

تصوف

ادبیات تصوف

یوگنی ادواردوویچ برٹلس

ترجمہ

سیراس یزدانی

تصوف و ادبیات تصوف

یوگنی ادواردوویچ برتس

تصوف و ادبیات تصوف

ترجمه سیروس ایزدی



مؤسسه انتشارات امیرکبیر
تهران، ۲۵۳۶



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

ادوارد ویج برکس، یوگنی
قصوف و ادبیات قصوف
ترجمه سیروس ایزدی
چاپ اول: ۲۵۳۶
چاپ و صحافی: چاپخانه سپهر - تهران
حق چاپ محفوظ است.

ه‌یاد ژنیا که بی‌یاری او مترجم دا
یادای انجام این کار نبود.

فهرست

یازده

سیزده

پیشگفتار مترجم

از هیئت تحریر به

۱. کلیات

پیدایش تصوف و پدیدآمدن ادبیات تصوف	۳
۱. پیدایش تصوف	۳
۲. آغاز پیدایش شاوودۀ نظری	۱۲
۳. معتزله و رشد تصوف	۱۶
۴. کوشش مترجمین	۲۱
۵. نظرات نو افلاطونی	۲۶
۶. تکامل بعدی تصوف	۲۹
۷. حلاج و تعلیمات او	۳۶
۸. عناصر اصلی تصوف	۳۹
الف. نظریات روانکاوانه	۴۵
ب. عناصر ادراک و معرفت	۴۴
ج. بودشناسی (تعلیمات درباره هستی و مبداء موجودات)	۴۵
۹. جامعۀ صوفیه و سازمان آن	۴۶
۱۰. غزالی و نقش او	۵۰
۱۱. پیدایش ادبیات تصوف	۵۱
لحظات اصلی در تکامل شعر تصوف	۶۹
خطوط اصلی تکامل نظم آموزشی تصوف در ایران	۸۱
۱	۸۱
۲	۸۳

۸۷	۰۳
۹۶	۰۴
۹۹	۰۵
۱۰۲	۰۶
۱۰۶	۰۷
۱۱۱	حوریان بهشتی
۱۲۷	افزوده‌ها
۱۲۸	ضمیمه‌ها
۱۳۷	تجلی سیمای ماه‌ها

۰۲ اصطلاحات تصوف

۱۴۵	درباره اصطلاحات شعری صوفیان ایرانی
۱۴۵	۱. زلف و رخسار
۱۶۵	واژه‌نامه اصطلاحات تصوف

۰۳ آثار مربوط به برخی از مؤلفان تصوف

۲۴۱	سخنان حکمت‌آموز ابراهیم ابن‌ادهم در منظومه قوتادغوبیلیک
۲۵۱	فضیل ابن‌عیاض-تجربه‌ی در بازکاوی زندگینامه صوفیه
۲۵۱	۱. مراحل نخستین زندگی فضیل
۲۵۸	۲. فضیل در کوفه
۲۶۱	۳. کوچیدن به مکه
۲۶۹	۴. دیدار فضیل و هارون‌الرشید
۲۷۶	۵. خانواده فضیل
۲۸۰	۶. تعلیمات فضیل
۲۸۷	۷. ارتباط با شاگردان
۲۹۳	احمد ابن حرب
۳۰۱	نسخه خطی تفسیر سلمی در کتابخانه همگانی دولتی
۳۱۱	نورالعلوم- زندگینامه شیخ ابوالحسن خرقانی
۳۱۱	۱. مقدمه

۳۱۷	۲. درباره نسخه خطی
۳۱۷	الف. رسم الخط
۳۱۸	ب. ویژگیهای دستوری
۳۱۹	د. ویژگیهای واژگانی
۳۲۰	۳. سبك
۳۲۱	۴. ساخت
۳۲۲	۵. مؤلف
۳۶۷	دوغزل بابا کوهی شیرازی
۳۷۱	افسانه‌های افلاکی در غزل بابا کوهی
۳۷۵	بابا کوهی - سرسخنی بردیوان
۳۷۵	۱.
۳۷۹	۲.
۳۸۶	۳.
۳۹۳	۴.
۳۹۹	پیام عبدالله انصاری به وزیر
۴۱۳	عین القضاة همدانی
۴۱۳	۱.
۴۱۹	۲.
۴۲۴	۳.
۴۲۷	یکی از منظومه‌های کوچک سنایی در نسخه خطی موزه آسیایی
۴۳۳	رباعیات شیخ نجم‌الدین کبری
۴۴۱	رمان درباره شیخ نجم‌الدین کبری (شرح کوتاه)
۴۴۱	اطلاعات مربوط به نسخه خطی
۴۵۳	رباعیات شیخ مجدالدین بغدادی
۴۶۱	بلبل‌نامه فریدالدین عطار
۴۸۳	دو باره شرحی بر غزل عطار
۴۸۷	شرحی بر غزل عطار
۴۹۳	کیهان شناخت صوفیه در آثار فریدالدین عطار
۵۰۹	نسخه خطی براروشی از فریدالدین عطار در کتابخانه همگانی دولتی لنینگراد
۵۱۹	نوایی و عطار
۵۱۹	۱.
۵۲۴	۲.
۵۳۵	۳.
۵۸۳	۴.
۵۹۱	خیاط‌نامه فریدالدین عطار

داستان شیخ و دختر پادشاه	۶۰۷
«تراش نامه»، منظومه عبرت آموز درویشان جلالی	۶۱۵
شرحی از عبدالرحمن جامی بر رباعیات منسوب به او	۶۲۱
ترجیع بند چغتایی از چکامه سرایی ناشناخته	۶۵۱
چکامه های ملا محسن فیض کاشانی	۶۶۱
۰۱	۶۶۱
۰۲	۶۶۳
۰۳	۶۶۶
۰۴	۶۷۵
ادبیاتی که از آن بهره جویی و نقل قول شده است	۶۸۵
فهرست راهنما	۶۹۹

پیشگفتار مترجم

تصوف و ادبیات تصوف، جلد سوم آثار برگزیده یوگنی ادواردویچ برتلس دانشمند نامی، عضو وابسته آکادمی علوم اتحاد شوروی و عضو وابسته فرهنگستان ایران (از سال ۱۹۴۴ میلادی) است که بنا بر تصمیم دفتر شعبه علوم تاریخ آکادمی علوم برای جاودان ساختن یاد این استاد در سال ۱۹۹۵ میلادی از سوی هیأت تحریریه انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم، آکادمیسین آکادمی علوم تاجیکستان ع. م. میرزایف، عضو وابسته آکادمی علوم تاجیکستان ای. س. براگینسکی، دکتر علوم فیلولوژی ا. ن. بلدیرف، نامزد دکتر در علوم فیلولوژی گ. یو. علیف، نامزد دکتر در علوم فیلولوژی ا. ی. برتلس منتشر گردید. سامان دهنده متن نیز کاندید دکتر در علوم فیلولوژی محمد — نوری عثمانف است.

زنده یاد یوگنی برتلس پسر ادوارد، که دویست و نود و پنج اثر پژوهشی میراث علمی او را تشکیل می‌دهد و در زمان حیاتش یکی از بزرگترین کارشناسان جهان در رشته ادبیات پارسی و برخی از زبانهای خاوری بوده است، ۲۶ دسامبر سال ۱۸۹۰ میلادی در پتربورگ [لنینگراد کنونی] زاده شد. در سال ۱۹۲۰ دوره کامل دانشکده زبانهای خاوری دانشگاه پتروگراد را به پایان برد و برای کارهای پژوهشی در همانجا ماند؛ در عین حال در موزه آسیایی آکادمی علوم (انستیتوی خاورشناسی کنونی) نیز به کار پرداخت و تا دم مرگ (۷ اکتبر ۱۹۵۷) یعنی مدت ۳۷ سال در آنجا به کار علمی اشتغال داشت. استاد برتلس، پایه‌پای پژوهشهای علمی و رهبری علمی دانش پژوهان جوان، در مدارس عالی و از جمله در دانشگاه لنینگراد، انستیتوی زبانهای زنده خاوری در لنینگراد، انستیتوی خاورشناسی مسکو، دانشگاه دولتی مسکو، و دانشگاه دولتی آسیای میانه (امروز — دانشگاه تاشکنت) به تدریس می‌پرداخت و چند نسل از خاورشناسان شوروی دست پرورده این استاداند.

استاد برتلس از همان آغاز فعالیت خویش در کارهای پژوهشی، نگرشی ویژه به تصوف و ادبیات تصوف داشت و در سالهای بیستم، نخستین کار خود را در این زمینه به چاپ رسانید که همانا ترجمه منظومه عرفانی بلبل‌نامه فریدالدین عطار و دو تقریظ پرمضمون بر آثار ابونصر سراج و ابن العربی است. پس از آن، تصوف و ادبیات تصوف جایی نمایان در پژوهشهای استاد داشته است. پهنه پژوهشهای ی. ا. برتلس در این زمینه، در برگیرنده مطالب بسیاری از شرح نسخه‌های خطی تألیفات صوفیه و بازکاوی مضمون آنها تا بازگشودن مفاهیم درونی اصطلاحات تصوف و از شرح آثار و زندگی مؤلفان گوناگون تا نوشته پیدایش ادبیات تصوف است. این کتاب شامل همه کارهای جاویدیاد برتلس در زمینه تصوف نیست. آثاری که در این کتاب نیامده اند همانا متن انتقادی دیوان باباکوهی، متن کامل منظومه سنایی سیرالعباد الی‌المعاد، چکامه‌های عبدالله انصاری، شرح الهی‌نامه عطار، شرح اشترنامه عطار، متن مختارنامه عطار، ترجمه اندرز عطار به پسرش، شرح زندگینامه روسی از روی نوشته افلاکی، متن سؤال مولای (ومی)، متن جام جهان‌نمای فخرالدین عراقی، متن لمعات فخرالدین عراقی، متن سعادت‌نامه شیخ محمود شبستری، متن مثنوی عصمت بخاری، و متن دیوان باباغانی هستند.

اما انگیزه مترجم در گردانیدن این اثر بزرگ به فارسی، خدمتی، هر چند کوچک، به مهین عزیز بود. روا نبود که این کتاب علمی بسیار در خور نگرش به زبان مردمی که این کتاب درباره یکی از جهات پر اهمیت ادبیات پر آوازه آنهاست، برگردانده نشود. در این کار همسر جوان مرگم ژنیا سافینا که ترجمه فارسی این کتاب خاطره‌ی از او نیز هست مرا یاری رسانید و در ویراستاری محسن مینوخر، در ویراستاری فنی و نظارت در کار چاپ و تصحیح کتاب خسرو شاپوری، و در تصحیح عباس مینوخر و علی‌گرگانی و در کار حروفچینی دوستان حروفچین آقایان (بیعی، پیری، صالحی، کاه) به سرپرستی ناهربنایی که زحماتی بس صادقانه بر خود هموار کرده‌اند، هر یک سهمی بزرگ داشته‌اند و امید است که کار همه و نیز انتشارات امیرکبیر مورد پسند افتد.

در پانویس‌ها گذشته از اشارات استاد برتلس آنچه که نشان — ه. ت. در پی دارد از هیئت تحریریه است و اگر از مترجم نیز توضیحی باشد نشان — م. در پی خواهد داشت.

م. ایزدی

از هیأت تحریریه

مضمون جلد سوم آثار برگزیده^۱ همانا کارهای ی.ا. برتلس دربارهٔ تصوف و چکامه‌های صوفیان است که همهٔ آنها (جز دو نوشته که تاریخ ۱۹۴۰ میلادی را دارند) در سالهای بیستم سدهٔ بیستم میلادی نگاشته شده‌اند. چگونگی وضع دانش [خاورشناسی] در آن روزگار، انگیزهٔ توجه ی.ا. برتلس به ادبیات تصوف بود. بزرگترین صاحب‌نظران خارجی و یا هم میهن در رشتهٔ خاورشناسی باورداشتند که همهٔ چکامه‌های پارسی سده‌های میانه در حماسه‌های پهلوانی، سدح — و قصیده که باواژه‌یازی فنی‌اش از فهم‌خوانندهٔ اروپایی بیرون است، و اشعار عرفانی و پیش از همه چامه‌های صوفیان خلاصه شده‌است. نامهای بزرگترین چکامه‌سرایان — سنایی، نظامی، جلال‌الدین رومی، حافظ، و دیگران — را مستقیماً به تصوف وابسته می‌کردند و گمان می‌بردند که کلید درک آثار آنها را می‌توان تنها در تعلیمات صوفیه یافت. در عین حال، بررسی و مطالعه جدی و ژرف تصوف تنها آغاز گردیده بود (آثار کلاسیک ر. نیکلسن و ل. ماسینیون در نخستین دههٔ سدهٔ بیستم پدیدار شده بودند). برای بررسی بعدی مجموعهٔ ادبیاتی که با گذشت سده‌های بسیار به زبان فارسی آفریده شده بود و بزرگترین پدیده‌های آن، لازم می‌آمد روشن گردد که تصوف به راستی چیست و چه نقشی در تکامل این ادبیات داشته است. تلاش در راه انجام چنین وظیفه‌ی، سمت کارهای ی.ا. برتلس را که در این مجلد گرد آمده، معین کرده است. یک ویژگی دیگر وضع دانش در آن زمان نیز، چگونگی این کارها را روشن ساخته است. بیشتر میراث ادبی، به زبان فارسی، چهل پنجاه سال پیش هنوز چاپ نشده بود. مجموعه‌هایی از نسخ

۱. دو جلد پیشین اینها بودند: ی.ا. برتلس، آثار برگزیده، تاریخ ادبیات پارسی و تاجیکی، مسکو، ۱۹۶۰ میلادی؛ ی.ا. برتلس، آثار برگزیده، نظامی و فضلوی، مسکو، ۱۹۶۲ میلادی.

خطی بودند و فهرست این نسخه‌ها که بیشترشان چاپ سنگی ایران و هند بودند کیفیتی بسیار پایین داشتند و متنهای انگشت شمار چاپی اروپا نیز بی‌کمبود نبودند. چاپ علمی گسترده میراث خطی در کشورهای عربی، ایران، و ترکیه تنها در آغاز راه بود. ی. ا. برتلس که در سوزۀ آسیایی به کار سامان دادن و به فهرست آوردن نسخه‌های خطی فارسی می‌پرداخت بدیهی است کوشیده است متنهایی را که برای دانش پر ارزش‌ترین و کم شهرت‌ترین و یا یکسره گمنام‌ترین متن‌ها بوده‌اند، و پیش از همه، متن‌های تصوف را بیابد و شرح آنها را در ماهنامه‌ها و سالنامه‌های علمی بیاورد و یا زمینه چاپ انتقادی آنها را آماده سازد و یا آنها را به چاپ رساند.

ی. ا. برتلس هنگام پژوهش پیرامون تصوف بایک رشته سائل‌ی روبرو گردید که می‌بایست بازگشوده شوند: لازم بود سرچشمه‌های تصوف و پیدایش اندیشه‌های تصوف کشف گردند. اصطلاحات صوفیه از پوشش نمادهای استعاره‌ی بیرون‌آیند و از این رهگذر، متن‌های صوفیه بر پایه‌ی علمی بررسی شوند و برای معین ساختن خطوط اصلی تکامل چکامه سرائی صوفیه و ارتباط موروثی مکتب‌های گوناگون تصوف، کوشش شود. هنگام کار، مسائل مربوط به شکل یابی ساخت رساله‌های صوفیه و اشعار صوفیه و نیز مسائل مربوط به شخصیت شیخ صوفی و همخوانی آن با زندگینامه افسانه‌ی او و جز اینها پیش آمد.

ی. ا. برتلس با بررسی ژرف موضوع مورد پژوهش، بر شواهدات و نتیجه‌گیریهای پرارزشی دست یافت که به دستاوردهای بزرگ علمی بدل شدند و به کارهای او در سال‌های بیستم چنان ارزشی دادند که اهمیت و ارزش آن گذرا نیست.

ی. ا. برتلس در جستجوی «سرچشمه‌های تصوف» به توارث ادبی و ایده‌نولوژی که از ویژگیهای دانش [خاورشناسی] در پایان سده نوزده میلادی بود دل بست. این دلیستی غالباً خود موضوع پژوهش (مثلاً «فلسفه اسلامی») را به مجموع منابع ادبی آن می‌رسانید. ی. ا. برتلس در مقاله‌ی که در سال ۱۹۲۶ میلادی نگاشته بود، ظاهراً تا اندازه‌ی در زیر تأثیر نظریات ل. ماسینیون پژوهشگر برجسته تصوف، چنین نتیجه گرفته است: «این نظریات... برای روشن ساختن خود، نیازی به نگرستن به تأثیری بیگانه ندارند.»

ی. ا. برتلس نقش کنش متقابل و توارث ادبی را نیز از یاد نمی‌برد — او در کارهای گوناگونی وابستگی تصوف را با آیین زرتشت («دو شیرگان بهشتی [حوریان]»، «تجلی سیمای ماه‌ها») و با نوافلاطونی‌گرایی («کیهان شناخت تصوف در آثار فریدالدین عطار») مورد پژوهش قرار می‌دهد — اما او پیدایش این اندیشه را همواره از نخستین نوشته‌ها تا نوشته بسیار عالی «پیدایش تصوف و پدید آمدن ادبیات تصوف» که در سال ۱۹۴۰ میلادی نگارش یافته و شامل نتیجه‌گیری کلی است، در زندگی جامعه، در پیشرفتهای

اجتماعی و در شرایط زیست مردم می‌بیند.

ی. ا. برتلس هنگام پژوهش پیرامون تصوف که دانشمندان باختری آن را پیش از همه چون دوری جستن کامل از جهان و فرو رفتن در دنیای «دون» تفسیر می‌کردند، از همان آغاز به جستجوی ویژگیهای بشر دوستانه و احساسات زنده مردمی و عناصر برانگیزاننده کار و کوشش در تصوف پرداخته است. یادآورهای او در پیشگفتاری که بر متن «نودالعلوم نگاشته» بسیار گویا است: «... تصوف خرقانی ویژگی خودسمداری را از دست می‌دهد.»

خرقانی یکی از صوفیان انگشت‌شماری است که خدمت به بشریت نیازمند را هدف هستی خود می‌دانست. یکی از سخنان او... از بسیاری رسالات گوناگون نظری گویاتر است:

عالم، با مسادد برخیزد طلب زیادتی علم کند و زاهد طلب زیادتی زهد کند و ابوالحسن در بند آن بود که سروری به دل برادری رساند. همانند این یادآورهای در نوشته‌های ی. ا. برتلس پیرامون تصوف بسیاراند.

ی. ا. برتلس در همان آغاز مطالعه چکامه‌های صوفیه در مورد مسأله نگرش به تصوف بزرگترین چکامه سرایان خاور میانه، روشی تازه در پیش گرفت. او در نمونه آثار نظامی در سال ۱۹۲۳ میلادی باوری یافته بود که سنت سده‌های میانه که بنابر آن، تقریباً همه چکامه‌سرایان بزرگ گذشته، از شایخ بوده‌اند و آنها را در فهرست و تذکره‌های سخنان حکمت آموز پیران مقدس صوفیه آورده‌اند و نیز دانش [خاورشناسی] اروپا که در نظامی زاهد گوشه‌گیری دیده بوده است، محق نبوده‌اند. عناصر عبارت‌پردازیهای تصوف در آثار این و یا آن چکامه‌سرا، دلیلش‌گسترش تصوف بوده و این کار، از چکامه‌سرا نظریه پرداز صوفیه نمی‌سازد. ی. ا. برتلس، نگر خود را در این زمینه در سال ۱۹۲۲ میلادی در نوشته نوایی و عطار، در نمونه آثار نوایی به دقت فرمولبندی کرده بود. او در این نوشته ویژگیهای بشر دوستانه آثار نوایی را خاطر نشان و ارتباط او را با تصوف به درستی روشن ساخته است. در عین حال ی. ا. برتلس در اینجا مسأله وابستگی ادبیات زبانهای ترکی را به ادبیات پارسی به درستی مطرح می‌کند. ی. ا. برتلس با این اندیشه که گویا ادبیات «مردم ترکی زبان ادبیاتی است بی‌ارزش» مخالفت می‌ورزد و می‌گوید که طرفداران این اندیشه با توصیف ادبیات ملل ترک زبان «همچون تقلیدی از آثار کلاسیک مؤلفان پارسی‌زبان، کوشیده‌اند هرگونه حق بکر بودن آن را بگیرند و از این رهگذر، سیر بررسی و پژوهش آن را بسیار کند کرده‌اند». این اندیشه‌ها که در سالهای دهه دوم سده بیستم میلادی ابراز گردیده، در آثار ی. ا. برتلس که در سالهای سی‌ام و پنجاهم نگاشته شده، گسترشی وسیع‌تر یافته است. ی. ا. برتلس با پژوهش سستیم آثار نظامی در زمینه

[شرایط اجتماعی] دوران او، ویژگیهای ترقی‌پروانه و بشر‌دوستانه آن را نشان داده است. همگان بر آثاری. ا. برتلس در رشته پژوهش آثار نوایی و نشان دادن بکر بودن این آثار آگاهی دارند.

ی. ا. برتلس در برخی از نظریاتش که پیشتر گفته شده بود، پس از آن بازنگری کرده است. چنانچه در دهه پنجم سده کنونی میلادی، هنگام کار، در فصل مربوط به سنایی در «تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی» ی. ا. برتلس آثار این «شیخ پرآوازه صوفی» را به گونه‌هایی تازه تفسیر می‌کند. ی. ا. برتلس در این اثر خود نشان می‌دهد که مضمون آثار سنایی بسیار گوناگون و از چارچوب نظریات تصوف پای فراتر نهاده است.

ی. ا. برتلس پیش از همه در پرتو دانش ژرف خود در تصوف و چکامه‌های صوفیه که در سالهای بیستم به دست آورده بود، توانست به چنین نتیجه‌ی برسد.

طی سالهای بسیاری که از آن روزگار گذشته است، بدیهی است که خاورشناسان کشورهای گوناگون کار بسیاری در بررسی تصوف کرده‌اند. ده‌ها متن انتقادی آثار مؤلفان صوفیه و یک رشته پژوهشهای بزرگ و نیز مقالاتی بی‌شمار چاپ شده‌اند. وابسته به این کار، برخی از اطلاعات کتابشناسی و ویژگیهای متون و جز اینها که در نوشته‌های ی. ا. برتلس آمده، اکنون دیگر کهنه شده است. این امکان که همه افزودگیها را در حواشی بیاوریم، نیست، زیرا برای این کار لازم می‌آید که، در برخی موارد، مقالات گوناگون کوچکی در شرح بیاوریم. از این رو، هیأت تحریریه، فهرست کتابهای مربوط به تصوف را که پس از ۱۹۳۰ میلادی چاپ شده و در نوشته‌های ی. ا. برتلس [که بیشتر آنها ثمره کار پیش از این سال است. — م.] در نظر گرفته نشده، در پایان کتاب آورده، و در مواردی که این کتاب و یا مقاله دارای مطلبی تازه پیرامون مسأله مورد پژوهش باشد، به آن اشارت رفته است.

ی. ا. برتلس [پسراستاد برتلس. — م.] این فهرست را سامان داده و نیز ویراستاری علمی همه کتاب و کار به سامان در آوردن حواشی هیأت تحریریه را انجام داده است.

۱

کلیات



پیدایش تصوف و پدید آمدن ادبیات تصوف

۱. پیدایش تصوف

برای شناخت زمینه و انگیزه پیدایش پدیده پیچیده‌ی چون تصوف در جهان اسلام، بایستی پیش از همه نمای روشنی از وضع جامعه‌ی بی که تصوف از آن سربرآورده است در نظر آوریم. بررسی عناصر گوناگونی که زیر تأثیر انگارگان (ایدئولوژی) های گوناگون رویه رو شونده با اسلام، به تصوف راه یافته اند، با آن که ضرورت دارد، نمی تواند به تنهایی برای مسأله پیچیده روشنی اندازد. تنها اشاره به وجود معرفت نوافلاطونی و یا مانی گرایی و جز اینها در تصوف بسنده نیست، بلکه باید برای روشن ساختن این نکته کوشید که چه شرایط و عللی زمینه این تأثیر را فراهم ساخته است. تنها در چنین صورتی خواهیم توانست به نقش تاریخی تصوف و سرنوشت بعدی آن پی ببریم.

تردیدی نیست که اطلاعات مربوط به وضع سازمان اسلامی در دوران نخستین خلفا، که اخبار آن را تاریخ نگاران اسلامی آورده اند، بازتاب کاملی از اوضاع واقعی نیست. تصویری که آنها ترسیم می کنند، بدون شک، به مراتب بهتر از واقعیت نشان داده شده است. بسیاری از آنچه که همچون واقعیت گزارش گردیده است، در حقیقت بازتابی است از حسن تمایل گروههای معین اجتماعی که بیان کننده واقعیت نیست بلکه حکایتی است بر آنچه که این یا آن مؤلف می خواسته چنان باشد. اما با در نظر گرفتن این نکته نیز می توان یکسره باور داشت، که هم در دوران زندگی پیامبر (ص) و هم در سالهای حکومت دو «جانشین» اول او، ابوبکر و عمر، جامعه عرب مکه و مدینه سازمانی مذهبی بود، که حکومت اشراف به معنی کامل کلمه عملاً در آن وجود نداشت و در آن سازمان هر فرمان قانونی و یا اداری همچون حکم مستقیم الهی تلقی می گردید. می توان چنین پنداشت که شیوه زندگی ابوبکر و عمر به راستی با شیوه زندگی هر عضو جامعه و از جمله حتی با زندگی آنهایی که از لحاظ

مادی کمتر تأمین بودند، وجه تمایز بسیار ناچیزی داشت. تنها در زمان عثمان خلیفه سوم بود که خصلت حکومت تغییر کرد. البته عثمان نیز در مآخذ همچون مرد مقدس و نیکوکار و دارای حیا در برابر ما جلوه‌گر می‌شود، ولی در عین حال به‌خوبی، روشن است شورش که در زمان او آغاز گردید و به‌قتل وی انجامید، به‌آن دلیل بود که او قواعدی را که پیشینیانش وضع کرده بودند، نقض کرد. جامعه از این امر خشمناک شده بود که عثمان چند خانه به مالکیت خویش درآورده، ربه‌های خود را افزایش داده، زمینهایی را تصاحب کرده و به‌ثروتمند شدن خویشاوندانش کمک کرده است. قتل عثمان سرآغاز مبارزه‌یی برای به‌دست‌گرفتن حکومت بود که در همه‌دوران کوتاه‌خلافت علی ابن ابیطالب (ع) ادامه داشت. معاویه ابن ابوسفیان نماینده‌ی خاندان بنی‌امیه از جنگهای داخلی سود جست و در سال ۴۱ هجری (۶۶۱ میلادی) حکومت را غصب کرد. از این تاریخ است که حکومت خلفا برای همیشه جنبه‌ی مذهبی خود را از دست داد و به‌حکومتی اشرافی بدل شد. بنی‌امیه برای تحکیم حکومت خود همه‌ی مدعیان احتمالی خلافت و در مرحله‌ی اول اولاد علی ابن ابیطالب (ع) را بیرحمانه مورد پیگرد قرار دادند. هیچ رسم‌وستنی مانع کار آنها نگردید و حتی مکه در زمان معاویه به‌صحنه‌ی تصادمات خونین بدل شد و مورد محاصره قرار گرفت. از سوی دیگر بنی‌امیه تلاش می‌کردند تا با هدایای سخاوتمندانه‌ی پیروان و طرفداران خود را تطمیع کنند. اما بذل و بخشش ایجاب می‌کرد که خزائن پیوسته انباشته‌تر شود. از این رو تاراج سرزمینهای متصرفی شدت یافت و هنگام تقسیم غنائم جنگی، دیگر مانند گذشته درباره‌ی شرکت همه‌ی اعضای جامعه در این کار جای سخنی هم نبود. تفاوت بزرگی از لحاظ خواسته و ثروت میان مردم پدیدار گردید و در ضمن وضع آن‌گروه از مردم، که فقیر و تهیدست بودند، فلاکت بارتر شد. اما هنوز هم لازم بود، که تدبیرهای دولتی بنی‌امیه تا اندازه‌یی قانونی و یا موازین مذهبی همخوان باشد. برای این کار تنها یک راه می‌توانست باشد. مسأله این بود که سازمان اسلامی در نخستین دهه‌های موجودیت خود، مجموعه‌ی قوانینی برای سروسامان دادن به‌زندگی اجتماعی در اختیار نداشت. در زمان حیات پیامبر به‌چنین مجموعه قوانین نیازی هم نبود، زیرا هراشکالی شخصاً به‌وسیله‌ی پیامبر حل و فصل و با وحی و الهام الهی تثبیت می‌گردید. پس از رحلت آن حضرت وضع دشوارتر شد. با آنکه قرآن به‌صورت نوشته در یک مجلد گردآوری گردید، به‌تنهایی پاسخگوی

هر پرسشی نبود و به تکامل قوانین و مقررات اجتماعی نیازی مبرم وجود داشت.^۱ خطرات صحابه پیامبر در این باره، که پیامبر دربارهٔ موارد مشابه چه می‌گفت و در آن زمان چه اقدامی اتخاذ می‌کرد، می‌توانست یگانه منبع چنین تکاملی باشد. البته در نخستین سالهای پس از رحلت پیامبر پیدا کردن اشخاصی، که چنین خطراتی داشته باشند، آسان بود. صحابه در دسترس بودند و مراجعه به آنها برای مشورت دشوار نبود. اما جنگهای استیلاگرانه و مهمتر از همه مبارزات خانگی، که پس از قتل عثمان درگرفت، تعداد آنها را کمتر کرد. مراجعه به منابع دست‌اول دشوار و دشوارتر می‌گردید و گاه ناچار به اطلاعات دریافتی از مردمی که تابعین نامیده می‌شدند و روایات را از زبان صحابه شنیده بودند، قناعت می‌کردند. ولی تعداد آنها نیز روز به روز کمتر می‌شد. بدین‌سان گردآوری و درج این روایات که حدیث نامیده می‌شد، یکی از مهمترین وظایف گردید. نوعی حرفهٔ محدثی پدید آمد و محدثان، احادیث را گردآوری و تفسیر می‌کردند و برای گردآوری احادیث به اطراف و اکناف سرزمین خلافت، که پهنهٔ آن پیوسته بیشتر می‌گردید، مسافرت می‌کردند. روشن است چنانکه موثق بودن حدیث تأیید می‌گردید، می‌توانست دارای قوه لازم و نافذ باشد. گردآورندگان، موثق بودن حدیث را در اسناد یعنی در اشارهٔ دقیق به نامهای همهٔ راویانی می‌دانستند، که روایت را از یکدیگر شنیده بودند. اسناد به این شکل می‌آمد: «فلانی می‌گوید: شنیده‌ام از فلان که او گفته بود: شنیده‌ام از فلان...» الی آخر. درستی اسناد و در نتیجه موثق بودن حدیث در صورتی مورد قبول قرار می‌گرفت که از اطلاعات مربوط به راویان گوناگون معلوم می‌شد که آنها واقعاً می‌توانسته‌اند یکدیگر را دیده باشند و نخستین راوی واقعاً معاصر پیامبر (ص) بوده است. اما کاملاً روشن است که اگر امکان ابداع و ساختن خود حدیث وجود داشت، ایجاد سلسلهٔ جعلی راویان از آنهم آسانتر بوده است. یادآوری این مطلب ضروری است که ساختن احادیث جعلی به هیچوجه به عنوان عملی ننگین و یا بزه کاری

۱. چنانچه در پرتو همین نیاز امروز نیز دهها کشور اسلامی هست که قرآن کتاب دینی مشترك همهٔ آنهاست، و هر کدام دارای قوانین اساسی، مدنی، جزایی، مالیاتی، گمرکی، بازرگانی، کار، و جزاینها هستند که وابسته به سطح پیشرفت اقتصادی و اجتماعی و شرایط جغرافیایی و آداب و رسوم قومی و جزاینها می‌باشد و در برخی موارد وجوه تمایز آنها شاید بیشتر از وجود اشتراك آنها باشد. م.

ارزیابی نمی‌شد و حتی مایه غرور و مباهات هم بود. بر نامهای اشخاصی که به ساختن صدها حدیث جعلی مباهات کرده‌اند آگاهی داریم. (مثلا ابن ابویحیی از مدینه، الوکیدى از بغداد، مقاتل ابن سلیمان از خراسان، و محمد ابن سعید از سوریه). سخنان عبدالکریم ابن ابوالعوجا از مردم کوفه که در سال ۱۵۳ هجری (۷۷۰ میلادی)^۲ محکوم به سرگ گردید درخور توجه است که گفته بود: «و سؤگند به خدا، که من چهار هزار حدیث ساخته‌ام و به یاری آنها حلال را حرام و حرام را حلال کرده‌ام. سؤگند به خدا من شما را واداشتم در روزی که بایسته روزه است افطار کنید و شما را واداشتم در روزی که بایسته افطار است روزه بگیرید.»^۳ اختلاف نظری که میان بنیادگذاران تفاسیر اسلامی درباره تعداد واقعی احادیث وجود داشته است نیز شایان توجه است. بنا به گفته ابن خلدون؛ امام ابوحنیفه تنها هفده حدیث را واقعی می‌دانست؛ مالک، تعداد آنها را به سیصد رسانید؛ ابو عبدالله محمد ابن اسمعیل البخاری مشهور، ترتیب دهنده مجموعه معروف احادیث الصحیح (متوفی به سال ۲۵۶ هجری / ۸۷۰ میلادی) این رقم را به نه هزار و دویست رسانید و امام احمد ابن حنبل معتقد بود، که شماره چنین احادیثی پنجاه هزار است. در چنین شرایطی شگفت آور نیست که بنی امیه با بذل و بخشش می‌توانستند در بین محدثان افرادی را بیابند که آماده بودند برای توجیه و تبرئه اقدامات زمامداران و حکام به هرگونه جعل و ساخته کاری دست بزنند.

نخستین محدثان در بین مردم از احترام شایانی برخوردار بودند. آنها هم فقیه (حقوقدان) بودند و هم در تفسیر و قرائت قرآن خبره، و بدین سان وجود آنها مجموعه دانش الهیات و حقوق دوران بود. اما هنگامی که اعمال بنی امیه موجب نارضایتی شدید مردم گردید و این نارضایتی در شورشها و قیامهای متعدد تجلی کرد (قیامهایی نظیر قیام ابن مختار ابن ابوعبید ثقفی و مصعبه ابن زیبر و غیره)، و هنگامی که مردم اطمینان یافتند که محدثان نه تنها از حقوق جماعت دفاع نمی‌کنند، بلکه آشکارا جانب حکام را می‌گیرند، اوضاع تغییر کرد و از بین مردم ناراضی نوع دیگری از محدثان برخاستند. اینان مقرراتی وضع کردند که طبق آن اعتماد به محدث تنها در صورتی است که او نه تنها حدیث را روایت بلکه رعایت نیز بکند. ل. ماسینیون

۲. به روایتی دیگر در سال ۸۳۵ میلادی. ۳. ابن الاثیر، ج ۶، ص ۳.

۴. ابن خلدون، ج ۱، ص ۳۶۹-۳۷۱.

اسلامشناس نامی فرانسه به درستی خاطر نشان کرده است، که رعایت حدیث بدان معنی بود که در تمام جزئیات زندگی شخصی برای تقلید از زندگی بنیادگذار اسلام کوشش به عمل آید. این زندگی را قبل از همه زندگی همراه با ریاضت و ترس دائمی از خدا و پرهیز از هر چه که ممکن است حرام باشد، می پنداشتند. از این رو آشکار است که در بین این محدثان جریان ریاضت کشی رشد می یابد که می توان آن را همچون نخستین جلوه پیدایش تصوف ارزیابی کرد.

اگر در نظر مجسم سازیم که در محافل مسلمانان مخالف حکومت بنی امیه چه روحیه یی می بایست حکمفرما باشد، آنگاه می توان درك کرد که مسائل مربوط به شیوه برخورد با وصایای پیامبر که در باره آن سخن رفت چه حدتی باید یافته باشد. می دانیم که سوره های قرآنی مربوط به وعده و وعید، نیروی بدیعی بیشتری دارند. تجسم روز محشر، ترسیم رعب انگیز شعله سوزان آتش دوزخ با غریو نعره: هلمن هلمن (آیا دیگر کسی نیست؟ یعنی گناهکارانی که باید آنها را در کام آتش بلعید) — می بایست در آن روزگار تأثیر هیجان آور و لرزاننده یی داشته باشد. سیمای پروردگار در برابر مؤمنان به صورت داوری (سختگیر) قهار^۵ مجسم بود، که مراقب هر اقدام انسان و هر حرکت نفس اوست. هر چند، که الله دارای صفات الرحمن- الرحیم (بخشاینده، مهربان) است، اما اخطار می کند، که هیچکس را از مکافات گریزی نیست و هر کس باید در ازای کوچکترین قصوری، اگر در زمان حیاتش جبران نشده باشد، پاسخ دهد.

اما، در کنار اینها، جنگ خانگی درگیر می شود. حکام از دستورات دین سرپیچی می کنند و خون مسلمین جاری می شود و بر خاک می ریزد. شگفت آور نیست که بسیاری متوحش می شدند از این که مکافاتی که پیامبر (ص) خبر داده است، نزدیک است. این ترس و وحشت از جزای حتمی، مؤمنین را وا می دارد تا برای دادن پاسخی که روز آن نزدیک گردیده آماده شوند، از هرگونه سعادت و لذات دنیایی چشم پوشی کنند تا این که از کیفر رهایی یابند و پاداش موعود را دریافت کنند. البته این روحیه می بایست توجه به احادیث را بیشتر و ژرفتر کند و مؤمنین

۵. چنانچه، قل انما انا منذر وما من الا الله الواحد القهار (سوره ۳۸، آیه ۶۵) و نیز سوره های ۱۲، آیه ۳۹ و جز اینها. — م.

را وادار سازد تا با تمام نیرو با سر مشق گرفتن از همه خصوصیات زندگی پیامبر، که در روایات شرح آن آمده است، از آن حضرت پیروی کنند.

بدین سان با کدلان خشمگین که از بین محدثان بیرون آمده و مخالف حکومت فتووالی و اشرافی بنی امیه بودند، نخستین بنیانگذاران جنبش تصوف گردیدند. در این زمان هنوز اصطلاح صوفی وجود ندارد و زاهد و عابد نامی است که به آنها اطلاق می شود. هیچگونه نظریه‌ی جز نظرات کلی فوق در شالوده فعالیت آنها جای ندارد. تفاوت آنها با بخش اعظم مؤمنین، در قوه بیشتر ادراک دین و در چهار چوب معین تجارب دینی است. چنانچه با پیروی از این حکم قرآن (سوره ۲ آیه ۱۰۲) «فأذكروني اذ كرم» — «و به یاد بیاورید مرا، تا شما را به یاد بیاورم» آنها به ذکر یعنی یاد کردن نام پروردگار اهمیت بیشتری می دادند و تمام اوقات فراغت را صرف تکرار کلمه مقدس می کردند. تفاوت گذاشتن بین حلال و حرام در زندگی آنها اهمیت بسیار بزرگی داشت. در این باره، که کدام دستمزد را می توان بطور کامل حلال دانست، مباحثاتی طولانی در می گرفت و همگی به این نتیجه می رسیدند، که هرگونه هدیه و بخششی را از جانب فرمانروایان و نزدیکان آنها باید بدون تردید و چون و چرا حرام دانست، زیرا ثروت قدرتمندان از دستمزد کارشرافتمندانه نبوده و از راه زور بدست آمده است. سرتا پای زندگینامه زاهدین سده های نخست هجری حاکی از داستانهای است در این باره که چگونه این مردم پاک و منزه از دریافت هر نوع هدیه‌ی از خلیفه و یا از نزدیکان او مطلقاً خودداری می کردند. یکی از آنها حتی مرغ خویش را از این رو بر خود حرام می دانست که، مرغ او به بام همسایه که از سپاهیان نگهبان خلیفه بوده رفته و در آنجا دانه خورده است.^۶ آنها وظیفه خود می دانستند، که به حکمرانان اندرز بدهند ولی نمی توانستند حتی لقمه نانی از آنان بگیرند. ویژگی زندگینامه نخستین زهاد در آن است، که تنها یکی از دو شیوه به دست آوردن نان را به آنان نسبت می دهند: آنها یا در صحرا خار می کنند، خارکشی می کردند و در بازار آن را می فروختند و یا به آبکشی و سقایی می پرداختند. اندیشه اصلی ترتیب دهندگان این زندگینامه ها کاملاً روشن است. هم خار و هم آب (از آبگیرهای همگانی و رودخانه ها) به کسی تعلق ندارد و

دارای ارزشی نیست و تنها هنگامی که از جایی دور به جایی دیگر منتقل می‌شود و برای استفاده در دسترس قرار می‌گیرد، دارای ارزش می‌شود. در نتیجه، دریافت کننده بهای آن، مزد را نه در ازای خود کالا، بلکه عملاً تنها در ازای حمل آن دریافت می‌کند. کوتاه سخن، زاهد در اینجا تنها کار جسمی خود را می‌فروشد و در کالای او کوچکترین عنصر تصاحب کار دیگران وجود ندارد.

ولی در آن دوران مسأله رزق حلال یکسره حل نشده بود. پا به پای اندیشه استفاده از کاری که مطلقاً از آن خود شخص است، فکر دیگری نیز در میان آمد. در قرآن بارها دعوت می‌شود که توکل به خدا شود نه به نیروی خود و باید امیدوار بود که پروردگار در لحظه لازم به بنده خود توجه خواهد کرد. بعضی از زهاد با توجه به این امر چنین نتیجه‌گیری کردند که هر تلاشی برای دریافت مزد و پاداش باید همچون عدم اعتماد به پروردگار تلقی شود. روزی را خداوند قبلاً تعیین کرده است و بنده خدا نه‌قادر است که آن را افزایش دهد و نه می‌تواند که از دریافت آن سر پیچی کند. در نتیجه نباید برای مزد کار کرد، بلکه باید در انتظار رزقی بود که خداوند با رحمت خود نازل می‌کند. این روش افراطی، مخاطرات بزرگی در پی داشت و می‌توان تصور کرد که زهاد این مخاطرات را بخوبی درک کرده بودند، زیرا طرفداران بسیار کمی برای این روش مشاهده می‌شوند و بیشتر آنها کار شرافتمندانه را، که در فوق به آن اشارت رفت، ترجیح می‌دهند، منتهی حداقل آن را، که برای ادامه زندگی کفایت کند. هرگونه مازادی باید به نیازمندی داده شود که قادر به کار نیستند.

جهات گوناگون جنبش زهاد را که تا کنون مورد بررسی قرار داده‌ایم، هنوز فاقد تأثرات عرفانی است که عنصر اصلی تصوف بعدی است. اما این تأثرات عرفانی در شرایطی که شرحش آمد نمی‌توانست تجلی نکند. تفکری که دائماً متوجه یک سو است: احساس نظر الهی که مراقب کردار بنده خویش است، آمادگی صادقانه برای قربانی، و شوق روگردانی از تمامی نعمات — همه و همه می‌بایست در شرایط فاجعه‌آمیز آن زمان، که هر دم شکل تندتری به خود می‌گرفت، حالت وجد و شغف به وجود بیاورد. در قرآن دلایلی کافی برای چنین تأثراتی ارائه می‌شود:

و نحن أقرب الیه من حل المودید (سوره ۵۰، آیه ۱۶)

ترجمه: [وما به وی [بنده خود] از شاه‌رگ [او] نزدیک‌تریم.

فصوف یأتی الله بقوم یحبه و یحبونه (سوره ۵، آیه ۵۴)
ترجمه: و ممکن است، خدا قومی را بیاورد که مورد محبتش هستند و مورد محبت آنهاست.

الم تر ان الله یعلم ما فی السموات وما فی الارض ما یكون من نجوى ثلثة الا هوذا بهم
ولا یخسره الا هو سادهم ولا ادنی من ذلك ولا اکثر الا هو معهم اینما کانوا (سوره
۵۸، آیه ۷)

ترجمه: آیا تو نمی بینی که خدا آگاه است بر آنچه در آسمان و در زمین است؟
هیچ نجوایی بین سه نفر نیست، که او در آنجا چهارمی نباشد، بین
پنج تنی نیست که او در میان آنها ششمی نباشد، نه بیشتر و نه کمتر و
همیشه او با آنهاست، در هر کجا که باشند.

والله المشرق و المغرب فاینما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع علیم (سوره ۲،
آیه ۱۱۵)

ترجمه: از خداست هم مشرق و هم مغرب، از این رو به هر کجا که رو کنید
آنجا [همه جا] سیمای خداست و خدا بر همه چیز آگاه است.

چنین نمونه هایی کم نیستند و بدون شک ژرف اندیشی در این سطرها
می بایست در مردمی که از محرومیت و کار سخت رنج می بردند این حس را به وجود
بیاورد که پیوسته نگاهی به سوی آنهاست و دیدن سان و همی عرفانی آنها را فرو گیرد.

این عنصر عرفانی روشنتر از همه در نخستین زن مشهور این جنبش به نام
رابعه بنت عدویه مشاهده می گردد. او بین سالهای ۹۵ - ۱۰۰ هجری قمری
(۷۱۳ - ۷۱۸ میلادی) به دنیا آمد و در سال ۱۸۵ هجری قمری (۸۰۱ میلادی)
در بصره از جهان رفت. این زن در یک خانواده بسیار تهیدست دیده به جهان گشود
و در آغاز کودکی، او را ربودند و به کنیزی فروختند. اما تقدس زندگی او، به وی
امکان داد که آزادی خویش را باز یابد. پس از این که دور از دیگران در بیابان
سالها منزوی و خلوت نشین بود به بصره آمد و در آنجا گروه بزرگی از همفکرانش گرد
او را گرفتند. راز و نیازها و بدیهه گوییهای او که در مأخذ برای ما به جای مانده،
بسیار درخور نگرش است. چنانچه:

پروردگارا، ستارگان پر توفشانی می کنند، چشمان مردم بسته شده،
سلطین نیز دروازه های خود را بسته اند... هر عاشقی با معشوق خویش

به کناری رفته است و من دیگر تنها با توام.

خداوند، اگر ترا از بیم دوزخ می‌پرستم، در دوزخم بسوزان و اگر به امید بهشت می‌پرستم بر من حرام گردان و اگر برای تو، تو را می‌پرستم جمال باقی دریغ مدار.

بانگ پاسخ او به این پرسش که در باره بهشت چه می‌اندیشد، مشهور است: «نخست همسایه، سپس خانه! یعنی دیدن جلوه حق در هر کجا که رخ نماید مایه دلگرمی است، نه اینکه هوس بهشت.» او ارتباط خود را با خدا با واژه محبت بیان می‌کند: ... محبت حق مرا چنان فرو گرفته است که دوستی و دشمنی غیر را جای نماند.^۷

رابعه این مفهوم را در اشعاری آورده است که معنی آن چنین است: من ترا همسفر دل خویش کرده‌ام، اما تن من از آن کسی است که می‌خواهد با او باشد. اندام من با مهمانان خویش مهربان است ولی محبوب دل من، مهمان روح من است.

یا اینکه:

عشق من بر تو دوگونه است: عشق به خود، و نیز آنچه تو را در کار است. در عشق به خود سعادت خود را در تو می‌یابم، حال آنکه برای دیگران نابینایم. در عشق تو که با شایستگی ترا می‌جوید، پرده‌ای نیست و من ترا می‌بینم. فخر بر این عشق و آن عشق است نه بر من، و در این هر دو عشق افتخار از آن توست.

دوگونه عشق که درباره آن سخن رفته است — عشق به پروردگار بخاطر بخشاینده‌گی او و سعادت‌گذرا، و عشق به زیباییهای اوست که جاوید و فنا ناپذیر است. مقصود از عشق رابعه دیدار و پیوستن (وصل) به خداست و حال مشکل بتوان تجسم کرد که این وصل برای او چه مفهومی داشته است. بسیار احتمال دارد که مقصود وصل بعد از مرگ باشد، نه آن مفهوم وحدتی که عارفان بعدی در نظر داشته‌اند. اما اگر این بیانات را به او منسوب می‌دارند که گفته است: «من دیگر وجود ندارم و از خود بیرون شده‌ام. به خدا وصل گردیده و یکسره به او پیوسته‌ام.» واقعاً

از او باشد، آنگاه تصویری از مکان وصل او به خدا در دوران حیاتش وجود داشته است. اما در هر صورت سخنان رابعه نمایانگر آن است که در پایان سده نخست هجری (قرن هشتم میلادی) روحیه عرفانی در ژرفنای جنبش زهاد رشد می کرده و زمینه برای تبدیل تصوف به آن «ترانه عشق الهی» که در سده های سوم و چهارم هجری (سده های دهم و یازدهم میلادی) جلوه کرد، آماده می گردید.

بدین سان می توان نتیجه گرفت جنبش زهاد که در پرتو تبلیغات اسلامی پرورده شده بود، توانست در اثر اوضاعی که در حکومت خلفا از میانه سده هفتم میلادی بوجود آمده بود دامنه پیدا کند و گسترش یابد. احتمالاً شماره زهاد برجسته بسیار نبوده است و منابع دو قرن اول اسلام، حدود بیش از چهل نام بهمانمی دهند. اما کاملاً احتمال دارد که اولاً تنها اسامی بزرگترین نمایندگان این جنبش به جای مانده باشد و ثانیاً نباید فکر کرد که تعداد پیروان آنها کم بوده است. ولی در هر صورت یک مطلب کاملاً روشن است: این جنبش از محافلی سرچشمه می گرفت که نظم نوین اجتماعی دوران بنی امیه آنها را بی حقوق و بی خانمان ساخته بود و جنبشی بود مخالف این نظم. شالوده این جنبش، شالوده ای اقتصادی بود و طبق شرایط زمان می توانست تنها ظاهری مذهبی داشته باشد. البته در منابع به هدف جنبش زهاد اشاره ای نیست، اما بخودی خود بخوبی روشن است: هدف عبارت بود از بازداشتن روند تبدیل حکومت خلفا به حکومتی اشرافی، بازگرداندن چرخ تاریخ و بازگشت به خصوصیات اخلاقی دوران خلفای نخستین (راشدین). اما چون مه عرفانی این جریان را بسیار زود فرا گرفت، در صورت تشدید گرایشهای مربوطه، تنها می توانست نظیر آنچه که تصوف بعدها شد، به جنبش واقعی عرفانی تبدیل گردد.

۲. آغاز پیدایش شالوده نظری

پیش از بررسی مراحل بعدی جنبش تصوف، می بایست به آن جریانات فلسفی، که در آن زمان در ممالک اسلامی گسترش داشت، اشاره ای کوتاه کنیم. ... رویهمرفته سنت، فاقد سیستم منظم فلسفی بود و مجموعه احادیث نیز اگر سیستمی داشت، دسته بندی آن تنها از نقطه نظر تجربه انجام فرایض دینی تحقق یافته بود. آنها رفتار

مؤمنین را تعیین می کردند، اما در زمینه مقررات اصلی نظری، خلاء وسیعی برای اندیشه های فلسفی باقی می گذاشتند. اسلام برای آنکه در زمره بزرگترین ادیان جهان باشد به براهین فلسفی نیاز داشت، زیرا مقرراتی که پاسخگوی نیاز قباایل بدوی و صحرائشین تازی بود، پس از گسترش در خارج از شبه جزیره عربستان به افزود گیهای محسوس بسیاری نیاز داشت. گذشته از این، اسلام پس از گسترش در نواحی پهناور بایک سلسله از ادیان کهن نظیر دین یهود، زرتشتی، عیسوی، و مانی گرایی تماس پیدا کرد که مدتها قبل برای خود پایه نظری ایجاد کرده بودند.

این تماس به خودی خود مطلب تازه ای نبود، زیرا عناصری از همه این ادیان پیشتر نیز در آن وجود داشت. مهم آن بود که اسلام پس از این که به دین رسمی تبدیل گردید می بایست به نحوی امتیازات خود را در برابر تمام این ادیان نشان دهد. البته مبلغین در چنین مواردی اغلب به زور متوسل می شدند و مناقشه را از همین راه حل می کردند. اما این کاری همیشگی نبود و در همه جا امکان نداشت. گاهی اوقات چنین پیش می آمد که می بایست در چهارچوب استدلال بیانی، مباحثه شود. اگر به یاد بیاوریم که مثلاً مخالفین مسیحی اسلام طی هفت سده پیش از اسلام توانسته بودند در مبارزه فرقه های گوناگون راه درازی را سپری کنند و در نشستهای کلیساها فاضل مآبی بسیار ظریفی طرح نمایند، و اگر به یاد بیاوریم دستوران زرتشتی نیز — طبق آثاری که تا زمان ما رسیده است — با دقتی بسیار مراقب جنبشهای مذهبی در کشور بودند، یعنی جنبشهایی که برای آنها خصمانه بوده و زرتشتیان را وادار به ساختن استدلالهایی برای رد براهین آنها کرده بودند، آنگاه روشن می شود که برای اسلام نیز لازم می آمد تا تمام نیروها را بسیج کند و یک سیستم محکم پدید آورد.

تشکل این سیستم با پیدایش فرقه های متعدد، که هریک کوشش می کرد پاسخ برای مسائل اصلی فاسفی بیابد، آغاز گردید. شرح تاریخ پیدایش همه این فرقه ها و مبارزه آنها با یکدیگر — وظیفه بسیار مشکلی است. با وجودی که نمایندگان این فرقه ها تعلیمات خود را روی کاغذ می آوردند، ولی از این آثار فراوان، تا روزگار ما اندکی بیش به جای نمانده است. امروز درباره بیشتر فرقه های نخستین اسلامی باید طبق اطلاعاتی که تاریخ نویسان آن را روایت کرده اند یا طبق اطلاعاتی که در رسالات مسلمانان حنفی درج گردیده است داوری شود. اما همه این مطالب را

نمی‌توان همیشه موثق دانست، زیرا نمایندگان فرقه‌یی، که خود را برحق می‌دانستند، کوشش می‌کردند تا مخالفین خود را متهم سازند و ناحق جلوه دهند و تاریخ‌نویسان نیز تلاش داشتند تنها این فرقه‌ها را دسته‌بندی کنند و شماره آنها را برابر رقم هفتاد (یا هفتاد و دو) نمایند و در این امر حدیثی را در مدنظر داشتند، که طبق آن پس از رحلت پیامبر (ص) امت می‌بایست به هفتاد (یا هفتاد و دو) فرقه تقسیم شود، که در بین آنها تنها یک فرقه درست دین است.

در اینجا به تحلیل همه تعلیمات این فرقه‌ها نمی‌پردازیم، زیرا بیشتر آنها تأثیری در جنبش ادبی بعدی نداشتند و با آن مربوط نبودند. تنها به بررسی مهمترین آنها می‌پردازیم، زیرا این بررسی به ما نشان می‌دهد که چه مسائلی در آن زمان مورد توجه جماعت بوده است. گروهی از فرقه‌ها تنها مسائل سیاسی را در برابر خود گذاشته بودند: مسأله این بود که چه کسی می‌تواند جانشین قانونی پیامبر (ص) باشد. شیعیان طرفدار خاندان علی ابن ابیطالب (ع) پس‌رعم و داماد پیامبر (ص) بودند. بنی‌امیه علیه شیعیان بودند و خوارج نیز که هیچکدام را به خلافت قبول نداشتند، علیه هر دو دسته فعالیت می‌کردند.

اما خوارج گذشته از نظریات سیاسی، نظریات دیگری نیز داشتند که به ماهیت اسلام وابستگی داشت. این مسأله که ارتکاب معاصی کبیره چه عواقبی برای مسلمان همراه خواهد داشت، از طرف آنها به میان نهاده شد و مطرح گردید. ضمناً در بین خوارج در مورد این مسأله وحدت نظر کامل وجود نداشت. از اذقه یعنی افراطی‌ترین جریان خوارج معتقد بودند: مسلمانی که مرتکب گناه شود، دیگر مسلمان نیست. او به بت‌پرست تبدیل و به عذاب ابدی دوزخ محکوم می‌شود و از این‌رو هر مسلمان مؤمن حق دارد گناهکار را به قتل برساند و خود از کیفر قتل بری باشد. از اذقه همچنین معتقد بودند که نه تنها از خود گناهکار بلکه از تمامی اعیان او نیز حق دفاع سلب می‌گردد. معلوم است، که در دوران جنگ‌های خانگی (برادر کشی) او اواسط سده اول هجری (سده هفتم میلادی)، این نظریات چه عواقب مخوفی در پی داشته‌اند.

گروه صفویه که اعتدالی‌تر بود تنها خود گناهکار را به مرگ محکوم می‌کرد و نجات فرزندان او را امکان‌پذیر می‌دانست.

گروه نهجاده اعتقاد داشتند که مرتکب معاصی را تنها در صورتی می‌توان

بت پرست دانست که جماعت نیز با این نظر موافق باشد. آنها در صورت بروز اختلاف نظر، تصمیم فقیه را در این باره ضروری می دانستند.

عبادیه از اینهم اعتدالی تر بودند و می گفتند مرتکب گناه باوجودی که کافر می شود، باز هم همسان بت پرست نیست.

مرجئه (مشتق از فعل رجاء = امیدوار بودن) که فعالیت آنها اساساً در سالهای ۵۰ - ۱۵۳ هجری (۶۷۰ - ۷۷۰ میلادی) گسترش یافته بود با این نظریات دهشتناک مخالف بودند و عقیده داشتند مسلمانی که مرتکب گناه شود نه تنه کافر نمی شود بلکه با وجود معاصی مرتکبه می تواند به آئینده پسر سعادتمند امیدوار باشد. شالوده این نظریه آن بود که بخشاینده طبق نوشته کتاب آسمانی، صفت اصلی الهی است و انتقامجویی خونخوارانه با تجسم مظهر الهی مغایرت دارد و آشتی پذیر نیست.

مرجئه باز هم گامی فراتر نهادند. طبق تعلیمات آنها ایمان کاری است، که کاملاً به اعتقاد درونی مربوط است. مسلمان حتی در صورتی که ایمان در اعمالش تجلی نکند باز هم مؤمن است؛ بعلاوه اگر او در دل خود به توحید ایمان دارد، حتی در صورتی که ظاهراً مراسم بت پرستان و یا مسیحیون را نیز انجام دهد، باز هم مسلمان باقی خواهد ماند. اما این اعتقاد باید با رغبت و تمایل آزادانه قلبی باشد، نه ثمره و نتیجه جبر و اجبار. کوتاه سخن، مرجئه مسأله آزادی اراده را که یکی از پیچیده ترین مسائل فلسفی است مطرح می کنند و در میان می نهند.

این مسأله مورد توجه دوفرقه دیگر یعنی جبریه و قدریه نیز قرار گرفت. جبریه منکر اراده آزاد بشر بودند. طبق تعلیمات آنها هر عملی را اراده خداوندی انجام می دهد و انسان تنها این استعداد را دارد، که آن اراده را جامه عمل بپوشاند. گروههایی از این فرقه حتی گامی فراتر نهادند و چنین می پنداشتند، که اراده انسان هیچگونه ارزشی ندارد و بدین ترتیب تعلیمات آنها مغایر با قرآن بود، زیرا باوجودی که در کتاب آسمانی تقدیر مقامی شامخ دارد، ولی هیچگاه چنین اعتقاد اکیدی نسبت به تقدیر و سرنوشت تعلیم داده نمی شود.

قدریه که اراده انسان را اراده بی کاملاً آزاد می دانستند و بدین ترتیب انسان را مسئول رفتار و کردارش می شمردند، با جبریه مخالف بودند. در کتاب آسمانی بارها توحید مطلق خاطرنشان می گردد و به همراه آن

صفاتی نظیر عالم (دانا)، بصیر (بینا)، و سمیع (شنوا) و غیره برای پروردگار ذکر می‌شود. از این رو خود بخود سؤالی دربارهٔ چگونگی نسبت این صفات به ذات مطلق به میان آمد.

ساده‌ترین راه حل این مسأله را مشبه پیشنهاد کردند و خواستار شدند، که همهٔ این ترکیبات مستقیماً به همان شکل ظاهری پذیرفته شود. اما چنین تفهیم مستقیم و ظاهری از یکسو با معنوی بودن ذات الهی مغایرت داشت و از سوی دیگر اعتراف به ایدیت این صفات افکار فلسفی روبه رشد را از لحاظ دیگری دچار تشویش می‌کرد: اگر همهٔ این صفات ابدی و بیرون از زمان هستند، این امر به معنی آن است که همراه وجود ماهیتی تجریدی باید موجودیت چند ماهیت مشخص دیگر را نیز بپذیریم. و به گونه‌ی دیگر، به شرک می‌رسیم. روشن است که همین مسأله، انگیزهٔ مباحثات شدید بعدی شد و به پیدایش فرقهٔ معتزله، که یکی از جالب توجه‌ترین فرقه‌های اسلامی است، انجامید، که دربارهٔ آن با تفصیل بیشتری سخن خواهیم گفت. برای پایان دادن به برشمردن مهمترین فرقه‌ها، باید از فرقهٔ باطنیه نیز یاد کرد که سپس به جنبش نیرومند اسماعیلیه بدل گردید. باطنیه خواستار تفسیر استعاره‌ای و مجازی قرآن (تاویل) بودند و به یاری چنین تفسیری، یعنی تاویل، تعلیمات نوافلاطونی را دربارهٔ روح مطلق به نظریات خود درآوردند.

برشمردن حمایه نیز لازم است، که تعلیمات مربوط به تناسخ را پذیرفته بودند و باور داشتند که خالق، میمونها و خوکیها را از گناهکاران به وجود می‌آورد؛ یعنی عقیدهٔ آنان با تعلیمات هندویان ارتباط صریحی داشت.

برای آن که بدانیم از آغاز نخستین سدهٔ هجری (اواخر سدهٔ هفتم میلادی) اندیشهٔ فلسفی چه تحرک شدیدی داشته و چگونه متفکرین اسلامی در تماس با سایر نظریات ناچار بودند به مسائل پیچیده‌تری توجه کنند، همین اطلاعات مختصر بسنده است.

۳. معتزله و رشد تصوف

بطوری که گفته شد معتزله، که در تاریخ اسلام نقش بسیار مهمی داشته است، درخور

توجه شایانی است. «واصل ابن عطا» را بنیانگذار این فرقه می‌شمارند و نام فرقه را با این روایت مربوط می‌دانند که روزی حسن بصری مبلغ مشهور در مسجد به تدریس مشغول بود؛ یکی از شاگردان چنین پرسشی پیش کشید: طبق تعلیمات جبریه، مرتکب معاصی کبیره با این عمل خود کافر شده است و طبق تعلیمات مرجئه اگر مؤمن دارای ایمان است این کار او اهمیت خاصی ندارد. حالا نظر تو در مورد این مسأله چیست؟ حسن به فکر فرو رفت و در این هنگام شاگرد او واصل ابن عطا به پای خاست، به کناری رفت و جمعی از مستمعین را گرد خود جمع کرد و به آنها توضیح داد: مسلمانی که مرتکب معاصی کبیره شده، کافر نمی‌شود، اما ایمان خود را نیز بطور کامل حفظ نمی‌کند، بلکه دارای وضعی است فیما بین. حسن که دید واصل به کناری رفته و توضیحاتی می‌دهد، گفت: اعتزال عناوین (واصل از ما کنار گرفت) و گویا نام این فرقه از اینجا است (واژه «کنار رفتگان»). اما بطوری که ای. گلدتسیمر ثابت کرده است، نباید برای این روایت اهمیتی قائل شد، و نام این فرقه را توضیحی دیگر است. یادآوری این نکته لازم است که هم خود واصل (۸۱ - ۱۳۲ هجری ۷۰۰ - ۷۴۹ میلادی) و هم عمرو ابن عبید (متوفی به سال ۱۵۲ هجری/ ۷۶۹ میلادی) نزدیکترین شاگرد او و هم جانشینان نزدیک وی، نمایندگان آن جریان عزلت و گوشه‌گیری بودند، که به آنها در بالا اشاره شده است. همه دینیاران و واعظان ناراضی از ستم بنی امیه، از محافل حاکمه دوری می‌جستند. آنها مخالفین بنی امیه بودند اما مخالفینی در اقلیت که پیوسته شکست می‌خوردند و کاملاً طبیعی است که در میان آنها روحیه نومیدی سخت رشد می‌یافت. آنها به این نتیجه رسیده بودند که زندگی تهی از زیبایی و سرور است و انسان در بند نظریات خویش، و سرچشمه گرایش آنها به دوری از کارهای این جهانی و روی آوردن به عزلت، از همین جاست. احتمالاً نام معتزله نیز «به معنی دوری‌گزیدگان از دنیا و محافل حاکمه» از همین نکته برمی‌آید اما آن روایت نیز مانند داستانهای همانندش دیرتر، یعنی هنگامی ساخته شده که مفهوم و تعبیر اصلی اصطلاح در بوته فراموشی، بوده است. واصل هنگام بسط بعدی تعلیمات خود، تقدیر و سرنوشت را کاملاً نفی کرد. اساس تعلیمات او را تجسم عدل مطلق الهی تشکیل می‌دهد. در صورتی که پروردگار واقعاً دادگر است و در این باره شک و تردیدی نیست، زیرا در کتاب آسمانی هم به این امر همواره اشاره گردیده است، پس چگونه ممکن است انسان را در ازای

اعمالی که خود فرمان انجام آن را داده است، مجازات کند؟ بدین ترتیب با وجودی که اوضاع خارجی و حوادث به فرمان خداست، اعمال انسان محصول اراده خود اوست. در اینجا بدون شک تأثیر آشنایی واصل با تعلیمات گوناگون مسیحی مشاهده می‌شود. این تأثیر در تعلیمات او درباره صفات نیز به چشم می‌خورد. واصل با تأیید وحدت کامل، نمی‌تواند صفاتی را که موازی ذات قرار دارد بپذیرد و در عین حال آنها را نفی نیز نمی‌تواند بکند، زیرا در کتاب آسمانی اشاره به آنها هست. پس او به راه حل مصلحه‌آمیزی می‌رسد، که صفات تنها شکل تجلی ذات است. این تعلیمات او نمایانگر تماسی مستقیم با تعلیمات مسیحی درباره تجلی سیماهای الهی است.

احتمالاً کتاب واصل فی التوحید و العدل پیرامون مسائل فوق بوده است. این کتاب به جای نمانده و هیچ رساله معتزله نیز تا روزگار ما بطور کامل نرسیده و طبق قرائن به وسیله دینیاران اهل سنت نابود شده است. از این رو نظریات معتزله را بطور کامل باید طبق اطلاعاتی که مخالفینشان نگاهداری کرده‌اند مورد بررسی قرار داد، که البته بینهایت کار پژوهش را دشوار می‌سازد.

برسه حالتی که واصل معین کرده است:

۱- صفات همچون نمود ذات، ۲- عدل الهی و ۳- آزادی اراده، سپس دو حکم بسیار مهم دیگر نیز افزوده می‌شود. نخستین حکم مربوط است به مسأله حادث بودن قرآن. مذهب رسمی معتقد بود که قرآن، در زمان، خلق نشده و قبل از آفرینش جهان همواره وجود داشته، یعنی که قدیم است. ولی معتزله که سخت به توحید پایبند بودند، بایستی با این نظر مخالفت می‌کردند، زیرا اعتقاد بر قدیم بودن قرآن مثل آن بود که خدایی دیگر در کنار پروردگار قرارداد شده و بدین وسیله اصل توحید که اصلی کلمی است برهم بخورد. از اینجا نتیجه‌گیری مطلق منطقی به وجود می‌آید که قرآن نیز مانند هر چیز دیگر در جهان، طی گذشت زمان به وجود آمده و حادث است. حکم دوم معتزله که کاملاً دارای جنبه‌ی سیاسی است براین پایه است که خلافت نمی‌تواند موروثی باشد بلکه خلافت انتخابی است. بدون هیچ توضیحی روشن است که این حکم معتزله علیه بنی‌امیه بوده است.

تعلیمات معتزله در آثار ابواسحق ابن سيار النظام از مردم بصره (متوفی به سال ۲۳۱ هجری/ ۸۴۰ میلادی) که بسیار مشهور است به بالاترین مرحله رشد می‌رسد. آگاهی ما درباره زندگی او بسیار کم است، اما این امر شایان دقت

است که طبق نوشته منابع، از آغاز جوانی پیوسته با دوگرایان^۸ (معتقدین به ثنویت یعنی با زرتشتیان و پیروان مانی)، سفسطیان هند «سوفسطاییان» (سمانیه) که تعلیماتی درباره اثبات برابری نیروی طرفداری و مخالفت با هر حالتی به وجود آورده بودند، معاشرت داشت و در سنین بلوغ نزد خبرگان فلسفه یونانی تحصیل کرده بود. نظام در هنر خود برای مباحثه شهرت داشت و دشمنانش او را «شیطان معزله» می نامیدند.

نظام با بسط تعلیمات واصل درباره عدل به این نتیجه رسید که پروردگار نمی تواند خالق بدی و پلیدی باشد. پاداش و کیفر انسان پس از مرگ، همواره بطور دقیق مطابق با اعمال اوست و کسی نمی تواند آنرا نه کم کند و نه زیاد. بدین ترتیب طبق تعلیمات نظام، پاداش و کیفر، پیرو هیچ اراده ای نیست. طبق تعلیمات او جهان یکباره آفریده شده ولی پدیدارگردیدن پدیده های نوین آن تدریجی است. بدن انسان دارای اهمیت مستقلی نبوده و ابزار و وسیله روح اوست. پروردگار کاملاً معنوی است و انسان نه تنها در دنیا بلکه حتی در آخرت نیز او را با چشم نمی بیند. بشیرالمعتمر (متوفی به سال ۲۲۶ هجری/ ۸۴۰ میلادی) با چنین محدودیتی موافق نبود و باور داشت که قدرت پروردگار را در احسان و نیکی حد و حصری نیست... همه چیز را می تواند بهبود بخشد و بهتر کند و احتمال وجود دنیایی بهتر از آنچه که ما در آن زندگی می کنیم، هست.

ابوهضیل العلاف (متوفی به سال ۲۳۰ هجری قمری/ ۸۴۹ میلادی) نیز با نظام مخالف بود. او ضمن موافقت با آزادی اراده تأکید می کرد که این آزادی اراده تنها در زندگی دنیایی امکان پذیر است. اما با وجود این به ابدی بودن عذاب دوزخ باور نداشت و آن را مغایر با بخشايندگی خداوند می دانست. علاف براهمیت خرد سخت تأکید می ورزید و تذکر می داد که معرفت حق از راه تعقل منطقی امکان پذیر است و برای آن نیازی به الهام نیست.

ابوعلی محمدابن عبدالوهاب الجبایی (متوفی به سال ۳۰۳ هجری/ ۹۱۰ میلادی) این نظر را بسط داد. او با پذیرفتن درستی حدیث برپایه انتقاد اسناد به شدت اعتراض می کرد و خواستار آن بود که پیش از هر چیز، مضمون و محتوای

خود حدیث مورد مطالعه قرارگیرد، نه اینکه سلسله‌راویان؛ و می‌گفت با درستی آن احادیثی باید موافقت کرد، که با نیاز عقل و خرد مغایر نیستند. او باور به این نکته را، که مقدسین قدرت کارهای ماوراءالطبیعه را دارند جهالت می‌نامید، زیرا آن را مغایر عقل می‌دانست.

جنبش معتزله در پایان سده دوم هجری (آغاز سده نهم میلادی) به کامیابیهای ویژه‌ی دست یافت. در سال ۲۳۴ هجری/ ۸۴۸ میلادی، مأمون خلیفه، تعلیمات معتزله را مذهب رسمی اعلام کرد. اما پیروان معتزله با وجود آزاد اندیشی خود، از شیوه‌های بیرحمانه گسترش تعلیمات خویش، خودداری نکردند. آنها در سالهای پیروزی خویش نوعی محکمه تفتیش عقاید (محنه) تشکیل دادند: همه مردم بغداد می‌بایست در برابر هیأت ویژه‌ی نظر خود را درباره قرآن ابراز دارند و بگویند، که آیا قرآن حادث است یا قدیم و اگر آنها با نظر معتزله درباره حادث بودن قرآن موافقت نمی‌کردند، مورد شکنجه و پیگردی بیرحمانه قرار می‌گرفتند. فعالیت این محکمه تفتیش عقاید در زمان خلیفه المعتصم (متوفی به سال ۲۲۸ هجری/ ۸۴۲ میلادی) نیز ادامه داشت و حتی امام حنبل (متوفی به سال ۲۴۱ هجری/ ۸۵۵ میلادی) بنیادگذار فقه حنبلی، که اکیداً از پذیرفتن حادث بودن قرآن خودداری می‌کرد، قربانی این محکمه شد.

تنها خلیفه المتوکل (۲۳۳-۲۴۷ هجری/ ۸۴۷-۸۶۱ میلادی) بود که از پشتیبانی معتزله دست کشید و در زمان او پیروان این تعلیمات مورد پیگرد قرار گرفتند. بسیاری از دانشمندان برجسته قربانی پیگردهای تعصب‌آمیز شدند، اما با این همه فروغ تعلیمات معتزله خاموش نگردید و طی چند قرن بعد نیز پیروانی داشت.

اما این پیگرد نبود، بلکه فعالیت ابوالحسن علی ابن اسمعیل الاشعری (متوفی به سال ۳۲۴ هجری/ ۹۵۳ میلادی) یکی از تیزهوشان و نکته‌سنجان بزرگ آغاز سده چهارم هجری (پایان سده نهم میلادی) بود که سنگین‌ترین ضربات را بر معتزله وارد کرد. بنابر روایت، اشعری شاگرد جبایی معتزلی بود و روزی هنگام درس، در برابر معلم خود چنین سؤال مطرح کرد: «سه برادر بودند، یکی از آنها به هنگام مردن پارسا و پرهیزگار، دیگری گناهکار، و سومی طفلی خردسال بود. سرنوشت آنها پس از مرگ چیست؟»

جبایی پاسخ داد: «روشن است، پارسا به بهشت می رود، گناهکار به دوزخ، و طفل خردسال که هنوز فرصت نداشته نهاد خود را نشان دهد نه به آنجا و نه به اینجا.» اشعری سؤال دیگری طرح کرد و پرسید: «اما اگر کودک زبان به شکایت بگشاید و بپرسد چرا به او امکان نداده اند که با کارهای نیک خود به بهشت راه یابد، چه پاسخی به او خواهند داد؟» جبایی لبخندی زد و گفت: «تو خود می دانی که خداوند برای انسان آن کاری را می کند که بهتر (اصح) است. به او خواهند گفت: آگاه بودیم، که اگر بزرگ شوی مرتکب گناه خواهی شد و به دوزخ خواهی رفت، از این رو عمر تو را زودتر گرفتیم.» اشعری با تعجب گفت: «در این وقت برادر گناهکار با یأس و حرمان خواهد گفت چرا مرا در خردسالی از نعمت حیات محروم نکردید و گذاشتید تا مرتکب گناه شوم، و در این صورت پاسخ چگونه خواهد بود؟» جبایی گنگ و خاموش ماند و تنها توانست زمزمه کند: هذا وسواس الشیطان. اشعری پیروزمندانه گفت: «معلم، مشاهده می کنی که مرکب تو در روی پل متوقف شد و نظریه تو در برابر انتقاد همان خردی که تحسینش می کنی تاب مقاومت نیاورد.»

اشعری را موجد کلام می دانند و بدان سان که دیدیم کلام از حربه مخالفین خود بهره گرفت و شیوه های فلسفه یونانی را به سود خود به کار بست. بدین سان شیوه های یونانی پیروز شدند و با هر گام ژرفتر به همه رشته های علوم اسلامی رخنه کردند.

۴. کوشش مترجمین

گفته شد که چگونه هنگام پدید آمدن سیستم های فلسفی اسلامی، از میراث فلسفه یونان باستان بهره گرفته شد. حال ببینیم که آثار مؤلفان دوران باستان از چه راه هایی به سوی فقه های اسلامی راه یافتند.

گفتیم که در نخستین سالهای پس از رحلت پیامبر (ص) رهبران جماعت هیچ علمی را جز علوم «اسلامی» (بیشتر تفسیر و حدیث) قبول نداشتند. بنی امیه به قابل قبول بودن علوم دیگران تردید داشتند و در مورد پذیرفتن آن احتیاط را از دست نمی دادند. اما نیاز به علوم و بویژه به علمی کاملاً عملی، نظیر پزشکی، بسیار زیاد بود.

بالاخره، در زیر فشار ضرورت در سده دوم هجری (پایان سده هشتم میلادی) احادیثی پدیدار گردیدند نظیر خذوا الحکم و لومنا السنة المشرکین (حکمت فرا گیرید، حتی اگر از زبان مشرکین باشد) و یا اطلبوا العلم من المهدالی اللحد (رگهواره تا گور دانش بجوی). النفرابن الحارث این کلمه الثقفی از بستگان پیامبر (ص) در ایران به فراگرفتن علم پزشکی می پردازد. خالد ابن یزید اموی (متوفی به سال ۸۶ هجری/ ۷۰۵ میلادی) به آموزش کیمیا و نجوم مشغول می شود و ترجمه آثاری را درباره این علوم سفارش می دهد. در زمان مأمون عباسی (۱۹۸ - ۲۱۸ هجری ۸۱۳ - ۸۳۳ میلادی)، در دوران سیادت معتزله، جنبش وسیعی برای ترجمه یک سلسله از آثار فلسفه و منطق یونان به زبان عربی آغاز می گردد. مأمون دبیرخانه ویژه‌ای تشکیل می دهد که بیشتر کارمندان آن سریانیها بودند و سریانیها پیش از اسلام به ترجمه ادبیات یونان باستان به زبان مادری خود، آغاز کرده بودند.

در بین این مترجمین دو خاندان که همه کوشش خود را صرف این کار کرده بودند، شهرت خاصی داشتند: یکی خاندان بخت‌یشوع (عیشوع) و دیگری خاندان هنین. بزرگ خاندان نخست جرجیس ابن بخت‌یشوع پزشک نسطوری بود، که در دربار خلیفه منصور (۱۳۷ - ۱۳۸ هجری/ ۷۵۴ - ۷۵۵ میلادی) به کار پزشکی اشتغال داشت و پسر او بخت‌یشوع ابن جرجیس کار پدر را ادامه داد و همین مقام را در زمان هارون الرشید (۱۷۰ - ۱۹۴ هجری/ ۷۸۶ - ۸۰۹ میلادی) به دست آورد و پس از او پسرش جبرئیل و نواده اش بخت‌یشوع دوم این کار را ادامه دادند. در این خاندان بزرگ، جبرئیل بیشتر از همه به ترجمه آثار پزشکی پرداخت، اما روشن است که همه آنها در کارهای خود از تألیفات یونانی بهره جسته‌اند.

بزرگ خاندان هنین، اسحق العبادی (متولد به سال ۱۹۵ هجری/ ۸۱۰ میلادی) مردی مسیحی از شهر حیره و از خانواده‌ای بازرگان بود که به پزشکی رو کرد و این علم را تا آن اندازه که در آن زمان اسکان داشت، فراگرفت ولی چون پیشه اش پزشکی نبود، پزشکان حرفه‌ای به او امکان کار نمی دادند. اما او مایوس نشد، به اسکندریه رفت و در آنجا به فراگرفتن زبان یونانی پرداخت و این زبان را چنان فراگرفت که تمام آثار هوسر را از بر داشت. این نکته یکی از شواهد اندکی است براین که در آن محیط، ادبیات یونانیان باستان مورد توجه بوده است. پزشکان

بغداد به ترجمه از یونانی قدیم نیاز بسیار داشتند و از این روی پس از بازگشت، بی‌درنگ برای گرداندن رسالات جالینوس، سفارشات دریافت کرد. سپس به عنوان مترجمی که برای گردانیدن تألیفات فلسفی یونان شایستگی دارد، به مأمون معرفی شد و کارهای او مورد پسند مأمون افتاد. و مأمون وی را در رأس هیأت مترجمین گماشت. این نکته شایان توجه است که در آن زمان مزد ترجمه برای هر کار، جداگانه و طبق وزن پرداخت می‌شد و از این رو هنین تنها از کاغذهای ضخیم و قطور استفاده می‌کرد و با مرکبی غلیظ و حروفی بسیار درشت می‌نوشت و فواصل کلمات و سطرها را زیاد می‌گذاشت تا از این رهگذر بتواند بروزن فرآورده خود بیفزاید.

پسر او اسحق ابن هنین نیز کوشش خود را سربه سر در گرداندن تألیفات فلسفی و از جمله ترجمه مهمترین آثار ارسطو به کار بست.

سیحی دیگری از سوریه به نام قسطاء ابن لوقا البعلبکی (متولد سال ۲۲۱ هجری / ۸۳۵ میلادی) که پیشه‌اش پزشکی بود، نه تنها از یونانی ترجمه می‌کرد، بلکه از خود نیز بیش از یکصد اثر در رشته‌های گوناگون دانش به جای گذاشت.

مردی صراف از حران به نام ثابت ابن قراء (متوفی به سال ۲۹۶ هجری / ۹۰۸ میلادی) و پسر او سنان ابن ثابت به غیر از آثار فلسفی، آثاری نیز از پزشکی و اختر-شناسی ترجمه کردند.

الحجاج ابن مطر که در دستگاه مأمون کار می‌کرد، کوشش خود را وقف گرداندن تألیفات مربوط به ریاضی کرد. او آثار اقلیدس و رساله بطلمیوس را ترجمه کرد که نام آن در عربی تحریف و به شکل المجسطی آمده است.

در آغاز سده چهارم هجری (میان سده دهم میلادی) علوم یونانی چنان گسترش می‌یابد، که چنانکه خواهد آمد، در بصره برای گونه‌ی نتیجه‌گیری از معلومات حاصله، تلاش شایان توجهی به عمل می‌آید. گروهی عبارت از پنج دانشمند: ابوسلیمان محمد ابن معشر البستی المقدسی، ابوالحسن علی ابن هارون الزنجانی، ابوالاحمد المهرجانی، العوفی، و زید ابن رفاعه^۱ در انجمنی علمی گرد می‌آیند و نام آن را «اخوان الصفا» (برادران پاک) می‌گذارند. آنها دانشنامه‌ی (دائرة المعارف) به

وجود می‌آورند، که وظیفه‌اش به گفته خود آنها «پاک کردن اسلام به کمک اندیشه فلسفی از ناعمقولاتی است، که به آن راه یافته است».

این دانشنامه عبارت است از پنجاه و یک رساله و مشتمل بر چهار بخش:

(۱) تعقل و منطق (رسالات ۱ - ۱۳)

(۲) علوم طبیعی و تعلیمات مربوط به انسان (رسالات ۱۴ - ۳۰)

(۳) تعلیمات درباره روح جهانی (رسالات ۳۱ - ۴۰)

(۴) علوم الهی (رسالات ۴۱ - ۵۱)

طبق سیستم یونانی، این دانشنامه در آغاز، آموزندگان را از راه علوم

ریاضی برای تفکر منطقی آماده می‌کرد و آنها را نخست با:

۱- حساب، ۲- هندسه اقلیدس، ۳- نجوم، ۴- جغرافیای بطلمیوس و

تعلیمات مربوط به هفت اقلیم زمین، ۵- نظریه موسیقی، و ۶- تعلیمات درباره نسبت

ریاضی، آشنا می‌ساخت.

فراگیرنده با این مقدمات می‌توانست به آموختن فلسفه پردازد. این آموزش

نیز به این ترتیب بود:

۷- نظریه و دسته‌بندی علوم، ۸- تطبیق علوم در عمل، ۹- ارتباط بین

پدیده‌های گروه‌های مشخص علمی.

سپس، منطق، طبق تعلیمات ارسطو، از جمله:

۱۰- درآمد یا مقدمه (ایساگوچی (ἰσαγωγὴ) بر قانون ارسطو، ۱۱- مقولات

(کاته‌غوریات)، ۱۲- پری‌هرمینئاس (در پیرامون گزاره‌ها) و تحلیل اول، ۱۳- تحلیل

دوم و تعلیمات درباره اثبات کردن.

سپس فراگیرنده می‌توانست به آموزش درباره طبیعت پردازد و ادامه کار

و چنین بود:

۱۴- فیزیک ارسطو، تعلیمات درباره ماده، شکل، مکان، و زمان حرکت،

۱۵- تعلیمات درباره آسمان و زمین، ۱۶- درباره چهار عنصر، ۱۷- درباره

پدیده‌های اثیر، ۱۸- کانشناسی، ۱۹- تعلیمات درباره طبیعت همچون نیروی فعال،

۲۰- گیاه‌شناسی، و ۲۱- جانورشناسی.

همه این بخش به غیر از کانشناسی از روی آثار ارسطو فراهم شده بود. فراگیرنده

پس از مطالعه درباره جانوران می‌بایست به مطالعه درباره انسان پردازد. از این رو

داستان ظریفی درباره مباحثه انسان و حیوان ضمیمه رساله ۲ است، که در آن نتیجه گیری می شود انسان پس از اینکه تابع معایب گردید از منفورترین جانوران نیز پست تر می شود. تعلیمات مربوط به انسان به این ترتیب است:

۲۲- ساخت بدن انسان، ۲۳- دستگاه احساس و مراکز، احساس، ۲۴- جنین شناسی در ارتباط با نجوم، ۲۵- تعلیمات درباره انسان همچون جزئی از جهان ذرات، ۲۶- تعلیمات درباره روح فرد، ۲۷- درباره معرفتهای گوناگون، ۲۸- درباره زندگی و مرگ، ۲۹- درباره لذت و عذاب، ۳۰- درباره گوناگونی زبانها. تعلیمات مربوط به انسان که آن نیز طبق نظریات ارسطو است به پایان می رسد و ترتیب دهندگان به مسائل متافیزیکی می پردازند و بر زمینه یی نوافلاطونی قرار می گیرند. این بخش چنین ادامه می یابد:

۳۱- نظریه اعداد، یعنی تعلیمات درباره پیدایش تمام اعداد از واحد و بازگشت همه آنها به واحد، سپس طبق قیاس، ۳۲- درباره پیدایش جهان از روح آغازین، ۳۳- تعلیمات درباره دنیا و کائنات، ۳۴- درباره ادراک روحی و معنوی، ۳۵- درباره حرکت دورانی سیارات، ۳۶- درباره ماهیت عشق، ۳۷- درباره سوسه و رستاخیز، ۳۸- درباره حرکت های گوناگون، ۳۹- درباره علت و معلول، ۴۰- درباره تشخیص درست.

سپس فصلهای مربوط به علوم الهی به معنای مطلق واژه آغاز می شود:

۴۱- درباره تعالیم گوناگون، ۴۲- درباره راه درست به سوی خدا، ۴۳- درباره ایمان اخوان الصفا، ۴۴- درباره شیوه زندگی آنها، ۴۵- درباره مسلمانی، ۴۶- درباره اوامر الهی و پیامبری، ۴۷- درباره دعوت خدا به پاکی و عشق، ۴۸- درباره تأثیر پدیده های معنوی بر انسان، ۴۹- درباره گوناگونی اداره امور دولت، ۵۰- درباره جهان، همچون چرخ گردان، ۵۱- درباره شعبده و جادو.

این فهرست به طور قانع کننده یی نشان می دهد، که شناخت محافل دارای معلومات در حکومت خلفا، در میانه سده چهارم هجری (میانه سده دهم میلادی) تا چه مرزهایی گسترش یافته و تعلیمات فلاسفه یونان در این دانش چه تأثیری داشته است. ضمناً این نکته بسیار شایان توجه است که تضاد موجود بین افلاطون و ارسطو از نظر فقه های مسلمان پنهان مانده و آنها تعلیمات این دو فیلسوف را بی کم و کاست

به عنوان نظریات آشتی داده شده در سیستم نوافلاطونی تلقی می کنند. درآمیختن این تعلیمات به ابداع تجرلی دایره مانند می انجامد: آغاز پیدایش از اولویت واقعیت خالق است، سپس پایین و پایینتر می آید تا در پست ترین نقطه به کانه می رسد و سپس جریان عکس پیدایش آغاز می گردد و هرچیزی که پدیدار گردیده است دوباره به مبدأ و واحد اولیه بازمی گردد. آن مسائلی که بعداً در اروپای قرون وسطی مورد توجه قرار گرفت، همه در اینجا مطرح است و از این رو بررسی این مسائل تنها همچون بازنگری در تعلیمات ارسطو به هیچوجه درست نیست. اگر به یاد بیاوریم که در تاریخ فرهنگ اروپا در دورانی بین سده های سوم تا هفتم هجری (سده های نهم تا سیزدهم میلادی) زمان ژرفترین رکودها بوده است، آنگاه ناگزیر به این نتیجه می رسیم که آثار فلاسفه شرق بود که ملل اروپا را از بن بست بیرون آورد و راه پیشرفت بعدی را به آنها نشان داد.

۵. نظرات نوافلاطونی

هنگام توضیح اجمالی درباره تاریخ تکامل اندیشه فلسفی در دوران حکومت خلفاء، طی سده های سوم و چهارم هجری، چندبار به تأثیر عقاید نوافلاطونی اشاره کردیم و چون باید در صفحات بعد نیز به این مسأله مراجعه کنیم، پیش از تشریح تاریخ بعدی تصوف اندکی درباره اصول کلی تعلیمات نوافلاطونی سخن می گوئیم.

هنگامی که فلسفه یونان در صحرای لم یزرع حکمت شک و شبهه رواقی و اپیکوریزم غیر اخلاقی خشک شده بود، این نوافلاطونیان بودند که اصول اصلی آن را نجات دادند. تعلیمات نوافلاطونیان را می توان چنین تقسیم کرد: ۱- نظریه علمی که بزرگترین نمایندگان آن آمونیوس ساکاس^{۱۰} و پلوتینوس بودند. ۲- الهیات دنیای چند خدایی (پلی ته ئیسم) که لبه تیز آن متوجه مسیحیت بود و در سوریه از طرف یامبلیخوس^{۱۲} طرح شده بود، و ۳- تکرار مجدد و سطحی تمام فلسفه

10. Ammonius Saccas

۱۱. Plotinus (۲۰۸ - ۲۷۰): فیلسوف نوافلاطونی. -م.

۱۲. Iamblichus: نویسنده کتاب زندگی فیثاغودث است و در سال ۳۶۳ میلادی در گذشت. -م.

یونان بطور اعم که در آثار پروکلو^{۱۳} آتنی تجلی کرد.

برای ما فعالیت پلوتینوس دارای اهمیت بیشتری است. او در سال ۲۰۸ میلادی در لوکوپولیس^{۱۴} در مصر به دنیا آمد، دوره فلسفه را نزد آمونیوس ساکاس آموخت و سپس چون علاقه‌مند بود دانش خود را با آموختن ادیان شرق کاملتر کند، در یورش امپراتور گوردیان سوم علیه ایران شرکت کرد. در حدود سال ۲۴۴ میلادی بازگشت و در رم به تدریس پرداخت و در ۲۶۹ میلادی در ملک خود در کامپانیه^{۱۵} وفات یافت. مهمترین اثر پلوتینوس آثار^{۱۶} معروف وی «نه‌گانه‌ها» است و این نام از این روست، که اثر می‌بایست از نه‌کتاب تشکیل شود و هر کتاب از نه فصل. پلوتینوس این اثر را به‌طور کامل به پایان نرسانید، اما بخش‌هایی از آن که کامل است شامل پاسخ به سائلی است که او مطرح کرده است.

به عقیده پلوتینوس، معرفت یزدان به هیچ روی امکان‌پذیر نیست. در اثر پلوتینوس واژه «خدا» وجود ندارد و به جای آن واژه‌های «نخستین» (τὸ πρῶτον) و «ناگنجیده در سخن» (ἄρρητον) آمده است. یزدان — آن وحدتی است، که در فراسوی همه اضداد جای دارد و همانا نیکی ناب و نیروی نخست (πρῶτης δύναμις) است. جهان زاده اوست، اما وی جهان را نه از روی اراده، بلکه طبق ضرورت، برای ابد و خارج از زمان به هستی می‌آورد.

پیدایش جهان از سرچشمه‌یی یگانه است و گونه‌یی جریان تهی شدن از پرشدن، اما پا به پای جریان تهی شدن، از سرچشمه یگانه، چیزی کاسته نمی‌شود و مانند سرچشمه نور بدون تغییر می‌ماند. پیدایش نیز همانند نور که پس از دور شدن از سرچشمه، تاریکتر می‌گردد، هرچه از سرچشمه یگانه دورتر می‌رود فشرده‌تر می‌شود. پلوتین پیدایش را در پنج مرحله می‌داند:

۱- مجموعه یگانه، ۲- روح، ۳- نفس، ۴- ماده، ۵- پدیده‌های جهان مادی. روح یا خرد (νοῦς) چنان که پلوتینوس می‌نامد، بازتاب مجموعه یگانه است و از این رو مفهوم واقعیت در آن نهاده شده است و نیز همه تنوع و گوناگونی جهان آینده در آن جای دارد، و تنها شکل این گوناگونی جهان آینده قابل درک است،

۱۳. Proclus (۴۱۰-۴۸۵): فیلسوف نوافلاطونی که در قسطنطنیه متولد گردید. - م.

14. Lycopolis

15. Campania

16. *Enneads*

دربارهٔ نفس (ψυχή) باید گفت که به روح بستگی دارد و روح با سرچشمهٔ یگانه در نفس هم عنصر عالی هست و هم عنصر ادنی. نفس آدمی دارای حساسیتی است بسیار، پیش از زندگی دنیایی وجود داشته و وابسته به رفتار و کردار انسان می‌تواند به اجسام گوناگون حلول کند.

ماده — تاریکی آغازین، «ناموجود» (τὸ μὴ ὂν) است. تعبیر دیگر آن همانا «فقدان» (στέρησις)، «هرگونه فقر» (μεία · παντελής)، «عدم وجود نیکی» (ἀμουσία τοῦ ἀγαθοῦ) و «بدی نخست» (πρῶτον ἀγαθόν) است. به گونه‌ای دیگر، ماده قطب کامل مجموعهٔ واحد است. احتمال دارد که ما در اینجا تأثیر آشنایی پلوتین را با تعلیمات دین زرتشت دربارهٔ دوگرایی مشاهده کنیم.

وظیفهٔ انسان همانا رهایی نفس از پلیدی جسم مادی و نزدیک ساختن آن به زندگی خدایی است. از راه خرد دسترسی برای کار نیست و یگانه راه آن حالت وجد (ἔκστασις) یعنی حالتی است که انسان در آن حال خود را منفرد و مجزا نمی‌یابد. این حالت به هدف نهایی و غایی می‌انجامد که «تماس» (ἄφῃ) یا «وحدت» (ἑνωσις) نام دارد.

در اینجا تنها به‌مهمترین اصول نوافلاطونی‌گرایی اشاره شد که در آینده به ما در تفهیم برخی نظریات صوفیه یاری خواهد کرد. لازم است به تعلیمات دیگری نیز اشاره شود که در جریانات فلسفی اسلامی تأثیر داشته و «گنوستی‌سیزم»^{۱۷} نامیده می‌شود.

این تعلیمات در آغاز سدهٔ دوم میلادی پدیدار گردید و بیشتر آن در بخش خاوری دنیای مسیحیت طرح شده و عبارت بود از پیوند نظریات باختر و خاور که به پیدایش نوعی فلسفهٔ تاریخ انجامید. والتین متوفی در قبرس در حدود سال ۱۶۰ میلادی و باردسان از مردم بین‌النهرین متولد بین سالهای ۱۰۰ — ۲۲۰ میلادی برجسته‌ترین نمایندگان این جریان بودند. پیروان این نظریات، مبارزهٔ ادیان را

۱۷. گنوستی‌سیزم، تعلیماتی در باره معرفت عرفانی است که گویا اسرار زندگی را کشف و راه نجات را نشان می‌دهد. این تعلیمات در سده‌های ۲ و ۳ میلادی در کشورهای خاور نزدیک گسترش یافت. آثار گنوستیکها به وسیلهٔ کلیسای مسیحی نابود شد. — م.

همچون ستیز خدایان گوناگون ارزیابی می کردند. طبق تعلیمات آنها مسیح نقطه عطف است و با ظهور او رهایی کامل از بدی میسر گردیده است، زیرا عالیتین مظهر الهی در وجود اوست.

به عقیده والتین ماهیت آغازین الوهیت — «نیا» (*προπύρω*) عبارت است از ابدیت بی پایان (*βυβδος*) که از «خاموشی» (*σιγή*) به وجود آمده و همانند «شعور» (*έννοια*) است و دنیای ایده ها (*πλήρωμα*) از آن سرچشمه می گیرد. خرد (*σοφία*) در غم دوری از پدر، سقوط آغاز می کند و به وسیله الوهیت پایین که سازنده جهان است، دنیای احساس را به وجود می آورد. این نظریات قبل از نور افلاطونی گرایی پیدا شده و تعلیمات زرتشت و مانی شالوده آن را تشکیل می دهند، منتها برای نخستین بار دوگرایی آنها کنار گذاشته شده است.

گنوستیکها باور دارند که انسان از سه عنصر ساخته شده است: عنصر مادی یا بدن و (*δλη*) نفس (*ψυχή*) — پدیده ای دوگانه که هم بر بدن سنگینی می کند و هم بر روح — و «روح» (*πνεύμα*) عنصر خدایی سرشت انسان. پژواک و طنین این تعلیمات را نیز در نظریات برخی از صوفیان مشاهده خواهیم کرد.

۶. تکامل بعدی تصوف

دیدیم که شرایط اجتماعی به پیدایش جنبش نیرومند «ترک دنیایی» و ریاضت کشی در مهمترین مراکز حکومت خلفا انجامید. مبارزات درونی ... در راه ایجاد شالوده فلسفی، نه تنها از پیشرفت بعدی این جنبش جلوگیری نکرد، بلکه برعکس در کار پیشرفت ایجاد شالوده فلسفی شتاب انداخت. جنبش ترک دنیایی با نگاهداری بسیاری از عناصر نخستین خود، در عین حال به جستجوی استدلال نظری تعلیمات خویش آغاز کرد. زهاد در جستجوی براهین ضروری، احتمالاً در مباحثه با مخالفان، هم از اصطلاحات و شیوه های دینداران و هم از اصطلاحات و شیوه های مکاتب گوناگون فلسفی بهره می بردند. به تمرینات گوناگون مرتاضانه که در سده سوم هجری (سده نهم میلادی) به ایفای نقش بزرگی آغاز کرده بود، بطور ضمنی اشاره شد. پا به پای این تمرینات، نوعی درون نگری و نظارت بر حالات روحی نیز بتدریج آغاز

گردید. ابو عبد الله حارث ابن اسد العنازی المحاسبی (متولد در بصره و متوفی در بغداد به سال ۲۶۲ هجری / ۸۵۷ میلادی) نقش بزرگی در طرح نظری شالوده این درون‌نگری ایفا کرد. محاسبی در تمایز با زهاد پیشین اطلاعات کاملی در الهیات داشت و از این رو توانست برای ابداع اصطلاحات دقیق تعلیمات خود کوشش کند. او در کتاب *الرعاية الحقوق الله* که مشتمل بر شصت و یک باب است درباره شیوه‌های «درون‌نگری» (محاسبه نفس، که تخلص او نیز از همین جاست) توضیح داده است. محاسبی این هدف را دنبال می‌کرده است که بر توازن بین فعالیت خارجی انسان و امیال قلبی او نظارت کند. او در پرتو تحلیل بسیار دقیق پیرامون پنهانی‌ترین امیال و حرکات نفسانی، مفهوم حال یعنی حالت وجد را معین می‌کند که به عقیده وی با اراده انسان نمی‌توان به آن رسید، بلکه این حالت در پرتو نزول رحمت الهی دست می‌دهد. حال - حالتی است سخت کوتاه و احتمالاً حتی خارج از محدوده زمان زیرا این فروغی است آنی و ناگهانی که با «وحیات گوناگون رنگ آمیزی شده است».

کتاب محاسبی مجموعه دستورالعملهایی است درباره سازمان زندگی درونی و جهات پاکیزگی معنوی. این کتاب در تاریخ تصوف اهمیتی بسیار دارد، زیرا تقریباً همه مؤلفینی که پس از آن (سده‌های چهارم تا ششم هجری / دهم تا دوازدهم میلادی) تالیفاتی درباره طریق صوفیه دارند، از این کتاب بهره‌گیری فراوانی کرده‌اند. در همان زمان در شمال افریقا نیز ابوالفیض ابن ابراهیم ذوالنون المصری از مردم نوبی (متوفی به سال ۲۴۶ هجری / ۸۶۰ میلادی) به چنین مشاهداتی اشتغال داشت. درباره زندگی این مرد تقریباً اطلاع چندانی در دست نیست و تنها می‌دانیم که او به کیمیاگری نیز می‌پرداخته است. این نکته شاید نشان‌دهنده پیوند او با مکتب اسکندریه باشد. گمان می‌رود آن درجه‌بندی حالات روحی که وی ترتیب داده تا اندازه‌ای با تعلیمات مسیحی بی‌ارتباط نبوده است و وجود تعداد زیادی صومعه مسیحی در شمال افریقا، آشنایی ذوالنون را با چنین تعلیماتی بسیار محتمل می‌کند.

رشد جنبش ریاضت کشی در آغاز سده سوم هجری (نهم میلادی) انگیزه گرایش به مؤمن‌نمایی گردید و حتی به پیدایش فرقه ویژه بکون (گریه‌کنندگان) یعنی زهادی انجامید که با شیونهای دایمی خود و قرائت قرآن در برابر انظار ابراز توبه و ندامت می‌کردند. این گرایش چنان نیرومند بود که حتی محافل حا کمه نیز

ناچار تا اندازه‌ی از آن پیروی می‌کردند. چنانچه می‌دانیم که در قصر زییده (متوفی به سال ۲۱۶ هجری / ۸۳۱ میلادی)، همسر هارون الرشید کنیز کی جزو خدام بود و وظیفه داشت شب و روز قرآن تلاوت کند. یکی از مؤلفان (سده سوم هجری / نهم میلادی) می‌گوید در آن زمان کسی که شبها از کوچه‌های بغداد می‌گذشت، از هر سو صدای تلاوت قرآن و ندبه می‌شنید که صدایی شبیه ریزش آب در جویبارها را به یاد می‌آورد.

درون‌نگری زهاد، براین عادت ضربت سنگینی وارد کرد. مکتب محاسبی، ارضاء خاطر را تنها با مؤمن‌نمایی قبول نداشت. برای این مکتب این امر حائز اهمیت بود که حالت درونی مؤمن با کردار ظاهری او سازگار باشد. از این گذشته آنها گرایش داشتند که به حالت درونی اهمیت بیشتری بدهند. این نتیجه‌گیری کاملاً منطقی است، زیرا در همین زمان است که فقها نیز کم کم برای نیت، اهمیتی بیشتر قائل می‌گردند. جالب توجه است که مجموعه مشهور احادیث‌البخاری نیز با این حدیث آغاز می‌شود که انما الاعمال بالنیات (بدرستی، کار تنها در نیت است)، به گونه‌ی دیگری، برای اقدام تصادفی که با وضع روحی ارتباطی ندارد، نمی‌توان ارزش حقوقی قائل شد.

تصور می‌رود شرایط دیگری نیز به تقویت رشد این درون‌نگری کمک کرده باشد. چون در نخستین دهه‌های حکومت عباسیان، گروه زهاد که پیشتر از مخالفان بنی‌امیه بودند می‌بایست نقشی به مراتب بیشتر ایفا نمایند. هیأت حاکمه تلاش داشت با اتخاذ هر تدبیری آنها را به سوی خود بکشاند. بخوبی روشن است که عباسیان کسانی را که به تقدس مشهور شده بودند پیوسته به دربار دعوت می‌کردند، به اندرزه‌های آنان گوش می‌دادند و به آنها هدایای سخاوتمندانه‌ی می‌بخشیدند. اما در چنین شرایطی هاله تقدس می‌توانست وسیله بسیار خوبی برای کسب نعمات زمینی گردد نه آسمانی، و همینطور هم بود. تمرینات ریاضت کشی به نوعی پیشه تبدیل گردید و تقدس ظاهری به کالا، آنها را کالایی که به بهای خوب خریداری می‌شد. مکتب بغداد که تعلیمات مربوط به دین را بسیار بسط داده بود، در قبال بهره‌گیری از «تقدس» جبهه‌گیری کرد. بسط و گسترش این تعلیمات در سده سوم هجری (سده نهم میلادی) به پیدایش مکتب ویژه‌ی منجر گردید که نام آن ملامتیه بود. طبق تعلیمات این مکتب، که مرکز اصلی آن در نیشاپور قرار داشت و شخصیت‌های

برجسته‌یی چون ابو حفص عمر این سلمه الحداد (متوفی بین سالهای ۲۶۴ - ۲۶۷ هجری / ۸۷۷ - ۸۸۱ میلادی)، ابوصالح حمدون القصار (متوفی به سال ۲۷۱ هجری / ۸۸۴ - ۸۸۵ میلادی) و ابوعثمان سعید ابن اسمعیل الحیری (متوفی به سال ۲۹۸ هجری / ۹۱۰ - ۹۱۱ میلادی) از آنجا برآمده بودند، وظیفه اصلی انسانی که این تعلیمات را پذیرفته بود - همانا به کمال رسانیدن خویش، منز ساختن دل و اندیشه و رعایت دقیق سنت بود. اما این فعالیت بود فردی که دیگران نمی‌بایست از آن آگاه می‌شدند. هر چه در روح چنین فردی می‌گذرد - سری است مربوط به خدا که بر هر چه نهان است و نیز بر ضمیر این فرد، آگاهی دارد و بر آن واقف است. چنین شخصی از لحاظ ظاهر نباید با دیگران هیچ‌گونه فرقی داشته باشد و بر عکس اگر مردم او را گناهکار هم بدانند و از او دوری کنند و وی را خوار شمارند، این کار باید او را شاد گرداند و این نشانه آن است که تلاشهایش وی را به راه درست رهنمون شده‌اند، زیرا پیامبران و مقدسان همواره در معرض توهین و تحقیر بوده‌اند. حمدون قصار حتی روا می‌دانست که پیروانش موازین سنت را بشکنند (البته نه چندان سخت)، زیرا تنها از این راه می‌توانستند برای خود وجهه نامناسبی فراهم سازند. پیروان این فرقه نه تنها خرقه معمول زهاد را در بر نمی‌کردند، بلکه برعکس به جامه سپاهیان در می‌آمدند، زیرا همان‌گونه که دیدیم، تعلق داشتن به سپاه امکان حلال بودن دستمزد را از بین می‌برد. ملامتیه حتی بدانجا رسیدند که مثلاً خود را موظف می‌دانستند در یوزگی کنند و برای تغذیه خویش صدقه و بخشش بگیرند. آنها در کوی و برزن از رهگذران صدقه می‌خواستند و ضمناً بطور عمد با لحنی گستاخانه و اهانت‌آمیز درخواست صدقه داشتند. آنها بر آن بودند که اگر با این شیوه به آنها صدقه‌یی داده شود، این صدقه تنها با اراده خداوند بوده است و برای انگیزختن ترحم و همدردی کوشش نمی‌کردند و در یوزگی داوطلبانه خود را به پیشه بدل نمی‌ساختند. این نتیجه‌گیری نیشاپوریها از تعلیمات ملامتیه درباره ریا بود، اما بغدادیها در پایان سده سوم هجری (سده نهم میلادی) به راهی گام نهادند که با مکتب نیشاپور تفاوت‌هایی داشت. بدان‌سان که گذشت، ملامتیه از ریا و تظاهر در برابر مردم هراس داشتند؛ مکتب بغداد، ریای خوفناک‌تری را کشف کرد و آن ریا و تظاهر در برابر خویش بود. پیروان این مکتب می‌گفتند: اگر حتی انسان به حدی برسد که تلاش او برای پاکیزه داشتن دل از تمام جهان پوشیده بماند، آنگاه گناه بزرگ‌تری

دامنگیرش خواهد شد که عبارت است از خیره شدن چشمانش از تقدس خویش و شغف و وجد از مصائب و آزارهایی که بر خود هموار کرده است. اگر او حتی پنهان از همگان خود را آزار و رنج دهد و امیدوار باشد که در ازای آن پاداشی در زندگی آینده دریافت دارد، این نیز همان سوداگری با «تقدس» خواهد بود که عاری از هر گونه اطاعت محض از اراده خدا و مشیت الهی است. ابوالقاسم ابن محمد ابن الجنید الخطاط از مشایخ مشهور بغداد (متوفی به سال ۲۲۹ هجری / ۹۱۱ میلادی)، که «سیدالطایفه» و «طاووس الفقرا» لقب داشت، بیش از همه این تعلیمات را بسط داد. جنید که دارای دانشی ژرف در الهیات و فلسفه بود، منطقی می‌اندیشید و در نتیجه‌گیری بسیار بی‌باک و جسور بود. چنانچه او هرگونه امکان انسان را در انجام هر نوع خدمتی نفی می‌کرد، زیرا کل‌العمل من عطائه یکون (هر عمل [بنده] فقط عطای [بالا] است). به همین دلیل نباید به پاداشی چشم داشت: مطالعة الاعواض علی الطاعة من نسیان الفضل (نگریستن به پاداش درخور کسانی است که فضل [او] را فراموش کرده باشند).

