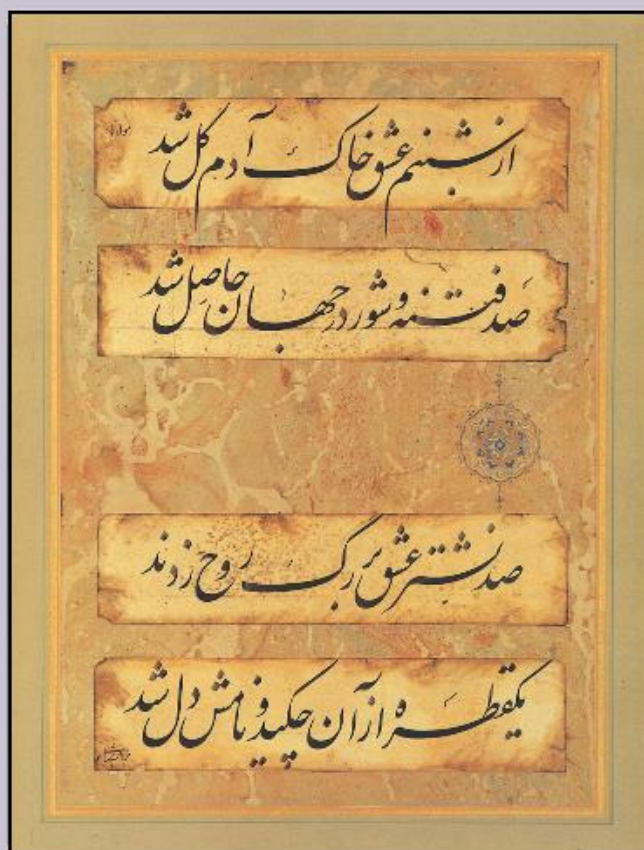




۱۲۳
زمستان
۱۳۹۴

دانش

فصلنامه‌ی علمی پژوهشی مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان - اسلام‌آباد





۱۳۳
زمستان
۱۳۹۴

فصل نامه‌ی مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان

دارای درجه‌ی علمی - پژوهشی (ISI) از کمیسیون آموزش عالی پاکستان

ویژه نامه‌ی «عرفان و ادب و فرهنگ»

عیسی کریمی

سید مرتضی موسوی

اقبال ثاقب (دانشگاه جی سی لاهور). ایران زاده، نعمت‌الله (دانشگاه علامه طباطبایی). بزرگ‌بیگدلی، سعید (دانشگاه تربیت مدرس). تسبیحی، محمدحسین (پژوهشگر و فهرست‌نگار). تفهیمی، ساجدالله (دانشگاه کراچی). تمیم‌داری، احمد (دانشگاه علامه طباطبایی). توسلی، محمد مهدی (دانشگاه لرستان). ثبوت، اکبر (بنیاد دایرة‌المعارف اسلامی). رادفر، ابوالقاسم (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات - فرهنگی). سلطان‌الطاف‌علی (دانشکده دولتی کویت). سلیم‌مظهر (دانشگاه پنجاب). صافی، قاسم (دانشگاه تهران). صغری بانو شگفته (دانشگاه نمل). عابدی، محمود (دانشگاه تربیت‌معلم). قاسمی، شریف‌حسین (دانشگاه دهلی). کریمی، عیسی (پژوهشگر نسخ خطی فارسی). کلثوم ابوالبشر (دانشگاه داکا). مصطفوی سبزواری، رضا (دانشگاه علامه طباطبایی). معین‌نظامی (دانشگاه پنجاب). موسوی، مرتضی (پژوهشگر مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان). مهنور محمدخان (دانشگاه نمل). میرزایی، پدرام (دانشگاه پیام نور). نقوی، علی‌رضا (دانشگاه بین‌المللی اسلامی). نوشاهی، عارف (دانشکده‌ی گوردن). نوشاهی، گوهر.

حروف‌نگار و صفحه‌آرا: محمد عباس بلتستانی

نشانی دانش: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، خانه ۴۹، کوچه ۲۶، ایف ۶ / ۲، اسلام‌آباد ۴۴۰۰۰، پاکستان

دورنگار: ۲۲۷۰۳۸۲

تلفن: ۲۲۷۰۳۸۳

نشانی اینترنتی: daneshper1@yahoo.com & thedanesh.com

بها: ۳۰۰ روپیه

وبگاه مرکز: <http://ipips.ir>

چاپ: آرمی پریس - اسلام‌آباد

روی جلد :

از شبنم عشق خاک آدم گل شد
صد فتنه و شور در جهان حاصل شد
صد نشتر عشق بر رگ روح زدند
یک قطره از آن چکید و نامش دل شد
« مولانا »

پدید آورنده : استاد جواد بختیاری

دانش ، فصل‌نامه‌ی علمی - پژوهشی ویژه‌ی نسخ خطی ، تاریخ و ادبیات فارسی ایران ، شبه‌قاره (پاکستان ، هندوستان ، بنگلادش) ، افغانستان و آسیای میانه است.

نوشتار باید :

۱. دارای نام و نام خانوادگی، دانشنامه و جایگاه علمی، رایانامه (ایمیل)، نشانی و شماره تلفن نویسنده باشد.
۲. دارای روش علمی و منابع معتبر و دست اول باشد.
۳. نام منابع در متن و در پایان آن به این شیوه آورده شود:
۳-۱. در متن: نام خانوادگی نویسنده، سال چاپ: ش جلد، ش صفحه. مانند: رضوی، ۱۹۷۴: ج. ۱، ص. ۱۱۰.
۳-۲. در پایان:
- ۳-۱-۲-۳. نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، سال چاپ، نام منبع، نام ناشر، نام شهر.
مانند: رضوی، سبط حسن، ۱۹۷۴، فارسی‌گویان پاکستان ، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، راولپندی.
۳-۲-۳. نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، سال چاپ، نام منبع، نام مصحح، نام ناشر، نام شهر .
مانند: جمالی دهلوی، ۱۹۷۴، مثنوی مهرماه، حسام‌الدین راشدی، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، راولپندی.
- ۳-۳. استناد به مقاله: نام خانوادگی، نام ، سال چاپ، «نام مقاله»، نام پیابند، دوره یا سال و شماره ، نام شهر.
- ۳-۴. استناد به منابع اردو ، انگلیسی و زبان‌های دیگر نیز به همین شیوه است.
۴. دارای این بخش‌ها با ساختاری پیوسته و هماهنگ باشد: نام، چکیده (فارسی)، واژگان کلیدی (فارسی)، پیش‌گفتار، متن، نتیجه‌گیری، کتاب‌نامه، چکیده (انگلیسی)، واژگان کلیدی (انگلیسی).
۵. روان ، شیوا و بر پایه‌ی آیین نگارش مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی باشد.
۶. از ۲۰ صفحه - ۳۰۰۰ واژه - بیش‌تر نباشد و چکیده و واژگان کلیدی آن نیز از ۲۰۰ واژه نگذرد.
۷. با قلم نازنین در *word.doc* حروف‌چینی و به *daneshper1@yahoo.com* فرستاده شود و چاپی یا دست‌نویس آن نیز با امضای نویسنده در پای هر برگ، به نشانی دفتر **دانش** ارسال گردد.

یادآوری

- نوشتار غیر قابل چاپ، بازپس فرستاده نمی‌شود.
- دانش** در ویرایش نوشتار دریافتی آزاد است.
- پ) نوشتاری که برای **دانش** فرستاده می‌شود، نباید در پیابند دیگری چاپ شده باشد.
- ت) هر نوشتار نشانگر دیدگاه نویسنده‌ی آن است.
- ث) اگر پس از چاپ مقاله، آشکار شود که نویسنده‌ی آن کسی دیگر است، **دانش** برای پاس راستی و درستی و جایگاه خود و حقوق نویسندگان ، آن کژی را در شماره‌ی آینده به آگاهی خوانندگان می‌رساند و فرستنده‌ی مقاله - که نام خود را بر آن نهاده - نیز باید پاسخ‌گوی کار خویش باشد.
- ج) ریزنگاره‌ی شماره‌های **دانش** در نشانی <http://ipips.ir> در دسترس پژوهشگران می‌باشد.
- چ) بهره‌گیری از نوشتارهای **دانش** در کتاب‌ها و پیابندها با آوردن نام فصل‌نامه ، آزاد است.



فهرست مطالب

۵	سخن دانش
نسخه شناسی	
۷	• نسخه‌ی «بایزید ولی‌الدین» مریم حیدری / اسحاق طغیانی کهن‌ترین نسخه خطی تاریخ‌دار حدیقه سنایی
«ویژه‌نامه‌ی عرفان و ادب و فرهنگ»	
۲۷	• داستان یوسف و زلیخا به روایت ناظم هروی مرتضی هاشمی / حمید هادیان محسن محمدی فشارکی و سنجش آن با روایت تورات و قرآن
۵۱	• نگاه قرآنی به داستان هاروت و ماروت و صغری بانو شگفته بازتاب آن در ادبیات فارسی
۶۳	• رویارویی انگاره‌ی ولایت عرفانی با اندیشه نبوت مهدی شریفیان / میثم احمدی در نگاه شیخ احمد سرهندی
۹۵	• محیط فرهنگی و سیاسی خواجه معین‌الدین چشتی محمد مهدی توسلی
۱۰۷	• مونس‌الارواح، اثری ارزشمند در شناخت کریم نجفی برزگر مشایخ چشتیه
۱۱۷	• سنجش کاربرد واژه‌ها و اصطلاحات پزشکی حمیده حجازی / مهدی محقق در مثنوی معنوی و کلیات شمس

• پژوهش

- حرکت و ابعاد آن در اندیشه‌ی اقبال ۱۴۵ جواد همدانی
- «همدانی پژوهی» در پاکستان و ۱۵۹ عارف نوشاهی
- کارنامه‌ی دکتر محمد ریاض در این زمینه
- بازتاب طنزگونه‌ی چالش‌های اجتماعی در گلستان سعدی ۱۷۱ مه‌ری عبدی میاردان
- خدمات ولی‌الله ایبیت آبادی به ادبیات فارسی ۱۸۷ رشید بخاری

• یادنامه

- «یا حق» (یادنامه‌ی استاد احمد منزوی) ۱۹۷ عارف نوشاهی

• شعر فارسی امروز شبه قاره

- فایزه زهرا میرزا ، خاور نقوی، جاوید اقبال قزلباش، قاسم جلال، ۲۰۹
- ظفر عباس، سید وحید اشرف، نذر صابری، رشیده حسن، رئیس احمد نعمانی
- تازه‌های نشر سید مرتضی موسوی
- ۲۱۵
- پاسخ به نامه‌ها ۲۱۸ دفتر دانش

• چکیده‌ی مطالب به انگلیسی Abstracts of Contents in English

A Glimpse of Contents of this issue Syed Murtaza Moosvi 1 – 8

سخن دانش

نام تو آریه‌ی هر نلمه‌یی

یاد تو آرامه‌ی هر زنده‌یی

در آستانه‌ی بلند و سبزگون بهار ، چشم به راه نوروز مانده‌ایم تا فرارسد و ما را به همنشینی و همراهی خود بار دهد و به شمار زمستان‌هایی که به پیش‌بازش رفته‌ایم ، اندرز روزگار فرا یادمان آرد تا فراموش نکنیم که چند و چون رستخیز ما در گرو کشته‌ی امروز ما است :

غروب شمس و قمر را چرا زیان باشد
لحد چو حبس نماید خلاص جان باشد
چرا به دانه‌ی انسانیت این گمان باشد
ز چاه ، یوسف جان را چرا فغان باشد
که های هوی تو در جو لامکان باشد

فروشدن چو بدیدی برآمدن بنگر
تو را غروب نماید ، ولی شروق بود
کدام دانه فرو رفت در زمین که نرُست
کدام دلو فرو رفت و پر برون نامد
دهان چو بستی ازین سوی آن‌طرف بگشا

(مولوی ، کلیات شمس تبریزی، غزل ۹۱۱)

- **دانش** ، پس از روزگاری «دفتر شعر پارسی شبه‌قاره» را در شماره‌ی گذشته، بازگشود. گر چه شماری از نویسندگان و سخن‌وران به سنج و تراز ادب پارسی بر آن چند برگ خرده گرفته‌اند و می‌گیرند، آرزوی **دانش** بهبود این سروده‌ها است. از سوی دیگر و به باور نگارنده، نمی‌توان بر این ذوق خداداد چشم بست بدان امید نبست. چون در روزگاری که بده بستان‌های زاده‌ی سیاست، گلوی پارسی و میراث فرهنگی این سرزمین را می‌فشارد و نیرنگ دل‌دادگان فرنگ ، این کلید

را از دسترس مردمان شبه‌قاره دور نگه داشته است، این ذوق اگر نای نباشد، دست کم نایزه‌ای است که به اخگر افسرده‌ی ادب پارسی می‌دمد، بدان امید که فرزندان این مرز و بوم، دست از آستین به در آرند و نیرنگ بیگانگان را بی‌رنگ کنند و برای پاسداری از فرهنگ و تمدن خویش و بازجستن شکوه دیرین آن ، پارسی را پاس بدارند و فرّ کهن آن را بازگردانند:

فروغ آدم خاکی ز تازه‌کاری‌ها است مه و ستاره کنند آن‌چه پیش ازین کردند
چراغ خویش بر افروختم که دست کلیم در این زمانه نهان زیر آستین کردند
(اقبال لاهوری ، زبور عجم)

کهن شاخی که زیر سایه‌ی او پر درآوردی چوبرگش ریخت ازوی آشیان برداشتن ننگ‌است
(همان)

- درد کهنه‌ی «مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان» خانه به دوشی چهل و شش ساله و هزینه‌های سنگین این بی‌سر و سامانی است که بر **دانش** و دیگر برنامه‌های مرکز سایه انداخته است. از این رو ، به ناچار بخشی از هزینه‌های چاپ و پخش **دانش** از گیرندگان ارجمند در چارچوب اشتراک سالانه دریافت خواهد شد.

خدایا چنان کن سرانجام کار تو خشنود باشی و ما رستگار

عیسی کریمی

مدیر مسئول

اسپندماه ۱۳۹۴ / مارچ ۲۰۱۶

نسخه‌ی «بایزید ولی‌الدین» کهن‌ترین نسخه‌ی خطی تاریخ دار حدیقه سنایی

مریم حیدری*

اسحاق طغیانی**

چکیده

مثنوی حدیقه‌الْحَقِیْقَه از آن دسته متون ادب فارسی است که سبک و محتوای آن همواره در کانون توجه مخاطبان بسیاری از اصناف و اقشار مردم قرار داشته و بدین سبب بارها از آن نسخه-برداری شده است. این نسخه‌برداری‌ها اگرچه موجب شده است تا این متن در شعاع گسترده‌ای نشر پیدا کند اما از سوی دیگر به آشفتگی و بی‌نظمی در روایت نسخه‌های خطی حدیقه دامن زده است.

نسخه ولی‌الدین کهن‌ترین نسخه تاریخ‌دار کلیات سنایی است که افزون بر دیگر آثار وی، مثنوی حدیقه را نیز دربردارد. با این همه، تا کنون هیچ یک از مصححان در تصحیح حدیقه از آن استفاده نکرده‌اند، تأمل در ویژگی‌ها و اعتبار این نسخه نشان می‌دهد که ضرورت دارد حدیقه بر اساس این نسخه تصحیح شود. این مقاله بر آن است افزون بر بررسی زمینه‌ی آشفتگی و اختلاف نسخ حدیقه، جایگاه نسخه ولی‌الدین را در میان کهن‌ترین نسخه‌های آن بنمایاند.

کلید واژه: حدیقه‌الْحَقِیْقَه، سنایی، تصحیح، نسخه خطی بایزید ولی‌الدین .

*. دانش آموخته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان.

** . استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

پیش‌گفتار

مثنوی بلند **حدیقه الحقیقه**، مهم‌ترین اثر سنایی است که سبک و محتوای خاص آن در همه‌ی سده‌ها نسخه‌برداران - از کم سواد و با سواد تا دانشمند و ادیب - را به داشتن یا نگاشتن نسخه یا نسخی از آن واداشته ، به گونه‌ای که امروز در شمار ابیات، ساختار و چینش بخش‌های متن نسخ گوناگون آن ، آشفتگی و ناهمسانی بسیار به چشم می‌خورد و کوشش هر دوره برای همسان سازی این متون نیز به آشفتگی بیش‌تر آن دامن زده است.

برخی معتقدند ریشه این آشفتگی‌ها در مراحل آغازین شکل‌گیری متن **حدیقه** بوده است: «منشأ این بی‌نظمی را باید در مرحله سروده شدن این اشعار جستجو کرد. از آغاز مجموعه‌های مختلفی پدید آمده ، به طوری که روند مداوم آمیختگی آن‌ها در اختلاف گسترده نسخه‌های موجود تأثیر گذاشته است» (دروین ، ۱۳۸۷، ص ۲۹۵). اگر چه این استدلال تنها دلیل اختلاف نسخ **حدیقه** نیست اما می‌تواند یکی از مهم‌ترین دلایل این پریشانی باشد.

با توجه به آن چه گفته شد بهترین مجال برای پیش‌رفت در بررسی متن **حدیقه** و پی‌گیری علل اختلاف نسخه‌ها ، پژوهش پیرامون پیدایش نسخه‌هایی است که پیش از بازنگری عبداللطیف عباسی وجود داشته است ، زیرا منابع بسیاری وجود دارد که یا به شایستگی استفاده نشده یا در بیشتر موارد مصححان آن‌ها را به طور کلی نادیده گرفته‌اند، یکی از این منابع نسخه خطی بایزیدولی‌الدین است. این نسخه تنها نسخه قدیمی است که کاتب در چند جا تاریخ کتابت آن را نوشته و از این جهت بسیار حائز اهمیت است.

در این مقاله نگارندگان بر آنند ضمن بررسی علل اختلاف نسخ **حدیقه**، نسخه خطی بایزید ولی‌الدین را به عنوان یکی از قدیمی‌ترین نسخ حدیقه معرفی و علل اهمیت این نسخه و لزوم تصحیح آن را بیان کنند. معرفی اجمالی سایر نسخ قدیمی و حائز اهمیت حدیقه و مطرح کردن تصحیح‌هایی که تاکنون بر حدیقه انجام گرفته نیز در این مقاله صورت گرفته است.

معرفی کهن‌ترین نسخه‌های حدیقه

درباره‌ی نسخه‌های خطی آثار سنایی مطالعات بسیاری صورت گرفته‌است که بهترین و منظم‌ترین آن از دبروین است. پیش از او کار احمد منزوی (منزوی، ۱۳۵۲، ص ۲۷۶۲) هم درخور یادآوری است. هر چند فهرست منزوی نیز به معرفی برخی از نسخه‌های خارج از ایران نپرداخته است و بررسی جامع و کاملی از نسخه‌های موجود ندارد. (دبروین، ۱۳۸۷، ۲۳۸) بخشی از این کمبودها در جداولی جداگانه که دبروین از دست‌نوشته‌های آثار سنایی نشان داده، مرتفع شده است. این جدول‌ها مهم‌ترین نسخه‌های خطی شناخته شده‌ی تاریخ‌دار یا بی تاریخ دیوان سنایی را فهرست کرده است، که بسیاری از نسخه‌های بی تاریخ بر اساس قراین در نوشته‌های درجه دوم تاریخ‌شان آشکار شده‌است. بر پایه‌ی این جداول کهن‌ترین نسخه‌ی شناسنامه دار و تاریخ‌دار از آثار سنایی، نسخه‌ی کلیات دیوان سنایی با تاریخ ۶۸۴ و شماره ۲۶۲۷ در کتابخانه ولی‌الدین استانبول است. این در حالی است که دو نسخه بی‌تاریخ از کلیات دیوان یکی در موزه کابل و دیگری در کتابخانه ملی فرهنگ تهران موجود است. که تاریخ اولی را نیمه دوم سده شش و دومی را سده شش حدس زده است. (دبروین ۱۳۸۷، صص ۲۴۵ و ۲۴۷)

البته جداولی که دبروین در خصوص این نسخه‌ها به دست می‌دهد منحصر به دیوان یا کلیات آن است که گاهی حدیقه در نسخه‌های حاوی **کلیات دیوان سنایی** مطرح گردیده است اما نسخه‌های خطی حدیقه به طور جداگانه عنوان نگردیده است.

در جلد چهارم کتاب **فهرستواره دست‌نوشته‌های ایران** نیز به ذکر نسخه‌های خطی موجود از **حدیقه** می‌پردازد. این فهرست نسبت به فهرست منزوی کامل‌تر است هر چند برخی از نسخه‌های خارج از ایران را معرفی نکرده است (درایتی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۵۷۷)

پیشرفت در بررسی متن حدیقه در گرو تحقیق و پژوهش در زمینه نسخه‌های خطی‌ای است که پیش از بازنگری عبداللطیف وجود داشته است و از آنجا که منابع

بسیاری وجود دارد که به شایستگی استفاده نشده یا در بیشتر موارد مصححان آنها را به طور کلی نادیده گرفته‌اند، می‌توان مطمئن بود که هنوز پیشرفت‌های قابل توجهی در بازسازی نسخه‌های اصلی حدیقه قابل دستیابی است. در این مبحث به معرفی چند نسخه از حدیقه که به همراه هم کهن‌ترین لایه تاریخ متنی حدیقه را تشکیل می‌دهد، پرداخته می‌شود:

۱. نسخه خطی بغدادلی وهبی: (استانبول) شماره ۱۶۷۲ به تاریخ ۷ شوال ۵۵۲ که ابوعلی مودود اصفهانی کاتب برای ابوعلی قاضی زرگر کتابت کرده‌است. نسخه به خط نسخ می‌باشد و همه قراین نسخه‌شناسی سال کتابت نسخه را تأیید می‌کند. این نسخه افزون بر فخری‌نامه، سیرالعباد و کارنامه بلخ را نیز در خود دارد.

بخش فخری‌نامه با ۵۱۲۵ بیت، دارای فصل‌های بی پیوند با **حدیقه** است و بیشتر فصل‌ها فقط عنوان حکایت دارند که به‌ندرت در دیگر نسخه‌های **حدیقه** آمده است. (حسینی، ۱۳۸۲، ص ۴۱ و یک) مدرس رضوی این نسخه را به عنوان قدیمی‌ترین نسخه **حدیقه** با حرف «س» مورد استفاده قرار داده است. و بعضی از حکایات آن را که در سایر نسخ حدیقه نیامده‌است در پایان باب ششم کتاب خود می‌آورد.

حسینی در تصحیح **حدیقه** این نسخه را به عنوان نسخه اساس کار خود مورد استفاده قرار می‌دهد. وی معتقد است نسخه بغدادلی وهبی شاید صورتی از ابیاتی است که سنایی در پایان عمر مشغول مرتب کردن آنها بوده ولی موفق به اتمام آن نشده است. ایشان این‌گونه استدلال می‌نمایند که چون در نسخه‌های کابل و اینابلق که نسخه‌هایی حاوی حدود پنج‌هزار بیت هستند، مدح بهرام‌شاه جلوتر از مدح امامین آمده و بخش‌هایی در ستایش بزرگان دربار غزنه افزوده شده‌است. در حالی که در نسخه بغدادلی مدح بهرام‌شاه و پسرش در پایان نسخه آمده است، پس این نسخه می‌تواند تحریری از نسخه‌ای باشد که سنایی در پایان عمر قصد اهدای آن به بهرام‌شاه را داشته اما موفق به انجام آن نگردیده است (همان، ص سی و چهار) گویی کاتب در این نسخه تنها می‌خواسته اشعار سنایی را گردآوری کتابت نماید و به دنبال نظم و ترتیب بخشیدن به اثر نبوده است. تا جایی که پس از اتمام کتابت

حدیقه ۱۲ حکایت را که در متن وارد نکرده بود را می‌آورد که بعضی از این حکایات در هیچ یک از نسخ **حدیقه** یافت نمی‌شود. مشخصات این نسخه به طور کامل در تصحیح مریم حسینی آمده است (حسینی ۱۳۸۲، ص ۴۷)

۲. نسخه خطی در مجموعه پروفیسور خلیل اینابحق به تاریخ ۲ شعبان ۵۸۸ که با عنوان الهی‌نامه و خط آن نسخ می‌باشد. در ترقیمه آن، تاریخ و نام کاتب سیاوش بن ابی‌الفضل بن سیاوش المروری به چشم می‌خورد. عنوان‌ها به زبان عربی و فارسی است و نشانی از تبویب، مقدمه، فهرست یا ابیات پایانی در آن وجود ندارد. متن آن بسیار ناقص است و شامل کمتر از ۳۸۰۰ بیت است.

حسینی کاستی ابیات این نسخه در سنجش با نسخ پنج‌هزار بیتی را افتادگی آغاز آن می‌داند که نزدیک ۱۶۰۰ بیت از آغاز **حدیقه** در توحید و تنزیه خداوند و نعت پیامبر و اصحاب وی را در بر می‌گیرد. (همان، ص ۴۷ و هفت)

۳. نسخه خطی کتابخانه ایندیا آفیس به شماره ۱۴۴۴ به تاریخ جمادی الثانی ۶۳۷ هـ: این نسخه مجموعه‌ای از اشعار مثنوی با محتویات بیشتر تعلیمی با نگارش فضل الله بن محمد بن عمر بن عثمان صوفی است. این نسخه بسیار پراکنده نامرتب و ناقص است و حدود ۶۰۰۰ بیت از **حدیقه** را در بردارد. عنوان فصل‌ها عمدتاً عربی هستند و صفحه عنوان برای نخستین بار عنوان کاملی را در بر می‌گیرد که شعر را بدان می‌شناسند و بعد از آن تنها فهرست منظوم محتویات که ده فصل را نشان می‌دهد. (دبروین، ۱۳۷۸، ص ۳۰۴) این نسخه از معدود نسخی است که عکس آن در کتابخانه‌های ایران نیست و در فهرست نسخ خطی منزوی و فهرست (دنا) نیز فهرست نشده است، تنها دبروین در کتاب **حکیم اقلیم عشق** آن را جزو نسخ کهن **حدیقه** شمرده و شناسانده و مدرس رضوی نیز از آن با عنوان ایندیا انگلیش در تصحیح خود بهره برده است.

۴. نسخه خطی کتابخانه جان ریلندز، منچستر، فارسی شماره ۸۴۳ به تاریخ پایان شوال ۶۸۱، به خط نسخ در ۶۱۰ ص متن کامل **حدیقه** است و ابیات آن به ده هزار بیت می‌رسد و می‌نماید نخستین نسخه موجود ده‌هزار بیتی **حدیقه** باشد.

مقدمه علی رفا و یادداشت مربوط به درگذشت سنایی نیز در آن جای دارد. تقسیم-بندی فصل‌ها در این فهرست در درون متن راه یافته است و عنوان‌ها نیز به عربی می‌باشند. در پایان نسخه، متن کامل خاتمه، ترقیمه و زندگی‌نامه سنایی که از افزوده‌های متأخر به شمار می‌آید وجود دارد. در واقع می‌توان گفت این نسخه از کهن‌ترین نسخه‌های کامل **حدیقه** به شمار می‌آید (همان، ص ۳۰۶)

۵. نسخه خطی ولی‌الدین (استانبول) به تاریخ ۱۴ جمادی الاول ۶۸۴ که در بخش بعدی به طور کامل معرفی می‌گردد.

۶. نسخه خطی کتابخانه دانشگاه هیدلبرگ، شرقی که در فهرست‌های نسخ خطی فارسی و دنا فهرست نشده و نخستین بار ریتر به آن اشاره می‌کند. این نسخه با ۲۹۴ برگ و نزدیک به ده هزار بیت و عناوین عربی، به خط نسخ احمد بن محمود بن محمد و به سال ۶۸۷ هـ در تبریز نگاشته شده است و مقدمه و فهرست مطالب ندارد. (همان، ص ۳۰۶)

۷. نسخه کتابخانه مجلس شورای ملی به شماره ۲۳۴۶ به تاریخ ۷۵۸ هـ که محمد بن مهدی خواجه جمکرانی قمی آن را به خط نسخ نگاشته و همان نسخه‌ای است که اساس تصحیح مدرس رضوی شده است. محتویات این نسخه شباهت بسیار به نسخه خطی هیدلبرگ دارد (همان، ص ۳۰۷) از آن جایی که مدرس رضوی در تصحیح حدیقه نسخه ولی‌الدین، هیدلبرگ، منچستر و اینابلق را در اختیار نداشته این نسخه را پس از نسخه بغداد لی وهبی قدیمی‌ترین و جامع‌ترین نسخه می‌داند و آن را اساس کار خود قرار می‌دهد.

۸. نسخه‌ی کابل خلیل‌الله خلیلی که سال ۱۳۵۶ چاپ افست شده است و در مقدمه، گروهی از پژوهندگان افغانی تاریخ کتابت آن را نیمه دوم سده ششم دانسته‌اند. این نسخه شامل **کلیات سنایی** در دو بخش است که بخش نخست شامل اشعار مثنوی است و پیوند نزدیکی با متن نسخه ولی‌الدین دارد. در هر دو نسخه اثری به نام مثنوی **تحریمه‌القلم** به سنایی منسوب می‌شود. اما از نظر خط، نسخه ولی‌الدین نسخه‌ی کابل بهتر است. دبروین تاریخ کتابت نسخه‌ی کامل را متأخرتر از نسخه‌ی ولی‌الدین می‌-

داند. این نسخه با داشتن رکابه، از آشفتگی صفحات دور مانده است و همین ویژگی بر ارج و ارزش آن می‌افزاید.

از دیگر امتیازات نسخه‌ی کابل دارا بودن روایت دیگری از مقدمه منثور **حدیقه** است که با روایت نسخه‌های دیگر و از جمله نسخه‌ی ولی‌الدین متفاوت است از آن جهت که افعال به صورت متکلم به کار رفته و بیانگر آن است که به احتمال زیاد این مقدمه از آثار قلم سنایی باشد. همچنین در این نسخه محل سرودن اشعار و عنوان ممدوح ذکر شده است در حالی که در دیگر نسخه‌ها تنها نام ممدوح ذکر شده است و ذکری از محل سرودن اشعار به میان نیامده است. (جلالی پندری، ۱۳۸۶، ص نود و نه) این نسخه حاوی ۵۰۰۰ بیت است که ترتیب ابیات نسخه شباهت زیادی به نسخه‌ی بغداد لی وهبی دارد و در بسیاری موارد صورت‌های اصیل ابیات را نشان می‌دهد.

۹. نسخه‌ی اسعد افندی به شماره ۱۳۸۷ که استاد مجتبی مینوی فیلم و عکس آن را سال ۱۳۳۵ از کتابخانه‌ی استانبول به ایران فرستاد. شادروان مینوی سال نگارش آن را اواخر سده ششم یا اوایل سده هفتم حدس زده‌اند. خط نسخ کهنه متن و رسم الخط خاص آن حکایت از قدمت نسخه دارد. این نسخه درهم ریخته مغشوش دارای مقدمه‌ای از **حدیقه** به خط کاتبی غیر از کاتب متن می‌باشد. نسخه حدود ۹۰۰۰ بیت شعر دارد و از نظر تعداد و ابیات عناوین و سرفصلها کوچک‌ترین تفاوتی با نسخه عبداللطیف عباسی ندارد.

حسینی معتقد به وجود نسخه‌ای به تاریخ ۶۱۷ می‌باشد که امروز در دست نیست ولی حداقل دو کاتب در اوایل قرن یازدهم از روی آن استنساخ نموده‌اند. یکی نسخه‌ای که در کتابخانه کمبریج نگهداری می‌شود که به تاریخ ۱۰۱۲ کتابت شده و به روایت کاتب از روی متن مورخ ۶۱۷ هـ استنساخ شده است و دیگری نسخه‌ی عبداللطیف عباسی شارح و مصحح **حدیقه** که در سال ۱۰۳۵ کتابت شده هم اکنون در کتابخانه‌ی برلین به شماره ۷۱۷ نگهداری می‌شود و به قول کاتب متن از روی نسخه مورخ ۶۱۷ کتابت شده است. وی با توجه به شباهت

فراوان نسخه‌ی اسعد افندی و نسخه‌ی عبداللطیف چنین نتیجه می‌گیرد که امکان دارد نسخه‌ی اساس عبداللطیف (برلین) و نسخه‌ی کمبریج و نسخه‌ی اسعد افندی هر سه دارای یک مادر نسخه‌ی اصیل مورخ ۶۱۷ بوده‌اند و چون نسخه‌ی اسعد افندی قدیمی‌ترین این نسخه‌ها می‌باشد و خط نسخه مربوط به اوایل قرن هفتم است شاید بتوان گمان برد که این نسخه همان نسخه مورخ ۶۱۷ بوده باشد. (حسینی، ۱۳۸۲، ص سی و نه)

معرفی نسخه بایزید ولی‌الدین

این نسخه به شماره ۲۶۲۷ در کتابخانه‌ی بایزید ولی‌الدین استانبول محفوظ است و استاد مینوی دو فیلم از این نسخه به شماره‌های ۱۳۴ و ۴۴۵ برای کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران فراهم کرده است. (منزوی، ۱۳۴۸، ص ۲۷۶۲)

این نسخه کهن‌ترین نسخه تاریخ‌دار از **کلیات سنایی** است که در سه جا تاریخ کتابت - ۶۸۳ و ۶۸۴ - دارد؛ یکی پایان فخری‌نامه (**حدیقه**) «تم الکتاب فی رابع جمادی الاول سنه اربع و ثمانین و ستمائه من الهجرة النبویه». دوم، پایان مثنوی **تحریمه القلم** که منسوب به سنایی است: «نوع چهارم از **دیوان حکیم سنایی** که **تحریمه القلم** است تمام شد و بعد از این ان شاءالله تعالی قصاید نوشته شود در بیستم ماه مبارک شعبان سنه ثلاث و ثمانین و ستمائه». سوم، پایان دیوان: «تم الکتاب فی عاشر ربیع‌الاول سنه اربع و ثمانین و ستمائه علی ید عبد من عبادالله»

این نسخه در ۲۹۶ برگ و به خط نسخ کتابت شده و هر صفحه به طور متوسط ۲۵ سطر را در بر دارد. در برخی صفحات یک سطر شامل یک بیت و بیشتر شامل دو بیت است. این نسخه با مقدمه‌ای که سنایی بر **حدیقه** نوشته شروع می‌شود این مقدمه روایت دیگری از مقدمه نسخه کابل است با این تفاوت که دو تاریخ ذکر شده در نسخه کابل - تاریخ رفتن سنایی به نزد بهرامشاه و تاریخ درگذشت سنایی - را ندارد با این وجود مقدمه نسخه ولی‌الدین و کابل با مقدمه **حدیقه** در سایر نسخ متفاوت است. بعد از این مقدمه فهرست آمده و آن گاه از برگ ۷ **حدیقه** آغاز می‌شود و به برگ ۱۰۶ پایان می‌یابد و سپس مثنوی‌های **عقل‌نامه**، **سیرالعباد**، **کارنامه** و **تحریمه‌القلم**

می‌آید. در پایان دیوان اشعار سنایی شامل قصاید، غزلیات، مقطعات و رباعیات آمده است.

مرحوم مدرس رضوی در چاپ **دیوان سنایی**، اختلاف روایت‌های این نسخه را با علامت «ع» در حاشیه ذکر کرده‌است. همچنین در مثنوی‌های حکیم سنایی مرحوم مدرس از این نسخه با علامت (ع) بهره جسته اما در تصحیح **حذیقہ** با این‌که این نسخه کهن‌ترین نسخه ده هزار بیتی **حذیقہ** است که دارای حسب و نسب کاملی بوده و در تاریخ آن شکی وجود ندارد، اعتنایی به این نسخه نداشته است (مدرس رضوی، ۱۳۷۷، ص لج)

با این‌که در ترقیمه‌های این نسخه از خاستگاه آن نامی به میان نمی‌آید و کاتب نام خود را در عبارت کلی «عبد من عبادالله» پنهان می‌کند، بی‌گمان تنها یک کاتب این نسخه را نگاشته است. کاتب ظاهراً ابتدا به کتابت گروه مثنوی‌های کوتاه‌تر و سپس به استنساخ دیوان می‌پردازد. به نظر دبروین کاتب نسخه ولی‌الدین تنها مجموعه در دسترسی از آثار گردآوری شده سنایی را نسخه‌برداری نکرده بلکه چنین مجموعه‌ای را دست کم بر مبنای دو منبع متفاوت تدوین نموده‌است. تا جایی که سه اثر غیرموثق و منسوب به سنایی - **دیباجه اول سنایی**، **عقل‌نامه** و **تحریمه القلم** - نیز جزء این منابع بوده‌اند. به باور وی، این نسخه می‌تواند سرآغازی دیگر برای شاخه‌ای از نسخه‌های کلیات سنایی با ویژگی‌های درخور توجه باشد، تا جایی که نسخه‌های زیر را مولود بلافصل نسخه‌ی ولی‌الدین می‌داند: ۱. نسخه‌ی خطی فاتح به شماره ۳۷۳۴ و تاریخ ۸۸۴ هـ که دیوان را دربرنمی‌گیرد. ۲. نسخه‌ی خطی کابل که پیش از این بررسی شد. ۳. نسخه‌ی خطی حالت ایلا به شماره ۶۱ و تاریخ ۱۱۳۲ (دوبروین، ۱۳۸۷، ص ۲۵۵)

با توجه به اینکه کاتب نامی از خود در ترقیمه‌ها نمی‌آورد و خود را «عبد من عبادا...» معرفی می‌کند و نیز لحن بسیار مذهبی متن ترقیمه‌ها و بیشتر عنوان‌های افزوده‌شده در نسخه ولی‌الدین می‌توان نتیجه گرفت برای محفلی مذهبی در اواخر سده هفتم گردآوری شده‌است. درودها و ستایش‌های مکرر درباره اصحاب

پیامبر از سنی مذهب بودن کاتب آن نشان دارد. آخرین مالک خصوصی این نسخه در سال ۱۱۷۱ نشان مهر خود را بر ورق «ا - ب» زده صوفی و شیخی از فرقه نقشبندیه است و در سال ۱۱۷۵ به گواهی مهرهای موجود در زمره وقف ولی الدین در استانبول قرار گرفت.

خصایص رسم الخط این نسخه چنین است:

- هاء غیر ملفوظ در کلمات «آنکه» و «آنچه» و ترکیبات آن، گاهی حذف می‌شود (آنک آنج) و گاهی باقی است.

- هاء غیر ملفوظ در اتصال به علامت جمع «هاء» حذف می‌شود: از پنجره‌ها زندگانی (ورق ۲۱۳) «گفته‌ها» به جای گفته‌ها (ورق ۱۰)

- الف ممدود گاهی با علامت مد و گاهی بدون علامت مد: آخر / اخر.

- کلمه «که» غالباً به صورت «کی» و گاهی «که» و کلمه «چه» غالباً به صورت «جه» کتابت شده است.

- «ی» وحدت و نکره و شناسه فعل پس از کلمات مختوم به های غیر ملفوظ به صورت همزه (باده = باده‌ای) نوشته می‌شود، اما در چند مورد نیز به صورت امروز کتابت شده است: مایه‌ای (ورق ۱۶۷)، خانه‌ای (ورق ۲۳۷)، بوسه‌ای (ورق ۲۸)، باده‌ای (ورق ۲۴۳)

- حرف «چ» غالباً به صورت «ج» آمده است.

- حرف «پ» در همه جا به صورت «ب» کتابت شده است.

- حرف «ژ» مانند امروز غالباً با سه نقطه آمده است.

- حرف «گ» همه جا به صورت «ک» نوشته شده است.

- کلمات مختوم به مصوت بلند «آ» به هنگام اضافه شدن به کلمه دیگر به جای «ی» که امروزه موسوم است همزه می‌گیرند اما در برخی موارد نیز مانند امروز «ی» گرفته‌اند: سنگهای آستانت قلبهای ما و من (ورق ۱۶۶) و در بسیاری موارد هم اصلاً نه «ی» آمده و نه «همزه»: دستها عاشقان (ورق ۲۴۵)

- کلمه «را» گاهی متصل به ما قبل است و گاهی منفصل از آن: می‌نهم دل را و جانرا خاها (ورق ۲۶۵)

- در کتابت اشعار قاعده دال و ذال رعایت شده اما چون کاتب در بسیاری از موارد نقطه‌های کلمات را نمی‌نویسد گاهی ذال به صورت دال باقی مانده است.
- فعل «است» غالباً با حذف حرف الف به کلمه ماقبل متصل می‌شود.
- کلمه «چه» به فعل متصل می‌شود: موسی چکند که بی جمالت (ورق ۲۱۳)
- در سوم شخص مفرد فعل ماضی نقلی غالباً های صفت مفعولی و الف آغاز «است» حذف می‌شود: که صحرا ز رویت گرفتست رنگی (ورق ۲۶۰). منفصل از کلمه مابعد است: تو بر سر شغل خویش می باش (ورق ۲۲۵) زان بگفتی از تو می خواهیم یاری ای پسر (ورق ۲۴۸)
- کلمات مرکب گاهی به صورت متصل و گاهی منفصل از هم کتابت شده است: دوستدار (ورق ۲۳۳) خوب رویان (ورق ۲۷۱)
- گاهی کسره اشباع به صورت «ی» ظاهر شده است: حسنی ترا بینم ... ، به جای حسن ترا بینم (ورق ۲۵۱)
- «ترا» به جای «تورا» و «تست» به جای «توست» (ورق ۴۵)
- گاهی به جای «یند» «اند» آورده است: بیدانند بجای بیدایند (ورق ۲۱۵)
- از ویژگی‌های دیگر این نسخه عدم کتابت نقطه کلمات است که در بسیاری موارد قرائت آن‌ها را دشوار می‌سازد. (سنایی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۸۶ و ده)
- گاهی «تویی» به شکل «توای» آمده است. (ورق ۸)
- در کتابت این نسخه گاه دیده می‌شود واو عطف به سبب آنکه در تلفظ ضرورتاً خواننده می‌شود در کتابت نیامده:
- «دل او عقل از جلال او خیره عقل و جان از کمال او تیره» (ورق ۸)
- حرف اضافه «به» معمولاً به کلمه بعد از خود می‌پیوندد: «بخطه ملکوت» (ورق ۲۴)
- پیشوند «ن» نفی گاه جدا از فعل نوشته می‌شود: «می‌نه‌بینی» (ورق ۱۶)
- نگارنده طی تحقیقات و مطالعاتی که بر نسخه‌های حدیقه انجام می‌داد به نسخه‌هایی از حدیقه مربوط به سده یازدهم دست یافت که به نظر می‌رسد از روی نسخه ولی-الدین استنساخ گردیده است چرا که پس از مطابقت این نسخه‌ها با نسخه

ولی‌الدین مشخص گردید که کاملاً با این نسخه هم‌پوشانی دارد و از نظر شمار ابیات و جای قرار گرفتن فصول ابواب و حکایات تفاوت چندانی بین آنها مشاهده نمی‌شود. این نسخه‌ها عبارتند از:

۱. نسخه خطی حدیقه کتابخانه مجلس شورا به شماره ۲۳۴۸ به تاریخ ۱۰۲۳. این نسخه مقدمه ندارد و حاوی ۹۵۰۰ بیت از حدیقه به خط محمد بن ملامیر است. (درایتی، ۱۳۸۹، ص ۵۷۹)

۲. نسخه خطی کتابخانه مجلس شورا به شماره ۲۵۹ و تاریخ ۱۰۵۱ هـ کاتب آن میر محمد قاسم بن محمد میرک حسینی اسنای است. (همان، ۵۸۰)

۳. نسخه خطی کتابخانه مجلس شورا به شماره ۲۳۵۰ و تاریخ ۱۰۶۵ هـ مشتمل بر مقدمه علی رفا که از آغاز آن یک صفحه افتاده و پس از مقدمه فهرست ابواب حدیقه می‌آید و از ورق ۹-۳۰۴ متن حدیقه را در بردارد. کاتب این نسخه نعمت‌ا... بن غیاث‌الدین آن را در ۳۰۶ ورق کتابت نموده است. (همان، ۵۸۰)

۴. نسخه خطی متعلق به کتابخانه آیت‌الله گلپایگانی به شماره ۱۱۸/۱۷ است که تاریخ این نسخه نیز سده ۱۱ هجری ذکر شده است. این نسخه در فهرست نسخ منزوی و دنا ذکر نگردیده است. (صدراپی خوبی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۰۵)

علل اختلاف نسخ حدیقه

در بررسی نسخه‌های خطی قدیمی موجود از **حدیقه**، اولین مسأله‌ای که ذهن پژوهنده را به خود جلب می‌کند وجود اختلافات فراوان بین نسخه‌ها از حیث شمار و نظم ابیات است به طوری که این بی‌نظمی حتی بر تقسیم بندی متن به بخش‌ها و شیوه تنظیم ابواب نیز حاکم است.

همین آشفتگی و عدم تناسب نسخه‌ها از لحاظ شمار و نظم ابیات را می‌توان یکی از مهم‌ترین دلایل مهجور ماندن این مثنوی دانست که باعث گردیده این کتاب هر چند از متون اصلی عرفانی فارسی است و راهنمای تألیف منظومه‌های عطار و مثنوی مولوی گشته از همه مهجورتر واقع شود و آن‌گونه که شایسته این اثر ارزشمند است به تصحیح و بررسی نسخ آن توجه نشود. (حسینی، ۱۳۷۵، ص ۲۸)

با وجود آن‌که در ادوار مختلف کوشش‌هایی جهت هماهنگ کردن شکل‌های متفاوت متن **حدیقه** صورت گرفته اما می‌توان گفت هیچ یک از این بازنگری‌ها چندان موفقیت‌آمیز نبوده و گاه به آشفتگی بیش‌تر متن انجامیده است. علت این امر شاید مربوط به این موضوع باشد که ریشه و منشاء این اختلافات تنها ناشی از دخل و تصرف کاتبان بی‌سواد یا کم‌کاری و تنبلی برخی دیگر از کاتبان و یا تأثیر رواج خلاصه‌نویسی و برگزیده‌نویسی در دوره‌های بعد از تحریر نسخه اصلی نیست هر چند قطعاً این عوامل در این امر بی‌تأثیر نبوده، اما شاید منشأ اصلی این بی‌نظمی‌ها را باید در مرحله سروده شدن این اشعار جستجو کرد.

دبروین مقدمه منثور **حدیقه** را بهترین شاهد بر اثبات این مدعا می‌داند: «دیباچه منثور یکی از کهن‌ترین نسخه‌های گردآوری شده حدیقه به قلم محمد بن علی رفاء نگاشته شده است. او کار گردآوری را به دستور سلطان بهرام‌شاه اندکی پس از درگذشت سنایی انجام داد، بنابراین می‌توان رفاء را شاهد مستقیم آنچه گزارش می‌دهد پنداشت.» (دبروین، ۱۳۷۸، ص ۲۹۵)

با توجه به مقدمه علی رفاء مراحل زیر را می‌توان برای سروده شدن حدیقه بر شمرد:

۱. «چون سلطان عالم، شهنشاه بهرام‌شاه خلدالله ملکه بر کمال وی وقوف داشت، مثال داد تا وی را از کارگاه مجاهدت به بارگاه مشاهدت آرند. آن خودشناس پاس سپاس این نعمت به دیده جهان دیده بداشت و گفت: اینک مدت چهل سال است تا قناعت توشه من بودست و فقر پیشه من، اگر بیند رای پادشاه جهان‌گیر این عمل قناعت را بر بنده تقریر فرماید تا در زاویه وحدت روزگار گذارم. شکرانه این تربیت را **فخری نامه‌ای** آورد. (مدرس، ۱۳۷۷، صص ۱۶-۱۱) در این مرحله سنایی برای قردرانی از توجه و عنایت سلطان، شعری با عنوان **فخری‌نامه** به او پیش‌کش می‌کند که در واقع مقدمه‌ای بر سرودن **حدیقه** است.

۲. «سنایی آغاز کرد سنایی آبادی که از روزگار آدم تا روزگار او کسی کتابی بر این نسق نهداد و ساخت و آن را **حدیقه‌الحقیقه و شریعة‌الطریقه** نام نهاد.» (همان، ص

۱۶) در این مرحله سنایی به آغاز به سرودن حدیقه می‌کند، کتابی که در زمان خود نیز حائز اهمیت و بی نظیر بوده است.

۳- «جماعتی مختصر بی‌بصر بر حدیقه سنایی یورش آوردند و خواستند از روی حسد این کتاب را متفرق کنند. و وی آنچه گفته بود قرب ده هزار بیت مسوده به بغداد فرستاد به نزد خواجه امام برهان الدین.» (همان، ص ۱۸) که همین نسخه می‌تواند منشأ نسخه‌های ده هزار بیتی حدیقه باشد زیرا تمامی نسخ معتبر قرن هفتم و هشتم نیز حدود ۱۰۰۰۰ بیت شعر در خود جمع دارند و همه نسخه‌ها به جز اسعد افندی که چند صفحه در پایان افتادگی دارد متن نامه منظوم سنایی به امام برهان الدین بریانگر به بغداد را در پایان دارند. در واقع این نسخ تحریری از حدیقه سنایی را معرفی می‌کنند که سنایی به سبب عاجز آمدن از تهمت‌های عوام و متعصبین مذهبی به بغداد می‌فرستد تا به واسطه آشنایی با دوست خود امام برهان الدین بریانگر فتوایی مبنی بر براءت ساحت خود از ائمه بغداد دریافت کند و خوشبختانه ائمه بغداد به بی‌گناهی تبرئه او فتوی می‌دهند و پس از آشکار شدن بی‌گناهی حکیم و منع مؤاخذه وی، بهرامشاه او را مورد التفات قرار می‌دهد.

۴- «و آنچه به دست او بماند بیتی چند نسخت داد» (همان، ص ۱۸) با توجه به این جمله علی رفا این شبهه ایجاد می‌شود که آیا سنایی پس از فرستادن نسخه ده هزار بیتی حدیقه برای برهان‌الدین بریانگر چون همه ابیات را در دست نداشت ابیات پراکنده‌ای را که در دست داشته جهت تقدیم به بهرامشاه تدوین نموده است؟ یا اینکه بر طبق گفته مدرس رضوی بپذیریم که نسخه‌ای که سنایی برای برهان الدین به بغداد فرستاده در حدود ده هزار بیت بوده و بعد از آن نیز تا مدتی که حکیم زنده بود ابیات دیگری بر آن افزوده است؟ (مدرس، ۱۳۷۷، ص لد). چنانکه پس از بیت

آنچه زین نظم در شمار آمد
عدد بیت ده هزار آمد
گوید:

بعد از این گر اجل کند تاخیر
آنچه تقصیر شد شود توفیر

(مدرس، ۱۳۷۷، ص ۷۱۶)

اگر این نظر را که معقول تر است، بپذیریم این نتیجه حاصل می‌شود که علاوه بر نسخه ده هزار بیتنی باید نسخه‌هایی با تعداد دوازده هزار بیت نیز وجود داشته باشد که سنایی پس از فرستادن نسخه اول حدیقه برای برهان الدین بریانگر ابیاتی را بر نسخه اصلی افزوده است. برای اثبات این موضوع می‌توان نظر عبداللطیف عباسی را مطرح نمود که در تفسیر ابیاتی از **حدیقه** به حروف جمل عدد ابیات را دوازده هزار بیت می‌داند. عبداللطیف عباسی در تفسیر این چند بیت حدیقه :

شهری از دار عدن خرم‌تر	قصری از مصر عصر معظم‌تر
الف او خلف عزت و نصرست	ضعف آن جفت باب این قصر است
بنگر ایوان این کتاب به جان	زان که از راه دیده این نتوان
در عدد گرچه بر ملک فلکی است	با حروف شهادتین یکی است

گوید: خلف لفظ عزت «تا» و خلف نصر «را» است که به حساب جمل هر دو ششصد باشد و بر هر مایه مقتضی وحدت نوعی اطلاق واحد آمده و هرگاه خلف این هر دو کلمه که مذکور شد الف شود شش هزار خواهد شد و ضعف آن دوازده هزار است. بیت آخر مؤید این معنی است چون حروف ملفوظی شهادتین از «لاله الاله» و «محمد رسول الله» هر کدام دوازده است، پس باید عدد ابیات حدیقه دوازده هزار باشد. (همان، ص لج)

با توجه به آن چه گفته شد پذیرفتن وجود نسخه‌ای با شمار ابیات دوازده هزار بیت چندان دور از ذهن به نظر نمی‌رسد و یکی از دلایلی که باید نظر دابروین را با جرح و تعدیل پذیرفت شاید همین امر باشد.

۵- «آن عزیز قفص شکست و از این عالم تنگ بر پرید و به روضه رضوان خرامید، و چون از دیوان اعلی شاهنشاهی معظمی مثال فرمودند من خادم را این پنج

هزار بیت نسخه دادم از بهر بارگاه اعلی شاهنشاهی و به موقع احماد افتاد» (مدرس، ۱۳۷۷، ص ۱۸)

پس از درگذشت سنایی بهرامشاه از شخصی به نام محمد بن علی رفا درخواست می کند تا نسخه ای از **حدیقه** را مرتب و به حضور او اهدا کند و وی نسخه‌ای مشتمل بر ۵۰۰۰ بیت فراهم و به پادشاه تقدیم می کند. این نسخه ۵۰۰۰ بیتی مسلماً یکی از تحریرهای **حدیقه** است که ما امروز چهار نسخه از آن را در دست داریم (حسینی، ۱۳۸۲، ص ۳۳). در بخش معرفی نسخ به این چهار نسخه نیز پرداخته می شود.

علاوه بر دلایل ذکر شده باید تحریفات و تصرفات فراوان را که در سالیان دراز به وسیله نسخه‌برداران در آن پیدا شده است را نیز افزود. چون این کتاب در زمان سنایی مرتب و نسخه‌برداری نشده، هر کس که قسمتی از اشعار آن را به دست می‌آورد برای خویش نسخه‌ای نوشته است و از این جهت شمار ابیات تقدیم و تأخیر مطالب نسخه‌ها بسیار مختلف و متفاوت است و چنانکه گفته شد بعضی نسخ، پنج هزار بیت و بعضی شش تا ده هزار بیت یا بیشتر است و کمتر دو نسخه را می‌توان پیدا کرد که به هم شباهت داشته باشند مگر آنکه از روی یکدیگر نوشته شده باشند.

پی‌آمد

- نسخه ولی‌الدین می‌تواند سرآغازی برای شاخه‌ای از نسخه‌های **حدیقه** باشد که نسخه‌ای در قرن نهم و چندین نسخه در سده یازدهم، از روی آن استنساخ گردیده است.

- این نسخه کهن‌ترین نسخه کلیات سنایی است که دارای شناسنامه‌ی کامل بوده و در درستی تاریخ آن هیچ شک و شبهه‌ای نیست. با وجود این هیچ یک از مصححان **حدیقه** از این نسخه در تصحیح خود استفاده نکرده‌اند. عبداللطیف عباسی کتاب لطایف الحدایق را به قول خود از روی نسخه مورخ ۶۱۷ هـ کتابت

کرده‌است. مدرس رضوی از نسخه ولی‌الدین در تصحیح دیوان و مثنوی‌های سنایی استفاده کرده اما در تصحیح حدیقه اعتنایی به این نسخه نداشته است.

- به نظر می‌رسد نسخه خطی ولی‌الدین از آن دسته نسخه‌های ده هزار بیتی است که سنایی برای امام برهان‌الدین بریانگر به بغداد می‌فرستد و وجود نامه سنایی به امام برهان‌الدین بریانگر در پایان نسخه می‌تواند تأییدی بر این موضوع باشد.

- ریشه و منشاء اختلافات نسخه‌های خطی **حدیقه** تنها ناشی از دخل و تصرف کاتبان کم‌سواد نیست بلکه منشأ اصلی آن در مرحله سروده شدن این اشعار است که امکان دارد سنایی خود چند تحریر از حدیقه به مناسبت‌ها و اهداف مختلف داشته است. یکی تحریر ده هزار بیتی که سنایی به سبب عاجز آمدن از تهمت‌های عوام به بغداد می‌فرستد تا به واسطه آشنایی با امام برهان‌الدین بریانگر فتوایی بر براءت ساحت خود از ائمه بغداد دریافت کند و دوم نسخه ۵۰۰۰ بیتی که علی رفا پس از مرگ سنایی جهت تقدیم به بهرامشاه تهیه می‌کند، اما با توجه به اختلاف نسخه‌هایی ده هزار بیتی از نظر شمار ابیات و فصل‌بندی و تبویب داشتن مقدمه و وجود نسخه‌هایی با بیش از ده هزار بیت و گاه تا حدود چهارده هزار بیت به نظر می‌رسد که علاوه بر نسخه ده هزار بیتی باید نسخه‌هایی با تعداد دوازده هزار بیت نیز وجود داشته‌باشد که سنایی پس از فرستادن نسخه اول حدیقه برای برهان‌الدین بریانگر ابیاتی را بر نسخه اصلی افزوده است.

کتاب نامه

- حسینی، مریم، ۱۳۷۵، **ناقصی بانظام و کاملی ناتمام**، رشد زبان و ادب فارسی، شماره ۴۰، صص ۲۸-۳۲.
- دبروین، ج.ت.پ، ۱۳۷۸، **حکیم اقلیم عشق**، ترجمه مهیار علوی مقدم و محمدجواد مهدوی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- درایتی، مصطفی، ۱۳۸۹، **فهرستواره دستنوشته‌های ایران(دنا)**، تهران: کتابخانه موزه مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم، ۱۳۸۲، **حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه** (فخری نامه)، تصحیح و مقدمه مریم حسینی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۷۷، **حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه**، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۰، **دیوان سنایی غزنوی**، به سعی و اهتمام محمدتقی مدرس رضوی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات سنایی.
- _____، ۱۳۸۶، **غزل‌های حکیم سنایی غزنوی**، به تصحیح یدا... جلالی پندری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- صدراپی خویی، علی، حافظیان بابلی، ابوالفضل، ۱۳۸۸، **فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی آیت الله گلپایگانی**، به کوشش مصطفی درایتی، مؤسسه فرهنگی پژوهشی الجواد.
- عباسی، عبداللطیف، ۱۳۸۷، شرح عبداللطیف بر حدیقه سنایی مسمی به **لطایف الحدایق**، مقدمه و تصحیح و تعلیق محمدرضا یوسفی و محسن محمدی، انتشارات آیین احمد.
- فتوحی، محمود و محمدخانی، علی اصغر، ۱۳۸۵، **شوریده ای در غزنه**، تهران: انتشارات سخن.
- مدرس رضوی، محمدتقی، بی تا، **تعلیقات حدیقه الحقیقه**، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- منزوی، احمد، **فهرست نسخ خطی فارسی**، ۶ ج، تهران مؤسسه منطقه ای شرق.

ویژه نامہ سی

«عرفان و ادب و فرہنگ»

داستان یوسف و زلیخا به روایت ناظم هروی و سنجش آن با روایت تورات و قرآن

دکتر سیدمرتضی هاشمی*

دکتر محسن محمدی فشارکی**

حمید هادیان***

چکیده

داستان یوسف و زلیخا یکی از داستان‌های دینی آمده در تورات و قرآن است. این دو روایت دارای اشتراکات و اختلافات بسیاری دارند. داستان با رنگی غنایی، آموزش دین و اخلاق و پرهیز از هوس و کامرانی است.

مفسران قرآن به زویا و خفایای این داستان با آوردن اعداد و ارقام، نام افراد و جای‌ها، حوادث را با آب و تاب بیش‌تری نقل کرده و جذابیت خاصی به این داستان داده‌اند. شاعران و نویسندگان نیز با استفاده از تفاسیر گوناگون و هنر خود، به این داستان مایه‌های عرفانی، غنایی، تعلیمی، دینی و اخلاقی بخشیده‌اند. یکی از این شاعران ناظم هروی است که در بیان این داستان عاشقانه، نظریات تعلیمی و آموزشی خود را در قالب تمثیل می‌آورد.

این مقاله تفاوت شیوهی ناظم هروی با قرآن و تورات در گزارش این داستان را بررسی می‌کند و به هنرنمایی‌های ادبی و ذوقی، ترکیبات و اصطلاحات خاص او می‌نگرد.

کلید واژه ها : یوسف و زلیخا، روایت قرآن؛ روایت تورات؛ ناظم هروی، ادب غنایی،

* . استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان.

** . دانشیار زبان ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان.

*** . دانشجوی دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان و مدرس دانشگاه فرهنگیان.

پیش‌گفتار

حکایت عشق زلیخا به یوسف از داستان‌های دلکش و زیبایی است که علاوه بر حالت غنایی و عاشقانه؛ جنبه‌های دینی، اخلاقی، تاریخی، تعلیمی و گاه عرفانی هم دارد. از آنجائی که این داستان به دو شکل متفاوت در تورات و قرآن ذکر شده به گزارش داستان از دو کتاب می‌پردازیم و بعد به روایت ناظم و بهره‌گیری او از این منابع توجه می‌کنیم.

علمای هر دو ملت اسلام و یهود سعی کرده‌اند تا حد امکان این داستان را از آغاز زندگی یوسف و حتی قبل از آن تا وفات ایشان دنبال کنند. تردیدی نیست در این جستجوی دامنه‌دار برای جذابیت یا تفصیل و اختصار شاخه و برگ‌هایی به اصل داستان افزوده‌اند و گاه بعضی از مرام‌ها به مواردی بی‌توجه بوده‌اند و قسمت‌هایی را حذف کرده‌اند و یا بنابر ذوق خود به شرح و بسط ماجرا پرداخته‌اند. حتی بعضی مثل «عبدالکریم اجرد سوره‌ی یوسف را از جمله سور قرآنی نمی‌دانسته و می‌گفتند قصه‌ی یوسف داستان عشقی است و داستان عشقی با حقایق مناسبت ندارد» (خزائی: ۱۱۳۴۱، ۶۴۷)

هرچند داستان در این دو منبع یک موضوع و هدف را بیان می‌کند، ولی شیوه‌ی بیان و شرح حوادث و وقایع متفاوت است. به نظر می‌رسد داستان در تورات مفصل‌تر از قرآن آمده است. نظریه‌ی دکتر خیامپور در این مورد جالب توجه است که «نباید تصور کرد که چون داستان در تورات به طور مبسوط‌تری آمده است هر قسمتی از آن که در قرآن هست در تورات هم باید باشد زیرا بعضی جزئیات [را] در قرآن می‌بینیم که در تورات نیست و حتی در پاره‌ای موارد اختلافاتی فی ما بین این دو کتاب دیده می‌شود» (خیامپور: ۱۳۳۹، ۶). البته اکنون ناچاریم داستان جالب را دوباره شرح - دهیم هرچند بیان مجدد خالی از گیرایی و شیرینی نیست اما مقصود بیان تفاوت- های دیدگاه این دو کتاب دینی و سپس روایت ناظم هروی از این داستان است.

خلاصه‌ی روایت داستان از تورات:

یعقوب نبی با فرزندان خود در کنعان زندگی می‌کرد و چون یوسف را بیشتر دوست داشت برادران نسبت به این امر حسادت می‌ورزیدند. روزی یوسف به برادرانش گفت در خواب دیدم که: «ما در کشتزار گیاهان را دسته‌بندی می‌کنیم. ناگاه دیدم دسته گیاه من بلندتر شد و دسته گیاهان شما در اطراف آن درآمده و بر او سجده کرده‌اند».

پس از مدتی یوسف خواب دیگری را برای برادران تعریف کرد که: «در خواب دیدم، ماه و خورشید و یازده ستاره بر من سجده می‌کنند». این خواب‌ها اشاره به این داشتند که او در آینده مقام و مرتبه‌ای پیدا خواهد کرد و همین امر باعث زیادتر شدن حسادت برادران شد. آن‌ها روزی گله را به چراگاه برده بودند. یعقوب یوسف را به دنبال آن‌ها فرستاد تا خبری بیاورد. وقتی از دور یوسف را دیدند برادران نقشه‌ای کشیدند که او را می‌کشیم و در چاه می‌اندازیم و به پدر می‌گوییم که او را حیوان درنده‌ای کشته است. ولی روبین این نظر را نپسندید و گفت: او را در چاه می‌اندازیم ولی او را نمی‌کشیم. همه این سخن را قبول کردند و او را در چاه انداختند.

کاروانی از آن‌جا می‌گذشت، یهودا به برادران گفت قتل برادر خوب نیست بیایید او را به این کاروان بفروشیم همگی پذیرفتند یوسف را از چاه بیرون آوردند و به بیست پاره پول نقره به آن کاروان فروختند. کاروانیان او را با خود به مصر بردند. برادران هنگام بازگشت بزی را کشتند پیراهن یوسف را به خونسش بیالودند و به پدر نشان دادند. یعقوب وقتی پیراهن را دید گفت قطعاً جانوری درنده او را خورده است. کاروانیان یوسف را در مصر به پوتیفار فروختند و پوتیفار به خاطر درستکاری همه‌ی دارایی خود را به او تسلیم کرد. ولی با بزرگ شدن یوسف، زن پوتیفار عاشق او شد و او را به سوی خود دعوت کرد ولی یوسف هرگز دعوت وی را نپذیرفت.

زن پوتیفار روزی پیراهن یوسف را می‌گیرد از او می‌خواهد با او بخوابد ولی یوسف خود را می‌رہاند و پیراهن یوسف در دست زن می‌ماند و او فرار می‌کند. چون بوطیفار به خانه می‌آید زن وانمود می‌کند، یوسف قصد خوابیدن با او داشته لذا مرد در خشم می‌شود و یوسف را به زندان می‌افکند.

فرعون روزی به رئیس ساقیان و خبازان خود غضب می‌کند و آن‌ها را به حبس می‌اندازد و یوسف در زندان خدمت کار آن‌هاست. شبی هر دو خواب می‌بینند و برای یوسف تعریف می‌کنند یوسف به رئیس ساقیان می‌گوید تو پس از سه روز به مقام سابق خود باز می‌گرددی می‌خواهم پاکی مرا به فرعون گزارش دهی و به دیگری گفت بعد از سه روز به دار آویخته خواهی شد و پرنندگان گوشت تو را خواهند خورد. رویا به حقیقت پیوست ولی رئیس ساقیان خواهش یوسف را از یاد برد. سال بعد فرعون خوابی دید که دیگران از تعبیر درماندند رئیس ساقیان یاد یوسف افتاد و یوسف شرح چنان داد که در مصر هفت سال فراوانی خواهد بود و بعد از آن هفت سال خشک سالی حکم فرماست. مردی بصیر لازم است که در فراوانی برای سال-های قحطی غله ذخیره کند.

