



مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی  
(مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی)

# دائرة المعارف بزرگ اسلامی

جلد  
پنجم

جزء لایتنجری - جوینی

زیر نظر  
کاظم موسوی حبی‌نوردی

موسوی جنوردی، محمد کاظم، ۱۳۲۱- . ویراستار .

دائرة المعارف بزرگ اسلامی / زیر نظر کاظم موسوی جنوردی . - تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷ . -

ج : مصور (بخشی رنگی)، نقشه، جدول، نمودار.

۸۰۰۰ ریال (ج. ۱).

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا .

ص.ع. به انگلیسی:

Kazem Musavi Bojnordi:

The Great Islamic Encyclopaedia...

کتابنامه.

ج. ۱۸ (چاپ اول: ۱۳۸۹).

ISBN 978-964-7025-74-4 ریال: ۱۸۰۰۰۰۰

۱. اسلام -- دائرة المعارفها. ۲. دائرة المعارفها و واژه نامه ها. الف. مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ب. عنوان.

۲۹۷/۰۳

BP ۵ / ۲/م ۸ د ۲

۶۸-۸۸۲

کتابخانه ملی ایران



نام کتاب: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۸

ناشر: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

چاپ اول: تهران، ۱۳۸۹ شمسی

حروف چینی: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی:

سازمان چاپ و انتشارات

نقشه ها: گیتاشناسی

تعداد: ۵۰۰۰

شابک (دوره): ۹۷۸-۹۶۴-۷۰۲۵-۰۴-۱

شابک (ج ۱۸): ۹۷۸-۹۶۴-۷۰۲۵-۷۴-۴

بها: ۱۸۰۰۰ تومان

حق چاپ محفوظ است

ابن خلدون (د ۸۰۸ ق/۱۴۰۵م) در تمایز مجانین الهی از مطلق دیوانگان، آنان را «بهالیل»، یعنی مردمی بهلول صفت می‌خواند که در عین شباهت به دیوانگان، صاحب حالات صدیقان و مقام ولایت‌اند، هرچند که به قیود و تکالیف شرعی پایبندی ندارند. وی ویژگیهای دیگری نیز برای این دسته از صوفیان برمی‌شمارد: نخست آنکه آنها برخلاف دیوانگان، که در طول عمر خود و بر اثر علتی به دیوانگی و فساد عقل مبتلا شده‌اند، از بدو تولد به صفت بلاهت متصف بوده‌اند؛ دیگر آنکه اینان همانند اولیای خدا صاحب کرامت‌اند و در خیر و شر امور تصرف می‌کنند، اما به دلیل آنکه تکلیفی بر آنان نیست، برای تصرف و اظهار کرامت نیازمند اجازه نیستند (۱۱۱-۱۱۰/۱). اما اینکه ابن خلدون صفت ابله‌ی را برای بهلولان از بدو تولد می‌داند و این ویژگی را وجه تمایز آنان از دیوانگان عادی می‌شمرد، با گزارشهای عارفان از بهالیل و ابله‌ی چندان سازگار نیست، زیرا بنا به تعریف عرفا، بیشتر مجانین الهی یا در اثر جذب‌های قوی در هر سن و سالی، و یا پس از قدم گذاشتن در وادی طریقت دچار جنون شده‌اند. سید برهان‌الدین محقق ترمذی (د ۶۳۸ ق/۱۲۴۰م) با استناد به حدیث «ان اکثر اهل الجنة ابله» (فروزانفر، ۱۰۳؛ سیوطی، ۵۳/۱؛ نیز نک: طباطبایی، ۹۴؛ ابن‌بطریق، ۱۵۹، که آنها در انتهای این حدیث عبارت «والمجانین» را نیز آورده‌اند) به تفاوت ابله عادی و ابله الهی اشاره می‌کند و اولی را ابله مادرزاد، و دومی را «ابله طرّار ربانی» می‌خواند که در مواجهه با عقلی بزرگ، عقل جزئی خود را باخته، و خود را ابله ساخته است (برهان محقق، ۳).

بهاء‌الدین ولد (د ۷۱۲ ق/۱۳۱۲م) از این حدیث، ساده‌دلی در احوال این جهان، و زیرکی و عیاری در احوال آخرت را استنباط می‌کند و می‌گوید که مرد خدا باید در احوال این جهان، ابله و نادان باشد و عقل و فکر خود را در آنچه اعلی و اولی است صرف کند، نه در امور ادنی (ص ۲۷۲). یکی از مصادیق نادانی در امور دنیا، تکیه نکردن به عقل و خرد برای جلب روزی است. این یکی از ویژگیهای اصلی «بهالیل» است که ابن عربی باب ۴۴ فتوحات را بدان اختصاص داده است. بهالیل در اندیشه ابن عربی همان عقلاء المجانین‌اند که عاقلانه به همراه وقت پیش می‌روند، هرگز به آینده توجه ندارند و بر گذشته هم افسوس نمی‌خورند، زیرا این کار موجب تضییع حال می‌شود (۸۷/۴). سرخوشی بهلولان هم از آن رو ست که آنان برخلاف غالب مردم بر گذشته و آینده تأسف نمی‌خورند.

یکی از ویژگیهای بهلولان تظاهر به ابله‌ی و جنون بوده است، که یا برای نجات جان خود از بلا و خطر (همانند مفهوم تقیه در شیعه)، و یا برای پنهان داشتن حالات خاص خود با خدا و مقابله با عُجب و ریا، این چنین تظاهر می‌کرده‌اند. در عقلاء

**جنون در عرفان اسلامی:** اصطلاح جنون در عرفان به معنای تجربه‌ای عارفانه است که در آن عشق بر عقل غلبه می‌کند و عارف از تدبیر امور خود عاجز می‌ماند.

واژه جنون در زبان عربی از ریشه «جَنَنَ» به معنای ستر و پوشش می‌آید و مقصود از آن، پوشیده شدن عقل است و از این رو ست که مجنون را «مستور العقل» نیز می‌خوانند (ابن‌منظور، ماده جنن؛ نیشابوری، ۳۹-۴۲؛ لین، II/462). ابن عربی نیز مستور بودن عقل در حال جنون را از جنبه تدبیر و چاره‌گری عقل می‌داند و در تعریف مجانین، آنان را «المستورین عن تدبیر عقولهم» می‌شمارد (الفتوحات ...، ۴/۸۹)؛ یعنی آنکه در حالت جنون، فرد از تدبیر و چاره‌گری که کار عقل است، عاجز می‌ماند و به بیان دیگر، این اختلال روانی مانع از آن می‌شود که افعال و اقوال مطابق عقل باشد (چرجانی، ۷۰).

از سوی دیگر، از آنجا که پوشیدگی عقل در نتیجه غلبه امری بر آن حاصل می‌شود، مجنون همچنین مغلوب نیز خوانده می‌شود. از این رو، در اصطلاح تصوف، دیوانگی تجربه‌ای عرفانی به شمار می‌آید که اغلب با غلبه عشق بر عقل همراه است (مرآت ...، ۱۲۶). در حدیث نبوی نیز از شخص مجنون با تعبیر «المغلوب علی عقله» یاد شده است (مناوی، ۴/۴۷؛ ونسینگ، ۲۸۰/۲). مستملی بخاری (د ۴۳۴ ق/۱۰۴۳م) در شرح التعرف فصل جداگانه‌ای را به بحث غلبه اختصاص می‌دهد و در آنجا غلبه را حالی می‌داند که در آن، بنده از رؤیت اسباب محجوب، و از رعایت ادب معذور است. این حال یا از تجلی جلال و عظمت پروردگار در دل، و یا به موجب فضل و لطف الهی پدید می‌آید و در هر دو صورت، عذاب دوزخ و نعیم بهشت در نظر فرد ناچیز می‌شود (۴/۱۴۶۹). او همچنین حالات فرد در غلبه عرفانی را با حالات روحی و روانی انسان مقایسه می‌کند. به باور وی، همان‌گونه که گاهی انسان چنان دستخوش غم و شادی مفرط، یا خوف شدید می‌شود که از شدت این نوسانات روحی بیمار و مسلوب‌العقل می‌گردد و اگر نماز او قوت شود، عذر او پذیرفته می‌شود، به همان ترتیب سالک نیز در غلبه عرفانی از کوتاهی در انجام عبادات معذور است (۱۴۷۰-۱۴۷۱).