در اینجا یکسره به تعلیماتی نزدیک شده‌ایم که در آینده می‌بایست مقام شامخی در تاریخ تصوف احراز کند. می‌بینیم که چگونه تقویت منطقی دایره فعالیت شخص زاهد را تنگ و تنگتر می‌کند. در روزگار جنید امکان نداشت پرسیده نشود که پس انسان چگونه می‌تواند اطاعت خویش را از اراده الهی ابراز دارد؟ برای این پرسش تنها یک پاسخ می‌توانست باشد و آن: حذف کامل اراده خویش، اعتراف صریح به ناپیچ بودن خود و درک این امر که یگانه هستی واقعی، هستی الهی است. جنید می‌گوید: أشرف المجالس دأعلاها الجلوس مع الفكر فی میدان التوحید (بهترین نشستها و بالاترین نشستها، نشست با اندیشه در میدان توحید است). یعنی هدفی که باید در راه رسیدن به آن کوشا بود، تجلی ظاهری عبادت و انجام تمام فرائض و غیره نبوده، بلکه فرورفتن در اندیشه یگانگی خدا بدانسان است که در آن ژرفنای اندیشه، موجودیت انسان کاملاً محو و ناپدید می‌گردد و سعادت فراموشی وجود و سلب هرگونه حرکت نفسانی دست می‌دهد. جنید از راه استنتاج منطقی، از کل به جزء، که در زمان معتزله با تکامل اصل احادیث مطلق یزدانی تشدید شده بود، به چنین نتیجه‌ی رسید.

اما پیش از آن نیز ابویزید (بایزید) طیفور ابن عیسی ابن آدم سروشان

البسطامی (متوفی به سال ۲۶۲ یا ۲۷۲ هجری/ ۸۷۵ یا ۸۸۵ میلادی) یکی از متفکران تصوف که در نوع خود بی‌همتا بود، به همین نتیجه رسیده بود. درباره زندگی او نیز اطلاعات ما اندک است و همینقدر می‌دانیم که در معرض حملات نمایندگان مذهب رسمی بوده و چند بار نیز از زادگاهش رانده شده است. نتیجه-گیریهایی بایزید از روی منطق نبود، بلکه چنین می‌نماید که او نیز در همان راهی‌گام می‌زد که رابعه در آن گام نهاده بود. وارستگی او برای کسب افتخار و دریافت پاداش نبود. سرچشمه وارستگی او می‌بایست از عشق به پروردگار ناشی شده باشد، که خویشتن را در آن عشق از یاد برده بود. او تأکید می‌کند که در تعقی کامل در اندیشه وحدانیت می‌تواند احساس فانی «من» دست دهد، همانطوری که «من» عاشق به «من» معشوق می‌پیوندد. انسان فانی است و الوهیت پایدار. احتمالاً او با پیروی از گفته قرآن: *کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذو الجلال و الاکرام* (سوره ۵۵، آیه ۲۶ و ۲۷) «و تمام آنچه در آن است [یعنی در زمین - برتلس] فانی است و تنها جلوه پروردگار تو که دارای جلال و کرام است برای همیشه باقی خواهد بود»، این حالت را فنا نامیده است. اصطلاح فنا از پایان سده سوم هجری (سده نهم میلادی) به اصطلاح فنی تصوف تبدیل می‌گردد و اهمیت بسیاری کسب می‌کند، زیرا در بیشتر مکاتب تصوف فنا را همچون هدف نهایی سالکان طریقت (راه صوفیه) می‌پذیرند.

پژوهشگران اروپایی تلاش ورزیده‌اند تا فنا را همتای نیروانا^{۱۸}ی بودایی گردانند ولی گمان نمی‌رود که چنین امکانی وجود داشته باشد. نخست این که هنوز امکان اثبات این امر نیست که متفکران تصوف در آن زمان تجسم روشنی از تعلیمات هند داشته باشند. ثانیاً نیروانا دارای تعلیماتی نیز درباره تغییر و تبدیل و در باره چرخ سانسار^{۱۹} است که حرکت آن تنها به شکل تغییر و تبدیل می‌تواند متوقف گردد و در این باره متفکران تصوف حتی سخنی هم نگفته‌اند و سرانجام مشاهده

۱۸. «نیروانا» واژه‌ای است منسکریت به معنی خاموش شدن و فرونشستن آتش و عبارت است از مرحله تکامل روح انسانی که در اثر قطع کامل فعالیت نفسانی به دست می‌آید و بدین ترتیب از رنج و عذاب که گویا «ماهیت زندگی» را تشکیل می‌دهد، رهایی حاصل می‌شود. آیین بودا از مردم دعوت می‌کند که از راه نابود کردن تمایلات و سرپیچی از کوشش در راه اکتاع نیازهای مادی و نادیده گرفتن سعادت‌های انسانی به نیروانا برسند. م.

می‌کنیم راهی که تصوف به‌سوی تعلیمات مربوط به‌فنا سپری کرده است، هیچ وجه مشترکی با بسط تعلیمات بودایی ندارد. اگر در اینجا بخواهیم درباره منشأ این تفکر بیاندیشیم، تنها تعلیمات نوافلاطونی در باره حالت وجد، که در صفحات پیش به‌آن اشاره شد، می‌تواند این منشأ باشد. در عین حال لازم است گفته شود که گمان نمی‌رود بتوان در باره انتقال مکانیکی تعلیمات نوافلاطونی فکر کرد و تصوف همانطوری که ملاحظه شد می‌توانسته رأساً به‌این نتیجه برسد و تنها تا اندازه‌ی از حمایت نظریات نوافلاطونی برخوردار گردد.

یک اثر بسیار جالب ادبی به‌نام شطحیات^{۱۹} — (سخنان حکیمانه در وجد) با نام بایزید وابستگی دارد که در معرض شدیدترین حملات دینیاران قرار گرفته بود. تصور می‌رود که همین سخنان حکیمانه، انگیزه پیداشدن هاله‌ی از کفر برای مؤلف خود بوده است. این اثر بطور کامل تا زمان ما نرسیده و آنچه در دست داریم قطعاتی است پراکنده با تفسیر جنید که تلاش ورزیده اثبات کند که در آنها مطلبی مغایر با اسلام نیست. یکی از این قطعات چنین است:

«ما در برگرفت [یعنی پروردگار — برتلس] و پیش خود بنشانند. گفت: ای بایزید، خلق من دوست دارند که تو را ببینند! گفتیم: بیارای ما به وحدانیت و درپوش مرا یگانگی تو و به‌احدیتم رسان تا خلق تو چون مرا ببینند، تو را ببینند، آنجا تو باشی نه من!»^{۲۰}

در قطعه دیگری گفته می‌شود: «در وحدانیت مرغی شدم جسم از احدیت و جناح از دیمومیت. در هوای بی کیفیت چند سال بپریدم تا در هوایی شدم. بعد از آن هوا که من بودم، صد هزار هزار بار در آن هوا می‌پریدم تا در میادین ازلیت رفتم. درخت احدیت دیدم: بیخ در زمین داشت و فروغ در هوای اید. ثمرات آن درخت جلال و جمال بود. از آن درخت ثمرات بخوردم. چون نیک بنگریستم، آن همه فریبنده در فریبنده بود.»^{۲۱}

۱۹. اصطلاح شطح «از فعل شطح مشتق می‌شود و به‌معنی بیرون رفتن از کرانه (در باره رودخانه) است» به عبارت دیگر، شطح — راز دل‌گویی بدون اختیار است، زیر فشار موج احساسات.

۲۰ و ۲۱. برای مطالعه متن فارسی بنگرید: شرح شطحیات — شیخ روزبهان بقلی شیرازی، چاپ انستیتو ایران و فرانسه صفحات ۷۹ و ۸۰. م.

بدون اشاره به سایر سخنان حکیمانه بایزید و بدون تحلیل جامع اهمیت احتمالی آن تنها متذکر می‌شویم که ندای بایزید: سبحانی، سبحانی، ما اعظم شأنی سبحان (سبحان مراست، سبحان مراست و چه بزرگ جایگاهی است مرا) گویا بیش از هر چه سایه برانگیخته شدن خشم علیه بایزید شده باشد و برای درک علت این خشم باید در نظر داشت که واژه سبحان تنها می‌تواند در مورد خدا به کار رود و از این ندا چنین استنباط شده بود که بایزید ادعای الوهیت کرده و در نتیجه همپایه فرعون شده است، که بنا به نوشته کتاب آسمانی در ازای چنین ادعا و خیره سری به عذابی صعب دچار گردید. جنید هنگام تفسیر این سخنان حکیمانه، در آنها موردی که مغایر دین باشد نمی‌یابد و در تفسیر او از این سخنان تنها یک مطلب استنباط می‌شود که بایزید، غرق در ستایش توحید، وجود خود را از یاد برده و ندای سبحانی او را نباید به شخص وی، بلکه به خدا منسوب داشت، که کلماتش را بایزید بدون اختیار ادا کرده است. در اینجا با حادثه‌ترین مسأله‌ی روبرو می‌شویم که تلاش برای حل آن در آغاز سده چهارم هجری (آغاز سده دهم میلادی) به‌بهای جان حسین ابن المنصور الحلاج، نخستین شهید تصوف، تمام شد. این مسأله عبارت از این است که هنگام رسیدن انسان به مرحله فنا چه بر سرش می‌آید؟ اگر من منفرد ناپدید می‌گردد و خاموش می‌شود، آیا با من الهی تعویض می‌گردد و وحدت به معنی پیوستگی به خدا صورت می‌گیرد و آیا این پیوستگی به چه شکلی تحقق می‌پذیرد؟

۷. حلاج و تعلیمات او

ابوالغیث حسین ابن منصور ابن محمد بیضاوی الحلاج در سال ۲۴۴ هجری (۸۵۸ میلادی) در تور در نزدیکی بیضای فارس به دنیا آمد. نیای او مردی زرتشتی بود. در سالهای ۲۶۰ - ۲۸۴ هجری (۸۷۳ - ۸۹۷ میلادی) زیر نظر چند تن از مشایخ و از جمله جنید، به آموختن تصوف پرداخت. سپس از آنها جدا شد و راهی سفرگردید و به تبلیغ تعلیمات صوفیه پرداخت. او به اهواز، نواحی فارس، خراسان، آسیای میانه، و هند سفر کرد و در سال ۲۹۶ هجری (۹۰۸ میلادی) از راه مکه به بغداد بازگشت و در آنجا شاگردانی دور خود فراهم آورد. بزودی فعالیت او در

معرض حملات نمایندگان گروههای مختلف قرار گرفت. او را در زیر لوحه ننگ قرار دادند، سپس در بند کشیدند و او هشت سال در بند باقی ماند و در سال ۳۰۹ هجری او را به محکمه کشانیدند. محاکمه حلاج هفت ماه ادامه داشت و در پایان او را به مرگ محکوم کردند و روز ۲۶ مارس ۹۲۲ (در بهار سال ۳۰۹ هجری) در آغاز در زیر ضربات تازیانه او را مجروح کردند، سپس به چهار میخ کشیدند و بعد گردن زدند و بدنش را طعمه آتش ساختند. علت اصلی محکومیت حلاج، تعلیماتش درباره وحدت با خدا بود. حلاج با اذعان به غیرقابل فهم بودن ماهیت الهی، تعلیم می داد که الوهیت دارای روح خدایی است که کسی آن را خلق نکرده و آن روح ناهفته است که می تواند به روح خلق شده زاهد که در جستجوی وصل است پیوندد و این پیوستن به شکل حلول تجلی می کند. بدین سان زاهد به ولی و شاهد زنده و ناظر هستی واقعی پروردگار (هو، هو) تبدیل می شود. حلاج در لحظه چنین وصلی کلمه مشهورش را بر زبان آورد و گفت: انا الحق (حق منم). یعنی در واقع آنچه را که بایزید تلاش داشت بر زبان آرد با کلماتی دیگر بیان کرد.

تعلیمات حلاج بایک سلسله از احکام جزمی و جامد به شدت در تضاد است. سنت رسمی تماس و ارتباط مستقیم انسان و حتی پیامبر را با خدا انکار می کرد و هرگونه ارتباطی از این گونه را تنها از طریق فرشتگان امکان پذیر می دانست. اما، در سده هشتم میلادی نظریات دیگری نیز ابراز گردیده بود. چنانچه روایت است از امام جعفر صادق (ع) که گفته است: «من به تکرار آیات در قلب خود آنقدر ادامه دادم، تا اینکه آنها را از زبان کسی که ابرازشان داشته بود، شنیدم». حلاج همین اندیشه را بسط می دهد. برای او عبادت باطنی به برقراری تماس با خدا می انجامد و این تماسی است در حالت وجد مخلوق و نوشته های قرآن نیز همچون پژواک کلام خدا به گوش او می رسد.

بودشناسی^{۲۲} (تعلیمات درباره هستی و مبداء موجودات) حلاج آشنایی او را با فلسفه یونان به روشنی نشان می دهد. خطوط اصلی عقاید او چنین است: شناخت خالق از راه اثبات تجربی، شدنی نیست. خالق پیش از آفرینش و خلقت، مصاحب خویش بود و بر عظمت ذات خویش می نگریست. پیدایش عشق از اینجاست.

تعدد صفات و نامهای او نخستین تجلی عشق مطلق بود. خالق می‌خواهد عشق خود را مشاهده کند، نگاه خود را بر ازل می‌دوزد و در آنجا صورت خود را می‌بیند، که دارای تمام صفات و نامهای اوست و این شبیهی است از نیای بشر—آدم. عبارت هو، هو (او—این است) به صورت فشرده‌یی بیانگر همین مفهوم است. حلاج در یکی از اشعار خود این اندیشه را چنین بیان می‌کند:

پاینده آنکه به ملائک همچون سرپایندگی الوهیت (لاهورت) تابناک خویش، مردمی‌بودن (ناسوت) خود را نشان داد. سپس در سیمایی خورنده و نوشنده در برابر مخلوق خود چنان ایستاد تا مخلوق، وی را در یک نظر با چشمان خود ببیند.

اصطلاحات ناسوت و لاهوت نشان می‌دهد که چنین اندیشه‌یی به تأثیر از تعلیمات مسیحی دربارهٔ خدای «آدمی شکل» به وجود آمده است. تمامی یکصد و پنجاه بیت اشعار حلاج که تا زمان ما رسیده است شرح بسیار زیبایی است از گفتگوی روح او با روح الهی (روح ناطقه) و عشق متقابل این دو روح. اما باید یادآور شد که اشعار پرسوز و گداز حلاج برعکس رابعه عاری از عشق جسمانی و شهوانی و فاقد هرگونه رنگ مادی است.

حلاج ناچار بود مسأله آزادی اراده را نیز مطرح کند، زیرا بدان‌گونه که گذشت این مسأله در تمام طول سدهٔ سوم هجری (سدهٔ نهم میلادی) نقش بسیار بزرگی داشته است. حلاج این مسأله را چنین می‌گشاید: خداوند امر می‌کند که نیکی کنیم، اما می‌داند که بدی خواهیم کرد. امر، آفریده نبوده و جاویدان است و اراده آفریده است و مخلوق. وقتی خدا به ابلیس فرمان داد که در برابر آدم سجده کند، این فرمانی ظاهری بود، نه امر، زیرا در غیر این صورت ابلیس قادر به سرپیچی نمی‌بود. بدین‌سان، خدا می‌خواهد که مردمان گناه کنند، اما نمی‌خواهد که آنها منشاء گناه باشند (اِداها بهم لانهم). درک این تضاد—یعنی درک آزمایش بشر از جانب خدا (بلاء). حلاج این تضاد را با تمام نیرویش پذیرفته بود و از این رو تشنهٔ تحمل زجر و نیل به شهادت شده بود. در سخنانی که در واپسین سالهای مواعظش در بغداد ایراد می‌کرد از شنوندگانش می‌خواست که او را در زجر و عذاب بیشتر یاری کنند.

تأثیر آشکار افکار معتزله و در عین حال پایداری شدید در برابر پیروی آنها

از تعقل منطقی، از ویژگیهای تمام تعلیمات حلاج است. عقل در تعلیمات حلاج همیشه نقشی درجه دوم دارد و نقش اول از آن اراده (مشیه) است. چنانکه او می‌گوید:

من رامه بالعقل مستر شدآ اسرحه فی حیره یلهو

شاب بتلیس اسراه یقول من حیره هل هو

ترجمه: آنکه در جستجوی [خدا] خرد را راهنمای خویش سازد، به حیرتی کشانیده شود که برای رهایی از آن تلاش ورزد. آگاهی درونی او در تزلزل ناپدید گردد و در حیرت از خویشتن پرسد که آیا این خود اوست؟

دامنه فعالیت ادبی حلاج بسیار گسترده بود، زیرا با وجود هلاکت فاجعه آمیز و نابود شدن میراث ادبی او، گذشته از اشعاری که در بالا به آن اشاره شد، کتاب کاملی به نام کتاب التوأمین در شرح تجارب عرفانی او، ۲۷ روایت و چهار صد قطعه نثر از وی به جای مانده است.

بدین سان، می‌بینیم که چگونه این جنبش پس از گذار از بوتۀ آزمایش، از تجربه‌های زندگی نخستین زهاد، به ایجاد چنان شالوده‌یی نظری گام می‌نهد که از لحاظ ماهیت، جامع پدیده‌های گوناگونی است و از بسیاری جهات با سنت رسمی تقریباً آشتی ناپذیر است.

۸. عناصر اصلی تصوف

ما آن راه رشد و تکامل اندیشه‌های اصلی تصوف را که از احتجاج پوشیده اجتماعی، تا نوعی فاسفۀ سطحی سپری شده است در خطوطی کلی بررسی کردیم. اینک باید اصول اصلی نظری آن را در شکلی که طی مدت سه سده از سده سوم هجری تا آغاز سده ششم هجری (سده نهم تا دوازدهم میلادی) وجود داشته است، بررسی کنیم. این کار از این رو دشوارتر می‌گردد که جریانات تصوف بسیار گوناگون است و در واقع هیچگاه تصوف یگانه‌یی وجود نداشته و از این رو در تلاش برای مشخص کردن اصولی مشترک برای همه جریان تصوف، خواه ناخواه به تصویری کلی

می‌رسیم که بازتابی بسیار تقریبی از نمای واقعی است. با این همه، عناصر مشترکی نیز برای آنها هست که می‌کوشیم آنها را باز نماییم:

الف. نظریات روانکاوانه

تقریباً در سرتاسر تاریخ تصوف، راههای تکامل عرفانی نفس را می‌توان در سه دوره اساسی مشاهده کرد: شریعت، طریقت، و حقیقت.

دوره اول - شریعت؛ یعنی اجرای واژه به‌واژه قانون الهی، و آن رانمی‌توان به‌مفهوم باریک‌کلمه، تنها به‌تصوف منسوب داشت. اجرای قانون شریعت برای هر مسلمان مؤمن حتمی است و در عین حال این مرحله برای صوفی نیز ناگزیر و حتمی است، زیرا بدون‌گذار از این دوره نمی‌توان به‌دوره بعدی گام نهاد. تنها پس از اینکه انسان به حد کمال رسید و احکام اساسی اسلام را فراگرفت، در برابر او دروازه طریقت، یعنی راه، می‌تواند گشوده شود. این اصطلاح در سده سوم هجری (نهم میلادی) رایج می‌شود و در آغاز به‌معنی شیوه‌های گوناگون اخلاقی و روانی است و انسانی که در جستجوی تکامل نفس و صفات معنوی و جسمانی خویش است، می‌تواند به یاری آن از کوتاهترین راه، راهی مقصدگردد و این نوعی راهنما برای روحی است که در جستجوی خداست. اصطلاح طریقت می‌تواند به اصطلاح سلوک، که تقریباً مفهومی معادل آن دارد، جای پردازد و در این صورت مسافر این راه، نام مالک می‌گیرد و چون سلوک و سالک سفر و مسافر را می‌رسانند و از سفر کارگرفته شده است، کاملاً طبیعی است که در این راه منزل نیز به کار می‌رود و منازل با اصطلاحی که در آیه قرآن آمده است، یعنی مقام، معین می‌شود: و ما هنا الاله مقام معلوم (سوره ۳۷، آیه ۱۶۴) (و نیست از ما [کسی] که دارای مقامی معلوم نباشد). بخش اعظم ادبیات دوره آغاز پیدایش تصوف به شرح و د، تہ بندی این مقامها (منازل) اختصاص دارد. ما در اینجا با ظریف‌ترین مسائل روانشناسی سر و کار داریم و از این رو نمی‌توان وحدت کامل نظر مؤلفان گوناگون را در مورد این دسته‌بندی انتظار داشت. تعداد و شرح ویژگیهای این مراحل می‌توانند با هم تفاوت‌های زیادی داشته باشند و ما در اینجا به ذکر مهمترین این مراحل می‌پردازیم که تقریباً در آثار تمام مؤلفان تکرار می‌شوند.

توبه، یعنی ارادهٔ دوری کردن از روشی ظاهری نسبت به شریعت و وقف کوشش خود به تکمیل صفات معنوی و جسمانی، آغاز سلوک و نخستین مقام است. این اقدام روحی، برای سالک دارای اهمیت بسیاری است. در شریعت، توبه به معنی درک معاصی، ندامت، و تمایل به عدم تکرار گناه است. ولی در تصوف این مفهوم ژرفتر می‌گردد، جهت‌گیری انسان تغییر می‌کند و همهٔ اندیشهٔ او متوجه خدای شود. از این رو برای صوفیه تفکر دربارهٔ گناهان خویش و یا ابراز ندامت در این مرحله اشتباه است، زیرا اعتراف به واقعی بودن معاصی خود، اعتراف به واقعی بودن شخصیت خویش است در حالی که واقعیتی جز خدا وجود ندارد.

بسیاری از بزرگان تصوف درع (هشیاری) را دومین منزلگاه می‌شمارند. مهمترین ویژگی این مقام، دقت بسیار در تمایز و تشخیص حلال از حرام در آن زمینه‌یی است که هنگام توصیف نخستین زهاد دربارهٔ آن سخن داشته‌ایم.

طبیعی است که این هشیاری به مرحلهٔ سوم منتهی می‌گردد که زهد (پارسایی، پرهیزکاری، خودداری) نام دارد و در اینجا نیز تنوع و گوناگونی امکان‌پذیر است و می‌توان از گناه، از هرگونه مازاد، از هرچه که باعث دوری از خدا می‌شود و از هر چیز گذرا پرهیز و خودداری کرد. در سدهٔ چهارم هجری (سدهٔ دهم میلادی) مفهوم زهد، از خودداری و پرهیز از جامه و مسکن و غذای خوب و زن تا به پرهیز و خودداری از هرگونه گرایش و هر نوع حرکت نفسانی گسترش می‌یابد و به تحکیم می‌انجامد، که در پیش به آن اشاره کرده‌ایم و در سطرهای بعد با تفصیل بیشتری دربارهٔ آن سخن خواهیم گفت. چهارمین مرحله، فقر (تنگدستی) است که در آغاز عبارت بود از محکوم کردن داوطلبانهٔ خویش به نیاز، نذر به تکدی و روی گردانیدن از نعمات دنیا که همچون معلول، از خودداری و پرهیز ناشی می‌شود. در پرتو عبارت الفقیر فخری (تنگدستی سربلندی من است) که به پیامبر (ص) منسوب داشته‌اند، مفهوم فقر نه تنها به معنی تنگدستی مادی، بلکه به عنوان اعتراف به فقر خویش در برابر خدا، یعنی اعتراف به نداشتن هیچ چیز از خود که از خدا ناشی نشده باشد و از جمله حالت روانی نیز هست.

اما، چون زهد و فقر با تأثر و غم و اندوه وابستگی دارد، از آنها هیر (بردباری) یعنی حسن اصلی اخلاق و کردار صوفی، که پنجمین مرحله است، سرچشمه می‌گیرد. این اصطلاح دارای صفت‌های متعدد و گونه‌گونی است که مفهوم آنها در پذیرفتن

مطیعانه هرچه که پذیرفتن آن دشوار است، خلاصه می‌گردد. طبق گفته جنید: «بردباری یعنی چشیدن تلخیها بدون ابراز عدم رضایت». صبر در عالیترین مرحله تجلی خود، به بی‌تفاوتی و پذیرش یکسان عطایا و سختیها با آرامش خاطر، می‌رسد. در اینجا شباهت بزرگ این مفهوم با مفهوم استواری (*stability*) یونان باستان به چشم می‌خورد.

ششمین مقام — توکل («امید بستن» به خدا) است و در مرحله اول این منزل، انسان هرگونه تلاش و کوشش را برای فردا از خود سلب و ساقط می‌کند و به لحظه‌یی که در آن بسر می‌برد قناعت می‌ورزد و امیدوار است که خداوند فردا نیز مانند امروز به او توجه خواهد داشت. التوکل دالعیش الی یوم واحد و اسقاط هم غاد (امید بستن به خدا — وابسته نمودن تصور زندگی با روز واحد و ساقط کردن [هرگونه] کوششی برای فرداست). از اینجا است که اصطلاح المصوفی الی یوم (صوفی فرزند زمان خویشتن است) در محافل صوفیه گسترشی وسیع می‌یابد و این بدان معنی است که صوفی تنها در لحظه حال زندگی می‌کند، زیرا آنچه گذشته است دیگر وجود ندارد و آینده نیز هنوز نیامده است و از این رو واقعیت ندارد. درک افراطی مفهوم توکل، به انکار کامل اراده شخصی منتهی می‌گردد، چنانچه حتی در آثار نظریه-پردازان سده چهارم هجری (سده دهم میلادی) شخصی که به این مرحله گام نهاده است به «مرد بی درد دست مرده‌شوی» تشبیه می‌گردد. روشن است که چنین استنباطی از توکل، بسیار خطرناک بوده است، زیرا به قطع کامل هرگونه فعالیت می‌انجامید، انسان را از اجتماع جدا، و به سرباری زاید تبدیل می‌کرده است. از این رو در سده پنجم هجری (سده یازدهم میلادی) با چنین درک و تفهیمی مخالفت می‌شد و اثبات می‌گردید که انسان با اقدامات خود و به یاری وسایلی که خداوند در اختیارش نهاده است، عدم اعتماد خود را به خداوند ابراز نکرده، بلکه اراده او را عملی می‌سازد. دُعا، هفتمین و واپسین منزلگاه است که نظریه پردازان آن را همچون سکون القلب بمرالقضاء (آرامش دل در وابستگی به جریان سرنوشت) یعنی حالتی توصیف کرده‌اند که در آن حالت، انسان نه تنها بدون چون و چرا هر ضربه تقدیر را تحمل می‌کند بلکه حتی قادر به تفکر درباره نا کاسی و تلخکامی هم نیست. او برای خود مقصدی برگزیده است و این مقصد والا تا بدان پایه او را در خود فرو گرفته که هیچ حقیقت دیگری که دورادورش را فرا گرفته است برایش واقعیتی ندارد و آن

را همچون آنچه شایسته و درخور توجه نیست می‌انگارد.

به عقیده برخی از نظریه‌پردازان، دوره طریقت در اینجا به پایان می‌رسد و سالک برای گذار به حقیقت، که سومین و واپسین دوره است، آمادگی پیدا می‌کند.

گفته شد مقامها حالتی هستند پایدار که از راه کوشش پیگیر سالک و تمرینات معینی که او انجام می‌دهد دستیازی به آن حاصل می‌شود. اما پدیده‌ی دیگر از زندگی معنوی نیز از دید روانشناسان تصوف دور نمانده است، که همانا روحیه‌ی است آنی و نوعی هیجان که سالک راه طریقت را فرا می‌گیرد. آنها این حالت را با اصطلاح حال (جمع آن احوال) نشان داده‌اند، که معنی آن (حالت، لحظه آنی، گذرا و تغییرپاینده است). حال برعکس مقام، با کوشش سالک به دست نمی‌آید، بلکه حال عبارت است از عطوفتی که از سوی پروردگار نازل گردیده و ناپدید شدن آن نیز همانند پدیدارشدنش آنی است. درباره مدت حال نیز همانند مسأله تقسیم‌بندی آن، نظریه‌پردازان عقیده یگانه‌ی ندارند و از این رو ما آنهایی را ذکر می‌کنیم که بیشتر از همه به آنها اشاره شده است و عبارتند از:

۱) قرب (نزدیکی) — حالتی است که انسان خود را در کنار خدا حس می‌کند و نگاه الهی را که براو دوخته شده است، درک می‌نماید.

۲) محبت — موج عشق آتشین به خدا، که بخشنده همه نعمات است (مقابله شود با راز و نیاز رابعه).

۳) خوف (ترس) — چیره شدن ترس و دهشت، درک و آگاهی برگناهکار بودن خود و اینکه انسان قادر نیست حتی به اندازه ناچیزی نیز وظایف خود را در برابر خدا انجام دهد.

۴) دجا (امید) — بارقه امید هنگام اندیشیدن درباره مهربانی و بخشاینده‌ی خدا.

۵) شوق (میل زیاد) و ۶) افس (دوستی) — پدیده‌هایی همتای عشق که در ویژگی و شدت با عشق تفاوت دارند.

۷) اطمینان (آرامش روان) — اطمینان به بخشاینده‌ی پروردگار که مایه تسلی است.

۸) مشاهده (تماشا) — حالتی است که انسان نه تنها نزدیکی پروردگار را حس می‌کند، بلکه چنان می‌نماید که او را می‌بیند.

۹) یقین (باوری) — بالاترین درجه درک واقعی بودن دنیای معنوی بدون هیچگونه تزلزل.

گاهی حالت فنا نیز که پیشتر به آن اشاره شد به این حالات افزوده می‌شود. اما باید یادآور شد که برای بیشتر نظریه پردازان تصوف، فنا نقطه نهایی نیست، بلکه بعد از فنا معلول منطقی آن — بقاء (جاویدانی) است، که یکی از وجوه مهم تفاوت فنا از نیروانای بودایی است. انسان با درک نابودی «من» گذرای خود، در دریای ذات مطلق فرو می‌رود و بدین گونه با روشنی تمام درک می‌کند که او نیز همانند ماهیت الهی، ابدی و جاویدان است. روشن است این حس فناپذیری عالیتین حالتی است که سالک بر آن دست می‌یابد.

گفتیم که طریقت باگام نهادن به حقیقت یعنی واپسین دوره، به پایان می‌رسد. این اصطلاح به معنی هستی واقعی و حقیقی است. سالک پس از نیل به حقیقت، البته از روی احساس درونی، سرشت واقعی الوهیت و مشارکت خود را در آن می‌شناسد. از همین رو صوفیان اغلب خود را اهل الحقیقه می‌نامند که در برابر اهل الحق — پیروان مؤمن سنت و محروم از نعمت احساس درونی، جای دارد.

ب. عناصر ادراک و معرفت

نمی‌توان نادیده انگاشت که پژوهشهای روانشناسی، نخستین نظریه پردازان تصوف را به این نتیجه رسانیده بود که مسائل ادراک و معرفت را در میان نهند، زیرا در ماهیت امر سه دوره شریعت، طریقت، و حقیقت — در عین حال مطابق با سه مرحله معرفت است. نظریه پردازان تصوف، این سه مرحله را با همسنجی چشم‌گیری که در آثار بسیاری از مؤلفان تکرار می‌شود، نشان می‌دهند. این مراحل عبارتند از:

- ۱) علم الیقین (دانش باوری) که توضیح آن با چنین مقایسه‌ای است: به من بارها توضیح داده و از لحاظ علمی ثابت کرده‌اند، که آتش می‌سوزاند و من به این نکته باوری کامل دارم، هرچند که در تجربه آن را آزمایش نکرده‌ام؛ این دانش معمولی منطقی و از ویژگیهای تمام کسانی است که در دوره شریعت هستند.
- ۲) عین الیقین (باوری تمام) — من به چشم دیده‌ام که آتش می‌سوزاند و روند سوختار را مشاهده کرده‌ام؛ چنین دانش تجربی بدون شک بالاتر و باور کردنی‌تر

از دانشی است، که از راه تعلیم به دست می آید. این دانشی است که سالک در راه طریقت آن را به دست می آورد.

۳) حق الیقین (باوری درست) — من خود در آتش سوختم و از این راه به چگونگی سوزانیدن آتش باوری یافتم. به گونه یی دیگر، این یکسان گردیدن و توأم شدن با مشاهده شونده است که به ناپدید شدن کامل مشاهده کنند می انجامد. این همان شکل ادراک و معرفتی است که ویژه مرتبه حقیقت است و چون در اینجا دانش از روی احساس درونی است، روشن است سخن مردی که به این مرحله رسیده است دارای شکلی است استعاری و همتای منطق. پیدایش شطحیات، که در بالا در باره آن سخن گفتیم، از همینجاست.

ج. بودشناسی (تعلیمات درباره هستی و مبداء موجودات)

مسائل بودشناسی چندان مورد توجه نخستین نظریه پردازان تصوف قرار نگرفته بود و این مسائل به مراتب دیرتر و برپایه نظریات خلقت و پیدایش که رنگ نوافلاطونی داشت مطرح گردید. حدیث:

كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا وَ احْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْجَنَّةَ وَالْإِنْسَ أَنْ أَعْرِفَ

ترجمه: من گنجی پوشیده بودم و دوستدار شدم تا مرا بشناسند و ارواح و آدمیان را خلق کردم تا مرا معرفت کنند.

در سده سوم هجری (سده نهم میلادی) پاسخی معمولی به پرسش مربوط به خلقت جهان بود. ترتیب پیدایش معمولاً تفاوت اندکی با طرح اخوان الصفاء دارد، اما در سده سوم هجری (سده نهم میلادی) در زیر تأثیر نظریات گنوستیکی و مانی گرای، تئوری لورمحمدی به وجود می آید. طبق این نظریه، ماهیت روح پیامبر، نخستین مخلوقی بود که به شکل قطعه های نورانی پدید آمد و سپس سایر ارواح برگزیده از آن سرچشمه گرفتند.

صوفیان نخستین، برمسأله تناسب فرد و جمع نوافلاطونیان نظریاتی افزودند. به عقیده آنان پیش از آغاز خلقت، تنها ذات الهی بوده است. وحدت، یکسر مطلق است اما این وحدت مطلق دارای دو نمود است: احدیت (از واژه عربی احد — «یک»)

و وحدانیت (از واژه عربی واحد - «یگانه»). تفاوت این نمودها چنین است که احدیت - یگانگی مطلق و عالتر است و در آن تجسم جمع کاملاً حذف می‌گردد. وحدانیت - باوجودی که غیرقابل تقسیم و یکپارچه است، اما در آن اندیشه جمع نهاده شده است. برای توضیح این مفهوم از چنین مقایسه‌ی کار می‌گیرند که در دانه درخت، تمام درخت (ریشه، ساقه، شاخه، پوست، برگ، گل، و میوه) بالقوه نهاده شده است. اما همه اینها در دانه درخت از یکدیگر تفکیک‌ناپذیر و با یکدیگر توأمند. در یکپارچگی وحدانیت گوناگونی اندیشه‌های تمامی موجودات جای دارد. البته این گوناگونی درونی است و در این زمینه به هیچوجه جلوه بیرونی، موجود نیست. در سده سوم هجری (سده نهم میلادی) بین این دو اصطلاح تفاوت گذاشته می‌شد و ما این تفاوت را هنگام مطالعه سخنان حکمت‌آمیز بایزید دیده‌ایم.

نگارنده این وظیفه را در برابر خود نمی‌گذارد که جریان بسیار پیچیده رشد نظریات تصوف را درباره پیدایش هستی مورد تحلیل قرار دهد و تنها به این نکته بسنده می‌کند که اندیشه‌های فلسفی در محافل صوفیه از همان مراحل آغازین پدیدار شده است.

۹. جامعه صوفیه و سازمان آن

دیدیم که آیین تصوف در سده‌های سوم و چهارم هجری (نهم و دهم میلادی) به سیستم پیچیده‌ی بدل‌گردید. سازمان ویژه اجتماعی صوفیه نیز در همان زمان پدیدار شد. طی طریقت، دانش و معلومات ویژه‌ی را ایجاب می‌کرد که بدون آن دانش و معلومات، انسانی که تلاش داشت با کوشش و زحمات خود به‌عالترین فروغ معنوی دست یابد، ممکن بود گزندهای سختی ببیند و تندرستی جسمی و روحی خود را از دست بدهد. از این رو در مراحل آغازین، رسوم و آداب معین‌گردید که طبق آن هرفردی که مایل بود این شیوه زندگی را برای خود برگزیند، می‌بایست برای خویش راهنمایی معنوی انتخاب کند که شیخ یا پیر نامیده می‌شد. شخصی را که زیر فرمان شیخ می‌آمد، مرید می‌نامیدند و او اختیار اراده خویش به دست شیخ می‌سپرد. مرید موظف بود تسلیم بی‌چون و چرای اراده شیخ باشد و همه اوامر او را

بدون چون و چرا و بدون تفکر درباره اهمیت و هدف و مناسب بودن آن گردن گذارد. در این مورد غالباً این اصطلاح به کار می‌رفت که مرید ددست شیخ همانند جسد ددست مرده شوی است. وسوسه کردن مرید معمولاً با آرایشهایی آغاز می‌شد که هدف از آن معین کردن این مطلب بود که او تا چه اندازه غرق در اندیشه اطاعت محض است. به مرید دستورات تحقیرآمیزی می‌دادند و او می‌بایست خدمت سایر مریدان را بگذارد، مبرزهای عمومی را پاک کند و خار برای سوزانیدن گرد آورد و جزاینها. چنین مثالها و نمونه‌هایی نیز فراوان است که وقتی جوانی از خانواده‌ای توانگر نزد شیخ نامداری رفت و نخستین کاری که شیخ به او سپرد، در یوزگی در کوچه‌ها برای تمام برادرانش بود. چون همه مردم شهر می‌دانستند که او از خانواده ثروتمندی است، این کار برای او بسیار دشوار و تحقیرآمیز بود. بدین سان غرور و اراده مرید درهم می‌شکست و او به‌حربه گوش به‌فرمانی در دست شیخ بدل می‌گردید. شیخ مرید را وادار می‌ساخت که تمرینات متعدد مرتاضانه انجام دهد، گرسنگی بکشد، شبها بیدار بماند، در وضع و حالات بسیار زجردهنده و دشواری به تلاوت قرآن مشغول شود و چهل‌شبان‌روز پیاپی وادارش می‌کرد که در تنهایی مطلق به‌سربرد و ورد بخواند. تمرینات رفته رفته چهره دیگری به‌خود می‌گرفت. شیخ طرز تفکر مرید را به‌تفکری استعاره‌آمیز و نمادی تبدیل می‌کرد و برای آن که مرید بتواند هر مانعی را از سر راهش برگیرد در نهاد او پایداری و اراده به‌وجود می‌آورد. روشن است، مشایخ که به‌نوعی روانشناسی آزمایشی می‌پرداختند در خود خصوصیتی می‌پروردند که در آن زمان تصویری از معجزه و کرامات به‌وجود می‌آورد؛ چنان که می‌توانستند مرید را هیپنوتیزم کنند، افکار او را بخوانند و به کارهای دیگری از این دست بپردازند. یک‌چنین استعدادها برای شیخ وجهه تقدس و اعجاز به‌بار می‌آورد و به‌افزایش اعتبار او کمک می‌کرد. هنگامی که شیخ می‌دید که دیگر چیزی برای آموختن به‌مرید خود ندارد به‌او اجازه می‌داد که برود و گرد خویش مریدانی فراهم آورد و سنتهای استاد خود را به دیگران بیاموزد. بستن کمربندی خاص بر کمر مرید، بخشیدن کلاهی به‌او و پوشانیدن خرقة و انجام سایر مراسم وابسته به رسوم محلی، نشانه ظاهری فرمانبرداری از شیخ بود.

مریدان معمولاً نزد شیخ در زیستگاهی (رباط، زاویه، خانقاه، و تکه) که در کنار آواگاههای مشهور، مساجد بزرگ، و بناهایی از این دست وجود داشت،

زندگی می کردند، که البته درهمه موارد زندگی در آن حتمی نبود و مرید می توانست درخانه خود باقی بماند و با خانواده خود به سر برد و حتی به کار و پیشه خود سرگرم باشد. خانقاه معمولاً از حساب وقف و مبالغی که مردمی نیکخواه برای هزینه آن وصیت کرده بودند و یا از راه گردآوری اعانه اداره می شد. از زندگینامه بسیاری از مشایخ روشن می گردد که آنها از راه های گونه گون مبالغی برای نگاهداری این سازمان به دست می آوردند. اشیاء مقدس می فروختند، دریوزگی می کردند و حتی گاه به ارباب دست می یازیدند. چنانچه شیخ ابوسعید ابوالخیرگاهی برای دریافت مبالغی از بازرگانان توانگر نیشاپور آنها را متوحش می ساخت از این که اگر تا مدت معینی مبلغی به او نپردازند به مصیبتی حتمی دچار خواهند شد. مریدانی که تحت رهبری شیخ درخانقاه زندگی می کردند معمولاً فقیر (عربی—گدا) یا درویش (فارسی— به همان معنی) نامیده می شدند.

با آن که در مناطق روستایی نیز خانقاههایی پراوازه بوده اند، طبیعی است که تمرکز بیشتر آنها در شهرها بوده است. بویژه در مراحل نخست، در کوفه، بصره، و بغداد و سپس در نیشاپور خانقاههای بسیاری بوده اند. سازمان درویشان در شهرها در سده های سوم تا پنجم هجری (نهم تا یازدهم میلادی) معمولاً با محافل پیشه وران ارتباطی نزدیک داشتند و بیشتر مریدان خود را از بین پیشه وران به دست می آوردند. در زندگینامه مشایخ مشهور دیده می شود که اکثریت اعظم آنها دارای پیشه یی نیز بوده اند. گمان می رود که بین سازمانهای درویشان و سازمانهای پنهانی پیشه وران (فتوه) نوعی ارتباط در کار برقرار بوده است. نقش سازمانهای درویشان در زندگی پیشه وران هنوز به اندازه یی بایسته روشن نشده است. همچنین گمان می رود که ارتباط با درویشان، کار پیشه وران را در قبال کارفرمایان بزرگ و بازرگانان آسانتر ساخته و بدین سان برای آنان سود اقتصادی همراه داشته است. زندگینامه شیخ ابوسعید ابوالخیر که شامل اطلاعات و جزئیات بسیار پرارزشی است، آشکارا بیانگر آن است که خانقاه نیز از پشتیبانی بازرگانان برخوردار بوده است. اما باید دانست که پشتیبانی بازرگانان از مشایخ در سده های سوم تا پنجم هجری (سده های نهم تا یازدهم میلادی) تنها از جهت مذهبی نبوده است. بازرگانان که نفوذ بزرگ شیخ را بر مردم می دیدند، در داشتن مناسبات نیکو با شیخ انباز بودند. شیخ می توانست هرگونه سوء تفاهمی را به آسانی از پیش رو بگیرد در صورتی که

ممکن بود با مداخله اشراف و یا دستگاه اداری، این کار برای بازرگانان بی‌آمد ناشایستی داشته باشد.

بویژه در دوره سلجوقیان که فرمانروایان در هر فرصتی تلاش می‌کردند مراتب احترام خود را به‌مشایخ محلی ابراز دارند و از آنها پشتیبانی کنند، نفوذ مشایخ بیش از هر زمان دیگری افزایش یافت. مشکل بتوان گفت که انگیزهٔ سلاجقه در این کار چه بوده است. آیا این نوعی دهشت در قبال استعداد اعجاز‌آمیز مشایخ بوده است که به‌نظر سلاجقه نوعی شمن و ساحر بوده‌اند و یا سلجوقیان نیروی روز-افزون آنها را در ک می‌کرده و تلاش داشته‌اند به‌یاری آنها روابطی نیکو با مردم شهرها داشته باشند؟ این نکته‌ی است که باید در آینده روشن شود. اما جالب اینجاست که در ادبیات تصوف در سده‌های ششم و هفتم هجری (سده‌های دوازده و سیزده میلادی) سلجوقیان سخت ستوده شده‌اند و دادگری و حسن رفتار در ادارهٔ امور و سایر صفات نیک آنها مورد تمجید قرار گرفته است.

هرچه که سازمانهای درویشان رشد بیشتری می‌یافت، خود آنان به‌نیروی تواناتری بدل می‌شدند. با آن که هدفهای مشایخ، آنها را متوجه آخرت می‌کرد، اما نباید فراموش کنیم که جنبش زهاد در آغاز هدفی سربه‌سر دموکراتیک داشت و این هدف بعدها نیز تا اندازه‌ی نگاهداری شد. شیخ که برافکار توده‌های وسیع مردم شهرها مسلط بود، اگر به‌گونه‌ی فعالیت محافل حاکمه را تأیید نمی‌کرد برای آنها به‌دشمن خطرناکی تبدیل می‌شد. قتل حلاج، از این رو مشکلاتی جدی به‌بار نیاورد که توانسته بودند او را ملحد قلمداد کنند و بگویند از اسلام روی برتافته است. اما دست‌اندازی به‌آزادی و زندگی شیخی مؤمن که توانسته بود از چهارچوب سنت گام فراتر نهد، چندان آسان نبود و می‌توانست برای حکمرانان عواقب بسیار سنگینی داشته باشد. می‌بایست راهی برای جلوگیری از این جنبش یافت شود و آن‌را تا اندازه‌ی پیرو هیئت حاکمه کند. غزالی مشهور، دانشمند بزرگ و متفکر بی‌همتای سده‌های پنجم و ششم هجری (یازدهم و دوازدهم میلادی) این رسالت را به‌عهده گرفت.

۱۰. غزالی و نقش او

امام ابو حامد محمد ابن محمد غزالی در سال ۴۵۱ هجری (۱۰۵۹ - ۱۰۶۰ میلادی) در شهر طوس در خراسان دیده به جهان گشود. دوران کودکی و جوانی خود را در زادگاه خویش به سربرد و سپس برای تکمیل تحصیلات به نیشاپور رفت. در سال ۴۷۸ هجری (۱۰۸۵ - ۱۰۸۶ میلادی) او را نزد نظام الملک وزیر مشهور سلجوقی می بینیم. احتمالا در همان وقت نیز او سخت به مطالعه فلسفه سروکار داشته است. نظام الملک، کرسی فلسفه را در مدرسه نظامیه بغداد، که به وسیله او تأسیس شده بود، به غزالی سپرد. غزالی چهار سال در این مدرسه عالی که بهترین مدرسه آن زمان بود به تدریس پرداخت و سپس این کرسی را به برادر خویش احمد داد و تمام کوشش خود را صرف کارهای علمی کرد. او به سیاحت بزرگی پرداخت و به شهرهای مکه، دمشق، بیت المقدس، و اسکندریه رفت و در همه جا با بزرگترین دانشمندان، گفتگو و در کتابخانه ها به کار مطالعه و پژوهش نشست. مسأله اصلی که او می خواهد آن را بازگشاید عبارت است از رفع تضاد و برقراری آشتی بین علم و دین و در وهله نخست میان علوم یونانی که در دوران اسلامی رشد یافته بود و دین. او در این دوران پژوهشهای پیگیر، با نمایندگان تصوف روبرو می گردد و به این نتیجه می رسد که این تضاد را می توان تنها برپایه تصوف از میان برداشت. او به زادگاهش در طوس باز می گردد و در آنجا کتابهایی چند می نگارد که هر کدام به گونه ای به این مسأله اصلی می پرداخته است و در همانجا در ۱۴ جمادی الثانی ۵۰۰ هجری (۱۹ دسامبر ۱۱۱۱ میلادی) در حوالی طبران چشم از جهان فرو می بندد.

کتاب پراهمیت احیاء العلوم الدین در چهار جلد - مهمترین اثر غزالی است. خود او نیز از قرار معلوم این اثر را مهمتر از سایر آثارش می دانست، زیرا به موازات متن اصلی عربی، آن را کوتاه تر و تحریری ساده تر به زبان فارسی نیز نگاشت که عنوان آن کیمیای سعادت و یا «چهار کتاب» است، زیرا از چهار بخش تشکیل شده است. این کتاب در همه دوره ها از شهرت فراوانی برخوردار بوده است و تصادفی نیست که ای. گلدتسیهر اسلام شناس مشهور گفته است: «اگر پس از پیامبر می توانست پیامبری دیگر باشد، در آن صورت تنها غزالی چنین شخصی می بود.»^{۲۳}

به اعتراف غزالی، مذهب رسمی سنت بسیار خشک و ظاهری است و وظایف مؤمنین را در اجرای محض آداب و سنت می‌داند. مذهب سنت هیچ جایی برای احساسات باقی نمی‌گذارد و از این رو تنها تنی چند می‌توانند با آن سازش داشته باشند. از سوی دیگر آن‌سان که دیدیم در تصوف احساسات نقش بسیار بزرگی دارد و به عقیده غزالی تصوف در همه‌جا معیار را در تعلیمات خود رعایت نکرده و گاه برخوردی سخت با دین پیدا می‌کند. غزالی برای رونق و شکفتگی الهیات، از دید خود، راهی پیدا می‌کند: او عناصر عرفانی تصوف را به دین می‌افزاید و بدین‌سان عناصر احساس و عشق، به سنت خشک رمق و هیجان می‌بخشد. می‌توان گفت که این آزمایش سر به سر به کامیابی رسید و پس از او تنها عده انگشت شماری از متعصبان به جای ماندند که نمی‌خواستند به گونه‌ی از وی پیروی کنند. از سوی دیگر غزالی تمام اصول تصوف را مورد آزمایش قرار می‌دهد و روشن می‌سازد که کدامیک از این اصول موافق سنت است و کدامیک با آن موافق نیست و روشی نرمش‌پذیر در تصوف به وجود می‌آورد که در آن، عناصر نامعقول و مرتاضانه به حداقل کاهش یافته و توجه اصلی به جهات رسوم و آداب ظاهری معطوف گشته است. بدین‌سان تصوفی مطابق با آیین صحیح و حنیف و قابل قبول برای قشر بالایی دینیان پدید می‌آید که قدرت آنها را بیشتر می‌کند و دایره نفوذ مشایخ بدین ترتیب تنگتر می‌گردد. پس از غزالی، تصوف دیگر تنها در دسترس مردم شهرها نیست و راه آن به سوی روستاها نیز که دژ فتودالی بود، باز می‌شود. هم از این رو و هم در اثر نیروی رخدادهای تاریخی سده ششم هجری (دوازده میلادی) است که عناصر تعلیمات تصوف به تمام اشکال ادبیات راه می‌یابد و تا اندازه‌ی سیادت خود را طی قرون متمادی حفظ می‌کند.

۱۱. پیدایش ادبیات تصوف

اینک به مسأله‌ی می‌پردازیم که برای روشن ساختن بیشتر آن ناگزیر شدیم این گشت وگذار وسیع را در تاریخ تشکل نظریات در جهان اسلام انجام دهیم و این مسأله آن است که جنبش تصوف چگونه با ادبیات و بیشتر با نظم پیوند یافت و

بدین سان در ادبیات جهان آثار جاویدان و فناپذیری پدید آمد.

چنان که گذشت، صوفیه برای نیل به حال که آن را نزول رحمت الهی می‌شمردند، اهمیت بزرگی قائل بودند. از این روش گفت‌آور نیست که در محافل صوفیه از همان آغاز، با شدت هرچه تمامتر در جستجوی وسایلی بودند که می‌توانست انگیزه پیدایی حال باشد. بزودی ثابت شد که یکی از این وسایل بسیار سودمند است و این وسیله همانا موسیقی با آلات نوا و بویژه با لحن و آواز بود که باواژه‌های بدیع درآمیخته باشد. شنیدن نوا و نغمه را عده‌یی از مشایخ از آداب و رسوم ساختند و نام فنی آن سماع شد (از واژه عربی سماع — شنیدن). سماع نمی‌توانست در محافل مؤمنین سنت همچون نوآوری ناسازگاری با شریعت، مورد اعتراض سخت واقع نشود و از این رو تقریباً در تمام تالیفات نخستین در باره تصوف (سده‌های چهارم و پنجم هجری/ دهم و یازدهم میلادی) با شوری بسیار مسأله مربوط به جایز و قابل قبول بودن سماع مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. باوجودی که حتی در بین اهل تصوف نیز بودند کسانی که روا بودن سماع را نمی‌پذیرفتند، بیشتر آنان و از جمله صوفی میانه‌روی چون غزالی آن را مغایر با سنت نمی‌دانستند. بخش بزرگی از کتاب احیاء العلوم الدین متنی است کلاسیک به سود سماع و این بخش به شکل کوتاهی در کیمیای سعادت آمده است. در این بخش بویژه آن فصل درخور توجه است که در آن اثبات می‌شود که سماع نمی‌تواند جای خود را به تلاوت قرآن بدهد و از سماع نتایج بزرگی برمی‌آید. بخشی از نوشته غزالی را در اینجا نقل می‌کنیم:

سماع از آیات قرآن بسیار باشد و وجد از آن بسیار پدید آید و بسیار باشد که از سماع قرآن بیهوش شوند و بسیار کس بوده است که در آن جان داده است و حکایت آوردن آن دراز است و در کتاب احیاء به تفصیل گفته‌ایم. اما سبب آنکه بدل مقری قوال نشانند و بدل قرآن سرودگویند پنج است. اول آن که آیات قرآن همه باحال عاشقان مناسب ندارد که در قرآن قصه کافران و حکم معاملات اهل دنیا و چیزهای دیگر بسیار است که قرآن شفای همه اصناف خلق راست. چون مقری به مثل این آیت برخواند که «مادر را از میراث شش یک بود و خواهر را نیمه بود» یا این که «زنی را شوی بمیرد، چهارراه و ده روز عدت باید داشت» و امثال این، آتش عشق را نیز نگرداند، مگر کسی که بغایت عاشق بود

و ازهر چیز وی را سماع بود، اگرچه مقصود دور بود و آنچنان نادر بود. سبب دوم آن که قرآن بیشتر یاد دارند و بسیار خوانند و هرچه بسیار شنیده آید آگاهی بدل ندهد در بیشتر احوال، یا بیتی که کسی پیشین بار بشنود و برآن حال کند. بار دوم بدان حال حاضر نیاید و سرود نو برتوان گفت و قرآن نو برنتوان خواند. و چون عرب می آمدند در روزگار رسول علیه السلام و قرآن تازه می شنیدند و می گریستند و احوال برایشان پدید می آمد، ابوبکر گفت رضی الله عنه: کنا کما کنتم ثم قست قلوبنا گفت: ما نیز همچون شما بودیم. اکنون دل ما سخت شد که با قرآن قرار گرفت و خو کرد. پس هرچه تازه بود اثر آن بیش بود. و برای این بود که عمر رضی الله عنه حاج را فرمودی تا زودتر به شهرهای خویش روند. گفت: ترسم که چون خو کنند با کعبه آنگاه حرمت آن از دل ایشان برخیزد.

سبب سیم آن که بیشتر دلها حرکت نکند تا وی را به وزنی و الحانی نجبانی و برای این است که بر حدیث سماع کم افتد، بلکه بر آواز خوش افتد. چون موزون بود و به الحان بود و آنگاه هردستانی و راهی اثری دیگر دارد و قرآن نشاید که به الحان افکند و برآن دستان راست کنند و در وی تصرف کنند و چون بی الحان بود سخن مجرد نماید مگر آتشی گرم بود که بدان برافروزد.

سبب چهارم آن که الحان را نیز مدد باید داد به آوازهای دیگر تا اثر بیشتر کند، چون قصب [نی - م] و طبل و دف و شاهین و این صورت هزل دارد و قرآن عین جدست وی را صیانت باید کرد که با چیزی یار کنند که در چشم عوام آن صورت هزل دارد، چنانکه رسول علیه السلام در خانه ربیع بنت مسعود شد، آن کنیز کان دف می زدند و سرود می گفتند. چون وی را بدیدند ثنای وی به شعر گفتن گرفتند. گفت: خاموش باشید، همان که می گفتید بگویید، که ثنای وی عین جد بود بردف گفتن، که صورت هزل دارد نشاید.

سبب پنجم آن که هر کسی را حالتی باشد که حریص بود برآن که بیتی شنود موافق حال خویش. چون موافق نبود آن را کاره

باشد و باشد که گوید: این مگوی و دیگری گوی و نشاید قرآن را در معرض آوردن که از آن کراحت آید و باشد که همه آیتها موافق حال هرکس نباشد. اگر بیتی موافق حال وی نباشد وی بر وفق حال خویش تنزیل کند، که واجب نیست که از شعر آن فهم کنی که شاعر خواسته است اما قرآن را نشاید که تنزیل کنی براندیشه خویش و آن معنی قرآن بگردانی.^{۲۴}

این قطعه به روشنی بسیار ثابت می کند که منظور اصلی از سماع آن است که حالت وجد پدید شود. سماع نه تنها در نشستهای درویشان بلکه در مجالس و نشستهای همگانی که در خانقاهها تشکیل می گردید، ترتیب می یافت. زندگینامه مشایخ نیشاپور در سده چهارم هجری (سده دهم میلادی) نشان می دهد که در آن روزگار چنین مجلسی مرسوم بوده و طبق برنامه در روزهای معینی از هفته و در زمان و مکانی معین برپا می شده است. درباره مشایخ نیز چنین اطلاعاتی در دست هست و گمان می رود که این ترتیب در همه جا برقرار بوده است. جاسه باقرائت بخشی از قرآن آغاز می گردید و سپس شیخ برنبر می شد و موعظه می کرد و پس از آن، موعظه جای خود را به سرود و ترانه می داد.

بیشتر کسانی که در این مجالس حضوری یافتند از پیشه وران و محافل کم درآمد شهرها بودند. از این رو البته می بایست اشعار و ترانه ها چنان برگزیده شوند که تا اندازه یی برای گردآمدگان مفهوم و موافق ذوق و رسوم آنان باشد. اطلاعات مربوط به زندگی شیخ شهیر ابوسعید ابن ابوالخیر (۳۵۷-۴۱۱ هجری/ ۹۶۷-۱۰۴۹ میلادی) نشان می دهد که این نماینده برجسته صوفیه خراسان در موعظه های خود به طور گسترده یی از رباعی، یعنی آن شکل نظم، کار می گرفت که منشأیی خلقی داشت و هنوز در آن زمان به محافل خواص راه نیافته بود. نیز بسیار جالب است که شیخ ابوسعید خودش این رباعیها را نگفته و از رباعیهای ساخته شده کار می گرفت که می توان گفت بیشتر آنها دارای منشأیی خلقی بوده اند.

با دلایل کافی می توانیم بگوییم که پیش از آن دوران نیز مشایخ یکسره از اشعار عاشقانه و غزل که در ستایش عشق دنیوی بوده سود می جسته اند و آن

را هرگونه که می‌خواستند تفسیر می‌کردند. غزالی به روشنی خاطرنشان می‌سازد که برای نیل به اهداف سماع ترانه‌های عاشقانه ضرورت دارد و ضمناً در تألیفات او اشاره مهم دیگری نیز هست. او هشدار می‌دهد از ترانه‌هایی که به‌جای هیجان روحی، انگیزه هوسهای جسمی باشد، پرهیز شود. در نتیجه، مشایخ می‌بایست اشعاری را برگزینند و آنهایی را انتخاب کنند که به‌آسانی می‌شد آنها را مورد تفسیر استعاری قرار داد. از اینجا طبیعتاً می‌توان حدس زد که از همان آغاز، نیاز به نظم ویژه‌ی پیدا شده است که خود آنها استعاری باشند و به تفسیر و تعبیر استعاری آن نیازی نباشد. مشاهده کردیم که چنین منظومه‌هایی در سده دوم هجری (سده هشتم میلادی) وجود داشته است (مثلاً اشعار رابعه) و از سده سوم هجری (سده نهم میلادی) نیز نمونه‌هایی چند به‌زبان عربی در دست است که در اثر پرازش کتاب اللماح فی تفسیر ابونصر سراج متوفی به‌سال ۳۳۸ هجری (۹۸۸ میلادی) به‌جای مانده است.

چنانچه از اشعاری که به‌جنید منسوب می‌دارند [بسیط]:

یا موقد النار فی قلبی بقدرته لوشیت اطفیت عن قلبی بک النار
لا عاران مت من خوف ومن حذر علی فعالک بی لا عار لا عاراً^{۲۵}

ترجمه: ای آنکه با نیروی خود آتش در دل من افروختی، هرگاه می‌خواستی آتش را در دل من فرو می‌نشاندی. ننگ نیست اگر من از بیم و پرهیز بمیرم. آنچه با من کنی نیز ننگی ندارد، ننگی ندارد.

و یا اشعار ابراهیم الخواص [طویل]:

صبرت علی بعض الاذی خوف کله و دافعت عن نفسی لنفسی فعزت
و جرعتها المکروه حتی تدریت ولو جرعتہ جملة لا شماتت
الارب ذل ساق للنفس عزة و یارب نفس با لتعزز ذلت
اذا ما مددت الکف ألتمس الغنی الی غیر من قال اسئلونی فثلت
سأصبر نفسی ان فی الصبر عزة وأرضی بالذنیائی وان هی قلت^{۲۶}

ترجمه: برخی از آزارها را از بیم همه آنها در بردباری برخود هموار کردم
و نفس خویش را به خاطر نفسم از خود باز کردم تا بزرگی یابد. او را
نوشانیدم آنچه را که بد می دید تا آن که خو گرفت و اگر همه را یکجا
می آشامید بر می آشفست. آه چه خواریهایی که جام آرزو برای نفس می آورد
و چه بسیار نفسها که پس از بزرگی به خواری می افتد. اگر دستم را
دراز کنم و غیر از کسی که گفته بود: «از من بخواهید» خواهش
خواسته کنم، دستم خشک باد. نفس خویش را نیز به بردباری خو
می دهم زیرا بزرگی در بردباری است و به نعمات دنیایی با همه ناچیزی
آن خرسندم.

این قطعه نمودار بسیار خوبی از وضع روحی در منازل صبر و رضاست که
بیشتر به آن اشاره کرده ایم.
شبلی در اشعار زیر به عشقی اشاره می کند که تا اندازه ای رنگ جسمی
دارد [رمل]:

ذاب صفای فوادی بدنی	و فوادی ذاب مما فی البدن
فاقطعوا احبلی و ان شئتم صلوا	کل شیء منکم عندی حسن
صح عند الناس انی عاشق	غیر ان لم یعلموا عشقی لمن ^{۲۷}

ترجمه: تنم از آنچه در دل دارم آب شد و دل نیز از آنچه در تن است آب
گردید. رگ مرا ببرید و آن را گره بزنید. هرچه [از شما] آید بر من
نیک است. مردم بدرستی می دانند که من عاشقم، اما نمی دانند عاشق
کیستم و عشقم به سوی کیست.

این رنگ، در اشعار یحیی ابن معاد الرازی، نخستین مؤلفی که از فراز منبر
دوره کامل نظریات تصوف را بیان داشته است، با روشنی بیشتری به چشم می خورد
[طویل]:

اموت بداء لایصاب دوا یا	ولا فرج مما أری فی بلایا
یقولون یحیی جن من بعد صفة	ولا یعلم العذال ما فی حشایا

اذا كان داء المرء حب مليكه
مع الله يقضى دهره متلذذاً
درونی و شأنی لاتزیدون کربتی
ألا فاهجرونی وأرغبوا فی قطیعتی
کلونی الی المولی وکفوا ملامتی
فمن غیره یر جو طیباً مداویا
تراه مطیعاً کان أو کان عاصیا
وحلوا عنانی نحو مولی الموالیا
ولا تکشفوا عما یجن فؤا دیا
لانس بالمولی علی کل مابیا^{۲۸}

ترجمه: من از دردی جان می‌دهم که او را درمانی نمی‌یابم و از بلاهایی که با آن دست به گریبانم رهایی نیست. می‌گویند: یحیی پس از درمان، دیوانه شده است و از سرزنش کننده‌یی که درون من است آگاه نیستند. هنگامی که بیماری مرد عشق او به فرمانروایش باشد، جز او به کدام پزشک توان بخشش می‌تواند امید بندد؟ او زندگی خویش را با خدای خود به سر می‌برد و لذت می‌یابد، هر چند که او را فرمانبردار و یا سرکش بینی. مرا به حال خود گذارید و سوگ مرا افزون نسازید، عنان مرا سر دهید تا نزد فرمانروای فرمانروایان روم. از من دور شوید و بگریزید و آنچه را که دل من در خود نهفته دارد، آشکار نسازید. مرا به فرمانروایم بسپارید و سرزنش نکنید، تا گذشته از همه بتوانم با او دوستی کنم.

نمونه‌های چنین قطعاتی فراوان‌اند. همه آنها از لحاظ ویژگی به یکدیگر نزدیک‌اند و تنها سبک انفرادی حلاج که برخی نمونه‌های آن را در بالا بررسی کرده‌ایم، تفاوت دارد.

احتمال دارد هنگامی که جنبش تصوف به ایران منتقل گردید و در شهرهایی که زبان مردم آنها پارسی بود به گسترش آغاز کرد، در مراحل نخست، در مجالس صوفیه نظیر چنین اشعار عربی مورد استفاده بوده است. ظاهراً اشاره زیرین غزالی باید به همین مورد باشد:

و از این بود که کسانی که تازی ندانند ایشان را بر بیت‌های تازی سماع افتد و ابلهان می‌خندند که وی این را نداند سماع چرا می‌کند؟ و این ابله این مقدار نداند که شتر نیز تازی نداند و باشد که به سبب حدا

[آواز مخصوص ساربان] عرب بر ماندگی چنان بدود به قوت سماع و نشاط با آن بارگران، که چون به منزل برسد و از سماع دست بدارند، در حال بیفتد و هلاک شود. باید که این ابله با شتر جنگ و مناظره کند، که توتازی نمی دانی این چه نشاط است، که در تو پیدا می آید؟ و باشد نیز که از بیت تازی چیزی فهم کنند که آن نه معنی تازی بود، لیکن چنان که ایشان را خیال افتد که نه مقصود ایشان تفسیر شعر است. یکی می گفت: «ما زادنی فی النوم الا خیالکم» در خواب جز اندیشه شما هیچکس به دیدار من نیامد. صوفی حال کرد. گفتند: چرا حال کردی که خود ندانی که وی چه می گوید؟ گفت: چرا ندانم؟ می گوید: ما زاریم راست می گوید که همه زاریم و درمانده ایم و در خطریم...^{۲۹}

اما، البته چنین «درک» تصادفی تنها در مواردی نادر می توانست تأثیر سودمندی را که در کار بود، داشته باشد و در ایران این گونه ترانه های عربی بیشتر تنها همچون نوا و نغمه موسیقی تلقی می شد و روشن است که چون نیروی تأثیر کلام بدیع از میان می رفت، اثر کلی آن بسیار ناچیز بوده است. در باره مجالس صوفیان در زمینه یی ایرانی، منابع چندانی در دست نیست ولی به عقیده نگارنده، می توان بر پایه منابع موجود، تجسمی روشن از آنها به وجود آورد. در مورد این مسأله دو زندگینامه شیخ شهیر ابوسعید، در بردارنده کمترین اطلاعات است.

هنگامی که شیخ موقتاً به نیشاپور نقل مکان کرده بود (دهه اول سده چهارم هجری/ دهه دوم سده یازدهم میلادی)، پیوسته مجالسی برپا می کرد که موقیتهای زیادی داشت. در این مجالس بسیاری از مردم ابراز تمایل می کردند که در زمره مریدان او باشند و حاضران هدایای پر ارزشی نثارش می کردند.^{۳۰} درباره تعداد مریدان او می توان از روی این اشاره داورى کرد، که در خاقانه او چهل نفر به طور دائم سکونت داشتند و پیوسته از هشتاد مسافر نیز در آنجا پذیرایی می شد.^{۳۱} شیخ

۲۹. غزالی، کیمیای سعادت، ص ۱۷۵.

۳۰. و. ۲. زوکوفسکی، حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر، ص ۳۵.

۳۱. «هشتاد مسافرند و چهل مقیم، جمله صدویست اند.» - زوکوفسکی حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر. - م.

در مجالس همواره بالای منبر اشعاری ترنم می کرد و عده بسیاری را با شعر به سماع و حال می آورد. دشمنانش این آیین او را نکوهش می کردند و آن را مغایر با جدی بودن شیخ می دانستند. آنها می گفتند: «او قرآن را تفسیر نمی کند و بیانات پیامبر را شاهد نمی آورد و تنها اشعار را ترنم می کند.»^{۳۲} چگونگی این اشعار را می توان با ذکر این روایت شایان توجه درک کرد، که در نیشاپور زنی پارسا و پرهیزکار از خانواده یی محترم و معتبر به نام ایشی نیلی می زیست که پارسایی و پرهیزکاری او چنان بود که چهل سال از خانه بیرون نشده و حتی به گرمابه نرفته بود. هنگامی که او خبر مجالس شیخ را شنید تصمیم گرفت کنیزش را به آنجا فرستد تا وی هر چه در آنجا شنود به او بازگوید. کنیزك پیر بدانجا رفت و از مواعظ شیخ تنها یک رباعی به این مضمون در خاطرش ماند:

من دانگی سیم داشتم جبه کم^{۳۳} دو کوزه می خریده ام پاره کم
بر بریط من نه زیر ماندست ونه بم تا کی گویی قلندری و غم و غم

یعنی عیاش پیشه در چنین حالی نیز خاطر مکدر نمی کند و به همه چیز خرسند است. وقتی پیرزن این اشعار به کدبانو بازگفت، وی به هراس افتاد و گفت: «بر خیز و دهان بشوی. کسی که این سخن گوید او را زاهد توان گفت!» چشمان زن در ازای این ناباوری به شیخ بسختی درد گرفت و تنها در اثر کرامات ابوسعید بهبود یافت.^{۳۴}

این روایت به روشنی حکایت از آن دارد که در آن روزگار چنین اشعاری (رباعی) را در خور شأن شیخ نمی دانستند و آن را سبک مغزی و دور از اخلاق می پنداشتند. می توان فکر کرد که این گونه اشعار در آن زمان بیشتر ثمره ساخته های مردم بوده است. این نکته نیز همانند اشاره جالب دیگر زندگینامه، این واقعیت روشن را بخوبی ثابت می کند که پیدایش و سرچشمه رباعی از تازی نیست. حکایت می کنند، که شیخ ابوسعید هنگامی که در بازار نیشاپور از کنار یک برده فروش می گذشت، شنید که چگونه کنیز جوانی چنگ می نواخت و این

۳۲. همانجا. ۳۳. دانگ - يك هشتم درهم، جبه معمولاً يك دهم دانگ.

۳۴. زوکوفسکی، پیشین، ص ۳۲ - ۳۵.

اشعار ترنم می کرد:

امروز در این شهر چو من یاری نی آورده به بازار و خریداری نی
آنکس که خریدار، بدورایم نی و آنکس که بدورای، خریدارم نی^{۳۵}

تردیدی نیست که این رباعی بدیهه گویی و شکلی است که تا امروز نیز ایرانیان و تاجیکان احساسات خود را با آن بیان می دارند. ضمناً، بین رباعی که پیشتر آمد و این ترانه، برابری تفاوتی نیست؛ و رباعی موعظه ابوسعید نیز از ساخته های مردم سرچشمه داشته است. شیخ در باره یک رباعی دیگر خود گفته است که آن را «بشر ابن یاسین» یکی از شاگردانش به وی داده است:

بی تو جانا قرار نتوانم کرد احسان ترا شمار نتوانم کرد
گر برتن من زبان شود هرمویی یک شکر تو از هزار نتوانم کرد.^{۳۶}

این نیز همان شکل خلقی است، اما مضمون آن نشان می دهد با آن که از ساخته های مردم است، برای مجالس صوفیه پرداخته شده است. در میان اشعاری که ابوسعید در مجالس خود به کار برده است، پا به پای رباعی غزل نیز هست، که از لحاظ ویژگی خود به اشعار عربی که در بالا بررسی کرده ایم، همانندی دارد:

از دوست به هر چیز چرا باید آزرده عین عشق چنین باشد که شادی و گه درد
گر خوار کند مهتر، خواری نکند عیب چون باز نوازد، شود آن داغ جفا سرد
صد نیک به یک بد نتوان کرد فراموش از خار بد اندیشی خرما نتوان خورد
او خشم همی گیرد، تو عذر همی خواه هر روز به نو یار دگر می نتوان کرد.^{۳۷}

مانندی این غزل با اشعار عربی که در بالا آمد بخوبی به چشم می خورد. اما ابوسعید خودش شعر نمی گفت و این مطلب از گفته های خود او پیدا است. روزی او در پشت نامه درویشی این بیت را نگاشت:

چون خاک شدی خاک ترا خاک شدم چون خاک ترا خاک شدم پاک شدم

و سپس رو به مریدان گفت:

ما هرگز^{۳۸} شعر نگفته ایم.^{۳۹} آنچه از زبان ما می شنوید از مردان سترگ است و بخش اعظم آن از ابوالقاسم بشر[ابن یاسین] است.^{۴۰}

جامی سال ۳۰۸ هجری (سال ۹۲۰ - ۹۲۱ میلادی) را سال مرگ این شیخ می داند، اما چون ابوسعید در سال ۳۵۷ هجری (سال ۹۶۷ میلادی) به دنیا آمده و در کودکی و حتی در جوانی با شیخ دمخور بوده است، این تاریخ به هیچوجه درست نیست. اما در صورت درست بودن این تاریخ نیز بخوبی روشن است که در مجالس مشایخ در میانه سده چهارم هجری (سده دهم میلادی) اشعاری به فارسی می خوانده اند. همه نمونه های این اشعار دارای ویژگی یکسانی هستند: ساده، طبیعی و نزدیک به آثار مردمی. این ویژگی کاملاً مفهوم است، زیرا اگر در مجالس مشایخ گاهی خواص و توانگران نیز حضور یافته باشند، بیشتر حاضران همواره از پیشه وران و بازرگانان کوچک، بیسواد، و یا کم سواد بوده اند. شیخ می بایست مجالس خود را در سطح آنها نگاه دارد و زبان او مفهوم باشد. فیض گرفتن از آثار مردمی و تلاش برای نزدیکی به آن، از همین جاست. به شنوندگان باید آن چیزی داده می شد که برای آنها مفهوم باشد. غیر تصنعی بودن، سادگی، و حتی عوامانه بودن زبان، بحر سهل شعر و آوردن نمونه های نزدیک به درک و فهم مردم از همین جا سرچشمه می گیرد. بازی ظریف باواژه ها که ویژه منظومه های درباری بود و تبحری که در ساختن چنین اشعاری به کار می رفت و از ویژگیهای آن بود، در اشعار تصوف وجود

۳۸. هرگز - در متن چاپی غلط هر کرّا. ۳۹. نگفته ایم - در متن چاپی غلط بگفته ایم.

۴۰. زوکوفسکی، پیشین، ص ۵۴. بدین سان نمی توان کهنترین اشعار تصوف را به زبان پارسی از شیخ ابوسعید دانست. درباره قطعات مربوطه هردو زندگینامه ابوسعید برای نخستین بار در گزارش هیات خاورشناسان وابسته به موزه آسیایی آکادمی علوم در دسامبر ۱۹۲۱ اشاره کرده ام. پس از دوماه بعد از این گزارش کتابی از ر. آ. یکلن در لنینگراد به دستم رسید:

R. A. Nicholson, *Stadies in islamic mysticism* Cambridge, 1921

که در آن مؤلف نیز همین استنتاج را کرده بود. در نتیجه باید مقاله او در *Encyclopedie de l'Islam* که در سال ۱۹۱۳ چاپ شده است اصلاح گردد. در باره لزوم این اصلاح در اثر نگارنده شرحی درباره ادبیات فارسی، لنینگراد، ۱۹۲۸، ص ۵۵، اشاره شده است.

ندارد و در مقابل، تلاش برای دارا بودن غالبترین احساسات و تأثیری ژرف بر احساس به چشم می‌خورد و پرهیجان بودن، به‌الحان درآوردن واژه‌ها، تکرارها و تشابه‌ها، قوافی ژرف و بکاربردن پیایی ردیفهای طویل از همین جا بر می‌خیزد. غزلیات صوفیه در دوران بعد نیز همین ویژگی را نگاه می‌دارد. و این نکته را می‌توان مثلاً با این رباعی خواجه عبدالله انصاری (۳۹۷-۴۸۲ هجری/ ۱۰۰۶-۱۰۸۸ میلادی) شیخ هرات اثبات کرد:

مست توام از باده و جام آزادم صید توام از دانه و دام آزادم
مقصود من از کعبه و بتخانه تویی ورنه من از این هر دو مقام آزادم

متأسفانه ما دربارهٔ مجالس شیخ ابوسعید همنقدرد می‌دانیم، که او در آنجا اشعاری ترنم می‌کرد، به‌پرسشهایی که از او می‌شد پاسخ می‌داد، و اعاناتی برای نیازمندان گرد می‌آورد. این مجالس را گویا کسی روی کاغذ می‌آورده است، زیرا در زندگینامهٔ او گفته می‌شود: «در حدود دویست مجلس او در دست مردمان است»^۴ یعنی به‌صورت نوشته در دستها می‌گردد. چنین نوشته‌هایی تا به‌حال پیدا نشده‌است اما نوشته‌های مجالس مؤلف سدهٔ هفتم هجری (سدهٔ سیزدهم میلادی) در دست است، که به‌عقیدهٔ نگارنده تجسم زنده‌یی از ویژگی این مجالس می‌دهد و احتمالاً با مجالس سدهٔ سوم هجری (سدهٔ نهم میلادی) تفاوت اندکی باید داشته باشد. اینها مجالس سعدی بزرگ هستند که با تحریر خود او باقی مانده است. بابخش اصلی یکی از این مجالس آشنا می‌شویم. درمطلع قصیده‌یی است ملمع که در آن ابیات تازی و پارسی از پی هم می‌آیند و جایگزین یکدیگر می‌شوند. سپس نعت پیامبر است و ضمناً خاطرنشان می‌گردد، که تمام پیامبران پیشین دستاوردهای خود را تنها مدیون آن حضرت هستند (نظریهٔ نورمحمدی). و سپس سعدی چنین ادامه می‌دهد:

[پیامبر (ص)] می‌گوید... من جادو ادبعین سنة فلا ینقلب خیره بشره

فلیتهم من الناه، یعنی هر آن کس که در این سرای فتور و متاع غرور که تو او را دنیا می‌خوانی سال او به‌چهل برسد و خیر او بر شر غالب نگردد و طاعت او بر معصیت راجع نیاید او را بگوی که رخت برگیر و

راه دوزخ درگیر. عظیم و عیدی و بزرگ تهدیدی که مرعاصیان احمد راست. عمر عزیز خود را به حبه حرام فروخته و خرمن برآتش معصیت سوخته و بی قیمت به قیامت آمده. دلیل این کلمه را مثالی بگویم و دری ثمین از دریای خاطر بجویم. آن شمع را دیده‌ای که در لگن برافروخته‌اند و محبت او در دل اندوخته و طایفه‌ای به گرد او درآمده و حاضران مجلس با او خوش برآمده، هر کس به مراعات او کمر بسته و او بر بالای طشت چون سلطان نشسته، که ناگاه صبح صادق بدمد. همین طایفه بینی که دم دردمند و به تیغ و کاردگردنش بزنند. از ایشان سؤال کنند که ای عجب همه شب طاعت او را داشتید و چه شد که امروز فرو گذاشتید؟ همان طایفه گویند که شمع به نزدیک ما چندان عزیز بود که خود را می‌سوخت و روشنائی جهت ما می‌افروخت. اکنون چون صبح صادق تاج افق بر سر نهاد و شعاع خود را به عالم داد، شمع را دیگر قیمت نباشد و ما را با او نسبت نه.

پس ای عزیز من این سخن را به مجاز مشفو که خواجگی دنیا بر مثال آن شمع برافروخته است و طایفه‌ای که به گرد او درآمده‌اند عیال و اطفال و خدم و حشم اویند. هریکی به نوعی در مراعات او می‌پویند و سخن بر مراد او می‌گویند، که ناگاه صبح صادق اجل بدمد و تندباد قهر مرگ بوزد. خواجه را بینی که در قبضه ملک الموت گرفتار گردد و از تخت مراد بر تخته نامرادی افتد. چون به گورسنانش برند اطفال و عیال و بنده و آزاد به یکبار از وی اعراض کنند. از ایشان پرسند که چرا به یکبار روی از خواجه بگردانیدید؟ گویند خواجه را به نزدیک ما چندان عزت بود که شمع صفت خود را در لگن دنیا می‌سوخت و دانگانه از حلال و حرام می‌اندوخت. عمر نفیس خود را در معرض تلف می‌انداخت و مال و منال از جهت ما خزینه می‌ساخت. اکنون تندباد خزان احزان بیخ عمرش را از زمین زندگانی بر کند و دست خواجه از گیرودار کسب و کار فرو ماند. ما را با او چه نسبت و او را با ما چه مصلحت؟

حکایت

آورده‌اند که در باغی بلبلی برشاخ درختی آشیانه داشت. اتفاقاً موری ضعیف در زیر آن درخت وطن ساخته و از بهر چند روزه مقام و مسکنی پرداخته. بلبل شب و روز گردگستان در پرواز آمده و بربط نفحات دلفریب در ساز آورده. مور به جمع نفحات لیل و نهار مشغول گشته و هزارستان در چمن باغ به آواز خویش غره شده. بلبل با گل رمزی می‌گفت و با صبا در میان غمزی می‌کرد. چون این مور ضعیف نازگل و نیاز بلبل مشاهده کرد به زبان حال می‌گفت از این قیل و قال چه گشاید، کار در وقت دیگر پدید آید.

چون فصل بهار برفت و موسم خزان در آمد، خار جای گل بگرفت و زاغ در مقام بلبل نزول کرد، باد خزان در وزیدن آمد و برگ از درخت ریزیدن گرفت. رخساره برگ زرد شد و نفس هوا سرد گشت، از کله ابر در می‌ریخت و از غریبل هوا کافور می‌بیخت. ناگاه بلبل در باغ آمد و نه رنگ گل دید و نه بوی سنبل شنید. زبانش با هزارستان لال بماند. نه گل که جمال او بیند و نه سبزه که در کمال او نگرَد. از پی برگی طاق شد و از بینوایی از نوا باز ماند. فرو مانده با یادش آمد که آخر نه روزی موری در زیر این درخت خانه داشت و دانه جمع می‌کرد. امروز حاجت به در او برم و به سبب قرب دار و حق جوار چیزی طلبم.

بلبل گرسنه ده روز پیش مور به در یوزه رفت. گفت ای عزیز سخاوت نشان بختیاری است و سرمایه کامکاری. من عمر عزیز به غفلت می‌گذاشتم و تو زیر کی می‌کردی و ذخیره می‌اندوختی. چه شود اگر امروز نصیبی از آن کرامت کنی. مور گفت تو شب و روز در قال بودی و دمی به نظاره بهار مغرور. نمی‌دانستی که هر بهاری را خزانی و هر راهی را پایانی باشد.

ای عزیزان، قصه بلبل بشنوید و صورت حال خود بدان جمله حمل کنید و بدانید که هر حیاتی را مماتی از پی است و هر

وصالی را فراقی در عقب. صاف حیات بی‌درد نیست، اطلس بقا بی‌برد فنا نه. اگر قدم در راه طاعت می‌نهد، ان‌الابرار لقی نعیم برخوانید که جزای شماس است و اگر رخت در کوی معصیت می‌کشید و ان‌الفجار لقی حجیم برخوانید که سزای شماس است. در بهار دنیا چون بابل غافل نباشید و در مزرعه دنیا به زراعت اطاعت اجتهاد نمایید که الدنيا مزرعة الآخرة. تا چون صرصر موت در رسد چون مور با دانه‌های عمل صالح به سوراخ گور درآید. کارتان فرموده‌اند، بیکار نباشید تا در آن روزها که شهباز اذا وقعت الواقعة پرواز کند و پروبال لیس لوقعتها کاذبه بار کند و کوس القارعه بجنباند و از تپش آفتاب قیامت مغزها در جوش آید و از هیبت نفخه صور دلها در خروش، معذورباشی و پشت دست تحسر به دندان تحیر بندی که چنین روزی در پیش داری و جهد کنی که در این ده روز مهلت زوده‌ای حاصل کنی و ذخیره بنهی که روز قیامت روزی باشد که خلائق زمین و ملائکه آسمان متحیر و متفکر باشند و انبیا لرزان و اولیا ترسان و مقربان و حاضران مستعان.

گر به محشر خطاب قهر کنند انبیا را چه جای معذرت است
 پرده از روی لطف گویدارد کاشقیا را امید مغفرت است
 اگر امروز از مزرعه دنیا توشه برداری فردا به بهشت باقی فرود آیی.
 کسی گوی دولت زد دنیا برسد که با خود نصیبی به عقبی برد.^{۴۲}

ویژگی این مجلس (به‌رغم بالا بودن سطح فنی اقتباس آیات و برگزیدن اشعار) کوشش در راه برنمایاندن و به کار بردن تمثیل همچون مطالبی اندر زده‌نده است. بدون تردید در آثار مؤلفان کهنتر نیز چنین مثالها و گاهی اوقات هزلها و حکایات مردمی مقام والایی داشته و هدف از به کار بردن آنها نیز روشن است.

این هزلها و حکایات که همواره در بین مردم گسترش داشته، شنوندگان را به خود می‌کشیده و آنها را مسحور می‌کرده‌اند. شیخ با استفاده از این نکته، در زیر پوشش حکایات و امثله، پایه نظریه لازم را می‌گذاشت و در کنار موضوع اصلی موعظه خود، به تفسیر آن می‌پرداخت و از این رهگذر به آنچه که می‌خواست دست

می‌یافت و تفسیر او به تفسیر اصلی امثله برای محافل بسیار وسیعی تبدیل می‌شد. در مجلس سعدی، مثال بلبل و مورچه که یکی از نیاکان «سنجاقک و مورچه» مشهور کریم^{۴۳} است. تفسیری می‌آید که گمان نمی‌رود از نگارش نخستین آن سرچشمه گرفته باشد. اما در پرتوسمت گیری کلی مجلس و استفاده استادانه و بامهارت از آیات قرآن به نظر کاملاً به‌مورد می‌آید و بدون شک در آن زمان می‌بایست بر افکار ساده و دور از آلاشی تأثیری ژرف داشته باشد.

در صفحات بعد هنگام بحث دربارهٔ خواجه عبدالله انصاری، خواهیم دید که در اثر او منازل نامعلوم که نیز احتمال دارد نوشته و یا مسودهٔ مجالس باشد، این‌گونه امثله جای بزرگی دارد. از همین جاست که به‌سوی گنجینه امثلهٔ جالب، سرگرم‌کننده و هوس‌انگیز گامی برداشته می‌شود. و این امثله‌گاهی پرشکوه است، گاهی مایهٔ نشاط و حتی دور از شرم، گاهی فاجعه‌آمیز است و گاهی رقت‌آور ولی همواره با آثار مردمی که در اشعار عطار، جلال‌الدین رومی و سایر مؤلفان تا عبدالرحمن جامی می‌بینیم، پیوستگی دارد.

دربارهٔ همهٔ اینها بعدها و به‌موقع خود سخن خواهیم گفت.^{۴۴} در اینجا تنها به‌یادآوری یک مطلب عمده می‌پردازیم و آن این است که همهٔ ادبیات پرتنوع و گوناگون بعدی تصوف از مجالس سرچشمه گرفته و از آن برخاسته است و همین امر است که خطوط اساسی و مشترک این ادبیات را معین می‌کند.

این ادبیات که در محافل شهرنشین پدید آمده و برای گروه وسیعی پرداخته شده بود، در برابر ادبیات بی‌روح خواص ایستاد. با آن که منظومه‌های تصوف همواره انباشته از روح عرفانی است، ولی پیوستگی آن با مردم و مردمی بودن آن و گرایش انتقادی نسبت به اشراف فئودال به آن رمق و جان و نیروی حیاتی بیشتری داده است. اشعار صوفیه تا اندازه‌ای به‌ما امکان می‌دهد که دربارهٔ ادبیات تودهٔ مردم دآوری کنیم و اگر دربارهٔ قدرت بدیع بسیاری از آثار شعرای تصوف هم‌سخنی

۴۳. ایوان اندریوویچ کریمف (۱۷۶۹-۱۸۴۴)، نویسندهٔ قرن ۱۸ روس و یکی از قافله‌سالاران ادبیات بزرگ کلاسیک روس است و حکایات او از زبان جانوران همانندی بسیاری با کلیله و دمنه دارد. -م.

۴۴. ادامهٔ این مطلب نگارش نیافت. رجوع کنید به فصل خطوط اصلی تکامل نظم آموزشی تصوف در ایران. ه. ت.

نرود، همین ویژگی به تنهایی به آن ارزشی بس بزرگ می‌بخشد.

اما مؤلفان تصوف خدمت بزرگ دیگری نیز کرده‌اند: هنگامی که توفان یورش مغولان، ایران و آسیای میانه را فراگرفت و تخت‌های جهانداران شکاف برداشت و فرو ریخت و اشعار درباری خاموش شد، دیگر کسی نبود که او را ستایش کنند و مدحش گویند، زیرا برای خانهای مغول قصاید پرطمطراق آنهم به‌زبانی نامفهوم لازم نبود. خلعت و بخششی نیز در کار نبود و قصیده‌سازان هم نبودند، زیرا بسیاری از آنها هنرشان را در این راه بکار می‌بردند که بخشش بخواهند و در آن روزگار دیگر سخنی برای گفتن نداشتند. اما شعرای تصوف در آن سالهای سخت، خاموش نماندند. تالار خطابه آنها یعنی مردم برجای بود، زیرا دودمانها را توانسته بودند براندازند اما مردم را نمی‌شد نابود کنند. بودند کسانی که شعرای تصوف برای آنها شعر بگویند و گذشته از آن، این مردم اکنون بیشتر به‌آنان نیاز داشتند، زیرا تاراج و تالان شده بودند و ستم برآنان رفته بود و می‌خواستند سخنی بشنوند که به آنان آرامش و تسلی دهد. شاعر تصوف از عشق به نزدیکان دم می‌زد و وحدت را می‌آموزانید، و به‌جای تن‌ها در فکر خویشتن بودن، مردم را به‌حمایت و پشتیبانی از یکدیگر فرا می‌خواند و حفظ جان، مصالح همگان را در پیش‌رو قرار داده بود.

نمی‌دانیم که در آن عصر خواننده در مورد این گفته‌ها چه‌واکنشی داشته است، اما یک نکته بخوبی روشن است و آن این که اینها مؤلفانی بودند که در آن روزگار بهترین سنتهای ادبیات فارسی را نجات دادند و آن را تا سده‌های هشتم و نهم هجری (سده‌های چهاردهم و پانزدهم میلادی) رسانیدند و به‌ادبیات فارسی امکان دادند که ادبیات جهان را با آثاری کلاسیک همچون غزلیات جابویدان حافظ و تألیفات گوناگون عبدالرحمن جامی پرمایه‌تر سازد.

بدون مطالعه ادبیات تصوف، نمایانیدن زندگی فرهنگی مشرق اسلامی در سده‌های میانه امکان‌ناپذیر است. بنیادگزاران ادبیات تصوف، تا آغاز سده بیستم هم تأثیر خود را بر یک سلسله از ادبیات خاورزمین حفظ کرده بودند. اینها ما را وامی‌دارد تا به ادبیات تصوف توجه بیشتری کنیم. بعلاوه، مؤلفان بزرگ مشرق اسلامی بجز افرادی انگشت شمار، تقریباً همگی به‌گونه‌یی با تصوف ارتباط داشته‌اند و بدون آشنایی با این ادبیات نمی‌توان آنها را به‌طور کامل درک کرد.



لحظات اصلی در تکامل شعر تصوف

مسئله پیدایش شعر در فارسی نوین، یکی از دشوارترین مسائل ادبیات ایران است که خاورشناسان دیرگاهی است در حل آن می کوشیده‌اند. اما تا کنون تمام کوشش‌هایی که در این راه به کاررفته بی‌ثمر بوده‌اند. منابع، تقریباً مهر خاموشی بر لب، و یا تنها به افسانه‌هایی توجه دارند که ساخته و پرداخته شده‌اند؛ آثار مربوط به مراحل آغازین این ادبیات تا زمان ما نرسیده‌اند و در بین بازمانده‌های آثار ادبی پارسی‌میانه [پهلوی — م.] تا این زمان حتی یک‌سخن منظوم یافت نشده است.^۱ اما این مسئله، یگانه معمای ادبیات ایران نیست. متأسفانه (یا اینکه خوشبختانه برای پژوهشگران) ادبیات ایران مسائل فراوانی از این‌گونه در خود دارد و تنها به این علت که این مسائل بسیار کم مطرح شده‌اند، ماناچاریم تا اندازه‌ی با سهل‌انگاری به آنها بنگریم و چشمان خود را به روی ضعف خویش ببندیم. کافی است یادآور شویم که ما هنوز در وضعی نیستیم که با اطمینان دربارهٔ مکتبها، جهات و سمت‌گیریهای ادبیات ایران صحبت کنیم؛ تقریباً مسئله تناسب آثار برخی مؤلفین بزرگ را به پژوهش درلیاورده‌ایم و حتی تلاش نکرده‌ایم که آنها را در چهارچوب دوران و زمان خود آنها بررسی کنیم و تجسمی از واقعیت تاریخی پدید آوریم.

سخن کوتاه، باوجودی که تا اندازه‌ی به مؤلفان تذکره‌های گوناگون که مهمترین مآخذ ما هستند از بالا می‌نگریم، از لحاظ روش تحقیق با روش تحقیق قرون وسطایی فرق چندانی نداریم.^۲

البته حل همهٔ مسائلی که بررسی ادبیات ایران در برابر ما می‌نهد، کاری

۱. این نظریه کهنه شده و خود یوگنی برتلس نیز در آثار بعدی خود آن را رد کرده است. چنانچه بنگرید: برتلس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی ص ۷۴-۷۵، ۸۹ (به زبان روسی) ۵. ت.

۲. طی پنجاه سالی که از زمان نگارش این مقاله سپری گردیده، درخاورشناسی و از جمله در خاورشناسی شوروی، در این باره کارهای بزرگی صورت گرفته است ۵. ت.

است نه آسان و مستلزم کوشش و فداکاری زیاد. ایرانشناسان باید مدتها وقت صرف آن کنند تا اینکه بتوانیم شالوده محکمتری در زیر پای خود حس کنیم. ولی در هر صورت در این زمان می‌توان و باید بر نقاط رنجورتر روشنی انداخت، آنها را پرده‌پوشی نکرد و برعکس در برابر تمام جهان آشکار نمود تا اینکه از پراکندگی نیروها پیش‌گیری شود و توجه پژوهشگران آینده به‌سمت لازم معطوف گردد. بعلاوه، مسأله‌یی که بخوبی مطرح گردیده باشد، در بیشتر موارد خودش به‌پاسخ می‌انجامد و از این‌رو تلاش برای طرح دقیق این مسائل می‌تواند نتایج بسیار و بسیار محسوسی به‌بار آورد.

مسأله پیدایش اشعار تصوف در زبان پارسی، در زمره این مسائل است. در بیشتر آثار مربوط به تاریخ ادبیات فارسی، به‌سادگی از این مسأله می‌گذرند و تنها به‌پاسخی اکتفا می‌ورزند که در نخستین برخورد با اندیشه‌یی انتقادی عملاً روشن می‌گردد که این پاسخ به‌هیچوجه رضایتبخش نیست: پیدایش نظم تصوف را با نام ابوسعید میهنه‌ای مربوط می‌دانند، زیرا چند رباعی با نام او تا زمان ما رسیده است.^۳ ایرانشناس بزرگی چون همان‌آقا که نخستین ناشر این اشعار بوده، ظاهراً در درستی تعلق آنها به ابوسعید میهنه‌ای تردید نداشته است، اما پس از چاپ زندگینامه ابوسعید به‌وسیله و. آ. ژوکوفسکی گمان نمی‌رود بتوان با اعتماد به‌آن نگریست.^۴

نگارنده زندگینامه، به‌نقل از زبان نواده ابوسعید، تنها یک بیت و یک رباعی را از آن ابوسعید می‌داند. به‌گفته مؤلف زندگینامه، اشعار دیگری را که در مجالس ابوسعید به‌او نسبت می‌دهند، سربسر از آموزگاران معنوی وی بوده است. البته باور نداشتن به‌گواهی مؤلف زندگینامه و رد آن وسوسه‌انگیزتر می‌بود و در این صورت رباعی و قطعات جداگانه‌یی که به ابوسعید نسبت داده می‌شود، می‌توانست بهترین نمونه نخستین تلاش مجربانه در شعر تصوف باشد.

اما گفته‌های مؤلف زندگینامه در اثری دیگر، یعنی در دیوان باباکوهی شیرازی که خوشبختانه تا زمان ما رسیده است، مورد تأیید قرار می‌گیرد. در این اثر

۳. Ethé, *Die Rubā'is* میس پژوهشگران بر ۹۲ رباعی که اته گردآوری کرده بود ۵۱۲ رباعی دیگر نیز افزودند.

۴. بنگرید: ژوکوفسکی، اسرار التوحید؛ حالات و سخنان ابوسعید.

اصطلاحات نظم تصوف را در حد شکوفایی خود و با همان معانی شرطی می‌بینیم که در همه شعر بعدی تصوف به کار رفته است. دیوان باباکوهی اثبات کاملاً قاطع این نکته است که شالوده نظم تصوف مدتها پیش از سده چهارم هجری (سده یازدهم میلادی) ریخته شده است. این تصور که باباکوهی بنیادگذار نظم تصوف باشد، ناممکن است؛ زیرا او استعاراتی را به کار می‌برد که از پیشینیانش به او رسیده است.^۵ در عین حال او معاصر (حتی تا اندازه‌ی رقیب) ابوسعید است و در نتیجه نقش ابوسعید در ایجاد و گسترش نظم تصوف ناگزیر می‌بایست نقشی درجه دوم ارزیابی شود. ابوسعید ایجاد کننده و آفریننده شعر تصوف نبوده بلکه تنها انتقال دهنده و گسترش دهنده آن بوده است.

لحظه پیدایش این نمود ویژه ادبی را که بر تمام آثار منظوم ایران تأثیر گذاشته و اهمیت خود را تا امروز نیز نگاه داشته است، بایستی ژرفتر جستجو نمود. به عقیده نگارنده اگر ما در این جستجو به پدیده‌ی که اصطلاح سماع دارد و از نمایان‌ترین ویژگیهای تصوف است بازگردیم، به خطا نرفته‌ایم.

سماع (به معنی شنیدن) — ترنم اشعار با همراهی موسیقی در مجالس صوفیه (که بعداً پایکوبی نیز به آن افزوده شد) بوده است، که با گذشت سده‌ها به ذکر مشهور درویشان تبدیل گردیده و در همه جهان اسلام گسترش یافته است.

سماع یکی از مسائل حساس و پیچیده تصوف است که متداول ساختن آن انگیزه خشم شدید فقهای اهل سنت و مؤمنین متظاهر گردید و آنها صوفیان را به الحادی تازه متهم کردند و حتی مورد پیگرد قرار دادند. با این همه، سماع پیروز شد و پایدار گردید و رشد یافت و تمام تلاشها برای پیش‌گیری از آن با ناکامی مطلق روبرو شد. روشن است که ادبیات فراوانی با مفهوم سماع وابستگی دارد. تقریباً در همه آثار بزرگ تصوف، از قدیم‌ترین دوران، فصلهای جداگانه‌ی درباره توجیه این رسم دیده می‌شود. حتی کتبی نیز درباره سماع بوده است. چنانچه به گفته جلالی محقق خستگی‌ناپذیر و ستایشگر تصوف، شیخ ابوعبدالرحمن السلمی تحقیق ویژه‌ی زیر عنوان کتاب السماع^۶ نگاشته است.

۵. اسرار التوحید، ص ۲۶۳؛ نیز مقابله شود با: ژوکوفسکی، حالات و سخنان ابوسعید.

۶. جلالی، ص ۴۰۱.

متأسفانه، همه کسانی که تاریخ تصوف را نگاشته‌اند، با این که دربارهٔ سماع مطالب بسیاری نوشته‌اند، برای یافتن زبان آغاز این رسم تلاش نکرده‌اند. البته، تقریباً در همه جا این تذکر و اشارت را می‌توان یافت، که این سنت از دوران پیامبر بوده است و آن حضرت را به الحان نیکو رغبت بوده است^۷ و این اشارات با احادیث دارای اسناد معتبر تأیید می‌گردد. اما، ما به‌خوبی آگاهیم که رسم بهرم جستن از احادیث ساختگی همچون حربیه‌یی در مناظرات فقها به کار می‌رفته است و قائل شدن اهمیتی بزرگ برای این‌گونه احادیث دست کم نشانهٔ دوری از احتیاط است. تنها در صورتی که این مسأله همه‌جانبه مورد بررسی قرارگیرد می‌توان با اطمینان بیشتری دربارهٔ آن ابراز نظر کرد، اما فعلاً نگارنده تنها فرضیه‌یی علمی در میان می‌گذارد که می‌تواند تا اندازه‌یی سودمند باشد.

شک نیست که رسم قرائت قرآن به آواز (بالحان) در نخستین سده‌های پیدایش اسلام پیدا آمده است. این امر که همهٔ مراجع معتبر این رسم را نه تنها روا بلکه پسندیده می‌دانند تأیید روشنی است بر این گفته. برای اثبات، معمولاً این حدیث می‌آید که لکل شئی حيلة و حيلة القرآن الصوت الحسن^۸. استنتاج تأیید لحن خوش و ستایش از ترنم که ضمناً همواره در جنوب غربی آسیا مورد علاقه بوده است، از همینجا به عنوان معلول سرچشمه می‌گیرد. در اینجا شرح حکایات مربوط به سلطهٔ آواز انسان بر انسان و جانوران و طبیعت را نمی‌آوریم. این حکایات به اندازهٔ کافی در همهٔ آثار ادبی جهان اسلامی از کشف‌المحجوب جلالی تا گلستان سعدی هست.

طبیعی است که این سلطهٔ نوا و نغمه بر انسان نمی‌توانست توجهٔ صوفیان را که گرایش بزرگی به طرح مسائل روانشناسی داشتند و از دستاوردهای علم و دانش برای نیل به هدفهای ویژهٔ خود بهره می‌گرفتند، برنینگیزد. نیل به حال یعنی فروغی آنی که به بهای دور کردن نگاه و اندیشه از دنیای خارج تابیدن می‌گیرد، یکی از

۷. چنانچه امام ابو حامد محمد بن محمد غزالی، در کیمیای سعادت می‌نویسد: «چنانکه رسول- علیه السلام در خانهٔ ربیع بنت مسعود شد، آن کنیزکان دف می‌زدند و سرود می‌گفتند. چون وی را پدیدند ثنای وی به شعر گفتن گرفتند. گفت خاموش باشید، همان که می‌گفتید بگوئید.» بنگرید: کیمیای سعادت، چاپ تهران. سال ۱۳۱۹ ص ۳۷۹ تا ۳۸۹-م.

۸. ما در ترسیم مجالس شیخ ابن الجوزی و ابن جبر (بنگريد: Wright, P. 222 sq) تصویر جالبی از این کار مشاهده می‌کنیم. ۹. قشیری، (رسالات، ص ۱۸۵.

مهمترین لحظات در زندگی عارف صوفی است. صوفیان نمی‌توانستند ببینند که این حالت وجد غالباً در دقایق هیجان ناشی از شنیدن نوای موسیقی دست می‌دهد. لازم می‌آید که این نوا و نغمه از مراسم و آداب‌گردد و پیدایش آن از نظر سنت قانونی شود. در اینجا بود که اصطلاح سماع پدیدار شد و بابه کار بستن این اصطلاح ممکن‌گردید که شالوده‌بی قانونی برای این نوآوری ریخته شود. نگارنده به‌دوران پیدایش این اصطلاح کاری ندارد اما در هر صورت این اصطلاح در واژه‌نامه حلاج هست؛^{۱۰} پس در سده سوم هجری به کار می‌رفته است. مفهوم این واژه به‌خودی خود تیره و ناروشن است و می‌تواند شامل شنیدن هرچیز از قرائت متن، تا نغمه موسیقی باشد. اقتباسی که از حلاج شده است نمایشگر کاربرد ویژه آن است: شنیدن با معنی *Auditio Beatifica* (شنیدن فرح‌زا) و سوازی با *Visio* (تماشا) رؤیه که عنصری است مورد بحثی پایان‌ناپذیر.