فرعون سخن یوسف را پسندید و حکومت مصر را به او داد و دختر یکی از کاهنان را زن او کرد. بعد از هفت سال فراوانی قحطی رخ نمود و مردم از همه‌جا رو به مصر نهادند یعقوب هم ده تن از فرزندان را برای خرید گندم به مصر فرستاد و بنیامین - برادر یوسف- را نزد خود نگاه داشت. پس از ورود برادران را به جاسوسی متهم کرد. آن‌ها گفتند: «ما دوازده برادریم یکی گم شده و یکی هم نزد پدر است و برای خرید غله اینجا آمده‌ایم». یوسف نپذیرفت و گفت: «باید برادر دیگر را بیاورید تا صدق سخنانتان مشخص شود». یوسف آن‌ها را سه روز زندانی کرد سرانجام شمعون را نزد یوسف گذاشتند و خود با غله‌ها به کنعان آمدند و به پدر گزارش دادند. یعقوب به رفتن بنیامین راضی نمی‌شد ولی با اتمام غله‌ها پذیرفت و هدایایی هم برای عزیز مصر داد. یوسف با دیدن بنیامین او را به خلوت برد، گریست بعد

با برادران غذا خورد و گفت: «جوال‌های آن‌ها پر از غله کنند و جام او را در جوال برادر کوچک قرار دهند». پس از خروج یوسف ناظر را روانه ساخت به این معنی که آن‌ها جام را دزدیده‌اند. برادران انکار کردند همه را به شهر بازگردانیدند و بنیامین را به بندگی خود نگه داشت. یهودا جلو آمد و تا وساطت کند که او را به جای بنیامین نگه دارند، زیرا زندگی پدر بعد یوسف به وجود اوست. یوسف عنان اختیار را از دست داد و گفت من برادر شما یوسفم به کنعان بروید اهل و خانواده را نزد من بیاورید آن‌ها بازگشتند به پدر گفتند: «یوسف هنوز زنده است». یعقوب ابتدا نپذیرفت ولی با دیدن ارابه‌هایی که یوسف فرستاده بود، یقین حاصل کرد، به مصر کوچ کرد هفده سال در آنجا زندگی کرد و در ۱۴۷ سالگی درگذشت. بعد از مرگ بنابر وصیتش او را به کنعان بردند و به خاک سپردند. (قاموس کتاب مقدس؛ ۱۳۴۹، ۹۶۸).

روایت داستان از قرآن و شرح مفسران

قرآن یک سوره مشتمل بر ۱۱۱ آیه به زندگی این پیامبر اختصاص داده که البته همه‌ی زندگی این پیامبر را دربر نمی‌گیرد. در این سوره داستان یوسف «احسن القصص» نامیده شده است. چه «همه‌ی قصه‌ها ارزش یکسان ندارند و ما باید به سراغ بهترین قصه‌ها برویم». (صبوری: ۱۳۸۵، ۱۹)

«ما با این قرآن که به تو وحی کردیم، بهترین داستان را برای حکایت می‌کنیم و همانا تو (ای محمد) پیش از آن از بی‌خبران بودی. یاد کن زمانی را که یوسف به پدرش گفت: «ای پدر، من (در خواب) یازده ستاره و خورشید و ماه را دیدم، دیدم سجده‌ام می‌کنند» گفت: «ای پسرکم، خواب خود را برای برادرانت بازگو مکن که درباره‌ات بد اندیشی می‌کنند، زیرا شیطان دشمن آشکار انسان است و بدین سان پروردگارت تو را برمی‌گزیند و از تعبیر خواب‌ها به تو می‌آموزد و نعمتش را بر تو و بر خاندان یعقوب تمام می‌کند، چنان که آن را پیش از این بر پدرانت ابراهیم و اسحاق تمام کرده بود، همانا پروردگارت تو دانا و حکیم است.»

به راستی در (سرگذشت) یوسف و برادرش برای پرسندگان عبرت‌هاست، آنگاه که گفتند: «یوسف و برادرش نزد پدرمان از ما که گروهی نیرومندیم، محبوب‌ترند. به راستی که پدر ما در گمراهی آشکاری است.» (یکی گفت: «یوسف را بکشید یا به سرزمینی دیگرش بیفکنید تا توجه پدرتان تنها به شما باشد و از آن پس مردمی نیک و شایسته شوید یکی از آن‌ها گفت: «یوسف را مکشید و اگر کاری می‌خواهید بکنید، او را در نهانخانه‌ی چاه بیفکنید تا برخی از کاروانیان او را بردارند.»

گفتند: «ای پدر، تو را چه شده که ما را بر یوسف امین نمی‌شماری و حال آنکه به یقین ما خیرخواهش هستیم. فردا او را با ما بفرست تا در چمنزار بگردد و بازی کند و ما از او به خوبی نگهبانی می‌کنیم.»

گفت: «اینکه او را ببرید مرا اندوهگین می‌کند و می‌ترسم که شما از او غافل باشید و گرگ او را بخورد، گفتند: «با این گروه نیرومند که ما هستیم، اگر گرگ او را بخورد در آن صورت واقعاً زیانکار خواهیم بود.» پس چون او را بردند و هماهنگ شدند که او را در نهانخانه‌ی چاه بیندازند، (به این کار دست یازیدند) و ما به وی وحی کردیم که قطعاً تو آنان را بدین کارشان آگاه خواهی کرد، در حالی که آن‌ها نمی‌دانند.»

و شب هنگام گریه کنان نزد پدرشان آمدند... که گرگ او را خورد هر چه راست بگوییم، سخن ما را باور نداری ... (قرآن کریم؛ سوره یوسف: ۱ تا ۱۷).

آن گونه که مشاهده می‌شود شیوه‌ی بیان قرآن از این داستان ادبی و و موجز است. سیر کلی داستان با آنچه در تورات آمده تفاوت‌های ریشه‌ای ندارد. نیکوبخت معتقد است که «از این ۱۱۱ آیه‌ی قرآن در این مورد، چهار آیه به صورت مقدمه، هفت آیه به صورت خاتمه و صد آیه دیگر به طور ایجاز به اصل داستان از کودکی یوسف تا رسیدن به عزیزی مصر و ملاقات با پدر و برادران اختصاص یافته است.» (نیکوبخت: ۱۳۷۷، ۹)

بخش دیگری از منابع در مورد جزئیات این داستان کتب تفسیر هستند. این تفاسیر در بین اقوام ایرانی و یهود موجودند چنان که میدارش - لفظ عبری به معنای پژوهش، در میان یهودیان به تفاسیر کتاب مقدس اطلاق می‌شود - یا تلمود،

- به معنی تعلیم که مجموعه‌ی مدون شریعت شفاهی یهود است - به تفسیر داستان پرداخته‌اند. (همان: ص ۹)

مسلمین هم از این داستان جزئیات و توصیف‌هایی در کتاب‌های تفسیر قرآن آورده‌اند و یا نام‌هایی و گزارش‌هایی از این داستان ارائه داده‌اند. مثلاً تعبیر «أحسن القصص» بودن که توصیف قرآنی است بنابر نظر ابوبکر عتیق نیشابوری از این جهت است که «(این داستان) ذکر پیامبران و به سامانان است و ذکر فرشتگان و پریان و آدمیان و چهارپایان و مرغان و سیر پادشاهان و آداب بندگان و احوال زندانیان ... و مکر و حیلت زنان و شیفتگی عاشقان و عفت جوانمردان ... عزّ و ذل، اندوه و شادی، امیری و اسیری، این همه نکته‌ها در این قصه به جای می‌آید». (مهدوی: ۱۳۵۶، ۱۳۴)

عین القضاة همدانی دلیل أحسن القصص بودن را چنین ذکر کرده است: «ای دوست دانی که چرا قصه‌ی یوسف «أحسن القصص» بود؟ زیرا که اول سوره اشارت است به بدایت راه خدای تعالی و آخر سوره اشارت است به نهایت راه خدای تعالی (عین القضاة همدانی: ۱۳۴۸، ۳۶۶)

و **کشف الأسرار** که این داستان را «خوش‌ترین قصه‌ها» می‌نامد که «بزرگوارتر از این، قصه‌ای نیست». (ابوالفضل میبیدی: ۱۳۷۱، ۱۵۲)

بی‌گمان آن چه مفسران قرآن کریم از جزئیات این داستان آورده‌اند، بیش‌تر برگرفته از تورات و تفاسیر آن است. ولی باید دانست که هر چند جوهره‌ی داستان در دو کتاب مقدس یکسان است، اما در ذکر یا شرح جزئیات آن در تورات و قرآن تفاوت‌هایی است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

تفاوت‌ها و تشابه‌های داستان

۱. در قرآن و تورات آمده که ماه و ستارگان به یوسف سجده می‌کنند. در روایت تورات یوسف علاوه بر آن خواب می‌بیند که بافه‌های برادرانش به بافه‌ی او سجده می‌نمایند.

۲. در قرآن یعقوب به یوسف توصیه می‌کند که خواب خود را به برادران خویش نگوید (قرآن: سوره یوسف؛ آیه ۴) در تورات چنین توصیه‌ای نیست.
۳. در تورات آمده وقتی یعقوب پیراهن خونی یوسف را دید گفت: «او را جانوری دریده» در قرآن آمده که یعقوب دریده شدن فرزند را انکار می‌کند.
۴. در تورات خبری از گواهی دادن یکی از نزدیکان زلیخا بر پاکی یوسف نیست.
۵. تورات خواب فرعون را در حضور وی آورده و قرآن آن را در زندان گفته است.
۶. در تورات یوسف برادرانش را در دیدار اول بی بهانه جاسوس می‌خواند و یکی را گروگان نگه می‌دارد اما در روایت قرآن به آنها احترام می‌گذارد و می‌گوید اگر دفعه‌ی بعد برادرشان را نیاورید از غلّه خبری نیست.
۷. هنگامی که یوسف سرمایه‌ها را به برادران می‌دهد در گزارش تورات موجب ترس آنها می‌شود در شرح قرآن باعث دلگرمی آنهاست.
۸. وقتی جام از بار بنیامین بیرون می‌آید برادران گفتند: «برادر او هم در گذشته دزدی می‌کرد» (قرآن: سوره یوسف، آیه ۷۷) که این روایت در تورات نیست.
۹. یوسف پیراهنش را به برادران می‌دهد که بر روی پدرم بیندازید و چون چنین کردند چشمان یعقوب باز شد و بینا گردید (قرآن کریم؛ سوره یوسف: آیه ۹۶-۹۳) این مورد هم در تورات نیست.
۱۰. در قرآن آمده خواب یوسف تحقق می‌یابد، زیرا وقتی برادران به مصر می‌رسند آنها او را بر تخت می‌نشانند و آن‌گاه با تمام فرزندان خود به او سجده می‌کنند (قرآن: سوره یوسف، آیه ۱۰۰) که این مورد هم در تورات نیست.
۱۱. در کتاب **درد عشق زلیخا** آمده «قرآن وسوسه کردن زلیخا را به نحوی قدرتمند توصیف می‌کند که در نکات اصلی با روایت تورات، تفاوت دارد. روایت تورات به طور ساده و مختصر گزارشی وسوسه‌ای است که پس از شکست به انتقام جویی حقیرانه‌ای تبدیل می‌شود. (ستاری: ۱۳۷۳؛ ۴۷)
- این موارد تنها بخشی از تفاوت‌ها و یا تشابه‌های روایت داستان از این دو کتاب مقدس است.

به نوشته‌ی خیامپور «از قرن اول تا بعد از اسلام مفسرین و مؤلفین قصص الأنبياء به طرف اعجامهای داستان می‌پردازند و با ذکر علل و معلول‌هایی وقایع را به یکدیگر پیوند می‌دهند و در نتیجه قصه جریان منطقی پیدا می‌کند (خیامپور: ۱۳۳۹، ۱۰) در قرآن جمله‌هایی که وقایع را به هم پیوند می‌دهد، حذف شده و در نتیجه وقایع شکل پراکنده‌ای پیدا کرده‌اند.

ستاری پیرامون تفاوت سبک قرآن و تورات معتقد است «عظمت متن تورات، ناشی از سبک بی‌پیرایه‌ی آن است که چون تیری مستقیماً به هدف می‌نشیند. یوسف به وسوسه تن در نمی‌دهد و در این پیکار پیروز می‌شود. بیشتر می‌پسندد که به ناحق بر وی تهمت نهند تا با زن بوطفی‌فار زنا کند. وسوسه‌انگیزی فقط تلاشی است از جانب زن که ناکام می‌ماند، زیرا یوسف بی‌درنگ و آمرانه و قاطعانه دست رد بر سینه‌ی زن می‌نهد»

تفسیرکنندگان و سیره نویسان مسلمان، گاه در ضمن تفسیر قرآن و گاه به صورت مستقل به تفصیل درباره‌ی ماجراهای زندگی یوسف(ع) سخن گفته‌اند. مدرس گیلانی در مقدمه‌ی یوسف و زلیخای جامی به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌کند (مدرس گیلانی: ۱۳۶۶، سی و یک)

شاعران هم با نگاه به جذابیت داستان و علاقه‌ی عامه، آن را منظوم کرده‌اند. کهن‌ترین یوسف و زلیخا منسوب به فردوسی است هر چند برخی از محققان بر نادرستی این انتساب برهان آورده‌اند. این مثنوی مانند شاهنامه در بحر متقارب است. خیامپور ابیاتش را ۶۲۰۰ بیت گفته و سپس نظر ریو را آورده که «در بعضی نسخ تعداد ابیاتش ۶۵۰۰ تا ۹۰۰۰ بیت آمده است» (خیامپور: ۱۳۳۹؛ ۲۴)

عبدالرحمن جامی شاعر نامدار سده نهم این داستان را در اورنگ پنجم از **هفت اورنگ** خود می‌آورد. تفاوت مثنوی یوسف و زلیخای جامی و یوسف و زلیخای منسوب به فردوسی در وزن و شمار ابیات است. مثنوی جامی کمی بیش از ۴۰۰۰ بیت دارد و در بحر هزج - مفاعیلن - است و مثنوی یوسف و زلیخای

منسوب به فردوسی در بحر متقارب - فعولن - حداقل ۶۵۰۰ بیت دارد. وزنی که جامی به کار می‌برد در مثنوی‌های هم‌نام یافت نمی‌شود و بیش‌تر یوسف و زلیخانویسان پس از جامی در وزن مثنوی‌های خود از وی پیروی کرده‌اند. در مورد محتوا هم تردیدی نیست که عبدالرحمن جامی شاعری عارف مسلک است و از این نگاه، گاه‌گاه در این مثنوی به موضوعات عرفانی اشاره می‌کند. خیامپور اثر منسوب به فردوسی را با سبک تورات مناسب می‌داند و اثر جامی را با سبک قرآن. (همان؛ ۳۵).

یوسف و زلیخای ناظم هروی

یکی دیگر از ناظران داستان یوسف و زلیخا «ملا فرخ حسین ناظم هروی پسر شاه رضای سبزواری از شاعران سده‌ی یازدهم هجری است که در هرات آغاز سخنوری کرده و در خدمت فصیحی هروی آیین شاعری آموخته بود. خوشگو دلیل استادی فصیحی را در آن دانسته که شاگردانی چون ناظم هروی و درویش واله و میرزا جلال اسیر زیر دست او تربیت شده‌اند. سال تولد ناظم را دکتر صفا (۱۰۱۶هـ) و در هرات می‌داند. (صفا: ۱۳۷۱؛ ۱۲۶۶)

بعضی او را «هراتی حقیقی» می‌نامند (خلیلی: ۱۳۱۰؛ ۴۶۳). در مقدمه دیوان ناظم هروی سال تولد او ۱۰۱۱ یا ۱۰۱۲ ذکر می‌شود. همچنین محمد قهرمان - مصحح دیوان ناظم - به استناد تذکره‌ی خیرالبیان از محمود بهاری سیستانی - که هنوز به چاپ نرسیده و نسخه‌ی خطی آن در اختیار وی بوده - مولد ناظم را سبزواری می‌داند که در «دارالسلطنه‌ی هرات نشو و نما یافته و اقسام شعر را مثل قصیده، غزل، مثنوی و رباعی نیکو می‌سراید. (ناظم) طبیعت عالی و درک صافی دارد و از علم موسیقی نیز باخبر است» (قهرمان: ۱۳۷۴؛ نوزده).

میرنجیب الله مایل هروی هم شهری ناظم خود را از «شعراى بلند پایه و فزون مایه و روشن نام عصر شاملوهای هرات معرفی می‌کند (مایل هروی، ۱۳۷۵: ۶۲). علامه دهخدا در لغت نامه ذیل حرف شین شاملوها را از سکنه‌ی شام دانسته که امیر

تیمور آن‌ها را به خراسان کوچانیده و بعدها به ایل شاملو معروف شدند و در تاریخ اهمیت زیادی پیدا کردند». (دهخدا، ۱۳۴۱: ۱۲۹).

سال وفات ناظم

سراج الدین علیخان آرزو در دادسخن، سال وفات ناظم را ۱۰۸۱ هـ ذکر می‌کند. صفا این گفته را نمی‌پذیرد ایشان با استناد به عبارات نصرآبادی که: «بسیار خلیق و مهربان است و کمال پاکی طینت و آدمیت دارد- و با عنایت به اینکه تذکره‌ی نصرآبادی در ۱۰۸۳ نوشته شده و حتماً تا این زمان و با توجه به این عبارت ناظم زنده بوده» (صفا: ۱۳۷۱، ۱۲۶۹) لذا سخن علیخان آرزو را مردود می‌داند وی سال خاصی را ذکر نمی‌کند ولی با توجه به این عبارات سال یا سال‌هایی پس از ۱۰۸۳ را سال وفات ناظم می‌دانند.

مثنوی یوسف و زلیخای ناظم حدود ۵۲۰۰ بیت دارد و در بحر هزج - مفاعیلین - سروده شده است. ناظم - برخلاف عبدالرحمن جامی - تنها به گزارش داستان نمی‌پردازد. تفاوت دیگر دو شاعر در مذهب آنهاست، چنانکه معروف است، عبدالرحمن جامی سنی ولی ناظم شیعی است؛ بنابراین طبق روش شاعران پس از حمد و ستایش خدا و پیامبر به منقبت علی علیه السلام می‌پردازد. ناظم مثنوی یوسف و زلیخای خود را «عشق نامه» می‌نامد:

پی آرایش این عشق نامه توجه را کمر بندد چو خامه

(ناظم: یوسف و زلیخا؛ ۱۴)

ناظم اعتقادات شیعی خود را در آغاز مثنوی وارد می‌کند پیامبر صلی الله علیه و آله را خاتم و علی علیه السلام را نقش خاتم می‌داند خدا را از کسی راضی می‌داند که علی را والی دین بداند.

علی صبح نبوت را بود دم پیامبر خاتم است او نقش خاتم
کسی راضی ز خود سازد خدا را که داند والی دین مرتضی را

(همان: ادبیات ۳۳۱ و ۳۳۲)

تصویری زیبا از هرات پیش چشم می‌نهد و آن را از بهشت برتر می‌خواند.

مگو خلد برین از خلد بهتر دو عالم را نسیمش روح پرور
هوايش رغبتی در سینه‌ها کاشت که نتوان چون هوا در خود نگهداشت

(ابیات ۶۰۴ و ۶۰۵)

ناظم از تک تک ائمه‌ی اطهار نام می‌برد و صفات آن‌ها را کوتاه در یک بیت ذکر می‌کند.

ناظم داستان را با میلاد حضرت یوسف آغاز می‌کند که در دوسالگی مادرش را از دست می‌دهد و تربیت او را عمه‌اش عهده‌دار می‌شود و با بزرگ شدن یوسف پدر درخواست بازگشت فرزند را دارد ولی عمّه که سخت دلبسته‌ی او شده تدبیری برای نگه داشتن او می‌اندیشد و کمربندی از اسحاق که برای او به یادگار مانده، هنگام خواب بودن یوسف به کمرش می‌بندد و اطهار می‌کند چون یوسف کمربند را برداشته باید دو سال به خاطر این کار برای عمه کار کند.

یوسف مورد توجه پدر است و خواب دیدن او که خورشید و ماه و یازده ستاره یه او سجده می‌کنند حسادت برادران را برمی‌انگیزد و برادران او را حيله‌گر می‌پندارند. تعبیر ناظم بسیار زیباست:

که این کودک محیل افتاده بسیار به نقش هر دو رو آینه کردار
رخ تعظیم خود را می‌دهد رنگ جلای قدر ما را می‌کند رنگ

(همان: ابیات ۹۷۸ و ۹۷۹)

و حتی پدر را به حمایت او متهم می‌کنند:

گر او فرزند، فرزندی ما هم چو گل ما غنچه‌ایم و صبح یک دم

(همان: بیت ۹۹۱)

و سرانجام برادران کینه‌توز جلسه‌ای ترتیب می‌دهند و قصد نابودی یوسف را دارند ولی بین آن‌ها در مورد نحوه‌ی نابود کردن یوسف اتفاق نظر نیست. ابیات ناظم همه دلالت بر این دارند وی در سرودن این مثنوی متأثر از قرآن کریم است چون

اینجا هم خبری از ذکر نام برادران نیست و آن‌ها را به طور مبهم با عنوان «یکی» یاد می‌کند:

یکی می‌گفت خوش ریختن به که لاغر کرده ما رشک فربه

(همان: بیت ۱۰۱۰)

یکی دیگر چنین زد تیغ گفتار که از ما نیست خونریزی سزاوار

(همان: بیت ۱۰۱۶)

و سرانجام بر انداختن در چاه ظلمانی موافقت می‌کنند:

چو نام چاه ظلمانی شنیدند کبوتروش، ز شادی پر کشیدند

(همان: بیت، ۱۰۲۱)

ناظم در این هنگام به قصه‌ی تولد زلیخا می‌پردازد. چنان که می‌دانیم نام زلیخا در قرآن و تورات نیست و از او در تورات با تعبیر «همسر عزیز مصر» یاد شده است. ولی در «کتب تاریخی و تفاسیر با عناوین، زلیخا، راعیل، فکابنت هوس یا بکا ذکر شده است». (نیکویخت، ۱۳۷۷: ۱۴) همچنین در مورد او گفته‌اند: «زلیخا زن فوطیفار که عزیز مصر بود و در همه‌ی مصر به جمال وی نبود و هنوز بکر بود، از فربه‌ی و لطافت بدان جایگاه بود که به دشواری برخاستی و به دشواری رفتی». (ناتل خانلری، پرویز: ۱۳۴۵؛ ۳۹)

ناظم هروی در توصیف زیبایی زلیخا زیاده‌روی می‌کند او را «لطیف اندام پایی تازه و تر» (همان: بیت، ۱۱۲۵) می‌نامد و لبش را از شدت شفافی آن گونه توصیف می‌کند که حتی وقتی نمی‌خندد دندان‌ش پیداست:

لب از بس نازک و شفاف بودش نمی‌خندید و دندان می‌نمودش

(همان: بیت، ۱۰۸۴)

«خمیر طینتش نرم و رسیده است» (بیت، ۱۱۱۲) و دهانش «چون چشم بلبلی بر چهره‌ی گل» (بیت، ۱۰۸۳).

زلیخا به تعبیر ناظم هروی سه بار یوسف را در خواب می‌بیند و دست به دامان دایه می‌شود دایه پدرش را آگاه می‌کند و پدر، ملک تیموس، پادشاه

مغرب، که مدت‌هاست رنج بی‌فرزندی را کشیده، - از ترس بی‌آبرویی دختر را در زنجیر می‌کشد، زلیخا در خواب سوم با التماس از آن جوان نامش را پرسیده و فقط می‌داند که او عزیز مصر است:

عزیز مصرم و نامم عزیز است همینت خضر ره بس گر تمیز است

(همان، بیت: ۱۴۹۷)

زلیخا با شنیدن نام عزیز، آرامش می‌یابد پدر او را از زنجیر و بند آزاد می‌کند ولی ذکر لبش دائماً مصر و عزیز است. زلیخا که اکنون به سن ازدواج رسیده خواستگاران زیادی از بزرگان و پادشاهان دارد و عزیز مصر یکی از آنهاست، پدر که از راز عشق دختر مطلع است به استقبال پیک عزیز مصر می‌رود و سرانجام ملک طیموس زلیخا را به مصر می‌فرستد و زلیخا با شور و شوق به اندیشه‌ی دیدار محبوبی که او را در خواب دیده به سوی مصر رهسپار می‌شود، عزیز مصر به استقبال زلیخا می‌شتابد او در اندام و هیكل نقصی و کمبودی ندارد.

قوی هیكل دلیر اندام و جرّار بزرگی از وجودش استخوان دار

(همان، بیت: ۱۸۸۳)

سخنور و جنگجوست (بیت: ۱۸۸۹) و در دانش و فرهنگ ممتاز است (بیت: ۱۸۸۸) زلیخا نشان معشوق و محبوب خود را در عزیز مصر نمی‌بیند و عزیز که بزم عیش برپا داشته طالب وصال است اما هربار که خدنگ استواری را در کمان پرتاب می‌نهد از فتح قلّه‌ی آرزو و میل ناتوان است:

زدی خوفی به شخص جرّاتش جوش که هر عضوش به راهی رفت از هوش

(همان، بیت: ۲۰۲۶)

عزیز نمی‌تواند ناتوانی خود را با کسی در میان نهد:

به خود چون آمدی از خجلت ناس به خاطر داشتی این راز را پاس

(همان، بیت: ۲۰۲۸)

طبیبان از مداوا عاجزند و عزیز «دل از وصل زلیخا کند ناچار» (بیت: ۲۰۳۷) ناظم
در این جا داستان را رها می‌کند و به گزارش حکایت یوسف می‌پردازد که برادرانش:
همه در علم سالوسی مسلم همه در چاپلوسی اعلم از هم
(همان، بیت: ۲۰۹۳)

با جلب توجه یوسف که یک روز در تماشای باغ و صحرا همراه‌شان شود رو به
پدر می‌آورند و مصرانه بردن برادر را خواهان می‌شوند. و یعقوب:
پدر چون موج الحاح پسر دید جهان سوز آتشی بود آب گردید
(همان، بیت: ۲۱۴۴)

یوسف با برادران به صحرا می‌رود ولی رفتار برادران در طی مسیر کم‌کم متغیر و
به خشونت و بدرفتاری کشیده می‌شود و سرانجام به تدبیر یهودا او را در چاه می-
اندازند.

فرو هشتند در چاهش که شاید مه مقصودشان از چه برآید
(همان، بیت: ۲۲۸۱)

آن‌ها پس از این حادثه ماتمی‌وار (= تظاهر به اندوهگینی) نزد پدر می‌آیند که
گرگ برادرشان را دریده و برای صدق گفتار پیراهنی خونین نزد پدر می‌آورند. پدر
پیر و گریان سخن برادران را نمی‌پذیرد چون:

اگر آهو وشم را گرگ قتال درید از هم درست از چیست سربال [؟]
(بیت: ۲۳۵۶)

از سوی دیگر کاروانی می‌رسد و کاروانیان برای پیدا کردن آب به سمت چاه می-
روند و یوسف نشسته در دلو بیرون می‌آید. برادران که مخفی شده‌اند جلو می‌آیند و
یوسف را وادار به سکوت می‌کنند. او را غلام دروغگو می‌نامند و به بهای ناچیزی او را
به مالک - بزرگ کاروان - می‌فروشند:

گرامی گوهر خود داد آسان به ظلمی چند گوهر ناشناسان
(بیت: ۲۴۵۶)

وقتی کاروان مالک به مصر می‌رسد خیر غلام زیبایی که همراه دارد در همه جا می‌پیچد. عزیز مصر به استقبال از مالک می‌رود، مالک در بازاری که رسم آن زمان بوده کالاها و از جمله یوسف را به فروش می‌گذارد. خبر به زلیخا می‌رسد. در هنگامی که بهای خرید یوسف دم به دم در افزایش است سرانجام دلالی برای خرید او فریاد برمی‌آورد: «که هم سنگش بها باشد جواهر» (همان، بیت: ۲۶۶۲) و خریداران متفرق می‌شوند در خانه‌ی عزیز مصر سخن از «غلام مالک» است که بهایش زیاد است ولی زلیخا که نشان معشوق خواب دیده را در «غلام مالک» دیده گنجینه‌ی جواهر خود را به عزیز می‌دهد که از این جواهرات ارزشمند «بده چندان که می‌خواهند و بستان» (همان، بیت: ۲۷۱۲) و به این شیوه یوسف در تملک زلیخا قرار می‌گیرد. زلیخا به امید مواصلت یوسف شب و روز پرستار و در خدمت اوست. موضوع تقاضای چندبار در پرده کنایه مطرح می‌شود و سرانجام کار به صراحت می‌رسد اما پاسخ یوسف یک سخن است:

غلامم بندهام اما در این کار ندارم دستی از من دست بردار

(همان، بیت: ۲۹۲۴)

سرانجام به تدبیر دایه کاخی با اتاق‌های تودرتو آماده می‌کنند، اتاق‌هایی که در آن تصاویر گردآمدن مردان و زنان است و در اتاق هفتم تصویر گردآمدن یوسف و زلیخاست. زلیخا پس از آراستن خود، یوسف را به دیدار آن قصر مجبور می‌کند و با دیدار هر اتاق زلیخا در دام آرزوهای خود محکم‌تر فرو می‌رود و بر اتاق قبلی قفل محکمی می‌زند:

زلیخا با خیال خام هم دست در تدبیر چون دیوار در بست

(همان، بیت: ۳۳۶۵)

وقتی به خانه هفتم وارد می‌شوند:

زلیخا بست در بر روی پروا
ادب را کرد بیرون با مدارا
به هفت اندام تن آشوبی آراست
که از شمع الشداد آرام برخاست

(بیت: ۳۴۱۹ و ۳۴۲۰)

یوسف همچنان حرفش همان است که بود کاری نمی‌کنم که «رحمان را به قهّاری درآرم» (همان، بیت: ۳۴۴۱) در «تفسیر الکبیر» شبهه‌ای نقل شده که یوسف به زلیخا طمع کرده و خویشتن داری از دست داد «بند از او گشود و در وضع معصیت آلود قرار گرفت» فخررازی این روایت را نمی‌پذیرد بلکه می‌پذیرد که فرشته‌ی وحی به یاری او آمده باشد و علایم و آرزوی پلید را از قلبش بزداید. (فخررازی، ۱۲۸۹: ۱۱۹)

و با شنیدن نام قهّار زلیخا بتش را در پارچه‌ای می‌پیچد و همین خشم یوسف را بر می‌انگیزد که تو از بتی که ساخته دست زرگر و حکاک است، شرمگینی و من از خدای بزرگ شرم‌نده نباشم ولی زلیخا ناگاه:

ز جا جست و گرفتش تنگ در بر شد آغوش عرض لبریز جوهر

(همان، بیت: ۳۴۶۴)

بهترین تصویر از کلام ناظم با استفاده از مقوله‌های فلسفی عرض و جوهر جاری می‌شود. کلام ناظم محجوب و شرمگین است. حتی در توصیف حالات آن چنانی عنان تمالک قلم را در اختیار دارد و سخن را به بی‌راهه‌ی سستی نمی‌کشانند. وقتی یوسف از زلیخا فرار می‌کند ناظم تعبیر «گریزان شرم و بی‌شرمی ز دنبال» (بیت: ۳۴۷۵) را به کار می‌برد و زلیخا لباس یوسف را از پشت می‌کشد قفل‌ها گشوده می‌شود. وقتی زلیخا به نیت پلید خود دست نمی‌یابد و تحقیر می‌شود و از عشق و آمال ناکام می‌ماند نزد عزیز می‌شتابد:

که بر سیمین حصارم آن خطاکیش نهانی دست عصیان برد در پیش

(همان، بیت: ۳۵۲۱)

در این در سرعتم با سیرش آمیخت گرفتم دامنش شد چاک و بگریخت

(همان، بیت: ۳۵۲۵)

بیان ناظم تخیلی و مستند است. زلیخا با توصیف دروغ سرعت خود را با یوسف یکی می‌کند. لباس او را در این یکسانی کشاکش گرفته و در گریز لباس چاک خورده و او فرار می‌کند.

زلیخا با حيله عزيز مصر را تحريك به انتقام می‌کند در غير اين صورت او خودش را خواهد کشت:

نیم من مرده زهر قاتلم هست توانم خورد و از ننگ چنین رست

(همان، بیت: ۳۵۷۲)

بعد از بدنامی زلیخا زنان را به ضیافت می‌طلبند و به دست هریک کارد و ترنجی می‌دهد و به یوسف فرمان، که بر آنها بگذرد چرا یوسف که از پلیدی نیت و عمل زلیخا آگاه قدم به محفل زنان مصر می‌نهد؟

قضای حاجتش چون مصلحت دید سر از حکم رضا یوسف نپیچید

(همان، بیت: ۳۶۷۵)

ولی دلیل اصلی این است که یوسف غلام زلیخاست و در همه‌ی امور - به جز همان که از انجامش خودداری کرد - مطیع اوست.

سرانجام زنان با دیدن جمال یوسف دست و انگشت به جای ترنج بریدند ولی دیگر اکنون زنان دست‌بردار نیستند. آنها یوسف را به مواصت زلیخا تحریک می‌کنند و حق را به زلیخا می‌دهند.

اگر ناکرده کاری نیست دشوار فرو بردن به آب صاف منقار

(همان، بیت: ۳۷۷۰)

گوهر نرم است مثقب را مترسان گره سست است انگشتی بجنبان

(همان، بیت: ۳۷۷۱)

ولی یوسف از افسون خواندن آنها تأثیر نمی‌پذیرد و همچنان بر عقیده‌ی خود ثابت است که «ندانم راه بدکاری، بدانید» (بیت: ۳۷۸۰) و به خاطر این نافرمانی از زلیخا و اطاعت از خدا و به تحریک زنان زندانی می‌شود ولی در زندان هم از زلیخا در امان نیست زلیخا به سرعت پشیمان می‌شود و زنان فاسد را به نفرین خود لایق می‌داند و برای جبران، گاه و بی‌گاه از راه و بی‌راه غذا و لباس برای یوسف می‌فرستد و حتی با تغییر لباس به دیدار یوسف می‌رود. دیدن یوسف زندانی، رنج و پشیمانی برای زلیخا به ارمغان می‌آورد.

خواب دیدن آبدار و سفره‌کش ملک، در زندان و تعبیر یوسف به آزادی یکی و بر دار شدن دیگری از موضوعات مورد توجه ناظم هروی است، با آزادی آبدار یوسف از او می‌خواهد شفاعت آزادیش را نزد ملک مصر بکند:

ولی خواهیم که چون در خلوت شاه شوی محرم، شود کار تو دلخواه

(همان، بیت: ۴۰۵۱)

نمایی قصه‌ی مظلومیم عرض که باشد دوستی بر دوستان فرض

(همان، بیت: ۴۰۵۲)

ولی هرکس به غیر خدا توسّل پیدا کند از بلا و مصیبت رهایی نمی‌یابد:

نمودی چون به غیر ما توسّل تحمّل کن در این زندان تحمّل

(همان، بیت: ۴۰۵۸)

سرانجام ملک ریّان (رویان) خوابی می‌بیند که در طی آن هفت گاو لاغر هفت گاو چاق را می‌خورند و هفت خوشه‌ی گندم لاغر هفت خوشه درشت را نابود می‌کنند. همگان از تعبیرش عاجزند و آبدار یاد یوسف و صدق تعبیر خوابش می‌افتد. یوسف را از زندان به دربار می‌آورند و یوسف به شرح خواب می‌پردازد که: «هفت سال فراوانی نعمت است و هفت سال پس از آن خشکی و قحطی، لازم است در هفت سال اول تمهید هفت سال دوم کرده شود.»

ولی باید در این کارت وزیری سلیمان فطرتی آصف ضمیری

(همان، بیت: ۴۳۳۵)

که با تیغت زند کلکش زبانه بسوزد بال بدخوی زمانه

(همان، بیت: ۴۳۳۷)

و کاردانی بهتر از یوسف نیست و به عذر اینکه در عهد او بی‌جرم زندانی شده اکنون او را جانشین خود در این کار قرار می‌دهد یوسف از پادشاه تشکر نمی‌کند:

دعای شه به ظاهر کرد پنهان سپاس آن را که شه را داد فرمان

(همان، بیت: ۴۳۵۴)

از برکات حضور یوسف و وزارت کافی و شامل او ملک ایمان می‌آورد و پرستش
بتان را کنار می‌گذارد و خواری بر زلیخا مسلط می‌شود. غلامان و کنیزان او می‌رمند
و پراکنده می‌شوند.

ناظم در این حالت زلیخا را به شهری از رونق افتاده تشبیه می‌کند که در و دیوار
خانه‌هایش ویرانه شده و آفات به او روی نهاده‌اند:

زلیخا شهری از رونق فتاده بغل بر یک جهان آفت گشاده

(همان، بیت: ۴۴۶۳)

لطافت اعضایش رفته و دزد، ثروت و مالش را برده، ولی همچنان در عشق یوسف
است و از گناه خود در حسرت. وقتی زلیخا فهمید یوسف عزیز مصر شده خانه‌ی
ویران را رها کرده و بر سر راه عبور او خانه‌ای از نی ساخت. زخم زبان مردم زلیخا را
بیش از زخم عشق، رنج می‌دهد او همچنان از بت خویش می‌خواهد او را به یوسف و
یوسف را به او برساند ولی این روزها از توجه ندیدن بت رنجور است. خدایی که باعث
شده از بی‌کسی دلش زخمی و زخمش عمیق‌تر شود. او که اکنون به تعبیر ناظم مست
وحدت است بت را چون مینای کثرت بر زمین می‌زند. این قطعه قطعه شدن اندام بت
مبین کثرت نیست بلکه تخم وحدت افشانی است.

یوسف که به تأیید حق از حال زلیخا، از پشیمانی او از گناهان و از ایمانش (بیت:
۴۴۴۰) مطلع شده در جستجوی اوست. دستور به احضار زلیخا می‌دهد. شرح چهره‌ی
زلیخا از زبان ناظم خواندنی است:

هیولایی درآمد در نظرها ز نقش صورت و معنی مبراً

(همان، بیت: ۴۴۶۸)

ترنج حسرت و دردش رخ زرد همه چین از فشار پنجه‌ی درد

(همان، بیت: ۴۴۶۹)

اما یوسف در برابر او از جای برمی‌خیزد اگر او برگ و باری ندارد، در عالم معنی بهاری است. زلیخا از یوسف خواهشی دارد «به چشمش بینش آغاز بخشد» (بیت: ۴۷۲۶) و دیگر آن که «دگر آمیزشت تا زنده باشم» (بیت: ۴۷۳۸) خداوند بزرگ دعای یوسف را در حق زلیخا را برمی‌آورد و او به شرف ازدواج با یوسف می‌رسد.

زلیخا مدت‌های مدید - به تعبیر ناظم هروی - در مواصت و معشوقی روزگار می‌گذراند و فرزندانی پیدا می‌کنند و از دیدار نوادگان مسرور و شادمان می‌شوند. ناظم در پایان به این قاعده دست می‌یابد که زلیخا دست به دامان ولای عشق شد و بر آرزوی خود رسید ناظم زبان به اندرز باز می‌کند وقتی که اخلاص بر عشق آشکار شود شب تیره جدایی و تباهی به روزروشن وصال و دوستی تبدیل می‌شود:

به دامان ولای عشق زن دست که یابی بر مراد جان و دل دست

(همان، بیت: ۴۸۴۹)

چو اخلاصت شود بر عشق ظاهر شبت را روز گردد روز آخر

(همان، بیت: ۴۸۵۰)

ناظم پس از وصال زلیخا و یوسف داستان را پایان می‌دهد و از آمدن برادران به مصر و تحقق خواب یوسف سخنی نمی‌گوید. در سراسر مثنوی گزارشی از بنیامین برادر یوسف دیده نمی‌شود. تمثیل‌های ناظم در لابه‌لای اشعار مرام و مسلک او را می‌نمایاند و بر سروده‌های او مهر تأیید می‌زند. اگر بتوان عیبی بر سروده‌ی او گذاشت این که در وصف زیبایی‌های زلیخا و یوسف اطاله‌ی کلام کرده است و به ویژه در توصیف پیلی که برای بردن زلیخا به مصر آماده کرده‌اند، بسیار زیاده‌روی کرده و مثنوی را به درازا کشانده است.

سفارش‌های ناظم مثلاً در مورد دورویی و نفاق و پرهیز از این دو موضوع در بیت‌های (۲۰۸۴ و ۲۰۸۵) خودداری از بیان مسائل جنسی به ویژه در باره‌ی زیبایی‌های زلیخا که در ابیات (۱۱۱۳) به بعد دیده می‌شود به مثنوی او شرم و

حیا بخشیده و اگر ناچار باید به موردی اشاره کند، یا توصیفی آورد، با استعاره و کنایه مقصود را می‌رساند. ناظم انسانی شریف و آگاه به قرآن و تفسیر است و چنین می‌نماید که تفسیری داشته، یا در تفسیر قرآن رنج برده است:

به خود صد گنج از این فرمان سپردم که در تفسیر قرآن رنج بردم

(همان، بیت: ۵۱۲۵)

چهره‌ی ناظم از اشعار یوسف و زلیخای او آشکار می‌شود. انسانی است بسیار بلند همت، با عزت نفس و بی‌اعتنا به زر و سیم دنیا و همین که زبانی زرافشان دارد برایش بس و اندوه او نه از رنج خود، که از رنج مردم است:

نمی‌گردم ز رنج خویش محزون چو چشم از درد مردم می‌خورم خون

(همان، بیت: ۵۱۰۳)

نسوزد آرزوی زر چو داغم زبان زرفشان بس چون چراغم

(همان، بیت: ۵۱۰۴)

ناظم هروی هر جا بایسته می‌بیند، در بند سیر داستان نمی‌ماند و آزادانه دیدگاه خود را بی‌هیچ گونه آزمندی و امید پاداش یا ترس و هوس بیان می‌کند. واژگانی مانند نازک انشا: نویسنده‌ی ماهر (بیت، ۱۵۶۷)، حرف پی‌تهی: سخن بی پایه (بیت، ۳۲۲۴)، آب‌رفتاران: اسبان تندرو (بیت، ۱۹۵۳)، پرخیرگی: گستاخی (بیت: ۳۶۷۵) و سبک روحانه: آسوده (بیت: ۲۸۵۳)، از تعبیرات خاص ناظم است.

پی‌آمد

داستان یوسف و زلیخا هم در تورات و هم در قرآن ذکر شده با وجود یکسانی بیان داستان تفاوت‌هایی در هر دو به‌خصوص در جزئیات وجود دارد. این داستان، با تفاسیر و حکایت داستان سرایان و شاعران شاخ و برگ‌هایی پیدا کرده و محتوایی دلکش و جذاب یافته است.

بن مایه‌ی داستان عشق و دلدادگی است. زنی هوسباز که خواسته‌ی نامشروع دارد، حسد برادران به یوسف و علاقه پدر به او، زندانی و اسارت یوسف در حبس، خواسته‌های زلیخا و بعد در زندان مجازات، حکایت افتخار و پاداش دوری از گناه است. یوسف به مصر دولت می‌رسد. این مثنوی حکایت عنایت پروردگار بر بندگان است. از بی‌گناه‌ترین آن‌ها و گناهکارترین‌شان به ویژه زمانی که به گناه اقرار می‌کنند و از آن روی گردان می‌شوند. در هر حال اگرچه داستان با حسادت برادران پایان می‌یابد ولی محتوایی عاشقانه، دینی، تعلیمی، تاریخی و حتی عرفانی دارد از این رهگذر مورد توجه اقشار و گروه‌های مختلف جوامع قرار می‌گیرد.

ناظم هروی اگرچه در سرودن داستان از شاعر بزرگ جام تأثیر پذیرفته ولی تنها تقلید کننده‌ی محض نبوده و با ارائه‌ی تمثیلات و پند و اندرزهایی که در بین این داستان غنایی می‌آورد محتوایی تعلیمی به آن می‌دهد. از سوی دیگر ناظم شاعر شیعی است که با اعتقاد به پیامبر ﷺ و ائمه‌ی اطهار علیهم‌السلام بدون اهانت به فرد یا گروهی خاص آزادانه اعتقاداتش را بیان می‌کند.



کتاب‌نامه

– قرآن کریم

- خزائلی، محمد (۱۳۴۱): **اعلام قرآن**، تهران، انتشارات امیرکبیر
- خلیلی افغان، خلیل الله (۱۳۱۰): **آثار هرات**، افغانستان
- خیامپور، عبدالرسول (۱۳۳۹): **یوسف و زلیخا**، تبریز، شفیق
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۱): **لغت‌نامه**، ج ۳۰، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- ستاری، جلال (۱۳۷۳): **درد عشق زلیخا**، تهران، انتشارات توس
- صبوری، حسین (۱۳۸۵): **تفسیر سوره‌ی یوسف**، انتشارات صبوری، قم
- صفا، ذبیح الله (۱۳۷۱): **تاریخ ادبیات در ایران**، ج ۵ (بخش ۲)، تهران، انتشارات فردوسی
- عین القضاة همدانی (۱۳۴۸): **نامه‌ها**، به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران
- فخررازی، امام ابو عبدالله محمد (۱۲۷۰): **التفسیر الکبیر**، علی اصغر جلی، ج ۵، بولاق،
- قهرمان، محمد (۱۳۷۴): **دیوان ناظم هروی**، مشهد، آستان قدس رضوی
- گوهری، فقیر (ش ۶۴۴۷): **مثنوی یوسف و زلیخای ناظم**، نسخه‌ی خطی، کتابخانه‌ی ملک
- مایل هروی، میرنجیب الله (۱۳۵۷): **ناظم هروی و آثار او**، وحید، ش ۲۳۴-۲۳۵
- مدرس گیلانی، آقا مرتضی (۱۳۶۶): **مثنوی هفت اورنگ**، تهران، انتشارات سعدی
- میبیدی، ابوالفضل (۱۳۷۱): **کشف الأسرار و عده الاپران**، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر
- مهدوی، یحیی (۱۳۵۶): **قصص قرآن**، برگرفته از تفسیر سورآبادی، تهران، خوارزمی
- ناتل خانلری، پرویز (۱۳۴۵): **داستان یوسف و زلیخا**، برگرفته از تفسیر تربت جام، تهران، امیرکبیر
- نیکوبخت، ناصر (۱۳۷۷): **مثنوی عاشقانه و عارفانه‌ی یوسف و زلیخا**، تهران، آوای نور
- هاکس، جیمز (۱۳۴۹): **قاموس کتاب مقدس**، مطبعه‌ی آمریکایی بیروت، تهران، کتابخانه طهوری

نگاه قرآنی به داستان هاروت و ماروت و بازتاب آن در ادبیات فارسی

دکتر صغری بانو شکفته *

چکیده

بازتاب آیه‌های قرآن مجید در ادبیات غنی فارسی چشم‌گیر است. در سوره بقره داستان هاروت و ماروت بازگو شده. این موضوع در شعر فارسی و در اصناف متنوع سخن از جمله تغزل و مثنوی توسط استادانی نظیر انوری، سعدی، عطار و مولانا عنوان شده است. در جستار حاضر نویسنده کوشیده است، از تفاسیر و تراجم کلام الله مجید چاپ ایران و شبه قاره با استناد به آیه‌های کتاب الهی، احادیث نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اقوال اکابر سوء تفاهم‌هایی که در اذهان عموم درباره هاروت و ماروت وجود دارد، رفع نماید. در این ضمن از شعر فارسی استادان سخن بویژه از مثنوی معنوی مولانا سود جسته است.

کلید واژه: قرآن مجید، هاروت و ماروت، سلیمان بن داود، ادبیات فارسی

نگاه قرآنی به داستان هاروت و ماروت

گوش کن هاروت را ماروت را از غلام و چاکران ماروت را

*. استاد و رئیس پیشین گروه فارسی دانشگاه ملی زبان‌های نوین - اسلام آباد

مثنوی مولوی دفتر ۱، علاء الدوله، ص ۸۷، همان، دفتر سوم نیکلسون ص ۴۵

هاروت و ماروت دو فرشته بودند که به اذن خداوند قدوس از آسمان به زمین آمدند و ذکر آنان نه تنها در **قرآن مجید** که در کتب آسمانی **انجیل و تورات** نیز آمده است. حتی در روایات یونانی به طور افسانه شاخ و برگ‌گی درین داستان افزوده اند. باور استوار مسلمانان این است که **قرآن مجید** چون واپسین کتاب آسمانی است، از «بای» بسم‌الله تا «سین» والناس از تحریف دور مانده است. از این که خداوند خود محافظ آن است و چون که معارف قرآن با سطح افکار مردم مناسب است و اساس آن بر حق است و هر فکر باطل را خنثی می‌سازد. پس می‌زیبد که داستان هاروت و ماروت را در قرآن بنگریم. خدا پیرامون احوال یهود می‌فرماید:

واتبعو ما تتلوا الشیطان علی ملک سلیمان و ما کفر سلیمان و لکن الشیطان کفروا یعلمون الناس السحر و ما انزل علی الملکین ببابل هاروت و ماروت و ما یعلمن من احد حتی یقولا انما من فتنه فلا تکفر فیتعلمون منهما ما یفرقون به بین المرء و زوجته و ما هم بضارین به من احد الا باذن الله ... (سوره بقره، آیه ۱۰۲) « (و یهود به جای **تورات**) از آن چه شیاطین در باره‌ی پادشاهی سلیمان می‌خواندند، پیروی کردند، با آن که سلیمان (سحر نکرد) و کافر نشد ولی شیاطین کافر شدند که به مردم سحر و جادو می‌آموختند و نیز از آن چه بر هاروت و ماروت در بابل نازل شده بود، پیروی کردند در حالی که آن دو فرشته به کسی [ابطال سحر] نمی‌آموختند مگر آن که به او می‌گفتند ما وسیله‌ی آزمونی‌م، زنه‌ار که کافر شوی. پس آنان از فرشتگان مطالبی را می‌آموختند که با آن، میان همسران جدایی افکنند و (هرچند) نمی‌توانستند بر کسی زیان برسانند مگر به اذن خدا... (۱).

شایان ذکر است که در تفسیر آیه‌ی فوق بین مفسران اختلافات فراوان دیده می‌شود که نظیر آن در هیچ آیه‌ای پیدا نیست و ما درین مقاله بطور اجمال ذکر خواهیم کرد. اما باید تفکر و تدبر کنیم که حقیقت این داستان دو فرشته چیست؟ آیا اتهامی که اغلب مورخان و مفسران بر آنها زده‌اند که عصیان کردند مغلوب شهوت شدند و زیر عتاب الهی آمدند، درست است و یا یهودیان چنان که قرآن آنها را معرفی نموده است و سوره‌ی مبارکه بقره و سایر سوره‌ها شاهد آن است که بنی

اسرائیل همیشه لجباز و سرکش بودند و به نفع خود مطالب و حقایق را تغییر داده، آیات **تورات** را تحریف کردند حکم عدولی و نافرمانی در سرشت آن‌ها بوده الا ماشاءالله چنان چه آن‌ها یک داستان مجعول پر از خرافات در باره آن فرشتگان ساخته‌اند و مسلمانان ساده لوح نیز تحت تأثیر اسرائیلیات آمدند و خرافات یونانیان قدیم که در باره هاروت و ماروت و ستارگان و نجوم دارند، آن را پذیرفتند و قایل به لغزش دو فرشته شدند و اتهام بزرگ بر سر آن دو نهادند؟ اگر چه حقیقت را خداوند علیم بهتر می داند اما خودش فرموده است : افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالها (۲) . (آیا منافقان) در آیات **قرآن** تفکر نمی‌کنند یا بر دل های شان خود قفل ها (جهل و نفاق) زده اند.

ما این جا بعضی از روایات مختلف که دربارهٔ این داستان است نقل می‌کنیم و خوانندگان محترم را دعوت می‌کنیم که در آیینیهی آیات کلام الله مجید تفکر کرده، نتیجه را اخذ کنند.

مفسر معاصر ایرانی زین العابدین راهنما در مقدمه‌ی تفسیر و ترجمه‌ی قرآن مجید پیرامون داستان هاروت و ماروت نوشته است که خداوند پس از آفریدن حضرت آدم به فرشتگان فرمان داد که او را سجده کنند و آن‌ها گفتند ما چگونه یکی را که در سرشت او خون‌ریزی است ، سجده کنیم. خداوند گفت اگر به شما شهوت بدهند بهتر از آدمیان نخواهید بود! هاروت و ماروت خواستار آزمایش این امر شدند و خدا آن‌ها را با عزرائیل به زمین فرستاد اما عزرائیل چون به زمین رسید از آمدن پشیمان شده از خدا خواست که او را بازگرداند. اما هاروت و ماروت ماندند. روزی عاشق زنی شدند که نام او در روایات یونانی ونوس و در کتب اسلامی زهره و در آثار ایران کهن آناهیتا (ناهید) است. بر اثر عشق بال و پر این دو فرشته ریخت و نام آن‌ها که غرا و غرابا بود به هاروت و ماروت تبدیل شد. ناهید به آن دو گفت که اگر این سه خواسته‌ی او را برآورند، به فرمان آنان خواهد بود : یکی ، کودکی را بکشند، دوم کتاب آسمانی را بسوزانند و سوم می بنوشند تا من از آن شما بشوم. آن‌ها تنها نوشیدن می را پذیرفتند. اما چون

مست شدند آن دو کار دیگر را هم، انجام دادند. آن گاه ناهید از آنان خواست تا اسم اعظم خداوند را که

بدان فرو می‌آمدند و بالا می‌رفتند، به او بیاموزند و چون آموخت به آسمان رفت و هاروت و ماروت در زمین ماندند به مردم جادو می‌آموختند و نیز آمده است که از ادريس پیامبر تمنا کردند که برای ایشان در پیشگاه خداوند پوزش بخواهد و در پاسخ دعای ادريس، خداوند آن‌ها را میان عذاب این جهان و آن جهان مخیر گردانید و به روایتی آن دو به عنوان کیفر در چاهی به کوه دماوند زندانی شدند و در زندان، آب در کنار آن‌ها هست اما نمی‌توانند بنوشند (۳).

علامه محمد حسین طباطبایی در **تفسیر المیزان** در مورد اتهامی بر فرشتگان که آنها حکم عدولی و عصیان کردند، بحثی طولانی دارد. (تفسیر المیزان، ج ۱). در آیه مبارکه فوق خداوند کریم صریحاً این امر را روشن فرموده که حضرت سلیمان کفر نکردند بلکه «ولکن الشیطان کفر و یعلمون الناس سحر» و شیطان کفر کرده و مردمان را سحر آموخت. اتهامی که بر حضرت سلیمان زده بودند آن را ما بعداً مجملاً ذکر خواهیم کرد. اما مسلم است خدای رحیم در آیهی فوق گوشه‌ای از احوال و حالات یهودیان را نمایانده است. پس معلوم می‌شود که سحر و جادو در میان این قوم رایج شده بود و شیطان آن‌ها را در این کار زشت مست کرده بود و آن‌ها در مستی دو اتهام بزرگ بر فرشتگان خدا و سلیمان زدند و در این قضیه نیز مرتکب تحریف شدند. بنی اسرائیل پس از یوشع دچار اختلاف و کشمکش شدند و در نتیجه‌ی نافرمانی احکام تورات در قهر الهی گرفتار شده بودند. دشمنان که در کمین آن‌ها بودند از فرصتی استفاده جستند و بعضی از شهرها و زمین‌های آن‌ها را از دستشان گرفتند تا آنجا که قضیه سحر در میان آن‌ها رایج شد. (تاریخ الانبیاء، محمد جواد مولوی نیا، ص ۱۲۸۸)

در مورد رایج شدن سحر در تفسیر «عیاشی» و «قمی» آمده است که چون حضرت سلیمان از دنیا رخت بریست، ابلیس سحر را ترتیب داده در کتابی نوشت و آن را پیچید و پشت آن کتاب نوشت این آن چیزی است آصف برخیا برای سلیمان بن داود از ذخایر گنج‌های علم ترتیب داده (۴) و سپس آن را زیر تخت

حضرت سلیمان دفن کرد. بعداً آن را بیرون آورد و برای آن‌ها خواند و آن‌ها پیروی سحر کردند. احمد رضا خان بریلوی ، ابوالاعلی مودودی ، مجاور حسینی، ناصر مکارم شیرازی، ظفر حسن امروهوی ، محسن علی نجفی و دیگر مفسران اتهامات یهودیان را در تفاسیر خود رد کرده‌اند. چنان چه مودودی در جلد چهارم تفهیم القرآن در ساختگی بودن داستان گم شدن انگشتر سلیمان می‌نویسد که قصه‌ی گم شدن انگشتر و افسانه‌ی مجعول جسد مرده پسر سلیمان و امثال آن در حقیقت اسرائیلیات و خرافاتی است که مسلمانان از **تلمود** گرفته‌اند. (۵)

به گفته‌ی برخی مورخان ، سرزمین بابل در زمان حضرت سلیمان چنان به سحر و جادو معروف بوده که هاروت و ماروت را به چهره‌ی آدمی برای ابطال اثر جادو به زمین و میان بنی اسرائیل فرستاد تا مردم را از شر و فساد آن دور دارند و چنان که در قرآن آمده آن‌ها کسی را نمی‌آموختند تا این که بگویند که ما وسیله‌ی آزمایشی هستیم مبادا کافر شوی» اما مردم آن چه که مایه‌ی تفرقه انداختن بین زن و شوهر بود، از آن‌ها می‌آموختند. در صورتی که فرشتگان به آن‌ها هشدار می‌دادند که این سحر میان همسران جدایی می‌اندازد و از آن بپرهیزید. اما شیطان بنی اسرائیل را فریب داد و گفت که این دانشی است که سلیمان با آن اجنه را تسخیر کرده است ، تا مردم به فراگیری سحر و جادو سرگرم شدند و احکام الهی را فراموش کردند.

در این امر شکی نیست که جادو حرام است. حدیث پیامبر ﷺ است که ساحر کافر است و سخن امیرالمؤمنین علی است «الساحر یقتل ولایتاب» ساحر را به قتل رسانید و توبه وی را نپذیرید (انوار القرآن غلام مرتضی، ص ۲۸) پس چه گونه ممکن است که خدا سحر را بر ملائکه نازل کند تا به مردم بی‌آموزند . باید این جا روشن کنیم که درست است در قرآن آیه‌ای است « ما انزل علی الملکین» (بقره، ۱۰۲) یعنی آن چه که بر ملائکه نازل کردیم « آن «هنر سحر» بود نه عمل سحر کردن ! این‌ها (فرشتگان) از هنر سحر آگاه بودند اما از عمل کردن منع می‌کردند. و برای خنثی کردن سحر، لازم بود از علم آن مطلع باشند. حضرت علی علیه السلام در مورد آن فرمودند که هاروت و ماروت برای تنبیه کردن مردم، سحر را تعلیم می‌گرفتند نه برای دعوت عمل آن ! آنها از اسباب باطنی سحر آگاه بودند برای همین علم سحر

برای آن‌ها آزمایش شده بود. آن‌ها برملا گفته بودند «انما نحن فتنه فلا تکفر» ما فقط آزمایش هستیم پس مبادا شما کفر کنید. مثلاً اگر کسی صاحب قدرت و قوت می‌شود یا صاحب اموال و اولاد. این همه برای امتحان وی است. پس علم سحر که بر آن‌ها نازل شده و امتحان بود. از این که خداوند گفته است ما از خیر و شر به وسیله هر دو امتحان می‌گیریم. «ونبلوکم بالشر والخیر فتنه» (۶)

پس اولاد، ثروت، سلطنت، مرض، افلاس، غربت این همه اسباب امتحان است (۷) و فتنه به معنی آزمایش و امتحان است. طلا را چون در آتش می‌اندازند تا غش آن جدا شود آن را فتنه می‌گویند و مراد از فتنه سنگی است که اصلیت نقره و طلا را ظاهر می‌کند (۸) چنان چه در قرآن آمده واعلمو انما اموالکم و اولادکم فتنه (بدانید بدون شک اموال و اولاد شما برای شما آزمایش اند). (۹)

اما روایت دیگر که متعلق به گم شدن انگشتر حضرت سلیمان که آن را سیوطی در تفسیر **الدر المنثور** از ابن جریر و از ابن عباس نقل کرده است آن هم مجعول به نظر می‌آید اگرچه سیوطی بالغ بر بیست سند را از صحابه، مانند ابن عباس، ابن مسعود ابی الدر داء، عبدالله ابن عمر، ام المؤمنین عایشه و حضرت علی علیه السلام جهت صحت روایت آورده است. او می‌گوید:

هر وقت حضرت سلیمان به مستراح می‌رفت، انگشتر خود را به جراده همسر خویش می‌سپرد. خداوند خواست او را بیازماید. روزی او انگشتر خویش را به جراده سپرد. شیطان به مانند سلیمان آمد و از جراده انگشتر را خواست. جراده هم انگشتر را به او باز داد. درین هنگام تمام شیاطین، جن و انس تسلیم او شدند. هنگامی که سلیمان آمد و از همسرش انگشتر را خواست، گفت تو دروغ می‌گویی و سلیمان نیستی. حضرت سلیمان دریافت که این آزمایشی است از سوی خدا. در همین روزها شیاطین رفتند و کتاب‌هایی در سحر و کفر نوشتند و زیر تخت سلیمان پنهان کردند و سپس از آن جا درآوردند برای مردم خواندند و مردم گفتند سلیمان به جادو بر ما چیره شده بود. پس از او بیزاری جستند و تکفیرش کردند تا آن که

خداوند کریم حضرت محمد ﷺ را مبعوث گردانید و آیهی «ما کفر سلیمان و لکن الشیاطین» نازل شد (تفسیر المیزان ج ۱، ص ۳۲۲)

حضرت سلیمان پیامبر خدا و معصوم بود و مقام نبی برتر از آن است که به وی سحر و کفر ببینند. خداوند تعالی در قرآن بارها او را ستوده و سوره‌های «انبیا»، «نمل» و «ص» شاهد بر آن‌اند. در سوره «ص» می‌خوانیم که سلیمان بنده بسیار صالح، با گریه و زاری به درگاه خدا رجوع می‌کرد و خدا چنان علم و حکمت و پادشاهی به او بخشید که پس از وی کسی را نداد. (۱۰)

بازتاب داستان هاروت و ماروت در ادبیات فارسی

استادان پرآوازه‌ی زبان و ادبیات فارسی مانند انوری ابیوردی (۵۸۳ ه.ق)، عطار نیشابوری (۵۴۵ ه.ق)، سعدی (۶۹۱ یا ۶۹۵ ه.ق) و حافظ (۷۹۲ ه.ق)، هاروت و ماروت را به رمز و کنایه برای جادو و افسونگری چشم‌محبوب به کار برده‌اند. انوری از جادوی دو چشم‌معشوق چنین می‌گوید:

ندانم تا چه داری در سر امروز	قیامت می‌کنی ای کافر امروز
به خنده می‌فشانی شگر امروز	به طعنه زهر پاشیدی همی دی
دو یاقوت تو شد جان پرور امروز	دو «هاروت» تو گردی بود جان بر

(دیوان انوری ج ۲، ۱۳۴۰، ص ۸۶۱)

سعدی شیرازی افزون بر قصائد عربی (کلیات سعدی ۱۳۰۵، قصائد، ص ۹)، در غزل نیز از هاروت نام برده است:

چشم‌ت آن کرد که هاروت به بابل نکند	سحر گویند حرام است درین عهد ولیک
------------------------------------	----------------------------------

(کلیات سعدی ۱۳۰۵، غزلیات ص ۴۹۸)

در چه فکند غمزه‌ی خوبان ساحری	هاروت را خلق جهان سحر ازو برند
-------------------------------	--------------------------------

(همان، مواعظ، ص ۷۵)

حافظ شیرازی هم یادی از هاروت کرده است:

صدگونه جادویی بکنم تا بیمارم	گر بایدم شدن سوی هاروت بابلی
------------------------------	------------------------------

(دیوان حافظ، غنی/ قزوینی ۱۳۷۴، ص ۱۴۲)

هاروت و ماروت در فرهنگ‌ها:

برخی از نویسندگان بر این باورند که هاروت و ماروت دو واژه ایرانی‌اند و در زبان ارمنی، هاروت حاصل‌خیزی و ماروت - مروت - بی‌مرگ است و این دو واژه در اصل نام دو خدا در کوه آزارات - مازیس - هستند و عقیده‌ی آنها بر این است که هاروت و ماروت نیز از همان واژه‌های ارمنی مأخوذ است و می‌گویند که دو ماه ایرانی به نام‌های خورداد و امرداد متعلق به همان فرشته‌ها است که در اوستا هرورات که همان خورداد است، و امرداد (امردات) ماه مرداد می‌باشد. دانشمند ایرانی، علی‌اکبر دهخدا در **لغت‌نامه** نیز اشاره به آن کرده است. و خورداد و امرداد هم نام دو ماه در سال‌نمای ایرانی هستند و هم نام دو فرشته (۱۱) اما در **فرهنگ عمید**، هاروت نام فرشته‌ای است که به خشم خدا گرفتار شده و می‌گویند با یک فرشته دیگر به نام ماروت در چاه بابل سرنگون آویخته شده‌اند. (فرهنگ عمید ۱۳۶۲، ص ۱۰۸۰) و در **شرفنامه منیری** آمده: یکی از آن دو فرشته که در چاه بابل معتوب‌اند و نگون آویخته.

عطار نیشابوری (مقتول ۵۶۲۷ه.ق) در این ابیات به چاه ماروت اشاره دارد:

تا که عشق تو حاصل افتاده است کار ما سخت مشکل افتاده است
فتنه عطار در جهان افکند چاه ماروت بابل افتاده است

(دیوان عطار، تفضلی، ۱۳۶۲، ص ۳۷)

و در بیتی هاروت را این‌گونه یاد کرده است:

هاروت تو چاره ساز سحر است (۱۲) یاقوت تو مایه بخش جان است

(همان، ص ۶۴)

مولوی که الحق از مفاخر ادب فارسی است، در مثنوی خود از هاروت و ماروت به

تفصیل سخن رانده است که به فراخور گزیده‌هایی از آن را می‌آورد:

همچو هاروت و چو ماروت شهیر از بطر خوردند زهر آلود تیر
اعتمادی بودشان بر قدس خویش چیست بر شیر اعتماد گاومیش

(مثنوی مولوی ج ۱ ، علاء الدوله، ص ۸۷) (مثنوی دفتر اول سجاد حسین ۱۹۷۸، ص ۳۴۴)

در موارد دیگر پیرامون قسمتی از داستان فوق می سزاید.

چون گناه و فسق خلقان جهان	می شدی روشن به ایشان آنزمان
دست خائیدن گرفتندی ز خشم	لیک عیب خود ندیدندی به چشم
گفت حق شان گر شما روشن گرید	منگرید* در سیه کاران مغفل
شکر گوئید ای سپاه و چاکران	رسته اید از شهوت و از مثل آن
گر از آن معنی نهم من بر شما	مر شما را بیش نپذیرد سما
عصمتی که مر شما را درتن است	آن ز عکس عصمت و حفظ من است
آن زمن بینید نزد خود هین و هین	تا نچربید بر شما دیو لعین

مثنوی مولوی ، دفتر اول ، علاء الدوله، ص ۸۸) (همان سجاد حسین ، ۱۹۷۸، ص ۳۴۶

مولوی در مثنوی خود پیرامون این که در روایات آمده که آن ها مست شدند عقیده دارد آن ها در تماشای اله مست شده بودند. چنانچه می گوید.

مست بودند در تماشای اله	وز عجایب‌های استدراج شاه
این چنین مستی است ز استدراج (۱۳) حق	تا چه مستی ها دهد معراج حق
دائۀ دامش چنین مستی نمود	خوان انعامش چها داند گشود
مست بودند و رهیده از کمند	های و هوی عاشقانه می زدند
یک کمین و امتحان در راه بود	صرصرش چون کاه، که را می ربود
امتحان می‌کردشان زیر و زبر	کی بود سرمست را زینها خبر
خندق و میدان به پیش او یکی است	چاه و خندق پیش او خوش مسلکی است
پس ز مستی ها بگفتند ای دریغ	بر زمین باران بدادیمی چو میغ
گستریدمی در این بیداد جا	عدل و انصاف و عبادات و وفا
این بگفتند و قضا می گفت بایست	پیش پا تان دام ناپیدا بسی است

(مثنوی دفتر ۳ سجاد حسین ، ۱۹۷۸، ص ۸۵ - ۸۷) (همان همانجا نیکلسون ، ص ۴۵ - ۴۷)

*. مغفل : نادان و کم هوش ، فرهنگ عمید.