برخی عارفان برای تمایز جنون عرفانی از روان‌پریشی و دیوانگی، به جای واژه‌های مغلوب و مجنون، واژه مجذوب را به کار برده‌اند. در همین زمینه، خواجه عبیدالله احرار (د ۸۹۵ ق/۱۴۹۳م)، با در نظر گرفتن غلبه به عنوان سبب دیوانگی، به دو نوع از آن اشاره می‌کند: نخست دیوانگی که به سبب غلبه نور ایجاد می‌شود و این حالت فرد مجذوب است، و دوم دیوانگی که به سبب غلبه ظلمت ایجاد می‌شود و فرد را مجنون می‌کند (نک: احوال و سخنان ...، ۲۹۶).

(سهج) بودن، ساده‌دلی، و رهایی از هر بند بیرونی است (سن، ۱۲۹-۱۳۰). در مسیحیت نیز بلاهت و ساده‌دلی در آنچه که از کلام و رفتار عیسی (ع) نقل شده است، دیده می‌شود، چنان‌که وی به یارانش توصیه می‌کرد که در حضور خدا همچون کبوتر ساده‌دل باشید (متی، ۱۰: ۱۶). این ساده‌دلی تا آنجا است که برخی از نویسندگان غربی از او با وصف ابله شهر ناصری یاد کرده‌اند (بوین، ۷۳). پولس رسول نیز با توجه به تقابل بلاهت و عقل از منظر الهی و اهل دنیا، پیروان عیسی (ع) را از جاهلان و ابلهان می‌داند (قرنتیان اول، ۴: ۱۰، نیز ۲۰: ۱). به باور او، برای رسیدن به حکمت الهی باید ابله شد، زیرا حکمت این دنیا، نزد خدا جهالت است (همان، ۱۹: ۳).

مضمون جنون با صبغة ملامتی در آثار برخی متألهان مسیحی نیز آمده است. ونسان دوپل قدیس<sup>۲</sup> (۱۵۸۱-۱۶۶۰م/ ۹۸۹-۱۰۷۰ق) به کسانی که در مراکز اقامت اجباری وظیفه نگهداری از دیوانگان را برعهده داشتند، یادآور شد که سرمشق آنان مسیح (ع) است که به افراد متلون المزاج، شیطانی، دیوانه، اسیر وسوسه و تسخیرشده کمک می‌کرد (فوکو، ۹۴). بنا بر تفسیر دوپل از بخشهایی از عهد جدید (همان، ۱۹-۲۳)، خود عیسی (ع) بود که اراده کرد تا او را دیوانه تصور کنند و خواست تا او را اسیر غضب بپندارند و حواریونش گناه او را دستخوش خشمهای انسانی می‌دیدند (همان، ۱: ۹۵). مسیح با آمدن به این دنیا پذیرفت که همه نشانه‌های بشری و زخمهای سرشت ناپاک را متحمل شود و مسیر مصیبت‌های بشر را که یکی از آنها جنون بود، طی کند (همانجا).

دسیدریوس اراسموس (۱۴۶۹-۱۵۳۶م/ ۸۷۳-۹۴۳ق) نیز تجسد یافتن کلمه الهی و ماهیت انسانی یافتن مسیح را با مفهوم دیوانگی توضیح می‌دهد و می‌گوید که مسیح به عنوان نماینده عقل کامل پدر، برای آنکه بتواند برای دیوانگی آدمیان جاره‌ای بیندیشد، به صورتی خود را به دیوانه مبدل کرد، یعنی ماهیت انسانی یافت (ص ۱۴۹). از دیدگاه اراسموس، وقتی عیسی (ع) از حواریون خواست تا از کودکان، گل‌های وحشی، پرندگان کوچک و گیاه خردل پیروی کنند، یعنی از مجموعه‌ای از موجودات خالی از هنر و اندیشه الهام بگیرند، در واقع تمام راه جنون را به ایشان توصیه کرد (همو، ۱۵۰). به باور او، اینکه یک مسیحی با تقوا بنا به توصیه عیسی (ع) همه اموال خود را به دیگران ببخشد، به فحش و دشنام اهمیتی ندهد، از فریب خوردن باکی نداشته باشد، و میان دوست و دشمن خویش تفاوت قائل نشود، از نشانه‌های بارز دیوانگی است (همو، ۱۵۱-۱۵۲). از اوایل سده ۵ تا اواسط سده ۷، داستان‌هایی با مضمون

المجانین نیشابوری، مفهوم «من تحامق لینجو من بلاء و آفة» (ص ۷۳-۷۴)، اشاره به مورد اول دارد و حکایت بهلول یا عاقل مجنون‌نما در مثنوی مولوی، که برای فرار از شغل قضاوت خود را به دیوانگی زده بود (دفتر ۲، بیت‌های ۲۳۳۸-۲۴۲۹)، اشاره به مورد دوم، و نشان از این حقیقت دارد که برای رهایی از الزامات اجتماعی می‌توان از روی ضرورت خود را دیوانه نشان داد. به تعبیر برخی از محققان، بهترین راه حل برای رودرو نشدن با ازباب قدرت و رهایی از آنان، این بود که صوفی مجذوب کاری کند که او را دیوانه بخوانند (زئر، «عرفان هندویی ...»، ۱۰۴).

زئر در این زمینه به حکایتی از بایزید اشاره دارد که براساس آن، وقتی جمعیتی عظیم به دنبال او آمدند، در برابر آنان گفت: «لا اله الا انا فاعبدنی». مردم با شنیدن این سخن او را دیوانه پنداشتند و به حال خود رها کردند (عطار، تذکرة ...، ۱۶۲-۱۶۳). وی از مشابهت عمل بایزید با مضمون مشابهی در /نیشادها چنین نتیجه می‌گیرد که احتمالاً بایزید این اندیشه را از هند گرفته است، زیرا در یکی از /نیشادها آمده است که سنیاسین کامل باید همچون ابله رفتار کند (زئر، همانجا). به نظر می‌رسد که این عمل بایزید بیش از آنکه به پیروی از اندیشه هندی صورت گرفته باشد، با گرایش ملامتی و اجتناب او از شهرت مربوط است، چنان‌که روزبهان بقلی هم پس از نقل حکایتی مشابه از بایزید، به انگیزه ملامتی این عمل او اشاره می‌کند (ص ۹۹). مستملی بخاری نیز پس از نقل حدیث پیش‌گفته از پیامبر (ص)، به ارتباط دیوانه‌نمایی و ملامتی‌گری اشاره دارد و می‌گوید که چون عارفان بیم دارند که اقبال خلق آنان را از حق محجوب کند، همچون مجانین رفتار می‌کنند تا از نظر خلق مطرود، و به دیوانگی مشهور شوند (۲/ ۸۲۹-۸۳۰). بنابراین، انجام رفتار نامعقول و کارهای ابلهانه در میان عارفان تا حدی اختیاری بوده است، چنان‌که درباره ابراهیم اعرج، که امام جماعت مسجد جامع شیراز بود، نقل شده است که وی به سبب عجبی که در نماز به او دست داد، ناگهان هر دو دست بر زمین نهاد و پای در هوا کرد و در صف اول با هر دو دست راه رفت. مردم از این کار او خندیدند و از آن پس وی امامت را ترک گفت (روزبهان، ۳۳۱؛ ارنتس، ۳۷). عین‌القضات (د ۵۲۵ ق/ ۱۱۳۱م) و مولانا (د ۶۷۲ ق/ ۱۲۷۳م) قایده این اختیار را رهایی از زحمت خلق و دنیا، و سلامت دل می‌دانند (عین‌القضات، تمهیدات، ۲۰۶؛ مولوی، همان، دفتر ۴، بیت‌های ۱۴۱۹، ۱۴۲۱).