از اینجا گذاری کاملاً طبیعی به «شنیدن قرآن» یعنی به مفهوم این اصطلاح، امکانپذیر است که از نظر الهیات اسلامی می‌تواند به عنوان توجه به ندای حق تعبیر گردد. در این صورت چنان می‌ماند که سماع به شنیدن مطلق و موازی با قرائت مطلق قرآن تقسیم می‌شود. و چون اصطلاح سماع در مفهوم نخست خود شامل شنیدن نغمه موسیقی نیز هست، پس‌گذار به موسیقی به آسانی صورت می‌گیرد. صوفیان کوشیده‌اند با روایات گوناگونی در این باره که گویا پیامبر با کمال میل و رغبت به ترنم اشعار... گوش می‌داده‌اند، موقع خود را تحکیم بیشتری دهند.^{۱۱}

بدین سان موسیقی به رسوم صوفیان راه یافت. و مراد از موسیقی، موسیقی نوا و آواز است که در موسیقی خاورزمین همواره نقش برتر را داشته است. مسأله اجرا کنندگان به میان آمد و در اینجا در مراحل نخست ناچار به استفاده از افراد حرفه‌بی یعنی خوانندگان زن و مردی می‌شدند که دارای برنامه معینی بودند و این برنامه اساساً از غزلیات نشاط‌انگیز تشکیل شده بود. در رسالات تصوف به اشعاری که مایه وجد نمایندگان برجسته صوفیه بوده است، اشارات بسیاری هست. می‌دانیم

۱۰. «رؤية الحق والسماع منه» (مشاهده حق و شنیدن او) طبق تفسیر ملمی (بنگرید: Massignon, *Lexique*, App., p. 38). در قرآن اصطلاح سماع دیده نمی‌شود، اما احتمال ارتباط آن با اصطلاحات قرآن هست، زیرا فعل سمع در قرآن فراوان به کار رفته است. ۱۱. عوارف المعارف، ج ۲، ص ۱۰۴، ۱۱۰.

که شخصیت‌های بزرگی چون جنید، ذوالنون، و دیگران رغبت و شوقی فراوان به سماع داشته‌اند^{۱۲} و شبلی از شنیدن ترانه زیر به وجد می‌آمده است.

اسائل عن سلمی فهل من مخبر
یکون له علم بها این تنزل^{۱۳}
ترجمه: من از سلمی می‌پرسم آیا کسی هست که از او آگاه باشد و بداند به کجا منزل می‌کند؟

این سطرها از نصیبه‌ی معمولی است که همانند آن در شعر عرب فراوان است. پس می‌بینیم که چنین اشعاری در محافل صوفیه از تأیید برخوردار بوده‌اند. در اینجا نمی‌توان به نقش یکی از نخستین زنان صوفیه به نام رابعه عدویه اشاره نکرد که طبق روایات پیش از گام‌نهادن در راه تصوف خواننده‌ی حرفه‌ی بوده است.^{۱۴} در اشعار شایان توجهی که سهروردی به او نسبت می‌دهد، اشاراتی به ویژگی‌های حرفه او می‌بینیم:

انی جعلتک فی الفؤاد محدثی وایحت جسمی من اراد جلوسی
فالجسم منی للجیس مؤانس وحبیب قلبی فی الفؤاد ایسی^{۱۵}
ترجمه: بدرستی من تو را در دلم طرف گفتگو کرده‌ام و بدن خود را به کسی واگذار می‌کنم که می‌خواهد با من بنشیند. بدن من به کسی داده شده که مونس من است و یار دل من در پنهانگاه دلم با من دوستی دارد. کار رابعه به خوبی نشان می‌دهد که در مجالس صوفیه در مراحل نخستین، از خوانندگان حرفه‌ی استفاده می‌شده است.^{۱۶}

بدین‌سان، اشعار عاشقانه خواص در همان نخستین سده‌های رشد و تکامل تصوف بوسیله صوفیان به کار می‌رفته و شعر از لوازم ضروری مجالس صوفیه بوده است. اما تجربه می‌بایست نشان دهد غزلیاتی که بطور تصادفی به جهان‌نگری تصوف راه یافته است، نمی‌توانسته همواره آنها را به مقصود رساند و بی‌شک اشعاری

۱۲. پیشین، ص ۱۰۴. ۱۳. پیشین، ص ۱۲۷.
۱۴. در تذکرة الاولیاء فریدالدین عطار آمده است: «... و گروهی گویند در مطربی افتاد». تذکرة الاولیاء، تهران ۱۳۳۶، ص ۶۶. م. ۱۵. پیشین، ص ۱۲۴.
۱۶. برای مشاهده قرینه جالب دیگری در این باره، بنگرید: عواف المعارف، ج ۲، ص ۱۱۰ (از زبان ابوطالب المکی): ادکنا ابا مردان القاضی وله جواد یسمعن التلحین اعدهن للصوفیه.

که با منظوری خاص پرداخته شده‌اند می‌بایست بسی بهتر از این غزلیات تصادفی نیاز سماع را برآورد. از سوی دیگر ملکه و تجربه‌ی حاصل شده و مجلس برای پذیرفتن استعاراتی معین و تفسیر اشعار عاشقانه در روح علائم استعاری و رمزی آماده‌گردیده بود. تنها این کار مانده بود که این نمادها و استعارات درسیستم ویژه‌ی درآید و صوفیان آثاری موافق انگاره‌ی آماده به‌وجود آورند، که دیگر نیازی به تعبیر و ایضاح اجباری نداشته و طبق نقشه‌ی غزل استعاری ساخته شده‌باشند. هنگامی که تصوف در خراسان که در سده پنجم هجری مرکز آن نیشاپور بود بر زمینه‌ی ایرانی استوار شد، آداب و رسوم مربوط به آن نیز به آنجا راه یافت و تنها تغییراتی سازگار با شرایط محلی به آن افزوده شد.

اگر پیدایش تصوف (یا بهتر بگوییم نقطه‌ی مجموعه‌ی تعلیماتی که بعداً چنین نامیده شد) را در ایران با نام ابراهیم ابن ادهم (متوفی به سال ۱۶۰-۱۶۶ هجری/ ۷۷۶-۷۸۳ میلادی) وابسته کنیم، آنگاه باید بپذیریم که تصوف در ایران در آغاز سده سوم هجری (سده‌های دهم و یازدهم میلادی) گسترش داشته است. فعالیت نخستین مبالغین تصوف در ایران پیش از همه دارای جنبه‌ی خطاب و رجوع به وسیع‌ترین قشرهای مردم بوده است. می‌دانیم که در سده سوم هجری خراسان انباشته از مبلغین سرگردانی بود که از دهکده‌ی به دهکده‌ی دیگر می‌رفتند، سرپوشی سفید بر سر داشتند و پوستی نادرخته بر تن و بر بالای صفا‌های چوبی مخصوصی به‌پند و اندرز می‌پرداختند.^{۱۷} لازم بود برای این فعالیت، زبان خاصی پدید آید که برای همه مفهوم باشد و آمادگی ویژه‌ی را که بدون آن مردم خراسان به سختی می‌توانستند زبان صوفیان عراق را درک کنند ایجاد نکند. می‌بایست زبان فارسی، زبان کوچه و بازار برای روشن‌گردانیدن ظریف‌ترین سایه‌های احساس که صوفیان عرب هم خود را وقف بررسی آنها کرده بودند، آماده شود. اما، نمی‌دانیم این کار چگونه صورت‌گرفت، زیرا هیچ نوشته‌ی از این کار صوفیان به‌جای نمانده و اگر چنین اثری هم وجود داشته، تا زمان ما نرسیده است. ولی در این مورد نیز تردیدی نیست که تصوف می‌بایست از شعر همچون مناسب‌ترین ابزار تأثیر بر روحیه‌ی طرف‌گفتگوی یاری بگیرد؛ و اما این شعر چگونه شعری بوده است؟ این شعر در محافل

سمتاز و برگزیده و در بین مهاجران تازی همان شعری بود که در عراق بود. اما برای عامه مردم پیش از هر چیز، شعر به زبان محبوب مادری یعنی به زبان فارسی دری لازم بود. از سوی دیگر شعر فارسی، به گواهی اطلاعاتی که در دست است، تازه پدید آمده بود و نمی توانست همانند غزل پیشرفته عربی مفاهیم را به خوبی ادا کند. اما اشعار مردمی می بایست در همان روزگار نیز وجود داشته باشند، زیرا نمی توان مردمی را در نظر مجسم کرد که تأثرات و احساسات خود را در ترانه ابراز نکرده باشند. از این رو می توان چنین پنداشت که صوفیه در ایران برای آراستن مجالس خود با نوا و نغمه ناچار بودند که به آثار مردمی متوسل شوند و از غزلیات عاشقانه آنها بهره گیرند نه از اشعار ادبی.

در حقیقت، اگر کهنترین اثر غزل تصوف به زبان فارسی را با اثر همانند آن در ادبیات عرب بسنجیم، بی درنگ تفاوت بزرگ آنها را درمی یابیم. غزل تصوف فارسی به آثار توده مردم بسا نزدیکتر است و در آن بیشتر از منظومه تکامل یافته و درخشان اما سرد صوفیان عرب به احساسات توجه شده است. این جنبه ترانه‌پی غزل فارسی و گرمی و صداقت و صمیمیتی که در آن به چشم می خورد ویژگی خاص آن است که در تمام طول تکامل آن تا نزدیکترین زمانها به چشم می خورد.^{۱۸} لطافت این غزل بویژه هنگام سنجش با غزلهای خواص و درباری فارسی که در همان مراحل نخستین در آن فن و تکنیک بر محتوا و مضمون برتری یافته بود، دیده می شود.

اما بهره گیری از کیفیت نغمه پی شعر همچون وسیله پی سکرآور، برای پدید آوردن ساختگی حالت وجد، تنها یکی از ویژگیهای غزل صوفیانه فارسی است. ما نمی توانیم به تکامل این غزل در مراحل نخست آن نظر بیفکنیم؛ اما بی تردید طرح فرهنگ واژه های نهادی و استعاری که در سده پنجم هجری آن را به شکل کاملاً تکامل یافته پی در دیوان بابا کوهی می بینیم به سده های سوم و چهارم هجری باز می گردد. طرح نمادهای استعاری در برابر نظم تصوف، افق کاملاً نوینی گسترده در آن زمان تصوف دیگر در اشکال معینی درخشانتر شده و نظریات فلسفی آن

۱۸. این جنبه «ترانه‌پی» غزل صوفیه را و. آ. ژوکوفسکی در شرحی که در باره انصاری نگاشته است زیر عنوان ترانه پیرهرات، آورده است.

اهمیت بیشتری پیدا کرده بود. جریان تقسیم به شریعت، طریقت، و حقیقت انجام پذیرفته بود و فعالیت ادبی روبه رشد، مطالبات جدی بیشتری در برابر صوفیه می‌نهاد.

هنگام بررسی سخنان پرحکمت مشایخ صوفیه، می‌بینیم که آنها چون واژه-گانشان اندک بود ناگزیر به تلاشی سخت بودند. طرح ویژه روانشناسی به وسیله آنان تا فرجامین مرحله تکامل رسیده بود، اما برای ابراز ظریفترین سایه‌ها و زیر و بمهای احساس فردی این و یا آن تأثر، واژه‌های مشایخ بسنده نبود. سخنان پرحکمت برخی از صوفیه در پوشش اسرارآمیزی در شکل ذبانی مآخضی است و غالباً شخص بیگانه و غیر صوفی نمی‌تواند به هیچ روی آن را درک کند. بویژه تشریح حال این فروغ عرفانی — که مهمترین ویژگیش، آنی بودن زمان و یا دقیقتر بگوییم بیرون بودن آن از زمان است، بسیار دشوار بود. آیا ممکن بود برای تشریح آنچه که واژه‌هایی برای آن نبوده و اساساً غیر قابل وصف بوده، تلاش کرد؟ در اینجا ما با آن بخش روان انسانی سروکار داریم که روانشناسان غربی آن را ناخودآگاه می‌نامند. تلاش برای ثبت آنچه که از لحاظ سرشت خود بیرون از منطق و در حوزه احساس است از راه اندیشه منطقی، وظیفه‌ی است ناشدنی.

اما آنچه که اندیشه سختگیر منطقی نمی‌تواند انجام دهد، غالباً در رشته هنر، کاری است شدنی. هیچگونه تردیدی نیست براین که ارزیابی ما از شعرتنها از مضمون و جهات ظاهری آن ناشی نمی‌شود. شعر مستقیماً بر احساس تأثیر می‌گذارد و در نتیجه می‌تواند لطیفترین سایه‌های تأثر را که با شیوه دیگری نمی‌توان ثبت کرد بازگو کند. از این زمان، حال یکی از موضوعات مورد توجه غزل صوفیه می‌گردد. برای تجسم حال رنگهای درخشان و پرطنینی یافت شد که این غزل را در تمام جنوب باختری آسیا پراوازه کرد و آن را برای کسانی که در تلاش جستجوی پایه علمی برای روانشناسی هستند به یکی از مهمترین رشته‌ها بدل ساخت. در دیوان باباکوهی اشعار بسیاری درباره این موضوع می‌بینیم و برای نمونه یکی از آنها را که کوتاه‌تر است می‌آوریم:^{۱۹}

۱۹. در ورقهای U، ۱۳۷، Z، ۱۱۸، ۱۱۸ (برای دیدن اهمیت رمزها بنگرید: دو غزل باباکوهی شیرازی در بخش سوم همین کتاب).

دید صبح سعادت به طالع مسعود
 بداد طالع^{۲۰} خورشید غیب رو به شهود
 ز روی لطف سحرگه مفتوح الابواب
 دری ز وصل به رویم چو آفتاب گشود
 چو طاق ابروی آن ماه مهربان دیدم
 نبود چاره جانم به جز رکوع و سجود
 به طاق ابروی خویان^{۲۱} چو سجده‌های کرد^{۲۲}
 که عین یکدگر افتاد عابد و معبود
 دلم چو دید جمالی که جان زیر تو اوست^{۲۳}
 یقین شدش که همین است عاقبت محمود

این شعر تجسم بارز و زنده‌یی از همان حال است که نظریه پردازان برای تشریح آن تلاش‌های بی‌ثمری کرده بودند. تنها یادآوری فرجامین کارکرد غزل صوفیه مانده است. یادآور شدیم که فلسفه ویژه تصوف در سده‌های چهارم تا پنجم هجری پدید آمد، و این که تنها دارای برخی ماندگی‌ها با اسلام، و از دید فقهای سنت، نوعی شعبده‌بازی بود. باز نمودن اصول این فلسفه در رسالات نظری، دور از مخاطرات نبود و کشته شدن حلاج همچون نمونه‌یی، در یاد صوفیان نقش بسته بود. اما شعر امکان می‌داد که بی‌ترس از مجازات، دست به کار شوند و عبارات را با بهره‌گیری از ابهام و استعارات مرموز عاشقانه، پرده‌پوشی کنند. فرهنگ نمادهای مرموز، ابزار سودمندی برای صوفی بود و به‌او امکان می‌داد که افراطی‌ترین نظریات را بدون ترس از پیگرد تفتیش عقاید ابراز دارد. کشف استعارات مرموز کهن‌ترین دیوانهای تصوف بابا کوهی، احمد جامی^{۲۴} و عبدالقادر گیلانی^{۲۵} در این باره پی‌آمد غیر منتظره‌یی دارد و نشان می‌دهد که در آثار این مؤلفان یک سیستم طرح شده و آماده فلسفی هست که اساساً با تفسیر و

۲۰. U نهاد طلعت ۲۱. U جانان ۲۲. Z کردم

۲۳. U جان زکوهی برد.

۲۴. نسخه خطی در موزه آسیایی (B 128) 176 h، چاپ سنگی، کانپور، ۱۸۸۴ میلادی.

۲۵. Ethé, Catalogue of the India Office, No 930، چاپ سنگی، کانپور، ۱۹۰۱ میلادی.

تعبیر مسائل در آثار فلاسفه متأخر تصوف نظیر ابن العربی و صدرالدین قونوی تفاوت چندانی ندارد. در مسأله چهارچوب فلسفی دیوانها ژرفتر نمی‌شویم، زیرا ما را از موضوع اصلی دور می‌سازد و گذشته از آن جای بیشتری را می‌گیرد. از این رو، به نتیجه‌گیری نهایی می‌پردازیم:

از آنچه گفته آمد، می‌توانیم آثار کهنترین صوفیان ایران را به چهار دسته اصلی تقسیم کنیم.

۱) اشعار خواص که بیشتر دارای جنبه‌هایی عاشقانه‌اند و تنها به‌طور تصنعی مورد استفاده قرار گرفته و از لحاظ کارکرد خود می‌بایست همچون انگیزه‌ی نیل به حالت وجد را آسان کنند.

۲) شعر صوفیانه ناب که از اصطلاحات نوع پیشین بهره برده و همان هدف را نیز دنبال می‌کرد. است، اما در این مورد تأثیر آن بیشتر بوده، زیرا مقصودنهایی از این شعر شناخت شرایطی بوده که برای گذاشتن تأثرات گوناگون بر روح شنونده در کار بوده است. یکی از اشکال این نوع شعر، شعری است که نقش ویژه آن، باز نمودن حالت درونی صوفی است و نمونه‌ی از آن را در بالا دیده‌ایم.

۳) شعری که هدف از آن باز نمودن نظریات مؤلف (یا استاد او) است و برای این منظور اصطلاحات نوع نخست به کار رفته و نظر شاعر در آن به شکل پوشیده و استتار شده‌ی بیان می‌گردد.

۴) غزلیات آموزشی و تعلیماتی، که تنها چون از محافل صوفیه سرچشمه می‌گیرد، می‌توان آن را از اشعار تصوف به‌شمار آورد، زیرا اصطلاحات تصوف در آن به کار نرفته است و از عقاید کلی اسلامی برمی‌خیزد و با غزلیات مذهبی هیچگونه فرقی ندارد.

می‌بینیم در این طرح، که البته مانند هر ترتیب نظری دیگر، نمایشگر گروهبندیهای عمده ناب است، حماسه تصوف وارد نشده است. در حقیقت، در نخستین مراحل پیدایش نظم تصوف ما به هیچوجه با حماسه به معنای راستین آن روبرو نمی‌شویم. البته این دلیل نیست که حماسه به هیچ روی وجود نداشته است و تنها با اطمینان می‌توان این نکته را تأیید کرد که هنوز اثری از این گونه در دست نداریم. حماسه صوفیه از سنایی آغاز می‌گردد، که ماهنوز باید او را قافله سالار این نوع شعر بشناسیم. خدمت سنایی در پیشرفت نظم تصوف، بسیار بزرگ است و در

این کوتاه نمی‌توان آن را ارزیابی کرد. زیرا در اینجا ما باید با پدیدهٔ بغرنجی چون حرکت تصوف به پیشواز تودهٔ وسیع مردم و در هم آمیختن ادبیات آن با مطالب فراوان و بزرگ افسانه‌ها و روایات مردمی سر و کار داشته باشیم که با سنت رسمی وجه مشترکی نداشته است. بنابراین به بررسی غزل جای بیشتری داده‌ایم و برای تشریح حماسه در کار بود که تنها دربارهٔ کلیات سخن رود، که همهٔ ارزش تحقیق را از بین می‌برد، زیرا بررسی شعر صوفیه از این زاویه، تاکنون از طرف کسی انجام نگرفته و این مسأله درخور بحث دقیق‌تری است. به این دلایل، امکان نگارنده برای تبیین مطالبی که در این باره گردآوری کرده است از او سلب می‌شود و بایستی آنها را در مبحث جداگانه‌یی بررسی کرد.



خطوط اصلی تکامل نظم آموزشی تصوف در ایران

۱

تصوف در ایران با سرعت شگفت‌انگیزی گسترش یافت. بخش اعظم مهاجران نظامی تازی که به خراسان کوچیده بودند، نخستین مبلغین این تعلیمات تازه بودند. در شمال ایران این مبلغین اساساً جندیها بودند که از بصره و کوفه آمده بودند و گرایشهای بسط بعدی نطفه عرفانی موجود در قرآن را از میهن خود به همراه آورده بودند. در سده دوم هجری شیخ مشهور ابراهیم ابن ادهم که عربی اصیل از قبیله بنی‌نجم بود، نخستین مکتب عرفانی را بنیاد نهاد. اما سرنوشت چنان بود که او کامیابی تعلیمات خود را در خراسان نبیند، زیرا شوق دانش‌اندوزی، او را به سرتاسر سرزمین خلفاء کشانید تا این که سرانجام در سال ۱۶۰ هجری (سال ۷۷۶ - ۷۷۷ میلادی)^۱ در کوه لکام در نزدیکی لودیکیه چشم از جهان فرو بست. ولی شاگرد او شقیق بلخی توانست در بلخ پیروان او را که رفته رفته دایره آنها وسیعتر شده بود، گرد آورد. در سده سوم هجری صوفیانی را می‌بینیم که ایرانی هستند.^۲ در نتیجه، این تعلیمات از مرزهای دایره تنگ کوچندگان تازی‌گامی فراتر نهاد و مورد استقبال گرم مردم بومی قرار گرفت.

۱. برای تفصیل بیشتر مراجعه شود به: Massignon, *Lexique*, P. 150 et passim؛ در نیکلسن (EI, Bd II, S. 460) و در یاقوت (معجم، ج ۳، ص ۱۹۶) به گونه‌ی دیگر آمده است.

۲. مثلاً خاتم‌العصام (متوفی به سال ۲۳۷ هجری / ۸۵۱-۸۵۲ میلادی) که در ادعائنامه خویش علیه قاضی ری خود را ایرانی (أنا اعجمی) نامیده است، بنگرید: شعرانی، طبقات‌المکبری، ج ۱، ص ۸۹. در باره ابوحفص الحداد (متوفی به سال ۲۷۰ هجری / ۸۸۳-۸۸۴ میلادی) حکایت می‌کنند که او زبان عربی نمی‌دانست (تذکره الاولیاء چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۳۲۶).

پیروان تازه تصوف، با شور بسیار علیه مروجین سنتهای رسمی برخاستند. به عقیده آنها، گردآوری احادیث راه درستی برای دستیابی بر نیکبختی آسمانی نیست. تلاش آنها برای پیروی از احادیث است و این تلاش بتدریج به پیدایش مکتب نوین تصوف در نیشاپور انجامید.^{۱۲} اکنون دیگر تصوف در راه گسترش بیشتر نفوذ خود کوشش می کند و تعلیمات آن باید به طور عامه فهم باز نموده شود تا برای توده های مردم مفهوم باشد.

مجلس صوفیه توأم با سماع و ترانه برآن بود که شرکت کنندگان مجلس را بسرعت به وجد و حالی در آورد، که پیشتر در ولایات عربی خلفاء، نوعی غزل وایسته به نظم عاشقانه کهن انگیزه آن بود. صوفیان ایرانی می کوشیدند در این کار از پیشینیان عرب خود تقلید کنند اما در اینجا با مشکلی روبرو شدند که اعراب نمی توانستند آن را برطرف سازند. در این زمان نظم فارسی هنوز دارای سنتهای بعدی نشده بود،^۴ زیرا تازه به رشد آغاز کرده و فاقد سبک ویژه خود بود. از این رو مشایخ صوفیه چاره یی نداشتند جز این که به اشعار مردم روی آورند و از همانجا رباعی را که شکل بسیار مورد پسند شعر فارسی برای آنها بود، برگیرند. سبک غزل عربی نیز اقتباس گردید و در آن بازنگری و موافق با ترانه های مردمی شد و بدین سان غزل عاشقانه و عرفانی خود ویژه فارسی پدید آمد که نقطه مقابل نظم تصوف عربی است. نظم عربی در جستجوی بهره گیری سطحی است و تلاش دارد با نوآوریهای فنی، شنونده را در شگفت آورد.^۵ اما غزل تصوف در ایران پیش از همه ترانه یی پرطنین و آواز بوده که در بیشتر موارد توانسته مستقیماً بر روح تأثیر کند و حتی این توان را داشته است که احساس را بدون درک ژرف مضمون متافیزیکی آن متأثر سازد.^۶

بدین سان، ایرانیان نمونه آماده غزل را از شعر تازی گرفتند، آن را تغییر دادند و برای برآوردن نیاز خود، آماده ساختند. اما منظومه آموزشی به شکل مثنوی وضعی دیگر دارد. تازیان بر این شکل نظم آگاهی داشته اند، ولی ایرانیان باید آن

۳. بزرگترین نمایندگان آن هلاطیه بودند.

۴. مقصود نگارنده شعر فارسی با بهره جستن از بحرهای عربی است.

۵. نمونه آن قصاید بزرگ ابن افرید است.

۶. این مسأله را در نوشته لحظات اصلی در تکامل نظم تصوف - یادداشت های شرقی، جلد اول، با تفصیل بیشتری مورد بررسی قرار داده ام.

را خود پدید آورده باشند. مسأله پیدایش چنین شعری را با تفصیل بیشتری بررسی می‌کنیم.

۲

گسترش تعلیمات تصوف معمولاً از دو راه صورت می‌گرفت: یکی، از راه اندرزه‌های زبانی مشایخ، یعنی از راه گفتگوی پیر و مرید یا گفتگوی گروهی به شکل وعظ و خطابه و یا از راه اشاعه پیامهای مربوطه (موسوم به رساله). هردو راه برای این مبحث اهمیتی بسیار دارند. ترتیب دادن رساله بسیار زود آغاز شد و ما بر پیامهایی آگاهی داریم که دیرترین زمان نگارش آنها در آغاز سده دوم هجری بوده است.^۷ متأسفانه بیشتر آنها را از روی عنوانهایشان می‌شناسیم و تنها اندکی از این آثار که تا زمان ما به جای مانده در نسخه‌های منحصر به فردی هستند، که به دشواری دسترسی بر آنها پیدا می‌شود.

در همه این آثار، کوشش بر آن است که رویهم‌رفته تا آنجا که ممکن است، مراحل گوناگون (مقامات) در راه تکامل عرفانی دقیقاً معین گردند و در باره پدیده‌های روانی مربوط به پاکیزگی اخلاقی، توضیح داده شود. بدین‌سان تحلیلی روشکافانه و ژرف روانشناسی شالوده آنها را تشکیل می‌دهد که موعظه‌ی اخلاقی نیز در پی آن است. شکل این آثار، ساده، صریح و کلام منثور است و سجع (به تقلید از سبک قرآن) کمتر در چنین تألیفاتی یافت می‌شود و اگر در برخی جاهای آن اشعاری نیز

۷. ماسینیون (Lexique, P. 155 et Passim) پیامهای زیر را مربوط به مراحل آغازین رشد تصوف می‌نامد: ۱- سده دوم هجری - حسن بصری (متوفی به سال ۱۱۰ هجری ۷۲۸-۷۲۹ میلادی) مواعظ و درایات. ۲- سده سوم هجری ذوالنون المصري (متوفی به سال ۲۴۵ هجری / ۸۵۹-۸۶۰ میلادی) توضیح ترتیب احوال (ترتیب الاحوال)؛ آثار العباسی (متوفی به سال ۲۴۳ هجری / ۸۵۷-۸۵۸ میلادی) نظیر کتاب السر؛ کتاب الرعاية لحقوق الله والقيام بها وكتاب التوهم وكتاب الوصايا، الخراز (متوفی به سال ۲۸۶ هجری / ۸۹۹ میلادی) و هژده اثر گوناگون الجنید (متوفی به سال ۲۹۷ هجری ۹۰۹-۹۱۰ میلادی).

جای داده شده باشد، این اشعار معمولاً همان غزل عاشقانه و عرفانی است که به آن اشاره کرده‌ایم و تأثرات عرفانی را توضیحی است مجازی در زیر پوشش اصطلاحات عاشقانه با استعاره و کنایه. نگارنده اشعاری از این دوران نمی‌شناسد که چنین موضوعی را بدون استتار و استعاره بیان کرده باشند. تنها می‌توان ابوالعطاء (متوفی به سال ۲۱۱ هجری/ ۸۲۶ - ۸۲۷ میلادی) را جدا داشت، اما اشعار او تنها بیان احساسات تند مذهبی است و در چهارچوب سنت به جای مانده و رنگ عرفانی ندارد. منظومه تعلیمی در این زمان در تصوف عرب وجود ندارد و احتمالاً دلیلش این است که توضیح این نظریات در قصیده، که رایج‌ترین شعر در نظم تازی است، بسیار دشوار بوده است. برای چنین تلاش جسورانه‌یی شاعر می‌بایست شکل آزادتر و مناسبتری را بسازد که به او امکان بدهد بدون روبرو شدن با اشکالات بزرگ فنی، سیر اندیشه خود را آزادانه بیان کند.

پس از گذار به تألیفات صوفیان ایرانی، در اینجا نیز تکامل سریع آثار ادبی را مشاهده می‌کنیم. در زندگینامه مشایخ از مؤلفان بسیار و از جمله خاتم‌العصام، احمد ابن خضویه، شاه‌ابن شجاع کرمانی و جز آنها نام برده شده است که البته از آثار آنها تا زمان ما چیزی نرسیده است. در تفسیرالحقایق، تفسیر بزرگ قرآن اثر ابو-عبدالرحمن‌السلمی مطالب فراوانی که از تألیفات نامبردگان اقتباس شده است، می‌یابیم. گمان نمی‌رود با یاری گردآوری این مطالب از متن تفسیر، بتوان تجسم دقیقی از جهان بینی این مشایخ به وجود آورد. تنها می‌توانیم با اطمینان کامل تأیید کنیم که این آثار از لحاظ شکل، هیچگونه تفاوتی با پیامهای صوفیان عرب ندارند. این امر مفهوم است، زیرا بیشتر مشایخ ایرانی با پیشینیان عرب خود که نزد آنها تعلیم دیده بودند، ارتباطی نزدیک داشتند. حتی زبان تألیفات آنها زبان عربی بود که در طول صدسال اول بعد از تسخیر ایران تقریباً زبان رسمی ادب بوده است. پس روشن است که پیامهای این مؤلفان برای توده وسیع مردم نبوده و تنها دایره کوچک خوانندگان آگاه از کتب علوم دینی را دربر می‌گرفته است.

گفتیم که مشایخ صوفیه ایران بتدریج برای خود دایره وسیعتری از شنوندگان گرد آوردند. در نخستین سده‌های اسلامی، آغاز آشنایی با تصوف تنها پس از مطالعه اساسی شریعت امکانپذیر بود، اما در سده‌های چهارم و پنجم هجری

مشایخ بسیاری بودند که دوره علوم الهی را ندیده بودند و این امر را در مواعظ خود آشکارا اعتراف می کردند. نمونه بسیار جالب توجه چنین صوفیانی شیخ مشهور ابوالحسن خرقانی (متوفی به سال ۴۲۵ هجری / ۱۰۳۳-۱۰۳۴ میلادی) مرید صادق بایزید بزرگ بسطامی است. بیانات او: وجدت الله فی صحبة حمادی یعنی کنت خربنده لما فتح هذا الامر (من در مصاحبت خر خود خدا را یافتم یعنی من خرچران بودم که براین امر آگاه شدم)، ثابت می کند که او از قشرهای پایین مردم بوده و به هیچ روی با دانش مکتب محدثان و مفسران آشنایی نداشته است. خوشبختانه اثری تا روزگار ما برجای مانده است که تصویر نسبتاً کاملی از زندگی و مواعظ این شخصیت شایان توجه به دست می دهد. این اثر موسوم است به نواد العلوم نگارش یکی از شاگردان خرقانی که متن کوتاه (و متأسفانه ناقص) آن از یک نسخه خطی در موزه بریتانیا به دست آمده است.^۸ فصل نهم این اثر زیر عنوان فی الحکایات (ورق ۸ ب) شامل چند حکایت است که مؤلف از ابوالحسن شنیده است. در این فصل تعیین تسلسل منطقی امکان ندارد. سخنان پر حکمت بایزید، هزارهائی از زندگی نخستین مشایخ صوفیه، داستانهای تورات و قصص قرآن در اینجا به شکل ساده و مردمی خلاصه شده اند. برای نمونه این مثال کوتاه را می آوریم (ورق ۹ ب):

وقتی موسی علیه السلام در مقام مناجات بود، خطاب شنید که یا موسی زنهاری را نگاه دار. چون از آن مقام در گذشت کبوتری بیامد کی یا موسی الامان الامان. موسی آستین گشاد کبوتر در آمد. زمانی بود بازی بیامد کی صید مرا در آستین کردی به من بازده. گفت مرا خدای فرموده است کی زنهاری را نگاه دار. موسی دست دراز کرد تا پاره گوشت ران بر کند و به وی دهد. بازگفت یا موسی ندانی که گوشت پیغامبران بر ما حرام است. من عهد کردم کی وی را نگیرم.

۸. بنگرید: سمعی، کتاب الانساب، ورق ۱۹۲ ب. واژه خربنده که در سخنان او دیده می شود می تواند شاهی باشد براینکه سخنان او به فارسی بوده است و در کتاب سمعی به عربی گردانیده شده است.

۹. برای شرح نسخه خطی بنگرید: Rieu, *Catalogue*, vol. I, P. 342 a (Or. 249). برای متن نواد العلوم بنگرید: بخش سوم این کتاب.

آنگاه باز بر هوا راست گرد سروسوی طواف می کرد. کبوتر گفت یا موسی مرا رها کن. گفت باز حاضر است بیايد و بگیرد. کبوتر گفت کسی که عهد کند باز نگیرد و نشکند. کبوتر را رها کرد با باز (ورق ۱۰ الف) جفت شدند و هر دو طواف می کردند. فرمان آمدکی یا موسی باز جبرئیل بود و کبوتر میکائیل تا ترا آزمودند بر قبول عهد.^{۱۰}

این داستان با تاریخ موسی که در قرآن آمده است هیچ ارتباطی ندارد و رنگ محسوس بودایی آن نشان می دهد که منشأ آن سرچشمه دیگری بوده است که گمان نمی رود اکنون بتوانیم آن را باز نماییم. ولی برای نگارنده در اینجا مسأله سرچشمه این داستان مهم نیست بلکه هدف آن دارای اهمیت است. ویژگی مجالس صوفیه از زندگینامه شیخ ابوسعید ابوالخیر^{۱۱} برای ما به خوبی روشن است. می دانیم که مشایخ، مواعظ خود را در مجالس، مشتاقانه با امثله و مقایسه های همراه می ساختند که هدف از آن تفهیم بهتر آن اصول دینی بود که درک آن برای شنوندگانی که آمادگی نداشتند، دشوار بوده است. شک نیست که در مواعظ ابوالحسن [خرقانی] نیز در زبان خود این چنین داستانها به کار رفته است. البته اصل مواعظ نمی توانسته بر جای بماند، زیرا گمان نمی رود آنها را روی کاغذ آورده باشند و به احتمال زیاد آنها فاقد طرحی معین بوده اند و به خوبی روشن است که مریدان و پیروان شیخ نمی توانسته اند جزئیات آنها را در یاد نگاه دارند. اما داستانهایی که در این مواعظه ها به کار می رفته دارای موضوعات معین و دقیقی بوده و بیشتر آنها شکل هزل های تندی را داشته که در ژرفنای خاطره شنونده جای می گرفته اند. همه اینها باعث آن شده است که از مشایخ مشهور تنها چنین داستانهایی تا زمان ما رسیده در حالی که حتی یک مواعظه آنها به طور کامل بر جای نمانده است.

۱۰. همین حکایت با تغییری در تحریر که در آن به جای موسی، محمد (ص) ذکر گردیده در بلبل نامه فریدالدین عطار هست (نسخه خطی موزه آسیایی Nov. 293, <C 1166> ورق

۱۹۴ الف)

۱۱. بنگرید: ژوکوفسکی، اسرار التوحید، Passim و بویژه ص ۹۱، سطر ۱۸.

کار ابوالحسن خرقانی را شاگرد او شیخ الاسلام مشهور ابواسمعیل عبدالله ابن ابومنصور محمد الانصاری الهروی ادامه داد. این مرد برجسته که از قرب و منزلت زندگی پر عزت دانشمندان فقیه چشم پوشید تا زندگی را با تنگدستی و گوشه گیری درگذراند^{۱۲} در حومه هرات به پایان برد، تأثیر بزرگی بر رشد و تکامل تصوف گذاشت. سطح دانش او حتی از دیدگاه مردم خاورزمین نیز، که سخت تیزهوشند، افسانه وار بود. خود او درباره اشتغال خویش چنین حکایت می کند:

ما هفتاد هزار بیت از اشعار عرب یادبود و صد هزار نیز فارسی می توان گفت از اشعار متقدمان و متأخران که هر یک دری بود ناسفته، بامداد و پگاه به قرآن خواندن مشغولی می نمودم و چاشت به درس گفتن و شش ورق کتابت می کردم و یاد می گرفتم و بعد از آن مشق می کردم، اوقات خود را توزیع کرده بودم چنانکه یک لحظه بیکار نبودم و از روزگار من هیچ به سر نیامدی بلکه هنوز در بایستی، و بیشتر روز بودی که تا نماز خفتن بر نهار بودمی و شب در چراغ حدیث نوشتنی و فراغت نداشتنی، مادر من در میان کتابت کردن نان می شکستی و در دهان من می نهادی و مرا حق حفظی داده بود که هر چیز که زیر قلم من بگذشتی مراقض شدی چنانکه سی صد هزار حدیث با هزار هزار اسناد مرا به ذکر بود و آنچه من کشیده بودم در طلب احادیث حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله و سلم هرگز کسی نکشیده بود.^{۱۳}

انصاری به رغم شرایط مساعد، به نوعی ناخرسندی و غم و اندوه دچار بود و در ک می کرد که تنها گردآوری احادیث راه رخنه به ژرفنای روحیات مذهبی نیست. او به پیشوا و راهبری نیاز داشت که وی را راه بنماید و چنین پیشوایی در سیمای

۱۲. تصویر مقبره او را در هرات بنگرید در: Nidermayer. Diez, S. 61.

۱۳. مجالس المشاق، نسخه خطی موزه آسیایی ab 574 a (B 669)، ورق ۵۳ الف.

ابوالحسن خرقانی که مردی نافرهیخته و بی‌آلایش بود پدیدار گردید. انصاری دیدار خود را با آسوزگارش چنین توصیف می‌کند:

عبدالله مردی بود بیابانی. می‌رفت به طلب آب زندگانی. ناگاه برسید به حسن خرقانی. آنجا یافت چشمه آب حیوانی. چندان آب خورد که نه عبدالله ماند نه خرقانی. پیر انصاری گنجی بود پنهانی. کلید او به دست خرقانی.^{۱۴}

کار چنان شد که اسلام دانشمند فقیه بزرگی را از دست داد و به جای آن پژوهشگر ژرف بین عرفان را به دست آورد که تألیفات او تا روزگار ما نیز اهمیت خود را از دست نداده‌اند. دانش ژرف انصاری در الهیات او را از نظریات افراطی که خاص صوفیان متأخر بود، دور نگاه می‌داشت. وی که از پیروان مذهب حنبلی بود، تلاش داشت عرفان را با تعلیمات سنت سازگار کند. انصاری از سفسطه‌بازیهای فاضل‌مآبانه بیزار بود و رساله‌ی در مذمت و سرزنش کلام ترتیب داد که در آن سخت از سخن بازیهای اشعریها نکوهش می‌شود.^{۱۵}

شخصیت انصاری دیری است که نگاه خاورشناسان اروپا را به خود دوخته است.^{۱۶} اما متأسفانه بررسی و مطالعه آثار انصاری تنها به بررسی اشعار او محدود گردیده و آثار مثنوی او برای بیشتر خاورشناسان، زمینی بکر^{۱۷} است. متن بزرگ طبقات صوفیه هنوز چشم به راه ناشر خویش است.^{۱۸} اثر او به زبان عربی منازل

۱۴. عبدالله انصاری، منازل نامعلوم، نسخه کلکسیون. و. ژوکوفسکی، ش ۱۴، ورق ۲۳ الف (بنگرید: روزنبرگ، فهرست، ص ۴۸۵). این قطعه را و. ژوکوفسکی در کتاب ترانه‌های پیر هرات نقل کرده است.

15. Goldziher, *Vorlesungen*, S. 329, Anm 14.

۱۶. ترانه‌های پیر هرات مهمترین اثری است که در این باره به وسیله و. ژوکوفسکی نگارش یافته است. گذشته از این باید از آثار زیر نیز نام ببریم. بررسی اجمالی ه. ا. ۱۵. (بنگرید: (Ethé, GIPh, S. 232); Ethé, *Catalogue of the India Office*; Sachau and Ethé, *Bodleiana*; Dorn, *Catalogue*.

17. Terra incognita.

۱۸. این متن علاوه بر اهمیت تاریخی به عنوان نمونه گویش کهن هرات نیز بسیار پرارزش است. بنگرید: Ivanow, *Tabaqat of Ansazi*.

المسائرين (دسته‌بندی مقامات در راه فروغ عرفانی) یعنی کتابی که در سده‌های پیاپی بر ادبیات تصوف تأثیر داشته است،^{۱۹} تنها به شکل چاپ سنگی در دسترس است.^{۲۰} و تا کنون به باز کاوی موشکافانه در نیامده است. تحریر کهن افسانه یوسف و زلیخا که به خامه انصاری در انیس الموبدین و شمس المجالس^{۲۱} نگارش یافته و تنها در یک نسخه خطی (India Office, No 1458) است و از این رو در دسترس محافل وسیع پژوهشگران نیست و با وجود اهمیت بزرگی که برای تاریخ نظم رومانیک تصوف دارد، هنوز مورد توجه خاورشناسان نیفتاده است.

اما برای موضوع مورد توجه ما مجموعه‌یی که انصاری به زبان فارسی نگاشته و تا امروز نیز در آسیای میانه زیر عنوان منازل المسائرين شهرت زیادی دارد، بیش از تألیفاتی که در بالا به آنها اشاره شد، دارای اهمیت است. و آ. ژوکوفسکی یادآوری می‌شود که این عنوان مدتها بعد به کتاب داده شده است.^{۲۲} نام انصاری — پیر مقدس — همواره در اطراف هرات مورد تکریم بوده است و مریدان و پیروانش می‌دانستند که انصاری چنین اثری دارد، اما یافتن این اثر دشوار بود. هنگامی که اثر دیگری از انصاری یافت شد که هیچ عنوانی نداشت، پیروانش شاد شدند و پنداشتند که این همان منازل المسائرين باید باشد. اما اکنون که بریک اثر عربی انصاری با همین عنوان آگاهی داریم، می‌توانیم به آسانی بگوییم که این دو اثر هیچ ربطی به یکدیگر ندارند و گمان نمی‌رود بتوان عنوان اثر فارسی را معین کرد. در کتابشناسی حاجی خلیفه اثری به انصاری منسوب است که تنها نام مسجعات به آن داده شده است. و آ. ژوکوفسکی در این اثر منازل فادسی انصاری را دیده است، که بسیار احتمال دارد درست باشد. اما اگر مسجعات را که حاجی خلیفه به آن اشاره کرده است، همان متن فارسی مشهور به منازل بدانیم، آنگاه باید

۱۹. مثلاً شاعر قاسم الانوار (متوفی به سال ۸۳۷ هجری / ۱۴۳۳-۱۴۳۴ میلادی) در منظومه کوتاه تعلیمی خود مقامات السالکین، دسته‌بندی مقامات را که انصاری ترتیب داده است تکرار می‌کند (بنگرید: نسخه خطی موزه آسیایی No 220 <ABI> ورقهای ۱۶۶ الف و ۲۲۱ الف و نیز ورق ۱۵۰ الف).

۲۰. این چاپ باحاشی کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی است (چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۵ هجری / ۱۸۹۷-۱۸۹۸ میلادی).

۲۱. بنگرید: Ethé GIPH, Bd II, S. 282. ۲۲. ژوکوفسکی، ترانه‌های پیر هرات.

چنین بینداریم که این اثر در سده یازدهم هجری (سده هفدهم میلادی) دارای عنوان نبوده است (حاجی خلیفه در سال ۱۰۶۹ هجری/ ۱۶۵۸ میلادی وفات یافت). به نظر نگارنده بهتر آن است که با پیروی از و. آ. ژوکوفسکی به این کتاب برای باز شناختن از متن اصلی عربی منازل، نام منازل نامعلوم بدهیم. تحلیل متن منازل نامعلوم امکان می دهد که برای موضوع خود نتیجه گیریهای مهمی بکنیم. این اثر دارای طرح معینی نیست و عبارت است از بخشهای جداگانه که بایکدیگر پیوندی ندارند. تا آنجا که نگارنده آگاهی دارد ترتیب فصول در همه جا یکی است. اما شماره فصول تفاوت دارد زیرا در بعضی نسخ خطی فصول بزرگ منازل نامعلوم تقسیم شده اند و در سایر نسخ بر عکس چنین تقسیمی نیست. تقسیم معمولی متن چنین است^{۲۳}:

- ۱- در بیان اهل تصوف مقلد، ۲- در بیان نعت خواجه مازاغ البصر، ۳- در بیان خاصیت بیداری شب، ۴- در بیان مباحثه روز و شب، ۵- جنان سزای عمل، نیران سزای اسل، ۶- حکایت خربسی دم، ۷- بیان محبت، ۸- بیان قصیده مصنف، ۹- حکایت عالم واعظ، ۱۰- در بیان توحید، ۱۱- فصل مناظره عشق با عقل، ۱۲- حکایت سلطان محمود، ۱۳- حکایت عاشقی، ۱۴- در بیان دنیا سرای ترک است، ۱۵- در بیان مباحثه پیر و جوان، ۱۶- در بیان عشق بازی هندوان، ۱۷- در بیان مکاشفات صاحب کتاب، ۱۸- فصل در بیان مبدای عالم، ۱۹- در بیان حقیقت دنیا، ۲۰- در بیان عداوت ابلیس با آدم علیه السلام، ۲۱- حکایت جنید بغدادی، ۲۲- حکایت از ارباب فقر، ۲۳- حکایت خواجه حسن بصری، ۲۴- حکایت در روزگار موسی علیه السلام الخ، ۲۵- حکایت وحیه کلبی، ۲۶- حکایت حضرت علی کرم الله وجهه، ۲۷- حکایت روضه نمرود، ۲۸- حکایت چوله بچه، ۲۹- حکایت شیخ ابویزد بسطامی رحمه الله، ۳۰- حکایت خواجه حسن بصری، ۳۱- حکایت حضرت سلیمان عم، ۳۲- حکایت سفیان ثوری ره، ۳۳- حکایت شیخ علی موزون ره، ۳۴- حکایت خواهر حسین منصور، ۳۵- حکایت سلطان محمود علیه الرحمة، ۳۶- بدانکه پادشاه عالم الخ، ۳۷- حکایت ابن عباس رضی الله عنه، ۳۸- ایضاً، ۳۹- حکایت داود

۲۳. عنوانهای فصول طبق بهترین نسخه خطی ذکر می گردد که نگارنده بر آن آگاه است.

عم، ۴۰- در خبر است که زیر هر زمینی الخ، ۴۱- در خبر است که در بنی اسرائیل زاهدی و عابدی بود که الخ، ۴۲- [حکایت] قیصر روم و حمزه، ۴۳- حکایت سلطان ابراهیم ره.

در متن منثور این اثر، غزل و رباعی و اشعار دیگری برای آرایش جای داده شده که بیشتر آنها دارای تخلص انصاری هستند.^{۲۴} جملات متن عبارتند از نثر مسجع که آن نیز آهنگی نظیر شعر دارد، که یک نمونه آن را می آوریم:

گفتم ای پیر یگانه توحید چیست - گفت توحید نه از مذهب و کیش
است - احدسزای احدیت خویش است - هستی در توحید شرکت
است - توحید در وحدت غیبت است - از بهر آنکه در صورت خایقت
است - توحید را بسیار صفت است - و وحدت حقیقت است - توحید
عام یکی آن شنیدن است - و توحید خاص یکی دانستن و دیدن
است - و توحید درویشی یکی بودن و نابودن است - و این مقام
برجای هلاک است - و نه کار آب و خاک است - و صورت داری و
این کار کار تونیست - و این یک به اندازه پندار تو نیست - هست
را با نیست چه پیشی - و نیست را با هست چه خویشی - گفتار تو آفت
است - و پندار تو علت است - جمال احدیت و صفات حمدیت توحید
را بس است - آب و خاک و صلت را نشاید - اگر از مقام آب و خاک
بیرون آیی - از عالم ملکوت افزون آیی - و اکنون تا چون آیی.^{۲۵}

نمونه‌ی دیگر درباره بحثی بسیار درخور نگرش این است:

هندوان چون در عشق بت کمال یابند بر سر او از خمیر جو کاسه زنند -
و روغن نفت اندر او اندازند - و اندام پدان چرب کنند - و آتش در
دست گیرند - و خواهند که در مقابله آن دیده نایبنا بمیرند - چون
شمنان به تعظیم پرده از جمال بت بردارند - ایشان نظر بر آن جمال

۲۴. بیست شعر از این اشعار به وسیله و. 7. ژوکوفسکی چاپ شده است. بنگرید: ژوکوفسکی،
ترانه‌ها ...

۲۵. نسخه خطی موزه آسیایی <B 229> Nov. 3، ورق ۶۹ ب.

گمارند — و آتش در نطف اندازند — و با خیال او عشق‌بازی می‌کنند —
و خوش می‌سوزند.^{۲۶}

تردید نیست که متن هنازل نامعلوم پراز افزودگیهای دیگران است. پاره‌یی از افزودگیها و چنانچه اقتباسهایی را که از شعرای پسین شده است به آسانی می‌توان کنار گذاشت و تفاوت میان سبک انصاری و افزودگیهای بعدی به اندازه‌یی است که می‌توان آنها را بی‌درنگ تشخیص داد و پس از برداشتن این عناصر بیگانه تنها نثر مسجع می‌ماند که ما نمونه آن را دیدیم. اما در این صورت نیز این نثر یکدست نمی‌شود، زیرا پیوند میان بخشهای گوناگون آن بازهم سست است. گمان می‌رود که بخشهای گوناگون آن را انصاری به یکدیگر پیوند نداده باشد و گویا در زمان او همه این داستانها، سخنان حکمت‌آمیز و افسانه‌ها، جدا از یکدیگر بوده و یکی از مریدان احتمالاً آنها را در یک کتاب آورده است.

مسئله چگونگی پیوسته شدن این مطالب با یکدیگر برای نگارنده در اینجا چندان اهمیتی ندارد. در هر صورت، هر بخش اثر یک متن واقعی از انصاری است و همین برای ما بسنده است. مهم آن است که روشن سازیم مقصود از این بخشهای جداگانه چه بوده است. به عقیده نگارنده پاسخ به این پرسش مشکل نیست. می‌دانیم که واعظان صوفیه بهتر می‌دیدند که در مواعظ خود در مجالس، نثر مسجع به کار برند. در شرح سیاحت الجبیر که در آن توصیف بسیار خوبی از یکی از مجالس ابن جوزی شیخ معروف آمده است، چنین نمونه‌یی را می‌بینیم.^{۲۷} البته ابن جوزی سازنده چنین موعظه‌هایی نبوده است. پیدایش این موعظه‌ها مدتها پیش بوده و باید چنین پنداشت که سبک آنها با سبک قرآن ارتباط دارد. قطعه‌یی از چنین موعظه شیخ مشهور احمد ابن حرب (متوفی به سال ۲۳۴ هجری/ ۸۴۸ — ۸۴۹ میلادی)^{۲۸} در اثر شعرانی تنبیه المفسرین یافته می‌شود:

الم یأن للمذنب ان یتوب — فان ذنبه فی الدیوان مکتوب — و هو غدا فی قبره

۲۶. همانجا، ورق ۸۰ الف.

27. Wright, P. 222 sq.

۲۸. مقابله شود با: Massignon, *Lexique*, P. 229

ترجمه: آیا برای گناهکار زمان توبه فرا نرسیده است؟ بدرستی که گناهان او در دیوان نوشته شده و فردا در گور شکنجه خواهد دید و در کام آتش فرو خواهد رفت.

این قطعه که بی‌شک از یک موعظه گرفته شده، همانندی بسیاری با سبک انصاری دارد. در اینجا پرسشی پیش می‌آید که نمی‌توانم به آن اشاره نکنم. در منابع آمده است^{۲۰} که انصاری تفسیری به زبان درویشان برقرآن نگاشته است. در ایران امروز [مقصود پنجاه سال پیش یعنی زمان نگارش این تحقیق -م.] گویش دزدان راکه و لگردان به کار می‌برند، زبان درویشان می‌نامند. البته انصاری نمی‌توانست از چنین زبانی برای تألیف اثر خود کمک بگیرد. پس آیا نمی‌توان در این زبان درویشان سبک ویژه موعظه را دید که ما تقریباً در آثار همه صوفیان بزرگ سده‌های نخست می‌بینیم؟ برای نگارنده چنین توضیحی یکسره پذیرفتنی است. البته هنوز مدارکی برای تأیید قطعی این نکته در دست نیست.^{۲۱}

بدین سان، چنین نتیجه می‌گیریم که منازل نامعلوم انصاری عبارت است از بقایای مواعظ او. از لحاظ شکل، ما با مرحله گذار از نثر به نظم سرو کار داریم. بحدرد شعر هنوز راه نیافته، اما برخی از جمله‌ها از لحاظ طول و قافیه یکسان هستند و با یکدیگر پیوندی ناگسستنی دارند. گاهی دیگر، و اشعاری مانند مثنوی مشهور حذیقه الحقایق سنایی پدید خواهد آمد. تفاوت میان منازل نامعلوم و حذیقه الحقایق تنها در شکل قافیه بوده و قسمت بندی هردو اثر کاملاً یکسان است. در هردو مورد، نرمی یکسان و پیوندی بسیارست میان بخشهای جداگانه مشاهده می‌کنیم و در هردو اثر اندر زهای اخلاقی و توضیح اصطلاحات تصوف و داستانهایی که کار کرد آنها نمایش مواد نظری است که

۲۹. همرانی، قنیه ...، ص ۱۸.

۳۰. بنگرید: مجالس العشاق، چاپ سنگی، ص ۵۶.

۳۱. نیز می‌توان چنین پنداشت که زبان درویشان، به معنای سبکی است که در آن اصطلاحات تصوف به کار می‌رفته است. در این صورت باید همه تألیفات صوفیه چنین نامی می‌گرفت. اما چرا مؤلف مأخذ، تنها به این تفسیر اشاره کرده و در باره رساله عربی انصاری منازل همین حرف را نزده است.

یکی پس از دیگری می آیند. اگر به یاد آوریم که در منازل نامعلوم قطعات شعری نقش چشم گیری دارند، این همگونی بیشتر می گردد. در نتیجه، نخستین تلاش برای گذار به نظم توسط خود انصاری انجام گرفت و معاصر کوچکتر او سنایی تنها ادامه منطقی آن را پدید آورد و شعر تعلیمی عرفانی را به نظم کشید. این مسأله که آیا سنایی (متوفی به سال ۵۳۶ هجری / ۱۱۴۱ میلادی)^{۳۲} پایه گذار چنین شعری بوده است یا نه، بطور قطع نمی تواند حل شود، زیرا ممکن است مثنویهای تصوف کهنتری نیز بوده که تا روزگار ما نرسیده است. اما برای ایرانشناسی معاصر، اشعار آموزشی سنایی کهنترین آثار نظم از این نوع است.^{۳۳}

به احتمال بسیار پیش از سنایی نیز منظومه تعلیمی و تربیتی بوده است. متأسفانه از کلیله و دمنه^{۳۴} رود کی (متوفی در حدود سال ۳۳۰ هجری / ۹۴۱ میلادی) که جز ایباتی از آن به جای نمانده است خبری نداریم، اما می توانیم تا اندازه یی با اطمینان بگوئیم که این منظومه دارای عناصر قابل ملاحظه تعلیمی و تربیتی بوده است. همه تحریرهای گوناگون این مجموعه داستانهای مربوط به جانوران، که ما بر آن آگاهی داریم، نقشی بزرگ داشته اند. این واقعیت، به همراه این امر که رود کی اثر خود را به نام حاسی تاجدارش به نظم کشیده بود، می تواند همچون اثبات گمان ما ارزیابی گردد.^{۳۵} در شاهنامه فردوسی نیز بخشهایی می بینیم، و در این کتاب بسیاری از سخنان فرمانروایان باستانی ایران، این گرایش را پدید می آورد که آنها را پندنامه هایی در این اثر به شمار آوریم و سرانجام، نوع بسیار بارز منظومه تربیتی را در دو اثر شاعر اسمعیلی ناصر خسرو

۳۲. یومنی برتس پس از آن، سال ۵۳۵ هجری / ۱۱۴۰ - ۱۱۴۱ میلادی را با اندکی تردید سال احتمالی مرگ سنایی می دانست (بنگرید: برتس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی، ص ۴۰۶). در همین کتاب، یومنی برتس (بنگرید: ص ۴۵۴، حواشی ۱۲۹) در مورد نظریات پیشین خویش نسبت به سنایی تا اندازه ای تجدید نظر کرده است. او سنایی را صوفی نمی داند اما نقش او را در ایجاد مثنوی تصوف خاطر نشان می سازد. - ه. ت.

۳۳. اته نیز به ارتباط میان آثار انصاری و سنایی اشاره (بنگرید: Ethé, GIPh, S. 282). کرده است اما او تلاش دارد رمان مثنوی انصاری را با نظم سنایی مربوط سازد که در عمل چندان آسان نیست، زیرا وجود عنصر روماتیک در نظم سنایی ناممکن است.

۳۴. برای تفصیل بیشتر بنگرید: تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی، ص ۱۴۰ - ۱۴۲، نیز یومنی برتس، نمونه نثر بدیع تاجیکی سده دوازدهم میلادی، آکادمی علوم شوروی، سال ۱۳۵۳، ص ۳۲.

سعادت‌نامه (نگارش سال ۴۴۱ هجری/ ۱۰۴۹ میلادی) و دوشنبای‌نامه ۲۵ مشاهده می‌کنیم. البته این دو منظومه که چندان بزرگ نیستند، اساساً مربوط به مسائل کیهان-شناخت (کاسموگونی) و علم‌الاخلاق (اتیک) اند. ناصر خسرو که در غزل خویش شاهکار واقعی نفوذ و تأثیر عرفانی خلق کرده است، در منظومه‌های عبرت آموز خود یکسره به پند و اندرزهای ساده بسنده می‌کند. در پاره‌ی موارد، تأثیر تصوف محسوس است، اما این تأثیر چنان سست است که تنها بینش و دیدی پرتجربه می‌تواند آن را مشاهده کند.

استنتاج کوتاه گفته‌های بالا چنین است: منظومه‌های عبرت آموز همچون شکل، تقریباً در نیمه اول سده چهارم هجری (سده دهم میلادی) پدید آمد. اما این سبک منظوم در آن زمان گسترش وسیعی نیافت و تنها پس از گذشت یک سده از نوجان‌گرفت و به‌خامه ناصر خسرو به نقطه اوج تکامل خود رسید. آمیختن مواعظ با حکایات و داستان‌هایی از زندگی مشایخ مشهور و غیره بسی پیش از آن آغاز شده بود. واعظان سبک ویژه‌ی پدید آوردند که پراز نثر مسجع بود و می‌بایست نیروی تأثیر اندرز آنها را بر شنوندگان افزایش دهد و این دو جریان در پایان سده پنجم هجری (سده یازدهم میلادی) به یکدیگر پیوند و در نتیجه منظومه تربیتی و عبرت‌آموز تصوف پدید می‌آید که ایجاد کار آن تا آنجا که می‌توانیم در باره آن داوری کنیم باید سنایی باشد. بدین‌سان ادبیات فارسی، پیدایش هر دو سبک چکامه عرفانی خود را وامدار مجالس تصوف است.

نیاز به وسیله‌ی که بتواند هرچه زودتر حالت هیجان را برانگیزد، به غزل وجدآور جان بخشید و وعظ، شالوده چکامه عبرت‌آموز و تعلیمی را تشکیل داد که اندکی بعد پدیدار گردید.

۳۵. برخی از خاورشناسان اینک تعلق سعادت‌نامه را به ناصر خسرو رد می‌کنند (بنگرید: م. بهار، سبک‌شناسی، ج ۳، ص ۱۸۹). امروز معتقدند که دوشنبای‌نامه در حدود سال ۴۶۳ هجری/ ۱۰۷۰ میلادی نگارش یافته است (بنگرید: آندری برتس، ناصر خسرو د اسمعیلیه، مسکو ۱۹۵۹، ص ۱۹۹).

دوستان ادبیات فارسی، در میان آثار سنایی برای حقیقه الحقایق همواره ارزش بیشتری قائل شده‌اند. این منظومه در نسخه‌های خطی بسیار زیادی تا روزگار ما رسیده و در کشورهای شرقی بارها با چاپ سنگی منتشر شده است. گویا سایر شش منظومه سنایی از چنین آوازه‌ای برخوردار نبوده‌اند، زیرا نسخ خطی آنها بسیار کمیاب است.^{۳۶} و توضیح علت آن نیز نا ممکن. تنها باید با توجه به ذوق و سلیقه خوانندگان شرقی، حقیقه را همچو مهمترین اثر سنایی ارزیابی کنیم.

گفته بودیم که پیوند بخشهای گوناگون حقیقه الحقایق با یکدیگر بسیار سست است. ج. استفنس که متن و ترجمه فصل اول این کتاب را منتشر کرده است،^{۳۷} متوجه شده است که بندرت در دو نسخه خطی حقیقه متنی یافت می‌شود که یکسره در هر دو نسخه همسان یکدیگر باشند.^{۳۷} ترتیب فصول پاره‌ی سطرها تقریباً در همه نسخه‌ها گوناگون است. تا کنون توضیح این امر چنین بوده است که سنایی هنوز پیش از تحریرهایی تمام متن حقیقه پاره‌ی از بخشهای آن را در اختیار خوانندگان گذاشته بوده است. این توضیحی است پذیرفتنی، اما نگارنده می‌خواهد بيفزايد که ترتیب کتاب نیز به این درگمی کمک کرده است. سنایی هنگام نگارش کتاب دارای طرح معینی نبوده و نه تنها یک فصل مکمل منظومه، بلکه هر بخش کوچک آن نیز که در هر فصل تعداد آن زیاد است، وعظ مستقلی است که اهمیت خود را در صورت جدا شدن از تمام فصل از دست نمی‌دهد. تنها داستانهای کوچکی که بر آن افزوده شده است معمولاً با بخشهای پیشین پیوستگی استوارتری دارند، زیرا هدف از آنها ایجاد تصویر بوده و در نتیجه نمی‌توانند از متن جدا باشند. این داستانها از زمان سنایی نشان ویژه نظم آموزنده تصوف

۳۶. شش منظومه سنایی: ۱- طریق التحقيق، ۲- غریب‌نامه، ۳- سیرالعباد الی المعاد، ۴- کارنامه، ۵- عشق‌نامه و ۶- عقل‌نامه که تنها در چند نسخه متعلق به *india Office* معلوم است. غریب‌نامه که تنها بر یک نسخه خطی آن آگاهی داریم و سیرالعباد که درموزه آسیایی نیز هست استثناء هستند. بنگرید:

(*Ethè Catalogue of the india Office*, No 914 - 917, 926

درباره این منظومه‌ها نیز بنگرید: برتس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی ص ۴۰۸-۴۱۳.

۳۷. بنگرید: *Bibliotheca indica, New Series*, No 1272, Calcutta, 1911

38. *Ibid*, P. XIII

شده‌اند و همان نقشی را در این نظم دارند که امثله و کنایات در موعظه‌های مشایخ کهن داشته‌اند و بی‌شک باید با آنها سنجیده شوند. تکامل این بخش از منظومه سنایی بسیارست است، حکایات او بسیار کوتاه است و گاهی از یک تادو شعر تشکیل می‌شود. با وجود این، اهمیت آنها برای پژوهش در تصوف بسیار زیاد است، زیرا نشان می‌دهد که شعرای تصوف بهره‌گیری از چه منابعی را برتر می‌دانسته‌اند. به ترتیب در آوردن موضوعاتی که شعرای تصوف آنها را به کار برده‌اند، یکی از وظایف تاریخ ادبیات فارسی است. در اکثر موارد هنوز برای ما دشوار است که تعیین کنیم شعرا موضوعات خود را از کجا می‌گرفته‌اند. بویژه این امر در مواردی که موضوعها از آثار مردمی اقتباس می‌شده، دشوارتر می‌گردد. اما با این همه، پژوهش پیگیر، امکان می‌دهد که این مسأله پیچیده روشن شود و در نخستین گامها در این راه به نتایج مهمی برسیم.

متأسفانه نگارنده از هفت اثر بزرگ سنایی غیر از حدیقه تنها با یک منظومه دیگر یعنی سیرالعباد الی المعاد آشناست.^{۳۹} این اثر، نمونه نوع دوم منظومه عبرت آموز است که بعدها فریدالدین عطار آن را بسط داد. در منظومه، طی منازل جوینده روح پاک از طریق تمام حوزه جهان مادی و معنوی توصیف می‌گردد. سفر از دیار نفس نامیه آغاز می‌گردد و سپس از مراحل بالاتر و حوزه فرمانروایی نفس عاقله می‌گذرد و سالک در آنجا مراد خود را در سیمای پیری نورانی می‌بیند. این پیر نورانی همان نفس عاقله است. پیر، سنایی را از راه چهار عنصر که بطور مجازی به شکل شهرهای افسانه‌ای است، راهنمایی می‌کند. سنایی تصویر هولناکی را به ما نشان می‌دهد که بی‌اختیار دوزخ دانه را در خاطره‌ها زنده می‌سازد. در ژرفنای تاریکی و ظلمات، موجودات نفرت‌انگیز و مشمئزکننده یعنی مارها، سمندرها و کژدمها در هم می‌لولند و این مخلوقات هولناک که مظهر حرص و آز و شهوت حیوانی هستند در این محیط که برای همیشه از نور محروم شده است به سر می‌برند. کم‌کم روشنائی بیشتر می‌شود و سالک به کشتزار پرفروغ و تابناک خرد آغازین می‌رسد و سپس در راه معرفت گام برمی‌دارد. در مرز فرمانروایی طریقت، راهنما سنایی را ترک می‌کند، زیرا نفس عاقله در حوزه این

۳۹. طبق نسخه خطی بسیار پراورش موزه آسیایی <C 1102> Nov, 27 برای آشنایی با محتوا و شرح منظومه بنگرید: مقاله نگارنده یکی از منظومه‌های کوتاه سنایی در نسخه خطی موزه آسیایی.

فرمانروایی که تنها حکم روح پاک در آن نافذ است، نیرویی ندارد. سنایی به تنهایی طی طریق می کند و سرانجام یکه و تنها به حوزه توحید می رسد و در آنجا با عالیترین مظهر کلام در سیمای پیامبر دیدار می کند.

منظومه سیرالعباد از لحاظ هنر بدیع بسا بالاتر از حدیقه است. شرحها و توصیفات آن با استادی نگارش یافته و روایت گذر از ژرفنای هولناک غرایز به سوی سرزمین ارواح پاک، که فروغ هزاران خورشید تابناک آن را روشن کرده است، گواه چنان اطمینان اندیشه طراحي است که همانند آن کمتر در ادبیات فارسی یافت می شود.

در اینجا ما برای نخستین بار، طراح موضوعی را می بینیم که در آینده دلپسندترین موضوع در نظم تصوف می گردد. در واقع همه این منظومه چیزی نیست جز نمایش استعاری طریقت عرفانی. آنچه انصاری در رساله عربی خود منازل السائرین به اصطلاح از لحاظ علمی توصیف کرده است (توصیف تمام منازل طریقت در راه به سوی هدف نهایی صوفی)، سنایی آن را به شکل استعاری برمی نماید. ظاهراً منظومه او این هدف را دنبال می کرده است که مستقیماً بر احساسات خواننده تأثیر کند. در این کتاب توضیحی برای استعارات نیست و گمان نمی رود کسی که با ادبیات تصوف بخوبی آشنایی دارد، در درک مقصود سنایی به خطا رود. اقتباسهای وی از آن مطالب قرآن، که صوفیه بیش از همه آنها را بکار می برند، و اشارت به آنها و احادیث، رویهم رفته در تفهیم منظومه به خواننده با تجربه، یاری می رساند. اما ظاهراً، مبتدیان می بایست مفهوم سیرالعباد را درک کنند و از راه خواندن آن برای ادراک و پذیرفتن تعلیمات مدون زیر نظر پیر، آماده شوند.

بدین سان، در آثار سنایی دوشکل اساسی چکامه تصوف را مشخص کردیم که یکی از آنها مستقیماً از مواعظ صوفیه سرچشمه می گیرد و موضوع معینی ندارد و شکل دوم بر عکس طبق نقشه معینی طرح شده است. در شکل دوم، افزودگیهایی به شکل تمثیل نمی بینیم، زیرا خود آن، استعاره مبسوط و گسترده ای است. با در نظر گرفتن این دوشکل کوشش می کنیم تکامل بعدی نظم عبرت آموز تصوف را باز نماییم.

فریدالدین عطار یکی از بزرگترین چکامه‌سرایان ایران، که متأسفانه تا این زمان خاورشناسان توجه چندانی به آثار او نکرده‌اند، جانشین بلافصل سنایی است. درست است که تألیفات بسیار زیادی از او تا روزگار ما رسیده^{۴۰} و این خود امکان نمی‌دهد فعلاً ارزیابی دقیقی از این شخصیت برجسته به دست دهیم، اما با وجود این جای تأسف است که از تمام میراث وسیع او تنها یک یا دو اثر به شیوه‌ی انتقادی منتشر شده است. البته نگارنده برآن نیست که در اینجا شرح کاملی درباره همه آثار او بدهد، بلکه تنها می‌خواهد به آن تفاوت‌هایی اشاره کند که میان سنایی و عطار دیده می‌شوند. درباره ترتیب منظومه‌های عبرت‌آموز عطار، یادآوری این نکته ضروری است که در آنها طرح و برنامه، بسا دقیقتر از آثار مشابه سنایی است. عطار آنها را هرطور که پیش می‌آید، ترتیب نمی‌دهد و از همان آغاز منظومه، کاملاً آگاهانه هدف معینی را دنبال می‌کند و ضمناً، همه اجزاء با اندیشه اصلی اثر هماهنگی دارد. البته با یکبار خواندن منظومه، این نکته مشهود نمی‌گردد، زیرا اغلب زیادبودن حکایاتی که به منظومه وارد شده است، دنبال کردن روند اصلی را دشوار می‌سازد. عطار اغلب تلاش می‌ورزد که شرحی مجازی درباره طی منازل صوفیه بدهد، یعنی آنها را به شکلی می‌آورد که ما در اثر سنایی دیده‌ایم. منظومه مشهور عطار *منطق‌الطیر* اساساً همان طرحی را دارد که سیرالعباد سنایی؛ منتهی نمادهای استعاری او از تجسمی دیگر اقتباس شده است.^{۴۱}

۴۰. در فهرست نگارنده که از همه فهرستها تشکیل گردیده، ۵۴ اثر از عطار آمده است.
۴۱. اشاره به پرندگان به استعاره تا آنجا که می‌توان داوری کرد بسیار زود مورد پسند صوفیه افتاده است؛ دست‌کم این تلاش را برای نخستین‌بار در تفسیر بزرگ ابوعبد-الرحمن السلمي (متوفی به سال ۴۱۲ هجری / ۱۰۲۱-۱۰۲۲ میلادی) برقرآن می‌بینیم که در شرح یکی از مطالب قرآن (سوره ۲، آیه ۲۶۲) چنین آمده است:
- قيل انه كان الطاوس والبطة والغراب والديك والمعنى فيه ان الطاوس
اشبه الطيور بزينة الدنيا والغراب احرص الطيور والبطة اطلبهم لرزقه والديك
اشدهم شهوة فكانه يقول اقطع عينك بزينة الدنيا والمفاخرة بها والحرص عليها
بطلب الرزق فيها و انالة الشهوة منها حتى تنال حقيقة كمال الايمان فاذا استطعت
عن نفسك هذه الخصال حليتك بصفتي في احياء الموتى.

تفاوت بین سنایی و عطار بیشتر از همه در بهره‌جستن از حکایاتی است که در منظومه‌ها به کار برده‌اند. شماره این حکایات در آثار عطار نسبت به سنایی بسی بیشتر است و تقریباً هر مثنوی او دارای صدها حکایت کوتاه است.^{۴۲} موضوعات آنها نیز از همان سرچشمه‌ای هستند که موضوعات سنایی، با این تفاوت که بیشتر پرورده شده‌اند. بر شالوده نخستین نگاره‌هایی که سنایی پی ریخته، در آثار عطار رمانهای دقیق نسبتاً بزرگی پدید می‌آید، همچون داستان شیخ صنعان و دختر ترسا که در ایران شهرتی بسیار دارد و نقطه اوج منظومه منطق الطیر است. البته ما در آثار عطار واقع‌گرایی نیز نمی‌یابیم و رخداد این داستانها، بیشتر بیرون از زمان و مکان و در سرزمینهای نامعلوم افسانه‌یی است. با این همه، گسترش منطقی رخدادها به این داستانها قابلیت لمس و نرمش‌پذیری معینی می‌دهد که به گونه‌یی بهتر میان آنها و طرحهای محقر سنایی فرق می‌گذارد. یکی از ویژگیهای بزرگ عطار، کوشش او برای توضیح نمادهای استعاره‌یی است که به کار برده است. در نتیجه، داستان او به دو بخش تقسیم می‌گردد که بخش دوم آن تفسیری بر بخش نخست است. عطار از این شیوه بدیع در بسیاری از آثار خود بهره می‌گیرد و تقریباً این شیوه در نگارش مشروح بلبل نامه او پیوسته به کار رفته است. داستان صفحه بعد که از این منظومه است، نمونه ویژه شیوه پیش گفته است.

→ ترجمه: می‌گویند که آنها طاموس و مرغابی و زاغ و خروس بودند. معنی این چنان است که طاموس بیش از همه پرندگان به زیبایی جهان ماندنی دارد، زاغ آزمند-ترین مرغان، مرغابی در جستجوی روزی از همه سیری ناپذیرتر و خروس شهوترانترین آنهاست. او [یعنی خدا- برتلس] می‌گوید از زیباییهای جهان واز غره شده به آن، از حرص در طلب روزی واز شهوت روی بگردان تا به حقیقت کمال ایمان برسی و هنگامی که تنفس خود را از این اعمال برهانی، در روز رستاخیز مردگان، آن را با صفات من می‌آرای.

نسخه خطی کتابخانه همگانی لنینگراد، متون تازه عربی، ورق ۱۶ ب. همین آهنگ در اثر باباکوهی (متوفی به سال ۴۴۲ هجری/ ۱۰۵۱-۱۰۵۲ میلادی) نیز دیده می-شود. مقابله کنید با مقاله نگارنده: دو غزل باباکوهی شیرازی.

۴۲. بویژه در اسرارنامه و مصیبت‌نامه این حکایات بسیار زیاداند.

حکایت

که شهری هست در اطراف عالم اساس رویت و ملت بکردد کشند^{۴۳} کشتی ز دریا تا بصحرا دهند کشتی بدست باد و کولاک درواقعه غم چون کربه درموش بدو تسلیم دارند کاه و افسر پدید آید برآید قرب ده سال همان بازی کنند باشه که کردند بدل دانا برخ روشن چوماهی مرا پندی بده فیروز و دلیند کزین اندیشه شد خون جگرآب برند بی توشه در کشتی نشانند چو خر درگل بماندم اندرین کار بفرما تا دو صد مرد کماندار ز شهر و روستا استاد و مزدور رسانند تا بده سالی بغایت ز بیدادی و داد آزاد کردی ز تخت خود بیایی هر چه خواهی	شنیدستم من از شیخ معظم بهر ده سالشان دولت بکردد بکشتی در نشانند^{۴۴} پادشه را نشانند پادشه را بر سر خاک بماند پادشه بی توشه و توش چوباز آیند نشانند شاه دیگر چو دور مدت تحویل احوال چو فرزین کج رو و کج کار کردند از ان شاهان که بودند پادشاهی وزیر خویش را گفت ای خردمند چه فرمائی تو ما را اندرین باب مرا چون دیگران فرد برانند نمیدانم دل بیچاره را چار وزیرش گفت ای شاه جهاندار روند بیرون کنند مردم بجمهور بسازند بهر توشهر و ولایت تو تا آنجا رسی دل شاد کردی بکام دل برانی پادشاهی

حقیقت حکایت

حواص ظاهر و باطن سپاهست بتخت تن نشانند شاه جانرا که دایم شاد باشد جان نادان هزارش پادشه در یکزمان هست	جهان شهر است و جانت پادشاهست فلک چون بست شهر آئین جهانرا زنادانی تصور میکند جان همیدانم که تا شهر جهان هست

۴۳. در اینجا به جای هجای کشیده، یک و نیم هجا به کار رفته است و چنین بی‌پروایی از ویژگیهای پایان دوران سازندگی عطار است (پس از دوری از دیار).

نه جانرا بهر سلطانی فرستاد
چو دور مدت عمرش سر آمد
عزیزانش کنند از خویشان دور
ز دریای وجودش بگذرانند
نه کس او را نه او را کس کند یاد
بساجانا که چون شاهان آن شهر
تو آن شاهی و عقلت آن وزیرست
ترا هر دم همی گوید که ای شاه
اگر خواهی و کرهرکز نخواهی
ز بهر نیمه کان مقصد تست
توبا این نیمه آئی چون بدان نیم
بتخت جاویدانت برنشاندند

دوسه روزش بمهمانی فرستاد
نهاد دولتش از تن پر آمد
ز تخت تن رود در کشتی گور
بصحرای عدم کشتی برانند
چه کم کردد اگر کردی برد باد
بزیر خاک دارد کردش دهر
که در نظم ممالک بی نظیرست
مشومغور این دیوان و درگاه
که معزولت کنند از پادشاهی
ز مال و ملک خود یک نیمه بفرست
نه انده کین شوی نز کس بود بیم
د کرهرکز از آن تخت نرانند؛

با اندازه بزرگ برخی از حکایات عطار،^{۴۵} آنها همواره پیرو طرح اصلی همه منظومه هستند. حکایت در منظومه عطار تنها با بخش پیش از خود پیوستگی دارد و بر بخش پس از خود تأثیری ندارد. حکایت، نقش تصویر موضوع اصلی را دارد و اگر کنار گذاشته شود، هر چند که منظومه بخش قابل تجسم خود را از دست می‌دهد، اما پیوستگی درونی آن برهم نمی‌خورد. در این مورد عطار از قاعده‌ی پیروی می‌کند که سنایی آن را افکنده است. پیشرفتی که عطار بدان نایل گردیده، بطور کلی این است که حکایات او زنده تر هستند و از فرمولی برهنه، به تصاویر پر نقش و نگار و درخشانی بدل شده‌اند.

۶

معمولاً مثنوی معنوی مشهور شاعر بزرگ جلال‌الدین رومی را مرحله بعدی رشد

۴۴. نسخه خطی موزه آسیایی <C 1166> Nov. 293، همین موضوع را می‌توان نزد پارسیان [زرتشتیان - م.] نیز یافت. بنگرید: Rosenferg, *Notices*, PP. 57 - 59

۴۵. داستان شیخ صنعان شامل بیش از چهارصد بیت از منظومه منطق‌الطیر است.

منظومه عبرت آموز تصوف می‌شمارند. نگارنده ضرورتی نمی‌بیند که درباره خود اثر در اینجا سخن گوید، زیرا این اثر دارای آوازه‌یی است جهانی و بی‌نیاز از ستایش. تنها می‌خواهم با تفصیل بیشتری به وابستگی رومی به پیشینیانش اشاره کنم. پژوهشگران ایرانی که در ادبیات تحقیق کرده‌اند، تأثیر عطار و سنایی را بر رومی یاد آور شده‌اند. شاعر بزرگ نیز از روی فروتنی و خاکساری، هیچگاه تلاشی برای پرده پوشی این وابستگی نکرده و بارها این نکته را در آثار خود خاطر نشان ساخته است. چنانچه دو مثنوی می‌گوید:

ترک جوشی کرده‌ام من نیم‌خام از حکیم غزنوی بشنو تمام^{۴۶}
بیت دیگر او با روشنی بیشتری از این وابستگی حکایت می‌کند:^{۴۷}

عطار روح بود و سنایی دوچشم او ما از پی سنایی و عطار آمدیم^{۴۸}

ظاهراً این وابستگی رومی با عطار پایداری برای افسانه دیدار دو شاعر گردیده است که زندگینامه نویسان جلال الدین رومی، شرح آن را آورده‌اند. جلال الدین خردسال که در آن زمان پنجساله بوده است، در راه خود از ایران به آسیای صغیر گویا در نیشاپور با عطار پیر دیداری داشته است. شاعر بزرگ، کامیابی این کودک را در آینده پیشبینی می‌کند و نسخه خطی الهی‌نامه (یا اسم‌نامه) را به او می‌بخشد.^{۴۹} گمان نمی‌رود این روایت ارزش آن را داشته باشد که آن را همچون واقعیتهای تاریخی ارزیابی کنیم. اما مفهوم مجازی این افسانه را نیز نمی‌توان نادیده گرفت. ارتباط بین رومی و پیشینیان او آشکار بود، اما ترتیب سنواتی، اجازه نمی‌داد روابط متقابل نزدیکتری میان آن دو معین کنند. در این وقت به حیل دست یازیدند و ارتباطی ماوراءالطبیعه ساختند.^{۵۰} و توضیح دادند که استعداد اعجاب‌انگیز جلال‌الدین رومی در

۴۶. جلال‌الدین رومی، مثنوی، چاپ سنگی، بخش ۳، ص ۲.

۴۷. این بیت تقریباً در تمام تذکرها آمده است. بنگرید: دیاض المعادین، ص ۱۹۶.

۴۸. مقابله شود با برکس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی، ص ۴۳۸.

۴۹. بنگرید: Browne, Literary history, vol. II, P. 515.

۵۰. در سیر صوفیه نظایر آن کم نیست. مثلاً مقابله شود با ارتباط ابوالحسن خرقانی با یازید بسطامی.

شاعری از دعای خیر عطار بوده است.

تأثیر عطار در مثنوی در دو جهت جلوه می‌کند. لحن شورانگیز و آتشین و تغزلی این اثر بزرگ خویشاوندی نزدیک آن را با موارد مشابه منظومه‌های عطار تأیید می‌کند. در جوهرالذات، اشتر نامه و بویژه در بیسرنامه عطار به سخنان تند و پراشویی برمی‌خوریم که از ویژگیهای مثنوی رومی نیز هست.

بژواک جوش و خروش درونی، شاعر را سرمست می‌کند. او دیگر در اندیشه پیوند منطقی و آهنگ درست نیست. احساس بالا می‌گیرد و به نظریاتی تقریباً نامفهوم و درهم بدل می‌گردد. این ویژگی را رومی از سلف خود به میراث برده است. این ویژگی در خورسروش آتشین او بود و در آثارش به نقطه اوج تکامل رسید. البته رومی در شور و شغف، همچون عطار به ژرفا نشد. احساسات او تابع معیار و اندازه بود و به او امکان می‌داد که در هر لحظه هیجان خود را مهار و شکل بدیع اثر را حفظ کند.

ویژگی دیگر مثنوی که گواه تأثیر مستقیم عطار است، آرایش مثنوی است با حکایات. تعداد این حکایات بسیار است و موضوع آنها گوناگون. این حکایات شامل سخنان حکمت‌آمیز مشایخ و داستانهای بسیار بی‌پرده‌ی است که رومی در همه آنها می‌کوشد تا هرچه بیشتر آنها را نمایان سازد. در این مورد رومی از عطار دورتر می‌رود، جزئیات را بطور واقعی ترسیم می‌کند و در نتیجه این حکایات کوچک بطرزی خارق‌العاده جان می‌گیرند و با زنده بودن خود توجه را برمی‌انگیزند. هنگام مطالعه آنها در بسیاری موارد این اندیشه پیدا می‌شود که رومی جنبه نمادی و استعاری حکایات خود را از یاد برده است زیرا برخی از جزئیات واقع‌گرایانه را مشکل بتوان با نمادهای تصوف پیوند داد. چنان که شرح عیادت پزشک اسرارآمیز از دوشیزه بیمار،^{۵۱} بسادگی مغایر تفسیر عرفانی رومی بر این حکایت است. نمونه درخور نگرش دیگر، حکایت دیدار بازرگان شهر بزرگ از همکار خود در روستاست.^{۵۲} طنز تازه و زنده این حکایت که با لطیفه خشنی به پایان می‌رسد، خواننده را وامی‌دارد که اهمیت استعاری آن را کاملاً فراموش کند.

۵۱. بنگرید: حکایت اول از دفتر اول مثنوی.

۵۲. بنگرید: حکایت پنجم از کتاب سوم مثنوی

ارتباط رومی با سنایی چندان نمایان نیست و برای کشف علائم و آثار آن تحلیل ژرفی در کار است. با وجود این ارتباط پیش گفته را ادیبان خاورزمین در سده های میانه براساس گفته خود رومی که دو نمونه آن را ما در بالا آوردیم، معلوم کرده بودند. عبداللطیف ابن عبدالله العباسی دومین ویراسته گر متن حدیقه در مقدمه یی که بر متن ویراسته شده منظومه سنایی نگاشته است، می نویسد که او تنها پس از این که تفسیری را بر مثنوی رومی به پایان برد به این کار بزرگ آغاز کرده است، زیرا حدیقه سنایی و مثنوی «می همچون شرح موضوع یگانه یی هستند، یکی به اجمال و دیگری به تفصیل».^{۵۳}

به عقیده او پاره یی از اشعار مثنوی تنها تفسیری بر مطالب معین از حدیقه است و همان اندیشه در آن به شکل فشرده تری آمده است. این نظر عبداللطیف تا اندازه یی درست است. مثنوی رومی از لحاظ شکل بدیعی در وابستگی مستقیم به عطار است، و او از لحاظ ساخت، تقلیدی از حدیقه سنایی. هردو اثر فاقد طرح دقیق و معینی هستند و هر دو شاعر تلاش دارند همه خطه آیین تصوف را در بگیرند.^{۵۴} عطار هیچگاه جرأت نکرده بود به چنین کار بزرگی دست یازد و همه آثار او توضیحی است بر یک و حداکثر چند ماده از سیستم پیچیده تعلیمات تصوف. جلال الدین رومی جسارت بیشتری داشت و در راه پدید آوردن اثری همتای دائرة المعارفی که بتواند برای درویشان فرقه او جایگزین سایر کتابها شود، کوشش کرد. این تلاش او با هدفی که سنایی در برابر خویش نهاده بوده هماهنگی داشت و در این باره عبداللطیف کاملاً محق است.

با این همه، ترتیب مثنوی با ساخت حدیقه تفاوت های زیادی نیز دارد. در حالی که بخشهای جداگانه اثر سنایی، کاملاً مستقل اند و با یکدیگر پیوندی ندارند. مثنوی واحد یکپارچه یی است که نمی توان هیچگونه تغییر و تبدیلی در آن راه داد. اما این یکپارچگی، معلول طرحی معین نیست که رومی آن را رعایت کرده باشد. به

۵۳. بنگرید: مقدمه عبداللطیف، نسخه خطی حدیقه، موزه آسیایی، ش ۵۷، ورق ۲ الف. (برای تفصیل بیشتر بنگرید: برلس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی، ص ۴۱۴).

۵۴. مقابله شود با پیشین، حواشی ۳۱.

۵۵. مقابله شود با: برلس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی، ص ۴۳۳-۴۳۴، ۴۳۷-۴۳۸، ۴۵۴-۴۵۵ ه.ت.

احتمال زیاد چنین طرحی هیچگاه وجود نداشته است. رومی نخستین حکایت را می‌نگارد و در آخر آن به توضیح استعاراتی که شالوده آن را تشکیل داده است می‌پردازد و در این توضیح به اندرزی مهم اشاره می‌کند که به‌نوبه خود باید با حکایت استعاری دیگری توضیح داده شود و این حکایت ضرورت تفسیری دیگر را ایجاب می‌کند و بدین‌سان در سرتاسر منظومه، حکایات و بخش نظری بایکدیگر در می‌آمیزند. هنوز نخستین داستان به‌انجام نرسیده است که او غالباً به موضوعی دیگر می‌پردازد و از این رهگذر ترکیب بسیار پیچیده‌ای پدید می‌آید که یسار افسانه‌های مردم خاورزمین است. بدین‌سان، سومین مرحله تکامل حکایات افزوده شده بر شعر تصوف را مشاهده می‌کنیم. در آثار عطار این حکایات، زنده‌تر و تقریباً مستقل شده بودند و در عین حال از اندیشه اصلی منظومه نیز پیروی می‌کردند. اما این حکایات سرانجام در مثنوی از قید اندیشه اصلی رهایی می‌یابند، شرح و تفصیل را به دنبال خود می‌کشند و تأثیر مجموع را بر خود حس نمی‌کنند. البته بدین‌سان، پیوند منطقی کاملاً بر هم می‌خورد و به‌جای آن، این اثر دارای قابلیت حیاتی و درک بیشتری می‌شود. پراکندگی و سروسامان یافتن اندیشه در اثر عطار تنها محدود به یک فصل است و در مثنوی یک کتاب (دفتر) کامل از منظومه رادر برمی‌گیرد، زیرا استنتاج واقعی و نهایی را ما تنها در پایان این بخشهای بزرگ اثر می‌بینیم که هیچ وابستگی به یکدیگر ندارند. رومی از تجارب اسلاف بهره‌گرفت و در عین حال شکل نوینی پدیدآورد که به احتمال زیاد آثار مردم سرمشقی برای آن بوده است.

۷

گامی دیگر به‌پیش گذاشته می‌شود، و حکایت و امثله کاملاً از چهارچوب منظومه عبرت‌آموز و تعلیمی آزاد می‌گردد و همچون رمان مجازی و استعاری، موجودیت مستقلی کسب می‌کند. این گام را جامی برداشت، و در پی او برخی از مقلدان دوران پس از ادبیات کلاسیک. و آثاری چون سلمان و ابسال جامی، گوی و چوگان عارفی یا شاه و گدای خلیلی همان حکایات افزوده شده بر منظومه‌ها هستند، که به میزان بزرگی گسترش یافته و زندگی مستقلی کسب کرده‌اند. همه عناصری را که این رمانها از آنها

تشکیل شده‌اند، می‌توان بدون استثنا در آثار عطار دید. اما در آثار عطار می‌توان گفت که آنها هنوز در نقطه هستند، در حالی که در اینجا گلهای فراوانی داده‌اند. این کار در عین حال گاهی نیز به‌پس بود و ظاهراً آن نیرویی که اثری بزرگ چون مثنوی رومی ایجاد کند، در بین شعرای متأخر وجود نداشت. خطوط اصلی و ساده بیان داستان در اینجا در زیر شرح جزئیات و زبان سنگین نمادهای استعاره‌ای مدفون گردیده که از ژرفای منظومه کاسته و برسطح آن می‌افزاید. آرمانهای والای تصوف در دریای واژه‌ها غرق شده و ورزیدگی عالی هنری شاعر، در عمل چندان رسا و مؤثر نیست. البته این نکته اساساً به دوره بعد از کلاسیک [بعد از عبدالرحمن جامی - م.] مربوط است، زیرا در منظومه جامی پدیده کاملاً ویژه‌ای هست که تحلیل آن چندان آسان نیست. منظور نگارنده، منظومه یوسف و زلیخای جامی است که از سایر آثار او گسترش بیشتری در خاورزمین یافته است. خاورشناسان اروپا معمولاً این منظومه را اثری می‌دانند که شالوده آن را منظومه‌ای به همین نام از فردوسی تشکیل می‌دهد.^{۵۶} اما مسأله منابع منظومه جامی را به هیچوجه نمی‌توان به این آسانی حل کرد. نخست این که در اثربخشی از طرح منظومه‌ای که به فردوسی نسبت می‌دهند، دوری و انحراف بزرگی به چشم می‌خورد. دوم این که در یوسف و زلیخای جامی که به فردوسی منسوب می‌دارند، اثر و نشانی از جهانیابی تصوف به چشم نمی‌خورد. این منظومه انباشته از روح کامل دین رسمی است و مؤلف آن، تغییرات قرآن را درباره این موضوع، و سنتهای مربوطه را پیگیرانه رعایت می‌کند ولی در منظومه جامی، برعکس، یک اثر بارز تصوف را مشاهده می‌کنیم. بازیگران اصلی آن، جنبه نیمه تاریخی خود را از دست داده و به نمادهای استعاره‌ای و مجازی بدل شده‌اند. تقریباً در هر سطر محسوس است که در اینجا با یوسف زبیاوری انجیل سروکار نداریم و پیامبر قرآنی [یعنی یوسف - م.] تنها جلوه‌ای از روح الهی است که انسان را به سوی الوهیت می‌برد. برای حل مسأله منابع منظومه، بی‌شک ضروری است که باید به داستان استعاره‌ای انصاری که در بالا به آن اشاره شد و همین موضوع در آن طرح گردیده است، اشاره کنیم.^{۵۷} در این صورت ما خواهیم توانست ارتباط بین جامی و انصاری را که

۵۶. درباره اینکه آیا این اثر واقعاً از فردوسی است یا نه مقابله شود با فرهنگ کتابشناسی ۲، ش ۸، ص ۱۵۸-۱۵۹ به زبان رومی ۵.

۵۷. ظاهراً نسخه خطی منحصر به فرد *India Office* که در صفحات قبل به آن اشاره شد،

جزئیات بسیاری از منظومهٔ یوسف و زلیخای جامی می‌توانند توضیحی برای آن باشد معین کنیم. کاری که جامی در مورد طبقات انصاری انجام داده گواه آن است که جامی بارها اثر انصاری را خوانده است. اگر این نظریه تأیید شود، آنگاه خواهیم توانست پیدایش منظومهٔ استعاری رمان را که مربوط به دوران متأخر رشد تصوف است، در زیر دو تأثیر توضیح دهیم. از یک سو تأثیر سرشت انصاری، و از سوی دیگر تأثیر تحول داستانهای افزوده شده در آثار عطار و رومی.^{۵۸}

متأسفانه این استنتاج تنها هنگامی تحقق خواهد یافت که اثر بسیار پراهمیت انصاری به شکل متن انتقادی در دسترس محافل وسیع خاورشناسان باشد.

در پایان چند یادآوری دیگر نیز در کار است: چهارگونهٔ اصلی منظومهٔ عبرت-آسوز و تعلیمی تصوف را معین کردیم، ولی این بدان معنی نیست که اشکال دیگری نمی‌تواند باشد. ادبیات زنده اگر اجباراً به نقشه و طرحی مرده تبدیل شود، خطرهای بسیاری دربر دارد و زورگویی و تحمیل عقیده نیز از آن برکنار نیست. نگارنده کوشیده است که در نمونه‌های مشخص، نشان دهد که چگونه سبک ادبی پدید می‌آید و عملاً بدان‌سان که خواست زندگی است رشد می‌کند. تقریباً هر شاهکار ادبیات فارسی، دارای تاریخ و سرنوشت و پژواک و ادامه‌ی بی‌است که زندگی ادبی ایران آن را ایجاب کرده است. نزدیکترین وظیفهٔ ایرانشناسان آن است که دقیقاً این رشته‌های نامرئی که ادبیات فارسی را در واحد جدایی‌ناپذیری به هم پیوند داده است، بیابند.

این کار تنها آغاز شده است، زیرا تاکنون تاریخ ادبیات فارسی تقریباً یکسره به شکل آمار و بدون در نظر گرفتن ارتباط توارثی (ژنتیکی) نگارش می‌یافت. از همهٔ تاریخهای ادبیات فارسی تنها بررسی سلیس و روان ه. ا. ده ادبیات پارسی نوین می‌تواند دارای ارزشی علمی باشد،^{۵۹} زیرا تنها در این کتاب است که برای تقسیم تاریخ

→ هنگام نگارش در دسترس یومنی برکس نبوده است. بیتی که در زیر از باباکوهی می‌آید نشان می‌دهد که صوفیه در آغاز سدهٔ پنجم هجری از سیمای یوسف برداشتی نمادی داشته‌اند: زچاه تن چو بر آریم یوسف جان را / کمند گیسوی توهست عروۃ الوثقی ه. ت. ۵۸. نوعی از رمان استعاری را در آثار عطار نیز مشاهده می‌کنیم. این رمان عبارت است از خسرونامه که در نگارش کوتاه، خسرو دگل نامیده شده و در اثر زنده شدن حماسهٔ رومانیك نماد استعاری تصوف به وجود آمده است.

ادبیات نه اینکه طبق فهرست مؤلفان، بلکه طبق سبکهای ادبی کوشش شده است. کار هاته را باید ادامه داد. اما در این جا به اشکالی برسی خوریم که در این مبحث بسیار چشم گیر است. این مانع همانا عدم وجود متنهای انتقادی به اندازه کافی است که به هیچوجه از نقطه سکون حرکت نمی کند. شماره ستون انتقادی چاپی در مقایسه با ادبیات عظیم فارسی، بسیار ناچیز است. بزرگترین شاهکارها راسی توان تنها در گنجینه های بزرگی یافت که تنهاتنی چند از پژوهشگران بر آن دسترسی دارند. این شاهکارها نباید دیگر به عنوان اشیاء کمیاب زینت بخش قفسه های گردآلود کتابخانه های انگشت شمار باشد. تنها در چنین صورتی است که حرکت به پیش ادامه خواهد یافت. وظیفه همه ایرانشناسان این است که این شروط را تا حد امکان مراعات کنند.^{۶۰}

حوریان بهشتی

مسأله پیدایش تصور درباره حوریان بهشتی... هنوز باز گشوده نشده است. از اطلاعاتی که درباره دین پیش از اسلام تازیان در دست داریم، آشکار است که اعراب بت پرست از مفهوم حوری خبری نداشته اند. از این رو، حوری باید یا مستقلاً ابداع شده و یا منشأ آن در دینی دیگر باشد. گمان نخست به هیچ وجه واقعیت ندارد. بررسی دقیق جزئیاتی که در این اواخر به وسیله خاورشناسان اروپایی صورت گرفته است، به خوبی نشان می دهد که... روایت از نمایندگان سایر ادیان بوده و کوششی شده است که شکل آن برای هدف معین، یعنی دین یگانه اعراب، سازگار و موافق گردد. بدین سان، اگر بفرض، تصور حوریان بهشتی از دینی دیگر سرچشمه گرفته باشد، باید سیمای آنها را در یکی از ادیان مسیحی، یهودی، و زرتشتی جستجو کرد.

دین یهود را باید بی درنگ از این فهرست بیرون کشید، زیرا با آن که این دین در سده های میانه فلسفه بی ظاهر فریب عرفانی و الهی پدید آورد که در بسیاری از موارد با عرفان اسلامی در تماس بود، ولی نمی توان در زمان پیدایش اسلام در این فلسفه وجه تشابهی یافت که توضیحی برای تصورات مربوط به حوریان بهشتی باشد. آ. ونسینگ^۱ در حوریان، فرشتگان عیسویان را می بیند. مشکل بتوان با این نظریه موافقت کرد: در چنین صورتی، یگانه وجه شبه *Tertium Comparationis* این نکته خواهد بود که هم حوریان و هم فرشتگان مسیحیان از ساکنین بهشت اند. جنبه احساسی^۲ که در حوریان بسیار مشهود است، در مسیحیت عموماً مفهومی ندارد و بی معناست و ما می بایست چنین پنداریم که اخبار در یافت شده از مسیحیان درست نبوده و

۱. بنگرید: EI, II, Hur

۲. رنگ احساسی را نمی توان یکسره به فعالیت مفسرین متأخر منسوب داشت. عبارات قرآن چون: لهم فیها ازواج (برای آنها در آنجا زوجهایی هستند) (سوره ۲، آیه ۲۵-سوره ۴، آیه ۵۷) از همان آغاز می بایست تأثیری بر احساس داشته باشند.

یا مسیحیان آن را به درستی تفهیم نکرده‌اند. اما مشاهده می‌کنیم که سایر روایات مسیحی... بازتاب بسیار درستی از نظریات مسیحی و داستانهای تورات است که با استادی و مهارت برای مقصود از آن نتیجه‌گیری شده است.

پس، تنها دین زرتشت باقی می‌ماند. ای، گلدتسیهر در مقاله بسیار درخور نگرش خود، مناسبات اسلام و دین زرتشت و این امر را... نشان داده است.^۳ متأسفانه خاورشناسان این موضوع را که اهمیت بسیار بزرگی دارد پی‌گیری نکردند و در هر صورت نگارنده از پژوهشهای تازه‌تری در این رشته آگاهی ندارد.

آ.ونسینگ^۴ در مقاله‌یی که پیشتر به‌آن اشاره شد، نظریه ج. سیل را در این مورد می‌آورد که پیدایش حوریان از دین زرتشت مایه‌گرفته است و ضمناً باور دارد که این نظریه بطور قطع به‌وسیله ر. دزی^۵ رد شده است و چنین می‌پندارد که از این رهگذر نادرستی کامل این نظریه به اثبات رسیده است. اما هنگام بررسی دقیق اثری که ونسینگ آن را اقتباس کرده است، روشن می‌گردد که این مسأله پیچیده، روش بسیار محتاطانه‌یی را نسبت به خود ایجاب می‌نماید. ج. سیل نظریه خود را بر مآخذ سد دد بندهشن استوار می‌سازد که در آن، هنگام توصیف خوشیها و شاد کامیهای بهشت، از فرشتگان سیاه چشم (حوران بهشتی) یاد شده است. ر. دزی در پاسخ تذکر داده است که او سد دد بندهشن را اثری متأخر می‌شمارد که بسیار ناشیانه و با بهره جستن از نوشته‌های دیگران و زیر تأثیر شدید اسلام نگارش یافته و اقتباسی از نظریات اسلامی است که با همه نظریات دین زرتشت از بیخ و بن مغایرت دارد.

دلیلی در دست نیست که بر درستی عقیده ر. دزی تردید کنیم و نظریه ج. سیل در برابر انتقاد تاب مقاومت ندارد. اما حق داریم بگوییم که هنگام بررسی تاریخ اصطلاح و مفهوم حور، نباید برای مباحثه ج. سیل و ر. دزی اهمیتی قائل شویم. ج. سیل نظریه خود را بر شالوده مطالبی استوار می‌سازد که بسنده نیست، و ر. دزی با کمک ترجمه اوستا که به دست کلیکر انجام گرفته و زمانی اهمیت زیادی داشت و اکنون دیگر گمان نمی‌رود که درخور نگرش باشد، نظریه او را رد می‌کند. هیچیک از دو مؤلف به یکسان صلاحیت حل این مسأله را نداشته‌اند و به هیچوجه مارا به حل مسأله

3. Goldziher, *Islamisme* p. 1 sq.

4. Sale, *Koran*, p. 72 5. Dozy, p. 154, note.

نزدیک نکرده‌اند و اگر آ. ونسینگ به آنها استناد نکرده بود، می‌توانستیم اساساً به این مباحثه توجه نکنیم.

مقاله او این نظر را در خواننده بر می‌انگیزد که گویا پیدایش تصورات مربوط به حوریان را نباید به هیچوجه به دین زرتشت کشانید. اما این نکته، به روشنی نمایان است و در این بررسی می‌کوشیم تا آنجا که امکان دارد آن را مشاهده کنیم. البته نباید انتظار داشت که در دین زرتشت تجسمی در باره حوریان بیابیم که در رنگ و آهنگ ویژه اسلام باشند. دین زرتشت تجرید را برتر می‌داند و در این دین مفاهیم تجریدی و صفات‌اهورایی به آسانی به شخصیتهای معنوی بدل می‌گردند ولی تجسم تبدیل این پدیده‌ها به سیما و شکل، چنان نیست که با احساس، لمس و رؤیت‌شود. واژه حور را نیز نمی‌توان در زبانهای ایرانی جستجو کرد. به‌رغم کمی رواج این واژه در بین اعراب، پیدایش و منشأ عربی آن مورد تردید نیست و حواشی مربوطه در تفسیری که بر قرآن نگاشته شده‌اند، بر این گفته‌گواهی می‌دهند. در نتیجه، باید تنها روشن سازیم که در الهیات زرتشتی سیمایی وجود دارد که به مفهوم مورد نظر ما نزدیک باشد، تا اینکه بتوان وجود تأثیر آن را نیز حدس زد.

... حوری پاداشی است که به مؤمن پس از مرگش داده می‌شود و روشن است که مؤمن این پاداش را پس از مرگ تنها در جنت دریافت می‌کند.^۶ این نکته دارای اهمیت خاصی است. در متون متأخر خاطر نشان می‌گردد تا زمانی که انسان در این دنیای زمینی است، بر حوریان دسترسی ندارد.^۷ اگر انسان آن حوری را که برای او گزیده شده در این دنیا ببیند، بدان معنی است که دوران زندگی او در جهان به پایان رسیده و بزودی به جهان مردگان خواهد پیوست. در نتیجه ما باید در دین زرتشت نیز تجسم سرنوشت انسان را پس از مرگ مورد بررسی قرار دهیم، زیرا در اینجا می‌توان انتظار داشت که زودتر قرینه و همسان حوریان را بیابیم. با آن که اوستا کامل نیست و کمبودهای بسیار دارد، اما سنت پارسیان، برخی تصاویر بارز از زندگی پس از مرگ را برای ما نگاهداری کرده است. منظور نگارنده شرح هادخت نمک و ارتای دیواژنامک است.^۸ که در آنجا نخستین احساس روان پس از مرگ، تصویر می‌گردد. لحظه

۶. مقابله شود با غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۳۸۷.

۷. بنگرید: ضمیمه پایان این مبحث.

۸. Haug, West, P. 18, 17, 15-28؛ هادخت نمک، ۲، ۱۸-۳۲.

بحرانی برای روان در سومین شب پس از مرگ و پیش از سپیده دم فرا می‌رسد. از سوی نیمروز، نسیم مشکبویی بر می‌خیزد و در این نسیم در برابر او دایه‌نیای وی — کارهای نیک او می‌توان گفت عالیترین من معنوی وی — که در متن برای تشریح جزئیات آن کوشش شده است، پدیدار می‌گردد و کاینکه هر چه — در سیمای دختری پانزده ساله^{۱۰} بازبایی وصف‌ناپذیر نمودار می‌شود. روان از دوشیزمی پرسد که او کی و از آن کیست، زیرا این روان در زندگی خود در جهان، زیباتر از او کسی را ندیده است. دختر پاسخ می‌دهد که او دایه‌نیای مرد با ایمان است که در پرتو پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک او به چنین زیبایی و جمال رسیده است. گناهکار نیز همین سرنوشت را دارد منتهی دایه‌نیای او البته در سیمای دختری بد چهر و عبوس و بد رایحه است. بدین سان دایه‌نیا نخستین موجود روحی است که روان انسان پس از مرگ با آن روبرو می‌گردد. از اینجا می‌توان چنین نتیجه گرفت:

نخست این که: چون سیمای دوشیزه سازگار و موافق با زندگی زمینی انسان است، خود بخود چنین گمانی پیش می‌آید که این دوشیزه پاداش و یا کیفر زندگی زمینی اوست. چنین تفهیمی با روح دین رسمی مغان زرتشتی مغایر است، اما با وجود این، در اعتقادات مردم که بدون شک تا اندازه‌ای از تفاسیر رسمی انحراف داشته است، می‌توانسته وجود داشته باشد.

