

خرقه‌سوزی در شعر حافظ

دکتر خدیجه حاجیان* - دکتر سعید بزرگ بیگدلی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

«خرقه‌پوشی» از جمله آیین‌ها و رسوم رایج تصوف است که گاه آدابی دیگر همچون «خرقه انداختن» یا «تخریق خرقه»، «خرقه از سر به‌درآوردن» و «خرقه از سر برکشیدن» را به همراه داشته است؛ «تخریق خرقه» بیشتر به هنگام وجد به‌ویژه در مراسم سماع صوفیانه رخ می‌داده است؛ «خرقه از سر به‌درآوردن» گاه از سر وجد بوده است و گاه برای زدودن کدورت میان دو صوفی، و «خرقه از سر برکشیدن» برای تنبیه صوفی خاطی در خانقاه‌ها رایج بوده است. به نظر می‌رسد «خرقه‌سوزی» نیز از جمله آدابی بوده که با «خرقه‌پوشی» ارتباط داشته است. اگرچه در منابع اصلی صوفیه و نیز پژوهش‌هایی که تاکنون در این زمینه انجام گرفته است، مطلبی قابل استناد به دست نیامده است، این اصطلاح در شعر عرفانی فارسی، از جمله اشعار عطار، سعدی، مولوی، قاسم انوار، فخرالدین عراقی و حافظ بازتابی نسبتاً گسترده دارد. در این مقاله کوشش شده است ضمن بررسی اجمالی خرقه و خرقه‌پوشی در اشعار عرفانی فارسی، به تحلیل و نقد «خرقه‌سوزی» به‌ویژه در اشعار عطار و حافظ پرداخته شود.

کلیدواژه‌ها: تصوف، خرقه‌پوشی، خرقه‌سوزی، عطار نیشابوری، حافظ شیرازی.

تاریخ دریافت مقاله: 1391/12/1

تاریخ پذیرش مقاله: 1392/11/28

*Email: hajiy@modares.ac.ir (نویسنده مسئول)

مقدمه

اشاره به برخی از آداب و سنن صوفیه و کاربرد اصطلاحات عرفانی در بسیاری از متون نظم و نثر فارسی به اندازه‌ای است که مفاهیم و اصطلاحات مذکور، خود تبدیل به حوزه‌ای وسیع و خاص از ادب شده‌اند. در شعر فارسی، این‌گونه مفاهیم و اصطلاحات به‌ویژه از قرن پنجم به بعد، بسیار مورد توجه بوده‌اند. سنایی غزنوی از پیشگامان در این عرصه بوده است.⁽¹⁾ پس از او، عطار نیشابوری و حافظ شیرازی در ابیاتی متعدد به ذکر جلوه‌ها و آدابی از سنن صوفیه پرداخته‌اند. یکی از این آداب «خرقه‌سوزی» است. با وجود آنکه به رسم خرقه‌سوزی در متون و منابع اصیل صوفیه اشاره‌ای نشده است و به نظر نمی‌رسد که از جمله سنن و آداب صوفیانه بوده باشد، در شعر عرفانی فارسی به‌ویژه اشعار عطار، سعدی، مولانا، حافظ، قاسم انوار، عراقی و

دیگران اشاراتی به آن شده است. مقاله حاضر به بررسی این رسم در میان صوفیان و علل بازتاب آن در شعر عرفانی اختصاص دارد.

الزامات و آداب خرقه‌پوشی

خرقه‌پوشی یکی از آداب و سنن عام صوفیانه بوده است. خرقه که به نام‌هایی دیگر همچون مرقعه، جبّه و پشمینه نیز خوانده شده است، در واقع، لباسی کهنه و خشن بوده است که صوفیان آن را به نشانه کناره‌گیری از دنیا بر تن می‌کرده‌اند. این لباسِ جلوبسته بیشتر به رنگ ازرق یا کبود بوده، اما رنگ سفید و ملمّع آن نیز رواج داشته است.⁽²⁾ (هجویری 1374: 62-64) با این حال، برخی از صوفیه به رسم علما جامه می‌پوشیده‌اند؛ چنان‌که در احوالات جنید بغدادی آمده است که به هنگام پاسخ به درخواست اصحاب که از او می‌خواستند برای خاطر اصحاب «مرقع» درپوشد، گفت «اگر دانمی که به مرقع کار برآمدی، از آهن و آتش لباس ساختمی و درپوشیدی؛ لکن هر ساعت در باطن ندا کنند که «لیسَ الإِعتبار بالخرقة انما الاعتبار بالحرقة.» (عطار نیشابوری 1355: 422) برخی نیز به لباسی خاص مقید نبوده‌اند، نه لباس صوفیان و نه لباس علما، بلکه در «زیّ شاطران» درمی‌آمده‌اند. (جنید شیرازی 1328: 51)

در خصوص آغاز رسم خرقه‌پوشی در میان صوفیه، اقوالی متفاوت وجود دارد. صوفیان خود سابقه این رسم را به عصر پیامبر اکرم (ص) رسانیده و آن را از سنت‌های ایشان دانسته‌اند و در این باره به‌ویژه به حدیث «ام خالد» استناد کرده‌اند.⁽³⁾ در حالی که به تصریح هجویری در کشف‌المحجوب، تا عصر وی، صوفیان مقید به لباسی خاص نبوده‌اند و برخی از معاصران او خرقه (مرقعه) نمی‌پوشیده‌اند (هجویری 1386: 70-71)؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که این رسم به مرور زمان، در میان صوفیه سنت شده و به تدریج با الزاماتی همراه شده است که در اینجا به صورت مختصر به آنها اشاره می‌کنیم.

خرقه؛ جامه اهل سلامت

پیش از این اشاره شد که خرقه شعار صوفیان بوده است. این گروه که با پوشیدن خرقه از دیگر طبقات جامعه متمایز می‌شده‌اند، به دلیل عقاید و سلوک ویژه، در میان مردم جایگاه و منزلتی خاص داشته‌اند و خرقه در واقع، جامه اهل سلامت انگاشته می‌شده است. (شفیعی‌کدکنی 1385: 166) از احوال بسیاری از بزرگان صوفیه برمی‌آید که آنان برای این لباس حرمتی خاص قائل بوده‌اند⁽⁴⁾ و حتی از نظر برخی، پلاس (پشمینه ستبر) پوشیدن نشان زهد هم نبوده است. (عطار نیشابوری 1355: 227) بزرگان این قوم اصرار داشتند که صوفی با پوشیدن شعار اهل سلامت، حرمت آن را پاس بدارد و برای جلب توجه و نظر مردمان به این کار روی نیاورد، وگرنه خرقه دام

شیادی و صیادی می‌شود. «صوفی را گفتند: جبّه‌ات بفروش. گفت: صیاد اگر دام خویش بفروشد، چگونه شکار کند؟!» (سجادی 1384: 232) به همین دلیل، در کتب صوفیه حقوق خرقه عظیم شمرده شده و بر اهلیت صاحب آن تأکید شده است. (غزالی 1370: 32-33) خرقه‌پوشی سبب متمایز شدن خرقه‌پوشان از عوام می‌شده و این تمایز انتظارات ویژه مردم از آنان را به دنبال داشته است، اما در بسیاری موارد، برخی صوفی‌نماها که گویا تنها برای بهره‌مندی از امتیازات صوفیگری یا قبول ظاهری خلق، به خرقه‌پوشی روی آورده و متلبس به جامه‌ اهل سلامت شده بودند، مرتکب اعمالی می‌شدند که انتقاد و اعتراض‌های بسیاری را حتی در میان خود آنان سبب می‌شد. تا جایی که گاه خرقه را از تن صوفی خاکی بیرون می‌کشیدند. عطار در حکایتی از الهی‌نامه به این رسم اشاره کرده است:

بکش زو خرقه‌ اهل سلامت تمام است این عقوبت تا قیامت
(عطار نیشابوری 1339: 47؛ برای نمونه
دیگر ر.ک. شفیع کدکنی 1385: 166)

در مواردی این صوفیان بی‌خبر از وادی‌های تصوف با صفت «دزدانِ طریقت» معرفی شده‌اند. «در خبر است که این جماعتِ فقرا را روز قیامت در صفت دزدان حشر کنند. ایشان گویند ما در دنیا چیزی نذزدیده‌ایم و از دزدان نبوده‌ایم. ایشان را گویند شما دزدان طریقت (= طریقت‌دزد). لباس و صورت مردان را دزدیده‌ایت (دزدیده‌اید).» (باخرزی 1385: 28) صوفی‌نماهای بسیاری بوده‌اند که خود مورد ملامت متصوفه قرار گرفته‌اند:

هر که شد در خرقه‌ای، شد حيله‌ساز پس دکان خویش را درکرد باز
(عطار نیشابوری 1385: 172)

انتظارات مردم از خرقه‌پوشان را می‌توان چنین برشمرد:

1. از پشمینه‌پوشان انتظار می‌رفت که پای‌بند به قوانین شریعت باشند و به راه راست روند. «جمله خلق پاسبان ایشان (= خرقه‌پوشان) گردند. اگر یک قدم برخلاف نهند، همه زبان ملامت در ایشان دراز کنند و اگر خواهند که اندر آن جامه معصیت کنند، از شرم خلق نتوانند کرد» (هجویری 1374: 58)؛ پس ابا کردن برخی از بزرگان متصوفه از درآمدن به لباس پشمینه، به دلیل ترس از پاس نداشتن حرمت خرقه بوده است.