پیوند بلاهت و دیوانگی با ساده‌دلی مضمونی است که نظیر آن را می‌توان در عرفان هندی و مسیحیت نیز یافت. در آیین ویشنوپرستی اصطلاح بائول<sup>۳</sup> به معنی شیدا و دیوانه است. بائولها نمونه مردان ساده و سرخوش‌اند و آرمان آنان ساده

1. Hindu ... 2. Bāul 3. Saint Vincent de Paul

می‌رسند. چنین برداشتی را می‌توان در سفارش رسول خدا (ص) به اسامه در ترغیب به بهشت و توصیف اولیای الهی و وضعیت ظاهری آنان یافت، چنان‌که می‌فرماید: «آنان ژولیده مو و غبار آلودند و چون مردم به ایشان بنگرند، بدارند که بیمارند، ولی بیمار نیستند و پندارند که دیوانه‌اند، ولی دیوانه نیستند، بلکه اندوهی بزرگ با آنان درآمیخته است». در ادامه حدیث آمده است که مردم گمان می‌کنند که عقل اینان از دست رفته است، اما چنین نیست، بلکه آنان با دل‌های خود به امری نگریسته‌اند که عقل‌هایشان را از توجه به دنیا بازداشته است (ابن عربی، روح ...، ۱۶۰-۱۶۱؛ همدانی، ۱۶۰۱-۱۶۱). در این حدیث و در خطبه‌ای که از علی (ع) در وصف پارسایان آمده، سبب دیوانه‌نمایی آنان نه بیماری روانی و نه اختلال در قوای دماغی، بلکه مواجهه آنان با امری عظیم و مهم به شمار آمده است (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳). عین‌القضات نیز نظیر همین تعبیر را ذکر می‌کند (نامه‌ها، ۳۴۰/۲).

در عهد پیامبر (ص) مؤمنان اهل صفة که با فقر شدید زندگی می‌کردند، نخستین کسانی بودند که ظاهری چون دیوانگان داشتند. از ابوهریره و فضالة بن عبید در مورد اهل صفة چنین نقل شده که «اینان از گرسنگی بی‌هوش افتادند، تا جایی که عربها پنداشتند که ایشان دیوانگان‌اند» (مستملی، ۱۳۹-۱۴۰؛ پورجوادی، «تحلیلی ...»، ۲۰۶)؛ توصیف حسن بصری نیز از اهل بدر و برخی از صحابه بدین‌گونه است: «اگر شما را چشم بر آن قوم افتادی، همه در چشم شما دیوانه نمودی» (همانجا؛ عطار، تذکرة، ۴۳؛ مستملی، ۱۴۲/۱).

بدیهی است که دیوانه‌نمایی اینان با معیارهای مسلمانان بعدی، یعنی تابعان و پس از آنان بود و هیچ‌یک از ایشان در عصر خود به دیوانگی شهرت نیافتند. ظاهراً در دوره اسلامی نخستین کسی که در زمان حیات خود به دیوانگی مشهور شد، اویس قرنی بود (نیشابوری، ۹۴). هرم بن حیان در ملاقات با اویس جهرة او را «کریه الوجه و مهیب المنظر» توصیف می‌کند (همو، ۹۵) و هجویری سبب نیامدن او به زیارت پیامبر (ص) را، علاوه بر حق والده، «غلبه حال» می‌داند (ص ۱۲۵). عطار نیز همین عذر را از قول پیامبر (ص) ذکر می‌کند (همان، ۲۰). چنین به نظر می‌رسد که این «غلبه حال» در رفتار ظاهری او کاملاً نمایان بوده است: مردم گریزی او و اینکه همواره در صحراها، شنزارها و خرابه‌ها به سر می‌برد، اینکه وقتی شنید که دندان پیامبر (ص) در جنگ احد شکسته شده، دندانهای خود را شکست، اینکه لباس تن خود را به دیگران می‌بخشید و عریان می‌ماند و اینکه غم و شادی او مخالف با غم و شادی مردم بود؛ به همین سبب بود که اطرافیانش او را دیوانه می‌شمردند و کودکان به سویس سنگ پرتاب می‌کردند (هجویری، ۱۲۶؛ نیشابوری، ۹۴-۹۵).

تظاهر به جنون، همچون داستان شمعون ابله (۴۵۹-۳۹۰ م) و راهبه دیوانه (در فصل ۳۴ گزیده‌های پالادیوس)، در میان راهبان مسیحی انتشار یافت (کروگر، 63 ff.). از آنجا که مضمون اصلی حکایات دیوانگان مقدس مسیحی تظاهر به دیوانگی است که با انجام کارهایی ناهنجار چون عریان شدن، نشست و برخاست با افراد هرزه و بدنام، و هر کار دیگری صورت می‌گیرد که به نوعی موجب پنهان داشتن قداست باطنی فرد و بدنامی او می‌شود، می‌توان گفت که صبغة ملامتی این حکایتها بسیار پررنگ‌تر از جنون است و از همین رو است که برخی از محققان گروه دیوانگان مقدس مسیحی را با فرقة ملامتیه در تصوف اسلامی قابل مقایسه دانسته‌اند (ریتر، ۲۴۸/۱).

به این ترتیب، مضمون دیوانه‌نمایی در هر دو طایفة عقلاءالمجانین مسلمان و ابلهان مقدس مسیحی حکایت از آن دارد که جنون می‌تواند وسیله‌ای برای پنهان داشتن حقیقت حال عارف یا قدیس باشد.

از سوی دیگر، ابوالقاسم نیشابوری (د ۴۰۶/ق ۱۰۱۵ م) یکی از معیارهای مردم برای مجنون نامیدن کسی را مخالفت او با عادات و سنن اجتماعی رایج می‌داند. به اعتقاد او بر همین اساس است که اقوام پیشین همواره رسولان الهی را مجنون خوانده‌اند، زیرا پیامبران به آیین جدیدی دعوت می‌کردند که با عادات مرسوم جامعه سازگار نبود. تأکید قرآن در رد تهمت جنون بر انبیای بزرگی چون نوح (ع) (قمر/۵۴، ۹)، موسی (ع) (ذاریات/۵۱-۳۸) و محمد (ص) (صافات/۳۷-۳۶) نیز تأییدی بر همین امر است (نیشابوری، ۳۰-۳۳)؛ به بیان دیگر، پیامبران نخستین عاقلانی بودند که به جنون متهم شدند و از این منظر، انتساب جنون به زاهدان و عارفان مسلمان هم در تداوم پیام نبوت، یعنی بی‌اعتباری دنیا (توبه/۹، ۳۸)، نزدیک بودن آخرت (شوری/۴۲، ۱۷)، سهمگین بودن صحنه قیامت (حاقه/۶۹، ۲-۱) بود.

بر این اساس اقبال عامه مردم به دنیا کافی بود تا بروز رفتارهایی خلاف عادت جامعه، همچون خلوت‌گزینی و بی‌اعتنایی به دنیا و مواهب دنیوی، اعمالی ناهنجار شمرده شود. از این‌رو، هم اهل دنیا و هم اهل حقیقت یکدیگر را به جنون متهم ساختند، زیرا از دیدگاه اهل حقیقت کسی که به دنیا‌گرایی یابد و به زندگی دنیوی دلخوش باشد و هم خود را مصروف آن کند، دیوانه است (نیشابوری، ۳۵). تا آنجا که فضیل بن عیاض دنیا را دارالمجانین، و مردمش را دیوانگانی می‌داند که با غل و زنجیر هوا و معصیت بسته شده‌اند (همو، ۳۳۴).