دوم این که: دایه‌نیا بخشی از موجودیت پیچیده روحی انسان است که پس از مرگ با اروان یعنی روان [روح] پیوند می‌خورد. آیا نمی‌توان چنین پنداشت که این پیوستن در برخی رسائل زرتشتی به شکل گونه‌ای ازدواج معنوی تصویر شده باشد؟ البته در متنی که تا زمان ما رسیده است اشاره‌ای نیز به چنین تفسیری نیست. اما می‌دانیم که تنها بخش کوچکی از الهیات پیرامنه و بسیار رشد یافته‌ای که نظریات بسیاری از فرقه‌های زرتشتی در آن تشریح شده بوده، تا روزگار ما رسیده است.^{۱۱} اگر ممکن می‌شد که این فرضیات اثبات گردد، آنگاه لازم می‌آمد که نمونه‌های حوریان را نیز در همین جا جستجو کرد. دوشیزگان زیبای ساکن دنیای ارواح، پاداش

۹. خوش دین، کنش خوش = دین نیک و کار نیک.

۱۰. به سن و سال دوشیزه باید توجه داشت، که آن را در شرح و توضیف حوریان نیز می‌یابیم.

۱۱. تذکر این نکته لازم است که در ایران دوران اسلام واژه‌های «عشق» و «ازدواج» عادی‌ترین استفاده‌ها برای معنویات ناب بوده است.

در ازای اعمال حسنه و عروسان روحی — از ویژگیهای حوریانی است که در هر تفسیری ذکر آنها آمده است.

ممکن است گفته شود این ترتیب بر زمینه‌ی بی است که نمی‌توان آن را بر اساس متون موجود اثبات کرد. اما سیمای الاهی‌بی که شرح آن نگارش یافته است در دین زرتشت و تعلیماتی که از آن ناشی گردیده به خوبی معلوم و نمایان است. ما در بخشهای باستانی تر اوستا گرایش بسیاری به تجسم پدیده‌ها می‌یابیم. حتی پدیده‌ی اهورایی همچون اردویسورا آناهیتا^{۱۲} در سیمایی که تقریباً جزئیاتش همسان با شرح دایه‌نیا در هادخت نسک و اداق دیواذ است در برابر زرتشت پیامبر پدیدار می‌شود. در تعلیمات مانی نیز که متأسفانه تا کنون اطلاعات ما درباره‌ی آن کافی نیست همانند آن را می‌بینیم. البته بدرستی نمی‌دانیم که چه نقشی را به کانیک روشن — $\pi\alpha\rho\theta\epsilon\upsilon\sigma\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \varphi\omega\tau\acute{\epsilon}\varsigma$ (الاهه روشنایی) می‌بخشیدند، اما اهمیت آن را در تعلیمات مانی‌گرایانه نمی‌توان انکار کرد. دومین قطعه در تعلیمات مانی *Manichäische Studien* ک. زالمان^{۱۳} نشان می‌دهد که در این تعلیمات ارواح پست نیز به شکل دختر تجسم می‌شده‌اند:

Yeg paydag but wakhs-i Khwarasan_wimond pat des_i kanizak u-
Pursit o man

در این هنگام روح [پاسدار] مرزهای سرزمین خاور [خراسان در زبان پهلوی = خورآیان در پارسی دری، جایی که از آنجا خورشید سر می‌زند، سرزمین خاور — م]، در سیمای دوشیزه‌ی پدیدار شد و از من پرسید...

همچنین رواست بپنداریم که در تعلیمات مانی الاهی‌دشنایی از تجسم احساسی برکنار نبوده است و افسانه معروف آدخونتا بخوبی نشان می‌دهد که این الاهی با این سیمای احساسی مربوط می‌شده است و احتمال دارد که مانی این مطلب را از تصورات زرتشتی که در بین مردم گسترش داشته است، گرفته باشد.

من به خوبی درک می‌کنم که این طرز تفکر به هیچ روی بطور قطع این

نظریه را اثبات نمی‌کند که حوریان در زیر تأثیر دین زرتشت پدیدار شده باشند. هدف نگارنده نیز این امر نبوده است.

نگارنده تنها می‌خواهد ثابت کند که احتمال چنین اقتباس نه تنها حذف نمی‌شود، بلکه برعکس، در همینجاست که ما می‌توانیم زودتر از هرجای دیگر همانند حوریان... را بیابیم. شاید پژوهشهای بعد در سمت وجهتی که در بالا تعیین گردیده است بتواند به پیامدهای مهمتری برسد. در هر صورت، این راه بی‌تردید غیر قابل قبول نبوده و هدفی که به آن می‌انجامد ارزش آن را دارد که در آن راه کوشیده شود.

*

دنبال کردن جریان بسط مفهوم حوری... بسیار شایان توجه است. بفرض که حوریان... همان موجودات روحی زرتشتی هستند که تغییر شکل داده و به سیمای دوشیزگان جلوه می‌کنند. در چنین صورتی باید پذیرفت که نظریات زرتشتی در سطح دید بادیه‌نشینان که فاقد هرگونه متافیزیک است، قرار داده شده. کهنترین تفاسیر، چیز دیگری بر آن نمی‌افزاید. طبری در تفسیر بزرگ خود،^{۱۴} همانند پیشینیانش نوشته‌های قرآن را با دقتی بسیار مراعات می‌کند. او تنها به احادیث بسیار زیادی استناد می‌جوید که رنگ احساسی دارد و مفهوم اولیه را که در قرآن آمده است بسط می‌دهد. سایر تفاسیر سنت و تصورات توده مردم نیز بر همین روال است. فقط تفصیلات احساسی افزایش می‌یابد که سرانجام به تصویری زنده تبدیل می‌شود. در این تفاسیر و تصورات زوجهای بهشتی به کنیزکانی مبدل می‌شوند که پیوسته در شباب و جوانی هستند و ضمناً برای آنکه زوج بتواند التذاذ بیشتر احساسی داشته باشد همواره دوشیزگی خود را حفظ می‌کنند.^{۱۵} البته با رشد فلسفه اسلام چنین تعبیری نمی‌توانست به همان شکل باقی بماند. چنین رنگ احساسی سیمای حور، نمی‌توانست برای صوفیه که احساسات جنسی برایشان بیگانه بود و ریاضت‌کشان پا بر جایی بودند، ایجاد اشمئزاز نکند. احساسات صوفیه سربه‌سر به سوی سمتی ست دیگر. هدف والای تصوف عشق ابدی به پروردگار و البته پیوستن به او و Visiobeatifica (مشاهده فرح‌زا) است.

۱۲. بنگرید: Brockelmann, *GAL*, Bd I, S. 142

15. Wolff, S. 199 sq.; Horten, *Die religiöse Gedankenwelt*, S. 378

به آسانی ممکن بود راهی را که صوفی در مورد حوری می‌پیماید مشاهده کرد. اصول اصلی این راه عبارت بود از کنار گذاشتن هر پدیده احساسی از طریق تجدید تفهیم و پدید آوردن استعارات و کنایات. حتی رسوم حلاج نیز سرانجام برای صوفیه تنها به استعارات احساس روحی بدل شد. این اصول کلی می‌بایست در سیمای حور نیز تأثیر داشته باشد. متأسفانه تا امروز تعیین این امر که کدام یک از تفاسیر قرآن را باید کهنترین تفسیر عرفانی تلقی کرد و آیا تا زمان ماتفسیری به جای مانده که مربوط به دیرینه‌ترین دوران تصوف باشد، با دشواری روبرو است. نگارنده این هدف را در برابر خود نمی‌گذارد که در اینجا برای روشن ساختن کامل این نکته کوشش کند، بلکه می‌خواهد نقشه اصلی پژوهشهای آینده را طرح کند. برای این منظور، تنها برخی از نظریات برجسته‌ترین نمایندگان صوفیه سده هفتم هجری (سده سیزدهم میلادی) که دوران شکوفایی تصوف بوده و نظریات آنها نمونه‌های جالبی هستند، برگزیده شده است.

در تفسیر بزرگ ابن العربی بر قرآن^{۱۶} نفسی شدن تصورات احساسی را در مورد حور مشاهده می‌کنیم. در تفسیر نخستین اشاره قرآن به حور (سوره ع آیة ۵) گرایشی به مادی گرداندن سیمای حور می‌بینیم:

والا زواج لنفوسهم الحور العين المطهرة عن الطمث والفواحش و لقلوبهم النفوس
القدسية المطهرة عن دنس الطبائع و كذا العناصر و لاجنة لادراهم لاحتجابهم عن
المشاهدة^{۱۷}

ترجمه: زوج نفسهای آنها حوریانی هستند شهلا [درشت چشم]، پاک از نظم ماهانه و پاک از بدی اخلاق و برای قلوب نفسها مقدس و از ناپاکی طبیعت و عناصری که روح را مکدر می‌سازد مبرا، اما برای روح آنان جنتی وجود ندارد زیرا آنها را نیازی به دیدن [پروردگار] نیست.

در اینجا گرایشی به سوی شکستن سنتهای کهن مشاهده می‌کنیم. اما تأیید اکید بر این که حوریان زوجهای نفس هستند و نیز قراردادن نفس و قلب در برابر یکدیگر^{۱۸} تا اندازه‌ای اشاره‌ای است به سیر بعدی اندیشه.

۱۶. ابن العربی، تفسیر. ۱۷. پیشین، ج. ۱، ص ۱۲.
۱۸. Hartmann, Al - Kuschairis Darstellung, Sjysq, نیز بنگرید به مطالب بعدی این نوشته.

در تفسیر سورة بعدی قرآن (سوره ۵۲، آیه ۲)، ابراز روشنتر نظریه ابن العربی را می بینیم: در آنجا گفته می شود: والادواج اصناف روحانیات عالم القدس^{۱۹} (و این همسران، گوناگونی روحيات دنیای مقدس اند). در نتیجه در اینجا هر پدیده جنسی و شهوانی در حوریان اکیداً نفی می شود: آنها تنها موجوداتی روحی هستند که پیوندی عرفانی را با روح انسانی جشن می گیرند. پس از آن، این نقطه نظر یکسره مراعات می گردد و همه کیفیاتی که قرآن به حوریان منسوب داشته است در همین زمینه تعبیر می شود. چنانچه برای توضیح جمله قرآنی (سوره ۵۵ آیه ۶-۵) قاصرات الطرف (نگاههای کوتاه)، گفته می شود:

مما يتصلون بها من النفوس الملكوتية التي في مراتبها وما تحتها سادية كانت او
أرضية مزكاة صافية مطهرة لا يجاوز نظرها مراتبهم ولا تطلب كمالا وراء كمالاتهم^{۲۰}

ترجمه: نفسهای ملکوتی که آنها [مؤمنین متوفی] به آنان می پیوندند و برابر آنها^{۲۱} و یا پایینتر از آنها هستند، گذشته از این که پیدایش آنها آسمانی و یا زمینی باشد پاک و صاف و مطهر هستند؛ نگاه آنان [این نفسها] از مرتبه آنها بالاتر نیست و آنها در طلب کمالی بالاتر از کمال ایشان نیستند.

ابن العربی مقایسه حور را با سنگهای گرانبها که در قرآن آمده اند کاملاً همچون مفهومی استعاره ارزیابی می کند. چنانچه مقایسه با یاقوت^{۲۲} به عقیده او چنین مفهومی دارد:

شبهت اللواتي في جنة النفس من الحود بالياقوت لكون الياقوت مع حسنه وصفاته
ودنقه و بهانه ذالون احمر مناسب لون النفس^{۲۳}

ترجمه: نفسهایی که در بهشت هستند، خود را با یاقوت می سنجند، زیرا، آن بجز زیبایی، پاکی و درخشندگی، سرخ فام است و مناسب رنگ نفس.

برای سنجیدن با مرجان [مروارید] در همانجا چنین توضیحی آمده است:

۱۹. ابن العربی، تفسیر، ج ۱، ص ۵۱. ۲۰. پیشین، ج ۲، ص ۱۴۴.
۲۱. به جای مراتبها باید مراتبهم خوانده شود: مقابله شود با مراتبهم که دوباره آمده است.
۲۲. قرآن (سوره ۵۵، آیه ۵۸). ۲۳. ابن العربی، تفسیر، ج ۲، ص ۱۴۴.

و (شبهت) اللواتی فی جنة القلب بالمرجان لما یخه ونوریه^{۲۴}

ترجمه: و دل [حوری] در بهشت از سفیدی و روشنی همسان سرورید است.

عبارات خیرات حسان (نیکان زیباروی) و حدود مقصودات فی الخیام (حوریان پنهان در چادرها) (سوره ۵۰ آیه های ۷۲ و ۷۳) چنین تفسیر شده است:

ای انواع محضه و سبحات صرفه لاشائیه للشروالامکان فیها حسان من تجلیات الجمال والجلال و محاسن الصفات. حدود مقصودات فی الخیام ای مخدرات فی حضرات الاسماء بل حضرة الوحدة والاحدیة لا تبرزمنها بالا نکشاف لمن دونها و لیس واءها حد و مرتبه ترفقی الیها و تنظر الی ما فوقها فی مقصوده فیها^{۲۵}

ترجمه: روشنایی پاک و بزرگی کامل بدون بدی و امکان گرایش به بدی^{۲۶} که نکویدها در آن است یعنی تجلی زیبایی و بزرگی و کرامات [الهی]. حوران پنهان در چادرها یعنی در مرتبه اسماء [الهی] و یا درست تر در وحدت و احدیت که از آنجا بیرون نمی آیند و پوشش خود را برابر آنهایی که پایین ترند می گشایند و در آن سوی این [مرتبه] مرز و مرتبه ای نیست که آنها بتوانند بالا روند و به آن نگاه کنند، از این رو آنها در آنجا پنهان هستند.^{۲۷}

و سرانجام بخشی دیگر از تفسیر ابن العربی را بر آیات قرآن (سوره ۵۶، آیه ۲۲) می آوریم که تفسیر عبارت و حدود عین (حوران شهلا) بطور دقیق و بدون تردید در روح معنوی است:

وحدود عین من تجلیات الصفات و مجردات الجبروت و مافی مراتبهم من الارواح المجردة^{۲۸}

ترجمه: و حوران شهلا یعنی تجلی صفات و موجودات روحی از دنیای جبروت و ارواح پاک که از مرتبه آنهاست.

۲۴. پیشین. ۲۵. پیشین، ص ۱۴۵.
۲۶. امکان یعنی آنچه محتمل است اما وجود آن حتمی نیست.
۲۷. مقابل شود با: Nicholson, *Studies*, p. 91, note 1.
۲۸. ابن العربی، تفسیر، ج ۲، ص ۱۴۶.

بدین سان در اینجا قید سنت یکسره به دور انداخته شده است. زوجهای جنسی... سرانجام به پدیده‌ی الهی بدل گشته‌اند. ابن العربی نیز همانند سایر عرفا درجات متعددی برای پاکیزگی روح قائل است و هریک از این مراتب برای خود دارای بهشتی است و در هر بهشت حوریان در خور آن مرتبه از صفات الهی و به ما هیت الهی هستند که مطابق با آن مرتبه است. ماهیت روح پاک شده انسان، از بهشت روح و بهشت دل پرواز می‌کند و به مرتبه‌ی می‌رسد که در آنجا اسماء الهی ناپدید می‌گردند و حوریان تنها بازتابی از احدیت خدا هستند. این نوشته را می‌توان با نظریات همانندی که در سایر آثار ابن العربی هستند تکمیل کرد و افزودگیهایی به آن بخشید ولی هدف نگارنده این نیست که تصویر بزرگتری از نظریات ابن العربی ترسیم کند. این نکته ما را در ژرفنای موضوع دیگری خواهد برد که فعلا از آن دوری می‌گزینیم، زیرا بایستی برای داشتن تجسمی روشن از نظریات سایر صوفیه، نظریات عده دیگری را نیز بررسی کنیم. شاید در نقل قولهای پیشین، نکات مبهم بسیاری باشد. اما هنوز از نتیجه گیری درباره نظریه اصلی ابن العربی دور هستیم و پیش از این که حق‌ارزیابی نظریات این فیلسوف را که مورد توجه ماست، داشته باشیم باید کار زیادی در بررسی و پژوهش اثر بزرگ او فتوحات و فصوص انجام دهیم. در بررسی مسأله‌ی که هدف اصلی این نوشته است، اقتباسهای موجود به اندازه کافی گویاست و نگارنده بر آن است که به همینها بسنده کند.

می‌پردازیم به شخصیت ویژه شیخ نامی نجم‌الدین کبری (۵۴۰-۶۲۳ هجری/۱۱۴۵-۱۲۲۶ میلادی).^{۲۹} تفسیر بزرگ نجم‌الدین کبری بر قرآن، برای حل مسأله مورد نظرمات دارای اهمیت فراوانی است. بخشی از تفسیری که او به عربی نگاشته و حاجی خلیفه از آن به عنوان عین‌الحیوة یاد کرده است،^{۳۰} به وسیله نگارنده در شعبه نسخ خطی کتابخانه همگانی پتربورگ یافت شده است.^{۳۱} در ورق ۱ الف یادداشتی از یکی از شاگردان شیخ هست که در آن خبر داده می‌شود این تفسیر را شیخ بزرگ خوارزم تا سورة النجم آورده است اما مرگ به شیخ امان

۲۹. در مورد زندگینامه شیخ رجوع شود به مقاله نگارنده که در سال ۱۹۲۴ میلادی زیر عنوان رباعیهای شیخ نجم‌الدین در گزارش آکادمی علوم اتحاد شوروی چاپ شده است.

۳۰. حاجی خلیفه، ج ۲، ص ۳۸۰.

۳۱. نسخه‌های خطی عربی، کتابخانه همگانی، سری نوین، ش ۱۷.

نداد که اثر خود را به پایان برساند. این شاگرد که نام او معلوم نیست، می نویسد که وی با الهام الهی کار شیخ را ادامه داده و به پایان برده است. این اثر برای پژوهش در تصوف دارای اهمیتی وافر است، زیرا در آن غیر از تفاسیری بزرگ که تنها درباره مفاهیم عرفانی است، درباره مسائل مشکل نیز توضیحاتی داده شده که گاهی اوقات به مقالات مستقلی درباره مهمترین مسائل تصوف تبدیل شده اند. متأسفانه این نسخه خطی ناقص تفسیر، تنها تا مودة الهجر است و فاقد تفسیر آن مطالب اصلی است که در آن درباره حور سخن رفته است (سوره ۵۰، آیه های ۵۶ - ۷۲، سوره ۵۶ آیه ۲۱). اما از آنچه که باقی مانده نیز می توانیم تجسم روشنی از نظریات این شیخ درباره حور داشته باشیم.

در نخستین بخش که در آن درباره حور سخن می رود (سوره ۲، آیه ۲۰) واژه ازواج را می بینیم که در تفسیر درباره آن توضیح داده می شود: ازواج من ابکاد الغیب الخ^{۳۲} واژه غیب باید در اینجا همچون مفهوم عالم الغیب (جهان ارواح) تلقی شود و در نتیجه این زنان دوشیزگانی دخی و دوشیزگانی از جهان ادواح هستند که تفاوت محسوسی با مفهوم سنتی دارند. تفسیر دومین مورد مشاهده این واژه (سوره ۳، آیه ۱۰) دارای اهمیت بیشتری است. در تفسیر استعاری شرح بهشت چنین می خوانیم:

لهم ازواج من نظرات الحق المطهرة من الحدوث كما قال تعالى «وسقاهم دهم
شرا باطهوا»^{۳۳} فمن ملكك الازواج المطهرة تتولد الاخلاق المطهرة^{۳۴}

ترجمه: و به آنها همسرانی می رسد که با نظر حق از هر چیز گذرا پاک شده اند و چنان که خدای تعالی فرمود است پروردگاد نوشابه گودای آنها را به آنان می دهد و برای کسانی که دارای همسرانی پاک هستند اخلاق پاک زاییده می شود.

و سرانجام تفسیر (سوره ۵۰ آیه ۷۲):

لهم فيها ازواج من تجلی صفات الجمال والجلال مطهرة من الوهم والخیال^{۳۵}

۳۳. سوره ۷۶، آیه ۲۱.

۳۲. ورق ۸۳ الف.

۳۵. رجوع شود به عین الحیوة، ورق ۱۱۴ ب.

۳۴. ورق ۸۳ الف.

ترجمه: آنها در آنجا همسرانی به دست می‌آورند که تجلی صفات زیبایی و بزرگی و پاک ازوهم و خیال‌اند.^{۳۶}

بدین‌سان، نظریات نجم‌الدین کبری، بطور کلی، با نظریات ابن‌العربی سازگار است: حوریان فاقد جسم و حس‌اند، و برعکس، تجلی صفات الهی هستند و یگانه امکان روح انسان مشارکت در مشاهده فرح‌زا (Visio beatifica) است. فعلاً نمی‌توان گفت که سرچشمه این تفهیم، عقاید ابن‌العربی است، یا عقایدی دیگر. چنین توضیحی را در رساله نصیرالدین طوسی عارف و اخترشناس مشهور یعنی مبدا و معاد می‌بینیم. در فصل نوزده این اثر که درباره مسأله مورد نظر ماست چنین می‌خوانیم:^{۳۷}

فصل نوزدهم اشارت بحور عین. چون دیده بصیرت مرد (ورق. ۹ ب) مؤمن (در چاپ سنگی — موقن) بکحل توفیق گشاده شود و ابراهیم وار بر مطالعه ملکوت هر دو کون قادر شود (در چاپ سنگی افزوده شده است — آیه) «و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات والارض ولیکون من الموقنین»^{۳۸} واردان^{۳۹} حضرت عزت را که از پرده غیب ظهور میکنند و در یک یک ذره از ذرات کائنات خویش را (خویشتن را، چاپ سنگی) بواسطه نور تجلی جلوه می‌دهند مشاهده کند. و لامحاله چنانکه گفته‌اند (آمد، چاپ سنگی) هر یکی در (به، چاپ سنگی) نیکوترین صورتی از صور مخلوقات متمثل شود مانند آنچه در قصه مریم آمده است که «فتمثل لها بشرا سوياً»^{۴۰} و چون تمتع از آن مشاهده جز بیضان ابدی (اثری، چاپ سنگی) از عالم وحدت که

۳۶. Ethé, *GIPh*, S. 344 – 348; Ethé, *Catalogue of the india Office* No 1807. که در آنجا این اثر آغاز و انجام نامیده شده است.

۳۷. چون نسخه خطی این اثر در مجموعه‌های نسخ خطی بسیار کمیاب است، متن آن را از روی نسخه بسیار عالی و کهن موزه آسیایی «C 1102» < Nov. 27, ۱۹۰۵ الف می‌دهیم. این متن در سال ۱۳۱۴ هجری نیز پس از متن مرصاد العباد نجم‌الدین رازی (در اینجا با علامت چاپ سنگی) چاپ شده است.

۳۸. سوره ۶، آیه ۷۵. ۳۹. Sic! خوانده شود: وارات.

۴۰. سوره ۱۹، آیه ۱۷.

مفیض (مقتضی، چاپ سنگی) ازدواج ذات و صورت باشد با یکدیگر بر وجهی که مقتضی باتحاد بود صورت نبندد پس باهریکی (ورق ۱۹۱ الف) ازان صور که بمنزلت یکی از حوران بهشت باشد این ازدواج حاصل گردد (در چاپ سنگی اضافه شده است — آیه) «و زوجناهم بحور عین».^{۴۱} و با سبب که چهره این پردکیان از دیده اغیار و اهل تضاد مصون است «مقصورات فی الخیام»^{۴۲} باشند. و بحکم آن که نامحرمان عالم تکثر را چه آن قوم که بظاهر عالم ملک باز مانده باشند (اند، چاپ سنگی) و چه آن قوم که باطن ملکوت محجوب شده وصل ایشان لا (نا، چاپ سنگی) ممکن است «لم یطمئن انس قبلهم ولا جان»^{۴۳} باشند. و بسبب آن که معاودت آن (این، چاپ سنگی) حالت هر نوبت موجب التذادی بود زیادت از نوبت اولی (اول، چاپ سنگی) مانند محبوبی مفقود که بعد از مقاسات طلب مغافصه باز یافته (رفته، نسخه خطی) شود بکارت و غرابت آن لذت هر نوبت متجدد می شود.

بدین سان، حوریان شکلهای تجلی نیروهای روحی هستند که روح انسان پس از پختگی معنوی با آن وارد گونه‌یی پیوند ازدواج عرفانی می شود. این نکته درخور نگرش است که نصیرالدین طوسی با فراتر نهادن گام، توضیحات احساسی مفسرین را درباره دوشیزه بودن همیشگی حوریان مورد تعبیری عرفانی قرار می دهد. در ادبیات پرداخته‌ی که پیرامون یک رباعی شیخ مشهور ابوسعید ابوالخیر پدید آمده است، همین اصول را می بینیم^{۴۴} (بنگرید پیشین، پیدایش ادبیات تصوف، حواشی ۵۰۲۴ ت). اما در اینجا به توضیح آن نمی پردازیم و همچون مثال ویژه آن روزگار، تنها

۴۱. سوره ۵۲، آیه ۲۰. ۴۲. سوره ۵۵، آیه ۷۲.

۴۳. سوره ۵۵، آیه ۵۶.

۴۴. برای تفصیل بیشتر بنگرید: ژوکوفسکی، در باره قادیخ پیر ابوسعید، ص ۱۴۵. در اینجا می خواهم تنها یادآور شوم که انیس العاشقین اثر قاسم الانوار شاعر و صوفی مقدس (نسخه خطی موزه آسیایی، ش ۲۲۰ <A 51> ورق ۲۱۲ الف) که ژوکوفسکی به آن اشاره کرده است، مهمترین تفسیر این رباعی نیست.

شعری از اوحدالدین کرمانی (متوفی به سال ۶۹۸ هجری / ۱۲۹۸ میلادی)^{۴۵}، از مصباح‌الادح می‌آوریم که در آنجا دربارهٔ تصورات قرآنی دربارهٔ بهشت چنین آمده است:

جنت چه بود جهان ایمان	سذره چبوذ شمامهٔ جان
فردوس حضور حضرت اوست	دیدار شهود وحدت اوست
طوبی چبوذ شمامهٔ ذوق	طوبی لک اکر کنی ازو ذوق
روضه خرد رضاست رضوان	مالک امل و هواست نیران
تسلیم و رضا یقین یقین است	کوثر دل و سلسیل دینست
اشجار بوذ عقول اختیار	انهار بوذ روان. ابرار
اخلاق نبی قصور می‌دان	حالات حمیده حور می‌دان
ولدان نفحات خاطر بکر	غلمان نفحات عاطر فکر
فرشت کفایت و عبارت	استبرق و سندس استعارت
حیلت هنرست و حله تقوی	ساقی مولی شراب معنی ^{۴۶}

در اینجا ما نه تنها تفهیم استعاری صفات حوریان، بلکه تمامی سعادهای بهشتی را مشاهده می‌کنیم. حوریان همان حالات مشهود نامیده می‌شوند، یعنی بی-علاقگی و دوری از دنیا که در آن حالت، روح انسان به من عمومی عالم می‌پیوندد. این عبارت چندان روشن نیست و می‌توان آن را مورد تفسیرهای گوناگون قرار داد ولی در هر صورت تفسیر احساسی در اینجا به هیچوجه وجود ندارد.

در پایان باید به یک پدیده در خورنگرش پسین، یعنی آثار عقیف‌الدین الیافعی (۶۹۸ - ۷۶۹ هجری / ۱۲۹۸ - ۱۳۶۷ میلادی)^{۴۷} اشاره کنیم. اثر

۴۵. بنگرید: Ethé, *GIPh*, S. 229. برای اطلاعات بیشتر بنگرید: حاجی خلیفه، ج ۵، ص ۵۷۷؛ ج ۶، ص ۳۲۱، نسخه خطی موزه آسیایی «C 605» No 603 bc، ورق ۱۰۵ ب؛ دیاض‌المادفین، ص ۳۷؛ Wüstenfeld, *Die Denkmäler*, Bd II S. 164. نگارنده مطالب بسیاری در بارهٔ زندگی این شاعر بسیار مورد توجه گردآوری کرده است که بزودی چاپ خواهد شد.

۴۶. نقل از نسخهٔ بسیار پرارزش موزه آسیایی («C 1102» Nov. 27 ورق ۸ الف) که تا آنجایی که نگارنده آگاهی دارد، یگانه نسخه معلوم این اثر در اروپاست. تاریخ نگارش اثر ۴ ربیع‌الاول ۷۰۸ هجری (۲۲ سپتامبر ۱۳۰۸ میلادی) است و متن آن بادشواریهایی که برای خواندن دارد، بسیار درست است.

۴۷. بنگرید: Brockelmann, *GAL*, Bd II, S. 176.

مشهور او «دخی‌الرباحین» مجموعه‌یی است شامل پانصد حکایت سرگرم کننده از زندگی صوفیان مشهور، و گنجینه اطلاعاتی بسیار چشم‌گیر. این اثر تا کنون به بررسی همه‌جانبه در نیامده، و منابع آن را بجز منابع بسیار اندک (مثلاً «مسأله فقهی») بزحمت می‌توان معین کرد. اما نمی‌توان تردید داشت که روایات مردم، سرچشمه بخشی از این حکایات بوده‌اند. رنگ و ویژه و ترکیبات عناصر گوناگون در سبکی ابتدایی این نظریه را تأیید می‌کند. سه حکایت (شماره‌های ۸، ۹، ۱۱) را که درباره حوربان است بطور کامل همچون ضمیمه این مبحث، می‌آوریم.

سومین حکایت بسیار ساده و از این رو بیشتر مفهوم است. دوشیزه‌یی که عابد جوان در آرزوی اوست و بخاطر وی شربت مرگ می‌نوشد، حوری است. وصف این دوشیزه با همه جزئیاتش، مطابق با وصف سنتی حوربان بهشتی است: تمام حکایت در همین زمینه و عبارت است از یک داستان معمولی اخلاقی اسلامی که هیچ وجه اشتراکی با عرفان ندارد.

حکایت دوم (در مجموعه شماره ۹) روایت ساده‌تر داستان سوم است. در اینجا نیز دوشیزه پدیدار می‌گردد و به عابد وعده سعادت‌های بهشتی می‌دهد. یگانه وجه تمایز حکایت دوم از سوم آن است که در اینجا نمی‌توان بدون چون و چرا دوشیزه را با حوری یکی دانست، زیرا در خود حکایت دلایل معینی برای این کار نیست. باید خاطرنشان کرد که شبح، هنگام عبادت نمودار می‌شود؛ توجه به عبارت «طیب دبعاً» (رایحه خوش) که ما دوباره به آن اشاره خواهیم کرد نیز دارای اهمیت است. البته مهم‌تر از همه همان حکایت نخست (شماره ۸) است. در این حکایت ما ویژگی و خطوطی می‌بینیم که نمی‌توان آن را شالوده سنت توضیح داد. درست است که در اینجا نیز آهنگ حور به گوش می‌رسد ولی احساس در مقام نخست نیست. دوشیزگانی که در اینجا رخ می‌نمایند، موجوداتی از نطفه و خون نیستند و این تجلی شبیهی است که مؤمن در عبادت به سر می‌برد. اگر توجه داشته باشیم که در شب زنده‌داری توأم با دعا و استغفار باید کار نیکی مشاهده کنیم، در این صورت می‌توانیم این دوشیزگان را تجلی آن کار نیک بنامیم. از این رهگذر ما دوباره به زرتشتی‌ترین حوزه‌ها وارد می‌شویم. شرح و توضیحات مربوطه، تقریباً واژه به واژه مطابق با شرح منابع زرتشتی است که در بالا به آن اشاره گردید. در آنجا بر «طیب دبعاً» (رایحه خوش) تأکید بیشتری می‌شود. اشاره‌یی به سن و سال نیست. اما چون در اینجا با حوری سر و کار

داریم، می‌توانیم با اطمینان خاطر، سن مرسوم پانزده را برای تکامل تشابه بیفزاییم. این بحث مارا به استنتاجی کاملاً موثق نرسانید، اما با این همه، بر اساس آن می‌توانیم نتیجه‌گیریهای جداگانه‌یی بکنیم که ما را به حل مسائل دشواری که طرح کرده‌ایم نزدیک خواهد کرد. دیدیم که در هر دو مورد، تصوراتی دربارهٔ دوشیزگان بهشتی هست. اثبات خویشاوندی میان حور و کانیک در صدر اسلام بسیار دشوار است اما تشابه ویژگی آنها در تکامل بعدی بیشتر می‌شود و سرانجام همانندی بی‌نظیری بایکدیگر می‌یابند. این همانندی و تقارن را می‌توان بر دوگونه توجیه کرد: یا حوریان... از دین زرتشت اقتباس شده‌اند و یا تصوف متأخر در زیر تأثیرش دین زرتشت قرار گرفته است. هنوز امکان نداریم اثبات کنیم کدام یک از این دو فرضیه درست است، اما برای پژوهش و بررسی در هر صورت این مسأله دارای اهمیت بسیاری است.

اگر نظریهٔ نخست تأیید شود، آنگاه خط سیر تکامل غیر عادی و ویژهٔ مفهوم حودی را به شکل مارپیچ و از پایین به بالا معین خواهیم کرد که در آن می‌توان ماندنی کامل سیراندیشه‌ها را در زمینهٔ اسلامی مشاهده کرد. در آغاز، تصورات روحی از فرهنگهای اطراف رخنه می‌کند، دنیایی و فاقد محتوای روحی می‌گردد و در دوران متأخر، بویژه در عرفان این تصورات تغییر یافته و با یاری استعاره، از نو در مرتبهٔ احساس و مرتبهٔ روحيات قرار می‌گیرد و بدین‌سان، مفهوم آغازین خود را به شکلی روشنتر و دقیقتر باز می‌یابد.

در صورت رد این فرضیه به نتیجه‌یی می‌رسیم که برای تاریخ تصوف دارای اهمیت بزرگی است. مدتهاست که برای یافتن تأثیری از خارج در تصوف کوشش، و دربارهٔ تأثیر عناصر گوناگون در پیدایش آن توضیح داده می‌شود. ضمناً، بجز مواردی اندک، همواره بدون توجه به دین زرتشت از کنار آن گذشته‌اند. این مسأله باعث تعجب است، زیرا بازتاب نمایان تعلیمات کهن زرتشت را که در عقاید مردم پنهان شده است به آسانی می‌توان در تصوف باز یافت.

بدین‌سان راه پژوهشهای بعدی در این رشته باز است و دربارهٔ نفی خویشاوندی بین حور و کانیک، فعلاً جای سخنی هم نیست. اگر به‌پندار نگارنده، اثبات این نکته به‌طرزی قانع‌کننده میسر گردیده باشد،

آنگاه می‌توان چنین پنداشت که وی در این نوشته به هدف خود رسیده است.

افزوده‌ها

هنگامی که این نوشته به چاپ سپرده شده بود، پروفیسور فیشر توجه مرا به دو اثری که پیشتر چاپ شده و در آنها نیز مسأله سرچشمه پندارهای مربوط به حور در دین زرتشت مورد بحث قرار گرفته بود، معطوف داشت. این دو نوشته در کتاب او زیر عنوان: *Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei* (Leipzig, 1922) در صفحه ۴ و حواشی ۲۱ آمده است و همانا:

E. Sell *The faith of islam*, London, 1907

W. St. Clair Tisdall, *The Original Sources of the Qur'an*, London, 1905^۳ هستند که متأسفانه هیچیک از این دو اثر در دسترس نگارنده نبوده است.

در مورد حکایت یازدهم که از الیافعی نقل می‌گردد، مقابله شود با:

M. Asin Palacios, *La escatologia musulmana en La Divina Comedia*, (Madrid, 1919) p. 174

که در آنجا همین حکایت به شکلی کوتاه از کتاب العلوم الفاخرة فی النظر فی اموال الآخرة ابن مکلف اقتباس شده است. ای گروویتس در اثر خود:

Das koranische paradies («scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitanarum, Orientalia et Judaica», Vol. I, Hierosolymis, 1923)

نظری برعکس عقیده نگارنده دارد. ای. گروویتس تلاش برای اثبات سرچشمه زرتشتی حور را رد کرده و باور دارد که حوریان از شاعران پیش از اسلام و از توصیف ضیافتهای بزرگ در انبارهای شراب به وسیله آنها اقتباس شده است. من امکان ندارم در اینجا با تفصیل درباره این عقیده ابراز نظر کنم ولی می‌خواهم دست کم خاطر نشان سازم که خود گروویتس در همان مقاله تأثیر شدید کشورهای متمدن همسایه را بر زندگی تازیان تأیید می‌کند که در وجود بسیاری واژه‌های بیگانه (بطور کلی واژه‌های ایرانی) در نوشته‌های قرآن تجلی می‌کند.

بر خود می‌دانم در اینجا از پروفیسور فیشر که هنگام چاپ این مقاله با مشورت و کار خود به نگارنده یاری داده است، سپاسگزاری کنم.

ضمیمه‌ها

سه حکایت از دخی‌المیاحین الیافعی از روی نسخه‌های خطی شماره ۴۴۰ (C 362)، ورق ۲۴ الف (با علامت A)، ۳۹ الف (B 627) ورق ۹ ب (با علامت B) موزۀ آسیایی در پتربورگ.^{۴۸}

الحکایة الثامنة. عن ابی بکر الضریر رضی الله عنه قال کان: بجواری
شَاب حسن الوجه یصوم النهار^{۴۹} لا یفطر و یقوم اللیل لا یفتر. فجاءنی یوماً
و قال: ^{۵۰} انی نمت عن وردی اللیلة ^{۵۱} فرایت کأن محرابی ^{۵۲} انشق و کانی
بجواری قد خرجن من المحراب لم ار احسن وجهاً منهن ^{۵۳} و اذا فیهن شوہاء
کرها ^{۵۴} توہالم ار اقیح منها منظرآ. فقلت: لمن اتن ^{۵۵} و لمن هذه؟
فقلن: نحن لیالیك اللاتی ^{۵۶} مَضین ^{۵۷} و هذه لیلة یومک و لو مت
فی لیلتک هذه لکانت هذه حَطَّک. ثم انشأت ^{۵۸} تقول

اسأل لمولاک و ارددنی الی حالی	فانتَ بَحْتَنی من بین أشکالی
لا تَرَقِدَنَّ اللیالی ما حییتَ فان	نمتَ اللیالی فهنَّ الدهرَ أنْشالی
نحن السرورُ لمن نالَ السرورَ بنا	جرفَ الظلامَ بسُکْنی المنزلِ العالی
وقد أَرَدْتُ بخیر اذ وَعَظْتَ بنا	فابْشُرْ فانتَ من الموتی علی بال

فأحابتها جاریة من الحسان تقول

ابْشُرْ بخیر ^{۶۰} فقد نلتَ الغنی ابدآ فی جَنَّة الخلد فی روضات جنات

۴۸. بنگرید: Rosen, Notices, No 211, 212.

۴۹. در B اضافه شده است: و. ۵۰. در B اضافه شده است: یا استاذ.

۵۱. A- لیلة. ۵۲. در B اضافه شده است: قد.

۵۳. در B از قلم افتاده است. ۵۴. در B از قلم افتاده است.

۵۵. در B. انت. ۵۶. در B. التی. ۵۷. در B مضت. ۵۸. در B انشدت.

۵۹. در B وان. ۶۰. در B بمن. ۶۱. در B از قلم افتاده است.

نحن الليالى اللواتى كنت تسهرنا^{۶۲} تتلو القرآن بترجيع ورنات
نحن الحسان اللواتى كنت تخطبنا جوف الظلام بلوعات وزفرات
ابشر فقد نلت ما ترجوه من ملك برّ يجود بأفضال و فرحات
غداً تراه تجلّى غير محتجب تدنى اليه و تحظى بالتحیات
ثم^{۶۳} شفق شهقة و حرّ ميتاً رحمه الله.

الحكاية التاسعة. عن بعض العارفين قال: نمت عن حزبي^{۶۴} فرأيتُ في المنام
جارية^{۶۵} لم اراحسن منها وجهاً^{۶۶} ولا اطيب ريحاً. فنا ولتني رُعة^{۶۷} فقالت
اقرأ ما فيها. فقرأتها فاذا فيها^{۶۸} مكتوب

لذت بنومه عن خير عيش مع الولدان في غُرف الجنان
تعيش مخلداً لاموت فيها وتبقى في الجنان مع الحسان
تقيظ من نمامك ان خيراً من النوم التهجّد بالقران
قال: فاستيقظت مرعوباً فوالله ما ذكرتها قط^{۶۹} الا طار نومي.

الحكايت الحادية عشرة. عن عبدالواحد بن زيد^{۷۰} قال:
بينما نحن ذات يوم^{۷۱} في مجلسنا هذا وقد تهيأنا للخروج الى الغزو وقد أمرتُ
اصحابي ان يتهيؤوا للقاء آيتين فقرأ رجل في مجلسنا «ان الله اشترى من المؤمنين
انفسهم و أموالهم بأن لهم الجنة^{۷۲} فقام غلام في مقدار خمس عشرة سنة

۶۲. در B تسهرها. ۶۳. در B اضافه شده است: قال. ۶۴. در B وردی.
۶۵. در B اضافه شده است: حسنا. ۶۶. در B از قلم افتاده است.
۶۷. در B اضافه شده است: فی پدها. ۶۸. در B اضافه شده است: فقرأته و اذاهو.
۶۹. در B از قلم افتاده است.
۷۰. عبدالواحد ابن زيد یکی از قدیمترین صوفیانی است که نخستین رباط را برای شاگردان خود تأسیس کرد: بنگرید: Massignon, *Lexique*, pp. 135, 192 sq.
۷۱. در B از قلم افتاده است. ۷۲. سورة ۹، آیه ۱۱۱.

اونحو ذلك وقد مات ابوه وورثه مالا كثيرا فقال: يا عبدالواحد ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة؟ فقلت: نعم^{۷۳} فقال: انى أشهدك انى قد بعث نفسى و مالى بان لى الجنة. فقلت له: ان حداث سيف اشد من ذلك و انت صبى شاب^{۷۴} و^{۷۵} أخاف ألا تصبر و تعجز عن ذلك. فقال: يا عبدالواحد ابيع الله بالجنة ثم أعجز؟ انا أشهد الله انى قد بايعته او كما قال رضى الله عنه. قال عبدالواحد: فتقاصرت الينا^{۷۶} انفسنا^{۷۷} وقلنا: صبرى يعقل و نحن لا نعقل. فخرج من ماله كله و تصدق به الا فرسه و سلاحه و نفقته. فلما كان يوم الخروج كان^{۷۸} اول من طلع علينا فقال: السلام عليك يا عبدالواحد. فقلت: و عليك السلام، ریح البیع ثم سرنا و هو معنا يصوم النهار و يقوم الليل و یخدمنا و یخدم دوابنا و یحرسنا اذا نمنا حتى انتهينا الى بلد^{۷۹} الروم. فبینما^{۸۰} نحن كذلك اذا به قد اقبل و هو ینادى: و اشوقاه الى العیناء المرضیة! فقال اصحابى: لعله و سوس بهذا الغلام و اختلط عقله. فقلت: حبیبى و ما هذه^{۸۱} العیناء المرضیة؟ فقال. انى غفوت غفوة فرأیت كأنه اتانى آت فقال: اذهب الى العیناء المرضیة! فهجم بى على روضة فيها نهر من ماء غیر آسن و اذا على شط النهر جوار علیهن من الحلی و الحلل ما لا أقدران اصفه. فلما رأینى استبشرن بى و قلن: هذا زوج العیناء المرضیة. و قلت: السلام علیکن! افیکن العیناء المرضیة؟ قلن: لا و نحن من^{۸۲} خدمها و اماءها. امض و هی^{۸۳} أمامک. فمضیت امامى فاذا انا بنهر من لبن

۷۳. در B اضافه شده است: حبیبی. ۷۴. در B از قلم افتاده است.

۷۵. در B اضافه شده است: انى ۷۶. در B علينا. ۷۷. در A انفسهن.

۷۸. در B از قلم افتاده است. ۷۹. در B از قلم افتاده است. ۸۰. در B بینما.

۸۱. در B هی. ۸۲. در B لانحن خدمها. ۸۳. در B از قلم افتاده است.

لم يتغير طعمه في روضة فيها من كل زينة فيها جواره احسن من الاول^{۸۴} فلما رأينى استبشرن وقلن: ^{۸۵} هذا زوج العيناء المرضية. فقلت: ^{۸۶} افیکن العيناء؟ قلن: ^{۸۷} لا نحن من خدمها وهى امامك. فقتدمت فاذا بنهر من خمر و على شطيه^{۸۸} جوار. احسن مما رأيت. ^{۸۹} فقلت: ^{۹۰} افیکن العيناء؟ فقلن: لا و نحن من خدمها وهى^{۹۱} امامك. فمضيت فاذا انا بنهر من غسل مصفى و عليه جوار احسن مما رأيت. فقلت: افیکن العيناء؟ فقلن: لا و نحن من خدمها و هى امامك. فمضيت امامى حتى انتهيت^{۹۲} الى خمية من درة بيضاء و على باب الخيمة جارية عليها من الحللى و الحلل ما لا اقدر ان اصفه. فلما رأتنى استبشرت بى و نادرت من فى الخيمة: أيتها العيناء المرضية هذا يعلك قد قدم. فدنوت^{۹۳} من الخيمة و دخلت و اذا هى قاعدة على سرير من ذهب مكلل بالدر و الياقوت^{۹۴} و هى تقول: مرحباً بك يا ولّى الرحمن^{۹۵} قد ان^{۹۶} لك القدوم علينا. فلما رأيتها افتنتت بها^{۹۷} فذهبت لاعتنقها.^{۹۸} فقالت: مهلاً فانه لم يأن للك ان تعانقتى لأن^{۹۹} فيك روح الحياة. و انت تغطر الليلة عندنا ان شاء الله.^{۱۰۰} فانتبهت يا عبدالواحد و لا صبرلى عنها. قال عبدالواحد:

۸۴. در B از قلم افتاده است. ۸۵. در B اضافه شده است: والله.

۸۶. در B اضافه شده است: السلام و عليكن.

۸۷. در B اضافه شده است: و عليك السلام يا ولّى الله.

۸۸. در B اضافه شده است: وسط الوادى. ۸۹. در B انسيننى من خلفت.

۹۰. در B اضافه شده است: السلام عليكن. ۹۱. در B: و امض.

۹۲. در B: فوصلت. ۹۳. در B: قال قد دنوت.

۹۴. در B: فوصلت. ۹۵. در B: الله.

۹۶. در B: دنى. ۹۷. در B از قلم افتاده است. ۹۸. در A از قلم افتاده است.

۹۹. در A از قلم افتاده است. ۱۰۰. در B اضافه شده است: قال.

فما انقطع كلامه حتى ارتفعت لنا سريّة من العدو فحمل الغلام فعددت
تسعة من العدو قتلهم وكان هو العاشر. فمررت له و هو يتشخط في دمه
و هو يضحك بلء فيه حتى فارق الدنيا. ۱۰۱ و الله ذر القائل

يا من يعانق دنيا لا ۱۰۲ بقاء لها يُمسى و يُصبح مغروراً و غرارا
هل لا تركت من الدنيا معانقة حتى تُعانق في الفردوس أُنكرا
ان كنت تبغى جنان الخلد تسكنها فينبغى لك ان لا تأمن النارا

ترجمه: حکایت هشتم: ابی بکر ضریر رضی الله عنه حکایت کرده است: در
جوار من جوانی زیاروی می زیست که روزها روزه داشت، دست از روزه
نمی کشید و شبها پیوسته در عبادت بود. روزی نزد من آمد و گفت:
«دیشب هنگامی که ورد می خواندم مرا خواب در ربود و در خواب دیدم
که محراب من دوپاره شد و از میان آن دوشیزگانی بیرون آمدند که
هیچگاه به زیبایی آنان کسی را ندیده ام. سپس چنین شد که در میان
آنان دوشیزه یی قبیح منظر دیدم که تاکنون کسی را بدان زشت رویی
ندیده بودم. گفتم: شما از آن کیستید و او از آن کیست؟ پاسخ دادند:
ما شبهای گذشته توهستیم و او امشب توست و اگر تو امشب از جهان می-
رفتی او به تو می رسید! سپس او لب به سخن گشود و گفت: خدایت را
عبادت کن و مرا به حال نخست بازگردان، زیرا تو مرا میان همگنان چنین
زشت روی ساخته ای. تا زنده یی شبها به خواب مرو و اگر به خواب روی
آنها نیز چون من شوند. ما مایه شادمانی کسی هستیم که شادمانی خود
را از راه ما می جوید، در تاریکی و در منزلی عالی زندگی می کند. وقتی
به تو از طریق ما هشدار دادند، خواستند بر تو نیکی کنند. حال از این
نوید خوش باش؛ تو مورد الطاف پروردگاری.

۱۰۱. در B اضافه شده است: رضی الله عنه.

۱۰۲. در A و B در وزن مکتبه وارد شده است. ولا.

و یکی از دوشیزگان زیباروی به وی پاسخ داد و گفت:

خوش باش که در باغ بهشت و روضه‌های جنات ثروتی جاوید یافتی. ما آن شبهایی هستیم که تو شب زنده‌دار بودی و با صدایی بریده و حزن‌انگیز قرآن می‌خواندی. ما آن زیباییهایی هستیم که تو در تاریکی با عشق و زاری طرف گفتگو قرار دادی. خوش باش که به آنچه از پروردگار توانا می‌خواستی رسیدی و اوست که سخاوتمندانه هدیه و شادمانی می‌بخشد. تو فردا جاوۀ او را بی‌پرده خواهی دید. تو به او نزدیک می‌شوی و شایسته شاد باش او می‌گرددی.

سپس او فریادی کشید و برد. خدایش رحمت کند.

حکایت نهم: یکی از عارفان گفته است: من هنگام قرائت شبانه قرآن به خواب شدم و در خواب دختری دیدم که خوش سیماتر و خوش رایحه‌تر از او هیچگاه ندیده بودم. او نامه‌یی به سوی من دراز کرد و گفت: بخوان آنچه در اینجا نوشته‌اند و من خواندم و در آن چنین نوشته شده بود: «تو در لذت خواب فرو رفتی و [با خطر از دست دادن] بهترین زندگیها در غرفه‌های بهشت به همراهی پسر بیگان، رویو شدی. تو در آنجا زنده جاوید خواهی بود و مرگ در آنجا نیست و با زیبارویان بهشتی به سر خواهی برد. از خواب برخیز و بیدار شو، قرائت شبانه قرآن نیکوتر از خواب است.»

[سپس] او گفت: «من در ترس از خواب پریدم و سوگند به خدا

همینکه او را به یاد می‌آورم، هماندم خواب از من دور می‌شود.»

حکایت یازدهم: عبدالواحد ابن زید حکایت کرده است:

«روزی در مجلس خود بودیم و آماده حرکت به جنگ با کفار و

من به همراهان دستور دادم برای قرائت آیاتی از قرآن آماده شوند و

مردی در مجلس ما چنین خواند: بدرستی که پروردگار نفس و اموال

مؤمنین را به بهای جنت خریداری کرده است. آنگاه غلامی نزدیک به

پانزده ساله که پدرش پس از مرگ مال فراوانی برایش بر جای

نهاده بود برخاست و گفت: ای عبدالواحد، آیا بدرستی پروردگار نفس

و مالهای مؤمنین را به بهای جنت خریده است؟ من پاسخ دادم: آری. او

گفت: من ترا شاهد می گیرم که هم خود و هم اموال مرا به بهای جنت می فروشم. من به او پاسخ دادم: تیزی شمشیر، سخت تر از آن است و تو هنوز جوانی، می ترسم طاققت نیاوری و اظهار عجز کنی. آن وقت او گفت: ای عبدالواحد آیا پس از این که من با خدا پیمان بزرگی درباره جنت بسته ام، اظهار عجز خواهم کرد. خدا را شاهد می گیرم که پیمان بزرگی می بندم. خدایش رحمت کند، چنین گفت و یا نزدیک به آن. عبدالواحد ادامه داد و گفت: نوجوان چنین تعللی داشت و ما نداریم. و او [یعنی نوجوان — برتلس.] از همه اموال خود چشم پوشید و غیر از اسب و سلاح و هزینه خوار و بار، همه را صدقه داد. همینکه روز حرکت [به جنگ] فرا رسید، او قبل از همه در برابر ما پدیدار شد و گفت: سلام بر تو ای عبدالواحد! سپس ما عازم شدیم. تا زمانی که او با ما بود، روزها روزه می گرفت و شبها عبادت می کرد. خدمت ما را می گزارد و از اسبها مراقبت می کرد. هنگامی که ما به خواب می رفتیم از ما پاسداری می کرد تا به شهر روم رسیدیم. وقتی که ما در آنجا بودیم روزی ناگهان او پیدا شد و فریاد کشید: آه چه شوقی برای عیناء المرضیه دارم! [یعنی معشوق شهلا چشم — برتلس.] صحابه من فکر کردند که وسواس به این غلام دست داده و عقل خود را گم کرده است و من به او گفتم: ای عزیز، این عیناء المرضیه کیست؟ او پاسخ داد: من در خواب سبکی فرو رفته بودم که کسی نزد من آمد و گفت: برو نزد عیناء المرضیه! او مرا به سوی سبزم زاری برد که شطی با آبی زلال در آن جریان داشت. و نگاه کردم! در ساحل شط دوشیزگانی بودند با زیورهای گرانبها و جامه های گرانقیمت که حتی از شرح آن عاجزم. همینکه مرا دیدند شادی کردند و گفتند: این زوج عیناء المرضیه است! گفتم: آیا عیناء المرضیه در میان شماست؟ در پاسخ گفتند: نه، ما تنها خدمتکاران و کنیزکان او هستیم، بیشتر برو، وی آنجاست، در پیش! پیشتر رفتم، به شطی از شیر رسیدم که طعم آن در مرغزار مشحون از زیباییهای گوناگون تغییر نمی کرد. در آنجا دوشیزگانی بودند زیباتر از آنهایی که دیده بودم. آنها از دیدن من شادی کردند و گفتند: این است زوج عیناء المرضیه! پرسیدم: آیا

عیناء‌المرضیه در بین شماس‌ت؟ آنها گفتند: نه، ما تنها خدمتکاران او هستیم. پیشتر رقتم تا به شط شراب رسیدم و در کرانه آن دوشیزگانی زیباتر از پیشی بودند. گفتم: آیا عیناء‌المرضیه در میان شماس‌ت؟ گفتند: نه، ما تنها خدمتکاران او هستیم او پیشتر است. من به راهم ادامه دادم تا به نهری از غسل ناب رسیدم و [در کرانه آن] دخترانی زیباتر از آنچه که پیشتر دیده بودم، بودند. پرسیدم: آیا عیناء‌المرضیه در میان شما نیست؟ پاسخ دادند: نه، ما تنها خدمتکاران او هستیم. او پیشتر است. من پیشتر و پیشتر رقتم تا به چادری از مروارید سپید رسیدم. در آمدگاه چادر دوشیزگانی باچنان زیور و جامه‌هایی گران‌بها بودند، که شرح آن از من ساخته نیست. همینکه مرادیدند شادی کردند و به کسی که در چادر بود فریاد زدند و گفتند: ای عیناء‌المرضیه، زوج تو آمد! و من به چادر نزدیک شدم و وارد آن گردیدم و او آنجا بر تختی زرین نشسته بود و با مروارید و یاقوت آراسته و گفت: خوش آمدی ای یار بخشاینده! زمان آن رسیده که تو نزد ما آیی. همینکه او را دیدم شیفته‌اش شدم و به سویی رقتم تا در آغوشش کشم. گفت: صبر کن! هنوز زمان آن نیست که مرا در آغوش کنی، زیرا هنوز در تو روح زندگی است. اما در این شب اگر خواست خدا باشد تو روزها را می‌شکنی! ای عبدالواحد، من بیدار شدم اما شوق او مرا آزار می‌دهد. عبدالواحد سپس گفت: همینکه سخنانش به پایان رسید، گروهی از دشمنان به ما تاختند. غلام به استقبال دشمن شتافت و من نه‌تن از دشمنان بر شمردم که به دست او کشته شدند و خود او دهمین کشته بود. من از کنارش گذشتم و او در خون خود می‌تپید و با آوازی بلند می‌خندید و غرقه در خون بود تا از جهان رفت. چه نیکو می‌گوید شاعر:

ای که دنیای ناپایدار را در آغوش می‌گیری که شامگاه و بامداد می‌بالد و غره است، چرا جهان را از آغوشت رها نکنی تا در جنت دوشیزگان بهشتی را در برگیری. اگر تو خواهان باغهای ابدی هستی مپندار که آتش دوزخ بر تو کارا نیست.

تجلی سیمای ماهها

نگارنده در نوشته خودیان بهشتی^۱ توجه خاورشناسان را به مقوله ویتیه‌یی از افسانه‌های تصوف معطوف ساختم که در آن کارهای نیک مؤمن در سیمای دختران زیاروی، و کارهای ناپسند در سیمای دختران زشت روی جلوه‌گر می‌شوند: نگارنده کوشیده است این نکته را همچون رد پای تأثیردین زرتشتی توضیح دهد و ضمناً حوریان را با کانیک روشن زرتشتی مربوط ساخته است. اینک نگارنده قرینه بسیار در خورنگرش دیگری برای این افسانه‌ها یافته است که در آن نیز جای پای تأثیردین زرتشتی بخوبی نمایان است.

اینها داستانهای کوچکی هستند در زندگینامه شیخ مشهور عبدالقادر الجیلانی یا گیلانی زیر عنوان بهجة الاسرار و معدن الانوار^۲ نگارش شخصی به نام نورالدین ابوالحسن علی ابن یوسف ابن جریر اللخمی الشطنوفی که در سال ۶۴۴ هجری (۱۲۴۶ - ۱۲۴۷ میلادی) در قاهره به دنیا آمد، رئیس القارئین مسجدالازهر بود و در سال ۷۱۳ هجری (۱۳۱۳ - ۱۳۱۴ میلادی) وفات یافت.^۳ در این زندگینامه با آن که انباشته از اسنادهای جامع و اشاره به شهود و گواهان ناظر و جزئیات رویدادهای گوناگون است، اما در بیشتر بخشها تنها افسانه‌های مربوط به نام شیخ بزرگ آمده است. از روی این اثر، تعیین سیمای تاریخی عبدالقادر، بسی دشوار است. اطلاعات مثبت بسیار اندک است و برای جدا کردن آنها از قشرهای افسانه‌یی، تحلیل بسیار دقیق انتقادی در کار. اما این اثر مطالب دیگری به دست می‌دهد که

۱. بنگرید: مقاله، *Islamica*, Lipsiae, 1925, S 263 sq.
۲. چاپ: قاهره ۱۳۰۴ هجری (۱۸۸۶-۱۸۸۷ میلادی) و تونس ۱۳۰۲ هجری (۱۸۸۴-۱۸۸۵ میلادی).
۳. *Brockelmann, GAL. Bd II, S. 118*، *حسن المحاضر*، No 44، <B 1049>، *Rosen, Collect. Scientif. l.* ورق ۱۲۲ ب، <C 742> No 43، ورق ۲۶۵ الف.

ارزش بیشتری دارند — این اثر به روشنی نشان می‌دهد که صوفیان سده هفتم هجری (سده سیزدهم میلادی) چه تصویری از سلف بزرگ خود داشته‌اند. بی‌شک سیمایی که آنها پرداخته‌اند، جای شخصیت واقعی شیخ را تنگ کرده است، زیرا حکایات مربوط به این صاحب کرامت سخنگیر و معظم، بیش از واقعیات پراکنده و کوچک تاریخی در بین مریدان تأثیر می‌گذارد.

یادآوری این مطلب جالب است که تأثیر ایران در بسیاری از این روایات محسوس است. بسیار احتمال دارد که این امر را باید به حساب نسب ایرانی عبدالقادر محسوب داشت که در بعضی از حکایات دقیقاً روی آن تأکید می‌شود. چنانچه بارها اشاره شده است که برخی از فقیهان بغداد در آغاز فعالیت شیخ به او بی‌اعتنایی زیادی کرده و او را هذاللعجمی (این عجمی، یعنی ایرانی) نامیده‌اند. این مسأله باید مورد پژوهش قرارگیرد و ضمناً از بررسی و مطالعه آثار نسبتاً فراوان منظوم و منثور شیخ که تا روزگار ما رسیده ممکن است نتایج بسیار پر ارزشی به دست آید. بویژه روشن ساختن این نکته دارای اهمیت فراوانی است که آیا دیوانی که به فارسی به او نسبت می‌دهند واقعاً از اوست یا نه.^۴ حال این مطالب را کنار می‌گذاریم و به بررسی حکایتی که مورد توجه ویژه ماست می‌پردازیم. خبری که از شطرنوفی دریافت می‌کنیم چنین است:^۵

ابوالقاسم دلف حکایت می‌کند: من و ابوسعود ابوبکر الهودی و شیخ ابوالخیر بشرابن محفوظ ابن عنیم و شیخ ابوحفص عمرالدین عبدالوهاب و پسر شیخ عبدالقادر، نزد شیخ خود محی‌الدین عبدالقادر الجلی رحمة الله و علیه عصر پنج‌شنبه، روز آخر جمادی الثانی. ۵۶ هجری (۱۳ ماهه ۱۱۶۴ میلادی) نشسته بودیم و او با ما گفتگو می‌کرد. ناگهان جوان زیباروی وارد شد و نزد شیخ نشست و گفت: «درود بر تو ای دوست خدا، — من ماه رجب، آمده‌ام برتو سلام کنم و خبر یدهم که در جریان ماه چه روی خواهد داد، — ماه من همراه با رفاه همگان است. و مردم

۲. تنها نسخه منحصر به فرد، بنگرید:

Ethé, Catalogue of the india Office, No 930, p. 5 80

چاپ سنگی دیوان در سال ۱۹۰۲ در کانپور.

۵. بنگرید: بهجة الاسراء، ص ۲۲.

در این ماه رجب چیزی جز رفاه ندیدند. همینکه جمعه آخرین روز آن ماه فرارسید (۱۲ ژوئن ۱۱۶۴) مرد کربیه المنظری وارد شد (و ما دوباره در حضور شیخ بودیم) و گفت: السلام وعلیکم یا حبیب الله، من ماه شعبانم، آمده ام ترا خبر کنم که در روزهای من چه روی خواهد داد — رخدادهای من عبارتند از مرگ و میر در بغداد، عدم زادورود در حجاز و شمشیر و آشوب در خراسان. راوی می گوید: و در این ماه مرگ و میر بزرگی در بغداد رخ داد، فقدان زادورود در حجاز بسیار شدید بود و شمشیر در خراسان به جنبش در آمد. و شیخ چند روز در ماه رمضان بیمار شد و همینکه سه شنبه ۲۹ آن (۹ اوت ۱۱۶۴) فرارسید (و ما دوباره نزد او بودیم و در آن روز شیخ علی ابن الهیتی و شیخ نجیب الدین عبدالقاهر السهروردی و شیخ ابوالحسن الجوسکی و قاضی ابوعلی محمد ابن البراء حضور داشتند) مردی سپیدروی و بالا بلند وارد شد و گفت: «السلام وعلیکم یا حبیب الله، من ماه رمضانم و آمده ام از آنچه که می بایست در ماه من بر تو رود پوزش بخواهم و ترا بدرود کنم و این آخرین دیدار من با تو است» و سپس رفت. و می گوید راوی: «و مرد شیخ رحمه الله علیه در ربیع الثانی سال بعد (۵۶۲ هجری/ فوریه — مارس ۱۱۶۶ میلادی) و تا رمضان دیگر زنده نماند... و از پسر او شیخ سیف الدین عبدالوهاب رحمه الله علیه شنیدم: «نبود ماهی که پیش از آغاز شدن نزد او نیاید و اگر الله تعالی مقدر کرده بود که در آن ماه بدی و یا بدبختی روی دهد، او به شکل نفرت آوری می آمد و اگر الله تعالی مقدر کرده بود که در آن ماه رفاه و نعمت و امانی باشد، در سیمای بسیار زیبایی نمودار می شد».

آنچه که پیش از همه در این حکایت مایه شگفتی است، تجلی ماهها در سیمای انسانی در برابر شیخ است که از ویژگیهای اسلام نیست. در زمینه اسلام چنین تجسمی قابل توجیه نیست و اگر ما بخواهیم آن را با استناد به آثار فقیهان مدلل سازیم تلاشی مذبحانه کرده ایم. بی اختیار در اینجا درباره تأثیری دیگرگمان می رود و ضمناً بی درنگ تشابه کاملی با ماهها و روزهای تقویم زرتشتیان به چشم می خورد. اگر به یاد داشته باشیم که در تقویم ایران باستان، هر ماه و هر روز و حتی بخشهای

جداگانه هر روز، دارای نگاهبانانی از زمره نیروهای روحی بوده‌اند،^۶ آنگاه مشاهده تأثیر زرتشتی به آسانی میسر است. مسأله تجلی این نیروها در سیماهای انسان نیز با دشواری همراه نیست، زیرا در اوستا نمونه‌های آن فراوان است.^۷

از این گذشته می‌توان حتی معین کرد که چنین تجلی پدیده‌ها در سیمای انسانی در ایران باستان صحنه‌سازی بوده است. کسروی در کتاب *المحاسن والاضداد* حکایت می‌کند که در عهد ساسانیان در روز نوروز جوانی که مظهر سال نو بود برای شادباش نزد شاه می‌رفت، به شاه هدایایی می‌داد و می‌گفت: نام من خجستک است و با من سال نو آغاز شده است. من برای شاه شادباش، مژده نیک، و نوید آرامشی آورده‌ام.^۸

می‌توان چنین پنداشت که شیخ عبدالقادر و خانواده او بسیاری از رسوم ایران کهن را حفظ کرده بوده‌اند.^۹ در چشمان آنها شیخ — ولی الله — از لحاظ رتبه به هیچوجه از فرمانروایان روحانی (تئوکرات) سابق پایین‌تر نبوده و می‌توانسته است با جسارت برای خود مدعی همان احتراماتی باشد که زمانی در مورد ساسانیان ادا می‌شده است. ارتباط عقاید شیعه درباره امامت را با نظریات تئوکراسی ایران کهن می‌توان برای همیشه حل شده دانست. در این صورت ملاحظه می‌کنیم که مقررات نه اینکه در مورد امام، بلکه در مورد ولی که جانشین قانونی او هنگام غیبت است،

۶. بنگرید: مقاله H. Gray, *GIPh*, Bd II, S. 675-677.

۷. تقریباً هر يك از این نیروها می‌توانست در سیمای انسانی تجلی کند. مقابله شود با شرح اردویسودا آناهیتا (یشت ۵، ۳۰).

۸. 360 *Van Vloten*, نیز مقابله شود با اینوستراتسفس، ص ۲۵۰.

۹. البته اگر این روایت از پسر او بوده و در زمانی دیرتر ساخته نشده باشد. در ضمن این ویژگی ایرانی تجلی پدیده‌ها در سیماها در سایر افسانه‌هایی نیز که با نام شیخ مربوط هستند، دیده می‌شود. چنانچه افسانه‌یی که در *بهجة الاسرار*، ص ۵۴ است و در آن سبب پیدا شدن لقب محی‌الدین «زنده کننده دین» تشریح می‌گردد. در آنجا حکایت می‌شود که او روزی در کوچه‌های بغداد فقیری را دید که از گرسنگی در حال نزع بود. شیخ به او کمک کرد که برخیزد و وی در برابر چشمان شیخ جان گرفت و به شیخ گفت که نام وی محمد است و چون شیخ او را زنده کرده است لقب شیخ، محی‌الدین خواهد بود. کاملاً روشن است که این افسانه‌یی است نمادی. حکایت دیگری نیز (*بهجة الاسرار*، ص ۸۵) با همین ویژگی هست که راجع به وسوسه‌هایی است که در راه معرفت به شیخ دست می‌داده است و شیخ خبر می‌دهد که دنیا و شیاطین آن در چهره‌های زیبا و وسوسه‌کننده‌یی در برابر او پدیدار می‌شده‌اند.

اجرا می‌گردد. بدین‌سان برای افسانه‌یی که مورد بررسی قرار دادیم دو سرچشمه می‌تواند وجود داشته باشد که عبارتند از: الهیات زرتشتی و رسوم درباری ساسانیان (رسوم درباری ساسانی نیز احتمالاً در واقع از ترتیب سالنامه زرتشتیان ناشی می‌شود). در هر صورت تأثیر ایران در این مورد بدون تردید وجود دارد و از این رهگذر، سندی دیگر یافته‌ایم که بر ارتباط بین تصوف ایرانی و رسوم زرتشتی‌گواهی می‌دهد.

۲

اصطلاحات تصوف



در باره اصطلاحات شعری صوفیان ایرانی

۱. زلف و رخسار^۱

هنگام بررسی و مطالعه اشعار تصوف، به آسانی در می یابیم که شماره واژه های نمادی و استعاری که چکامه سرایان تصوف از آن بهره جسته اند، بسیار محدود است و همه ذخایر این واژه ها به ضابطه یی معین می رسد که می توان آن را نوع اصلی نامید که در ساختن شعر، مبداء حرکت است — شکل آن تقریباً تغییر نمی کند و تنها ترکیبات گوناگونی از آمیخته شدن با یکدیگر به وجود می آورد و سیراندیشه شاعر را هدایت می کند.

اگر تفهیم این استعارات، می بایست به معنی خود واژه می بود، آنگاه این امر همچون اثبات فقر اندیشه شاعر و عدم گرایش او در بکاربردن مطالبی نوین در آثار خویش ارزیابی می گردید. اما در اشعار تصوف وضعی دیگر حکم فرماست. سیمای استعاری در این اشعار از خود دارای ارزشی مستقل و قائم بالذات نیست، و هدف از بکار بردن استعارات آن است که هیروگلیف واژه یی، و نشانه یی باشند که مفهوم واقعی فلسفی را در پوشش واژه خود پنهان سازند. و چون موضوع اصلی هر شعر تصوف، قبلاً پیشینی شده است و غیر از توحید و وحدت وجود چیزی در آن نمی تواند ترنم شود، ضرورت گونه گونی مطالب کنار می رود و در مسأله ترکیبات سودمندتر آن عناصری در رده نخست جای می گیرد، که شاعر صوفی آن را بیشتر، به هنگام گام نهادن در راه آموزش اصول فلسفی، دریافت کرده است.

کانون و مرکزی که مورد توجه قرار دارد جابه جا می شود، به کار بردن مطالبی

۱. یومنی برنلس در نظر داشت که مقالاتی درباره اصطلاحات جداگانه تصوف بنویسد، اما اندیشه او تحقق نیافت. ه. ت.

تازه از راه ابداع استعارات نوین از وظایف نیست بلکه بهره‌گیری بهتر از مطالب، به مفهوم دقیق‌تر و روشن‌تر ساختن مسائل فلسفی تصوف، به مهمترین وظیفه بدل می‌شود.

البته در صورتی که افراط در اندیشه و تأمل را لازمۀ لحظات کمی در شعر تصوف بدانیم، چنین دید و نظری درباره شعر تصوف پذیرفتنی خواهد بود. اطلاعات منابع شرقی می‌تواند ما را بیشتر به سوی نفی این لحظه متمایل سازد: در بیشتر منابع آمده است که فلان شاعر اثر خود را هنگامی که در وجد و حال بوده، پرداخته و گویا واسطه‌یی بوده، و سخنان خود را بیان نداشته و تنها بلندگویی برای تجلی عقل کل بوده است.^۲ البته منابع شرقی در این باره در برخی موارد بی‌تردید درست نوشته‌اند و بسیاری از چکامه‌های عاشقانه شعرایی چون جلال‌الدین رومی را می‌توان اشعاری دانست که در حالت خیال و وهم‌ناشی از وجد و حال سروده شده، فاقد وابستگی و پیوستگی است و به تکرار واژه‌های واحدی گرایش دارد و غالباً ندهای وجدآمیزی در آن است که مفهومی ندارند و همه اینها می‌توانست تأییدی بر چنین نقطه نظری باشد.

اما در اینجا نیز تذکری لازم می‌آید. بایستی درک کرد که اگر ایجاد چنین آثاری پذیرفتنی باشد، تظاهر به حالت وجد و تقلید آن نیز پذیرفتنی است... ادبیات غرب با شیوه فنی هرج و مرج شعری آشنایی دارد. پژوهشگر باید بتواند انگیزه نهانی شاعر را آشکار کند و زوایای پنهان کارگاه بدیعی او را ببیند. البته پژوهشگر باید این کار را بکند ولی اکنون گمان نمی‌رود که امکان انجام آن را داشته باشد. دانش و دانستیهای ما درباره اشعار فلسفی فارسی‌چندان نیست که معیار محکمی به دست دهد و به‌زمانی طولانی نیاز است تا اینکه به جای یاری گرفتن از قریحه و شامه بدیعی، با آگاهی کامل به این مسائل نزدیک شویم.

برای این کار پیش از هر چیز لازم است این آثار برای ما نیز همان باشند که برای صوفیه بوده‌اند: یعنی جابه‌جایی ساده استعارات مرسوم، که روشنائی آنها بیشتر یا کمتر است، جای خود را به اندیشه‌هایی بدهد که دارای پیگیری منطقی هستند و شالوده آن را خواست اصولی فلسفه تصوف تشکیل دهد، سیماهای استعاری باید دیگر تنها استعاره و نماد نباشند، به‌مفاهیم مربوطه فلسفی بدل گردند و پوشش

۲. مثلاً "مقابله شود با زندگینامه ابن‌الفرید در کتاب: دیوان عمر ابن‌الفرید، ص ۲۴-۳.

هیروگلیفی آنها برداشته شود.

با برداشتن پوشش استعارات، در زیر آن مفاهیم تازه گوناگونی می‌یابیم که همانا اصطلاحات فنی فلسفه تصوف هستند و کشف این اصطلاحات امکان‌سی دهد که اگر خواسته باشیم در آن مفاهیم ژرفتر شویم و در جستجوی گوهر فلسفه تصوف در ژرفای آن به کاوش پردازیم و یا به دستاوردها خرسند باشیم و از آن برای کارهای بعدی بهره‌گیریم.

وجود تفاسیر فراوان بر آثار منظوم گواه آن است که خود صوفیه نیز ضرورت کشف این استعارات یا بگونه‌ی دیگر، گردانیدن آن را به زبان اصل و آیین درک کرده بودند. این نیز درک شده بود که مطالب در واقع محدوداند و می‌توان آنها را دسته‌بندی و به گروه‌های نسبتاً کوچک و اصلی تقسیم کرد. تلاش برای ایجاد نوعی رمز (کد) و ترتیب دادن واژه‌ناسه این اصطلاحات الشعرا، نظر بالا را اثبات می‌کند. متأسفانه باید گفت که کیفیت بیشتر این گونه آثار، که نگارنده بر آنها آگاهی دارد، در سطحی بالا نیست.

سه نمونه‌ی از این دست واژه‌نامه‌ها، که در بخش نسخ خطی موزه آسیایی نگاهداری می‌شوند، کامل نیستند، صفحاتشان نقص فراوان دارند و در توضیح پاره‌ی اصطلاحات آنها نیز در بیشتر موارد دقت به کار نرفته است. دو نسخه خطی بی‌تاریخ هستند و همه آنها از مؤلفانی ناشناخته‌اند، که در نتیجه از ارزش آنها بسی کاسته می‌شود. تفسیر نسبتاً کوچک استعاراتی را که محمود شبستری (متوفی به سال ۷۲۰ هجری/ ۱۳۲۰ = ۱۳۲۰ میلادی) در گلشن‌اذا خویش آورده است، بایستی یکی از نمونه‌های تاریخدار این گونه آثار به شمار آورد.

حسین سادات، هنگام پاسخ به مسائل جهان، اصطلاحات زیر را تفسیر می‌کند:

- ۱- چشم، ۲- لب، ۳- زلف، ۴- خط، ۵- خال، ۶- شراب، ۷- شمع، ۸- شاهد، ۹- خرابات، ۱۰- بت، ۱۱- زنار، ۱۲- ترسا.

این فهرستی است بسیار کوچک؛ اما با وجود کوچکی حجم تقریباً شامل همه آهنگهایی است که با افزودگی اندکی بر آن می‌توان برای هر دشواری‌ی که هنگام خواندن چکامه‌های عاشقانه صوفیه پیش می‌آیند، پاسخی یافت.

اما مانع بسیار محسوس دیگری پیش می‌آید. تاریخ این نسخه خطی سده

۸ هجری (آغاز سده ۱۴ میلادی) است، یعنی مربوط است به دوران شکوفایی کامل نظریات و آیین تصوف. پس آیا حق داریم هنگام بررسی و تحلیل کهنترین غزلیات تصوف از این نسخه بهره گیریم؟ آیا همه این سیستم از ساخته های صوفیان متأخر نیست که متمایل به فضل فروشی بودند و به جای طی عملی طریقت، به فاضل سازی در باره آن می پرداختند؟ تنها از راه آموزش و مطالعه ترکیب سیماهای استعاری تصوف است که می توانیم به این سؤال پاسخ بدهیم. با تحلیل همه آنها، از آغاز تا پایان، و دنبال کردن سیراندیشه تفسیر کننده تصوف، خواهیم توانست طرح ترتیب سیماهای استعاری را درک و قوانینی را که استعارات تابع آنند مشاهده کنیم. تقریباً نیازی به اثبات نیست که ترتیب دادن و ساختن سیماهای استعاری، تصادفی نیست. تجربه چکامه سرایی که از امکانات بسیار زیاد، تنها اندکی را برگزیده است، بهترین اثبات این نکته است که همین استعارات طبق نظریات معین، بیش از استعارات دیگر پاسخ گوی نیاز غزل صوفیه بوده اند.

پیش از همه، یافتن Tertium Comparationis (وجه شبه)، یعنی پایه یی که بر شالوده آن همه بنا برپا می گردد، هنگام بررسی سیمای استعاری، لحظه اصلی خواهد بود. منطقی بودن وجه شبه (Tertium Comparationis) شرط لازم و ضروری است که بدون آن سیمای استعاری نه می تواند زنده باشد، نه می تواند وارد واژه نامه شعر شود و سپس بروید و رشد یابد. صوفیان نیز با این شرط آشنا هستند. لاهیجی^۳ در تفسیر خود بر گلشن^۴ غالباً به وجه شبه، همچون شالوده یی قانونی برای به کار بردن این یا آن آهنگ، اشاره می کند.

سپس هنگام بررسی استعارات، باید همیشه به یاد داشته باشیم که به کار بردن آنها معمولاً به شکل شاخه ایست که به دو بازوی برابر بخش می شود. سیمای مثبت معمولاً با موازی و ناهمسوی خود همراه است، که سیمای منفی آن است. اگر در نظر داشته باشیم که مفهوم اصلی یگانگی، آن است که از راه این یا آن شیوه دو موازی برابر و ناهمسورا در یکپارچگی و وحدت مشاهده کنیم، این دوگانگی شگفت آور نخواهد بود. با در نظر گرفتن تباین اصلی واجب — ممکن، ما این تقسیم بردورا که به روشنی در همه نظریات تصوف از نقطه مقابل هم قراردادن دنیاهای معنوی تا تأثرات روانی

مشاهده می‌شود، می‌بینیم و در آن به چنین زوج‌هایی بر می‌خوریم:

خوف — رجاء

بسط — قبض

محو — سکر و جز اینها.

در اصطلاحات شعری نیز زوج‌های مشابه همواره رو در روی یکدیگر جای

می‌گیرند:

گبر — مؤمن

سرو — سنبل

دریا — قطره

زلف — رو

آفتاب — ماه

آفتاب — ابر و جز اینها.

این زوج‌ها را می‌توان به آسانی دسته‌بندی و شامل جدول تنظیم شده‌ی کرد، که نشان خواهد داد به کارگرفتن آنها در متن معین و به‌وسیله مؤلف معین تا چه اندازه قانونمندی دارد.

البته باید استعاراتی نیز باشند که فرد هستند و به استعاره دیگری مربوط نمی‌شوند. این نکته طبق ضرورت و از خود ویژگی فوجید ناشی می‌شود. در این صورت این استعارات برای توضیح اصلی همه‌جانبه و کلی به کار می‌رود که بالاتر از گروه - بندی شرطی دنیای خیال جای دارد و در مواردی به کار می‌رود که باید افراد و انزوا خاطرنشان‌گردد، به مفهومی قابل درک بدل شود و به زمینه‌ی قابل رؤیت انتقال یابد که هدف‌نهایی صوفی‌مريد است. نیل به هدف‌نهایی‌گرایشی است که در عمل کمتر دست داده است. این نکته در غزلیات صوفیه که بیشتر آنها مشحون از کاوش و جستجو و اندوه فراق ازگمشده است و تنها در موارد نادری از باز یافتن گمشده ابراز شادی و خرسندی می‌شود، مشاهده می‌گردد. از اینجا معلوم است که این استعارات باید اندک باشند و مشاهدات عملی، این گفته را تأیید می‌کند.

از این رو پیش از آغاز بررسی نمادهای استعاری، باید پیرامون آن را بررسی و معین کرد که بیش از همه به چه مناسبت و با کدام وابستگی‌ها به کار می‌روند و در صورت ارتباط با نمادهای استعاری دیگر که زوجی را پدید می‌آورند، آنها را از یکدیگر

جدا نکرد، بلکه یکجا مورد پژوهش قرار داد، زیرا ترکیب قطب مثبت بر ساخت قطب منفی روشنی می‌اندازد.

وظیفه خود می‌دانم در باره این نمادهای استعاری مقالاتی تحلیلی بنویسم که به‌ما امکان خواهد داد کاربرد این استعارات را با آگاهی کامل درک کنیم و آنها را از لحاظ منطقی مدلل سازیم. در این کار، سیر پژوهش، برحسب ضرورت، جریانی برعکس ترتیب تاریخی خواهد داشت و استنتاج ما طبق نظریات ترتیب‌دهندگان واژه‌نامه‌ها خواهد بود و پس از شناخت ترکیب آنها به آثار مؤلفان تفسیرها می‌رسیم و تلاش می‌کنیم نتایج حاصله را با آنها تطبیق کنیم. رخنه به نمادهای استعاری به‌ما امکان می‌دهد که به‌طرزی دقیق مشخص کنیم که آیا تطبیق تعبیر حاصله با آثار کهنتر دارای قانونمندی است یا نه و بدین‌سان امکان شکافتن گوهر و شالوده آن دوران تصوف را به‌دست می‌آوریم که آثار فلسفی آن به‌شکل ثمر تاکنون پیدا نشده است.

فعلاً پژوهش درباره سرچشمه پیدایش نمادهای استعاری را آگاهانه کنار می‌گذاریم زیرا نخست این که متون لازمه کهن برای این کار بسیار ناقص است و بسنده نیست و جریان پژوهش را در این مورد ناممکن می‌سازد و دوم این که این پژوهش ما را به جای بررسی تاریخی-ادبی به بررسی تاریخی-روانشناسی می‌کشاند و زمینه آن چندان نا استوار است که نگارنده را یارای تکیه بر آن نیست.

موضوع این بحث تنها بررسی زوجی از استعارات است که نگارنده به تصادف از فهرست بزرگ چنین نهادهای استعاری به‌دست آورده و عبارت است از ذلف و برابر نهاد (آنتی‌تز) طبیعی آن - رخسار.

کار را از تعبیراتی آغاز می‌کنیم که در سه واژه‌نامه اصطلاحات شعری تصوف، در نسخ خطی سوزه آسیایی هست. توضیحی که برای اصطلاح مورد نظر، در آنجا آمده، چنین است: الف. واژه‌نامه از مؤلفی ناشناخته در نسخه خطی «B1810» <NOV. 29>

ورق‌های ۲۴۶ ب - ۲۵۱ الف؛^۴

۴. متن این اثر و شرح کامل این نسخه خطی را نگارنده برای چاپ آماده کرده است. (این اثر در حال حاضر یافته نشده است.)

ذلف، غیب هویت را گویند که کسی را بدان راه نیست.
دخ، تجلیات محض را گویند.

ب. واژه‌نامه کوچکی بر غزل عطار (همان نسخه خطی).^۵
و چون دخصار ذکر کنند مراد عوالم موجودات باشد.
و چون ذلف ذکر کنند مراد عوالم معدومات باشد.
ج. واژه‌نامه اصطلاحات مرآت عشاق

ذلف، صفات جلالی و تجلیات جمالی را گویند که موجب استتار وحدت جمال مطلق شود (ورق ۱۴ ب).

دخ و دخصار مظهر حسن ذاتی و تجلیات جمالی را گویند.

می‌توان گفت که تعریف و حکم این سه مأخذ چندان روشن نیست، اما از مجموع ترکیب این سه تعریف می‌توان تا اندازه‌ای نتیجه‌گیری کرد. رخسار در هر سه مأخذ مطابق است با واقعیت محض، یعنی وحدت مطلق و روح فناپذیر. اما زلف - تجلی ترکیب و اختلاط پدیده‌های غیر واقعی و خیالی است. دید مأخذ الف نسبت به این اصطلاح تا اندازه‌ای نامفهوم است. درب و ج برای رخ و رخسار اهمیتی واقعی قائل شده‌اند و زلف را دور از واقعیت می‌دانند. در الف، زلف به عنوان غیبت هویت باز نموده شده است که معمولاً معرف وحدت تفکیک ناپذیر (عالم احدیت) یعنی خود هستی (par excellence) و بالاترین درجه واقعیت احتمالی است.

برای رفع این سوء تفاهم به متن شبستری با تفسیر لاهیجی مراجعه می‌کنیم. شبستری برای توضیح اصطلاح زلف می‌گوید:

مپرس از من حدیث زلف پرچین معجب‌ناید زنجیر مجسانین^۶
لاهیجی روشن می‌سازد که مراد از زلف تجلی جلالی است که از راه آن احدیت مطلق تنزل می‌کند و پایین می‌آید و بدین سان تصور گوناگونی جهان مادی غیر واقعی گرداگرد ما به وجود می‌آید.^۷ درازی زلف اشاره به بینهایت بودن اشکال تجلی هستی و فراوانی

۵. متن آن را نگارنده در سال ۱۹۲۴ میلادی چاپ کرده است.

۶. لاهیجی، شرح گلشن‌داذ، ص ۳۸۴.

۷. زلف که اشارت به تجلی جلالی فرموده بود و در مراتب تنزلات و ظهورات بسیار است. (لاهیجی، شرح گلشن‌داذ، ص ۳۸۴).

اندیشه‌هاست. و وجه شبه (Tertium Comparationis) بین زلف و اندیشه‌ها (تعینات) طبق توضیح لاهیجی چنین است:

چنانچه زلف پرده روی محبوب است، هر تشکل اندیشه و هر برخورد انفرادی نسبت به پدیده‌ی جداگانه از مجموع پدیده‌ها، حقیقت یگانه (یعنی واقعیت) را می‌پوشاند و پنهان می‌کند.^۸

از اینجا روشن می‌شود که زلف چیست. طبیعی است که زلف همان پرده‌ی است که تجلی واقعیت مطلق را می‌پوشاند. این توضیح را سپس در آغاز فصل مربوط به رخ مشاهده می‌کنیم. لاهیجی می‌گوید: «رخ اشاره به ذات الهی است.»^۹

بدین‌سان، ترکیب اصلی نماد استعاره برای ما روشن شده است، تنها باید ژرفای آن را کاوید و مشاهده کرد که تا چه اندازه بسط استعاره مادی با ویژگیهای اصل فلسفی پوشیده خواهد شد. ویژگی زلف چیست؟ زلف نرم و مجعد از کوچکترین جنبش شاهد به موج در می‌آید، رخسار را می‌پوشاند و یا آن را می‌گشاید.

نیابد زلف او یک لحظه آرام گهی بام‌آورد گاهی کند شام^{۱۰}
جهان مطلق تغییری نمی‌شناسد و دنیای ثبات است و در آنجا تنها جمودی و فقدان تحرک دیده می‌شود. برعکس، جهان عاری از واقعیت تجلیات، در یکجا نایستاده، بلکه دنیای تغییرات است و در دو آن در یک حال باقی نیست، در هر ثانیه پدیدار می‌گردد و ناپدید می‌شود. موازی، کامل است و مقایسه، از محک آزمایش گذشته است. سپس زلف می‌پیچد و به یکسو مایل می‌شود و کجی آن نقطه مقابل راستی و نفی آن است، در نتیجه زلف در ماهیت خویش دارای دو نماد است — خطوط مستقیم و نفی آن که خطوط منحنی است. در دنیای احدیت تضاد نمی‌تواند باشد،

۸. درازی زلف اشارت به عدم انحصارات موجودات و کثرات و تعینات است و وجه شبه میان زلف و تعینات آن است که چنانچه زلف پرده روی محبوب است هر تعینی از تعینات حجاب و نقاب وجه واحد حقیقی است و در نقاب تعینات و تشخیصات کثرات اشیاء آن حقیقت واحد مخفی و مستتر است. (لاهیجی، شرح گلشن (از)، ص ۳۸۴).

۹. بدان که رخ اشارت به ذات الهی است. به اعتبار ظهور کثرت اسمائی و صفاتی از وی و خط اشارت به تعینات در هویت در تجرد و بی‌نشانی عالم ارواح است که اقرب مراتب وجود است به غیب هویت در تجرد و بی‌نشانی (لاهیجی، شرح گلشن (از)، ص ۳۹۹).

۱۰. بقراری زلف اشارت به تغییرات و تبدلات سلسله وجودات است که هر ساعت به نوعی و وضعی دیگر است (لاهیجی، شرح گلشن (از)، ص ۳۹۷).

در آنجا همه چیز واحد و یکپارچه است، در آنجا نخستین با دهمین برابر است و ظاهر با باطن معادل. برعکس، برای پدیدار شدن اندیشه، لازم است که صفات طبقه‌بندی شود و اسماء الله، که نمود ظاهری و سیمای این صفات است، پدیدار گردد. تجسمی کاملاً متقابل و متضاد چون اسماء مضل (راهنمایی کننده به سوی گمراهی) هادی (راهنمایی کننده به سوی راه راست)، ظاهر (نمایان و بیرونی) و باطن (پوشیده و درونی) پدید می‌آیند. این اندیشه با کثری و انحنای زلف بیان می‌گردد. لاهیجی می‌گوید کثری زلف ظهور تضاد اسماء و صفات است.^{۱۱}

کثری زلف چنبرگونه در تسلسل خویش در غزلیات، استعاره‌ایی است به دام که دل عاشق در جستجوی محبوب در آن گرفتار می‌شود. شبستری می‌گوید:

چو دام فتنه می‌شد چنبر او به شوخی باز کرد از تن سراو^{۱۲}
اما دنیای تجلیات صوفی، شکلی دایره‌وار دارد که انسان در آن فرجامین حلقه است. بدین سان، می‌توان گفت که صوفی در جستجوی حق، در حلقه دنیای ادنی گرفتار آمده است و برای رهایی از آن تلاش می‌کند و این نکته با استعاره بالا کاملاً مطابقت دارد. پدیده‌های جهان گوناگون است و هر یک از این گوناگوینها می‌تواند انسان را به سوی خود بکشد، او را از راه راست دور سازد و وادارش کند که هدف اصلی‌اش را از یاد ببرد و زلف، دارای چنین چنبرهای فراوانی است و هرچین چنبر، دامی است برای دل بی‌تجربه.^{۱۳}

معلق صد هزاران دل زهرسو نشد یکدل برون از حلقه او^{۱۴}
یعنی در این دنیای افسانه آمیز هردلی به سویی دیگر کشیده شده است و این دلبستگی به پرده‌ایی تبدیل می‌شود که جلوه محبوب را می‌پوشاند.

شاعری ناشناخته که لاهیجی شعری از او نقل کرده است می‌گوید:

سخن زلف مشوش بگذار دل از این شیفته تر نتوان کرد
ابتلا نیست در این کار مرا که از این هیچ خبر نتوان کرده^{۱۵}

۱۱. کجی زلف ظهور تخالف اسمائی وصفاتی (لاهیجی، شرح گلشن، ۱۴، ص ۳۸۵).

۱۲. لاهیجی، شرح گلشن، ۱۴، ص ۳۹۶.

۱۳. گرفتاری عاشق به واسطه تقید به قیود احکام کثرات که هریکی شکنی است از آن چین زلف، (لاهیجی، شرح گلشن، ۱۴، ص ۳۸۵).

۱۴. لاهیجی، شرح گلشن، ۱۴، ص ۳۸۵. ۱۵. همانجا، ص ۳۸۴.

بنا به آنچه گفته‌ایم، این واژه‌ها کاملاً مفهوم هستند. دنیا—واقعیت ندارد، افسانه‌یی و سردرگم است و نمی‌توان آن را تا آخر شناخت. شناخت جهان یعنی دل را بیش از این شیفته کردن. من جهان را نمی‌شناسم و نباید بشناسم و بدانم، زیرا کوشش من تنها در راه رسیدن به حقیقت یگانه است.

در دنیای مطلق تضادی نیست، اعتقاد و ایمان مفهومی است که تنها برای دنیای ناقص ما خلق شده است. پوشش اندیشه‌ها را کنار بگذار تا آشکار شود که اعتقاد و ایمان، همان بی‌اعتقادی و بی‌ایمانی است. واژه‌های بسیار معمولی که غالباً صوفیان آن را تکرار می‌کنند، از اینجا مفهوم می‌گردد:

ایمان و کفر من همه رخسار و زلف تست در بند کفر مانده و ایمانم آرزوست^{۱۶}
یعنی من در دنیایی بسر می‌برم که ماهیت حقیقی در آن دیده نمی‌شود و برای رخنه به دنیای وحدت سختی و عذاب می‌کشم. یا اینکه مثالی دیگر:

از روی اوست این همه مؤمن عیان شده وز زلف اوست این همه کفار آمده^{۱۷}
آن یک زروی اوست به تسبیح مشغول وین یک زموی اوست به زنا رآمده
شاهد طنازگاهی بر آن می‌شود که زلف پر پشت خود را کوتاه کند — دنیا واقعی و ابدی نیست و مطلقیت می‌تواند او را ناگزیر کند که ناپدید شود و در نور وحدت مطلق غرق گردد.^{۱۸}

زلف شاهد همواره چون شبی ظلمانی تاریک است و رخسارش همچون آفتابی روشن؛ کسی که حتی یکبار به دیوانه‌های شاعران تصوف نظری انداخته باشد، مقایسه فروغ آفتاب با جلوه وحدت که تاریکی تکرر را روشن می‌سازد، برایش آشکار است.

این مقایسه را می‌توانیم تا بینهایت ادامه دهیم. ژرفای نماد، اندازه‌یی ندارد و گزینش تجسم با کامیابی شگرفی انجام گرفته و با دقت شگفت‌انگیزی پوشانیده شده است. تجربه توجیه احکام لاهیجی از راه قیاس با کامیابی به پایان رسیده است و نیازی به ژرف‌شدن بیشتر در آن نیست. از این رو زلف را

۱۶. همانجا، ص ۳۸۴. ۱۷. همانجا، شاعری ناشناخته.

۱۸. بریده شدن زلف نسبت بارباب استدلال که علما اند فنا و تغییرات عالم مراد است که سبب حدوث می‌گردد و از محدث استدلال بواجب می‌نماید و نسبت بارباب حال که صاحبان کشف و شهودند بریده شدن زلف اشارت به محو و انطماس تعینات و کثرات است.

رها می‌کنیم و به موضوع دوم یعنی رخسار که برابر نهاد (آنتی‌تز) زلف است، می‌پردازیم. درباره جهان اضداد و تکثر، گفتنی بسیار است و می‌توان آن را از جهات مختلف بررسی کرد، اما برای واحد مطلق تعریفی نیست. در آن، همه چیز و همه کس هست و در عین حال هیچ چیز نیست. اگر من درباره آن هر چه بگویم و سخنان خود را با نقی همراه نسازم دروغی بیش نخواهد بود. از این رو، ساخت استعاره رخسار به مراتب ساده‌تر است و به چند لحظه اصلی می‌انجامد. نخست، کلی بودن آن: شبستری می‌گوید:

رخ اینجا مظهر حسن خدائست^{۱۹}

ولا هیچی شاعر دیگری که از او نمونه‌یی نقل می‌کنیم گفته است:

ای جمله جهان در رخ جان بخش تو پیدا وی روی تو در آینه کون هویدا^{۲۰}

یعنی همه چیز در واحد مطلق خلاصه شده است و دنیای غیر واقعی که تنها سایه‌یی از دنیای واقعی است باز تاب آن است.^{۲۱}

دوم این که، دوست پوشش زلف را به کناری می‌زند و جمال خویش را به محبوب می‌نمایاند.

چون نقاب زلف مشکین از جمال خود گشود

صبح صادق در شب دیجور ناگه رونمود

هم به چشم دوست دیدم چون جمالش جلوه کرد

کافق تاب از مشرق هر ذره تابان گشته بود^{۲۲}

چون هر شکل هستی، به گونه‌یی بازتابی از واحد مطلق است، در نتیجه واحد مطلق را می‌توان در هر ذره‌یی یافت.

نمونه‌یی دیگر از همان جا:

صدقیامت گشت هر دم آشکار تا جمالش پرده از رخ برگشاد

چون نقاب زلف از رخ برگرفت جان عاشق گشت واصل بر مراد

۲۰. همانجا، ص ۴۰۲.

۱۹. لاهیجی، شرح گلشن «از»، ص ۴۰۰.

۲۱. مقایسه کنید با ترجیع‌بند ناصر خسرو چاپ و. آ. ژوکوفسکی. (گمان نمی‌رود این

ترجیع‌بند از ناصر خسرو باشد. در بعضی از نسخ خطی به شیخ محمود شبستری منسوب

شده است. ه. ت.)

۲۲. لاهیجی، شرح گلشن «از»، ص ۳۹۶، شاعری ناشناخته.

تا به زلفش سرفرازی می‌کنم سایه او از سرما کم مباد^{۲۳}
 همه استعارات روشن و مفهوم آنها چنین است که من نباید در این دنیای
 تصادفی، ژرفتر شوم و اگر چنین کنم بگذار برای همیشه در آن فرو روم و نور مطلق
 را هیچگاه نبینم.
 مثالی دیگر:

اگر یکبار زلف یار از رخسار برخیزد
 هزاران آه مشتاقان ز هرسو زار برخیزد
 اگر غمزش کمین سازد دل از جان دست بفشاند
 و گر زلفش برآشوبد ز جان زنهار برخیزد^{۲۴}

و مثالی دیگر:

هر دم بیاد رویش جمع آورم دل و جان بازم کند پریشان سودای زلف دلبر
 از رخ نقاب زلفت بردار تا نماند نام و نشان عالم از مؤمن و زکاف^{۲۵}
 نقش عذاب صوفی که در راه رسیدن به حق می‌کوشد و از دنیایی که گرد او را
 گرفته جدا شده است، با منطق نموده شده است.
 همین تصویر را در نمونه‌ی دیگری می‌بینیم:

عاشق دیوانه چون خواهد که ببند روی یار
 زلف او آشفته گردد پیچ و تاب می‌کند
 تا جمال او عیان بینند مشتاقان اگر
 پرده بردار و زرخ فکر صوایی می‌کنند^{۲۶}

در اینجا جهتی دیگر از تحمل این درد تصویر گردیده است. همه صوفیان
 معمولاً شکوه می‌کنند که دنیای ظاهر بسیار سماجت دارد و بویژه هنگامی که
 انسان تلاش می‌کند از آن دوری جوید حضور خود را مصرانه تأکید می‌کند.
 همه تصاویر مشهور اغوا و وسوسه قدسیان مسیحی بازتابی از همین تأثرات هستند.
 پس از بررسی ساخت استعاره، می‌توانیم با اطمینان کامل به همان حکمی
 بازگردیم که تحقیق خود را از آن آغاز کرده بودیم. کاملاً روشن می‌گردد که اگر

۲۳. پیشین، ص ۳۹۷، شاعری ناشناخته. ۲۴. پیشین، ص ۳۸۵، شاعری ناشناخته.

۲۵. پیشین، ص ۳۸۴. ۲۶. پیشین، ص ۳۸۵.

بوج مفهوم خود را بسیار مبهم ادا می کنند، بی شک همان تعبیری را در نظر دارند که ما آن را خلاصه کرده ایم. الف برعکس توضیحی اشتباه آمیز می دهد که انگیزه آن رنگ سیاه زلف بوده است که در این مورد، یگانه Tertium Comparationis (وجه شبه) است. نه مقایسه یی دیگر امکان پذیر است و نه همسانی دیگر پدید می آید. اشتباه از این رو نیز آشکار می گردد که حکم الف در سایر واژه نامه ها نیز هست، منتهی در مورد زلف نیست بلکه درباره خال است که کاملاً بجاست و نماد را به درستی می رساند. من امیدوارم به هنگام، آن را نشان دهم.

*

برای این که خوانندگان را خسته نکنم، در این استعارات ژرف تر نمی شویم زیرا ساخت آنها کاملاً روشن گردیده و منطقی بودن آنها اثبات شده است. ژرف شدن بعدی به خوبی امکان پذیر است و از راه طبقه بندی تشبیهات صورت می گیرد. همه می دانند که شاعران ایران در برابر نهادن رخسار شاهد با گل، و زلف یا سنبل اشتیاق دارند. بدیهی است که صوفیان این رویای بعدی را نیز به کار می برند و دیدن سان نماد را پیچیده تر و تاریک تر می سازند. سپیدی رخسار و سیاهی زلف امکان می دهد که نماد شب و روز پدید آید و چنین قرینه هایی می توانند افزایش یابند. اما بررسی آنها ما را به سویی دیگر خواهد کشاند و از وظیفه مهمتری که در پیش داریم دور خواهد کرد. باید معین کنیم که شاعران دوران نخست چه نگرشی نسبت به این تشبیهات داشته اند. چنان که گذشت به کار بردن این تشبیهات نیاز به شالوده یی متفاوتی داشت که بدون آن، حق موجودیت از آنان گرفته می شد و دیگر معادل آنچه که بیانگرش بودند و یا نشانش می دادند، نبودند.

از سویی دیگر، پژوهشگران غربی تصوف (نگارنده بیش از همه ر.آ. نیکلسن و ا. براون را در نظر دارد) گرایش دارند که در نخستین مراحل تصوف ایرانی، نقشه طرح شده طریقت و تثبیت تأثرات روانکاوی را بدون آستری متفاوتی بینند. صوفیان نخستین مراحل، حتی خودشان گاهی اوقات با اشاره به حدیث:

لا تفکروا فی ذات الله و تفکروا فی آلائه

ترجمه: در فکر ذات خدا نباشید و در فکر بخشایندهای او باشید.

این نکته را خاطر نشان کرده‌اند.

بررسی دیوان سه شاعر کهن صوفی پارسی نشان می‌دهد که آیا برآستی همینطور است و آیا واقعاً صوفیان کهن ایرانی از اندیشه‌های متافیزیکی دور بوده‌اند یا نه؟ اگر متافیزیک برای آنها ناآشنا بوده است، آنگاه ساختی که ما به‌دست آورده‌ایم، باید با آثار منظوم آنها همخوانی نداشته باشد. اما اگر روشن شود که لحظات اصلی ترکیبی که درباره آن سخن گفتیم، در تألیفات آنها نیز هست، آنگاه اثبات خواهد شد که در آثار آنها نیز ساخت متافیزیکی همانند، وجود دارد.

برای پژوهش، مناسب‌ترین منابع را که سه دیوان کهن باباکوهی شیرازی، سنایی،^{۲۷} و احمد جامی‌اند و تازمان ما رسیده‌اند، برمی‌گزینم. روشن است که همه موارد کاربرد این اصطلاحات را در دیوانها نمی‌آورم، زیرا تنها متن فارسی این قطعات، بی‌هیچ افزودگی دیگر، یک کتاب بزرگ خواهد شد. تنها به‌چند نمونه بارز ترسیده می‌کنم که برای مقصود ما کافی است.

در آغاز از دیوان باباکوهی که کهنتر از دو دیوان دیگر است یاری می‌گیریم.^{۲۸} در این دیوان چنین اشاراتی درباره زلف می‌بینیم:

در خم زلف سیه گارتو چون در بندم

زار چون مرغ شب تار بنالم چه عجب

تشبیه با نمونه‌های لاهیجی که در بالا دیده‌ایم، به‌خوبی همخوانی دارد. لحن

معمولی ناله و اندوه در جهان غیر واقعی، در نمونه زیر بیان گردیده است:

چو پریشانست زلف یار ما جز پریشانی نباشد کار ما

آهنگ در هم ریختگی زلف را همچون تضاد دنیای مفاهیم نسبی بررسی کردیم

و توضیح دادیم. اینک نمونه‌ی دیگر:

در شب تاریک پیش زلف یار رهنمای عاشقان آمد صبا

یعنی، الهام و زرش نسیم است که پوشش جهان پیرامون ما را برمی‌گیرد. نمونه‌ی دیگر:

شب‌رفته‌ایم در سر زلف تو چون صبا زلفت به‌تاب گفت که درویش‌مرحبا

۲۷. (یومنی برنلس بعدها، سنایی را شاعر صوفی نمی‌دانست. بنگرید: برنلس، تاریخ ادبیات

فارسی و تاجیکی، ص ۴۵۴ - ۴۵۵ - ۵. ت.

۲۸. اقتباس از متنی که نگارنده در سال ۱۹۲۴ به‌چاپ رسانیده است.

یعنی هنگام تلاش برای رخنه به آن سوی پوشش و به اسرار روح، آنچه غیر واقعی است می‌کوشد جستجوگر را بفریبد و به سوی خویش بکشد. نمونه‌ی دیگر:

به زلف خود برآور جانم از تن که یوسف در تک چاه است امشب
یعنی جسم، نفس را در بند می‌کشد. او را در رهایی از بند یاری کن، بگذار بارخنه به اسرار دنیای تجلیات، از آن دنیا بالاتر رود. این استعاره توضیح اصطلاحات یوسف و چاه را ایجاب می‌کند، اما به آن اشاره نمی‌کنیم تا دیگر بیشتر در این بحث نمانیم. تنها یادآور می‌شویم که [بابا] کوهی کنایه به محبوب را که زلفان خود را به چاه می‌آویزد و یوسف را بیرون می‌کشد، دوست دارد و زلف در این متن همچون جل‌المتین (رسمان محکم) توضیح داده شده، اشاره‌ی به آیه مشهور قرآن است (سوره ۳، آیه ۹۸).

نکرده سجده اگر اختیار زلفش را لعین دردل آدم ندید ذات خدا
اشاره به علت سقوط ابلیس است. ابلیس می‌بایست در برابر انسان سرفرو
آورد؛ در اینجا بین انسان و زلف، نشان برابری (=) نهاده شده است. یعنی انسان
همچون مرحله نهایی و آخرین هدف در حلقه زنجیر تجلیات است.

منم خال سیاه روی ماهش میان چین زلفین مسما
در اینجا زلف آشکارا با اصطلاح مسما توضیح داده شده است که در مفاہیم صوفیه
یعنی آنچه که از طریق تجلی از اسم منشاء دارد. اسماء، نامهای الهی است یعنی جهان.
محمدی که دوزلفش بود شب معراج...

پیچیده تر شدن بعدی تشبیه نخستین. آهنگ شب به کار رفته و نشان برابری
محمد = انسان کامل = احدیت جمع، چنین است.

در این مصرع محمد (ص) همچون نخستین آفریده، جلوه گر می‌شود.
اینک به بررسی رخسار می‌پردازیم که چنان که در بالا گفتیم، کار برد
کمتری دارد.

