش را به سمت دایره‌ی خانقاه تجندیه است. او بسان شبانی است، که رمه‌های مؤمن تجندی را به سوی دایره‌ی (آغل) خانقاه می‌کوباند.

یونگ می‌نویسد: «ماندالا که کلیت روانی را تعریف و به زبان رمز بیان میکند و حافظ و مدافع آن کلیت در دنیای خارج است و می‌کوشد تا تضادهای درونی را با هم آشتی دهد، رمز حقیقی پدیده‌ی تفرد نیز هست، و از این لحاظ در کیمیاگری قرون وسطای غرب، رمزی شناخته بود. در آن زمان می‌پنداشتند که نفس، همانند نفس کلی در فلسفه‌ی افلاطون، کروی شکل است.» (یونگ، ۱۳۸۲: ۴۷)

مطابق با این نظریه‌ی یونگ میتوان گفت به نحوی آرمان تأملات شیخ سفلی نیز همین هست. به تعبیری میتوان گفت، صور سه گانه جماد و نبات و حیوان (مراحل جنینی تا مرحله قبل از بلوغ معنوی و پختگی روحی) در انسان وجود دارد. برای رسیدن به مرحله‌ی تفرد و خودشناسی، پشت سرگذاشتن این مراحل، الزامی است.

ج- مسأله شر و تقدیس شیطان

مسأله شر یکی از مباحث مهم کلامی و فلسفی، از دیرینه‌ترین چرایی‌های ذهن بشر است. به عنوان مثال، آثار مکتوب و شواهد تاریخی و نمادهای دینی و اساطیری نشان

می‌دهد، دوگرایی در ایران باستان از مهم ترین مبانی عقیدتی است. زرتشتیان معتقدند که خداوند فقط آفریننده ی خیر است، ولی مخلوقی به نام شیطان دارد که منشأ بدی‌ها و شرور است. (فرهنگ مهر، ۱۳۷۸ش: ۸۰) پیش از روزگار زرتشت، عقیده زروانی نیز بر پایه ی دو نیروی خیر و شر است. کماکان این مسأله در جهان اسلام و غرب، در علم کلام و فلسفه بازتاب یافته و از جمله در آرای ابوعلی سینا، در شعر مولانا، در آثار ملاصدرا، علامه طباطبایی و دیگران بررسی و طرح شده است و متألهین در رد نقد خداناباوران و ثنویت در مقام پاسخگویی برآمده اند. ابن سینا به عدمی انگاشتن شر اعتقاد داشت. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه.ق: ۳۵۵) جواب مولانا به لزوم شر در عبارت "تعرف الاشياء بالاضداد" نهفته است. ملاصدرا معتقد است، "تضاد حاصل در این عالم سبب دوام فیض بوده و نسبت به نظام کلی، خیر است و نسبت به اشخاص جزئی، شر است." (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹ش: ۷۷) شهید مطهری شر را لازمه ی تعالی روح انسانی و خیر برتر و طبیعت نظام احسن می‌داند. (مطهری، ۱۳۸۷ش: ۱۹۶) که این بینش ریشه در کلام نص قرآن دارد "الذی أحسن کل شیء خلقه و بدأ خلق الانسان من طین (سجده: ۷) و در سوره نسا آیه ی ۷۹، منشأ شر نفس آدمی است. از دیدگاه اندیشمند غربی، روسو، شر لازمه اختیار است. (روسو، ۱۳۴۵ش: ۳۹۴) یا این نگرش، شر زکات آزادی بشر است. (کسمایی، ۱۳۵۸ش: ۴۰) این موارد نمونه های مختصری است از جهان اندیشه در باب مسأله شر.

شیطان، از مصادیق افعال شرورآمیز در بیشتر باورهای مذهبی و مکاتب فکری جهان، مصدر شر در رمان ملکان عذاب است. در حقیقت این اثر در امتداد و گسترش بن مایه‌ی خلقت شیطان در "رود راوی" نوشته شده است. برای تحلیل درست این درون مایه‌ها، ناگزیریم به متون عرفان و تصوف اسلامی رجوع کنیم. از آن جهت که تأثیرپذیری مستقیم نویسنده از این متون بسیار مشهود است. به عنوان مثال، مسأله دفاع از ابلیس و تقدیس او یکی از موضوعات کاربردی صوفیه است. حسین بن منصور حلاج نخستین کسی است، که گستاخانه و بر خلاف عقیده رایج در باره ی تقدیس ابلیس سخن می‌گوید، که مغایر با آراء متشرعان بود. مثل این سخن شیطان که سرپیچی‌اش را اراده الهی می‌داند. «اختیارات به تمامی، و اختیار من، همه با توست و تو از بهر من اختیار کردی. اگر بازداشتی مرا از سجود به او، باز دارنده تویی، ... و اگر می‌خواستی که او را سجده کنم، فرمان بر دارم.» (حلاج، ۱۹۱۳م: ۱۰۸) عین القضاة همدانی می‌گوید: «گیرم که خلق را اضلال ابلیس کند، ابلیس را بدین صفت که آفرید... دریغا، گناه، خود همه از اوست. کسی را چه گناه باشد؟...» (عین القضاة همدانی، ۱۳۴۱ش: ۱۸۹-۱۸۸)

شیخ احمد سفلی در رمان ملکان عذاب، ضروری نظامی است، که پایه گذار طریقت

تجندی (جنود یا حزب شیطان) است. رمز هویتی او تازی ندیم ابلق (سفید و سیاه، نماد خیر و شر) است، که تجسد نفس اماره است. این صوفی سمبل یک جریان فکری منشعب از جهان اسلام است. زکریا فرزند شبیه او در حالی که به الوهیت خدا اعتقاد دارد، شیطان را یک واقعیت وجودی می‌داند.