2. چون عامه خلق خرقه‌پوشان را انسان‌هایی وارسته و دست از دنیا شسته و به آخرت پیوسته می‌دانستند، از آنها انتظار داشتند که در جامه تصوف هرگونه جفا و نامرادی را تحمل کنند و به اندک ستمی، اخلاق کریم را زیر پا نهند. (شفیع کدکنی 1385: 187) در گلستان سعدی حکایتی در این باره آمده است:

طایفه رندان به انکار درویشی، به در آمدند و سخنان ناسزا گفتند و بزدند و برنجانیدند. شکایت [از بی‌طاقتی] پیش پیر طریقت برد که چنین حالی رفت. گفت: ای فرزند خرقه‌درویشان، جامه رضا است. هر که در این جامه، تحمل بی‌مرادی نکند، مدعی است و خرقه بر وی حرام است. (سعدی شیرازی 1368: 105)

با این حال، تمیز میان خرقه‌پوشان حقیقی و خرقه‌پوشان مدعی کار آسانی نبوده و خرقه‌پوشی مدعیان امری رایج بوده است. ابن طاهر مقدسی همین حقیقت را در تصوف زمان خویش دریافته و به همین دلیل، منکران صوفیه را که در نظر او بیش از معتقدان بوده‌اند، محق دانسته است. به نظر وی، کسانی که در آن زمان دم از تصوف می‌زدند، تنها گفتارشان به صوفیه می‌مانست و کردارشان صوفیانه نبود. (مقدسی 1370: 8) علی‌بن عثمان هجویری نیز در کشف‌المحجوب از این دسته صوفی‌نما شکایت کرده است. (هجویری 1374: 56-57)

خرقه افکندن و خرقه دریدن

خرقه افکندن یا خرقه درآوردن رسمی بوده است که صوفیان بیشتر به هنگام سماع و وجد بدان دست می‌زده‌اند. حافظ در بیتی چنین به آن اشاره کرده است:

در سماع آی و ز سر خرقه برانداز و برقص
ورنه با گوشه رو و خرقه ما در سر گیر
(حافظ شیرازی 1385: 330)

در برخی مواقع، خرقه افکندن با دریدن و تخریق آن همراه بوده است؛ به گونه‌ای که صوفی به هنگام وجد و سماع و در حالت بی‌خودی و ناهشیواری جامه را بر خود می‌دریده و سپس آن را به سوی قوال یا حضار می‌افکند. چنین خرقه‌ای را «خرقه سماعی» نامیده‌اند. به نظر نویسنده عوارف‌المعارف، «بر تخریق خرقه در وقت غلبه وجد و حال، از عاشق صادق انکار نیست؛ از بهر آنکه آن وجد کاروانی است از مصر حضرت احدیت بار در بسته.» (سهروردی 1364: 97)

جان و دل عاشقان خرقه شد اندر میان
زانکه سماع غمت در همگان در گرفت
(عطار نیشابوری 1375: 107)

برخی همچون ابن جوزی، منکر این روش صوفیه بوده و آن را نوعی اسراف و تبذیر دانسته‌اند (غزالی 1376: 56-57) و برخی از بزرگان صوفیه نیز اصل خرقه کردن را نپذیرفته‌اند؛ برای نمونه هجویری تصریح کرده است که «خرقه کردن را اندر طریقت هیچ اصلی نیست» (1374: 559) و در جایی دیگر از کشف‌المحجوب نیز تأکید کرده است که «من از علما دیدم گروهی که بدان منکر بودند و گفتند که روا نباشد جامه درست پاره کردن و آن فساد بود.»⁽⁵⁾ (همان: 598) در عوارف‌المعارف در ذکر آداب سماع تأکید شده است که صوفی در وقت اضطرار «تا تواند تخریق خرقه نکند؛ که اتلاف مال و انفاق محال باشد» (سهروردی 1364: 96) و در مناقب‌الصوفیه آمده است که «جامه پاره کردن معنی ندارد، بل کراهیت است.» (عبادی مروزی 1362: 103) با این حال، هجویری در توجیه این کار چنین نوشته است: «و حقیقت اندر تخریق ثياب آن است که ایشان [صوفیان] را از مقامی به مقام دیگر نقل افتد. اندر حال از جامه بیرون آیند مر شکر وجدان مقام را، و جامه‌های دیگر لباس یک مقام بود و

مرقعہ لباس جامع مر کل مقامات طریقت و فقر و صفوت را و بیرون آمدن از این جامه و تبراً کردن، تبراً بود از همه [مقامات.]» (هجویری 1374: 68)

سنت دیگر صوفیان «خرقه در میان نهادن» بوده است که به وقت سکر یا «خوش شدن وقت» با موافقت شیخ، خرقه خویش در میان می‌نهادند. (شفیعی‌کدکنی 1385: 76) «خرقه برکشیدن» نیز سستی دیگر بوده است. (همان: 147) از حکایات معلوم می‌شود «خرقه برکشیدن» در مواقعی بوده که خلافی از صوفی سر می‌زده است. «خرقه در میان افتادن» نیز بیشتر به هنگام مراسم سماع و از خویش بی‌خویش شدن صوفیان رخ می‌داده است؛ صوفی در اثر وجد، خرقه را از سر به در می‌آورده است و بیشتر به سوی قوال می‌افکنده است. (همان: 174؛ شفیعی کدکنی 1366: 187)

نقد صوفی‌نماها در ادب عارفانه

چنان‌که اشاره شد، «صوفی‌نماها» یا خرقه‌پوشان مدعی از شرایط حقیقی و انگیزه‌های والای «خرقه‌پوشی» یا غافل بوده، یا خود را ملزم به رعایت آداب آن نمی‌کرده‌اند و به همین دلیل، هم در کتب صوفیه و هم در ادب عارفانه فارسی به این مدعیان سلامت بسیار تاخته شده و به طنز از آنها یاد شده است. از آنجا که در این پژوهش تأکید بر متون ادب عرفانی است، از این دریچه به نقد خرقه و خرقه‌پوشی و سرانجام «خرقه‌سوزی» می‌پردازیم.

سنایی این گروه را «خرقه‌پوشان ریا» نام نهاده است:

خرقه‌پوشان ریا را بر قفا مخراق زن
جرعه‌ای دُرد صفا در ریز بر اصحاب درد
(سنایی غزنوی 1380: 974)

و عطار معتقد است که جامه پیروز را نباید «دام ریا» کرد:

خرقه پیروز را دام ریا ساختن
نیست ره عشق را برگ و نوا ساختن
(عطار نیشابوری 1375: 524)

به نظر وی، تنها کسی لیاقت و شایستگی پوشیدن خرقه را دارد که از من یک ذره با او باقی نمانده باشد و همه وجودش مستحیل در خدا شده باشد:

گر طمع داری وصال آفتاب
گر ز تو یک ذره باقی مانده است
با منی شرک است استغفار تو
یار بیزار است از تو تا تویی
ذره‌ای این شیوه را اقرار کن
خرقه و تسبیح با زَنار کن
پس ز استغفار استغفار کن
اول از خود خویش را بیزار کن
(همان: 533)

سعدی هم «رندی» به معنای قلّاشی و لابلالیگری را در جامه خرقه‌پوشان نمی‌پسندد:

گر یار با جوانان خواهد نشست و رندان
سعدی نظر بپوشان یا خرقه در میان نه
ما نیز توبه کردیم از زاهدی و پیری
رندی روا نباشد در جامه فقیری
(سعدی شیرازی 1376: 626)

و در جایی دیگر تأکید می‌کند که در «خرقه تقوا و زهد» نمی‌توان دورو بود و ظاهری به صلاح آراسته اما باطنی برخلاف آن داشت:

لایق سعدی نبود این خرقه تقوا و زهد
ساقیا جامی بده وین جامه از سر برکش
(همان: 531)

مسلم است که چنین خرقه‌ای تنها «خرقه روی و ریا» است.