سوختم پروانه سان از شمع رخسار شما
یعنی من در توحید مطلق به فنا رسیدم. تشبیه با به کار بردن آهنگ شمع پیچیده تر
شده است.

در ذره ذره بین رخ او را در آفتاب

یعنی همه جهان، تنها مظهر احدیت و توحید مطلق است. در اینجا از آهنگ آفتاب نیز کار گرفته شده است.

به هوای گل رخسار توای سروبلند همچو بلبل به چمن زار بنال چه عجب آهنگی است آشنا که با بهره گرفتن از استعارات گل و بلبل پیچیده تر شده است. این مثالها کافی است تا قانع شویم بر اینکه بابا کوهی از این اصطلاحات کاملاً مطابق با طریقی که در بالا آوردیم سودجسته است و در نتیجه سیستم فلسفی او باید در خطوطی کلی با نظریات مؤلفان متأخر یکسان باشد.

نمونه هایی نیز که از دیوان احمد جامی نقل می کنیم به همین اندازه

قانع کننده است:^{۲۹}

اگر از زلف تو یک حلقه پدیدار آید ای بسا پیر که از خرقه به زنا آید
توافق کامل با نظری است که در بالا ابراز شده است. احمد جامی این موضوع را با اشتیاق بسیار در اشعار خود می آورد.

همه خویان و شاهان جهان را زخالت دانه و زلف تودام است
جز کمند زلف یارم در جهان عاشقان را پای بند و دام نیست
زلف او دام بلا و خلق عالم صیدا و
هر یکی جان می دهد تا خود که یابد دانه پی

یعنی مردم در جستجوی وحدت به دام جمع می افتند.

کافری جز در میان تاب زلف یار نیست

گبر کی جز در بر آن نرگس خونخوار نیست

اصطلاح رخ نیز با همین پیگیری به کار می رود.

بسکه جانم ز تمنای رخ یار بسوخت

دل هر سوخته بر زاری من زار بسوخت

با وجود درد خود درمان چکار آید مرا

بی جمال روی تو بستان چکار آید مرا

در اینجا واژه بستان جایگزین جنت — بهشت گردید که آن نیز جمع است. از این رو

از آن دست می کشیم و به جستجوی فرد برمی آیم.

در دیوان سنایی، همانندی کامل می بینیم و چند نمونه از آن را نقل می کنیم.^{۳۰}
از فتنه زلف مشکبارش گویی که همیشه در خماریم
این اشاره به حالتی است که صوفیان آن را سکر (سرستی) می نامند.

چهره سمست آن نهادن زلف بردوش نمودن روز را در زیر شب پوش
فتنه را در عالم آشوب و شور با سر زلفین تو اسرارها
گرچه خوبست به گرد رخ تو زلف دراز خط بسی خوینتر از زلف دراز آوردی
یعنی، وحدت مطلق بهتر از جهانی است که زیبایی نیز دارد.

اندر خم زلف بت پرست حاجت ناید به روشنایی
دوباره اشاره‌ی است به بی ایمانی و ایسته به زلف:

ما عاشق روی آن نگاریم زان خسته و زار و دلفگاریم
باید درباره نقل قولهای ویژه‌ی که از این دیوان کرده‌ام، توضیحاتی نیز بدهم.
اصطلاحاتی را که بررسی کردیم، سنایی در قصیده‌ی برای ابراهیم شاه غزنوی و در
مفهومی غیر عرفانی به کار برده است. اما آنها با وجود نزدیکی بسیار با نظریات تصوف،
با طرح پیش گفته، همخوانی کامل ندارند.

قبله خود ساخته از پی ایمان و کفر زلف نگون ترا روی ستان ترا
پرده زنان روز و شب حلقه زلف ترا غاشیه کش چرخ پیریخت جوان ترا
شاید در اینجا آغاز گسترش این اصطلاحات را می بینیم، که از اشعار خواص،
و بیش از آن، از اشعار عاشقانه مردمی، به چکامه‌های صوفیه راه یافته‌اند.

*

روشن است که ترتیب دادن فهرست جامع این تشبیهات و مطالعه اساسی ساخت
آنها، دارای اهمیت بسیاری است. رمز سطرهایی که هنگام مطالعه معمولی، تنها جنبه
ظاهری آنها درک می شود و بویژه برای خواننده اروپایی مفهوم نیست، هنگام چنین
بررسی و مطالعه‌ی کشف، و مقصود واقعی نگارنده روشن می شود و امکان داوری درست
درباره آن فراهم می آید. اشاره دیگری نیز باید بکنم و آن اینکه نگارنده تأیید نمی کند

که طرح او برای هر شاعر صوفی حتمی است و آنها امکانات دیگری برای ابراز اندیشه خود نداشته‌اند. شخصیت‌های نمایان جداگانه‌یی می‌توانسته‌اند برای درهم شکستن آن شکل‌هایی که پرداخته سنت هستند و نیز برای یافتن راه‌های تازه بکوشند. البته برای خاورزمین، که اهمیت زیادی برای سنت‌ها قائلند، با این که سنت‌شکنی چندان از ویژگیها نیست، ولی در آنجا نیز چنین امکانی هست؛ و نگارنده می‌تواند نمونه بسیار جالبی از این سرپیچی خلاق از طرح سنتی برنماید.

این نمونه، مثنوی کوچک شهیدی دده شاعر ترک و درویش فرقه مولویه است که در محلی به نام مغله در ولایت «من تیشه» به دنیا آمده است. مثنوی او، گلشن وحدت که نگارش آن در سال ۹۲۷ هجری (۱۵۲۰-۱۵۲۱ میلادی) به پایان رسیده است،^{۳۱} عبارت است از حکایتی استعاری درباره مباحثه اجزای گوناگون رخسار شاهد با یکدیگر، که منظومه‌یی کامل و نوعی مناظره است. مؤلف در مقدمه مثنوی خود می‌نویسد که این اثر را زیر تأثیر منطق الطیر پرآوازه عطار و به تقلید از این اثر نگاشته است. موضوع منطق الطیر، مقایسه صوفیان مقولات گوناگون و توصیف راه‌ها و شیوه‌های آنها در نیل به توحید که ضمناً گروه‌های گوناگون صوفیه به شکل نمادی در سیمای پرندگان مختلف تصویر شده‌اند. شهیدی نیز همین وظیفه را در برابر خویش می‌نهد ولی به جای پرندگان، اجزای گوناگون سیمای شاهد، یعنی رخسار، خال و جز این‌ها را به کار برده است. بایده‌آورد شد که شهیدی به روشنی اعتراف کرده است که به کار بردن نمادهای مرسوم در مفهومی دیگر چه دشواریهایی برای او پدید آورده است. او برای رفع هرگونه سوءتفاهمی، مقدمه وسیعی به زبان فارسی^{۳۲} بر منظومه نگاشته است و در آن تعبیر اصطلاحات خود را بدقت باز نموده است. بنابر توضیح او رخسار به معنی محبوب است که همانند شمعی جمع آنها را [یعنی صوفیان را - برتلس] روشن می‌سازد. زلف به معنی عاشقی است که در راه توحید می‌کوشد و ماهیت راز و وحدت برای او آشکاری گردد و ضمناً او نمی‌تواند آن راز را پنهان دارد و بی اختیار همانند منصور [یعنی حلاج - برتلس] فریاد انا الحق بر می‌کشد.^{۳۳}

۳۱. نسخه خطی موزه آسیایی <B 1810> Nov. 29.

۳۲. منظومه به زبان ترکی نگاشته شده است.

۳۳. نسخه خطی موزه آسیایی، <B 1810> Nov. 29، ورق ۳۶۳ الف.

نمی‌توان نادیده گرفت که گزینش این قیاس بسیار کامیاب بوده و تا اندازه‌ی می‌تواند مفهوم باشد. اما تنها تا اندازه‌ی معین، و ما همخوانی کامل آن را در اینجا نمی‌یابیم و سستی کار مؤلف نیز در مقایسه با سنتهای تصوف، که قرن‌ها مشهور بوده، در همین است. اما در اینجا به تحلیل کامل این اثر نمی‌پردازیم، زیرا این نیز ما را از هدف اصلی دور خواهد کرد.

در پایان، تنها به نکته‌ی دیگر اشاره می‌کنیم. ما کاری نه چندان بزرگ انجام داده‌ایم و تنها بخش کوچکی از مطالب انبوهی را که نظم تصوف در اختیار ما گذاشته است، بررسی کرده‌ایم. با این همه، نتایج بی‌درنگ به دست آمد و در زیر پای خود شالوده‌ی استوار یافتیم. و می‌توانیم با اطمینان نظریاتی را ابراز کنیم، که بدون این کار زمینه و پایه‌ی برای آن نمی‌بود. این کامیابی ضرورت ادامه کار را در همین سطح نشان می‌دهد. هرگام بعدی به دستاوردهای تازه‌ی خواهد کشید و سرانجام راهنمای خوب و قابل اطمینانی به دست خواهیم آورد که ما را از خطر گمراهی و هلاکت در وادی استعارات تاریک تصوف ایرانی حفظ خواهد کرد.



واژه‌نامه اصطلاحات تصوف

مرآت عشاق

متن

متنی که در زیر می‌آید به وسیله یوگنی ادواردویچ برتلس از روی نسخه خطی موزه آسیایی، Nov, 28، که واژه‌نامه تصوف در نسخه‌ی خطی از مؤلفی ناشناخته و بدون تاریخ و زیر عنوان مرآت عشاق است، تهیه شده است. اصل نسخه خطی فعلاً مفقود است. یوگنی برتلس تمام متن را براساس مقابله با سایر واژه‌نامه‌های مشابه کشف کرد، واژه‌ها را به ترتیب الفبا در آورد و تذکر داد که آنها در کدام صفحات نسخه خطی هستند. چنانکه از متن نوشته ذلف و دخساد برمی‌آید، او متن واژه‌نامه دیگری از اصطلاحات تصوف را نیز طبق نسخه خطی موزه آسیایی <B 1810> Nov 29 تهیه کرده بود. این اثر یوگنی برتلس نیز مفقود است. یوگنی ادواردویچ برتلس خیال داشت با بهره‌گیری از متن چند واژه‌نامه اصطلاحات تصوف، این اصطلاحات را با سودجستن از شیوه‌ی که در مقاله ذلف و دخساد به کار رفته است، مورد پژوهش قرار دهد. مقاله ذلف و دخساد مانند کلیدی برای استفاده از متن مرآت عشاق است که در زیر می‌آید ه. ت. (در این متن رسم الخط نسخه خطی حفظ شده است. م. م.)

آب حیوان

وجود مطلق و تعین اول را کویند و بر مجلای تجلیات الوهیت حق هم اطلاق نمایند. بیت:

ما آب روانیم و تو دریای حیاتی جویای توایم از همه سورو بتوداریم
نظم:

فوه ماء الحیوة شاربہ خضر لم یصل الی الظلم

آب ددان

فرح و صفای دل را کویند که از علوم و معارف حقیقی باشد بشرط آنکه شیرین و صاف بود. بیت:

تا عارض جانانه بما کرد تجلی در کلشن دلها همه چون آب روانیم
گاه باشد که علوم حکمی و شرعی بآب ممثل گردد و گاه باشد که صفای
دل و مسئله توحید بان مصرر گردد و کلام اهل کمال هم مصور بآب
روان شود اما اگر آب کرم باشد کلام اهل جذبه و سکر باشد و اگر سرد
باشد کلام ارباب محو و عقول سلیمه باشد

ابد

عبارت از امتداد ظهورات معنی است در صور اسماء قابله و صفات
منفعله بر وجهی که مسبوق باشد بماده و مدت لیکن دایم و باقی
بود بتجدد ظهور اولت ذات حق در آخریت او

ابد الابد

همان امتداد است [نظر: ابد] اما باعتبار سقوط ملاحظه آخریت و عدم اعتبار
نهایت و غایت اصلاً. بیت:

ما را سخن از یار قدیم است درین راه زین پیش مگویند حدیث حدثان را

ابر

حجاب دل را کویند که از ظلمت افعال نفسانی و ملکات روحانی باشد
و مانع مشاهده آفتاب تجلی اسمائی و ذاتی گردد و در هر مرتبه از
مراتب و اطوار باشد. بیت:

فسرده جند توان بود کونسیم فنا که ابر پستیم از پیش آفتاب برد

ابرد

اعوجاج سالک را کویند از صراط مستقیم شریعت و طریقت که موجب
سقوط درجات و حاجب کمالات او گردد از روی کشف در حال شهود
چهره معنی مقصود و رخسار معشوق مشهود. بیت:

در کوشه امید چون نظر کان ماه چشم طلب دران خم ابرو نهاده ایم

اتصال

ملاحظه و شهود عارف را کویند در مرتبه طور روحی این معنی را که

تعین وجود او در وجود مطلق مستهلک است و این حالت بسقوط اضافات و قیودات محقق گردد در عین مشاهده ذات قطع نظر از مقدمات نظری و قیودات فکری و تحصیل علم شهودی و حضوری. بیت:

کسستم از همه فکری و در تو پیوستم چشیده یک قدح از لعل تو چنین مستم

احد

اسم ذات بحت و مطلق معنی است باعتبار سقوط اعتبارات و انتفاء اضافات از اسماء و صفات

احدیت

اسم آن مرتبه است که در آنجا اعتبار اطلاق ذات نمایند و ملاحظه عدم تقید او بتعدد نعوت و صفات کنند

احدیه الجمع

اسم همان مرتبه احدیتست اما باعتبار صلاحیت اعتبار نسبت و اضافات در ذات احدیت و اتصاف بجامعیت صفات ذاتیه. نظم:

بیاوینگر اگر چشم خرده بین داری که سنک ریزه بطحایق و مرجانست

احسان

کمال عبودیت و پرستش آفرید کارست خالصا لوجه الله چنانچه همیشه بنور بصیرت در مشاهده جمال باشد و بجان و دل در مطارحه انجمن وصال الاحسان ان تعبد الله کانک تراه فان لم تکن تراه فانه یراک

احوال

آن کیفیت فیضی است که از مبداء عالی بر دل سالک عارف فرود آید اما سریع الزوال باشد و قرار نکیرد و اگر قرارپذیر گردد فیوض را مقامات کویند. بیت:

پریشانم چو زلف عالم اینست بگفتم موبو احوال این است

ادادت

لعمه محبت را کویند در دل که باعث توجه گردد بمطلوب حقیقی طوعا و کرها و این معنی را مراتب است:

اول مرتبه آنکه باعث بر ترک قیود و اضافات و هجرت رسوم و

عادات مرید باشد. بیت:

از عبادت و رسم اهل تقلید چون شکرکنم که بازستم
مرتبه دوم آنکه با وجود توجه مرید بمراد حقیقی در طریقه طلب براسقامت
و ثبات باشد و ان لو استقاموا علی الطریقه لاسقینا کم ماء عرقاً. بیت:
رهی نمی برم و چاره نمی یابیم مگر محبت مردان مستقیم احوال
مرتبه سیوم ذهل مریدست از غیر مراد و مشاهده عین مرادست هم
بعین مراد. بیت:

نامرادی جهان بردل خود خوش کردم
چون ترا از من دلخسته همین بود مراد

آذذ

میل است باصل و مبدا خود با اندک آگاهی از مبدا بوجهی از وجوه. بیت:
یارب این آرزوی من چه خوش است تو باین آرزو مرا برسان

ادغنون

فرط تعلق و محبت را کویند بنوعی که از جمیع تعلقات و صور کثرات
منقطع و منخلع گردد و این معنی در طور خفی دست دهد. بیت:
ارغنون می نوازم و ناقوس جام می خورم زدست نکار

آذ

آرزوی نفس را کویند که بطریقه هوا و هوس و مقتضای نفس باشد. بیت:
ای ز غفلت غرقه دریای آز می ندانی کز چه می مانی تو باز

آذادی

خلاصی عارف را کویند از قیود جمیع ما سوی الله تا حد صفات و افعال
و آثار. بیت:

فاش میگویم و از گفته خود دلشادم بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم

اذل

امتداد فیض را کویند از مطلق معنی و ظهور ذات احدیت در مجالیء
اسماء فعلی بر وجهی که مسبوق بماده و مدت نباشد هر آینه ازلیت
ذات ز سرحد عالم مثال در ملکوت و جبروت اعتبار توان نمود چرا که
در مادون عالم مثال که عالم ملک و شهادتست ذات را تجلی در
اسماء فعلی است و مقرون است آن افعال بماده و مدت و بنیاد ظهور اجسام

است هر آینه زمان که مقدار حرکت فلک جسمانی است متقدر و متحقق گردد. بیت:

درازل پرتوحسنش زتجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد
ازل آذال

عبارت از امتداد ظهور معنی است با صور اسما و صفات باعتبار سقوط اضافات. بیت:

ای مشکل حل و حل مشکل زان سوی ازل بهشت منزل
چرا که مرتبه صفات سبعة ذاتیه و مرتبه ذات بحت ماورای رتبت ازلت
که مرتبه صفات فعلی

اسلام

متابعت اعمال را گویند این هم مانند ایمان بسه قسم باشد:

قسم اول متابعت اعمال ظاهری دینی است بعد از معرفت و شناخت آن و این مرتبه عام باشد و الله یدعوالی الاسلام.

قسم دوم متابعت قوی باطنه است در اعمال مانند عفت و شجاعت و حکمت و عدالت و فروع اخلاق حمیده مذکوره این مرتبه ارباب طریقت باشد چنانچه قسم اول مرتبه اهل شریعت بود.

قسم سوم تحقق است بحقیقت شریعت و باطن طریقت بعد از فناء سالک از خصوصیت افعال و اقوال و لواحق وجود و همی خود این مرتبه اسلام حقیقی گویند ان الدین عند الله الاسلام درین مرتبه قول و فعل عین علم شود و علم عین معنی و معلوم و کفر عین اسلام. بیت:

ز اسلام مجازی کشته بیزار کسرا کفر حقیقی شد پدیدار
حاصل اسلام راجع شود بسه مرتبه تملق و تخلق و تحقق تملق انقیاد قولی باشد قل لن تومنوا و لکن قولوا اسلمنا و تخلق انقیاد فعلی است المسلم من سلم المسلمون عن یده و تحقق انقیاد ذاتی است قل لله الامر جمیعاً

اسم

عبارت از ذات است باعتبار اتصاف بوصفی از صفات و نعتی از نعوت

اسم اعظم

الله است که اسم ذات و جامع جمیع صفات است از نعوت ذاتیه و افعالیه و اثاریه

اسماء ذاتیه

عبارت از ذاتی است بوصفی که اعتبار اتصاف ذات بآن وصف موقوف امری بغیر از محض ذات نباشد اما شاید که بتعقل غیری موقوف باشد همچو صفت علم که موقوف است باعتبار معلوم و عالم علیحده یا آنکه موقوف باعتبار غیری نباشد چون صفت حیات که اتصاف ذات بآن موقوف اعتبار غیر ذات او نیست. بیت:

بزیورها بیارایند حسن خوب رویان را

توسیمین تن چنان خوبی که زیورها بیارائی

اشتیاق

کمال انزعاج دل را کویند بمیل اصلی بسوی مبداء اولی و این شوق را مراتب است چون میل دل بمرتبہ رسد که بهیچ وجه طالب در سلوک طلب بهیچ چیز مقید نکرده و تردد خاطر و اضطرابش همیشه روز افزون باشد و به نیل هر مرغوبی و به تعرض هیچ مکروهی مقید نشود اول مشتاقی اهل صدق باشد. بیت:

کفر و ایمان هر دو کر پیش آیدش در پذیرد تا دری بکشایدش
اینچنین باید طلب کر طالبی تو نه طالب بدعوی راغبی
و این شوق و طلب بمرتبہ رسد که ملاحظه رغبت و شوق را در جانب معشوق بکمال یابد و این طور شوق گاهی بلباس عاشقی گاهی بعنوان معشوقی ظاهر گردد و در مرتبه طور سری و روحی باشد. بیت:

همه شوق و آرزوی غلطم که در لطافت

شده بی قرار و مجنون زتوشوق و آرزو هم

و چون این شوق در کمال خود برنک عشق برآید چنانکه عاشق را وصل و هجران یکسان بود و کفر و ایمان بیک عنوان مجنون لیلی راهمیشه با خود بلکه بیک روح بدو بدن متعلق داند و مطلقا وجود خود جدا نداند و غیر معشوق در سراپای وجود نیابد و این در نهایت طور خفی باشد. بیت:
و ما بین شوق و اشتیاق فنیت فی تولی بخطر او تجلی بحضرة

آشنائی

تعلق عنایات اولی و رابطه رحمة ازلیه را کویند که بهمه موجودات

پیوسته است. بیت:

زآشنائی چون دلت بیکانه است هرچه میکویم ترا افسانه است

اعراف

مقام شهود ذات کویند در مظاهر جمیع اعیان کاینات بنوعی که هر دو جانب نقدی و تقید را ملاحظه نمایند و عارف دربرزخ و حاله متوسط باشد و علی الاعراف رجال. لمولفه:

عارف چو با عراف سرکوی توآید نظاره کنان روی ترا سوی توآید

اعیان ثابته

حقایق و ماهیات ممکنات را کویند که درحضرت علم ثابت است لاغیرب
عن علمه مثقال ذرة فی السموات والارض

افتادگی

رویت عدم قدرت بنده را کویند بر اداء حق عبودیت که سزای حق باشد. لمولفه:

فتادم بر سر راهی که روی یار خود بینم

درین افتادگی یکره دلش افکارخود بینم

افسانه

ملاحظه اعمال گذشته را کویند درحینی که توجه بتکمیل نفس درخاطر متمکن شده باشد. بیت:

افسوس دل افسانه عشق است ولیکن باقی بجمالت که فسون است و افسانه

افسرده‌گی

غلبه برودت مائیه احکام طبیعت را کویند که آتش شوق معارف الهی را فرو نشاند. بیت:

تا بکی افسردگی می ماندت صد جهان مرد کی می ماندت

افسوس

تأسف سالک را کویند بر فوت اوقات و عزم تدارک مافات

افق اعلی

نهایت سیران را کویند بر فلک وجود و منتهای این در حضرت و احدیت و عالم جبورت باشد

افق مبین

نهایت تکمیل نفس است در علوم نظری و ملکات علمی در طور قلبی
بنوعی که دل عارف هم مرآت اسرار غیب باشد و هم تماشاگاه عالم
شهادت و این رتبت انبیا و مرشدانرا ظاهرست و انک بالافق المبین
آلودگی

اتصاف دل را کویند بصفات بهیمی و سبعی در طور قالبی. بیت:
یا ازین آلودگی پا کم بکن یا نه در خونم کش و خاکم بکن

آله و الله

اسم ذات واجب الوجود است باعتبار جامعیت صفات ذاتیه و نعوت
کمالیه در حضرت علم و عین و در مرتبت افعال و آثار

ام الكتاب

عقل اول و قلم اعلی را کویند و عنده ام الكتاب الایه

امتداد نفس دحمائی

عبارت است از استمرار تجلی ذاتی بر مخارج مراتب حروف عالیه و
کمالات وجودیه و مراکبات تامه بر وجهی که متضمن ظهور شئونات
و بروز نشأت آلهیه و اکوان امکانیه گردد کما قال صلعم انی لاجد نفس
الرحمن من جانب الیمین

آمدن

رجعت عارف واصل را کویند بمقام بشریت و مرتبه صورت از فضای
عالم ربوئیت

الامور العامه

هی مالا یحتص یقسم من اقسام الموجودات الی هی الواجب و الجوهر
والعرض

امیری

اجرای سالک را کویند حکم سلطان روح را در مملکت بدن بر رعایای
قوای طبیعی و بر جنود و عساکر طبایع نفس حیوانی. نظم:

در عالم ملک بی نظیریم و ندر ملکوت هم امیریم
کر چه مرغان عشق بسیارند همچو عنقا امیر مرغانیم

امین

عارف سالکی را کویند که در طور قلبی برسوخ اخلاص بنوعی استکمال پذیرفته که غیر حق در سر و علانیه مخطور خاطر او نکردد و غیر اخلاق کریمه در ظاهر احوال او دیگر امری معاین نشود و اگر چه در دیده ظاهرینان احوال و اعمالش مرضی نباشد چنانچه جماعت ملایه که در صورت محل انکار و مذام عوام اند و فی الواقع متوجه وجه حق اند علی الدوام. بیت:

عشق حالیت که جبریل برو نیست امین

صاحب حال شناسد اثر اهل یقین

افانیت

ملاحظه وجود مطلق را کویند در مراتب محسوسیه یا معقولیه چرا که مشارالیه با ناغیر ذات و هویت مطلقه نتواند بود اما ظاهرا محفوف بود بصورت تعینات و اضافات. بیت:

زحلاج آن انانیت عجب نیست کانا لحق گفتن او بی سبب نیست

اندوه

حیرت سالک را کویند در کاری که سبب وجدان و فقدان آن پیش او مجهول باشد. بیت:

تا در اندوهت بسر می برده ام هر زمان دردی دگر می خورده ام

انکشت

صفت احاطه را کویند بجمیع درجات وجود قلب المومن بین اصبعین من اصابع الرحمن

اولوالالباب

هم الذین یاخذون من کل قشر لیه و یطلبون من ظاهر الحدیث (؟) سر الالتفات و هو العدول من المخاطب ای الغایب او بالعکس او ای المتکلم

۵۲

علامت و نشانه کمال عشق را کویند که زبان از شرح تفصیل آن قاصر باشد و بنان بیان از رسم حقیقت آن مقصر و از غایت اضطراب و اضطراب جهت

دفع کربت و رفع ضجرت باین آمهسرت متوسل گردد که ان ابراهیم
لاواه حلیم و این در مرتبه طور روحی بود. بیت:

آه اگر از جای خاص آید پدید
مرد راحالی خلاص آید پدید
ایمان

مقدار معرفت را کویند که بحضرت الوهیت بحسب تفاوت درجات اعیان
ممکنات در دانش باشد و آن سه قسمت ایمان یقینی و ایمان غیبی و
ایمان حقی اول را علم الیقین دوم را عین الیقین سوم را حق الیقین اول مرتبه
عوام است و این بدو نوع باشد

اول آنست که بمحض تقلید اعتقاد مطابق واقع داشته باشد در مراتب
نفس که آماره و لوازمه و ملهمه است

نوع دوم آنست که در مرتبه نفس مطمئنه و طور قلبی بنور برهان اعتقاد
صحیح یحق و حقایق موجودات حاصل آید بر وجهی که ملکه عین-
الیقین را مستدعی گردد این مرتبه مخصوص ارباب حدود و رسوم باشد
قسم دوم از ایمان آنست که چون مرتبه قوت نظری بغایت رسد و بقوت
عملی عین بصیرت بنور کشف و شهود منور گردد و ابواب درجات جنات
تجلیات بر روی سالک بکشایند و بخطاب ارجعی مشرف گردد و جمال
مطلق معنی را چنانچه پس پرده انظار و اعمال و اقوال نظر میگرد
بعین عیان در مراتب صور آثار و افعال و صفات در مرتبه طور سری و
روحی و حقی هم مشاهده کند

قسم سیوم مرتبه حق الیقین است و آن در مرتبه طور حقی چون وجود وهمی
سالک در عین معنی مطلق و وجود مستهلک گردد بعد از آن بخلعت
بقاء ابدی و من قتلته فانا دیته مشرف گردد و برمسند رفیع حق الیقین
که رتبت فاذا احبته کانت سمعه و بصره فبی یسمع و بی یبصر متمکن
نشیند درین مرتبه نه ایمان می ماند نه کفر بلکه کفر عین ایمان است و
برعکس چرا که نسب و اضافات بالکل از میان برخیزد. بیت:

مرد را اینجا شکایت شکر است کفر ایمان کشت و ایمان کفر شد
آئینه

مجلی تجلی حقیقی را کویند که بصورت اعیان ثابته و اکوان غیبیه ظاهر

شود. بیت:

ای آینه جمال شاهی که توئی وی نسخه نامه الهی که توئی

باب الابواب

تویه را کویند که مدخل سالک است بجانب جناب قرب و رجوع است بازادت خویش بمبدء اصلی چنانچه موت طبیعی همین رجوع بمبدء است اما بی ارادت و اختیار پس هر که ازین مدخل آهنگ تقرب بمقام انس نماید باید که از جمیع حجب و موانعی خارجی کذر کند هرآینه اول از باب الابواب بنیاد در حریم قربت و عبور بر مراتب حاجیان موانست باید کرد برین تقریر تویه رجوع از ما سوی الله باشد و عروج بر معارج فزبلی مع الله و این مواجعت متفاوت المراتب است چرا که ذنوب و معاصی هم متفاوت است و بحدی رسد که وجود سالک هم که حجاب راه باشد و بمثابه جرم و کناه تویه از آن هم باید نمود که وجود ک ذنب لایقاس به ذنب چرا که هر که حجاب طالب است از لواحق وجود اوست. بیت :

این چه رسمست که بر روی نقاب اندازی

چهره بکشی و بر انداز ره رسم و نقاب

باختن

انصراف دل را کویند از صور اعیان. بیت:

هرچه گاهی تاختی که باختی جمله در آب روان انسداختی

باد

تقلب دل را کویند از حالی بحالی اگر از مشرق عالم وجوب و کشور وحدت تقلب یافته باشد آنرا باد صبا کویند. و اگر از جهه مغرب در عالم کثرت و امکان متحرك شده باشد آنرا دبور خوانند. بیت:

بادی که نیست از سر کوی تو نیست باد

من نیز دل بباد دهم هرچه بادباد

باده

عشق را کویند که هنوز اشتداد نیافته باشد و این مرتبه محبت مبتدی است. بیت:

صوفی ارباده باندا زه خوردنوشش باد ورنه اندیشه این کار فراسوشش باد

بادۀ صافی

عشقی باشد خالص از شوایب نقصان و فارغ از لذت وصل و آلام بعد و
حرمان چه این هر دو حال شعر از بقاء حجاب هستی عاشق است که
مستدعی ادراک و ملاحظه لذت و الم گذشته و تفرقه میان اوقات مهاجرت
و مواصلت نموده است. بیت:

وصال اهل هوس جویند عاشق را بس این دولت

که او در کوی تو بد نام جمعی بد کمان کردد
و این مرتبه عشق طالب راغب را در طور سری و روحی دست دهد و
صفای بادۀ بحسب مشارب باشد. بیت:

اندوه دلم چو جام رنگین ببرد این بادۀ صاف هم دل و دین ببرد
آزاده شوم بجایم از هستی خویش و اندوه جهان ز جان غمکین ببرد

بادی کران

احوال بدن و احکام نفس و تن را ناسند. بیت:

سرکه نه در پای عزیزان بود بار کرانست کشیدن بدوش
بازی

تحول نشأت آلهیه را کویند. بیت:

بازی چرخ بشکند بیضه در کلاه زیرا که عرض شعبده با اهل راز کرد

باطل

بر ما سوای اطلاق نمایند چون حق مظهر مطلق وجود است هر آینه خلاف
حق که باطلست پیش نظر حقیقت بین اعدام خواهد بود. بیت:

الا کل شیء ما خلا الله باطل و کل نعیم لا محاله زایل

بام

مجلای تجلیات معشوق را کویند. بیت:

بام برآ و جلوه ده ماه تمام خویش را مطلع آفتاب کن گوشه بام خویش را

بامداد

مقام کردش احوال را کویند که موجب ترقی سالک باشد از مرتبه ظلمت
سفل بنور علویات. بیت:

بامدادان که تفاوت نکند لیل و نهار خوش بود دامن صحرا و تماشای بهار

بت

مقصود اصلی و مطلوب حقیقی را کویند بهر صورت و هر بیکر که ظاهر گردد. بیت:

بت اینجا مظهر عشق است و وحدت بود ز ناز بستن عقد خدمت
مسلمان کر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت پرستی است
بدایت این ملاحظه و شهود در دیده بصیرت در طور سری رخ نماید
اما نهایتش در طور خفی باشد

بحر

وجود مطلق را و هستی حق را کویند. بیت:

در چنین بحری که بحر اعظم است عالمی ذره است ذره عالم است
بدل کردن

عدول عارف را کویند از مقامی بمقامی اعم از آنکه جهة ترقی نفس خود
باشد یا جهة ترقی دیگران و لهذا بدلارا ابدال کویند که همیشه ابدال
حالی بحالی کنند و توجه باطن ایشان باصلاح احوال خلق و جذب نفوس
موجب تبدلات اطوار ایشان گردد و لهذا در خبرست از حضرت سیدالبشر
صلوات الله و سلامه علیه ان بدلاستی لایدخلون الجنة بصوم و لا صلوة
ولکن بسلامة الصدر و سقاء النفس و نصيحة المسلمين چون تبدل احوال
سالک جهة تکمیل نفس باشد در سلک اهل تبدل و تلوین باشد که
بمشرب ابدال این مناسب است اولئك یبدل الله سیاتهم حسنات. بیت:
از مقامات تبدل تا فنا پایه پایه تا بدرگاه خدا

بر

صفت ربوبیت را کویند

بر سیمین

صفت ترتیب (شاید تربیت؟ ی. برتلس) عارف را کویند بنوعی که
موافق طبع باشد. بیت:

برچون سیم خود منما بقلاشان بازاری

که دارم بازررخسار خود عزم خریداری

برخاستن

توجه عزیمت صادق را کویند بمبدء وحدت بنوعی که موجب قطع

تعلقات صوری و معنوی بود. بیت:

برخیز که این نشست برخاستنی است بالا و نشیب و بست بگذاشتنی است

برق

لمعات عشق و لمحات شوق را کویند که از ذات اقدس و حضرات مقدس
بر دل سالک لایح گردد اما آنرا ثبات و قراری نباشد و این در مبادی
سلوک عاشقان باشد. بیت:

برقی از منزل لیلی بدرخشید سحر وه که باخرمن معجون دلفکارچه کرد

البصيرة

قوة القلب المنور بنور القدس یری به صور الاشياء و ظواهرها و هی التي
تسميتها بالحكماء العاقلة النظرية و القوة القدسية

بلا

امتحانات الهی را کویند که جهة تطهیر نشاء سالک باشد. بیت:

هربلاکین قوم را حق داده است زیر آن کنج کرم بنهاده است
بیت:

و منك شفائی بل بلائی منة و فیک لباس البوس اسبع نعمة

بلی

و هو اثبات لما بعد النفی كما ان نعم تقرير لما سبق من النفی

بناکوش

مناط سلسله اعتصام را کویند در ملاحظه حقایق در حضرت الهیه و صفات
جمالیه بر سبیل عموم و اشتمال. بیت:

از خط و خال و رخ و زلف و بناکوش و جبین

لشکر آورده و بر قلب دل ما زده

بندکی

قبول تکالیف آلهی را کویند اما بطریق طوع و رغبت نه از خوف و رهبت.
بیت:

فاش میگویم و از گفته خود دلشادم بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم

بنفشه

نکته را کویند که ادراک بشری بآن راه نبرد و عقده آن بنظر و فکر انحلال

نپذیرد. بیت:

باغ از خط خوب لب شیرینش خجل شد

کوهیچ بنفشه شکر آلوده ندارد

بوستان

مقام دل کشادگی عارف را کویند اعم از آنکه بمرتبه و مقامی مخصوص باشد. بیت:

دوستان در بوستان چو عزم می خوردن کنند

اول از یاران دور افتاده یاد من کنند

بوی

آگاهی دل را کویند از علاقه ازلی و پیوستگی اولی که در مقام جمعیت بوده باشد و اکنون بواسطه عروض پریشانی هوای نفسانی تفرقه بان راه یافته باشد. بیت:

بوی سنبل زدم باد صبا می آید خوش دلم هرچه از آن یار بما می آید

بهادر

فرح و سرور سالک را کویند در حین غلبه احکام شوق بر وجهی که مفضی بود بترک عبادت که از راه رسم و عادت صادر شده باشد. بیت:

بهار آمد بیا و توبه بشکن که در وقت دگر صوفی توان شد و بهار بر اعتدال مزاج سالک که دل او از اختلاط اخلاط فاسده و افکار کاسده پاکیزه شده باشد هم اطلاق نمایند

بیابان

مقام حیرت و هیمن را کویند. بیت:

در بیابانی که صعلوکان راه در رکاب آرند پای آنجایگاه

بیت الله و بیت الحرام

دل عارف موقن را کویند که رسوم ما سوی الله را در حریم او راه نباشد و منزلگاه محمل شوق باشد در طریق سیر الی الله کما قال النبی علیه السلام قلب المؤمن بیت الله و کاهی هم دل سالک را کویند باعتبار انقطاع از صور اغیار و از جهة مظهریت تجلیات آلهی در صور آثار و اجرام عنصری و باین وجه او را صدر کویند. نظم:

نیست مسجد جز درون سروران آن مجازست این حقیقت ای فلان
مسجد اقصی درون اولیاست جای خاص حق بود آنجا خداست
بیداری

عالم صحو را کویند جهة تکمیل نواقص. لمولفه:
ز حد شد ناله شبها و بیداری خوش آنروزی
که در کویت کنم خواب اجل در پای دیواری

بیرون
عالم ملک و شهادت را کویند. بیت:
بیرون دوید یار ز خلوتکه شهود
خود را بشکل جمله جهان هم بخود نمود

بیکاری
اشتغال دل را کویند بامور حسیسه دنیوی و تهیة اسباب لذات حسی. بیت:
کار دنیا چیست بیکاری همه چیست بیکاری گرفتاری همه
بیکانکی
استغنائی عالم الوهیت را کویند که بر سویدای دل سالک تاییده باشد
و چنانچه آن ذات غنی مطلق بهیچ چیز افتقاری ندارد عاشق را هم از
همه اغیار و خویش و تبار بیکانه سازد. بیت:
ما را خیال روی تو دیوانه میکند وز خویش و آشنا همه بیکانه میکند

بی نوائی
بعد و حرمان دل را کویند از مطلوب حقیقی بواسطه موانع بشریت. بیت:
هر که شد از هم زبان خود جدا بی نوا شد کر چه دارد صدنوا

بیهوده
صرف وجهه دل را کویند از ذات اقدس و توجه خاطر بمشتهیات نفسانی. بیت:
جانم آلوده است از بیهودگی من ندارم طاقت آلود کسی

بیهوشی
مقام طمس فنا را کویند از احکام بشریت و انتفاء صفات امکانیت. بیت:
رسم این وادی فراموشی بسود کنکی و کری و بیهوشی بود

پاک بازی
توجهی را کویند که خالص بود از شوائب اغراض نفسانی خواه امر ظاهری

باشد یا باطنی. بیت:

اندر قمارخانه رندان پا ک باز
در بازهرچه هست نمازی و بی نماز
پای

مقدمات فکر و نظر را کویند. بیت:

پای استدلالیان چوبین بسود
پای چوبین سخت بی تمکین بود
پای کوختن

تواجد سالک را کویند که از وجدان حالی درو حادث شده باشد اما بی
بقا باشد. بیت:

شکر فروش مصری حال مکس چه داند

این دست شوق بر سروآن پای ذوق کویان
پاپیر (شاید پاییز؟ ی. برتلس)

مقام کمال ظهور آثار عالم ملک را کویند و هر چه از لوازم آن ظهور باشد
پد

مرتبه تاثیر و علت فاعل را کویند چنانچه مادر مرتبه تائر و قوت قابله
را کویند. بیت:

باصل خوش یکره نیک بنکر
که مادر را پدر شد نیز مادر
و باشد که پدر کویند و نفوس قدسیه خواهند

پرده

موانعی را کویند که میان عاشق و معشوق باشد و از لوازم طریق بود
نه از جانب محب یا محبوب. بیت:

اعیان و قوی جمله ظهورات الهی
آن پرده تقلید که شد کهنه دریدست

پوست

شریعت و ظاهر وجود را کویند و الفاظ و عبارت نسبت با معنی و مدلول
را کویند. بیت:

شریعت پوست مغز آمد حقیقت
میان این و آن باشد طریقت

پول (پل)

صفت صبر و تحمل را کویند. بیت:

صبر چون پول صراط آن سو بهشت
هست با هر خوب یک لالای زشت

پیاله

عشقی را کویند که اقوی از میل اول و مرتبه رقت باده باشد در طور قلبی
ناشی شود. بیت:

شرابی خور که جامش روی یار است پیاله چشم مست باده خوارست
و گاهی پیاله کویند و تجلی آثاری خواهند چنانچه مصرع:
پیاله کیر که عمر عزیز بی بدست

پیام

اوامر و نواهی آلهی را کویند که عمل بران موجب بطریق وجوب باشد و
انبیاء را باین اعتبار پیغامبران کویند. بیت: لمولفه:
مژده‌ای دل که پیام از لب دلدار رسید
مردۀ هجر ترا مژده دیدار رسید

پیچ زلف

تطور ظهورات صفت جلالی را کویند که سبب ستر رخسار مطلوب و جمال
وحدت باشد. نظم:
مپرس از من حدیث زلف پرچین مجنبا نیاید زنجیر مجانین
(گلشن، ۱۳۸۴، ص ۳۸۴، ی. برتلس)

پیر

انسان کامل را کویند که استکمال کرده باشد فاء فقر را و آن نهایت
ادراک حقایق است و رای فقر را که آن نهایت سیر بر اطوار سبعة قلبیه
است که سابقاً مفصلاً برتیت مذکور شده و با وجود این فقر تعدیه ازو
بطریق ارشاد و تکمیل غیر نماید و طالبان را بمطلب رساند. بیت:
پیر باید راه را تنها مرو وز سرعمیا درین دریا مرو
پیر ما لابد راه آمد ترا در همه کاری پناه آمد ترا

پیشانی

ظهور اسرار وجه باقی را کویند. بیت. لمولفه:
بشام طره بنمودی مه بدری ز پیشانی
شب قدرم تجلی شد بان وجهی که میدانی

قاب زلف

کتمان اسرار آلهی را کویند از نظر شهادت. بیت:

هست در بند تو دل‌های چو ما شیفتگان

ای بسا دلبر که در آن زلف پرتاب و خمست

تاراج

سلب اختیار سالک را کویند در حالات ظاهر و باطن. بیت:

تاراج خوب روی در جان ما درآمد آن دل که بود وقتی گویا نبود مارا

تجلی

ظهور حق را کویند بهر صورت و هر کیفیت و هر صفت که باشد خواه در مظاهر اعیان علوی و مقامات معنوی باشد خواه در مظاهر سفلی و مجالی حسی بود و این تجلی چهار نوع بود:

اول تجلی آثاری که جمال الهی در اعیان ملکی منکشف گردد

دوم تجلی افعالی و آن در صورت اعیان ملکوتی ظاهر شود و در صورت و همت افعال هویدا آید

سیوم تجلی صفات است و آن جلوه ذاتست در مراتب صفات سبعة ذاتیه چهارم تجلی ذاتی است و آن ظهور ذات فحسب باشد یا تجلی ذات یا جمیع صفات ذاتیه بر نظر شهود عارف و درین هر دو حال فناء هستی سالک لازم است اما گاهی مجرد فناء باشد بی شهود امری و این قرینه غلبه سکر و مستی عشق است اما گاهی دیگر مشاهده امری نماید و برین تقدیر گاهی فناء ظاهر شود و گاهی بقا بوجود حقیقی و صفات ذاتی و شهود درین حال متصور باشد. بیت:

ای کرده تجلی رخت از چهره هر خوب

وی حسن و جمال همه خوابان بتو منسوب

ترانه

آیین و راه محبت را کویند بر وجهی که موجب اشعار بغیر خود بود. بیت:

مطرب بساز عود که کس بی اجل نمرد

و آنکه نه این ترانه سراید خطا کند

ترساجه

نتایج تجرید را کویند از شهود تجلیات جمالیه. بیت:

مجرد شو ز هر اقرار و انکار بترسازاده ده دل را بیکبار

ترسائی

تجرد و تفرید باطن را کویند در حالت توجه بحق از صورکاینات و نسب و اضافات. شعر:

ز ترسائی غرض تجرید دیدم خلاص از ربقه تقلید دیدم

ترک

جذبۀ الهی را کویند که مسبوق بر ریاضت و سلوک بسیار باشد و در آخر بمطلوب رسد. بیت:

چو ترک سرخوشم از خواب ناز برخیزد

هزار فتنه زهر کوشۀ برانگیزد

ترک و تجرید و تفرید

انقطاع و ارتفاع دل را کویند از جمیع مطالب حسی و مقاصد نفسی بطریق لف و نشر مرتب و مناسبت بر طبع مستقیم هویدا است

ترک مست

جذبۀ را کویند که مسبوق بسلوک و ریاضت نبوده باشد اما فایز بمطلوب باشد. بیت:

یار بچه شد کان ترک من ترک محبان کرده است

افتادهای بند خود خاطر پریشان کرده است

ترهات

اظهار صفات کمالیه کویند از حالات و مقامات علیه. بیت:

کمترین حیرت در محو صفات بخشش جان است و ترک ترهات

تکبر

بی نیازی حق را کویند از جمیع خلق

تن ددستی

استقامت دل و قوای روحانی را کویند در توجه بعالم معنی. شعر:

چرا نالد کسی از تنکدستی که ملک بی قیاس است تن درستی

توانائی

صفت اختیار را کویند. بیت:

توانائی که در یک طرفۀ العین ز کاف و نون پدید آورد کونین

توانگری

حصول غناء ذاتی را کویند که مستلزم جمیع کمالات باشد

توبه

رجوع دل را کویند از هر چه نقصان پذیرست بآنچه باقی و ثابتست. بیت:
توبه او جوید که کردست او کنانه آه او کوید که کم کردست راه

توبه از توبه

انصراف دل را کویند از جمیع ماسوای الله حتی از ذات و هستی خود
و آن فناء فی الله باشد. بیت:

بوالعجب مذهبی است ملت عشق توبه از توبه جزء ایمان است

تیر

انظار آلهی و التفات عین عنایت نامتناهی را کویند. نظم:

ای تیر غمت را دل عشاق و نشانه خلقی بتو مشغول و تو غایب ز میانه

تیر خد نک

نظر عاطفت رب الارباب را کویند که بطریقۀ تفضل و امتنان باشد نه
جهت مجازاة اعمال. نظم:

تیر خد نک غمزه از جان ما گذشت برماز غمزه تو چکویم چها گذشت

تیر مژگان

نظر عنایت آلهی را کویند که بوسیله عمل صالح عارف مستحق آن
سهم السعاده گردد. لمولفه:

دوش میگفت بتیر مژه‌ات خواهم کشت

یارب این وعده الطاف ز یادش نرود

ثبات

استقامت قدم سالک را کویند در مقام عبودیت و رسوخ او در ملکات
و اخلاق پسندیده

ثنا

اظهار اوصاف کمالیه ذات را کویند بر وجهی که ذات حق را شایسته
باشد خواه از صفات ذاتیه باشد و خواه افعالیه و اثاریه در هر مرتبه
از مراتب وجود. لمولفه:

کوان زبان مدح سرای سزای دوست
مدهوشی شوق را چه مجال ثنای دوست

جام
مجلای تجلیات آلهی و مظاهر انوار نامتناهی را کویند اعم از آنکه
در مقام طورسری باشد یا طور روحی یا طور حقی. بیت:
شراب خور ز جام وجه باقی سقا هم ربهم او راست ساقی

جان
اعیان ثابته و حقیقت کونیه را کویند که از تجلی علمی ظاهر شده باشد
در عالم واحدیت و جبروت. بیت:
جان من کشته آن غمزه مستانه اوست
چه محل باشد در حضرت جانان جان را

جان جان
وحدت حقیقی را کویند که بحقیقت الحقایق هم تعبیر کنند. بیت:
جان جان چون وا کشد ما را ز جان جان چه باشد همچومن بی جان بدان

جانفزای
صفت بقا را کویند که از بقاء جمال وجه باقی سالک را بعد از فناء رسوم
بشری دست دهد و او بآن صفت باقی ابدی و موجود سرمدی گردد و فنا
دیگر باو راه نیاید من قتلته فانا دیته. بیت:

بزیر پرده هر ذره پنهان جمال جانفزای روی جانان
جذبه

نزدیک شدن انسان است بتقریب عنایت آلهی بمقام انس و خطایر
قدس بی ارتکاب مشقت و تحمل شداید محنت در قطع منازل وصل
و طی مراحل بعد و فصل و این حال کاهی قبل از طلب ماسول و پیش
از تقدیم علت و سبب وصول بمطلوب حقیقی باشد چنانچه انبیا را
حاصل می بود و بعضی اولیا از مجذوبان غیر سالک را این جاذبه الهیه دفعه
در ربوده و بیک پرتو لمعان جذبه من جذبات الرحمن توازی عمل
الثقلین با کار هزار رساله طاعت را برابر نموده و کاهی باشد که بعد از
سلوک و طلب این رابطه ازلیه قوت گیرد و نتیجه چندین مقدمات بیک
طرفه العین حاصل گردد و شعشعه روحانیت بنوعی اشتعال گیرد که از

تبیّل یکاد زینها یضیء ولولم تمسه نار شود چنانچه در اثناء سلوک عارفان روش دل و اولیاء کامل در مسلک طی منازل حاصل شود. بیت: جذبۀ شمع پروانه دلان باید گفت

کان حدیثی است که درسوختکان درکیرد

جرعه

خصوصیت تجلی وجودی را کویند که در جمیع ذرات بظهور رسد. بیت: زبوی جرعه کافتاد بر خاک بر آمد آدمی تا شد بر افلاک

جست و جوی

خورده گیری و نکته جوئی را کویند خواه از طرف محب باشد خواه از جانب محبوب جهة کمال مناسبت و اتحاد که درما بین متحقق باشد. شعر: دریغ و درد که در جست و جوی نقد حضور

بسی شدم بکدائی بر کرام ونشد

جفا

پوشیدن دل سالک را کویند از مشاهدات دقایق حسن و جمال جهت امتحان. بیت:

کیرم که از تویر من مسکین جفا رود سلطان توئی کسی بتظلم کجا رود

جفت ابروان

سقوط و احتجاب سالک بود از درجۀ خود بواسطۀ تقصیری و باز عروج و رجوع نمودن بمقام خود بجذبه و عنایت آلهی. لمولفه:

ابروانت شد شب معراج من قاب قوسینم شده زان شب عیان

جلال

ظاهر کردن حشمت و استغنائی معشوق است بر دیده عاشق جهة نفی غرور عاشق و بواسطۀ تحقق و انتباه و آگاهی او به بیچارگی و افتقار او بکبریای معشوق. بیت:

تجلی که جمال و که جلال است رخ و زلف بتان آنرا مثال است

جمال

ظاهر شدن کمال حسن معشوق است از روی انصاف بصفات دلربائی و شیوۀ خودنمایی جهة ملاحظۀ مزید رغبت و طلب ذاتی عاشق صادق.

بیت:

ای از جمال روی تو تا بنده آفتاب
ای آفتاب روی ترا بنده آفتاب
جمعیت

کمال احاطت دل را کویند بر جمیع مراتب تجلیات که وحدت قادح
کثرات و تعینات نکردد و کثرت نیز در نظر شهود سائر جمال وحدت
نشود. نظم:

زلف آشفته تو موجب جمعیت ماست
چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد

جنب
تجنب مراجعت دل را کویند از حریم سرای وحدت بجانب آلودگی
کثرات. بیت:

دی بر سرکور زله غارت کردم مر پاکانرا جنب زیارت کردم
کفارت آنکه روزه خوردم رمضان درعید نماز بی طهارت کردم

جنب
مقام تجلیات را کویند اعم از آنکه آثاری باشد یا افعالی یا صفاتی یا ذاتی
چنگ

امتحانات الهی و مشقتهای سالک را کویند که در ظاهر و باطن پیش
راه آید. بیت:

جنکی بهزار حیلست انگیخته ام تا صلح کنی و درکنارت کیرم

جواب
فناى اختیاری را کویند از صفات بشری و قیود و نعوت ظاهری. نظم:

جان بیمار مرا هست بتو میل سوال
ای خوش آن خسته که از دوست جوابی دارد

جواهر علوم
معارف حقیقه و حقایق علمیه را کویند که بتغیر ازمان و اوقات و
بتبدل شرایع و نبوات متبدل نکردد لاتبدیل لکلمات الله ذلک الدین القیم
جود

باز داشتن سالک را کویند از مشاهدت سیر و عروج بر مراتب رفیع که
متوقع و منتظر باشد. بیت:

آنکس که مرا کشت بجور و ستمی چند کاش از پی تابوت من آید قدمی چند

جویداد

مجالى احكام ربوبيت و مجارى اعمال عبوديت را کويند. بيت:
بنشين بر لب جوى و گذر عمر بين کين اشارت ز جهان گذران سارابس

جهان

عالم کثرات را کويند و صورت مظاهر امکان را دانند. نظم:
رباعيه حق جان جهانست جهان جمله بدن

املاک و عناصر و مواليد اعضا توحيد همينست و دگرها همه فن
چاه ز نغندان

مشکلات فکر سالک را کويند که در اسرار عميق و انوار دقيق وجه باقى
دست دهد. بيت:

خون دلم بچاه ذقن ريختى نخست

اکنون بمشک و عنبرش انباشتى چه سود

چشم

صفت بصرى را کويند که متعلق بتمام احوال سالک از خير و شر و مراقب
جانب او در نفع و ضرر باشد بنوعى که چيزى ازو غايب نشود. بيت:
اى خنک چشمى که آن کريان اوست

اى همايون دل که آن بريان اوست

چشم آهوانه

ستر کردن آلهى را کويند تقصيرات سالک از غير سالک و اين غايت
عنایت حق است در شان سالک که موجب ترقى اوست. بيت:
چشم تو آهويست که خورد شير شير

دارد ببردن دل مردم دلى دلير

چشم بيماد

ستر احوال مقامات سالکان عارف را کويند که احيانا باشد و کاهى جهة
مجاورت طبع عنصرى و محامله نشأة بشرى ظاهر شود و چون کم واقع
ميشود بحسب اوقات متفاوت است اين حال مناسب مجذوب سالک باشد
در اوان توجه بمبادى عليه. بيت:

ز چشمت خاست بيمارى و مستى ز لعلش کشت پيدا عين هستى

چشم پر خماد

ستر کردن تقصیر سالک را کویند تا بر ارباب کمل قصور او ظاهر نشود. بیت:
چشم مخمور تو دارد ز دلم قصد جگر ترک مستست مکر میل کبابی دارد

چشم ترکانه

ستر کردن احوال سالک را کویند از خودی خود و غیر خود این حال مخصوص مجذوبان غیر سالک باشد و این طایفه را از غایب استغراق از حال خود هم خبر نباشد. بیت:

چشم تو ترکانه بگویم که چیست هست یکی آفت و دیگر بلا

چشم جادو و چشم فتان

ستر احوال و تقصیرات سالک را کویند تا بتدارک و تلافی آن تقصیر اقدام ننماید تا مستحق طعن و ملام خاص و عام شود و این حال را استدراج و مکر الهی کویند. بیت:

تا لب سوختن خون مسلمان آموخت چشم فتان تو کوئی که دوچندان آموخت

چشم سیاه

ظاهر کردن کمالات و علو قدر سالک باشد. بیت:
بسان سرمه سیه کرده روز برخوبان دوچشم تو که سیاهند سرمه ناکرده

چشم شهلا

اظهار نمودن کمالات و مقامات سالک را کویند هم جهة خود و غیر خود تا طالبان آله و طایفان حریم درگاه باو راه توانند یافت و در مقام استرشاد توانند بود و این حال مخصوص اهل ارشاد و تکمیل باشد. بیت:

در خرابات مغان کوئی که مستان غافلند از شراب شوق و جام نر کس شهلاي او

چشم هست

ستر کردن عنایت الهی را کویند همکی تقصیرات و خوردهای سالک را که در اداء حقوق عبودیت ازو در وجود آمده باشد و عفو آن جهة اصلاح حال او شود. بیت:

دوچشم هست تو آشوب جمله ترکستان بچین زلف تو از چین و هند داده خراج

چشم نرگس

ستر احوال و مقامات و علو رتبت عارف را کویند تا حال او (به) مردم معلوم نشود اما خود بخود عارف بحال و مرتبه خود باشد و این نشانه مناسب طور ملائمه و افراد رجال غیب بود. بیت:

رواست نرگس مست ار فکند سر در پیش

که شد ز شیوه آن چشم نرگس تو خجل

چلیپا

عالم طبیعت را کویند. بیت:

ای زلف چلیپای تو غارت کردنیها

ای کرده کمان دهنهت رفع یقینها

چنک

حصول کمال شوق و ذوق را کویند که سالک را در طور سری نماید. بیت:

شب همه شب بهوای تو چنین مست خراب

بانک عشق تو بکوشم رسد از چنک و رباب

چهره

تجلیات را کویند که سالک عارف بر کیفیت و کمیت آن مطلع باشد اما مخصوص تجلی جمالی باشد خواه تجلی آثاری باشد و خواه افعالی و خواه صفاتی. نظم:

خود زخویان پری چهره همین خاصیت است

که ستمکاره و مردم کش و بدخو باشند

چهره کلکون

تجلی را کویند که در ماده و مدت نباشد یعنی از مرتبه آثار اعلی باشد خواه افعالی باشد خواه صفاتی. نظم:

زرد رویی میکشم زان طبع نازک کاه کاه

ساقیا جامی بده تا چهره را کلکون کنم

حاکمی

اجرای اوامر و نواهی را کویند بر سالک عاشق. شعر:

لک الحکم فی امری فماشئت فاصنعی فلیس سوی فیک لا عنک رغبتی

حب ذاتی

منشاء تجلیات ایجابی را گویند که فرموده فاحیت ان اعرف فخلقت الخلق.
نظم:

و محکم حب لسم یخامره بیننا تخلص نسخ و هو خیر النیة

حج

طریق سلوک و سیر الی الله را گویند. رباعی لمولفه:

از دیده قدم طواف کوی توکنم تا حج پیاده بسوی توکنم

احرام سرکوی تو بستم از دل تا قبله عاشقی ز روی توکنم

حجاب

موانع را گویند که از جانب عاشق هویدا گردد و آن بر دو قسم باشد حجاب نورانی چون علم و عمل صالح که سالک را در مقام عجب دارد و حجاب ظلمانی چون اعمال سئیه و عقاید فاسده و آرزوهای ناپسندیده و تمام حجب ظلمانی منحصر بر چهار نوع است:

اول حب دنیا و این اعظم حجب در طریق طلب است که حب الدنیا
رأس کل خطئة و ترک الدنیا راس کل عبادة. نظم:

حب دنیا ذوق ایمانت برد آرزوی و آز تو جانت برد
دوم طول اسل است

سیوم فساد عقاید

چهارم افعال و اعمال ذمیمه بجمیع اصناف و ذمایم ملکات و اوصاف ان الله
تعالی سبعین الف حجاب من نور و ظلمة. بیت:

چون حجاب آمد وجود این جایگاه راست ناید ملک و مال و حب جاء

حساب

ملاحظه اعمال و افعال سالک را گویند در طریق طلب و سلوک و الله
سریع الحساب. بیت:

بدین صفت اکرم در حساب کاه آرند

عجب که راست بیارند کار من بحساب

حیران

حالتی انقباضی را گویند در دل جهت مفارقت محبوب که باعث شود بر
اهتمام و سعی تمام بر تحصیل مطلوب. شعر:

و حزنی ما یعقوب بث اقله و کل بلا ایوب بعض بلیتی

حسن

چون باطلاق باشد حسن ذاتی وجه حق را کویند و چون مقید باشد تناسب اعضا و اجزا را کویند. نظم:

کنجی است حسن و جمله عالم خراب او

سری است عشق و پرده هستی حجاب او

حضور

مقام شهود وحدت را کویند. بیت:

حضوری کر همی خواهی ازو غایب مشو یکدم

متی ما تلقی من تهوی دع الدنیا و اهلها

خال

وحدت ذاتیه را خوانند که برزخ است میان احدیت جمال وجه حق و میان واحدیت تعین اما نقطه سیدای دل آدم که مرکز دور فلک وجود است مجلی و مظهر این خال بود. نظم:

بران رخ نقطه خالش بسیط است که اصل مرکز دور محیط است
زان حال دل پر خون تباهست که عکس نقطه خال سیاهست

خانه

وجود اضافی و کون جزئی را کویند. بیت:

برو تو خانه دل را فرو روب مهیا کن مقام و جای محبوب

خرابات

مطلق وجود و ذات بحث را کویند. بیت:

نشانی داده اند اندر خرابات که التوحید اسقاط الاضافات
خرابات از جهان بی مثالی است مقام عاشقان لا ابالی است

خراباتی

فانی مطلق را کویند که وجود اضافی او در وجود مطلق و ذات حق فنا یافته

باشد. بیت:

خراباتی خراب اندر خراب است که در صحرای او عالم سراست

خرقه

ظاهرو وجود را کویند و بدن را نامند و بر افتاء رسوم بشری هم اطلاق کنند.

بیت:

در خرابات مغان کر کذر افتد بازم حاصل خرقه و سجاده روان در بازم

خشم

ظهور صفات قهری محبوب را کویند اما وقتی که مقتضی تنبیه و تربیت

عاشق باشد

خط

تعین وجه حق و ظهور تجلی جمال مطلق را کویند. بیت:

اگر روی و خطش بینی تویی شک بدانی وحدت و کثرت یکایک

خط سبز

عالم برزخ و دار بقا را کویند. بیت:

باغ خوبی تسوا از سر تازه شد خط تو چون سبزه تر تازه شد

خط سیاه

تعین عالم واحدیت و جبروت را کویند که مجمع صفات سبعة ذاتیه است و

سرچشمه آب حیات هر دو عالم صورت و معنی است. بیت:

ز تاریکی زلفش روز شب کن ز خطش چشمه حیوان طلب کن

خم

مرتبه سری و لطیفه روحی را کویند و بر مرتبه احدیه الجمع هم اطلاق

کنند. بیت:

صبغة الله است خم رنگ هو نقشها هم رنگ کردد اندرو

خماد

سالک صاحب شهود را کویند که مقارن تجلیات و جذبات بود. بیت:

در خانقاهی که افتد ذکر لب میکونش

از حجره هر صوفی خماد بیرون آید

خماری

رجعت را کویند از مقام وصول و اطلاق بعالم بشریت و افتراق. بیت:

کو کریمی که زبزم کرش غمزه جرعه در کشد و دفع خماری بکند

خم زلف

اسرار آلهی و لطایف غیبی را کویند. بیت:

ای خم زلف تو سراسر بلا هر دولت نیز بلا بر بلا

خمخانه

مجمع خمور تجلیات آلهی و مهبط اسرار نامتناهی را کویند و آن قلب انسانی و حقیقه لطیفه ربانی باشد. بیت:

ما را ز خیال تو چه پروای شراب است

خم کوسر خود گیر که خمخانه خراب است

خمر

بر غلبه عشق اطلاق کنند و بر باده تجلیات که مقارن انواع ملامت و تویخ بود هم اطلاق کنند. نظم:

آنچه او ریخت به پیمانه ما نوشیدیم

اکراز خمر بهشت است و کراز باده مست

درباختن

محو کردن اعمال سابقه را از نظر اعتبار کویند. بیت:

رسم عاشق چیست جان در عشق جانان باختن

هم بیک داد نخستین کفر و ایمان باختن

دد

حالتی مُرق را کویند که ناشی از خلوص محبت باشد و محب را تحمل آن مقدور نباشد اما حدوث آن موجب مزید توجه عاشق گردد و بدرقه وصول بحریم معشوق بود اما از اختلاط قوای و سر آلهی با هم. بیت:

قلسیان را عشق هست و درد نیست درد را جز آدمی در خورد نیست

دُدی

تجلی آثاری را کویند که در صور حسیه رخ نماید. بیت:

چنان هم مشرب دردی کشانم که صاف عیش را مشرب ندانم

درگاه

معارف و ادراکاتی را کویند که از قوت عقل جزوی و تصرف قوای ظاهری ناشی گردد. بیت:

کسی کواقتد از درگاه حق دور
حجاب ظلمت او را بهتر از نور
درون

عالم ارواح و ملکوت را کویند. بیت:

آتشی در درون جانم زد سوزشی در میان سینه فکند
دست

صفت قدرت را کویند یدالله فوق ایدیهیم. لمولفه:

افغان زدست دوست که بر بود هرچه هست

تا نقد دل زساعد سیمین بضرب دست

دست دپا زدن

مراقبت و محافظت طالب را کویند جهة ضبط قانون احوال و افعال
سالک در عین طلب. بیت:

برد غرقه کشته جانی میکند دست و پا در هر گیاهی میزند
دف

طلبی را کویند که مقرون بشوق باشد. بیت:

من بخیال زاهدی کوشه نشین و طرفه آنکه

مغیچه زهر طرف میزنندم بچنک و دف

دل

صفت کمال جامعیت و تمام سعت و احاطه را کویند که از جامعیت
صفات وجودی ظاهر شده باشد و بآن جهة حاصل ودایع تجلیات جمال
و جلال تواند شد لایسغی ارضی و لاسمائی و لکن یسعی قلب عبدی. نظم:

زهی ساکن شده درخانه دل کمرقته سر بر کاشانه دل
خراباتیست بیرون از دو عالم مدام آنجا بود میخانه دل

دلبر

صفت قابضی را کویند بسبب ظهور حکم محبت و حضور معنی مودت
در دل محب. بیت:

دلبری دارم که دلدار منست این جهان و آن جهان یار منست

دلدادی

صفت باسطی حضرت حق را کویند بسبب تابش لوامع محبت و فروغ
نار شوق و مودت در دل عاشق بنوعی که تعین عاشقی ذرسان در آفتاب

جمال معشوقی متلاشی گردد و نور وجه عاشق در اعیان فاشی شود. بیت:
دل‌م خون‌کرد دلدارم عجب دل‌داریء دارد

بصدغم میکند خوارم چه خوش غم‌خواریء دارد

دلکشانی

مقام جمعیت را کویند و آن کمال سعت و احاطه دل است بر جمیع
مراتب تجلیات بر وجهی که وحدت قاذح کثرت و کثرت سائر وحدت
نباشد. بیت:

مقام دلکشایش جمع جمع است جمال جانفزایش شمع جمع است

دندان

صفت ادراک را کویند که منشاء ظهور اسرار کلامی باشد. لمولفه:
سین که در یاسین بآن باشد خطاب هست دندان نبی مستطاب

دوستی

سبق محبت‌آلهی را کویند در ازل آزال. بیت:

یحبهم و یحبونه چنین فرمود که انعقاد محبت زجانب ما بود

دهان

صفت متکلمی را کویند بر وجهی که تقدیس و تنزیه از فهم و وهم
انسانی پدید آید و چون بکوچکی و ذره و نقطه تعبیر کنند دقایق و
اسرار کلام مراد باشد که مقید بطریق تشبیه بود. بیت:

ای خدا بخشائی ما را آن مقام کاندرو بی حرف می‌روید کلام

دی

حال و مقام گذشته را کویند در طریق سلوک. بیت:

دی از درم در آمد و بس شرمسار شد

از عهدهای سست و سخندهای سخت خویش

دیده

اطلاع معشوق را کویند بر جمیع حالات عاشق از هر چه مقتضی خیرست
و شر و سودی بنفع و ضرر. بیت:

دیده فردا بر من ارضی کند بر حق بود

زانکه مسکین بهرمن بسیار شب بیدار بود

دیر

عالم ناسوت و هیکل انسانی را کویند. بیت:

اندرین دیر کهنه دنیا می‌پرسی چو من نشد پیدا

دین

اعتقادی را کویند که در مقام تفرقه سر برزده باشد. بیت:

کفر کافر را و دین دیندار را ذره دردی دل عطار را

دیوانکی

غلیان و غلبه قهرمان عشق را کویند در کشور دل عاشق بر حاکم عقل که باعث توجه بود بها [لم...]. بیت:

زان خرد جاهل همی باید شدن دست در دیوانکی باید زدن

ذقن

محل امعان نظر در ملاحظه تجلیات آلهی را کویند و بیشتر این نوع تجلی از قسم آثاری بود

ذکر

حضور مذکور حقیقی را کویند نزد ذاکر بحق و این ذکر را نزد محققان مراتب است:

اول حضور مذکورست در ظاهر لسان و ارکان ذاکر اما بمطاوعت و متابعت چنان بر خلاف غافل دلان مانسوا الله فانسا هم انفسهم این ذکر جهر کویند. لمولفه:

ای که ذکر در دهانم کرده کارشکری

برزبانم نام تو چون قطره بر برک طری

دوم مرتبه ذکر حضور مذکور است با وجود نسیان ذاکر وجود خود را از صحیفه اعتبار کان لم یکن شیاً مذکوراً و درین مرتبه ذکر خفی باشد اما بلسان حال ذکر کوید. شعر:

الله يعلم انی لست اذکـره وکیف اذکـر من لست انساه
و سیوم ذکر مذکور آنکه حضور مذکور و غیبت ذاکر با هم باشد که با سم
و رسم نسیا مسیا باشد هر آینه ذکر عبارت از تحقق ذاکر اعتباری باشد
بوجود حقیقی مذکور و بحسب وعده اذکرونی اذکرم در عوض

بیخودی عاشق بیاد معشوق خلعت ذکر و یادآوری عاشق را خود بخود فرماید. لمولفه:

کجا کردم من از یادش فراموش که در هجران بود یارم در آغوش

ذلیل

بنده اسیر و سالکی کرفتار بتسویلات نفس اماره را کویند.

فلو عز فیها الذل مالذلی الهوی ولم یک لولا الحب فی الذل عزتی

ذوق

اول درجه شهود و ظهور حق است نزد سالک در حالت لمعان بوارق محبت و این شهود بحسب قابلیت شاهد و مذاق و مشرب او متفاوت المراتب است هرچند مذاق از آرایش مرارت اخلاط فاسده صافی تر باشد ادراک مشهود حلاوت وصل را و شهد شهود را اصفی و احلی نماید عرف من عرف ومن لم یذق لم یعرف. بیت:

ذوق چنان ندارد بی دوست زندگانی
بی دوست زندگانی ذوقی چنان ندارد

داحت

آزادی دل را کویند از بندگی نفس و شهوات او. شعر:

راحت ارخواهی بیا بادرد او همرازشو دولت ارجوئی برو باعشق او بنازشو

دذ

مسامرات آلهیه را کویند که جهت سر سریان وحدة ذاتیه باشد و در مظهري از مظاهر کونی بزمانی و عنوانی ظاهر گردد. بیت:

چون ترا از غیب جسمی باز شد باتو ذرات جهان همرازشد

دذ

مراتب تنزلات را کویند در قوس ترقی. بیت:

ره دور و درازست این رهاکن چو موسی یک زمان ترک عصاکن

داهب

هارب را نامند که از باطل بحق و از کثرت بوحدت در کریزد. شعر:

حنیفی شو زهر قید مذهب در آ در دین حق مانند راهب

داهرو

سالکی را کویند که در بادیه سیر الی الله هنوز طریقه سفر او بمنزل

مطلوب نرسیده باشد. بیت:

تو آکه باش و ره میرو میان رهروان ره

که هست اعلیٰ تر از اعلیٰ مقام قرب او ادنی

دانهمای

عارفان بالله و واصلان و موصلان درگاه را کویند متوجه تکمیل نفوس
ناقصه شوند. بیت:

بروناصح مده پندم که باکس نیست پیوندم

که جز پیر مغان نبود درین ره راهبر ما را

دب‌الادباب

حقیقة الحقایق و تجلی اول را کویند که مبداء جمیع تعینات عالم امکان
آنست

دوبیت

پروردن حق را کویند اعیان ثابت و حقایق آلهیه را بانوار معارف الهی
و باب زلالی از عین الحیوة عوارف نامتناهی که موجب ظهور آن اعیان
شده بوجود اضافی

دخ و دخمد

مظهر حسن ذاتی و تجلیات جمالی را کویند. بیت:

رخ اینجا مظهر حسن خدائی است مراد از خط حجاب کبریائی است

دخت

تعلقات اعمال و افعال قوی را کویند که بر منهج تقید دل باشد و
سالک عارف در اسقاط آن کوشد. بیت:

حالیا مصلحت وقت دران می‌بینم

که کشم رخت بمیخانه و خوش بنشینم

دخشی

نفس ناطقه را کویند که مجلای دقایق حسن و جمال شده باشد. بیت:
کهی بر رخس حسن او شهسوارست کهی با تیغ نطق آبدارست

دسوائی

ربودگی دل را کویند نزد ظهور تجلی بر وجهی که عارف از ضبط احوال
ظاهری خود زاهل ماند. بیت:

ایمنی بگذار و جای خوف باش
بگذرا ز ناموس و رسوا باش فاش
دکوه

دلیلی را کویند که مرکب باشد از مقدمات عقلی و نقلی. شعر:
عصا و رکوه و تسبیح و مسواک
کرو کردم بدردی جمله را پاک
دمز
ظهور اسرار آلهی را کویند درطور بواسطه عبادات نفسی و اشارات عقلی
باشد. بیت:

حوران خلد را به پیشیزی نمیخریم
تا از صفات حسن تو رمزی شنیده ایم
دنچ

ریاضت نفس و مخالفت دل را کویند یا نفس که در اجرای احکام طبیعت
نماید و بهوا و هوس خود عمل کند. بیت:
رنج بردم روز و شب عمر دراز
تا بصد زاری دری کردند باز
دندی

درباختن طاعات بدنی و درگذشتن از عبادات نفسانی را کویند در
خرابات دل جهت طلب شراب شهود. بیت:
ز شیخی و مریدی کشته بزار
گرفته دامن زندان خمار
دوح و دیحان

تجلیات و جنات آثاری و افعالی را کویند چنانچه جنت نعیم بتجلیات
صفات اشارت بود فاما ان کان من المقربین فروح و ریحان و جنة نعیم
دود

تجلیات جمالی و تعینات کونیه را کویند. بیت:
چه میکوئی که هست این نکته باریک
شب روشن میان روز تاریک
دود

قطع توجهات و امساک التفات را کویند از هر چه غیر حق باشد خواه
طاعت باشد و خواه عصیان و خواه لذت باشد و خواه الم. لمولفه:
ای روی تو عید و رو بروی تو نماز
پرهیز ز جز تو روزه وین لفظ مجاز
ذادی

انتباه دل را کویند از فقدان مقاصد حقیقی در زمان ماضی و عدم
فوز بر وجدان حالی. بیت:

در مسجد و میخانه هر جا که روم بینم از درد تو زاریها و زشوق تو افغانها
 زبان

مطلق امر را گویند و چون زبان شیرین گویند امری باشد که موافق
 تقدیر باشد چنانچه زبان تلخ امری است که مخالف تقدیر باشد و زبان
 چرب امری را گویند که موافق طبع باشد. بیت:

ای شمع که ما را بسخن شیفته کردی پروانه خود را مکش از چرب زبانی
 ذجابه

دلی را گویند که از کدورات ملکات ردیه و هیات صفات ذمیمه صفا و
 جلا یافته باشد و درواستعداد اقتباس انوار معارف الهی از آفتاب تجلی پدید
 آمده باشد که آن نه از شرق عالم ارواح باشد و نه از غرب عالم اشباح
 ذ

صفت صدق و اخلاص را گویند. نظم:

ز آتش زر خالص برفروزد چو غشی نبود اندر وی چه سوزد
 ذددونی

صفت سلوک را گویند. بیت:

رخساره سرخت را بر زردی رویم نه تا هرد و کلی کردیم رعنا و چه رعنائی
 ذکوة

تزکیه نفس و طهارت دل را گویند نظر بر فضول اعمال و التفات بغیر
 حق از علوم و رسوم. بیت. لمولفه:

بود سرمایه ام عشق و بحال خویش دلشادم

متاع دنی و عقبی ز کوة مال خود دادم

ذلف

صفات جلالی و تجلیات جمالی را گویند که موجب استتار وحدت جمال
 مطلق شود. بیت:

خواهی که برقص آید ذرات جهان با تو

در رقص برافشانی آن زلف چلیپا را

ذمستان

صفت جمود و حمود طبع و افسردگی دل را گویند در طریقه طلب مقصود. لمولفه:
 مجو هوشی زمستان در زمستان مخواه افسردگی از می پرستان

ذناد

علامت اطاعت و مطاوعت نفس را کویند در سلوک و خدمت نزد اهل ریاضت. بیت:

نظر کردم بدیدم اصل هر کار نشان خدمت آمد عقد زناز
ذنف

مقام لذت را کویند که مشاهده جمال باشد. بیت:

ملاحظتی که ترا درجه زرخدانست بکنه آن نرسد صدهزار فکر عمیق

ذندکی

اتصاف بعلم و معارف الهی را کویند که در معارج عروج دل را بان حیاتی پیدا شود و از سوت جهالت و غفلت عالم طبیعت دور گردد
ا و من کان میتا فاحیناه و جعلناه نورا یمشی به فی الناس. بیت:
دل چراغیست که نور از رخ دلبر گیرد

ور بمیرد بغمش زندگی از سر گیرد

زنده جاوید

باقی بحق را کویند من قتلته فانا دیته. بیت. لمولفه:

عاشق از کشتن نباشد هولناک زنده جاوید را قتلش چپاک

زهد

اعراض را کویند از زیادت و حصول اسباب دنیاوی که فاضل بود بر قدر حاجت. نظم:

بی همه زهد مسلم میخـرنـد هیچ بر درگاه او هم میخـرنـد

زیارت

وصول دل را کویند بعالم ربوبیت و کشور قدس الوهیة. بیت:

عیم پیوش زنهار ای خرقه می آلود کان پاک پاک دامن بهر زیارت آمد

الزیت

نور استعداد اصلیت بقوة الفکرية

ذیتون

هی النفس المستعدة للاشتغال بنور القدس لقوة الفکرية

ذیتونه

طور سری بود که تجلی آنجا سبب ظهور معارف حقیقی و تحقق نشأت الهی

کردد شجره طیبه دل درین مقام بضیا و نور قوت قدسیه و بروغن زیتونه عین الیقین استناره یابد با وجود آنکه نه از شرق عالم عقل باشد و نه از غرب کشور حس و جسم چنانچه روغن زیتونه دل عارف از کمال متابعت شجره طیبه نبوت فروغ می یابد بی آنکه آرایش قوای قدسیه نبی و اشعاعی متعلق گردد یکاد زیتها یضی و لولم تمسسه نار نور علی نور الحاصل زیتونه بقوت ولایت اشارت باشد یعنی صفت ولایت در نبی و ولی بجائی انجامد که ولی از نبی و نبی از ملک مقرب مستغنی شود لی مع الله وقت لایسعی فیه ملک مقرب و لانی مرسل بلکه نبی از حیثیت نبوت که مقتضای حکم کثرتست بوجهی بولی محتاج شود بلکه بصحبت اولیا مامور و مجبور گردد و اصبر نفسک مع الذین یدعون ربهم بالغداة والعشی یریدون وجهه ولا تقد عیناک عنهم ترید زینة الحیوة الدنیا و حکایت حضرت موسی و حضرت علیه السلام در کتب اخبار مذکورست و استناره شجره و اولی المن مشهورست. شعر:

وزیتونه الفکر الصحیح اصولها مبارکة اوراقها الصدق والقدس
فروچی زیتی و الخیال زجاجتی وعقلی مصباحی و مشکوة الحس

سادبان

دلیل و رهنمای حق را کویند خواه مظاهر نبوت باشند خواه ولایت. بیت:
درین ره انبیا چون ساریان اند دلیل و رهنمای کاربانند

ساغر

عشقی را کویند که بعد محبت ذاتیه رسیده باشد و مستی عاشق بجائی انجامیده که تعین عاشقی ظاهرا نمانده باشد و در عین معشوقی ظهور کرده باز معشوق بکسوت عاشقی ظاهر شود و هم خود ساقی گردد. نظم:
کرازین می بچشد چاشنی زاهد شهر در خرابات مغان آید و ساغر کیرد

ساق

دو قوس ظاهر و باطن وجود را کویند که در مقام احدیت الجمع با هم منطبق بودند و چون از آن مرتبه منزل شده قوس ظاهر از انطباق منصرف شده و چون روی بیطون آورده و باز با حدیث جمعیت خود راجع گردد دیگر میل بالتقات و انطباق نهد و التفت الساق بالساق الی ربک یومئذ المساق

ساقی

مبداء فیاض را کویند که همگی ذرات وجود را از باده هستی اضافی سر-خوش نموده. بیت:

ساقیا برخاک ما چون جر عها می‌ریختی

کر نمی‌جستی جنون ما چرا می‌ریختی

سبزه

صفای روحانیت را کویند که از عین‌الحیوة معارف آلاهی در طور حفی پیدا شود. نظم:

هرچه تفسیر کیف یحی الارض خواند بلبل بخط سبزه درست

سبزه‌زاد

مجلای تجلیات الهی را کویند که در طور سری بصور اعیان آثاری مشهود گردد و بر خطوط تجلیات کلامی که گاهی در مرتبه سری بصور کلمات نفسی باعتبارات حسی در نشاة شجره انسانی هویدا گردد هم اطلاق نمایند من الشجرة ان یاموسی انی انا الله رب رب العالمین و گاهی دیگر در مرتبه حفی بصور کلمات معنوی و اشارات عقلی تجلی نماید بر ان هم اطلاق نمایند و در حقیقت آب حیات تمام کاینات از چشمه‌سار خضر این کونه خطوط و کلامات جریان یافته است. بیت:

خط آمد سبزه‌زار عالم جان از آن کردند ناش آب حیوان

سبزی

کمال مطلق را کویند خواه صوری بود خواه معنوی

سبوی

عشقی را کویند که چون بمرتبه قوت رسد در می‌کده احدیت جمعیه حکم محبة ذاتیه غالب شود و تعین عاشقی را درهم شکند و در حال جمعیت کیری که در خراباب عاشقی معشوق باشد تعین عاشقی و معشوقی بیک نحو ملاحظه نماید. بیت:

در می‌کده می‌کشم سبوی باشد که یابم از تو بوی

سجاده

مقام توجه نفس و دل را کویند که در طور نفسی و قلبی از اعمال صالحه و اخلاق مرضیه مقرر و معین گشته باشد. بیت. لمولفه:

عارفان سجاده بر آب افکنند کسوه را از جای با همت کنند
سخن

اشارت و تنبیه آلهی را خوانند و چون بشیرینی وصف آن کنند عبارت از وحی
و الهام باشد که بانبیاء و اولیاء آید و چون وصف آن سخن بدر مکنون
کنند کنایه از اعلام و اشارات آلهی باشد که در صورت محسوسات ظاهر
شود. بیت:

سخنهای ترا در می توان گفت زهر لفظ تو دری می توان سفت
مر

امر غیبی را کویند که از نظر عقل غایب بود. بیت:
کسی این سر شناسد کو کذر کرد ز جزوی سوی کلی یک سفر کرد

مردی

بردالیقین را که در نهایت بحسب ظهور رسد و بر افسرد کی که از غلبه
شهوآت و ظهور احکام طبیعت بشریت ناشی شده باشد هم اطلاق نمایند
و مذمت بآن کنند. بیت:

بخورمی وارهان خود را ز سردی (هستی-نسخه خطی)
که بد مستی بهست از نیک سردی

سر زلف

چون زلف اشارت بتجلیات جلالی بود و کنایت از تعینات حالی و قالی هر
آینه سر زلف که نهایت امتداد طول زلفست نهایت تعینات و غایت
تنزلات خواهد بود و آن مرتبه انسان باشد. بیت:

ز قدش راستی گفتم سخن دوش سر زلفش مرا گفتا فروپوش

سرکشی

مخالفت ارادت سالک را کویند از غلبه حکم امکانیت ظاهر شود اوامر
و نواهی آلهی را. بیت:

عنان توسن سرکش بلند از ان دارد که دست عاشق بیدل بآن عنان نرسد

سفیدی

یک رنگی عالم وحدت را کویند فاما در مرتبه روحی که صفای کامل
حاصل شود حقیقه وحدت باین رنگ نماید

سلام

رحمت و رأفت الهی را کویند در باره سالک. بیت:

قاصدمنزل سلمی که سلامت بادا چه شود کربسلا می دل ماشاد کند

سلطانی

اجرای احکام اعمال و احوال را کویند بر عاشق که بر حسب ارادت الهی

باشد در عرصه و قضاء قضا بروفی او امر که در موطن قدر مقدر است. شعر:

اکرت سلطنت فقر بیخشدن ای دل کمترین ملک تواز ماه بود تاماهی

سماع

ظهور و وجدان حالات معنی را کویند بر وجهی که مستلزم بود فقدان قوت ضبط

و تمیز احوال ظاهر را و دل را منصرف سازد بعالم وحدت و از مزاحمت

تعلق و توجه نفس بیکدیگر دو حرکت دوری حاصل شود که بصورت

رقص بظهور رسد. بیت:

چه سبک روح که در جانش اثر کرد سماع

جانش از عالم تن عالم دیگر کیرد

منبل

چون معبر بزلف است در باب زمین شده است. نظم:

بوی منبل ز دم باد صبا می آمد خوش دلم هر چه از آن یار بمایی آید

سواد الوجه

فنا فی الله را کویند که چون فقر حقیقی و فانی شدن تحقیقی عارف را روی

نماید که اذا تم الفقر فهو الله از آن کنایت است در آن حالت کمال فقر

این سواد الوجه روی دهد. بیت:

سواد الوجه فی الدارین درویش سواد اعظم آمد بی کم و بیش

سودا

جذبه الهی را کویند که عاقبتش بانجذاب تمام و انسلا ب عام مودی

کردد. بیت:

در سویدای دل هر کس که این سودا نشست

عاقبت جان و دلش روزی درین سودا رود

سیاهی

تعین علمی و عالم امکان را کویند که اول مراتب تجلیات و مبداء

ظهور تعینات است. بیت:

سیاهی چون بدانی نور ذاتست بتاریکی درون اب حیاتست

سپیل

غلبه احوال و غلوی اشواق را کویند که عارف را در مقام قبض یا
بسط روی نماید. بیت:

ما چو دادیم دل و دیده بطوفان بلا کو بیا سیل غم و خانه زبنیاد ببر

سیمرغ

حضرت رب الارباب و مسبب الاسباب را باین نام مخصوص دارند. نظم:
پیش سیمرغ انکسی الکسیر ساخت کو زبان جمله مرغان را شناخت

سیه دنی

صفت احتیاج امکانی را کویند. بیت:

سیه روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم

شاهد

ظهور جمال مطلق را نامند در مراتب اعیان تنزلات و مظاهر تجلیات. بیت:
شراب و شمع و شاهد جمله حاضر مشو غافل ز شاهد بازی آخر

شب

عالم امکان و مراتب اکوان را کویند و بر عالم جبروت بخصوصه هم
اطلاق نمایند و بر عماء مطلق نیز کویند. بیت:

شبست و بادیه دور و من چنین کمره مکر سعادتی از غیب رهنمون آید

شب روشن

بدانکه دریک از وحدت و کثرت دو اعتبارست وحدت را باعتبار آنکه نفس
ظهور و نور است روز خوانند و باعتبار آنکه جمیع کثرات در و مخفی و مستر
گردد شب کویند و کثرات را باعتبار آنکه سائر نور وحدت آید شب نامند
و باعتبار آنکه مجلای ظهور نور و مجلای وحدت آید روز شناسند پس
هریک از وحدت و کثرت باعتباری روز تاریک باشند که گفته اند. مصراع:

شب روشن میان روز تاریک

شب یلدا

بر نور سیاه که نور ذاتست و نور عالم جبروت است اطلاق نمایند. بیت:

آن شب قدری که کویند اهل خاوت امشب است

یارب این تاثیر دولت در کداین کوکب است

شبانگاه

ملکه شدن احوال معنوی را کویند بر وجهی که مقتضی و مقضی بود
باستار صور کثرت

شتر

کنایت از نفس مطمئنه است و آنرا بدنه هم کویند

الشجرة الانسان الكامل

مدبر هیكل الجسم الکلی فانه جامع الحقائق منتشر الدقائق الی کل
شی فهو شجرة وسطیه لا شرقیه و جنوبیه و لا غریبه اسکانیه بل الدایر
بین الامرین المذكورین اصلها ثابت فی الارض السفلی و فرعها فی
السما العلوٰی ابعاضها الجسمیه عروقها و حقایق الروحانیة فروعها و
التجلی الذات المخصوص باحدیه جمیع حقیقها النتائج فیها سرانی اذا
الله رب العالمین ثمرتها تعریفات

شر

عدم مطلق را کویند.

شراب

کاهی بر ذوق اطلاق نمایند. شعر:

شراب و شمع باشد ذوق عرفان بین شاهد که از کس نیست عرفان
و کاهی دیگر بر مجلای تجلی ذاتی اطلاق نمایند که مقتضای آن اخفاء
آثار و فناء سالک بود. بیت:

شرابی را طلب بی ساغر و جام شراب باده خوار و ساقی آشام
لیکن این تجلی مخصوص سالکان مجذوب باشد چنانچه می تجلی مخصوص
مجدوب سالک و لهذا آنرا بر آتش محبت و بر صفوت عشق عالم افروز
هم اطلاق نمایند چنانچه فرموده. شعر:

ز شاهد بردل موسی شرر شد شرابش آتش و شمعش شجر شد
و بر اعیان مظاهر تجلی خصوصا برای صور اعیان ثابته که جام کیتی-
نماست هم اطلاق نمایند. بیت:

شراب و شمع جام نور اسراست ولی شاهد همه آیات کبراست
و بر تجلی ذاتی که مقتضای قوس تنزلات بود اطلاق کنند. نظم:
شرابی خور که جاش حسن یارست پیاله چشم مست باده خوارست

شرابخانه

وجود مطلق را کویند. بیت:

شرابخانه بهشت است و یار حور منست
بهشت و حور طلب کرد از قصور منست

شست و شوی

تزکیه نفس و تصفیه دل را کویند از آلائش اخلاق ذمیمه و رذایل
صفات بشری

شقاوت

راندن ازلی را و رد باب را کویند که بحسب عین ثابت باشد

شکر

صرف کردن بنده را کویند تمام قوی و اعضا و جملگی جوارح و جزاء خود را
بمقتضای کمال وجودی خود در مرتبه خلقت هر کدام چنانچه دل را
بمحبت و شوق مطلوب و دیده را بمطالعہ حسن و جمال محبوب و زبان را
بذکر کلام مرغوب و برین قیاس و شکر کامل آنکه شاکر وجود خود و
هر چه از لوازم آنست در وجود حق و صفات حق فانی و هالک داند و
دارد. نظم:

از دست و زبان که برآید کز عهده شکرش بدر آید

شکل

ظهور وجود مطلق را کویند در مظاهر اعیان کونی و هیات مواد جسمانی

شمایل

تجلیات جمالی را کویند در مجلای وحدت اعتدالی مزاج که در اشخاص
نسائی. نظم:

و بالحدق استغنیت عن قدحی و من شمایلها لا من شمولی نشوتی

شمع

عرفان دل را کویند باحوال تجلیات آثاری و اسرار و لوازم آن بر شجره بدن

هم اطلاق نمایند. بیت:

پروانه راحت بده ای شمع که امشب از آتش دل پیش تو چون شمع کدازم

شوخی

تجلیات وجودی را کویند در مظاهر حسی. نظم:

بشوخی جان دمد در آب و در خاک بدم دادن زند آتش در افلاک

شوق

انزعاج و حرکت دل را کویند بجانب معشوق اما بعد از وصول بمطلوب نشاء شوق زایل شود بخلاف عشق و درد که در وصل بیفزاید و بهر کرشمه در حین وصال محبت و عشق ازدیاد پذیرد و لهذا شوق را در ایام فراق استعمال نمایند و عشق در هر دم باقتضای فنای عاشق در معشوق تقاضای حضوری دیگر نمایند. بیت:

شوق المحب دموع العین بیدیه و حبه فسی سواد القلب یخفیه

شیوه

جذبه الهی را کویند در هر حال که باشد لیکن آن جذبه دایمی نباشد

صبح

ظهور تابشیر جمال حقیقی را کویند از افق عالم غیب که ظلمت تعینات را از صفحه دل عاشق بزداید. بیت:

تو صبحی و من شمع خلوت سحرم

تبسمی کن و جان بین که چون همی سپرم

هیر

سکینه دل را کویند بر مقاسات و متاعب که طالب را در طریق سلوک پیش آید برضای خاطر. بیت:

صبری کنیم تا ستم او چه میکند با این دل شکسته غم او چه میکند

صبحی

محامله و مکالمه را بهنکام تجلی مطلوب کویند. بیت:

بصفای دل زندان صبحی زد کان بس در بسته بمفتاح دعا بکشایند

صحر

اظهار احوال دل و اسرار را کویند در حالت بیداری

صدف

صورت کثرات اسما و صفات وجودی را کویند. بیت:

صدف بشکن برون کن در شهوار بیفکن پوست مغز نغز بردار

صراحی

موافق و مقامات سالک را نامند که رفقا راه حق بمرتبۀ مرتبه دران بحسب اقتضا عین ثابته خود مانده اند. نظم:

درین زمانه رفیقی که خالی از خلل است

صراحی می ناب و سفینه غزل است

صلوک

سالک مجذوب را کویند که تارک دنیا باشد. بیت:

در بیابانی که صعلوکان راه در رکاب آرند پای آنجایگاه

صفا

پاکی دل را کویند از ریاضات. بیت:

از در اهل صفا روی مکردان ای دل

هر که دورست از این در بخدا نزدیکست

صفت

ظهور ذات را کویند در هر مرتبه از وجود که باشد اما هم بمقتضای شؤونات ذاتیه بود. بیت:

ای پرتو جمال تو مرآت کاینات وی جنبش صفات تو از مقتضای ذات

صلح

فناء ارادات عاشق را کویند در مراد معشوق. بیت:

چو مار بر سر صلح است و عذر می خواهد توان گذشت ز جور رقیب در همه حال

صورت

نسب و اضافات اشخاص وجودی را کویند که از هیئت جمعیه آن معنی مطلق و ذات وحدت مشاهده گردد. بیت:

که جهان صورتست و معنی دوست و بر بمعنی نظر کنی همه اوست

خلالت

کمراهی دل را کویند در بادیۀ هوی و هوس و بوادی پر هیمن نفس پر دنس بی آنکه هادی و رفیقی در طریق مطلوب باشد.

طاق ابرو

اهمال و امهال کردن سالک بود در رفع سقوط او از درجات عالم قدس و مقامات انس بسبب تقصیراتی که آن حجاب او شده باشد. بیت:
طاق ابروی ترا یارب چه نیکو بسته اند
طاق باشد در جهان طاقی که از مو بسته اند

طامات

کلماتی گویند که صوفیان در وقت دعوی که بالای از خلق جویند بگویند و بلباس بزرگی خود را می پوشانند

طامات

جمع طامه از طم است بمعنی پوشانیدن و بالای چیزی شدن و چاه انباشتن و طامات بمعنی زرق و تلبیس راهم گویند و طامات بتخفیف میم از جهت کثرت استعمال ذکر افعال و اعمالیست که بتزویر و ریا کنند از جهت تلبیس و تدلیس ورا شایند لاقبایح و دسایم نفس تا خلق را فریب دهد (کنز اللغة)

طرب

وصول را گویند بمقام انس و حالات قدس. بیت:
وقت طرب خوش یافتم آن دلبر طناز را
ساقی بیار آن جام می مطرب بساز آن ساز را

طلاق

دوری دل را گویند از محبت دنیا و غیوت گیری بالذات طبیعت و هوی. لمولفه:

از پیرزن دهر فراقم اولی وز مهر و نکاح او طلاقم اولی

طلب

جستن حق را گویند بطریقه عبودیت. نظم:
این طلب مفتاح مطلوبات تست وین سپاه نصرت و آیات تست
جهد کن تا این طلب افزون شود تا دلت زین حبس تن بیرون شود

طنز

منع کردن غیر است در مقام استحقاق قرب بمطلوب. لمولفه:

بت ترسایچه کردست غارت دین و ایمانم
بدکیشی زند طنزم که پندارد مسلمانم

طود

جمعیت خاطر و توجه همت سالک را کویند. بیت:
چورسی بطور همت ارنی مکوی و بکذر
که سوال تو نیرزد بجواب لن ترانی

طهارت

پاکی صفحۀ دل را کویند از آرایش اغیار. بیت:
طهارت ارنه بخون جگر کند عاشق
به پیش مفتی عشقش درست نیست نماز

طیلسان

طمس صفت فنا و حقا را کویند که از مرتبۀ خلق باشد. بیت:
خرقۀ کم کاستی در بر فکن طیلسان لم یکن بر سرفکن

طینت

اصل جبلت سالک را کویند در طریق ترقیات و طی مدارج احوال و
مقامات. بیت. لمولفه:

طینت دل بعشق مفطورست جان بی شوق مرد مخمورست

ظلم

درگذشتن انسانرا کویند از مرتبۀ اعتدال و استقامت فطری خود بطرف
افراط یا تفریط اما طرف افراطش آنکه چون در حین تحقق بمظهریت
و کلیت که او را بعد از فنا فی الله حاصل شده باشد و مرتبۀ بقا بالله حاصل
کردد البته نوعی عدول است از مرتبۀ فنا حقیقی و این خروج و عدول
از استقامت برنک ظلم نماید و اما طرف تفریطش آنکه در جانب تقید
بقیود تعینات جمیع کائنات از مجردات و مادیات او را بنهایت انجامیده
و در ظلیت از جمیع مرکبات اغلظ افتاده و لهذا حمل تکالیف غیر متحمل
نموده که انا عرضنا الامانة علی السموات و الارض و الجبال فاین
ان یحملنها و اشفقن منها و حملناها الانسان انه کان ظلوما جهولا هر آینه
این طرف جهت عدول از اعتدال ظلم نمود

عارف

باقی بالله را گویند. شعر:

میکفت در بیابان رند دهل دیده عارف خدا ندارد کو نیست آفریده

عالم

صورت کثرات را گویند

عبادت

اجتهاد و انقیاد سالک را گویند در طلب درجات جنات و این خاصیت

ابراست

عبودت

طلب خلاصی است از غیر حق در توجه دل و خاطر و این از خواص

اهل الله و فقرایات الله است

عبودیت

طلب خلاص را گویند از آتش دوزخ و این کار زهادست

عرفات

عالم واحدیت را گویند که ناظر بجنّت وحدت و جحیم امکانست. شعر:

عرفات عشق بازان سرکوی یار باشد

بطواف کعبه زین در نروم که عار باشد

عشرت

لذت انس را گویند که عارف را با محبوب خود باشد

عشق

بر باطن و حقیقت عقل اطلاق نمایند. بدانکه روح را دو اعتبارست:

یکی توجه او بعالم وحدت و کشور قدس روح را باین اعتبار عشق خوانند

گاهی عشق را بر نفس توجه و انجذاب روح بجناب وحدت هم اطلاق

کنند و اعتبار ثانی آنست که روح چون متوجه عالم کثرت گردد جهت

بسط علم بر کثرات درین اعتبار هم دو نوع صورت تعلق معبرست:

یکی آنکه ادراک حقایق کلیه و معانی مجرده قدسیه نماید باین اعتبار

عقل معاد گویند.