از دیدگاه اهل دنیا هم در حالات معنوی و عرفانی صوفیان و زاهدان نوعی عدم تعادل رفتاری در زندگی روزمره دیده می‌شود، چندان‌که گاه از نظر مردم عادی، آنان دیوانه به نظر

۹۵؛ ابن عربی، همان، ۷۲؛ عطار، همان، ۲۸).

ویژگی عامی که در حالات نخستین عقلاء المجانین می‌توان یافت، مرگ‌اندیشی آنان بود، چندان‌که زندگی معمول آنان را مختل می‌ساخت. این دسته پیوسته در کنار مقابر و گورستانها به سر می‌بردند و همواره در یاد مرگ و وحشت از عذاب آخرت بودند. از جمله این زهاد می‌توان به سعدون مجنون (د ۱۹۰ق/ ۸۰۶ م) و ریحانه مجنونه اشاره کرد (نیشابوری، ۱۲۴، ۱۲۹؛ کاشفی، ۴۲۴).

جنون عرفانی با اصل و حقیقت ایمان نیز پیوند عمیقی دارد. ابوسعید ابوالخیر با نقل حدیث «لا یكمل ایمان العبد حتی یظن الناس انه مجنون»، جنون را تجربه‌ای می‌داند که با کمال ایمان مرتبط است (محمد بن منور، ۳۴). اصل این حدیث در کتب روایی چنین است: «اکثروا ذکر الله حتی یقولوا مجنون» یا «حتی یقال انه مجنون» (شفیعی، ۷۷۲-۷۷۳؛ عجلونی، ۱۸۷/۱) و می‌توان از آن دریافت که کثرت ذکر یا «غلبات الذکر» می‌تواند در ذاکر چنان حالی ایجاد کند که در ظاهر همچون دیوانگان به نظر برسد. ظهور چنین حالی را می‌توان در ابوبکر شبلی (د ۳۳۴ق/ ۹۴۶م) دید که پس از ۶ سال ریاضت، به همان کمال ایمان دست یافت و پس از غلبه ذکر، به سبب غلبه عشق و شور، قرار و آرام از کف داد، مجنون شد و به اعمالی چون انداختن خود در دجله، پرت کردن خود از بالای کوه، رفتن به بیشه شیران و ... دست زد. برخی از محققان این‌گونه اعمال شبلی را مصادیقی از خودکشی دانسته‌اند و برخی دیگر آن را از جمله اعمال مؤید جنون به شمار آورده‌اند، اما جنونی معصومانه در برابر شریعت و در پیشگاه الهی؛ جنونی که در عین حال از حکمت الهی نیز خالی نیست (عطار، «ملحقات ...»، ۶۱۶-۶۱۸، ۶۲۰-۶۲۱، ۶۲۹؛ ابونعیم، ۳۶۷/۱۰؛ لوری، ۵۴؛ ایوری، 201). از این جهت، جنون شبلی شبیه به توصیفی است که فیلون اسکندرانی (۲۵ ق م - ۵۰ م) از تجربه خود در جذب و سُکر عرفانی، و جنون حاصل از آن به دست می‌دهد. فیلون در بیان این تجربه به حالتی اشاره می‌کند که در آن روح در اشتیاقی الهی، گویی در آتش می‌سوزد و با خالی شدن از همه چیز و پرشدن ناگهانی از حقایق و معارف، در جذب الهی به جنون می‌رسد و از همه آنچه در پیرامون او ست، غافل می‌شود (فتینگ، 13).

بدین ترتیب، جنون عرفانی با تجربه حالاتی چون سُکر، صحو، وجد، و شوق شروع، و در نهایت به حکمت الهی و درک حقایق معقول ختم می‌شود. از این‌رو، می‌توان ماهیت جنونی را که آغاز آن ذکر خدا ست، با نظریه «تذکر» افلاطون نیز تفسیر کرد. در رساله فایدروس از جنون الهی به عنوان موهبتی یاد می‌شود که بزرگ‌ترین نعمتها در پرتو آن به دست می‌آید. افلاطون دیوانگی را در مقابل هشیاری و مترادف با بی‌خودی

می‌دانست و بر این باور بود که کاهنان معبد دلفی به مدد این بی‌خودی غیب‌گویی می‌کنند و از این راه خدمات شایسته‌ای به یونان و اهالی آن کرده‌اند (ص ۱۳۱۱-۱۳۱۲). به اعتقاد او، پیشینیان از هنر پیشگویی با تعبیر هنر دیوانگان یاد می‌کردند (ص ۱۳۱۲) و این تعبیر نشان از آن دارد که در نظر گذشتگان دیوانگی امر مذمومی نبوده است. ابن جنون الهی در این رساله، با نظریه تذکر چنین توضیح داده می‌شود که انسان با دیدن زیبایی، جمال حقیقی را یاد می‌کند و از همه چیزهایی که آنها را تاکنون حقیقت می‌پنداشته است، روی برمی‌گرداند. البته این کار تنها از عهده دوستدار حقیقت یا فیلسوف برمی‌آید که روح او معطوف به خود حقیقت است. یادآوری جمال حقیقی، قرین عشق بدان است و عشق اشتیاق وصال را به دنبال می‌آورد. از این‌رو، عاشق پیوسته در آرزوی وصال است، چندان‌که یاد زیبایی معشوق او را شادمان و امیدوار، و جدایی از معشوق او را بیمناک و ناراحت می‌سازد. فرایند تبدیل عشق به جنون، در طی چنین نوساناتی رخ می‌دهد که به اضطراب و بی‌قراری می‌انجامد (ص ۱۳۱۹-۱۳۲۱)؛ چنین فردی با سرگرم شدن به امور الهی، از کار و تلاش بشری باز می‌ماند و مردم چون بی‌اعتنایی او را در امور دنیوی می‌بینند، وی را دیوانه می‌پندارند (ص ۱۳۱۹).

عشق و جنون در تصوف هم منشأی الهی دارد. احمدجام (د ۵۲۰ ق/ ۱۱۲۶م) بر مبنای روایتی از امام صادق (ع) که در تعریف عشق فرمودند: «العشق جنون الهی لیس بمذموم و لا ممدوح»، مذموم و ممدوح نبودن جنون عشق را به سبب بی‌اختیاری انسان در این امر می‌داند و بر این باور است که مقارنت این جنون با عشق تنها در نهایت کار متصور است (ص ۱۲۴-۱۲۵). عین‌القضات همدانی نیز جنون ابلیس را جنونی عاشقانه می‌داند، زیرا به باور او کمال عشق مقامی است که در آن، اگر عاشق دشنام معشوق را بشنود، او را از لطف دیگران خوش‌تر می‌آید، با این ملاک وی ابلیس را عاشق دیوانه‌ای می‌شمرد که چون خدا را دوست می‌داشت، در محک محبت گرفتار شد و بلا، قهر، ملامت و مذلت را به جان خرید (تمهیدات، ۲۲۱).

پذیرش بلا و محنت نشانه آزادگی و رهایی مطلق دیوانگان از هر قید و بندی، حتی بهشت و دوزخ است. به اعتقاد عطار، «جانهای مجنون»، برخلاف دیگر ارواح که دنیا یا بهشت را برگزیدند، از روز الست، پیش از آفرینش موجودات در طلب حق در انتظار ماندند، تا آنکه خطاب آمد که اگر خواهان مایید، بدانید که بلاهای بی‌شماری را به جان می‌خرید (الهی‌نامه، ۱۵۷؛ ریتر، ۱۱۴/۲).