به راستی این آزمایش مانند دشت بلا است . مولوی در این باره می سراید:

چون حدیث امتحان روی نمود
پیش ازین زان گفته بودیم اندکی
خواستم گفتن در آن تحقیقها
گوش دل را یک نفس این سو بدار
گوش کن هاروت را ماروت را
هین مرو گستاخ در دشت بلا
که ز موی و استخوان هالکان
جمله راه استخوان و موی و پی
گفت حق که بندگان جفت عون
پا برهنه چون رود در خارزار
این قضا می گفت لیکن گوششان
چشم ها و گوشها را بسته اند
جز عنایت کی گشاید چشم را
جهد بی توفیق جان کندن بود
جهد بی توفیق خود کس را مباد
یادم آمد قصه هاروت زود
خود چه گوئیم از هزارانش یکی
تاکنون واماند از تعویقها
تا بگویم با تو اسرار یار
از غلام و چاکران ماروت را...
هین مران کورانه اندر کربلا
می نیاید راه پای سالکان
بس که تیغ «قهر لا شئی» کرد شئی
بر زمین (۱۴) آهسته شیئی می رانند و هون (۱۵)
جز به مهل (۱۶) و فکر هر پرهیزگار
بسته بود اندر حجاب جوششان
جز مر آنها را که از خود رسته اند
جز محبت کی نشاند خشم را
ز ارزنی کم گرچه صد خرمن بود
در جهان و الله اعلم بالرشاد
(مثنوی مولوی ج ۴ ، علاء الدوله ، ص ۲۱۱ ، ۲۱۲) (همان ج ۳ نیکلسون ، ۱۳۵۰ ، ص ۴۲۲ - ۴۲۴)

پی آمد

عقل به خوبی درمی یابد که اتهام به عصمت پیامبران و فرشتگان زاییده‌ی داستان سازی و افسانه پردازی است. با آن که خداوند در قرآن به پاکی و طهارت آن‌ها گواهی می‌دهد، بستن گناهایی مانند بت پرستی ، قتل و می‌خواری و شهوترانی خنده‌دار نیست ؟ قرآن داستان‌هایی را که یهود ساخته و گناهان کبیره را به داود و سلیمان و یعقوب و عیسی و مریم بسته‌اند، رد کرده است تا مسلمانان چشم گشایند و قرآن را ترازوی سنجش روایات نهند و از اسرائیلیات بپرهیزند.

یادداشت‌ها

۱. ترجمه فارسی استاد ابوالفضل بهرام پور، ص ۱۶.
۲. **سوره محمد** ۴۷-۲۴، قرآن کریم ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، ص ۵۰۹ چاپ اعتماد ۱۳۷۰
۳. **رک مقدمه قرآن مجید، با ترجمه و تفسیر**، زین العابدین راهنما، ص ۱۰۰.
۴. **تفسیر المیزان فارسی ج ۱**، ص ۳۲۱ و نیز **رک قرآن عظیم ترجمه و تفسیر احمد رضا خان حاشیه**، ص ۱۷۸-۱۷۹
۵. **تفهیم القرآن اردو**، ج ۵ از ص ۳۳۰ تا ۳۴۰ نیز ج ۱، ص ۹۶ حاشیه ۱۰۴ و **سوره الانبیا سوره نمل**، ص ۵۶ و ۱۸، ج ۳، ص ۷۷.
۶. **سوره انبیاء** ۳۵: ۲۱ (ترجمه: ما شما را به بد و نیک و خیر و شر عالم مبتلا کردیم تا شما را بیازماییم، مهدی الهی قمشه ای.
۷. **الکوثر، تفسیر القرآن**، محسن علی نجفی، ج ۱، اردو ص ۳۹۸ تا ۴۰۱ و **بحار الانوار**، ص ۵۶-۳۰۳-۳۰۴، الوسائل، ج ۱۷، ص ۱۴۷، **مستدرک الوسائل**، ج ۱۳، ص ۱۰۷.
۸. همان، ص ۳۹۵، **الکوثر ج ۱**.
۹. **سوره انفال**، ص ۲۸: ۸.
۱۰. **سوره ص**، رشاد می شود و وهبنا لداود سلیمان نعم العبد انه اواب، ۳۸- ۳۰.
۱۱. برای آگاهی بیشتر **رک تفسیر نمونه نگارش گروهی از اهل قلم زیر نظر آیت الله ناصر مکارم شیرازی**، ج ۱، در این نوشتار از ترجمه‌ی اردوی تفسیر نمونه به خامه‌ی سید صفدر حسین نجفی بهره برده شده است. **رک ترجمه اردو تفسیر نمونه**؛ ج ۱، ص ۲۸۴ و نیز اعلام قرآن، ص ۶۵۵.
۱۲. و اگر کسی به طلب جادوئی درون چاه ماروت می رود جادو می آموزند.
۱۳. **استدراج**= به تدریج نزدیک کردن کسی را بسوی چیزی، **فرهنگ معین**، ص ۹.
۱۴. اشاره به آیه مبارک است و **عباد الرحمن الذین یمشون فی الارض هونا**، ۶۳: ۲۵.

۱۵. هون : به معنی آهستگی، وقار، بردباری و نیز به معنی خُلاُرد و حقیر هم است ، **فرهنگ عمید**.

۱۶. مهل ، آهستگی

کتاب نامه

- **قرآن کریم** ، ۱۳۴۶ ترجمه و تفسیر زین العابدین راهنما تهران
- الهی قمشهای ، مهدی ۱۳۷۰ ، **ترجمه القرآن کریم** ، چاپ اعتماد.
- امروهوی ، سید ظفر حسن ۱۹۷۸ ، **تفسیر القرآن کراچی** ، شمیم بک دپو
- انوری ابیوردی ، ۱۳۴۰ ، **دیوان انوری ج ۲** ، محمد تقی مدرس رضوی ، تهران ، بنگاه ترجمه و نشر کتاب
- **حافظ شیرازی** ، ۱۳۷۴ ، محمد قزوینی - قاسم غنی ، به اهتمام ع جریزه دار، تهران، انتشارات اساطیر
- رضا خان احمد ۱۳۳۰ هـ. ق. **قرآن مجید ترجمه و تفسیر** ، (اردو) دارالعلوم مجددیه
- رضوی الحسینی ، سید مجاور حسین ۱۳۸۹ هـ. ق. **قرآن کریم**، کراچی - دارالاشاعت اخلاق احمد
- سعدی شیرازی، ۱۳۶۵ ، **کلیات سعدی** ، محمد علی فروغی، تهران ، انتشارات امیر کبیر
- طباطبایی علامه محمد حسین ، بی تا، **تفسیر المیزان ج ۱** ، ترجمه فارسی کنز الایمان فی ترجمه تهران نشر مرکز فرهنگی رجا
- عطار نیشابوری، ۱۳۶۲ ، **دیوان عطار** ، تقی تفضلی تهران ، انتشارات علمی و فرهنگی
- عمید حسن ، ۱۳۶۲، **فرهنگ عمید** ، تهران انتشارات امیر کبیر.
- مودودی ابو الاعلی ، ۱۹۹۱ **تفهیم القرآن ج ۱ تا ۴** (اردو) لاهور سرویسز بک کلب
- مولوی بلخی ، ۱۳۷۸ ، **مثنوی معنوی دفتر اول و سوم و چهارم** ، قاضی سجاد حسین ، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان ، نیکلسون ۱۳۵۰ مثنوی معنوی دوره کامل ، تهران امیر کبیر.
- مکارم شیرازی ناصر ، **تفسیر نمونه ج ۱** ، نجفی سید صفدر حسین (مترجم) ۱۴۰۴ هـ. ق لاهور حوزه علمیه جامعه المنتظر
- نجفی محسن علی ۲۰۰۴ ، **الکوثر فی تفسیر القرآن** (اردو) اسلام آباد، جامعه الکوثر

رویارویی انگاره‌ی ولایت عرفانی با اندیشه‌ی نبوت در نگاه شیخ احمد سرهندی

دکتر مهدی شریفیان*

میثم احمدی**

چکیده

مفهوم ولایت در ساختار اندیشه‌ی صوفیانه همواره از اصلی‌ترین بن‌مایه‌های فکری این بنای برین، بوده است. اندکی تأمل در تاریخ تصوف می‌نمایاند که هر چه از سال‌های آغازین تصوف اسلامی به عنوان یک نظام عقیدتی مدوّن، بیشتر گذشته، بر فره‌ی و فزونی این معنا افزوده شده است. این فراخی و گستردگی پس از ابن عربی و تابعانش به جایی رسید که عرصه را بر دیگر مفاهیم و معانی محوری این نظام معنوی تنگ کرد. اندک اندک فزونی طلبی نظریه‌ی ولایت به جایی رسید که آن را از نبوت برتر نهادند و بر صدر معارف نهان‌گرایان نشان‌دند. آن گونه که پس از شیخ اکبر کم‌تر صوفی و سالکی است که از این نظریه تأثیر نپذیرفته باشد و مرتبه‌ی ولایت را از نبوت برتر ندانسته باشد. تا آن که در سده دهم عارفی در سایه‌ی شریعت مصطفوی و سنت نبوی بالید و با پشتوانه‌ی دانش عقلی و نقلی و بینش کشفی و شهودی خویش، ضمن نقد نظریات گذشته تعاریف تازه‌ای از ولایت و نبوت عرضه کرد که در تاریخ تصوف بی سابقه بود. شیخ احمد سرهندی در عین حال که معنای نبوت را از ولایت ارجح می‌دانست، از پرورش نظریه‌ی ولایت هم غافل نماند و مراتب تازه‌ای در ولایت، تعریف و تبیین نمود. این مقاله می‌کوشد تا به شیوه‌ی

*. استاد دانشگاه بوعلی سینا - همدان

** . دانشجوی دکتری دانشگاه بوعلی سینا - همدان

تحلیلی، توصیفی و به ایجاز مبانی نظری عقاید او را در باب منازل سلوک، ولایت و نبوت و حقیقت شریعت بررسی کند.

کلید واژه ها: ولایت، نبوت، امام ربّانی، شریعت

پیش‌گفتار

نظریه‌ی ولایت از همان آغاز شکل‌گیری طریق و نهضت‌های صوفیه همواره به عنوان یکی از محوری‌ترین و مهم‌ترین مباحث در گستره‌ی تفکر و اندیشه‌ی صوفیانه در میان نهان‌گرایان مسلمان مطرح بوده است. اهمیت این مسأله تا جایی است که هجویری ولایت را اساس طریقت و سلوک می‌خواند. «قاعده و اساس طریقت تصوف و معرفت جمله بر ولایت و اثبات آن است» (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۱۷).

مفهوم ولایت در معارف صوفیه و آثار ایشان به طور کلی به معنای قرب و نزدیکی و محبت خداوند به کار گرفته می‌شود. برخی صوفیان ولایت را باطن نبوت دانسته‌اند، به عقیده‌ی ایشان ظاهر نبوت عبارت است از خبر دادن و انباء از عالم غیب و در باطن تصرف است در خلق به اذن خداوند «حقیقت ولایت که باطن نبوت است، تصرف است در خلق به حق، و ولی به حقیقت مظهر تصرف نبی است و علامت صحت حال وی متابعت اوست مر نبی را» (پارسا، ۱۳۵۴: ۵۹). اهل تصوف ولایت معنوی را به ولایت عامه و خاصه تقسیم نموده‌اند، ولایت عامه را شامل همه‌ی مومنین می‌دانند و ولایت خاصه را رهن سلوک و سیر معنوی و رسیدن به مقامات فنا و بقا کرده‌اند. مسأله‌ی ولایت در میان شیعیان وجوه و معانی دیگری نیز یافته و در دو معنای ولایت باطنی (ولایت معنوی) و ولایت سیاسی تبیین و عرضه شده است (سروش، ۱۳۸۵: ۲۴۳). حکیم ترمذی نخستین کسی است که در حوزه‌ی تصوف ایرانی نظریه‌ی ولایت را مدون و نظام‌مند ساخته است. وی به اتهام برتری نهادن مرتبه‌ی اولیا بر انبیا گرفتار زجر و جوش عوام گردید و از شهر خویش رانده شد، اما به عقیده‌ی کسانی چون ابو عبدالرحمن سلّمی، تنها عامل این ماجرا بدفهمی مردم و فقها از اظهار این نظریه از سوی ترمذی بود و گرنه او هیچ‌گاه مقام ولی را بر نبی برتری ننهاده بود. «پیش از ترمذی نیز احمد بن ابی‌الحواری متهم شد به این که مقام ولایت را برتر از مرتبه‌ی نبوت می‌داند» (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۵۲) در آن روزگار

مباحث گسترده‌ای پیرامون اصل ولایت در جریان بود و به نوعی همه‌ی صاحب نظران و معاریف صوفیه را درگیر خود ساخته بود. ولی در آثار صوفیان آن دوره به سختی سخنی از برتری مرتبه‌ی ولایت بر نبوت دیده می‌شود. ابونصر سراج توسی بخشی از

کتاب **اللمع فی التصوف** را در ردّ این موضوع نگاشته است. (سراج طوسی، بی تا: ۴۳۹). ابوسعید خراسانی مشهور به «لسان تصوف» رسالاتی درباره‌ی برتری مقام انبیا بر اولیا تألیف کرده و هجویری هم در **کشف‌المحجوب** فصلی را به بیان این برتری اختصاص داده است و چنین می‌گوید که «یک نفس انبیا فاضل تر از همه روزگار اولیا» (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۵۳). در این سال‌ها معنای ولایت با همه‌ی فراگیری اش نزد نویسندگان حوزه‌ی تصوف، بسیار ساده تر و قابل فهم تر از مفهوم ولایت در ذهن و زبان ابن عربی و پیروان اوست. اغلب این است که نویسندگان این زمان، از مسأله‌ی ولایت تنها به اثبات کرامت و خرق عادت در حق اولیا پرداخته‌اند و هنوز از دشواری‌ها و رمز آلود بودن این معنی در ذهن صوفیان خلف خبری نیست. ابو نعیم اصفهانی تنها در مقدمه‌ی کتاب خویش به توصیف اولیای خداوند از راه نقل برخی روایات می‌پردازد و هیچ تعریف مشخصی به مثابه نظریه‌ای مدون ارائه نمی‌کند (ابونعیم اصفهانی، ۲۰۰۷: ۳۳-۷۱). در **رساله‌ی قشیری** نیز چنین است و ابوالقاسم قشیری پس از بحثی کوتاه در باب ولایت بیشتر می‌کوشد تا به استناد قرآن و روایات، وقوع خلاف عادت و کرامت را برای مقربین خداوند اثبات نماید. (قشیری، ۱۳۸۳: ۴۲۶ و ۶۲۲) در دیگر کتب صوفیه مانند **التعرف لمذهب التصوف** از ابوبکر کلابادی و **قوت القلوب** از ابوطالب مکی نیز همین روش دنبال می‌شود؛ ولیکن در قرون بعدی پس از آن که محی‌الدین ابن عربی اصل ولایت را زیر بنای مبانی عرفان نظری خویش قرار داد، زمینه‌ی خلق گفتمانی گسترده در میان عارفان و عالمان اسلامی فراهم آمد که فراگیری و پیچیدگی‌اش با مفاهیم شناخته شده و رایج گذشته قابل مقایسه نبود. ابن عربی نبوت را خشت سیمین و ولایت را خشت زرین (قیصری، ۱۳۸۷: ۲۶۰/۱) و خود را خاتم‌الاولیا می‌دانست و چنین می‌پنداشت که «هر پیغمبر در باطن خود محتاج نور خاتم اولیاست». (ابن عربی، تعلیقات مصحح، ۱۳۸۵: ۸۰) در عین حال هیچ گاه قائل به

برتری اولیا بر انبیا نبود بلکه فضایل و کمالات مرتبه‌ی ولایت را بر مرتبه‌ی نبوت ارجح می‌دانست (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۵۱۷). با شیوع و رواج اندیشه‌های او اغلب صوفیان مانند سید محمد نوربخش و سید حیدر آملی به تبع وی قایل به برتری مرتبه‌ی ولایت بر مرتبه‌ی نبوت شدند. نظریات ابن عربی مخالفان و موافقان بسیاری را از میان طوایف گوناگون

علمی و مشارب مختلف فکری با خود همراه کرد، ولی هیچ کس در خانواده‌ی صوفیان به اندازه‌ی شیخ احمد سرهندی در ایراد پاسخ‌های شهودی و استدلالی به او موفق و کامیاب نبوده است. شیخ سرهندی علاوه بر نقد نظریه‌ی ولایت رایج، با ایجاد ساختاری مستدل و تعاریفی منظم و روشن از این نظریه‌ی در بسط و شرح آن کوشید. وی مفاهیم و معانی نوینی را در باب ولایت و انواع آن به طور جداگانه ارائه نمود. وی بر خلاف پیروان ابن عربی معتقد به برتری کمالات نبوت بر ولایت بود، او کمالات نبوت را در وجود فرستادگان خداوند منحصر نمی‌یافت، بلکه نیل به این کمالات را برای تابعان حقیقی انبیا ممکن می‌شمرد. دلایل او در این باب اغلب صبغه‌ی شهودی و کشفی دارند ولیکن از مبانی عقلی و استدلالی نیز بی بهره نمانده است.

بایستگی و پیشینه‌ی تحقیق

شیخ احمد سرهندی - ملقب به امام ربّانی و مجددّ ألف ثانی - از بزرگ‌ترین و تأثیرگذارترین عالمان و عارفان جهان اسلام به شمار می‌آید. او در علم کلام صاحب نظریات بدیع و در تصوف و عرفان بنیان‌گذار مسلکی نوین است. اما متأسفانه با آن که اغلب و اهمّ آثار او به زبان فاخر فارسی نگاشته شده هنوز در میان محققان عرفان و تصوف در ایران جایگاه شایسته و بایسته‌ی خود را نیافته است. او تنها کسی است که در عرصه‌ی علوم اسلامی به مجددّ ألف ثانی یا احیاگر هزاره‌ی دوم معروف شده است. این لقب خود ناظر بر درجه‌ی اهمیت و مقبولیت او در زمینه‌ی علوم شرعی و معرفت‌شناسی در دنیای اسلام است. وی در اکثر مسائل تصوف در قامت صاحب نظری آگاه و مستقل ظاهر می‌شود؛ به خصوص در زمینه-

ی مسأله‌ی ولایت که اساسی‌ترین عنصر تصوف فلسفی به شمار می‌آید، اندیشه‌هایی نوآورانه و دگر اندیشانه دارد. تاکنون در ایران به جز مقاله‌ای با عنوان «شیخ احمد و شیخ اکبر» نوشته‌ی دکتر حسن بلخاری که در آن به بررسی تطبیقی میان نظریه‌ی «وحدت شهود» شیخ سرهندی و «وحدت وجود» ابن عربی پرداخته شده است، هیچ اثر علمی و پژوهشی جداگانه‌ای که به طور اختصاصی به شرح و تحلیل عقاید کلامی و عرفانی این شخصیت گران سنگ پرداخته باشد، موجود نیست و همچنان آگاهی و اطلاعات ما درباره‌ی این صوفی سترگ، ناکافی و کم مایه است.

۱. زندگی و آثار

شیخ احمد فاروقی سرهندی، ملقب به امام ربّانی یا مجددّ ألف ثانی (احیاگر هزاره‌ی دوم) در اواخر قرن دهم هجری به سال (۹۷۱ هـ ق / ۱۵۶۳ م) در محل سرهند کشور هند چشم به دنیا گشود. کنیه‌اش بدرالدین بود و به خاطر آن که از سوی پدر نسبش به خلیفه‌ی دوم می‌رسید او را فاروقی خوانده اند. لقب "مجدد" او به معنای احیاگر و تجدید کننده است و بر گرفته شده از این حدیث پیامبر ﷺ که فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مَنْ يَجِدُ لَهَا دِينَهَا» (ابی داود، ۱۴۱۷، حدیث ۴۲۹۱: ۷۶۷). یعنی همانا که خداوند در این امت در رأس هر صد سال، کسی را بر می‌گزیند تا شریعت را تازه نماید. ظاهراً درگذشته میان اهالی دانش در جوامع اسلامی، سنتی رایج بوده که بر طبق این حدیث کسی را به سبب کوشش در راه احیای دین و ترویج و تبلیغ شریعت به عنوان مجدد قرن انتخاب نمایند. هر قرن‌ی مجددی دارد، چنان که مجدد قرن اول عمر بن عبدالعزیز و قرن پنجم امام محمد غزالی و ششم امام فخر رازی و نهم جلال الدین سیوطی است، اما تنها کسی که به عنوان مجدد هزاره‌ی نخست در تاریخ اسلام شناخته شده شیخ احمد سرهندی است. (میرشریف، تعلیقات مترجم، ۱۳۶۵: ۴۱۰/۲). وی فرزند شیخ عبدالاحد بن زین العابدین از مشایخ طریقت و عالمان به نام آن روزگار هندوستان بود. شیخ عبدالاحد مخدوم «محضر شیخ الله داد را در رُهتاس (Ruhtas) و سید علی قوام را در

جونپور درک کرد و از هر دوی ایشان کسب فیض کرد و سپس به سرهند بازگشت و تا پایان عمر (۱۰۰۷ هـ ق / ۱۵۹۸ م) در آن جا به سر برد» (محمد فرمان، به نقل از میرشریف، ۱۳۶۵: ۲ / ۳۹۷) عبدالاحد فقیهی دانشمند و صوفی و عالمی برجسته و نام آشنا در میان هم عصران خویش در هندوستان به شمار می‌آید. او در طریقت به چشتیه و قادریه گرایش داشت و ظاهراً از مقامات عرفانی و شهودی درخوری نیز برخوردار بود. شیخ عبدالاحد تا پایان عمر خویش در سرهند به تدریس طلاب علوم دینی اشتغال داشت و مرجعی علمی و فقهی برای طلاب خویش محسوب می‌شد (همان).

شیخ احمد سرهندی «علوم متداول زمان را از والد ماجدش فرا گرفت و هنوز نوجوان بود که در مسیر عرفان و تصوف گام برداشت و از سوی او به اجازه‌ی ارشاد سه طریقه‌ی قادریه‌ی، سهروردیه و چشتیه نائل گشت» (معمدی، ۱۳۶۸: ۱۰۸). وی پس از به پایان رساندن تحصیلات مقدماتی نزد پدرش به سیالکوت رفت، مشهور است که «وقتی به هفده سالگی رسید تمام علوم اسلامی را از پدرش فرا گرفته بود» (ادهم بیلگن، ۱۳۸۹: ۶۳). در سیالکوت نزد «شیخ یعقوب کشمیری» و «مولانا کمال‌الدین کشمیری» به فراگیری علوم دیگر نظیر فقه و تفسیر پرداخت و در نزد "قاضی بهلول بدخشانی" علوم حدیث را آموخت و موفق به دریافت اجازه‌ی نامه‌ی فقه حنفی و تدریس و نقل حدیث از سوی ایشان شد. پس از آن که تحصیلات خود را در سیالکوت به پایان برد، مدتی در سرهند به تدریس مشغول شد. در بیست و یک سالگی به آگرا (پایتخت و مرکز حکومت اکبرشاه) رفت و به واسطه‌ی سفارش استادش شیخ یعقوب کشمیری به جلساتی که ابوالفضل علامی (مورخ و ادیب، م ۱۰۱۱ هـ ق) و ابوالفیض ناگوری (ادیب و شاعر ملقب به فیضی دکنی، م ۱۰۰۴ هـ ق) فرزندان شیخ مبارک ناگوری (م ۱۰۰۲ هـ ق) تشکیل می‌دادند، راه یافت و در آن جا از نزدیک با نظریه‌ی «دین الهی» اکبرشاه آشنا شد. حاکمان این دوره از حیات اجتماعی و فرهنگی هندوستان برای حفظ وحدت ملی در نزدیک سازی ادیان و تقریب مذاهب متعدد و مختلف این سرزمین می‌کوشیدند. اکبرشاه مذهب ساختگی و مجعول خویش به نام دین الهی را تبلیغ و ترویج می‌کرد. این مذهب گزینشی سست و بی اساس از اسلام و مسیحیت و هندوئیسم بود که درونمایه‌ی هابی متصوفانه

هم بر آن افزوده شده بود. در این راستا عالمانی همچون شیخ مبارک ناگوری نیز در خدمت دستگاه سلطانی بودند. شیخ احمد سرهندی در این دوره از زندگی اش کتاب **اثبات النبوه** را در باب اثبات، تبیین و بیان ضرورت اصل نبوت نوشت تا به نحوی در برابر بدعت‌ها و انحرافات حکومت اکبرشاهی قد برافرازد. «این کار در واقع مقابله با اکبرشاه بود که برای خود مقامی چون پیامبر اسلام ﷺ قائل بود» (ادهم بیلگن، ۱۳۸۹: ۷۰). اثر دیگر شیخ احمد در این برهه از زمان **رساله در ردّ روافض** در

پاسخ به نامه‌ی مولانا محمد بن فخرالدین رستم‌داری (ملقب به مشکک) است. نوشته‌ی بعدی او **رساله‌ی تهلیلیه** چنان که از نامش پیداست در باب فواید ذکر توحیدی "لا اله الا الله" است. ولی بر طبق نظریات مشایخ چشتیه و مشرب وحدت وجودیان نگارش یافته است. اثر چهارم او **معارف لدنیّه** نام دارد و در باب لزوم حفظ آداب شریعت به همراه طریقت و نقد برخی از صوفی مآبان است. شیخ سرهندی پس از آن که سال‌ها در آگرا اقامت کرد، بالاخره به دعوت پدر خویش و به همراه وی از آگرا به سرهند بازگشت و باقی اوقات خویش را صرف خدمت و حضور در محضر شیخ عبدالاحد نمود، تا این که پدر در سال (۱۰۰۷ هـ.ق) به دیار خاموشان شتافت. او که همواره شوق رفتن به خانه‌ی محبوب را در سر می‌پروراند، پس از فوت پدر عازم سفر حج شد ولی در یکی از نخستین منازل این سفر در شهر دهلی، به توصیه‌ی یکی از دوستان خویش به نام «مولانا حسن کشمیری» به دیدن یکی از مشایخ طریقت نقشبندیه به نام «مؤید الدین محمد الباقی بالله کابلی» رفت. شیخ باقی بالله وقتی متوجه وفور استعداد و علم شیخ احمد شد، بر خلاف طریق معهود خویش از او خواست که در دهلی بماند و مدتی در خانقاه وی به مراقبه و اخذ طریقه‌ی نقشبندیه سپری نماید. شیخ احمد به اقامت یک هفته‌ای در دهلی رضا داد، ولیکن گرفتار جذبه‌ی حضور مرشد تازه‌اش شد و سه ماه تمام را در خدمت او به سر برد و پس از آن با اخذ طریقه و خلعت راهی سرهند شد تا به نیابت و خلافت از شیخ باقی بالله در آن دیار به ارشاد و هدایت طالبان طریقت مشغول باشد. پنجمین اثر وی مربوط به این روزگار است و **مبدأ و معاد** نام دارد. ولی مهم‌ترین اثر شیخ احمد **مکتوبات** اوست که حاوی پانصد و سی و شش نامه در ابواب متنوع و

گوناگون نظیر معارف تصوف و سلوک و سیاست است و در سه جلد به نام های **نور المعرفة**، **نور الخلاق** و **معرفة الحقائق** توسط مریدان و شاگردان وی گردآوری شده است. شیخ احمد در سال های پایانی عمر خویش به سال (۱۰۲۸هـ.ق) به سبب تضریب و بدگویی برخی حاسدان و برای پاسخ گفتن به سوال های برخی از فقهای مشهور زمان مانند میر غلام علی آزاد بلگرامی ، غلام سرور لاهوری و مولوی رحمان علی به دربار فراخوانده شد و بعد از آن که به نگرانی ها و سوالات ایشان جواب داد، از سوی جهانگیر شاه

برای یک سال در زندان گوالیار محبوس شد. سال بعد که از زندان آزاد شد مجبور شد که برای سه سال دیگر در حصر عسکر بماند، تا این که در سال (۱۰۳۲هـ.ق) دو سال پیش از فوتش، به دستور جهانگیرشاه از حصار خارج شد. ظاهراً خشم گرفتن جهانگیر حکمدار بر شیخ احمد سرهندی بیشتر از آن که مربوط به سخنان شهودی شطح گونه و عقاید عرفانی اش بوده باشد، به دلیل عزت نفس و بی توجهی و عدم تعظیم شیخ به مقام سلطان بوده است. شیخ یوسف نبهانی در کتاب **جامع کرامات الاولیا** دلیل زندانی شدن شیخ احمد را افزون شدن پیروانش و حسادت ورزی حاسدان ذکر می کند و ضمن بیان برخی از کرامت های وی، علت آزاد ساختنش را از زندان گوالیار کراماتی می داند که ننگهبانان زندان بارها از او دیده بودند (نبهانی ، ۱۴۲۸: ۶۶۰/۱). «بعضی ها معتقدند که علت آزادی شیخ احمد از زندان این بود که جهانگیر سرانجام مرید او شد و از اعمال گذشته ی خود اظهار پشیمانی کرد» (محمد فرمان، به نقل از میر شریف، ۱۳۶۵: ۳۹۹/۲). به هر روی شیخ احمد پس از آزادی از زندان گوالیار دو سال دیگر در زادگاه خویش به تعلیم و تربیت مریدان و تبلیغ طریقت همت گماشت تا آن که سرانجام در بامداد روز بیست و هشتم ماه صفر (۱۶۲۴م/ ۱۰۳۴هـ.ق) در ولایت سرهند خاکدان دنیا را وداع گفت.

۲. مبانی جهان بینی صوفیانه ی شیخ احمد

به عقیده ی امام ربّانی انسان مرکب از ده لطیفه است که نیمی از عالم خلقتند و نیمی از عالم امر. پنج لطیفه ای که از عالم خلقتند عبارتند از عناصر اربعه (خاک، آب،

باد، آتش) و لطیفه‌ی نفس که زاده‌ی این عناصر چهارگانه است. لطایف عالم امر نیز به ترتیب عبارتند از قلب، روح، سرّ، خفی و أخفا. هر کدام از این لطایف عالم امر به یکی از لطایف عالم خلق مناسبت دارد، چنان که قلب به نفس، روح به آب، سرّ به باد، خفی به نار و أخفا به خاک. لطایف عالم امر نوری مخصوص به خود دارند و هر یک در زیر قدم یکی از انبیای اولوالعزم قرار گرفته اند. هم چنان که نور قلب زرد و در زیر قدم حضرت آدم است. نور روح سرخ و در زیر قدم حضرت نوح و ابراهیم است. نور سر سفید و در زیر قدم موسی است.

نور خفی سیاه و در زیر قدم عیسی و بالاخره نور أخفی سبز است و در زیر قدم حضرت محمد ﷺ نشسته است. اما لطیفه‌ی نفس به بی رنگی نزدیک است ولیکن از انعکاس و تابش دیگر لطایف رنگین می‌نماید (افندی اریلی، ۱۳۹۱: ۴۵-۴۴). هر کدام از این لطایف محل و جایگاه یکی از انواع تجلیات‌اند «چنان چه اصل قلب تجلی افعالی و اصل روح تجلی صفات ثبوتی و اصل سرّ تجلی شؤونات ذاتی و اصل خفی تجلی صفات سلبی و اصل أخفی تجلی شأن جامع است» (نقشبندی، ۱۳۹۲: ۵۷). هر گاه عروج سالک از یکی از این لطایف صورت بگیرد، مناسبت و مشرب او به نام پیامبری است که آن لطیفه به نام اوست. برای مثال اگر عروج سالکی از لطیفه‌ی قلب باشد او را آدمی المشرب و اگر از سرّ باشد موسوی المشرب می‌خوانند. ولیکن اگر سالکی محمدی المشرب باشد همه‌ی لطایف او با هم عروج می‌نمایند، شیخ سرهندی ولایت چنین سالکی را ولایت خاصه‌ی محمدی می‌خواند. (سرهندی، بی تا: ۳۸). همچنان که عناصر اربعه‌ی کالبد انسان که عالم صغیر است در عالم کبیر اصولی دارند؛ هر کدام از لطایف عالم امر انسانی نیز در فوق العرش یا لامکان، اصلی مخصوص به خود دارند، که به علت آمیختن با ظلمات عالم خلق و شهوات دنیوی و جسمانی آن را فراموش کرده‌اند. اما هر گاه که فضل و عنایت خداوندی سالک را به خدمت پیر کاملی برساند و او بر اثر تلقین و توجهات پیر طریق ذکر پیشه کند، نور قلبش بلند می‌گردد و به اصل خود در فوق العرش متصل می‌شود. پس از قلب به ترتیب و توالی احوال لطایف دیگر سالک نیز چنین می‌شود. سیر الی الله در نزد امام ربّانی عبارت است از سیر در دایره‌ی عالم امکان که خود به دو نیمه‌ی سافل

و عالی تقسیم شده؛ «نصف سافل آن تا عرش است و او را آفاق می‌گویند و... نصف عالی آن که فوق العرش و محل اصول و لطایف است» (افندی اربیلی، ۱۳۹۱: ۴۷). وی نیمه-ی پایینی دایره‌ی امکان را عالم مکان و نیمه‌ی بالایی را لامکان می‌گوید. در دیدگاه او زمانی که لطایف سالک بر اثر اذکار و مراقبات و توجهات شیخ واصل ترقی کند، نخست نیمه‌ی پایینی دایره‌ی امکان را که تا عرش است طی می‌کند، شیخ احمد این سفر باطنی را سیر آفاقی می‌نامد. دیدن انوار با رنگ‌های متفاوت و کشف عالم مثال و مشاهده‌ی ارواح و بهشت و ملکوت و ملائکه از علامت‌های این سیر است.

سالک پس از به پایان رسیدن سیر آفاقی به سیر در نیمه‌ی بالایی این دایره (لامکان) می‌رسد، که مسمی به سیر انفسی است، در این سیر او هرچه می‌بیند و می‌یابد در خویش است و تجلیات و انوار را در باطن خود می‌نگرد. سیر انفسی را جذب و سیر آفاقی را سلوک نیز گفته‌اند. اما تا زمانی که هر کدام از لطایف عالم امر انسانی به اصل خود در فوق العرش متصل نشوند، فنا برای آنان رخ نداده، پس هر گاه همه-ی لطایف سالک به اصول خود در لامکان متصل شوند، فنای اولیه برای سالک صورت پذیرفته است و سالک نخستین قدم را در دایره‌ی ولایت برداشته است. وی در مکتوب دیگری که در آن از اسفار اربعه‌ی اهل طریقت سخن می‌گوید؛ بر تعاریف برخی از صوفیان و عرفای گذشته همچون علاءالدوله‌ی سمنانی خرده می‌گیرد که چرا سیر آفاقی را سیر الی الله و سیر انفسی را سیر فی الله خوانده اند؟ و پایان این سیر اخیر را نهایت النهایت تصور کرده اند؟ در حالی که به اعتقاد وی سیر آفاقی و سیر انفسی هر دو سیر الی الله اند و مطلوب حقیقی و رای آفاق و انفس است. «پس در مرایای آفاق و مجالی انفس او را - سبحانه - گنجایش نباشد و هر چه در این‌ها ظاهر گردد در رنگ مظاهر چند و چون بود، پس از آفاق و انفس باید گذشت و او را - سبحانه - ماورای آفاق و انفس باید جست» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۱۲ / ۱۲۸). علی رغم علاءالدوله‌ی سمنانی که معتقد به خرق همه‌ی حجاب‌های ظلمانی و نورانی در سیر آفاق است، شیخ احمد می‌گوید که «خرق حجب ظلمانی منوط به طیّ جمیع مراتب امکان است که به سیر آفاقی و به سیر انفسی میسر است و خرق حجب نورانی مربوط به سیر اسما و صفات واجبی است» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۱۲ / ۱۳۱).

۳. ولایت و انواع مراتب آن

امام ربّانی همچون مشایخ سلف، ولایت را دو نوع می‌شمارد؛ ولایت عامّه و ولایت خاصه. ولایت عامه، ولایت عوام مؤمنان است که الله ولیّ الذین آمنوا [بقره/۲۵۷] ، این ولایت وقتی حاصل می‌شود که سالک به صورت شریعت وفا کند و اعمال و اوامر شرعی را به جای آورد. در این مرحله هنوز نفس از امارگی خلاصی نیافته و گرفتار سرکشی و طغیان جبلیّ خود است. در این مرحله اگر

نماز است، صورت نماز است و اگر روزه است، صورت روزه است (سرهندی، ۱۳۸۳: ۱۶۹/۲). اما ولایت خاصه «عبارت از فنای بنده است در حق» (قیصری، ۱۳۸۷: ۱۱۰/۱). تفاوت دیدگاه شیخ احمد با صوفیان صاحب رأی دیگر در این مسأله این است که او برای ولایت عامّه منازل و درجات مختلف قائل است. به پندار وی ولایت عامه از پایین ترین مراتب قرب حق تعالی که عوام مومنین از آن بهره مندند، آغاز می‌شود تا در مدارج بالاتر نهایتاً به فنای لطیفه‌ی روح یا لطیفه‌ی خفی برسد. او می‌گوید سالک تا زمانی که لطیفه‌ی اخفای او فانی نشده است هنوز در منازل ولایت عامه است و با فنای لطیفه‌ی اخفا قدم به ولایت خاصه‌ی محمدیه می‌نهد (سرهندی، ۱۳۸۳: ۳۰۴/۱). اما عرفای دیگر ولایت عامه را تنها قرب و دوستی خداوند از جانب عوام مومنین تعریف کرده‌اند و فنای لطایفی نظیر قلب و روح و خفی را جزو مراحل ولایت خاصه و در گرو سلوک و طی طریق دانسته‌اند (جامی، ۱۳۸۲: ۳). شیخ احمد ولایت خاصه را به سه قسم ولایت صغری، ولایت کبری و ولایت علیا تقسیم می‌نماید. ولایت صغری را ولایت اولیاء، ولایت کبری را ولایت انبیا، و ولایت علیا را ولایت فرشتگان و ملأ عالم اعلی می‌خواند. در این میان ولایت فرشتگان را بر همه‌ی انواع دیگر برتری می‌نهد و برتری فرشتگان بر خواص بشر را منحصر به مرتبه‌ی ولایت ایشان می‌دارد، به عقیده‌ی شیخ احمد سالک تا زمانی که سالک به مرگ ارادی از هوای نفس خویش نمرده است اطلاق نام ولی بر وی صادق نیست و اول مرتبه از مراتب ولایت مرگ اختیاری است.

۳-۱. ولایت صغری

پس از طی دایره‌ی امکان و فنای لطایف عالم امر انسانی، سالک نخست قدم در دایره‌ی ولایت صغری می‌نهد. دایره‌ی امکان چه خلق و چه امر آمیخته از عدم و وجود بود، ولی با رسیدن به دایره‌ی ولایت صغری «امتزاج عدم به وجود که منشأ امکان است در این موطن به پایان می‌رسد» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۵۱۹/۱). از این پس هر چه هست وجود عاری از عدم است. این دایره عبارت است از ظلال اسما و صفات الهی و سالک در این دایره به سیر در ظلال اسما و صفات می‌پردازد (ظل در نظر شیخ احمد عبارت است از ظهور و تجلی چیزی در مرتبه‌ی ثانویه). این ظلال در حقیقت اصول لطایف به شمار می‌آیند، یعنی اصول لطایف امر انسانی که در فوق العرش قرار داشتند، خود ظل و ظهورِ ظلال اسما و صفات الهی اند و این ظلال موجب موجودیت و مبدأ ظهور آن‌ها شده است. در این سیر تجلیات افعالی بر سالک روی می‌نماید و او همه‌ی افعال خود و مادون خود را از حق تعالی می‌بیند. به عقیده‌ی شیخ سرهندی، ظلال اسما و صفات الهی مبدأ تعینات همه‌ی ممکنات به جز پیامبران و فرشتگان است «دایره‌ی ظلال اسما و صفات مبدأ تعینات تمامی ممکنات غیر از پیامبران و فرشتگان - علیهم‌السلام - است و فیوضات توسط صفات و ظلال که وسائط بین مخلوقات و ذات حضرت حق است به هر فرد از افراد عالم می‌رسند» (نقشبندی مجددی، ۱۳۸۶: ۳۳۲). بنا بر قول شیخ احمد ظلّ هر اسمی، مبدأ تعین شخصی از اشخاص عالم شده است و بالاترین مرتبه‌ی تعینات در این دایره مربوط به ابوبکر صدیق است که به عقیده‌ی او بعد از پیامبران الهی و فرشتگان از دیگر مخلوقات برتر و بالاتر است. «باید دانست که این دایره‌ی ظلّ، متضمن مبادی تعینات خلاق است به سوای انبیا و ملائکه‌ی عظام ُ و ظلّ هر اسم مبدأ تعین شخصی است از اشخاص، حتی که تعین حضرت صدیق که افضل البشر است بعد از انبیاء» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۱ / ۵۲۰). اما سیر الی الله جایی به پایان می‌رسد که هر سالکی به ظل اسمی برسد که مبدأ تعین اوست. «سالک چون به اسمی (ظل آن اسمی) برسد که مبدأ تعین اوست، سیر الی الله را تمام کرده باشد، این دایره‌ی ظلّ فی الحقیقت تفصیل مرتبه‌ی اسما و صفات است. مثلاً علم صفتی است حقیقی که جزئیات دارد و

تفصیل آن جزئیات ظلال آن صفت است» (همان). پس بنا بر نظر شیخ سرهندی، سیر در دایره‌ی ولایت صغری، تا زمانی که سالک به ظلّ اسمی که مبدأ تعیین اوست نرسیده باشد، هنوز سیر الی الله به حساب می‌آید و سفر دوم موسوم به سیر فی الله، زمانی آغاز می‌شود که سالک بعد از رسیدن به مبدأ تعیین خویش، سیر در اسما و صفات حضرت واجب الوجود را آغاز نماید. سیر فی الله در اندیشه‌ی شیخ احمد فراتر از مراتب ولایت اولیاست و مربوط به ولایت انبیا و فرشتگان است که خود از مقدمات رسیدن به کمالات نبوت محسوب می‌شوند.

۲-۳. ولایت کبری

پس از گذشتن از دایره‌ی ولایت صغری (ولایت ظلّی) نوبت به گذشتن از دایره‌ی ولایت کبری (ولایت اصلی) می‌رسد که مسمی به دایره‌ی ولایت انبیاست و سالک در این مقام می‌بایستی به سیر در اصل اسما و صفات الهی مشغول گردد. در ولایت صغری نهایت و غایت کمال، حصول تجلی برقی در حق سالک است، و با این تجلی برقی (گذرا) سالک قدم در دایره‌ی ولایت کبری می‌نهد. «نهایت کمال در ولایت ظلّی که ولایت صغری است با تجلی برقی به حصول می‌پیوندد و این تجلی برقی قدم اول در ولایت کبری است» (نقشبندی، ۱۳۹۲: ۶۶). شیخ سرهندی اعتقاد دارد که حقیقت فنای فی الله در ولایت کبری روی می‌نماید و فنائی که پیش از این رخ داده بود تنها صورت ظاهری فنا بوده است، چرا که فنای نفس و شرح صدر در این مرتبه حاصل می‌شود و در این ولایت است که سالک به اسلام حقیقی مشرف می‌گردد. سیر در مرحله و مرتبه‌ی اسما و صفات آغاز حقیقت فناست و شروع در ولایت کبراست که ولایت انبیاست (سرهندی، ۱۳۸۳: ۵۲۰/۱). به بیان شیخ احمد دایره‌ی ولایت کبری متضمن اصل اسما و صفات الهی است که مبادی تعینات انبیای خداوندی ُ محسوب می‌شوند. خود این دایره متضمن سه دایره و یک قوس یا نیم دایره است؛ دایره‌ی نخست را اقریبیت، دومین را دایره‌ی محبت اول و سومی را محبت ثانی خوانده و چهارمی را قوس نامیده‌اند. این دوایر هر کدام به ترتیب اصل یا ظلّ یکدیگرند. برای مثال دایره‌ی اقریبیت ظلّ دایره‌ی محبت اول است و دایره‌ی محبت اول اصل آن است. در دایره‌ی اول از مرتبه‌ی ولایت است که سرّ اقریبیت حق سبحانه

و تعالی آشکار می‌شود و معنای "و نحن أقربُ إليه من حبل الوريد" [ق/۱۶] رخ می‌گشاید. این معرفت ورای طور عقل است چرا که عقل از خود نزدیک تری را درک نمی‌کند. اما در این مقام سالک به یقین در می‌یابد که خداوند از خود انسان به او نزدیک تر است چرا که «وجود اصل نسبت به وجود ظل، به ظل نزدیک تر است؛ زیرا که ظل هر چه دارد از اصل دارد نه از خود و اگر بر وجود خود نگاه کند پرتو اصل را می‌یابد و

اگر بر صفات خود خود نظر اندازد، نمونه‌ای از صفات اصل می‌بیند، پس ناچار به اقریبیت اصل اقرار خواهد نمود» (نقشبندی، ۱۳۹۲: ۶۸). نیمه‌ی تحتانی این دایره، شامل اسما و صفات زاید و نیمه‌ی فوقانی مشتمل بر شؤونات ذاتی است. «ولایت کبری در اصل مخصوص انبیا علیهم السلام است و به تبعیت به اصحاب کرام نیز این دولت رسیده است. نصف پایین این دایره متضمن اسما و صفات زاید و نصف بالای آن مشتمل بر شؤونات و اعتبارات ذاتی است» (نقشبندی، ۱۳۹۲: ۶۵). منظور امام ربّانی از شؤونات و اعتبارات ذاتی قابلیت اتصاف حضرت ذات است به صفات متعدد و گوناگون. به قول او اگر به محض عنایت و فضل خداوندی، سالک بتواند از دایره‌ی نخست ولایت کبری که دایره‌ی اسما و صفات و شؤونات است برتر و بالاتر آید به سیر در دایره‌ی اصول این اسما و شؤونات که دایره‌ی محبت اول نامیده می‌شود می‌رسد؛ در این دایره معنای آیه‌ی کریمه‌ی «يُحِبُّهُمْ و يُحِبُّونَهُ» [مانده/۵۴] بر سالک روی می‌نمایاند. پس از آن سالک به اصل دایره‌ی دوم یعنی دایره‌ی سوم که محبت ثانی است نائل می‌شود، پس از عبور از دایره‌ی محبت ثانی، قوسی ظاهر می‌شود که سالک مسافر باید از آن نیز بگذرد و فرو نماند تا ولایت کبری را به سر برده باشد. در مرتبه‌ی ولایت کبری لطایف عالم امر انسانی عروج می‌کند و تنها لطیفه‌ای که جاذب انوار و فیوضات و کمالات ولایت می‌گردد، لطیفه‌ی نفس است. پس در این مقام نفس که پیش از این صفت امارگی بر خود داشت، مطمئن می‌شود و کمالات مقامات ولایت کبری را کسب می‌کند که «حصول کمالات این اصول سه

گانه مخصوص به نفس مطمئنه است... در این مقام شرح صدر حاصل می‌شود و سالک به اسلام حقیقی مشرف می‌گردد» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۵۲۱/۱). این زمان مطمئنه به مقام رضا ارتقا می‌یابد که «إِرجعی إلی رَبِّکَ رَاضِیَةً مَرْضِیَةً» [فجر/۲۸] این نهایت ولایت انبیاست که در آن نفس به اسلام حقیقی مشرف می‌گردد و از این به بعد جز به نیکی و خیر امر نمی‌نماید؛ ظاهراً حدیث "أَسْلَمَ شَیْطَانِی عَلَی یدی" (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۷: ۱۹۶) نیز اشاره به این مقام است.

از اَسْلَمَ شَیْطَانِی، شد نفس تو ربّانی ابلیس مسلمان شد، تا باد چنین بادا

(مولوی، ۱۳۶۳: ۵۶)

عقل جزوی (عقل معاش یا عقل حیوانی) نیز در این مقام به نفس می‌پیوندد و عقل کلّ یا معاد نام می‌گیرد. «مطمئنه بعد از حصول شرح صدر - که از لوازم کمالات ولایت کبری است - از مقام خود عروج می‌کند و بر تخت صدر ارتقا می‌نماید... این تخت صدر فوق جمیع مقامات عروج مرتبه‌ی ولایت کبری است. بعد از تمکّن این مطمئنه، عقل نیز از مقام خود برآمده و به او ملحق خواهد شد و عقل معاد نام خواهد گرفت» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۵۳۷/۱). به عقیده‌ی امام ربّانی بعد از این اگر صورت خلاف و سرکشی وجود داشته باشد، از قالب و طبایع مختلف عناصر چهارگانه است نه از نفس؛ زیرا نفس که خود بدترین و دشمن‌ترین بود اکنون بهترین است و جز با رضایت مولا گام نمی‌نهد. «بعد از این اگر صورت خلاف و سرکشی است منشأ آن طبایع مختلف عناصر اربعه است که اجزای قالبند». (همان) و منظور نبی اکرم ﷺ از جهاد اکبر در حدیث «قَدِمْتُ مِنَ الْجِهَادِ الصَّغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْكَبِيرِ». (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۶۲) چیزی جز جهاد با قالب نیست؛ چرا که حیوانات نیز نفس اماره ندارند و رذایل در آن‌ها کامل است. به نظر شیخ احمد تنها زمانی می‌توان از محبت حق تعالی کام‌جان گرفت که جز او در دل و جان سالک نمانده باشد و زمانی خانه‌ی دل از اغیار تهی می‌شود که سالک به فنا و بقا رسیده باشد. در این مقام ایلام و انعام محبوب برای محب

یکسان است. به این مرتبه محبت ذاتیه هم می‌گویند. اولیای خداوند همان مقربین درگاه الهی هستند که از محبت ذاتیه برخوردارند ولیکن ابرار از این درجه و از محبت ذاتیه حق تعالی بی بهره‌اند. چرا که ابرار، خداوند را به جهت خوف از دوزخ و امید به بهشت عبادت می‌کنند. مقربین نیز پس از نزول به عالم اسباب خداوند را با خوف و رجا عبادت می‌نمایند ولیکن این خوف و رجا به نفس باز نمی‌گردد چرا که بهشت را بدان سبب می‌خواهد که محل رضای اوست و از جهنم به آن دلیل پرهیز می‌نماید که محل خشم و غضب تعالی

است. بعد از آن که سالک به مقام فنا و بقا رسید اطلاق نام ولایت و ولی بر وی صادق می‌آید و پس از این مرتبه که همان اتصاف به ولایت خاصه است، دو حالت پیش می‌آید یا سالک گرفتار مطالعه‌ی جمال معشوق حقیقی می‌ماند و در آن مستهلک می‌شود (یعنی روح و نفسش توأمان در مقام مشاهده می‌ماند) و از اولیای مستهلک می‌شود که ارشاد به آنان واگذار نمی‌شود و یا پس از رسیدن به بقای اکمل برای دعوت خلق به حق مرجوع می‌شود ولیکن همچنان روح در مقام مشاهده می‌ماند. گروه نخست که ارباب ولایتند سکر همیشه لازم وقتشان است و گروه دوم پس از آن که نفسشان به مقام اطمینان رسید، از مشاهده‌ی انوار خارج می‌شود و صحو بر او غالب می‌آید. این گروه اخیر مناسب نبوتند.

۳-۳. ولایت علیا

سالک با به سر بردن دوایر و مراتب مختلف گمان می‌کند که کار را به پایان رسانده است ولیکن تازه در می‌یابد که این همه تنها مخصوص به اسم الظاهر خداوند تعالی بوده و او اکنون می‌بایست که به مراقبه‌ی اسم الباطن بپردازد؛ چرا که دو اسم الظاهر و الباطن همچون دو بالند برای طیران و پرواز سالک در عالم قدس. سیر در مراتب اسم الظاهر، سیر در صفات است بی ملاحظه‌ی ذات حق تعالی، ولیکن سیر در اسم الباطن سیر در اسما است با ملاحظه‌ی ذات حق سبحانه. به طور واضح تر می‌توان این گونه بیان نمود که وقتی با صفتی مواجهیم تنها آن صفت است که ملاحظه می‌شود مانند صفت حیات یا علم، ولی وقتی سخن از اسم

است نظیر حیّ یا علیم، سخن از ذاتی است که متصف به صفتی نظیر حیات یا علم است، پس در اسما دو وجه مورد نظر است و در صفات یک وجه. «سیر در اسم الظاهر سیر در صفات است. بی آن که در ضمن آن‌ها ذات ملحوظ گردد- تعالی و تقدّس - و سیر در اسم الباطن نیز هر چند سیر در اسما است اما در ضمن آن‌ها ذات - تعالی - نیز ملحوظ است... مثلاً در صفت العلم ذات تعالی ملحوظ نیست و در اسم العلیم ملحوظ ذات است - تعالی -». (سرهندی، ۱۳۸۳: ۵۲۲/۱). سیر در اسم الباطن متضمن سیر در اسمای الهی است

و اسمایی که به اسم الباطن تعلق دارند مبادی تعینات فرشتگان و ملأ اعلی به شمار می‌آیند. هرگاه سالک شروع به سیر در این اسما بنماید قدم در دایره ی ولایت علیا نهاده است. ولایت علیا به اصالت ولایت فرشتگان است و سالکان می‌توانند به تبعیت از کمالات آن بهره بگیرند. در این دایره مورد فیض سه عنصر باد و آب و آتش است چرا که در خبر هم وارد شده است که برخی از فرشتگان از آتش و برف آفریده شده‌اند «بعد از حصول دو جناح اسم الظاهر و الباطن، چون طیران میسر شد و عروجات واقع گشت، معلوم شد که این ترقیات بالاصالت نصیب عنصر ناری است و عنصر هوایی و عنصر آبی که ملائکه‌ی کرام-علی نبینا و علیهم الصلوات - نیز از این عناصر سه گانه نصیب است. چنان که وارد شده است که بعضی از ملائکه از نار و ثلج مخلوقند و تسبیح ایشان «سبحان من جمع بین النار و الثلج» است (سرهندی، ۱۳۸۳: ۵۲۴/۱). در این مقام است که دیدار و زیارت فرشتگان و کسب مقامات آنان برای سالک ممکن می‌شود و سه عنصر یاد شده به جز عنصر خاک در این مرتبه فانی و مستهلک می‌شوند. مراتب ولایت علیا با ولایت کبری قابل قیاس نیست «ولایت علیا مانند مغز و ولایت کبری چون پوست است» (نقشبندی، ۱۳۹۲: ۷۶). به این خاطر است که شیخ احمد فرشتگان و ملأ اعلی را در مرتبه‌ی ولایت از خواص بشر برتر می‌داند چرا که ولایت علیا اصالتاً از آن فرشتگان است نه بشر.

۴. دایره ی کمالات نبوت

بر اساس اندیشه‌ی عرفانی شیخ ربّانی ، پس از طی دوایر کمالات ولایت، نبوت به سیر در دایره‌ی کمالات نبوت می‌رسد. وی معتقد است که صحابه‌ی پیامبر ﷺ ، تابعین و تابع تابعین به ترتیب بیشترین بهره را از کمالات نبوت برگرفته‌اند و به این حدیث از رسول اکرم ﷺ استناد می نماید که « خیرُ أُمَّتِی (القرون) قَرْنِی، ثُمَّ الذِّینَ یَلُونَهُمْ ثُمَّ الذِّینَ یَلُونَهُمْ » (عسقلانی ، ۲۰۰۷ ، ۷/۷) یعنی بهترین مردم در عصر من هستند (بهترین قرن ها قرن من است) و بعد کسانی

که پس از ایشان می‌آیند و سپس کسانی که پس از ایشان می‌آیند. شیخ احمد می‌گوید که پس از دوره‌ی تابع تابعین این کمالات روی در پرده کشیده است تا آن که دوباره به واسطه‌ی مهدی ُ نقاب از چهره بردارد. «از کمالات آن منصب (نبوت) به طریق تبعیت متابعان او را نصیب کامل است، این کمالات در طبقه‌ی صحابه بیشتر است و در تابعین و تبع تابعین نیز این دولت بر سبیل قلّت سرایت کرده است. بعد از آن روی به استتار آورده است و غلبه‌ی کمالات ولایت ظلی ولایت جلوه گر گشته است، اما امید است که بعد از مضیّ الف، این دولت از سر تازه گردد ... و کمالات اصلی رو به ظهور آرند... و حضرت مهدی علیه الرضوان به ظاهر و باطن مروج این نسبت علیّه باشند» (سرهندی ، ۱۳۸۳ : ۵۳۸/۱) در این دایره عنصر خاک است که جاذب و هاضم کمالات نبوت می‌گردد. این عنصر در انسان موجب ترقی بیشتر وی و برتری او بر فرشتگان الهی شده است. به نظر شیخ احمد خداوند در خلقت انسان روح لامکانی را با جسم خاکی مکانی درآمیخت و میان نور لامکان و ظلمت مکان محبتی آفرید تا به وسیله‌ی ظلمت خاک و کدورت مکان، بر صفا و رونق روح انسان بیفزاید، همچون آینه که از مجاورت خاک و ظلمت درخشندگی و نورش افزون می شود. (سرهندی ، ۱۳۸۳ : ۱۰۵/۱). بر خلاف عقیده‌ی بسیاری از عارفان و عالمان عرصه‌ی معرفت شناسی اسلامی، شیخ احمد سرهندی معتقد است که عنصر خاک در وجود انسان مهم ترین لطیفه‌ی انسانی (چه خلق و چه امر) و موجب کسب فضایل نبوت است. به نظر وی کمالاتی که فرشتگان از رسیدن به آن محروم مانده‌اند به سبب این است که در خلقت ایشان از عناصر دیگری به جز

خاک بهره گرفته شده ولیکن انسان اصالتاً از عنصر خاک خلق شده و در نتیجه فضایل نبوت برای او قابل دست یافت شده است. وی کمالات عالم امر را مقدمه‌ای برای رسیدن به کمالات عالم خلق می‌داند. «کمالاتی که به عالم امر تعلق دارند مقدمات اند مر کمالاتی را که به عالم خلق متعلق اند» (سرهندی، ۱۳۸۳، ۱: ۵۳۳). شیخ احمد این دیدگاه خود را مقتبس از مشکات نبوت می‌داند و می‌گوید که بر هر کسی را چنین سری نگشوده‌اند و از حقیقت کار آگاهی نداده‌اند. «این معما بر همه

نگشوده‌اند. دیگران به صورت نظر انداخته عالم خلق را پست دیده... ندانسته اند که حقیقت کار دیگرگون است و پستی فی الحقیقت بلندی است و بلندی، پستی» (همان). او اعتقاد دارد که کمالات عالم امر گرفتار ظلیت‌اند و مخصوص مرتبه‌ی ولایتند و کمالات عالم خلق گرفتار اصل‌اند و مخصوص مرتبه‌ی نبوت. در دیدگاه او کمالات مرتبه‌ی نبوت درجه‌ای فراتر از مقامات ولایت است، چرا که در این دایره آن چه تجلی ذاتی برقی (زودگذر) بود دائمی می‌شود و سالک از ظلال در می‌گذرد و به مشاهده‌ی اصل نائل می‌شود. پیش از این هم اگر چه در دایره‌ی ولایت کبری سالک به سیر در اصل اسما و صفات خداوندی محظوظ بود ولیکن هنوز در حجاب اسما و صفات گرفتار بود در حالی که «کمالات نبوت عبارت است از تجلی ذاتی دائمی بدون حجب و پرده‌ی اسما و صفات» (نقشبندی مجددی، ۱۳۸۶، ۳۴۰: ۳۴۰). ولی سالک در سیر دایره‌ی نبوت می‌فهمد که فضایل همه‌ی ولایت‌ها چه صغری و کبری و چه علیا همه ظلال کمالات نبوت‌اند. دانستن این نکته لازم است که بنا بر اندیشه‌ی امام ربّانی کسب کمالات نبوت از سوی سالک موجب تساوی و همسری او با انبیا نمی‌شود چرا که «حصول کمالات با حصول نسبت نبوت فرق دارد؛ کمالات نبوت عبارت از ظهور تجلی ذاتی دائمی و نبوت عبارت از شرایع احکام است که به وسیله‌ی وحی بر نبی می‌آید» (نقشبندی، ۱۳۹۲: ۸۳-۸۲).

۵. کمالات نبوت، رسالت، اولوالعزم

در اندیشه‌ی شیخ ربّانی، سیر و صعود سالک و حصول کمالات و فضایل از سوی او ، با گذشتن و قطع دایره‌ی کمالات نبوت به پایان نمی‌رسد چرا که دایره‌ی کمالات نبوت که برای سالک عبارت از تجلی ذاتی دائمی بود، خود به سه مرتبه‌ی کمالات نبوت ، کمالات رسالت و کمالات اولوالعزم تقسیم می‌شود. در باب مرتبه‌ی نخست موسوم به مرتبه‌ی کمالات نبوت سخن رفت، اما در مرتبه‌ی کمالات رسالت و اولوالعزم سالک «هیأتی وحدانی» می‌یابد تا قابلیت کسب معارف و

کمالات رسالت و اولوالعزم را پیدا کند. «هیأت وحدانی» عبارت از مجموع عالم امر و عالم خلق است، چرا که برای هر یک از لطایف بعد از تصفیه و تزکیه هیأت دیگری حاصل می‌شود» (نقشبندی مجددی، ۱۳۸۶: ۳۴۳). در این دوایر هیأت وحدانی است که جاذب و مورد کمالات رسالت و اولوالعزم می‌شود. فضایل و مواهب هر کدام از دایره‌های رسالت و اولوالعزم جداگانه و ممتاز به خود است، چنان که در دایره‌ی رسالت کثرت انوار بیشتر می‌شود و در دایره‌ی اولوالعزم اسرار حروف مقطعات قرآن را بر سالک فاش می‌سازند. هر کدام از این دوایر نیز عملی مخصوص به خود دارند برای مثال در دایره‌ای خواندن قرآن سبب تقرّب بیشتر می‌گردد و در دایره‌ی دیگر ادای نوافل. اما پس از دایره‌ی کمالات اولوالعزم و قطع این دایره، طالب به دو راهی می‌رسد که به انتخاب پیر و مرشد خویش راهی را بر می‌گزیند. یکی از این دو راه به سوی حقایق الهی می‌رود که عبارت از حقیقت کعبه ، حقیقت قرآن و حقیقت نماز و معبودیت صرف است و راه دیگر به سوی حقایق انبیا می‌رود که عبارت است از حقیقت ابراهیمی، موسوی، محمدی و احمدی و حبّ صرف و دایره‌ی لاتعین است. این معارف و اسرار در اصل از فضایل و کمالات مشکات نبوت به شمار می‌آیند و در هر مقام و مرتبه اسراری بر سالک منکشف می‌شود و حقایقی بر او جلوه می‌نمایند که از مرتبه‌ی پیشین برتر و بالاترند.

۶. نبوت در برابر ولایت

برخی از بزرگان طایفه‌ی صوفیه مانند ابو سعید خراز، سعدالدین حمویه (نسفی، ۱۳۸۹: ۳۱۹) و ابن عربی و به پیروی از او سید حیدر آملی معنا و مرتبه‌ی ولایت را بر نبوت برتری نهاده‌اند و فضایل ولایت را بر نبوت ترجیح داده‌اند. این گروه که پیروان بسیاری بر خوان و میدان خویش گرد کرده‌اند، دلایل قابل تأمل و توجهی برای توجیه عقیده‌ی خود در این زمینه ارائه کرده‌اند، از قبیل این که در ولایت روی به سوی خداست و در پیامبری روی به سوی خلق خدا (سرهندی، ۱۳۸۳: ۵۲۷/۱). در نبوت و رسالت با محدودیت مکانی و زمانی مواجهیم، یعنی این

که مرتبه‌ی نبوت و رسالت هر نبی و رسولی مخصوص به زمان و مکانی جداگانه و منحصر به خویش است، ولی ولایت تا قیامت باقیست و گستره‌ی عالم هیچ گاه از حضور اولیای حق تهی نمی‌ماند. خداوند خود را با نام ولی خوانده است و خود را به نام نبی و رسول نخوانده و این فضل مرتبه‌ی ولایت بر نبوت است که خداوند بر خود نام ولی نهاده و خود را متصف به صفت رسول و نبی ننموده است (ابن عربی، تعلیقات مترجم، ۱۳۸۵: ۷۸). ولایت عام است و رسالت خاص و این که فضایل و مراتب مختلف ولایت کسبی است و فضیلت نبوت وهبی (قیصری، ۱۳۸۷: ۱۱۱). اینان مرتبه‌ی ولایت را بر دو مرتبه‌ی نبوت و رسالت ترجیح می‌دهند، اما معتقدند که این دلیل برتری اولیا بر پیامبران نیست چرا که پیامبران هم ولی‌اند و از مراتب عالی ولایت یا قرب الهی با تفاوت درجات بهره‌مندند (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۵۱۸). ولی عده‌ای پا را فراتر نهاده بودند و از نظریه‌ی تفوق مرتبه‌ی ولایت بر مرتبه‌ی نبوت، به برتری و فضل ولی بر نبی رسیده بودند. سراج توسی در **اللمع** اینان را ضالین و گمراهان می‌خواند و می‌گوید که این فرقه با نقل داستان حضرت موسی و خضر^ع و نیز قصه‌ی حضرت سلیمان و آصف بن برخیا و دلایلی نظیر این که وحی بر انبیا به واسطه نازل می‌شود، ولی علوم و معارف بی واسطه به اولیا الهام می‌شود، می‌کوشند تا فضل ولی بر رسول و نبی را اثبات نمایند. سراج پس از ردّ دلایل اینان چنین می‌گوید که اگر اولیای خداوند به جایی رسیده‌اند، جز با پیروی محض از انبیا نبوده است، و اگر الهام برای اولیا گاهی هست و گاهی نیست، برای پیامبران پیوسته و همیشگی است (سراج توسی، بی تا: ۴۴۰-).