دوم آنکه مدرک احوال جزیات و اعمال حسات و مادیات باشد باین

اعتبار آن را عقل معاش و عقل جزوی گویند این نوع عقل را بعشق

تباين و تضادست. بیت:

عشق چون در سینه منزل گرفت جان آنکس را ز هستی دل گرفت
عشق جانان آتش است و عقل دود عشق چون آید کریزد عقل زود

عشوه

تجلیات جمالی را کویند که در مظاهر و صور آثار باظهار رسد. نظم:
بغمزه چشم او دل می‌رباید بعشوه لعل او جان می‌افزاید

عصا

دلیل و مقدمات نظری را کویند

علف

شهوآت نفسانی و مشتهیات در غایت طبیعت حیوانی باشد. بیت:

صوفی شهر بین که چون لقمه شبهه می‌خورد

پارویش دراز باد آن حیوان خوش علف

عنقا

وجود مطلق یا مطلق وجود را کویند و این همان سیمرغ است که شرح آن گذشت حاصل آنکه عنقا بر هر مرتبه کلیه غیبیه که نسبت بمادون خود اصل و حقیقت باشد اطلاق نمایند و کوه قاف برین تقدیر ادنی باشد و عالم صورت باشد که سیمرغ معنی دران جای منزوی است و آن سی در عقد عشرات سه وحدت جمعی باشد که در مرتبه احدیت و واحدیت و ملکوت اعتبار کرده شده و می‌شاید که سیمرغ بقا بالله باشد و کوه قاف فناء ذاتی و خلاء اصلی آشیانه. بیت:

عنقاشکار کس نشود دام بازچین کاینجا همیشه باد بدست‌یست دام را

عود

برکشتن سالک است از عالم تفرقه بعالم جمعیت

عود

عشق تمام و کمال شوق و غرام را کویند در طور روحی. نظم:

ساقی بیار باده و بنواز عود را یکدم بلند کن نغمات سرود را

عاد

مرات عالم مثال را کویند که حقیقت اعمال و صور احوال بآن آینه ظاهر میشود

عیادی

جاسوسی قلوب را کویند

عید

مقام جمیت و اخاطئه کلیه را کویند و عیدین مقام جمع‌الجمع را دانند
اعنی جمعیت وحدت با کثرت و وجوب و امکان

عیش

دوام حضور دل را کویند بمطالعه جمال مطلوب بی مزاحمت افکار و
خواطر متفرقه. نظم:

عیشم بکام است زان لعل دلخواه کارم بکام است الحمد لله

غارت

جذبۀ الهی را کویند بی تقدم سلوک بوجهی که سالک مقهور و مجبور بود
بوصول مطلوب. بیت:

مکن عیب ار بنالد جان چونقدتن همه بردی
کسی کش خانه غارت کشت بی فریاد کی ماند

غالیه

نسیم عنایت الهی را کویند که از مهب عموم رحمت و شمول رافت
بمشام مشتاقان لقا رسد. بیت:

غالیه بوشده صبا دامن پاکت از چه رو
خاک بنفشه زار را مشک ختن نمیکند

غباد

حجایی را کویند از آرزوی نفس و مقتضیات هوا و هوس که پیش راه
سالک آید. بیت:

تا بردلش از غصه غباری نشیند
ای سیل سرشک از عقب‌نامه روان باش

غیغب

لذات علمی را کویند در صورت مشاهدات. بیت:

کشته چاه زنخدان توم کز هر طرف
صد هزاران کردن جان زیر طوق غیغب است

غرب

عالم اجساد و بدن ملکی را کویند که محل اختفاء آفتاب روح قدسی
است در ظلمت زمین طبیعت

غرث

دور افتادن دل و جانرا کویند از حریم منزل جانان و مفارقت از عالم
قدس و انس گرفتن بمشتهیات نفس. شعر:

ای دلیل دل کم کشته خدا را مددی که غریب از نبرد پی بدالت برود

غرقه

سالکی را کویند که از طغیان طوفان افسردگی که از چاه طبیعت برآمده
و عرصه وجود را گرفته باشد و بمهلکه و اضطراب افتاده. بیت:

چند کویم چون وجودت غرقه ماند غرقه را فریاد نتواند رهاند

غسل

طهارت نشأة جامعیه دل را کویند از خبایث جسدی و ظلمات کدورات
نفسانی بآب چشمه حیوان معرفت و شهود و بغوطه خوردن در دریای
اسواج محبت و لجه بحر وجود که جنایت دل از مباشرت باز دواج طبیعت
زایل شود و نجاست ظاهری روح از ملامسه و محاورت ادناس و ارجاس
بمقتضای شهوت ظاهر گردد تا شایسته طواف کعبه لقا و لایق اعتکاف
در مسجد اقصای دل و جان قدسی التقا تواند شد. لمولفه:

ای دیده چو عزم کوی دلدار کنی از اشک تو غسل نقش اغیار کنی
آلوده بطرف کعبه ای دیده مرو پاکیزه ز اشک عزم دیدار کنی

غم

اهتمام تمام عاشق را در طلب حضور و مراصلت معشوق تا که مؤانست
او در فراق نهان غم باشد که مذکور محبوب است. لمولفه:

ز تنهائی بجان آدم دل اندوه پروردم
اگر نه همدمی کردی غم او من چه می کردم

غمخوادی

صفت رحمی را کویند که مخصوص ارباب سعادت معنوی و اهل دولت
اخروی راست. بیت:

پیوند عمر بسته بموئی است هوش دار

غمخوار خویش باش غم روزگار چیست

غمزه

تجلی صوری را کویند که سالک را فانی کرداند و بمجرد تجلی صوری که بی فنا باشد هم اطلاق نمایند و بر جذبه که در بدایات حال پیش آید اطلاق کنند. بیت:

غمزه ساقی بیغمای خرد آورده تیغ

زلف جانان از برای صید دل کسترده دام

غمکاری

صفت رحمانیه را کویند که تمامی موجودات را از آن عنایت بهره و حظی است. بیت:

زهی خجسته زمانی که یار باز آید بکام غمزدگان غمکسار باز آید

غنودن

احتجاب نور بصیرت را کویند از مشاهده دقایق صنع و غفلت از اسرار

عالم معنی

غیب‌الغیوب

ذات بحت و مطلق وجود را کویند

غیبت و غیبوبه

مقام اثنینیت و تفرقه را کویند

فجر

طلوع صبح تجلی را کویند در هر مظهر که باشد. بیت:

شب قدر است و طی شد نامه هجر سلام فیه حتی مطلع الفجر

فراق

بعد و هجران نفس را کویند از حریم وحدت ذاتیه و هویت غیبیه. بیت:

شنیده‌ام سخن خوش که پیر کنعان گفت

فراق دوست نه آن میکند که بتوان گفت

فرج

بیرون آمدن سالک بود از قیود بشریت

فرح

انبساط دل را کویند بتوارد فیض قدسی و واردات صحبت انسی بعد از احتباس قوای ظاهر. بیت:

کنون که میدمد از بوستان نسیم بهشت

من و شراب فرح بخش و یار حور سرشت

فرزانه

سالک و عارفی را کویند که در طریق تجرید و تفرید ظاهرا و باطنا سرآمد رهران باشد. بیت:

اندرین ره آن بود فرزانه کوندارد ریش خود را شانه

فرق

مرتبه کثرت را کویند

فروختن

ترک تدابیر و استبدال اجتهاد در تدبیرات است بتقدیرات ربانی

فرد دفتن

حالت استغراق سالک را کویند در ملاحظه آثار و افعال و صفات الهی

فرب

دوام فیض الهی را کویند با وجود آنکه از سالک تقصیرات بسیار در وجود آمده باشد و در کمال استغنا و کبریا از اجتهاد و تقصیر طالب عموم مرحمت مطلوب و فقر و بیچارگی سالک ظاهر شود. بیت:

بیک کرشمه که نرکس بخود فروشی کرد

فرب چشم تو صد فتنه در جهان انداخت

فغان

اظهار اسرار نهانی و آشکار کردن احوال درونی را کویند. لمولفه:

عروس کل چو از جمله برون شد فغان بلبلان از حد برون شد

فلاح

خلاصی سالک را کویند از ظلمت تعلقات و کثرات. بیت:

فلاح فلاحی فی اطراحی فاصبحت ثوابی لاشیاء سواها مشیتی

فهرست

تعیین اول را کویند. لمولفه:

رخسار تـو در نظاره اول فهرست جمال کشته مجمل

فهم

دراک غوامض اسرار و انوار آلهی را کویند بتقدیم مقدمات نظر صحیح و کشف صریح

فیض

واردات غیبی را کویند از هر مرتبه و هر درجه که باشد

قامت

توجه دل را کویند بعالم علوی. لمولفه:

بهر مسجد که بنمودی تو قامت همه گفتند قد قامت قیامت

قاب قوسین

مقام احادیة الجمع را کویند که جامع است میان قوس و جوب و امکان

قباب

نشأت عنصری و تعینات بشری را کویند که مشتمل بر اشخاص کامل باشد نظم:

لله تحت قباب العزطایفة اخفاهم عن عیون الخلق اجلالا بیت:

جهان جان درو شکل حباب است حبابش اولیائی را قباب است

قبله

محل توجه دل را کویند و قبله حقیقی وجه حق و جمال مطلق را کویند که توجه همه بخواه و ناخواه بدوست اینما تولوا فثما وجه الله. بیت:

مسجدی کان در درون اولیاست قبله کاه جمله است آنجا خداست

قد

استقامت توجه را کویند بعالم وحدت. بیت:

ز قدش راستی گفتم سخن دوش سر زلفش مرا گفتا فـراپوش

قدح

وقت و هنگام تجلی را کویند که موطن تجلیات آثاری است و این منوط و مشروط بود بآنکه دل عارف جمیع نفوذ افکار و نتایج انظار را با تمام اجناس آثار احکام حس و وهم در هنگام داه (؟) خواستن حریف در باز

و محو سازد. بیت:

جور جهان مکش قدح عشق کش از انک
عشقت کشان کشان بجهان دگر کشد

قرايه

مجلای تجلی ذات وحدت را کویند بروجه اشتمال و شمول بر صفات جمالی
و جلالی

قرب

انسلاخ سالک را کویند از هستی جزوی وهمی و وصول بحریم مطلوب
حقیقی بطریق بقا. بیت:

قرب نی بالا و پستی رفتن است قرب حق از حبس هستی رستن است

قربان

کشتن سالک را کویند بدنه (؟) نفس خود را. لمولفه:

عیدست و قربان میکنم جان را بکوی یار خود
در کعبه خونریزی کنم از دیده خون بار خود

قطار

صفت مباحث و متابعت کویند با هادی و مرشد. نظم:

ا کرچه باده پرستیم مست آن جامیم ا کرچه اشتر مستیم در قطار توئیم

قلاشی

بیرون آمدن و مبرا کشتن سالک را کویند از جمیع لواحق وجود اضافی خود
باختیار خود باقتضای غلبه جذبه. بیت:

برخیز تایک سو نهیم این دلق ازرق فام را

برباد قلاشی دهیم این کفر تقوی نام را

قیامت

انصراف دل سالک را کویند از صور کثرات و همی بشهود تجلیات جلالی
در مراتب ظهورات جمالی که از هر مرتبه ظهور که مایل بطون شود قیامتی
حادث گردد و لایزال از عالم حوادث قیامتی حالی نباشد و ازین جهت
فرموده اند من مات فقد قامت قیامته تا آنکه نوبت قیامت از موت اختیاری
سالک بقیامت عظمی رسد که آن بعد از موت اضطراری قایم خواهد بود. بیت:

ندامی‌آید از حق بر دولت چرا کشتی تسو موقوف قیامت
کافر

صاحب اعمال تفرقه را کویند. بیت:

عارفی را که چنین باده شبگیر دهد کافر عشق بود کز نه بود باده پرست
کتاب

لوح محفوظ و محل ظهور حروف عالیه و کلمات قدسیه را کویند که حقایق
اعیان همگی در آنجا مسطور است و الطور و کتاب مسطور و لا رطب و
لا یابس الا فی کتاب مبین. لمولفه:

کتاب عشق را مضمون همان است که رویش مصحف حسن عیان است
کعبه

مقام وحدت را کویند که مقصد دل‌های همه عارفان و قبله طالبان راه حق
آنست. بیت:

ای دل هراکه عشق نورزید و وصل خواست

احراف طوم کعبه دل بسی وضو به بست

کفر

طلب ظلمت عالم کثرت و تفرقه را کویند و بر اعتقادات فاسده در امور
آلهیه اطلاق نمایند. بیت:

از توفرخنده اگر کفر اکر ایمانست باتو در جلوه اگر کعبه اگر دیر مغان

کفر حقیقی

عالم وحدت و اتحاد را کویند که سائر کثرات و احکام تفرقه شود درین
مقام کفر و ایمان یکی نماید. بیت:

مرد را اینجا شکایت شکر شد کفر ایمان کشت و ایمان کفر شد

کلبه احزان

مقام تفرقه دل را کویند و در هنگام ظهور حزن برفقدان مطلوب حقیقی.
بیت. لمولفه:

اگر بکلبه احزان من رسی روزی درون سینه در آید سیاه نور و حضور

کلخن

فضای عالم حوادث و عرصه دنیا را کویند. بیت:

کلخن دنیا که زندان آمدست سر بسر اقطاع شیطان آمدست
کلمه

تعینات وجودی و اشخاص کونی را کویند خواه از عیان حقایق قدسیه باشد
و ارواح و لطایف انسیه که و کلمه القاها الی مریم و روح منه ازان مخبر
است و خواه از تعینات ملکی و اشخاص شهادی باشد که اشارت بآن
فرموده و کلمه الله هی العلیا و لهذا کلمه کفر و ایمان ممیز شدند. بیت:
کفر و دین اند در رهش پویان وحده لا شریک له کوینان

کلیسا

عالم ناسوت را کویند باعتبار ظهور صور کثرت. شعر:
ان من یدخل الكنيسة یوماً یلقی فیها حازا و ضیاء

کوی

مقام عبودیت و توجه را کویند. بیت:
سرها چو کوی بر سر کوی تو باختیم
واقف نشد کسی که چه کویت و این چه کوست

کین

تسلط و استیلاء صفات قهری را کویند در احوال سالک و ظهور آثار
آن صفات. بیت:

آهنک ناز و کین مکن تاراج عقل و دین مکن
بهر خدا آیین مکن آزار یار [ان] پیش ازین

کرشمه

التفات حق را کویند بسالک بر وجهی که موجب جذب دل سالک
باشد بجانب حق بالکایه. بیت:

یک کرشمه توانی که کارما سازی چرا بچاره بیچارکان نپردازی

کل

نتیجه علم را کویند که در عرصه دل عارف ظهور نماید. بیت:

بهار آمد و هر کل که باید آن همه هست
کلی که میطلبم در بهار نیست چسود

کلزاد

کشادگی دل را کویند که از کمال تصفیه حاصل باشد

کوش

اصداف در ولای حقایق الهیه و اعیان ثابته را کویند که نحیط خط ممدود نفس رحمانی و حبل المتین فیض اقدس سبحانی انتظام و التیام پذیرفته باشد. بیت:

در حریم عشق نتوان زد دم از گفت و شنید

کرچه اینجمله اعضا چشم باید بود و کوش

کوهر

معنی حقیقی را کویند که از اصداف لفظ و عبارت سالک آنرا مالک گردد. بیت:

ز رخسان راست مرا کوهر درویشی بس

جوهری را بدکان کاه ربائی کم گیر

کوی

سرکشتگی را کویند در مقام عبودیت که مقرون بطلب باشد که بحکم چوکان تقدیر دل عارف ترک تدبیر نماید و خود بخود متحرک گشته که در میدان طلب بصاحب چوکان راه یابد. بیت:

کوی دولت آن برد تا پیشگاه کز سر حیرت کند در ره نگاه

کیسو

طریق طلب وصول و اتصال را کویند بجمال مطلق و وجه حق که عالم غیب عبارت از آنست و عروء و ثقی و حبل المتین کنایت از آن اعتصموا بحبل الله جمیعا. بیت:

من و باد صبا هر دو دوسر گردان بی حاصل

من از افسون چشم محبت و اواز بوی کیسویت

لا به کردن

مقهوریت سالک را کویند در تحت حکم سلطنت و قهرمان عشق. بیت:

بلا به گفت شبی میر مجلس توشوم

شدم بمجلس خویش کمین غلام و نشد

لاله

نتیجه معارف آلهیه را کویند که از اعمال پسندیده پدید آمده باشد و بشهود منجر گشته باشد

لاهورت

ذات احدیت را کویند باعتبار اسقاط جمیع نسبت هویت و رتبت غیریت

لب

کلام منزل را کویند از عالم معانی که بواسطه نزول نماید انبیا را بواسطه ملک و اولیا را بواسطه تزکیه و تصفیه از راه الهام. بیت: کرچه قران از لب پیغمبرست هر که کوید حق نکفت او کافرست

لب شیرین

کلام بی واسطه را کویند بشرط ادراک چون حدیث قدسی و واردات

غیبی. بیت:

حکایت لب شیرین کلام فرهادست
شکنج طره لیلی مقام مجنون است

لب لعل

کلامی را کویند که محتوی بود بر ذکر دقایق حسن و جمال و نازکیها و صفای احوال. بیت:

ملاحتی است لب لعل آبدارش را
که در حدیث نیاید چو در حدیث آید

لطف

پرورش دادن معشوق بود عاشق را بطریقه موافقت و مداراة و آرزوی مصادقت و مواساة. شعر:

من که باشم که بر آن خاطر عاطر کذارم
لطفها می کنی ای خاک درت تاج سرم

ماه‌دلی

وجه جمیل است که بتجلی آثاری نموده باشد در طور سری خواه مشاهده آن در خواب بود و خواه در بیداری و خواه در میانه هر دو حال نماید. لمولفه: ماهروئی همچو یارم نیست در روی زمین

مهر اکبر آید بجایش لاحب التالفین

مجلس

مقام حضور و جمعیت را کویند در مقام واحدیت. نظم:

این چه مجلس چه بهشت این چه مقام است اینجا

جام بساقی لب ساقی لب جامست اینجا

محبت

کمال توجه را کویند که نسبت باجمال مطلق در طور حفی رخ نماید
و موجب سقوط قیود وجود باشد

محبوب

وجود مطلق و جمال وجه حق را نامند که از سمت تقیید و تحدید مجرد
باشد. بیت:

هر چه محبوبم کند من کرده ام او منم من او چه کر در پرده ام

محنت

آلام و نامرادی باشد که بسبب معشوق بعاشق رسد خواه مسبوق
باختیار باشد یا باضطرار. بیت:

قصه محنت مرا شرح و بیان چه فایده

اشک روان من نکر صورت ماجرای من

مدام و مدامه

محبت ذاتیه را کویند که در موطن اعیان ثابته بصور معارف فطریه
بتجلیات الهیه ظاهر گردد. شعر:

شربنا علی ذکر الحبيب مدامة سکرنا بها من قبل ان یخلق الکرم

مدهوشی

حالة استهلاک و اضمحلال سالک را کویند در محبت ظاهرا و باطنا. نظم:

کفتم کزان لب از پی دیوانه شربتی

گفت این مفرحیت که مدهوشی آورد

مردن

بعد و حرمان را کویند از فیض الهی و معارف روحانی. بیت:

کار عاشق نیست بی معشوق چندین زیستن

بی لب جان پرور او مردن است این زیستن

مردن اختیاری

انصراف دل را کویند از صور اغیار و تعلق کثرات امکانی با رزوی عالم

وحدت و مجلای انوار و پیوستن بلطایف اسرار از راه ترک لذات نفسانی
و رقص شهوات جسمانی

مذکان

اهمال عارف را کویند که در اعمال واقع شود و نظر بصیرت برونیارد
و سر آن (آن) بحکمت آلهیه منوط باشد. بیت:
کر چنین جلوه کند مغیبه باده فروش

خاک روب در میخانه کنم مژگان را

مست خراب

کمال استغراق دل را کویند بر وجهی که شعور بلوازم هستی نماند و
بمرتبه وصول رساند. بیت:

چه کویمت که بمیخانه دوش مست و خراب

سروش عالم غیبم چه مژدها دادست

مستوری

تقدس کنه ذات را کویند که از ادراک کافه عالمیان و از علم جمله
عالمان مستورست. بیت:

دوستان دختر زر تویه زمستوری کرد شد بر محتسب و کار بدستوری کرد

مسواک

ذکر قریبی را کویند

مطرب

مذکران و آگاه کننده را کویند از حالات بزم شبانه که در میخانه وجود
جاری شده. بیت:

نواهایی شنیدم رامش انکیسز که مطرب میزدش در پرده تیز

مطلوب

وجه حق را کویند در هر مرتبه و هر طور که باشد از اطرار قلبیه. بیت:
حاصل آنکه هر که او طالب بود جان مطلوبش بدو راغب بود

مغز

معنی مطلق را کویند که بخصوصیت هر مرتبه از قشور مراتب ظهور
که عوالم خمس است نمایشی خاص دارد اما در قشر آخرین که نشاء

بشری است منشاء جامعه بسرحد شهود می‌رسد. بیت:

مغز نغزی دارد آخر آدمسی یکدمی آنرا طلب کر آدمسی

مکر

غرور دادن معشوق است عاشق را بطریقه قهر و مخالفت مراد او

ملاح

عبارت بود از ظهور حسن مطلق بشرط حصول اعتدال و تسویه اجزاء مظاهر لیکن بحسب اختلاف مظاهر اسماء متنوع بر آن اطلاق نمایند مثلاً چون در سیمای و صورت حسن انسانی بود ملاح خوانند و چون در لفظ و عبارت بیانی باشد آنرا فصاحت و بلاغت گویند و برین قیاس. بیت:

ملاح از جهان بی مثالی برون آمد چو رند لاابالی
 بشهرستان نیکوئی علم زد همه ترتیب عالم را بهم زد
 کهی بر رخس حسن او شهسوارست کهی با تیغ نطق آبدارست
 چودر شخص است خوانندش ملاح چودر لفظ است گویندش فصاحت

مناجات

انصراف دل را گویند بجانب عالم واحدیت و ظهور صفات الوهیت جهت تکمیل نفس سالک. شعر:

آلهی حلیف الحب باللیل ماهر یناجی ویدعو و المغفل یهجع

موی

ظاهر هویت غیبیه را گویند یعنی وجود اضافی که شعور و اشعار را بآن راه نباشد. بیت:

بر نیاید بکف و موی تو ناید بکفم
 این چنین بخت که من دارم و آن خو که تراست

موی میان

وقت نظر سالک را گویند که برفع حجب افاقی و انفسی و دفع عوایق حسی و عقلی متصور شود. لمولفه:

فهر(?) خرد بموی میانت نمیرسد آنجا مکر ز راه توهم کمان رسد

مهر

میل و رجوع باشد باصل خود که مقرون باشد بادراک و مسبوق باشد

بطلب و شوق. بیت:

مهری و وفائی که مرا هست ترا نیست
صبری و قراری که ترا هست مرا نیست

مهربانی

صفت ربوبیت را کویند که از کمال عنایت و شفقت باشد جهت تربیت
و ترقی سالک. بیت. لمولفه:

هر زمان دلبر بنوعی دلستانی میکند عاشقانرا می نوازد مهربانی میکند

می

تجلیات الهی را کویند اعم از آنکه آثاری باشد یا افعالی یا صفاتی یا
ذاتی بقدر وسع مشرب بود. بیت:

بخور می تا ز خویشیت و رهاند وجود قطره در دریا رساند

می صافی

تجلی صفاتی را خوانند که از کدورت صور کثرات آینه دل را صاف
کرداند. بیت:

یکی پیمانه خورده از می صاف شده صافی بآن صوفی را اوصاف

می مشکین

تجلی افعالی را کویند که آتش سودای سالک را بزالال توحید و یکافور
بردالیقین فرونشاند. بیت:

جز می مشکین کافوری مسزاج درد هجران را نمی بینم علاج

می پرستی

استغراق و حیرت سالک را کویند در تجلیات الهی خواه جمالی باشد و
خواه جلالی. بیت:

چو از چشم و لبش اندیشه کردند جهانی می پرستی پیشه کردند

میان

مابقی آثار را کویند که موجب استتار جمال معشوق از عاشق باشد. بیت:
در میان من و معشوق وجودست حجاب

کر حجاب تو منم تا زمین بر خیزم

ميان بارديک

حجاب وجود سالک را کويند وقتی که ساير حجب و عوايق مرتفع شده باشد. بيت:

چون ميانش را کناري نيست زان در حيرتم
کين چنين نازک ميانی هست دايم در کنار

ميخانه

مقام لاهوت و حضرت وحدت ذاتيه را کويند که ساغر و جام تمام اعيان وجودی از باده آماده آن ميخانه مالا مال لايزال است و می پرستان آن ميخانه مست و خراب در خاک فقر و افتاده ميکويند. نظم:

در ميخانه چو بندند آلهی مپسند که در خانه تزوير و ريا بکشايند

ميدان

مقام شهرت و تعين را کويند

ميکده

عالم جبروت را کويند و مقام مناجات را داند که سرمستی عاشقان در آنجا بظهور رسد. لمولفه:

در ميکده عشق که دل شد جامش عاشق رندی که کشته درد آشامش
شوق است می مجلس رندان آنجا صافی شده آن ذوق و محبت نامش

ميل

رجوع را کويند باصل خود بی آنکه مسبوق بشعور و ادراک باشد چون ميل طبيعي عناصر. بيت:

زهی درونه دل را زمان بتو ميلي
مرو که ميرود اينک ز نوک هر مژه سيلي

ناز

تعزز و احتجاب معشوق را کويند جهت انگيز کمال رغبت و امتداد حکم محبت در نشاة عاشق تا طلب او روزافزون گردد و هر چه زودتر از مدارج ترقی و معارج تطورات بمقصد اصلی رسد

نافوس

دعوت و دلالت قوای نفسانی و رغبات نشاة انسانی است با دراک لذات

روحانی. بیت:

بی باده بیاد میرود عمر
ناقوس بزن که می پرستیم
ناله

مناجات حفی را کویند که از کمال توجه دل باشد بمقام اصلی و مقصد
حقیقی. بیت:

نالهای بیدلانش هر سحر
بر دریغ و درد هجر روی اوست
نامرادی

انصراف و انحراف دل را کویند از جانب حظوظ نفسانی بطرف لذات
روحانی. بیت:

نامرادی جهان بر دل خود خوش کردم
چو ترا از من دلخسته همین بود مراد

نای

عبارت از دل و جان انسانست که دو جهت دارند یکی بعالم وحدت
حقیقه و محبت ذاتیه دوم بعالم کثرت و نشأة عنصریه حسیه باعتبار
اول انوار عالم قدس را از روزنهای حواس و قوی بعالم عیان آورد
تا شوق و غرامی که در مجلس جمعیت روح و بدن پنهان است بحرکت
آورد و بار دل را بمیل طبیعی بعالم اصلی خود منصرف سازد و سرودی
بیاد مستان بزم فراغت آورد. مثنوی:

بشنو از نی چون حکایت میکند
وز جدایها شکایت میکند
کز نیستان تا مرا ببریده اند
در نفیرم مرد و زن نالیده اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق
تا بگویم شرح درد اشتیاق

نشستن

سکون و اطمینان دل را کویند از افکار متفرقه و خواطر مشوشه در طریق
سیر الی الله و مع الله. بیت:

بنشین بر لب جوی و کذر عمر ببین
کین اشارت ز جهان گذران ما را بس
نشو و نما

ترقی و رفعت عارف را کویند که از تربیت عنایت و لطف ربانی ناشی
شده باشد

نغمه

امتداد نفس رحمانی و استمرار فیض وجودی را کویند که جمیع ذرات کاینات ازان نغمه برقص آمده‌اند. بیت:

همه عالم صدای نغمه اوست که شنید این چنین صدای دراز
نفس

ترویج دل را کویند از هبوب نسایم بسایم الطاف که از کلزار معانی وزیده باشد. بیت:

با تو در سینه نفس را چه محل در دلم غیر تو کس را چه محل
نفس دحمانی

امتداد قیض وجود را کویند بماهیات کونیه پس باعتبار منشاء وحدت اسری وجدانی باشد که آن مثل هوای بسیطی است در ترویج روح حیوانی در نشأة انسانی و بنظر با متعلقات آن فیض که وجودات اضافی است متکثر گردد همچو تکثر نفس انسانی باعتبار مخارج حروف
نفس

در عالم ملک و مظاهر اشخاص عبارت از جوهر بخاری است که از لطایف اخلاط در قلب صنوبری حادث شود اما در عالم برزخ عبارت از جوهری است ربانی که هم مدبر و مدرک امور حسی است و هم مظهر ورود فیوض عالم قدسی و مراتب نفس خود سابقا در مقدمه مذکور شده

نماذ

عروج سالک عارف را کویند بعالم جبروت و جلوه کاه صفات الهی از کمال توجه جنایی. بیت:

در نماز عشق پیش قبله رخسار دوست
سوره نون خواندم ابروی توام آمد به یاد

نواله

ماید مواهب الهی را کویند که در محسوسات بصور نعم ظاهری باشد و در باطن بصورت معارف قدسیه. لمولفه:

زخوان حسن توهردم نوالها رسیدم ز دست ساقی عشقت پیالها رسیدم

نودالانواد

ذات حق را کویند باعتبار آنکه منشأ وجود است چرا که نور و وجود
نزد این طایفه مترادف اند

نیاذ

اظهار تذلل و افتقارست از جانب عاشق در مقابله استغنا و بی نیازی
معشوق جهت اعلام رسوخ و ثبات قدم محبت و باستدعای مزید لطف و
عنایت نهانی معشوق بحسب صورت. بیت:

میان عاشق و معشوق فرق بسیار است چو یار ناز نماید شما نیاز کنید

واحدیت

ظهور ذات احدیت را کویند بنوعوت ذاتیه و صفات کمالیه و واحد
اسم ذات بود دران مرتبت باعتبار اتصاف باسما و صفات

وادادات

فیضان معانی را کویند در طور قلبی

واقعه

واردات دل را کویند از غیب خواه در نوم باشد و خواه در صحو در حین
وصول بطور نفسی خواه این وارد در طایفه عوام پدید آید و خواه در خواص
آنچه در خواب خواص آید رویاء صالحه و مبشرات کویند که لهم البشری
فی الحیوة الدنیا از ان کنایتست و اگر در نوم باشد بواقعه تعبیر نمایند. بیت:
بازم خدنگ غمزه زنی بردل آمدست بازم ز عشق واقعه مشکل آمدست

ودجد

حالتی است در دل عارف که بسبب آن دل طالب عالم وحدت و مقام
حقیقت خود گردد او را دران حالت بعالم قدس کشند و ناچار درو ازین
طلب دو حرکت متخالف سیری دوری جاذب شود اما اگر توجه اوی جانب
وحدت غالب باشد او را درین حال مسلوب الاختیار و بیهوش گرداند
والابھشیاری خود باقی مانده. بیت:

و قلت و حالی بالصباية شاهد و وجدی بها ماحی و الفقد مثبتی

ودجود

ظهور حق را کویند چون بذاته لذاته فی ذاته باشد و بحسب شهود سالک

وجدان حق است بعد از فناء تعین او در جامعیت وجود مطلق و ظهور قهرمان جلال و کبریای حق. بیت:

روی بنما و وجود خودم از یاد ببر
خرمن سوختگانرا همه کو باد ببر

وصال

رسیدن را کویند بمقام وحدت و مرتبه احدیت الجمع و قرب لی مع الله بسبب افنای رسوم بشریت و اخفای عموم صفات خلقت. بیت:

وصال حق ز خلقت جدائی است
زخود بیکانه کشتن آشنائی است

وصف

تعین ذات است بعنوانی که سبب تمیز او باشد اگرچنانچه بوصف و خوب و غناء ذاتی متمیز گردد آنرا واجب الوجود خوانند و اگر بوصف و امکان و افتقار ذاتی متصف و متمیز گردد آنرا ممکن الوجود کویند و در ظهور محتاج بموجب باشد. نظم:

سیه روئی زمکن درد و عالم
جدا هرگز نشد و الله اعلم

وفا

بجای آوردن عهد و ازلی را کویند که اعیان ثابت و ارواح را با حضرت حق در میان بوده و افوا بعهدی اوف یعهد کم فرموده است. مثنوی:

کوش نه افوا بعهدی کوش دار
تا که اوف عهد کم آید ز یار
از وفای حق تو بسته دیده
اذکروا اذکر کُم نشنیده

وقت

محل ظهور تکوین را کویند و گاهی بر حال و بر آن حاضر هم اطلاق نمایند که سالک همیشه مراقب ظهور مقتضای آن و در تهیه اسباب فوز بسعادت آن زبان باشد از معارف و ادراکات و مکاشفات و معاینات و لهذا گفته اند که آلوقت سیف قاطع. بیت:

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق
نیست فردا کفتن از شرط طریق

دلایت

حفظ مراقبت حق را کویند بنده را از هر چه منافی قربست نگاه دارد
انما ولیکم الله و رسوله

دَلَه

انصراف دل را کویند از کثرت بوحدت بر وجهی که بخود و احوال
خود شعور و اطلاعی نماند. بیت. لمولفه:

تا دل و جانم شده حیران دوست والهم در حسن بی پایان دوست
هجران

التفات و توجه دل را کویند بغیر مطلوب حقیقی چه از روی ظاهر و چه از
جهة باطن باشد. بیت:

زاهد برو از کوچه مستان سلامت ما مرد و صالحیم مکو قصه هجران
هدف

مرتبه انسانی را کویند که همیشه مجمع سهم السعاده لطف ربانی است و نشانه
نصال محبت روحانی. بیت:

ابروی دوست کی شود دست کش خیال ما کس نزده ازین کمان تیر مراد بر هدف

هستی

استعمال حقیقی آن در وجود حق باشد اما بحسب کنایه و مجاز بر وجود
ممکن اطلاق نمایند بعلاقه سبب و شباهت در احکام. بیت:

کاشکی هستی زبانی داشتی تا زهستان پردها برداشتی
هر چه کوئی در دم هستی ازان پرده دیگر درو بستی بدان

هشیاری دهوش

افاقت و صحو سالک را کویند بعد از غلبه حکم و سطوت سلطان عشق باشد
بر صفات و قوای درونی و بیرونی بنوعی که شعوری او را بتعین وجود خود
نمانده باشد. بیت:

من مستم و چشم تو برابر هشیاری پیاده کی شود مست
هم

قصد و اهتمام عاشق را کویند در طلبکاری معشوق بنوعی که دل مشغول
غیر طلب نباشد. شعر:

فلو هم مکروه الردی بی لمادری مکانی و من اخفاء حبك حفیتی

هوا و هوس

میل و آرزوی نفس را کویند بملازمات و مشتتهیات خود چنانچه موجب غفلت از طلب شود. بیت:

خانهٔ نفس است خلد پر هوس خانهٔ دل مقعد صدق است و پس

هواجس

میلان نفس باشد برغبات عالم طبیعت باقتضاء لوازم جسمانیت و لواحق انسانیت. شعر:

قابدت و لم ينطق لسانی لسمعہ هواجس نفسی سر ما عنه احفت

هویت غیبیه

عبارت از ذات معنی است بشرط اطلاق و هم معبر بوحدت حقیقیه می‌گردد اما باعتبار تعین وجودی اسم ذات شده و مسورد اوصاف کمالیه کشته هواالاول و الظاهر والباطن و هو بکل شیء علیم

یاد آوردن

ادراک مرکب را کویند که بر معرفت فطری و سابقهٔ آشنائی ازلی مترتب گردد ان فی ذلک لذکری لاولی الالباب. نظم:

کتاب حق ازان کشتست منزل که او یادت دهد آن عهد اول

یاری

امداد عنایات ازلیست که سالک را موجب وصول بدرجات علیه و مقامات منیه باشد. بیت:

یاری اندر کس نمی‌بینیم یاران را چه شد

دوستاری آخر آمد دوستاران را چه شد

یاقوت

جوهر نفسی را کویند از صفات امارکی و لواصکی و ملهمکی پاک شده باشد و بصفت صفاء عدالت اتصاف یافته باشد. نظم:

دوای درد دل ما بلب حواله‌گن که این مفرح یاقوت در خزانهٔ تست

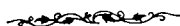
یوم‌الجمعه

وقت لقا و وصول را کویند بمجمع عظمی و احاطهٔ کبری که مقتضای نشاء

جامعه انسانی است و لهذا خلقت آدم در عصر جمعه اتمام یافت و ابتداء آن روز یکشنبه بود و در شش روز تکمیل پذیرفت و عالم صغیر مطابق عالم کبیر شد که الذی خلق السموات والارض و ستة ايام چرا که عدد شش کامل و مقتضی تکمیل است و ازین مناسبت يوم الجمعة را عيد المؤمنين و حج المساكين را خوانند

۳

آثار مربوط به برخی از مؤلفان تصوف



سخنان حکمت آموز ابراهیم ابن ادهم در منظومه

قوتاد غویلیک

یکی از بزرگترین کارها در بررسی و مطالعه منظومه قوتاد غویلیک تعیین منابعی است که یوسف خاص حاجب هنگام ترتیب دادن مجموعه سخنان حکمت آموز سیاسی و مردمی از آنها بهره گرفته است. در این باره کارهایی انجام گرفته است، چنانچه امروز دیگر نمی توان تردید داشت که شاعر با ادبیات و علوم روزگار سامانیان در آسیای میانه آشنایی داشته و تا اندازه‌ی آن را دنبال می کرده است. اما باید پذیرفت که بررسی و مطالعه منظومه، در این زمینه چندان بسنده نبوده است. این، به نگارنده اجازه می دهد که توجه پژوهشگران را به قطعه‌ی از منظومه معطوف سازم که به گمان من می توان سرچشمه آن را با دقتی بسیار تعیین کرد. شاید در نخستین نگاه، این قطعه چندان درخور اهمیت جلوه نکند، اما آن طور که نگارنده آن را ترسیم خواهد کرد، تعیین سرچشمه آن می تواند روشنگر این باشد که یوسف خاص حاجب با کدام تأثیرات ادبی روبرو بوده است. این قطعه را از فصل چهل و یکم متن منظومه که بوسیله رادلف چاپ شده است، اقتباس کرده ایم.

آکتولمیش به دستور ایلک نزد آتکورمیش زاهد می رود تا از او دعوت کند به دربار ایلک بیاید و دانش و خرد خود را به فرمانروا بیاموزد. آتکورمیش سرپیچی می کند و از همین رو بین او و فرستاده ایلک گفتگویی در می گیرد که شالوده محتوای اصلی این فصل را تشکیل می دهد.

در گفتگو به موضوع وارث، که همواره در آثار عبرت آموز مردم خاور نزدیک و میانه مقام والا بی داشته است، اشاره می شود. نظر آتکورمیش درباره این موضوع در ابیات زیر بیان گردیده است:

اوغول سوزا لوردا او کوندی تیلین	ایا گین کلیکلی اوغول قیزقلین
کیمینگ اوغلی قالسا اتادان کیدین	اتامانی سن تیریکدا ادین

اوروغ سوزکشی اولسا کستی اوروغ اژوندا اتی ییتی اورنی توروغ^۱

ترجمه: کسی که بدون فرزند از جهان می‌رود، در حسرت است و می‌گوید
ایکاش پسران و دختران بسیاری از پی او می‌بودند. اگر پسری پس از
[مرگ] پدر باقی بماند، او را زنده بدان. اگر کسی بدون وارث جهان را
ترک کند، تبار او می‌گسلد، نامش از جهان ناپدید می‌گردد و جایش
خالی می‌ماند.

این نظری است معمولی در خاور نزدیک که از دوران باستان نمودار بوده و
در آثار گوناگون تکرار شده است. این نظر حتی در حدیث: *لا الهانیه فی الاسلام* یعنی،
در اسلام ترک دنیایی نیست (— که ظاهراً باید مجعول باشد) بازتاب یافته است.
اما در این منظومه آنکورمیش مخالف این نظر است و نظری یکسره برعکس آن دارد:

اوزونگ سیزغوروروسان اوغول قیزتیو بومگا ک بلیکلی اوغول قیزقایو
تیراسان حرامیغ بریرسان قالیر سن اینجیق پیورسن اول ارزویو
کیما موندی ساقین کشی الغوجی تنگیز اوترا کیردی کیما مونگوجی
اوغول قیزتوروسا کیمی سی سینور کیمی سیناسقدا تیریک کیم قالور^۲

ترجمه: تو در آرزوی پسر و دختر رنج می‌بری، اما پسران و دخترانی که
رنج ترا بدانند کجایند. اگر تو حرام گرد آوری، پس از رفتنت باز می‌ماند
و تو تنها رنج می‌کشی و در آرزوی نخست می‌مانی. بنگر، آنکه زوج
برگزیند به زورق می‌نشیند و با زورق به دریا می‌رود؛ هنگامی که پسر یا
دختری از او شد، زورقش در هم می‌شکند. آیا در امواج کسی زنده
می‌ماند؟

می‌بینیم که گرایش آشکار تارک دنیایی این نظریه، با مقررات عادی اسلامی
مغایر است. این نظریه برای آیین بودا، مانی، و برخی از فرقه‌های مسیحی طبیعی است،
اما حتی در بین صوفیه نیز آهنگ آن نغمه بی‌آشنا نیست. با این همه می‌توان آن را در

۱. نسخه خطی قاهره، ورق ۱۹۶ ب (اقتباس از: Radloff, S. 291)

۲. نسخه خطی قاهره، ورق ۱۹۷ ب (اقتباس از Radloff, S. 292)

ادبیات اسلامی یافت. چون در این مورد رعایت دقت بسیار ضرورت دارد، نقل مفصلی می‌آوریم.

فریدالدین عطار چکامه‌سرای پراوازه ایران (متوفی در حدود سال ۶۲۸ هجری ۱۲۳۰ میلادی) در اثر خود تذکرة الاولیاء، که درباره شرح حال مشایخ صوفیه است، جای بسیاری به شیخ ابراهیم ادهم که شهرتی بسیار به ویژه در آسیای میانه داشته، داده است. طبق افسانه، ابراهیم پادشاه بلخ بود اما از تخت و تاج دست کشید، ترک زن و فرزند کرد و در مدینه در تنگدستی می‌زیست و به کار جسمانی می‌پرداخت. عطار پیرامون مسأله ازدواج چنین نظریاتی را به او منسوب می‌دارد:

گفتند: چرا زن نمی‌کنی؟ گفت: هیچ زن شوهر کند تا پای برهنه و گرسنه ماند. اگر توانم خود را طلاق دهم، دیگری برفتارک خود چون بندم و زنی را به خود مغرور کنم. پس، از درویشی پرسیدند که تو زن داری؟ گفت: نه. گفت: فرزند داری؟ گفت: نه. گفت: نیک است. درویش گفت: چگونه؟ گفت: آن درویش که زن گیرد در کشتی نشست و چون فرزند آمد، غرق شد.^۲

می‌توان با اطمینان کامل تأیید کرد که عطار این سخنان را به تصادف به ابراهیم ابن ادهم منسوب نداشته است. عطار تقریباً عین همین نظر را در الهی‌نامه که یکی از شایان توجه‌ترین آثار اوست، تکرار کرده است. در فصل سوم این منظومه، عطار شرح گفتگوی ابراهیم ابن ادهم را با درویشان تکرار و آخرین سخنان شیخ را چنین خلاصه می‌کند:

به کشتی در نشست او بی‌خور و خواب
و گر فرزندش آمد گشت غرقاب؛
نخستین نظری که می‌توان ابراز داشت، همخوانی مطلق آن بخشی از قوئادغویلیک که در بالا آوردیم با دو اقتباسی است که از عطار گفته آمد.
اما چون امکان ندارد که این منظومه بر عطار تأثیر داشته باشد، یگانه توضیح

۳. اقتباس از چاپ سنگی بمبئی سال ۱۳۵۵ هجری / ۱۸۸۷-۱۸۸۸ میلادی. در نشر چاپی این زندگینامه زیر نظر نیکلسن در جلد اول، ص ۸۵-۱۰۶ آمده است.

۴. عطار، الهی‌نامه، ص ۶۰.

ممکن این همخوانی آن است که هردو مؤلف از سرچشمه یگانه‌یی بهره‌جسته‌اند. اما، این سرچشمه کدام بوده است؟ برای پاسخ به این پرسش باید سختی چند در باره ویژگی شخصیت [ابراهیم] ابن ادهم بگوییم.

در منابع به این زاهد مقدس دوران نخستین اسلام توجهی بسیار شده است. می‌توان گفت هیچ مجموعه زندگینامه‌یی از مشایخ نیست که در آن بخش ویژه‌یی، که گاه حجم آن بسیار بزرگ است، به وی اختصاص نداشته باشد. حلیه‌الاولیا اثر ابونعیم که نسخ خطی آن بسیار کمیاب است (در حال حاضر یک نسخه آن در هند چاپ شده است)، شامل اطلاعات بیشتری درباره شیخ است. از روی اخبار ابونعیم، می‌توان معین کرد که ابراهیم ابن ادهم از مردم بلخ بوده، اما تبار او به کوچ‌نشینان نظامی تازی (جندیهای کوفه و بصره) که در مشرق خراسان سکونت کرده بودند، می‌رسیده است. بخش اعظم زندگانی او در سوریه سپری گردید و میان سالهای ۱۶۰ - ۱۶۶ هجری سالهای ۷۷۶ - ۷۸۳ میلادی در یک پیکاردریایی با یزانیسیها، کشته شده است. طبق روایتی دیگر او را در دژ سوکین در روم (آسیای صغیر) به خاک سپرده‌اند.

ظاهراً انگیزه توجه بسیاری که مؤلفان زندگینامه‌ها به شخصیت او می‌دارند آن است که از کهن‌ترین دوران نام او با افسانه‌یی مربوط به بودا همراه بوده است. ای. گلدتسیهر بود که نخستین بار به این مسأله توجه کرد.^۵ اما ل. ماسینیون دانشمند فرانسوی و اسلامشناس نامی تذکر داده که تنها روایت پیروان مانی در باره بوداست که بانام ابراهیم ابن ادهم وابستگی دارد.^۶ در ادبیات اروپا به‌رمانی عربی درباره [ابراهیم] ابن ادهم اشاره شده است، که نخستین بار آن را درویش حسن الرومی از ترکی به تازی گردانیده و سپس احمد بن یوسف سنان الکرمانی الدمشقی (متوفی به سال ۱۰۱۹ هجری/ ۱۶۱۰ - ۱۶۱۱ میلادی) خلاصه آن را نگاشته است که مشهور

۵. مهمترین آنها عبارتند از: قتیبری، (مسالات، ص ۸۲؛ سلمی، طبقات الصوفیه (نسخه خطی موزه بریتانیا، ورق ۴ الف)؛ ابونعیم الاصفهانی، حلیه‌الاولیا (نسخه خطی لیدن، ۱، ورق ۱۸۲ الف)؛ جلایی، ص ۱۵۳؛ جامی، نفحات الانس، ش ۱۴؛ شعرانی، طبقات الکبری، ج ۱، ص ۱۹؛ ابن خلکان، ص ۱۳، فوات الوفيات، ج ۱، ص ۳.

۶. Goldziher, *A Buddhismus batasa az Islámra* (خلاصه به انگلیسی در کتاب دیک

(JRAS, 1904, P. 132

7. Massignon, *La Passion*

است. اشاره به تحریر منظوم آن، در مجموعه نسخ خطی گوتا نیز هست^۸ و گفته شده است که روایات این افسانه به زبانهای هندوستانی و مالایی نیز هست.

اما خاورشناسی اروپای غربی آوازه فراوانی را که این افسانه در میان مردم آسیای میانه داشته، ندیده است. در کتابخانه شخصی نگارنده، نسخه بسیار جالبی که آسیب فراوان نیز دیده است، از کلیات شاعر بخارایی عصمت، که پژوهشگران اروپایی از آن شاعر تقریباً خبری ندارند، وجود داشت. این شاعر از حمایت بسیار سلطان خلیل تیموری برخوردار بوده و ظاهراً در سال ۸۲۹ هجری/ ۱۴۲۶ میلادی از جهان رفته است.^۹ در این نسخه خطی، قطعات منظوم غرابی وجود داشت که در آن جزئیات این افسانه بازنموده شده بود و احتمالاً نام آن ادهم نامیده بوده است.

در مجموعه نسخ خطی انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم شوروی، نسخه خطی منظومه‌یی (ظاهراً به خط مؤلف) در این باره وجود دارد که به خامه شاعری است به نام عبداللطیف بلخی،^{۱۰} که برای نگارنده ناآشنا بوده است.

در ازبکستان رمان از یکی قصه ابراهیم ابن ادهم رواجی بسیار داشته است.^{۱۱} در همه این روایات آسیای میانه، افسانه ابراهیم ابن ادهم تقریباً درست به همان شکلی است که در اثر عطار آمده است.^{۱۲} در خورنگرش است که روایت با داستان زادن او آغاز می‌شود و آهنگی افسانه‌یی دارد. چون اطلاعاتی درباره این افسانه چاپ نشده است، باز نمودن ویژگیهای اصلی آن در اینجا بی‌فایده نخواهد بود. رمان از یکی را اساس داستان می‌گیریم و در پاره‌یی موارد از روایات دیگر بر آن می‌افزاییم. این رمان به شکل داستان معمولی از یکی نگارش یافته است. خود روایت در نثر است و بخشهای عاشقانه در نظم، که برخی بخشهای آن در شکل مردمی تزیین

۸. Pertsch. *Gotha*, No 2752 (قصه ولی الله ادهم).

۹. آتشکده، ص ۳۳۶. در چاپ سنگی، تاریخ ۷۲۹ هجری آمده است، اما چون این تاریخ با اشاره به مرگ او در زمان السغیک مطابقت ندارد، ظاهر باید تاریخ، ۸۲۹ هجری خوانده شود.

۱۰. مقابله شود با شرحی که نگارنده در سال ۱۹۲۵ زیر عنوان عبداللطیف بلخی شاعر تاجیکی سده نوزدهم میلادی نگاشته است.

۱۱. بارها در آسیای میانه با چاپ سنگی منتشر شده است. نگارنده از چاپ عسارف جانف، تاشکند، ۱۳۳۵ هجری/ ۱۹۱۶ میلادی سودجسته است.

۱۲. این قطعه از اثر عطار در سری *Turkische Bibliothek* به زبان آلمانی ترجمه شده است.

(رباعی چغتایی) و برخی دیگر به شکل غزل و مخمس.

پادشاهی به نام ملک‌شاه در بلخ فرمانروایی داشت، که دیری او را فرزندی نبود. در اثر راز و نیاز دارای دختری زیبا شد به نام ملکه خویان. در همین شهر درویشی بود به نام ادهم دیوانه که در کلبه‌ی درگورستان می‌زیست و با درویزی عمر می‌گذاشت. باری، روزی به تصادف شاهدخت زیباروی را دید و شیفته او گشت. خواستگاری به نزد شاه فرستاد و خواستار شاه‌دخت شد و شاه که درویشان را بی‌اندازه حرمت می‌گذاشت، آماده بود تا خواهش او را برآورد. اما وزیر او، سرافروز، این پیوند را صلاح ندید و از درویش خواست تا برای شیربها گوهری شبچراغ از ژرفنای تاریک دریا بیاورد. ادهم به کرانه دریا رفت، آب دریا را می‌کشید و بر زمین می‌ریخت. پادشاه با شنندگان دریا، هنگامی که دید احمد می‌خواهد دریا را بخشکند، نگران شد و کیسه‌ی پر از گوهر شبچراغ به او بخشید.^{۱۳} ادهم یکی از آنها را به وزیر داد. همینکه وزیر گوهر شبچراغ را دید، فریاد برآورد که ادهم آن را از خزانه شاهی ربوده است. ادهم آرامانه پرسید که چند گوهر شبچراغ در خزانه شاهی بوده است. وزیر پاسخ داد دو گوهر و یکی از آنها به سرقت رفته است و چنین می‌نماید تو آن را دزدیده‌ای. پس، احمد کیسه را خالی کرد و بی‌گناهی خود را به اثبات رسانید. با این همه، سرافروز به ادهم پرخاش کرد و او را بیرون راند. درویش در مناجات با خدا غم خود را فرونشاند و از بلخ رفت. در راه کاروانی از همان شهر به او رسید. کاروانیان به او گفتند که شاهدخت بناگاهان از جهان رفته است و همه مردم شهر بلخ سوگواری می‌کنند.

او با شتاب بازگردد و بدن محبوب خود را در آرامگاه گورستان یافت. در سوک و ماتم به نیایش پروردگار پرداخت و زاری می‌کرد. ناگاهان مردی ناشناس وارد شد و خون شاهدخت را به گردش انداخت و شاهدخت از خواب مرگ بیدار شد. (در اثر عبداللطیف این بخش با تفصیل بیشتری آمده است. ناجی شاهدخت — ابوعلی سینای بزرگ است که از بیم پیگرد در آرامگاه پنهان شده بود و همینکه یأس و نومیدی ادهم را دید و مشاهده کرد که شاهدخت هنوز زنده است، او را

۱۳. مقابله شود با داستان روسی بالدا. (بالدا بهرومی یعنی ابله و کند ذهن. بالدا از افسانه‌های خلقی روس است که آلکساندر پوشکین آن را به نظم کشیده است. بالدا که جوانی تیز هوش بود به کندذهنی تظاهر می‌کرد و از کشیش و شیاطین کار می‌کشید. چنان که شیاطین از دریاچه‌ی برای او اشیاء گرانبها می‌آوردند. م.)

نجات داد).

ادهم ملایی آورد و عقد نکاح جاری شد و همسران جوان در کلبه ادهم زندگی آغاز کردند. بدین‌مان، از وصلت آن دو ابراهیم که بعداً شیخ بزرگی گردید، به دنیا آمد. وقتی پسر بچه هفت ساله شد، روزی تصادفاً ندیمه شاهدخت او را دید و از شباهت زیاد او به ملکه خویان که وی را مرده می‌پنداشت در شگفت شد و مراقب بود که مکان او را بیابد و هدایایی نیز به او می‌داد. اما شاهدخت هیچگاه در برابر وی نقاب از چهره بر نمی‌گرفت و ندیمه نمی‌توانست او را بشناسد. روزی ندیمه پسر بچه را به دربار نزد مادر بزرگش آورد. مادر بزرگ نیز از شباهت او به دختر مرده‌اش تعجب کرد و همان آن فرمان داد تا مادر پسر را نزد او بیاورند. شاهدخت با آن که به تنگدستی رضا داده بود، اما در دل غالباً یاد زندگی پیشین، او را رنج می‌داد. هنگامی که هودجهای پر جلال برای اوفستادند و جامه‌های گرانبهای شاهی آوردند، و سوسه براو چیره شد و تصمیم گرفت با پسرش نزد پدر و مادر باز گردد. در اینجا، هم در اثر عصمت و هم در اثر عبداللطیف، مهارت بدیعی بزرگی به کار رفته است. احمد در جستجوی نان از خانه بیرون شده بود. در جایی خرما به دست آورد و شتاب داشت که به خانه باز گردد و ابراهیم خردسال را با خرما خرمند سازد. اما همینکه به خانه نزدیک شد دید که زن و پسرش با شکوه و جلال شاهی از خانه حرکت می‌کنند. خرما از دست درویش به زمین می‌ریزد و او که خوشبختی خود را از دست داده است ناله می‌کند و به دنبال هودج می‌نگرد.

پدر و مادر، دختر خود را که عمر دوباره یافته است با شادی پیشواز می‌کنند و ملک‌شاه، ابراهیم را جانشین خویش می‌سازد. بزودی شاه از جهان می‌رود و ابراهیم چهارده ساله پادشاه بلخ می‌شود.

این بخش مقدمه، در اثر عطار نیست. گمان نمی‌رود فعلاً بتوان این مسأله را حل کرد که این بخش در نخستین روایت افسانه وجود داشته است یا نه؟ به نظر نگارنده احتمال دارد که این بخش در زمانی دیرتر ساخته شده باشد. این بخش را ممکن است برای آن نگاشته باشند که انگیزه گرایش شاه ابراهیم را به زندگی درویشی توجیه کنند و پلی بین شاه و درویش ببندند.

سپس تفصیل رمان از یکی تقریباً به طور کامل با شرح عطار مطابقت پیدا می‌کند. ابراهیم هنگام شکار، گورخری را پی می‌گیرد و از او این پرسش را می‌شنود

که آیا وی را آفریده‌اند که جانداران بی‌پناه را تعقیب کند.^{۱۴} بامداد روز بعد ابراهیم بر فراز بام مردی بدوی را می‌بیند که در آنجا در جستجوی شتر خویش است. بدوی در پاسخ به طعنه دربارهٔ بیهودگی این جستجو می‌گوید که این کار از جستجوی خدا بر سریر فرمانروایی بیهوده‌تر نیست. همهٔ اینها تأثیری بزرگ براوی می‌گذارند و او در پنهان به مکه می‌رود. در اینجا صحنه‌یی دربارهٔ زندگی رابعهٔ عدویهٔ مشهور، به‌داستان وارد شده است. ابراهیم برای زندگی در مکه باقی می‌ماند، برای معاش خود کار می‌کند و از صحرا خارج می‌کند و آن را در بازار می‌فروشد.

در همان اوان از زلفیه همسر ابراهیم، که وی را در بلخ ترک گفته بود، پسری به نام محمد به دنیا می‌آید. وقتی محمد بزرگ می‌شود از مادر جوئی پدر می‌گردد و آگاه می‌شود که پدرش درجایی از سرزمینهای تازیان زندگی می‌کند. پس، راهی یافتن پدر می‌شود و سرانجام پس از جستجوی فراوان او را در مدینه می‌یابد. با مشاهدهٔ پسر، هیجانی ابراهیم را فرا می‌گیرد و فرزند را در آغوش می‌کشد. اما بی‌درنگ دچار تردید می‌گردد: آیا در صورتی که او وعده داده است همهٔ اندیشهٔ خود را متوجه خدا سازد، می‌تواند پسرش را دوست بدارد؟ وردی می‌خواند و پسر در آغوش پدر جان می‌سپارد.

به نظر نگارنده، این صحنه درخور توجه بسیاری است. در واقع در همین برخورد بینهایت دراماتیک است که شکل صوفیانهٔ آهنگ بین‌المللی مبارزهٔ پدر و پسر را می‌بینیم. این صحنه در دورانی بسیار قدیم به افسانه وارد شده است، زیرا در اثر عطار نیز هست.

ابراهیم پس از مرگ پسر به غاری در کوه [ابو] قیس منزوی می‌شود و زن او زلفیه که از بازگشت فرزند نومید شده است به دنبال او می‌رود، اما هنگامی به مدینه درمی‌آید که ابراهیم را نیز در کنار گور پسرش دفن می‌کنند. زلفیه نیز از غم و اندوه جان می‌سپارد و بالای گور عزیزانش در می‌غلطد.

چنان که از شرح اجمالی افسانهٔ ابراهیم ابن ادهم برمی‌آید، واقعاً این داستان از ویژگی سیر (زندگینامه‌های) معمولی صوفیان فرق دارد. روح سختگیر نفی تمام

۱۴. آهنگی است بین‌المللی که بازتاب آن در افسانه مسیحی در بارهٔ هوبرت مقدس - حامی حیوانات شکاری نیز هست.

سعادت‌های زندگی، سر تا پای آن را فراگرفته و ویژگی بزرگ آن این است که در همه مراحل، نظر منفی شدیدی نسبت به ازدواج و زندگی خانوادگی به چشم می‌خورد.

از این رو باید بسیار محتمل دانست که سخنان حکمت آموزی را که در بالا درباره همانندی ازدواج با زورق آوردیم واقعاً نه‌اینکه با شخصیت تاریخی ابراهیم- ابن ادهم بلکه با سیمای افسانه‌ی او ارتباط دارد. ۱۵ این سخنان حکمت آموز، با روح خود کاملاً مناسب لحن کلی افسانه هستند و البته عطار آنها را نساخته بلکه در منابع مورد استفاده وی بوده است. روح مرتاضانه افسانه، گمان‌ل. ماسینیون را درباره سرچشمه مانی‌گرایانه آن تأیید می‌کند.

پس از این توضیحات می‌توانیم دوباره به منظومه‌ی بازگردیم که آغازگاه سیراندیشه ما بوده است. چنان که گفتیم یکسان بودن سخنان حکمت آموز، جای تردیدی بر یکی بودن سرچشمه‌ها نمی‌گذارد. اما گمان نمی‌رود فعلاً بتوان باطمینان کامل این سرچشمه را معین کرد. حل مسأله ممکن است دو راه داشته باشد: یوسف خاص حاجب می‌توانسته است با یک روایت کهن از داستان ابراهیم ابن ادهم آشنا باشد که در همان زمان ویژگی‌های مانی‌گرایی را در خود گرفته بوده است. اگر توجه داشته باشیم که افسانه باید در بلخ پیدا شده باشد، که از لحاظ جغرافیایی از کاشغر چندان دور نیست، چنین احتمالی هست. اما این گمانه در صورتی باید پذیرفته شود که این افسانه پیش از نیمه نخست سده هفتم هجری (سده یازدهم میلادی) ساخته شده باشد. جستجو در این جهت در زمان حاضر امکان‌ناپذیر است. برای این کار باید تذکره‌های کهن صوفیه نظیر طبقات ابوعبدالرحمن السلمی و یا تألیفی همانند آن، یعنی اثر عبدالله انصاری که به‌گوش هرات است و هنوز به چاپ نرسیده، مورد پژوهش قرار گیرد. تا زمانی که این کار انجام نشده باشد، ما از مرز حدس و گمان، گامی فراتر نمی‌گذاریم.

اما احتمال گمانه دیگری نیز هست. شاید اصل افسانه مانی‌گرایانه به شکل زبانی و یا نوشته در دسترس یوسف خاص حاجب بوده که هنوز با نام شیخ صوفی مربوط نشده بوده است. در کاشغر که از مراکز اسلامی بسیار دور بوده و بی‌شک

۱۵. برخی نظریات را در باره این افسانه می‌توان در آثار:

Kremer, S. 57 Sq; Nicholson, Ibrahim b. Adham, S. 215-220; Brown, Literary history, vol. 1, P. 425 دید.

زمانی در زندگی مانی‌گرایی نقش بزرگی داشته، آیین کهن در بین توده‌های مردم بیش از آسیای میانه امکان بقا داشته است. این گمانه می‌تواند از این رو نیز تا اندازه‌ی مورد تأیید قرار گیرد که یوسف هنگام آوردن اقباس، اشاریه‌ی به نام شیخ نمی‌کند. ضمناً، همین‌جا باید توضیح دهیم که ظاهراً چنین اشاراتی بطور کلی برای شاعر کاشغری آشنا نبوده است. این نکته نیز دارای اهمیت است که اقباسی که از زبان اتکرمیش زاهد آمده یکجا دارای ویژگیهای اسلامی و عناصر بینش مسیحی و مانی‌گرایانه است. البته در اینجا می‌توان گفت که منظومه بطور کلی انباشته از روح اسلامی است که با شرایط جامعه کاشغر در سده هفتم هجری/ یازدهم میلادی هماهنگ گردیده و مؤلف نمی‌بایست نسبت به تعلیمات مانی روشی منفی در پیش گیرد. اما چنین راه حلی شتابزده خواهد بود. اکنون دیگرشکی نیست که چکامه‌های کهن صوفیه، با وجود داشتن روح سنت اسلامی، بسیاری از اندیشه‌های مانی‌گرایانه را نیز در خود داشته‌اند. پدیده‌های مشابه می‌توانسته وجود داشته باشد و در اینجا این امر به هیچوجه غیر عادی نخواهد بود.

تکرار می‌کنم که فعلاً حل همه این مسائل امکان ندارد، اما به نظر نگارنده ارزش دارد که به نقل قولهای قوتادغو بیلک توجه شود. در هر صورت، از نقل قولها، سرنخی دیگر پیدا می‌شود که منظومه مورد نظر را با یک سلسله آثار ادبی پر اهمیت مربوط می‌سازد. با ادامه کار در این سو، می‌توان به نتایج بزرگتری رسید و بتدریج قوتادغو بیلک را از وضع انزوای ادبی خود که تا امروز نیز ادامه دارد بیرون آورد.^{۱۶}

۱۶. باین که در این مقاله به تمام ابعاد این موضوع نمی‌پردازیم، نیز نمی‌توانیم خاموش باشیم که مرثیه بسیار عالی یوسف درباره پیری (فصل ۲۱، ص ۳۸۶) تقریباً می‌تواند در همه اجزاء خود با سبک مشابه نظم دوران سامانی مربوط باشد که عالیت‌ترین نمونه آن مرثیه مشهور رودکی (همه بود...) و مرثیه همسطح کسایی مروزی (به سیصد و چهل و یک رسید نوبت سال) است.

فضیل ابن عیاض

تجربه‌ی در باز کاوی زندگینامه صوفیه

۱. مراحل نخستین زندگی فضیل

جنبش زهاد که در سده دوم هجری از عراق به خراسان گام نهاده بود، در آغاز اساساً در نزدیکی بلخ، که فعالیت ابراهیم ابن ادهم و پیروانش در آنجا جریان داشت، متمرکز شده بود. اما مربوط ساختن این جنبش تنها بایک نقطه معین، امکان ناپذیر است. کوچ نشینان نظامی عرب، در تمام جهات پراکنده شده بودند و مردمی نیز که آشتی خود را با فتودالیزم بالنده، ناممکن دانسته و درکوشش بازگشت به نظام سده نخست اسلام بودند، در همه جا وجود داشتند. فضیل ابن عیاض، شخصیت نمایایی که اهمیت او کمتر از ابراهیم ابن ادهم نبوده و نقش چشم‌گیری در تاریخ تصوف داشته است، تقریباً همزمان با ابن ادهم به فعالیت آغاز می‌کند.

تعیین دقیق زادگاه فضیل امکان ناپذیر است. در منابع، پیرامون این مسأله اختلاف نظر وجود دارد. ابن خلکان،^۱ دو نسبت الطالقانی و الفندی را برای او می‌آورد و بر آن است که او در طالقان به دنیا آمده و سپس به فندین که دهکده کوچکی در نزدیکی مرو بوده، نقل مکان کرده است. ابن قتیبه، زادگاه او را ایبورد^۲ و ابن الاثیر سمرقند^۳ می‌داند. اطلاعات ابن الاثیر را در این مورد نمی‌توان موثق دانست زیرا در سایر منابع تأیید نمی‌شود. از این گذشته، بنا بر همه اطلاعات، روزگار جوانی فضیل

۱. ابن خلکان، ص ۵۴۲. ۲. پیشین، ص ۲۵۲.

۳. ابوخمیس در مناقب الابرار از قول ابو نصر البخاری: ولدت بسمرقند (بنگريد: تادیک عینی، نسخه خطی انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم شوروی، ص ۳۵۰). ابوالفدا نیز همین گفته را تأیید می‌کند. در تادیک عینی گفته می‌شود که نسبت او از نام دهکده عیاض در نیم فرسنگی مرو است که به پدر او تعلق داشته است.

در نزدیکی ایبورد و یا میان ایبورد و مرو سپری گردیده و می‌توان ارتباط او را با ناحیه مرغاب تا اندازه‌ی امری معلوم دانست. مشکل بتوان گفت که آیا فضیل در زیر تأثیر مکتب ابن‌ادهم بوده است یا نه؟ مؤلفان زندگینامه‌ها، در این باره اشاره‌ی نمی‌کنند. گمان نمی‌رود اگر ارتباطی مستقیم‌میان این دو شخصیت برجسته آغاز دوران تصوف وجود می‌داشت، مؤلفان زندگینامه‌ها در این باره مهر خاموشی بربل می‌زدند. نبودن هیچ اشاره‌ی به این نکته، همتای دلیلی است بر استقلال فضیل. با این همه، گونه‌ی تأثیر را می‌توان حدس زد. اطلاعات مربوط به فعالیت ابن‌ادهم بایستی به فضیل رسیده باشد، منتهی اطلاعاتی دست دوم. درباره‌ی امکان ارتباطی مستقیم، جای گمان هم نیست. این نکته دارای اهمیت بسیاری است و نشان می‌دهد که در آن روزگار توجه به آرمانهای صوفیه در همه‌جا محسوس بوده و این توجه خود بخود و بدون تأثیری از خارج پدید می‌آمده است.

ظاهراً فضیل نیز همانند ابن‌ادهم، عربی اصیل بوده است. در همه منابع، نام کامل او چنین آمده است: ابوعلی الفضیل ابن‌عیاض ابن‌مسعود ابن بشر التمیم. البته در طبقات ذهبی^۴ و در تادیک عینی نام او به شکل «فضل» آمده است اما این را باید بیشتر به حساب عدم دقت نساخ گذاشت.

آغاز فعالیت او چنان با مه غلیظی از افسانه‌ها پوشیده شده است که نمی‌توان آن را روشن ساخت. در سیرت شخصیت‌های تصوف، همواره به سلوک و رفتار و گام نهادن آنان در طریق قوبه، توجهی بسیار مبذول شده است. این لحظه، در بیشتر موارد در شکل درام بزرگی توصیف می‌شود و به شکل ژرف‌ترین هیجانات روحی و تحولی آنی، در همه جهان‌بینی آنها تجسم می‌گردد. این نکته در همه سیرتها تکرار می‌شود و از این رو باید به این گونه افسانه‌ها با احتیاطی فراوان نگریست. البته، این پدیده‌ها از لحاظ روانشناسی امکان‌پذیر است و هیچ اعجازی در آن نیست و مواردی از این گونه هیجانات روحی که مستند هستند، فراوان است. اما تکرار مصرائه این آهنگ به دست همه زندگینامه‌نویسان تصوف، ما را وادار می‌سازد که در این نکته نوعی سبک ادبی را مشاهده کنیم که برای تأثیر شدید بر خواننده نوپا ضرورت داشته است. از این رو باید بر داستان «تغییرات روحی» فضیل با احتیاطی فراوان بنگریم.

این داستان بسیار مؤثر و کامل است و باید چنین پنداشت که مورد بازنگری ادبی قرار گرفته باشد.

بخشی از مؤلفان زندگینامه‌ها می‌نویسند که فضیل در جوانی راهزن بوده و در راه بزرگ بین سرخس و ایبورد راهزنی می‌کرده است.

داستان توبه او را دو روایت است. بنابر یکی از روایات، شبی او به گفتگوی دو مسافر کاروانی‌گوش می‌داد. یکی از مسافران به دیگری می‌گفت: «از راه دور شویم و در خرابه‌ها منتظر باشیم، زیرا در راهی که در پیش داریم مردی به نام فضیل به راهزنی مشغول است...» فضیل از شنیدن این حرف یک‌ه‌خورد، گام در راه نهاد و به کاروانیان گفت که از این لحظه دیگر به این کار ننگین دست نخواهد زد:

از آن دم، او توبه کرد و به کشتن نفس پرداخت.

روایت دوم شامل عنصری رومانتیک است: فضیل دلباخته دختری بود و گرانباترین اشیاء غارتی را به او می‌داد. شبی که برای رفتن نزد معشوق بر حصار باغی بالا شده بود صدای شخصی را شنید که قرآن می‌خواند و این آیه را تکرار می‌کرد که:

الم یأْن للذین آمنوا تخشع قلوبهم لذكر الله.

ترجمه: آیا زمان آن فرا نرسیده است که دلهای خفته شما به ذکر خدا بیدار گردد.

این سخنان براو تأثیری تکان دهنده داشت و در دم از دیوار پایین شد، از شهر بیرون رفت و راه صحرا در پیش گرفت. در تاریکی شب راه را گم کرد و به کاروانسرای ویرانه‌یی درآمد و خواست خستگی اندازد، و در آنجا گفتگوی کاروانیان را شنید. این نقلی از تحریر نخست بود. عینی، روایت سوم را بر این نقل می‌افزاید: فضیل شنید که زنی با کودکی خردسال همراه کاروان است. کودک فریاد می‌زد و مادرش با تهدید به او گفت: «خاموش باش تا فضیل فریاد ترا نشنود!...» آن- وقت فضیل حیرت زده گفت: «وای بر من، کار من به آنجا رسیده است که زنان، کودکان

خود را از من می‌ترسانند.»^۷ روایت دوم گسترش بیشتری دارد و این روایت با ویژگیهای اصلی در آثار القشیری ده ساله و این محدث مناقب الابرار هست.

در اثر عطار، تذکرة الاولیاء بسط بعدی این افسانه دیده می‌شود. چنین می‌نماید که برای مؤلفان زندگینامه‌ها قرار دادن راهزنی و تقدس، یعنی دو مرحله زندگی فضیل، رودرروی هم، دشوار بوده است. لازم بود حلقه ربطی پیدا شود که این دو مرحله را به یکدیگر پیوند دهد و توضیحی باشد بر این که چگونه چنین تحولی امکانپذیر شد. عطار می‌نویسد که فضیل هنگام راهزنی نیز فروتن و خاکسار بود و جامه‌یی از پلاس برتن، کلاهی پشمین بر سر و تسبیحی به گردن داشت. خود او در غارت شرکت نمی‌کرد و تنها اموال غارتی را بین راهزنان تقسیم می‌کرد و سهمی نیز برای خود بر می‌داشت. در عین حال، فضیل مراقب بود که رفیقانش فرایض دینی را ادا کنند و او خود نیز با دقت این فرایض را انجام می‌داد.

عطار برای توصیف این دوران زندگی فضیل دو حکایت زیر را آورده است:^۸

یک روز کاروانی شگرف می‌آمد و یاران او کاروان گوش می‌داشتند. مردی در میان کاروان بود، آواز دزدان شنوده بود. دزدان را دید، بدره زر داشت، تدبیری می‌کرد که این را پنهان کند. با خویشان گفت بروم و این بدره را پنهان کنم تا اگر کاروان بزنند، این بضاعت سازم. چون از راه یکسوشد خیمه فضیل بدید. به نزدیک خیمه او را دید بر صورت و جامعه زاهدان. شاد شد و آن بدره به امانت بدو سپرد. فضیل گفت برو در آن کنج خیمه بنه. مرد چنان کرد و بازگشت به کاروان. گاه رسید کاروان زده بودند، همه کالاهای برده و مردمان بسته و افکنده. همه را دست بگشاد و چیزی که باقی بود جمع کردند و برفتند. آن مرد به نزدیک فضیل آمد تا بدره بستاند. او را دید با دزدان نشسته و کالاهای قسمت می‌کردند. مرد چون چنان بدید گفت بدره زر خویش به دزد دادم. فضیل از دور او را بدید، بانگ کرد. مرد چون پیامد گفت چه حاجت است. گفت همانجاکه نهاده‌یی بر گیر و برو. مرد به خیمه در رفت و بدره برداشت و برفت.

۷. و بلی بلغ من امری ان النساء یفر اولادهن بی.

۸. تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۷۴.

یاران گفتند آخر ما در همه کاروان یک درم نقد نیاقتیم، توده هزار درم باز می دهی؟ فضیل گفت این مرد به من گمان نیکو برد من نیز به خدای گمان نیکو برده ام که مرا توبه دهد. گمان او راست گردانیدم تا حق گمان من راست گرداند

بعد از آن روزی کاروانی بزدند و کالا بردند و بنشستند و طعام می خوردند. یکی از اهل کاروان پرسید که مهتر شما کدام است؟ گفتند با مانیس، از آن سوی درختی است بربل آبی، آنجا نماز می کند. گفت وقت نماز نیست. گفتند تطوع کند. گفت باشما نان نخورده؟ گفتند به روزه است. گفت رمضان نیست. گفتند تطوع دارد. این مرد راجب آمد به نزدیک او شد. باخشوعی نماز می کرد. صبر کرد تا فارغ شد. گفت: «الضدان لایجتمعان» (ضدین باهم جمع نمی شوند) روزه و دزدی چگونه بود و نماز و مسلمانان را با هم کشتن چکار؟ فضیل گفت قرآن دانی؟ گفت دانم. گفت نه آخر حق تعالی می فرماید:

وَأَخْرَجُوا عَتَقُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخِرُ سِفَا (قرآن، سوره نهم، آیه ۱۰۲)

ترجمه: و دیگران به گناهان خویش اعتراف کردند و کار درست خود را بابتی درهم آمیختند.
مرد هیچ نگفت و از کار او متحیر شد.

عطار می افزاید که فضیل زنان و تنگدستان را تاراج نمی کرد بلکه به آنان بخشش می داد. عطار همچنین صحنه هایی دراماتیک به داستان توبه فضیل می افزاید. او می نویسد که فضیل در همه دوران راهزنی خود، فهرست دقیقی از مردم غارت زده، با ذکر مبلغی که از هر یک به سرقت رفته است، تهیه کرده بود. او پس از توبه به بازپس دادن بهای کالای غارتی آغاز کرد، از دشمنان خویش پوزش خواست و همه را از خویشتن خرسند کرد:

سرانجام «در باورد جهودی بماند.^۹ از او بحلی می خواست بحل نمی کرد.

آن جهود با جمع خودگفت امروز روزی است که بر محمدیان استخفاف کنیم. پس گفت که اگر می‌خواهی بجلت کنم تلی ریگ بود که برداشتن آن در وسع آدمی دشوار بودی مگر به روزگار. گفت این از پیش برگیر. فضیل از سر عجز پاره پاره می‌انداخت و کار کجا بدان راست می‌شد. همی چون درماند سحرگاهی بادی در آمد و آن را ناپدید کرد. جهود چون چنان دید متحیر شد. گفت من سوگند دارم که تا تو مال مرا ندهی من ترا بجل نکنم. اکنون دست بدین زیر نهالی کن و آنجا مشتی زر بگیر و مرا ده تا سوگند من راست شود و ترا بجل کنم. فضیل به خانه جهود آمد و جهود خاک در زیر نهالی کرده پس دست به زیر نهالی در کرد و مشتی دینار برداشت و او را داد. جهود گفت اسلام عرضه کن. اسلام عرضه کرد تا جهود مسلمان شد. پس گفت دانی که چرا مسلمان گشتم؟ از آنکه تا امروز درستم نبود که دین حق کداست. امروز درست شد که دین حق اسلام است، از بهر آنکه در توریت خوانده‌ام که هر که توبه راست کند دست که بر خاک نهد زر شود. من خاک در زیر نهالی کرده بودم آزمایش ترا، چون دست به خاک بردی زر گشت. دانستم که توبه توحیقت است و دین توحق است.»

عطار می‌نویسد که فضیل پس از این، داوطلبانه خود را به سلطان تسلیم کرد تا مجازات شود. اما سلطان او را بخشید و فرمان داد تا او را با اغراز به خانه‌اش برند. فضیل چون به خانه آمد به زنش گفت که قصد خانه خدا دارد و اگر خواهد پای وی گشاده کند. زن به طلاق راضی نشد و گفت: «من هرگز از تو جدا نروم و هر جا که تو باشی با تو باشم» و خود را شریک سر نوشت او ساخت. همه این جزئیات افزودگیهایی است که در پرتو نظری که در بالا ابراز گردید آشکارا بر تحریر نخست افزوده شده است. به خوبی روشن است که در اینجا هیچ شالوده تاریخی وجود ندارد. سلطانی که فضیل داوطلبانه تسلیم او گردید افسانه‌ای ناب است، زیرا در سده دوم هجری، در این منطقه سلطانی وجود نداشته است. یادآوری این نکته جالب است که در ساخت داستان ابراهیم ابن ادهم نیز روشی همانند می‌بینیم. طبق داستان، تازی کوچ‌نشین پادشاه بلخ می‌گردد و روایت

مانی گرایانه افسانه مربوط به بودا، به نام او وابسته می‌شود. پادشاه از تاج و تخت دست می‌کشد و درویشی آواره می‌گردد. در برابر زندگینامه نویسان متأخر، این وظیفه قرار گرفت که چنین تحولی را توضیح دهند و برای آن از لحاظ روانشناسی شالوده‌بی بسازند. افسانه با این داستان تکمیل می‌شود که ابراهیم ابن ادهم پسر شاهدخت بلخ و درویش دیوانه، ادهم، است. اواز مادر، رتبه شاهی و از پدر تلاش برای زندگی درویشانه را به میراث برده بود. زندگینامه او موافق با ستیزه‌گانه‌بی می‌گردد که تقدس در این ستیز سومین همنهاد (سنتز) بوده است. ریشه پیدایش افسانه مربوط به ابراهیم ابن ادهم، تا اندازه‌بی روشن است. ثبت زمان پیدایش این افسانه دشوار است، اما مأخذ آن چندان مورد تردید نیست. افسانه مربوط به فضیل، اشکالات بسیاری پیش می‌آورد. پیش از همه باید روشن سازیم که آیا داستان راهزنی او از قصه‌های ساختگی است و یا در زیر خود آستری تاریخی نیز دارد. واقعیت تبدیل راهزن به زاهد^{۱۰} خود به خود اسری غیر احتمالی نیست. بر روایات مشابهی از زندگینامه‌های مقدسین عیسوی آگاهی داریم که مربوط به دورانی متأخر است و می‌توان آنها را از لحاظ تاریخی مورد سنجش قرار داد.

از سوی دیگر بسیار وسوسه انگیز است که در اینجا تنها افسانه‌بی را مطلوب ببینیم که گرایش پوشانیدن آن با هاله تقدسی تخیلی (فانتزی)، آن را پدید آورده است. می‌خواسته‌اند برای برابر نهاد (آنتی‌تز) ابراهیم ابن ادهم «پادشاه || درویش» موازی «راهزن || مرد مقدس» ایجاد کنند. حل این مسأله تنها بر اساس منابع امکانپذیر است. با مراجعه به منابع می‌بینیم که همه مؤلفان کهنتر زندگینامه‌ها و همه مکتبهای محدثان تازی، فضیل را تنها همچون گرد آورنده و انتقال دهنده احادیث می‌شناسند و هیچ خبری از دوره جوانی او نمی‌دهند. ابن قتیبه، نوای، و ذهبی درباره راهزنی او سخنی نمی‌گویند و تنها به تعیین مقام او در میان محدثان بسنده می‌کنند. در حالی که در آثار قشیری افسانه مربوط به تغییر ناگهانی حال او را می‌یابیم که البته افسانه‌بی است بسیار کوتاه و نه چندان روشن.^{۱۱} در این مورد به ویژه سکوت ابن-

۱۰. البته با حذف زیر و بمهای ادبی که در افزود گیهای عطار است.

۱۱. ضمناً باید گفت که در آثار القشیری سایر افسانه‌ها نیز بسیار فشرده و به شکل اشاره‌بی است و او می‌کوشد توجه خود را به باز نمودن سخنان حکمت‌آمیز مشایخ نخستین معطوف سازد.

قتیبه که همچون هموطن فضیل بیش از دیگران می‌توانست برآغاز فعالیت فضیل آگاه باشد، شایان اهمیت بسیاری است.

با توجه به نظریاتی که در بالا ابراز گردیده است می‌توان معین کرد که:

۰۱. افسانه مربوط به فضیل راهزن، فاقد شالوده تاریخی است.

۰۲. این افسانه تقریباً در سده چهارم هجری ساخته شده است.

ساختن این افسانه را می‌توان از صوفیان خراسان دانست و سرچشمه آن را نیز ظاهراً باید در همان محیطی جستجو کرد که افسانه مربوط به ابراهیم ابن ادهم در آن پرداخته شده است. در این صورت پدیدار شدن این افسانه در آثار صوفی نیشاپوری، کاملاً مفهوم می‌گردد.^{۱۲}

بدین‌سان پس از بازکاوی اطلاعات زندگینامه‌های مربوط به دوران جوانی فضیل، همچنان با دستانی خالی بر جای ماندیم. افسانه، مانند موارد مشابه دیگر، جای تاریخ نشست و ما را واداشت آنچه را که می‌دانستیم، فراموش کنیم. یگانه واقعیت تردیدناپذیر آن است که پیدایش او از خراسان بوده و هیچیک از مؤلفان زندگینامه‌ها نمی‌توانند این نکته را انکار کنند.

۲. فضیل در کوفه

مهاجرت فضیل از خراسان به کوفه، دومین مرحله زندگی اوست. خبر این مهاجرت را در همه منابع و از جمله در اثر این قتیبه مشاهده می‌کنیم و بدین‌سان در این مورد تردیدی بر جای نمی‌ماند. این قتیبه می‌گوید که فضیل در کوفه از مستمعین منصور ابن مؤتمر و دیگر راویان حدیث بود. ذهبی^{۱۳} در میان آموزگاران وی از العماش، منصور که ذکرش در بالا آمد، امام جعفر صادق (ع)، سلیمان تمیمی، حمید الطاول، یحیی الانصاری و بسیاری

۱۲. مشکل بتوان گفت که در برابر ما فولکلور است یا فرآورده مکتبی ادبی. برخی از طرح‌های ساخت افسانه، گمان دوم را کاملاً محتمل می‌سازد. از سویی دیگر جدا ساختن دو جریان در آثاری که از لحاظ زمانی از ما بسیار دور هستند، گمان نمی‌رود که اکنون امکان داشته باشد. ۱۳. ذهبی، طبقات، ج ۶، ص ۱.

دیگر که نامشان را نیاورده است، یاد می‌کند. نوای نیز فهرستی نزدیک به همین فهرست می‌آورد.^{۱۴} در کوفه میان فضیل و سفیان ثوری آشنایی افتاد. در منابع، به مناسبات این دو متون تصوف توجهی بسیار نشان داده می‌شود ولی شرح آن متفاوت، گاهی به شکل دوستی بزرگ و گاهی به شکل خصومتی کوچک، می‌آید. این تضاد را در اثر تغییر جای سفیان ثوری با سفیان ابن عیینه که همزمان او و روابطش با فضیل تیره بوده است، می‌توان توضیح داد. اما دربارهٔ سفیان ثوری باید گفت که بنا بر اطلاعات ناچیزی که تا زمان ما رسیده است، تعلیمات او بر رشد و تکامل بعدی فضیل تأثیری بزرگ داشته است. ذهبی در زمره کسانی که احادیثی از زبان فضیل روایت کرده‌اند از الشافعی، هردو سفیان (عیینه و ثوری)، ابن المبارک، یحیی الکتان، و بشرحافی نام برده است. بی‌شک این فهرست ناقص است و بی‌هیچ زحمتی می‌توان نامهای بسیاری بر آن افزود. هنگام بررسی نقش فضیل و اهمیت او برای گسترش تصوف دوباره به این مسأله باز خواهیم گشت.

طبق اطلاعاتی که در دست داریم نمی‌توان تصویری از زندگی فضیل در کوفه ترسیم کرد. اما با وجود این برخی سخنان حکمت‌آموز او که باقی مانده است بر این دوران زندگی وی روشنائی انداخته و امکان می‌دهد نتیجه‌گیریهای نسبتاً پرازشی حاصل آید. از نام اشخاصی که فضیل در کوفه با آنها در تماس بوده چنین برمی‌آید که او خیال داشته هم خود را سر به سر وقف‌گردآوری احادیث و روایت آنها کند. تردیدی نیست که کشش شهرت محدثان کوفی، فضیل را از خراسان بیرون برد. آوازهٔ دانش شگرف و خرد بزرگ آنها تا خراسان دور دست نیز رسیده بود. او که زاهدی سختگیر بود و به پرهیزگاری سخت‌گرایش داشت، انتظار داشت که بجز معرفت، زندگی قلمی را نیز در وجود آنان بیابد و برای طی طریق، و چشم‌پوشی از دنیا، پیشوایی پیدا کند. اما سرنوشت چنان نبود که انتظار او را جامهٔ عمل پوشاند. کوفیان از آرمانهای تقدس، بسیار دور بودند و فضیل آنان را این چنین نمی‌پنداشت. روشن گردید که آنها روایت احادیث را به پیشه‌یی تبدیل کرده‌اند؛ آنان سخنان پر حکمت پیامبر را نقل می‌کردند ولی به هیچ روی در پیروی از آنها نمی‌کوشیدند. ضمناً آنها که خود را پاسداران گنجینه خرد می‌پنداشتند، با بهره‌گیری از موقعیت خویش از زورمندان،

فرمانروایان و امرا بخشش می‌خواستند و این کاری بود که خراسانی سختگیر در انتظارش نبود. در تعلیماتی که در خراسان درباره حلال و حرام پدید آمده بود، حد و مرز حرام بسیار موشکافانه معین شده بود. از نظر فضیل هر آنچه حکام داشتند، بی‌شک حرام بود و او پذیرفتن هیچ هدیه‌یی را از آنها جایز نمی‌دانست. او بیزاری خود را از کارهای کوفیان پنهان نمی‌داشت و رفتار آنان را سخت نکوهش می‌کرد. در یکی از سخنان حکمت‌آموز او که در طبقات الشعرانی به‌جای مانده است، نظر وی نسبت به این مردم با کمال وضوح، روشن گردیده است.^{۱۵}

البته ممکن است سفیان در واقع از طعن و شماتت فضیل با چنین فروتنی و خاکساری استقبال نکرده باشد، اما اگر ذره‌یی صداقت در وجود او می‌بود، آنگاه نمی‌توانست درستی آنها را انکار کند. تصویری که در این سخنان ترسیم گردیده، روشنگر روش فضیل است. در آینده، هنگام بررسی تعلیمات فضیل، خواهیم دید که سخنان حکمت‌آموز او با نظری که در اینجا بیان گردیده است، کاملاً موافقت دارد. نگارنده معتقد است که اگر گمان کنیم که تحول ژرف در بینش فضیل در کوفه تحقق یافته و در همانجا از موازین رسمی‌گام واپس نهاده و نظریات اصلی خویش را عمیقتر کرده است، اشتباه نکرده‌ایم. گذشته از هر پیشینه‌یی که فضیل در خراسان داشت، در کوفه بود که یکی از بنیادگذاران تصوف گردید. بدین‌سان، به افسانه راهزنی او ضربت شکننده دیگری وارد می‌شود، تصورات مربوط به تحولی ناگهانی در نهاد او درهم می‌ریزد و تصویری از گذار تدریجی او به بینش تازه، پدید می‌آید.

گمان می‌رود که نفرت از گردآوردگان سنی حدیث بیش از پیش وجود فضیل

۱۵. این است آنچه شعرانی می‌گوید:

سفیان ابن عیینه به مجلس او شد والفضیل به‌وی گفت: شما معاصران دانشمندان (علما) بودید و فروغ‌ملك، در شما روشنائی می‌جستند و شما به تارایی بدل شدید. شما ستارگانی بودید که از روی درخشش شما راه‌حق را جستجو می‌کردند ولی شما به گمراهی بدل گردیدید. آیا کسی از شما هنگامی که نزد این امرا می‌رود و از آنها درهم و دینار می‌ستاند و حتی نمی‌داند این ثروت از کجا آمده است و آنگاه به محراب تکیه می‌زند و می‌گوید: فلانی از زبان فلانکس به‌من نقل کرده است که... از خدا شرم نمی‌کند! سفیان سرش را خم کرد و گفت: از خدایم خواهیم که ما را ببخشاید و در پیشگاه او توبه و استغفار می‌کنیم...

(شعرانی، طبقات الکبری، ج ۱، ص ۷۵).

را فرا گرفته باشد. کار به آنجا می‌رسد که فضیل نه تنها بر راویان و ناقلان احادیث، بلکه بر چنین فعالیتی یکسره خط بطلان می‌کشد. یکی از سخنان حکمت‌آموز وی روشن‌گر این نظر اوست.^{۱۶}

اسحق ابن ابراهیم از فضیل خواست که حدیثی برایش نقل کند. فضیل پاسخ داد: «اگر تو از من دینار خواسته بودی، برای من از حدیث راحت‌تر بود. ای بیخبر، جز شنیدن حدیث ترا کاری نیست؟»^{۱۷}

در این دوارزایی، نفی شدید همه جلوه‌های تقدس‌ظاهری، برترین اندیشه‌ی است که فضیل از آن پیروی می‌کند. تقدس، درگردآوری حدیث نیست بلکه در پیروی از رهنمودهای آن است و ضمناً چنان که از دیگر سخنان او بر می‌آید این پیروی باید از نگاه دیگران پوشیده باشد. برای فضیل، دین، امری است باطنی و درونی و کاری است که مستقیماً به مناسبات بین دیندار و خدا بستگی دارد. هرگونه وانمود کردن به نیکوکاری، ساخته‌کاری بی‌است که جایگزین اسلام راستین می‌گردد و این، تجلی نیرنگ و ریا است که هدف آن به‌دست آوردن سود در این جهان بوده و در نتیجه عملی است گناه.

از این روش‌گفت‌آور نیست که فضیل با چنین بینشی نمی‌توانسته در کوفه بماند. احتمالاً زندگی برای او در کوفه دشوار بوده است و رفتار اطرافیان نیز نسبت به او تحمل ناپذیر. در نتیجه فضیل در جستجوی واپسین پناهگاه بر می‌آید و تلاش می‌ورزد به سرزمین حلال راه یابد و طبیعی است که این تلاش وی را به مکه می‌کشاند.

۳. کوچیدن به مکه

ظاهراً گرایش به آشنایی شخصی با خبرگان حدیث و پرداختن به روایت حدیث، انگیزه فضیل به آمدن به کوفه بود، اما آمدن وی را به مکه انگیزه‌ی دیگر بوده است. چنان که گذشت، آشنایی او با محدثان، تأثیری ناهنجار بر او داشت و فضیل به این نتیجه رسید که این پیشه، شایسته مسلمان راستین نیست. هنگامی که قرآن

وجود دارد و هر چیزی که مسلمان باید بداند در آن هست، به احادیث چه نیاز:

من فهم معنى القرآن استغنى عن كتابه الحديث^{۱۸}

ترجمه: کسی که قرآن را می‌فهمد نیازی به نوشتن حدیث ندارد.

این گفته فضیل دارای اهمیت بسیاری است و نشان می‌دهد که در جهانیابی او دگرگونی ژرفی پدید آمده است. اگر تاکنون برای فضیل نیز همانند بیشتر زهاد تقلید از پیامبر (imitatio) بر طبق روایات شفاهی بالاترین کارها بود، و در بیشتر موارد در تقلید ظاهری جلوه می‌کرد، پس از آن، رفتار ظاهری برای او اهمیت خود را از دست داد. در مرحله نخست، وضع درونی و باطنی و پاکی نیت قرار می‌گیرد. فعالیت محدث با جهانگرایی زاهد ناسازگار است و مابینت دارد زیرا:

من احب ان يسمع كلامه اذا تكلم فليس بزاهد^{۱۹}

ترجمه: کسی که دوست دارد هنگام تکلم، سخن او را بشنوند، زاهد نیست.

فضیل سألۀ سازگار بودن توحید مطلق را با کار و کوشش در جهان در میان می‌گذارد و به این نتیجه می‌رسد که دشواریهای ناشی از آن به هیچ روی قابل حل نیست:

ترك العمل لاجل الناس هو الرباء والعمل لاجل الناس هو الشرك^{۲۰}

ترجمه: دست کشیدن از کار بخاطر مردم، ریا، و کار بخاطر مردم، شرک است.^{۲۱} کلید این سخن حکمت آموز در لاجل الناس (بخاطر مردم) نهفته است که دوبار تکرار شده است. هر کار و اقدامی که انگیزۀ آن گونه‌یی مناسبت با دنیای خارج باشد، گناه است. چنین مناسباتی نمی‌تواند وجود داشته باشد. هر کار و اقدام انسان اگر برای آن است که دیگران ببینند و یا برای تأثیر بر دیگران باشد، ریایی بیش نیست. اگر بخاطر آنها کاری مثبت صورت گیرد، به واقعیت وجود دیگری بجز خدا اعتراف شده، و این ارتکاب به گناه شرک است. طبق این سخنان، تعلیماتی در بارۀ خدا

۱۸. شعرانی، طبقات الکبری، ج ۱، ص ۷۵. ۱۹. پیشین.

۲۰. قفیری، رسالات، و سایر منابع.

۲۱. ترجمۀ فارسی این جمله در تذکرة الاولیاء چاپ نیکلسن چنین است: «دست برداشتن عمل برای خلق دیا بود و عمل کردن برای خلق شرک بود» بنگرید: تذکرة الاولیاء چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۸۴م.

همچون یگانه واقعیت حقیقی وجود داشته که موجب شک و تردید است زیراگان نمی رود که در سده دوم هجری چنین بینش و جهان بینی بی گسترش داشته است. از سوی دیگر القشیری که مؤلف معتبری است این سخنان را نقل کرده و در بسیاری از منابع و از جمله در کتاب قوت القلوب نودی مورد تأیید قرار گرفته و تردید بر درستی آنان کاری است دشوار. تنها می توان چنین پنداشت که فضیل استنتاجی منطقی، و نهایی از این سخنان نداشته و نتیجه گیری را صوفیان متأخر کرده اند. در هر صورت، در اینجا گام قاطعی از زهد ابتدایی به سوی نظریات فلسفی تصوف می بینیم. فضیل دیگر تنها زاهد نیست و به بنیادگذاران بعدی نظریات فاضل مآبانه، نزدیک می شود.

آگاهی ما بر چگونگی زندگی فضیل در مکه بسیار ناچیز است. تنها با اطمینان کامل می توان گفت که زندگی او، زندگی زاهدی سختگیر بود و پر از انزجاری از دنیا و زندگی و انباشته از آزمایشهای هولناک، تنگدستی، گرسنگی، و نیاز. فضیل در باره زندگی خویش در راز و نیازی که عطار آن را نقل کرده است چنین می گوید:

خداوندا رحمتی کن که بر توبه من عالمی و عذابم مکن توکة بر من
قادری!

مپس می گوید:

الهی مرا گرسنه می داری و عیال مرا گرسنه می داری و مرا و عیال مرا
برهنه می داری و مرا به شب چراغ نمی دهی و تو این با اولیاء خویش
کنی... به کدام منزلت، فضیل این دولت از تو یافت؟^{۲۲}

در آغاز این راز و نیاز باز تاب «خرسند بودن از حق تعالی به هر چه کند»^{۲۳} و ترس از باز خواستی که روز آن ناگزیر و نزدیک است و در بین زهاد سده اول هجری گسترش وسیعی داشته است، دیده می شود. اما در نیمه دوم خطوط تازه بی می بینیم که تنها، مشاهده آن در نزد صوفیه اسکان پذیر بوده است. این خطوط تازه همانا خشنودی در عذاب و غرور از عذاب است، زیرا این دنیای فانی عذاب و مصیبت، بهره نیکوترین مردمان است. چنان که از سخنان فضیل:

۲۲. تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۸۴.
۲۳. بنگرید: Goldzihr, Vorlesungen. S. 151-152.

إذا أحب الله عبداً أكثر غمه في الدنيا و إذا بنى ادسح عليه الدنيا^{۲۴}
ترجمه: هنگامی که خدا بنده را دوست بدارد غم او را در دنیا افزون می‌گردد
و هنگامی که بر او خشم گیرد نیکبهای دنیا را بطور گسترده در اختیار او
می‌گذارد.

می‌بینیم، غم و درد نشانهٔ محبت خدا به بندهٔ خویش است و می‌خواهد او را
به خویشتن نزدیک سازد. ارتباط ظاهری انسان با خدا تغییر یافته و اصطلاح محبت
یعنی دوست داشتن^{۲۵} پدیدار گردیده است که دربارهٔ آن هنگام بررسی تعلیمات فضیل
سخن خواهد رفت.

راز و نیازی که گفته آمد، نشان می‌دهد که فضیل تنها نبوده و بار غم‌خواری
خانواده را نیز بردوش داشته است. در واقع نیز نمی‌توان تردید داشت که فضیل دارای
خانواده بوده است و همهٔ منابع نیز برای نکته‌گواهی می‌دهند. می‌دانیم که او را دو
یا سه پسر و دو دختر بوده است که پس از مرگش یتیم مانده‌اند.^{۲۶} از نظرها، وجود
خانواده برای زاهدی سختگیر ممکن است شگفت بنماید، اما برای آن روزگار، این کاری
کاملاً طبیعی بوده و پدیده‌یی برعکس آن می‌تواند شگفت انگیز باشد. باید یادآوری کرد
که زاهد می‌کوشد از سراسر جزئیات زندگی پیامبر پیروی کند.^{۲۷} البته حدیث: لا بهانیة
فی الاسلام از احادیث ساختگی است،^{۲۸} اما حدیثهای واقعی نیز دربارهٔ نکوهش
تجرد هست که بسیار صریح است.^{۲۹} اگر این سخنان را نیز ساختگی بپنداریم، زندگی
پیامبر و یا درست‌تر بگوییم روایات مربوط به زندگی آن حضرت خود بخود گویا هستند. از
اینجا روشن می‌گردد که برای هر زاهد ازدواج دیگر از حقوق نبوده بلکه وظیفه است.
از این رو، این که فضیل دارای خانواده بوده، کاری است بسیار طبیعی.

۲۴. شعرانی، طبقات الکبری، ج ۱، ص ۷۵.

۲۵. حدیث یحیىکم... که حدیث بسیار مشهوری است و غالباً نقل می‌شود، شالودهٔ آن
را تشکیل می‌دهد.

۲۶. بنگرید: تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۸۵.

۲۷. این جزئیات طبق تعلیمات هر دورهٔ معین و هر گروه‌بندی اجتماعی با تصورات زاهد در
بارهٔ رفتار پیامبر هماهنگی داشته است.

۲۸. مقابله شود با: Massignon, *Lexique*, P. 123 Sq.

۲۹. بنگرید: Goldziher, *Vorlesungen*, S. 141.

اما داشتن خانواده وظایفی نیز بردوش انسان می‌گذارد و زاهد با داشتن هرگونه نظری دربارهٔ فعالیت دنیوی، باز هم موظف بوده است که برای خانواده خود نانی به دست‌آورد. ضمناً نظر فضیل در بارهٔ فعالیت دنیوی، که در بالا به آن اشاره شد، جستجوی دستمزد مناسب را برای او بسیار دشوار کرده بود. در طبقات ذهبی اطلاعاتی هست بر این که چگونه فضیل نان به دست می‌آورده است:

كان رضى يلقى على الدوام و ينفق من ذلك على نفسه و عياله

ترجمه: او پیوسته سقایی می‌کرد و از این رهگذر برای خود و خانواده‌اش نان به دست می‌آورد.

به این اشاره بایستی با احتیاط نگریست، زیرا در افسانه‌های مربوط به بسیاری از مشایخ، ویژگی همانندی مشهود است. برای نمونه به ادهم دیوانه یا ادهم سقا پدر ابراهیم این ادهم اشاره می‌کنیم که در افسانه‌های آسیایی میانه نام او بسیار می‌آید. ۳۰ این وجوه مشترک، همیشه انگیزه شک و تردید دارند. اما از سوی دیگر، برای زهاد آن روزگار تنها چنین پیشه‌یی طبیعی بوده است. فضیل تعلیمات مربوط به تمایز دقیق حلال از حرام را از خراسان به همراه خود برده بود. فعالیت او در جهان تنها در صورتی می‌توانست توجیه گردد که با عناصری کاملاً حلال مربوط شود. درویشانی که از این اندیشه پیروی می‌کردند، نظر خود را بی‌اختیار به آن چیزی می‌دوختند که از آن همه و به اصطلاح (res nullius) بود. در بارهٔ گروه بزرگی از بنیادگذاران تصوف به خوبی آگاهی داریم که پیشه آنان خارکنی در صحرا و بردن خار به روستاها برای سوخت بوده است. در اینجا ما با ارزیابی بسیار نکته‌سنجانهٔ فعالیت انسان روبه‌رو هستیم. خار در صحرا چیزی است فاقد هرگونه ارزش و تنها در پرتو حمل به نقاط مسکونی، که در آنجا می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد، دارای ارزش می‌شود. بدین‌سان، در اینجا نه این که خود شیء بلکه کاری که صرف گردآوری و حمل آن شده است، نقشی قاطع دارد. درویش با فروش خار، پیش از همه، کار خود یعنی آن چیزی را می‌فروخت که بدون چون و چرا از آن وی، و بی‌تردید حلال بوده است. دربارهٔ سقایی نیز اگر آب‌ازآبگیرهای

۳۰. به توازن میان افسانهٔ ابراهیم ابن ادهم و افسانهٔ فضیل پیشتر اشاره شده بود. در صفحات بعد گزینه‌های دیگری خواهیم دید که نتیجه‌گیری در بارهٔ آنها ممکن است هنوز به هنگام نباشد.

عمومی به دست می‌آمده و مطابق با معیار پاکیزگی بوده است، این نظریه می‌دهد.^{۳۱} اما در مورد آب، ویژگی دیگری نیز افزون می‌شود؛ و به این کار کیفیت خاصی می‌دهد. این ویژگی همان ارزش والایی است که در خاورمیانه برای آب قایلند و آن را بزرگترین نعمت می‌دانند.^{۳۲} فروشنده پرارزش‌ترین چیزی را که در جهان است، می‌فروشد و درازای آن نرخ ناچیزی دریافت می‌کند که به هیچوجه با کالای او برابر نیست. این دلایل کافی است که چنین پیشه‌یی را برای درویشان یکی از پسندیده‌ترین شکل‌های فعالیت دنیوی سازد. از این رو، با این که در طبقات، ویژگی‌های افسانه‌یی به فضیلت نیز همانند سایر زهاد نسبت داده شده است، نمی‌توانیم بگوییم که این خبر از واقعیت نیز دور نیست.

ارتباط فضیلت با دنیای خارج تا آخرین حد ممکن محدود بوده است. تجربه دوران زندگی در کوفه، او را واداشت که از همنشینی با مردم روی برتابد و گوشه‌گیری و انزوی کامل پیشه کند. برخی از گفته‌های او بر این نکته دلالت می‌کند:

اگر توانید که در جایگاهی ساکن شوید که نه کس شمارا داند و نه شما کس را عظیم نیکو بود، منتی عظیم فرا پذیرم از کسی که بر من گذرد و مرا سلام نکند و چون بیمار شوم به عیادت من نیاید، چون شب درآید شاد شوم که مرا خلوتی بود بی تفرقه با حق و چون صبح برآید اندوهگین شوم از کراهیت دیدار خلق که نباید که در آیند و مرا از این خلوت تشویش دهند، هر کرا از تنها بودن وحشت بود و به خلق انس دارد از سلامت دور است.^{۳۳}

نماز جماعت، که او حضور خود را در آن ناگزیر می‌داند، یگانه موردی است که فضیلت را با رفتن به میان مردم آشتی می‌دهد:

فومن الناس غیر تارك للجماعة^{۳۴}

ترجمه: از مردم بگریز، اما نماز جماعت را ترک مکن.

اما در اینجا نیز گاهی گرایش دیگری دارد و می‌گوید:

می‌خواهم تا بیمار شوم تا به نماز جماعت نباید شد تا خلقم را نباید دید.

۳۱. احتمالاً همینطور نیز بوده است.

۳۲. مقابله شود با نوشته‌های قرآن درباره آب.

۳۳. تذکره الاولیاء چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۸۱. ۳۴. شعرانی، طبقات الکبری.

اما نباید اندیشید که این رفتار فضیل بر اثر نفرت او از مردم بوده است. سخنانی را که شعرانی از او آورده است، گواهی می‌دهد براین که فضیل نه خودش را بزرگ و نه مردم را بی راه نکوهش می‌کرده است:

و اجتماع ضمه هود شعيب بن حرب في الطواف فقال يا شعيب ان كنت تظن انه
شهد الموقف و الموسم من هو شر مني و منك فليس ما ظننت^{۳۵}
ترجمه: او هنگام طواف با شعيب ابن حرب روبرو شد و گفت: ای شعيب اگر گمان
می‌بری که کسی بدتر از من و تو مقام [عرفات] و موسم [حج] را دیده
است، گمان بدی کرده‌ای!

بیانات دیگری، براین سخنان روشنی بیشتری می‌اندازد:

من طلب آخا بلا عيب صا د بلا آخ

ترجمه: کسی که در جستجوی برادری بی‌عیب است، بی‌برادر می‌ماند.

از اینجا روشن می‌گردد که تلاش فضیل برای انزوا و تنهایی بر اثر نفرت از مردم نبوده و انگیزه آن بیزاری از خویش بوده است. او می‌کوشد برای پاک شدن از گناه از زندگی خود مایه‌گذار و ترس از مکافات زندگی آنجهانی سراپای وجودش را فرا گرفته است. از هر دمی باید بهره گرفت و بهره جستن از دم، فقط در تنهایی با خدا، و در ذکر امکانپذیر است. در اینجا نیز بازتابی از ویژگیهای زهاد نخستین دیده می‌شود و از این-رو می‌توانیم این سخنان را از او بدانیم.

گرایش فضیل به تنهایی و انزوا غیر از روحیه اصلی او، نمایانگر نکته‌بی دیگر نیز هست. ظاهراً برای او دستیابی به این تنهایی، چندان آسان نبوده، و برغم تمایل، ناچار بوده است که با مردم درآمیزد. این نکته نشان می‌دهد که آوازه حق بودن فضیل گسترشی وسیع داشته، مردم به سوی او کشانیده می‌شدند و از او اندرز و یاری می‌خواسته‌اند. عطار می‌نویسد:^{۳۶}

در مکه سخن بر او گشاده شد و مکیان بروی جمع شدند و همه را سخن گفتم
تا حال او چنان گشت که خویشان و اقرباء او از باورد برخاستند و به
دیدار او آمدند و در زدند. در نگشاد و ایشان باز نمی‌گشتند. فضیل بر بام
خانه آمد و گفت اینت بیکار مردمانی که شما هستید خدای کارتان

بدهاد. و مثل این سخن بسی بگفت تا همه گریان شدند و از دست بیفتادند و عاقبت همه ناامید از صحبت او بازگشتند و او همچنان برپام بود و درنگشاد.

این افسانه نیز یادآور یکی از ویژگیهای زندگی ابن ادهم و این روایت است که چگونه همسر و پسر او از بلخ عازم مکه شدند تا شوهر و پدر خود را بیابند و چگونه ابن ادهم نمی گذاشت که نزدیکش شوند. از این رو این ویژگی را نیز که عطار در زندگینامه آورده است می توان یک ساخت ادبی و تلاشی برای پیروی از طرحی مشخص دانست.

درباره پند و اندرز دادن فضیل در مکه، با پذیرفتن احتمال آن، باید گفت که گمان نمی رود فضیل پیوسته به این کار پرداخته باشد، نظر او درباره درآمیختن با مردم که به آن اشاره کردیم، مانع از چنین گمانی است و از این گذشته در هیچیک از سرچشمه ها لقب الواعظ که در آن زمان برای این افراد معمولی بوده و در مورد دیگر صوفیه دیده ایم، به او منسوب نمی دارند. اما بسی شک فضیل به گاه ضرورت از دادن پند و اندرز خودداری نمی کرده و با آن که آن را باری سنگین بر دوش می دانسته از این وظیفه سرباز نمی زده است. در عین حال، او برای اندرز دادن ارزش بسیاری می داد و اهمیت بزرگی بر آن قائل بود، و این از سخنانی که وابستگی آن به فضیل یکسره روشن است به خوبی نمایان است:

لأن یلاطف الرجل اهل مجلسه و یحسن خلقه معهم خیر له من قیام لیله و صیام
نهاره.^{۳۷}

ترجمه: اگر مرد با مردمی که نزد او گرد آمده اند با مهربانی و خلق نیکو رفتار کند، کار او بهتر از برخاستن [به نماز] در شب و روزه داشتن در روز است.^{۳۸}

از این گذشته، می دانیم که هم اندیشان فضیل، احتمالاً با موافقت او، مجالسی ترتیب می داده اند که در آن مجالس حتی اشعاری خوانده می شده است. یکی از این اشعار از ابن بشیر در مجلس ابو محمد الزاهد هم فکر فضیل در کتاب الاغانی باقی مانده است.^{۳۹} این قطعه، فاقد برازندگی شعری است اما ساخت آن بسیار جالب است زیرا

۳۷. پیشین ۳۸. بنگرید: ابن خلکان؛ و نیز دمیری، طرائق الحقایق.

۳۹. کتاب الاغانی، ج ۱۲، ص ۱۳۷.

بازتابی است از وضع روحی نخستین زهاد جامعه نخستین اسلامی. ترجمه متن آن در زیر می‌آید:

وای بر کسی که مورد بخشش پروردگار نیست و طعمه آتش دوزخ خواهد بود. در روزهایی که گذشته است چه فارغالی است: این گذشته یادآور مرگ است و من آن را از یاد برده‌ام. آنکه زندگی‌اش در این جهان به درازا کشیده و آسوده زیست می‌کند، مرزی جز مرگ در پایان ندارد. در جرگه‌یی که من در آن بودم گفته شد: محمد نزد پروردگار رفت، رحمت خدا بر او و بر ما باد!