به روی و ریا خرقه سهل است دوخت
گوش با خدا درتوانی فروخت
(همان 1381: 143)

حافظ که در ذهن و زبان از عطار بسیار تأثیر پذیرفته است (پورنامداریان 1382: 33-39)، افسوس می‌خورد که خرقه، که زمانی نماد زهد و دینداری بود، به پرده‌ای برای پوشاندن عیب‌های نهانی تبدیل شده است:

خرقه‌پوشی من از غایت دین‌داری نیست
پرده‌ای بر سر صد عیب نهان می‌پوشم
(حافظ شیرازی 1385: 410)

و پوششی است برای ریا و سالوس و تزویر:

صوفی بیا که جامه سالوس برکشیم
وین نقش زرق را خط بطلان به سر کشیم
(همان: 445)

و خداوند قطعاً از چنین خرقه‌ای بیزار است:

خدا ز آن خرقه بیزار است صد بار
که صد بت باشدش در آستینی
(همان: 553)

به عقیده عطار، این خرقه «خرقه دعوی» است:

گر از پرده برون آیی و ما را روی بنمایی
بسوزی خرقه دعوی، بیابی نور معنی را
(عطار نیشابوری 1375: 2)

از خرقه‌افکنی تا خرقه‌سوزی

پیش از این گفتیم که «خرقه‌افکنی» و «خرقه‌دریدن» از جمله آداب و سنن صوفیه بوده است و در این سخن شکی نیست؛ زیرا در امّهات کتب صوفیه به این آداب اشاره شده است. این دو اصطلاح در ادبیات فارسی به‌ویژه ادب عارفانه نیز بسیار بازتاب داشته است:

چاک خواهم زدن این دلّی ریایی چه کنم
 روح را صحبت ناچسب عذابی است الیم
 (حافظ شیرازی 1385):
 ما دگر باره توبه بشکستیم
 437 و ز غم نام و ننگ وارستیم
 خرّقه صوفیانه بدریدیم
 کمر عاشقانه برسستیم
 (قاسم انوار 1337: 189)

اصطلاح «خرقه برکشیدن» یا «خرقه از سر به آوردن» نیز که از آداب صوفیان بوده، در ادبیات فارسی مکرر ذکر شده است:

می پیر از سر من خرّقه سالوس بکنند
 ریش بگرفته مرا بر در خمار آورد
 (کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی 1376):

(135)

اما در منابع متعدد و آثار اصلی صوفیه، همچون *اللمع*، *اوراد الاحباب*، *صفوة التصوف*، *کشف المحجوب*، *طبقات الصوفیه*، *رساله قشیریّه*، *مقامات ابوسعید ابوالخیر*، *اسرار التوحید*، *مصباح الهدایه* (فارسی و عربی) و حتی آثاری که در آنها به شرح حال صوفیه پرداخته شده است، مانند *مناقب العارفين افلاکی*، *تذکرة الاولیا*، *نفحات الانس* و نظایر آنها کمترین اشاره‌ای به رسم خرّقه‌سوزی دیده نمی‌شود. حال آنکه بازتاب این اصطلاح در ادب فارسی به‌ویژه شعر عرفانی، نسبتاً قابل توجه است. مضامین مطرح شده در این اشعار را می‌توان این‌گونه جمع‌بندی کرد:

1. در یک دسته از ابیات، خرّقه نماد «زهد ریایی» معرفی و از آن تبرّی شده است. به عقیده سراینندگان این ابیات، خرّقه‌ای که باید خرّقه تقوی و جامه پرهیز باشد، به خرّقه سالوس و ریا و تزویر بدل شده و به همین دلیل، مستوجب آتش و سوزاندن گشته است:^(۶)

اندر حرم معنی از کس نخرند دعوی
 پس خرّقه بر آتش نه زین مدعیان تا کی
 (عطّار نیشابوری 1375):

(647)

کو آتشی که بر وی این خرّقه را بسوزم
 کین خرّقه در بر من زَنار می‌نماید
 (حافظ شیرازی 1362):

(297)

گفت و خوش گفت برو خرّقه بسوزان حافظ
 یارب این قلب‌شناسی ز که آموخته بود
 (همان: 205)

خرّقه دعوی را کسی جز مدعی تصوف که خود را به تزویر در حلقه صوفیان جای داده است، نمی‌پوشد؛ پس چاره رستن از زرق سوزاندن این خرّقه سالوس است:

دی در صف او باش زمانی بنشستم
 قلاش و قلندر شدم و توبه شکستم
 جاروب خرابات شد این خرّقه سالوس
 از دلّی برون آمدم، از زرق برستم

(حافظ شیرازی 1362: 392)

درواقع، زمانی که صوفی آگاه می‌شود که خرقه‌پوشی تنها شعار ظاهری و پوسته‌تصوف است، متحول می‌شود و با سوزاندن خرقه، از صف مدعیان بیرون می‌رود و زندگی جدیدی را آغاز می‌کند:

در خرقه چو آتش زدی ای عارف سالک جهدی کن و سرحلقه رندان جهان باش

(حافظ شیرازی 1385: 346)

به غیر از عطار و حافظ، شاعرانی دیگر نیز به این دلیل که خرقه پشمینه به خرقه ریا بدل شده است، به سوزاندن خرقه در اشعار خود فرمان داده‌اند:

پشمینه‌پوش خرقه سالوس تا نسوخت از جامه‌خانه کرم‌ت خلعتی نیافت

چندان‌که بازجست در اعمال خود کمال مقبول‌تر ز ترک ریا طاعتی نیافت

(کمال خجندی 1975م: 129)

بر آتش می‌گذارم خرقه پشمینه خود را نهان تا چند دارم در نمد آئینه خود را

(صائب تبریزی 1370: 184)

دم مزن از کفر و دین که هردو حجاب است خرقه بسوزان مگو حدیث مصلاً

(قاسم انوار 1337: 29)

خرقه زهد بسوزان و مجرد می‌باش جامه‌ای هیچ به از جامه عریانی نیست

(عارف قزوینی 1358: 178)

2. از مفهوم دسته دوم ابیات چنین برمی‌آید که گاه خرقه‌پوش به دام عشق می‌افتاد و با گرفتار شدن در این دام که به ظاهر به شکل عشق مجازی نمایان می‌شد، تحولی در او ایجاد می‌شد و دیگر خرقه‌پوشی و توجه به تصوف زاهدانه را مناسب حال و مقام جدید خود نمی‌دید؛ به همین دلیل، این نماد زهد یا تصوف زاهدانه را برمی‌افکند و تخریق می‌کرد یا به کلی می‌سوزاند و نابود می‌کرد. صوفی با این عمل انقلابی، ثابت می‌کرد که در عشق خود استوار است و دیگر به «رسم» اهمیتی نمی‌دهد؛ زیرا قدم در وادی «تصوف عاشقانه» نهاده است و زبان حال او چنین است:

ما خرقه رسم از سر انداخته‌ایم سر را بدل خرقه، در انداخته‌ایم

هر چیز که سدا راه ما خواهد بود گر خود همه جان است، بر انداخته‌ایم

(عطار نیشابوری 1386: 292)

مضامین خرقه‌سوزی در ابیات دسته دوم را می‌توان به شکل زیر خلاصه کرد:

الف. خرقه‌سوزی نشان صداقت صوفی عاشق است:

صد خرقه بسوزد به دمی عاشق صادق گوید چه کنم خرقه که العشق لباسی

در خانقه عشق ترا بار ندادند از مرده‌دلی در غم این کهنه پلاسی

(قاسم انوار 1337: 300)

ب. در تقابل میان عقل خرقه‌دوز و عشق خرقه‌سوز عشق پیروز می‌شود و به خرقه‌سوزی فرمان می‌دهد:

بگویم مثالی از این عشق سوزان یکی آتشی در نهانم فروزان

اگر می‌بنالم و گر می‌بنالم
همه عقل‌ها خرقه‌دوزند لیکن
به کار است آتش به شب‌ها و روزان
جگرهای عشاق شد خرقه‌سوزان
(مولوی 1386: 1494)

مصحلت‌بین است عقل و خانه‌پرداز است عشق

بس عجب افتاده است این خرقه‌دوز آن خرقه‌سوز

(قاسم انوار 1337: 182)

عشق گوید مرا که ای طالب
دگر از فهم خویش قصه مخوان
چاک زن طبلسان و خرقه بسوز
قصه خواهی بیاز ما آموز
بنشان ای عراقی آتش خویش
پس چراغی ز عشق ما افروز
(عراقی 1335: 164 - 165)

در اشعار عطار و حافظ ترکیب خرقه‌سوزی بسامد زیادی دارد. در اشعار عطار این اتفاق بیشتر زمانی رخ می‌دهد که پیری عاشق می‌شود؛ عشق به دختری، ترسایچه‌ای لولی، یا دختری سگبان و نظایر آن. پیر پس از گرفتار شدن در دام عشق و مستی ناشی از آن برای رسیدن به محبوب دست به هر کاری می‌زند؛ از زهد دست می‌کشد، شراب می‌نوشد و زَنار می‌بندد، از خرقه برون می‌آید و سرانجام آن را می‌سوزاند. این تحول که هم تحول در اندیشه است و هم در عمل، پیر را به وضعیتی خلاف وضعیت پیشین او که زهد و تصوف بوده است، می‌کشد و در این حالت کارهایی از او سر می‌زند که پذیرش آن برای دیگران به‌ویژه مریدان دشوار است. با این حال، پیر تمامی کارهای به ظاهر خلاف را انجام می‌دهد تا در صف عاشقان قرار گیرد و این عشق او را به کمال برساند؛ زیرا در جهان‌بینی عطار، شیخ و زاهد بدون تجربه عشق کامل نیستند یا به کمال حقیقی نرسیده‌اند. (پورنامداریان 1382: 60) گفتنی است که در تمامی این موارد، حالات شیخ قابل انطباق با حالات شیخ صنعان (سمعان) است که داستان آن در *منطق‌الطیر* به تفصیل ذکر شده است. ابیات زیر مراحل تحول شگرف پیر و گرفتاری او در دام عشق و بلا را نشان می‌دهند:

بار دگر پیر ما رخت به خمار برد
دین به تزویر خویش کرد سیه‌رو چنانک
خرقه بر آتش بسوخت، دست به زَنار برد
بر سر میدان کفر، گوی ز کَفار برد
نعره رندان شنید، راه قلندر گرفت
دُرد خرابات خورد، ذوق می‌عشق یافت
عشق برو غلبه کرد، عقل به یکبار برد
پیشه‌وری شد چنانک رونق عطار برد
در صف عشاق شد، پیشه‌وری پیشه کرد
(عطار نیشابوری 1375: 146 - 147)

بنابراین در شعر عطار، خرقه‌سوزی نشان تأثیر عشق بر دل دردمند پیر است. در داستان شیخ صنعان (سمعان) عطار پس از شرح احوال زاهدانه شیخ و ابتلای وی به عشق دختری ترسا به اینجا می‌رسد که:

شیخ را بردند سوی دیر مست
شیخ چون در حلقه زَنار شد
بعد از آن گفتند تا زَنار بست
خرقه آتش درزد و در کار شد

(همان 1383: 294)

با این تحول که شاعر مراحل آن را به گونه‌ای نمادین بیان می‌کند، شیخ از سر ننگ و نام برمی‌خیزد؛ چون دیگر دل از خلق برداشته و قاطعانه تصمیم گرفته است هر حایل میان خود و محبوب را براندازد؛ اگرچه این حایل، شهرت و وجهه مقبول اجتماعی‌اش باشد:

راست ناید نام و ننگ و عاشقی دُرد درده جای نام و ننگ نیست
(عطار نیشابوری 1386: 90)

پیر که به دنبال دست یافتن به حقیقتی است که در چهره نگاری زیباروی رخ نموده است، باید ثابت کند تا وصال ایستاده است و از پرداخت هزینه سنگین این وصل که همان شهرت و مقبولیت اجتماعی است، ایایی ندارد و خرقه‌سوزی در عمل، اثبات عزم راسخ او برای وصال است.

عطار با بیان سمبلیک اعمال شیخ مرقع‌پوش در واقع، عمل شجاعانه و قاطعانه او را در پشت پا زدن به قید و بندها برای رسیدن به حقایق، تحسین می‌کند و با شرح یک واقعه با تصاویر متفاوت، به سالکان و رهروان طریقت متذکر می‌شود که در سلوک باید به پیر و سنت او اقتدا کرد. پیر مغان حافظ و پیر غزل‌های عطار که شباهت‌های غیر قابل انکاری با یکدیگر دارند، با خرقه‌سوزی از اسارت خوشنامی و غیراندیشی‌ها خود را می‌رهانند. (پورنامداریان 1382: 28-29)

حافظ و رسم خرقه‌سوزی

در دیوان حافظ هم ابیاتی درباره خرقه‌سوزی وجود دارد. حافظ در بیت زیر، به رسم «خرقه از سر به در آوردن» و «خرقه سوزاندن» با هم اشاره کرده است:

ماجرا کم کن و بازآ که مرا مردم چشم خرقه از سر به در آورد و به شکرانه بسوخت
(حافظ شیرازی 1385: 97)

برخی از شارحان این بیت به سراغ گنجینه آداب و سنن صوفیه رفته‌اند تا بدانند که آیا در جهان اندیشه صوفیه، خرقه‌سوزی مورد اشاره حافظ همراه خرقه‌افکنی یا تخریق خرقه بوده است، یا اینکه این بیت نشان‌دهنده باوری فراتر از آداب صوفیه است. در آغاز برای دریافت مفهوم تأمل‌برانگیز این بیت ضرورت دارد نظری بیفکنیم بر پژوهش‌هایی که در این زمینه انجام شده است:^(۷)

سودی بسنوی، از نخستین شارحان دیوان حافظ، در شرح خرقه‌سوزی نوشته است از جمله آداب و رسوم باده‌نوشان عجم این بوده است که وقتی میان دو دوست نزاعی درمی‌گرفت، کسی که طالب صلح بود، پیراهن خود را درمی‌آورد و آن را به شکرانه صلح آتش می‌زد. به نظر وی، مصراع دوم به این معنی است که مردمک

چشم خرقه را از سر به در آورد و سوزاند و این سوزاندن کنایه از سیاهی خرقه است. (1357، ج 1: 158) وی درباره این رسم هیچ مأخذ یا سندی نیاورده است؛ بنابراین پذیرفتن این ادعا محل تأمل است. به نظر نویسنده کتاب *لطیفه غیبی*، عبارت خرقه سوختن در بیت حافظ به رسم سوختن صدقه در زمان‌های پیشین اشاره دارد؛ زیرا بنا به باور قدما، اگر صدقه قبول می‌شد، آتشی ظاهر می‌شد و آن صدقه را می‌سوزاند. وی همچنین احتمال داده است که خرقه سوختن طریقه و روشی معمول میان زرتشتیان بوده است که هرگاه می‌خواستند شکری به جای آورند، یا از سفر می‌آمدند، خرقه از سر به درمی‌آوردند و آن را به شکرانه می‌سوزاندند. (دارابی 1362: 78-79)

به نظر عبدالحسین زرین‌کوب، خرقه‌سوزی نماد رهایی از قیود مترسمانی است که خرقه را بر وجود شاعر تحمیل می‌کردند و آتش زدن و سوختن آن شکرانه رهایی از این قیود است. وی به این نکته هیچ اشاره‌ای نکرده است که آیا خرقه‌سوزی در میان صوفیه سنت بوده است یا خیر، ولی تأکید کرده است که در مواردی که به این رسم اشاره شده است، مفهوم رندی و رهایی از قیود دریافت می‌شود و این عمل در واقع، اقدامی جسورانه برای رهایی از قید ننگ و نام بوده است. (زرین‌کوب 1379: 367-368) این گفته با استناد به ابیاتی که در شرح خرقه‌سوزی در دیوان شاعرانی چون عطار، حافظ، قاسم انوار و... آمده است و پیش از این به برخی از آنها اشاره کردیم، تأیید می‌شود.

در برخی پژوهش‌ها چنین آمده است که «خرقه سوختن به معنی جدا شدن از مقام یا حالت قبلی است و صوفی بدین وسیله، اعلام می‌کند که سر بازگشت به مقام پیشین را ندارد؛ به همین دلیل، شاعر خرقه خود را که رمز حالت و مقام قبلی خود است، به شکرانه دیدار یار می‌سوزاند؛ به این مفهوم که دیگر با یار، سر ماجرا (بگومگو کردن) ندارد. در ضمن تأکید شده است که «خرقه‌سوزی» اشاره شده در بیت مذکور، اگر هم رسمی رایج در میان صوفیه بوده است (که البته در کتب و منابع متقدم آنها به این رسم کوچکترین اشاره‌ای نشده است)، نباید رسم بسیار کهنی بوده باشد. (شفیعی‌کدکنی 1366: 177-190)

نظریه دیگر این است که خرقه‌سوزی در مقام یک رسم صوفیانه، نقلاً قابل دفاع نیست و از نظر عقلی هم سندی دال بر این رسم موجود نیست، اما به صورت تعبیری مجازی عملی است برای ترک ریا و «این نقلی صواب است.» (دادبه 1372: 12-20) برخی هم تأکید کرده‌اند که بیت تلمیحی به داستان شیخ صنعان دارد و ماحصل آن گفته شیخ صنعان به دختر ترسا است. (خرم‌شاهی 1367: 58؛ دادبه 1372: 20؛ زرین‌کوب 1379: 368) حافظ در ابیاتی دیگر نیز به خرقه‌سوزی به صورت نمادین اشاره کرده است. او که خرقه را حجاب و حایل میان خود و محبوب دیده، تصمیم گرفته است که برای همیشه در آن آتش زند و خود را از این قید و بند بی‌ثمر رها کند:

برمی‌شکند گوشه محراب امامت

در خرقه زن آتش که خم ابروی ساقی

«خم ابروی ساقی» نماد حسن و جمال معشوق است و «محراب امامت» نماد عبادت و تصوف زاهدانه. زاهد با محراب عبادت و خرقه زهد و پرهیز سر و کار دارد و «آن کس که دلپسته عشق است، سر و کارش با طاق ابرو و حسن معشوق است.» (پورنامداریان 1382: 187) خرقه‌سوزی در اینجا به معنی عبور از زهد خشک و رسیدن به عشقی طرب‌انگیز و عاشقانه است.