۴۳۹). این نظر افراطی اخیر در میان خانواده‌ی متصوفه طرفدار چندانی ندارد، لیکن آنچه پس از ابن عربی در میان صوفیان رایج و شایع شده است، همان برتری کمالات ولایت است. اغلب کسانی هم که به نقد این دیدگاه پرداخته‌اند به خوبی متوجه منظور ایشان نشده و گمان خطا برده‌اند که ایشان مقام اولیا را بزرگ تر و برتر از جایگاه پیامبران می‌دانند. در بین جماعت ناقدان تنها کسی که به درستی متوجه مفاهیم و معانی این نظریه شده و با دلایل کشفی و شهودی و نیز

استدلال‌های منطقی به نقد آن پرداخته، کسی جز شیخ احمد سرهندی نیست. او از ولایت و نبوت تعریف نوینی ارائه می‌دهد؛ وی ولایت را عبارت از قرب و نزدیکی به حق تعالی می‌داند، اما قربی که از قید ظلیت رها نشده و نبوت را قربی می‌شمارد که گرد ظلیت بر وی ننشسته است. «نبوت عبارت از قرب الهی است که شائبه‌ی ظلیت ندارد، عروجش رو به حق دارد. نزولش رو به خلق، این قرب بالاصالت نصیب انبیاست و این منصب مخصوص به این بزرگواران است و خاتم این منصب سید البشر است» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۷۳۸/۱). امام ربّانی می‌گوید که هر چند ولایت انبیا بر خلاف ولایت صغری (ولایت اولیا) از قید ظلیت رها شده ولی گرفتار حجاب صفات است و ولایت فرشتگان هر چند از اسما و صفات برتر رفته، ولیکن در بند شوونات و اعتبارات ذاتیه است و تنها مراتب نبوت و رسالت است که به طور کامل از ظلیت خلاص یافته است. وی اظهار می‌کند که نصیب سالک در مراتب ولایت، حصول است و در مراتب نبوت، وصول. به نظر شیخ وصول با وجود بُعد و دوری امکان پذیر نیست، ولی حصول ممکن است، مثلاً سیمرغ هر چند وجود خارجی ندارد و از ما به واقع دور است ولی در ذهن ما حاضر و محصول است، اما وصول به آن با وجود بُعد ممکن نیست. پس «حصول با وجود بُعد متصور است و وصول متعذر» (سرهندی، ۱۳۸۸: ۴۵۵/۱). هنگامی که سالک در مقام ولایت است، هنوز گرفتار ظلیت است، پس گمان می‌برد که مطلوبش برای او حاصل شده است. چرا که حصول ظلیت ممکن است، ولی وصول به آن دشوار و ناممکن. پندار حصول سبب توهم اتحاد و یگانگی می‌شود و

رسیدن به مرتبه‌ی وصول موجب بیگانگی و درک تغایر و عدم مناسبت میان عاشق و معشوق. خیال حصول آن حقیقتِ مطلق، باعث سکر و مستی می‌شود و علم به وصول موجب صحو و هوشیاری. «پس وصول در مرتبه‌ی نبوت باشد و حصول در مقام ولایت، زیرا که حصول بی ملاحظه‌ی ظلیت صورت نپذیرد به خلاف وصول. و ایضاً در کمال حصول رفع اثنینیت است و در کمال وصول بقای اثنینیت... پس رفع دوگانگی مناسب مقام ولایت باشد و بقای دوگانگی ملایم مرتبه‌ی نبوت» (سرهندي، ۱۳۸۳: ۷۴۲/۱). به همین دلیل رفع دوگانگی و اثنینیت در نزد ارباب

ولایت بزرگ و سترگ می‌نماید و ایشان به حد توان در رفع اراده‌ی خویش می‌کوشند. اولیا می‌خواهند که هیچ نخواهند و اختیار و اراده‌ی خود را در اراده و اختیار معشوق مضمحل کنند. اما امام ربّانی چنین نظری را مربوط به مراتب ولایت می‌داند و بر آن خرده می‌گیرد و فضایل نبوت را مقامی والاتر می‌خواند، چرا که به نظر او اراده صفتی فی نفسه مفید و کامل است و تنها باید آن را از متعلقات سوء و خبیث بازداشت، نه این که آن را به کلی نفی و طرد کرد. بر بایزید بسطامی هم به سبب جمله‌ی «أريدُ أن لا أريدُ» اعتراض می‌کند. «شیخ بسطام می‌گوید: «أريدُ أن لا أريدُ» و در مرتبه‌ی نبوت... زوال نفس اراده مطلوب نگشت. چرا مطلوب باشد که اراده صفتی است فی حدّ ذاتها کامل، اگر نقصی به او راه یافته است به واسطه‌ی خبیث متعلق اوست پس باید که متعلق او امر خبیث و نامرضی نباشد» (همان). به گفته‌ی امام ربّانی اولیا در مرتبه‌ی ولایت صغری در نفی جمیع صفات بشری به جان می‌کوشند و متابعان انبیا در نفی صفات سوء بشری جهد می‌کنند. او اعتقاد دارد که ولایت جزوی از نبوت است، نبوت کل است و ولایت جزو، چه ولایت فرشتگان و نبی باشد و چه ولایت ولی؛ چرا که در هر صورت میدان ولایت تنگ تر از عرصه‌ی نبوت است. چنان که پیش از این در باب مراتب ولایت توضیح داده شد، شیخ احمد بر این نظر است که اگر توفیق الهی رفیق راه گردد، سالک رشید محمدی المشرب پس از گذراندن دوایر مختلف ولایتِ خاصه، به دایره‌ی کمالات نبوت، رسالت و اولوالعزم می‌رسد و در می‌یابد که همه‌ی ولایات پیشین، ظل دایره‌ی کمالات نبوت به شمار می

آیند و در کنار آن ناچیز و بی مقدارند. به عقیده‌ی او انتهای ولایت ابتدای نبوت است. او کمالات مرتبه‌ی نبوت که برخی اولیا به طریق تبعیت و وراثت از انبیا، به آن مزین می‌شوند را همچون دریایی می‌داند و کمالات مرتبه‌ی ولایت را چون قطره‌ای در کنار این دریا و یا چون ذره‌ای در هوای آفتاب. او کسانی که ولایت را بر نبوت ترجیح می‌دهند را گرفتار کج بینی می‌یابد «سبحان الله! جمعی از کج بینی، ولایت را از نبوت افضل دانسته‌اند و... نبوت را به علت توجه به خلق قاصر انگاشته‌اند

و این توجه را در رنگ توجه عوام ناقص دانسته؛ ولایت را که توجه به حق دارد جلّ و علا بر آن توجه ترجیح داده‌اند و ولایت را افضل از نبوت گفته‌اند.» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۱۶۰/۲) او می‌گوید چه در مرتبه‌ی ولایت و چه در مرتبه‌ی نبوت، هنگام عروج و صعود روی به حق است و هنگام نزول روی به خلق. اما در مرتبه‌ی ولایت هنگام نزول باطن سالک گرفتار مشاهده‌ی محبوب خود مانده است و هنوز رضایت و کام خویش نیز می‌جوید، اما سالک در مرتبه‌ی کمالات نبوت و به هنگام نزول، به ظاهر و باطن متوجه خلق است، ولی این توجه به خلق برای دعوت و هدایت و ارشاد ایشان است. این خود عین گرفتاری به محبوب است، و از اشتغال و گرفتاری به حق تعالی در مرتبه‌ی ولایت برتر است، چرا که در این توجه به خلق، ترک کام خویشتن است و برآمدن کام دوست. این توجه و گرفتاری به خلق عین اطاعت از امر دوست و طلب رضایت اوست. ضمناً در مرتبه‌ی کمالات نبوت، هدایت و ارشاد خلق که سبب انتفاع عام است، برآورده می‌گردد. زیرا کمالات سالک مرجوع به خاطر استفاده‌ی مردم از وی مخفی و مستور می‌شود «کمالات او (صاحب رجوع) را مستور ساخته‌اند و برای دعوت خلق و حصول مناسبت به خلایق که سبب افاده و استفاده است، ظاهر او را همچو ظاهر عوام الناس گردانیده. این مقام بالاصالت مقام انبیای مرسل است» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۱/۲۶۲). در ادامه شیخ احمد می‌گوید به همین خاطر است که حضرت ابراهیم و عزیر برای کسب یقین قلبی به امر معاد جسمانی، طلب رؤیت بصری می‌کنند، اما حضرت علی علیه السلام که به عقیده‌ی وی، حامل بار ولایت محمدیه است و

تربیت و ارشاد اقطاب و اوتاد و اعانت به قطب مدار از جانب خدا به او مفوض شده است (سرهندی، ۱۳۸۳: ۴۹۷/۱)، می‌فرمایند که «لو کُشفَ الغَطا ما أزدَدْتُ یقیناً» یعنی اگر پرده‌ها برداشته شود، یقینم افزون نمی‌شود. شیخ سرهندی اعتقاد دارد که این جمله‌ی حضرت امیر در اثنای عروج و پیش از نزول و رجوع به عالم اسباب گفته شده است و سالک پس از نزول همچون عوام طلب دلیل و استدلال می‌کند. پس از آن در شرح احوال خود می‌گوید که «این درویش را پیش از رجوع، جمیع معتقدات کلامی بدیهی شده بود... اما بعد از رجوع آن یقین مستور شد و در رنگ

عوام الناس محتاج دلایل و براهین گشت» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۳۶۲/۱). به نظر شیخ ربّانی، سالکی در مراتب قرب از دیگران بالاتر است که در مدارج عروج بالاتر رفته و در منازل نزول از دیگران پایین تر آمده باشد. وی حتی علت کثرت خوارق و کرامات برخی اولیا را در این می‌داند که ایشان در وقت عروج بالاتر از دیگران می‌روند و در وقت نزول به اندازه‌ی دیگران نزول نمی‌نمایند. «زیرا که صاحب نزول به عالم اسباب فرود می‌آید و وجود اشیا را مربوط به اسباب می‌یابد و فعل مسبب الاسباب را در پرده‌ی اسباب می‌بیند و آن که نزول نکرده یا نزول کرده و به اسباب نرسیده نظر او بر فعل مسبب الاسباب است» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۴۱۸/۱). در این نزول است که سالک عارف از این پس همچون عوام مومنین، خداوند را از خوف دوزخ و امید بهشت عبادت می‌کند. «اما این خوف و طمع به نفس ایشان راجع نیست. بلکه به امید رضای حق - سبحانه - و خوف از غضبش، او - تعالی - را عبادت می‌کنند و بهشت را بدان سبب طلب می‌کنند که محل رضای اوست و از نار استعاده می‌نمایند به آن جهت که محل سخط اوست» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۱۱۴/۱). زمانی که سالک در مراتب عروج است از هیچ مصیبت و اندوهی نگران و مضطرب نمی‌شود و نقصان در حیات مادی سبب حزن او نمی‌گردد، بلکه سبب فرح و سرورش می‌شود. ولی در وقت نزول به عالم اسباب، با اندک ضرری محزون می‌شود (سرهندی، ۱۳۸۳: ۶۴/۱). به طور کلی امام ربّانی دلیل اظهار نظریه‌ی برتری ولایت را مستی و سکر سالکان می‌داند و آن را سخن ارباب سکر می‌شمارد «نبوت نبی از ولایت او افضل است، در ولایت از تنگی سینه رو

به خلق نمی‌تواند آورد و در نبوت از کمال انشراح صدری، نه توجه حق سبحانه مانع توجه خلق است و نه توجه خلق مانع توجه حق تعالی... فهم این معنی ارباب سکر را دشوار است» (سرهندي، ۱۳۸۳: ۲۷۷/۱). و اشاره می‌کند که خود او هم در سکر ولایت را بر نبوت، افضل می‌داشت. «مقام ولایت ظل مقام نبوت است و کمالات ولایت ظلال اند مرکمالات نبوت را. در مقام سکر هر چه بگویند معذورند و این فقیر نیز در سگریات به ایشان شریک است» (سرهندي، ۱۳۸۳: ۲۴۸/۲). او کمالات مرتبه‌ی نبوت

را به هیچ روی با کمالات مرتبه‌ی ولایت قابل مقایسه نمی‌داند و اعتقاد دارد که قائلان و معتقدان این گونه سخنان، از رسیدن به مراتب نبوت محروم مانده‌اند. وی ترجیح ولایت بر نبوت را همچون ترجیح کفر بر اسلام می‌داند. «ولایت را بر نبوت افضل گفتن و سکر را بر صحو ترجیح دادن در رنگ آن است که کسی کفر را بر اسلام ترجیح دهد و جهل را از علم بهتر داند» (سرهندي، ۱۳۸۸: ۵۹۵/۱). در مکتوب دیگری نیز چنین می‌گوید که «بر این فقیر ظاهر ساخته‌اند که کمالات ولایت را نسبت به کمالات نبوت هیچ اعتدادی نیست کاش حکم قطره داشتی نسبت به دریای محیط... پس مزیتی که از راه نبوت آید به اضعاف زیاده خواهد بود از آن مزیت که از راه ولایت حاصل شود پس افضلیت مطلق مر انبیا را بود» (سرهندي، ۱۳۸۳: ۵۷۵/۱). نکته‌ی آخری که در باب تفاوت ولایت و نبوت از دیدگاه امام ربّانی باید افزود این است که در مراتب ولایت خاصه که عبارت از فناست، نسیان ماسوی مطلوب است و گرفتاری به غیر حق تعالی مذموم و ناپسند؛ هر چند این گرفتاری به بهشت و دوزخ باشد. به همین خاطر است که اغلب عارفان اشاره کرده‌اند که باید از دنیا و آخرت گذشت و دست از آن‌ها می‌بایستی شست. ولی در مراتب قرب نبوت که سالک گرفتار اصل است و نه ظل، دیگر نسیان ماسوی در کار نیست چرا که «در قرب نبوت گرفتاری به اصل که فی حد ذاته حَسَن و جمیل است نمی‌گذارد که از گرفتاری اشیا که فی نفسها قبیح و غیر مستحسن‌اند، نامی و نشانی بماند. اشیا فراموش شوند یا نه» (سرهندي، ۱۳۸۳: ۷۵۴/۱) علم به ماسوی به این خاطر ناخوشایند

بود که دل گرفتار آن بود و گرفتاری او را از حضرت قدس خداوندی دور می ساخت، ولی وقتی دل گرفتار دیگری آمد پس علم به ماسوی نامطلوب نیست.

۷. شریعت ، طریقت و حقیقت

امام ربّانی در باب سه مقوله ی شریعت ، طریقت و حقیقت در حوزه ی معارف تصوف، نظریات تازه و بدیعی دارد و بر این سه اصل، مورد دیگری به نام «حقیقت شریعت» افزوده است. وی عقاید گوناگون را در این راستا به چهار گروه

تقسیم می کند؛ گروه نخست را کسانی می داند که حقیقت را از شریعت جدا می - شمرند و از عبادات و اعمال شرعی بازمانده اند. گروه دوم کسانی اند که از ظاهر شریعت فراتر نرفته اند و حظّی از باطن و معنای شریعت نگرفته اند. گروه سوم ، صوفیانی اند که حقیقت را لبّ و مغز ، ولی شریعت را قشر انگاشته اند، اینان شریعت را صورت و شکل تعریف نموده و حقیقت را ورای آن تصور کرده اند، ولیکن از به جای آوردن آداب و اعمال شرعی دست برداشته اند، این صوفیان خود را گرفتار حقیقت می دانند اما این حقیقت را حقیقت شریعت نمی دانند. این گروه از اولیای خداوندند، اما از آن جایی که « آنان حقیقت را در ورای شریعت دانسته اند و شریعت را قشر آن حقیقت تصور نموده، ناچار به ظلی از ظلال آن حقیقت فرومانده اند و به حقیقت معامله ی آن حقیقت راه وصول نیافته، لاجرم ولایت ایشان ظلی آمد و قرب ایشان صفاتی» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۶۲۷/۱). گروه چهارم راسخین در علمند که شریعت را مجموع صورت و معنا می دانند و اعتقاد دارند که «حصول صورت شریعت بی تحصیل حقیقت آن، نزد ایشان از حیّز اعتبار ساقط است و حصول حقیقت آن بی اثبات صورت ناتمام و ناقص بلکه حصول صورت را که بی ثبوت حقیقت بود، آن را از اسلام نیز می دانند» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۶۲۶/۱). ولایت اینان ولایت انبیاست. شیخ احمد شریعت را مرکب از سه جزو می داند علم و عمل و اخلاص. علم و عمل در اختیار علمای ظاهر نیز هست ولی رسیدن به اخلاص و رضا جز با سلوک ممکن نمی گردد. وی طریقت و حقیقت را جزوی از شریعت می داند و اعتقاد دارد که این دو باطن

شریعت‌اند و نه امری زائد بر شریعت و می‌گویند که اگر کسی گمان برد که طریقت و حقیقت اموری افزون بر شریعت‌اند، گرفتار الحاد شده است (سرهندی، ۱۳۸۳: ۱۸۷/۱). سرهندی پس از بیان این مطلب در مکتوب دیگری اشاره می‌کند که این معانی به صدقه‌ی حبیب خداوند پیامبر ﷺ پس از ده سال سلوک به او رسیده و کسی پیش از او در این باب سخنی نرانده است (سرهندی، ۱۳۸۳: ۱۴۹/۱). او طریقت و حقیقت را خادمان شریعت می‌شمارد و اعتقاد دارد که طریقت و حقیقت می‌بایستی که در خدمت

شریعت باشند تا راه رسیدن به اخلاص در شریعت را هموار نمایند. او رسیدن به مقام فنا و محبت ذاتیه را جز با پیروی کامل از شریعت امکان پذیر نمی‌داند. وی می‌گوید که نهایت طریقت و سلوک رسیدن به مقام رضاست و لازمه‌ی رسیدن به مقام رضا داشتن اخلاص است. به نظر اوسالک پس از طی مقامات طریقت و حقیقت به مقام حقیقت شریعت می‌رسد که در مقامی فوق جمیع مراتب و مقامات دیگر نشسته است. «پس اولیاء کَمَل را که سیر ایشان موافق سیر انبیاست در ابتدا صورت شریعت است، در وسط طریقت و حقیقت که به ولایت تعلق دارند و در آخر حقیقت شریعت است که ثمره‌ی نبوت است» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۵۳۳/۱). وی در مکتوب دیگری زمانی که سخن از فضایل عبارت توحیدی و نبوی « لا اله الا الله محمد رسول الله » است، پاره‌ی نخست عبارت را متضمن طریقت و حقیقت و صورت شریعت می‌شمارد، چرا که سالک با این عبارت ماسوای محبوب را از نظر منتفی می‌سازد تا به مقام فنا برسد و بعد از آن وقتی سالک به مرتبه‌ی اثبات برسد، حقیقت نیز محقق می‌شود. پس در این مقام سالک هنوز از صورت شریعت بهره می‌گیرد. او حقیقت شریعت را مربوط به پاره‌ی دوم این عبارت می‌داند و می‌گوید که حقیقت شریعت، مخصوص کسانی است که بعد از فنا و بقاء، از کمالات و مراتب نبوت نصیبی برده‌اند، ولی در منازل ولایت خبری و سخنی از حقیقت شریعت نیست. «کمالات ولایت مربوط به جزو اول این کلمه‌ی طیبه گشت که نفی و اثبات است. باقی ماند جزو دویم این کلمه‌ی مقدسه که مثبت رسالت خاتم الرسل است این جزو دوم محصل و مکمل شریعت است. آن چه در ابتدا و وسط

از شریعت حاصل شده بود صورت شریعت بود و اسم و رسم او بود. حصول حقیقت شریعت در این موطن است که بعد از حصول مرتبه ولایت به حصول می‌پیوندد» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۱۵۹/۲). شیخ ربّانی شریعت را «امّ جمیع کمالات» و «اصل جمیع مقامات» می‌خواند و اعتقاد دارد که هر چند شریعت اعمال صوری و ظاهری است و به صورت تعلق دارد ولیکن در حقیقت این معامله مخصوص باطن است و باطن را از آن اعمال ظاهری، نتایج و ثمرات فراوان است. وی ترقی باطنی را حاصل اتیان احکام و اعمال شرعی می‌شمارد و صورت شریعت را به

درختی مانند می‌کند که ثمره‌ی آن کمالات ولایت است و حقیقت شریعت را همچون شجره‌ای می‌داند که نتیجه‌ی آن کمالات نبوت است. «امّهات جمیع کمالات ولایت و نبوت احکام شرعیه است. کمالات ولایت نتایج صورت شریعت است و کمالات نبوت ثمرات حقیقت شریعت» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۱۷۰/۲). پس به عقیده‌ی امام ربّانی سالک در هیچ حال از شریعت (اعم از صورت و حقیقت شریعت) فارغ و بی‌نیاز نیست و نبایستی لحظه‌ای خویش را مستغنی از شرع بشمارد.

پی‌آمد

از زمانی که تصوف به عنوان نظامی معنوی با چارچوبی مشخص از عناصر فکری و زبانی مخصوص به خود، زیستن آغاز کرده، موضوع و مفهوم «ولایت معنوی» به عنوان یکی از اساسی‌ترین پایه‌های این ساختار عقیدتی شناخته شده است. حضور این معنا تا کنون به نحوی بوده که اگر درس عرفان را درس و داستان ولایت و اولیا بخوانیم به بی‌راهه نرفته‌ایم. ولایت نخست معنایی به جز قرب و دوستی مومنان با خداوند نداشت ولیکن با گسترش و توسعه معانی و مفاهیم در حوزه‌ی معرفت‌شناسی صوفیانه بر پهنای این نظریه افزوده شد. با پرورش مفهوم ولایت این پندار که مقامات و منازل ولایت در وجود انسان بر مراتب نبوت و رسالت برتری دارد، قوت گرفت و کسانی همچون حکیم ترمذی از همان سال‌های نخستین، مدعی برتری

مرتبه‌ی ولایت بر نبوت شدند. با ظهور ابن عربی و فراگیر شدن آرا و عقایدش در عرصه‌ی علوم عرفانی این تصور جان دوباره‌ای یافت و متابعان و موافقان فراوانی به گرد خویش فراهم آورد. اما عارفی چون شیخ احمد سرهندی در اوج رواج ابن عربی گرایشی تمام قامت در برابر عقاید مخالف شریعت او ایستاد و با ایراد دلایل شهودی و کلامی هم به نقد این نظریه دیرین پرداخت و هم تعاریف جدیدی از سلوک، ولایت و نبوت ارائه کرد. او وقتی درباره‌ی لطایف انسانی سخن می‌گوید به رغم تعالیم صوفیه عنصر خاک را که به ظاهر پست ترین عناصر و لطایف است، کاسب کمالات نبوت می‌خواند و از همه‌ی

لطایف گران تر و مهم تر می‌شمارد. به نظر امام ربانی دایره‌ی امکان نخستین دایره‌ای است که سالک بایستی از آن بگذرد. او دایره‌ی امکان را به مکان (خلق) و لامکان (امر) تقسیم می‌کرد و عرش را برزخ میان این دو عالم می‌نامید. او عوالم فرشتگان و ملکوت و بهشت و دوزخ را هم جزو مکان به شمار می‌آورد و لامکان را جایگاه اصول لطایف ده گانه می‌دانست. سیر الی الله و سیر فی الله در پندار او برتر و فراتر از آن است که تا پیش از او در نزد عارفان شناخته شده بود. چرا که آن‌ها سیر الی الله را گذشتن از عوالم معنوی تا به عرش دانسته و سیر در نیمه‌ی بالای دایره‌ی امکان که موسوم به لامکان است، را سیر فی الله نامیده‌اند. ولی شیخ احمد خداوند را برتر از دایره‌ی امکان و منزله از آن می‌خواند و سیر الی الله را سیر سالک تا رسیدن به ظل اسمی که مبدأ تعیین اوست می‌داند. سیر فی الله در نظر او سیر در دایره‌ی ولایت کبراست که متضمن اصل اسما و صفات خداوندی است. وی ولایت را عبارت از فنا و بقا و قرب حق تعالی می‌دانست ولی قرب حاصل از مراتب ولایت را قرب ظلی و گرفتار حجاب می‌دانست که در آن همواره پرده‌ای از ظلال اسما و صفات مانع وصل عریان می‌شود و نبوت را قربی تعریف می‌کرد که بر خلاف قرب ولایت گرفتار ظلیت نیست. او ولایت خاصه‌ی محمدیه را منوط به سلوک و طی طریق می‌کرد و آن را به ولایت صغری (ولایت اولیا) ، کبری (ولایت انبیا) و علیا (ولایت فرشتگان) تقسیم می‌نمود و می‌گفت که سالک در ولایت صغری گرفتار ظلال اسما و صفات ، در ولایت کبری در بند اصل اسماء الهی و در ولایت علیا مشغول شؤنات و اعتبارات ذاتی است. پس تا زمانی که

سالک در مدارج قرب ولایت است از قید و بند موانع و حجاب‌های اسما و صفاتی رها نشده است. به عقیده‌ی او سالک پس از رهایی و گشایش از این حجاب‌ها می‌تواند در مراحل کمالات نبوت، رسالت و اولوالعزم گام بردارد. توضیحات او در ابواب مختلف عرفان مشحون از نکات ارزشمند و بدیعی است که تا به آن زمان کسی لب به آن نگشوده بود. شیخ احمد در باب شریعت و طریقت و حقیقت و معانی جداگانه‌ی هر کدام نظرات تازه و جالبی دارد. او همه‌ی تلاش این سه را رسیدن به «حقیقت شریعت» قلمداد می‌کند. آگاهی و احاطه‌ی بسیار او در عرصه‌ی علوم عقلی و عرفانی سبب می‌شود که خواننده در مباحث گوناگون حق را به جانب او ببیند. در نگاهی کلی خواننده‌ی آثار و اندیشه‌های شیخ احمد، او را سخت مقید و دلبسته‌ی شریعت و سنت می‌یابد. او شیخی شریعت مدار است که «عاریت کس نپذیرفته» است. اهل تقلید نیست، اهل تحقیق و کشف است. در ایراد استدلال‌های کلامی مسلط و چیره است و در عین تشریح و پایبندی به نقل، وام عقل می‌گزارد و «قسم چشم» و دل را هم می‌دهد.

(۳۶۶)

کتاب نامه

- قرآن کریم

- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۸۵) **فصوص الحکم**، ترجمه و توضیح از محمد علی موحد و صمد موحد، تهران، نشر کارنامه.
- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (۲۰۰۷) **حلیه ی الاولیا و طبقات الاصفیا**، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابی داود، سلیمان بن اشعث سجستانی (۱۹۸۸) **سنن ابی داود**، تحقیق ناصرالدین آلبانی، ریاض، مکتبه ی المعارف.
- ادهم بیلگن، ابراهیم (۱۳۸۹) **جنبش های انقلابی صوفیان هند و امام ربّانی**، ترجمه‌ی منصوره حسینی و داوود وفایی، تهران، انتشارات نگاه.
- افندی اربیلی، ملا علی (۱۳۹۱) **سراج الطالبین فی مناقب غوث الواصلین**، به کوشش سوران حسامی، آذربایجان غربی، انتشارات زانکو.

- بلخاری قهپی، حسن (۱۳۸۴) «**شیخ اکبر و شیخ احمد**»، فصلنامه ی اندیشه ی دینی دانشگاه شیراز، شماره ی هفده، زمستان، ص ۱۲۷-۱۵۶.
- پارسا، محمد بن محمد (۱۳۵۴) **قدسیه**، تصحیح احمد طاهری عراقی، تهران، انتشارات طهوری.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۲) **نفحات الانس**، تصحیح دکتر محمود عابدی، تهران، نشر اطلاعات.
- جهانگیری، محسن (۱۳۹۰) **محبی الدین ابن عربی**، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۵) **جست و جو در تصوف ایران**، تهران، امیر کبیر.
- سراج، ابونصر (بی تا) **اللمع فی تاریخ التصوف الاسلامی**، تحقیق عماد زکی البارودی، قاهره، المكتبه ی التوفیقیه.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵) **بسط تجربه ی نبوی**، تهران، انتشارات صراط.
- سرهنندی، شیخ احمد (حضرت مجدد الف ثانی)، (۱۳۸۸) **مکتوبات امام ربّانی**، به کوشش حسن زارعی و ایوب گنجی، زاهدان، نشر صدیقی.
- سرهنندی، شیخ احمد (حضرت مجدد الف ثانی)، (بی تا) **مبدأ و معاد**، به تصحیح مولوی نور احمد صاحب، قندهار، مطبع مجددی.
- شریف، میان محمد (۱۳۶۵) **تاریخ فلسفه در اسلام**، تهیه و گردآوری ترجمه ی فارسی نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- عسقلانی، ابن حجر (۲۰۰۷) **فتح الباری فی شرح صحیح بخاری**، تعلیق محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، دارالبیان العربی.
- عین القضات، همدانی (۱۳۷۷) **تمهیدات**، تصحیح عقیف عسیران، تهران، انتشارات منوچهری.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۸۱) **احادیث و قصص مثنوی**، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۳) **رساله ی قشیریّه**، ترجمه ی ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- قیصری، داوود بن محمود (۱۳۸۷) **شرح فصوص الحکم**، ترجمه ی محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولا.
- معتمدی، مهیندخت (۱۳۶۸) **مولانا خالد نقشبندی و پیروان طریقت او**، تهران، نشر پاژنگ.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۶۳) **کلیات شمس**، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، امیر کبیر.

- نیهانی، یوسف بن اسماعیل (۱۴۲۸ ه.ق/ ۲۰۰۸ م) **جامع کرامات الاولیا**، سوریه، دارالتقوی و دارالرساله.
- نسفی، عزیز الدین (۱۳۸۹) **الانسان الكامل**، تصحیح ماریژان موله، تهران، انتشارات طهوری.
- نقشبندی مجددی، محمد صاحب (۱۳۸۶) **طریقه الراشدين و حجة المسترشدين**، به کوشش سید عبدالله نقشبندی، تربت جام، نشر خواجه عبدالله.
- نقشبندی، امان الله (۱۳۹۲) **جامع السلوک**، به اهتمام سید عبدالله نقشبندی، تربت جام، نشر خواجه عبدالله.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳) **کشف المحجوب**، به تصحیح دکتر محمود عابدی، تهران، انتشارات سروش.

محیط فرهنگی و سیاسی خواجه معین الدین چشتی

دکتر محمدمهدی توسلی*

چکیده

خواجه معین الدین چشتی از عرفای بزرگ سده‌ی ششم هجری و از آموزگاران معنوی جامعه‌ی هند است. زمان حیات وی مصادف بود با روی کار آمدن مسلمانان ترک نژاد افغان که بعدها سلطنت مملوکان دهلی را پایه گذاری کردند. به نظر می‌رسد حسن شهرت و تأثیری که خواجه بر جوانان مسلمان امروز شبه قاره گذاشته است تابع اخلاق اسلامی و محیط پرورشی و سیاسی فرهنگی زمان او می‌باشد. این مقاله سعی دارد با بررسی شرایط سیاسی فرهنگی سده‌های ششم تا نهم هجری در شبه قاره، و واکاوی تحولات آن دوران، رشد معنوی و فکری خواجه معین الدین را متأثر و منتسب به آن شرایط و نیز آموزگاران معنوی وی بداند.

* . عضو هیأت علمی دانشگاه لرستان - ایران .

کلید واژه ها: خواجه اجمیر، تصوف، غوریان هند، سلاطین دهلی، شبه قاره هند.

۱. زندگانی و آوازه‌ی معین‌الدین

خواجه معین‌الدین حسن سجزی معروف به چشتی، از عرفای قرن ششم و هفتم سلسله چشتیه در هند، در سال ۵۳۷ هـ.ق. به دنیا آمد (داراشکوه بابر، ۱۳۱۸: ۹۳). برخی بر این باورند که نسل وی از سادات سیستان بود و به احتمال بسیار خود وی نیز در قصبه سجز به دنیا آمد، از این‌رو، به معین‌الدین حسینی سجزی

(سیستانی) هم شهره بود (مشهدی نوش‌آبادی به نقل از: لعلی بدخشی، ۱۳۷۶: ۱۴۷ و پانویس ۴؛ چشتی، ۱۳۱۱: ۱۰۰-۱۰۱). همچنین به دلیل سکونت و وفات معین‌الدین در اجمیر، به اجمیری هم شهرت داشت (غلام سرور، ۱۹۱۴: ۱/۲۵۶).

پدر معین‌الدین، غیاث‌الدین نام داشت. زمانی که معین‌الدین در نوجوانی بود، پدر خود را از دست داد. نوشته‌اند برای او از پدر باغ و آسیابی به ارث رسید (جمالی دهلوی، ۱۳۱۱: ۵). علت ورود او را به سلک صوفیان، روبروشدن با مجذوبی به نام ابراهیم قُندوزی دانسته‌اند (جمالی دهلوی، همانجا؛ لعلی بدخشی، ۱۳۷۶: ۱۴۷-۱۴۸؛ غلام سرور، ۱۹۱۴: ۱/۲۵۷، که نام او را ابراهیم قلندر ضبط کرده است). مشهدی نوش‌آبادی (۱۳۸۶)، به نقل از دایرة‌المعارف اردو اسلامیه، دلیل گرایش معین‌الدین به عرفان را غارت سیستان به دست ترکان عَز نوشته است (د. اردو، ذیل ماده چشتیه). پس از این تحول روحی، معین‌الدین اموال خود را بین مستمندان تقسیم کرد و برای تحصیل علوم دینی به عراق رفت و در مدت کوتاهی از علمای دین شمرده شد (لعلی بدخشی، ۱۳۷۶: ۱۴۸). وی در یکی از سفرهایش به هارون، از توابع نیشابور، با خواجه عثمان هارونی (متوفی ۶۱۷)، از خلفای چشتیه، دیدار کرد و به حلقه مریدان او پیوست (جمالی دهلوی؛ لعلی بدخشی؛ داراشکوه بابر، همان‌جاها، به نقل از مشهدی نوش‌آبادی، ۱۳۸۶: ذیل چشتی).

معین‌الدین بیست سال، در سفر و حضر، در رکاب و خدمت خواجه عثمان هارونی بود (داراشکوه بابر، همان‌جا). خواجه عثمان به مریدی او مباحث می‌کرد و به

وی لقب محبوب‌الله داد و همچنین معین‌الدین را خلیفه خود کرد. معین‌الدین در سفرهای خود با مشایخ بزرگی چون نجم‌الدین کبری، عبدالقادر گیلانی، ابوالنجیب عبدالقاهر سهروردی و ابوسعید تبریزی دیدار کرد (جمالی دهلوی، ۱۳۱۱: ۵-۶). او همچنین آرامگاه مشایخی چون ابوالحسن خرقانی در خرقان، خواجه عبدالله انصاری در هرات و احمد خضرویه را در بلخ زیارت کرد (فرشته، ۱۲۹۰: ۲/۳۷۶؛ غلام سرور، ۱۹۱۴: ۲۵۸-۱/۲۵۹). در مسیر خود به هند، مدتی در شهر لاهور و در جوار مقبره علی بن عثمان هجویری جلابی، از عرفای بزرگ صوفیه شبه قاره (متوفی ۴۵۶) اقامت گزید و به تفکر و عبادت مشغول شد. پس از آن، مدتی در دهلی ساکن شد (جمالی دهلوی، ۱۳۱۱ص ۱۲؛ غلام سرور لاهوری، ج ۱، ص ۲۵۹). از آنجا به اجمیر رفت و بسیاری از هندوها را مسلمان کرد (داراشکوه بایری، ص ۹۳؛ غلام سرور لاهوری، همان‌جا).

معین‌الدین در اجمیر ازدواج کرد و حاصل دو ازدواج وی، سه پسر (ابوسعید، فخرالدین، حسام‌الدین) و یک دختر (بی‌بی حافظه جمال) بود. معین‌الدین در ۶۳۳ وفات یافت. سلاطین و امرا در قرون متمادی بر تربت وی که زیارتگاه است، گنبد و بارگاهی بنا کردند. هر سال مردم در ششم رجب، به مناسبت عرس وی، مراسمی برگزار می‌کنند (داراشکوه، ۱۳۱۸هجری: ۹۳-۹۴؛ عبدالحق دهلوی، ۱۳۸۳: ۴۴).

در خصوص «عرس» خواجه معین‌الدین نوشته‌اند که، در هند، در شهر اجمیر شریف، شهری که در کنار ساحل دریاچه قرار گرفته، در راجستان مرکزی، یکی از عرس‌های بزرگ شبه قاره برگزار می‌شود. در این جاست که آرامگاه ابدی صوفی و عارف برجسته هند، حضرت خواجه معین‌الدین چشتی قرار دارد. خواجه از مردم ایران بود و طریقه چشتیه را بنیاد نهاد و به خواجه غریب نواز معروف شد، زیرا تمام زندگی اش را صرف عبادت و دستگیری از مستمندان و خدمت به انسان‌ها کرد (نمایشگاه‌های راجستان: ۱).

منظور از عرس، برگزاری مراسم ارتحال عرفا و مشایخ و اولیاءالله معروف شبه قاره در سال‌روز وفات آنان است (توسلی، ۱۳۸۰: ذیل مدخل اعراس بزرگان). به همین مناسبت، در روز عرس خواجه، درگاه شریف، در اجمیر، بزرگترین محل تجمع

مسلمانان در هند می‌شود. هزاران تن از مسلمانان، از گروه‌ها و اجتماعات مختلف از سرتاسر شبه قاره در سالگرد وفات خواجه، در طی شش روز اول ماه رجب، در اجمیر شریف گرد هم می‌آیند. زائرانی که برای متبرک شدن به آن جا می‌روند، هدایای فراوانی که «نذریه» خوانده می‌شود، در محل مقدسی که خواجه مدفون است، پیشکش می‌کنند. گل‌های رز و یاس، عود و عطرهاى خوش بو، دریایی از بوهای معطر در کنار آرامگاه می‌پراکند و فضای مطبوعی به وجود می‌آورد. وجه نقد نیز هدیه می‌شود (همان‌جا).

۲. شخصیت، آثار و اندیشه

خواجه معین الدین از مشهورترین عرفای شبه قاره بوده است. به وی کرامات بسیاری نسبت داده‌اند. وی در گسترش اسلام و ترویج تصوف در شبه‌قاره سهم عمده‌ای داشت (داراشکوه، ۱۳۱۸ هجری باری: ۹۳؛ غلام سرور، ۱۹۱۴: ۲۵۹-۱/۲۶۰). معین‌الدین، خلفا و شاگردان بسیاری تربیت کرد که معروف‌ترین آن‌ها قطب‌الدین بختیار کاکي و حمیدالدین صوفی سعیدی ناگوری بود (داراشکوه، ۱۳۱۸ هجری: ۹۴؛ غلام سرور، ۱۹۱۴: ۹۳).

از معین‌الدین آثاری به جامانده است، که برخی در صحت انتساب آن‌ها به او تردید دارند (آریا، ۱۳۸۳: ۹۹-۱۰۰). بعضی از آثار منسوب به او عبارت‌اند از: (۱) **انیس‌الارواح یا انیس دولت**، که ملفوظات خواجه عثمان هارونی است (منزوی، ۱۳۵۷-۱۳۶۱: ۵۶۲-۲/۵۶۳). (۲) **گنج اسرار**، که مجموعه دیگری از ملفوظات عثمان هارونی است؛ بخشی از این ملفوظات راجع به شرح مناجات خواجه عبدالله انصاری است (همان: ۲/۷۷۰). (۳) **دلیل‌العارفین**، مشهورترین اثر او، که مجموعه ملفوظات وی است و قطب‌الدین بختیار کاکي آن‌ها را گردآورده است (لاهور، ۱۳۱۱) و در باره مسائلی از قبیل طهارت، نماز، ذکر، محبت، وحدت و آداب سالکان است (همان: ۳/۱۴۵۸). (۴) **بحرالحقایق**، ملفوظات معین‌الدین خطاب به قطب‌الدین بختیار است که در آن سیر و سفر عرفانی خود، از جمله معراج خود، را برای قطب‌الدین شرح داده و از رسیدن خود به مقام وحدت سخن گفته است (همان: ۳/۱۳۱۴). (۵) **اسرارالواصلین**،

شامل هشت نامه به قطب‌الدین بختیار (همان: ۱۲۶۱-۳/۱۲۶۲)؛ ۶، رساله وجودیه، در باره نیروهایی که به سبب ریاضت و چله‌نشینی به وجود می‌آید و نیز کیفیت دم‌نفس). این رساله آداب دم‌زدن و سرمایه جوگ نیز نامیده شده است (همان: ۲۱۰۱-۳/۲۱۰۲ و ۲/۷۰۱؛ ۷). افزون بر این‌ها، نام این آثار قابل ذکرند: **کلمات معین‌الدین سجزی** (درباره وحدت وجود، نفی و اثبات، ناسوت، لاهوت و ملکوت)، (همان: ۲/۷۶۳)؛ ۸ **دیوان معین** (شامل غزلیات او به زبان فارسی)، هر چند در صحت انتساب این اثر به معین‌الدین تردید جدی وجود دارد.

در اقوال معین‌الدین، آرای وحدت وجودی آشکار است (چشتی، ۱۳۱۱ هجری: ۴۰؛ میرخورد، ۱۳۵۷: ۵۵ - ۱/۵۶). وی علامت شناخت خدا را خاموشی در معرفت و گریختن از خلق دانسته است (میرخورد، همان‌جا).

۳. محیط سیاسی و فرهنگی هند در سده‌های ششم و هفتم هجری و تأثیر آن بر خواجه اجمیر

با روی کارآمدن سلسله غزنوی (۳۵۱-۵۴۳ هجری)، راه ورود اسلام به شبه‌قاره هند هموار شد. سلطان محمود از غزنه شروع کرد. تحول جدید برای شبه‌قاره، در سال ۳۹۲ هجری/ ۱۰۰۱ میلادی، از شهر غزنه آغاز شد. پس از چندی حکومت غزنویان روی کار آمد و بالاخره در سال ۵۸۹ هجری/ ۱۱۹۳ میلادی یکی از بردگان غوری به نام قطب‌الدین ایبک دهلی را فتح کرد و خود به استقلال به حکومت پرداخت و آن شهر را پایتخت خویش کرد. از آن زمان حکومت‌های مسلمان یکی پس از دیگری زمام امور شبه‌قاره را در دست گرفته و بیشتر آن‌ها دهلی را مرکز حکمرانی خویش ساختند. تا اینکه در سال ۹۳۲ هجری/ ۱۵۲۶ میلادی حکومت مغولان یا تیموریان بزرگ هند تاسیس شد و شکوفاترین دوره حکومت اسلامی شبه‌قاره بوجود آمد. دوران حکومت این سلسله از نظر قدرت و وسعت به مقامی رسید که پیش از آن هیچ یک از حکومت‌های مسلمان شبه‌قاره به آن مرتبه نرسیده بودند (الکوفی، ۱۴۰۳: ۱۱۰-۱۲۰؛ کامران مقدم، ۱۳۶۰: ۲؛ آفتاب اصغر، ۱۳۶۴: ۳).

با ورود اسلام به شبه قاره، تغییرات فرهنگی ایجاد شد. دوران سلاطین مسلمان، سبک‌های جدید معماری با طاق و گنبد معرفی شد. مکاتب جدید نقاشی مینیاتوری، هم در شیوه اسلامی وهم در شیوه هندویی، تحت تاثیر مکاتب نقاشی ایرانی در همین دوران ظاهر شد (Basham 1998: 3). آموزگاران صوفی راه کارهای اسلامی را انتشار دادند و به ساختن محیط مذهبی مساعد هند شمالی برای رواج هندوئیسم از جنوب کمک کردند. کاغذ جایگزین مواد

نویسندگی سنتی مانند برگ خرما و پوست درخت شد. زبان اردو به منزله‌ی گویشی مختلط، یعنی زبانی آمیخته از زبان فارسی (حدود ۶۰ درصد) و زبان‌های هندی، عربی و زبان‌های محلی ظهور کرد و در هند شمالی رواج یافت. شاعران این خطه، از آن به بعد به جای سنسکریت کلاسیک به این زبان شعر سرودند. بنابراین، اسلام به مثابه نیروی فرهنگی و تمدن ساز در طی قرون با عناصری از فرهنگ باستانی این سرزمین درآمیخت و در دوران حکومت سلاطین غوری (۵۸۲-۶۱۲ هجری)، و حکومت‌های بعدی رواج و رونق و گسترش یافت. تمدن اسلامی هند در سده ۱۱ هجری به اوج اعتلای خود رسید و یکی از غنی‌ترین و پرشکوه‌ترین تمدن‌های جهان را در این سرزمین پدید آورد (توسلی، ۲۰۱۰: ۵۳-۷۱).

از آغاز ورود اسلام به سرزمین هند، همواره آمد و شد و روابط تجاری و فرهنگی میان مسلمانان این ناحیه و ملت‌ها و کشورهای اسلامی آسیای غربی و میانه برقرار بوده است و در سده‌های متمادی از ترکیب آن چه مهاجران مسلمان با خود به آن جا می‌آوردند، با آن چه مسلمانان بومی از کار و کوشش خود حاصل می‌کردند، تمدنی بزرگ پدید آمد. آداب ملک داری و آیین‌های دیوانی و درباری در طول ۸ سده حکومت اسلامی در هند کلا همان میراثی بود که از سامانیان به غزنویان و از غزنویان به سلسله‌های سلاطین دوره‌های بعد رسیده بود. بنابر همان سنت‌های دیرین، دربار شاهان مرکز اصلی حفظ و ترویج بخش عمده‌ای از شعب و عناصر فرهنگ اسلامی بود (Thapar, 1990: 200-201).

بیشتر مهاجران مسلمان در این نواحی به سرزمین‌های عربی تعلق داشتند و به زبان عربی سخن می‌گفتند، لیکن در میان اینان از مردم ایران نیز بسیار بوده‌اند و ظاهراً از همان روزگار زبان فارسی در میان مردم محبوبیت خاص داشته است. ابن بطوطه در این نواحی، از دکن، معبر و ملیبار تا سرانندیب و حتی جزایر جاوه و سوماترا، همه جا واژه‌ها و تعبیرات فارسی و نامهای ایرانی می‌شنید (ابن بطوطه: ۲۱۰-۲۲۲ به نقل از مشهدی نوش‌آبادی، ۱۳۸۶: ذیل مدخل چشتی). شهر لاهور از اواخر سده پنجم هجری تا دوران سلطنت آخرین سلاطین غزنوی، نزدیک یک قرن، یکی از مراکز مهم شعر و ادب فارسی و فرهنگ اسلامی به

شمار می‌رفت. و معمولاً شعر و ادب، هنرهای تزئینی، تاریخ‌نگاری، تالیفات مربوط به امور کشورداری و آداب حرب و احکام دادرسی و نظایر آن‌ها همه به دربار تعلق داشت (Robinson, 1989:93).

مسلمانان در آغاز ورود به سرزمین‌های غربی و جنوبی شبه قاره به شناخت اوضاع طبیعی و جغرافیایی این مناطق و چگونگی احوال اجتماعی و اقتصادی مردم آن همت گماشتند و سیاحان و بازرگانان و جغرافی‌نویسان مسلمان سده‌های ۲ و ۳ هجری به تحریر و ثبت مشاهدات خود در این نواحی و تالیف کتاب به زبان عربی درباره چگونگی معیشت مردم در شهرها و روستاها، آداب و اعمال دینی آنان و وصف خصوصیات اقلیمی نواحی مختلف پرداختند و گروهی نیز به گردآوری اخبار و گزارش‌های ناقلان و راویان و ثبت و درج آن‌ها در کتاب‌های خود مشغول شدند. از نخستین پیشگامان این راه که در آثار خود آگاهی‌های بسیار در موضوعات مربوط به سند و هند گردآورده بودند، باید از ابن اسحاق (وفات: ۱۵۱ هجری)، صاحب کتاب- *های الخفاء السیره، المبتدا و المغازی*، هشام کلبی (وفات: ۲۰۶)، مؤلف کتاب‌های بسیار از جمله *البلدان الکبیر، البلدان الصغیر، و الاقالیم*، همچنین ابو عبدالله جیهانی (وفات: ۳۰۶) صاحب *المسالک و الممالک* نام برد. ابوریحان بیرونی، دانشمند بزرگ ایرانی، کتاب *تحقیق ماللهند* را در خصوص اوضاع و احوال اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی هند نوشت. نثرنویسی فارسی از اواخر سده ۶ هجری از غزنین نخست به لاهور و ملتان و سپس به دهلی و سایر مراکزی که مسلمانان تاسیس

کرده بودند، راه یافت. در سده ۷ هجری محمد عوفی با اثر ارزشمندش **لباب الالباب** نخستین تالیف مهم خود را در شرح احوال شاعران و ادیبان ایرانی نوشت. تاریخ نگاری فارسی در آغاز همین سده در حکومت غوریان در دهلی آغاز شد. در دوره حکومت سادات (۷۲۰-۸۱۴) و سلسله لودی (۸۵۵-۹۳۳) چندین کتاب مهم تاریخی و جغرافیایی به فارسی و عربی تالیف شد. بنیاد تاریخ نگاری در هند در این دوره نهاده شد و از سده هشتم با گسترش اسلام در شمال و شرق و جنوب و تشکیل حکومت های

اسلامی در بنگال، کشمیر، گجرات و دکن دربارهای سلاطین این نواحی نیز مراکز بزرگی برای جلب هنرمندان و صنعتگران و شاعران و ادیبان و دانشمندان شد (آفتاب اصغر، ۱۳۶۴: ۳-۷).

فرهنگ نویسی، علوم دینی، پزشکی، ریاضیات، اخلاق، خطاطی، نقاشی، و دیگر شاخه های علوم و فنون در همین دوره آغاز شد و آثار بی بدیلی پدید آمد. یکی از مهم ترین آثار و نتایج ورود اسلام به شبه قاره هند، ایجاد موجبات و امکانات برای رشد و تکامل زبان های محلی و پیدایش ادبیات مکتوب به زبان هایی چون کشمیری، پنجابی، و بنگالی بود که غالباً به تشویق حاکمان مسلمان انجام می شد. با این همه نباید فراموش کرد که عامل بسیار مهم در رساندن پیام برابری و عدالت اسلامی به اعماق جامعه هندوی تبلیغات و فعالیت های مشایخ صوفیه بود. حتی پیش از ظهور سلسله های سهروردیه، چشتیه، و قادریه در شبه قاره و تشکیل خانقاه های آنان، بنابر برخی روایات، کسانی از صوفیه در نواحی غربی و جنوبی هند اقامت جسته، و با مردم بومی آمیزش داشته و به تبلیغ و تعلیم آرا و آداب صوفیانه مشغول بودند.

در همین دوره از نظر سیاسی، دولت غوریان (۵۴۳-۶۱۲ هجری)، بر سرکار آمد. غوریان، در تاریخ هند اسلامی اهمیت اساسی دارند، زیرا یکی از سلاطین همین سلسله بود (قطب الدین ایبک، ۶۰۲-۶۰۶ هجری) که سنگ بنای کاخ باشکوه سلطنت مستقل اسلامی را نهاد. نظامی که سده های بسیار در شبه قاره دوام آورد و

اکنون نیز در بخش شمال غربی آن سرزمین به صورت کشور اسلامی پاکستان پابرجاست.

غوریان در ناحیه کوهستانی وسیعی به نام غور مابین هرات و غزنه می‌زیستند. یکی از امرای آن‌ها به نام سیف الدین در زمان بهرام شاه غزنوی (۵۱۱-۵۴۸ هجری) در ۵۴۳ غزنه را از او گرفت، اما سال بعد بدست بهرام شاه کشته شد. سپس غیاث‌الدین ابوالفتح محمد بن سام (۵۵۸-۵۹۹ هجری) سال ۵۶۹ هجری غزنه را تصرف کرد و امارت آن جا را به برادرش شهاب‌الدین محمد بن غوری (۵۹۹-۶۰۲ هجری) معروف به "محمد غوری" داد. وی نایب السلطنه برادرش

شد و در ۵۸۸ هجری به هند شمالی لشکر کشید و دهلی را فتح کرد (*Ikram* 1995: 51 ؛ آفتاب اصغر، ۱۳۶۴: ۴-۶) و آن جا را به غلام خود قطب الدین ایبک سپرد و خود به غزنه برگشت (توسلی، ۱۳۸۹: ۴۳-۴۴ ؛ *Ikram* 1995: 58-59) . پس از فتح دهلی قطب الدین به نیابت از ولی نعمت خود، محمد غوری، سرزمین‌های مفتوحه غوریان در شبه قاره را حکمفرمایی کرد و توانست نواحی بهار و بنگال را به قلمرو خود اضافه کند. وی بلافاصله پس از کشته شدن محمد غوری از طرف جانشین او غیاث الدین محمود غوری (۶۰۲ هجری) به لقب سلطان مفتخر شد و از همان تاریخ سلطنت مستقل اسلامی مملوکان دهلی را بوجود آورد (توسلی، همان-جا). وی در ۶۰۶ هجری به یکی از معروفترین مورخان ایرانی دربارش به نام صدرالدین محمد بن حسن نظامی سفارش کرد رویدادهای زمانش را به نگارش درآورد. بدین ترتیب کتاب **تاج المآثر** (۶۰۶ هجری) نخستین کتاب در تاریخ شبه قاره به زبان فارسی پدید آمد (همان‌جا). پس، تاریخ هند اسلامی دو دوره جدا از یکدیگر دارد: یکی دوره پیش از تیموریان که ۳۳۰ سال به درازا انجامید و در این دوره سلسله‌های مسلمان در شمال هند فرمانروایی کردند؛ دوم، دوره تیموریان بزرگ یا مغولان اعظم که با به قدرت رسیدن بابر آغاز و با سقوط بهادر شاه دوم (۹۳۲-۱۲۷۴ هجری) پایان می‌یابد.

در طول تاریخ، اکثریت مسلمانان هند را سنیان حنفی مذهب تشکیل می‌دادند. همزمان با ورود فقه حنفی به هند، تصوف نیز به هند وارد شد. صوفیه در هند رسالت خود را سعادت معنوی مردم می‌دانست و صوفیان می‌پنداشتند حکومت معنوی جامعه به آن‌ها تفویض شده است. صوفیان در خانقاه‌ها، جماعت خانه‌ها و زاویه‌ها زندگی می‌کردند. زندگی خانقاهی گرد شیخ و عبادات مرسوم و ریاضت‌های عارفانه که از جانب وی مقرر می‌شد، دور می‌زد. دو نشان عمده پیوستن به یک فرقه تصوف، پوشیدن خرقة و تراشیدن موی سر بود. شیخ، خرقة، سجاده، نعلین، تسبیح و عصای خود را به جانشین اصلی خود، یعنی خلیفه، تحویل می‌داد.

دو سلسله بزرگ صوفیه در زمان سلاطین دوره دهلی (سده‌های ششم تا نهم هجری/ ۱۲۰۶ - ۱۵۲۶ م) چشتیه و سهروردیه بود. این دو سلسله طی قرون هشتم و نهم هجری رو به انحطاط نهاد و دو سلسله دیگر یعنی نقشبندیه و قادریه در خلال عصر سلاطین مغولی اهمیت یافت.

در چنین محیط فرهنگی - سیاسی، خواجه معین‌الدین پا به جهان گذاشت، در آن بالید و از قبل ارشادات وی، اخلاق و سلوک معنوی اسلامی رشد کرد و تاثیر مثبت خود را در میان مردم مسلمان - و حتی هندو - تا به امروز باقی گذاشت. مدفن او زیارتگاه عاشقان حقیقت و راستی است.

پی‌آمد

انسان‌هایی که در طول تاریخ حیات خود و بعد از آن نیز در محیط فکری و عقیدتی جوامع بشری تاثیر معنوی گذاشته‌اند، بی تردید دو عامل در زندگی آن‌ها مؤثر بوده است: یکی شرایط فرهنگی و سیاسی اقتصادی زمان حیات آن‌ها، و دوم، محیط خانوادگی و پرورشی آن‌ها. برای خواجه بزرگ اجمیر، معین‌الدین چشتی، همچنان - که تشریح شد، این دو عامل مساعد، در کنار هم، از وی بزرگ مردی ساخت به

گونه‌یی که بعد از ارتحال او، شهرت و آوازه‌اش بیشتر شد و از آن روز تا اکنون اسوه جوانان مسلمان شبه قاره شده است.



کتاب نامه

- آریا، غلامعلی (۱۳۸۳)، **طریقه‌ی چشتیه در هند و پاکستان**، تهران: زوار.
- آفتاب اصغر (۱۳۶۴). **تاریخ نویسی فارسی در هند و پاکستان**. لاهور: خانه فرهنگ ج.ا.ایران.
- الکوفی، علی بن حامد بن ابو بکر (۱۴۰۳ هجری). **فتح نامه سند** (چچنامه). به کوشش نبی بخش خان بلوچ. اسلام آباد: اداره ملی تحقیقات تاریخ و فرهنگ .
- تاراچند (۱۳۷۴). **تاثیر اسلام در فرهنگ هند**. ترجمه علی پیرنیا و عزالدین عثمانی. تهران: پاژنگ.
- توسلی، محمدمهدی (۱۳۸۰)، **"اعراس بزرگان"**، دانشنامه زبان فارسی در شبه قاره، ج ۱، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی،
- ----- (۲۰۱۰م)، **"بررسی تاریخ فرهنگ شبه قاره هند"**، مجله‌ی سفینه، ش. ۸، لاهور: دانشگاه پنجاب، ۷۱-۵۳.
- ----- (۱۳۸۹). **"تاج المآثر، نخستین کتاب تاریخ شبه قاره به فارسی"**، فصلنامه‌ی دانش، ش ۱۰۰، بهار ۱۳۸۹: ۴۳-۵۳.
- جمالی دهلوی، حامدبن فضل الله (۱۳۱۱ هـ.ق)، **سیرالعارفین**، دهلی: چاپ سنگی.
- چشتی، معین الدین (۱۳۱۱ هـ.ق)، **دلیل العارفین**، دهلی: چاپ سنگی.

- داراشکوه بابری (۱۳۱۸هـ.ق.)، *سفینه الاولیا*، کانپور: چاپ سنگی.
- عبدالحق دهلوی (۱۳۸۳ ش.)، *اخبار الاخیار فی اسرار الابرار*، تهران: چاپ علیم اشرف خان.
- غلام سرور (۱۹۱۴م.)، *خزینة الاصفیا*، کانپور: چاپ سنگی.
- فرشته، محمد قاسم هندوشاه (۱۲۹۰ هجری)، *تاریخ فرشته*، کانپور: چاپ سنگی.
- کامران مقدم صفیاری، شهین دخت (۱۳۶۰). پاکستان. تهران: ن.ن.
- لعلی بدخشی، لعل بیگ (۱۳۷۶)، *ثمرات القدس من شجرات الانس*، تهران: چاپ کمال حاج سید جوادی.
- مشهدی نوش آبادی، محمد (۱۳۸۶)، «چشتی، معین الدین»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج. ۱۱، ذیل مدخل چشتی.
- منزوی، احمد (۱۳۶۲-۱۳۷۰)، *فهرست نسخه های خطی کتابخانه گنج بخش*، اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- میرخورد، محمدبن مبارک (۱۳۵۷)، *سیرالاولیا در احوال و ملفوظات مشایخ چشت*، لاهور: ن.ن. (ناشر ندارد).
- نارواں، ویشوانات.س. (۱۳۶۹). "فرهنگ ۵۰۰۰ ساله هند"، پیام یونسکو، ش ۲۲۵، سال بیستم: ۴-۷.
- اردو دائرة المعارف اسلامیه (۱۹۹۶). به کوشش دانشگاه پنجاب، ج ۲، لاهور: دانشگاه پنجاب.
- . Basham, A.L. (Edt.) (1995). *Cultural History of India*. Delhi: Oxford University Press.
- .Ikram, S.M. (1995). *Muslim Rule In India And Pakistan*. Karachi: Student,s Books AID.
- .Robinson, Francis (1989). *The Cambridge Encyclopedia of India*, Etd., Cambridge: Cambridge University Press.
- .Thapar, Romila (1990) *.A History of India*. London: Penguin Publications.

مونس الارواح؛

اثری ارزشمند در شناخت مشایخ چشتیه

دکتر کریم نجفی برزگر*

چکیده

سلسله‌ی چشتیه، سلسله‌ای معروف از صوفیان مسلمان شبه قاره، منسوب به چشت است که خواجه معین‌الدین سجزی چشتی آن را در اجمیر بنیان نهاد و آن شهر پایگاه چشتیه شد. مشایخ این سلسله علاوه بر ترویج دین اسلام در شبه قاره و تجدید روابط فرهنگی بین دو کشور، نقش مهمی نیز در گسترش زبان فارسی در شبه قاره داشتند. از این رو آثار متعددی درباره‌ی این سلسله نگاشته شده است. یکی از این آثار ارزشمند کتاب مونس الارواح تألیف جهان‌آرا بیگم دختر شاهجهان و از شاهزادگان با فضل گورکانیان هند است که نزد استادان برجسته‌ی عصر خود دانش آموخته، به امور دینی، ادبی، عرفا و مشایخ صوفیه علاقه داشته و اغلب اوقات خویش را صرف

*. عضو هیأت علمی دانشگاه پیام نور

مطالعه در شرح حال آنان می‌کرده است. این مقاله به شرح حال وی و معرفی این کتاب پرداخته است.

کلید واژه ها : هند، چشتیه، خواجه معین‌الدین سجزی چشتی، شاهجهان

پیش‌گفتار

سلسله‌ی چشتیه، سلسله‌ای معروف از صوفیان مسلمان شبه قاره، منسوب به چشت است. این سلسله دنباله‌ی سلسله‌ی اَدَهَمیه، منسوب به ابراهیم ادهم است که در زمان ابواسحاق شامی، از مشایخ بزرگ صوفیه در اواخر سده سوم هـ.ق، در قصبه چشت پا گرفت و از سده ۶ هـ.ق کم کم از ناحیه هرات و خراسان بزرگ به شبه قاره گسترش پیدا کرد (آریا، ۱۳۶۵: ۱/۴۱). به روایتی، شجره‌ی این سلسله به حضرت علی ^ع می‌رسد (میرخورد، ۱۳۵۷: ۲۵).

ابواسحاق شامی با اجازه‌ی پیر خود، خواجه مَمَّشاد علو دینوری، برای ارشاد مردم چشت، از بغداد به آنجا رفت (غلام سرور، ۱۹۱۴: ۲۴۰-۲۳۹) و ظاهراً از آن پس این سلسله به «چشتی» معروف شد. در قصبه چشت، خواجه ابواحمد ابدال چشتی که با وی مصاحبت داشت، پس از مرگ ابواسحاق، جانشین او شد (جامی، ۱۳۷۰: ۴۲۸). بعد از او خواجه ابومحمد چشتی (متوفی ۴۱۱ هـ.ق)، خواجه ابویوسف بن سمعان (متوفی ۴۵۹ هـ.ق)، خواجه قطب‌الدین مودود چشتی (متوفی ۶۱۲ هـ.ق)، خواجه احمدبن مودود (متوفی ۵۷۷ هـ.ق) و خواجه عثمان هارونی (متوفی ۶۱۷ هـ.ق) در دیگر نواحی خراسان بزرگ بر مسند ارشاد نشستند (داراشکوه، ۱۳۱۸: ۹۲-۸۹؛ غلام سرور، ۱۹۱۴: ۲۵۳-۲۴۰).

با رحلت مریدان خواجه مودود، تصوف در چشت رو به افول نهاد و عده‌ای از مریدان، با ظهور ترکان غوری و منازعات آنان، به اجمیر در ایالت راجستان هند رفتند. خواجه معین‌الدین سجزی چشتی، مرید و خلیفه خواجه عثمان هارونی، نخستین از این سلسله بود که به هند رفت و در سال ۵۶۱ هـ.ق سلسله‌ی چشتیه را در اجمیر

بنیاد نهاد و اصول و مبانی آن را تدوین کرد (جامی، ۱۳۷۰: ۳۲۹)، و پیروانی یافت و این شهر از آن هنگام پایگاه چشتیه شد (غلام سرور، ۱۹۱۴: ۵؛ فرشته، بی تا: ۲۳۷۷).

در سده هفتم هجری، پس از اجمیر، ناگور - در راجستان هند - با حضور حمیدالدین صوفی سعیدی ناگوری و خلیفه‌اش خواجه حسین ناگوری، و دهلی با حضور قطب‌الدین بختیار کاکلی از مراکز مهم تصوف چشتی شدند. پس از قطب‌الدین بختیار، شیخ‌بدرالدین و شیخ فریدالدین گنج‌شکر در اجودهن - پاکپتن شریف - ، خواجه نظام‌الدین اولیاء و دو خلیفه‌اش سراج‌الدین و برهان‌الدین غریب در بنگال و دکن، شیخ نصیرالدین محمود، معروف به چراغ دهلی در دهلی، و سید محمد گیسودراز و جانشینان وی در دکن، سبب گسترش سلسله‌ی چشتیه و زبان فارسی در سرزمین هند شدند. این سلسله که در اواخر

قرن هفتم و اوایل قرن هشتم هجری ، در دوره نصیرالدین چراغ دهلی، به اوج خود رسیده بود، با مرگ وی، رو به انحطاط و زوال نهاد.

چنان که اشاره شد، مشایخ چشتیه در ترویج اسلام در شبه قاره و تجدید روابط فرهنگی بین دو کشور (نظامی، ۱۹۸۰: ۱/۲۴۱) به ویژه گسترش زبان فارسی در شبه قاره نقش مهمی داشتند. آنان با آفرینش آثار گوناگون مانند ملفوظات^۱ - که از مهم‌ترین آثار ادبی چشتیه در شبه قاره‌اند و افزون بر جنبه ادبی و عرفانی، از نگاه تاریخی نیز ارزشمند و بیانگر افکار و اعمال مشایخ چشتیه‌اند - مانند **انیس‌الارواح** یا **انیس دولت، کلمات خواجه عثمان** (منزوی، ۷۰-۱۳۶۲: ۱۲۹۵-۳/۱۲۹۴؛ آریا، ۱۳۶۵: ۱۰۱-۱۰۰)، **دلیل العارفین** (نفیسی، ۱۳۴۴: ۱/۱۵۴؛ شرافت، ۱۹۷۹: ۱/۱۶۳)، **فوائد السالکین** (آریا، ۱۳۶۵: ۱۰۸؛ نظامی، ۱۹۸۰: ۱/۱۵۷)؛ مکتوبات (نامه‌های مشایخ) مانند **صحائف السلوک** (شرافت، ۱۶۹: ۱/۱۹۷۹)، **بحر المعانی** (منزوی، ۱۳۷۰-۱۳۶۲: ۳/۱۳۱۵)؛ تذکره‌ها از **سیر الاولیاء** (کهن‌ترین تذکره مشایخ چشتیه) تا **سیر العارفین** جمالی دهلوی (چاپ دهلی در سال ۱۳۱۱) ، آثار منظوم مانند **دیوان جمال‌الدین هانسوی** (کهن‌ترین اثر منظوم عارفی چشتی در هند)، **دیوان مسعود بک، تحفة النصائح و دیوان نیاز** از شاه نیاز احمد (منزوی، ۱۳۷۰-۱۳۶۲: ۲/۱۳۰۲) اشاره کرد.

^۱ . منظور سخنان مشایخ است که مریدان برجسته با حضور در مجالس پیران خود آنان سخنان را یادداشت می‌کردند.

یکی از آثار مهم پیرامون سلسله چشتیه، کتاب **مونس الارواح** از جهان آرا بیگم دخت دانشمند شاهجهان و از شاهزادگان با فضل گورکانی یا تیموریان هند است که افزون بر شعر و خوشنویسی، دستی نیز در تألیف داشت. در این مقاله ابتدا به شرح حال مؤلف و سپس کتاب وی پرداخته خواهد شد.

جهان آرا بیگم دختر دوم شاهجهان (۱۰۳۷ - ۱۰۶۸ ه.ق / ۱۶۲۸ - ۱۶۵۸ م) و ارجمند بانو بود که به نوشته‌ی علامه شبلی در ۲۰ صفر ۱۰۲۰ ه.ق و به قولی در ۲۱ صفر ۱۰۲۳ ه.ق / اول آوریل ۱۶۱۴ م متولد شد. پانزده ساله بود که شاهجهان در ۱۴ فوریه ۱۶۲۸ م زمام حکومت هندوستان را به دست آورد. شاهجهان علاقه ویژه‌ای به وی داشت و او نیز متقابلاً به پدر به طوری که تصمیم گرفت ازدواج نکند تا بتواند با فراغ حال تمام عمر خود را در خدمت پدر صرف کند. چنان که از منابع تاریخی بر می‌آید چون اورنگ زیب به خاطر قدرت‌طلبی، پدرش شاهجهان، را در قلعه‌ی آگره زندانی کرد، جهان آرا بیگم در آن شرایط نیز به مراقبت از او پرداخت.