«... ولکن من همیشه خود را سالکی می‌دانم از اخلاف حضرت حب حمید تجندی و حضرت پدرم، شیخ احمد سفلی جمریزی، و همچنان شیطان را یک واقعیت وجودی می‌دانم که همیشه اصرار دارد ساکن جسم آدمی گردد و چشم‌ها و دست‌ها و قدم‌ها و زبان هر کس را مسخر نماید تا علیه خدا قیام کند. علت خلقتش را مأموریت گمراهی بنی آدم تلقی می‌کنم تا بشر در مواجهه با شیطان و خدا راه خود را بیابد.» (ابوتراب خسروی، ۱۳۹۲: ۲۶۵) و «بر این موضوع سماعت می‌نماییم که شیطان اصلاً برای این خلق شده تا با چشاندن لذت گناه، قدوسیت خدا را معنا بخشد، تا آدم ابوالبشر بی‌هیچ تکاپو و آزمونی متصف به صفات حضرت حق نگردد.» (همان: ۲۶۵) رساله تأملات شیخ سفلی حاوی مواضع عقیدتی قطب خانقاه تجندی، یکی از زیباترین مکتوبات در جهت تشریح شر و لزوم موجودیت شیطان و عواقب پیروی از اوست. نویسنده با کار بست کلماتی، نظیر بوی هولناک، متعفن و بویناکی دهان، بوی عفن رجز و گندیده‌ی جسم گناهکار، منزلگاه جسم گناهکار، پست‌ترین مراتب، طبقه‌ی هفتم دوزخ و نهایتاً خودکشی و افتادن شیخ روایت در تنوره مذاب دست ساز خود، که نماد جهنم و اسفل السافلین است، دو پیام زیر را به مخاطب می‌رساند:

الف- وجود شیطان و شر لازمه‌ی عالم ماده است؛

ب- شر نشانه آزادی انسان است و انسان حق انتخاب دارد. و باید بداند، مکافات پیروی از نفس اماره و لذت گناه، شقاوت و دوزخ است؛ و جهاد با نفس راه سعادت و رستگاری است.

۳- نتیجه گیری

روایت تأملات شیخ احمد سفلی در رمان ملکان عذاب، در ادامه‌ی تفکر مکتب انتقادی حافظ نوشته شده است. صوفی ساکن غزلیات حافظ شیرازی، ریاکار است، خودآگاه نیست. و خود را حزب شیطان نمی‌داند، هر چند در بطن خویش سرسپرده شیطان نفس است. اما صوفی برگردان شده‌ی دیوان حافظ در نثر ملکان عذاب بسیار خودآگاه است، او جانب شر و شیطان را گرفته تا لازمه‌ی موجودیت آنها را در عالم ماده ثابت کند، از دیگر سو علناً به ریاکاری اش و "نشر معاصی" اقرار دارد و آن را مأموریت از جانب حق می‌داند،

که اشاره دارد به این آیه قرآن "قال فيما اغويتني لاقعدن لهم صراطك المستقيم" شیطان گفت: که چون تو مرا گمراه کردی من نیز البته در کمین بندگان در سر راه راست تو می نشینم. (اعراف: ۱۶) هرچند سزای پیروی از شیطان سقوط در اسفل اسافلین است، که شیخ روایت با ساخت تنوره مذاب در زیر زمین و سقوط خود، آنرا جلوه گر ساخته است. به طور کلی ابوتراب خسروی با اقتباس از متون اسلامی و مکتب حافظ، رمان ملکان عذاب را آفریده است، که این اثر با کاربست مباحث کلامی خیر و شر یا سعادت و شقاوت، وحدت وجود، سگ نفس یا نفس اماره، بازتابی از متون عرفانی است. اگرچه ظاهراً این رمان ساده و سطحی انگاشته می شود، ولی با درونمایه های عرفانی، یکی از رمان های عوام فهم است، که به مکاشفات معرفتی می انجامد. از حیث زیبایی شناسی و کتابت شیوای آن هم جالب توجه است. در حقیقت استحاله ی متون عرفانی است، که تبدیل آن به ژانر ادبی امروز با ایمان به آفرینش "کلمه" صورت گرفته است و با برونداد سگ نفس و همراهی آن با صاحبش، نوآوری و نوزایی اتفاق افتاده است.