۴. دیدار فضیل و هارون الرشید

دیدار فضیل با هارون الرشید، داستانی که در خاور نزدیک و میانه گسترش بسیاری داشته است، بازتاب بخشی از پند و اندرزگوییهای اوست. این داستان در چند مجموعه داستانهای عبرت آموز آمده است که در میان آنها می‌توان از *مراج الملوک الطرطوشی*، *کتاب الحیة الحیوان* دمیری، *د اسوق الاشواق البقاعی* نام برد. مشکل بتوان گفت که نخستین مؤلف این داستان که بوده است: از سه مؤلفی که در بالا آمد، طرطوشی (متوفی به سال ۵۲۰ هجری / ۱۱۲۶ میلادی) کهنتر از دیگران است، اما او نیز مازنده این حکایت نبوده است. دمیری اشاره می‌کند که او بی‌جز کتاب طرطوشی برای پرداختن این داستان، از کتاب ابن بلبان و شرح اسماء الحسنی رساله المقدسی نیز سود جسته است. در این صورت اثر المقدسی (سده چهارم هجری) کهنترین سرچشمه خواهد بود. متأسفانه در هیچ‌یک از منابعی که در دسترس نگارنده بوده است، این داستان دارای اسناد کامل نیست و ظاهراً در اثر مقدسی نیز اسناد ندارد و روایت مستقیماً چنین آغاز می‌گردد: *عن الفضل بن الربیع «از فضل ابن الربیع» از نزدیکان معروف هارون، که روایت بعدی داستان از زبان اوست. این داستان طبق روایت البقاعی، از کتاب درسی ی. کرزگارتن^{۴۰} مشهور است و در طرح کلی آن با روایات طرطوشی و دمیری همخوانی*

دارد. تفاوت آنها تنها در این است که برخی جزئیات درجه دوم حذف و بخشی از سخنان فاضل کم شده و گذشته از این باید تذکر داد که در کتاب ی. کرزگارتن دریک یا دو مورد در نقطه گذاری دقت بکار نرفته است. چون تا آنجا که نگارنده آگاه است، برگردان کامل این داستان در زبانهای اروپایی نیست، نگارنده نقل ترجمه تحریر الطروش را دور از فایده نمی داند: ^{۴۱}

نقل است از فضل ابن ربیع که هارون الرشید به زیارت حج بود. شب- هنگام که من در خواب بودم، صدای دق الباب شنیدم و پرسیدم: «کیست؟» پاسخ آمد: «از امیرالمؤمنین اطاعت کن». من با شتاب بیرون آمدم و او برآستی امیرالمؤمنین بود. گفتم: «یا امیرالمؤمنین اگر کسی از پی ام می فرستادی خود نزد تو می آمدم.» او گفت: «وای بر تو! هیچانی مرا فرا گرفته است که مردی خردمند می تواند آن را فرونشاند. مردی را به من بنما که بتوانم از او سئوالی کنم!» گفتم: «سفیان ابن عیینه همینجاست»: گفت: «ما را به نزد او هدایت کن!» ما نزد وی شدیم و من در زدم و او پرسید: «کیست که در می کوید؟» پاسخ دادم: «از امیرالمؤمنین اطاعت کن!» او با شتاب بیرون آمد و گفت: «یا امیرالمؤمنین اگر تو کسی از پی من می فرستادی خودم نزد تو می آمدم.» او گفت: «ما برای مهمی نزد تو آمده ایم.» هارون با وی زمانی گفتگو کرد و سپس پرسید: «آیا تو به کسی بدهکاری؟» وی پاسخ داد: «آری» هارون گفت: «عباسی، بدهکاریهای او را پرداز!» ما رفتیم و هارون به من گفت: «آشنای تو به هیچ کار من نیامد، مردی را به من بنمای که از او سئوالی کنم.» گفتم: «عبدالرزاق ابن حمام اینجاست.» او پاسخ داد: «ما را نزد وی برتا از وی سئوال کنیم.» نزد وی رفتیم و من دق الباب کردم. پرسید: «کیست؟» پاسخ دادم: «از امیرالمؤمنین اطاعت کن!» وی با شتاب بیرون آمد و گفت: «یا امیرالمؤمنین! اگر مرا خبر کرده بودی خود نزدت می آمدم.» او جواب داد: «ما برای مهمی نزد تو آمده ایم.» ساعتی با وی به گفتگو نشست و سپس پرسید: «آیا تو به کسی بدهکاری؟» وی پاسخ داد: «آری»

هارون گفت: «عباسی، بدهکاریهای او را بپرداز!» سپس ما بیرون شدیم و هارون گفت: «آشنای تو به هیچ کار من نیامد، مردی را به من بنمای که از او سؤال کنم.» گفتم: «فضیل ابن عیاض در اینجاست.» گفت: «مارا نزد او هدایت کن!» ما نزد او رفتیم. در جایی بلند ایستاده بود و عبادت می کرد و آیاتی از کتاب خدا به تکرار می خواند. من در کوفتم. او پرسید: «کیست؟» گفتم: «از امیرالمؤمنین اطاعت کن!» در پاسخ گفت: «مرا با امیرالمؤمنین کاری نیست.» گفتم: «الله اکبر! آیا تو نباید از او اطاعت کنی؟» وی جواب داد: «آیا از پیامبر خیرت نیست که گفته است مؤمن نباید خوار شود.» فضیل پایین آمد، درگشود و سپس بالا شد، شمع را خاموش کرد و در گوشه ای نشست. ما کورمال به جستجوی او پرداختیم و دست رشید بر دست من پیشی گرفت و فضیل گفت: «چه نرم دستی است اما آیا فردا از عذاب الهی خلاصی می یابد یا نه؟» راوی می گوید: «با خود گفتم امشب، وی با او با زبانی پاک و قلبی صاف گفتگو خواهد کرد.» هارون گفت: «ما برای مهمی نزد تو آمده ایم، رحمت خدای ترو با دا!» [فضیل] لب به سخن گشود و گفت: «آنچه ترا به اینجا کشانید، خلاف میل تو بود و همراهانت نیز برای آمدن با تو رغبتی نداشتند و اگر پرده میان تو و آنان را بگیرند و تو از آنها بخواهی که اندکی از گناهان ترا بپذیرند، آنها گردن نخواهند نهاد و در واقع از ایشان آن که ترا بیشتر دوست دارد، بیشتر خواهد گریخت.» سپس او گفت: «همینکه عمر ابن عبدالعزیز به خلافت رسید، سلیم ابن عبدالله و محمد ابن کعب و رجاء ابن حیوة رافرا خواند و به آنان گفت من مبتلا شدم به بلیات، تدبیر من چیست؟ او خلافت را بلیات می دانست و تو و یارانت سعادت و نعمت... سلیم ابن عبدالله به او گفت: اگر خواهی فردا از عذاب الهی رهایی یابی چون روزه دار، از دنیا دست بکش و با مرگ افطار کن. محمد ابن کعب به او گفت: «اگر خواهی فردا از عذاب الهی رهایی یابی، پیران مؤمنین را پدردار، مردان میانه سال را برادر و خردتران را فرزند. به والدین احترام گذار، با برادران مهربان باش و به فرزندان نیکویی کن.» رجاء ابن حیوة به او گفت: «اگر خواهی فردا از عذاب الهی رهایی یابی، آنچه را که برای خود

دوست داری برای مؤمنین دوست بدار، آنچه برخود نمی‌پسندی بر مؤمنین
 می‌سند و سپس هرگاه خواستی بمیر! «کنون نیز من همین را به تو می‌گویم
 و برای تو در هراسم که روزی که پاهایت خواهند لرزید چه بر سر تو
 خواهد آمد؟ آیا در کنارتو، که خدایت ببخشاید، این مردم خواهند بود که
 بر تو مشورتی دهند؟! «هارون چنان گریان شد که از هوش رفت. من
 [به فضیل] گفتم: «یا امیرالمؤمنین نرمتر باش!» او پاسخ داد: «ای پسر
 ام الربیع! من با او نرمی می‌کنم اما تو و یارانت امیرالمؤمنین را هلاک
 می‌کنید.» سپس هارون به هوش آمد و گفت: «باز بگو!» [فضیل] گفت: «یا
 امیرالمؤمنین! شنیده‌ام که یکی از حکام عمر ابن عبدالعزیز از بی‌خوابی
 به اوشکایت کرد. عمر ابن عبدالعزیز به او نوشت: ای برادر من! بی‌خوابی
 گناهکاران را در کام آتش دوزخ و طول ابدیت را بیاد بیاور تا در خواب
 و بیداری راهنمای تو به سوی خدایت باشد. اما هشدار که پای تو از این راه
 نلغزد، زیرا خدا به تو وعده بیشتری نمی‌دهد و بر تو رحم نخواهد آورد.
 هنگامی که حاکم نامه او را خواند از سرزمینهای بسیاری گذشت و نزد عمر
 آمد. عمر از او پرسید: «چیست که ترا نزد من آورده است؟» او پاسخ داد:
 «تو با نامه خود به دل من نیرو بخشیدی، من دیگر تا به خدا نرسم ولایت
 ترا اداره نخواهم کرد.» هارون سخت گریست و گفت: «باز بگو!» [فضیل]
 گفت: «یا امیرالمؤمنین، بدان که عباس عم پیامبر نزد او آمد و گفت یا
 رسول الله مرا منصب امارت ده. پیامبر پاسخ داد که یا عباس، یاعم
 پیامبر، نفسی را که تو زنده می‌داری بهتر از امارتی است که آن را حتی
 نمی‌توانی بخوری. در واقع امارت یعنی ندامت و پشیمانی در روز رستاخیز
 و اگر بتوانی امیر نباشی، امیر نباش!» هارون [دوباره] سخت گریست و
 گفت: «باز بگو! که خدا ترا رحمت کند!» [فضیل] گفت: «ای نکوروی،
 پروردگار در روز رستاخیز درباره همه این مردم از تو بازخواست خواهد
 کرد و اگر می‌توانی روی خود را از آتش دوزخ مصون داری، دریغ‌مکن.
 هشیار باش که نه پگاه و نه بیگاه در دلت برای رعایا فریب نباشد
 که پیغمبر گفته است: آن که بامداد با نیت فریب آنان بر خیزد، رایحه
 باغ بهشت را نخواهد دید.» هارون دوباره گریان شد و سپس گفت: «آیا تو

به کسی بدهکاری؟» پاسخ داد: «آری، دین من نزد پروردگارم است که هنوز به حساب درنیامده است و وای برمن اگر او حساب کند و وای برمن اگر نتوانم براثت حاصل کنم.» [باز] گفت: «دین خود را در عبادت می‌دانم.» [باز] گفت: «راستی را که پروردگار چنین امری به من نکرده بل امر کرده است که وعده‌های او را باور کنیم و از اراده او اطاعت. و پروردگار گفته است: من جن و انس را خلق کرده‌ام تا آنها از من اطاعت کنند من از آنها قوت و خوراک نمی‌خواهم. راستی خداوند است که روزی می‌دهد و صاحب نیرو و قدرت است.» هارون به او گفت: «این هزار دینار را بگیر، صرف عیال و اولاد کن و با خیالی آسوده به عبادت پروردگار مشغول باش.» [فضیل] گفت: «ای که خدا ترا بزرگی داده است! من راه رستگاری را به تو نمایاندم و تو اینها را به من می‌دهی، خدا ترا سلامت دارد و به تو یاری دهد!» سپس خاموش شد و دیگر سخنی با وی نگفت. از نزد او بیرون شدیم و هارون به من گفت: «اگر تو مردی را به من می‌نمایی مردی باشد همانند این سید المؤمنین.» — حکایت می‌کنند که زنی از زنان او [فضیل] نزد وی رفت و گفت: «می‌بینی که ما چه تنگدستیم، اگر این نقدینه را می‌گرفتی، می‌توانستیم کار خود را سرو سامان دهیم.» او در پاسخ گفت: «من و شما همانند مردمی هستیم که شتری داشتند و از کار او نان به دست می‌آوردند. هنگامی که شتر پیر شد او را کشتند و گوشتش را خوردند. ای عیال، از گرسنگی بمیرا! فضیل را نکش!» همینکه این خبر به هارون رسید گفت: «نزد او رویم، باشد که دینار بپذیرد.» فضل می‌گوید: «ما رفتیم و همینکه فضیل ما را شناخت بیرون آمد و بر روی خاک نشست. هارون — الرشید نیز نزد او نشست و لب به سخن گشود اما وی پاسخ نمی‌داد. ما در این حالت بودیم که کنیزکی زنگی بیرون آمد و فریاد زد: از دیشب شیخ را آزار می‌دهی، برخیز و برو، خدایت ببخشاید!» ما برخاستیم و رفتیم.

برای ارزیابی این داستان، باید خاطر نشان ساخت که پیش از همه ویژگی نمایان ادبی این روایت به چشم می‌خورد. داستان در سبک حکایات بیشماري درباره هارون الرشید است که به هزارا دیکشب افزوده شده است. گردش شبانه هارون در سعیت

فضل، کاملاً در روح این حکایات است و همین ما را وادار می‌سازد که به ارزش تاریخی این داستان باشک و تردید بنگریم.

البته دیدار هارون و فضیل از لحاظ زمانی کاملاً امکانپذیر است. باید گفت که تفاوت میان رفتار سفیان و حمام با هارون از یکسو، و رفتار فضیل از سوی دیگر، بسیار ماهرانه و عالی نمایانده شده است. در بیانات فضیل ما سخنی نمی‌بینیم که نمی‌توانسته است بگوید. بجز این داستان بزرگ، درباره دیدار فضیل و هارون سه حکایت دیگر نیز در دست است که ضربت سنگینی است بر این داستان و بی‌شک می‌تواند شالوده روایت بالا باشد. ویژگی رفتار فضیل با هارون در هر سه حکایت با این داستان یکی است، اما در جزئیات آنها تفاوت‌های محسوس هست.

یکی از این حکایات را که ابن خلکان روایات کرده، چنین است:

نقل است که سفیان ابن عیینه گفته است: «هارون الرشید ما را خواست و ما نزد او رفتیم. آخرین کسی که بر او وارد شد فضیل بود که چهره خود را با عبایش پوشانیده بود. او از من پرسید: «ای سفیان کدامیک از اینان امیر المؤمنین است؟» من به [هارون] الرشید اشاره کردم و گفتم: «اوست» سپس به هریک از آمدگان بدیهی نقدینه دادند و همه آن را گرفتند جز الفضیل. الرشید به وی گفت: «یا ابوعلی اگر تو این را قابل قبول نمی‌دانی آنها را به بددهکاران ببخشی، یا گرسنه‌یی را بخوران و یا برهنه‌یی را بپوشان.» اما وی پیوسته در نپذیرفتن اصرار می‌کرد. هنگامی که ما بیرون رفتیم، به وی گفتیم: «ابوعلی، تو خطا کردی که آنها را نگرستی و صرف کارهای خیر نکردی.» او ریش مرا گرفت و گفت یا ابو محمد تو فقیه شهری و همه بر تو می‌نگرند و تو مرتکب چنین خطایی می‌شوی! اگر این، به کار آنها (یعنی تنگدستان—برتلس) می‌آمد، به کار من نیز می‌آمد!...»^{۴۲}

در حقیقت، در اینجا نیز همان عناصری که داستان بزرگ پیشین از آن ساخته شده، در برابر ما است. نظر فضیل نسبت به هدایای حکمرانان و عکس آن—روش سفیان، نماینده رسمی فقها نسبت به این هدایا—لحظات اصلی در هر دو حکایت است. رومانیسم دیدار شبانه و نیز پند و اندرز حذف شده است. هارون نزد فضیل نرفته بلکه او را نزد

خود می‌خواند، ضمناً فضیل نه به تنهایی، بلکه در زمره سایر فقها احضار می‌شود. همه اینها دارای ویژگی واقعگرایانه‌تری هستند و بیشتر به حقیقت نزدیک‌اند.

حکایت دوم دارای اسناد نبوده و خلاصه کوتاهی از گفتگوی فضیل با هارون است:

می‌گویند روزی الرشید به وی [به فضیل] گفت: تو زاهد بسیار بزرگی هستی! الفضیل پاسخ داد: توازن زاهدتری. او [هارون الرشید] پرسید: چگونه؟ فضیل پاسخ داد: زیرامن ترک دنیاگفته‌ام و توترک آخرت. دنیاگذرا و ناپایدار است و آخرت همیشگی و پایدار.^{۴۳}

سومین حکایت را ابوالمحاسن آورده است.^{۴۴} این حکایت بسیار کوتاه است و به عقیده نگارنده بیش از سایر حکایات می‌توان آن را به واقعیت تاریخی نزدیک دانست:

او [یعنی فضیل — برتلس] در مکه با الرشید دیدار کرد و هارون به وی گفت: ما ترا فرا خواندیم تا با تو گفتگو کنیم و از تو اندرز بگیریم. روایت است از فضیل که نزد او رفته و گفت: ای صاحب جمال و کمال نیک، تو پاسخگوی تمام مردم خواهی بود! [ویاز] روایت کرده است که الرشید گریان شد، زار زار می‌گریست و من همان سخنان را تکرار می‌کردم تا این که خدمتکاران آمدند. آنها مرا گرفتند و بیرون انداختند.

در اینجا دیگر از احترام و عزت به زاهد، مشهورنشانی نیست البته او را فرا می‌خوانند و احتمالاً می‌خواسته‌اند با فراخواندن او تأثیری نیکو بر مؤمنین مکه گذارند. اما هنگامی که می‌بینند سخنان او خوشایند آنان نیست، او را همانند گدایی سمج به‌کوچه می‌اندازند.

اگر این سه حکایت کوچک را روی هم گذاریم و به آن آرایشی ادبی دهیم، می‌توانیم به آسانی افسانه بزرگی از نوع روایت گسترده طرطوشی به‌دست آوریم. بدین سان در پرتو بررسی همه روایات این حکایت به چنین پی‌آمدهایی می‌رسیم:

۱. احتمالاً دیدار با هارون، به راستی دست داده است.

۲. انگیزه این دیدار، خواست شخص خلیفه بوده و این نکته اثبات می‌کند

۴۳. بنگرید: ابن خلکان؛ دمیری. ۴۴. ابوالمحاسن، ج ۱، ص ۵۲۲.

که فضیل در آن دوران، در مکه دارای چنان اعتباری بوده که دیدار هارون را باوی دیداری مطلوب ساخته است.

۳. روایت گسترده طروش‌ی درباره این دیدار تنها آرایش ادبی سایر روایات کوتاه است، که یکی از آنها ممکن است حتی نقل خود فضیل باشد.

۵. خانواده فضیل

چنان که گذشت، بنابر اشارات مؤلفان زندگینامه‌ها، فضیل دارای چهار یا پنج فرزند بوده است. در منابع چند حکایت درباره رفتار پدر با این فرزندان باقی مانده است که باید به آنها اشاره کنیم. دبیری حکایت زیر را درباره گفتگوی فضیل با دختر کوچکش می‌آورد:

می‌گویند که فضیل دختری خردسال داشت. دست دخترک درد می‌کرد و روزی پدر از او پرسید: دخترم، حالت چطور است؟ او پاسخ داد: خیلی خوب است پدر. به خدا سوگند که اگر پروردگار بزرگ بخش کوچکی از تن مرا مورد آزمایش قرار داده، بخش بزرگ آن را سالم نگاه داشته است. برای همین شکر گزارم. فضیل گفت: دخترم دستت را به من بنما. دختر دستش را بدو نمود و او دست دختر را بوسید. آنگاه دختر گفت: پدر ترا به خدا سوگند می‌دهم که آیا مرا دوست داری؟ گفت اللهم! البته! دختر شگفت زده گفت: پس تو جز خدا کسی دیگر را هم دوست داری. به خدا سوگند گمان نمی‌کردم که جز خدا کسی دیگر را هم دوست بداری! فضیل گریان شد و گفت: پروردگارا! دخترک خردسال مرا شامت می‌کند که کسی دیگر را جز تو دوست دارم. سوگند به بزرگی تو که جز تو کسی را دوست نداشته‌ام!

البته این حکایت شالوده‌و‌اساسی ندارد. گذشته از این که احتمال بیان چنین سخنانی از زبان دخترکی خردسال بسیار کم است، در اینجا تلاش نمایانی برای نشان دادن یکی از تعالیم صوفیه به چشم می‌خورد و آن این است که عشق به هیچکس جز

خدا، حتی به نزدیکترین بستگان امکان ناپذیر است.^{۴۵} پندواندرز از زبان کودکانه، شیوه گسترده ادبی است که مؤلفان صوفیه آن را بسیار به کار برده اند.

درباره دیگر فرزندان فضیل باید گفت که بنابر اشاره عینی، او سه پسر داشته است: علی، محمد، و عمر، اما تنها علی در زهد شهرت داشت، مرگ عمر در زمان حیات پدرش بود. ابن الجوزی به یک پسر دیگر او اشاره می کند که او را عبید ابن الفضیل ابن عیاض الکوفی می نامیده اند. گویا او به مکه رخت کشید و سپس به مصر رفت و در آنجا حدیث می خواند و محدثان از زبان او احادیث را روی کاغذ می آوردند. سپس او به مکه بازگشت و همانجا در ماه صفر ۳۶۲ (اوت - سپتامبر ۸۵۰) درگذشت.^{۴۶} برنگارنده روشن نشد که عینی اطلاعات خود را از کجا بدست آورده است، اما فشرده گی آنها و نداشتن جزئیاتی ساختگی، ما را بر می انگیزد که گمان کنیم این اخبار از سرچشمه های کهنتری ناشی شده باشد. مؤلفان متأخر اشاره به زهد علی را بسیار بسط داده اند که بسیار در خور نگرش است. دمیری حکایت می کند:

به گوش او رسید که پسرش علی گفته است: من می خواهم در جایی باشم که مردم را بینم و آنها مرا نبینند.^{۴۷}

جایی در نفحات الانس به نقل از عبدالله انصاری (احتمالاً از طبقات او)، سیمای ادبی علی را پر نقش و نگارتر کرده و می نویسد که از لحاظ تقدس، او حتی بر پدر خود پیشی جسته بود. روزی در حرم نزدیک چاه زمزم، قاری این آیه را می خواند: *يوم القيمة تری المجرمین* (و در روز رستاخیز تو گناهکاران را خواهی دید). جوان همینکه این شنید فریادی هولناک از دل برآورد و جان داد.

در اینجا باز حکایت معمولی صوفیه در برابر ما است. حکایات درباره موارد همانند بسیار است و می توان در هر زندگینامه صوفیه آنها را یافت. با وجود این، این - خلکان نیز اشاره ای به همین حکایت دارد و درباره مرگ پسر فضیل چنین می گوید: ابوعلی الرازی می گوید: من سی سال با فضیل بودم ولی جز در روزی که پسر او علی درگذشت، هیچگاه ندیدم که او خنده کند و یا تبسم

۴۵. این تعالیم در درام مکمل در خور نگرشی در افسانه ابراهیم ابن ادهم نیز بسط یافته است.

۴۶. بنگرید: *تاریخ عینی*، ورق ۶۳۳ ب.

۴۷. نزدیک به همین را در اثر عطار (*تذکرة الاولیاء*)، چاپ نیکلسن) می بینیم.

برلب داشته باشد. من در این باره از او پرسیدم و او پاسخ داد: در واقع خدا این را می‌خواست و من به خواست خدا راضی هستم. و پسر او که ذکرش آمد جوانی بود که در زمره مؤمنین بزرگ درآمد و او در زمره مردمی است که عشق به خالق ذوالجلال والاكرام او را هلاک کرده است.

واپسین واژه‌های ابن‌خلکان به روشنی به روایتی اشاره می‌کند که در اثر عطار باقی مانده و ما از آن یاد کردیم. اما اگر به حکایت مربوط به مرگ علی باشک و تردید بنگریم، درباره سخنان فضیل در این باره نمی‌توان تردید کرد. در اینجا استنتاجی از تعلیمات مربوط به توکل که در آن روزگار کاملاً معمولی بوده،^{۴۸} پیش روی ما است. بدین‌سان، مرگ پسر فضیل و احساس طاعت پدر را می‌توان رویدادی موثق شمرد.

عطار حکایت می‌کند که پس از مرگ فضیل دو دختر از او به‌جای ماند و این دختران را فضیل هنگام مرگ به‌خدا سپرده بود و سپس داستانی تخیلی می‌آورد که چگونه مادر این دختران آنها را به‌کوه بوقیس برد و امیر یمن آنها را دید و پس از آگاهی برسرگذشت آنان، آنها را به‌پسران خویش به‌زنی داد. این افسانه ثمره دورانی به مراتب دیرتر است که در آن دوران مؤلفان سیر (زندگینامه‌ها) دیگر به واقعیات توجهی نداشتند و به‌خود امکان می‌دادند که جسورانه خیالی‌بافی کنند.

زندگینامه‌نویسان درباره پایان زندگی فضیل هیچ اطلاعی ندارند. تقریباً همه آنها همداستانند براین که او در سال ۱۸۷ هجری (۸۰۲-۸۰۳ میلادی) در مکه از جهان رفته است. تنها ابن‌سعد خبری از این هشام نقل می‌کند که طبق آن مرگ فضیل یک سال بعد رخ داده اما خود او تاریخ نخست را درست‌تر می‌داند.^{۴۹} او را درمعلی به خاک سپردند و در روزگار ابن‌سعد گور او هنوز معلوم و زیارتگاه بوده است.

با بررسی افسانه‌هایی که پیرامون نام فضیل پدید آمده است، به این نتیجه می‌رسیم که بیشتر آنها ثمره ساخته‌های ناب ادبی است. در بسیاری از موارد آهنگهایی را که

۴۸. البته بسط و تکامل آن در سده‌های بعد جامعه عمل پوشید.

۴۹. بنگرید: تاربخ عینی.

انگیزه پیوستن اجزاء گوناگون به زندگینامه بوده و سنتهای زندگینامه‌نویسی تصوف پیدایش آن را ایجاب می‌کرده است، می‌توان دقیقاً معین و ضمناً دو قشر از افسانه‌ها را مشخص کرد، قشر نخست در مکتب صوفیه خراسان که القشیری، سلمی، وانصاری را می‌توان نمایندگان ویژه آن مکتب به شمار آورد در سده‌های چهارم و پنجم هجری پدید آمده است. این مکتب، تقسیم فاضل‌مآبانه مقامات را به وجود آورد، اصطلاحات را تا اندازه‌ای تحکیم کرد و درجات و مراتب اصلی مقدسان صوفیه را، که پیش و کم در آثار مؤلفان متأخر نیز باقی است، به وجود آورد. این مکتب که نظریات طرح شده‌ی داشت می‌بایست زندگینامه‌های مشهور صوفیه را در چهارچوب خود جای دهد. اگر این کار در مورد معاصران اشکالی نداشت، در مورد فعالیت شخصیت‌های دوران آغاز تصوف، که فضیل از آن روزگار است، با اشکال روبرو بود. مرز دقیقی بین زاهد و صوفی نبود و می‌بایست خطوطی رسم شود که امکان دهد زهاد نخستین را نیز شامل صوفیه کنند. اما این زندگینامه‌نویسان با پرداختن افسانه‌ها هنوز هاله کرامات برای قهرمانان خود نساخته بودند. این گاهی بود که دیرتر برداشته شد. دنبال کردن بسط تعلیمات درباره کرامات بنیادگذاران صوفیه بسیار دشوار است. در هر صورت می‌توان تأیید کرد که دامنه این پیشرفت در آغاز سده هفتم هجری (سده سیزدهم میلادی) گسترش بسیار داشته است. مقایسه کتاب عطار با سرچشمه‌های کهنتر، حتی در این مورد نیز، نشان می‌دهد که چه تفصیل تخیلی‌بی که در آثار پیشینیانش نبوده به شرح زندگینامه‌ها وارد کرده است.

مجموعه‌های کهنتر سیر، در بیشتر مواقع، به دو بخش کاملاً مستقل تقسیم می‌شوند: اطلاعات مربوط به زندگی و برخی سخنان حکمت‌آموز (نوعی احادیث صوفیه). سپس بتدریج مرز از بین می‌رود، ولی در آثار عطار نیز هنوز این ساخت کاملاً نمایان است. اگر مؤلف در مورد شرح جزئیات زندگی امکان آزادی به خود می‌داد، در مورد سخنان پر حکمت با احتیاط بیشتری رفتار می‌کرد. سخنان پر حکمتی که عطار نقل کرده است تقریباً در منابع پیشین نیز وجود دارد. ضمناً اگر در منابع نخستین این سخنان به تازگی است، عطار با نگاه داشتن متن اصلی، ترجمه آن را به پارسی دری نیز نقل می‌کند. باید خاطرنشان کرد که این ترجمه‌ها بسیار دقیق است و نشان می‌دهد که نسبت به این مطالب باچه احتیاطی رفتار شده است. البته مشکل بتوان اندیشید که همه سخنانی که به شخص معینی نسبت داده می‌شود به راستی از اوست. باید دانست که تصوف

پایای احادیث عمومی اسلامی، نوعی احادیث صوفیانه را نیز پرداخته که یکی از مهمترین شالوده‌های علوم‌الصوفیه است. بخوبی می‌دانیم که نقل احادیث چگونه بوده و چطور گستاخانه احادیثی را که برای توجیه این و یا آن نظر ویژه (یا حتی برای توجیه اقدامات صریح سیاسی) در کار بوده است، می‌ساخته‌اند. همین جریان بر پای تصوف نیز صورت می‌گیرد و احادیث صوفیه را نیز حتی با داشتن اسناد کامل نمی‌توان موثق دانست.

از این رو، بپذیرفتن سخنان پرحکمت صوفیه، که در زندگینامه هاست همچون مطالبی پرازرش برای تاریخ تصوف، بایستی با احتیاط بسیار از آنها بهره‌گرفت. متأسفانه هنوز معیارهای ما برای تعیین واقعی بودن آنها بسیار کم است. وابستگی منابع به یکدیگر هنوز تقریباً مورد بررسی قرار نگرفته است. تنها در همین اواخر، علم به این امر معترف شد که تصوف پدیده‌ی یکپارچه نبوده، دارای ساخت و ترکیب تمام شده‌ی نیست و وابسته به دوران و وابسته به ارتباط نمایندگان آن با محافل معین اجتماعی و مکان معین جغرافیایی، توانسته تغییر شکل دهد. دنبال کردن جریان بسط برخی مکاتب و تعیین تأثیر این یا آن سنت هنوز تقریباً ناممکن است. تلاش و کوشش در این راه، ناگزیر، پیش از هر چیز به گردآوری سخنان پرحکمت صوفیه که در سرچشمه‌های گوناگون پراکنده است، می‌انجامد. از مقایسه این سخنان، چنین امکانی به دست می‌آید تا سخنانی که با نظریات شخص معین سازگار و در نتیجه از ساخته‌های پسین بوده است، مشخص شود. این بحث با وجود کمبودهایی که دارد می‌تواند در مراحل نخست این کار شالوده‌ی پی‌افکند که بر پایه آن بتوان دست کم گرچه برای موقت هم باشد، نتیجه‌گیری‌هایی کرد.

۶. تعلیمات فضیل

با پیروی از این اصول، تلاش می‌ورزیم تعلیمات فضیل را بر پایه سخنان حکمت‌آموزی که از وی به‌جای مانده است، بازسازیم. البته نمی‌توان پنداشت که ما از این رهگذر به راه حل نهایی برسیم. این مسأله فعلاً قابل حل نیست. اما، با این همه، می‌توان بطور

تقریبی سیمای او را معین کرد و گمان می‌رود که دستیابی بر چنین پی‌آمدی نیز دستاوردی خواهد بود.

هنگام بررسی زندگینامه فضیل به برخی از نظریات عمده او نیز اشاره کرده‌ایم. اکنون باید بگوئیم تا شکافهای باقی‌مانده را پر کنیم و مطالب موجود را به گونه‌ی به ترتیب در آوریم. تردیدی نیست که روحیه پژمردگی و افسردگی، انتظار نابودی جهان و درك اسكان ناپذیر بودن دادن پاسخی قانع‌کننده در روز رستاخیز، که در نخستین سده‌های هجری حکمفرما بود، شالوده تعلیمات فضیل بوده است. ترس از توصیف رعب‌انگیز و پر هیبتی که در قرآن آمده، سراسر وجود زاهد را فرا می‌گیرد و او تلاش دارد از چند روزی که بخشايندگی الهی به او داده است، برای توبه بهره‌گیرد و سرنوشت رعب‌انگیز بعدی را آسانتر سازد. اندوه دایمی که فضیل را وادار می‌سازد بگوید: لیس هذا زمان فرح انما هو زمان غموم.^{۵۰} (این زمان برای شادی نیست، بلکه زمان سوگ است.) پی‌آمدی منطقی است که از همینجا سرچشمه می‌گیرد.

بازتاب ترس همیشگی فضیل از ناگزیر بودن پاسخ در حکایتی که ابوالمحاسن^{۵۱} در باره او آورده بخوبی نمایان است:

من در مکه با فضیل بودم و تا نیمه شب با هم نشسته بودیم. سپس او برخاست و تا بامداد به طواف پرداخت. گفتم: یا ابوعلی آیا سر خفتن نداری؟ پاسخ داد: وای لبرئو! آیا کسی که ذکر آتش دوزخ را می‌شنود روحش آرام است که بخوابد؟

بشر، به این ویژگی زندگی فضیل هنگامی که او در مکه بوده است اشاره می‌کند ولی نمی‌توان تردید داشت که این ویژگی از همان نخستین گامهای او در راه زهد پدیدار شده است. رعب و دهشت و اندوهی که همراه آن بوده است دو پژواك اساسی است که در سراسر زندگی فضیل به گوش می‌رسد. او می‌گوید: «هنگام تندرستی، وحشت بهتر از امید است.» و سپس می‌افزاید: «اما وقتی مرگ به سراغ انسان می‌آید امید بهتر از وحشت است.»

در اینجا تغییراتی جزئی به تعلیمات گسترده زهاد ندبه‌کننده (البکون) وارد شده است. بیم و خوف از روز محشر را نمی‌توان تغییر داد، اما پروردگار می‌گوید

که او مهربان است و در آن دم که برای توبه و ندامت زمانی باقی نمانده است، باید مهربانی او را به یاد آورد. الاسمعی می نویسد:

فضیل مردی را دید که از چیزی به کسی شکایت می کرد و گفت: تو از کسی که بر تو مهربان است به کسی که بر تو مهربان نیست شکایت می کنی. ۵۲

چنان که پیشتر اشاره کردیم، درك گناهکار بودن خویش انگیزه اصلی خوف فضیل است. این نکته به شکل جالبی در این سخنان او آمده است: «بدرستی که من برخدا عاصی شده ام و این را از رفتارستور و غلام خود درك می کنم». درباره این واژه های مبهم در یکی از نقل قولهای عطار چنین توضیح داده شده است: هر که ستوری را لعنت کند ستور گوید آمین، از من و تو هر که به خدای عاصی تر است، لعنت بر او باد. ۵۳

در سخنان کلابادی صوفی:

قیل لفضیل بن عیاض عشیه عرفة کیف تری حال الناس قال مفرون لولا مکانی فیم ۵۴

ترجمه: در شب عرفات از فضیل ابن عیاض پرسیدند که حال این مردمان چون می بینی؟—او پاسخ داد همه آمرزیده اند اگر من در میان ایشان نه امی. این درك گناهکار بودن، بخوبی ابراز شده است.

بدین سان، می بینیم که درك گناهکار بودن خود، او را از سرزنش دیگران باز می دارد و آنان را بهتر از خود می شمرد. این نظریه را اسحق ابن ابراهیم الطبری تأیید می کند و نوای ۵۵ به نقل از او می نویسد: «هنوز من مردی ندیده ام که بیش از فضیل برای خود نگران باشد و بیش از وی برای دیگران امیدوار.»

سخنان عبدالله ابن المبارک ۵۶ که می گوید: «با مرگ فضیل غم و اندوه نیز از جهان رفت.» این مفاهیم را برای ما به خوبی روشن می سازد.

چنین روشی نسبت به خویش، تجلی زهدی افراطی را ایجاب می کند.

۵۲. ابوالحسن. ۵۳. تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ص ۸۳، س ۱۸.

۵۴. کلابادی، کتاب التوف، نسخه خطی دانشگاه دولتی لنینگراد، ش ۳۹۶.

۵۵. نوای، ص ۵۳. ۵۶. بنگرید: قشیری، رسالات و آثار دیگر مؤلفان.

رعایت موازین شریعت دیگر قانع کننده نیست و تلاش بزرگی برای تمایز حرام از حلال انجام می‌گیرد.

مسأله چنان شیوه‌یی برای یافتن نان به میان می‌آید، که دست کم در باره آن بتوان با اطمینانی اگر چه اندک، گفت که شیوه‌یی است مجاز: کسی که دریابد نانش از کجاست، در برابر پروردگار از مؤمنان است. ای تیره‌رو! بنگر که نان تو از کجاست.^{۵۷}

عقل‌الحلال، یعنی مسأله‌یی که ابراهیم ادهم نیز در راه حل آن کوشش بسیار کرده بود، در برابر فضیل هم‌قد برافراشت. یافتن پاسخ برای این پرسش بویژه برای فضیل — زاهد سختگیر — چندان آسان نبود. نمی‌دانیم او چگونه این مسأله را حل کرد. اما تردیدی نیست که او نیاز به خوراک را به حداقل رسانیده بود. در این باره حکایت در خورنگرش در دیع‌الابواد زمخشری هست:

روزی او [فضیل — برتلس] به همراهان خود گفت شما درباره کسی که آستینش پر از خرماست و سپس در کنار مبرز می‌نشیند و خرماها را یکی پس از دیگری به آنجا می‌اندازد، چه فکری کنید؟ آنها پاسخ دادند که او دیوانه است! وی گفت اما کسی که آنها را به شکم خود می‌ریزد تا آن را انباشته کند از او هم دیوانه‌تر است. زیرا مبرز از همین راه انباشته می‌شود.^{۵۸} در هر صورت، روشن است که فضیل به دست آوردن خوراک را با کار و کوشش شخصی، بزرگترین نشانه حلال بودن آن می‌دانست. «برازنده پیرو قرآن نیست که نیازمند امرا و اغتیا باشد، برازنده آن است که همه مردم نیازمند او باشند.»^{۵۹} در این زمینه میان فضیل و نمایندگان سنت رسمی، اختلافی افتاد که پیشتر به آن اشاره کرده‌ایم.

فضیل به همان اندازه که با مردم بطور کلی سازگار بود با کسانی که آنها را قواء می‌نامد ناسازگاری داشت. این ویژگی تنها از آن فضیل نبوده است؛ می‌دانیم که تقریباً همه زهاد این زبان دارای همین نظر بوده‌اند. از طعنهای فضیل به قواء می‌توان موارد زیر را ذکر کرد:

۵۷. شعرانی، طبقات الکبری.

۵۸. نسخه خطی انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم اتحاد شوروی، ش ۷۴۷ <C 676>

ورق ۱۵۲ ب. ۵۹. شعرانی، طبقات الکبری.

او آنها را متهم می‌کند که در برابر قدرتمندان چاپلوسی می‌کنند: اگر علما دنیا را نادیده می‌گرفتند، ستمگران در برابر آنان سر تعظیم فرود می‌آوردند و خلاق از آنها پیروی می‌کردند. اما آنها علم خود را به خدمت دنیاداران گماردند، تا از این راه از آنچه در دست آنهاست لقمه‌ی چربتر بگیرند. آنها خوار شده‌اند و مورد نفرت خلاق. نشانه زهد، آن است که هنگامی که در برابر امرا و چاکران آنها، شما را بی‌ادب می‌نامند، خرسند باشید و شادی کنید.^{۶۰}

اشرافیت دو ویژگی برای درگاه امرا به‌ارمغان آورد که همانا چاپلوسی و تهمت بودند و همین ویژگیها از مهمترین معایب قراء شدند: تا آنجا که می‌توانی از قراء دور باش. اگر آنها ترا دوست بدارند درازی آنچه که تو نداری ستایش خواهند کرد. اگر بر تو خشم بگیرند علیه تو شهادت دروغ خواهند داد و گواهی آنان پذیرفته خواهد شد.^{۶۱} و سپس می‌گوید:

قراء خدای بخشنده، مردمانی هستند راضی و خویشتن خوار می‌دارند و قراء دنیادار خداوندان غروراند و انزجار نسبت به دیگر مردمان.^{۶۲} فضیل آنها را سرزنش می‌کند که به کاری که شایسته و برازنده نیست، پرداخته‌اند و از این رهگذر امتیازاتی را که می‌توانسته‌اند از آن برخوردار باشند، از دست می‌دهند. فضیل برای مثال به لقمان افسانه‌ی اشاره می‌کند: لقمان با آن که برده‌ی حبشی بود، چون انصاف داشت و به آنچه که به او زبطی نداشت نمی‌اندیشید، داور فرزندان اسرائیل شد.^{۶۳}

قراء روزگار فضیل از این روش خردمندانه پیروی نمی‌کردند و در نتیجه «تهمت— مایه لذت قراء»^{۶۴} بود.

فضیل انگیزه حملات شدید خود را باز می‌گوید. او مسؤولیت پیروان قرآن را درك و می‌خواهد که مسلمانان برای نمایندگان دیگر ادیان نمونه و سرمشق باشند:

۶۰. به این سخنان پر حکمت دوباره اشاره خواهیم کرد.

۶۱. شعرائی، طبقات الکبری.

۶۲. پیشین. ۶۳. پیشین. ۶۴. پیشین.

کسی که قرآن می‌خواند نیز در روز رستاخیز همان گونه که پیامبران هم بازخواست می‌شوند، بازخواست خواهد شد که آیا در عبادت و در دنیا رسالت خود را انجام داده است؟ زیرا او وارث آنهاست.^{۶۵}
سپس فضیل راه‌هایی از این وضع را نشان می‌دهد و می‌گوید از کدام پیشوا و راهبری باید پیروی کرد:

دانش عالم‌الآخره پوشیده است و دانش عالم‌الدنیا آشکار. از کسی که بر آخرت آگاه است پیروی کنید، از دنیا‌دار دور باشید و از او پرهیزید. او با ناینایی و یاوه‌بافی خود شما را به گمراهی می‌کشانند. او مدعی علم بی‌عمل و عمل بدون صداقت است.^{۶۶}

در اینجا بویژه تعیین دو قشر از علما در خور نگرش است؛ اگر این سخنان به راستی از او باشد، آنگاه در عالم‌الآخره می‌توانیم نخستین تلاش را برای اشاره به عارف بعدی صوفیه ببینیم.

دیدیم که فضیل انگیزه اصلی سقوط قراء را در عشق آنها به دنیا و خوار شدن در برابر قدرتمندان و توانگران می‌داند. خود او نسبت به دنیا کاملاً بی‌تفاوت است و گذشته از آن، نسبت به دنیا ابراز انزجار می‌کند:

اگر همه دنیا به من دهند حلال ولی حساب، ننگ دارم چنانکه شما از سردار ننگ دارید.^{۶۷}

شهوت دنیا مرد را به هلاکت می‌کشانند، زیرا بنده تا زمانی که خود و ایمانش در شهوت غرق نشده است، نابود نمی‌شود.^{۶۸}

دو چیز است که دل را سخت می‌کند، سخن گزاف و خوراک بسیار.^{۶۹}

سخن گزاف یعنی شهوت به نعمات دنیا، زیرا مردم معمولاً به یاری گزاف‌گویی می‌کوشند برای خود احترام دست و پا کنند.

دیدیم که فضیل به مردم بطور کلی آسانتر می‌گیرد تا به پارسایان حرفه‌ای و از آنها می‌خواهد که تنها منصف و درستکار باشند:

۶۵. پیشین. ۶۶. پیشین.

۶۷. بنگرید: قنیری؛ طبقات‌الحقائق؛ تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ص ۸۲.

۶۸. بنگرید: ابوالمحسن. ۶۹. پیشین.

با کسی که هنگام خشم بر تو تهمت زند برادری مکن. کسی که اگر مانع از امیال او شوی بر تو خشم گیرد، برادر تو نیست.^{۷۰}
فضیل اندوهناک است از این که در زمان او برادری راستین از پدیده‌های نادر است:

امروز دیگر برادری از میان برخاسته است.^{۷۱}
همینکه تهمت پدیدار شد، پیمان برادری ناپدید گردید، زیرا برادری رفتاری است که همواره رویاروی است.^{۷۲}
فضیل راه نجات از گزندهای دنیا را در پیدایش فرمانروایی منصف می‌بیند که بتواند راه حقیقت را نشان دهد:

اگر مرا خبر آید که ترا یک دعا مستجاب است، هر چه خواهی بخواه، آن دعا در حق سلطان صرف کنم از بهر آن که اگر در صلاح خویش دعا کنم صلاح من بود تنها، و در صلاح سلطان صلاح همه خلق بود.^{۷۳}
در نقل قولهایی که آوردیم اصطلاحات ویژه تصوف پسین، به چشم نمی‌آید. از همه اصطلاحات فراوان فنی تصوف پسین در سخنان فضیل تنها مفهوم اصطلاحات اخلاص و معبه به چشم می‌خورد. فضیل در پاسخ به این پرسش که اخلاص چیست جواب داده است:

به من بگو، اگر کسی از خدا اطاعت می‌کند، آیا از نافرمانی دیگران به او آسیب خواهد رسید؟ جواب دادند: «نه». سپس دوباره پرسید: «اما اگر او بر خدا عاصی شود، فرمانبرداری کسان دیگر، به او سودی خواهد رسانید؟» گفتند: «نه». فضیل گفت: «اینست اخلاص.»^{۷۴}

یعنی اخلاص به معنی مسؤولیت شخصی و نفی امکان توسل به وساطت دیگران ارزیابی می‌شود. در تصوف پسین که مسؤولیت کارهای مرید را پیر بردوش داشت، چنین تفهیمی امکانپذیر نبود. می‌توان درک کرد که آنها با این سخنان چه بار هولناکی بردوش انسان می‌گذاشتند. تنهایی مطلق، بی‌یاوری کامل در برابر فروانروی قدرتمند،

۷۰. بنگرید: شعرانی، طبقات الکبری. ۷۱. پیشین

۷۲. عوارف المعارف، ص ۵۴.

۷۳. بنگرید: ابن خلکان؛ دیمیری؛ تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ص ۸۳.

۷۴. بنگرید: ابوالمحاسن.

انزوایی بزرگتر از رفتن به ژرفنای صحراست.

فضیل اصطلاح محبه را همچون برتر داشتن خدا بر هر چیز دیگر تعبیر می‌کند.^{۷۵} این سخنان تنها در اثر دمیری باقی مانده و در سایر منابع نیست و نمی‌توان به راستی آنها را از فضیل دانست. صد سال پس از فضیل چنین تغییری بسیار معمولی بود، اما برای زمان فضیل احتمال آن بسیار کم است. شاید جهانبینی فضیل که در اینجا ترسیم گردیده است، همچون نقش سیاه ناامیدی و درک زبونی وی به چشم رسد. اما با سخنانی که فضیل از قول علی ابن ابیطالب نقل کرده است، فروغی بر این تاریکی می‌تابد:

در شگفتم از کسی که راه نجات دارد و نابود می‌شود... پرسیدند:

«راه نجات در چیست؟» پاسخ داده شد: «در استغفار»^{۷۶}

در پی آنچه گفته آمد، اهمیت این سخنان خود بخود روشن است. تنها می‌افزاییم که در اینجا راه توبه تصوف شخص گردیده که طبق تعیین نظریه پردازان سده چهارم هجری، نخستین منزلگاه در راه طریقت است.

۷. ارتباط با شاگردان

در تعلیمات فضیل باید به آخرین نکته اشاره کنیم و آن ارتباط او با شاگردان و پیروانش است. دیدیم که کار تبلیغ، پیشه همیشگی او نبود و تنها در هنگام ضرورت به آن می‌پرداخت. جز این هم نمی‌توانست باشد. ارزیابی سختگیرانه او از خویشان همچون عده عاهی و نظر منفی نسبت به مردمی که دین را پیشه خود ساخته بودند، مانع از این کار بود. اما جز اینها، فضیل دستاویزی دیگر می‌یابد که در خور توجه است. او از این که از احترام، ستایش و توجه مردم برخوردار باشد، می‌ترسید. اومی گفت: هر چیز را آغازی است و آغاز و حالتی طبیعی برای قراء خودداری از اقراء و تهمت است^{۷۷}

از دیدار با بودادان پرهیز می‌کرد و از تظاهر و دورویی از جانب خود و یا آنها

بیم داشت. ترس از نبودن توازن میان جهات درونی و بیرونی، یکی از آهنگهای اصلی همه فعالیت فضیل است. با در نظر گرفتن این نکته، می‌توانیم به چگونگی شکل جهانیابی اوی بیبریم. قوه (خود بزرگ بینی) قراء، آن چیزی بود که نگاه وی را به خود می‌دوخت، و وادارش می‌ساخت که آشکارا و سخت آنها را نکوهش کند. مبارزه با ریا و تظاهر هدف زندگی او می‌گردد و منافق قرآن، برای او دشمن هر چیز مقدس است که ماهیت واقعی دین را به تباهی می‌کشاند:

منافقترین مردم قوم در رأس مردمانند و باید از آنها دوری‌گزید زیرا آنها دردی هستند بی‌درمان^{۷۸}

شک و شبهه همیشهگی او بر خویشتن، پی‌آمد منطقی همین سخنان اوست.^{۷۹} نباید در کردار و پندار انسان خدمتی مشاهده کرد، زیرا ارج نهادن به یکی از کارهای خود همان است و برداشتن نخستین گام به سوی سقوط همان. انسان نمی‌تواند ارزیابی درستی از خویشتن بنماید و اگر او برای خود ارزشی بیشتر بر شمرد، منافق می‌گردد و مرتکب گناهی بزرگ. از این رو فضیل یگانه راه درست را در آن می‌داند که کارهای نیک خود را عموماً نبیند و خویش را ناشایسته و گناهکار بشناسد، تنها در این صورت است که انسان می‌تواند در ارزیابی خویش به خطا نرود.

نیکوکاران تا زمانی نیکوکارند که نیکوکاری خود را ندیده‌اند.^{۸۰} اما اگر انسان در مورد ارزیابی خویش باید چنین سختگیر باشد پس نباید بکوشد که دیگران شایستگی او را ستایش کنند. برای او بهتر است که دیگران به او همچون گناهکاری بنگرند نه اینکه تقدس او را ستایش کنند:

اگر سوگند خورم که من مرئی‌ام دوستر دارم از آنکه سوگند خورم که من مرئی نیم.^{۸۱}

برای فضیل بزرگترین نعمت در جهان این بود که طرد شود و ستم بر او رود: اگر خدا بخواهد بر بنده خود ببخشد، کسی را بروی گمارد که بر او ستم کند.^{۸۲}

۷۸. پیشین. ۷۹. نظفه مراقبه (درون‌نگری) بعدی در همینجا نهاده شده است.

۸۰. شعرانی، طبقات الکبری.

۸۱. بنگرید: قفیری، (مسالات؛ شعرانی، طبقات الکبری؛ تذکرة الاولیاء چاپ نیکلن، ص ۸۳.

۸۲. بنگرید: ابوالمحاسن.

پس، دلبستگی نداشتن فضیل به آمیزش با مردم، اهمیت تازه‌یی می‌یابد و دیگر گرایش ساده زاهد به تنهایی نیست. او تهمت دشمن را از محبت دوست برتر می‌داند، زیرا محبت دوست، می‌تواند مرد را به راه خطرناکی بکشانند، اما تهمت، وی را از در غلتیدن به تظاهر و دورویی باز می‌دارد.

اگر فضیل از نظریات اصلی خود نتیجه‌گیریهای دیگری می‌کرد به اینجا می‌رسید که انسان باید بکوشد تا نزدیکانش او را سرزنش کنند. به گونه‌یی دیگر، تعلیمات او دربردارنده شالوده تعلیمات هلامتیه است که در سده سوم هجری، یعنی یکصد سال پس از مرگ فضیل در نیشاپور کاملاً شکل گرفت. فضیل از لحاظ شیوه ظاهری زندگی و نیز از لحاظ جهانبینی، با نخستین مبلغین سختگیر این تعلیمات ملالت‌آور چون حمدون القصار و ابوحفص الحداد تقریباً تفاوتی نداشت. یگانه تفاوت میان آنها، در این بود که او تعلیمات خود را بطور نهایی شکل نداده و به آن نتایج ناگزیری که مکتب خراسان رسید، نرسیده بود.

باید تنها این مسأله را حل کرد که آیا می‌توان چنین پنداشت که مکتب صوفیه خراسان، زیر تأثیر نظریات فضیل بوده است؟ پیشتر دیدیم که نظریات فضیل در مکه، که تا زمان مرگ در آنجا زیست، برای همیشه شکل گرفت و ارتباط او با زادگاهش گسست. اما اگر فضیل جهانبینی خود را مستقلاً به وجود آورده و به زادگاه بازنگردیده است، دلیل آن نیست که نظریاتش نمی‌توانسته به خراسان رخنه نکند. گمان چنین است که هر سال بسیاری از مردم که همانند فضیل در جستجوی حق بوده‌اند، به عراق که مرکز الهیات آن روزگار بود و نیز به شهرهای مقدس روی می‌آورده‌اند. این زائران می‌توانسته‌اند با فضیل دیدار کنند و چنان که از اخبار منابع برمی‌آید، واقعاً با او دیدار می‌کرده‌اند. یاقوت حموی اشخاص بسیاری را نام می‌برد که احادیث را از زبان فضیل بازگو کرده‌اند و در میان آنها اشخاصی نظیر ذوالنون مشهور مصری نیز هست. برای ما مهم آن است که در میان آنان سه تن نسبشان از خراسان و یا مناطق بین خراسان و دیگر ولایات بوده است: اینها عبارتند از اسمعیل- ابن الوداد الزبیری البیلی از اطراف ری^{۸۳} (متوفی پیش از سال ۳۰۰ هجری)، ابومحمود ابن هدش الطالقانی هموطن فضیل^{۸۴} (متوفی به سال ۲۰۰ هجری) و

احمدابن حرب

بارها به اهمیت مکتب نیشاپور در تاریخ تصوف ایران اشاره کرده ایم. دنبال کردن بسط اصول اصلی این مکتب بدین معنی است که در مطالعه ادبیات تصوف ایران گام قاطعی به پیش برداشته باشیم. از همینجا این ضرورت پیش می آید که بر همه شخصیت‌های پراهمیت سده‌های دوم و سوم هجری که مطالب کافی در باره آنها در دست است، ژرف بنگریم.

احمدابن حرب (متولد به سال ۱۷۶ هجری / ۹۳ — ۷۹۲ میلادی — متوفی به سال ۲۳۴ هجری / ۴۹ — ۸۴۸ میلادی) یکی از این شخصیت‌هاست که اهمیت او را در میان صوفیان نیشاپور ل. ماسینیون پیشتر خاطرنشان کرده است.^۱

متأسفانه مطالبی که ماسینیون در اختیار داشت تنها به او اسکان داد که جایگاه احمدابن حرب را در میان صوفیان مکتب نیشاپور مشخص سازد، اما اسکان نداد که به نتیجه گیری معین بیشتری برسد. زندگینامه وسیع او که ذهی بدان اشاره می کند،^۲ هنوز در دسترس خاورشناسان اروپا نیست.^۳ تذکر ذهی با وجود غنای خود بسیار فشرده

1. Massignon, *Lexique*, P. 229

۲. میزان‌العتدال، ج ۱، ص ۴۲.

۳. ل. ماسینیون اشاره ذهی را در میزان‌العتدال به تاریخ‌الحکیم همچون استناد به اثر حکیم - ضبی استنباط می کند. من عقیده دارم که در این، اشاره یی به تاریخ‌نيسابود نگارش محمد - ابن عبدالله بن محمد الحکیم النيسابوری ابن البیء (۳۲۱ هجری / ۹۳۳ میلادی - ۴۵۵ هجری / ۱۵ - ۱۵۱۴ میلادی) باید دیده شود. بنگرید:

Brockelmann, *GAL*, Bd I, S. 166

وجود این اثر پراهمیت مورد تردید نیست. نقل قول‌های فراوانی از آن در مطلع‌الشمس اثر اعتمادالسلطنه می بینیم و بدین سان می توان فکر کرد که در سده گذشته این اثر در دسترس تاریخ‌نویسان ایرانی بوده است.

مفالیس من اجل تبعات الناس (ص ۲۱).

۴. تعجب الارض من رجلین ممن یمهد مضجعه للنوم و یوطئ فراشه تقول له الارض یا ابن آدم لم لا تذکر طول بلاک فی بلا فراش و تعجب من تشاجر مع اخیه فی قطعة منها تقول له الارض لم لا تتفکر فی اربابیه قبلک فکم مضی من الناس رجل ملکها ولم یقم فیها (ص ۲۵).

۵. مارأئت اسخف من عقولنا نؤثر الظل على الشمس ولا نؤثر الجنة على النار (ص ۲۵).

۶. اذا اجتمع سی المرأة ست خصال فقد کمل صلاحها المحافظة على الخمس و طواعة زوجها و مرضاة ربها و حفظ لسانها من الغيبة و النميمة و زهدا فی متاع الدنيا و صبرها عند المصيبة (ص ۲۸).

۷. ینبغی للرجل ان یرتدع عن اللهو و المعاصی اذا بلغ الاربعین سنة و اذا طلع الشیب فی رأسه و اذا حج الى بیت الله الحرام و اذا تزوج فان الزنا بعد التزویج اقبح من کل قبیح (ص ۲۹).

۸. مثل الذی یعلم الناس الخیر و یرشدھم الیه مثل من استاجر اجراً یعملون له بابدانھم و اموالھم اللیل و النهار فی حیاته و بعد مائة (ص ۳۰).

۹. من نظر الى بستان او بئیان بشهوة من غیر عبرة سلبه الله تعالی حلاوة العبادة اربعین يوماً (ص ۱۰۵).

۱۰. ان الارض لتعجب من رجل یمهد فراشه للنوم فی دار الدنيا و تقول له الا تذکر طول رقادک فی بطنی من غیر ان یكون بینی و بینک فراش (ص ۱۲۸).

ترجمه: ۱. برای دل بنده [خدا] سودمندتر از گفتگو با درستکاران و دیدن کارهای آنها و زیان بخش تر از گفتگو با فاسقان و دیدن کارهای آنها چیزی نیست. ۲. آیا برای گناهکار زمان توبه فرا رسیده است؟ بدرستی که گناهان او در دیوان نوشته شده و فردا در گور خود شکنجه خواهد دید و در کام آتش فرو خواهد رفت.

۳. مردمی که کارهای نیکشان فراوان است از دنیا می روئد ولی در

روز رستاخیز تنگدستند زیرا خلایق را مورد پیگرد قرار داده‌اند.

۴. زمین از دو نوع مردمان در شگفت است: از کسی که بستر خود را برای خواب می‌گسترد و بر بالش خود تکیه می‌زند. زمین به او می‌گوید: «ای فرزندان آدم چرا تو درازای زمان آزمایش خود را بدون بالش در ژرفنای من بیاد نمی‌آوری؟ و در شگفت است زمین از کسی که با برادرش در باره قطعه‌یی می‌ستیزد و زمین به او می‌گوید: «چرا تو بر خداوندان آن که پیش از تو بوده‌اند نمی‌اندیشی؟ چه مردمانی که مالک آن بودند و رفتند و در بالای آن برجای نماندند.»

۵. عقلی ناتوانتر از عقلهای خودمان ندیده‌ام، سایه را بر آفتاب برتر می‌دانیم و بهشت را بر دوزخ برتری نمی‌دهیم.

۶. هنگامی که در زن شش ویژگی گرد می‌آید، صلاح او به کمال می‌رسد:
۱- نگاهداری پنج [حس]^{۱۲}، ۲- فرمانبرداری از شوهر، ۳- رضا در برابر خدا، ۴- نگاهداری زبان از بدگویی و ناسزا، ۵- زهد در برابر متاع دنیا و ۶- شکیبایی در مصیبت.

۷. باید مرد از کارهای بیهوده و سرکشی، پس از رسیدن به چهل سالگی، هنگامی که موی سرش سپید می‌شود و هنگامی که به زیارت خانه خدا می‌رود، و نیز پس از زناشویی دست بکشد، شهوت رانی پس از زناشویی، پلیدترین پلیدیهاست.

۸. کسی که به مردم نیکی می‌آموزاند و راه آن را به آنان می‌نمایاند به مردی می‌ماند که افرادی را اجیر کرده باشد که با تن‌ها و اموال خود، شب و روز در زمان زندگی او و پس از مرگش برای او کار کنند.

۹. کسی که بر بستان و یا بنایی با چشم خریداری بنگرد و عبرت نگیرد، خدای تعالی شیرینی عبادت را برای چهل روز از او خواهد گرفت.

۱۰. بدرستی که زمین از مردی که در ای دنیا برای خواب بستر خود را می‌گسترد در شگفت می‌شود و می‌گوید: «آیا از درازی زمان خواب در ژرفنای من بیاد نمی‌آوری که در آن زمان، میان من و تو بستری نیست!»

بدین سان، می‌توانیم به نتایج زیر برسیم:

احمدابن حرب یکی از مهمترین حلقه‌های پیوند مکتب عراق با مکتب خراسان است. گمان نمی‌رود حق این را داشته باشیم که او را صوفی به معنای دقیق کلمه بشماریم، او را می‌توان تنها نمونه کامل نمایندگان جنبش زهاد نامید که با نیروی بزرگی در نخستین سده‌های اسلام رشد یافته بود. با آن که او به جریان زهاد افراطی با علاقه‌مندی می‌نگرد، گرایشهای عرفانی در وجود او فقط آغاز شده است.^{۲۰} ظاهراً از خود تعلیماتی نداشته است زیرا در میان مطالبی که برجای مانده و در دست‌اند، نمی‌توان مقرراتی را یافت که از شخص او باشند. با این همه، نفوذ او در خراسان بسیار بزرگ بوده است: کافی است اشاره کنیم که ابن کرام و یحیی رازی، یعنی دوشخصیتی که تأثیری قاطع در سرنوشت تصوف در ایران داشته‌اند، از شاگردان او بوده‌اند. می‌توان با استفاده از اصطلاحات نظریه پردازان تصوف گفت که مقام خوف (منزلگاه بیم و ترس) شالوده فعالیت او را تشکیل می‌داده است. این نکته برای ما دارای اهمیت ویژه‌ای است زیرا طرح همین تعلیمات در نیشاپور زمینه را برای فعالیت ملامتیه فراهم ساخت و این تعلیمات برای ملامتیه یکی از مهمترین عواملی بود که شالوده همه نظریات و ویژه آنان را می‌ساخت.

بر اساس مطالب بالا نمی‌توانیم نتیجه‌گیریهای دیگری بکنیم. البته این تصویر هنوز بسیار ناقص است، با این همه، سخنانی که شعرانی نقل کرده است سیمای احمدابن حرب را تا اندازه‌ای قابل لمس می‌کند و امکان می‌دهد در فراسوی توصیف بی‌روح ذهبی، شخصیت زنده زاهد ملولی را ببینیم که از واقعیتهای گرداگرد خود سخت متنفر و بیزار است. سخنان هیجان‌بخش او به ما امکان می‌دهد تا درک کنیم که تأثیر بزرگ او بر معاصرانش چه سببی داشته است.

۲۰. بنگرید: ارتباط احمدابن فضل با بایزید بسطامی (تذکره الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۱۴۴).

نسخه خطی تفسیر سلمی در کتابخانه همگانی دولتی

ای. گلدتسیهر هنگام تشریح شیوه تصوف در تفسیر قرآن، به این نکته اشاره می کند که صوفیه به منظور یافتن پایه‌یی در قرآن برای جهانبینی خویش، چه دشواریهایی رامی بایست از سرراه بر دارند.^۱ آنچنان که او درک می کند، تصوف و الهیات سنتی در دو قطب کاملاً متضاد هستند و آشتی دادن آنها تنها از راه تأویل متن امکانپذیر است که ضمناً غالباً با اهمیت و معنی واقعی آن هیچ وجه مشترکی ندارد. در عین حال، تصوف با قرآن دارای وابستگی ناگسستنی است، زیرا تأویل آیات جداگانه را در آثار نخستین آموزگاران تصوف می بینیم.^۲ بدین سان تضادی پدید می آید که در نگاه نخست حل آن بسیار دشوار می نماید.

ماسینیون در اثر خود درباره اصطلاحات فنی صوفیه، نشان داده است که بیشتر اصطلاحات آن از قرآن گرفته شده و قرآن پایه‌یی برای واژه سازی صوفیه است و به این نظر گلدتسیهر پاسخ داده است.^۳ با آن که سرانجام، ساخت اصلی تصوف از نظریات الهیات سنتی دور گردیده است، باز هم مهمترین شالوده برای این ساخت، همانا قرآن بوده است. اندیشیدن در باره آیات گوناگون که برای نخستین زهاد کاری عادی بوده است آنها را به ژرف کاوی تدریجی در معانی آیات و عبارات سوق می داد که گاه از مفاهیم نخست بسیار دور می شد. نطفه های عرفانی موجود در قرآن، در این زمینه رشد یافت و بدین سان این امکان پیدا شد که از راه پی ریزی شالوده‌یی فلسفی، آن سیستم اندیشه پدید آید که در زبانی دیرتر نام تصوف به آن داده شد و در فرهنگ معنوی اسلام نقشی بسیار پر اهمیت ایفا کرد. آثار ادبی کهن صوفیه، که پیش از آن مورد بررسی دانشمندان اروپا قرار نگرفته و برخی از آنها اصولاً برای این دانشمندان ناشناخته بود، بطور کلی اساس کار ل. ماسینیون را تشکیل داده است.

1. Goldziher, *Die Richtungen*, 5. 180

2. *ibid.*, S. 181 3. Massignon, *Lexique*.

ریشه‌تر آمده است. از نظر درستی متن، با بودن تعداد زیادی موارد سهو در نسخه خطی، متن آن برای خواندن مناسب است. نقطه‌ها غالباً به جای خود گذاشته نشده، اما تقریباً در هیچ جا خواندن با دشواری همراه نیست. کمتر اشتباهی در رسم الخط هست، چنانچه غالباً به جای ة در آخر واژه آمده است و نشان می‌دهد که نگارش واژه‌های مربوطه طبق رسم الخط مرسوم فارسی عادت شده بوده است و این واژه‌ها عبارتند از حقیقت و شریعت و جز آنها.

بطور کلی می‌توان گفت که نسخه خطی از لحاظ ظاهری اگر از نسخ خطی ایده‌آل عربی نیست و از لحاظ قدمت نمی‌تواند وضعی استثنایی در بین نسخ خطی باقیمانده داشته باشد ولی در هر صورت می‌تواند تکیه‌گاه اطمینان بخشی برای شناساندن اثر سلمی باشد که تقریباً در اروپا کسی بر آن آگاهی ندارد.^{۱۱}

۱۱. برای تسهیل در استفاده، جای تفسیر سوره‌های گوناگون را از روی صفحات ذکر می‌کنیم.
- سوره ۱- ورق ۲ الف، ۲- ورق ۷ الف، ۳- ورق ۱۸ ب، ۴- ورق ۳۲ ب، ۵- ورق ۴۰ الف، ۶- ورق ۴۸ الف، ۷- ورق ۵۶ ب، ۸- ورق ۶۹ الف، ۹- ورق ۷۴ الف، ۱۰- ورق ۸۴ الف، ۱۱- ورق ۹۲ الف، ۱۲- ورق ۹۹ ب، ۱۳- ورق ۱۱۲ الف، ۱۴- ورق ۱۱۷ ب، ۱۵- ورق ۱۲۱ ب، ۱۶- ورق ۱۲۵ ب، ۱۷- ورق ۱۳۲ الف، ۱۸- ورق ۱۳۸ الف، ۱۹- ورق ۱۴۵ الف، ۲۰- ورق ۱۴۹ ب، ۲۱- ورق ۱۵۶ الف، ۲۲- ورق ۱۶۰ ب، ۲۳- ورق ۱۶۴ ب، ۲۴- ورق ۱۶۸ الف، ۲۵- ورق ۱۷۴ الف، ۲۶- ورق ۱۷۸ ب، ۲۷- ورق ۱۸۸ الف، ۲۸- ورق ۱۸۷ ب، ۲۹- ورق ۱۹۲ الف، ۳۰- ورق ۱۹۵ ب، ۳۱- ورق ۱۹۷ ب، ۳۲- ورق ۱۹۹ ب، ۳۳- ورق ۲۰۱ الف، ۳۴- ورق ۲۰۶ الف، ۳۵- ورق ۲۰۷ الف، ۳۶- ورق ۲۱۲ ب، ۳۷- ورق ۲۱۵ الف، ۳۸- ورق ۲۱۷ ب، ۳۹- ورق ۲۲۱ الف، ۴۰- ورق ۲۲۶ ب، ۴۱- ورق ۲۳۰ ب، ۴۲- ورق ۲۳۳ ب، ۴۳- ورق ۲۳۷ الف، ۴۴- ورق ۲۳۹ ب، ۴۵- ورق ۲۴۰ ب، ۴۶- ورق ۲۴۱ الف، ۴۷- ورق ۲۴۲ ب، ۴۸- ورق ۲۴۶ الف، ۴۹- ورق ۲۴۹ الف، ۵۰- ورق ۲۵۱ الف، ۵۱- ورق ۲۵۴ الف، ۵۲- ورق ۲۵۶ ب، ۵۳- ورق ۲۵۷ ب، ۵۴- ورق ۲۶۰ الف، ۵۵- ورق ۲۶۱ الف، ۵۶- ورق ۲۶۳ ب، ۵۷- ورق ۲۸۶ ب، ۵۸- ورق ۲۷۰ الف، ۵۹- ورق ۲۷۱ ب، ۶۰- ورق ۲۷۳ ب، ۶۱- ورق ۲۷۴ الف، ۶۲- ورق ۲۷۴ ب، ۶۳- ورق ۲۷۵ الف، ۶۴- ورق ۲۷۵ ب، ۶۵- ورق ۲۷۶ الف، ۶۶- ورق ۲۷۷ ب، ۶۷- ورق ۲۷۸ ب، ۶۸- ورق ۲۸۰ الف، ۶۹- ورق ۲۸۱ ب، ۷۰- ورق ۲۸۲ ب، ۷۱- ورق ۲۸۳ الف، ۷۲- ورق ۲۸۳ ب، ۷۳- ورق ۲۸۴ الف، ۷۴- ورق ۲۸۵ الف، ۷۵- ورق ۲۸۶ الف، ۷۶- ورق ۲۸۶ ب، ۷۷- ورق ۲۸۸ الف، ۷۸- ورق ۲۸۸ ب، ۷۹- ورق ۲۸۹ الف، ۸۰- ورق ۲۸۹ ب، ۸۱- ورق ۲۹۰ ب، ۸۲- همانجا، ۸۳- ورق ۲۹۱ ب، ۸۴- ورق ۲۹۲ ب، ۸۵- ورق ۲۹۳ الف، ۸۶- ورق ۲۹۴ الف (فقط عنوان)، ۸۷- همانجا،

پیش از این که به شرح خود اثر و مؤلف آن پردازیم باید خاطرنشان سازیم که ابو عبد الرحمن^{۱۲} محمد ابن الحسین ابن محمد^{۱۳} ابن موسی السلمی^{۱۴} الازدی النیسابوری در سال ۳۳۰ هجری ۴۲/ — ۹۴۱ میلادی در خانواده‌یی که استوارانه از سنتهای تصوف پیروی می کرد دیده به جهان گشود. پدر او حسین ابن محمد ابن موسی دوست نزدیک ابو عبد الله ابن منازل واعظ نامی و آواره بود و نیز با ابو علی الثقفی دیدارهایی داشت. می گویند که پس از زاده شدن پسرش او همه مال خود را به درویشان بخشید.^{۱۵} او در سال ۳۴۷ هجری از دنیا رفت.^{۱۶} پس از مرگ پدر، تربیت سلمی را خالوی او ابو عمرو اسمعیل ابن نجید ابن احمد ابن یوسف ابن سلیم ابن خالد السلمی، صوفی فرقه ملامتیه که در نیشاپور نقش بزرگی ایفا کرده است، به عهده گرفت. پس از مرگ ابو عثمان الحیری، که او آخرین شاگرد بلا فصل وی بود، رهبری ملامتیه نیشاپور به او رسید. ضمناً استاد شهیر امام القشیری مؤلف (سلالات معروف یکی از مریدان بشمار او بوده است. اسمعیل السلمی بعنوان گردآورنده و ناقل حدیث نیز شهرت داشت و جز آن احتمالاً به تفسیر قرآن نیز می پرداخته است؛ زیرا در تفسیر نواده او پاره‌یی از تعابیر، البته کوچک، بر برخی آیات باقی مانده است. او بعنوان ملامتی، از روش اعتدالی آموزگار خود

→

۸۸- ورق ۲۹۴ ب، ۸۹- ورق ۲۹۵ ب، ۹۰- همانجا، ۹۱- ورق ۲۹۶ الف، ۹۲- ورق ۲۹۶ ب، ۹۳- ورق ۲۹۷ الف، ۹۴- ورق ۲۹۸ ب، ۹۵- ورق ۲۹۹ الف، ۹۶- همانجا، ۹۷- ورق ۲۹۹ الف، ۹۸- همانجا، ۹۹- ورق ۳۰۱ الف، ۱۰۰- همانجا، ۱۰۱- ورق ۳۰۱ ب، ۱۰۲- همانجا، ۱۰۳- ورق ۳۰۲ الف، ۱۰۴- ورق ۳۰۲ ب، ۱۰۵- همانجا (فقط عنوان)، ۱۰۶- همانجا (فقط عنوان)، ۱۰۷- همانجا، ۱۰۸- ۳۰۳ الف، ۱۰۹- همانجا، ۱۱۰- همانجا، ۱۱۱- ورق ۳۰۳ ب، ۱۱۲- همانجا، ۱۱۳- ۳۰۵ الف، ۱۱۴- ۳۰۵ الف.

۱۲. بنگرید: Brockelmann. GAL. Bd I, S. 200

۱۳. بنگرید: جامی، نفحات الانس، ص ۳۶۲. اکثر مؤلفان پسین نیز نام او را به همین شکل آورده اند.

۱۴. برخی از خاورشناسان می خواستند این نسبت را با تشدید «ل» بخوانند. اما سمعانی تلفظ آن را به دقت ثبت کرده است. بنگرید: سمعانی، کتاب الانساب، ورق ۳۰۳ الف: السلمی، هذه النسبه بضم المین المهمله وفتح اللام الی سلیم الخ.

۱۵. جامی، نفحات الانس، ص ۳۶۳.

۱۶. طوایق الحقایق، ج ۲، ص ۲۲۳؛ در نفحات الانس، تاریخ بی اساس «پس از سال ۴۳۰» آمده است.

پیروی می کرد و این امر با چند سخن حکمت آموز که تا روزگار ما رسیده است، به روشنی اثبات می گردد. چنانچه:

ملاطی هیچ ادعایی ندارد، زیرا وی هیچ چیز را از آن خود نمی داند که مدعی آن باشد.

کسی که خصال خود را بر فردی می نمایاند، نه می تواند برای او زبانی داشته باشد و نه سود، تنها جهل خود را نشان داده است.^{۱۷}

برخلاف ملاطیه های افراطی نظیر حمدون القصار، او دانش را ضروری می داند زیرا «هر حال که معلول دانش نباشد بیشتر زیان می آورد تا سود»^{۱۸}

سلمی پس از پایان دوره مکتب خالویش، نزد شیخ ابوبکر محمدابن عبدالله الرازی شاگرد ابوبکر پیکندی آمد که ظاهراً به گردآوری روایات صوفیه سرگرم بوده است. سلمی به تقلید از او، تادیخ الصوفیه را که متأسفانه تا کنون نشانی از آن نیست، نگاشت. او هنگام گردآوری احادیث و روایات دوبار به عراق و حجاز سفر کرد و در همه جا به جستجوی مشایخ برجسته بود و به یاری آنان معرفت خود را افزون می کرد. سمعانی^{۱۹} می گوید ذکر اسامی همه مشایخ او، بعثت کثرت تعداد آنها، ناممکن است. اما ظاهراً، پس از مرگ خالو، شیخ مشهور ابوالقاسم ابراهیم ابن محمد النصر آبادی (متوفی در مکه به سال ۳۸۲ هجری / ۹۳ - ۹۹۲ میلادی) که عطار وی را معلم همه خراسانیان می نامد،^{۲۰} در زندگی او نقش اصلی را داشته است. از وی بود که خرقه گرفت و وصایای او را تا پایان زندگی به کار بست.^{۲۱} در عین حال، باید بتوانیم معین کنیم که سلمی از نصرآبادی چه آموخته بود، زیرا نصرآبادی نیز مانند اسمعیل خالوی سلمی ملاطی بی اعتدالی بود و در تعلیمات خود، ویژگیهای خاصی نیاورد. سلمی پس از مرگ نصرآبادی در بین صوفیه نیشاپور وضع رهبری کننده یی پیدا کرد. خاتقاه خود را بنیاد گذاشت و تا

۱۷. شعرانی، طبقات الکبری، ج ۱، ص ۱۳۳.

۱۸. پیشین، حکایت مربوط به اسمعیل سلمی که سمعانی آن را در کتاب الانساب، آورده است توضیح جالبی است برویژگیهای ملاطیه.

۱۹. سمعانی، کتاب الانساب، ورق ۳۰۳ الف.

۲۰. تذکرة الاولیاء چاپ نیکلسن، ج ۲، ص ۳۱۱.

۲۱. طرائق الحقایق، ج ۲، ص ۲۲۳.

زمان مرگ که سوم شعبان ۴۱۲ (۱۲ نوامبر ۱۰۲۱ میلادی)^{۲۲} فرا رسید، استاد و راهنمای همان خانقاه بود. برای درک دامنه نفوذ او کافی است بدانیم که شیخ شهیر ابوسعید مینه‌یی، خرقه خود را از دست او گرفته بود^{۲۳} و ظاهراً بعداً نیز اعتبار نظریات سلمی را که در طبقات او درج گردیده بود به رسمیت می‌شناخت.^{۲۴} سلمی پس از مرگ، آثار بسیاری پیرامون فلسفه و تاریخ تصوف به جای گذارد که ما درباره یکی از آنها در بالا سخن گفته‌ایم. در میان آثار او، طبقات الصوفیه^{۲۵} که مجموعه زندگینامه مشایخ است، اهمیت بسیاری دارد. حاجی خلیفه سیزده اثر دیگر او را نیز نام برده است، اما من به آنها کاری ندارم، زیرا ل. ماسینیون خبره بزرگ تصوف وعده داده است شرح جامعی درباره سلمی همچون نظریه پرداز تصوف بنگارد.^{۲۶}

برای شرح تفسیری که موضوع اصلی این نوشته است، پیش از همه باید بگویم که سلمی در این اثر اندیشه خود را نشان نداده و کاملاً همچون ناقل تفاسیر دیگران جلوه می‌کند. کتاب سلمی به معنی کامل کلمه، تفسیر نیست بلکه مجموعه بزرگی است که به نحوی سخنان مشایخ مشهور را با آیات معینی از قرآن پیوند می‌دهد. در برخی از این سخنان، واقعاً متن قرآن تفسیر می‌شود و پاره‌یی دیگر پیوند بسیار مستی با آن دارند. چنانچه در قرآن فعل توکل به کار رفته است و سلمی سخنانی را نقل می‌کند که توضیحی بر اصطلاح فنی توکل هستند و بیشتر آنها از مفهوم اصلی قرآن بسیار دوراند. هدف سلمی این نبوده که تفسیر کاملی بر همه قرآن بدهد، بلکه او آن آیات و یا حتی درست‌تر بگوییم بخشی از آیاتی را انتخاب می‌کند که بتوان سخنانی از مشایخ در مطابقت با آن برگزید. متن، شالوده‌یی است برای توزیع مطالب و امکان می‌دهد که مطالب را به ترتیبی در آورد که بهره بردن از کتاب، آسان شود. ضمناً در این ترتیب دقت خاصی به کار نرفته و توضیح اصطلاح واحدی، گاه در تفسیر چند سوره پراکنده است و این البته در صورتی است که واژه‌یی که شالوده‌یی برای ساختن تعبیر بوده، چند بار در

۲۲. در این مقام باباکوهی جانشین او شد. بنگرید: ژوکوفسکی، اسرار التوحید، ص ۲۶۹ و مقاله نگارنده دوغزل باباکوهی شیرازی.

۲۳. بنگرید: شرح جالب نخستین دیدار ابوسعید و سلمی (ژوکوفسکی، اسرار التوحید، ص ۳۳۷).

۲۴. بنگرید: ژوکوفسکی، اسرار التوحید، ص ۴۱۰.

۲۵. شرح نسخه خطی را بنگرید: *Catalogus*, P. 438 b, No 961.

۲۶. *Massignon, Quatre textes*, P. 10. نیز مقابله شود با:

متن دیده شود. در مورد برخی از سوره‌ها (۸۶، ۱۰۵ و ۱۰۶) اصولاً توضیحی نیست و در این صورت، سلمی تنها عنوان سوره را می‌آورد و بی‌درنگ به سوره بعدی می‌پردازد. به گفته‌ی دیگر، ما در اینجا همان اصلی را می‌بینیم که در تفسیر سهل، که ذکرش آمد، دیده‌ایم. با دلایل کافی می‌توان چنین پنداشت که تفسیر الواسطی که از لحاظ زمانی پس از تفسیر سهل بوده همین ترتیب را داشته، زیرا سلمی در تفسیر خود از آن تفسیر بسیار سودجسته‌است. تقریباً در هر قطعه نام الواسطی یا نام پیشینیان او این-عطا و سهل تستری به چشم می‌خورد و اینجا می‌توان با اطمینان کامل چنین نتیجه‌گیری کرد که سلمی کوشیده است آثار این مؤلفین که مترا ترا سازد و بسط دهد و در عین حال شیوه آنها را نگاهداری کند.

برتری او بر این سه مؤلف، رنگ خاصی به این اثر می‌بخشد. به یاد بیاوریم که این عطا که نام کامل او ابوالعباس احمد بن سهل بن عطا الادم التاملی (متوفی به سال ۳۰۹ هجری / ۹۲۱ میلادی) است، یگانه مدافع حلاج در برابر حمید وزیر بود و در اثر ضرباتی که هنگام این دفاع بر او وارد شد، جان سپرد.^{۲۷} از سویی دیگر الواسطی شاگرد جنید و نوری، طبق گمان ل. ماسینیون همان محمد بن عبدالله الهاسمی (متوفی پس از سال ۳۲۰ هجری / ۹۳۲ میلادی) گردآورنده آخرین آثار حلاج (از جمله کتاب طواسین او) است که در اهواز و بصره در رأس همه حلاجیه بوده است.^{۲۸} از اینجا روشن می‌شود که بخش بزرگ تفسیر سلمی به اندازه زیادی زیر تأثیر تعلیمات حلاج بوده است. با پدیدار گردیدن سخنان خود حلاج، این گفته روشنتر می‌گردد، اما نام کامل او نمی‌آید و با نام نامشخص الحسین تعویض می‌شود.^{۲۹} پا به پای مکتب حلاج، سایر صوفیه عراق نیز البته به اندازه‌ی کمتر از آن، معرفی شده‌اند. غالباً سخنان جنید و سلیمان درانی دیده می‌شوند و اندکی کمتر از آن، نقل قولهایی از شبلی است. اگر سلمی تنها همین مؤلفان را شامل تفسیر می‌کرد و به مجموعه سخنان مشایخ مکتب عراق اکتفا می‌ورزید، باز هم اثر او برای ما ارزشی بسیار می‌داشت. اما سلمی گامی فراتر نهاد و مکتبی دیگر — یعنی مشایخ خراسان را نیز که مرکزشان در نیشاپور بود و در پایان سده سوم هجری به پیشرفت درخشانی دست یافته بودند —

27. Massignon, *La Passion*, P. 43 Sq.

28. *ibid.*, P. 813

۲۹. این سخنان را ماسینیون جدا کرده‌است. بنگرید:

Massignon, *La Passion*, Bibl., No 170 d.

شامل این اثر کرد. خود او به این مکتب وابسته بود و از این رو پدیدار شدن سخنان آموزگاران و پیشینیان او را باید کاری طبیعی دانست. سلمی با نهادن اساس کار خود بر آثار عراقیه که تعلیمات حلاج شالوده آن را تشکیل می‌داد، می‌خواست آن آثار را اصلاح کند و بدین منظور سخنان نیشاپوریه را نیز که در تفسیر او مقام شامخی دارد، به این تفسیر وارد کرد. در باز نمودن مکتب خراسان ژرفتر نمی‌شویم.^{۳۰} و تنها گرایش تند آن را به ملامتیه که بزرگترین ویژگی آن بود، خاطر نشان می‌سازیم. نمایندگان بزرگ این مکتب یعنی ابوحفص الحداد، حمدون القصار و ابوعثمان الحیری همواره در نیشاپور می‌زیستند. نامهای این مشایخ در اثر سلمی بارها دیده می‌شوند و ما از این رهگذر مطالب پرارزشی به دست می‌آوریم که بازماندن آن را تا روزگار خود. تنها مدیون سلمی هستیم، زیرا می‌دانیم که مکتب ملامتیه پس از خود آثار ادبی به جای نگذاشته است. سخنان حکمت آموز بنیانگذاران این مکتب شالوده تعلیماتی را که سلمی ترویج می‌دهد، پی‌ریخته است و به همراهی آنها سایر شخصیت‌های این گروه نیز نمایان می‌گردند. از جمله، بخشهایی از اثر شاه ابن شجاع الکرمانی نخستین آموزگار ابو عثمان الحیری که نشان می‌دهد کار به ترتیب در آوردن اصطلاحات صوفیه در پایان سده چهارم هجری چه پیشرفتی داشته است، بسیار در خور نگرش است. سخنان حکمت‌آموز نصرآبادی، آموزگار سلمی نیز جای نمایانی دارد و با وجود قلت، توجه را به اهمیت خود برمی‌انگیزد. سخنان اسمعیل ابن نجید نیای سلمی نیز گهگاه آمده است و البته او در بیشتر موارد در نقش ناقل است و سخنان خود او بسیار اندک.

بدین‌سان مطالبی که سلمی آورده است یکپارچه نیست و در یک زمان بازتابی از دوجریان است. مطالعه و بررسی این اثر امکان می‌دهد که تجسم درستی از شیوه‌اندیشیدن صوفیه خراسان در سده‌های سوم و چهارم هجری داشته باشیم. اگر توجه کنیم که این دوران چه اهمیتی در تاریخ تصوف در ایران و از این رهگذر برای همه شعر تصوف ایرانی^{۳۱} داشته است، اهمیت بزرگ این مجموعه سلمی برای

۳۰. تاریخ پیدایش و ویژگی این مکتب در پژوهش نگارنده پیرامون دیوان باباکوهی به اجمال آمده است.

۳۱. ارتباط نخستین شعرای تصوف ایران را با مکتب خراسان می‌توان امری بدیهی دانست.

ما روشن می‌گردد. مسأله ارتباط میان مکتبهای خراسان و عراق، سخت خواستار حل خویش است. هنگام گذار به شعر تصوف، دیگر حق نخواهیم داشت به جهات بیرونی آن بسنده کنیم، بلکه باید در ژرفای آن رخنه کنیم و در فراسوی پوسته سیماهای نمادی، مضمون اندیشه آن را بیابیم. تنها زمانی چنین کاری خواهیم کرد که بتوانیم به دقت جریانهای گوناگون تصوف را از یکدیگر باز شناسیم و بدانیم که چه اصولی را نمایندگان گوناگون تصوف به نظریات اصلی آن وارد کرده‌اند. تفسیر سلمی، که چاپ آن را می‌توان یکی از وظایف تأخیرناپذیر در بررسیهای اسلام‌شناسی دانست، در این کار دشوار از کتابهای راهنما خواهد بود. ممکن است هنگام چاپ این متن، نسخه خطی بالا که چندان کهن نیست، نتواند نقشی پراهمیت داشته باشد، اما با توجه به نبودن نسخه‌هایی دیگر از این اثر در گنجینه‌های کتب اروپا، نمی‌توان آن را از نظر دور داشت.

نورالعلوم

زندگینامه شیخ ابوالحسن خرقانی

۹. مقدمه

مطالعه و بررسی تصوف در اروپا بیش از یکصد سال پیش آغاز شده است. ^۱ کارهای ف. تلوک تصویر ساخت عظیم فلسفی را که در فراسوی شعر فارسی پوشیده مانده بود، به روی خاورشناسان گشود. از آن زمان تا کنون تصوف و از جمله اشعار صوفیان ایرانی، همواره مورد توجه بوده و ادبیات مربوط به تصوف، سخت گسترش یافته است. اما به رغم توجه بسیاری که خاورشناسان معطوف کرده اند، مسأله تصوف - پدیده پیچیده‌ای که تأثیر بزرگی بر سر تا پای دنیای اسلام گذاشته است - هنوز از حل نهایی بسیار دور است. کارهای خاورشناسان از یکسو در چاپ متون و ترجمه‌های آنها نمودار شده است و ضمناً باید پذیرفت که تا کنون حتی یک صدم آثار بزرگ از این دست چاپ نشده است و از سوی دیگر هرچند گاه تلاش ورزیده اند که توصیفی کلی از تصوف به دست دهند و ماهیت آن را به اجمال باز نمایند. مؤلفان چنین بررسیهایی، تنها یک اثر مشخص تصوف را در پیش روی گرفته و با تکیه به آن تلاش کرده اند ویژگی فردی نگارنده این اثر را کنار گذاشته و نقشه کلی فلسفه تصوف را همچون فلسفه‌ای معین ترسیم کنند. نتیجه به دست آمده، یکسان و بدون تغییر بود و نقشه ترسیم شده نقشه‌ای بود تجربیدی و انتزاعی که یافتن موارد انطباق واقعی آن در ادبیات صوفیه امکان نداشت. دلیل این کار در سوء تفاهمی نهفته است که خاورشناسی اروپا هنوز هم از آن رهایی نیافته است. گمان می‌بردند که تصوف مکتب یگانه‌ای است که برخی نمایندگان تصوف در آن تغییراتی جزئی وارد کرده اند. این عقیده، دیر زمانی فرمانروایی داشت تا این که ایران‌شناسان انگلیسی (ر. نیکلسن

۱. نگارش این بخش در سال ۱۹۲۷ به پایان رسیده است. ه. ت.

۱. ا. براون) به این فکر رسیدند که تصوف را دست کم می‌توان به دو دوره تقسیم کرد: دوران نخست، یعنی دوران طرح عملی تعلیمات، که تقریباً تا سده دوازدهم میلادی (ششم هجری) ادامه دارد و دوران پسین یعنی دورانی که تعلیمات تصوف تکامل یافته و معیارهای طی طریقت را که صوفیان نخست طرح کرده بودند، در پرتو خود گرفته است.

این تقسیم، گام چشمگیری است به پیش. با این همه، به هیچ روی نمی‌توان آن را حل قطعی مسأله به‌شمار آورد. پایه‌پای پیدا شدن مطالبی تازه‌تر و بهره‌گیری از آثار بیشتر ادبیات تصوف روشن گردید که این تقسیم در برابر انتقاداتاب مقاومت ندارد. دیدیم که نمایندگان همان نخستین دوران آغاز تصوف، دارای نظریاتی فلسفی بوده‌اند و از سوی دیگر طرح‌بیارهای عملی، پس از سده دوازدهم میلادی نیز با همان شدت سده‌های نهم و دهم میلادی ادامه می‌یابد. به‌جای آن، تقسیم دیگری مورد توجه قرار می‌گیرد که پیشتر در اثر نبودن مطالب لازم، علم، یاری تعیین آن را نداشت. این تقسیم، همانا تقسیم تصوف است به مکتبهای گوناگون که تا اندازه‌ی به یکدیگر وابسته بوده‌اند و در عین حال پیوسته با یکدیگر منظره داشته‌اند. همه این مکتبها در پرتو زمینه‌های فلسفی، که تنها دستاورد تصوف نیست بلکه ثمره کوشش فقهای اسلامی نیز هست، ساخت ویژه‌ی از خود دارند که غالباً چندان با هم تفاوت دارند که وجوه اشتراک ناچیزی که هنوز در تعلیمات آنها برجای بود، بطور قطع در پس پرده دومین لایه که از سرچشمه‌های گوناگون به تصوف رخنه کرده بود، پنهان گردید. از اینجا روشن می‌گردد که چرا نخستین تلاشهای پژوهشگران برای ترسیم نقشه کلی تصوف با ناکامی ناگزیر روبرو گردید. آنها با دور ساختن جزئیاتی که از نظر آنها در درجه دوم اهمیت قرار داشت، می‌بایست در نتیجه تنها آن اصول کلی را نگاهدارند که مبهم و نامشخص بوده و اهمیت مطلق آنها برای علم ناچیز است.^۲

پایه‌پای چاپ مهمترین منابع آغازین که تا روزگار ما رسیده است، بیشتر قانع می‌شویم که اکنون دیگر باید زمینه تصوف یگانه را حتی همچون نظریه لازم برای کار

۲. ضمناً بخش بزرگ این اصول، مطابق با الهیات جذمی اسلامی است و به هیچ روی نمی‌توان آنها را از ویژگیهای خاص تصوف دانست.

پژوهش، کنار گذاشت زیرا این زمینه نه تنها ما را به پیش نمی برد، بلکه برعکس، یکی از بزرگترین موانع در ارزیابی پدیده مورد توجه ماست. روشن شدن این واقعیت تأثیر سریعی بر کار اسلام شناسان گذاشت. ل. ماسینیون در تجربه خود در تهیه و ارائه نامه اصطلاحات فنی تصوف^۲ و ویژه نامه بزرگ پیرامون شخصیت و تعلیمات حسین ابن منصور حلاج^۳ تلاش ورزیده است تا گروه بندی اصلی صوفیه سده های نخستین را مشخص سازد. م. هورتن ضمن انتقاد از ترجمه های ماسینیون سه گونه صوفی نخست (حلاج، بایزید بسطامی، و جنید)^۴ را معین کرد و نشان داد که در تعلیمات آنها تأثیر مکتب های فلسفی هند وجود دارد.^۵

اما اگر در عراق که زادگاه تصوف تازی است میان شخصیت هایی که پس از آن در زمره صوفیه به شمار آمدند، اختلاف نظر های محسوسی پدید آمد، این اختلاف نظر ها هنگام استوار شدن تعلیمات صوفیه بر زمینه یی ایرانی، ناشدتی بیشتر جلوه نمود. فعالیت صوفیان ایرانی به پیدایی مکتب تازه تصوف خراسان انجامید که مهمترین مرکز آن طی مدت سه سده شهر نیشاپور بوده است.

طبیعی است که این مکتب از مکتب عراق سرچشمه گرفته بود و با حلقه های محکمی با آن مکتب پیوند داشت. با این همه، مکتب نیشاپور در میانه سده دوم هجری، نظرات ویژه خود را طرح می کند، که این مکتب را از مکتب عراق سخت متمایز می سازد. تعلیمات مربوط به ملامت^۶ را می توان بزرگترین ویژگی نخستین صوفیه نیشاپور دانست که برخی نمایندگان صوفیان نیشاپور با خشونت و تندوی خارق العاده یی آن رابط کرده بودند و اثر آن تقریباً بر همه صوفیه خراسان تا سده های نزدیک دیده می شود. سپس پدیده عکس آن به چشم می خورد — تأثیر

3. Massignon, *Lexique*

4. Massignon, *La Passion*

۵. بنگرید: Horten, *Indische Strömungen*

۶. با وجود پذیرفتن اهمیت بسیار مسائلی که م. هورتن مطرح کرده است، مشکل بتوان آخرین اصول آن را اثبات شده دانست. کاراو در معرض انتقاد شدید گ. شدر قرار گرفت و ضمناً مناظره بعدی طرفین در شکلی جریان یافت که خارج از چهار چوب انتقاد علمی است.

۷. نخستین نطفه آن را می توان نزد صوفیه عراق دید. چنانچه در تعلیمات فضیل ابن عیاض برخی عناصر آن بی تردید هست، تعلیمات ملامتیه تا زمان ما بسیار کم مورد پژوهش قرار گرفته است. در مقاله هارتمان ویژگی های اصلی و دقیق تر آن مشخص شده است. بنگرید: Hartmann, *As-Sulami's Risalat*, S. 157 Sq.

عراق سست می‌گردد و نیشاپور می‌کوشد تعلیمات خود را بیرون از مرزهای خراسان گسترش دهد و با آموزگاران پیشه خود به رقابت برمی‌خیزد.

بدین‌سان، خراسان برای پژوهشگر تصوف دارای اهمیتی در درجه نخست است و پژوهش درباره مهمترین نمایندگان این مکتب را باید در نخستین رده جای داد. و آ. ژوکوفسکی در کار پژوهش تصوف خراسان، بزرگترین خدمت را به اسلام شناسان کرده است. زندگینامه شیخ ابوسعید ابن ابوالخیر^۸ و اثر جامع جلابی^۹ بزرگترین نماینده نظریه پردازان خراسان که او چاپ کرده، در برابر پژوهشگران، افقهای کاملاً تازه‌یی گشوده است. زندگینامه ابوسعید، به‌رغم بودن افسانه فراوان در آن،^{۱۰} تجسمی از زندگی روزانه صوفی در سده چهارم هجری (سده دهم میلادی) به‌دست می‌دهد و نیز امکان می‌دهد که بسیاری از جزئیات زندگی صوفیه که پیش از چاپ این اثر چندان مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته بود، روشن گردد. شناخت شرایط مادی زندگی صوفی خراسانی، بر روانشناسی او روشنی انداخته و امکان می‌دهد بسیاری از ساختهای نظری، که بدون چنین شناختی، از زندگی جدا می‌گردد و نمی‌توان آن را به درستی تعبیر کرد، درک شود. و آ. ژوکوفسکی در اندیشه آن بود که بجز زندگینامه ابوسعید، نقش یکی دیگر از شخصیت‌های نمایان صوفیان ایران، یعنی شیخ الاسلام عبدالله انصاری را نیز روشن سازد. چنان که از سخنان خود و آ. ژوکوفسکی بر می‌آید،^{۱۱} چاپ برگزیده اشعار انصاری همچون پیش‌درآمدی بود که می‌بایست کار جامع‌تری در همان باره از پی آن بیاید. اما این کار انجام نیافت و به‌عقیده من، دلیل آن را به‌آسانی می‌توان توضیح داد. ژوکوفسکی در نخستین اثر خود درباره انصاری نشان داد که انصاری به‌شیخ ابوالحسن خرقانی مرشد و آموزگار خود در طریق تصوف سخت وابستگی داشت.

۸. بنگرید: ژوکوفسکی، اسرار التوحید؛ و نیز: حالات و سخنان ابوسعید.

۹. ژوکوفسکی، کشف اسرار.

۱۰. این مطالب نیز در موارد معینی دارای اهمیتی فراوان است. افسانه‌های بسیاری که در زندگینامه گردآوری شده‌اند، امکان می‌دهد که پیدایش و بسط افسانه‌های تصوف را دنبال کنیم و از آنجا به بررسی ساخت نگارش سیر صوفیه بپردازیم. بررسی دقیق این شکل ادبی وجود عناصر ثابتی را نشان می‌دهد که بیشتر سیر از ترکیب آنها ساخته می‌شوند و امکان می‌دهد که آنها را کم‌وبیش دسته‌بندی کنیم.

۱۱. ژوکوفسکی، ترانه‌ها...، ص، ۱۱۳.

در نتیجه، تنها پس از پژوهش مقدماتی پیرامون فعالیت آموزگار انصاری، دستیابی به نتایجی بیش و کم محسوس دربارهٔ انصاری امکانپذیر خواهد بود.

خوشبختانه، سند بسیار پر ارزشی دور از گزند روزگار برای ما برجای مانده و آن اثری است ظاهراً از یکی از نزدیکان خرقانی، و شامل روایاتی است که با نام او وابستگی دارد و چند نمونه از سخنان او است. از این اثر که نودالعلوم نام دارد تنها یک نسخه خطی برجای مانده که آن هم نقص فراوان دارد و در موزه بریتانیا^{۱۲} و همان نسخه‌یی است که متن زندگینامهٔ ابوسعید که در یکی از چاپهای و. آ. ژوکوفسکی منتشر شده، در آن آمده است.^{۱۳}

نوشته‌هایی که پس از مرگ و. آ. ژوکوفسکی بر جای مانده‌اند، نشان می‌دهند که او در نظر داشته متن و ترجمهٔ این مأخذ پراهمیت تاریخ تصوف خراسان را چاپ کند. نوشته‌های برجای مانده عبارتند از:

۱. متن فارسی که از روی متن اصلی با حفظ ترتیب آن رونویس شده و شمارهٔ صفحات نیز به اندازهٔ شمارهٔ صفحات متن اصلی است که هر دو روی آن نوشته شده است. پاره‌یی از متن با مداد و بیخشی با جوهر رونویس شده و مسوده است. جاهایی که هنگام رونویسی مفهوم نبوده — و شمارهٔ آنها فراوان است — خالی مانده و تنها برخی از آنها — به دآوری شکل ظاهری — دیرتر و احتمالاً هنگام مطالعهٔ دوم نوشته شده است. در بسیاری از جاها، رونویسی نقطه گذاری نشده است. در حواشی، اشاراتی به زندگینامهٔ خرقانی در تذکرة الاولیاء فریدالدین عطار شده^{۱۴} که در آنجا برخی از سخنان خرقانی که در نودالعلوم است آمده و تا اندازه‌یی کار ناشر را آسانتر می‌کند.

۲. بخشهای کوچک ترجمهٔ فصلهای اول و چهارم و هشتم که آن نیز دستنویس نخست است، زیرا آن جاهایی ترجمه شده که مورد تردید نبوده. جاهای تاریکتر، در ترجمه سفید مانده و برای و. آ. ژوکوفسکی دیگر میسر نشده که آن جاهای خالی را پر کند.

۳. نسخهٔ عکسبرداری شده از نسخهٔ خطی موزه بریتانیا که به سفارش و. آ.

12. Rieu, *Catalogue*, P. 342 a.

۱۳. یعنی: حالات و سخنان ابوسعید.

۱۴. تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۲، ص ۲۵۵-۲۵۱.

ژوکوفسکی تهیه و برای چاپ حالات و سخنان ابوسعید از آن بهره گرفته شده است. بدین سان آنچه در برابر ما است کاری است که برای نخستین مرحله چاپ انجام گرفته، و نگارنده برعللی که مانع از پایان کار و. آ. ژوکوفسکی شده آگاهی ندارد و ابراز نظر در این باره کاری است بس دشوار. در عین حال، به پایان رسانیدن این کار بسیار شایسته است، زیرا بدانگونه که در بالا اشاره شد «*فنون العلوم*» یکی از مهمترین منابع در باره تاریخ تصوف خراسان در سده های چهارم و پنجم هجری است و نگارنده بادرک دشوار بودن مسائلی که به حل آن دست زده، بر آن شده است تا کار و. آ. ژوکوفسکی را پی گیرد. هنگام این کار، دستنویسهای و. آ. ژوکوفسکی یاری بسیاری رسانید اما در عین حال تا اندازه ای معین امکان تکیه به آنها وجود داشت. جاهای بسیاری که خواندن آنها سخت بود، و در عین حال دشوارترین و نامفهوم ترین وائزه ها و جمله ها نیز بودند، بایسته کار بسیار بود. گذشته از این، بدیهی است که نخستین دستنویس، از توضیح نهایی متن بسیار دور بوده است. در نوشته و. آ. ژوکوفسکی غالباً نقطه ها در جای خود نبودند که برای آغاز کار امری کاملاً طبیعی است. تنها پس از کاری پیگیر، از میان برداشتن دشواریهایی که برخی جملات به همراه داشتند، میسر گردید و سرانجام مفهوم جمله ها کامل شد. نبودن نسخه دوم و حال و روز یگانه نسخه خطی که به هیچوجه خرسند کننده نیست، به رغم تلاشهای بسیار، امکان نداد همه جاهایی را که دچار نقص شده است، بازسازی کنیم. با این همه، نگارنده به همین شکل به چاپ متن جرأت می کند. زیرا از یک سو جاهای بازسازی نشده بسیار کم مانده و از سوی دیگر اهمیت متن اجازه نمی دهد این کار به درازا کشد؛ از این گذشته، نمی توان امیدوار بود که بزودی نسخه دیگری از این متن که بهتر نگهداری شده باشد، یافت گردد.

من براین باورم که این اثر به همین شکل نیز می تواند سودی فراوان داشته باشد. اطلاعات موجود در اثر، امکان می دهد که درباره خرقانی و اهمیت او برای تاریخ تصوف ایران تجسم روشنی داشته باشیم. گذشته از این، پدیدار شدن متن چاپی این اثر، مورد توجه بسیاری از اسلام شناسان قرار خواهد گرفت و شاید با پایداری چند ایران شناس جاهایی که نگارنده به تنهایی نتوانسته معنی آنها را دریابد، مفهوم گردد. آثار و. آ. ژوکوفسکی یکی از مهمترین راههایی را که پژوهش تصوف ایران باید از آن سو برود، معین کرده است. ادامه کار او، بابت بهره گیری از دستاوردهای

کنونی خاورشناسی غربی، برای ما وظیفه‌یی است که انجام آن می‌تواند یک سلسله از مسائل پراهمیت پژوهشهای خاورزمین راحل کند.

این نوشته دارای دوبخش است که از لحاظ حجم با یکدیگر برابر نیستند. بخش نخست، عبارت است از چاپ متن نورالعلوم و ترجمه آن و بخش دوم پژوهشی در باره زندگی و فعالیت خرقانی که اساساً با تکیه به این متن نگارش یافته و نیز از دیگر ادبیاتی که در دسترس بوده، بهره‌گیری شده است.^{۱۵} بدیهی است که این پژوهش، همه مطالب را در بر ندارد و پاره‌یی از جزئیات را باید فعلاً نادیده انگاشت، زیرا در وضع کنونی پژوهشهای تصوف، بسیاری از پدیده‌ها را توضیح درستی نیست و آنها تنها پس از سالها کار پیگیر در این رشته، مفهوم خواهند شد.

۴. در باره نسخه خطی

متن نورالعلوم از روی عکس یگانه نسخه خطی که چ. ریو شرح آن را در فهرست نسخه‌های خطی موزه بریتانیا^{۱۶} آورده است، چاپ می‌شود. این همان نسخه خطی است که و. آ. ژوکوفسکی بر پایه آن حالات و سخنان را چاپ کرد و بدین سان، گفته‌های ژوکوفسکی درباره شکل ظاهری متن زندگینامه شیخ ابوسعید، می‌تواند به متن ما نیز مربوط باشد. تنها باید یادآور شویم که ژوکوفسکی هنگام چاپ حالات و سخنان در اسرار التوحید که زندگینامه وسیعتری است، برخی اصطلاحات وارد کرده است، اما ما در اینجا از چنین پشتیبانی‌یی برخوردار نیستیم. یگانه تکیه‌گاه همانا سخنان خرقانی بوده که آن را عطار در تذکرةالاولیاء نقل کرده است. اما چون عطار تنها بخش نسبتاً کوچکی از مطالب نورالعلوم را نگاهداری کرده است، چنین تکیه‌گاهی برای آماده ساختن کامل متن کافی نیست.

برای باز نمودن رسم الخط و ویژگیهای زبانی نسخه خطی باید موارد زیر را یادآور شوم.

الف. رسم الخط

۱. نوشتن شناسه فعل دوم شخص جمع همراه به شکل یت —:

۱۵. بخش دوم چاپ نشد و نسخه خطی آن نیز در بایگانی یوگنی برتلس یافت نگردید. ه. ت.

16. Rieu, *Catalogue*, P. 342 a.

- ددویش کراکویت (ورق ۳ الف)، — اذیش برکیریت (ورق ۴ الف)، — بدهیت (ورق ۵ ب)، — مکنیت (ورق ۵ ب)، — همی نکیریت (ورق ۵ ب)، — بیاییت (ورق ۵ ب)، — شویت (ورق ۶ الف)، — یاد دایت (ورق ۸ الف)، — شناسیت (ورق ۸ الف)، — شما آنچ کردیت (ورق ۱۳ الف)، — خریدیت (ورق ۱۴ الف)، — باز کردیت (ورق ۱۵ ب)، — آمدیت (ورق ۱۵ ب)، — دانیت (ورق ۲۱ الف)، — بکویت (ورق ۲۱ الف)، — برخوانیت (ورق ۲۱ الف)، — خاموش باشیت (ورق ۲۱ الف)
۲. مصوت بلند به جای مصوت کوتاه در نگارش برخی واژه‌ها، چنانچه: فریشتگان (ورق ۱۳ الف)، — دیه (ورقهای ۱۵ ب و ۲۱ الف)، — فادیغ (ورق ۱۶ ب) که به همراه آن فارغ نیز آمده است.
۳. نوشتن اضافه پس از بیصدای (بی‌آوای) پایان واژه به یاری ی: نشانی دی (ورق ۴ ب).
۴. نوسان در رسم‌الحظ که، که گاهی به شکل کنونی و گاهی به شکل کهن کی آمده است.

ب. ویژگیهای دستوری

۱. به کار بردن ۱۰

الف. بامبتدا: خادم ۱۰ کنت (ورق ۲۳ الف) که در آنجا خادم مبتدا و کفت خبر است.

ب. با حروف اضافه:

۱. باین ملایکه ۱۰ کوید: به (ورق ۶ الف)

۲. از ترس خداوند ۱۰: از (ورق ۶ الف)

ج. با افعال دارای ساخت بدون شخص*

وی را آرزوی تو کند (ورق ۷ الف)

مرا آرزوی... کرد (ورق ۸ ب)

عمی را کرسنه شد (ورق ۱۵ الف)

احمد را آرزوی می کرد (ورق ۹ الف)

* این عبارت عیناً ترجمه روسی آن است که مترجم معادل آن را در دستور زبان فارسی نتوانست بیابد. م.