خرقه‌سوزی و آداب صوفیه

از میان منابع و مآخذی که در آنها از سنن صوفیه ذکری به میان آمده است، فقط در کتاب *تاریخ خانقاه در ایران*، از قول فریدالدین شکرگنج به نقل از کتاب *اسرارالاولیا*، به یک مورد خرقه‌سوزی اشاره شده است. نویسنده کتاب *تاریخ خانقاه در ایران* درباره مفهوم خرقه‌سوزی نوشته است که این کار به منظور کیفر دادن و مجازات کردن صوفی خطاکاری بوده است که حرمت جامه درویشی را نگه نمی‌داشت و بنابراین به دستور شیخ، جامه درویشی را از سر او برمی‌کشیدند و در آتش می‌سوزاندند و با این کار نشان می‌دادند که خرقه‌پوش خطاکار، شایسته پوشیدن چنین جامه معنوی و گرانقدری نیست. وی سپس نمونه‌ای از خرقه‌سوزی را از قول بدر اسحاق روایت کرده است.

وقتی در خانقاه شکرگنج بودم. مریدی بیامد و پیر خانقاه را از نادریشی مریدی آگاه کرد. پیر او را طلبید. فرمود که لباس گلیم و صوف از او بستانند و آتش کرده بودند. فرمود که بسوزید و بسوختند و به چشم سرخ جانب او دید و فرمود که او را بیرون کنید که هنوز لایق صوف نشده است. بعد از آن فرمود که این لباس انبیا و اولیا است. (کیانی-میرا) 1369: 448

در تحلیل ادعای نویسنده این کتاب درباره دلیل خرقه‌سوزی، یک نکته محل تأمل است. در گفتار راوی آمده است که درحالی که خرقه را از تن مرید ناشایست بیرون می‌آوردند، آتشی در خانقاه روشن کرده بودند و شیخ در همان‌جا دستور می‌داد خرقه برکشیده شده را در آتش بسوزانند. با استناد به این سخن متوجه می‌شویم که افروختن آتش برای سوزاندن خرقه نبوده است. حتی از فحوای متن چنین بر نمی‌آید که برای خرقه برکشیدن از تن صوفی خاطی، از پیش برنامه‌ای آماده شده باشد، بلکه شیخ برای اینکه بیش از این به قداست خرقه تعرض نشود و مرید به کلی از آن قطع امید کند، دفعه‌تاً تصمیم به سوختن خرقه گرفته است؛ از این رو، در این متن قرینه‌ای دال بر رواج خرقه‌سوزی در مقام یک سنت در میان صوفیه، دیده نمی‌شود و با ذکر این عمل از یک مأخذ با چنین روایتی نمی‌توان نتیجه گرفت که خرقه‌سوزی سنتی رایج برای تنبیه صوفی خطاکار بوده است. برای اثبات این ادعا شواهد بیشتر و محکم‌تری باید وجود داشته باشد.

در اینجا بی‌مناسبت نیست به حادثه‌ای که می‌تواند اذهان را در موضوع «خرقه‌سوزی» به تأملی عمیق‌تر وادارد، اشاره شود: در *عبر‌العاشقین* آمده است که روزبهان بقلی زمانی به عشق مغنیه‌ای مبتلا شد و برای اینکه مردم وجد و صیحه‌های او را که ناشی از ابتلا به عشق مغنیه بود، برای خدای تعالی ندانند، به مجلس صوفیه آمد و خرقة خود را از سر به در آورد و پیش ایشان انداخت و قصه خود را با مردم گفت که «نمی‌خواهم در حال خود کاذب باشم». حال عشق و محبت روزبهان را برای مغنیه بازگو کردند و گفتند که «وی از اکابر اولیاء الله» است. مغنیه توبه کرد و خدمت وی پیش گرفت. تا اینکه محبت او از دل روزبهان زایل شد و به مجلس صوفیه آمد و خرقة خود را درپوشید (روزبهان بقلی شیرازی 1369: 59) عطار نیز این داستان را در *مصیبت‌نامه* ذکر کرده است.

شبهات‌ها و تفاوت‌های این داستان و «ماجرا»ی حافظ به طور خلاصه به قرار زیر است:

1. روزبهان و حافظ هر دو عاشق می‌شوند.
2. روزبهان و حافظ هر دو خرقة‌پوش و صوفی‌اند. (اگرچه رندی حافظ ماورای این عناوین است.)
3. خرقة‌پوشی مانع از عشق‌بازی آشکار روزبهان و حافظ است.
4. روزبهان و حافظ برای رفع مانع، خرقة را از سر به در می‌آورند و دست از صوفی‌گری می‌کشند.
5. روزبهان فقط خرقة را از سر به در می‌آورد و پیش صوفیه می‌اندازد، اما حافظ آن را از سر به در می‌آورد و آن را می‌سوزاند.
6. روزبهان پس از زایل شدن عشق به سر خرقة بازمی‌گردد، اما حافظ که در عشق و تحوّل درونی‌اش ثابت‌قدم است، چون سر بازگشت به خرقة را ندارد، آن را می‌سوزاند و برای همیشه از این حجاب (قید) رها می‌شود؛ نتیجه اینکه حافظ که در شعرش هم از پیشینه ادبی قبل از خود و هم از مفاهیم عرفانی بسیار بهره گرفته است، در این ماجرا هم نباید ناآشنا با این حادثه بوده باشد. البته پیش از او سعدی نیز با درک حجاب بودن خرقة میان عاشق و معشوق، به خرقة‌افکنی اشاره کرده است:

من خرقة فکنده‌ام ز عشقت باشد که به وصل تو زنم چنگ
(سعدی شیرازی 1376: 537)

تحلیل گفته‌ها

در اینجا در پاسخ به این سؤال اساسی که چرا به خرقة‌سوزی در متون صوفیه اشاره نشده، اما در ادب عارفانه مکرر از آن یاد شده است، می‌توان به نکات زیر توجه کرد:

1. رسم خرقه‌سوزی در میان صوفیه به گونه‌ای پنهانی رایج بوده است، ولی صوفیان از ترس مخالفت و هياهو متشرعان که بسیاری از آداب آنان، به‌ویژه «خرقه دریدن» را منکر بوده و آن را نوعی اسراف و تبذیر و فساد در مال می‌دانسته‌اند (غزالی 1370: 56-57)، آشکار کردن آن را جایز ندانسته و در آثار خود از این عمل یادی نکرده‌اند. به نظر می‌رسد این سخن ادعایی است که به چند دلیل قابل اثبات نیست:

الف. نخست اینکه برخی از بزرگان این قوم خود منکر عمل تخریق خرقه بوده‌اند؛ هجویری در کشف‌المحجوب به صراحت نوشته است که گروهی از علما را دیده است که منکر تخریق خرقه بوده‌اند. در مناقب‌الصوفیه هم پاره کردن جامه مکروه شمرده شده است.

ب. اگر این سخن را بپذیریم، باز هم این سؤال به ذهن می‌رسد که چگونه ممکن است چنین عملی از چشم منتقدان آداب و عقاید صوفیه دور مانده باشد. در برخی نوشته‌ها و کتاب‌ها همچون تلبیس ابلیس نیز اشاره‌ای به خرقه‌سوزی نشده است. از آنجا که درباره این رسم و رواج آن تاکنون مدرک مستندی به دست ما نرسیده است، می‌توان با ظن نزدیک به یقین گفت که این عمل در اصل در آداب و سنن صوفیه جایگاهی نداشته است و آنچه در مراسم «ماجرا» برای تأدیب صوفی خطاکار رایج بوده «خرقه از سر برکشیدن» بوده است نه خرقه سوختن.

2. این رسم تنها در میان برخی از گروه‌های تندرو صوفیه، در مقام تکمله‌ای بر خرقه‌افکنی و در مواردی نادر رایج بوده است و گویا بزرگان قوم به آن اعتقادی نداشته‌اند؛ به همین دلیل، ذیل آداب و رسوم آنان ذکری از خرقه‌سوزی نیامده است. جالب است بدانیم برخی از بزرگان صوفیه یا خرقه نمی‌پوشیده‌اند (جنید شیرازی 1328: 51) و یا خرقه دریدن را ناپسند می‌دانسته‌اند. (عبادی مروزی 1362: 103) در تأیید این نظر نیز تا امروز سندی قابل دفاع دیده نشده است.

3. این ترکیب برساخته شاعرانی چون عطار، مولوی و حافظ است. با توجه به اشعاری از این شاعران که در آنها به خرقه‌سوزی اشاراتی شده است، می‌توان دریافت که این گروه از شاعران نه به این دلیل که خرقه‌سوزی همچون خرقه‌افکنی و خرقه‌دری یکی از آداب رایج در میان صوفیه بوده است، به آن فرمان داده‌اند، بلکه چون شاعرانی صاحب سبک و صاحب نظر و اهل تفکر و تعقل بوده‌اند و قواعد جدیدی را در شعر برساخته‌اند، در این باره نیز در مقام یک نظریه‌پرداز، سوختن خرقه را به دو دلیل روا دانسته و آن را ترویج کرده‌اند:

الف. مبدل شدن لباس تقوا به لباس ریا و سالوس؛

ب. متحول شدن و روی آوردن از تصوف زاهدانه خشک به تصوف عاشقانه و شورانگیز. (ر.ک. پورنامداریان 1382: 38) به طور کلی از نظر آنها خرقه‌سوزی به معنای چشم‌پوشی کامل از خرقه و خرقه‌پوشی بوده است و این نکته مهمی است که قابل دفاع و اثبات است.