رهایی مطلق مجانین از همه قیود، حتی شریعت و عبادت و ویژگی اصلی تصوف عاشقانه است. از این‌رو، همان‌گونه که در تصوف زاهدانه شخصیتهایی چون اویس قرنی همواره به نماز و

جماعت در نماز آیه «وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ» (الرحمن/۵۵/۴۶) را تلاوت کرد، وی نماز را شکست و دیوانه و بی‌قرار از مسجد بیرون رفت و دیگر کسی او را ندید (نیشابوری، ۶۳-۶۴). برخی حکایات هم مربوط به کسانی است که جنون آنها نه از راه شنیدن، بلکه به سبب دیدن منظره‌ای که هول قیامت و مرگ را در قلبشان برانگیخت، ایجاد شده است (همو، ۶۵). افزون بر خوف از قیامت و عذاب، خوف از فراق هم می‌تواند موجب دیوانگی شود (نک: قشیری، ۱۳۰-۱۳۱).

دهشت، یعنی حالتی که از هیبت جلال حق ناشی می‌شود، می‌تواند موجب سطوت و صولتی شود که سالک طریق محبت را حیرت‌زده کند و به عقل او آسیب برساند. شبلی از عارفانی است که همواره می‌گفت: «وا دهشته» (روزبهان، ۵۵۵). هشام‌بن عبدان شیرازی نیز از کثرت مطالعه زبور چندان دچار حیرت و دهشت شد، که تا یک سال نماز نخواند. ابن خفیف شیرازی دلیل ترک نماز هشام را غلبه امور غیبی بر او می‌داند، چندان که وی به سبب حیرت از انجام اعمال ظاهر بازماند (نک: دیلمی، ۱۴۶؛ جامی، نفعات ...، ۲۴۴-۲۴۵). روزبهان نیز به غیبت عقل هنگام مشاهده و غلبه وجد الهی بر او اشاره می‌کند (ص ۳۲۱).

هجویری نیز غیبت بی‌حضور را جنون یا غلبه، و یا مرگ و غفلت می‌داند (ص ۳۷۰)، ابو عبدالله تروغندی، و ابو عقال مغربی دو نمونه از صوفیانی هستند که به سبب وجد شدید و غیبت دیوانه شدند. بنا بر رساله قشیری، روزی در ایام قحطی و گرسنگی در طوس، تروغندی وارد خانه شد و مشاهده کرد که در خانه‌اش دو من گندم وجود دارد. در این حال، به سبب شفقتی که برای مسلمانان احساس می‌کرد، به او حال وجدی دست داد که از شدت آن دیوانه شد؛ به گونه‌ای که تنها در اوقات نماز عقلش باز می‌گشت و پس از آن، دوباره به حال اول درمی‌آمد. غیبت ابو عقال مغربی هم به گونه‌ای بود که در طی اقامت در مکه نخورد و نیاشامید، تا آنکه از دنیا رفت (قشیری، ۶۴، ۹۰، ۱۰۰، ۲۳۴). در تقسیم‌بندی ابن عربی از مجانین، ابو عقال مغربی از مجانین محض به شمار می‌آید که تا آخر عمر بر حال جنون باقی مانده‌اند. اینان مجانینی هستند که بر نفس خود تصرف و تدبیری ندارند و در غیبت مطلق از عالم حسن به سر می‌برند (الفتوحات، ۹۲/۴).

ابن عربی در باب ۴۴ فتوحات مکیه (فی البهالیل و البهاللة) هم به بیان علت جنون و هم به اقسام مجانین می‌پردازد. از دیدگاه او علت و منشأ جنون در دیوانگان الهی، تجلی ناگهانی حق بر دل‌های بندگان خاص است که موجب می‌شود تا عقل آنان زایل شود. وی مردم را از نظر تحمل و پذیرش واردات و تجلیات الهی بر ۳ قسم می‌داند: نخست آنان که «وارد» چنان بر آنان مسلط می‌شود که اختیار معاش طبیعی را از آنان می‌گیرد و

روزه مشغول بودند (عطار، تذکرة، ۲۶)، در تصوف عاشقانه مجانینی را می‌توان یافت که از غلبه عشق و انس به حق، خواهان رهایی از قید شریعت‌اند. لقمان سرخسی یکی از نمونه‌های چنین مجانینی است که در ابتدا اهل ریاضت و مجاهدت بود، اما در نهایت کار، از خدا خواست که همچون بردگان سالخورده او را از بندگی رها سازد. این خواست او پذیرفته شد و نشانه آزادی الهی او این بود که عقل وی گرفته شد و از قید شریعت رها گردید. از این رو ست که برخی لقمان را آزاد کرده خدا از امر و نهی می‌نامیدند (محمد بن منور، ۲۴؛ عطار، منطقی ...، ۲۰۹). ختمی لاهوری لقمان سرخسی را مقتدای مجذوبان طریقت و والهان حقیقت می‌داند و طاعت دیوانگان را دوام استغراق در بحر وحدت و قیام در مشاهده دائمی می‌شمرد (۲۰۷/۱)؛ هر چند که برخی از عارفان دیگر شریعت را همچون زنجیری برای دیوانگان حقیقت لازم دانسته‌اند و «هشیار بودن با مصطفی»، یعنی رعایت ادب نسبت به شارع مقدس شریعت را ضروری شمرده‌اند (عین‌القضات، همان، ۲۰۴).

در بیان عواملی که موجب بروز جنون عرفانی می‌شوند، صوفیان حالاتی چون انس با حق، خوف شدید، دهشت و تجلی الهی را برشمرده‌اند. از دیدگاه برخی از آنان، انس به حق موجب شیفتگی می‌شود و در این راه برخی چنان شیدا می‌شوند که عقل خود را از دست می‌دهند یا به اصطلاح «سلب العقل» می‌شوند و آن بازماندن عقل از اندیشه و برهان به سبب شیفتگی مفرط است؛ زیرا در این حال عارف به معانی و معارفی می‌رسد که به مراتب از مقام عقل بالاتر است (عبدالرزاق، ۱۲۵). از جمله این عارفان می‌توان به شبیان مجنون اشاره کرد که ذوالنون مصری - که خود از دیوانگان مذکور در مثنوی مولوی است (دفتر ۲، بیت ۱۳۸۶) - با او در یکی از مغاره‌های کوه لبنان دیدار کرد. جالب آنکه در این دیدار، شبیان پس از به هوش آمدن، به قضای ۳ نماز فوت شده‌اش مشغول شد (نیشابوری، ۲۴۸-۲۴۹).

خوف شدید نیز از دیگر حالات عرفانی است که ممکن است به جنون منجر شود. به باور عرفا، حفظ توازن میان خوف و رجا، تضمین سلامت عقل مؤمن است، اما چنانچه خوف بدون رجا بر فردی غالب شود، بسیار محتمل است که راه به دیوانگی ببرد (احمدجام، ۴۰). اهمیت خوف در پیدایش جنون تا آنجا است که در فصلی از «عقلاء المجانین» گزارش موجزی درباره «کسانی که از خوف خدا دیوانه شدند»، آمده است. بنابراین گزارش، بیشتر این دیوانگان کسانی هستند که با شنیدن آیاتی از قرآن درباره خوف از خدا و احوال قیامت، بی‌قرار و مضطرب شدند و تا آخر عمر مسلوب العقل باقی ماندند. برخی از این حکایات نیز مربوط به صحابه‌ای چون عبدالعزیز نخعی است، که در عهد خلیفه دوم در مسجد به نماز ایستاده بود و هنگامی که امام

در دیوانگان الهی است؛ چنان که در مورد سعدون مجنون نقل شده است که او ۶ ماه دیوانه، و ۶ ماه عاقل بود (شعرانی، ۱/۶۸). مولوی نیز به مناسبت بیان عشق محمود و ایاز، که او را به یاد حقیقت عشق و معشوق حقیقی می اندازد، حال خود را مشابه حال دیوانه‌ای می‌داند که ۳ روز اول ماه همواره دیوانه است و اکنون در لحظه سرودن مثنوی، روز اول از آن ۳ روز، یعنی روز فتح و پیروزی است (دفتر ۵، بیت‌های ۱۸۸۸-۱۸۹۱). داراشکوه «جنون سرماه» را با جشنهای مرسوم در بلاد روم در گذشته مرتبط می‌داند؛ جشنهایی که در آن مردم از فرط شادی و باده‌نوشی، مدهوش و دیوانه می‌گشتند. اما به باور وی، جنون مدام «کار مردان بادیة تجرید» و عاشقان الهی است که همواره از معموره کثرت می‌گریزند و در ویرانه وحدت به سر می‌برند (ص ۲۳۴).