جهان آرا بیگم به علت علاقه به علم و دانش، از محضر اساتید نامدار زمان خود بهره برد. بیش‌تر اوقات خویش را صرف مطالعه بویژه در موضوعات عرفان و تصوف، اخلاق، سیره، تاریخ، ادب و انشاء کرد و در نثر، شعر و ادب و خوشنویسی تبحر یافت و نویسنده و شاعری چیره‌دست شد. مولانا محمد علم‌الدین سالک در کتاب **دختران هند** درباره‌ی او می‌نویسد: «نفوذ و تأثیرگذاری جهان آرا بیگم به اوج خود رسیده بود و او در هر بخش از ارکان سلطنت دستی داشت، شخصیت‌های برجسته، نخبگان و شاهزادگان حضور خود را در آستانه و بارگاه وی موجب افتخار می‌دانستند.» (سالک، بی تا: ۱۴۲).

جهان آرا بیگم از آن جا که به امور دینی، ادبی و عرفا و مشایخ صوفیه علاقه داشته (پادشاهنامه/خطی: ۱/۲۹۱)، اغلب اوقات خود را صرف مطالعه در شرح حال آنان می‌کرده و خود از مریدان سلسله‌ی چشتیه بوده است، در سال ۱۰۴۹ ه.ق در ۲۶ سالگی کتابی تحت عنوان **مونس الارواح** را در شرح سلسله‌ی اکابر چشتیه با نثری ساده و روان به رشته‌ی تحریر درآورده است. او در تألیف کتاب خود از کتب و رسائل معتبر مانند **اخبار الاخیار** شیخ عبدالحق دهلوی (چاپ علیم اشرف، ۱۳۸۳: ۳۸)، **رساله انیس الارواح** (همان: ۳۵)، **سیر العارفین** (همان: ۳۳)، **اکبرنامه** ابوالفضل علامی و شجره‌ی طیبه این سلسله را از کتاب **سفینه الاولیاء** تألیف برادر خود دارا شکوه نقل کرده است (داراشکوه، ۱۳۱۸؛ منزوی، ۱۳۶۲-۱۳۷۰؛ نوشاهی، ۱۳۶۵؛ جمالی دهلوی، ۱۳۱۱ ق).

«[جهان آرا بیگم] از دارالخلافة اکبرآباد همراه پدرش به اجمیر رفته، از تاریخ هجدهم شعبان سنهٔ یک هزار و پنجاه و سه هجری تا هفتم رمضان همان سال در آن جا اقامت گزیده، هر روز و هر منزل، دو رکعت نماز نافله ادا کرده و یک بار سوره «یس» با «فاتحه» از کمال اخلاص و عقیدت‌مندی خوانده و ثواب آن را بر روح پر فتوح مطهر منور حضرت پیر دستگیر، خواجه معین‌الحق والدین - رضی‌الله عنه - نثار می‌کرده است». (علیم اشرف، ۱۳۸۳: ۵۷-۵۵). و خود نوشته: «اگر اختیاری داشتم همیشه در روضه‌ی حضرت که عجب گوشه‌ی عافیت است و من عاشق گوشه‌ی عافیت هستم به سر می‌بردم و به سعادت طواف نیز مشرف می‌شدم.

ناچار به چشم گریان و دل بریان به صد هزار افسوس از آن درگاه رخصت شده به خانه آمدم و تمام شب طرفه بی‌قراری در من بود» (همان).

جهان آرا بیگم سرانجام پس از این زیارت و نکوداشت آستان خواجه معین‌الدین چشتی، بر آن شده تا در شرح حال سلسله‌ی چشتیه کتابی بنگارد:

«چون این فقیره، خود را حقیرترین مریدان آن حضرت - قدس‌الله سره العزیز - می‌داند و اخلاص و بندگی به درجه‌ی عالی مرتبه قصوی دارد؛ بنا بر این سائلی که بعضی از مشایخ متقدمین و متأخرین در ذکر احوال سعادت اشتمال و ملفوظات هدایت آیات آن حضرت نوشته‌اند همیشه در پیش نظر داشت و از مطالعه آن فایده‌ی بسیار حاصل می‌نموده؛ از کمال اخلاص و نهایت اعتقاد خواست که از هر رساله بعضی از ملفوظات ارشاد سمات و احوال و مقامات عالیه آن حضرت را که خوانندگان و شنوندگان را از آن فیض تمام و بهره‌ی مالاکلام حاصل آید، جدا نموده، رساله‌ی علی‌حده بنویسد. بدان که چون این ضعیفه راجیه، بعد از ادای فرایض و واجبات و تلاوت قرآن مجید؛ هیچ امری، شریف‌تر از ذکر حالات و مقامات اولیای کرام - قدس‌الله ارواحهم - نمی‌داند. بنا بر این، خلاصه‌ی اوقات خود را به مطالعه‌ی کتب و رسائلی (همان: ۵۸-۵۷) که مشتمل احوال سعادت‌مآل بزرگان دین و اکابر صاحب‌یقین است صرف می‌نماید. کمال اخلاص و عقیدت‌مندی، این فقیره [را] بر آن داشت که مختصری از احوال حضرت پیر دستگیر و خلفای بزرگ آن حضرت - روح‌الله ارواحهم -

را تحریر نماید. الحمدلله و المنه که به توفیقات خدای علیم قدیر و یمن عنایات حضرت پیر دستگیر بدین مطلب خود، فائز گردید و این رساله‌ی **مونس الارواح** به تاریخ بیست و هفتم ماه مبارک رمضان، سال یک هزار و چهل و نه هجری به اتمام رسید و خلعت اختتام پوشید و احوال این بزرگان را که مقربان درگاه صمدیت‌اند؛ از کتب و رسائل معتبره، به احتیاط تمام بیرون آورده؛ به قید تحریر آورده شد و به اعتقاد این ضعیفه، آن چه در این رساله، مثبت گردیده، صحت تام دارد. امید که خوانندگان را فیض و بهره‌ی تمام از آن حاصل آید. ... از لطف عمیم و کرم حمیم آن حضرت آن است که این رساله را از این کمترین مریدان عقیدت‌نشان، قبول خاص فرمایند و خوش کنند و توجه بر این مرید داشته باشند.

«معین الدین» ما فانی است در حق از آن باقی شده در ذات مطلق «

(جهان آرا بیگم، ۱۳۹۰: ۱۳-۱۱).

مؤلف اثر خود را پس از حمد خدا، حضرت محمد ﷺ و حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام چنین آغاز می‌کند:

«پس هزاران حمد و شکر و فراوان ثنا و ستایش مَر خدای کریم رحیم - تعالی و تقدس - را که حلقه از ادب و بندگی سلسله‌ی شریفه‌ی معظمه‌ی مکرمه‌ی چشیده راکه در ممالک وسیعه‌ی هندوستان، بلکه در تمامی معموره‌ی جهان، رواج و اشتها دارد و بسی اولیای بزرگ عالمقادر و بسیاری از مشایخ کبار نامدار، زین سلسله علیّه برخاسته‌اند، در گوش دل اخلاص منزل این حقیره‌ی فقیره‌ی بی‌بضاعت و ضعیفه‌ی نحیفه‌ی بی استطاعت، راجیه از درگاه آله جهان آراء، بنت شاه جهان پادشاه غازی ابن جهانگیر پادشاه ابن اکبر پادشاه کرده و این ضعیفه اگر برسر هر مو زبانی داشته باشد، از ادای شمه‌ای شکر این عطیه‌ی عظمی و موهبت کبری، عاجز است. و این فقیره از کمترین مریدان عبودیت‌نشان حضرت قطب‌الاولیاء، برگزیده درگاه ایزد تعالی، عارفِ واصل، کاملِ مکمل، دعوت‌العارفین، غیاث‌الاسلام و المسلمین، سرور مشایخ کبار، سر حلقه اولیاء نامدار؛ عمده‌الراسخین، قده‌السائلین، شیخ‌الاسلام، خواجه معین‌المله و الحق و الدین، حسن حسینی سجزی چشتی است» (همان: ۶).

جهان‌آرا بیگم ، خواجه معین‌الدین چشتی را با القاب حضرت قطب‌الاولیاء، سیدالاعتقیا، گوهر معدن تحقیق، لولوی لجه تصدیق، نیرآسمان معرفت، مهر سپهر حقیقت، عالم علوم ولایت، دانای اسرار هدایت، سرور سریر حق و یقین، غوث‌الاسلام والمسلمین یاد و این گونه توصیف می‌کند:

ذات او بیرون ز ادراک و صفت	«آن شهنشاه جهان معرفت
از خود و از غیر خود بی احتیاج	خسرو ملک فنا بی تخت و تاج
از خودی بیگانه با حق آشنا	غرق بحر عشق از صدق و صفا
بیضه افلاک را در زیر بال	کرد مرغ همتش زوج کمال
گوهر درج کمال بی بدل	اختر برج سپهر لم یزل
فارغ از دنیا به ملک دین امیر	آن معین دین و ملت بی نظیر
فیض او باید که فرماید مدد»	در ثنای او زبانه را چه حد

(همان)

نسخه‌ای از این کتاب در سال ۱۰۶۸ هـ.ق / ۱۶۵۷ م ، تحت نظارت جهان‌آرا بیگم به خامه‌ی محمدعقل خان حسینی از خوش‌نویسان عصر شاهجهانی به خط نستعلیق جلی همراه با تذهیب و عناوین شنگرف کتابت شده است (همان). مولانا شبلی نعمانی می‌نویسد به خاطر علاقه‌ای که به این نسخه داشته، آن را در ۵ جولای ۱۹۰۶ م به قیمت صد روپیه در شهر لکهنو خریداری و در مخزن کتابخانه‌ی خویش نگه‌داری کرده است (شبلی، ۱۰۶۸: برگ اول).

نسخه‌های خطی از این اثر در کتابخانه‌های مختلف جهان نگه‌داری می‌شود که از آن جمله می‌توان به نسخه‌ی خطی متعلق به دارالمصنفین شبلی آکادمی اعظم گره هند اشاره کرد.^۱ این نسخه به جهت اهمیتی که داشت، در سال ۱۹۱۱ م به نمایشگاه کتاب پاریس فرستاده شد. کتاب **مونس‌الارواح** به زبان اردو نیز ترجمه شده است.

^۱ . این اثر به اهتمام کریم نجفی برزگر با همکاری پروفسور اشتیاق احمد ظلی در آذر ماه ۱۳۹۰ هـ ش / دسامبر ۲۰۱۱م در دهلی نو چاپ عکسی شده است. از آن جا که برگ‌هایی از آغاز آن افتاده، با استفاده از نسخه‌ی کتابخانه مولانا آزاد دانشگاه علیگر تکمیل شده است.

جهان‌آرا بیگم علاوه بر این کتاب، دارای آثار دیگری همچون رساله صاحبیه در باب زندگانی خویش است که در کتابخانه‌ی ویدیا سبها در شهر احمدآباد نگه‌داری می‌شود؛ سفرنامه‌ی اجمیر شریف و مثنوی در غم درگذشت شاهجهان است که از این مثنوی ابیاتی به جای مانده است :

ای آفتاب من که شدی غایب از نظر آیا شب فراق ترا هم بود سحر
ای پادشاه عالم و ای قبلهٔ جهان بگشای چشم رحمت و بر حال من نگر
نالم چنین ز غصه و بامم بود به دست سوزم چون شمع در غم و دورم رود زمر

(جهان‌آرا بیگم، ۱۳۹۰: ۶)

از ذوق علمی و ادبی و نیز جود و سخاوت جهان‌آرا بیگم در تذکره‌ها و منابع آن عصر چون ریاض‌الشعراء و خزانه عامره مطالبی آمده است. مولانا غلام‌علی آزاد بلگرامی در تذکره‌ی ید بیضاء می‌نویسد:

«میرزا محمدعلی ماهر، یک مثنوی در تعریف جهان‌آرا بیگم سرود و وقتی آن را برای وی قرائت کرد، بر یک بیته که به شرح زیر می‌باشد در آن زمان پانصد روپیه انعام گرفت:

به ذات تو صفات کردگار است که خود پنهان و فعلش آشکار است»

(همان: ۷)

تاورنیه^۱ جهانگرد زمان شاهجهان درباره‌ی وی می‌نویسد: «در این شکی نیست که جهان‌آرا بیگم دارای شخصیتی بسیار فوق‌العاده بود و اگر تمام جهان را در اختیار او قرار می‌دادند می‌توانست به نحو احسن آن را اداره کند.» (کلیم، ت.ن: ۷).

دبلیو بل^۲ نیز جایگاه او را چنین توصیف می‌کند: «جهان‌آرا بیگم در بین بانوان، بی‌نظیرترین بانو از جهت حیا و حجاب بوده به طوری که ذکر او در سایر آثار تاریخی به عنوان شخصیتی نامدار و با فضل و اخلاق حسنه از او یاد شده و تا ابد

1. Tavernier

2. W.Bell

ویژگی‌های او از جمله اطاعت از پدر و مادر و مسئولیت‌پذیری او به عنوان ضرب‌المثل باقی خواهد ماند.» (همان: ۲۶).

سرانجام علامه شبلی نعمانی در یادداشت خود که به عنوان دیباچه در هامش نخستین برگ نسخه **مونس‌الارواح** درباره جهان‌آرا می‌نویسد: «شصت لک روپیه سالانه روزینه داشت. چون در سنه ۱۰۵۳ هـ وقتی که به خوابگاه می‌رفت، جامه‌اش را از شمع آتش درگرفت و دست و اضلاعش بسوخت، شاهجهان از روز اول تا روز سوم هر روز پنج هزار اشرفی و پنج هزار روپیه تصدق نمودند، و هفت لک از عین‌المال که بر ذمه مدیونان بود بخشیدند. و مقرر شد که بعد از این همیشه هر روز یک هزار روپیه که سالی سه لک و شصت هزار روپیه می‌شود تصدق آن ملکه زمان به ارباب استحقاق می‌رسیده باشد. حکیم داود مخاطب به تقرب خان که در علاج ید بیضا نمود، در جشن صحت به اضافه هزاری دو صد سوار امتیاز یافت و تا یک سال بنگش جمعه به او مفوض گردید.» از **مآثر الامراء** - ترجمه تقرب خان» (خافی خان، نسخه خطی).

جهان‌آرا بیگم از آن جا که به مسایل دینی علاقه ویژه داشت، مسجد جامع آگره را احداث کرد. علاوه بر آن، یک مدرسه دینی جهت آموزش قرآن کریم و علوم دینی بنیان نهاد. همچنین مسجد ملا بدخشی کشمیری و تالار بزرگی در درگاه خواجه معین‌الدین چشتی ساخت. «ملکه باغ دهلی» که اکنون با نام «ویکتوریا گاردن» معروف و نزدیک جاده کرنال در دهلی نو است، از دیگر احداثات او است.

دفتر زندگی این شاهزاده‌ی دانشمند گورکانیان هند سرانجام در هفتم رمضان ۱۰۹۲ هـ ق / ۱۶۸۹ م در دهلی بسته و در آرامگاهی که در کنار آرامگاه خواجه نظام‌الدین اولیاء برای خویش ساخته بود، به خاک سپرده شد و سراسر هند سه روز برای وی آیین سوگ به پا داشتند.

کتاب نامه :

- آریا، غلامعلی (۱۳۶۵)، **طریقه چشتیه در هند و پاکستان**، ج ۱، تهران.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰)، **نفحات الانس**، چاپ محمود عابدی، تهران.
- جمالی دهلوی، حامدبن فضل الله (۱۳۱۱ق)، **سیرالعارفین**، دهلی، (چاپ سنگی).
- جهان آرا بیگم (۱۳۹۰)، **مونس الارواح**، به اهتمام کریم نجفی برزگر با همکاری پروفسور اشتیاق احمد ظلی، **دهلی نو**: رایزنی فرهنگی ج.ا.ایران.
- خافی خان (ت.ن.)، **منتخب اللباب**، نسخه خطی.
- دهلوی، عبدالحق (۱۳۸۳)، **اخبار الاخیار فی اسرار الابرار**، چاپ علیم اشرفخان، تهران.
- سالک، محمد علم الدین (ت.ن.)، **دختران هند**، نسخه خطی.
- شرافت نوشاهی، شریف احمد (۱۹۷۹)، **شریف التواریخ**، تاریخ الاقطاب، گجرات.
- فرشته، محمدقاسم بن غلامعلی (ت.ن.)، **تاریخ فرشته : گلشن ابراهیمی**، لکهنو: مطبع منشی نولکشور (چاپ سنگی).
- کلیم، محبوب الرحمن (ت.ن.)، **جهان آرا بیگم**، نسخه خطی.
- کنبوه، محمد صالح (ت.ن.)، **عمل صالح**، نسخه خطی.
- لاهوری، عبدالمجید (ت.ن.)، **پادشاه نامه**، نسخه خطی.

- لاهوری، غلام سرور (۱۹۱۴). *خزینہ الاصفی*، کانپور.
- محمد داراشکوه (۱۳۱۸ق)، *سفینه الاولیا*، کانپور (چاپ سنگی).
- منزوی، احمد (۱۳۶۲-۱۳۷۰)، *فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان*، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- میرخورد، محمدبن مبارک (۱۳۵۷ ش)، *سیرالاولیاء در احوال و ملفوظات مشایخ چشت*، لاهور.
- نظامی، خلیق احمد (۱۹۸۰)، *تاریخ مشایخ چشت*، دهلی.
- نفیسی، سعید (۱۳۴۴)، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی تا پایان قرن دهم هجری*، تهران.
- نوشاهی، عارف (۱۳۶۵)، *فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی و کمیاب کتابخانه گنج‌بخش*، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

سنجش کاربرد واژه‌ها و اصطلاحات پزشکی در مثنوی معنوی و کلیات شمس

* حمیده حجازی

** دکتر مهدی محقق

چکیده

با نظر بر آثار منظوم مولوی می‌توان دریافت که مولوی به عنوان شاعری که آرمان‌های والای انسانی را در شعر مطرح می‌کند، در کنار آن، از مسائل مربوط به جسم نیز که کالبد روح است، یاد

*. پژوهشگر موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل

**. استاد دانشگاه تهران

می‌کند اما از بیان آن‌ها نه قصد آموزش پزشکی دارد و نه قصد تفاخر و به رخ کشیدن آموزه‌های خود در این حوزه راه، بلکه هدف وی با استفاده از این کلمات، پوشاندن لباس محسوس بر امور معقول برای درک آسان‌تر خواننده و شنونده است و در واقع طب جسمانی را در خدمت طب روحانی گرفته است. اگرچه وی اصطلاحات پزشکی‌ای که به کار برده، به لحاظ وسعت معنا و تنوع و نیز وجه اشتقاق در حوزه‌های مختلف علم طب و طبیب، ارکان، اخلاط، مزاج، ضعف و قوت، مراحل تولد و رشد، اندام‌ها و بعضی حرکات و حالات آن‌ها، تن‌درستی و بیماری و سبب و عرض آن، نام مبتلایان به بیماری‌ها، درمان بیماری، ابزارهای پزشکی و بهداشتی، داروها (گیاهی و معدنی و حیوانی) و غذاها قابل تقسیم است اما با این وجود، بیشتر این کلمات احتمالاً برای خواننده قرن هفتم شناخته شده بوده و بهترین واژه‌ها برای بیان مسائل ماورای طبیعی و عواطف درونی بوده است.

کلیدواژه: مولوی، مثنوی معنوی، کلیات شمس، طب، آرایه‌های ادبی

درآمد

یکی از مباحثی که راه را برای بررسی سبک شعر و نثر یک ادیب هموارتر می‌کند، بررسی واژه‌های مربوط به علوم مختلف و هدف از کاربرد آن‌ها در نوشته‌های او است. یکی از علوم که در ادب فارسی راه پیدا کرده، علم طب است؛ و علم طب علمی است مربوط به طبیعیات که با محسوسات و تجربیات درک می‌شود و موضوع آن جسم است که پدیده‌ای مادی و در اختیار همه انسان‌ها است، به همین علت همه افراد بشر کمابیش با اصول ابتدایی پزشکی و بهداشتی آشنا هستند (اگرچه این آشنایی به صورت علمی و تخصصی نیست و فقط در حد شناخت نام بیماری‌های شایع و نیز ابزار و ادوات پرکاربرد و غیره است) و همین امر باعث شده که ادیبان ما نیز آن‌ها را در نوشته‌های خود اعم از نثر و شعر وارد کنند.

یکی از نامورترین فارسی‌سرایان، جلال‌الدین محمد بلخی، مشهور به مولوی، شاعر بلندآوازه سده هفتم است که آثار ارجمندش **مثنوی معنوی** و **کلیات شمس** از چنان شهرتی برخوردار است که نیازی به معرفی ندارد.

مولوی به عنوان یک طبیب روحانی در آثارش با استفاده از منابع انسان‌ساز اسلامی سعی در پیشگیری و برطرف کردن بیماری‌های اخلاقی دارد تا موانع وصول انسان به مراتب بالای عرفانی را مرتفع سازد و این جنبه از اشعار او همواره به وسیله مفسران مثنوی و مولوی‌پژوهان مورد کاوش قرار گرفته است.

اما آنچه که در این مقال قصد پرداختن به آن را داریم، طب جسمانی و اصطلاحات مربوط به آن است تا به این نتایج دست یابیم که اولاً آیا مولوی در آثارش اصطلاحات مرتبط به طب و بهداشت را به کار برده است؟ (که با شواهدی که خواهد آمد، به پاسخ مثبت این پرسش می‌رسیم).

دوم این که آیا مولوی با بیان این اصطلاحات، قصد دارد تا آموزه های طبی خود را بیان کند یا این اصطلاحات ابزاری است که با به کار بردن آن‌ها هدف دیگری غیر از طبابت جسمانی را جستجو می‌کرده است؟

سوم این که آیا روش و مقصود مولوی در **مثنوی** و **کلیات شمس** بر یک نهج است؟

با مطالعه **مثنوی معنوی** و **کلیات شمس** و حتی **فیه‌ما‌فیه** درمی‌یابیم که واژه‌ها و اصطلاحات مربوط به حوزه‌های مختلف علوم و فنون و حرف که در این آثار به کار رفته، دارای تنوع فراوانی است که از جمله این حوزه‌ها می‌توان به پزشکی اشاره کرد. با بررسی این کلمات می‌توان دریافت که اگرچه مولوی طبیب نبوده اما با بسیاری از اصطلاحات این علم آشنایی داشته و به خوبی آن‌ها را در شعر خود به کار گرفته است.

در اینجا لازم به یادآوری است که وقتی بحث بررسی اصطلاحات یک علم پیش می‌آید، ممکن است متداول‌ترین کلمات آن حوزه در میان عامه نیز بیان و شرح شود به عنوان مثال اندام انسان شامل دست، سر و غیره اگرچه کلمات متداولی هستند اما در حوزه پزشکی و تشریح بدن انسان هر کدام از این‌ها، موضوعی تخصصی است و بنابراین در این مقاله سعی شده در حدّ مجال توصیف علمی این اصطلاحات (اگرچه شناخته شده‌اند) از کتاب‌های مرجع پزشکی سنتی ذکر شود.

اصطلاحات طبی به کار رفته در آثار مولوی

برای آن که تنوع اصطلاحات پزشکی به کار رفته در آثار مذکور مولوی، بیش تر نمایان شود، می توان آن ها را در چنین دسته بندی و شرح کرد:

۱. علم طب و طبیب

«طب، علمی است که طبیب بدان علم اندر حال های تن مردم و درستی و بیماری او نگاه کند تا چون درست باشد، تن درستی بر وی نگاه بدارد و چون بیمار گردد او را بحال تن درستی باز آرد چندانکه ممکن گردد، حدّ طب این است» (جرجانی، ۱۳۸۴: ۵).

وی از علم طب و نیز فصد، فصادی، احتجام (حجامت) و حجامت که از حرفه های پزشکی هستند، نام می برد:

قوم گفتند ای گروه مدعی	کو گواه علم طبّ و نافع
تو نکردی فصد و از بینی دوید	(مولوی، ۱۹۲۶: ۱۵۳/۳)
هر آن کسی که تو از نوش او بنوشیدی	خون افزون تا ز تب جانت رهید
طفل می ترسد ز نیش و احتجام	(مولوی، ۱۹۲۶: ۱۹۵/۳)
از حجامت کودکان گریند زار	ز بعد نوش کند نیش اوت فصادی
همچنین از طبیب و حکیم و نیز صاحبان انواع حرفه های پزشکی از جمله جراح، رگزن و قابله نیز یاد می کند:	(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۹۵/۶)
حکیمیم، طبیبیم، ز بغداد رسیدیم	مادر مشفق در آن غم شادکام
بسی علتیان را ز غم باز خریدیم	(مولوی، ۱۳۸۶: ۷)
	که نمی دانند ایشان سر کار
	(مولوی، ۱۹۲۶: ۳۴۷/۲)

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۲۴/۳)

جراحت راست دارو حسن یوسف دواجستن ز هر جراح تا کی

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۵/۶)

رگ زدن باید برای دفع خون زگ زنی آمد بدانجا ذوفنون

(مولوی، ۱۹۲۶: ۱۲۷/۵)

تلخی باده را مبین عشرت مستیان نگر محنت حامله مبین بنگر امید قابله

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۰۷/۵)

و همچنین از «جالینوس» نام می‌برد که «طیب، حکیم و فیلسوف معروف و بنیادگذار طبّ تجربی و برجسته‌ترین پزشک عهد باستان پس از بقراط در سال ۱۳۰ میلادی» بود (محقق، ۱۳۸۷: ۲۹۳).

چون دید جالینوس را نبضش گرفت و گفت او

دستم بهل دل را ببین رنجم برون قاعده‌ست

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۹۴/۱)

صدهزاران طبّ جالینوس بود پیش عیسی و دمش افسوس بود

(مولوی، ۱۹۲۶: ۳۳/۱)

۲. ارکان، اخلاط، مزاج، ضعف و قوت

«ارکان عبارت است از اسطقسّاتی که در فلک قمر محصور است و سایر کائنات و فاسدات از آن‌ها تکوین یافته‌اند و شماره آن‌ها چهار است: خاک و آب و هوا و آتش». ابن هندو، ۲۵۰: ۱۳۶۸-۲۵۱. «تن مردم و تن‌های دیگر جانوران و جز جانوران همه فراز هم آورده است و آمیخته و سرشته از آتش و هوا و آب و خاک؛ و ماده همه هستی‌ها که زیر فلک ماه است، این چهار مایه است و این چهار مایه به تازی «ارکان» گویند و «عناصر» گویند» (جرجانی، ۱۳۵۵: ۵).

مولوی از ارکان یاد می‌کند و به تعداد آن‌ها یعنی چهار نیز اشاره می‌کند:

جانم چو ذره در هوا چون شد ز هر ثقلی جدا

بی تو چرا باشد، چرا؟ ای اصل چار ارکان من

(مولوی، ۱۳۶۳: ۹۵/۴)

در فیه مافیه نیز گوید: همچنانک سخن می‌گویی اگرچه از لوازم این سخن بسیار چیزها است از عقل و دماغ و لب و دهان و کام و... ارکان و طبایع و افلاک (مولوی، ۱۳۶۹: ۲۰۹).

اخلاط «همان ارکانی است که در عالم صغیر یعنی انسان وجود دارد هم چنان‌که اسطقسّات برای عالم کبیر وجود دارد، به عبارتی دیگر بدن از اخلاط چهارگانه یعنی خون و بلغم و صفرا و سودا تکوین یافته چنان‌که جهان از اسطقسّات چهارگانه یعنی خاک و آب و هوا و آتش پدیدار گشته است» (ابن هندو، ۱۳۶۸: ۲۵۰).
«ترکیب این اخلاط از منی مادر و پدر است و از غذا؛ و باز گویند که ترکیب اغذیه از گوشت‌های حیوانات بود و از نبات؛ و باز گویند که ترکیب نبات از خاک و آب و هوا و آتش بود اعنی تابش آفتاب» (اخوینی، ۱۳۴۴: ۱۶).

مولوی خلط و اخلاط و به تفکیک بلغم، سودا، صفرا و خون را در اشعار خود آورده است:

تا نشوید خلط هایت از دوا	کی رود شورش کجا آید شفا
(مولوی، ۱۹۲۶: ۴۱۷/۴)	
در خبر «خیر الامور اوساطها»	نافع آمد ز اعتدال اخلاط ها
(مولوی، ۱۹۲۶: ۴۴۴/۲)	
رو سپید از قوّت بلغم بود	باشد از سودا که رو ادهم بود
(مولوی، ۱۹۲۶: ۲۰۳/۳)	
مانند طفلی در شکم من پرورش دارم ز خون	یکبار زاید آدمی من بارها زاییده ام
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۶۷/۳)	
روی سرخ از غلبه خون ها بود	روی زرد از جنبش صفرا بود

(مولوی، ۱۹۲۶: ۲۰۳/۳)

طبایع «گرمی است و سردی و تری و خشکی و او را «طبایع» گویند و «عناصر» و «ارکان»؛ طبع «آن خاک است که مردم بر آن آفریده بود» (قمری، ۱۳۵۳: ۵۳).

تب بگیرد طبع تو مختل شود تو خوری حلوا تو را دمّل شود

(مولوی، ۱۹۲۶: ۳۹۷/۲)

روغن بادام خشکی می فزود از قضا سرکنگبین صفرا نمود

(مولوی، ۱۹۲۶: ۵/۱)

مرا هم خواب می باید ولیکن خواب می ناید

که بیرون شد مزاج من هم از گرمی هم از سردی

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۴۷/۵)

چون خوری سردی فزاید بی گمان سرکه را گر گرم کردی زآتش آن

(مولوی، ۱۹۲۶: ۴۵۵/۲)

«هرگاه که صورت دو رکن، با یکدیگر باز کوشند و هریک اندر گوهر یکدیگر اثر کنند آن را «استحالت» گویند و بدین استحالت قوت هر دو شکسته شود و صورتی و طبیعتی میانه پدید آید، آن را «مزاج» گویند و هرگاه که از چهار صورت که با یکدیگر بکوشند و با یکدیگر برآیند و از دو دیگر یکی قوی تر آید مزاج اندر آن دو که برابر آیند، «معتدل» باشد و این دو که یکی قوی تر آید مزاج را بدین قوی تر باز خوانند. مثلاً... اگر سردی بر گرمی غلبه کند گویند مزاج «سرد» است» (جرجانی، ۱۳۸۴: ۱۱-۱۲).

ای مزاجت سرد، کو تاسه‌ی دلت؟ اندر این گرمابه تا کی این قرار؟

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۰/۳)

«اسباب ضعف... دوازده نوع است: یکی سوء المزاج، دوم تباهی هوا، سوم تباهی آب، چهارم غذاهای بد... ششم استفراغ‌های مفرط... هفتم درد صعب... هشتم انواع تب‌ها... نهم غذانایافتن و ناخوردن، دهم آنک ضعف عضوی سبب ضعف همه تن

گردد...، یازدهم آنک شخصی بیماری‌های بسیار کشد و بدان سبب ضعیف گردد، دوازدهم آنک آفرینش اندامی ضعیف‌تر و نازک‌تر باشد» (جرجانی، ۱۳۵۵: ۱۰۹).

ضعف قطب از تن بود از روح نی ضعف در کشتی بود در نوح نی

(مولوی، ۱۹۲۶: ۱۵۰/۵)

۳. مراحل تولد و رشد

از جمله واژگانی که در آثار مولوی مشاهده می‌شود، مربوط به آفرینش جنین و مراحل به دنیا آمدن او است :

منی: منی عبارت است از زیادی غذا در مرحله آخر خود، زیرا غذایی که وارد بر بدن می‌شود از آغاز وارد شدن آن در معده، از حالی به حالی دیگر درمی‌آید تا آنکه بدن آن را مشابه خود سازد (ابن هندو، ۱۳۶۸: ۳۲۰)

از منی بودی منی را واگذار ای ایاز آن پوستین را یاد آر

(مولوی، ۱۹۲۶: ۱۱۸/۵)

مضغه: چون منی مرد و زن در رحم، قرار گیرد... در آن، امتزاجی پیدا شود... و به ناف فرزند، خون حیض روانه شود... بعد از آن، مضغه شود و بعضی اعضاء از هم متمیز گردد (شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۸۴-۱۸۶).

خاک را و نطفه را و مضغه را پیش چشم ما همی دارد خدا

(مولوی، ۱۹۲۶: ۳۳۱/۴)

در فیه‌مافیه نیز گوید: اول خاک بودی، جماد بودی، تو را به عالم نبات آورد و از عالم نبات سفر کردی به عالم علقه و مضغه و از علقه و مضغه به عالم حیوانی و از حیوانی به عالم انسانی سفر کردی (مولوی، ۱۳۶۹: ۱۱۸).

جنین :

دهان ببسته‌ام از راز چون چنین غم

که کودکان به شکم در غذا خورند از ناف

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۳۱/۳)

و نیز وضع حمل (مولوی، ۱۹۲۶: ۲/۴۴۹)، دردِ زِه (دردِ زایمان) (مولوی، ۱۳۶۳: ۵/۱۰۷) و مولوی، ۱۹۲۶: ۲/۳۸۶) و ناف‌بریدن (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۵۱/۶) و تبدیل خون به شیر (مولوی، ۱۹۲۶: ۲/۲۴۷).

وی همچنین کلمات آبست، آبستان و حامله را که هر سه به معنی زن باردار است به کار برده :

چو دل از غم رسول آمد بر دل جبرئیل آمد
چو مریم از دو صد عیسی شده‌ست آبست اندیشه

(مولوی، ۱۳۶۳: ۵/۱۱۴)

از خاک روزی سر کند آن بیخ شاخ تر کند
شاخی دو سه گر خشک شد باقیش آبستان شود

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲/۹)

کیست که از دمدمه روح قدس حامله چون مریم آبست نیست؟

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۲۹۸)

۴. اندام‌ها و بعضی حرکات و حالات آن‌ها

هفت‌اندام، «کنایه از مجموع بدن آدمی است و تقسیم آن بدین ترتیب است: سر با گردن، سینه و آنچه در آن است، پشت و آلت تناسل و دو دست و دو پای» (شاد، ۱۳۳۵: ۴۵۸۱). مولوی از هفت‌اندام و جارحه(اندام) یاد می‌کند (مولوی، ۱۹۲۶: ۱/۸۸) و مولوی، ۱۹۲۶: ۱/۲۳۰) و نیز از اندام‌ها و اعضای مختلف داخلی و خارجی بدن نام می‌برد از جمله: دندانِ خرد، شقیقه، مجاری و مَجَس(محل نبض) در این ابیات :

ز خون بود غذا اوّل و آخر شد خون شیر
چو دندان خرد رست از آن شیر بجستم

(مولوی، ۱۳۶۳: ۳/۲۲۳)

که ز فکرت دقیقه خللی است در شقیقه
تو روان کن آب درمان بگشا ره مجاری

(مولوی، ۱۳۶۳: ۶/۱۴۰)

آمد عشق چاشتی، شکل طیب پیش من

دست نهاد بر رگم گفت: «ضعیف شد مجس»

(مولوی، ۱۳۶۳: ۷۷/۳)

و همچنین کلمات دِل (مولوی، ۱۳۶۳: ۵۴/۸) ، دِمَاغِ تَر (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۲۷/۴) ، رگ و پَی (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۲۴/۳) ، سَبَّابَه (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۳/۵) ، عُرُوق (مولوی، ۱۹۲۶: ۴۹۸/۱) ، گلو

(مولوی، ۱۹۲۶: ۳۹۶/۶) ، گوش (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱/۲) ، مغز (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۳۲/۱) و...

گاهی نیز فعل و انفعالات اعضا را بیان کرده همچون آروغ، اِشْتِهَاء، اَنبُویدن (بوییدن) ، عطسه، خامیاز (خمیازه) و گواردن :

گر خوری کم گرسنه مانی چو زاغ ور خوری پر گیرد آروغت دماغ

(مولوی، ۱۹۲۶: ۱۱۲/۵)

اشتها صادق بود تأخیر به تا گواریده شود آن، بی گره

(مولوی، ۱۹۲۶: ۴۱۹/۶)

ترا بگویم پنهان که گل چرا خندد که: «گلرخیش به کف گیرد و بینباید»

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۴/۲)

آن چنانک از عطسه و از خامیاز این دهان گردد به ناخواه تو باز

(مولوی، ۱۹۲۶: ۴۷۳/۴)

چون گوارد لقمه بی دیدار او بی تماشای گل و گلزار او

(مولوی، ۱۹۲۶: ۴۱۹/۲)

و نیز خندیدن (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۳۵/۴) ، خوردن (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۵۱/۳) ، گریستن (مولوی،

۱۹۲۶: ۲۷۱/۲) ، گریه (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۲۰/۶) و...

۵. تن‌درستی و بیماری و سبب و عرض آن

صِحَّت و «تن‌درستی مطلق آن است که مزاج و ترکیب اندام‌های بسیط و مرکب بر هیئتی باشد که افعال اندام‌ها همه تمام باشد و بی‌آفت. اعنی مزاج اندام‌های

بسیط معتدل باشد، اعتدال خاصه که هر یک را باید و اشکال اندام‌های مرکب اندر کمیت و کیفیت بر هیئتی باشد که منفعت و فعل هر یک بی‌مضرّت و بی‌آفت باشد» (جرجانی، ۱۳۸۴:۷۰). مولوی گوید:

خفض و رفع این مزاج ممتزج گاه صحت گاه رنجوری مُضِج

(مولوی، ۱۹۲۶: ۳۷۸/۶)

«بیماری سه جنس است: یکی آنکه مزاج‌های اندام‌های بسیط، معتدل نباشد، آن را «سوء‌المزاج اعضای بسیط» گویند. دوم آنکه ترکیب اندام‌های مرکب بر آن شکل و عدد که باید، نباشد و آن را «سوء هیئة‌الاعضاء المرکّبه» گویند. سوم آنکه اجزای اندام‌ها که پیوسته باید، پیوسته نباشد یا پیوستگی آن، گسسته شود و آن را «تَفَرُّقُ الاتّصال» گویند (جرجانی، ۱۳۸۴:۷۰). بیماری‌ها بر سه قسم‌اند: یکی دردآور مانند صداع و نقرس؛ و دیگری بیماری‌های زشتی‌آور مانند برص و جذام و ریختن موی و مانند آن؛ سومین آن، کاهنده از خلقت تمام مانند کوری و کری و نظیر این دو» (ابن مطران، ۱۳۶۸:۳۶). مولوی، هم کلمه بیماری و هم معادل عربی آن، «علت» را استعمال نموده است:

عاشقی پیدا است از زاری دل نیست بیماری چو بیماری دل
علت عاشق ز علت‌ها جداست عشق اصطرباب اسرار خداست

(مولوی، ۱۹۲۶: ۹/۱)

عَرَض: حالی باشد ناطبوعی که بر تَبَع بیماری پدید آید (جرجانی، ۱۳۸۴: ۷۱).

گر یکی خلطی فزون شد از عرض در تن مردم پدید آید مرض

(مولوی، ۱۹۲۶: ۴۴۴/۲)

نُکس: نکس به پارسی بازآمدن بیماری باشد و نکس از اصل بیماری بتر باشد از بهر آنک مردم نخست از تن‌درستی در بیماری افتد و قوت آن دارد که بیماری بتواند کشد و نکس بر خلاف این باشد و مردم از بیماری در بیماری شود و قوت آن ندارد که بیماری دوم کشد (جرجانی، ۱۳۵۵: ۲۸۵)

گر نخواستی نکس پیش این طبیب بر زمین زن زرّ و سر را ای لیبیب

(مولوی، ۱۹۲۶: ۱۵۴/۳)

بحران: تغییر و دیگرگونی سریعی است که در حال بیمار پیدا می‌شود که در آن یا به حال بهتر و یا به حال بدتر گرایش پیدا می‌کند و این دیگرگونی بیشتر در بیماری‌های سختی که زیان‌آور طبع است، پیدا می‌شود (ابن هندو، ۱۳۶۸:۲۶۲).

علّت و پرهیز شد بحران نماند کفر او ایمان شد و کفران نماند

(مولوی، ۱۹۲۶: ۲۲۹/۵)

مولوی در آثار خود از این بیماری‌ها نام برده است:

آماس: سبب آماس، دو جنس است: یکی مادّه و دیگر هیأت اندام‌ها. اما آنچه از جهت مادّه است، فزونی مادّه ناطبیعی باشد اندر عضوی (جرجانی، ۱۳۸۴: ۱۴۶)

لاجرم آماس گیرد دست و پا تشنگی را نشکند آن استقا

(مولوی، ۱۹۲۶: ۱۶۵/۳)

ابروجستن: نوعی اختلاج است. اختلاج، جستن اندام باشد و عوام آن را «پریدن اندام» گویند (جرجانی، ۱۳۵۵: ۴۲۱).

ابروم می‌جهید و دل بنده می‌طپید این می‌نمود رو که چنین بخت در قفاست

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۶۱/۱)

ارتعاش: رعشه. «رعشه، علّتی است که هر گاه که مردم خواهد که حرکتی کند، حرکتی دیگر نه به اختیار او با حرکت اختیاری آمیخته شود و حرکت اختیاری ناقص آید و اگر خواهد که عضوی را فرو آرماند، حرکتی نه به اختیار با سکون اختیاری بیامیزد و رعشه تولّد کند» (جرجانی، ۱۳۸۴:۴۸۹).

دست کان لرزان بود از ارتعاش وانک دستی را تو لرزانی ز جاش

(مولوی، ۱۹۲۶: ۹۲/۱)

أشکوفه: قی. «حرکت معده است و دفع کردن او چیزی را سوی بالا؛ و اسباب آن

و اسباب اضطراب معده و اسباب فواق به یکدیگر نزدیک آید و بسیار باشد که سبب قی، تولد صغرا باشد اندر معده یا از عضوی دیگر به معده آمدن و کسانی باشند که ایشان را هر یک چندی گاهی به نوبت راست، قی افتد و خلط سودا برآید و از آن، آسایش یابند و سبب، آمدن سودا باشد به معده» (جرجانی، ۱۳۸۴:۶۴۵-۶۴۶).

کرده مستان باغ اشکوفه کرده سیران خاک استفراغ

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۲۶/۳)

اطلاق: شکم راندن (شاد، ۱۳۳۵: ۳۲۸)

از هلیله قبض شد اطلاق رفت آب آتش را مدد شد همچو نفت

(مولوی، ۱۹۲۶: ۵/۱)

تاسه: تاسه و منش گشتن و اضطراب معده را به تازی «غشیان» گویند و «تهوع» نیز گویند و این، حرکتی باشد از معده و می‌خواهد که چیزی از خویشتن دفع کند (جرجانی، ۱۳۵۵: ۴۳۸).

ای مزاجت سرد کو تاسه دلت؟ اندرین گرمابه تا کی این قرار؟

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۰/۳)

تُخْمَه: اسباب تخمه و امتلا، پنج نوع است: یکی بسیار خوردن... دوم گرمابه پیش از طعام یا پس از طعام تا بدان سبب، تصرف طبیعت اندر طعام، تباه گردد و طعام، ناگواریده به اندام‌ها کشیده شود و امتلا تولد کند. سوم به کار نداشتن سبب‌های تحلیل‌کننده... چهارم ترتیب بد اندر طعام خوردن. پنجم ضعیفی قوت هاضمه و دافعه (جرجانی، ۱۳۸۴: ۱۳۹).

باریک کند گردن، ایمن کند از مردن تخمه اثر خوردن، مستی اثر روزه

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۱۸/۵)

کم خوری، خوی بد و خشکی و دق پرخوری، شد تخمه را تن مستحق

(مولوی، ۱۹۲۶: ۱۱۲/۵)

تَشَنُّج: تشنج و کزاز از تقلص (=فشرده شدن) و جذب گردیدن عضو است به سوی اصل خود. (ابن‌هندو، ۱۳۶۸: ۲۶۵).

بود کمپیری نود ساله کلان پرتشنج روی و رنگش زعفران

(مولوی، ۱۹۲۶: ۳۴۴/۶)

جوع‌البقر: جوع‌البقری نیز مانده این بود که از یک روی بخورد وز دیگر روی شکم فرود آید چنانکه گاو را بود که از یک روی بخورد وز دیگر روی سرگین فکند (اخوینی، ۱۳۴۴: ۳۷۰).

آن که از جوع‌البقر او می‌طپید همچو مریم میوه جنت بدید

(مولوی، ۱۹۲۶: ۱۹/۵)

جوع‌الکلب (جوع کلب): گرسنگی است از اندازه بیرون که هیچ سیر نشود از آن (قمری، ۱۳۵۳: ۴۱). از افراط شهوت... بعضی را «شهوة‌الکلبی» خوانند و از بهر این، چنین خوانند که سگ بسیار خورد و قی کند و باز از پس قی دیگر بار آرزوی طعام کند. (اخوینی، ۱۳۴۴: ۳۷۰). علاج آن، فصد باسلیق و اسیلیم باشد (جرجانی، ۱۳۷۷: ۱۷۵).

دیدمت در جوع کلب و بی‌نوا می‌شتابیدم که آیی تا دوا

(مولوی، ۱۹۲۶: ۱۶۸/۵)

دوار: علتی است که مردم را چنان نماید که جهان گرد او می‌گردد و سر و دماغ او نیز می‌گردد و بدین سبب نتواند برخاستن و ایستادن و اگر برخیزد بیوفتد و گاه باشد که از صعبی دوار چشم نتواند گشادن (جرجانی، ۱۳۵۵: ۳۰۸).

در این دوار طبیبان همه گرفتارند کزین دوار بود مست کله بیمار

(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۱/۳)

رَمَد: آماس طبقه ملتحمه است از بهر آنک این آماس از درد و گرانی و خلیدن خالی نباشد و همه انواع درد چشم را «رمد» گویند... علامت‌ها: آن درد با سوزش نشان ماده صفرایی باشد و گرانی سر و چشم، نشان بسیاری ماده بود و سرخی و تری، نشان غلبه خون (جرجانی، ۱۳۷۷: ۱۴۷).

دائماً غفلت ز گستاخی دمد که برد تعظیم از دیده رمد

(مولوی، ۱۹۲۶: ۲۶۱/۵)

زحیر: دو نوع است: یکی زحیر راستینی است و دیگر نه؛ اما زحیر راستینی آن است که مقعد بگزاند و زودازود به قضای برخاستن می‌باشد... و زحیر نه راستینی چنان بود که ثغلی خشک اندر روده مستقیم ایستاده بود و بازمانده (جرجانی، ۱۳۵۵: ۴۸۵).

گفت پیری مر طبیبی را که من در زحیرم از دماغ خویشتن (مولوی، ۱۹۲۶: ۴۲۰/۲)

سُبات: آن است که آدمی افتاده باشد مانند خواب‌رفتگان، حسّ و حرکت دارد ولی بیشتر چشمانش بسته است (ابن‌هندو، ۱۳۶۸: ۲۸۳).

گرچه ظلمت آمد آن نوم و سبات نه درون ظلمت است آب حیات (مولوی، ۱۹۲۶: ۲۳۷/۱)

سدّه: سدّه جگر یا در جانب محدّب افتد یا در جانب مقعر یا در هر دو جانب و سدّه از امّهات بیماری‌های جگر است... و سبب بزرگتر در تولّد سدّه، خوردن طعام‌های غلیظ و لزج است... و هرگاه که سدّه کهن گردد یا آماس تولّد کند یا تب‌های عفونی بیشتر به استسقا ادا کند (جرجانی، ۱۳۵۵: ۴۵۳).

سدّه چون شد آب ناید در جگر گر خورد دریا رود جایی دگر (مولوی، ۱۹۲۶: ۱۶۵/۳)

گداز: علّت ذبول، علّتی است به پارسی «گدازش» گویند و «کاهش» نیز گویند و بسیار باشد که این علّت تنها اندر زفان یا اندر چشم افتد (جرجانی، ۱۳۵۵: ۷۰).

آن گداز عاشقان باشد نمو همچو مه اندر گدازش تازه رو (مولوی، ۱۹۲۶: ۵۳۸/۶)

گر: بود که بر بس‌ها خارش افتد که ورا «گر» خوانند (اخوینی، ۱۳۴۴: ۲۸۵).

احتماها بر دواها سرور است زان که خاریدن فزونی گر است (مولوی، ۱۹۲۶: ۲۲۶/۱)

مغص: بیماری بود که شکم درد کند به جای ناف و زیر ناف... مغص یا از بادی غلیظ بود که مر رودگانی‌ها را بتنجاند و معده را یا از خلطی لذّاع بود که بشکنجد معده را و رودگانی‌ها را و بود که بلغم لزج بود (اخوینی، ۱۳۴۴: ۴۰۳).

گره کرده چنگ خود اندر قفص نام چنگش درد و سرسام و مغص

(مولوی، ۱۹۲۶: ۲۲۷/۳)

ناسور: ناصور. «هر خراجی و جراحی و هر تفرق‌الاتصالی که در گوشت افتد و ریم کند، آن را «قرحه» گویند به تازی و... لب‌های قرحه که ستر گشته بود، آن را "ناصر" گویند» (جرجانی، ۱۳۸۴: ۸۲۷).

هین صلا بیماری ناسور را داروی ما یک به یک رنجور را

(مولوی، ۱۹۲۶: ۱۵۳/۳)

هیضه: چون طعام نگوید، آن طعام‌ها باشد که به گوهر و به مزاج مختلف بود: آنچ مزاج وی گرم بود، بر سوی معده رود و به قی بیرون آید و آنچ مزاج وی سرد بود، به اسهال فرود آید پس این بیماری را که از این دو گونه استفراغ افتد، او را «هیضه» خوانند؛ این بیماری کشنده بود و از غایت ضعف معده افتد (اخوینی، ۳۸۶: ۱۳۴۴-۳۸۷).

شورش مرگ است نه هیضه طعام قی چه سودت دارد ای بدبخت خام

(مولوی، ۱۹۲۶: ۱۹۳/۳)

و نیز بسیاری بیماری‌های دیگر را نام می‌برد همچون: جنون (مولوی، ۱۹۲۶: ۲۰۲/۱)، خارش (مولوی، ۱۹۲۶: ۲۲۶/۱)، درد پهلو (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۰۷/۳)، درد چشم (مولوی، ۱۳۶۹: ۶۰)، درد دیده (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۵/۳)، درد سر (مولوی، ۱۹۲۶: ۵۴۸/۶)، دق (مولوی، ۱۹۲۶: ۲۸۸/۴)، دمل (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۴۶/۱)، دُنْبَل (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۴۸/۳)، زکام (مولوی، ۱۳۶۳: ۴۵/۱)، سرفه (مولوی، ۱۹۲۶: ۲۰۷/۵)، سکت (مولوی، ۱۹۲۶: ۳۶۸/۴)، سل (مولوی، ۱۹۲۶: ۱۰۹/۵)، شبکوری (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۷۸/۶)، صداع (مولوی، ۱۳۶۳: ۳۴/۳)، عمی (مولوی، ۱۹۲۶: ۱۶۵/۳)، غشی (مولوی، ۱۹۲۶: ۴۶۶/۴)، قولنج (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۹۴/۱)، گل‌خواری (مولوی، ۱۹۲۶: ۳۰۵/۲)، لقوه (مولوی، ۱۹۲۶: ۱۶۵/۳)، مالیخولیا (مولوی، ۱۹۲۶: ۳۰۹/۲)، موی زاید در چشم (مولوی، ۱۹۲۶: ۲۷۹/۲)، نقرس (مولوی، ۱۹۲۶: ۲۹۰/۶)، وبا (مولوی، ۱۳۶۳: ۶۹/۲) و مولوی، ۱۹۲۶: ۷۹/۱ و...

۶. نام مبتلایان به بیماری‌ها

دسته‌ی دیگر واژگانی است که مولوی برای بیماران به کار برده است؛ آخشم:

کسی که بویایی ندارد. (مولوی، ۱۹۲۶: ۲۰۲/۱) ، آسْتَرَوْنَ : نازا . عَنین : عقیم (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۳۸/۴) ، اَعْمَش (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۰۹/۳) ، اَکمه : نابینا . اَبْرَص : گرفتار برص (مولوی، ۱۹۲۶: ۱۸۹/۱) ، اَلْکَن (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۷۳/۴) ، پیس (مولوی، ۱۹۲۶: ۴۶۳/۴) ، خَسْتَه : زخمی (مولوی، ۱۳۶۳: ۵/۲) ، خُشک‌دماغ (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۴۳/۳) ، دیوانه (مولوی، ۱۳۶۹: ۸) ، زَخْمَمَنَد (مولوی، ۱۹۲۶: ۳۲۸/۲) ، شَبْکُور (مولوی، ۱۹۲۶: ۲۷۹/۲) ، صَرَعی (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۲/۱) ، صَفْرایی : آن که صفرا بر طبعش چیره است. (مولوی، ۱۹۲۶: ۱۶۲/۵) ، ضَریر : نابینا (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۰۸/۱) ، عَلْتی : بیمار (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۲۴/۳) ، کر (مولوی، ۱۹۲۶: ۴۵۷/۴) ، کل : آن که موی سرش ریخته. (مولوی، ۱۹۲۶: ۱۴۵/۱) ، کور (مولوی، ۱۹۲۶: ۳۵/۱) ، کوژپشت (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۲۱/۱) ، گرگین : گر (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۲/۴) ، گل خوار (مولوی، ۱۳۶۹: ۳۴) ، گل خواره (مولوی، ۱۹۲۶: ۱۸۷/۳) ، مجنون (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۴۲/۴) ، مرمد : دچار رمد (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۹۳/۲) ، مستسقی : گرفتار استسقا (مولوی، ۱۹۲۶: ۲۲۱/۳) .

۷. درمان بیماری

مولوی بعضی از راه‌های درمان را نیز نام می‌برد؛ اِحْتِمَا: پرهیز از خوردن یا آشامیدن است.

احتما اصل دوا آمد یقین احتما کن قوت جان را ببین

(مولوی، ۱۹۲۶: ۱۷۹/۱)

پَرهیز: خود کلمه پرهیز را نیز به کار برده است:

عَلْت و پرهیز شد بحران نماند کفر او ایمان شد و کفران نماند

(مولوی، ۱۹۲۶: ۲۲۹/۵)

اِسْتِفْرَاغ: خروج فضلات (: زیادی‌ها) است از بدن در غیر معالجه، مانند رعاف (: خون دماغ) و خلفه (: اسهال) و قی کردن و عرق کردن (ابن هندو، ۱۳۶۸: ۲۵۴). در شواهد زیر به استفراغ عامدانه که برای دفع سموم و یکی از راه‌های درمان است، اشاره می‌کند:

توبه کن وز خورده استفراغ کن ور جراحت کهنه شد رو داغ کن

(مولوی، ۱۹۲۶: ۳۵۶/۲)

در **فیه مافیہ** گوید: غم خوردن، استفراغ است از آن شادی‌های اول. تا در معده تو از آن، چیزی باقی است به تو چیزی ندهند که بخوری؛ در وقت استفراغ کسی چیزی نخورد (مولوی، ۱۳۶۹: ۱۱۵).

استنشاق: به بینی کشیدن چیزی مایع که بسیار سایل باشد (مومن، ۱۳۸۶: ۵).

چونک استنشاق بینی می کنی بوی جنت خواه از ربّ غنی

(مولوی، ۱۹۲۶: ۴۰۸/۴)

تنقیه: حُقنه، آن بود که داروها و روغن‌ها و آن چه به وی ماند به مقعد فرو ریزند (قمری، ۱۳۵۳: ۵۸).

لیک تا آب از قذی خالی شدن تنقیه شرط است در جوی بدن

(مولوی، ۱۹۲۶: ۱۸۰/۵)

جَبْر: مجبّری. «بستن استخوان‌ها که شکسته شود از اندام‌های مردم» (جرجانی، ۱۳۵۵: ۶۰۷).

جبر چه بُود بستن اشکسته را یا بپیوستن رگی بگسسته را

(مولوی، ۱۹۲۶: ۶۷/۱)

رگ زدن: فصد

رگ زدن باید برای دفع خون رگ زنی آمد بدان جا ذوفنون

(مولوی، ۱۹۲۶: ۱۲۷/۵)

قی: حرکت معده است و دفع کردن او چیزی را سوی بالا (جرجانی، ۱۳۸۴: ۶۴۵-۶۴۶). در بیت زیر قی کردن به صورت عمد و برای دفع زهر انجام شده است.

تا شبانگه می کشید و می گشاد تا ز صفرا قی شدن بر وی فتاد

(مولوی، ۱۹۲۶: ۳۵۰/۲)

۸. ابزارهای پزشکی و بهداشتی

چَنگاله: چنگک یا قلابی که چشم‌پزشکان در بیماری خون‌آلوده شدن رگ‌های

چشم و ناخنه به کار می‌بردند (شیزری، ۱۹۴۶: ۹۸).

سبل‌های کهن را غم بی سر و بن را ز رگ‌هاش وز پی‌هاش به چنگاله کشیدیم

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۲۴/۳)

شیشه حجام: هرگاه که خواهند که خون را از جانبی که بدو میل می‌کند بازگردانند، آن را به جانب مخالف باید کشید و طریق این دو است... طریق دوم آنکه به عضوی کشند که بر سوی یا فرسوی او باشد و به راستای او باشد، چنانکه از بهر خون‌آمدن از بینی بر فرسوی سرهای پهلوها محجمه برنهند و محجمه، شیشه حجام را گویند (جرجانی، ۱۳۵۵: ۱۹۱-۱۹۲).

سوی کشنده آید کشته چنان که زود خون از بدن به شیشه حجام می‌رود

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۳/۲)

قاروره: شیشه. «آب که بر طبیب عرضه کنند باید که همه اندر شیشه گرفته باشند و شیشه، بزرگ و سپید و صافی و شسته باشد و بر شکل مئانه باشد؛ اما بزرگ از بهر آن باید تا آب اندر وی گنجد و همگی آب اندر شیشه از بهر آن باید تا آنچ اندر اول و آخر بول، بیرون آید اندر وی باشد؛ و صافی و شسته از بهر آن باید تا آنچ اندر آب باشد، پیدا گردد؛ و بر شکل مئانه از بهر آن باید تا آب اندر وی هم بدان شکل باز شود که اندر مئانه بوده باشد» (جرجانی، ۱۳۵۵: ۸۹-۹۰).

حکیمان خبیریم که قاروره نگیریم که ما در تن رنجور چو اندیشه دویدیم

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۲۴/۳)

قنینه: شیشه بزرگ. (مقدمه‌الادب). بیارد قنینه آبگینه درازگردن و به گل حکمت بینداید و آن گه از گل چون سپری بکند و میانه سوراخ کند چندان که گردن قنینه به وی اندر بگنجد و قنینه باشکونه به وی اندر نهد و آن سر را به جوی‌ها بر باید ساختن اندر وی و زیر وی اندر جامه نهاده و زیرسوسیر آتش کرده تا غسل بلاذر می‌چکد (قمری، ۱۳۵۳: /۶۹).

بستم ره دهان و گشادم ره نهان رستم به یک قنینه ز سودای گفت و گو

(مولوی، ۱۳۶۳: ۷۶/۵)

مسواک: وسیله پاک کردن دندان.

خامش که اندر خامشی غرقه تری در بی هشی

گرچه دهان خوش می شود زین حرف چون مسواک من

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۰۶/۴)

۹. داروها (گیاهی و کانی و جانوری) و خورشها

«حکیمان هند گفتند که: هرچه اندر عالم است از چهار قسمت بنشود: قسمی ازو اندر درجه اول بود و آن، غذا باشد و قسمی اندر درجه دوم بود و قسمی اندر درجه سیم بود و آن قسم که اندر درجه دوم بود، هم غذا بود و هم دارو و آن قسم که اندر درجه سیم گفتیم، جز دارو نبود و آن قسم که اندر درجه چهارم باشد چون زهرها بود» (هروی، ۱۳۷۱: ۳). مولوی از خورشها، میوهها و داروهای گوناگون نام می برد و در بسیاری از موارد خواص آنها را برمی شمرد. وی درباره ادویه (دواها)، دارو، عقار (دارو) و عقاقیر (داروها) می گوید :

تا هلیله نشکند با ادویه کی شود خود صحت افزا ادویه

(مولوی، ۱۹۲۶: ۱۸۰/۱)

داروی دل و دیده نبودست و نباشد ای یوسف خوبان، به جز از روی تو دیدن

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۶۱/۴)

کارم به یک دم آمد از دمدمه جفا هنگام مردنست زمان عقار نیست

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۶۵/۱)

مپندار که این نیز هلیلهست و بلبلهست

که این شهره عقاقیر ز فردوس کشیدیم

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۲۴/۳)

همچنین اشکال مختلف دارو نظیر حبّ (داروی جامد گلوله‌ای، قرص) و شربت (داروی مایع) را نیز در اشعارش به کار برده :

هیچ طبیبی ندهد بی مرضی حبّ و دوا

من همگی درد شوم تا که به درمان برسم

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۵/۳)

خبر کن آن طبیب عاشقان را که تا شربت دهد بیمار ما را

(مولوی، ۱۳۶۳: ۶۹/۱)

داروها و خوردنی‌هایی که در آثار مولوی می‌توان یافت به لحاظ منبع به سه گروه

می‌توان تقسیم کرد :

الف) گیاهی: آفیون (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۴۲/۴)، آنگور (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۴/۵)، بلادر (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۵/۴ و ۱۹۲۶: ۳۶۸/۴)، بلبله (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۲۴/۳)، بَنگ (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۴۱/۳)، پیاز (مولوی، ۱۹۲۶: ۱۱۵/۵)، جو (مولوی، ۱۹۲۶: ۲۱۶/۱)، دَسْتَنبوی (مولوی، ۱۳۶۳: ۹/۵)، بادام (مولوی، ۱۹۲۶: ۵/۱)، سیر (مولوی، ۱۹۲۶: ۵۵۵/۶)، شفتالو (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۹۵/۵)، شلغم (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۵۸/۶)، صَبْر (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۰۵/۵)، عَدَس (مولوی، ۱۹۲۶: ۷/۱)، غوره (مولوی، ۱۹۲۶: ۱۶۰/۱ و ۱۳۶۹: ۱۲۳)، محموده (مولوی، ۱۹۲۶: ۴۵۵/۶)، کَنجد (مولوی، ۱۹۲۶: ۴۵۴/۶)، هلیله (مولوی، ۱۹۲۶: ۳۷۴/۴) و...

ب) جانوری: دُنْبَه (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۰۰/۳)، شَهْد (مولوی، ۱۹۲۶: ۳۴۲/۲)، شیر شُتَر (مولوی، ۱۳۶۳: ۵۴/۱)

ج) کانی: دُر (مولوی، ۱۹۲۶: ۲۹۸/۴)، زَر (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۲۷/۴)، زَمَرْد (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۵۱/۴)، سُرْمَه (مولوی، ۱۳۶۳: ۶۹/۲)، سُرْمَه سپاهانی (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۰۰/۴)، گل سرشوی (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۷۹/۴)، لعل (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۳۶/۲) و...

فراورده‌های گیاهی و جانوری با کاربرد دارویی نیز آورده است :

دوشاب: دبس به فارسی «دوشاب» نامند و شامل دوشاب انگوری و خرمایی و توت سفید و امثال این‌ها است (عقیلی، ۱۳۷۴: ۴۱۳).

ور بود یخ بسته دوشاب ای پسر چون خوری گرمی فزاید در جگر

(مولوی، ۱۹۲۶: ۴۵۵/۲)

سِرْکَنگَبین: مخفف آن، سکنگبین است. «سکنگبین، صفرا بنشانند، خاصه که با برف و یخ خورند و اگر اندر معده و روده‌ها رطوبتی باشد، آن را بپزد و به اجابت طبع بیرون آرد و جگر را موافق باشد و سده بگشاید» (جرجانی، ۱۳۵۵: ۱۵۱).

تو غسل ما سرکه در دنیا و دین دفع این صفرا بود سرکنگبین

(مولوی، ۱۹۲۶: ۳۴۹/۲)

شیره انگور: آب انگور. «اگر آبش (= آب انگور) پخته بخورند، طبیعت، نرم کند
بیش تر هم چنان که آب انگور قوی تر است به نرم کردن طبیعت که جرمش» (هروی،
۱۳۷۱:۲۲۶).

من در تک خونستم وز خوردن خون مستم
گویى که نیم در خون در شیره انگورم

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۸/۳)

عصیر: آب افشراهی از نباتات که منجمد شده باشد (مومن، ۱۳۸۶: ۷).

آن گل که از بهار بود خار یار اوست وان می که از عصیر بود بی خمار نیست

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۶۴/۱)

گل شکر: مرکبی از شکر و برگ گل سازند و بهترین آن، آفتابی است و گاهی به
جای قند، شهد اندازند و آن را گل انگبین خوانند (شاد، ۱۳۳۵: ۳۶۰۷).

مستم ولی از روی او غرقم ولی در جوی او
از قند و از گلزار او چون گلشکر پرورده‌ام

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۶۶/۳)

گوارش: جوارش معرب از گوارش فارسی است به معنی گوارنده، از اختراعات
حکمای فرس است و او، عبارت است از تراکیبی که مقوی معده و محلل ریح و
مصلح اغذیه باشد و بعد از سرشستن ادویه با شکر و امثال آن در صحنی پهن کرده،
پاره پاره کنند و مدتی جهت مزاج او منظور نیست (مومن، ۱۳۸۶: ۳۰۳)

جمله ناگوارشت از طلب گوارش است ترک گوارش ار کنی زهر گوار آیدت

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۹۵/۱)

مطبوخ: آن داروها که پخته آید و مراد از وی نرم کردن شکم است و فرود آوردن

(قمری، ۱۳۵۳: ۶۳)

همچو مطبوخ است و حب کان را خوری تا به دیری شورش و رنج اندری

(مولوی، ۱۹۲۶: ۱۷۹/۱)

معجون: مرکباتی را گویند که محتوی و متضمن باشند به تفتیح و تقطیع و جلا

و تسمین صحت و غیرها... اجزای آن‌ها باید که بسیار نرم باشند تا آنکه به زودی باهم فعل و انفعال نموده... به مجرد ورود در بدن احداث کیفیت و خاصیتی جدید نمایند. از رفع و حفظ صحت و تقویت بدن و غیرها (عقیلی، ۱۳۴۲: ۱۲۳۰).

مثال کاه و گل است آن مزوره و معجون هلا تو کاه گل اندر شکاف می افشار

(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۲/۳)

از جمله خورش‌هایی که در آثار مولوی آمده، عبارت است از :

بورانی (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۹۲/۶) ، تُمّاج (مولوی، ۱۳۶۳: ۳۲/۵) ، سِکبا (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۱۵/۳) ، سِکباج (مولوی، ۱۹۲۶: ۵۵۶/۶) ، گندم‌آب (مولوی، ۱۹۲۶: ۳۷۴/۴) ، مزوره (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۹۰/۲).

انواع عطریات با کاربرد دارویی نیز جای خود دارند :

عنبر (مولوی، ۱۹۲۶: ۲۹۴/۴) ، غالیه (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۹۹/۳) ، گلاب (مولوی، ۱۹۲۶: ۴۶۶/۴) ، لخلخه (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۶۲/۴).