نتیجه

با استناد به تمامی گفته‌های پیشین، این نتیجه کلی به دست می‌آید که خرقه‌سوزی را نمی‌توان یک سنت و آیین از سنن رایج صوفیه دانست و شاعران را مروج این سنت صوفیه به شمار آورد؛ بلکه مضمون ابیات بیان‌کننده تحول و دگرگونی در اندیشه و عمل صوفی است که شاعر (و نه عارف) در درجه اول در مقام یک مروج یا مشوق آن را تأیید کرده است و در درجه بعد در مقام ستیز و مخالفت شدید با ریا و سالوس و دورنگی، از این عمل نمادین استقبال و بلکه به آن ترغیب کرده است. با تکیه بر تعدادی از ابیات درمی‌یابیم که هدف شاعران ابراز تنفر از تظاهر به دینداری و زهد است و خرقه ریایی را به این سبب که نماد کفر و زندقه شده است، مستوجب آتش دانسته‌اند.

نکته دیگر این است که تأکید بر خرقه‌سوزی در اشعار شاعران عارف‌مسلمی چون عطار، مولوی، حافظ، قاسم انوار، کمال خجندی و دیگران به دلیل نمادین بودن زبان شعر، نمادین شده است. در دیوان‌های شاعران نامبرده و برخی دیگر از شاعران، به اعمال بسیاری همچون شراب‌نوشی، رفتن به میخانه و خرابات، زنا بستن و... اشاره شده است که هیچ‌کدام از این آنها به طور یقین، در زندگی عملی آنها رخ نداده است. خرقه‌سوزی و تکیه بر آن نیز حرکتی نمادین و از جمله همین اعمال است.

درباره سوزاندن به مفهوم از بین بردن و نابود کردن نماد یک بدعت، در آیات قرآن کریم و سنت ائمه (ع) نیز اشاراتی دیده می‌شود. به نظر می‌رسد که شاعران و از جمله حافظ - که قرآن را در چهارده روایت در سینه داشته است - در بیان مفهوم خرقه‌سوزی، به نابود کردن نماد و مظهر یک عمل یا یک تفکر ناپسند توجه کرده و گوشه چشمی به اشارات مذکور داشته‌اند.

پی‌نوشت

(1) برای اطلاع بیشتر ر.ک. مرتضوی 1384: 15.

(2) با استناد به این حدیث: «خیرُ ثيابکم البیض» (طبرسی 1374: 55)

(3) در عوارف‌المعارف چنین آمده است که

مصدق این مقالت و محقق این حالت حدیث امّ خالد است رحمة الله علیها. روایت می‌کند که وقتی جامه‌های بسیار به دولتخانه نبوت آورده بودند. در میان آن جامه‌ها گلیمی سیاه و کوچک نهاده بود. پیامبر گفت: کیست که می‌خواهد که من این گلیم در وی پوشانم؟ حاضران همه خاموش بودند... بعد از آن فرمود که «أمّ خالد را نزدیک من آورید.» مرا به خدمت حضرت رسالت بردند. چون بدان قبله اقبال و حرم کرم روی آوردم، خواجه... آن گلیم به دست مبارک خود در من پوشانید و فرمود: «أبلی و أخلیقی»؛ بدار و کهنه کن. سه بار [بفرمود]... اصل خرقه دادن این حدیث است. (سهروردی 1364: 41-42)؛

اما ابن جوزی در *تلبیس ابلیس* بر این حدیث به عنوان سند خرقه‌پوشی ایراد گرفته است؛ زیرا به نظر وی، مقصود پیامبر (ص) از این کار احسان در حق دخترکی مهاجر بوده است تا دل او را شاد کند. سهروردی نیز در *عوارف‌المعارف* تکیه بر این حدیث را به عنوان سندی مشخص برای پوشیدن خرقه نپذیرفته و آن را از استحسان شیوخ دانسته است؛ با این حال، احادیث دیگری برای مستند ساختن رسم خرقه‌پوشی از زمان رسول اکرم (ص) ذکر شده است. (برای اطلاع بیشتر ر.ک. سجّادی 1384: 215-233؛ هجویری 1386: 61-62)

(4) با توجه به این داستان می‌توان به اهمیت خرقه‌پوشی در نظر این قوم پی‌برد؛ ابو‌حفص عمر سهروردی از قول عمویش ابونجیب سهروردی نقل می‌کند که ما در اصفهان بودیم که شخصی از دنیاپرستان نزد شیخ احمد غزّالی آمد تا از دست او خرقه بیوشد. غزّالی او را نزد ابونجیب فرستاد تا با او درباره خرقه صحبت کند. آن مرد نزد ابونجیب رفت و ابونجیب درباره حقوق خرقه و آداب آن و اهلیت صاحبش برای مرد سخن گفت. «سپس آن مرد حقوق خرقه را عظیم شمرد و از پوشیدن آن بر خود ترسید و رفت.» (غزّالی 1376: 32-33)

(5) ابن جوزی در *تلبیس ابلیس* این حکایت را از سماع غزّالی روایت و آن را نقد کرده است: «احمد غزّالی روزی در راهی به چرخابی گذشت. آواز گردش دولاب حالت وجد بدو بخشید. طیلسان خود را بر آن افکند و در میان گردش چرخ قطعه‌قطعه گردید.» وی این عمل غزّالی را تفریط و نشانه دوری او از علم دانسته و در ادامه تأکید کرده است که: «حالی که رسول خدا (ص) از تلف کردن مال نهی کرده است، ولو اینکه مردی دیناری سالم بشکند و آن را انفاق کند، این مقدار نزد فقها افراط است، پس چگونه این تفریط و تبذیر حرام روا است؟!» (غزّالی 1376: 56-57؛ عزالدین کاشانی 1367: 198)

(6) در برخی از آیات قرآن کریم نیز به سوزاندن نشانه‌های بدعت اشاره شده است؛ از جمله در آیه «و لنحرقن الیهک الذی ظلمت علیه عاکفا و لنسفنه فی الیم نسفا» (طه/96)، داستان سوزاندن گوساله سامری که وسیله‌ای برای گمراهی و ضلالت قوم یهوده شده بود، بیان شده است؛ حضرت موسی گوساله سامری را سوزاند و خاکسترش را به دریا ریخت و با این عمل نماد بدعت و گمراهی و حجاب بین خدا و خلق را از میان برداشت. حضرت علی (ع) نیز در پایان جنگ جمل، درحالی که آیه مذکور را زیر لب زمزمه می‌کرد، لاشه جمل را که سپاهیان مخالف حول آن به سختی می‌جنگیدند، با تشبیه به گوساله سامری سوزانید و خاکسترش را به باد داد.

(7) در اولین مقاله‌ای که در 1328، درباره خرقه‌سوزی با توجه به بیت مذکور در مجله یغما به چاپ رسیده است، نویسنده ادعا کرده است که این رسم در عرف و عادات مشایخ صوفیه معمول بوده و چنان بوده است که سالک پس از مراقبت‌ها و ریاضت‌ها وقتی به کشف و شهودی می‌رسید و بر اسراری به طور شخصی واقف می‌شد، جشنی با حضور احباب و با تشریفات خاص برپا می‌شد. در آن جشن آتشی می‌افروختند و سالک جامه دوره ریاضت خود را به شکرانه رسیدن به اسرار از سر به درآورده، می‌سوزاند. (کمره‌ای 1328: 46) نکته

قابل تأمل این است که به این رسم با چنین عنوان خاص (خرقه‌سوزی) در هیچ یک از مآخذ صوفیه اشاره نشده (ر.ک. شفیع‌کدکنی 1366: 177) و نویسنده نیز گفته خود را با ذکر مأخذی مستند نکرده است.

در پژوهشی دیگر چنین آمده است که خرقه‌سوزی به تعرض مردم غوغایی به صاحبان خرقه و خانقاه اشاره دارد؛ زیرا گاهی آنها حرمت خرقه را نگه نمی‌داشتند و گرد شهوات می‌گردیدند و چه بسا عامه به چنین خرقه‌پوشی حمله می‌کردند و خرقه او را از سر به درمی‌آوردند و آن را می‌سوزاندند. (فرزان 1356: 235) در این گفته نیز به هیچ مأخذی اشاره نشده است.