از جمله حالات مرتبط با حال جنون، حال سکر و صحو ست. در آثار صوفیه اغلب این گرایش وجود دارد که حالت جنون با مستی تبیین شود. عین القضاة از مجانبین الحق و ضعفاء الطریقه نام می‌برد که به یک قطره مست می‌شوند (نامه‌ها، ۲/۳۴۰-۳۴۱). مولوی هم در وصف «بهلول»، به جای مجنون واژه «مست عقل» را ترجیح می‌دهد (همان، دفتر ۱، بیت ۲۲۸)؛ همچنین تعبیر «من مست و تو دیوانه» در غزلیات شمس او، با اشاره به فاقد تمییز بودن آن دو، کنایه از قرابت مفهومی این دو دارد (غزل ۲۳۰۹). در ساقی‌نامه رضی‌الدین آرتیمانی، شاعر سده ۱۱/ق ۱۷م هم مستان میخانه الهی همان «عقل آفرینان دیوانه» یا همان عقلاء المجانبین خوانده می‌شوند (فخرالزمانی، ۹۳۷). ابن عربی هم در ابتدای بحث از بهائیل و عقلاء المجانبین، آیه «... وَ تَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَ مَا هُمْ بِسُكَارَىٰ...» (حج/۲۲۲) را ذکر می‌کند که نشان از تشابه حال مستان و دیوانگان الهی در برداشت تأویلی از قرآن دارد (همان، ۴/۸۸).

پس جنون همانند سکر، تجربه‌ای است که عارف باید با گذر از آن، به هشیاری و عقل برسد. از این رو، از نظر بسیاری از عارفان، فضیلت عقل و صحو از سکر و جنون بیشتر است (عین القضاة، همان، ۲/۳۴۱؛ تاذفی، ۳۰۰؛ ابن عربی، همان، ۴/۹۰؛ نجم‌الدین، ۲۳۱-۲۳۲).

بنا بر گزارش ابوالقاسم نیشابوری، شرح حال دیوانگان الهی پیش از کتاب او، در آثار جاحظ، ابن‌ابی‌الدنیا، احمد بن لقمان و ابوعلی سهل بن علی بغدادی آمده بود (ص ۳۷). بسیاری از این کتابها مفقودند، اما پس از نیشابوری نیز در حلیة الاولیاء ابونعیم و صفة الصوفیة ابن جوزی احوالی از این مجانبین ذکر شده است (زرین کوب، ۴۱). در آثار منظوم عطار نیز حکایتهای این دیوانگان را می‌توان یافت. از بررسی این حکایتهای معلوم می‌شود که برای عطار حقیقت جنون بیشتر از خود مجنونان اهمیت دارد.

آنها را تا پایان عمر مغلوب حال و وارد می‌گذارد؛ دوم کسانی که تنها عقل تفکر و تدبیر از آنها گرفته می‌شود، اما عقل حیوانی در آنان باقی می‌ماند و با آن همانند دیگر حیوانات از زندگی طبیعی برخوردار می‌شوند؛ سوم کسانی که حکم وارد بر آنان دائم نیست و حال جنون از ایشان زایل می‌گردد. آنها با عقل خود نزد مردم باز می‌گردند و به تدبیر امر خویش می‌پردازند و در آنچه می‌گویند یا به آنها گفته می‌شود، تعقل می‌کنند و همچون دیگر انسانها، در همه امور به تأمل و اندیشه می‌پردازند. ابن عربی مصداق دسته سوم را انبیا یا اولیای صاحب احوال می‌داند (همان، ۴/۹۲-۹۳). وی با مقایسه تغییر حالت روانی اولیا با تغییر حالت رسول الله (ص) به هنگام نزول وحی، معتقد است که این تغییر یا تلوین چیزی از مقام اولیا کم نمی‌کند. وی همچنین به مقایسه نزول تجلیات الهی بر قلب پیامبر (ص) با نزول فرشته وحی می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که سطوت و ابهت مواجید آن حضرت به هنگام تجلیات، به مراتب عظیم‌تر از هنگام نزول وحی بود، اما به دو دلیل عقل پیامبر (ص) همچنان باقی ماند: نخست آنکه پیامبر (ص) منتظر آن امر خطیر و هول‌انگیز بود و دیگر آنکه خداوند به او که رسول بود، قدرت تحمل واردات و تجلیات را عطا فرمود؛ با این همه، او را از خود باز می‌گرفتند (همان، ۴/۹۰-۹۱).

مطابق این تحلیل، نزول تجلیات و واردات الهی بر قلب زمینه مساعدی را برای جنون فراهم می‌کند، اما حکمت و قدرت خداوند رسولان الهی را که موظف به تبلیغ وحی‌اند، از فقدان عقل حفظ می‌کند. این حفظ و عصمت الهی در نخستین تجربه نزول وحی بر پیامبر (ص) مصداق بیشتری دارد، زیرا این تجربه کاملاً غیر منتظره بوده، و از این رو، هول و هراس بیشتری داشته است. به همین سبب، نشانه‌هایی از درد جسمانی سخت و رنج روانی از آن حضرت در هنگام نزول وحی گزارش شده است (ایزوئسو، ۲۱۹). از جمله آن که از شدت ترس و تألم می‌خواست خود را از سرکوهی بلند به پایین پرتاب کند، تا آنکه ندایی آسمانی نبوت و رسالت او را تأیید کرد و او را منصرف ساخت (جامی، شواهد ...، ۱۴۰).

از این رو ست که خداوند نعمت نبوت را به پیامبر (ص) یادآور می‌شود: «مَا أَنْتَ بِنِعْمَةٍ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ» (قلم/۲/۶۸)، یعنی در حالی که نعمت نبوت به تو داده شده، تو مجنون نیستی. این تأکیدی بر حفظ الهی و عصمت از گناه در انبیا ست. البته برخی اولیا هم مطابق این تقسیم‌بندی، بهره‌ای از این حفظ را دارند. ابن عربی خود را از جمله این محفوظان می‌داند که در عین غیبت و جنون، نمازهای پنج‌گانه را در اوقاتش به جماعت به جای می‌آورد (همان، ۴/۱۰۰).

بازگشت از حال جنون به عقل، نشانه وقوع «جنون ادواری»



۴۵-۴۶؛ صلاحی، ۲۳-۲۵).