هدف از کاربرد واژه‌ها و اصطلاحات پزشکی در آثار مولوی

اما مقصود مولوی در کاربرد این کلمات در دیوان شمس و مثنوی مولوی را می‌توان دو گونه یافت : گونه نخست این که مولوی گاهی قصد بیان یک امر پزشکی را داشته که مثال مشهور آن ابیاتی است که در داستان پادشاه و کنیزک می‌گوید :

از قضا سرکنگبین صفرا نمود روغن بادام خشکی می فزود
از هلیله قبض شد اطلاق رفت آب آتش را مدد شد همچو نفت

(مولوی، ۱۹۲۶: ۵/۱)

که در واقع جزیی از داستانی است که نقل می‌کند.

اما نوع دوم، استفاده از این کلمات برای آفرینش صنایع ادبی و بدیعی است که در این جا به بعضی از آن‌ها اشاره می‌شود :

تشبیه :

تشبیه شاعر به طفل در شکم که خود مجاز از جنین است :

مانند طفلی در شکم من پرورش دارم ز خون

یکبار زاید آدمی من بارها زاییده‌ام

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۶۷/۳)

تشبیه فعل و قول به بول بیمار

فعل و قول آن بول رنجوران بود که طبیب جسم را برهان بود

(مولوی، ۱۹۲۶: ۱۶/۵)

تشبیه چشم و گوش (اعضای بدن) به حروف الفبا

ز حرف عین چشم او ز ظرف جیم گوش او

شه شطرنج هفت اختر به حرفی مات من گردد

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱/۲)

تشبیه تن به دنبل

تن دنبلیست بر کتف جان برآمده چون پر شود تهی شود آخر ز زخم نیش

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۰۹/۳)

تشبیه خیال جاه زر به موی روییده در چشم

پیش چشم او خیال جاه و زر همچنان باشد که موی اندر بصر

(مولوی، ۱۹۲۶: ۲۷۹/۲)

تشبیه حرف به مسواک :

خامش که اندر خامشی غرقه تری در بی هشی

گرچه دهان خوش می شود زین حرف چون مسواک من

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۰۶/۴)

استعاره :

چار مادر استعاره از چهار ارکان که تعریف آن گذشت :

از چار مادر برترم وز هفت آبا نیز هم من گوهر کانی بدم کاینجا به دیدار آمدم

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۹/۳)

دارو و درمان استعاره از محبوب و جوع البقر استعاره از شوق فراوان به وی :

از عشق آن سلطان من و آن دارو و درمان من
کی سیر گردد جان من؟ در جان من جوع البقر

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۶۸/۲)

جوع البقر استعاره از زیاده‌خواهی :

تشنه محتاج مطر شد و ابر نه
نفس را جوع البقر بد، صبر نه

(مولوی، ۱۹۲۶: ۱۵۸/۵)

اندر افتادند در لوت آن نفر
قحط دیده مرده از جوع البقر

(مولوی، ۱۹۲۶: ۱۷۵/۴)

غالیه‌بیختن استعاره از سخن‌گفتن از شمس تبریزی :

صفت مفخر تبریز نگویم به تمامت

چه کنم رشک نخواهد که من آن غالیه بیزم

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۹۹/۳)

تشبیه دل و چشم به انسان که مشبه‌به نیامده و افعال آن که خون‌آشام و
مستسقی‌بودن و سیرگشتن است، به مشبه اسناد داده شده که استعاره مخیله است :

چه خون آشام و مستسقی است این دل
که چشم می نگرده ز اشک و نم سیر

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۸۴/۲)

تشبیه دنبال به انسان که باز هم مشبه‌به محذوف است و افعال آن یعنی گفتن و
شکافتن به مشبه اسناد داده شده است.

به دنبال دنبه می‌گوید مرا نیشی است در باطن

تو را بشکافم ای دنبال گر از آغاز بنوازم

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۰۰/۳)

کنایه :

طفلك خونخواره کنایه از جنین :

خون‌به‌های کشتگان چون غمزه خونی اوست

در میان خون خون چون طفلك خونخواره‌ایم

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۸۷/۳)

ناف بر... بریدن کنایه از غیرمنفک بودن :

همچو گل ناف تو بر خنده بریده ست خدا لیک امروز مها نوع دگر می خندی

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۵۱/۶)

در بیتهی دیگر گوید: اگر در حال استفاده از گل سرشوی هستی، سرت را مشوی و بیا
کنایه از این که وقت را تلف نکن و عجله کن؛ همان است که امروز می‌گوییم آب در
دستت است، بگذار زمین و بیا :

اگر سر تو به گل در بود مشوی بیا وگر به خار رسد پا بکنندش منشین

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۷۹/۴)

سلطان داروها کنایه از بهترین دارو :

جوع خود سلطان داروهاست هین جوع در جان نه چنین خوارش مبین

(مولوی، ۱۹۲۶: ۱۸۱/۵)

تمثیل :

در ابیات زیر مصراع دوم یک امری است مربوط به پزشکی که برای فهم بهتر
مصراع اول مثال زده و صنعت تمثیل به کار برده است :

تلخی باده را مبین عشرت مستیان نگر محنت حامله مبین بنگر امید قابله

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۰۷/۵)

گر منکری گریزد از عشق نیست نادر کز آفتاب دارد پرهیز چشم اعمش

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۰۹/۳)

مشین غافل به پهلوی حریصان که جان گرگین شود از جان گرگین

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۲/۴)

زیر این هفت آسیا هستی ما را خوش بکوب روشنایی کی فزاید سرمه ناکوفته؟

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۴۹/۵)

مدّتی این مثنوی تأخیر شد مهلتی بایست تا خون شیر شد

(مولوی، ۱۹۲۶: ۲۴۷/۲)

ایهام :

اشکوفه چنان که گذشت، مترادف قی است و از سویی دیگر همان شکوفه است

که در ابیات زیر با باغ و درخت تناسب دارد و مولوی با به کاربردن آن، ایهام تناسب ایجاد کرده است :

کرده مستان باغ اشکوفه کرده سیران خاک استفراغ

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۲۶/۳)

بنگر به درخت ای جان در رقص و سر اندازی

اشکوفه چرا کردی گر باده نخوردستی

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۷۳/۵)

لف و نشر :

در بیت زیر مدح و ذم به شهد و سم تشبیه شده به صورت لف و نشر مرتب به کار رفته است.

در حق او مدح و در حق تو ذم در حق او شهد و در حق تو سم

(مولوی، ۱۹۲۶: ۳۴۲/۲)

با تأمل در همین چند بیت می‌توان نتیجه گرفت که کاربرد نوع اول یعنی استفاده از کلمات طبی به منظور بیان یک امر پزشکی، در مثنوی به دلیل ذکر وقایع و داستان‌ها بیشتر است و کاربرد نوع دوم در غزلیات شمس که اقتضا می‌کند شاعر از صور خیال بهره بجوید، بیشتر نمایان است.

پی‌آمد

با نظر بر آثار منظوم مولوی می‌توان دریافت که مولوی به عنوان شاعری که آرمان‌های والای انسانی را در شعر مطرح می‌کند در کنار آن، از مسائل مربوط به جسم نیز که کالبد روح است، یاد می‌کند اما از بیان آن‌ها نه قصد آموزش پزشکی دارد و نه قصد تفاخر و به رخ کشیدن آموزه‌های خود در این حوزه را، بلکه وی با استفاده از این کلمات اگرچه گاهی نیز به ایجاد صنعت ادبی پرداخته، اما با مطالعه دقیق همان ابیاتی که در آن تشبیه و استعاره و تمثیل به کار برده، درمی‌یابیم که هدف وی پوشاندن لباس محسوس بر امور معقول برای درک آسان‌تر خواننده و شنونده است و در واقع طب جسمانی را در خدمت طب روحانی گرفته است. اگرچه

وی اصطلاحاتی که به کار برده، چنان که بیان شد به لحاظ وسعت معنا و تنوع و نیز وجه اشتقاق در حوزه‌های مختلف علم طب و طبیب، ارکان، اخلاط، مزاج، ضعف و قوت، مراحل تولد و رشد، اندام‌ها و بعضی حرکات و حالات آن‌ها، تن‌درستی و بیماری و سبب و عرض آن، نام مبتلایان به بیماری‌ها، درمان بیماری، ابزارهای پزشکی و بهداشتی، داروها (گیاهی و کانی و جانوری) و غذاها قابل تقسیم است اما با این وجود، بیشتر این کلمات احتمالا برای خواننده قرن هفتم شناخته شده بوده و بهترین واژه‌ها برای بیان مسائل ماورای طبیعی و عواطف درونی بوده است.



کتاب‌نامه :

- ابن‌مطران، اسعدبن‌الیاس (۱۳۶۸). **بستان الاطباء و روضة الالباء**، انتشارات مرکز نسخ خطی وابسته به بنیاد دائرةالمعارف اسلامی
- ابن‌هندو، ابوالفرج علی بن‌الحسین (۱۳۶۸). **مفتاح الطب و منهاج الطلاب**، به اهتمام محمد تقی دانش‌پژوه و مهدی محقق، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل.
- الاخوانی الاری، ابوبکر ربیع‌بن‌احمد (۱۳۴۴). **هدایة المتعلمین فی الطب**، به اهتمام جلال متینی، مشهد.
- جرجانی، سید اسماعیل (۱۳۸۴). **الاعراض الطبّیة و المباحث العلانیة**، تصحیح حسن تاج بخش، دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۷). **خفی علانی**، به اهتمام علی اکبر ولایتی و محمود نجم‌آبادی، اطلاعات.
- _____ (۱۳۵۵). **ذخیره خوارزمشاهی**، نسخه عکسی به اهتمام ع. ا. سعیدی سیرجانی، بنیاد فرهنگ ایران.
- شاد، محمد پادشاه (۱۳۳۵). **فرهنگ آندراج**، زیر نظر محمد دبیرسیاقی، کتابخانه خیام، ۱۳۳۵
- شیرازی، منصوربن محمدبن‌احمد (۱۳۸۲) **تشریح بدن انسان**، به کوشش سید حسین رضوی برقی، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل
- الشیزری، عبدالرحمن بن‌نصر (۱۹۴۶). **نهاية الرتبة في الطب في طلب الحسبة**، قاهره.

- عقیلی خراسانی، سید محمد حسین (۱۳۷۴). **مخزن الادویة**، افست از روی چاپ کلکته، ۱۸۴۴ م، تهران.
- عقیلی علوی، سید محمد حسین (۱۳۴۲) **قرابادین کبیر**، کتاب فروشی محمودی، تهران.
- القمري البخاری، ابومنصور حسن بن نوح (۱۳۵۳). **التثویر**، ترجمه و تفسیر اصطلاحات پزشکی به زبان فارسی، به تصحیح و تألیف سید کاظم امام، بنیاد نیکوکاری نوریانی.
- محقق، مهدی (۱۳۸۷) **فیلسوف ری**، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۶۹) **فیه مافیہ**، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، امیر کبیر.
- (۱۳۶۳) تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، امیر کبیر.
- ----- (۱۳۸۶) **مثنوی معنوی**، با حواشی جلال الدین همایی، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل.
- ----- (۱۹۲۶) **مثنوی معنوی**، تصحیح رینولد البین نیکلسون، بریل، لیدن.
- مؤمن تنکابنی، سید محمد (۱۳۸۶). **تحفة المؤمنین**، تصحیح و تحقیق روجا رحیمی و محمدرضا شمس اردکانی و فاطمه فرجامند، مؤسسه نشر شهر.
- هروی، موفق الدین ابومنصور علی (۱۳۷۱). **الابنية عن حقایق الأدویة**، به تصحیح احمد بهمنیار، به کوشش حسین محبوبی اردکانی، دانشگاه تهران.

حرکت و ابعاد آن در اندیشه‌ی اقبال

دکتر سید جواد همدانی*

چکیده

اندیشه اقبال نشأت گرفته از آموزه های دین اسلام است و تلاش وی بر آن است که اندیشه و فکر دینی را ارائه دهد که هماهنگ با وضع کنونی جهان و پاسخ گویی نیاز های بشر عصر جدید باشد. وی با الهام گیری از منابع اصیل دینی، با تدبر و تعمق در سیر فکری و فلسفی بشر و درک نیازهای مادی و معنوی عصر کنونی در صدد باز سازی اندیشه دینی و

* . مدیر گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین المللی اسلامی، اسلام آباد

وضع نظام جدید عرفانی، سیاسی و فکری برآمد. حرکت در اندیشه وی جایگاه خاصی دارد که شامل ابعاد مختلف چون حرکت در طبیعت، حرکت معنوی فرد و جامعه بسوی کمال و حرکت فکری در اندیشه دینی است. اقبال خواستار تشکیل جامعه موحدان بدون در نظر گرفتن حد و مرزهای قراردادی است که در آن جامعه همه بسوی کمال مطلق حرکت می کنند. این جاست که اقبال عرفان - که یک حرکت درونی است - را با تشکیل جامعه - که امری ست بیرونی - هماهنگ می کند. مبحث حرکت در اندیشه اقبال ابعاد گوناگونی دارد. وی خواستار یک حرکت معنوی در درون انسانهاست که منجر به تحولات در برون آنها باشد. جهان لحظه به لحظه دگرگون شده، جنبه عدمی خود را از دست داده در حال «هست شدن» است و بسوی هستی مطلق حرکت می کند و انسان نیز که جهان اصغر است از این قاعده مستثنی نیست اما این حرکت قهریست. تاکید وی بر حرکت یا سلوک اختیاری است که دارایی جنبه های مادی و معنوی است. مقاله حاضر بر یافتن ریشه های این فکر و ارزیابی نقش اقبال در بسط اندیشه عرفانی-فلسفی حرکت اجتماعی و فکری می کوشد. در بیشتر موارد شعر فارسی اقبال مورد بررسی قرار گرفته است البته در صورت لزوم از آثار دیگر وی نیز استفاده شده است. در نهایت نیز داوری شده است که این فکر اقبال تا چه اندازه در عصر امروز کارایی دارد.

پیشینه اندیشه‌ی حرکت در مباحث فکری

اندیشه‌ی حرکت را می توان یکی از مهمترین مباحث تاریخ فلسفی و فکری بشر بحساب آورد. از یونان باستان تا عصر ما این موضوع با ابعاد گوناگون طرح و بررسی شده است. *انگزیماندر* (۶۱۰-۵۴۶ ق م) می گفت خاستگاه عوالم در نتیجه یک حرکت ازلی به وقوع پیوسته است. عوالم خلق نشده اند بلکه (در نتیجه این حرکت) نمو کرده اند. (*Russell, 2002, p47*). حرکت با تغییر چنان ارتباط تنگاتنگی دارد که گاهی این دو مقوله جایگزین همدیگر نیز پنداشته شده اند. *هراقلیطس* (۵۴۰-۴۸۰ ق م) بر آن بود که همه اشیا در حال تغییراند اما در مقابل او *پارمیندس* (۵۱۵-۴۵۰ ق م) معتقد بود که هیچ چیز تغییر نمی کند. (*Russell, 2002, p 66*). *زنو ایلایی* (۴۹۰-۴۳۰ ق م) به از دفاع دیدگاه پارمیندس بر خاسته و با طرح پارادوکس های معروف حرکت در تاریخ دو هزار و پانصد ساله فلسفه و فیزیک غوغا کرده است. او بر آن بود که حرکت واقعیتهای ندارد و فقط هرز انگاشت و توهم ماست.

plato.stanford.edu/entries/zeno-elea/28thOctober2014-1342hrs

ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق م) با طرح "برهان حرکت" برای اثبات ذات خداوند اولین بار در تاریخ الهیات مبحث حرکت را جهتی نو بخشیده است. اندکی فراتر رفته ادعا می کنیم که ارسطو جنبه عرفانی را بر آن افزوده است. اینجا راسل خدا نا باور را جهت اثبات ادعای خود گواه می گیریم:

"The main argument for God is the First Cause: there must be something which originates motion and this something must itself be unmoved, and eternal, substance, and actuality. The object of desire and the object of thought, Aristotle says, cause movement in this way, without themselves being in motion. So God produces movement by being loved. Whereas every other cause of motion works by being itself in motion (like billiard ball)." (Russell, 2002: p 180)

ارسطو نیز چون خیلی از دیگران بر ازلی و ابدی بودن حرکت اعتقاد داشت. موضعی که بعدها متکلمین مسیحی آنرا بنا بر ناسازگاری آن با آموزه های کتاب مقدس رد می کرده اند. (Russell, 2002, p47) ارسطو بر «محرک غیر متحرک» باور داشت که ربط «طبیعیات» با «مابعدالطبیعیات» وی را توجیه می کند. محرک غیر متحرک بدون هیچ گونه واسطه ای حرکت دایره ای را ایجاد می کند و بخاطر دایره ای بودن آن است که حرکت ازلی و ابدی است (Aristotle: 2014, Book viii, pp 2-10). اتمیست ها معتقد به متحرک بودن اتمها بودند

people.wku.edu/jan.garratt/democ.htm, 27th October, 2014, 1847hrs
طبق نظر آنان جهان از اتم ها تشکیل شده که دایما در حال حرکت اند. آنها را پایه گذار نومادی گرایان نیز نامیده اند زیرا آنان جنبه غیر مادی جهان را بطور کلی نفی می کرده اند. بنیان گذار فلسفه جدید دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) را میتوان یکی از نوادر تاریخ فلسفه دانست که می گفت مقدار کلی حرکت در جهان ثابت است و روح نمی تواند آن را کم و بیش کند البته می تواند جهت حرکت را تغییر دهد (Russell, 2002, p 545). در پیشبرد اندیشه بشر سهم سر آیزک نیوتن)

۱۷۲۷-۱۶۴۳) بدلیل نظریات بسیار مهم و تاثیر گذار او در علم جدید از جمله "اصول سه گانه حرکت" بقدری زیاد است که راسل می‌گوید موفقیت او چنان بزرگ بود که نیوتن را در معرض این خطر قرار داده بود که او به شکل یک ارسطوی دیگر درآید و مانع ناقابل عبوری را در پیشرفت اندیشه بشری قرار دهد. یک قرن پس از مرگ او طول کشید تا مردم انگلیس از سحر او در آمده به فکر نوآوری در علم بیفتند (Russell, 2002, p 521). اهمیت اصول سه گانه حرکت نیوتن در این است که هر نوع حرکت را در بر می‌گیرد. او به ما یاد داده است چرا و چگونه همه ای اشیا ساکن یا متحرک‌اند. تا عصر پیش از نیوتن ما توجیهه دقیق علمی سکون و حرکت را نداشتیم

(van.physics.illusions.edu/listing.php?id=21767 28th October,)

در شرق هم این مبحث مورد توجه قرار گرفته و پیروان مکاتب مشاء و اشراق به نوبه خود پدیده حرکت را مورد بحث و بررسی قرار داده اند. اما آنان نتوانسته‌اند از زیر نفوذ غول‌های فلسفه یونان باستان بیرون آیند و فکر بکری را ارائه دهند. ملا صدرا (م ۱۵۷۱-۱۶۶۰) اولین شخصی است که با طرح نظریه حرکت جوهری اندیشه حرکت را در فلسفه اسلامی جهتی نو بخشید. ملا صدرا می‌گوید که حرکت در اعراض بدیهی است و نیاز به اثبات ندارد. این حرکت نیازمند به علت است. نزدیک‌ترین علت هر شی طبیعت اوست و هر نوع حرکت باید از طریق طبیعت صورت گیرد که جوهر باشد. چون علت شی متحرک، متحرک و شی ساکن، ساکن است. این سلسله علل که پدید آورنده حرکت است به علتی منتهی بشود که حرکت در ذاتش باشد و آن جوهر است. پس جوهر جسم در حرکت است و به تبع آن جسم. (ملا صدرا، ج ۳ ص ۵۷-۵۸). ملا صدرا را می‌توان بزرگ ترین فیلسوف مشرق نامید که اندیشه حرکت را متحول کرد.

نقش حرکت در فلسفه‌ی اقبال

با این پیشینه حرکت معلوم می‌شود که این موضوع مورد توجه اذهان بزرگ تاریخ بشریت قرار گرفته است. اساس فلسفه اقبال نیز بر حرکت استوار است. اما او این اصطلاح را در سطح بسیار گسترده تری به کار برده است. حرکت در اندیشه وی از متن طبیعت آغاز شده و تا تشکیل جامعه متحرک و پویایی گسترده است. حرکت روحانی فردی و اجتماعی بسوی کمال مطلق و در عین حال داشتن یک نظام فکری متحرک که پاسخ‌گویی نیازهای مادی و معنوی بشر باشد. اقبال در بحث حرکت مطالب نو، زیبا و جانفزایی را عنوان کرده است. در فکر اقبال حرکت جنبه‌های فلسفی، عرفانی، فکری و اجتماعی دارد. وی مخاطبان خود را به حرکت معنوی دعوت می‌کند. در اندیشه وی جهان در حرکت و در حال "شدن" است.

دمادم نقش‌های تازه گیرد به یک صورت قرار زندگی نیست

(اقبال، ۱۳۴۳، ۲۰۵)

اقبال حرکت را در متن طبیعت مشاهده می‌کند و جهان را بدلیل حرکت شکوفا می‌بیند و بر آن است که حرکت در طبیعت باعث کمال آن است و برای انسان‌ها راهنما:

دلا رمز حیات از غنچه آموز حقیقت در مجازش بی حجاب است
ز خاک تیره می‌روید ولیکن نگاهش بر شعاع آفتاب است

(اقبال، ۱۳۴۳، ۲۰۷)

اقبال نیز مانند ملاصدرا حرکت را در بستر طبیعت جزو لازم آن می‌داند تغییر فصل و آمدن بهار پیامی است برای نوشدن و رنگ تازه گرفتن:

«خیز که در کوه و دشت خیمه زد ابر بهار

مست ترنم هزار، طوطی و دراج و سار، بر طرف جویبار، گشت گل و لاله زار چشم

تماشا بیار

خیز که در کوه و دشت خیمه زد ابر بهار

بلبلگان در صفیر، صلصگان در خروش، خون چمن گرم جوش،

ای که نشینی خموش ، در شکن آیین هوش، باده معنی بنوش،
نغمه سرا گل بیوش ، بلبلگان در صفیر، صلصگان در خروش

حجره نشینی گذار گوشه‌ی صحرا گزین
بر لب جویی نشین، آب روان را ببین، نرگس ناز آفرین، لخت دل فرودین،
بوسه زنش بر جبین

حجره نشینی گذار گوشه صحرا گزین

(اقبال، ۱۳۴۳، ۲۱۹)

در اندیشه‌ی اقبال، طبیعت پیام‌رسان حرکت است. حرکت کمالی و سیر عروجی که در اندیشه عرفاء سلوک نامیده می‌شود. بنظر می‌رسد که اقبال عمداً از اصطلاح حرکت بجای سلوک استفاده کرده است. زیرا سلوک فقط جنبه معنوی را دارد در حالیکه کلمه حرکت فراگیرتر و شاملتر است و ابعاد فردی، اجتماعی، مادی و معنوی را در بر می‌گیرد (همدانی، ۱۳۸۲، ۵۲).

مانند کهکشان بگریبان مرغزار	بنگر که جوی آب چه مستانه می رود
در خود یگانه از همه بیگانه می رود	زی بحر بیکران چه مستانه می رود

(اقبال، ۱۳۴۳، ۱۱۴)

ما را ز مویه ی تو شود تلخ روزگار	یخ، جوی کوه را ز ره کبر و ناز
هر سال شوخ دیده و آواره تر ز پار	گستاخ می سرایی و بی باک می روی
خود را مگوی دخترک ابر کوهسار	شایان دودمان کهستانیان نه ای
راه دگر بگیر و برو سوی مرغزار	گردنده و فتنده و غلطنده ای بخاک
بر خویشتن مناز و نهال منی مکار	گفت آبجو چنین سخن دل شکن مگوی
تو خویش را ز مهر درخشان نگهدار	من می روم که در خور این دودمان نیم

(اقبال، ۱۳۴۳، ۲۲۴)

در شعر فوق اقبال همان سلوک و حرکت معنوی را به زبان یخ و جویی آب بزیبایی بیان کرده است. در این شعر یخ نماد سکون و ثبات و ایستایی و بی حرکتی است و جوی آب نماد حرکت و سیر عروجی. قلب‌های سالکان راه کمال چون جوی آب با تمازت و حدت انوار الهی و حب ذات مطلق چون جوی آب نرم

شده به سوی آن کمال مطلق سیر عروجی دارد. اقبال جهان خارج را نشانی از ذات احدیت می‌داند. وی غیب را از حضور من جوید و مکان را شرح لامکان می‌داند و زمین را رازدان آسمان :

زمین را راز دان آسمان گیر مکان را شرح لا مکان گیر

(اقبال، ۱۳۴۳، ۱۶۲)

در جهان بینی قرآنی آیات خداوند در کیهان و جان (آفاق و انفس) قابل مشاهده است. در قرآن آمده است که: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و انفسهم» (فصلت، ۵۳). اقبال این اندیشه قرآنی را در شعر عرفانی خود طرح می‌کند. سیر آفاق و انفس به معرفت حق می‌انجامد. بیت زیر اشاره به سیر انفس که سیر معنوی است اشاره دارد:

اگر چشمی گشایی بر دل خویش درون سینه بینی منزل خویش
سفر اندر حضر کردن چنین است سفر از خود به خود کردن چنین است

(اقبال، ۱۳۴۲، ۱۷۲)

اقبال از سیر و سلوک و حرکت معنوی چنان لذت می‌برد که حاضر نیست برای لحظه‌ای هم این حرکت را متوقف کند و آرام گیرد. وی همیشه خواهان پرواز همراه با سوز و گداز بسوی خالق بی نیاز است. اقبال به مخاطب خود هم همین توصیه می‌کند:

در بیابان طلب دیوانه شو یعنی ابراهیم این بتخانه شو
چون زمین و آسمان را طی کنی این جهان و آن جهان را طی کنی
از خدا هفت آسمان دیگر طلب صد زمان و صد مکان دیگر طلب
بی خود افتادن لب جوی بهشت بی نیاز از حرب و ضرب و خوب و زشت
گر نجات ما فراغ از جستجو است گور خوش‌تر از بهشت رنگ و بو است
ای مسافر جان بمیرد از مقام زنده‌تر گردد ز پرواز مدام
همسفر با اختران بودن خوش است در سفر یک دم نیاسودن خوش است

(اقبال، ۱۳۴۲، ۲۸۷)

اقبال در این سلوک یا حرکت بسوی کمال که شامل سیر درونی و بیرونی است سفر درونی را مقدم بر سفر برونی می‌داند:

اگر زبری ز خود گیری زبر شو خدا خواهی به خود نزدیک تر شو
به تسخیر خود افتادی اگر طاق ترا آسان شود تسخیر آفاق
خنک روزی که گیری این جهان را شکافی سپنه‌ی نه آسمان را

(اقبال، ۱۳۴۳، ۱۶۲)

نگاه اقبال به جهان و حیات انسان نگاهی پویا و متحرک است که در آن همواره یک پیکار وجود دارد و نه قرار. زندگی چون مرغی است که آشیان سازی برای او ننگ است، چون نشیمن او آسمان‌های رنگارنگ است:

موج ادراک تسلسل زندگی است می‌کشان را شور غلغل زندگی است

(اقبال، ۱۳۴۳، ۱۰۰)

ما ز تخلیق مقاصد زنده‌ایم از شعاع آرزو تابنده‌ایم

(اقبال، ۱۳۴۳، ۱۴)

زندگی جستجوی دلبر و نشان دادن خود را به دلبر است. هدف حرکت معنوی یا سلوک سوی معشوق از جمال ذات حق بهره بردن است و مثل "آن" شدن است که مثلی ندارد. در انسان شناسی اقبال حدود و قیود برای انسان وجود ندارد زیرا او نایب ذات الهی است که بی نهایت است:

زیستن اندر حد ساحل خطا است ساحل ما سنگی اندر راه ما است
با کران در ساختن مرگ دوام گر چه اندر بحر غلغلی صبح و شام
زندگی جولان میان کوه و دشت ای خنک موجی که از ساحل گذشت

(اقبال، ۱۳۴۳، ۲۶۳)

انسان‌هایی که به سوی کمال حرکت ندارند مرده‌اند و سفر به سوی کمال آنها را زنده خواهد کرد. سلوک باعث حیات است و این حیات معنوی برای همه امکان پذیر است:

ای مثال مرده در صندوق گور می‌توان برخواستن بی نفخ صور

بر مکان و بر زمان اسوار شو فارغ از پیچاک این زَنّار شو
(اقبال، ۱۳۴۳، ۲۶۳)

آدمی دید است و باقی پوست است دید آن باشد که دید دوست است
جمله تن را در گذار اندر بصر در نظر رو در نظر رو در نظر
چشم بگشا بر زمان و بر مکان این دو یک حال است از احوال جان
(اقبال، ۱۳۴۳، ۲۸۳)

یکی از امتیازات فکر اقبال که وی را از صوفیان سنتی متمایز می کند این است که اقبال خواهان این حرکت معنوی و سلوک روحانی در سطح جامعه است. اقبال در صدد تشکیل جامعه توحید مدار است که در آن همه‌ی انسانها قطع نظر از علایق نژادی و زبانی و سلایق زندگانی فقط بر اساس بشری و انسانی جهت پیشرفت مادی و معنوی جامعه‌ی بشری و کمال روحانی آن بکوشند. وی بر نجات و کمال فردی اعتقادی ندارد و بر آن است که مرد مؤمن نه تنها خود ساز است بل جامعه ساز هم است:

جلوه‌ی حق چشم من تنها نخواست حسن را بی انجمن دیدن خطاست
چیست خلوت؟ درد و سوز و آرزوست انجمن دید است و خلوت جستجوست
عشق در خلوت کلیم الهی است چون به جلوت می‌خرامد شاهی است
جلوت و خلوت کمال سوز و ساز هر دو حالات و مقامات و نیاز
چیست آن؟ بگذشتن از دیر و کنشت چیست این؟ تنها نرفتن در بهشت
گر چه اندر خلوت و جلوت خدا است خلوت آغاز است و جلوت انتها است
راه حق با کاروان رفتن خوش است همچو جان اندر جهان رفتن خوش است
(اقبال، ۱۳۴۳، ۲۹۸)

اقبال مخالف عرفانی است که منجر به گسیختن از خلق بشود. پیامبر اسلام ﷺ قبل از بعثت و اعلام عام نبوت در حرا خلوت گزید و پس از یافتن حق بسوی خلق باز گشت و حیات و آیین نو به آن جامعه داد و از آن جامعه‌ی انسانی جامعه‌ی خدایی ساخت:

مصطفی اندر حرا خلوت گزید مدتی جز خویشتن کس را ندید

نقش ما را در دل او ریختند ملتی از خلوتش انگیختند
(اقبال، ۱۳۴۳، ۲۰۸)

ابعاد گوناگون حرکت در اندیشه‌ی اقبال

دانسته شد که حرکت در اندیشه‌ی اقبال ابعاد گوناگونی دارد. حرکت در طبیعت، حرکت معنوی فردی و اجتماعی، حرکت در اندیشه‌ی دینی و نظام فکری. اکنون اشاره‌ای به حرکت در اندیشه دینی و نظام فکری می‌کنیم. آشنایی عمیق اقبال با تاریخ فکری و فلسفی شرق و غرب و دلسوزی وی برای امت اسلامی باعث شد که او در صدد ریشه یابی علل عقب ماندگی جوامع اسلامی و طرح راه حل آن بیاید. مطالعات و تفکرات عمیق و دقیق، او را به این نتیجه رساند که یک نهضت عظیم فکری و فرهنگی با چشم انداز کاملاً نو و با بهره گیری از منابع غنی و اصیل اسلام و تطور انسانی می‌تواند «تقدیر امت» را متحول کند. اقبال در کتاب **بازسازی اندیشه‌ی دینی در اسلام** بابت نام اصول حرکت در ساختار اسلام آورده و گفته است که اسلام به عنوان یک نهضت فکری جهان بینی ایستا را نمی‌پذیرد و اصول اسلامی بالذات پویا و جهانی است. اما در قرون اخیر دانشمندان اسلامی این اصل را به فراموشی سپرده‌اند (اقبال، ۲۰۰۶، ص ۱۱۶-۱۱۷). برای اثبات ادعای خود وی از سیره پیامبر ﷺ و اصحاب آن حضرت و نهضت‌های عقل‌گرایی را گواه می‌آورد و می‌گوید که مکتب اسلام از آغاز مکتبی پویا و حرکت در نهاد آن بوده است، ولی منافع سیاسی و ترس از هرج و مرج داخلی فرمان‌روایان جامعه‌ی اسلامی را به رویارویی با این نهضت واداشته است. از این نگاه تصوف سنتی را هم نکوهش می‌کند (اقبال، ۲۰۰۶، ص ۱۱۸-۱۱۹) و می‌گوید که تنها راه کار برداشتن پوسته‌ی واپس‌گرایی از هسته پویای اسلام و روی آوردن به عرصه‌های نوین آزادی، برابری و یک‌پارچگی برای بازسازی الگوهای تازه اخلاقی و اجتماعی و سیاسی است (اقبال، ۲۰۰۶، ص ۱۲۴).

با توجه به ابعاد مختلف حرکت در اندیشه‌ی اقبال، که شامل حرکت در نهاد طبیعت، حرکت معنوی فرد و جامعه بسوی کمال مطلق و حرکت در فکر دینی است می‌توان نتیجه گرفت که در اندیشه‌ی عرفانی - اجتماعی اقبال حرکت

نقش اساسی را داراست و او بحث حرکت را بشکل گسترده تر و جامع تر مطرح کرده است که تا این عصر کسی بدین شکل به این موضوع ننگریسته و نپرداخته بود. اما حرکت در طبیعت یک حرکت قهری و غیر ارادی است در حالیکه حرکت معنوی فردی و اجتماعی که مدنظر اقبال است یک حرکت ارادی است. گویا اقبال انتظار دارد که از حرکت در طبیعت که واقعیت خارجی است الهام گرفته ما انسان‌ها هم «باید» به حرکت روحانی در آییم. از لحاظ منطقی استدلال اقبال را می‌توان به این گونه نوشت. چون جهان در حال حرکت (قهری) است پس انسان‌ها باید یک حرکت روحانی (اختیاری) را داشته باشند. باید گفت که این نوع استدلال علی‌رغم کار برد فراوان آن در ادبیات و مطبوعات و سیاست و غیره از صلابت منطقی برخوردار نیست. از «هست» نمی‌توان نتیجه «باید» را گرفت. در منطق این را مغالطه «هست و باید» گفته‌اند. این استدلال را از اقبال بعنوان مبلغ و شاعر می‌توان پذیرفت ولی نه بعنوان فیلسوف. اقبال هم چون این استدلال را در اشعار خود آورده است و منطق شعر با «منطق» متفاوت است، موضع اقبال را می‌توان این گونه توجیه کرد. اما اندیشه حرکت معنوی فردی و اجتماعی که منجر به تشکیل جامعه‌ی توحیدی بدون در نظر گرفتن مرزهای جغرافیایی بشود تا کنون تحقق پیدا نکرده است و برخلاف افکار دلسوزانه اقبال بجای انسجام داخلی در جهان اسلام ما امروز شاهد حرکت‌های فرقه‌گرایی و افراطی هستیم. از طرفی اندیشه‌ی ملی‌گرایی دولتی ریشه‌های خود را در سراسر جهان چنان قوی کرده است که به شکل گفتمان در آمده و مخالفت با تقریباً ناممکن شده است. کشورهای اسلامی هم هویت نژادی و زبانی خود را بر هویت دینی و فکری ترجیح می‌دهند. آیا فکر اقبال راه حل مناسبی را برای حل اختلافات داخلی و چالش‌های خارجی که رو در روی جهان اسلام قرار دارد، ارائه می‌دهد؟ پاسخ این سوال بستگی به خوانش ما از افکار اقبال خواهد داشت. اشعار و افکار اقبال چون هر اثر ادبی و فلسفی دیگر قابل قبض و بسط است و می‌توان از آنها تعبیرهای مختلفی برداشت نمود. این وظیفه دانشمندان و اقبال‌شناسان است که باری دیگر برای فهم دقیق‌تر اقبال

گرد هم آیند و به گفتگو و مکالمه بنشینند. حرکت فکری و حرکت در اندیشه دینی اسلام که اقبال از آن اسم می برد هم پس از حدود هفتاد و پنج سال از درگذشت اقبال در جهان اسلام صورت نگرفته است. ما در عصر سراسر متحول فناوری و دانش و اخلاقیات و سیاست به سر می‌بریم و این عصر چالشهای جدیدتری و جدی تری را پیش ما قرار داده است. بدون شک فکر پویا و متحرک اقبال برای ما امروز هم راه گشاست ولی این کار هر گز فقط با ستایش اقبال متحقق نخواهد شد. نیاز آن است که فکر اقبال را با جدیت بیشتر مورد مطالعه قرار دهیم و بررسی کنیم. اقبال مخالف تقلید کورکورانه است. از اقبالی که بهتای چون رنگ و نسل و زبان و جغرافیا را می شکند، بتی دیگر نسازیم. اگر چنین کردیم بدون شک بزرگ ترین ضرری را به فکر او وارد خواهیم کرد.

چه کنم که فطرت من به مقام در نسازد	دل ناصبور دارم چو صبا به لاله‌زاری
چو نظر قرار گیرد به نگار خوبرویی	تپد آن زمان دل من پی خوب‌تر نگاری
ز شرر ستاره جویم ز ستاره آفتابی	سر منزلی ندارم که بمیرم از قراری
طلبم نهایت آن که نهایی ندارد	به نگاه ناشکیبی ، به دل امیدواری
دل عاشقان بمیرد به بهشت جاودانی	نه نوای دردمندی نه غمی نه غم‌گساری

(اقبال، ۱۳۴۳، ۲۳۵)



یادداشت‌ها

۱. **اناکزیماندر (۶۱۰-۵۴۶ ق م):** فیلسوف یونان باستان متعلق به عصر پیش از سقراط در شهر میلتنس آسیای کوچک ترکیه فعلی می زیست).

(www.britanica.com/EBchecked/topic23149/Anaximander)

۲. **هراقلیطس (۵۴۰-۴۸۰ ق م):** فیلسوف یونان باستان که شهرت وی بخاطر طرح اندیشه‌ی حرکت مدام و تغییر است. البته تفسیر دقیق فکر او اختلافاتی وجود دارد. (plato.stanford.edu/entries/Heraclitus 2nd Nov, 2014/ 6:59)

۳. **پارمیندس (۵۱۵-۴۵۰ ق م):** فیلسوف و شاعر یونان باستان و نماینده‌ی بزرگ مکتب ایلایی فلسفه که خیلی مورد احترام هم مکتبانش قرار می گرفته است. وی به مخالفت هراقلیطس برآمده اعتقادی به حرکت نداشته است.

www.iep.utm.edu/parmendis/ 2nd Nov, 2014/ 7:09

۴. **زنو ایلایی (۴۹۰-۴۳۰ ق م):** فیلسوف یونان باستان متعلق به عصر پیش از سقراط. ارسطو وی را بانی دیالکتیک می داند. در تاریخ فلسفه و فیزیک وی بدلیل

پارادوکسهای معروف خود شهرت دارد. وی برخلاف اکثر فیلسوفان آن عصر بر قابل تقسیم بی نهایت زمان و مکان اعتقاد نداشت. وی اولین شخص در تاریخ فلسفه بود که نشان داد اندیشه "بی نهایت بودن" یا "لامتناهی بودن" مشکل دار است. (www.iep.utm.edu/zeno-par/ 2nd Nov, 2014 /6;49)

۵. **اتمیسیم:** فیلسوفان این مکتب معتقد بودند که جهان ماده و کیهان تنها از ذرات لایتجزی بنام اتم ها تشکیل شده است. فیلسوفان یونان باستان لئوکیپوس و ذیمقراطیس (حدوداً ۴۶۰-۳۷۰ ق م) را بنیان گذاران این مکتب دانسته اند.

people.wku.edu/jan.garratt/democ.htm, 27th October, 2014, 1847hrs)

۶. **دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰):** فیلسوف، دانشمند و ریاضی دان معروف فرانسوی که توسط برخی از تاریخ نگاران فلسفه بنیان گذار و پدر فلسفه جدید پنداشته می شود.

www.iep.utm.edu/descarte/ 2nd Nov, 2014/ 7:09

کتاب نامه

- اقبال، دکتر محمد، ۱۳۴۳ ش. کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری. با مقدمه و شرح احوال و تفسیر کامل، احمد سروش، انتشارات کتابخانه سنایی، تهران.
- صدرا، صدرالدین محمد شیرازی (ملا صدرا) **بی تا، الحکمة المتعالیة فی السفر العقلیة الاربعة**، ج ۳، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان
- همدانی، سید محمد جواد، ۱۳۸۲ش، اندیشه های عرفانی در شعر فارسی اقبال و تجلی آن بر جامعه، پایان نامه دکتری، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران.
- Aristotle, 2014, **Physics**, Translated by R.P Hardie and R.K Gaye, eBook@adelaide, The university of Adelaide Library, Australia.
- Iqbal, Allamah Muhammad, 2006, **The Reconstruction of Religious Thought in Islam**, Edited by M.Saeed Sheikh, Institute of Islamic Culture, 2 Club Road Lahore, Pakistan.
- Russel, Bertrand, 2002/2003, **History of Western Philosophy**, Roulledge, London and New York.

نشانی پایگاه ها

- plato.stanford.edu/entries/zeno-elea/ 28th October 2014 1342hrs
- people.wku.edu/jan.garratt/democ.htm, 27th October, 2014, 1847hrs
- van.physics.illusions.edu/listing.php?id=21767 28th October, 2014, 1048hrs

- www.britanica.com/EBchecked/topic23149/Anaximander
- plato.stanford.edu/entries/Heraclitus 2nd Nov, 2014/ 6:59 am
- www.iep.utm.edu/parmendis/ 2nd Nov, 2014/ 7:09 am
- www.iep.utm.edu/zeno-par/ 2nd Nov, 2014 /6:49 am
- people.wku.edu/jan.garratt/democ.htm, 27th October, 2014, 1847hrs
- www.iep.utm.edu/descarte/ 2nd Nov, 2014/ 7:09 am

«همدانی پژوهی» در پاکستان و کارنامه‌ی دکتر محمد ریاض در این زمینه

(به مناسبت سال ۲۰۱۵م که به سال میر سید علی همدانی نامگذاری شده است.)

عارف نوشاهی *

چکیده

امیر کبیر ، میر سید علی همدانی (۷۱۴ - ۷۸۶هـ ق) زاده‌ی همدان ، در سفر به کشمیر و ماندگاری چند ساله ، با خدمات فکری، دینی، هنری، تربیتی و فرهنگی خود آن سرزمین را گهواره‌ی پرورش فرهنگ ایرانی - اسلامی ساخت. بیش‌تر توجه به نشر آثار فارسی وی و تراجم آن در پاکستان ، در نیم سده‌ی گذشته بوده که در این مقاله تبیین شده است. در این زمینه کوشش چند بعدی دکتر محمد ریاض (م ۱۹۹۴م) شایسته‌ی یاد است با پژوهش و چاپ پایان نامه‌ی

*. فهرست‌نگار نامی پاکستان و استاد پیشین گوردن کالج - راولپندی .

دکتری خود - احوال و آثار میر سیدعلی همدانی - آغاز کرد و سپس متن بیست ساله‌ی فارسی میر را به ویژه در فصل‌نامه دانش منتشر ساخت. به بهانه‌ی نکوداشت هفت‌صدمین سال میر همدانی نتیجه‌ی این پژوهش را پیش چشم خوانندگان گرامی می‌نهد.

سرآغاز:

مثل بسیاری از عارفان تاریخ اسلام، که تاثیر و مقبولیت آنان محدود به زادگاه و موطن شان نیست، بلکه جهان گیر شده، میر سید علی همدانی (تولد : ۱۲ رجب ۷۱۴ هـ / ۲۲ اکتبر ۱۳۱۴ م ؛ وفات : ۶ ذی الحجّه ۷۸۶ هـ / ۱۹ ژانویه ۱۳۸۵ م) نیز جزو عارفانی است که تاثیر و قبول او گستره‌ی ایران و شبه‌قاره را درنوردیده و اندیشه و کارنامه‌ی او تا به امروز در گستره‌ی جهان اسلام پا بر جا است. جالب است که میر سید علی همدانی در همدان (ایران) زاده شد، از آن جا به ختلان (: کولاب) کوچید و سپس به کشمیر رفت و چندین سال ماند. آن گاه در سفر به حجاز، در جایی با نام کُتر (افغانستان) جان به جان آفرین سپرد و سرانجام در کولاب به خاک سپرده شد. از این رو، حضور و نقش شخصیت همدانی، در سرزمین‌های ایران، تاجیکستان، افغانستان، پاکستان و کشمیر آشکار و سلسله‌ی نوربخشیه (منسوب به سیدمحمد نوربخش) در بلتستان و سکردو (شمال پاکستان) خود از گواهان راستین پذیرش افکار میرهمدانی در این سامان است. همان گونه که همگان آرامگاه میر سیدعلی در کولاب را بزرگ می‌دارند، خانقاه معلی یا مسجد شاه همدان در نزدیکی سری‌نگر کشمیر نیز قبله دل مریدان است. سهم امیر کبیر در انتقال و نهادینه سازی فرهنگ ایرانی به کشمیر چنان به سزا است که هنوز کشمیر را «ایران صغیر» می‌گویند.

پیشینه‌ی «همدانی پژوهی»

اگر نگاهی به پیشینه‌ی سیره نگاری میر سید علی همدانی بیندازیم، خلاصه‌ی المناقب (در مناقب میر سید علی همدانی) کهن‌ترین منبع درباره‌ی میر است که نورالدین جعفر بدخشی (وفات ۷۹۷ هـ / ۱۳۹۵ م) در ۷۸۷ هـ / ۱۳۸۵ م - از

مریدان بی واسطه‌ی او - آن را یک سال پس از وفات مراد خود نوشته است. سپس حیدر بدخشی - از اصحاب شیخ عبدالله برزش‌آبادی توسی مرید خواجه اسحاق ختلازی متوفی ۸۲۶ هـ مرید میر سید علی همدانی ، رساله‌ی **مستورات یا منقبة الجواهر** را نوشت. سومین منبع مهم در این باره **روضات الجنان و جنات الجنان** از حافظ حسین کربلایی (وفات: ۹۹۷ هـ / ۱۵۸۹ م) است. از این میان **خلاصة المناقب و روضات الجنان و جنات الجنان** که هر سه کتاب بیرون از حوزه‌ی شبه قاره تالیف شده‌اند، به چاپ رسیده‌اند.

تذکره نویسان شبه قاره نیز در تذکره‌های عمومی، از نگارش احوال میر سیدعلی همدانی و طریقه‌ی همدانیه‌ی او غافل نبوده‌اند. در این جا نامواره‌ی منابع و ماخذ تاریخی فارسی درباره‌ی میر سید علی همدانی و طریقه‌ی همدانیه که در شبه قاره پدید آمده ، را به طریق ایجاز می‌آورد:

- **منبع الانساب** از میرشاه معین‌الحق جهونسوی، نسخه‌ی خطی در آثار خانگی بریتانیا، لندن، شماره Or.226 ، برگ ۱۰۲ ب
- **ثمرات القدس من شجرات الانس** از میرزا لعل بیگ لعلی بدخشی (۹۶۸- ۱۰۲۲ هـ / ۱۵۶۱-۱۶۱۳ م)، سال تالیف ۱۰۰۷-۱۰۰۸ هـ / ۱۵۹۸ - ۱۵۹۹ م ، چاپ ۱۹۹۷ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در تهران، به کوشش سید کمال حاج سید جوادی، .
- **جامع السلاسل**، از مجدالدین علی بن ظهیرالدین محمدبن شیخ خلیل‌الله بدخشی در روزگار جهانگیر پادشاه (۱۰۱۴- ۱۰۳۷ هـ / ۱۶۰۵- ۱۶۲۷ م) دارای شجره نامه- های مفصل سلسله‌ی همدانیه . نسخه‌ی خطی به شماره ۱۰۶۰ در کتابخانه گنج- بخش مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام‌آباد .
- **مفتاح العارفین**، از عبدالفتاح بدخشی بن میرمحمد نعمان ، سده ۱۱ هـ / ۱۷ م . نسخه خطی به شماره ۴۲۵۳/۱۶۱۳ در مجموعه شیرانی، دانشگاه پنجاب، لاهور.

- **واقعات کشمیر** یا **تاریخ اعظمی** از محمد اعظم دیده مری کشمیری، در ۱۱۴۸ هـ / ۱۷۳۵ م آغاز و ۱۱۶۰ هـ / ۱۷۴۷ م پایان یافته و در ۱۹۳۶ م در مطبع برقی صابر، لاهور، به تصحیح مولوی محمدشاه مفتی سعادت سری نگری چاپ شده است.
- **معیار سالکان طریقت** از میرعلی شیر قانع تتوی (وفات: ۱۲۰۳ هـ / ۱۷۸۹ م) در ۱۲۰۲ هـ / ۱۷۸۸ م تالیف گردیده، به کوشش سید خضرنوشاهی، اداره‌ی معارف نوشاهیه، ساهن پال، پاکستان، ۲۰۰۰ م چاپ شد.
- **بحر زخار**، از وجیه‌الدین اشرف، تألیف ۱۲۰۲ هـ / ۱۷۸۸ م، چاپ ۲۰۱۴ م به تصحیح آذرمیدخت صفوی در مرکز تحقیقات فارسی دانشگاه اسلامی علی‌گر، هند. شرح حال همدانی در جلد دوم آمده است.
- **خزینة الاصفیا** از مفتی غلام سرور لاهوری که در ۱۲۸۱ هـ / ۱۸۶۴ م تالیف گردیده و در مطبع ثمرهند، لکهنو، ۱۸۷۳ م چاپ شد.
- **تاریخ کبیر الموسوم به تحایف الابرار فی ذکر الاولیاء الاخیار** از ابو محی‌الدین مسکین کشمیری که در مدّت ۱۳۱۰ تا ۱۳۲۱ هـ / ۱۸۹۲ تا ۱۹۰۴ م تالیف گردید. در مطبع سورج پرکاش، امرتسر در ۱۳۲۱ هـ / ۱۹۰۴ م چاپ شد.
- **تحفه‌ی اشرفیه** از حافظ محمد حسن کبروی کشمیری که در ۱۳۵۲ هـ / ۱۹۳۳ م تالیف گردید. به اهتمام سیده رقیه در داخل کتاب **تذکره‌ی مشایخین کشمیر**، سری نگر، کشمیر، ۲۰۰۳ م چاپ شد.
- دانسته شد که به جز **خلاصة المناقب** و رساله‌ی **مستورات**، هیچ کتاب جداگانه- ای در باره‌ی میر سیدعلی همدانی تالیف نشده است. در واقع در نیمه‌ی دوم قرن بیستم میلادی، محققان پاکستانی بودند که به پژوهش‌های ویژه‌ی امیر کبیر روی آوردند و کتاب‌های جداگانه در باره‌ی او نگاشتند. سرگروه این محققان، دکتر محمد ریاض خان (۱۹۳۵-۱۹۹۴) است و پس از وی دانشجویی است از سرگودها (پاکستان) به نام محمد رمضان ضیا رانا که سال ۱۳۵۴ شمسی، با تصحیح رساله‌ی **مستورات** تالیف حیدر بدخشی، از دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران دانشنامه‌ی دکترای زبان و ادبیات فارسی گرفت.

همدانی یزوهی در پنجاه سال اخیر

بانو دکتر سید اشرف ظفر **خلاصة المناقب** (در مناقب میر سید علی همدانی) تالیف نورالدین جعفر بدخشی را تصحیح و تحقیق کرد که از سوی مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، ۱۹۹۵م به چاپ رسیده است. او کتابی نیز به زبان اردو به نام **سید میر علی همدانی** نوشت، که در ۱۹۷۲م در ندوه المصنفین لاهور و مکرر در سری نگر کشمیر به چاپ رسیده است.

دکتر آغا حسین شاه همدانی (وفات: ۱۹۹۷) از نوادگان میر سیدعلی همدانی، نخست **تذکره‌ی شاه همدان** را به زبان اردو نوشت و سال ۱۹۷۲م در راولپندی چاپ کرد. سپس کتابی به انگلیسی در باره‌ی شاه همدان نگاشت که شناسنامه‌ی آن چنین است:

The Life and Works of Sayyid Ali Hamadani (1314-1385), National Institute of Historical and Cultural Research, Islamabad, 1984

این کتاب به قلم دکتر محمد ریاض خان به فارسی نیز ترجمه و بدین مشخصات چاپ شده است: **شاه همدان ، میرسید علی همدانی** (۷۱۴-۷۸۶ ه ق)، انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان ، اسلام آباد، ۱۹۹۵م.

احمد حسین اصلاحی در ۲۰۱۰ پایان نامه‌ی دکتری خود را با نام **امیرکبیر سید علی همدانی المعروف شاه همدان** در بخش علوم اسلامی دانشگاه زبان‌های نوین - اسلام‌آباد (NUML) گذراند و در آن احوال و آثار ، اندیشه‌ی سیاسی و کارنامه‌ی امیرکبیر در کشمیر را بررسی کرد. این رساله تا کنون چاپ نشده است.

کتاب دیگری که در روزگار معاصر در ایران در باره‌ی میر سید علی همدانی چاپ شده، **مروج اسلام در ایران صغیر** از پرویز اذکایی است که انتشارات دانشگاه بوعلی سینا همدان آن را در سال ۱۳۷۰ش روانه بازار کتاب کرده است.

شماری از آثار میر سیدعلی همدانی که با تحقیق یا بی تحقیق در پاکستان به چاپ رسیده ، بدین شرح اند :

- **اوراد فتحیه**، چاپ شرکت شیخ الهی بخش و محمد جلال‌الدین، لاهور، بی تاریخ.
- **تلقینیه**، دکتر محمد ریاض ؛ **دانش**، اسلام‌آباد، شماره ۱۶ (۱۹۸۸م)، صص ۵-۱۷
- **چهل اسرار**، مجموعه غزلیات امیرکبیر متخلص به «علی» ، با چاپ‌های گوناگون مانند کوشش محقق پاکستانی سید اشرف بخاری، انتشارات وحید، تهران؛ چاپ

- لاهور در ۱۹۱۵م و چاپ محمد حسین تسبیحی در راولپنڈی، ۱۹۹۳م در **همدانی نامه و چهل اسرار** نیز موجود است. به کوشش دکتر محمد ریاض در کتاب **احوال و آثار و اشعار میر سید علی همدانی** نیز چاپ شده است.
- **درویشیه**، به کوشش دکتر محمد ریاض در کتاب **احوال و آثار و اشعار میر سید علی همدانی** چاپ شده است.
- **ذخیره الملوك**، نخست در مطبع افغانی امرتسر (هند) و سپس در مطبع بهاول، لاهور، ۱۹۰۵م به چاپ رسید.
- **ذکریه**، به تحقیق و ترجمه‌ی اردو از غلام حسن حسنو، چاپ سکر دو، ۱۹۸۷م.
- **روح و نفس**، در مجموعه‌ی رسایل، چاپ لاهور، ۱۳۳۲هـ.
- **السبعین فی فضائل امیر المؤمنین**، به کوشش دکتر محمد ریاض در کتاب **احوال و آثار و اشعار میر سید علی همدانی** چاپ شده است.
- **عقبات**، یک بار به کوشش غلام حسن حسنو در **دانش**، اسلام آباد، شماره ۱۷-۱۸ (صص ۱۷۵-۱۹۴) و بار دیگر به کوشش دکتر سعید بزرگ بیگدلی بر اساس دو نسخه‌ی دیگر تصحیح و در شماره ۶۲-۶۳ (صص ۱۱-۳۰) همان چاپ شد.
- **فتوتیه**، به کوشش دکتر محمد ریاض بارها چاپ شده است، سال ۱۳۸۹ ش، انتشارات اساطیر، تهران، سال ۱۹۷۲ اداره‌ی اوقاف پنجاب، لاهور (۲ بار) و نیز در کتاب **احوال و آثار و اشعار میر سید علی همدانی با شش رساله‌ی او**، انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد در سال‌های ۱۹۸۵ و ۱۹۹۱م.
- **مرآت التائبین**، به تصحیح متن و ترجمه‌ی اردوی غلام حسن حسنو، در مجله‌ی **اقبالیات**، نشریه‌ی اکادمی اقبال، لاهور، شماره ۱۱-۱۲، صص ۱۰۵-۱۴۶
- **مرادات دیوان حافظ**، به کوشش دکتر محمد ریاض در کتاب **احوال و آثار و اشعار میر سید علی همدانی** چاپ شده است.
- **مشارب الازواق**، چاپ انجمن خدام الصوفیه، لاهور، قبل از ۱۹۱۸م و چاپ دکتر محمد ریاض در مجله‌ی **فرهنگ ایران زمین**، تهران، شماره ۲۰ (۱۳۵۳ش)، صص ۲۶۶-۳۱۵ و سپس در کتاب **احوال و آثار و اشعار میر سید علی همدانی** نیز چاپ شد.

- **مشتیه**، به کوشش دکتر نعمت‌الله ایران زاده ، در مجله‌ی **دانش**، اسلام آباد، شماره ۸۱ (۲۰۰۵م)، صص ۷-۳۲
- **مکتوبات**، به کوشش دکتر محمد ریاض، در **مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران**، جلد ۲۱ (۱۳۵۳ش)، ش ۱، صص ۳۳-۶۶؛ و جلد ۲۲ (۱۳۵۴ش)، ش ۱، صص ۳۳۶-۳۵۶، سپس اقبال اکادمی ، لاهور، ۱۹۸۵م.
- **مناجات**، به تحقیق و ترجمه‌ی اردوی سید اشرف بخاری، چاپ ندوه‌ی اسلامیة نوربخشیه‌ی پاکستان، ۱۹۹۰م،
- **منامیه**، نخست در ۱۹۰۹ م با مکتوبات او چاپ شده سپس دکتر محمد ریاض در مجله‌ی **دانش**، اسلام آباد، شماره ۱۶ (۱۹۸۸م) ، صص ۱۸-۲۶ چاپ کرد.
- **منهج العارفین**، مجموعه‌ی ۱۴۱ پند کوتاه است، چند بار چاپ شده است. یک بار همراه با **پنج گنج** در ۱۲۷۵ھ.
- **همدانیه**، به کوشش دکتر محمد ریاض در مجله‌ی **دانش**، اسلام آباد، شماره ۱۶ (۱۹۸۸م) ، صص ۲۷-۳۲
- برخی آثار میر سید همدانی برای تفهیم مردم عامه و فارسی ندان این منطقه، به زبان اردو ترجمه و چاپ شده است که فهرست آنها بدین قرار است:
- _ **رسائل حضرت شاه همدان یا شش رسائل حضرت شاه همدان**، ترجمه به اردو از غلام حسن حسنو، چاپ ۱۹۹۶م ، انتشارات اداره‌ی معارف سهروردیه، لاهور .
- تلقینیه**، **همدانیه**، **عقبات**، **درویشیه** ، **داودیه**، **ذکریه** شش رساله‌ی این مجموعه-اند.
- **اوراد فتحیه**، ترجمه‌ی اردو از محمد یوسف نگینه، لاهور، ۱۹۸۷م.
- **بهرام شاهیه**، ترجمه‌ی اردو از دکتر محمد ریاض ، **مجله اسلامی تعلیم**، لاهور، شماره مارس و آوریل، ۱۹۷۳م، صص ۲۲-۳۰.
- **ذخیره الملوک**، ترجمه‌ی اردو از غلام قادر ساکن کوت بهوانی داس، شهرستان گوجرانواله، با نام **منهج السلوک** ، در ۱۳۳۱ھ ترجمه شد و در ۱۳۳۴ھ، شرکت شیخ الهی‌بخش و جلال‌الدین ، لاهور منتشر کرد. دو ترجمه‌ی اردو دیگر: **محاسن السلوک** از محمد ریاض قادری، انتشارات قادریه بکس ، لاهور، ۱۴۰۶ھ و **صحیفه السلوک** از صدرالدین رفاعی، انتشارات مدنی ، راولپندی، ۱۹۸۷م.

- **چهل اسرار**، مستان‌شاه کابلی بر آن شرحی به صورت مخمس فارسی نگاشت که به کوشش محمد حسین تسیحی، با نام **آتش کده اسرار** یا **مخمس چهل اسرار** در راولپندی، ۱۹۹۴م چاپ شد. ترجمه به زبان اردو از غازی محمد نعیم، با نام **منشور ملک عشق** در اسلام‌آباد، ۱۹۹۷م چاپ شد؛ غلام محمدشاه بجهاره کشمیری **چهل اسرار** را به زبان کشمیری ترجمه و در ۱۹۸۷م در راولپندی چاپ کرد.

- **ذکریه**، ترجمه‌ی اردو از غلام حسن حسنو، انتشارات صدیقی، سکردو، ۱۹۸۷م. **عقبات**، ترجمه‌ی اردو از دکتر محمد ریاض، در مجله‌ی الولی، حیدرآباد، شماره‌ی آوریل و مه ۱۹۷۳م، ص ۶۰-۷۰.

- **فتوت نامه**، ترجمه‌ی اردو از دکتر محمد ریاض، مجله‌ی **فکر و نظر**، اسلام‌آباد، شماره محرم ۱۳۹۱هـ ص ۶۷۷-۶۹۷.

- **مرآت‌التانیین**، ترجمه‌ی اردو همراه با متن، از غلام حسن حسنو، در مجله‌ی **اقبالیات**، نشریه‌ی اکادمی اقبال، لاهور، شماره ۱۱-۱۲، ص ۱۰۵-۱۴۶.

- **مکتوبات** را مترجم ناشناسی به اردو ترجمه و آن را الله والی کی قومی دکان در لاهور چاپ کرد، بی تاریخ.

- **مودت القربی و اهل العبا** را ابوالقاسم قمی لاهوری با نام **البشری بالحسنی** به فارسی ترجمه کرد، چاپ لاهور، ۱۳۱۷هـ / ۱۸۹۹م.

کارنامه‌ی دکتر محمد ریاض در همدانی شناسی

دکتر محمد ریاض خان، در ۴ مارس ۱۹۳۵م در روستای گهل سواری سیدان به دنیا آمد. این روستا، در کوهستان مری، در بخش راولپندی، پاکستان واقع است. او در ۲۸ نوامبر ۱۹۹۴م در راولپندی چشم‌آزین جهان پوشید و در زادگاه خود به خاک سپرده شد. رحمت خدای پاک بر او باد.

او تحصیلات عالی خود را در رشته‌ی زبان و ادبیات فارسی، در سال‌های ۱۹۶۸م در دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران انجام داد و مدرک دکتری گرفت. او در سال‌های ۱۹۶۹ تا ۱۹۷۲م در کراچی و اسلام‌آباد به تدریس زبان‌های فارسی و اردو مشغول بود. از ۱۹۷۲ تا ۱۹۷۷م به عنوان استاد اعزامی

پاکستان شناسی و زبان اردو در دانشگاه تهران خدمت کرد. در بازگشت به پاکستان از ایران، او در ۱۹۸۰م به گروه اقبال شناسی دانشگاه آزاد به نام علامه محمد اقبال در اسلام آباد پیوست و ریاست آن گروه را به عهده داشت و تا دم واپسین در همان گروه خدمت کرد.

زندگانی دکتر محمد ریاض، سرشار از کارهای گوناگون در زمینه‌ی زبان و ادبیات فارسی است اما به عنوان «میرسیدعلی همدانی شناس» و «اقبال‌شناس» آوازه دارد و می‌توان گفت که او از نخستین پژوهشگران پاکستان است که میر سید علی همدانی را در سطح اکادمیک شناسانده است. خود می‌گوید:

«این جانب از سال ۱۳۴۵ شمسی / ۱۹۶۶م علاوه بر کارهای فرهنگی پیرامون ایران و پاکستان و اقبال‌شناسی و غیره، مشغول تحقیقات درباره‌ی حضرت علی ثانی میر سیدعلی همدانی معروف به شاه همدان بوده و علاوه بر چاپ کتب و مقالات عدیده‌ای به زبان انگلیسی و فارسی، بیست اثر وی را مدون و ده اثر ایشان را ترجمه نموده و به چاپ رسانده‌ام.» (سخن مترجم، شاه همدان میرسید علی همدانی تالیف دکتر سید حسین شاه همدانی، اسلام آباد، ۱۹۹۵م، ص ۱)

دکتر محمد ریاض کار پژوهشی خود را پیرامون میر سیدعلی همدانی، با نوشتن **شرح احوال و آثار میر سید علی همدانی** و تصحیح متن **فتوت نامه** آغاز کرد که در واقع رساله‌ی دکتری او به راهنمایی دکتر حسن مینوچهر در دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ ش / ۱۹۶۸ م بود که بعداً همین تحقیق، به شکل گسترده‌تری با نام **احوال و آثار و اشعار میر سید علی همدانی با شش رساله از وی در سلسله‌ی انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان**، اسلام آباد در سال‌های ۱۹۸۵ و ۱۹۹۱م به چاپ رسید. در این کتاب شش رساله از آثار میر سید علی همدانی به شرح زیر چاپ شده است:

۱. **رساله‌ی فتوتیه**؛ ۲. **مشارب‌الاذواق**؛ ۳. **مرادات دیوان حافظ**؛ ۴. **چهل و یک غزل از میر همدانی**؛ ۵. **رساله‌ی درویشیه**؛ ۶. **السبعین فی فضائل امیرالمؤمنین**. در میان همه‌ی کتاب‌های معاصر، که تاکنون درباره‌ی میر سید علی همدانی نوشته شده، این کتاب، از لحاظ محتوا، تنوع مطالب و استناد کتب، برتر و

ارجح است و هیچ مطلب در آن بی سند نیامده است. مؤلف در این کتاب نه تنها از ۱۳۴ منبع مکتوب بهره برده، که خود در سال ۱۹۶۷ م به همدان رفته و پیرامون خلوت گاه شاه همدان به نام «گنبد علویان» پرس و جو کرده است. (ص ۳۲).

متن فتوت نامه که ضمیمه‌ی رساله‌ی دکتری او بوده، جداگانه نیز با عنوان فتوتیه به کوشش دکتر محمد ریاض در تهران، از سوی انتشارات اساطیر، ۱۳۸۹ ش، و دوبار در پاکستان، از طرف اداره‌ی اوقاف پنجاب، لاهور ۱۹۷۲ م منتشر شده است. چند رساله‌ی کوتاه دیگر نیز از آثار میرسید علی همدانی به کوشش شادروان دکتر محمد ریاض در نشریات پاکستان به چاپ رسیده است :

- تلقینیه، فصل نامه دانش، اسلام‌آباد، ش ۱۶، (۱۹۸۸ م)، صص ۵-۱۷.

- منامیه، فصل نامه دانش، اسلام‌آباد، ش ۱۶، (۱۹۸۸ م)، صص ۱۸-۲۶.

- همدانیه، فصل نامه دانش، اسلام‌آباد، ش ۱۶، (۱۹۸۸ م)، صص ۲۷-۳۲.

دکتر محمد ریاض به ترجمه‌ی اردوی ده اثر شاه همدان نیز همت بگماشت که نگارنده از آن میان به رساله‌های زیر آگاهی پیدا کرده است :

- بهرام شاهیه، مجله‌ی اسلامی تعلیم، لاهور، ش مارس و آوریل ۱۹۷۳ م، صص ۲۲-۳۰.

- عقبات، در مجله‌ی الولی، حیدرآباد، ش آوریل و مه ۱۹۷۳ م، صص ۶۰-۷۰.