منابع

- ۱- قرآن کریم. (۱۳۸۴). چاپ سوم. انتشارات امیری.
- ۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴). الهیات الشفاء. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی.
- ۳- ابن عربی، ابو عبدالله محیی الدین محمد. (۱۴۲۲ق). تفسیر ابن عربی. بیروت: دار احیاء التراث.
- ۴- اصلانی، محمدضا. (۱۳۸۵). فرهنگ واژگان و اصطلاحات طنز. تهران: نشر کاروان.
- ۵- امامی، نصرالله. (۱۳۸۷). «سیرت صوفیان در شعر حافظ». سالنامه حافظ پژوهی. دفتر ۱۱. صص ۳۷-۱۸.
- ۶- پلارد، آرتور. (۱۳۸۳). طنز، مترجم سعید سعیدپور. تهران: نشر مرکز.
- ۷- جام نامقی، احمد. (۱۳۵۰). انس التائبین و صراط الله المبین، تصحیح و تحشیه و مقدمه علی فاضل. جلد اول. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ۸- جهانگیری، محسن. (۱۳۸۳). محی الدین عربی چهره ی برجسته ی عرفان اسلامی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۹- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد. (۱۳۷۵). دیوان غزلیات. به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر. چاپ هفدهم. تهران: انتشارات صفی علیشاه.

- ۱۰- حلاج، حسین بن منصور. (۱۹۱۳م). **طواسین**. به کوشش لوئی مایسنیون. جلد اول. پاریس.
- ۱۱- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۸۴). **ذهن و زبان حافظ**. تهران: نشر نو.
- ۱۲- خسروی، ابوتراب. (۱۳۹۲). **ملکان عذاب**. چاپ دوم. تهران: نشر ثالث.
- ۱۳- روسو، ژان ژاک. (۱۳۴۵). **امیل یا آموزش و پرورش**، ترجمه‌ی غلامحسین زیرک زاده. تهران: شرکت سهامی چهر.
- ۱۴- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۵). **از کوچه‌رندان**. چاپ یازدهم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۱۵- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۶۸). **حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه**. تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۶- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۹)، **اسفار**، تعلیقات سبزواری و طباطبایی. قم: نشر مصطفوی.
- ۱۷- صدیقیانی، مهین. (۱۳۶۴)، **فرهنگ واژه‌نمای حافظ**. تهران: امیرکبیر.
- ۱۸- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۸)، **اسرارنامه**. مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات سخن.
- ۱۹- عین‌القضاة همدانی، عبدالله. (۱۳۴۱). **تمهیدات**. به کوشش عفیف عسیران. تهران.
- ۲۰- غزالی طوسی، ابوحامد محمد. (۱۳۶۱). **کیمیای سعادت**. به کوشش حسین خدیو جم. تهران: مؤسسه انتشارات علمی و فرهنگ.
- ۲۱- فتوحی رود معجنی، محمود. (۱۳۸۵). **بلاغت تصویر**. تهران: نشر سخن.
- ۲۲- فرهنگ مهر. (۱۳۷۸). **دیدنی نو از دین کهن (فلسفه زرتشت)**. تهران: انتشارات جامی.
- ۲۳- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۶۷). **شرح مثنوی شریف**. تهران: انتشارات زوآر.
- ۲۴- فقیری، امین. (۱۳۹۲). «بررسی و نقد رمان ملکان عذاب ابوتراب خسروی». **روزنامه عصر مردم**. سال هجدهم. شماره ۵۰۱۲. ص ۶.
- ۲۵- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۷۴). **ترجمه رساله‌ی قشیری**. چاپ چهارم. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۶- کسمائی، علی اکبر. (۱۳۵۸). **خدا و خیر و شر**. تهران: مکتب اسلام.
- ۲۷- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸). **مجموعه آثار شهید مطهری**. ج ۲۳. تهران: صدرا.
- ۲۸- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۶۳). **مثنوی معنوی**. ج ۳. به کوشش نیکلسون. تهران.

- ۲۹- مهرآوران، محمود و مهدی قاسمی. (۱۳۹۶). «حافظ و نقد اجتماعی». فصلنامه علوم ادبی. سال ۷. شماره ۱۱. صص ۲۱۲-۱۸۷.
- ۳۰- میرصادقی، جمال و میرصادقی. (ذوالقدر) میمنت. (۱۳۷۷). واژه نامه هنر داستان نویسی. تهران: کتاب مهنار.
- ۳۱- نجم الدین رازی، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۷). گزیده مرصادالعباد. با مقدمه دکتر محمدامین ریاحی. تهران: انتشارات علمی.
- ۳۲- نورآقایی، آرش. (۱۳۹۳). عدد، نماد، اسطوره. چاپ پنجم. تهران: انتشارات افکار.
- ۳۳- هجویری غزنوی، ابوالحسن. (۱۳۸۱). کشف المحجوب. چاپ هشتم. تصحیح و وکوفسکی. تهران: نشر طهوری.
- ۳۴- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۶۸). چهار صورت مثالی. ترجمه ی پروین فرامرزی. مشهد: معاونت آستان قدس رضوی.
- ۳۵- ----- (۱۳۸۲). اسطوره‌ای نو نشانه‌هایی در آسمان. ترجمه‌ی جلال ستاری. تهران: نشر مرکز.