آنچه درباره منشأ جنون ذکر شد، بیشتر متکی به تفسیر عارفان درباره پدیده جنون بود که پیوند عمیق آن را با مفاهیم و اصطلاحاتی چون جذب، عشق، وجد، خوف و دهشت، سکر و تجلی نشان داده‌اند. اما در برخی حکایات مجانین، هیچ یک از علت‌های پیش گفته را با صبغه عرفانی نمی‌توان یافت. در این گونه موارد، جنون حاصل اتفاقی خاص، ضربه‌ای روحی و یا نفرین و خشم یکی از صوفیان بوده است، همچون حسن مغربی دیوانه که در آغاز مردی سالم و عاقل بود، اما پس از آشنایی با درویشی در طواف کعبه، با گرفتن گوشه لباس او، از طریق طی الارض به دیدار مادرش رفت و در بازگشت، به سبب افشای راز این درویش، با غضب و نفرین او مواجه شد و دیوانه گشت (ابن بطوطه، ۱۶۵-۱۶۶). این نمونه جنونی است که در اثر ضربه‌ای روحی پدید آمده باشد و رابطه جنون عرفانی را با جنون از نوع بیماری روانی نشان می‌دهد. ویلیام جیمز در مقایسه‌ای اجمالی میان تجربه عرفانی با «پارانویا» یا جنونی که در آن بیمار دچار اوهام می‌شود و اشباح و صوری را می‌بیند، به این نتیجه رسیده است که در هر دو حالت، شخص به امور جزئی بسیار اهمیت می‌دهد، عبارات و واژگان نوی بر او مکشوف می‌شود، صداها یا تصاویر و پیام‌هایی جدید تجربه می‌شود، و به نظر می‌رسد که آنان از قوای بیرونی دستور می‌گیرند. البته هیجان‌ات پارانویا - که جیمز آن را «عرفان شیطانی» می‌نامد - با هیجان‌های عرفانی همسان نیست، زیرا در اولی حس بدبینی و افسردگی غلبه دارد، اما در «عرفان دینی» حس آرامش و تسلی روحی غالب است. در این بررسی، جیمز منشأ روانی یکسانی برای هر دو حالت در نظر می‌گیرد، هر چند که این خاستگاه از نظر او نهانی و ناشناخته است (ص 299).

زتر هم بر اساس تحقیقات جدید و گزارش‌هایی که از جنون ناشی از مصرف «داروهای توهم‌زا» در دست است، به بررسی حالات روحی و روانی در جنون عرفانی می‌پردازد («عرفان، مقدس...»، 84). در این بررسی، وی با تکیه بر دو اصطلاح قبض و بسط عرفانی و بنا استناد به گزارش قشیری درباره کیفیت این دو حالت، قبض را افسردگی شدید یا خذلان و «رها ماندن مطلق فرد به خود» تعریف می‌کند و معتقد است که ویلیام جیمز در فصل «روح بیمار» از کتاب «تنوع تجربه‌های دینی»، به شرح این حالات روانی پرداخته است («عرفان هندویی»، 118-119، 85-86). زتر با یکی دانستن قبض و بسط با افسردگی و نشاط مفرط، بر مبنای یافته‌های روان‌شناسی جدید تناوب این حالات را «جنون ادواری»<sup>۱</sup> می‌داند و در نهایت بایزید را مبتلا

از این رو، دیوانگان عطار اغلب اشخاصی بی‌نام و نشان‌اند، در حالی که نیشابوری به دنبال گرد آوردن اخبار دیوانگان بود، و مجانین او اغلب اشخاص شناخته شده تاریخی‌اند. از سوی دیگر، دیوانه عطار ذاتاً گسسته از مردم و متن جامعه است و مقامی فراتر از عقل دارد و از این رو، مرتبه او بالاتر از مرتبه عقل معاش یا مرتبه جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کند (پورجوادی، «حکمت...»، ۳).

یافعی نیز در *روض‌الریاحین* که تقسیم‌بندی‌ای اجمالی از مجانین ذکر می‌کند و حکایاتی در وصف مجانین می‌آورد (ص ۴۱۶-۴۱۷) به داستان‌های دیوانگان عطار نزدیک است (ریتر، ۱/ ۲۴۸). با این همه، توصیف دیوانگان در کتاب‌های عربی بیشتر در حد پند و اندرز و یا در نهایت، اظهار عشق و محبت شدید به پروردگار است. اما دیوانگان عطار صفت منحصره فردی دارند و آن آزادی در پناه دیوانگی، و رهایی از همه قید و بندها، حتی شریعت است. از این رو، سخنانی می‌گویند که مردم عادی مجاز به گفتن آنها نیستند، سخنانی که در عین اعجاب انگیز بودن، با حجب و شرمگینی آمیخته است. نمونه‌هایی از گستاخی دیوانگان با خدا از مثنوی‌های عطار در کتاب *دریای جان هلموت ریتر* آمده است (۱/ ۲۴۸-۲۵۲). عطار شیوه رفتاری و سخن گفتن دیوانگان با خدا را حاصل عشق الهی می‌داند (*مصیبت‌نامه*، ۲۵۲)، بنابراین، از دیدگاه او هر چند که شنونده این شیوه گستاخانه سخن گفتن با خدا را ناخوش بدارد، اما چون شرع دیوانه را آزاد کرده است، انکار وجهی ندارد (همانجا). علاوه بر آثار یادشده، شرح حال برخی از مجذوبان و مجانین شبه قاره هند، همچون بابا بهلول مجذوب (لعلی، ۱۰۰۰) و سید جمال‌الدین، مشهور به خواجه دیوانه (همو، ۱۲۴۰-۱۲۴۷) را نیز می‌توان در *تذکره ثمرات القدس من شجرات الانس میرزا لعلی بیگ لعلی بدخشی* (۱۰۲۲-۹۶۸ ق/ ۱۵۶۱-۱۶۱۳ م) یافت.

با آنکه شرح دیوانگان را مرفوع القلم می‌داند (ابوالرجاء، ۱۲۲، ۱۲۳؛ مناوی، ۴۷/۴؛ ونسینگ، ۲/ ۲۸۰)، و این عربی توجیهی عرفانی برای رفع تکلیف از مجانین محض می‌آورد و آن اینکه مخاطب تکلیف روح آنان است، و آن نیز به سبب شهود جمال الهی، و ظهور سلطان حق غایب است (*الفتوحات*، ۴/ ۹۹)، مجانین از خطر تکفیر و مرگ در امان نبودند؛ از آن جمله‌اند: جمال‌الدین لور که با میانجیگری نجیب‌الدین بزغش شیرازی و شیخ معین‌الدین از مرگ نجات یافت (جامی، *تفحات*، ۴۸۰-۴۸۱)؛ و سعید سرمد کاشانی (د ۱۰۷۰ ق/ ۱۶۶۰ م)، که به جرم عریانی و اینکه «لا اله» می‌گفت اما «لا اله» نمی‌گفت، و نیز به اتهام انکار معراج، به فرمان اورنگ‌زیب گردن زده شد (زرین‌کوب، *دنباله*،

به این نوع روان‌پریشی به شمار می‌آورد (همان، ۸۵-۸۶). به نظر می‌رسد که این استنتاج همان چیزی است که عارفان آن را در عین تشابه حالات، همواره مردود می‌دانستند.