به نظر مصحح مرصادالعباد، حافظ در تعبیر خرقه سوختن مردمک چشم، از حکایت سوختن پیکر حلاج در مرصادالعباد متأثر شده است؛ امین ریاحی در شرح این نظریه می‌نویسد که نجم رازی سوختن پیکر حلاج را به سوختن عود مانند می‌کند و می‌گوید آتش بر عود مبارک است و بوی نهفته آن را آشکار می‌کند؛ به همین سبب است که تا آتش به او [حلاج] می‌رسد، به شکرانه اینکه هر که در آن نزدیکی است، از بوی خوش آن بهره‌مند خواهد شد، تمام وجودش را به آتش می‌سپارد. وی پس از بیان دلایل نسبت دادن خرقه از سر به درآوردن و سوختن آن به مردمک چشم، چنین نتیجه‌گیری می‌کند که منظور از درآوردن و سوختن خرقه همان سوختن پرده رنگین چشم است که عنیبه نام دارد و دور مردمک چشم قرار دارد و سپید شدن آن به ذهن متبادر می‌شود و معروف بوده است که در اثر گریه بسیار رخ می‌دهد و دیگر اینکه خرقه‌سوزی رسمی معمول در میان صوفیه به هنگام استغفار بوده است. (ریاحی 1374: 322-345)

آخرین نکته گفتنی در این شرح، ارتباط داشتن خرقه‌سوزی به مراسم استغفار صوفیه یا «صلای ماجرا» است که محل تأمل است؛ زیرا با استناد به کتب صوفیه از جمله *اوراد الاحباب*، در این مراسم که در حضور شیخ و برای زدودن کدورت‌ها برپا می‌شده، تنها دستار انداختن و خرقه انداختن معمول بوده است. خرقه‌سوزی تباهی کار خرقه‌پوشان را نزد حافظ نشان می‌دهد؛ زیرا خرقه تبدیل به نماد زهد ریایی شده بود و نیز نشان مشرب رندی حافظ است که می‌خواهد به تمامی مظاهر خانقاه و صومعه و از جمله خرقه پشت کند. (زیبایی 1367: 76-79)؛ اما درباره نسبت دادن عبارت فعلی «از سر به در آوردن» و فعل «سوختن» به مردم چشم که معنی را مبهم می‌کند، گفته شده است که مردم چشم فاعل مجازی است و فاعل حقیقی حافظ است که خرقه را که مانع رسیدن به معشوق است، از سر به در می‌آورد و به شکرانه خروج از زهد ریایی آن را می‌سوزاند و کنار می‌گذارد. مردم چشم سبب فعل از جانب حافظ است؛ چون به قدری در فراق یار گریسته که حافظ را از ترس نابینایی، به ترک زهد واداشته است؛ بنابراین، از نظر حافظ، شکرانه ترک زهد و بازگشت به عشق و مستی سوزاندن خرقه است. (پورنامداریان 1382: 188-189)

- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی. 1358. *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*. به کوشش ایرج افشار. چ 2. تهران: فرهنگ ایران زمین.
- پورنامداریان، تقی. 1382. *گمشده لب دریا*. تهران: سخن.
- جنید شیرازی، معین‌الدین ابوالقاسم. 1328. *شدالازار فی حط الاوزار عن زوارالمزار*. به تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال آشتیانی. تهران: چاپخانه مجلس.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد. 1385. *دیوان*. تصحیح امیرهوشنگ ابتهاج. چ 12. تهران: کارنامه.
- خرم‌شاهی، بهاء‌الدین. 1367. «شرح یک بیت دشوار». چارده روایت: مجموعه مقاله درباره شعر و شخصیت حافظ. تهران: کتاب پرواز.
- دادبه، اصغر. 1372. «خرقه‌سوزی؛ آیین زندانه اما آرمانی». شعر. س 2. ش 15 و 16.
- دارابی، محمدبن محمد. 1362. *لطیفه غیبی*. چ 2. شیراز: کتابخانه احمدی.
- روزبهان بقلی شیرازی. 1369. *عبرالعاشقین*. تصحیح هانری کربن و محمد معین. چ 2. تهران: منوچهری.
- ریاحی، محمدامین. 1374. «ماجرا کردن و خرقه سوختن». گلگشت در شعر و اندیشه حافظ. چ 2. تهران: علمی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. 1379. *نقش بر آب: در حاشیه دیوان حافظ*. چ 4. تهران: علمی.
- زیبایی، محمدعلی. 1367. «خرقه‌سوزی در شعر حافظ». کیهان فرهنگی. س 5. ش 8.
- سجادی، علی محمد. 1384. *خرقه و خرقه‌پوشی*. چ 2. تهران: علمی و فرهنگی.
- سعدی شیرازی، شیخ مصلح‌الدین. 1381. *بوستان (سعدی‌نامه)*. تصحیح غلامحسین یوسفی. چ 7. تهران: خوارزمی.
- _____ . 1376. *کلیات*. تصحیح محمدعلی فروغی. چ 10. تهران: امیرکبیر.
- _____ . 1368. *گلستان*. تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: خوارزمی.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن آدم. 1380. *دیوان*. به سعی و اهتمام مدرس رضوی. چ 5. تهران: کتابخانه سنایی.
- سودی بسنوی، محمد. 1375. *شرح سودی بر حافظ*. ترجمه عصمت ستارزاده. ج 1. تهران: دهخدا.
- سهروردی، شهاب‌الدین ابوحفص عمر. 1364. *عوارف المعارف*. ترجمه ابومنصور عبدالؤمن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. تهران: علمی و فرهنگی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. 1366. «خرقه و خرقه‌سوزی». *حافظ‌شناسی*. به کوشش سعید نیاز کرمانی. چ 5. تهران: پاژنگ.
- _____ . 1385. *چشیدن طعم وقت؛ از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر*. تهران: سخن.
- صائب تبریزی، محمدعلی. 1370. *دیوان*. به کوشش محمد قهرمان. ج 1. چ 2. تهران: علمی و فرهنگی.

- طبرسی، حسن بن فضل. 1347. مکارم الاخلاق. ترجمه ابراهیم میرباقری. چ 2. تهران: پیام آزادی.
- عارف قزوینی، میرزا ابوالقاسم. 1358. کلیات دیوان. چ 8. تهران: امیرکبیر.
- عبّادی مروزی، ابوالمظفر منصور بن اردشیر. 1362. مناقب الصوفیه. مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
- عراقی، شیخ فخرالدین ابراهیم. 1335. کلیات. به کوشش سعید نفیسی. تهران: کتابخانه سنایی.
- عزالدین کاشانی، محمود بن علی. 1367. مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. تصحیح جلال الدین همایی. تهران: هما.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. 1339. الهی نامه. تصحیح فؤاد روحانی. تهران: زوآر.
- _____ . 1355. تذکره الاولیا. تصحیح محمد استعلامی. چ 2. تهران: زوآر.
- _____ . 1375. دیوان. تصحیح تقی تفضلی، چ 9. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . 1386. مختارنامه: مجموعه رباعیات. تصحیح و مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی. چ 3. تهران: سخن.
- _____ . 1385. مصیبت نامه. تصحیح نورانی وصال. چ 7. تهران: زوآر.
- _____ . 1383. منطق الطیر. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- غزالی، احمد بن محمد. 1370. مجموعه آثار فارسی احمد غزالی. با اهتمام احمد مجاهد. تهران: دانشگاه تهران.
- فرزان، سید محمد. 1356. «معنای دو بیت از حافظ». مقالات فرزنان. با اهتمام احمد اداره چس گیلانی. تهران: چاپخانه حیدری.
- قاسم انوار. 1337. کلیات. مقدمه و تصحیح سعید نفیسی. تهران: کتابخانه سنایی.
- کمال خجندی. 1975 م. دیوان. به اهتمام ک. شیدفر. مسکو: دانش.
- کمال الدین اسماعیل اصفهانی. 1376. دیوان. از روی نسخه چاپ سنگی بمبئی. تهران: روزنه.
- کیانی (میرا)، محسن. 1369. تاریخ خانقاه در ایران. تهران: طهوری.
- کمره‌ای، سید محمد علی. 1328. «یک بیت از حافظ». یغما. ش 1. س 12.
- مرتضوی، منوچهر. 1384. مکتب حافظ. چ 4. تبریز: ستوده.
- مقدسی، حافظ ابی الفضل محمد بن طاهر. 1370 ه. ق. صفوه التصوف. به اهتمام احمد الشرباصی. قاهره: دارالتألیف.
- مولوی، جلال الدین محمد. 1386. کلیات شمس. چ 2. تهران: هرمس.

هجويری، عثمان بن علی. 1374. کشف‌المحجوب. به کوشش محمدحسین تسيبحی (رها). اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی.

1386. کشف‌المحجوب. تصحيح و تعليقات محمود عابدي. تهران: سروش.