- فتوت‌نامه، در مجله‌ی فکر و نظر، اسلام‌آباد، ش محرم ۱۳۹۱ هـ ص ۶۷۷-۶۹۷.

یکی از کارهای قابل توجه دکتر محمد ریاض در زمینه‌ی همدانی شناسی، ترجمه‌ی فارسی کتاب انگلیسی محقق پاکستانی دکتر حسین شاه همدانی است:

The Life and Works of Sayyid Ali Hamadani (1314-1385),

National Institute of Historical and Cultural Research,

Islamabad, 1984

این ترجمه بدین مشخصات چاپ شد: شاه همدان، میرسید علی همدانی، انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام‌آباد، ۱۹۹۵ م.

دکتر محمد ریاض چندین مقاله‌ی اردو و فارسی در باره‌ی میرسید علی همدانی و آثار او و نهضت فتوت نوشت که بایسته‌ی گردآوری و شایسته‌ی نشر در یک مجلد

کتاب است. مشخصات برخی از این مقالات را می‌توان در مجلدات ۳، ۴، ۵، ۶ **فهرست مقالات فارسی** تالیف ایرج افشار (تهران، ۱۳۵۵-۱۳۸۳ش)، دید.

مقالات درباره‌ی میرسید علی همدانی :

- **خدمات امیرکبیر میر سیدعلی همدانی در شبه قاره‌ی پاکستان و هند** (قرن هشتم)، معارف اسلامی، تهران، ش ۶ (۱۳۴۷ش)، ص ۹۵-۹۹
- **منابع اولیه‌ی تحقیق درباره‌ی حضرت میر سیدعلی همدانی، دانش، اسلام‌آباد، ش ۱۷-۱۸ (۱۳۶۱ش)، ۱۱۱-۱۲۷.**
- **میر سیدعلی همدانی و علامه اقبال لاهوری، وحید، تهران، ش ۵ (۱۳۴۶ش)، ص ۴۲۳-۴۲۹ و ۵۶۵-۵۶۸.**
- **مروج اسلام در ایران صغیر** از پرویز اذکائی (نقد کتاب درباره‌ی میر سید علی همدانی است)، دانش، اسلام‌آباد، ش ۳۳ (۱۳۷۲ش)، ص ۱۳۱-۱۴۳

مقالات درباره‌ی آثار میر سید علی همدانی :

- **فتوت نامه‌ی میر سید علی همدانی، با مقدمه و تصحیح محمد ریاض خان، معارف اسلامی، تهران، ش ۱۰ (۱۳۴۸ش)، ص ۶۴-۷۰، و ش ۱۱ (۱۳۴۹ش)، ص ۳۲-۳۹.**
- **توضیحاتی در مورد آثار میر سید علی همدانی، مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد، ش ۱۰ (۱۳۵۳ش)، ص ۶۷۶-۶۸۱.**
- **متن مکتوبات میر سید علی همدانی، مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه تهران، جلد ۲۱ (۱۳۵۳ش)، ش ۱، ص ۳۳-۶۶؛ جلد ۲۲ (۱۳۵۴ش)، ش ۱، ص ۳۳۶-۳۵۶.**
- **متن مشارب الاذواق، به کوشش محمد ریاض، فرهنگ ایران زمین، تهران، ش ۲۰ (۱۳۵۳ش)، ص ۲۶۶-۳۱۵.**
- **نخیرة الملوک مؤلفه میر سید علی همدانی: (اردو)، دانش، اسلام‌آباد، ش ۲ (۱۹۸۵م)، ص ۷۱-۱۰۵؛ سهرورد، لاهور، ش ۶ (۱۹۸۸م)، ص ۳۸-۶۸.**
- **سه رساله‌ی میر سید علی همدانی: تلقینیه، منامیه، همدانیه، دانش، اسلام-آباد، ش ۱۶ (۱۹۸۸م)، ص ۳-۳۵.**

- تاثرات اقبال از حضرت شاه همدان و اثر ذخیره الملوك وى،
اقبالیات، لاهور، ش ۸ (۱۹۹۲م)، ص ۴۰.

مقالات درباره‌ی فتوت:

- فتوت نامه‌ی عطار یا هاتفی، معارف اسلامی، تهران، ش ۸ (۱۳۴۸ش)، ص ۸۶
- ۹۲ و ش ۱۳ (۱۳۵۰ش)، ص ۳۱-۳۶.

- پیرامون فتوت یا جوانمردی، هلال، کراچی، ج ۱۸، ش ۸ (۱۳۴۹ش)، ص ۸
- ۱۳.

- آغاز و ارتقای نهضت فتوت اسلامی، معارف اسلامی، تهران، ش ۵ (۱۳۵۲ش)،
ص ۶۰-۷۲.

- عیاری و شطاری، معارف اسلامی، تهران، ش ۲ (۱۳۵۳ش)، ص ۶۸-۷۷.

- فتوت، معارف اسلامی، تهران، ش ۳ (۱۳۵۳ش)، ص ۵۸-۶۸.

- مختصری از نهضت فتوت در ایران و جهان اسلامی، مجله‌ی دانشکده‌ی
ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، ش ۹ (۱۳۵۲ش)، ۵۰۷-۵۳۲
و ۶۲۳-۶۵۰.

یک بُعد شخصیت دکتر محمد ریاض، از کارهایی تشکیل می‌شود که او در زمینه‌ی
ادبیات فارسی و علامه محمد اقبال لاهوری کرده است. احتوای آن موضوع، نیاز به
مقاله مفصل جداگانه دارد.

در خاتمه، نمی‌توانم از ابراز این امر خود داری کنم که نگارنده‌ی این سطور از سال
۱۹۷۷م به بعد با مرحوم دکتر محمد ریاض افتخار آشنایی پیدا کرد که بعداً به دوستی
و علاقه‌مندی به ایشان تبدیل شد. او به جز اشتغال به تدریس و تحقیق، علاقه‌ای
دیگر نداشت و با تلاش خود به مقام بلند علمی رسیده بود. مردی متواضع و مهربان
بود. از خاطره‌ام نمی‌رود که در سال ۱۹۸۹ وقتی از وزارت آموزش عالی ایران بورس
دریافت کردم و می‌خواستم برای ادامه‌ی تحصیل به ایران روم، او مرا به رستورانی در
اسلام آباد برد و باهم نهار خوردیم. او گفت که بسیار خوشحال است که برای
گذراندن دوره‌ی دکتری به ایران می‌روم. من پیش خود احساس خردی می‌کردم که

من دانشجو شایسته ی محبت چنین استاد بزرگوار نبودم ،اما او در روحیه ی من احساس بزرگی ایجاد کرد. خاک او خنک و یاد او همیشه گرامی بادا.



کتاب نامه :

- اختر راهی ، ۱۹۸۶م، **ترجمه های متون فارسی به زبان های پاکستانی** ، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان ،اسلام آباد، ۱۹۸۶م.
- ایرج افشار، ۱۳۵۵-۱۳۸۳ش، **فهرست مقالات فارسی**، تهران جلد های ۳ تا ۶.
- سعیده ماهتاب، **داکتر محمد ریاض بحیثیت اقبال شناس** (تحقیقی مقاله ایم فل اقبالیات)، زیر نظر محمد صدیق خان شبلی،پایان نامه ی دانشوری رشته ی اقبالشناسی در دانشگاه علامه محمد اقبال،اسلام آباد.
- عارف نوشاهی، ۲۰۱۲م، **کتابشناسی آثار فارسی چاپ شده در شبه قاره**، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، تهران، ۴ جلد.
- محمد ریاض خان (مترجم)، ۱۹۹۵م، **شاه همدان میرسید علی همدانی** (۷۱۴-۷۸۶ ه ق) تالیف حسین شاه همدانی، انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان ،اسلام آباد،
- ضمناً مدیون اطلاعات سودمندی هستم که صاحب زاده حسن نواز شاه(ساکن نرالی، گوجر خان) در اختیار من گذاشتند و ازیشان سپاسگزارم.

بازتاب مسایل اجتماعی به زبان طنز در گلستان سعدی

مه‌ری عبدی می‌اردان*

چکیده

جامعه‌شناسی ادبیات، شاخه‌ای از علوم اجتماعی است که حاصل ارتباط میان جامعه‌شناسی و ادبیات است به عبارت دیگر منظور از جامعه‌شناسی در ادبیات، جستجوی بازتاب ویژگی‌های اجتماعی هر دوره تاریخی در آثار ادبی آن دوره است. شاعران و نویسندگان متعهد، همواره می‌کوشند مسایل روزگار خود را در آثارشان منعکس کنند. آنان گاهی بدین منظور از زبان طنز استفاده می‌نمایند. سعدی نیز یکی از این بزرگان است که در آثار خود، به بررسی مسایل زندگی طبقات مختلف جامعه در قرن هفتم هجری می‌پردازد. نگارنده در این مقاله می‌کوشد، با نگاهی جامعه‌شناختی به گلستان سعدی، به بررسی حکایت‌های طنز آمیز آن بپردازد تا مسایل اجتماعی عصر سعدی روشن شود و جنبه‌های طنز آمیزی حکایت‌ها آشکار گردد.

کلید واژه‌ها: سعدی، گلستان، جامعه‌شناسی، اوضاع اجتماعی، طنز.

پیش‌گفتار

مصلح‌الدین ابومحمد عبدالله بن مشرف نامور به سعدی شیرازی اوایل سده‌ی هفتم هجری (اوایل سده‌ی سیزدهم میلادی) در میان خاندانی از عالمان دین، در شهر شیراز زاده شد. عبدالله، پدر سعدی، تا دوران نوجوانی سعدی، به تربیت فرزند خویش کوشید. با مرگ عبدالله، سعدی نوجوان از نعمت پدر محروم ماند. با آنکه درد یتیمی او را می‌آزرد؛ اما با رغبت زیاد مقدمات دانش‌های گوناگون را در مکتب فرامی‌گرفت. سعدی که استعداد و هوش خود را نشان داده بود با حمایت فرمانروای فارس، جهت ادامه تحصیل در مدرسه نظامیه، رهسپار بغداد گشت. او در بغداد از

*. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد هشترود، دانشگاه آزاد اسلامی، هشترود، ایران

محضر دو استاد برجسته ابوالفرج بن جوزی و شهاب‌الدین ابوحفص بهره‌ها گرفت. علاقه زیاد و پشتکار سعدی در زمینه دانش‌های گوناگون، از او شخصیتی چندبعدی و کم‌نظیر ساخت. سپس سعدی برای اطلاع از فرهنگ ملل مختلف و مسایل اجتماعی و سیاسی در جوامع گوناگون، به جهانگردی روی آورد و به سفری طولانی پرداخت. پس از این سفر سی ساله، او دوباره به شیراز بازگشت. سعدی پس از بازگشت از سفر، در دربار اتابک، مقامی بلند یافت و مورد توجه ولیعهد وی، سعد بن ابوبکر که تخلص سعدی هم از نام اوست، قرار گرفت. سعدی در سال ۶۵۵ هجری به سرودن **بوستان** پرداخت، که در موضوع اخلاق و تربیت است و هر بیت آن نمودار اندیشه عمیق سعدی است. یکسال پس از آن سعدی، دومین اثر خویش، **گلستان** را نوشت؛ **گلستان** اثری است که در آن زندگی واقعی طبقات مختلف مردم، در ابعاد گوناگون معرفی شده است به عبارت دیگر **گلستان** آینه روزگار سعدی است؛ سعدی در **گلستان** آموزگاری است خردمند که انسانها را گاه با بیان داستان و گاه با دلیل و استناد به تاریخ، به شناخت نیک و بد توانا می‌سازد، سعدی از گفتن حق بیم ندارد و بر نقایصی که در اجتماع می‌بیند پرده نمی‌پوشد و «حقیقت» را آشکارا بیان می‌کند. سعدی به غیر از این دو اثر، آثار دیگری از جمله: قصاید فارسی و عربی، **غزلیات**، **مجالس پنجگانه**، **رساله در عقل و عشق**، **نصیحت الملوک** و ... دارد.

(صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۱۱)

با توجه به مقام سعدی به عنوان یکی از پنج شاعر بزرگ و تاثیر گذار ادبیات ایران و همچنین با توجه به اینکه **گلستان** سعدی از نظر تنوع مضمون و موضوع اجتماعی در زبان فارسی اثری بی نظیر است و با توجه به اینکه تاکنون تحقیقی جامعه شناسانه، متناسب با اهمیت اطلاعات جامعه شناختی **گلستان** صورت نگرفته است و بیشتر جنبه های ادبی این اثر مورد بررسی قرار گرفته است، بنابراین نگارنده در این مقاله می‌کوشد بعد از نگاهی گذرا به اوضاع اجتماعی عصر سعدی و طنز و کارکردش در ادبیات، با بررسی حکایت های طنز آمیز **گلستان** سعدی، مسایل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی عصر سعدی را با ذکر نمونه هایی واکاوی نماید تا تصویری روشن از اوضاع اجتماعی و سیاسی و فرهنگی روزگار سعدی ارائه شود و

ویژگی های طنز موجود در حکایت های گلستان روشن گردد. برای انجام این تحقیق از روش کتابخانه ای استفاده می شود ، منابعی که در این پژوهش مورد استفاده قرار می گیرند عبارتند از : کتابهای تاریخ ادبیات، تاریخ اجتماعی ،جامعه شناسی،طنز، آثار سعدی و

اوضاع اجتماعی، سیاسی و فرهنگی عصر سعدی

از آنجا که انسان موجودی اجتماعی است و تغییر و تحولات جامعه روی او موثر است، بنابراین برای تفسیر و توضیح کامل و درست آثار یک هنرمند و ادیب که جزویی از اجتماع هستند ، علاوه بر مطالعه آثار او، باید به بررسی ساختار اجتماعی،سیاسی و فرهنگی روزگارش نیز توجه کرد؛ چراکه «آفریننده اثر هنری و از جمله ادیب و شاعر، هیچ گاه به تنهایی کار نمی کند ،بلکه جامعه همواره در ذهن او حاضر است و او را تا حدود زیادی ساخته و پرداخته و قالب ها را به او ارایه می کند و او الهاماتش را در آنها قالب ریزی می نماید.» (مهربان،جامعه شناسی شعر فارسی ۱۳۸۷،ج اول،ص ۲۱) . پس بررسی جامعه شناختی ادبیات ،از این دیدگاه بایسته به نظر می رسد؛ علمی که ادبیات را از این نظر بررسی می نماید، جامعه شناسی ادبیات نام دارد که عبارت است از : «شاخه ای از علوم اجتماعی، که مطالعات خود را روی محتوای اثر و جوهر اجتماعی آن و روابط متقابل ادبیات و جامعه متمرکز می سازد؛ این دانش می - کوشد تا تاثیراتی را که آثار ادبی در روند امور و نهادهای اجتماعی و سیاسی و فرهنگی برجای می گذارد و همچنین تاثیراتی را که ادبیات ، متقابلا از آنها می پذیرد،

روشن سازد.» (ترابی، جامعه شناسی هنر و ادبیات،۱۳۷۹،ص ۳۰)

اغلب شاعران و نویسندگان متعهد ادبیات فارسی نیز ،که خود را جزئی از پیکره اجتماع می دانند همواره با درک روشنی از تغییرات جامعه می کوشند همگام با اجتماع حرکت نمایند و مسایل روزگار خود را به وضوح بیان کنند و به نقد و بررسی

آن بپردازند. سعدی نیز یکی از این بزرگان است که در آثار خود و به ویژه در **گلستان** با توجه به اوضاع اجتماعی و سیاسی و فرهنگی عصر مغول از طبقات مختلف جامعه نام می‌برد و مسایل زندگی فردی و جمعی آن‌ها را مطرح می‌سازد و آن را به بوته نقد می‌کشد. دوره‌ای که سعدی در آن می‌زیست یکی از ترسناک‌ترین دوران‌های تاریخ ادبیات ایران است؛ چراکه با هجوم چنگیزخان مغول، در اوایل قرن هفتم به ایران، این سرزمین به خاک و خون کشیده شد و دولت خوارزمشاهیان برافتاد و در طی سه سال تاخت و تاز وحشیانه مغولان، سرزمین‌های آباد اسلامی، چنان در معرض قتل و غارت و انهدام قرار گرفت که تا مدت‌ها، همه آثار تمدن و عمران ازین نقاط زایل گشت و جز فقر، مرگ، چپاول، تجاوز، مفاسد اخلاقی، دروغ و تزویر، ظلم و ستم و نابسامانی‌های اجتماعی و فرهنگی چیزی به جای نماند. «در این واقعه عالمان یا کشته شدند و یا فرار کردند و کتاب‌ها و کتابخانه‌ها و مدارس و مساجد ویران شدند. به همین دلیل لطمه‌ای جبران ناپذیر به علم و ادب و هنر ایران وارد شد. اما در این دوره، در بعضی از نقاط، حکومت‌ها قبول ایلی مغول را نمودند و در نتیجه از این حوادث وحشتناک در امان ماندند و به عنوان پناهگاهی امن، باعث حفظ و پرورش شعرا و ادبا شد؛ از جمله این نواحی می‌توان به ناحیه فارس اشاره کرد، که سعدی را مورد حمایت خود قرار داد.» (زرین کوب، از گذشته ادبی ایران، ۱۳۸۵، ص ۳۵۰)

در دوران استیلای مغول، شاعران و نویسندگان آگاه، با توجه به شرایط اجتماعی و سیاسی نابهنجار آن روزگار، بغض‌ها و شکوه‌های جان‌سوز خود را بیش‌تر به شکل انتقادهای طنزآمیز و کنایی و نصیحت به رشته تحریر درآوردند. در این ایام، سعدی شیرازی در عرصه ادبیات احیاگر سبک و شیوه‌ای مطلوب در نظم و نثر گردید. او برای انتقاد از نابسامانی‌های اجتماعی، گاه زبان جدّ و گاه زبان کوبنده طنز را وسیله انتقاد قرار داد. «در آثار او با دو نوع شوخ طبعی روبرو می‌شویم؛ یکی داستان‌ها و حکایت‌های طنزآمیز در **گلستان** و **بوستان**، که در انتقاد از حاکمان ظالم و نادانی مردم و مسائل اخلاقی و زاهدان ریایی و... است و بخشی دیگر حاضر جوابی‌های شوخ طبعانه می‌باشد.» (نک. وامقی، ایرج، طنز در آثار سعدی، مجله آشنا، سال پنجم،

شماره ۲۶، ص ۷۴ تا ۶۰) در ادامه برای آشنایی بیشتر با نوع ادبی طنز، به طور مختصر به بررسی آن می پردازیم.

طنز:

طنز در لغت به معنی مسخره کردن، طعنه زدن، عیب جویی کردن و بر کسی خندیدن است و در اصطلاح ادبی، نوع خاصی از آثار منظوم و منثور ادبی است که در آن شاعر یا نویسنده « اشتباهات یا جنبه های نامطلوب رفتار بشری، فسادهای اجتماعی، سیاسی یا حتی تفکرات فلسفی را به شیوه ای خنده دار، به چالش می کشد.» (اصلانی، ۱۳۸۷: ص ۱۴۰) مهمترین دلیل پیدایش طنز در جامعه، اوضاع و احوال اجتماعی است و یکی از اهداف ارزشمند طنز، مبارزه با نابسامانی ها و بی دادهای اجتماعی است. «طنز از آن جا آغاز می شود که رعایت حقوق دیگران نشود و ستم و تجاوز در اشکال گوناگون چهره نماید.» (رادفر، ۱۳۷۳: ص ۷۰) «طنز نوعی آیین است که نظاره گران، عموماً چهره هر کس، به جز خود را در آن تماشا می کنند و به همین دلیل است که در جهان این گونه از آن استقبال می شود و کمتر کسی آن را برخورد می یابد.» (پلارد، ۱۳۸۳: ص ۵). زمانی که شاعر یا نویسنده نمی تواند انتقادات خود را آشکارا بیان کند، به زبان طنز متوسل می شود.

هر چند پایه طنز بر خنده است، اما این خنده، خنده شادی و رضایت نیست، بلکه نیشخندی تلخ و جدی همراه با سرزنش و استهزاء می باشد تا خطا کاران را متوجه اشتباه خود سازد که معایب و نواقص را برطرف کنند. (بهزادی اندوهجردی، ۱۳۸۷:

(۱۱۶)

در ادبیات کلاسیک فارسی، طنز به عنوان یک نوع ادبی مستقل شناخته شده نیست و در آثار شعرا و نویسندگان این دوران، طنز بیشتر به شکل هجو و یا هزل به چشم می خورد و از ویژگی های ساختاری طنز حقیقی به دور است. دلیل عمده این امر نیز وابستگی شدید شعرا و نویسندگان به دربار و شاهان و بزرگان عصر می باشد. تولد حقیقی طنز در قرن ششم، در ادبیات صوفیه رخ می دهد، که آن هم بیشتر بر محور تفکر فلسفی و عرفانی می چرخد و بیشتر متوجه ذات حق و بی عدالتی های

موجود در ساختار آفرینش است و خالی از اعتراض به بی عدالتی‌های اجتماعی می‌باشد. «از آن‌جا که شاعران و نویسندگان گذشته ایران، کمتر دید اجتماعی و انتقادی به مسایل جامعه داشته‌اند، حجم ادبیات طنزآمیز به نسبت آثار متعدد و فراوان ادبیات فارسی بسیار کم است و توجه شاعران فارسی زبان به هجو و هزل بیشتر معطوف بوده است تا به طنز عمیق و انتقاد از اجتماع؛ با این همه گاه به گاه در میان آثار شاعران و نویسندگان به قطعاتی بر می‌خوریم که رنگ طنز دارند، و این نوع آثار، هر چه از دوران اولیه شعر فارسی دورتر می‌شویم، بیشتر می‌شوند.» (میرصادقی، ۱۳۷۳: ۱۸۲). توجه به موضوعات اجتماعی در آثار کسانی مانند سعدی و حافظ و به نسبت بیش‌تری عبید زاکانی به چشم می‌خورد.

سعدی در آثار خویش گاهی برای بیان مقصود و عکس‌العمل در برابر فساد و ناهنجاری‌های موجود، زبان طنز را به خدمت می‌گیرد و با شجاعت به انتقاد از حاکمیت و ظالمان و طمعکاران می‌پردازد، می‌توان گفت «عنصر طنز یکی از عناصر و ویژگی‌های محوری و برجسته در کلام سعدی است.» (علومی، ۱۳۸۷، ۱۱)

طنز موجود در **گلستان** و دیگر آثار سعدی نشانه انسان‌گرایی، نועدوستی و آرمان‌خواهی او است که می‌کوشد با تازیانۀ طنز، حکام نادان و زاهدان ریایی و افراد ظاهرپرست را از خواب غفلت بیدار نماید و از پستی و تباهی آنان بکاهد.

گلستان

گلستان معروفترین اثر منشور سعدی در زمینه مسائل اجتماعی و اخلاقی است و «کتابی است ارجمند و از حیث انشا، روشن و بی‌مانند» (دشتی، ۱۳۹۰، ۱۸۱) که در بیرون از مرزهای جغرافیایی و فرهنگی ایران نیز مورد استقبال قرار گرفته است. همان‌گونه که قبلاً اشاره شد سعدی **گلستان** را در سال ۶۵۶ ق (۱۲۵۷ م) نوشت و به سعد بن ابوبکر تقدیم کرد. **گلستان** شامل یک مقدمه و هشت باب است و هر باب

آن عنوانی دارد که عبارتند از : باب اول در سیرت پادشاهان؛ باب دوم در اخلاق درویشان؛ باب سوم در فضیلت قناعت؛ باب چهارم در فواید خاموشی؛ باب پنجم در عشق و جوانی؛ باب ششم در ضعف و پیری؛ باب هفتم در تاثیر تربیت؛ باب هشتم در آداب صحبت .

« نثر سعدی در **گلستان** ، مانند شعر او ساده ولی همراه با فصاحتی اعجاز‌آمیز است، نثری است جذاب ، شیرین، آموزنده و سرگرم کننده که اساس آن بر تهذیب و تربیت نهاده شده است و هر باب شامل مجموعه حکایت‌های کوتاهی است که به شیوه نثر موزون نوشته شده است. » (رستگار فسایی، ۱۳۸۹، ۴۸۲) «در **گلستان** حکایت‌ها و تمثیل‌های مختلف و مرتبط با عنوان‌های هر باب ذکر شده است. بسیاری از آن‌ها کوتاه هستند و ارتباطی مستقیم بین همه حکایت‌ها وجود ندارد. بسیاری از حکایت‌ها حاوی پند و نصیحت هستند. در هر حکایت قشرهای مختلف مردم به صحنه می‌آیند. گاهی حکایت‌ها برش و مقطعی از زندگی روزانه هستند.» (شیمیزو، ۱۳۹۰، ۳۶) به سخن دیگر : «**گلستان** پر از داستان‌هایی است که نمونه‌ی زیباترین داستان‌های کوتاه دنیا است.» (موحد، ۱۳۹۲، ۱۸۷).

بی‌گمان **گلستان** صحنه‌ای ایفای نقش طبقات مختلف اجتماعی و عرصه‌ی حضور اشخاص و افراد با افکار و روحیات و معتقدات گوناگون است و در واقع تصویری کامل از اوضاع و احوال اجتماعی و سیاسی عصر سعدی است. در یک سخن «**گلستان** نه کاملاً کتابی است برای نخبگان و خواص و نه کاملاً کتابی است برای عوام» (علی احمدی، ۱۳۹۰، ۹۶) ، این اثر متعلق به همه‌ی اقشار جامعه است . «**گلستان** سعدی دنیا و

انسان را چنان که هست تصویر می‌کند نه چنان که باید باشد. بنابراین این کتاب تصویری از دنیای واقعیت‌هاست، » (زرین کوب ، حدیث خوش سعدی، ۱۳۸۶، ۱۲۲)

بررسی جلوه های طنز در مسایل اجتماعی گلستان سعدی :

سعدی که یکی از شاعران و نویسندگان طنز پرداز در ادبیات فارسی است، از طنز در طرح مضمون های اجتماعی، انتقادی و تعلیمی در **گلستان** بهره گرفته است

. « طنز عالمانه‌ی او که توأم با ظرافتی ادیبانه است، جاذبه‌های قابل توجهی در تاثیرگذاری‌های تعلیمی و انتقادی او داشته است. » (جورابیان، طنز در بوستان و گلستان سعدی، ۱۳۸۸، ۱۹۵) سعدی کاستی‌های اخلاقی مانند دروغ‌گویی، بدگویی، ستم حاکمان، ریاکاری زاهدان، نادانی مردم، چاپلوسی، فرصت‌طلبی و خست و ... را درخور ریشخند می‌داند و به همین دلیل با استفاده از شیوه‌های گوناگون طنزپردازی به انتقاد از این نابسامانی‌ها در جامعه و مردم می‌پردازد. در ادامه برای نمونه به بررسی بعضی از این حکایت‌های طنز آمیز می‌پردازیم :

۱. نكوهش پادشاهان ستمگر :

ظلم و ستم پادشاهان و حاکمان یکی از مضمون‌هایی است که در طنز پردازی به آن توجه می‌شود. در باب اول **گلستان**، حکایات متعددی به صورت طنز در این باره مطرح گردیده است، از جمله: حکایت درویش مستجاب‌الدعوه (۱) و حجاج یوسف (۲). سعدی در این حکایت با بیانی شیرین و موجز به موضوع ستمکاری پادشاهان پرداخته است: « درویشی مستجاب‌الدعوه در بغداد پدید آمد. حجاج یوسف را خیر کردند. بخواندش و گفت: دعای خیری بر من کن. گفت: خدایا جانم بستان. گفت: که از بهر خدا این چه دعاست؟ گفت: این دعای خیرست تو را و جمله مسلمانان را». (گلستان سعدی، باب اول، ص ۸۰) سعدی در این حکایت طنز آمیز به انتقاد از شاهان ستمگر می‌پردازد و مرگ آنان را بر زندگی ظالمانه شان برتری می‌دهد. روشی که در این حکایت برای ایجاد طنز از آن استفاده شده است، در حقیقت پاسخ غیر منتظره‌ی درویش است که شگفتی و خنده‌ی خواننده و شنونده را در پی دارد.

۲. نكوهش زاهدان ریاکار :

سعدی با تازیانۀ طنز در حکایت‌های **گلستان** از جمله: «در انتقاد از پارسایان ریاکار»، «نمازگزاران ریاکار» «پارسایان روی در مخلوق» و... به مقابله با زهد ریایی و تزویر و تظاهر برمی‌خیزد و به انتقاد از این گونه انسان‌ها می‌پردازد. مثلا در این

حکایت : «عابدی را پادشاهی طلب کرد . عابد اندیشید که دارویی بخورم تا ضعیف شوم مگر اعتقادی که در حق من دارد زیادت شود. آورده‌اند که داروی قاتل بخورد و بمرد. » (گلستان سعدی، باب دوم، ۱۷۴)

سعدی در این حکایت پارسایان ریاکار را مورد سرزنش و تمسخر قرار داده است و ریاکاری آنها را باعث نابودی آنها بیان کرده است . سعدی برای ایجاد طنز در این مورد از شیوه افکار و رفتارهای ابلهانه استفاده کرده است. در این شیوه ، طنز و مطایبه مولود موقعیتی است که براساس بلاهت و کند ذهنی اشخاص ساخته می شود؛ همانطور که در این حکایت، نادانی عابد در شناخت داروها و بکار بردن جاهلانه آن ، باعث مرگش می شود. به عبارت دیگر «طنز حاصل افکار و اعمال ساده لوحانه ، معتقدات خرافی و بی پایه و حماقت انسانهاست به طوری که مخاطب با شنیدن و دیدن اندیشه و رفتار دور از عقل افراد ، به نادانی آنها می خندد». (سید عبد الجواد موسوی ، ۱۳۸۸، ص ۲۸)

۳. نکوهش سرزنش مردم :

یکی از مظاهر زشت رفتار اجتماعی، شماتت و سرزنش و شادی کردن در هنگام شکست و ناکامی دیگران است. سعدی در حکایت دوم باب چهارم **گلستان** با بیانی طنزآمیز به این مسأله پرداخته است: «بازرگانی را هزار دینار خسارت افتاد. پسر را گفت: باید که این سخن با هیچ کس در میان نهدی. گفت: ای پدر، فرمان تو راست و لیکن می‌خواهم که بدانم در این چه مصلحت است؟ گفت: تا مصیبت دو نشود: یکی نقصان مایه (۳) ، و دیگر شماتت همسایه.»

مگوی انده (۴) خویش با دشمنان که لاحول (۵) گویند شادی کنان

(گلستان سعدی، باب چهارم، ۳۱۶)

معنی بیت (غم خودت را به دشمنت نگو چرا که ظاهرا از روی دلسوزی «عجبا» خواهد گفت و در دلش به خاطر غم تو شاد خواهد شد)
سعدی در این حکایت با استفاده از روش تناقض درونی یا ناسازگاری به انتقاد طنز آمیز از دشمنان دوست نما می پردازد. منظور از این شیوه طنزآفرینی آن است که

اجزای یک پدیده یا بخشی از سخن ، به نحوی در کنار هم بیاید یا با هم ترکیب شود که از اثبات بخشی ، نفی بخشی دیگر لازم شود . مهم ترین عنصر خنده زایی به تعبیر شفیعی کدکنی «تصویر هنری حاصل از ، اجتماع نقیضین و ضدین است» (محمد رضا شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲، ص ۶) یعنی تعارض و تضاد میان دو جزء ، که تقریباً عنصر اصلی بیشتر طنزها است. در این حکایت نیز ، سعدی از افرادی که ظاهراً اظهار دوستی می کنند اما در باطن دشمن هستند انتقاد می کند ؛ چرا که آنان در هنگام سختی و بلا ، به خاطر غم تو دلسوزی نشان می دهند و ابراز ناراحتی می کنند اما در درون خود از غصه دار شدن تو شادمان هستند و به سرزنش تو می پردازند؛ به عبارت دیگر ظاهر و باطن این افراد کاملاً در تناقض با هم است و همین امر باعث خنده دار شدن این حکایت شده است.

۴. نکوهش نادانی مردم :

در بعضی از حکایات **گلستان** اتفاقات مُضحک زندگی اجتماعی و غفلت مردم و جامعه از واقعیت‌ها مطرح شده است؛ به‌ویژه در باب چهارم **گلستان** که شامل چهارده حکایت است که هفت حکایت آن بیانی طنزآمیز دارد و در واقع باب چهارم در مقایسه با بابهای دیگر از طنز بیشتری برخوردار است؛ یکی از این حکایات طنزآمیز، حکایت سوم باب چهارم **گلستان** است که این حکایت درباره یک جوان دانای بهره مند از هنرها و دانشهای گوناگون روزگار است که اخلاق و رفتار بسیار پسندیده ای دارد اما زمانی که او در میان جمع دانایان می نشست است هرگز سخن نمی گفته تا این که یکبار پدرش به او می گوید :

« ای پسر، تو نیز آن چه دانی، بگوی. گفت: ترسم که بپرسندم از آن چه ندانم و شرمساری برم.

زیر تعلین (۷) خویش میخی چند؟

آن شنیدستی که صوفی (۶) می کوفت

که بیا نعل برستوری (۸) بند»

آستینش گرفت سرهنگی

(گلستان سعدی، باب چهارم، ص ۳۱۷)

شنیده‌ای که ؛ درویشی بر زیر کفش‌های خود چند میخ می‌زد ؟ در این هنگام یکی از سرهنگان گمان کرد که وی نعل‌بند چهارپایان است، پس بازوی او را گرفت و گفت : «بیا و اسب مرا هم نعل بزن!»

سعدی در حکایت بالا ، ظاهربینی و نا آگاهی و غفلت آدمیان را مورد تمسخر قرار می‌دهد؛ به نظر سعدی هر کس در چند زمینه خاص توانایی و دانش دارد و انتظار نابجای غافلان ، از افراد آگاه در حقیقت نشانه نادانی و ظاهربینی آنهاست. در این حکایت جوان دانا از ترس سوالات بی مورد ظاهربینان در زمینه‌های غیر تخصصی او باعث شده است که او از حرف زدن امتناع کند تا مبادا ، شرمنده نشود. طنز داستان در بیت‌های آن نهفته است ، چرا که سرهنگ به دلیل ظاهر بینی و نادانی گمان می‌کند که درویش می‌تواند به اسب او هم نعل بزند، در حالی که درویش بیچاره هیچ توان و تخصصی در این زمینه ندارد . سعدی در این ابیات از شیوه تحقیر از راه تشبیه به چهارپایان برای طنزآفرینی استفاده کرده است چراکه در بیت دوم با استفاده از تشبیه ضمنی و پوشیده، درویش به اسب مانند شده است .

۵. نکوش باورهای خرافی مردم :

شعرا و نویسندگان ادب فارسی انسان‌هایی دانا، اندیشه‌مند و با نگاه ویژه‌ی خود بودند که به مسائل پیرامون خود و طرز زندگی انسانها و جامعه‌ی خویش توجه داشتند. یکی از موضوعات خرافی مردم روزگارشان است؛ آنان با مشاهده افکار و اعمال پوچ و بی پایه مردم در صدد بیدار کردن نادانان از خواب غفلت بر آمده‌اند؛ بنابراین در آثارشان به تمسخر و انتقاد از آنان پرداخته‌اند .

به نظر سعدی ، منجمانی که به دروغ ، مدعی آگاهی از آینده و پیش‌گویی، با توجه به اوضاع ستارگان هستند ،هیچ اطلاعی از خانه خود ندارند و از مسایل حریم زندگانی خود غافل می‌باشند؛ سعدی برای تنبیه چنین افرادی با طنز به مقابله با این مدعیان بی‌خبر و غفلت‌زده می‌پردازد. از جمله در حکایت زیر :

« منجمی به خانه درآمد، مردی بیگانه دید با زن او بهم نشست. دشنام داد و در هم افتادند و فتنه و آشوب برخاست؛ صاحب‌دلی بر آن واقف شد، گفت:

تو بر اوج فلک چه دانی چیست؟ که ندانی که در سرای تو کیست»

(گلستان سعدی، باب چهارم، ص ۳۲۵)

سعدی در این حکایت با کمک گرفتن از روش تحقیر، به انتقاد از منجمان دروغ گو می پردازد و خطاب به آنها می گوید: تو که روی زمین از اتفاقات درون خانه ات بی خبر هستی پس مطمئناً از اوضاع بلندای آسمان کاملاً بی اطلاع هستی.

۶. نگویش از دواج‌های نامتناسب سنی:

موضوع ازدواج و زناشویی در کلام شیخ اجلّ جایگاه خاصی دارد و او با نگاهی عمیق و دیدی واقع‌گرایانه به مسأله ازدواج می‌نگرد و پیوندهای مطلوب و نامطلوب و ازدواج‌های موفق و ناموفق را هنرمندانه ترسیم می‌کند. یکی از مسائلی که در همسرگزینی اهمیت ویژه‌ای دارد؛ تناسب زن و شوهر از لحاظ سنی است به نظر سعدی ازدواج زنان جوان با پیرمردان هرگز ازدواج موفقی نخواهد بود و به طلاق خواهد کشید؛ مثلاً در حکایت زیر: «پیرمردی را گفتند: چرا زن نکنی؟ (۹) گفت: با پیرزنانم عیشی نباشد. گفتند: جوانی بخواه، چو مکنت داری (۱۰). گفت: مرا که پیرم با پیر زنان الفت (۱۱) نیست، پس او را که جوان باشد با من که پیرم چه دوستی صورت بندد (۱۲)؟

زور باید نه زر که بانورا گزری (۱۳) دوست تر که (۱۴) ده من (۱۵) گوشت

(گلستان سعدی، باب ششم، ص ۴۲۷)

سعدی برای نشان دادن اهمیت تناسب سنی عروس و داماد برای ازدواج از حکایت طنزآمیز را آفریده است. «یکی از عناصر طنز ساز تابوشکنی یا استفاده از الفاظ حرام به ویژه الفاظ مربوط به آلات تناسلی است.» (حسن ذوالفقاری، ۱۳۸۹، ۷۶) و سعدی واژه «گزر» را به استعاره به کار برده است. «واژه تابو هم به معنی مقدس و هم به معنی ناپاک و نجس است و در کل معنای آن نوعی ممنوعیت و خطر ناکی را

می رساند؛ هر تابویی به مثابه ورود ممنوعی است که شکستن حریم آن انواع مواخذه بشری یا آسمانی را در پی دارد». (پارسا یعقوبی، ۱۳۸۶، ۱۰۰)

۷. نکوهش بی‌دقتی قضات:

سعدی در **گلستان**، فضای نابسامان و آشفته اجتماع را با زبان طنز ترسیم می‌کند، او ناهنجاری‌های جامعه، به‌ویژه آشفتگی در امر «قضا» و توجه کردن به سخن حسودان، ترس بی‌گناهان از تهمت‌های ناروا، بی‌پناه بودنِ مظلومان و در نهایت پایمال شدن قوانین در جامعه را در حکایت زیر به تصویر می‌کشد:

یکی از دوستان سعدی از روزگار بد خویش شکایت می‌کند و از وی می‌خواهد با جایگاهی که در دربار دارد کاری برایش بیابد. سعدی پاسخ می‌دهد که شغل درباری خطرناک است و امکان دارد جان بر سر حسادت و سخن‌چینی دیگران بنهد. دوستش پاسخ می‌دهد: بی‌گناه را چه ترس از محاکمه؟ سعدی می‌گوید: «گفتم: حکایت آن روباه مناسب حال تو است که دیدندش گریزان و بی‌خویشتن، افتان و خیزان (۱۶). کسی گفتش: چه آفت است که موجب چندین مخالفت (۱۷) است؟ گفت: شنیدم شتر را بسُخره (۱۸) می‌گیرند. گفتند: ای شیفته لایعقل (۱۹) شتر را با تو چه مناسبت (۲۰) و تو را با او چه مشابهت (۲۱)؟ گفت: خاموش! که اگر حسودان بغرض (۲۲) گویند شترست و گرفتار آیم که را (۲۳) غم تخلیص (۲۴) من باشد؟ و تا

تریاق (۲۵) از عراق (۲۶) آورده باشند مارگزیده مرده باشد.» (گلستان سعدی، باب اول، ۹۳)

در این حکایت جامعه نادان و پادشاهان ستمگر و ناتوان از تمیز گناهکار از بی‌گناه که در برپایی داد کوتاهی و به سخن درباریان حسود و مغرض اکتفا می‌کنند و حکم می‌دهند را نکوهش می‌کند. روش طنزآفرینی وی در این حکایت، تحقیر از راه تشبیه به جانوران است. دنیای جانوران ابراری است که در طنزپردازی از آن برای کوچک کردن مدعیان بهره می‌برند، در این موارد، با تشبیه افراد به حیوانات

و حیوانات به انسان، انسان تا سطح حیوان تنزل می‌یابد و حیوان تا رتبه انسان بالا می‌رود و این امر موجب خنده می‌گردد. (کریچلی، ۱۳۸۴: ۴۴)

پی‌آمد

کنش متقابل ادبیات و جامعه و تاثیر گذاری این دو بر یکدیگر ، ادبیات را به صورت آینه ای در می آورد که اوضاع و احوال اجتماعی در آن انعکاس می یابد؛ به همین دلیل است که ادبیات می تواند همچون بستری مناسب برای مطالعات جامعه شناختی به کار آید. آثار شاعران و نویسندگان راستین هر دوره اطلاعات ارزنده ای را درباره شرایط اجتماعی آن روزگار در اختیار آیندگان قرار می دهد چرا که آنان خود را جزئی از اجتماع می دانند و بر آنند تا تاثرات خود از مسایل روزگار را در آثارشان به روشنی بیان کنند. یکی از این شاعران و نویسندگان متعهد ؛ سعدی شیرازی است که در **گلستان**، با توجه به اوضاع نابسامان اجتماعی عصر مغول ،مسایل زندگی طبقات مختلف جامعه را با زبان طنز مورد نقد و بررسی قرار می دهد. طنز سعدی واکنشی در برابر ناهنجاری های اخلاقی، اجتماعی و سیاسی قرن هفتم و نشانه انسانگرایی و آرمان خواهی اوست . سعدی با زبان طنزآمیز خود در گلستان؛ پادشاهان ستمکار ،زاهدان ریاکار، قاضیان ظالم ،مردم نادان و خرافی و ... را مورد انتقاد قرار می دهد تا آنان را از خواب غفلت بیدار نماید و مردم و جامعه را اصلاح کند.



یادداشت‌ها :

۱. آن که دعایش در درگاه خداوند پذیرفته می‌شود.
۲. حجاج بن یوسف ثقفی از ستمگرترین و سختگیرترین فرمانروایان حجاز و عراق در عهد بنی امیه بود.
۳. مایه : دارایی ، سرمایه
۴. انده : مخفف اندوه ، به معنی مصیبت
۵. لاحول: شگفتا (از اصوات زبان فارسی که در دشواری و بلا به زبان می‌آورند).

۶. درویش
۷. کفش
۸. اسب
۹. زن نکنی : ازدواج نکنی
۱۰. مکنّت : مال و ثروت
۱۱. الفت : دوستی و سازگاری
۱۲. صورت بندد: در تصور آید
۱۳. گَزَر : هویج
۱۴. که : از
۱۵. من: واحد اندازه گیری وزن (: سه کیلو)
۱۶. روباه را دیدند که از خود بیخود شده بود و افتان و خیزان می گریخت.
۱۷. مَخافت : ترس و بیم
۱۸. سُخره : بیگاری و کار بی مزد .
۱۹. شیفته لایعقل : دیوانه نادان
۲۰. مناسبت : خویشاوندی
۲۱. مشابَهت: همانندی
۲۲. بغرض : سوء نیت
۲۳. که را : چه کسی
۲۴. غم تخلیص: فکر آزادکردن و رهانیدن
۲۵. تریاق : پادزهر
۲۶. عراق : (در اینجا) جای بسیار دور

کتاب نامه :

- اصلانی ، محمد رضا. (۱۳۸۷). **فرهنگ واژگان و اصطلاحات طنز**. تهران. انتشارات کاروان.
- بهزادی اندوهجردی ، حسین . (۱۳۷۸). **طنز و طنزپردازی در ایران**. تهران. صدوق.
- پلارد، آندرسن. (۱۳۸۳). مترجم سعید سعیدپور. **طنز**. چاپ سوم. تهران. مرکز.
- ترابی ،علی اکبر. (۱۳۷۹). **جامعه شناسی هنر و ادبیات: مثلث هنر**. تبریز. انتشارات فروغ آزادی .
- جورابیان، فرخنده . (۱۳۸۸). **طنز در بوستان و گلستان سعدی** . شوشتر. انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد شوشتر .
- دشتی، علی. (۱۳۹۰). **قلمرو سعدی** . زیر نظر مهدی ماحوزی . تهران . زوار .
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۹). **انواع نثر فارسی**. تهران. سمت.
- زرین کوب ، عبدالحسین. (۱۳۸۵). **از گذشته ادبی ایران** . چاپ سوم . تهران . سخن .
- (۱۳۸۶). **حدیث خوش سعدی** . تهران . سخن .
- سعدی، مصلح بن عبدالله. (۱۳۷۹). **گلستان** . به کوشش خلیل خطیب رهبر . چاپ دوازدهم . انتشارات صفی علیشاه .

- شفیعی کدکنی ، محمد رضا . (۱۳۷۲). **مفلس کیمیا فروش** . تهران . سخن .
- شمیمیزو، نائومی. (۱۳۹۰). **معیارهای اخلاقی در دیدگاه سعدی** . تهران . انتشارات علمی و فرهنگی .
- صفاء ذبیح الله . (۱۳۷۴). **تاریخ ادبیات ایران** . جلد دوم. تلخیص از محمد ترابی . چاپ دهم . تهران . انتشارات بدیهه .
- علومى، محمد علی. (۱۳۸۷). **بررسی طنز در بوستان** . تهران . امیر کبیر .
- علی احمدی، امید. (۱۳۹۰). **جامعه شناسی در گلستان سعدی** . تهران . ناشر دانشگاه آزاد اسلامی .
- کریچلی، سیمون . (۱۳۸۴). **در باب طنز** . سهیل سمّی . تهران: ققنوس .
- موحد ضیا. (۱۳۹۲). **سعدی** . چاپ پنجم . تهران . انتشارات نیلوفر .
- موسوی، سید عبدالجواد . (۱۳۸۸). **کتاب طنز ۵** . تهران . انتشارات سوره مهر .
- مهربان ، جواد . (۱۳۸۷). **جامعه شناسی شعر فارسی** . جلد یک . از ابتدا تا پایان دوره سلجوقیان . مشهد: دانشگاه آزاد اسلامی (قوچان)
- میرصادقی (ذوالقدر)، میمنت. (۱۳۷۳) . **واژه نامه هنر شاعری** . تهران . کتاب مهناز .

مقالات :

- ذوالفقاری ، حسن . (۱۳۸۹). " **زیبایی شناسی ضرب المثلهای فارسی** " . مجله بوستان ادب . دوره دوم . شماره دوم .
- رادفر ، ابو القاسم . (۱۳۷۳). " **هنر طنز و قلمرو آن** " . مجله قند پارسی . شماره ۶ . ص ۷۰-۷۶ .
- وامقی، ایرج . (۱۳۷۶). " **طنز در آثار سعدی** " . مجله آشنا، سال پنجم، شماره ۲۶، ص ۶۰ تا ۷۴ .
- یعقوبی ، پارسا. (۱۳۸۶). " **آشنایی با تابو شکنی و سیر آن در ادبیات کلاسیک فارسی** " . مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران . دوره ۵۸ . شماره ۳ .

خدمات ولی‌الله ایت‌آبادی به ادبیات فارسی

سید رشید بخاری*

چکیده

میر ولی‌الله شخصیت برجسته ایالت سرحد (خیبر پختون‌خوا) پاکستان بود که درخشندگی خاصی به ادبیات فارسی شبه قاره بخشید. شخصیت وی جامع، همه گیر و بی مانند بود. وی در یک زمان نه تنها شاعر نغزگو، مترجم موفق و نقاد بلندپایه ای بود، بلکه در طنز و مزاح نیز ید طولایی داشت. مقاله های تاریخی، روانشناسی و فلسفی خوب می نوشت و در علم و فضل نیز پایه وی بسیار بلند بود. غیر از زبانهای شرقی عربی، فارسی، اردو سانسکریت و در زبان انگلیسی نیز تسلط کامل داشت. میر ولی‌الله نخستین نویسنده ایالت سرحد بود که وی پذیرایی خاص در ناحیه های ادبی داشت و در مجله های بلندپایه ادبی کشور دوشادوش نویسندگان برجسته ایالت پنجاب و هند اسم وی مرتب تا سالها سال چاپ می شد. باوجود داشتن رتبه عظیم علمی و مجلسی، دارای شخصیت لطیف و بی آزاری بود. برحقایق زندگی نظر عمیق و تسلط کامل داشت. سبک وی پاک از تصنع بود و دارای تشریفات نبود. این گونه مردم پس از قرنها بر صفحه هستی پدید می آیند. (۱)

زندگی نامه

میر ولی‌الله ۱۰ ژوئن ۱۸۸۷ میلادی در «کریاله» نزدیک شهر جهلم در یک خانواده مغول متولد شد. قرنهای پیش نیاکان وی از ترکستان به کشمیر رسیدند و در حدود سیصد سال پیش این خانواده به پنجاب نقل مکان نمود. عده‌ای در جهلم و گروهی دیگر در ایت‌آباد سکنی گزید. اسم پدر میر ولی‌الله، مولوی محمد سلطان میر بود که با وجود تسلط بر زبانهای عربی و فارسی شاعر بلند پایه زبان فارسی محسوب می گشت. جد مادری ولی‌الله، مولوی شرف الدین نیز عالم زبان فارسی و عربی بود. میر

*. استادیار زبان و ادب فارسی، دانشکده دولتی گوجرانواله

ولی‌الله دروس فارسی و عربی را نزد مولوی شرف‌الدین در سن سیزده سالگی به پایان رسانید و برای کسب تحصیلات عالی به لاهور آمد و لیسانس ادبیات را از دانشکده اف‌سی و لیسانس حقوق را از دانشکده حقوق لاهور در سال ۱۹۱۲ میلادی اخذ نمود. وی پس از تحصیلات به عنوان وکیل دادگستری در ایبت آباد مشغول به کار شد. وی این شغل را تا سال ۱۹۵۰ میلادی ادامه داد.

میر ولی‌الله آموزش دینی را از پدر خود مولوی سلطان میر و از پدر بزرگ (پدرمادر) کسب نمود. این تاثیر صحبت بزرگان بود که وی از آغاز با علم و ادب علاقه خاصی داشت. ذکر این موضوع وی در دیباچه کتاب **رومی** چنین کرده است: من اکثر مطالب جالب **مثنوی معنوی** از پدر مرحوم خود جناب مولوی محمدسلطان میر می شنیدم. وی با **مثنوی** چنان دلبسته بود که بیشتر مباحث و قصص **مثنوی** را از بر داشت. وی اشعار را با چنان سوز و ترنم می خواند که کیفیت وجد بر شنوندگان پدید می آمد. (۲)

وی از بچگی با فارسی علاقه خاصی داشت و در دبستان با ذوق فارسی می خواند. پس از امتحان کلاس پنجم دبستان در روزهای فرصت **کریمه گلستان** (غیر از دیباچه)، **بوستان**، **سکندرنامه** و نخستین دفتر **مثنوی معنوی** را مطالعه کرد. دکتر سید سبط حسن رضوی در زمینه علاقه میر ولی‌الله با زبان و ادبیات فارسی می نویسد: «میر از ایام کودکی علاقه مفراطی به زبان و ادبیات فارسی داشت و از اوایل عمر به سرودن شعر به زبان فارسی و اردو پرداخت. او در شعر میر تخلص می کرد و در نگارش مقالات علمی و ادبی و تاریخی و اخلاقی چیره دست بود و مقاله هایش به زبان اردو در جراید و مجلات به چاپ رسیده است» (۳)

سرگرمی‌های ادبی میر ولی‌الله گوناگون بود؛ از نویسندگی تا تألیف کتب درسی و از شرکت در بزم‌های ادبی تا ریاست برنامه‌های ادبی و سرپرستی شعر و شعرا در ایبت‌آباد و سرحد. منشی سراج‌الدین، پترس بخاری و علامه محمد اقبال از دوستان وی بودند. در این باره پرفسور احمد سوز در مقدمه کتاب «**اقبال اور هزاره**» (؛ اقبال و هزاره) می نویسد: «اقبال در ۱۹۰۴م به دعوت محمدسلطان میر به دبیرستان اسلامی (شماره ۲) ایبت‌آباد برای سخنرانی به موضوع «**قومی زندگی**»

(: زندگی ملی) آمد و سخنرانی کرد. بعداً این سخنرانی در دو قسمت در مجله **مخزن** چاپ گردید. وی (اقبال) در دوران اقامت در ایبت‌آباد شعر به عنوان «ابر» سرود ... در آن زمان فرزند با استعداد محمدسلطان میر - «میر ولی‌الله وکیل» - فرصت زرین صحبت اقبال را به دست آورد. میر ولی‌الله طبعاً شاعر و نویسنده بود. به این دلیل وی از محضر علامه کاملاً بهره‌برداری کرد. بدین ترتیب روابط اقبال و میر ولی‌الله بیش‌تر گردید». (۴)

سال ۱۹۵۰م میر ولی‌الله به ریاست دانشکده حقوق دانشگاه پیشاور رسید تا سال ۱۹۵۴م که بازنشسته شد و به ایبت‌آباد بازگشت و بقیه‌ی عمر خود را در خانه خود سپری نمود. سال ۱۹۵۳ میلادی همراه هیأت فرهنگی پاکستان به ایران رفت و از جاهای ادبی و تاریخی آن دیدن کرد و تا پایان زندگانی کارهای گوناگونی در زمینه پژوهش‌های ادبی، نگارش و ترجمه به انجام رسانید و سرانجام روز ۱۳ دسامبر ۱۹۶۴ میلادی از این جهان فانی رخت بر بست.

آثار

زندگانی ادبی میر ولی‌الله از سال ۱۹۱۶م با چاپ لسان‌الغیب آغاز می‌شود و آثاری که از وی بر جای مانده، نشان دهنده شخصیت برجسته‌ی او و جایگاه بلندش در ادبیات شبه قاره است که نگاهی گذرا به آن آثار دارد:

لسان‌الغیب

لسان‌الغیب یا **شرح دیوان حافظ** به زبان اردو، نخستین اثر میر ولی‌الله ایبت-آبادی است. او در سال ۱۹۱۶م چهار جلد از این کتاب را در چاپخانه گلزار محمدی لاهور با همکاری انتشارات شیخ گلزار محمد به چاپ رساند تا زمینه‌ی آشنایی اهل ادب و فرهنگ با وی باشد. جلد اول در ۳۱۵ صفحه، برگردان و شرح ۷۰ غزل (تا ردیف ت) حافظ شیرازی است با مقاله‌ای در آغاز به نام «**شرح حال خواجه حافظ شیرازی**» که خود رساله‌ای جدا شمرده می‌شود و جداگانه هم چاپ شده است و در

آن افزون بر بررسی‌های ادبی، به احوال حافظ بر اساس منابع معتبر پرداخته و برای دارندگان ذوق علمی و ادبی ارزشمند است.

میر ولی‌الله در دیباچه جلد اول انگیزه خود از انجام این کار را بازگو می‌کند: «قبولیتی که کلام حافظ شیرازی در هند کسب نمود خوانندگان نسبت به آن باخبر نیستند. تراجم دیوان حافظ به زبان اردو، ترکی، بنگالی، پنجابی، انگلیسی، فرانسه و آلمانی صورت گرفته اند. چندین شرح نیز وجود دارد. بعضی از دیوان‌های چاپی حاشیه هم دارند. اما به نظر می‌رسد که برخی افتادگی دارند و برخی نیز در زبان فارسی‌اند که اردو زبانان نمی‌توانند از آن‌ها بهره برداری کنند» (۵)

به اهتمام حافظ مظفرالدین و چاپخانه اسلامیة لاهور، دومین جلد **لسان الغیب** با ۱۰۶ غزل (تا ردیف د) در ۴۰۰ صفحه، سومین جلد با ۱۹۴ غزل (تا ردیف م) در ۳۹۹ صفحه و چهارمین جلد با ۲۱۲ غزل در ۴۲۸ صفحه چاپ شد که از ۶۲ صفحه‌ی پایانی را به ترجمه‌ی متفرقات - ترکیب بند، ترجیع بند، ساقی نامه، مثنویات، قطعات، مخمسات، رباعیات و قصاید - دیوان حافظ پرداخته است.

زبان **لسان الغیب** ساده، روان و عام فهم است. علاوه بر آن طرز بیان آن نیز سهل و دور از پیچیدگی است. در کنار توضیح اشعار به محاسن ادبی نیز پرداخته و با توضیح تلمیحات تاریخی و معانی اصطلاحی و لغوی، سخن حافظ را مانند آینه روشن و ابعاد گوناگون آن از عشق، جبر و اختیار، تفأل و باده را بررسی کرده است.

کاس الکرام

کاس الکرام سال ۱۹۲۳م در ۴۰۰ صفحه چاپ شد و شرح رباعیات حکیم عمر خیام با نگاه به دقایق تصوف و فلسفه است. میر ولی‌الله پس از دیباچه‌ای کوتاه، نزدیک به ۶۰ صفحه را به زندگی حکیم عمر خیام نیشابوری اختصاص داده است. زبان کتاب برای اردو زبانان، آسان و روان است و برای روشن ساختن معانی و مفهوم رباعیات، از اشعار دیگر شاعران بهره برده است.

نمکدان فصاحت

این کتاب در ۱۴۳ صفحه، به سال ۱۹۲۵ میلادی با همکاری دیوان چند مسئول و به وسیله چاپخانه کاشی‌رام چاپ گردید. در این کتاب میر ولی‌الله صنایع و لطایف زبان-های فارسی، عربی و اردو را از دیدگاه علمی، ادبی، تاریخی، صرفی، نحوی و شعری گرد آورده است.

ساجدالله تفهیمی درباره‌ی ترتیب و جمع‌آوری **نمکدان فصاحت** می‌گوید: «در ترتیب و جمع‌آوری کتاب به آقای میر همکاری دوست خود چوده‌ری محمد علی خان (وکیل دادگستری ایبت آباد) میسر بود. در این زمینه میر در دیباچه مختصراً از وی تشکر کرده است. این کتاب مشتمل بر ۳۱۸ لطیفه است و میر آن‌ها را از بیش از نود کتاب جمع‌آوری نموده است و آن حاکی بر وسعت مطالعه، دقت نظر و ظرافت طبع وی هستند. در پایان هر لطیفه نام ماخذ نیز نوشته شده است.» (۶)

ماه و پروین

این کتاب مجموعه‌ی مقالات طنز آمیز میر ولی‌الله است که به مرور زمان در مجله **نیرنگ** به چاپ رسیده است. این مجموعه مقالات توسط ناشر «نیرنگ خیال» لاهور چاپ گردیده است. تعداد صفحات این کتاب ۱۰۲ است که در آن ۸ مقاله مزاحیه میر ولی‌الله چاپ شده است. دیباچه این کتاب مشتمل بر ۳ صفحه می‌باشد. در دیباچه سردبیر مجله **نیرنگ خیال** آقای حکیم یوسف حسن در باره‌ی ویژگیهای شوخی و انتقاد نگاری میر ولی‌الله اظهار نظر کرده است و راجع به لیاقت علمی آقای میر آگهی داده است. وی می‌گوید: «در نوشته‌های میر ولی‌الله شوخی با جدیت دیده می‌شود. پس از مطالعه آن هیچ‌گونه احساس سنگینی بر طبع ایجاد نمی‌

شود. با مطالعه مقالات وی لبخند، خنده و قهقهه هر سه ایجاد می‌شود اما پاک از لغزش.» (۷)

باده ناب

مجموعه‌ی رباعیات فارسی در سال ۱۹۲۶ میلادی با همکاری ناشر قدرت الله و به وسیله چاپ خانه کریمی لاهور به چاپ رسید. این مجموعه مشتمل بر ۱۵۱ صفحه می باشد. دیباچه آن که مشتمل بر ۶ صفحه است توسط چوده‌ری محمد علی خان وکیل برجسته ایبٹ آباد به رشته تحریر در آمده است. رباعیات بر اساس ادوار زمانی ترتیب داده شده است و در مجموع ۲۷۶ رباعی را در بر دارد. میر ولی- الله در این رباعی ها درباره توحید خداوند، فلسفه زندگی و وضعیت حال حاضر با روش جالبی صحبت نموده است. بعنوان نمونه یک رباعی قشنگ از باده ناب ارایه داده می شود:

ای بنده‌ی حق بنده‌ی اغیار مباش / در عشق کسان خوار و گرفتار مباش
نورینه‌ی اغیار بود زهر آمیز / دل‌داده‌ی دل‌داری کفار مباش (۸)

چوده‌ری محمد علی در دیباچه باده‌ ناب در باره‌ی رباعی های میر می نویسد: «در زمانی که مسلمانان طوق غلامی خود را از گردن دارند در می آورند، پدید آمدن رباعیات میر یقیناً سعی بر محل است. میر اظهار افکار پاکیزه خود را در زبان فارسی کرده است. وی پایبند روش قدیم نماند. صنایع و بدایع شاعرانه را در پیش نگرفت. وی داستان های حسن و عشق و گل و بلبل را ترک نموده افکار با ارزش خود را لباس ساده پوشانده است. از هر رباعی انگیزه حمیت پدید می آید. (۹)

گلبانگ

گلبانگ اشعار اردوی میر ولی الله است که در ۲۴۰ صفحه در سال ۱۹۳۵م با همکاری چاپخانه عالمگیر لاهور و انتشارات باده ناب ایبٹ آباد چاپ شده و در آغاز آن سه دیباچه‌ی ارزشمند از پرفسور احمدشاه بخاری ، چوده‌ری جه کرشن نویسنده کتاب «*The Gate Keepers of India*» (دروازه بان های هند) و منشی سراج‌الدین احمدخان سرینگری آمده است که هر سه شعر میر را ستوده‌اند.

رومی

میر ولی‌الله سال ۱۹۳۷م شرح **مثنوی مولانا** را در دو جلد - ۲۹۱ صفحه و ۲۲۳ صفحه - در چاپخانه فیروز با همکاری عبدالحمید خان مدیر انتشارات باده ناب ایبت‌آباد چاپ کرد. جلد اول دارای دیباچه و گزیده‌ی سه دفتر نخست **مثنوی معنوی** و جلد دوم شرح گزیده‌ی دفترهای چهارم، پنجم و ششم آن کتاب همراه تذکره‌ای از مولانا در پایان است که میر در نگارش این تذکره از کتاب **سوانح مولانا روم** علامه شبلی بهره برده ، چنان چه نوشته است: « همه مواد این تذکره از کتاب شمس‌العلماء شبلی نعمانی **سوانح مولانا روم** گرفته شده است». (۱۰)

خلق عظیم

خلق عظیم مجموعه‌ی احادیث نبوی و مقاله‌های اخلاقی در ۴۸ باب موضوعی مانند خوش گفتاری، راستی، خنده، مدح سرایی، دعوت و قبول، غیبت و بهتان، کبر و غرور و ... است که سال ۱۹۵۶م با همکاری چودهری محمدعلی خان وکیل برجسته‌ی پیشاور چاپ شد.

بندگی

بندگی ترجمه‌ی کتاب **العبودیت** ابن تیمیه به زبان اردو است که انتشارات باده ناب ایبت‌آباد آن را چاپ کرده است.

قانون جزا در قرآن

این کتاب با نام (*Muslim Jurisprudence and the Quranic Law of Crimes*) نخستین بار در ایبت‌آباد و دومین بار سال ۱۹۸۲م در لاهور چاپ شد.

آثاری که تاکنون به چاپ نرسیده است:

۱. **منتخبات اشعار فارسی از شاعران قدیم تا دوره معاصر** (در هفت جلد بزرگ)
۲. **شرح «گیتا»** (کتاب مقدس هندوان ، از سانسکریت به اردو)
۳. **مجموعه کلام اشعار فارسی میر ولی‌الله**

۴- انتخاب شاعری هزار ساله زبان فارسی

درباره‌ی این کتاب دکتر ساجد الله تفهیمی در مقدمه کاس الکرام نوشته است: «این انتخاب کلام شعرای زبان فارسی مشتمل بر ۷ جلد است. این انتخاب به شکل مسودات قلمی غیر مطبوعه پیش فرزند میر ولی‌الله، میر نعیم‌الله حفظ است. متأسفانه راقم الحروف نتوانست تا آن مسودات برسد البته به گفته پرفسور زاهد صادق اگر این انتخاب تاریخ مفصل شاعری فارسی مرتب می‌گشت، این انتخاب میر در پاکستان و هند و ایران یک کار بی‌مانند می‌شد» (۱۱)

نمونه کلام اشعار فارسی میر ولی‌الله

درباره‌ی کلام میر ولی‌الله می‌توان گفت که غزلیات دلپذیر و منظومات روان و قطعات عارفانه وی شور و حال تازه‌ای دارد و امتیاز کلام وی این است که مضامین تازه سبک هندی را با طرز بیان سبک عراقی بهم آمیخته است. شعر او پر از حقایق زندگی است و در عین حال آموزنده هم است. به گفته‌ی دکتر سید سبط حسن رضوی به سبک عراقی شعر می‌سرود اما اینجا یک نمونه‌یکلام میر ولی‌الله و عراقی کنار هم می‌آوریم که حاکی بر این است که شعرهای هر دو شاعر چقدر باهم نزدیک بود:

همراه دوست سیر گلستانم آرزوست	باز آن زمان عیش فراوانم آرزوست
فوج شکوفه روی زمین را گرفته است	یک خنده از آن گل خندانم آرزوست
مردم ز یک کرشمه دل‌دوز آن صنم	آنی که باز زنده کند آنم آرزوست
شرب الیهود شیخ نسازد به طبع من	مستی میان حلقه رندانم آرزوست
جامی ز باده کهن ایمان تازه دار	جامی که تازه تر کند ایمانم آرزوست

(میر ولی‌الله) (۱۲)

یک لحظه دیدن رخ جانانم آرزوست	یک دم وصال آن مه خوبانم آرزوست
در خلوتی چنان که نگنجد کسی در آن	یک بار خلوت خوش جانانم آرزوست
من رفته از میانه و او در کنار من	با آن نگار عیش بدین سانم آرزوست
جانا ز آرزوی تو جانم به لب رسید	بنمای رخ که قوت دل و جانم آرزوست

گر بوسه ای از آن لب شیرین طلب کنم طیره مشو که چشمه حیوانم آرزوست
(عراقی)



یادداشت‌ها

۱. ولی‌الله میر، **لسان‌الغیب**، ص. سرورق (ترجمه از متن اردو)
۲. ولی‌الله میر، **رومی**، ج اول، دیباچه، ص ۷ (ترجمه از متن اردو)
۳. سبط حسن رضوی، **فارسی گویان پاکستان**، ج اول، ص ۳۳۸
۴. بشیر احمد سوز، پرفسور، **اقبال اور ہزارہ**، مقدمه ص ۲ (ترجمه از متن اردو)
۵. ولی‌الله میر، **لسان‌الغیب**، ج اول، دیباچه طبع اول، ص. الف (ترجمه از متن اردو)
۶. ساجدالله تفہیمی، **کاس الکریم**، مقدمه، ص یازده (ترجمه از متن اردو)
۷. ولی‌الله، میر، **دیباچه ماہ و پروین**، از حکیم یوسف حسن، ص ۴ (ترجمه از متن اردو)
۸. ولی‌الله، میر، **بادۃ ناپ**، ص ۲۳
۹. محمد علی چودھری، **بادۃ ناپ**، دیباچه ص ۵-۶ (ترجمه از متن اردو)
۱۰. ولی‌الله میر، **رومی**، ج دوم، ص ۲۲۳ (ترجمه از متن اردو)
۱۱. ساجدالله تفہیمی، **کاس الکریم**، مقدمه ص نوزده (ترجمه از متن اردو)
۱۲. سبط حسن رضوی، **فارسی گویان پاکستان**، صص ۳۳۸-۳۳۹

کتاب‌نامه

- بشیر احمد سوز، ۲۰۰۲م، **اقبال اور ہزارہ**، سرحد اردو اکادمی، قلندر آباد، ایبت آباد،
- دین محمد فوق، ۱۹۳۲م، **تاریخ اقوام کشمیر**، جلد دوم، چاپ بار دوم
- رفعت انور، ۱۹۷۴م، **مقاله فوق لیسانس اردو «میر ولی‌الله»** از دانشگاه پنجاب لاہور،
- سبط حسن رضوی، دکترا، ۱۹۷۴م، **فارسی گویان پاکستان**، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، جلد اول،
- عارف نوشاهی، سید، ۱۹۸۹م، **فہرست کتابهای فارسی چاپ سنگی و کمیاب**، کتابخانہ گنج بخش، جلد اول و دوم .
- فارغ بخاری، ۱۹۵۵م، **ادبیات سرحد**، نیا مکتبہ، پيشاور.