مأخذ: ابن‌بطریق، یحیی، العمدة، قم، ۱۴۰۷ق؛ ابن‌بطوطه، سفرنامه، ترجمه محمد علی موحد، تهران، ۱۳۴۸ش؛ ابن‌خلدون، مقدمه، بیروت، مؤسسة الاعلمی؛ ابن‌عربی، محیی‌الدین، روح‌القدس، دمشق، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ همو، الفتوحات المکیة، قاهره، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابن‌منظور، لسان، ابوالرجاء شاشی، مؤمل، روضة الفریقین، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ احمد جام، روضة‌المنزین، به کوشش علی فاضل، تهران، ۱۳۷۲ش؛ احوال و سخنان خواجه عبیدالله احرار (ملفوظات و...)، تحریر عبدالاول نیشابوری، به کوشش عارف نوشاهی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ اراسموس دسیدریوس، در ستایش دیوانگی، ترجمه حسن صفاری، تهران، ۱۳۷۶ش؛ افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ ایزوتسو، توشی‌هیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۶۱ش؛ برهان محقق، معارف، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۷۷ش؛ بوین، ک، رفیق اعلی، روزنه‌ای به زندگی فرانسسکو قدیس، ترجمه پیروز سباز، تهران، ۱۳۸۰ش؛ بهاء‌الدین ولد، معارف، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ پورجوادی، نصرالله، «تحلیلی از مفاهیم عقل و جنون در عقلاء المجانین»، معارف، تهران، ۱۳۶۶ش، دوره ۴، شماره ۲؛ همو، «حکمت دیوانگان در مثنویهای عطار»، نشر دانش، تهران، ۱۳۷۱ش، س ۱۳، شماره ۱؛ تاذفی، محمد، قلائد الجواهر، به کوشش احمد فرید مزیدی، بیروت، ۲۰۰۵م؛ جامی، عبدالرحمان، شواهد النبوة، به کوشش حسن امین، تهران، ۱۳۷۹ش؛ همو، نجات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ جرجانی، علی، التعریفات، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ ختمی لاهوری، عبدالرحمان، شرح عرفانی غزلهای حافظ، به کوشش بهاء‌الدین خرمشاهی و کوروش منصوری، تهران، ۱۳۷۸ش؛ داراشکوه، محمد، سکنیة الاولیاء، به کوشش تاراچند و محمدرضا جلالی نائینی، تهران، علمی؛ دیلمی، علی، سیرت... ابن‌الغخیف الشیرازی، ترجمه یحیی بن جنید شیرازی، به کوشش آ. شیمیل، تهران، ۱۳۶۳ش؛ روزبهان بقلی، شرح سطحیات، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۴۴ش؛ ریتز، هلموت، دریای جان، ترجمه عباس زریاب و مهر آفاق بایبردی، تهران، ۱۳۷۴ - ۱۳۷۹ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، دنباله جست و جو در تصوف ایران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سنن، ک، م، هندویسیم، ترجمه ع. پاشایی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ سیوطی، الجامع الصغیر، قاهره، ۱۳۷۲ق؛ شظنوفی، علی، بهجة الاسرار و معدن الانوار، بیروت، ۲۰۰۲م؛ شعرانی، عبدالوهاب، الطبقات الکبری، قاهره، ۱۳۷۲ق؛ شفیعی کدکنی، محمد رضا، تعلیقات بر اسرار التوحید (نک: هم، محمد ابن‌منور)؛ صلاحی، عمران، رویاهای مرد نیلوفر، احوال و افکار و آثار سعید سرمد کاشانی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ طباطبایی، کاظم، «آیا بیشتر بهشتیان نابخردان‌اند؟»، مجله مطالعات اسلامی، مشهد، ۱۳۸۴ش، شماره ۷۰؛ عبدالرزاق کاشی، شرح منازل السائرین، به کوشش حامد ربانی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ عجلونی، اسماعیل، کشف الخفاء، به کوشش احمد قلاش، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، الهی‌نامه، به کوشش هلموت ریتز، استانبول، ۱۹۶۰م؛ همو، تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، مصیبت‌نامه، به کوشش نورانی وصال، تهران، ۱۳۳۸ش؛ همو، «ملحقات...»، همراه تذکرة الاولیاء (ه)؛ همو، منطق‌الطیر، به کوشش صادق گوهرین، تهران، ۱۳۷۲ش؛ عهد جدید؛ عین القضاة همدانی، تمهیدات، به کوشش عقیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱ش؛ همو، نامه‌ها، به کوشش علیقتی منزوی و عقیف عسیران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فخرالزمانی، عبدالنبی، تذکرة میخانه، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، احادیث منوی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ فوکو، میشل، تاریخ جنون، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، ۱۳۸۱ش؛ قرآن کریم؛ قشیری، ابوالقاسم، الرسالة التشریفة، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه جی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ کاشفی، علی بن حسین، لطائف الطوائف، به کوشش

احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ لعل بیگ، ثمرات القدس، به کوشش کمال حاج سید جوادی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ لوری، پیر، «خرد حکمت و جنون در تصوف شبلی»، احوال و اندیشه‌های هانری کرین، ترجمه فاطمه ولیان، تهران، ۱۳۷۹ش؛ محمد بن منور، اسرار التوحید، به کوشش محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ سرآت العشاق، به کوشش مرضیه سلیمانی، تهران، ۱۳۸۸ش؛ مستملی بخاری، اسماعیل، شرح التعریف، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مناوی، محمد عبدالرئوف، فیض‌القدیر، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م؛ مولوی، غزلیات شمس تبریزی، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، مثنوی معنوی، به کوشش نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نجم‌الدین کبری، احمد، فوائذ الجمال، به کوشش یوسف زیدان، قاهره، ۲۰۰۵م؛ نهج البلاغة؛ نیشابوری، حسن، عقلاء المجانین، به کوشش عمر اسعد، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ونسینگ، آ. ی، المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، لیدن، ۱۹۴۳م؛ هجویری، علی، کشف المحجوب، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۸۳ش؛ همدانی، عبدالصمد، بحر المعارف، به کوشش حسین استاد ولی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ یافعی، عبدالله، روض الراحین، قاهره، ۱۳۷۴ق؛ نیز:

Avery, K. S., *A Psychology of Early Sufi Samā*, London, 2004; Ernest, C. W., *Words of Ecstasy in Sufism*, New York, 1985; Fanning, S., *Mystics of the Christian Tradition*, London/New York, 2001; James, W., *The Varieties of Religious Experience*, London, 1958; Krueger, D., *Symeon the Holy Fool*, Berkeley etc., 1996; Lane, E. W., *An Arabic - English Lexicon*, New Delhi, 2003; Zaehner, R. C., *Sacred and Profane Mysticism*, New York, 1969; id, *Mysticism, Hindu and Muslim*, Oxford, 1969.

علی اشرف امامی

**جنون در فرهنگ مردم:** جنون یا دیوانگی نزد توده مردم مرزبندی مشخصی ندارد و هرگونه خروج از یک رشته رفتارها و عادات عرفی اجتماع به دیوانگی تعبیر می‌شود. جعفر شهری در تعریف دیوانه می‌نویسد: «دیوانه یا مجنون کسی است که در فعل و یا در عمل مخالف اکثریت جامعه خود بوده، و یا به قول معروف در کردار و گفتار خلاف مسیر آب شنا بکند، مانند آنها که اختیار زبان و بیان خود نداشته، سخنی برخلاف طبع شنونده بیاورند و آنها که تیزی و تلخی کلماتشان قلوب مستمعانشان را بیازارد و یا اطور سوای حرکات و سکنات دیگران داشته باشند» (تاریخ ...، ۵۵۶/۱).

چنین دیدگاهی به پدیده دیوانگی با وسعت بی‌کرانی که برای آن قائل است، طیف وسیعی از آحاد اجتماع را در خود جای خواهد داد. یک‌سوی این طیف بیماران روانی با اختلالات حاد یا مزمن روان‌پریشی، همچون مالیخولیا یا سودازدگی و نیز زوال عقل و سرسام است، و سوی دیگر آن شامل کسانی می‌شود که به نوعی مخل و مزاحم عرف یا نظم تحمیلی اجتماع‌اند، نظیر عاقلان دیوانه‌نما که زبان سرخشان سر سبز می‌دهد بر باد؛ مثل اهالی قلم و اندیشه تا دیوانگان عاقل‌نما که با رفتار و گفتار وهم‌انگیز خود قدرت مسخ توده‌ها را دارند. طبقه‌بندی جالب توجهی از گروههای مختلف اجتماع که از نظر مردم دیوانه یا مجانین محسوب می‌شدند و گروههایی که می‌بایست برای رهایی از وجودشان با انگ دیوانگی راهی دیوانه‌خانه‌ها می‌گردیدند، در کتاب تاریخ اجتماعی تهران در سده سیزدهم آمده است (نک: همان، ۴۳۷/۱، ۵۵۶-۵۵۸). در هر حال، دیوانه