References

- ‘Āref Qazvini, Mirzā Abo-l-qāsem. (۱۹۷۹/۱۳۵۸SH). *Divān*. ۸th ed. Tehran: Amirkabir.
- ‘Attār Neishāburi, Farid-oddin Mohammad Ebrāhim. (۱۹۶۰/۱۳۳۹SH). *Elāhi nāmeḥ*. Ed. By Fo’ād Rohani. Tehran: Zavvār.
- ‘Attār Neishāburi, Farid-oddin Mohammad Ebrāhim. (۱۹۷۶/۱۳۵۵SH). *Tazkerat-ol-owliā*. Ed. by Mohammad Estejlāmi. ۲nd ed. Tehran: Zavvār.
- ‘Attār Neishāburi, Farid-oddin Mohammad Ebrāhim. (۱۹۹۶/۱۳۷۵SH)a. *Divān*. With the Efforts of Taqi Tafazzoli. ۹th ed. Tehran: Elmi o farhangi.
- ‘Attār Neishāburi, Farid-oddin Mohammad Ebrāhim. (۲۰۰۴/۱۳۸۳SH). *Manteq-ottayr*. Ed. by MohammadRezā Shafi’i-e Kadkani. Tehran: Sokhan.
- ‘Attār Neishāburi, Farid-oddin Mohammad Ebrāhim. (۲۰۰۶/۱۳۸۵SH). *Mosibat-nāmeḥ*. Ed. by Nourāni Vesāl. ۷th ed. Tehran: Zavvār.
- ‘Attār Neishāburi, Farid-oddin Mohammad Ebrāhim. (۲۰۰۷/۱۳۸۶SH)b. *Mokhtār-nāmeḥ: Majmou’e-ye Robā’eiyyāt*. Ed. by MohammadRezā Shafi’i-e Kadkani. Tehran: Sokhan.
- ‘Erāqi, Sheikh Fakhr-oddin Ebrāhim. (۱۹۵۶/۱۳۳۵SH). *Kolliāt*. Ed. by Saeed Nafisi. Tehran: Ketābkāne-ye Sanāei.
- Bākhrazi, Abo-lmafākher Yhayā. (۱۹۷۹/۱۳۵۸SH). *Awrad-ol-ahbāb wa fosous-ol-ādāb*. With the Efforts of Iraj Afshār. ۲nd ed. Tehran: Farhang-e Iranzamin.
- Dādbeh, Asghar. (۱۹۹۳/۱۳۷۲SH). “Kherqeh-souzi, āein-e rendāneh, ammā ārmāni”, *She’r Mag*. Year ۲. No. ۱۵&۱۶.
- Dārābi, Mohammad ibn Mohammad. (۱۹۸۳/۱۳۶۲SH). *Latife-ya gheibi*. ۲nd ed. Shiraz: Ketābkhāne-ye Ahmadi.
- Dehkhodā, Aliakbar. *Loghatnāmeḥ*.
- ‘Ezz-oddin Kāshāni, Mahmoud ibn Ali. (۱۹۸۸/۱۳۶۷SH). *Mesbā’h-ol-hedāyah wa mefiā’h-ol-kefāyah*. Ed. by Jalāl-oddin Homāei. Tehran: Homā.
- Farzān, S. Mohammad. (۱۹۷۷/۱۳۵۶SH). “Ma’nā-ye do beit az Hāfez”, in *Maqālāt-e Farzān*. With the Efforts of Ahmad Edārechi Gilāni. Tehran: Chāpkhāne-ye Heidari.
- Ghazāli, Ahmad ibn Mohammad. (۱۹۹۱/۱۳۷۰SH). *Majmou’e-ye āsar-e fārsi-e Ahmad Ghazzāli*. Ed. By Ahmad Mojāhed. Tehran: university of Tehran.
- Hāfez Shirazi, Shams-oddin Mohammad. (۲۰۰۶/۱۳۸۵SH). *Divān*. Ed. by AmirHooshang Ebtehāj. ۱۲th ed. Tehran: Kārnāme.
- Hojviri, Ali ibn ‘Osmān. (۱۹۹۵/۱۳۷۴SH). *Kashf-ol-mahjoub*. Ed. by MohammadHosseinTasbihi (Rahā). Eslāmābād: Markaze Tahghighāt Fārsi.
- Hojviri, Ali ibn ‘Osmān. (۲۰۰۴/۱۳۸۳SH). *Kashf-ol-mahjoub*. Ed. by Mahmoud ‘Abedi. Tehran: Soroush.
- Joneid Shirazi, Mo’in-oddin Abo-lqāsem. (۱۹۴۹/۱۳۲۸SH). *Shadd-olazār fi ‘hatt-el-awzār ‘an-el-zawār-el-mazār*. Ed. by Mohammad Qazvini and Abbās Eqbāl Āshtiāni. Tehran: Chāpkhāne-ye Majles.

- Kamāl Khojandi. (۱۹۷۵). *Divān*. With the Efforts of K. Shidfar. Moscow: Dānesh.
- Kamarei, S. Mohammadali. (۱۹۴۹/۱۳۲۸SH). “yek beit az Hāfez”, *Yaghmā Mag*. Year ۱۲. No. ۱.
- Khorramshāhi, Bahā’oddin. (۱۹۸۸/۱۳۶۷SH). “Shr’h-e yek beit-e doshvār”, In *Chārdah revāyat*. Tehran: Ketāb-e Parvāz.
- Kiāni (Mirā), Mohsen. (۱۹۹۰/۱۳۶۹SH). *Tārikh-e Khāneqāh dar Iran*. Tehran: Tahouri.
- Moqaddasi, Hāfez ibn Abi-lfazl Mohammad ibn Tāher. (۱۹۵۰/۱۳۷۰AH). *Safwat-ottasawof*. With the Efforts of Ahmad Sharbāsi. Cairo: Dār-al-ta’lif.
- Mortazavi, Manouchehr. (۲۰۰۵/۱۳۸۴SH). *Maktab-e Hāfez*. ۴th ed. Tabriz: Sotoudeh.
- Mowlavi, Jalāl-oddin Mohammad. (۲۰۰۷/۱۳۸۶SH). *Kolliāt-e Shams*. ۳rd ed. Tehran: Hermes.
- Pournāmdāriān, Taqi. (۲۰۰۳/۱۳۸۲SH). *Gomshode-ye lab-e daryā*. Tehran: Sokhan.
- Qāsem Anwār. (۱۹۵۸/۱۳۳۷SH). *Kolliyāt*. Ed. by Saeed Nafisi. Tehran: Ketābkāne-ye Sanāei.
- Riāhi, Mohammad Amin. (۱۹۹۵/۱۳۷۴SH). “Mājarā-kardan o kherqeh-soukhtan”, In *Golgasht dar she’r o andishe-ye Hāfez*. ۲nd ed. Tehran: Elmi.
- Rouzbahān-e Baqli-e Shirāzi. (۱۹۹۰/۱۳۶۹SH). *’Abhar-ol-’āsheqin*. Ed. by Hanry Corbin & Mohammad Mo’in. ۲nd ed. Tehran: Manouchehri.
- Sa’di Shirazi, Mosle’h-oddin. (۱۹۸۷/۱۳۶۸SH). *Golestān*. Ed. by Gholāmhosein Yousefi. Tehran: Khārazmi.
- Sa’di Shirazi, Mosle’h-oddin. (۱۹۹۷/۱۳۷۶SH). *Kolliāt*. With the Efforts of Mohammad Ali Foroughi. ۲nd Ed. Tehran: Amirkabir.
- Sa’di Shirazi, Mosle’h-oddin. (۲۰۰۲/۱۳۸۱SH). *Boustān*. Ed. by Gholāmhosein Yousefi. ۷th Ed. Tehran: Khārazmi.
- Sāeb Tabrizi, Mohammadali. (۱۹۹۱/۱۳۷۰SH). *Divān*. Ed. by Mohammad Qahramān. Vol. ۱. ۲nd ed. Tehran: Elmi o farhangi.
- Sajjādi, Alimohammad. (۲۰۰۵/۱۳۸۴SH). *Kherqeh o kherqeh-poushi*. ۲nd ed. Tehran: Elmi o farhangi.
- Sanāei-e Ghaznavi, Abu-lmajd Majdoud ibn Ādam. (۲۰۰۱/۱۳۸۰SH). *Divān*. Ed. By M. Taqi Modarres Razavi. ۵th ed. Tehran: Ketābkāne-ye Sanāei.
- Shafie Kadkani, Mohammad Rezā. (۱۹۸۷/۱۳۶۶SH). “Kherqeh o kherqeh-souzi”, In *Hāfez-shenāsi*. With the Efforts of Saeid Niāz Kermāni. ۵th Ed. Tehran: Pāzhang.
- Shafie Kadkani, Mohammad Rezā. (۲۰۰۶/۱۳۸۵SH). *Cheshidan-e ta’-m-e vaqt: az mirās-e ’erfāni-e abu-Saeed Abu-lkheir*. Tehran: Sokhan.
- Sohrevardi, Shahāb-oddin ’Omar. (۱۹۸۵/۱۳۶۴SH). *’Awāref-ol-ma’āref*. Tr. by Abu Mansour Esfahāni. With the Efforts of Qāsem Ansāri. Tehran: Elmi o farhangi.
- Soudi Bosnavi, Mohammad. (۱۹۹۶/۱۳۷۵SH). *Shar’h-e Soudi bar Hāfez*. Tr. by ’Esmat Satārzādeh. Tehran: Dehkhodā.
- Zarrinkoub, Abd-ol-hosein. (۲۰۰۰/۱۳۷۹SH). *Naqsh-e bar āb*. Tehran: Elmi.
- Zibāyi, Mohammad Ali. (۱۹۸۸/۱۳۶۷SH). “kherqeh-souzi In She’re Hāfez”. *Keyhān Farhangi*. Year ۸. No. ۵.
- ’Ebādi Al-marvazi, Ab-ol-Mozaffar ibn Mansour Ardashir. (۱۹۸۳/۱۳۶۲SH). *Manāqeb-ossoufiyah*. Ed. by Najib Māyel Heravi. Tehran: Mowlā.