- فارغ بخاری و رضا همدانی، **اتک کی اس پار**، گوشه ادب، لاهور
- قادری، محمد امیر شاه، ۱۹۷۲م، **تذکرہ ی علما و مشایخ سرحد**، عظیم پبلشنگ ہاؤس، خیبر بازار، پیشاور.
- میر ولی اللہ، ۱۹۱۶م، **لسان الغیب**، اسلامیہ سٹیم پریس، لاهور، چاپ اول.
- میر ولی اللہ، ۱۹۲۳م، **کاس الکریم**
- میر ولی اللہ، ۱۹۲۵م، **نمکدان فصاحت**، چاپ خانہ کاشی، لاهور.
- میر ولی اللہ، **ماہ و پروین**، موسسہ اشاعتی نیرنگ خیال، لاهور
- میر ولی اللہ، ۱۹۲۶م، **بادہ ناب**، چاپ خانہ کریمی، لاهور.
- میر ولی اللہ، ۱۹۳۵م، **گلبنگ**، دارالاشاعت بادہ ناب، ایبت آباد.
- میر ولی اللہ، ۱۹۳۸م، **شرح مثنوی مولانا روم**، فیروز پرنٹنگ ورکس، لاهور.
- میر ولی اللہ، ۱۹۵۶م، **خلق عظیم**، با همکاری چودھری محمد علی خان وکیل پیشاور.
- میر ولی اللہ، ۱۹۲۲م، **بندگی**، ترجمہ کتاب امام ابن تیمیہ «العبودیت»
- میر ولی اللہ، ۱۹۸۲م، **قانون جزا در قرآن**، بہ زبان انگلیسی، Muslim Jurisprudence and the Quranic Law of Crimes) چاپ دوم.
- حکیم یوسف حسن، مجلہ «نیرنگ خیال» شماره های متعدد از ۱۹۲۴ تا ۱۹۳۶ م

یادنامه‌ی استاد احمد منزوی

(۱۳۰۴-۱۳۹۴ش/۱۹۲۵-۲۰۱۵م)

دکتر عارف نوشاهی*

بامداد ۲۶ اسفند ۱۳۵۶ش / ۱۶ مارس ۱۹۷۷م بود. طبق معمول در کتابخانه گنج بخش، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد مشغول کار بودیم. مدیر وقت مرکز، دکتر علی اکبر جعفری، با مهمانی مُسن به کتابخانه وارد شد و مهمان را به ما چنین معرفی کرد: «ایشان استاد احمد منزوی است!» استاد به سبک پاکستانی‌ها، دست را به پیشانی خود نزدیک بُرد و سلام کرد. نزدیک بود از خوشحالی و حیرت سکنه کنم؛ خوشحالی از بابت نعمت دیدار غیر منتظره استاد و حیرت از سادگی حال او.

من از سال ۱۹۷۴م، که در کتابخانه گنج بخش استخدام شدم، با کار با عظمت استاد یعنی **فهرست نسخه‌های خطی فارسی** آشنا بودم. پس از دیدن این فهرست شش جلدی، تصویری که از استاد منزوی در خیال داشتم تصویری بود از شخصی با ابهت و با جلال، اما وقتی استاد را رو به روی خودم دیدم، سراپا جمال و تواضع عالمانه بود.

باری، استاد منزوی در ۱۳۵۶ش، به آهنگ هند، از پاکستان می‌گذشت که مدیر مرکز تحقیقات او را به همکاری فراخواند و چون پای «فهرست» و «فارسی» در میان بود، استاد نتوانست نپذیرد. کوله بارش را زمین گذاشت و خیمه در اسلام آباد زد، قلم به دست گرفت و در راه شناساندن آثار پارسی در پاکستان کمر همت بست.

استاد منزوی تا ۱۱ آذر ۱۳۶۹ش / ۱ دسامبر ۱۹۹۰م در اسلام‌آباد بود. از برکات اقامت حدود چهارده ساله استاد در پاکستان، چندین مجلد فهرست نسخه‌های خطی فارسی است که او برای ملت‌های ایران و پاکستان و قلمرو

*. استاد سابق کالج گوردن - راولپندی و فهرست نگار ممتاز

فرهنگ فارسی به ارمغان آورد و یکی از آنها کار ماندگار او **فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان** است.

من افتخار می‌کنم که از مرحلهٔ بذر افشانی تا بارور شدن درخت **فهرست مشترک**، از دور و نزدیک، همکار استاد منزوی بودم و با فضای علمی این اثر بزرگ، که از بذر به درخت سایه دار تبدیل شد، کاملاً مأنوس. به یاد دارم در سال ۱۳۵۹ش، که ایران دوران جنگ را می‌گذرانید و در مرکز، دورهٔ فترت حاکم بود و مدیری و سرپرستی نداشت و من و استاد منزوی در مرکز مانده بودیم، استاد قصد دیدار ایران و خانوادهٔ خود را داشت، اما نگران بود که نتواند به پاکستان برگردد. او در سه چهار سال در اسلام آباد، بخش‌هایی از **فهرست مشترک** را گرد آورده بود، اما به علت رکودی که در مرکز بود، امید و امکان چاپ آن وجود نداشت. استاد قبل از سفر به ایران، «وصیت‌نامه» ای نوشت و به من داد بدین عبارت:

«دوست و همکار ارجمندم آقای سید عارف نوشاهی

در آستانه دیدار از ایران و دیگر عزیزان خود این چند سطر را به عنوان یادبود، برای آن همکار و دوست خود می‌نویسم.

سفارش مخازن خطی و چاپی، آرشیوها، دارایی‌های مادی و معنوی مرکز تحقیقات بیجاست، علاقه و عشق شما به این آثار که میراث فرهنگ مشترک ماست، در طی چند سال خدمات صادقانه و پر ثمر خود نشان داده‌اید.

در اینجا سفارش‌های شخصی خودم را یاد می‌کنم، و با توجه به این که اینها نیز به جای خود مسئلهٔ عام و فرهنگی است، مربوط به همان فرهنگ مشترک دو ملت همسایه است، که قرن‌ها در کنار هم بوده و تا ابد کنار هم خواهند بود.

نگاهداری از **فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان** را به شما واگذار می‌کنم، از آن حفاظت کنید. اما بخش «نامه نگاری، نامه‌ها، منشآت» آن فهرست، که پاکنویس شده و آمادهٔ چاپ است، به شما می‌سپارم، که در صورت فرا رسیدن مرگ، آن را شخصاً به چاپ رسانید. طرح درون کتاب (صفحه بندی) چیزی نزدیک به **فهرست گنج‌بخش** کار خودم، روی جلد **فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی**

پاکستان، بخش یکم «نامه نگاری»، پیش‌گفتار چاپ از شما، هزینه چاپ در صورتی که مرکز تحقیقات حاضر به پرداخت نبود، از ورثه من خواسته شود. این نامه صورت وصیت نامه مرا دارد و ورثه من ملزم به پرداخت هزینه چاپ هستند. موفقیت‌های علمی آن دوست را خواهانم.

احمد منزوی

۲۰ شهریور ۱۳۵۹»

البته استاد منزوی پس از آن سفر، به خیر و سلامت به پاکستان بازگشت و مشغول به کار شد و تا سال ۱۳۶۹ش / ۱۹۹۰م دوازده جلد **فهرست مشترک** را با نظارت خود، با هزینه مرکز تحقیقات، در پاکستان منتشر کرد. سیزدهمین جلد آن هنگامی منتشر شد که استاد منزوی، دیگر به تهران بازگشته بود و من نیز برای گذراندن دوره دکتری در تهران بودم و در آن جا از محضر استاد استفاده می‌کردم. استاد احمد منزوی یک بار با برادر بزرگ خود، شادروان علی‌نقی منزوی، به خوابگاه من در امیرآباد آمدند، اما بیش‌تر من پیش استاد می‌رفتم و میعادگاه ما، منزل علی‌نقی منزوی در کوچه ابراهیمی، امیرآباد شمالی بود. روزهای آدینه آن جا می‌رفتم و استاد احمد منزوی هم خود را به آن جا می‌رسانید. در محضر استاد صحبت و درد دلی از کارهای ناتمام **فهرست مشترک** می‌شد.

فرهنگستان زبان و ادب فارسی ایران بدون این که با مرکز تحقیقات توافقنامه‌ای امضا کرده باشد، زمینه‌ای فراهم آورد تا تمام برگه‌های دستنویس استاد منزوی (از شناسنامه‌ی نسخ خطی و کتب چاپی) از مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان در اسلام آباد به تهران منتقل شود. من به نوبه خود از این تصمیم فرهنگستان راضی نبودم زیرا اولاً، آن برگه‌ها اموال مادی و معنوی مرکز بود و حکم آرشيو فرهنگستان را داشت و حاصل زحمات فهرست‌نویسان پاکستانی بود، چرا به تهران انتقال پیدا کند؟ ثانیاً، پس از انتقال به فرهنگستان، سرنوشت آنها معلوم نبود. خدا را شکر که این تصمیم تحقق نیافت و آن سرمایه معنوی در اسلام آباد در جای اصلی ماند.

در همان ایام عزم بازگشت از ایران به پاکستان کردم. در مجلسی به استاد منزوی گفتم: سنت فرهنگی چنین است که کارهای ناتمام استادان را شاگردانشان به اتمام می‌رسانند (اگر پدر نتواند پسر تمام کند). اگر شما مرا یکی از آموزش دیدگان خود به حساب می‌آورید، اجازه بدهید به محض بازگشت به اسلام آباد، بقیه کار **فهرست مشترک** را به دست خود بگیرم و آن را به جایی برسانم. استاد فی المجلس کاغذی برداشت و نامه‌ای خطاب به مدیر مرکز تحقیقات فارسی نوشت، بدین عبارت:

«ریاست محترم مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان

پس از درود، چون برگ‌هایی از **فهرست مشترک** این ناچیز و نیز دنباله **فهرست کتابخانه گنج‌بخش** پیش از به چاپ رسیدن، در آن مرکز ماند و این ناچیز ناگزیرانه ترک آن مرکز شدم [کردم] و چون دانسته نیست که تا به کی زنده بمانم و چون فرزندان و شاگردان ارزشمند این ناچیز، دیگر شاگرد نیستند و استاد این ناچیز به حساب می‌آیند و می‌توانند کار چاپ آن بخش‌ها را به دوش بگیرند، با رضایت - و حتی خواهش - از آن مرکز می‌خواهم کار چاپ آن چه مانده را به ایشان بسپارند. منظور من در این لحظه، آقای دکتر سید عارف نوشاهی و خانم دکتر (دکتر در آینده نزدیک) انجم حمید هستند که زحمت بکشند و کار چاپ آن دو قسمت را به انجام برسانند.

احمد منزوی

۵ بهمن ۱۳۷۳خ»

پس از بازگشت به اسلام آباد، در آبان ۱۳۷۴ش / نوامبر ۱۹۹۵م در مرکز تحقیقات مشغول به کار شدم. هزاران برگه در اختیارم گذاشته شد که در جا به جایی مرکز به ساختمانی دیگر، درهم و برهم شده بود و هیچ نظمی نداشت. نمی‌دانستم سر نخ را چگونه به دست آورم. سرانجام با مشقت چند هفته‌ای، این برگه‌ها را به چهار دسته تقسیم کردم:

۱. برگه‌های بخش‌های چاپ نشده فهرست مشترک

۲. برگه‌های ذیل و استدراک فهرست مشترک

۳. برگه‌های ذیل فهرست کتابخانه گنج بخش

۴. برگه‌های کتاب‌های فارسی چاپ سنگی و کمیاب در کتابخانه‌های پاکستان ترجیحاً برگه‌های دسته اول (بخش‌های چاپ نشده فهرست مشترک) را به دست گرفتم و آنها را موضوعی و سپس الفبایی، تنظیم کردم. ضمناً قبل از چاپ، بر بسیاری از مطالب تجدید نظر کردم و اضافات نمودم و از نتیجه کار به استاد منزوی در تهران اطلاع دادم. او دوباره یادداشتی بدین عبارت نوشت:

«هنگامی که به دنبال بیماری سخت و ممتدی، آن هم به هنگام پیروی و فرتوتی و تنهایی، اسلام آباد را رها کردم، کار چاپ **فهرست مشترک** به پایان نرسیده بود. بار دیگر با همکار گرامی و دانشمندم آقای دکتر سید عارف نوشاهی، این بار در تهران، در مرکز «دانشنامه زبان و ادب فارسی در شبه قاره»، طرحی که از سوی فرهنگستان زبان و ادب فارسی دنبال می‌شود، به همکاری رسیدیم. فرصت داشتیم که مشترکاً درباره **فهرست مشترک** با یکدیگر با اندوه، نجوا کنیم. پس از این که ایشان تصمیم به برگشت به میهن خود گرفته و عازم اسلام آباد بودند، از ایشان خواهش کردم چرکنویس‌ها را آماده چاپ سازند.

درباره کمیت و کیفیت این بخش‌ها، که اکنون در دستم نیست، هر آن چه همکارم آقای دکتر سید عارف نوشاهی تنظیم کرده‌اند، که آن نیز فعلاً در دسترس نیست، امیدوارم که از عهده آن برآمده باشند.

اکنون که این کار بزرگ به یاری خداوند و کمک رایزنی فرهنگی، جناب آقای علی ذوعلم و جناب دکتر محمد مهدی توسلی، معاون مدیر مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان و آقای سید عارف نوشاهی به انجام رسیده، از همه دست اندرکاران سپاسگزاری می‌کنم و نیز از خانم انجم حمید، که زحمت فهرست اعلام آن را کشیده‌اند، این چند سطر را برای همین سپاسگزاری نوشتم. امید دیگر این که جلد آخر، که فهرست اعلام همه مجلدات است و نیز دنباله **فهرست مشترک** است، چاپ گردد.

۲۲ آذر ۱۳۷۵، تهران»

جلد چهاردهم **فهرست مشترک** در ۱۳۷۵ش / ۱۹۹۷م با یادداشت مذکور استاد منزوی، در مرکز منتشر شد. آقای علی ذوعلم، سرپرست وقت مرکز، حمایت و علاقه ویژه‌ای در نشر این جلد نشان داد و دکتر انجم حمید با نگارش نمایه‌های آن، حق شاگردی استاد منزوی را ادا کرد. بعدها دکتر انجم حمید نمایه‌های نام کتاب‌ها و کسان کلّ دوره چهارده جلدی **فهرست مشترک** را نیز نوشت که با عنوان **راهنمای فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان** در سال ۱۳۷۷ش / ۱۹۹۸م از سوی مرکز منتشر شد.

پس از چاپ جلد ۱۴ **فهرست مشترک**، تنظیم و چاپ دنباله **فهرست کتابخانه گنج بخش** را پیگیری کردم. استاد منزوی را بار دیگر سال ۱۳۸۰ش / ۲۰۰۱م در تهران دیدم و با وی در میان نهادم. او نامه‌ای به مدیر مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان نوشت و رضایت داد که دکتر سید عارف نوشاهی می‌تواند از برگه‌های فهرست که به دستخط او در آرشیو مرکز تحقیقات فارسی موجود است، استفاده کند. نامه را به دکتر سعید بزرگ بیگدلی، مدیر وقت مرکز، دادم. او به اهمیت موضوع به خوبی آگاه بود و با کمال خوشرویی و احساس سرشار از خدمت به فرهنگ مشترک، برگه‌های کار استاد منزوی را در اختیارم گذارد. من هم همت به خرج دادم و جلد پنجم **فهرست کتابخانه گنج بخش** را آماده چاپ کردم و موضوع را به

اطلاع استاد منزوی رساندم. او در پاسخ، نامه‌ای نوشت بدین عبارت:

«یکم دیماه ۱۳۸۳ خ

جناب آقای دکتر عارف نوشاهی

پس از درود،

زنگ زده بودید و درباره چاپ مجلد پنجم **فهرست نسخه‌های خطی گنج بخش** پرسیده بودید. طبعاً مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان حق تقدّم را در چاپ دارند. ولی شما به یاد دارید که سال گذشته در تهران دیداری داشتیم و شما

«کپی» از نسخه آن فهرست - که نشانه‌هایی از دست نویس دوست مشترکمان خانم دکتر انجم حمید بر آن داشت - را برای چاپ به من داده بودید و این ناچیز آن را برای چاپ آماده ساخته بودم و اکنون پرینت غلط‌گیری آن را کامل کرده‌ام، ولی حق تقدّم را با آن مرکز و رئیس محترم، جناب آقای دکتر نعمت‌الله ایران زاده می‌دانم. و از سویی حق خود را در چاپ نسخه در دست، محفوظ می‌دارم.

از این که این نامه را تقریباً با دیدگان بسته و دست لرزان نوشتم، پوزش می‌خواهم. خواهش می‌کنم آخرین پرینت آن را برای من به تهران بفرستید.

در پایان شما را «وصی» خود در امور فرهنگی خویش در قلمرو شبه قاره می‌دانم و هر چه صلاح دیدید، عمل فرمایید.

احمد منزوی

۱/۱۰/۸۳ خورشیدی»

پس نوشت:

«دوست عزیز! اگر بشود این نامه را به گونه یادداشت در آغاز چاپ مجلد چهارم [کذا: پنجم] قرار دهید، سپاسگزار خواهم بود. [د. ۲۸/۱۰/۸۳]»

برابر خواسته استاد منزوی یادداشت او در آغاز جلد پنجم آمد و این جلد در ۱۳۸۴ش/۲۰۰۵م با هزینه مرکز در اسلام آباد منتشر شد.

استاد احمد منزوی در فاصله سال‌های ۶۹ - ۱۳۵۶ ش / ۹۰ - ۱۹۷۷م در مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد مشغول به کار بود و در این فرصت دو کار مهم در زمینه کتابشناسی و نسخه‌شناسی انجام داد: یکی **فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانه گنج بخش مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان** و دیگری **فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان**. او نخست به نسخه‌های خطی کتابخانه گنج بخش پرداخت و فهرست ۶۹۱۸ نسخه خطی از ۲۸۵۵ عنوان کتاب فارسی را فراهم آورد که مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد آن را در فاصله سال‌های ۶۱ - ۱۳۵۷ش / ۸۲ - ۱۹۷۸م،

در ۲۵۱۳ صفحه و در ۴ مجلد با عنوان: **فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه گنج بخش**^۱ منتشر کرد. استاد احمد منزوی در این ۴ مجلد تمام نسخه‌های فارسی در میانه شماره ثبت ۱ تا ۸۱۰۰ را فهرست کرده است، چنان که در بخش «مستدرک» که در خاتمه جلد چهارم، صفحات ۲۴۲۵ - ۲۳۹۵ چاپ شده است، آخرین شماره ثبت ۸۱۰۰ متعلق به **مواهب علیه** (در ص ۲۴۲۳) می‌باشد. جلد پنجم این فهرست پس از رفتن استاد منزوی از پاکستان، چاپ شد، چنانکه گذشت. در این مجلد نسخه‌هایی از میان شماره ثبت ۸۱۰۱ تا ۱۴۰۹۵ آمده است. پس از اتمام چاپ و انتشار دوره چهار جلدی **فهرست گنج بخش**، استاد منزوی به چاپ **فهرست مشترک** پرداخت که اولین جلد آن سال ۱۳۶۲ ش / ۱۹۸۳ م چاپ شد و با انتشار جلد چهاردهم آن در سال ۱۳۷۵ ش / ۱۹۹۷ م، طرح **فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان** به پایان رسید.

در کنار این دو کار بزرگ، استاد منزوی کتابی نیز در اسلام آباد تالیف کرد که در واقع از **فهرست مشترک** بیرون کشیده بود و آن **سعدی بر مبنای نسخه‌های خطی پاکستان** (چاپ مرکز، ۱۹۸۵ م) است. در این کتاب استاد نشان داده که چه آثاری از شیخ سعدی شیرازی یا چه شرح و ترجمه و حاشیه‌هایی بر آثار او، به صورت نسخ خطی در پاکستان موجود است.

استاد به جز فهرست نویسی، به کارهای حاشیه‌ای مانند مقاله نویسی یا تصحیح متن نمی‌پرداخت و در چهارده سالی که در پاکستان بود، چنان که به یاد دارم به جز معرفی دو نسخه نایاب، مقاله‌ای دیگر ننوشت. این دو نسخه، تفسیر **تخبیر الکلام** و **فقه بابری** بود که معرفی این‌ها در مجله **آینده** (به مدیریت ایرج افشار) چاپ شد. همچنین در کتابخانه گنج بخش وقتی نسخه منحصر به فرد **اخلاق عالم آرا** یا **اخلاق محسنی** (شماره ۶۹۹۰)، تالیف محسن فانی کشمیری را دید، آن را تصحیح و به نام همسرش بانو خدیجه جاویدی چاپ کرد (چاپ مرکز، ۱۳۶۱ ش / ۱۹۸۲ م).

¹ .A Descriptive Catalogue of Persian & Arabic Manuscripts in Ketabkhane-i-Ganjbakhsh

به علت عشق به کار فهرست نویسی، استاد حضر را بر سفر ترجیح می‌داد و از اسلام آباد بیرون نمی‌رفت، مگر دو بار که به خواهش من، با من به سفر آمد. در ۱۹ مرداد ۱۳۵۷ش / ۱۰ اگوست ۱۹۷۸م استاد را با دخترش، بانو آزاده منزوی، به روستای خود- ساهن پال- در دویست کیلومتری جنوب اسلام آباد، بردم و استاد یک شب آنجا ماند. در ۲۴ اردیبهشت ۱۳۵۹ش / ۱۴ مه ۱۹۸۰م نیز در لاهور جلسه رونمایی کتاب **شریف التواریخ** (ج ۱) تالیف سید شریف احمد شرافت نوشاهی بود و از استاد خواهش کردم که او نیز در این جلسه، گفتاری داشته باشد، زیرا با مؤلف کتاب - که عموی من بود- از نزدیک آشنا بود. استاد پذیرفت و او را به لاهور بردم و یک شب در منزل عمویم بود. گفتاری که استاد منزوی در آن جلسه داشت، در پایان جلد دوم **شریف التواریخ** (ص ۱۹۲۹-۱۹۳۱) چاپ شد.

در اسلام آباد شاهد بودم که استاد حداقل ۱۶ ساعت در شبانه روز صرف کار فهرست نویسی در مرکز می‌کرد. همان جا در اتاقکی در ساختمان مرکز می‌خوابید و صبح از همان جا، سر کار می‌آمد. ارزش وقت خود را خوب می‌دانست و می‌گفت که عید و عاشورا ندارد. یعنی به خاطر عید یا عاشورا تعطیل نمی‌کرد. با دیدار کنندگانش هر چند پس از سال‌ها و از شهری دیگر می‌آمدند، زیاد نمی‌جوشید و پس از سلام و علیک و احوال پرسی، عینکش را روی چشمانش می‌گذاشت، «یا

حق» می‌گفت و دوباره به کار می‌پرداخت. برای بدرقه دوستان هم از کلمه «یا حق» استفاده می‌کرد.

استاد منزوی در آذر ۱۳۶۹ش / دسامبر ۱۹۹۰م به ایران بازگشت. من در آن روزگار برای گذراندن دوره دکتری ادبیات فارسی در دانشگاه تهران، در تهران به سر می‌بردم و هر از چند گاهی با استاد دیدار تازه می‌کردم. در ۱۹۹۴-۱۹۹۵م به دعوت فرهنگستان زبان و ادب فارسی، برای همکاری در طرح **دانشنامه زبان و ادب فارسی در شبه قاره**، یک بار دیگر در تهران بودم. هفته‌ای سه روز در فرهنگستان جلسات مدخل‌گزینی برای دانشنامه داشتیم که استاد منزوی نیز در

آن جلسات حضور می‌داشت و برای من توفیق اجباری بود که یک سال دیگر از محضر استاد استفاده کنم.

استاد منزوی در سال‌هایی که روی **فهرست مشترک** در اسلام آباد کار می‌کرد، در کنار آن به فکر پدید آوردن **فهرستواره کتاب‌های فارسی** افتاد که بخشی از آن در **فهرست مشترک** مجلدات ۵، ۶، ۸، ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۳ آمده است. ولی هنوز هزاران هزار برگه چاپ نشده در آرشیو مرکز، در اسلام آباد موجود بود که استاد به تهران بازگشت و سرنوشت این برگه‌ها معلوم نبود. تا این که استاد در مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، در تهران مشغول به کار شد و برگه‌ها از اسلام آباد به تهران انتقال داده شد و طرح **فهرستواره کتاب‌های فارسی** از سر گرفت. در تهران فضای مناسبی برای این کار بود و استاد هم تا آخرین نیروی بدن خود را صرف فهرستواره کرد، چنانکه توانست در حین حیات خود ده مجلد **فهرستواره** را عرضه کند. او دلبسته **فهرستواره** بود و انگار برای آن می‌زیست. چه در سال‌هایی که او توان کار را داشت و کار می‌کرد و چه در سال‌هایی که چشم و دست او دیگر کار نمی‌کرد ولی با ویلچر می‌آمد و در دفتر کار خود می‌نشست و فقط به برگه‌های فهرستواره - که به فرزندانش می‌ماند - نگاه نوازش آمیز می‌کرد.

پس از بازگشت استاد منزوی به تهران، هر بار که به تهران رفتم، بی استثنا، با استاد دیدار تازه می‌کردم. این دیدارها گاهی در خانه تازه‌ی مرحوم علی‌نقی منزوی انجام می‌گرفت و گاه در مرکز نشر میراث مکتوب یا مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی. مرکز نشر میراث مکتوب به مناسبت با من نشست‌هایی برگزار می‌کرد و میزبان فرهیختگان تهران می‌شد که استاد منزوی نیز می‌آمد. آخرین بار استاد منزوی در «همایش نسخه‌های خطی و متون چاپی فارسی در شبه قاره» شرکت کرد. این همایش در ۲۱ تیر ۱۳۹۱ش / ۱۱ جولای ۲۰۱۲م در مجتمع باغ زیبا، در تهران برگزار شد. در حاشیة این همایش، رونمایی کتاب من، **کتاب‌شناسی آثار فارسی چاپ شده در شبه‌قاره** نیز بود که تالیف آن رؤیای استاد منزوی بود. استاد روی ویلچر نشسته بود. کتاب را به ایشان تقدیم کردم. او مرا بوسید. با زبان که نتوانست چیزی بگوید، اما در چشمانش درخششی بود که از خرسندی‌اش حکایت می‌کرد.

آخرین دیدارم با استاد، روز ۲۷ اکتبر ۲۰۱۳ در حالی انجام گرفت که خانه نشین و زمین گیر شده و پرستاری به خدمت گرفته بود. به خواهش، در ساختمان‌های آتی ساز در بزرگراه شهید چمران، رفتم. نای سخن نداشت و تنها با روشنایی و گردش چشمانش پیام خود را به من می‌داد. گویی مرا شناخته باشد، هر دو دست بر هم نهاد و سلامی داد و نگاهی به من خیره کرد و تا مدتی در همین حال ماند. به یاد رباعی‌ای افتادم که شادروان علی اصغر حکمت در پیری و بیماری، برای استاد خلیل‌الله خلیلی نوشته بود :

دل خون کند و چهره زبری پیری درهم شکند صولت شیری پیری
گفتم که بتر کدام پیری یا مرگ؟ پیر خردم گفت که پیری پیری

روزگاری بود که با استاد منزوی در اسلام آباد عصرها پیاده روی می‌کردم یا برای خرید به بازار می‌رفتم. او چنان شتابان گام برمی‌داشت که من می‌ماندم و دوان دوان خود را به او می‌رساندم.

سرانجام، در ۲۰ آذر ۱۳۹۴ ش/ ۱۱ دسامبر ۲۰۱۵ از تهران خبر رسید که استاد احمد منزوی شبانگاه دعوت حق را پذیرفته و «یا حق» زنان، این جهان را بدرود گفته است. با رفتن او، یک سده فهرست نویسی و کتاب‌شناسی در ایران به سر رسید. او واپسین چراغ خاندان کتابشناسان شیخ محسن آقا بزرگ تهرانی (ح) بود، که خاموش شد.

در این گفتار، این چند سطر از روی احساسات نوشته شد. پیش از این برخی خاطراتم از استاد احمد منزوی را در زندگانی ایشان نوشته بودم که در کتابم **سیه بر سفید** (تهران، ۱۳۹۰ ش/ ۲۰۱۱ م، صفحات ۳۶۷ - ۳۶۰) چاپ شده است. هنگامی که در تهران بودم و استاد در اسلام‌آباد و آن گاه که من در اسلام‌آباد بودم و استاد در تهران، با یک دیگر مکاتبه داشتیم. شانزده نامه‌ای را نیز که استاد منزوی به من نوشته بود، در **سیه بر سفید** (صص ۴۲۰ - ۴۴۱) چاپ کرده‌ام. افزون بر آن، دفترهای خاطراتم سرشار از یاد استاد منزوی است. اگر روزی مجال می‌شد، خاطراتم را سر و

سامان می‌دهم و اطلاعاتی از گوشه‌های زندگی روزمره «ابن ندیم ما»^۱ را به آگاهی
دل‌دادگان فرهنگ و میراث مشترک ایران و پاکستان می‌رسانم. ان شاء الله .

شعر فارسی امروز شبه قاره

دکتر فایزه زهرا میرزا^۲

دُر مکنون

برای خجسته زادروز امام هشتم حضرت ابوالحسن علی ابن موسی رضا

^۱ . اصطلاح «ابن ندیم ما» را شادروان ایرج افشار برای استاد احمد منزوی به کار برده بود.

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی، بخش فارسی، دانشگاه کراچی

ثامن آل عبا حاجت‌روای مؤمنان
بقعهٔ رضوان شده آن مرقد والا امام
زایر مشهد بود هم رتبه با حجاج دین
پیشوای هشتمین هشتاد و هشت دارد کلام
علم و تفسیر و فقاہت در وجودش موج زن
دُر مکنون شد کلامش چون گهر اندر صدف
می‌نویسم بحر افکارش به نظم فارسی
عقل را دانسته وی از بخشش پروردگار
درس تقوی می‌دهد هم آشکار و هم نهان
گر عمل همراه با تدبیر چون عادت شود
آینه پاک است و ظاهر می‌کند افکار تو
با تواضع آنچنان رفتار تو باید بود
دوست هر کس عقل او شد دشمن آمد چهل او
اصل ایمان واجبات و دوری از کار حرام
آشکارا حق اگر باشد مشو تو خشمگین
«فایزه» پیوسته باشد زایر هشتم امام

مظهر لطف و سخا بخشندهٔ دار جنان
قدسیان پر می‌زنند در آن مقدس آستان
چون به دست آورده است او کعبهٔ دل شادمان
نور گفتارش درخشان می‌کند کُل جهان
حکمت و عقل و توکل خُلُق خوش او را نشان
نقش می‌بندد همیشه قول او بر قلب و جان
تا همیشه حرز جان گردد برای دوستان
می‌شود حاصل ادب باکوشش و رنج و بیان
بهر آن کس کو بخواهد بهترین نام و نشان
می‌دهد انسان را از هر پشیمانی امان
می‌دهد هر نیکی و زشتی تو هر دم نشان
چون تو خواهی در جوابش خُلُق خوش از دیگران
خامشی درهای حکمت باشد و اعلی مکان
در ترازوی عمل اخلاق نیکو جاودان
کن توکل بر خدا خواهی چو باشی قهرمان
یاور و همراه وی آمد امام مهربان

خاور نقوی^۱

جان جهان انقلاب

ای خمینی بت شکن جان جهان انقلاب
دولت کبر و ریا از بین بردی حبذا
قصهٔ پارینه کردی شوکت ظلم و ستم
ای صدای حریت، صورت گر تهذیب نو
بی کسان، بی خانمانان را به صدق و راستی
انجم خط آشنا را گرد خویش آورده ای
رهبر تزئین ملت، سرور آیین قوم

ای که زنده کرده‌ای نام و نشان انقلاب
وانمودی، نقش کردی، عزو شان انقلاب
آفرین صد آفرین ای قهرمان انقلاب
از نوای حق شدی نظم جهان انقلاب
خودنگر، خوددار کردی از بیان انقلاب
چون مه تابان درخشیدی میان انقلاب
مصدر اسرار و میر کاروان انقلاب

سیرت و کردار تو ورد زبان انقلاب
ای مسیحا اسم تو روح و روان انقلاب

پرچم ناموس ایران را چنین افراستی
گردش دوران بنازد بر تو ای قلب امام

جاوید اقبال قزلباش^۱

فرهنگ نویسی در شبه قاره

کرده بُد تألیف فرهنگی ابونصر حکیم
خان، قاضی دهلوی آورد با هرچه صمیم
داد او «قواس» یک فرهنگ بوده بس عظیم
شهنشاه دستور داده، شد لغت هرچه ضخیم
باز آورده «جهانگیری» که فرهنگ عمیم
می‌نماید در نظر امروز باشد بس حجیم

هفت قرن بعد از گذشت هجرت شاه جهان
خوب باشد اسم «دستور الافاضل» نیز برد
آمده شاه مبارک فخردین بعدش بدان
از «لسان شاعران» تغلق گرفته فال نیک
ذکر میر و هم جمالش در میسر م خوب است
جسته جسته می‌نویسم زانکه تاریخ ادب

دکتر سید قاسم جلال^۲

پیام انقلاب

اضطراب، اضطراب و اضطراب
اضطراب، احتساب و احتساب

چون نظام ملک می‌گردد خراب
می‌شود نازل بهر سو یک عذاب
در قلوب قوم می‌خیزد شتاب
ظالمان چون ظلم بر خلقت کنند
چون شود راه حق و انصاف بند
خلق می‌گوید ، به آواز بلند
بی تامل ، بی توقف، بی حجاب

۲. سراینده‌ی مقیم راولپنڈی

۱. سراینده‌ی ساکن لاهور

می‌شود آغاز دور احتساب
قوم می‌گوید به صد قهر و عتاب
ای فراعین و یزیدان جدید
انقلاب عصر نو باشد شدید
بازگردید از ستم‌های مزید

انقلاب، انقلاب و انقلاب

اجتناب، اجتناب و اجتناب

ظفر عباس^۱

در توصیف زبان فارسی

ای زبان فارسی در سحر توگشتم اسیر
شوخی و زیبایی و رعنائی داری بی نظیر

آشنا کردی مرا با مایهٔ حسن و جمال
شاد و مُسرورم، شدم من نیز با تو، همصغیر

در نگاهم فاش کردی معنی « لایستوی »
واضح کردی در دلم تفسیر «سلطان النصیر»

شاد زی ای فارسی در این جهان آب و گل
شاد زی در سینهٔ زنده دلان روشن ضمیر

این زبان ساده و رنگین فصیح و دل‌گداز
در زمانه هست زیبا و قشنگ و دل‌پذیر

فارسی سرمایهٔ علم و ادب تحریر دین
از خدائی ما سوئی ما علم و دانش را سفیر

پر تو شان و شکوه عظمت اسلامیان
آئینه دار جمال و حُسن فرهنگ کبیر

هست اردو بی گمان ما را زبان مادری
مادر اردو، زبان فارسی رفعت پذیر

حُسن و رعنائی ایران از زبان فارسی
در دیار پاک هم علم و ادب را دستگیر

در درشتی‌هایی این دور جفا جو و شریر

فارسی راحت رسان مانند دیبا و حریر

فارسی دارایی سیم و زر جواهر هائی نور
من درین دنیا تهی دست و تهی دامان فقیر

چون نظر کردم سوئی شان زبان فارسی
در نگاهم مال و زر شد زشت و ادنی و حقیر

چشمه حیوان این است در جهان تیرگی
ای ظفر تیره مشو در جان و دل این آب گیر

دکتر سید وحید اشرف^۱

چند رباعی

از بار گنه زار و نزار آمده ام
از کرده‌ی خویش شرمسار آمده ام

غرق گنه و سیاه کار آمده ام
جز عفو تو یارب نبود جای پناه

آسان بشکافت آن تخته‌ی چوب
هشیار و گرنه می شوی خسته‌ی چوب

آهن چو بیافت یک دسته چوب
یاری چو کند دشمن تو با یارت

در خانقه و محفل زندان بگذشت
عمرم همه در جستن انسان بگذشت

در قریه و شهر و در بیابان بگذشت
انسان نیافتم بسی جستم من

دزدیده پس من شده پایم بشکست
از دست من زار بلاهم بشکست

چون از من بیچاره دو بالم بشکست
قرطاس و قلم هست مرا مایه‌ی جان

ملاح بود مرگ ، برد هستی ما
هست آخرت آن جا که بود مستی ما

بحرست جهان، هست عمل کشتی ما
ساحل چه بود هست جهان جاوید

انسان مگر داشته خوی شداد
بهبود سلاح از سر نو بهر فساد

دوران بگذشت و جنگ از دست نداد
گویم چه چرا صلح بود بعد از جنگ



نذر صابری^۱

به صبر کوش

عبیر موی تو طعنه به مشک ناب زده
رقیب هم نپسندم ز تو عذاب زده
که تاب مهر بیا بد به فصل آب زده
که کسی نه حرف درین باب در کتاب زده
به صبر کوش و مشو این قدر شتاب زده

فروغ روی تو خنده بر آفتاب زده
بین به طرفگی ذوق عافیت سوزم
به آب چشم نشینم، بیا به چشم نشین
بیا به مجلس رندان رموز عشق آموز
به عجلتی نه دهند میوه وصال ای دل

دکتر رشیده حسن^۲

در وصف ملت ایران

در پناه رب عالم، در امان استادهای

مؤمنان را هم چو میر کاروان استادهای

ملت ایران، ز جان و دل ثنا خوان توام

پیش استعمار چون کوه گران استادهای

دین احمد را که مستحکم کند با عشق حق

تو به عنوان «شریعت پاسبان» استادهای

می خلد لحظه به لحظه، تا که بنیادش کند

تو همان خاری به چشم دشمنان استادهای

که شمال و گه جنوب و گاه شرق و گاه غرب

لحظه لحظه زندگی در امتحان استادهای

اتحاد عالم اسلام را سرچشمه‌ای

سنگ خارا در ره مستکبران استادهای

لرزه بر اندام شب کوران خاک افکندهای

۱. سراینده‌ی ساکن اتمک - پنجاب اخیراً به رحمت ایزدی پیوسته است. (مطبوعات)

۲. سراینده‌ی مقیم - اسلام آباد

سر بلند و شاد، سر بر آسمان استاده‌ای

بر فراز دار فریاد اتاالحق زنی

مدعی حق طلب، نعره زنان استاده‌ای

برده‌ی هوش و خرد را کندی و بر هم زدی

در صف عشاق چون دیوانگان استاده‌ای

رئیس احمد نعمانی^۱

قطعه تاریخ درگذشت احمد منزوی نسخه شناس و فهرست نگار ممتاز ایران در عصر حاضر

در « معارف » به نظر خور و خبر :
یعنی فهرست نگار ممتاز
آن که از دیر زمانی بوده
رخت بر بست از این دار غرور
بهر تاریخ وفات او رئیس
بست و صد بار نوشت «آه» و سپس
۱۴۳۷ هـ

فوت شد منزوی دانشور
سخن خویش ز ارباب نظر
قدردان من بی علم و هنر
کرد زین منزل آلام سفر
با دل خسته و تفتیده جگر
«منزوی شد به جهان دیگر»
۷۱۷



سید مرتضی موسوی

نازهای نشر

۱. مرزبان فرهنگ (در ۲ مجلد)

جشن نامه دانشور فرهنگیار

^۱ . سراینده مقیم علیگر (هند)

دکتر سیدمحمود مرعشی نجفی، جلد اول و دوم، به اهتمام موسسه‌ی خانه کتاب و کانون نویسندگان قم، ناشر نور مطاف قم، شمارگان ۱۰۰۰ نسخه، ۱۳۹۳ / ۲۰۱۴ ج، ۱۱۵۰۱ ص، ج ۸۰۰۲ ص. بهای دوره دو جلدی = / ۱۲۰۰۰۰ تومان.

در «درآمد» کتاب می خوانیم «درباره‌ی موسس این کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی تاکنون مقالات و کتابهایی بسیار به زبانهای مختلف نوشته شده است آن چه که اکنون تقویم می شود درباره‌ی خلف الصدق آن مرجع فرهنگیان است، حضرت حجت الاسلام و المسلمین دکتر سید محمود مرعشی نجفی که می سزد دانشور فرهنگیار خوانده می شود.» سه بخش مجموعه‌ی مقالات جلد اول بدین شرح می باشد.

بخش اول: نگاهی به کارنامه صص ۱۵ - ۱۹۸

بخش دوم: به احترام صص ۱۹۹ - ۹۰۶

بخش سوم: آیت الله العظمی مرعشی نجفی و کتابخانه صص ۹۰۷ - ۱۱۴۹

همچنین سه بخش مجموعه‌ی مقالات جلد دوم بدین گونه آمده است.

بخش چهارم: قم شناسی صص ۱۳ - ۲۳۰

بخش پنجم: کتابشناسی صص ۲۳۱ - ۳۷۴

بخش ششم: گزیده‌ی آثار حجت الاسلام و المسلمین مرعشی صص ۳۷۵ - ۷۹۲

در آخر فهرست تفصیلی درج گردیده صص ۷۹۳ - ۸۰۰

۲. فهرست نسخه های خطی

کتابخانه‌ی بزرگ حضرت آیه‌الله العظمی مرعشی نجفی - گنجینه‌ی جهانی مخطوطات اسلامی - ایران - قم - جلد چهل و سوم ۱۶۹۰۱ - ۱۷۳۰۰

سید محمود مرعشی نجفی با همکاری سید محمد اصفهانی و محمدعلی صالحی، شمارگان ۵۰۰ تا، تاریخ نشر ۱۳۹۴ هـ. ش / ۲۰۱۵ م، بها: ۴۰۰.۰۰۰/۰۰ ریال

پس از پیش‌گفتار مولف، ۴۰۰ نسخه در زمینه‌های گوناگون از جمله نسخ خطی قرآن کریم در ۶۷۹ص. معرفی شده و در پایان فهرست‌های چهارگانه عناوین کتاب‌ها، پدیدآوران، کاتبان و محل کتابت (صص ۶۸۳ - ۷۶۷) و تصویر کتاب‌ها (صص ۷۷۱ - ۸۵۲) آمده است.

۳. فهرست نسخه های خطی

کتابخانه‌ی بزرگ حضرت آیه‌الله العظمی مرعشی نجفی - گنجینه‌ی جهانی مخطوطات اسلامی - ایران - قم - جلد چهل و سوم ۱۷۳۰۱ - ۱۷۷۰۰
شمارگان ۵۰۰ تا ، تاریخ نشر ۱۳۹۳ هـ. ش / ۲۰۱۵ م ، بها : ۴۰۰.۰۰۰/۰۰ ریال.
با پیشگفتار مولف ، ۴۰۰ نسخه خطی معرفی با ۸۴۰ عنوان معرفی شده (صص ۱۱ - ۷۶۹) و در پایان فهرست‌های چهارگانه و تصویر کتاب‌ها (صص ۷۷۳ - ۱۰۳) آمده است .

۴. میراث مشترک ایران و هند

کتابهای چاپی کهن فارسی و عربی شبه قاره در کتابخانه بزرگ آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره) جلد هفتم ۳۰۰۱ - ۳۵۰۰
نگارش علی صدراپی خوبی زیر نظر سید محمود مرعشی نجفی قم - ایران ، شمارگان ۵۰۰ نسخه تاریخ نشر ۱۲۹۴ هـ. ش / ۲۰۱۵ م، بها = / ۲۰۰۰۰۰ ریال
معرفی چهار جلد اول کتابهای چاپی کهن فارسی و عربی هند موجد در کتابخانه بزرگ آیت الله العظمی مرعشی نجفی توسط سرکار خانم ثریا پناهی در شماره‌ی پیاپی ۱۱۸ (پاییز ۱۳۹۳ ش) فصلنامه‌ی دانش (صص ۱۸۶ - ۱۹۰) صورت گرفته بود. جلدهای هفتم و هشتم برای کتابخانه مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان اینک واصل و بدین شرح معرفی می شود. بر طبق روال تعیین شده در هر جلد ۵۰۰ کتاب چاپی شبه قاره (هند و پاکستان) معرفی شده است . نخست نگاهی به فهرست مطالب جلد هفتم می اندازیم: معرفی کتابها (صص ۷ - ۳۹۶) نمایه کتابهای معرفی شده (صص ۳۹۹ - ۴۱۲) نمایه پدید آورندگان (صص ۴۱۵ - ۴۳۴) نمایه کاتبان (۲۳۵ -

۲۳۶) نمایه‌ی مطبع ها (صص ۲۳۷ - ۲۴۲) نمونه تصاویر (۱۰۰ تصویر (۴۴۳ - ۵۴۳)
برحسب اتفاق بخش کتاب شماره ۳۰۰۱ دیوان واقف لاهوری (ادبیات فارسی، دیوان ها - فارسی) از شیخ نورالعین بتالوی لاهوری متخلص به واقف چاپ لاهور می باشد. توضیحات صفحه اول دارای سرلوح و کتیبه های صفحه ها جدول دار محل چاپ پاکستان ، لاهور .

۵. میراث مشترک ایران و هند

کتابهای چاپی کهن فارسی - عربی شبه قاره در کتابخانه بزرگ آیت الله العظمی مرعشی نجفی جلد هشتم
نگارش علی صدراپی خوبی (۳۵۰۱ - ۴۰۰۰) زیر نظر سید محمود مرعشی نجفی قم - ایران ، شمارگان ۵۰۰ نسخه ، تاریخ نشر ۱۳۹۴ ش / ۲۰۱۵ م ؛ بها = / ۲۰۰۰۰۰ ریال

نخت نگاهی به فهرست مطالب می اندازیم:

معرفی کتابها (صص ۷ - ۴۱۴) کتابهای معرفی شده صص ۴۱۷ - ۴۳۲ نمایه‌ی پدید آوردندگان
صص ۴۳۳ - ۵۴۲) نمایه‌ی کاتبان (صص ۴۵۳ - ۴۵۴) نمایه‌ی مطبع‌ها (صص ۴۵۵ - ۴۵۸)
نمونه تصاویر (۱۰۸ تصویر) صص ۴۵۹ - ۵۶۸)

مشخصات مندرج درباره اولین کتاب بشماره ۳۵۰۱ بدین شرح می باشد.

دیوان غنی ادبیات فارسی ، دیوانهای فارسی

از ملا طاهر غنی کشمیری (م ۱۰۷۹ق)

همان کتاب شماره (۱ / ۵ / ۱۶۱۶) و نسخه حاضر چاپ نهم آن مطبعه‌ی (نولکشور ، لکهنو چاپ
نهم جنوری ۱۹۳۱، ۱۴۴ ص است .

ما خدمات گسترده‌ی کتابشناسی و فهرست نگاری زیر نظر آقای دکتر سید محمود مرعشی نجفی
را ارج می نهیم و موفقیت پیش از پیش سازمان گنجینه‌ی جهانی مخطوطات اسلامی قم را آرزو
می کنیم .



دفتر دانش

پاسخ به نامه‌ها

اشاره :

ده‌ها نامه‌ی مهر آمیز از خوانندگان دانش دوست فصلنامه طی چند ماه اخیر به دفتر دانش
واصل گردید. از این که صاحب نظران گرامی به ارزیابی مقاله‌های علمی و پژوهشی و سایر
مطالب منتشر شده توجه می فرمایند، مایه‌ی تشویق نویسندگان محترم می گردد و نمایانگر
درک اهمیت میراث مشترک فرهنگی کشورهای فارسی زبان منطقه می باشد. اینک برداشت‌هایی از
چند نامه‌ی منتخب محبت آمیز و پاسخ کوتاهی به آن :

۱. آقای محمد افتخار شفیع ، دانشیار زبان و ادبیات اردوکالج دولتی ساهیوال در ضمن اعلام وصول آخرین شماره‌ی فصلنامه نوشته اند (ترجمه)

« شماره ۱۲۱ دانش تابستان ۱۳۹۴ » نظر نواز» گردید. متوجه شدم که بر فهرست های موضوعی ، الفبایی و نویسندگان اشمال دارد. از این که مجله دانش فصلنامه‌ی اندیشه انگیز و مرکز توجه اساسی عاشقان زبان و ادب فارسی در شبه قاره می باشد، بنابر این رهنمودهای دقیق مندرجات علمی دوره های قبلی مورد نیاز مبرم پژوهشگران ادب فارسی بوده است. این کارنامه‌ی مرکز تحقیقات فارسی باید به حروف زرینی به نگارش دربیاید. تدوین کنندگان این فهارس شایان تحسین و ستایش می باشند. این اقدام بدون اغراق در زمینه‌ی پژوهش موجب تسهیلی خواهد گردید.مضافاً ما می توانیم به برکت آن عقب نمای فرهنگی و گذشته های فراموش شده خودمان را باز بیابیم. گفتنی است در شبه قاره شخصیت‌های عدیده ای می باشند. که تنها «دانش» خدمات علمی آنان را مبرهن می سازد.»

ارزیابی علمی فهارس سه گانه مقالات علمی دانش در سی دوره توسط جنابعالی تشویق آمیز جهت همه‌ی دست اندرکاران فصلنامه می باشد. مساعی شما را در زمینه‌ی ادب اردو و فارسی از نظر استحسان می نگریم.

۲. آقای دکتر محمد اختر چیمه ، استاد گرامی فارسی از فیصل آباد طی نامه محبت آمیزی نوشته اند. (ترجمه)

« الطاف و عنایات بی پایان جنابعالی از محتویات شماره های مختلف فصلنامه‌ی دانش ابراز می شود. شماره ۱۲۱ فصلنامه‌ی دانش که اختصاص به درج فهرست های مقالات علمی دانش (طی سی دوره) دارد، دریافت گردیده . این ثمره‌ی زحمات دقیق علمی است. از بارگاه احدیت توفیقات بیشتر جنابعالی را مسئلت می نمایم»
روش پسندیده‌ی اعلام وصول سر وقت شماره‌ی جدید فصلنامه از طرف جنابعالی شایسته‌ی تحسین است. نشر فهرست موضوعی مقالات علمی را هیأت مدیره فصلنامه ، از سالهای پیش مدنظر داشت که خوشبختانه همزمان با سی و یکمین دوره «دانش» به تحقق پیوست. قدردانی از ناحیه‌ی آنجناب موجب سپاس است.

۳. آقای ملک حق نواز خان فارسی شناس ، مقیم پیرزئی بخش اٹک مرقوم فرمودند:

«شماره ۱۲۱ دانش بدستم رسید، متشکرم . اگرچه هنوز مطالعه محتویات را نکرده ام اطمینان دارم مطالب این شماره هم مثل همیشه دلچسب و سودمند برای علاقه مندان زبان و ادب فارسی باشد. آرزومندم که دانش در راه تعالی « روان دوان» بماند.

پس از مدتی دستخط جنابعالی را زیارت کردیم. محتویات شماره مزبور برای آنجناب که یکی از قدیم ترین خوانندگان ارجمند دانش هستید ، یادآور خاطرات شیرین از نویسندگان نامور نظیر دکتر غلام سرور ، دکتر غلام مصطفی خان ، دکتر وحید قریشی و سایرین بوده باشد.

۴ . آقای دکتر رئیس احمد نعمانی، گوشه مطالعات فارسی از علیگره (هند) چنین نگاشته اند: «وصول شماره ۱۲۱ - ۱۲۲ از فصلنامه دانش را با تشکرات فراوان بدینوسیله اعلام می نماید . و از این که قطعه شعر اینجناب را در ص ۱۷۵ ، شماره ۱۲۲ چاپ فرمودید نیز ابراز تشکر می کند.

در ص ۱۷۶ از شماره ۱۲۲ در دو جای از قطعه بنده یک واژه از چاپ افتاده است: در سطر ۲ : واژه « دهر» و در سطر ۳ : واژه از « بعدباغ» و « قوت او» در چاپ نیامده و ازین راه در وزن و معنی هر دو مصراع اشتباه راه یافته. لطفاً در شماره آینده فصلنامه یک دو سطر در این مورد درج مجله فرمایند. مصراع درست : زانکه از باغ دهر در همه عمر سال فوت او از ره اعداد «

جهت همکاری های آنجناب سپاسگزاریم . به ظاهر ۲ اشتباه متذکره یکی در مرحله نگارش از طرف جنابعالی و دومی در حروفچینی از طرف ماروی داده ، با این وصف برای تذکر متشکریم.

۵ . خانم دکتر شفقت جهان استادیار گروه فارسی دانشگاه پیشاور مرقوم داشتند: « کتاب شعر فارسی بنام پیام انقلاب از سید قاسم جلال (اهدائی شان) برای کتابخانه بخش فارسی دانشگاه پیشاور به اینجناب رسید. خیلی خوشحال ام که زبان فارسی در این دیار هنوز زنده است و این کتاب نشان دهنده علاقه مندی مردم این سرزمین می باشد. خیلی ممنونم سلامت باشید. سی و هفتمین ساگرد انقلاب اسلامی به جناب عالی و ملت انقلابی ایرانی مبارک باد»

از این که زبان فارسی و ادبیات پر بار آن میراث فرهنگی و ادبی مشرق زمین از جمله ایران و پاکستان است، فکر و اندیشه سخنوران این سرزمین از گنجینه‌ی سرشار ادب فارسی تغذیه و تقویت می‌گردد و بهمین جهت مثل سابق از پایداری و مداومت برخوردار است.

۶. مولوی محمد یعقوب نسخ خطی و کتاب فروش از کویته طی نامه‌ای سابقه طولانی مرادات خود را با مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان اینگونه یاد آور گردیده :

« من به مسافرت ایران رفتم به خیریت برگشتم. آقای محمد حسین تسبیحی به شما بسیار سلام می‌رساند. مجله گنجینه دانش ۱۲۰ بهار ۱۳۹۴ بمن رسیده از محتویات آنها خیلی مستفید شدم از زمانیکه مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان مستقر در راولپندی مدیر مرکز آقای علی اکبر جعفری بود و کتابدار مرکز دکتر محمد حسین تسبیحی بود تا زمانیکه مرکز به اسلام آباد در ایوب مارکیت منتقل شده مدیر مرکز دکتر نعمت الله ایران زاده بود من با مرکز کتابهای خطی می‌آوردم بهترین کتابها به مرکز به خیلی قیمت مناسب فروختم مثلا تفسیر مذهب و مطلا از حسن درواجکی و تفسیر تاج التراجم از قرن پنجم از شاهپور و نفحات الانس جامی از حیات جامی و دیوان سیف الدین اسفرنکی سنه سبعمائه ۷۰۰ هجری و علاوه ازین کتب تفاسیر نایاب از مولفین قدیم و کتب فارسی در ادبیات منظومه و منثور و غیره را به مرکز دادم.»

متشکریم، همکاریهای در حدود چهار دهه‌ی اخیر خود را با مرکز در چند جمله باز گو کرده اید می‌توان گفت ای باد صبا این همه آورده تست



Abstracts of Contents

in English

(چکیده‌ی مطالب به انگلیسی)

A Glimpse of Contents of this Issue

1 – Introducing “Bayazid Waliuddin” manuscript -oldest manuscript of Hadiqeh-e-Senaie having date.

Maryam Haideri / Ishaq Toghiani

Masnavi Hadiqatul Haqiqeh belongs to the kind of Persian literature’s text, which caught attention of various groups of society hence it was repeatedly calligraphed. Its oft- repeated calligraphy also resulted in inaccuracy of manuscripts of *Hadiqeh*.

Waliuddin manuscript is the oldest manuscript of *Kulliat-e-Senaie* having date, incorporating other Senaie’s works including Hadiqeh. In spite of its worth no one from editions of Hadiqeh availed this manuscript for editing the text of Hadiqeh. We have tried to pinpoint drawbacks of various manuscripts and highlight the place of Waliuddin manuscript as oldest manuscript of Hadiqeh.

2 – Anecdote of *Yousuf wa Zoliekha* as narrated by Nazim Heravi and its comparison as recorded in old Testament and Holy Quran.

Dr. Syed Murtaza Hashmi/ Dr. Mohsen Mohammedi Feshariki /
Hameed Hadian

Anecdote of Yousuf and Zoliekha is one of religious stories which has been described in old Testament and Holy Quran. Although these traditions have common grounds but differ from each other as well. Story contain norms learning religion, manners and avoid violent eagerness and yearning.

In *Tafaseer* of Holy Quran this story has been described in detail. In their turn, poets and writers has also penned down resultantly discussing its moral, educational, sufistic and religious aspects. One of such poets being Nazim Heravi, who

while describing story has also expressed his own educational ideas in dramatic form.

We intend to depict the variation of anecdote as recorded in two Holy books and narrated by Nazim Heravi. In this way we shall also note his literary, artistic terms and terminologies suitably.

3 – Holy Quran’s viewpoint regarding anecdote of *Haroot* and *Maroot* and its reflection in Persian literature.

Dr. Sughra Bano Shagufta

Holy Quran’s lines has widely been reflected in Persian literature . Anecdote of *Haroot* and *Maroot* has been described in *Surah-e-Baqara*. In Persian poetry’s different forms including ghazal and masnavi, Master Poets like Anwari, Saadi, Attar and Maulana have referred and quoted it. In this research paper by consulting Holy Quran’s *Tafaseer* published in Iran and Sub-Continent, Holy Prophet’s sayings , quotations of prominent personalities, we have tried to remove misunderstandings in minds of people about Haroot and Maroot. In this regards poetry of great masters particularly Masnavi –e- Maulana has widely been quoted.

4 - Exarchate (*Velayat*) and, Prophecy in Sheikh Ahmed Sarhendi’s Point of View

Dr.Mahdi Sharifian / Meisam Ahmadi

The concept of Exarchate (*Velayat*) is highly considered and discussed as one of the most fundamental concepts of *Sofia’s* point of view and their structure of thoughts. To

scrutiny in the history of *Sofia* depicts that by the improving of this movement as a special system of thought, the concept of Exarchate (Velayat) has been grown and widespread. After Ibn-e-Arabi and his followers, this outspreadness overshadowed the other fundamental concepts and meanings of this system. Gradually, the outer focusing on the theory of Exarchate (Velayat) caused that some consider it as the most important concept of Occulticism, even more important than Prophecy, as after Sheikh Akbar, very less *Suffies* have been known who are not influenced by this theory and do not preeminent Exarchate (Velayat) than Prophecy. In the 10th century, among this group, a theosophist raised head and shoulder, with his knowledge and intuition which were based on the Laws of Prophet Mohammad and the tradition of Prophecy, criticized the previous theory and defined new meanings for Exarchate (Velayat) and Prophecy which were very new in the history of *Sofia*. Sheikh Ahmed Sarhendi gives supremacy to Prophecy than Exarchate (Velayat), but at the same time, he defines new meaning and range for the theory of Exarchate (Velayat). In an analytic and descriptive way, this article tries to investigate Sheikh Ahmed Sarhendi's fundamental ideas about Steps of Bearing, Exarchate (Velayat), Prophecy, and Truth of Laws.

5 – Cultural and Political environment of Khawaja Moeenuddin Chishti: A Study

Dr. Mohammed Mehdi Tavvasoli

Khawaja Moeenuddin Chishti is a great mystic of sixth century A.H and a spiritual guide of Sub-Continent. He lived during the sultanate Turkish origin Afghans who later founded

Mamlook dynasty of Delhi. It is gathered the influence exerted by Khawaja even today's Muslim youths conveys Islamic manners and cultural environment of his times. In this write-up political and cultural conditions prevalent from 6th and 9th centuries have been studied and mental and spiritual growth of Khawaja Moeen-uddin Chishti have been surveyed.

6 – Moonis-al-Arwah: Valuable book on biographies of Chishtia *Mashayekhs*.

Dr.Kareem Najafi Barzgar

Lineage of Chishtia has been named after Chist-lineage of famous mystics of Sub-Continent founded by Khawaja Moeenuddin Sijzi Chishti at Ajmer. *Mashayekh* has widely contributed in propagation of Islam in Sub-Continent, renewal of cultural relations between two countries and extension of Persian language in Sub-Continent. A number of books have been written in this regard. Moonis-al-Arwah was authored by Teimurid Princess Jahan Ara Begum daughter of Shah-Jahan who studied under supervision of highly learned Ulema. She has special interest in literary , religious and mystic affairs. She had written this valuable book in 1049 A.H on biographies of *Mashayekh* of Chishtia lineage. In this write-up first the author then her book has been introduced.

7 – Comparison of the application of medical terminologies in Rumi's *Masnavi* and *Kulliate-e-Shams*.

Hamideh Hejazi / Dr. Mehdi Mohaghegh

With a view to the poetic works of Rumi you can get that Rumi as lyricist that proposed the noble human aspirations in his poetry, calls issues of the flesh, that material body is the

soul's body, But it's not going to give all of the medical education and is not going to panache and boast of his teachings in these areas. Rather his goal with these words, is dressing sensible, to reasonable efforts to easier understand for the reader and listener. In fact, physical therapy is to serve the spiritual medicine. Although medical terminology that he applied due to the breadth of variety meaning as well as the meaning and structure. In various areas of science, is to the division to the science of medicine and the physician, pillars, humors, bowel movements, weakness and strength, and growth stages of birth, and some movements and their moods and health and illness, and its width, the name of the illness, the treatment of patients with diseases, medical instruments and contraceptive, drugs, (herbal and mineral and animal) and foods. Nevertheless, most of these words may have been known for the seventh century reader and has been the best words for issues beyond natural and the inner emotions.

8 – Philosophy of motion and its dimensions in Iqbal's Thought.

Dr. Syed Jawad Hamadani

Iqbal's thought nourishes with teachings of Islam. He makes concerted effort to offer a religious thought in consonance with present day's world and catering the need of

modern human beings with inspiration from basic religious sources and indepth thought. He wanted to reconstruct the religious thought and a new system in arenas of politics, philosophy and mysticism . Motion has a special place in his thought having many dimensions like motion in nature, spiritual motion of individual and society towards zenith, and movement of thought in religious thinking . Iqbal desires to form a society of believers in one *Allah* without any limit and frontiers and in such society all move towards zenith's perfection. He desires to have a spiritual inner motion and formation of a society, which in outer motion may be coordinated. Subject of motion in Iqbal's thought has various dimensions . In this article Iqbal's role in expansion of mystic and philosophical thought has deeply been surveyed and his Persian poetry has been quoted widely.

9 – Researches regarding Mir Syed Ali Hamadani in Pakistan and Dr. Mohammed Riaz's efforts in this field.

Dr. Arif Naushahi

Mir Syed Ali Hamadani (714 – 786 A.H) rendered multiple religious, artistic, cultural, educational services during a few year's stay in Kashmir transforming it to be a Islamic Iranian cultural hub. Since last century particularly from 2nd half, publication of Hamadani's works and treatises and its translations were taken in hand by the researchers in Pakistan, which has been described in this write-up. Efforts made by Dr. Mohammed Riaz (D.1994), who first compiled

doctoral thesis regarding life and works of Mir Syed Ali Hamadani and published it, then publication of his Persian treatises in quarterly DANESH and elsewhere. We carry this article to mark 2015 AD - the year of Mir Syed Ali Hamadani.

10 – Satirical reflections of social problems in Gulistan-e-Saadi.

Dr.Mehri Abdi Miyardan

Literary Sociology is a branch of Social Sciences, which depict the relation between literature and sociology. In other words sociology in literature designs to reflect social peculiarities of each period of history and its literary works. Committed writers and poets make an effort to reflect the problems of their period in their works. They sometime avail satire in this field. Saadi has also discussed various problems in his works including Gulistan. In this write-up social fabric of some stories of Gulistan have been analysed to highlight the social problems of Saadi's period through his satirical writings.

11 – Services rendered by Mir Waliullah Abbottabadi to Persian Literature.

Syed Rasheed Bokhari

Mir Waliullah (1887-1964 A.D) was a prominent personality of Sarhad (Presently KPK) Province whose services were recognized throughout the Sub-Continent. He had a multi – dimensional personality i.e a robust poet, a

successful translator and a highly placed critic . At the same time he had mastery over humorous writings . He authored many articles on philosophical , psychological and historical topics in contemporary magazines of Sub-Continent. He had mastery over Persian, Arabic, Sanskrit, English and Urdu languages.

Syed Murtaza Moosvi

Note

On the front page we are giving a resume' of the contents of the current issue of DANESH for the information of the English knowing Librarians, Cataloguers and particularly Research Scholars to enable them to get a brief knowledge of the subject of articles of their interest and subsequently get them translated by themselves – Editor.

President & Editor-in-Chief: *Isa Karimi*

Editor: *Syed Murtaza Moosvi*

Address:

IRAN PAKISTAN INSTITUTE OF PERSIAN STUDIES

House No.49, Street 26, Sector F-6/2

Islamabad 44000, PAKISTAN

Ph: 2270383

Fax: 2270382

Email: daneshper1@yahoo.com

[http:// ipips.ir](http://ipips.ir)

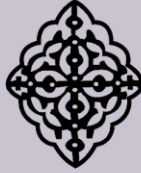
ISSN:1018-1873
(International Centre-Paris)

Quarterly Research Journal
of the
IRAN PAKISTAN
INSTITUTE OF PERSIAN STUDIES,
ISLAMABAD

WINTER 2016
(SERIAL No. 123)

A Collection of Research articles
With background of Persian Language
And Literature and common cultural heritage of
Iran, Central Asia, Afghanistan and Indo-Pak Subcontinent

ISSN:1018-1873
(International Centre-Paris)



DANESH

Quarterly Research Journal
of the
IRAN PAKISTAN
INSTITUTE OF PERSIAN STUDIES,
ISLAMABAD

WINTER 2016
(SERIAL No. 123)

A Collection of Research articles
With background of Persian Language
And Literature and common cultural heritage of
Iran, Central Asia, Afghanistan and Indo-Pak Subcontinent