۲. جدا شدن پیشوند می از فعل به وسیله مفعول:
می‌مزد دهی (ورق ۹ الف).

۳. به کار بردن پیشوند می در ماضی بعید:
می‌شده بود (مقابله شود با عطار تذکرة الاولیاء ص ۲۰۱).

۴. همخوانی نداشتن فرد و جمع مبتدا با خبر: ۱۷
شما... کرده است (ورق ۱۲ ب)

۵. به کار بردن مصدر مرخم در موارد غیر عادی، از دو فعل که با حرف
د به یکدیگر عطف داده شده‌اند. تنها فعل نخست دارای شناسه است
و فعل دوم در شکل مصدر مرخم باقی مانده است:

در پیچیدم و بخفت (ورق ۹ ب)
می‌آمدم و گفتم (ورق ۱۲ الف)
آوردند و نهاد (ورق ۲۲ ب)

۶. به کار بردن فعل داشتن برای نشان دادن کاری که هنگام عمل فعل
انجام می‌گیرد (کاربرد همانند آن در زبان گفتار امروزی فارسی ایران
هست): داشتیم برداشت (ورق ۱۲ الف).

۷. مفعول برای نشان دادن جهت با فعل آمدن. (در زبان گفتار امروزی
نیز به کار می‌رود):

خانقاه آمد (ورق ۲۳ الف).

۸. به کار بردن حرف اضافه بر به جای از:

برچه — از چه (ورق ۵ الف).

۹. به کار بردن اسم مصدر با انی به جای شکل معمولی با ش:

خواهانی خواهش (ورق ۱۲ ب).

۱۰. به کار بردن غیر عادی یای تنکیر:

هیچ اندی (ورق ۱۲ ب).

د. ویژگیهای واژگانی:

در واژه‌ها انحراف ویژه‌ی از کار برد امروزی دیده نمی‌شود بجز واژه

کلان که اهمیت کهن خود را (بزرگ، بزرگسال، پیر) نگاهداشته است و نیز کلانتر (ورق ۱۴ الف) به معنی اشد (بدانگونه که تاجیکان امروز به کار می‌برند). پدیدار شدن پر میدن — پرسیدن — پر دسند (ورق ۱۱ ب) مورد تردید است.

ای وولرس در واژه‌نامه مشهور خود این شکل را آورده است اما همه نمونه‌هایی که او می‌آورد تنها از شعر گرفته شده که شکل دستوری آن می‌تواند بنا بر ضروریات بحر شعری تغییر کند. از این رو، پافشاری در بودن چنین شکلی در متنی که در نثر آن هنر به کار نرفته است، بسیار دشوار می‌نماید. مفهوم جمله ایجاب می‌کند که در این جا فعلی با همین معنی و یا مانند آن باشد، اما نسخه خطی چندان نقص دارد که نمی‌توان برای چنین مفهومی پافشاری کرد. در پایان باید تنها یادآور شد چنانکه و. آ. ژوکوفسکی نیز خاطرنشان ساخته است، در نسخه خطی تفاوتی میان پ و ب و ج و ج نیست، اما د پس از صدادارها (حروف آریایی) به کار نمی‌رود.^{۱۸}

۳. سبک

درباره سبک این اثر باید گفت که آنچه پیش از همه به چشم می‌خورد، سادگی شگفت‌آور آن است. هیچ تلاشی برای اصلاح متن از جانب مؤلف دیده نمی‌شود. بیشتر جمله‌ها کوتاه و بریده هستند و پیوند میان آنها بسیار سست است. عبارات سخت فشرده است و هنگام ترجمه باید از واژه‌هایی برای تکمیل مفهوم کار گرفته شود که بدون آنها معنی متن اصلی را نمی‌توان گردانید. ساخت جملات به هیچ روی درست نیست. آوردن فعل در پایان جمله که نثر نویسندگان کلاسیک کمتر آن را نقض می‌کردند، تقریباً مراعات نمی‌شود. در این مورد همانندی بسیاری با زبان گفتار کنونی ایران به

۱۸. باید این را نیز یادآور شوم که اوراق نسخه خطی در یکجا جابه‌جا شده است. دزدگینامه ابوسعید که به وسیله و. آ. ژوکوفسکی چاپ شده است از ورق ۱۷ ب آغاز می‌گردد و تا ورق ۲۵ ب ادامه دارد، در ورق ۲۱ الف دوباره نودالمعلوم آغاز می‌گردد و تا ورق ۲۲ ب ادامه می‌یابد و سپس باید ورق ۱۷ الف را که پایان نودالمعلوم است، در آنجا گذاشت.

چشم می خورد.

تفاوت در نقل مستقیم سخنان حکمت آموز با جمله های خبری بسیار چشم گیر است. هرچند سخنان نقل شده نیز بسیار ساده هستند، اما ترکیب آنها کاملتر و شکل آنها بدیعتر است. در نتیجه تأثیر کلی سبک اثر، این گمان پیش می آید که مؤلف آن مردی است که در زیرویمهای کار ادبی ورزیدگی ندارد و درباره دیده ها و شنیده های خود با همان زبان ساده بی که در زندگی روزمره به کار می برده است، حکایت می کند. سبک مؤلف نورالعلوم از لحاظ ویژگی خبری یادآور سبک بیهقی تاریخ نگار است با این تفاوت که تاریخ نگار غزنویان، هنگام سخن با زبانی ساده و به رغم کم توجهی به ریزه کاریهای سبک (که در زمان او بوده است)، مهارت زیادی به کار برده، و بر زبان بخوبی تسلط دارد، اما در نورالعلوم زبان بر مؤلف چیره است و برای برگرفتن دشواریهایی که در سر راه او هستند و برای بازگو کردن روشن اندیشه خود، هیچ تلاشی نمی کند.

۴. ساخت

آنچه درباره سبک گفتیم شامل ساخت اثر نیز هست. متن به ده فصل نابرابر بخش می شود که میان آنها پیوندی نیست و ترتیب آنها یکسره تصادفی است. فهرست فصول که در آغاز کتاب آمده، چنین است:

- ۱- در سؤال و جواب، ۲- در وعظ و نصیحت، ۳- در احادیث رسول علیه السلام، ۴- در لطفی که خدای تعالی با وی کرد، ۵- در مناجاتی که با خدای تعالی کرده است، ۶- در هیجان وی، ۷- در وحی القلوب، ۸- در مجاهدت، ۹- در حکایت وی، ۱۰- در کرامات وی.

فصل نخست شامل پرسشهای گوناگونی در باره احکام اصلی تصوف از شیخ و پاسخهای وی به این پرسشها و نوعی فتوای صوفیه و نظریاتی کوتاه است که بیشتر آنها در پوششی از سیماهای تخیلی هستند. پرسشهای خود خرقانی از دیگر شاخ و پاسخهای آنها نیز هست. احتمالاً خرقانی در مواعظ خود به توضیحاتی که

آموزگارانش داده‌اند، تکیه می‌کرده است.

فصل دوم از لحاظ محتوا به فصل نخست بسیار نزدیک است اما در اینجا شکل پرسش و پاسخ نیست و تلاشی هم برای فورمولبندی فشرده نشده است. این فصل، قطعه‌هایی از مواعظ است و در نتیجه همه ساخت آن را می‌توان ساختی اخلاقی و آموزنده نامید.

فصل چهارم درباره سخنانی است که سرشت دلی و یا انسان کامل را روشن می‌سازد. بی‌شک خرقانی برخی از ویژگیهای دلی را به خود نسبت می‌دهد و عنوان فصل در لطفی که خدای تعالی بادی کرد دلیل آن است.

فصل پنجم شامل راز و نیاز است که گاهی به شکل گفتگو با خدا (مناجات) و گاه به شکل دعا است. این بخش برای کسی که در تاریخ ادبیات ایران کار می‌کند بسیار درخورنگرش است، زیرا نشان می‌دهد که سرچشمه مناجات پرآوازه عبدالله انصاری شاگرد خرقانی، در کجاست.

فصل ششم را می‌توان گفت که قطعه‌یی نمونه است و تنها شامل دو سخن حکمت آموز که مربوط به وجد دلی است.

فصل هفتم از لحاظ شکل خود بسیار شایان توجه است. این فصل شامل ندای خداوند به خرقانی است و او این ندا را به یاری دل خود می‌شنود، همانند گفتگویی است در تنهایی و با خویشتن و همه آنها با این جمله آغاز می‌گردند که خداوند بر دل من ندا کرد ... و جز اینها.

فصل هشتم سخنانی است که نمایانگر کردار صوفیان است. این فصل، پر از اصطلاحات ویژه صوفیه است و شامل جزئیاتی بسیار در خورنگرش از زندگی صوفیه. فصل نهم شامل احادیث صوفیه یعنی سخنان مشایخ نامی است که خرقانی آنها را بازگو کرده است. در اینجا یادآوری این نکته جالب است که سخنان بایزید مشهور در رده نخست جای دارد و با آن که خرقانی پس از مرگ او به دنیا آمده و خرقه خود را از ابوالعباس قصاب، که شیخی کم آوازه بود، دریافت کرده است، او را پیر خود می‌شمرد است. ارتباط بین خرقانی و بایزید یکی از جالبترین مسائل در تاریخ دوران آغاز تصوف است که بایستی توجهی بسیار جدی به آن معطوف شود، زیرا این ارتباط به پنهانی‌ترین ژرفنای روانشناسی صوفیه روشنی می‌اندازد.

این سخنان گذشته از اهمیت بسیاری که برای زندگینامه خرقانی دارند برای دقیقتر شدن تصورات ما دربارهٔ بایزید که یکی از جالب توجه‌ترین شخصیتها در میان صوفیه خراسان بوده است، دارای اهمیتی است بازهم بیشتر.^{۱۹} احادیث خرقانی بسیارگونه‌گون است. گاه سخنانی است کوتاه و گاهی حکایاتی است با مضامینی بینهایت تخیلی.

سرانجام، فصل پایان (دهم) است که در نسخه خطی ما دارای شماره نیست و شامل صحنه‌هایی از زندگی خرقانی است که با یکدیگر پیوستگی ندارند و بدین‌سان همانند قطعه‌های جداگانه‌یی هستند که انباشته از خیالبافیهای پیرامون زندگینامه‌اند.

فصل سوم شامل روایاتی است که خرقانی در بارهٔ پیامبر نقل کرده، و در نسخهٔ خطی ما از قلم افتاده است.

در عنوان نسخهٔ خطی، همهٔ کتاب همچون «برگزیده‌یی از نورالعلوم» (منتخب من کتاب النورالعلوم) توصیف گردیده است. اکنون دشوار است که بگوییم این عنوان به معنی برگزیده‌یی از برخی فصول است، یا این که همهٔ فصلها باقی مانده و از هر کدام جالبترین بخشها انتخاب شده و یا سرانجام این اشاره‌یی به نبودن فصل سوم است. کوتاه بودن غیر عادی پاره‌یی از فصلها (ششم، هفتم و هشتم) را ممکن بود همچون اثبات این نکته ارزیابی کرد که در برابر ما قطعه‌هایی از هر فصل قرار دارد و حذف کامل فصل سوم کاملاً تصادفی بوده است. اما بی‌شک نمی‌توان گفت که ترتیب دهندهٔ این قطعه‌ها در کار خود از سیستم معینی پیروی کرده است. گمان نمی‌رود که او در برگزیدن قطعه‌ها اصول مشخصی را رعایت کرده باشد و بیشتر باید چنین پنداشت که او از متن اصلی، آن بخشهایی را اقتباس کرده، که به نظر او مهمتر

۱۹. در این اواخر شخصیت بارز بایزید مورد توجه بسیار خاورشناسان غرب قرار گرفته است. مثلاً ماسینیون تلاش ورزیده است که احکام اصلی تعلیمات او را مشخص کند. (بنگرید: Massignon, *Lexique*, P. 243 s q.). ترجمه‌های او از سخنان بایزید مورد انتقاد شدید هورتن قرار گرفت (Horten *Indische Strömungen*, H. I). کار م. هورتن نیز بنوبهٔ خود با مخالفت سخت شردر روبرو شد. م. هورتن در اثر خود *Indische Strömungen*, H. II به شردر پاسخ داده، اما لازم ندیده است که وارد جزئیات شود و تنها به این اشاره بسنده کرده که شردر از اثر او چیزی درک نکرده است.

بوده و یا توجه او را بیشتر جلب کرده است. ارتباط میان بخشهای جداگانه به این شکل است که چنانچه مؤلفی هنگام مطالعه کتاب، آن قسمتهایی را که به سببی مورد پسند او افتاده است بدون توجه به نگاهداری خطوط اساسی، برای بخاطر سپردن، یادداشت کرده باشد.

اما بی تردید اثری که در برابر ما است بخشی از برگزیده و قطعه‌های متن بزرگی است که زمانی وجود داشته است. درحال حاضر حلقه‌های پیوند در دست نیستند و بخشهای باقیمانده تنها با یگانگی موضوع و پراکندگی کامل بیرونی به یکدیگر پیوستگی دارند. تقریباً از بسیاری از سخنان خرقانی که در اثر عطار بر جای مانده و کتاب ما از آن بی بهره است، می‌توان دآوری کرد که متن بزرگ «نودالعلوم» وجود داشته است. البته دشوار است که با اطمینان خاطر بگوییم مأخذ عطار متن کامل «نودالعلوم» بوده است، اما سبک سخنان خرقانی و حکایاتی که او نقل کرده با متنی که تا زمان ما برجای مانده مطابق است و این گمان را پدید می‌آورد که عطار با یکی از روایات این اثر آشنا بوده است. در اثر عطار بطور کلی تفاوت در حکایات و افسانه‌ها به چشم می‌خورد و ظاهراً عطار سبک آنها را تغییر داده است. ولی برعکس، سخنان گهگاه واژه به واژه با هم همخوانی دارند. در هر صورت، مسأله منابع عطار بینهایت پیچیده است و اشاره به آن در اینجا بی‌مورد. زیرا با موضوع ما ارتباط مستقیمی ندارد.

۵. مؤلف

از عنوان نسخه خطی «نودالعلوم» یعنی «...من کلام الشیخ ابوالحسن الخرقانی» چنین برمی‌آید که کتاب از خود خرقانی باید باشد. اما نمی‌توان اطمینان داشت که این اثر را به راستی خود شیخ نوشته باشد. در متن کوتاهی که ما چاپ می‌کنیم این نکته خاطرنشان می‌گردد. زیرا نقل سخنان خرقانی همواره با این واژه‌ها آغاز می‌شود که شیخ چنین گفته است و یا می‌گوید. ممکن بود چنین پنداشت که گفت برابر قال عربی است و می‌تواند نه تنها نمایشگر آنچه که مؤلف شنیده بلکه همچنین

نشان دهنده نقل از کتابی باشد. در این مورد نگارنده بیشتر طرفدار این پندار است که این واژه‌ها در متن اصلی بوده و ترتیب دهنده قطعات، آنها را از خود ننوشته است. سخنان، نسبتاً بخش کوچکی از اثر را تشکیل می‌دهند و حکایات مربوط به خرقانی و کرامات او بخش بیشتری را. این حکایات بجز مواردی نادر که مستقیماً از زبان خرقانی نقل شده است، از زبان شخص سوم است. مشکل بتوان پنداشت که خرقانی در باره خود همچون شخص سوم سخن گفته باشد و احتمال این گمان که ترتیب دهنده قطعه‌ها شخص اول را به شخص سوم تبدیل کرده باشد از اینهم دشوارتر است.^{۲۰} چنان که در بالا دیدیم، ترتیب دهنده قطعات به احتمال زیاد مردی بوده در کارهای ادبی کم تجربه، و تقریباً نمی‌توان اصلاحات ادبی آگاهانه‌ی را از او چشم داشت. سپس باید توجه داشت که بخش اعظم حکایت، آشکارا برای بزرگ کردن شیخ در چشم آیندگان بوده و شامل شرح فراوانی در باره کارهای ماوراء الطبیعه و کرامات شیخ است. مشکل بتوان پنداشت که خرقانی خودش همه اینها را در باره شخص خود گفته باشد. زیرا اگر خود بزرگ کردن در نزد بسیاری از مشایخ دیده می‌شود، این کار در شکل ندای هنگام وجد و حال جلوه کرده است که در آن حالت گویا گوینده در میان نیست و عظمت خود را از زبان یگانه واقعی باز می‌گوید (از دید صوفی) که ماوراء الطبیعه است. اما، می‌بینیم که در حکایات، سخت پافشاری می‌شود که خرقانی کرامات خود را پنهان می‌داشته و به مریدان خود هشدار می‌داده که در باره این کرامات سخنی نگویند. از این گذشته، در متن، حکایاتی در باره مرگ او می‌بینیم که احتمال مؤلف بودن او را کاملاً رد می‌کند.

بدین سان، باید نتیجه گرفت که عبارت می‌کلام در عنوان، تنها مربوط به سخنانی است که در این اثر نقل گردیده و شخص دیگری را باید مؤلف دانست.

۲۰. ضمناً ابوسعید ابن المنور زندگینامه نویس، ما را آگاه می‌کند بر این که شیخ ابوسعید ابوالخیر در باره خود همواره از زبان شخص سوم سخن گفته است. زندگینامه نویس در همه سخنان او برای تسهیل بیشتر شخص سوم را به شخص اول تبدیل کرده است. در متن نودالعلوم در یک یا دو حکایت تبدیل نامنظم شخص اول و شخص سوم را به یکدیگر می‌بینیم که می‌تواند اشاره‌ی به چنین کاری در اینجا باشد. از سوی دیگر می‌دانیم که مؤلفان مسلمان تقریباً همواره واژه به‌واژه منابع خود را باز می‌گویند، آنها را زیاد و کم نمی‌کنند و به هیچ‌روی ترکیب متن را تغییر نمی‌دهند.

متأسفانه تا امروز هیچ امکانی در باره تعیین نام مؤلف نیست، زیرا در متن هیچ نقطه اتکایی برای این کار وجود ندارد. در پایان نسخه خطی آمده است که در شب یکشنبه چهارم ذوالقعدة ۶۹۸ (سوم اوت ۱۲۹۹) کار نسخه برداری به دست محمد ابن علی ابن سلمه، بنده اميدوار به دحمت پرددگاد به پایان رسیده است. فعلاً نمی توان این مسأله را حل کرد که این محمد، تنها نساخ بوده و یا ترتیب دهنده این قطعات نیز بوده است. اما باید امیدوار بود که پژوهشهای بعدی در رشته زندگینامه نویسی صوفیه به روشن ساختن این مسأله یاری دهد.

کاملاً احتمال دارد که مؤلف نودالعلوم یکی از مریدان شیخ بوده و ضمناً به خوبی روشن است که این کتاب پس از مرگ خرقانی نگارش یافته و حکایت زمان مرگ او اثباتی بر این گفته است. بدین سان ما می توانیم تقریباً زمان نگارش کتاب را بین سالهای ۴۲۵ هجری / ۳۴-۱۰۳۳ میلادی (زمان مرگ خرقانی) و ۶۹۸ هجری ۳۰۰-۱۲۹۹ میلادی (سال نسخه برداری از اثر) بدانیم، که دو سده و نیم در نوسان است و متأسفانه دقیق کردن این تاریخ نا روشن، بسی دشوار است. با در نظر گرفتن عبارات خادم پیرو می گوید و غیره می توان چنین پنداشت که مؤلف، زندگانی کسانی را که مستقیماً با شیخ در تماس بوده اند، دیده است. اما گمان نمی رود که چنین پنداری تاب انتقاد داشته باشد زیرا پدیدار شدن چنین عباراتی در متن، تضمینی بر آشنایی شخصی مؤلف با این افراد نیست. بسیار احتمال دارد که در اینجا اسناد، یعنی سلسله راویان حذف گردیده و تنها نام آخرین فردی آمده که خبر از او سرچشمه گرفته است. از این گذشته شرح کرامات بسیار شیخ نیز می بایست اشاره ای باشد بر این که از زمان مرگ شیخ دیری سپری شده و سیمای شیخ صاحب کرامات، جای شخصیت برجسته وی را تنگ کرده است.^{۲۱}

این نکته مورد توجه قرار می گیرد که این زندگینامه، در همان نسخه خطی است که زندگینامه شیخ ابوسعید نیز در آن است. درک علت این نکته نیز دشوار نیست: پایان نودالعلوم شامل چند حکایت در باره آمدن ابوسعید [ابوالخیر] به خرقان و دیدار و گفتگوهای او با ابوالحسن [خرقانی] است. ظاهراً نساخ این هدف

۲۱. البته نمی توان از نظر دور داشت که افزودگیهای تخیلی بر زندگینامه ها غالباً باشتاب گسترش می یابد و گاهی در زمان زندگی شخص معین واقعیات زندگینامه را می پوشاند.

را در برابر خود نهاده که دو اثر را که با یکدیگر ارتباط دارند در یک دفتر کند، زیرا نودالعلوم زندگینامه ابوسعید را تکمیل می‌کند و بر آن دوره از زندگی وی روشنائی می‌اندازد که در حالات و سخنان توجهی شایان به آن نشده است.

ضمناً نمی‌توان یادآور شد که مؤلف زندگینامه خرقانی، آن احترام بزرگی را خاطر نشان می‌سازد که ابوسعید به‌شیخ ماگزارده است. از این حکایت می‌توان چنین نتیجه گرفت که ابوسعید برتری خرقانی را کاملاً پذیرفته بوده و به هیچ روی تلاش نداشته که برای سبقت جستن بر او بکوشد. از این گذشته، مؤلف زندگینامه یادآور می‌شود که ابوسعید برای فعالیت بعدی خود، دعای خیر و تأییدات خرقانی را خواسته و از این رهگذر به نیروی بزرگ معنوی وی اعتراف کرده است. این نکته باز هم تأییدی است بر این گمان که نودالعلوم از میان مریدان خرقانی پدیدار گردیده است که می‌کوشیده‌اند با هر اقدامی خاطره شیخ فقید خود را، حتی با بهرمجستن از اعتبار معاصر پر آوازه او، بزرگ دارند.

از این رو، بی‌اختیار پنداری پیش می‌آید که تا اندازه‌ای می‌تواند توضیحی بر پیدایش کتاب باشد (البته این پندار همواره فرضیه‌یی باقی خواهد ماند، زیرا گمان نمی‌رود زمانی بتوان برای آن تأییدی عینی یافت). بسیار احتمال دارد که پیدایش زندگینامه ابوسعید، انگیزه‌یی برای نگارش کتاب ما بوده است. مریدان خرقانی دیده بودند که کتاب بزرگداشت خاطره ابوسعید چه تأثیری داشته و تا چه اندازه به شکوفانی شخصیت او یاری رسانیده است. معلول طبیعی این کار همانا تلاشی بود برای ساختن اثری همانند درباره فعالیت آموزگار آنها و نشان دادن برتری خرقانی بر ابوسعید در آن کتاب. در این صورت باید پذیرفت که کتاب ما بلافاصله در پی حالات و سخنان نگاشته شده که و. آ. ژوکوفسکی آخرین تاریخ ممکن نگارش آن را سال ۹۹ هجری ۳/ — ۱۲۰۲ میلادی یعنی درست در پایان سده ششم هجری و آغاز سده سیزدهم میلادی دانسته است. نودالعلوم را از لحاظ زبان، آزادانه می‌توان از همین دوران دانست، زیرا بخش اعظم ویژگیهای زبانی حالات و سخنان یکسره از ویژگیهای این کتاب نیز هست. ولی ویژگیهای رسم الخط نمی‌تواند در این مورد تکیه‌گاهی باشد زیرا گفتیم که هر دو اثر را یک نساخ نگاشته و در نتیجه همخوانی آنها در این مورد بسیار طبیعی است و اجازه نمی‌دهد که هیچگونه نتیجه‌گیری‌یی شود.

نبودن تاریخ دقیق و عدم امکان تعیین نام مؤلف نودالعلوم به هیچ روی از

ارزش انحصاری این کتاب کوچک نمی‌کاهد. در برابر ما یک سند دیگر که نمایانگر برخی جهات زندگی صوفیه خراسان در سده پنجم هجری است و با روشنائی کامل زندگانی آنها را مجسم می‌سازد، جای دارد. گذشته از این، سخنان خرقانی کوتاه و فشرده است و سیمای خاص و سخنگیر شیخ را نشان می‌دهد. ملامتی نمونه، که زندگی معنوی خود را به دقت از چشم دیگران پنهان می‌دارد، در لحظات وجد و حال درک عظمت می‌کند که به حد افراط می‌رسد و گاهی نشانه‌های حس بزرگ‌بینی در آن دیده می‌شود. خاطره بزرگ بایزید بسطامی نامور، این تلاش را در خرقانی بر می‌انگیزد که تعلیمات شیخ [بایزید] را با همه جزئیاتش زنده کند؛ و این خود، تقریباً به از دست رفتن کامل صفات شخصی او [خرقانی] می‌انجامد.

اما پا به پای این، خرقانی دارای ویژگیهایی است که دیگر صوفیان این دوران فاقد آن هستند و او را از معاصرانش متمایز می‌کند. تصوف خرقانی ویژگی «خود - مداری» را از دست می‌دهد. این ویژگی خاص بیشتر نمایندگان صوفیه بود که پویای وصل خود بودند و در تلاش من خویش، و می‌کوشیدند آن را در من جهان حل کنند. خرقانی یکی از صوفیان انگشت‌شماری است که اصل عشق نافذ را اعلام کرد و خدمت به بشریت نیازمند را هدف هستی خود می‌داند. یکی از سخنان او که عطار آن را نگاهداری کرده از بسیاری رسالات گوناگون نظری‌گویاتر است:

عالم بامداد برخیزد طلب زیادتى علم کند و زاهد طلب زیادتى زهد کند و بوالحسن در بند آن بود که سروری به دل برادری رساند.^{۲۲}

نودالعلوم برای مطالعه در باره این شخصیت خودویژه دارای ارزشی بی‌همتاست و اجازه می‌دهد که کم و بیش جای خرقانی را در بین پیران صوفیه خراسان به دقت معین کنیم. اسلام‌شناسان به این کار تازه آغاز کرده‌اند و می‌کوشند از توضیحات کلی و موج به جریانات جداگانه‌ی درگذرند که پژوهش در باره آنها برای نخستین بار امکان می‌دهد خطوط واقعی گسترش اندیشه‌های فلسفی اسلامی را دنبال کنیم و از این رهگذر مکاتب فلسفی اروپا را که با آن وابستگی دارد ببینیم.

متن

بسم الله الرحمن الرحيم رب سهل و تمم المنتخب من كتاب نورالعلوم
من كلام الشيخ ابي الحسن الخرقاني رحمه الله عليه

باب اول در سوال و جواب باب دویم در وعظ و نصیحت باب سیم در
احادیث رسول علیه السلام باب چهارم در لطفی که خدای تعالی با وی
کرد باب پنجم در مناجاتی که با خدای تعالی کرده است باب ششم
در هیجان وی باب هفتم در روحی القلوب باب هشتم در مجاهدت باب
نهم در حکایت وی باب دهم در کرامات وی

باب اول در سوال و جواب

پرسیدند که درویشی چیست گفت دریا نیست^{۲۳} از سه چشمه یکی
پرهیز^{۲۴} دوم سخاوت سیوم بی نیاز بودن از خلق خدای عزوجل
شیخ رضی الله عنه از صوفی پرسید که شما درویش کرا کوئیت گفت

۲۳. عطار، ۲، ۳۳۵، ۸؛ نامه دانشوران، ۱، ۱۸۳.

۲۴. این سخنان در اثر عطار تغییر شکل یافته است. به جای درویش، جوانمرد آمده است و سه چشمه به ترتیب عبارتند از: سخاوت، شفقت، و بی نیازی از خلق دنیا زمندی به حق. ظاهراً سخنانی که در اثر عطار آمده است روایتی از متن ما باید باشد و ضمناً تفاوت میان آنها بزرگ و محسوس است. اما اگر هر دوی آنها را روایتی از سخنی معین بدانیم آنگاه درویش را همتای جوانمرد کرده ایم که به هیچ روی امکان ندارد، زیرا اصطلاح جوانمرد در آن زمان همتای فتوة عربی بوده و مامی دانیم که فتوة نام سازمان خود ویژه بی بوده که با درویشان ارتباط داشته است. درباره این سخنان باید یادآور شویم که در اینجا ظاهراً واژه پرهیز جایگزین قناعت عربی گردیده، که در مفهوم اصطلاحات صوفیه به معنی پذیرفتن بی چون و چرای سرنوشت است. در این صورت می توان پرهیز و سخاوت را در دو متن همچون دو جهت يك حال ارزیابی کرد، پرهیز در مورد خود و سخاوت در مورد نزدیکان. اما پرهیز را می توان همچنین به معنی احتراز تفهیم کرد که تشخیص دقیق حلال از حرام و تعلیماتی است که صوفیان نخستین سده ها توجه ویژه بی به آن داشته اند. چنین تفهیمی، به سخنان لعن خشک و «قانون گذاران» بی می دهد که از ویژگی های تعلیمات خرقانی نیست و از این رو نگارنده تفهیم نخست را برمیگزیند. اصطلاح بی نیاز در تصوف، حجمی بیشتر از معنی این ترکیب در واژه ناسه ها دارد. این اصطلاح، تنها بی نیازی ساده نیست بلکه دوری کامل از هر چه «خلاق شده» و درک دنیای بیرونی همچون سراب یا حتی نادیده گرفتن کامل آن است که از ویژگی های مرحله فناء است.

آنها که از دنیا خبرش نبود شیخ گفت چنان نیست بل که درویش^{۲۵} آن بود که در دلش اندیشه نبود و می گوید و گفتارش نبود و می بیند و دیدارش نبود و می شنود و شنوایش نبود و می خورد و مزه طعمش نبود و حرکت و سکوتش نبود و اندوه و شادیش نبود درویش این بود^{۲۶} شیخ مرید را پرسید کی هرگز زهر خورده گفت نه هرگز زهر خورد بمیرد گفت پس تو هرگز حلال نخورده باشی کسی هر کی نان خورد چنان نداند که زهر می خورد حلال نخورده باشد^{۲۷} پرسیدند که غریب کیست گفت غریب نه آنست که تنش درین جهان غریبست بل که غریب آنست که دلش در تن غریب بود و سرش در دل غریب بود^{۲۸}

۲۵. عطار، ۱، ۲۴۰، ۲۰ و ۲۴۷، ۶؛ نامه دانشوران، ۱، ۱۸۳.
۲۶. سخن درباره حالت فناء است که در سخنان پیشین در اصطلاح بی نیازی بیان شده است. همه این سخنان تنها بیان حدیث مشهور: اذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به الخ (بنگرید: قوت القلوب، ص ۲۸) به گونه‌ای دیگر است. نابودی کامل خصوصیت فردی خویش و درک کارهای خویش همچون کاری که سرچشمه آن در جایی دیگر است در نظر است که البقاء بعد الفناء نامیده می‌شود. باید یادآور شویم که دلائل عطار این ویژگیها را که خرقانی آورده است از دودیش به جوامد منتقل شده است. (بنگرید: تذکرة الاولياء، چاپ نیکلسن، ج ۲، ص ۲۴۷).
۲۷. در اینجا ما تعلیمات مربوط به حلال را می‌بینیم که به حد افراط رسیده است. خوراک از دیدگاه تأیید و ویژگیهای شخصیت صوفی ارزیابی می‌شود. این نتیجه‌گیریها به برخورد با تعلیمات معمولی دین در باره ذوق که به هر مسلمان داده می‌شود می‌انجامد. ظاهراً در اینجا جای پای تعلیماتی غیر اسلامی نمایان است که ویژگی آن ریاضت‌کشی است.
۲۸. بنگرید:

Sulami, *Risalat al-malamatija* (W. Ahwardt, Katalog, IV, 235. No 3388 f. 52 a:)

ماظهر من احوال الروح للسر صار رياء في السر وما ظهر من احوال السراي القلب صار شركا في السر وما ظهر من القلب الى النفس صار هباء مستورا وما اظهره الانسان من افعاله و احواله فهو رعونة الطبع و الشيطان به الخ؛

نیز مقابله شود با:

Hartmann, *As-Sulami's Risalat*, S. 157 Sq.

ویژگی خاص تعلیمات ملاطیه: تلاش در راه حداکثر پنهانکاری و عدم تمایل برای آگاه‌ساختن دیگران از کامیابیهای خود تا این که به‌ریا کشیده نشوند، مفهومی است که در نزد ملاطیه به حد افراط بسط می‌یابد.

(ع الف) پرسیدند که دوستان ویرا چه علامتست گفت آنک دوستی دنیا از دل او بیرون بود^{۲۹}

پرسیدند^{۳۰} که چکنیم تا بیدار کردیم گفت عمر خویشی از پیش برکیریت و چنان دانیت کسی نفس بار پسین آمده است و در میان دولب تو منتظرست خواهد که بیرون شود^{۳۱} بزرگی شیخ را گفت که همتی بدار^{۳۲} که کتابهای من پریشان شده است گفت تو نیز همتی بدار تا یکبار نام دوست بر زبان رانم چنان که سزاست یا دو رکعت نماز کنم چنانکه از وی بمن آمده است^{۳۳}

۲۹. علیه زهادی است که ریاضت کشان حرفه‌بی هستند. مبارزه علیه تبدیل درویشی به حرفه و پیشه در نخستین سده‌های تصوف با نیروی خارق‌العاده‌ی جریان می‌یابد و پیدایش فرقه ملاحیه یکی از بی‌آمدهای همین مبارزه است.

۳۰. عطار، ج ۲، ص ۲۵۱؛ س ۳.

۳۱. بیداری، نخستین گام در طریق تصوف است که معمولاً با اصطلاح عربی یقظة آن را نشان می‌دهند. انصاری در شرحی که در باره سلوک آورده است این مرحله را باقرآن مربوط می‌کند (بنگرید: قرآن، سوره ۳۴ آیه ۴۵) و چنین توضیح می‌دهد: القومه لله هی الیقظة من سنة الغفلة والتهوض عن ورطة الفترة وهی اول ما یستتیر قلب العبد بالحوية لروية نور التنبيه (حنازل الماثنین ص ۱۸) مفهوم اصلی در اینجا همان است که در نزد خرقانی است، اما خرقانی آن را با شدت بیشتری تأکید می‌کند.

۳۲. واژه همت، در اینجا معنی فکر و اندیشه را دارد ولی معنی مفعولی آن عبارت است از کوشش در راه چیزی و توجه به چیزی: القصدالی وجود الشی اولا وجوده اعم من ان یکون الی شریف او خسیس (کشاف، ج ۲، ص ۱۵۳۷). در صفحات بعدی این متن همت به معنی کوشش در راه هدفی (اجمند و کسب احترام نیز به کار رفته است. (پیشین، ص ۱۵۳۸). این واژه را صوفیان غالباً به معنی دوم بسیار زیاد به کار برده‌اند. اهمیت ویژه آن در آثار صوفیه همانا معطوف ساختن اندیشه خود به کسی (و یاری رسانیدن به او در دستیابی موفقیت آمیز به هدفها از این رهگذر) است، که معادل با توجه معنوی و غمخواری شیخ برای مرید است.

۳۳. کوششی است بر این که خاطر نشان شود طاعت شیخ ناقص است. این تلاش در همه تعلیمات ملاحیه به چشم می‌خورد و از آنجا به چند فرقه در اویش منتقل شده و بسط یافته است. اصول اصلی آن به شکل بارزتری در اثر سلمی مشخص گردیده است (مسالات الملاحیه، ورق ۵۱ الف): و من اصولهم (یعنی اهل الملاحیه) انهم راوا التزین بشیء من العبادات فی الظواهر شرکاً و التزین بشیء من الاحوال فی الباطن ارتدادا.

پرسیدند که وسواس از چه خیزد؟^{۳۴} گفت که مشغولی دل از سه چیز خیزد از چشم و کوش و لقمه بچشم چیزی بینی که نباید دل را مشغول کند و بکوش چیزی شنوی که نباید دل را مشغول کند و لقمه حرام دل را بیالاید وسواس پدید آید^{۳۵}

روزی^{۳۶} شیخ از صوفی پرسید که دوست داری که با خضر علیه السلام دوستی داری گفت دارم گفت سال تو چند است گفت نود و هفت گفت نان خدای که نود و هفت سال خورده باز ده نیکو نبود که نان خدای خوری و صحبت با خضر داری^{۳۷}

شیخ را پرسیدند که مرید راست کوی کیست گفت آنک سخن از دل گوید یعنی آنک در دلش باشد

۳۴. واژه وسواس به معنای ترغیب [شیطان] است. باید تذکر دهیم که در اینجا وسواس همتای مشغول دل یعنی پیدایش نیاتی در دل است که وجه مشترکی باسلوک ندارد. ظاهراً موقع خرقانی پیرامون این مسأله چنین است: او معتقد است که هر اندیشه‌یی که باتلاش در راه هدف نهایی صوفی ارتباط ندارد، از شیطان نیرنگباز ناشی شده است. ۳۵. به عقیده نگارنده در اینجا مفهوم حرام با معنی سنتی آن همخوانی ندارد و بسط و گسترش بیشتری یافته است. گمان نمی‌رود خرقانی خواسته باشد که تنها، مصاحب خود را از دیدن و شنیدن آنچه که شریعت منع کرده است، نهی کند. در اینجا پیش از همه باید منع دیدن و شنیدن کلی یعنی مقررات حالت همیشگی مراقبه را مشاهده کرد که در آن حالت چنان می‌نماید که احساسات بیرونی کاملاً حذف می‌گردد. سومین بخش سخنان در باره لقمه یعنی نظریه لقمه حلال است که صوفیان سده‌های نخست (ابراهیم ابن ادهم، فضیل- ابن عیاض و دیگران) وقت بسیاری صرف آن کرده‌اند. برای مثال مقابله شود با فضیل: من عرف ما یدخل جوفه کان عند الله صدیقا فانظر من این یکون مطعمك یا مسکین (شعرانی، طبقات الکبری، ج ۱، ص ۷۶). بنگرید: اطلاعات مشابه درباره ابراهیم ابن ادهم در اثر ماسینیون (Massignon, *Lexique*, P. 150).

۳۶. عطاء، ج ۲، ص ۲۱۹، س ۲.

۳۷. معنی این سخنان همانا نفی وساطت است در کسب اسباب. در اینجا هر گونه ارتباط با خدا بجز ارتباطی مستقیم، همچون شرك و چند خدایی ارزیابی می‌گردد. مقابله شود با سخنان شاه ابن شجاع الکرمانی در اثر سلمی (دسالات الملامتیه، ورق ۱۵۶ الف): الفقر سرالله عندالعبد فاذا کتمه کان امینا واذا اظهره سقط عنه اسم الفقیر. تلاش برای دیدار با خضر، یاور اعجاز کار همه مشایخ بزرگ، در همه دوران تصوف جلوه می‌کند، اما برای ملامتیه، آشکار ساختن اسرار خود، حتی در برابر او نیز تخلف از مقررات اصلی پنهانکاری است.

پرسیدند که مرید کیست گفت آنک وی از در درآید پیر را بوی مشغول
نباید بود مرید آن بود که در صحبت پیر هر کجا بنشیند شاد بود و اگر
همه در صف نعال بود و مرید نبود هر که را نباید فریفت چنانکه مادر
بچه را فرید کلیچه را بروغن درمالد و بوی دهد^{۳۸}

شیخ گفت^{۳۹} مؤمن را همه جایگاه مسجد بود و روزش همه آدینه بود
و ماهش همه ماه رمضان بود^{۴۰} هر کجا باشد در زمین چنان زید که
در مسجد و همه ماهها را چنان حرمت دارد (ع ب) کی ماه رمضان را
و در همه روزها چنان نیکوئی کند که روز آدینه

پرسیدند^{۴۱} در رقص گفت رقص کار کسی باشد^{۴۲} که پای بر زمین
زند تا ثری بیند و آستین بر هوا اندازد (تا) عرش بیند و هر چه جزین
باشد آب ابو یزید و جنید و شبلی برده باشد^{۴۳}

دانشمندی از شیخ سوال کرد کی نصیحت بی خیانت کدامست گفت آنک

۳۸. به گفته‌ی دیگر، پیر نباید برای جلوه دادن به سلوک، به حيله دست یازد، بلکه برعکس
موظف است مرید را با آخرین حد دشواریها روبرو سازد و باکی نداشته باشد که مرید
بیمناک شود و یا مشمئز گردد. احتمال دارد که در اینجا در شکل پوشیده‌ی در نگوشت سماع
سخن رفته باشد، زیرا مشایخ، ترنم و سرود خوانی را در مجالس صوفیه غالباً با شربتی
مقایسه می کنند که آن را با داروی تلخ می آمیزند.

۳۹. عطار، ج ۲، ص ۲۵۳، س ۲۱۰.

۴۰. عطار این سخنان را تا همینجا آورده است (تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ص ۲۵۳).
احتمال دارد که نیمه دوم، تفسیری باشد که دیرتر نگاشته شده است.

۴۱. عطار، ج ۲، ص ۲۵۲، س ۲۵۰.

۴۲. در نسخه خطی تکرار شده است.

۴۳. این سخنان نظریات فوق را (حواشی ۳۷) در باره روش منفی خرقانی نسبت به سماع
تاکید می کند. ظاهراً او سماع را تنها در موارد استثنایی جایز می داند و همانند مشایخ
نخستین، در این مورد روشی احتیاط آمیز داشته است (مقابله شود با عوالم المعارف،
ج ۱، ص ۱۵۵؛ کتاب اللماح، ص ۱۸۶). ضمناً در میان مشایخ نخستین نیز استثنایی
چون نصر آبادی بوده است که بی اندازه دوستدار سماع بوده اند (بنگرید: عوالم المعارف،
ج ۲، ص ۱۵۳).

نصیحت کنی و کردن نیافرازی که من از ایشان بهترم^{۴۴} و طمع دنیا در میان نیاری

پرسیدند^{۴۵} که عارف کیست گفت مثل عارف مثل مرغیست که از آشیانه رفته بود بطمع طعمه و نیافته قصد آشیانه کرده و ره نیافته در حیرت ماند و خواهد که بخانه رود نتواند^{۴۶}

پرسیدند کی هر کرا هستی خدای بردل غالب آمده باشد نشانی وی چه باشد (گفت) از فرق تا قدم وی همه بهستی خدای اقرار کند دستش و پایش نشستن و رفتن و دیدن تا آن بادی که از بینی وی بیرون آید کوید کی^{۴۷} چنانکه مجنون بهره رسیدی گفتی لیلی اگر بر زمین رسیدی و اگر بدریا یا بدیوار بمردم و کاه و کوسپند بجائی

۴۴. در اینجا رضای ملامتیه محسوس است که مجاز نمی‌داند خود را برتر از کسی دیگر بدانند. مقابله شود با سلمی، رسالات الملامتیه، ورق ۵۶ الف: ومن اصولهم ترك الاشتغال بعيوب الناس شغلا بما يلزمهم من عيوب انفسهم محاذرة شرها و دوام تهمتها والاقامة على اصلاحها ومكنون عذرها وخفاء سرها. اساس آن حدیث: طوبی لمن شغل عیبه عن عیوب الناس است.

۴۵. عطار، ج ۲، ص ۲۴۳، س ۱.

۴۶. به گفته‌ی دیگری، عارف در راه طریقت، وضع عادی خود را رها می‌کند و در راه یافتن حقایق معنوی تلاش می‌ورزد. او بی‌درنگ به آنچه که جستجو می‌کند دست نمی‌یابد، اما دیگر بازگشتی به وضع پیشین نیست.

۴۷. مقابله شود با توضیح شیخ نجم الدین کبری:

شیخ ابوالجناح نجم الدین الکبری قدس سره در رساله ذوات الحیال می‌فرماید: ذکر که جاریست بر نفوس حیوانات انفس ضروری ایشانست زیرا که در برآمدن و فرو رفتن نفس حرف‌ها که اشارتست بغیب هویت حق سبحانه گفته می‌شود اگر خواهند و اگر نخواهند و همین حرف‌هاست که در اسم مبارک الله است و الف و لام از برای تعریف است و تشدید لام از برای مبالغه درین تعریف پس می‌باید که طالب هوشمند در نسبت آگاهی بحق سبحانه برین وجه بود که در وقت تلفظ باین حرف شریف هویت ذات حق سبحانه و تعالی ملحوظ وی باشد و در خروج و دخول نفس واقف باشد که در نسبت حضور مع الله فتوری واقع نشود الخ.

(جامی، شرح رباعیات، ص ۱۰۲). نیز مقابله شود با مقاله نگارنده تفسیر عبدالرحمن جامی بر رباعیاتی که به او منسوب می‌دادند (در بخش سوم همین کتاب).

که گفتی انا لیلی و لیلی انا^{۴۸}

(گفت) نالند کانند و کران باران نالند کان کسانى اند کی زخم خوردند و کران باران ارباب وقت اند^{۴۹} هر که زخم خورد جراحتش سرهم نپذیرد و هر که در بار وقت ماند جای رحم باشد کی خدای تعالی اکر آنچ بانبیا در آمد باولیا در آمدی ۵۰ یک ۵۱ لاله الا الله کوی بنمادی و اکر آنچ بر مصطفی علیه السلام در آمد اکر بر کوه قاف در آمدی کوه پاره پاره شد هر که ۵۲ سفر زمین کند پای آبله شود و هر که سفر ۵۳ آسمان کند دل آبله شود^{۵۴}

پرسیدند که نهار جوانمردان چیست^{۵۵} گفت انک بی دل شوند و

۴۸. نگارنده نتوانست معین کند که این حکایت از کدام روایت داستان معجون سرچشمه گرفته است. می دانیم که معجون، در شعر صوفیه نقش بزرگی دارد، زیرا سیمای عاشق خود باخته در استعارات عاشقانه پر استعمال صوفیه، بهتر از هر چیز دیگری نیازآنان را برآورد می کند.

۴۹. واژه وقت در اینجا در معنی اصطلاحات صوفیه بکار رفته است. مقابله شود با تعریف جرجانی در تعریفات، (ص ۲۸۴): الوقت عبارة عن حالک و هو ما يقتضيه استعدادک الغير المجمعول. نیز پیشین، ص ۲۸۵ (تعریف ابن العربی): و اما الوقت فعبارة عن حالک فی زمان الحال لاتعلق له بالماضی ولا بالمستقبل. نیز مقابله شود با سخنان جالب جنید (کتاب اللماع، ص ۳۴۲): الوقت عزیز اذا فات لا یدرک یعنی نفسک و وقتک الذی بین النفس الماضی و النفس المستقبل اذا فاتک بالغفلة عن ذکر الله تعالی فلاتلحقه ابدآ. سخنان جنید که سراج به تفصیل آن را تحلیل کرده است، گفته خرقانی را درباره کران باران از باب وقت به خوبی مفهوم می سازد.

۵۰. ساخت عبارت آشکارا نقض گردیده است. ظاهرآ باید چنین خوانده شود: آنچ به انبیا دآآمد به ااولیا دآآوددی. ترجمه روسی عبارت دارای چنین مفهومی است.

۵۱. عطارد، ج ۲، ص ۲۴۵، س ۲.

۵۲. عطارد، ج ۲، ص ۲۴۱، س ۱۴. ۵۳. پیشین

۵۴. در اینجا می بینیم که استعاره سفر مجدانه به حوزه بی معنوی انتقال یافته است و سخن در باره آبله معنوی است.

۵۵. در اینجا دوباره به کار بردن واژه جوانمردان را همچون معادل فقیان می بینیم. در پیش دیدیم که برای خرقانی واژه های فتوه و دویشها غالباً همسان اند.

دریاها (ی) جلاب محبت سرد کرده‌اند اما بدین عالم (۵ الف) بسی نکشادند^{۵۶} و آن قدر که کشاده‌اند دوستان را بس نکرده است بدین معنی طالبان قدم برتر می‌نهند تا مگر سیراب شوند چنان همی در تازند و تشنه همی میرند چون چاهی که در کرماه بادیه آبی اندک ویرا بس نکند خود را بچاه می‌اندازد و تشنه همی میرد

پرسیدند^{۵۷} از قدم مردان گفت اول قدم آنست که کویند خدای و دیگر نه قدم دویم آتش است سیوم سوختن^{۵۸} پس شیخ^{۵۹} پرسید آنجا کی ترا کشتند خون خود را دیدی گفت بکوی آنجا کی مرا کشتند از آفریده هیچ کس نبود و خون جوانمردان بر وی مباحست^{۶۰}

پرسید که را رسد در بقا و فنا سخن گفتن (گفت) کسی را کی بیک تار ابریشم از آسمان آویخته بود بادی می‌وزد که همه درختان از بیخ بر کند و همه بناها خراب کند و همه کوهها بردارد و همه دریاها بانبارد ویرا ز جایگاه نتواند جنبانیدن پس آنگاه ویرا رسد در فنا و بقا سخن گفتن پرسیدند کی بچه دانیم که اندرون یک است گفت بدانکه زبان او هم یکی

۵۶. مصدر گشادن در اینجا در اصطلاح اعطای عطوفت (در مورد نگارنده سرنوشت، روزی رسان) است و در اینجا معادل فعل عربی فتح. اصطلاح فتوح معمولاً در مورد هدایای به کار می‌رود که در خانقاه دریافت می‌گردد و آن را همچون بخشش مردم تلقی نمی‌کند بلکه عطایای بالا می‌دانند که واسطه رسانیدن آن، وسیله کوری (انسان) بوده است.

۵۷. عطا، ج ۲، ص ۲۴۶، س ۱۶.

۵۸. این سه قدم، توصیف مه‌آلودی است از سه مرحله تصوف (۱- علم‌الیقین (۲) عین‌الیقین (۳) حق‌الیقین. مقابله شود با تعریف آن به وسیله جلابی در کشف‌المحجوب (چاپ و. آ. ژوکوفسکی، ص ۴۹۷). صوفیان متأخر معمولاً این سه مفهوم را در سیمای استعاره و مجازی می‌آورند: آگاهی بر آتش، دیدن سوزانیدن آتش و سوختن در آتش؛ از اینجا پروانه‌یی که در آتش شمع می‌سوزد همچون مظهر واپسین مرحله، پدیدار می‌گردد.

۵۹. عطا، ج ۲، ص ۲۳۲، س ۱۸.

۶۰. این سخن تا اندازه‌یی تاریک است و من طرفدار آنم که همچون شرح و تعبیری بر سخن جنید: فهو الآن فی الحقیقة کما کان قبل ان یکون، پذیرفته شود. یعنی سخن در باره بازگشت به وضعی است که هنوز وجود آغاز نشده و تنها هستی در میان بوده است. مقابله شود با: Horten, indische Strömungen, Bd II, S. 97.

باشد هرکرا زبان پراکنده بود^{۶۱} دلیل بود که دل او پراکنده بود
بزرگان گفته اند دل دیکست و زبان کفکیر هر چه در دیک باشد
بکفکیر همان برآید دل دریاست زبان ساحل چون دریا موج کند
بساحل همان اندازد که در دریا بود

گفت^{۶۲} غایب مردان سه است اول آنک خود را دانی که خدای ترا
داند و چنین کس کم بینم دوم آنک تو باشی^{۶۳} و وی باشد سیوم آنک
همه او باشد تو نباشی^{۶۴} گفت اگر همه جهان نواله کنی و بدهان
مومنی نهی حق نکرارده باشی و اگر از مشرق تا مغرب روی تا دوستی
زیارت کنی^{۶۵} بهر خدای بسی نرفته باشی

پرسیدند^{۶۶} که کریه مردان بر چه باشد بروصال گفت چون دل کریان
شود آب چشم خون شود و چون چشم ببیند بول خون شود و چون
کوش بشنود استخوان کدازد و چون وقت برآید فنا پدید آید^{۶۷}

باب دوم در وعظ و نصیحت

شیخ ابوالحسن علی بن احمد الخرقانی رحمه الله علیه چنین گفته است
خداوندان دل کسانی اند که دل نگاه دارند و بی دلان کسانی اند که
اندیشه دل ایشان همه یاد خداوند بود جل جلاله و چه خوشتر از آنک

۶۱. عبارت اندونيك تلاش دشواری است برای بیان اصطلاح تصوف جمع.

۶۲. زبان پراکنده بود یعنی درباره همه چیز سخن می گوید و نمی تواند در باره آنچه واحد است
متمرکز شود.

۶۳. عطار، ج ۲، ص ۲۱۵، س ۱۰ و ص ۲۴۴، س ۱۲.

۶۴. در اثر عطار ظاهراً این سخنان به بخشهای جداگانه تقسیم شده و بدین سان همه ساخت
آن برهم خورده است. مرحله آخر که خرقانی از آن نام برده است می تواند با هوهو
مشهور حلاج نزدیک گردد.

۶۵. در اینجا ظاهراً باید واژه دوست را در همان معنی مستقیم و حقیقی آن پذیرفت و این مطلب
از ویژگیهای تعلیمات خرقانی است.

۶۶. عطار، ج ۲، ص ۲۴۴، س ۸.

۶۷. دوباره اصطلاح وقت در همان معنی به کار رفته است که پیشتر (حواشی، ۴۹) به آن اشاره
کردیم. در اثر عطار این سخنان بسیار کوتاه، و معنی نخستین آن مبهم شده است.

خداوند می‌بیند که بر دل وی جز یاد حق نباشد و هرچه مادون اوست بر دل او نکذرد^{۶۸}

شیخ گفت^{۶۹} سخن کوی تا شنونده خدایرا ندانی و سخن مشنو تا کی رساننده بکوش خدایرا ندانی^{۷۰}

پنج آبت سه از آن جوانمردان دوست دارند یکی آب حیوة دوم آب حوض کوثر سیوم آب...^{۷۱} ست^{۷۲} چهارم آبیست که عارفان دوست دارند و آن آب محبت است^{۷۳} پنجم آبیست که خدای دوست دارد و آن آب دیده بند کانتست خاصه کنه کارانست

شیخ گفت اگر بنده با بنده خصوصیت کند خداوند حکم کند میان ایشان اگر بنده عاقل باشد از خدای جل جلاله خصمی کند نه کی درمانی^{۷۴} شیخ گفت خداوند خلقی را بدوستی گرفتست^{۷۵} و بر اسباب یاری نشانده^{۷۶} و فرمود که داد خلقان بدهیت و کروهی را بدوستی گرفته است و بیار فرستاده و گفته است که انصاف خلقان بدهیت و کروهی را بدوستی گرفته است و بدشت فرستاده و گفته است با خلق من خیانت مکنیت و کروهی را بدوستی گرفته است و در زاویه نشانده است و گفته است در من همی نکریت

۶۸. این سخنان را می‌توان در زمینه اندیشه ذکر بردوام تعبیر کرد.

۶۹. مقابله شود با: عطار، ج ۲، ص ۲۴۴، س ۱۳.

۷۰. الاشعری برای نخستین بار این فرمول را ساخته است.

۷۱. نسخه خطی در اینجا سخت آسیب دیده است و نگارنده نمی‌تواند آن را بخواند. همانند این سخنان را نیز نگارنده در ادبیات تصوف تا به امروز ندیده است، و از این رو درباره واژه‌بی که خوانده نشده باید از حدس و گمان یاری گرفت. یگانه واژه‌بی که ممکن بود در اینجا فرض کرد، واژه آبدست به معنی وضو است که از لحاظ مفهوم، ویژگی کلی سخنان را نقض نخواهد کرد.

۷۲. مقابله شود با: عطار، ج ۲، ص ۲۳۲، س ۷.

۷۳. یگانه معنی این سخنان ظاهراً چنین است که پروردگار از روی بخشاینده‌گی و آگاهی بر نابرابری نیروها، به این کار اجازه نمی‌دهد و در نتیجه گناهی در میان نخواهد بود.

۷۴. مقابله شود با: عطار، ج ۲، ص ۲۳۵، س ۱۴.

۷۵. در نسخه خطی اسباب‌یاری (بدون نقطه) آمده است. این عبارت بی اندازه غیر عادی است، اما نگارنده در اینجا نمی‌تواند مفهومی دیگر بیابد.

ای بسیار رکسانی بر پشت زمین زنده می‌دانیم و ایشان مرده‌کاند وای بسیار کسانی که در شکم زمین مرده می‌دانیم و ایشان زنده‌کاند گفت همه یک بیماری داریم چون بیماری یکی بود دارو یکی باشد جمله بیماری غفلت داریم بی‌ائیت تا بیدار شویم شیخ گفت اگر آتشی از تنور تو درجامه توافقت تو زود کوشی تا بخشی روا داری که آتش کبر و حسد و ریا در دل تو (۴ الف) قرار گیرد کی این آتشی است که دین ترا بسوزد^{۷۷}

شیخ گفت پیوسته باید که از اندام مؤمن یکی بخداوند جل جلاله مشغول باشد یا بدل او را یاد میکند یا بزبان ذکر او همی گوید یا بچشم دیدار وی می‌بیند یا بدست سخاوت می‌کند^{۷۸} یا بقدیم زیارت مردان همی رود و یا بسر خدمت مؤمنان همی کند و یا از ایمان یقینی همی بدارد^{۷۹} و یا از خرد معرفت همی دارد^{۸۰} و یا از کار اخلاص همی ورزد و یا از قیامت حذر می‌کند این چنین کس من کفیل می‌کند چون سر از کور بر کند کفن کشان می‌رود تا به بهشت

شیخ گفت چنانکه وقت نا آمده^{۸۱} از تو طاعت نخواست تو نیز روزی فردا کی نا آمده است امروز خواه باب لب محمد ماند

۷۷. کبر و حسد و دیا معایبی است که در نخستین سده‌های تصوف، به قراء و محدثان، که نمایندگان رسمی سنت بوده‌اند نسبت می‌داده‌اند. تعلیمات ملاحظیه در پرتو نگرانی برخی از قشرهای صوفیه از درغلتیدن به دیاه پدید آمد. بدین سان، این سخنان، مشی‌بی را بسط می‌دهد که نخستین نمایندگان صوفیه آن را تعیین کرده بودند.

۷۸. باید به آن کمک فعالانه به نیازمندان اشاره کنیم که خرقانی پیوسته در آن پافشاری می‌کند. این یکی از ویژگیهای تعلیمات اوست. بسط بعدی آن را می‌توان در تعلیمات شیخ-نقشبند دید که ضمناً سلسله خود را به خرقانی می‌رساند. بنگرید: (رساله قدسیه، ص ۵۱-۵۳).

۷۹. در نسخه خطی پدرد یا وزد.

۸۰. مقابله شود با: عطاء، ج ۲، ص ۲۳۵، ص ۷.

۸۱. یعنی نماز و همچنین روزه واجب نیز برای زمان معینی است و نباید پیش از فرارسیدن هنگامش انجام شود. از این سخنان چنین نتیجه‌گیری می‌شود که داشتن ذخیره، منع است. این تعلیمات در آثار همه صوفیان نخستین دیده می‌شود که دلیل آن نیز نگرانی از نقض توکل بوده است.

[باب سیم در احادیث رسول علیه السلام]^{۸۲}

باب چهارم در لطفی^{۸۳} که خدای تعالی با وی کرد

شیخ گفت نقل است که دل باخر کار بجایی برسد که آواز دل خود بکوش سر خود بشنود چون آواز منقطع گردد نور دل خویش بچشم سر خویش بیند^{۸۴}

شیخ گفت در خبرست که خداوند جل جلاله حکمت را بفرستد و هفتاد هزار فرشته با وی بالین بیالین بر می گردد می خواهد که دوستی دنیا دران دل نبود تا در شود و جایگاه کیرد آنگاه باین ملایکه را گوید شما جای خویشتن شویت که من جای خود یافتم بنده دیگر روز باسداد حکمت می گوید که خدایش داده بود

نقلست^{۸۵} که خدای را بر زمین بنده است که چون وی مرخدا ایرا یاد کند شیران در بیابان درلرزه آیند و بول افکندن گیرند از ترس خداوند را و ملایکه در آسمانها در قرع افتند^{۸۶}

نقلست^{۸۷} که گفت کسی بایستی که میان وی و خداوند حجابی نبودی تا چون بگفتی که الله بودی که از خدای با خبر شدی و

۸۲. متن باب سوم نیست. ۸۳. در نسخه خطی لطف.

۸۴. تعلیمات مربوط به هر یکی از تاریکترین مسائل در تصوف است و برای آن، تعریفهایی بسیار رنگارنگ داده اند. ظاهراً در مراحل نخست، مفهوم سر به همان معنی روشن و آزه بوده است یعنی «آزی که صوفی در دل نگاه می دارد» (معرفت پنهانی او). مقابله شود با: سخنان یوسف ابن الحسین: قلوب الرجال قبور الاسرار (کتاب الملامع، ص ۲۳۲). سپس سر، مفهومی اصطلاحی می یابد و این مفهوم به بخش چپ قلب اطلاق می شود که گویا نهانگاه دل است و صاحب دل نیز نمی تواند در ژرفنای آن رخنه کند. المر ما غیبه الحق ولم یشرף علیه الخلق «سر آن است که پروردگار پنهانش نکرده و مخلوق را بر آن دسترسی نیست» (کتاب الملامع، ص ۲۵۴).

۸۵. مقابله شود با: عطار، ج ۲، ص ۲۳۱، ص ۲۴.

۸۶. مقابله شود با ما بعد: خرقانی و شیر.

۸۷. مقابله شود با: عطار، ج ۲، ص ۲۱۶، ص ۱۵.

نقلست که گفت که خدای جل جلاله دوستان خویش را بپاکی خویش
 بیاراید و بیکانکی خود پرورد و بعلم خود ادب کند و در (ب)
 دولت و قدرت خود گیرد و سلطانی دهد بایشان
 شیخ گفت هزار دیده بخشید بمن در دیده اول هرچه جز خدای بود
 همه بسوخت نه صد و نود و نوه را من دانم و

نقلست^{۸۸} که هر مومن را هیبت چهل ملک دهد و این درجه کمترین
 است و این هیبت از خلقان بپوشد تا خلقان با ایشان عیش توانند کردن

الباب الخامس فی المناجات من کتاب نورالعلوم

آلهی خلق تو شکر نعمتهاء تو کنند من شکر بودن تو کنم نعمت بودن
 تست شیخ گفت خداوند بردل من ندا کرد بنده من چه بایدت بخواه
 کفتم آلهی مرا بودن تو نه بس که دیگر خواهم

و هم شیخ گفت که کرم قیامت خدای جل جلاله مرا از من پرسد
 درخواست کنم که خداوند مرا از خود پرس و از یکیء خود پرس
 آلهی من از تو یتو توانکرم آنچه من دارم توئی و تو باقیء و آنچه تو
 داری وقت باشد که نبود

کفتم آلهی پنجاه سالست تا در محبت توم در سرم ندا شنیدم که
 پیش از آدم ترا بدوستی گرفته ام دست که نشست^{۸۹}

کفتم آلهی مرا تو می بائی شنیدم در سر خود اگر مرا خواهی پاک
 باش که من پاکم بی نیاز باش از خلق که من بی نیازم
 کفتم آلهی خوشی با توست اشارت بهشت می کنی^{۹۰}
 کفتم آلهی اگر در همه جهان کس بر خلق تو مهربان تر بود درین

۸۸. عطاء، ج ۲، ص ۲۳۵، م ۱۵.

۸۹. دست که نشست، تنها نوشته بی است که می توان در اینجا خواند. نگارنده تاکنون عبارت دست نشستن درجایی ندیده است و نمی تواند درستی ترجمه آن را تأکید کند.

۹۰. روایت سخنان مشهور را بعه: الجارم الدار، یا این که بنگرید: سفینة الاولیاء، ص ۲۰۸؛ مراد البیت می باید بیت ۱۰۱ چکنم.

وقت از خود ننک دارم^{۹۱}
گفتم آلهی اکر قصه اندوهکینان بر تو خوانم آسمان و زمین خون گیرند

الباب السادس فی الهیجان^{۹۲} (۴)

درد جوانمردان^{۹۳} اندوهیست که بهیچ وجه در دو جهان نکنجد و آن
اندوه آنست که (۷ الف) خواهند که ویرا سزا بوی یاد کنند نتوانند
گفت^{۹۴} این خلق همه بامداد و شبانگاه در بند آنند که وی را یابنده
است که او ویرا خواهد

الباب السابع فی وحی القلوب

شیخ ابوالحسن گفت خداوند جل جلاله بردل من ندا کرد که بنده من
اینها کی دست در تو می‌مالند و پس سرک تو بکورتو زیارت می‌آیند
هشیار باش که ایشانرا با من ترا باید میانجی کردن
شیخ گفت مولی بردل من ندا کرد و گفت هر کجا نیاز است مراد منم
و هر کجا دعوی است مراد خلقانند^{۹۵}

شیخ گفت خداوند جل جلاله بردل من ندا کرد که بنده من مهمان مرا
حق بگذار گفتم آلهی من ندانم که حق مهمانان تو چگونه گذارم

۹۱. تأکیدی است دوباره بر آهنگ اصلی مهربانی بر همگان، که پیشتر به آن اشاره کرده‌ایم.

۹۲. عنوان سخت آسیب دیده و خواندن آن مورد تردید است.

۹۳. جوانمردان همان اصطلاحی است که درباره آن توضیح داده‌ایم.

۹۴. عطار، ج ۲، ص ۲۴۰، ص ۳۳.

۹۵. در اینجا روش هلامتیه بخوبی ابراز گردیده است. مفهوم این سخنان آن است که شیخ نمی‌تواند هیچ موقعیتی برای خود بپذیرد و نمی‌تواند مدعی هیچ خدمتی باشد. این سخنان علیه تلاش برای تبدیل درویشی به حرفه و پیشه اعجاز کاری و فریگری است. مقابله شود با سلمی: و سئل بعضهم ما باکلم قل ما یقع بکم ادعاء فقال وهل الدعاوی الا رعونات و مغریة اذا رجع صاحبها الی نفسه رآها خالیة مما اظهر بعیة ممارکب وهل هو الا کما قال الشاعر:

وفی نظر الصادی الی لماء حسرة اذا کان ممنوعاً سبیل الموارد
(رسالات الملامتیه، ورق ۵۳ الف)

گفت کسانی که بسلامتی مهمانی تو آیند باید کی علیک السلام بیابند و کسی بود که مرا دوست دارد از دوستی من ویرا آرزوی تو کند و کس بود که خود آمده بود تا با تو اندوه ورزد و کس بود که با من بچیزی دربانده بود و کس بود کی من ویرا از وی گرفته باشم آمد و شد وی معلوم نباشد و این مهمان من بود و کس بود که این جهانی چیزی نخواهد از تو پس خداوند تعالی مرا گفت که هر چه بینی که من با تو کردم با خالق من آن کن گفتیم^{۹۶} الهی من با خلق تو آن نتوانم کرد گفت از من یاری خواه شیخ گفت^{۹۷} مولی تعالی بر دل من ندا می فرمود مرا با تو مخاطبه بچهار چیز است بدل و تن و زبان و مال دو بمن میدهی و دو باز میکیری یعنی بتن طاعت می کنی و بزبان قرآن میخوانی دل و مال بمن نمی دهی و مرا خود کار با این دو بیش است اگر خواهی این دوی دیگر بتو بگذارم (ص ۷)

الباب الثامن فی المجاهدة

شیخ گفت^{۹۸} جهد مردان چهل سال است ده سال رنج باید بردن تا زبان راست شود و یکم (از) ده سال زبان راست نشود و ده سال رنج باید تا این کوشش حرام کی بتن ما برسته است از ما بشود و ده سال رنج باید برد تا دل با زبان راست شود هر که چهل سال قدم چنین زند امید باشد که از حلق وی آوازی برآید که در وی هوا نبود گفتند اینرا نشانی بود شیخ^{۹۹} روی سوی کوه کرد و بگفت الله سنکها از کوه جدا شدن گرفت و شیخ گفت هر که نام خدای برد چنان باید که از سه حال خالی نبود اما بول او چون خون سرخ کردد یا خون انکشت سیاه جگرش باره باره بکسلد و از ترس بیرون آید و گفت بسیار بوده است که دست در اندام خویش کردم خون به پنج انکشت من پیامده است و هنوز خدای را بسزای او یاد نکرده ام

۹۶. در نسخه خطی: گفت. ۹۷. عطاء، ج ۲، ص ۲۴۵، س ۱۳.

۹۸. عطاء، ج ۲، ص ۲۴۳، س ۲۵ و ص ۲۴۴، س ۸.

۹۹. در نسخه خطی گفت خط خورده است.

و گفت: «از دنیا مرو تا از سه حال یکی پیدا نشود یا آنکه در محبت خدای آب چشم خویش خون بینی یا از ترس او بول خویش خون بینی یا در بیداری استخوانت بکدازد و باریک شود»
شیخ گفت عبادت هر کس کند اما امل ز عبادت هر کس نتواند دور کردن گفت نماز کردن و روزه داشتن کار عابدان بود اما آفت از دل جدا کردن کار مردان بود.

شیخ گفت در کرسنکی چندان بکوش و اگر ورد یکی روز داری سه روز و اگر سه روز داری چهار روز و می‌فزای تا چهل روز یا بسالی آنکه چیزی پیدا آید! «چون ماری در دهان کسرفته چیزی چون بیضه مرغی یا سپید بود یا سرخ یا زرد بیاید و دهان بر دهان تو نهد بعد از آن هرگز نخوری شاید (۸ الف) پس ۱۰۲ بعد از آن ۱۰۳ کسی بود که در هفتاد ۱۰۴ یکبار آگاه شود و کسی بود که در بیست سال و کسی بود که در ده سال و کسی بود که در چهار ماه و کسی بود که در هر (؟) ماه و کسی بود که در هفته آگاه شود و کسی بود که هر وقت نمازی آگاه شدن آن ببین که دل او بی‌خبر باشد از هیچ خبر ندارد که این جهان و آن جهان است روا بود بزبان حدیث این جهان و آن جهان کوید لکن دل ازین جهان آگاه نبود

شیخ گفت دست در عمل زن تا اخلاص ظاهر شود دست در اخلاص زن تا نور ظاهر شود طاعت کنی آنکه تا دمد ابدالله کانک تراه ۱۰۵ پس گفت شب شود و خلق بخسبند تو این تن را غل و پلاس و تازیانه جرمین دار کی خدای تعالی برین تن مهربانی دارد کوید بنده من ازین تن چه می‌خواهی بگو آلهی ترا خواهم کوید بنده من دست ازین بیچاره بدار من آن توم هر روز آثار لطف و رحمت مولی بر ما نو می‌شود

۱۰۰. عطارد، ج ۲، ص ۲۴۲، ص ۸. ۱۰۱. پیشین، ص ۲۲۱، ص ۵.
۱۰۲. پیشین، ص ۲۲۹، ص ۲۰۵. ۱۰۳. ظاهراً باید گفت از قلم افتاده باشد.
۱۰۴. ظاهراً باید سال از قلم افتاده باشد.
۱۰۵. حدیثی است که غالباً صوفیه آن را نقل می‌کنند. بنگرید: زوکوفسکی کشف اسرار، ص ۴۲۷ (به شکل ابدوا).

تا نیت دلها نو کنیم

شیخ گفت از بسیار جانها آواز ماتم برآید و از بعضی آواز دف هرچند در دل خود می نکریم همه آواز برمی آید آواز دف نی گفت بر در هر که سالی باشی آخر روزی بگوید در آی بآنچه ایستاده پنجاه سال بر در او بیست کفیل تو منم

شیخ گفت اگر در معرفت سخن کوئی هفصد بابست هر بابی هفصد شاخ هر شاخی بدیکری نماند عالم ۱۰۶ علم برداشت و بکناره شد و با آتش خوشست زاهد زهد برداشت و بکناره رفت و با آتش خوش است عابد عبادت برداشت و با آتش خوشست شو هم اندوه بردار تا با خدایت خوش بود اگر ما را عمر نوح بودی و در آن عمر دو رکعت نماز از ما بخواستی چنانکه از وی بما آمده است دشوار بودی اکنون خود کی در شب روزی پنج نماز (۸ ب) چون کوه خواسته است حال ما چون باشد

شیخ گفت خدای جل جلاله شمارا بدنیا پاک آورد شما از دنیا بحضرت پلید مرویت گفت مشاهده آنست که او باشد تو نباشی هر چه بندگان بود برگیرد و هر چه سزاوار او بود بنهد تا هر چه ظاهر شود از بنده سزاوار او بود

الباب التاسع فی الحکایات

شیخ ابواسحاق در پیش شیخ گفت همه بادیه مرا آرزوی شیرینی کرد نخوردم شیخ گفت مرا همه بادیه شیرینی آرزو نکرد و خوردم ۱۰۷ ابویزید رحمه الله گفت دورترین از درگاه خداوند کسانی را دیدم که ایشان خویشتن را نزدیک تر دارند ابویزید رحمه الله گفت کی جواب سخن یاد داریت هر که جواب سخن

۱۰۶. عطاء، ج ۲، ص ۲۴۷، س ۸.

۱۰۷. شیرینی... خودم یعنی دشواریهای راه در وادی او را شاد کرد، زیرا این دشواریها او را در کشتن تن یاری کرده اند. آیا این افسانه را که حلاج در میان بیابان لذیذترین خوراکیها را به دست می آورد، نباید به همین مفهوم پذیرفت؟

خویشی یاد ندارد هر کجای سخن کوید با ک ندارد حساب روز
قیامت یاد داریت کی هر که حساب قیامت یاد ندارد مال از هر کجا
جمع کند^{۱۰۸} با کی ندارد و قدر رفتن نیک شناسیت هر که قدر رفتن
نیک شناسد صحبت با هر که دارد با کی ندارد

ابراهیم زاهد گفت کرمکاهی برنائی از هوا در آمد و در بکوفت من
نیز درش بکشادم قدری نان بر برک انجیر نهاده بود مرا داد
و گفت مرا دعا کن باشد که از کفر این تن باز رهم و در هوا شد دیگر
روز همان وقت در بکوفت و قدری نان بر برک انجیری نهاده مرا
داد و همان بگفت و روز (سیم^{۱۰۹}) همان وقت آمد و همچنان گفت
که مرا دعا کن تا از کفر این تن باز رهم و در هوا شد

(پس) شیخ رضی الله عنه گفت ای جوانمرد آنک در هوا می پرد ازین
نفس فریاد میکند کی اینجا نشسته ایم چه باید (کرد^{۱۱۰}) بزرگی از
توانکران بنزدیک مردی از کبار اهل حقیقت در آمد گفت درم دوستر
داری یا خصم گفت درم گفت پس چون است کی درم می مانی^{۱۱۱} و
خصم می بری...^{۱۱۲} (الف) وی را با وی بخشیدیم گفت در جواب که
ای خداوند حکمت چیست من در خدمت تو ووی در خدمت (من^{۱۱۳})
آواز شنید کی وی خدمت محتاج کرد و تو خدمت بی نیاز

شبلی قدس الله روحه (العزيز در^{۱۱۴}) مکه نزدیک حلاقى شد ویرا دید
بر کرسی نشسته و جامه نیکو پوشیده و شاگردان موی می تراشیدند
شبلی آنجا شد و سلام کرد گفت ای استاد از برای خدای این موی
مرا تراش استاد از کرسی فرود آمد و شیخ را سوی تراشید یکی از
بغدادیان آمد و نقد آورد کی از بغداد مرا گفته اند شبلی ده گفت
بر سر صندوق استاد نه استاد گفت کاشکی تو شبلی نبوده مرا کوئی

۱۰۸. اشاره به رزق حلال (از راه کار و کوشش) است.

۱۰۹. مفید مانده است. ۱۱۰. آسیب دیده است.

۱۱۱. یعنی پس از مرگ روانم را با خود می بری.

۱۱۲. بدون تردید از قلم افتاده است.

۱۱۳. آسیب دیده است. ۱۱۴. آسیب دیده است.

برای خدای مویم بتراشی اکنون مرا می‌مزد دهی گفت آری من شبلی‌ام استاد گفت نامت شنیدم ولكن ندیده بودم ایشان درین سخن بودند سایلی بیامد و چیزی خواست حلاق گفت آنچه برسر صندوق نهاده است برگیر ترا داده‌ام شبلی گفت با خود کفتم آنچه برسر صندوق است استاد نمی‌داند کی چهار صد دینار است مرا گفت نه بینی که کی می‌خواهد برای که می‌خواهد و من از برای که می‌دهم

بزرگی در پیش خواجه گفت شبی از عسس بترسیدم در کنج خانه شدم خویشان را بغل و پلاس و تازیانه خانه^{۱۱۵} ادب کردم کفتم تو تصور بدان جایگاهی که از مخلوق می‌ترسی^{۱۱۶} خواجه گفت هرگاه که مرا اندیشه روزی آمدی چنین کردمی کفتمی تو غم روز می‌خوری بویزد قدس الله روحه العزیز گفت کار خویش را با خلاص ندیدم تا همه خلق را بجای ترک نهادم

بوحامد مریخی^{۱۱۷} بن مغفل را پرسید کسی نشان بند کسی^{۱۱۸} نیکو کمان بود چه باشد بوحامد گفت نیافتی که بنده نیکو کمان آن بود که دست در آستین کند و نکیرد آنچه نهاده باشد شیخ ابوالحسن (ق ب) گفت توهم نیافتی نیکو کمان آن بود که روی معاینه بود و دستش در آستین نباید کردن.

بویزد قدس الله روحه العزیز گفت یک شب نفس را کفتم نماز کن گفت من مرده‌ام جامها بیرون کردم گفت^{۱۱۹} مرده را جامه نیکو نباشد بوریا در پیچیدم و بخفت کفتم که اگر آئی که مرده تا روز در رنج بود شیخ ابوالحسن خرقانی گفت من نیز شبی کفتم ای نفس نماز کن گفت نتوانم برخاستم و خود را رنج برستم و کفتم مرده تسو آنکاه

۱۱۵. خوانده شود: خام یا چرم.

۱۱۶. ظاهراً مفهوم جمله چنین است که تو که در این جایگاهی چرا از مخلوق می‌ترسی، اما ساخت جمله بسیار مشکووش است.

۱۱۷. مرعی بی‌نقطه است و از روی گمان آن را مرعی خوانده‌ام.

۱۱۸. خوانده شود: بنده کی.

۱۱۹. کرده (و) گفت ظاهراً به جای کردم و گفتم آمده است.

بمحراب آوردم او را بعد از آن بگفت که بکنم
 وقتی موسی علیه السلام در مقام مناجات بود^{۱۲۰} خطاب شنید که یا
 موسی زنه‌ای را نگاه دار چون ازان مقام درگذشت کبوتری پیامد کی
 یا موسی الامان الامان موسی آستین کشاد کبوتر در آمد زمانی بود بازی
 پیامد کی صید مرا در آستین کردی بمن باز ده گفت مرا خدای فرموده است
 کی زنه‌اری را نگاه دار موسی دست دراز کرد تا پاره کوشت ران یر کند و
 بوی دهد باز گفت یا موسی ندانی که کوشت پیغامبران بر ما حرام است من
 عهد کردم کی ویرا نکیرم آنکه باز بر هوا راست کرد سر موسی طواف
 می کرد کبوتر گفت یا موسی مرا رها کن گفت باز حاضر است بیاید و بگیرد
 کبوتر گفت کسی که عهد کند باز نکیرد و نشکند کبوتر را رها کرد
 با باز (۱۰ الف) جفت شدند و هر دو طواف می کردند فرمان آمد کی
 یا موسی باز جبرئیل بود و کبوتر میکائیل تا ترا آزمودند بر
 قبول عهد

لقمان حکیم رضی الله عنه پسر را گفت هرچه امروز بکوئی بنویس
 و روزه دار و شبانگاه کفته‌ها را بر من عرضه دار آنکه طعام خور چون
 شبانگاه شد با یکدیگر را عرضه می کردند دیر شد و روز دویم همین
 گفت تا عرضه کرد دیر شد روز سیوم همین گفت پسر گفت تا شبانگاه
 کرده و کفته عرضه می کنم و از عهده بیرون می آیم طعام خوردن دیر
 میشود امروز هیچ نکفت از بیم عرضه کردن شبانگاه پدر عرضه خواست
 گفت از بیم عرضه کردن هیچ نکفته‌ام لقمان گفت بیا و زود نان بخور
 شیخ گفت روز قیامت کم گویند کانه را حال چنان خوب باشد که پسر لقمان را

۱۲۰. مقام مناجات برعکس نماز واجب است و در هر زمان و به اشکال گوناگون و به هر زبانی
 قابل تحقق است. بنگرید: مناجاتهای مشهور عبدالله انصاری. این حکایت را نگارنده
 در مقاله:

Grundlinien der Entwicklungsgeschichte der Süßfischen Lehrgedichte
 in Persian, *Islamica*, III, 1, pp. 1-31. Leipzig, 1927.
 شعر تربیتی تصوف (دایران) ترجمه کرده است. نیز مقابله شود با: بار تولد، از گذشته
 ترکان، ص ۱۹۳ (به زبان روسی)؛ مختوم قلی، آثار منتخب، عشق آباد ۱۹۲۶.

پیش ابویزید گفتند کی شب بود که جانم از خلق ببرید^{۱۲۱} گفت اگر بریدی یک مرد نمونه در میان خلق بدارند تا برپی او مردان خیزند بلال بلخی بنزدیک بویزید درآمد گفت یا شیخ ملائکه بر سر کوی تو میزنند بویزید گفت مسکین بر سر کوی من چه کار دارد

بوالقاسم جنید رحمه الله بر منبر وعظ می کرد ابوالحسن نوری بر کذشت گفت یا ابا القاسم ما اخلاص ورزیدیم بر درمان کردند شما زنار^{۱۲۲} ورزیدیت پیشکاهتان نشاندد جنید از منبر فرود آمد (۱۰ ب) چهل شب روز در خانه بنشست و بیرون نیامد

حسن بصری و حبیب و ثابت و مالک دینار و محمد واسع پیش رابعه در شدند رابعه ایشانرا پرسید کی شما خدایرا بر چه پرستیت هریکی چیزی بگفتند رابعه دست بر دست زد و پیش بجست و گفتا این پرستار بلیه اختیار نکنند من عبادت کنم خواه کو بهشت بر خواه دوزخ همه از آن اوست

بویزید گفت الهی از این دوستی من زمین را آگاه کن زمین جنیدن درآمد مردی گفت یا شیخ زمین در جنیدن آمد گفت آری خبر دادندش بویزید را گفتند بجهد بنده هیچ بود گفت نی ولی بی جهد نبود^{۱۲۳} بویزید وقتی بخانه درآمد طبقی مرود دید گفت که آورده است گفتند فلان گفت برداریت و بریت و بکوئیت آب مردمان کیری و درختان

۱۲۱. عبارت بسیار تاریک است و از این گذشته در نسخه خطی تنها حالم بی نقطه است و خواندن نگارنده تقریبی است. اما نگارنده با آن که کوشش فراوان کرده، مفهوم دیگری برای آن نیافته است.

۱۲۲. ذنار در اینجا مظهر کفر است. نوری می خواهد بگوید: تو هنگام وعظ اسیر «خود بزرگ» بینی، می شوی و غیر از واحد مطلق، برای دیگری اهمیت قائل هستی. و این شرک و چند خدایی است.

۱۲۳. یعنی کامیابی در سلوک به تلاش انسان وابستگی ندارد و این کامیابی است که بر او نازل می شود. امادرعین حال نیز نمی توان با این امیدواری از هر کوششی دست کشید. انگیزه بخش دوم عبارت، بیم از توجیه تعصب کامل و توکلی است که از آن ناشی می شود. بسیاری از مشایخ نخستین، خطرات ناشی از آن را درک می کردند ولی بطوری که تاریخ درویشان نشان می دهد آنها نتوانستند مانع از آن گردند.

آب دهی و اسرود بنزد ما فرستی^{۱۲۴}

بویزید پوستین داده بود تا بدوزند آن شخص بدوخت چون باز می آورد پسر را داد تا بردوش نهد تا برکات به پسرش رسد و خود درپس پسر میرفت چون بدر مسجد رسید از کتف پسر فرو گرفت بردوش خود نهاد و پیش بویزید درآمد چون بخانه باز آمد شبانه در خواب دید کی مردستی و ملائکه بکورو وی درآمدندی و وی بترسیدی گفتی من پوستین بویزید برکتف خود نهاده ام ملائکه با هول از پیش او می رفتند و وی ایمن شدی از آن ترس

بلال بلخی (۱۱ الف) بویزید را گفت من امسال ترا در مکه دیدم بویزید گفت من آن نبوده باشم سه بار بلال می گفت مردمان گفتند ما بلال را دروغگوی نداریم و ترا هم نی این چه حال باشد گفت مومن از قرص آفتاب عزیزتر است مرخدائی را عزوجل قرص آفتاب بیک جای بود ولكن بهمه شهرها می نماید و خود می آرد و خود می برد آن نمودن از خدای باشد بر وجهی کی بنده را خبر نبود

بویزید گفت ابراهیم صلوات الله علیه از ساره کله کرد بحضرت خداوند فرمان آمد باساره مدارا کن تا بتوانی زیست و نه فرمود که ساره را رها کن

ناموسی گفت بمکه شدیم و حسن عامره با ما بود بنزدیک بوالحسن خرقانی در شدیم ما را گفت ای ناموسی چند گاه است تا در مسئله درمانده ام از بسیار کس پرسیدم هیچ کس مرا جوابی نداد که دل من بدان قرار گرفت ناموسی گفت بکوی گفت مردمانی دیدم که ایشان در موقف بصف اولین در نیامدند و در طواف گاه بر مردمان طواف نکردند و در غزاة بصف اولین در نیامدند و من ایشانرا چنان پنداشتم که از آسمان باران بدعاء ایشان می آید و نباتها از زمین بدعای ایشان می روید و جمله خلق بر روی زمین بدعاء ایشان ایستادند در آنجا چه حکمت بود ناموسی گفت ایشان مردمانی بودند بهمکی عمرشان یکبار خدای را (۱۱ ب) جل

جلاله معصیت آورده بودند آن بردل ایشان جایگاه گرفته بود ازین جهت بود که در نیامدند تا از شومیء کناه ایشان چیزی ازین خلق منقطع شود احمد حرب بنزدیک بویزید جای نمازی فرستاد گفت چون شب نماز کنی بزیر قدم افکنی بویزید باز فرستاد و گفت بالش فرست بنزدیک من کی دروی زهد هر دو کون باشد تا در زیر سر نهم و بخسیم.

علمی دهقان^{۱۲۵} گفت که مرد بیک اندیشه ناصواب که بکند دو سال را راه از خدا پس افتد بویزید گفت خدای با من فتوحها کردست تا بجایگاهی رسیدم که قبه پدید آمد و دروی پدید آمد از کرد آن می کشتم بر آن در بماندم هیچ کس نبود که چیزی در اینجا بردی یا چیزی بیرون آوردی بهره خواستم که این در کشاده کنم نشد ذکری پدید آمد خوش آن ذکر خوش در خلق گرفتم آن در بکشادند و هر کرا آن در بر وی بکشادند بگذارند که در آنجا شود ای بسا چیزها که در آن توان دید

ابویزید وقتی می گفت مرا قیامت اسیری کردان میان حکم تو و خلق تو حساب ایشان با من کن که ایشان ضعیف اند طاقت ندارند بویزید گفت ای مرد دست گیرند و برسند کویند مردی نیکوئی در میرفت چنانکه [کفتار در] سوراخ باشد کویند در آنجا نیست کفتار با خود گوید شاید که مرا نمی بینند و نمی دانند که من در اینجا ام پس آنکه آگاه (۲ الف) شود که ریسمان در کرد تن کرده باشند و از سوراخ بیرون کشند

احمد خادم گفت در بزرگی طعنی کرد مردی می آمدم و گفت^{۱۲۶} آن بزرگی را خدایش سنک کرداند آن بزرگ گفت چه خواهی مؤمن را سنک اگر با من نکفته بودیء کی بوی چیزی رسید اما چون با من کفتی واجب دیدم بر خود دعاء وی تا قیامت

حاتم اصم گفت وقتی حاجتی بخدای داشتم برداشت چون نگاه کردم دل با زبان راست نبود گفتند چون در موقف بایستی درهای آسمان

برحمت خدای بکشاید هرحاجتی که بخواهی روا شود آن سال بحج رقتم و در موقف ایستادم چون حاجت برخواستم داشت دل با زبان راست نبود حاجت برنداشتم باز آمدم (گفتند^{۱۲۷}) چون بغزاة شوی در کار- زارگاه درصاف مومنان بایستی درهای آسمان برحمت کشاده شود هرحاجت که بخواهی روا شود آن سال طبل بزدم و بغزات شدم و درصاف پیشین ایستادم چون حاجت خواستم که درخواهم دل با زبان راست ندیدم حاجت برنداشتم باز آمدم گفتند چون طهارت تمام بسازی و در خانه تاریک شوی و دو رکعت نماز کنی و حاجت خواهی روا شود این بکردم خواستم که حاجت خواهم دل با زبان راست نبود حاجت برنداشتم دل را کریخته دیدم و زبان را آلوده من نیز نفس را بانک زدم گفتم (۲ ب) اگر بانک آید که ای حاتم دل با زبان راست کن [تا حاجت]^{۱۲۸} توروا [شود^{۱۲۹}] چکنی

عبدالله واسع گفت شبی ابواسحق هروی بنزدیک ما رسید پدرم برجای نبود من نمدی بردم تا در زیر پهلوی کند مرا گفت ای پسر نمد آوردی گفت دوش همه شب حوران کیسوی خود را بستر من کرده بودند ای بسا که بر من نکریستی

ابلیس روزی نوح را صلوات الله علیه گفت یا نوح از من چیزی پرس نوح گفت عیب باشد فرمان آمد بشنو آنچه بگوید یا تو غدر نتوان کردن گفت یا نوح ترا بر من حقی است گفت کدام گفت من در رنج می بودم که نباید که قوم اسلام آرند تو باری دعا کردی تا برکفر رفتند دلم فارغ^{۱۳۰} شد اگر چه نوح این دعا وقتی کرده بود که خدای خبر کرده بودش که پیش کسی ایمان نخواهد آورد ازین سخن ابلیس دل تنگ شد گفت یا نوح حسد مکن که من کردم حال من دیدی حریص مباش که آدم حریص کرد شنیدی چه رنج دید بخیل و متکبر مباش کی خداوند سرائی آفریده است بس خوش و گفته کی حرامست مر بخیلان و

۱۲۷. ظاهر آ از قلم افتاده است. ۱۲۸. آسیب دیده است. ۱۲۹. آسیب دیده است. ۱۳۰. در نسخه خطی فارغ.

متکبران

بوعلی رودباری مریدانرا پرسید که شما هیچ اندی کرده است^{۱۳۱} از نیکی یکی گفت من [امشب نشستم^{۱۳۲}] سایلی بدرسرای من آمد چیزی خواست من بدرآمدم وی را در کنار گرفتم و درخانه بردم و جامه خود در وی پوشیدم و بر تختش نشاند (الف) و جمله مال و ملک خویش بدو سپردم و زن خود رها کردم تا پس عدت وی خواهد اکنون مرقع پوشیدم و در پیش تو [بدو]^{۱۳۳} زانو بر - نشسته بوعلی هیچ چیز نکفت دیگری گفت من روزی بدرسلطان (می)^{۱۳۴} گذشتم یکی را گرفته بودند و دستش میخواستند که ببرند من دست خود فدا کردم و اینک دست بریده پس از ابوعلی پرسیدند ازین هر دو کدام کاملترست گفت شما آنچه کردیت با دو شخص معین کردیت مؤمن چون آفتاب و مهتابست باید که منفعت وی بهمه رسد

بویزد گفتست بنده نیک آن بود که هر دو دست وی راست بود یعنی آنچه بهر دودست کند نیکی بود تا فریشتکان (sic) دست راست نویسند چیزی نباشد که فریشتکان دست چپ نویسند

گفت اعرابی راسهمان آمد او پاره پنیر می داشت پیش مهمان آورد مهمان سیرنش در خانه شد و با زن گفت بزک بکشیم گفت ما مانیم که جز این چیزی نداریم اعرابی گفت ما بمیریم از کرسنکی سهل تر از آن باشد که مهمان ما کرسنه ماند بزکشتند و پیش مهمان آوردند چون وقت روان کردن شد مهمان خادم را گفت آنچه در دست داری بوی ده گفت این بسیارست وی یک بز پیش سخاوت نکرده است وی از همه خا...^{۱۳۵} است و ما از بعضی دست وی بیش است^{۱۳۶}

پیری گفت تا از پانزده کس نشنیدم که خلق را نصیحت کن سخن

۱۳۱. به جای کرده اید. ۱۳۲. آسیب دیده است. ۱۳۳. آسیب دیده است.

۱۳۴. آسیب دیده است. ۱۳۵. سخت آسیب دیده است و خوانده نمی شود.

۱۳۶. دست وی بیش است - عبارتی است که نگارنده تا کنون ندیده است. ظاهراً چنین مفهومی باید داشته باشد که دست او بیش از اندازه باز است و بسیار می بخشد یعنی سخنی است.

نکفتم هشت از ایشان (۱۳ ب) آدمی بود و هفتنی پس شیخ گفت رضی‌الله‌عنه که از آن من ز پیش ماند^{۱۳۷} ده کس بودند که گفتند مرا که خلق را نصیحت کن یکی از این با شما بگویم روزی در مسجد نشسته بودم یکی از در درآمد و در من نشاط می کرد چون خواست کی برود مرا گفت که این خلق را نصیحت کن مرا بدل آمد اگر کشتی بشکنند دریا را از آن چه زیان باشد روی با پس کرد و گفت نصیحت مردمان کجا شود و این شخص نه آدمی بود

او پس قرنی چون چیزی بدست گرفتگی گفتی یارب اینها را بهانه دین من مکردان

بویزید گفت ای مرا کونه گرفتم^{۱۳۸} که همه چیز بعلم راست کنی ارادت دل را چه کنی کی تابا خداوند راست نه ایستی سودت ندارد

بویزید گفت رحمه‌الله تن را بانک بر زدمی کفتمی لاولا کرامه یا ماوی کل شر زنی بیک شباروز پاک شود غایت پانزده شباروز آقاویل علما ازین زیادت نیست ای تن پلید سی سال شد تو و پاک نشده و فردا ترا پیش پاک پاک باید ایستاد

ابویزید رحمه‌الله گفت کی چون اندوه بدل در آید غنیمت داریت کی مردمان ببر که اندوه بجائی رسند

شیخ ابوالعباس قصاب رحمه‌الله گفت چون خدای را جل جلاله در حق بنده اثر لطف باشد خواهد که ویرا بمقام بند کان نیک رساند هرچه جز خدای باشد از دل او بیرون کند بنده چون متحیری شود چه سرمایه وی از وی باز گرفت (ع ۱ الف) روزی چند دران حیرت باشد آنکاه در اندرون وی تقاضا پدید آید که ای خدای مرا تو می بایی آن

۱۳۷. سخت آسیب دیده است و تقریباً قابل خواندن نیست. مفهوم آن تا اندازه‌ی روشن است، اما خواندن آن بویژه در عبارت ذ پیشی هاند، چندان با اطمینان نیست.

۱۳۸. در متن به روشنی مرا کونه آمده است. یگانه توضیح این عبارت این است که ترکیبی است از واژه عربی هراء و کونه فارسی که البته از لحاظ مفهوم خود بسیار غیر عادی است. اگر بیاد بیاوریم که زهاد نخستین توجه خود را اساساً به افشای ریاکاران معطوف می ساخته‌اند، آنگاه چنین تعبیری برای ما قابل پذیرش خواهد شد.

گفت که ای خدای مرا تو می بائی دلیلست بر آنکه خدای جل جلاله می گوید ای بنده تو آن منی چون خدای جل جلاله گوید تو آن منی بنده را در اندرون تقاضا پدید آید گوید مرا تو می بائی دوستی خدای جل جلاله ویرا بدان آورده بود که وی خدای را جل جلاله دوست گیرد بزرگی بنزدیک بویزد در آمد و زیارت کرد چون بیرون آمد با مریدی از مریدان شیخ گفت این زیارت با سنت حج تطوع قیاس کردم وقتی دیگر زیارت آمد و گفت آن مریدی را که آن سخن با خواجه گفتی یا نه گفت نی پسندید و گفت آن گفتار از من غلط بود که سنت حج قیاس توان کرد و دیدار ولی خدای را قیاس نتوان کرد چون خدای جل جلاله بنده را بر کزیند علم را بر جوارح وی نکار کند و اندامها وی یک یک را از وی بستاند و خواهانی خدای در دل وی ظاهر شود تا بنده نیست شود چون نیستی ظاهر شد هستی خدای بر دل وی ظاهر شود در خلقی نکرد چون کوی بیند در چوکان قضا رحم آرد بریشان و منقطع شود بویزد را کندم خریدند پرسید که از که خریدیت گفتند از کافری گفت باز دهیت که این کندم آن کسی است که وی خدا را نمی داند یکی پیش بویزد (۴ ب) در آمد و تسبیحی بدست گفت دو دار بیکی نیکی شمر و بیکی بدی

فضیل عیاض را فرزندی آمده بود چندان... نداشتند^{۱۳۹} که بدان کودک را در پیچند از همسایگان خواستند و باران می آمد چنانکه بهمسایه دشوار می بود رفتن گفت کرامت اولیا با فضولی می کنی بزرگی گفت سی سال پاشنه در بکوشم گردد آسان تر از آنست کی نمی دانم که خدای با من چه کند

شبلی رحمة الله علیه گفت آن خواهیم که نخواهم شیخ ابوالحسن خرقانی گفتست آن هم خواستی

۱۳۹. این عبارت چنان آسیب دیده است که خواندن آن میسر نگردید. مفهوم آن طبق داستان زادن رابعه (بنگرید: تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۶۰) برقرار شد زیرا ظاهراً این ویژگی از یک زندگینامه به زندگینامه دیگری منتقل شده است.

ذالنون^{۱۴۰} مصری گفتست اگر خواهی که دلت نرم گردد روزه بسیاردار
اگر نکردد نماز بسیارکن و اگر نکردد لقمه را کوشدار و اگر بدین
نیز نکردد با یتیمان لطف کن

باب دهم مناقب شیخ ابوالحسن خرقانی رحمه الله

در خردی مادر و پدر او را نان دادندی و بصحرا فرستادندی تا چهارپای
نکاه دارد وی بصحرا رفتی و روزه داشتی و نان بصدقه دادی شبانکاه
بیامدی و روزه کشادی و کس را از آن حال خبر نبودی چون کلان تر
شد جفت و تخم بوی دادند روزی تخم انداخته بود و جفت می کرد
بانک نماز کردند شیخ بنماز رفت و جفت را ایستاده بماند چون سلام
نماز دادند دیدند که جفت همی رفت و کشت می کرد سر بسجده نهاد و
گفت خداوند! چنین شنیده ام که هر که را دوست گیری از خلقان
(۱۱۵ الف) پوشیده کنی

عمی ابوالعباس مردی بزرگ بوده است و شیخ را در وقت جوانی آمد و
شد بوده است چون عمی را وفات نزدیک آمد شیخ یکی از مریدان را
گفت تو از برای دل من یک هفته غسالی قبول کن در هفته عمی را
وفات رسید غسال ویرا بر تخته خوابانید خواست تا ویرا استنجا کند
عمی خود برخاست و استنجا کرد غسال از هوش برفت عمی گفت اگر
با کسی بکوئی با تو خصمی کنم مقصود آنکی چون عمی را برحالت
شیخ وقوف افتاد گفت ای ابوالحسن بیا تا ما هردو درین کوه شویم
و بر توکل^{۱۴۱} نشینیم تا زنده کدام بیرون آید برفتند بلب چشمه
که آنرا وندر^{۱۴۲} کوئیم آنجا بنشستند بر دامن کوه مردم آنجا زیارت

۱۴۰. در نسخه خطی ذالنون آمده است.

۱۴۱. بر توکل یعنی با امیدواری به این که پروردگار آنچه را که باید بفرستد می فرستد باید
با خود چیزی بر نداشت و کاری برای به دست آوردن روزی نکرد. اهمیت اصطلاح توکل
پیچیده تر و گسترده تر است و در این حواشی جای بررسی آن نیست. در مفهومی که در
اینجا آمده است بیش از همه عبارت حج بر توکل کردن دیده می شود. یعنی حج گزاردن
بی نقدینه و با توکل به بخشاینده گی پروردگار.

۱۴۲. در متن نقطه نیست و خواندن آن تقریبی است.

شوند که معبد کاه ایشان بوده است بعد از هفته عمی را کرسنه شد
 عمی گفت ای شیخ ترا طعام از کجاست شیخ دست بیرون کرد و دست
 بر ریک و سنک و خاک زد و بمشت بيفتاد روغن از انکشتانش
 پدید آمد بعمی داد عمی آنرا بخورد و گفت هرگز خوشتر ازین طعام
 نخورده‌ام عمی گفت مرا مریدی گیر گفت رو هردو روی بطاعت آریم
 که کس این دعوی کند خدای را فراموش کند عمی گفت^{۱۴۳} بیا
 تا دست یکدیگر بگیریم و زبر این درخت بجھیم گفت بیا تا زبر هردو
 عالم بجھیم

شیخ ابوالحسن^{۱۴۴} وقتی بکوه رفته بود تا سوختنی آرد جماعتی از
 نیازمندان (۱۰ ب) عزم زیارت او کرده بودند از خراسان چون بکناره
 دیه رسیدند پیری پیش ایشان آمد سوال کردند که صومعه شیخ
 کجاست گفت کدام شیخ (گفتند) ابوالحسن گفت ای مسلمانان رنج شما
 ضایع است ای دریغا روز کار شما وی نا کس است ناموسی می کند باز
 کردیت کی کار وی اصلی ندارد بغایت دل تنگ شدند خواستند که
 باز کردند بوعلی سینا درین جماعت بوده است گفت کی چون آمدیم ویرا
 نادیده نکذریم بدر صومعه شدند اهل وی از پس پرده آواز داد که وی
 حاضر نیست بصحرا شده است و دریغ این سفر شما اگر از بهر وی آمدیت گفتند
 تووی را که می باشی گفت عیال گفتند وی چگونه کسی است گفت سودائی
 ناموسی گفتند باز کردیم حال وی عیال وی نیکوداند بوعلی سینا^{۱۴۵} گفت
 تا ویرا نبینم باز نکردیم راه صحرا نشان خواستند شخصی دیدند که می آمد
 (با) باروری سوختنی چون نزدیک رسیدند دیدند شیری بود شیخ گفت
 سلام علیکم تا بوالحسن بار خلق نکشد شیر باروریء او نکند چون
 بدر صومعه رسید آن شیر باز رفت و از مجاور شیخ شنیدم که شیر دیده‌ام
 که بعضی از شبها آمده است و طواف کرده و زاری تضرع کرده
 وقتی جمعی از صوفیان قصد زیارت کردند ترسائی شبیه صوفیان بایشان

۱۴۳. عطاء، ج ۲، ص ۲۰۲، ص ۱۵. ۱۴۴. نامه دانشوران، ۱، ص ۱۷۵.

۱۴۵. مقابله شود با عطاء، ج ۲، ص ۲۰۷، ص ۷.

موافقت کرد و حال خود پوشیده می‌داشت چون بمیهنه رسیدند بدر خانقاه شیخ ابوسعید بوالخیر قدس الله روحه شدند بوسعید بفرست بجای (۱ الف) آورد آواز داد که ما لی بالاعدا این سخن در ایشان اثر (کرد) باز گشتند و در خانقاه نرفتند چون بخرقان رسیدند شیخ برخاست و ایشانرا بدست خویش خدمت کرد و در حق آن ترسا زیادت لطف کرد روزی گفت شما را بحمام باید شد مسافران شاد شدند ترسا دل- تنک شد با خود اندیشه کرد که این زنار کجا نهم درین اندیشه بود شیخ آهسته در کوش ترسا می‌گوید که بمن ده که خادمان آمنین باشند چون از حمام باز آمدند شیخ زنار بوی داد نهفته خواست تا بر میان بندد زنار بدرید ترسا متفکر شد و از آن کار مقلب القلوب دلش بگردانید بر زبان شیخ این آیت برفت *واللهما و الهکم واحد لاله الا هو فہل انتم مسلمون*^{۱۴۶} ترسا در خروش آمد و می‌گفت اشهد ان لاله الا الله و اشهد ان محمدا عبده و رسوله و از قبیلہ وی بسیار کس مسلمان شدند

بوسعید بوالخیر قدس الله روحه العزیز عزم سفر حجاز کرد و بر راه خرقان آمد چون نزدیک رسید شیخ ابوالحسن رحمه الله فرست بجای آورد و فرزند خود احمد را و جماعتی از مریدان را باستقبال بفرستاد چون بوسعید از دور بدید از اسب فرود آمد و پیاده شد و می‌گریست گفتند خواجه او نیست گفت آخر نه از کوی اوست چون در آمدند در خانقاه خانه (ایست) که آنرا خانه شیخ کوئیم شیخ فرمود که سجاده همه درین یک خانه انداز (۱ ب) خادم گفت این جمع هفتاد کس اند و درین خانه بیست کس بیش نکنجد شیخ در آن خانه از کرد برآمد خادم را گفت اکنون سجاده اصحاب بکستر هفتاد سجاده در آن خانه بکستردند و همه در آنجا نشستند شیخ در حجره شد و عیال را گفت تو چه دانی که چگونه عزیزانی رسیدند و در همه خانه معلوم من سه من آرد جو بود فرمود که قرصها پزند عیال ماده درستی کرد و شیخ را

و مهمانان را گفت آنچه گفت و شیخ تلافی می کرد آخر قرصها پخته شد سفره نهادند و نان خوش سرکه بود شیخ گفت^{۱۴۷} دست در زیر خوان می کن و نان بیرون می آر بشرط آنکه سرپوش برنداری چون هفتاد کس را سفره نهادند آن زن گفت قرصها چندین نبود سرپوش برداشت آن قرصها همان بود که اول نهاده بودند شیخ گفت خادم را که خادم خیانت کرد اگر سرپوش برنداشتی تا بقیامت مسافران مرا نان بودی که هرگز سپری نشدی

چون^{۱۴۸} از طعام خوردن فارغ^{۱۴۹} شدند بوسعید گفت دستوری باشد تامقریان بیتی بخوانند شیخ گفت یا با سعید مرا پروای این نیست و نبودست ولكن بر موافقت نیکو بود

چون آغاز کردند مریدی بود شیخ را ابوبکر جاجرم نام سماع و ذکر در وی اثر کرد رک شقیقه اش سطر شد و بشکافت و خون روان شد ابو سعید سر برآورد و برخاست^{۱۵۰}... ابو سعید بردست شیخ یوسه داد شیخ سه بار دست (۱ الف) ^{۱۵۱}... برجنباید بوسعید شیخ را فرو گرفت و بنشستند پس بوسعید گفت بعزت عزیز که آسمان و زمین موافقت شیخ را در رقص آمدند و کوبند روزی چند کودکان در کاهوارها پستان مادر را نکرقتند پس شیخ گفت یا ابا سعید مسلم کسی را بود سماع که چون پای بر زمین زند کشاده تا تحت الثری بیند و زبر تا بعرض بیند پس شیخ بوسعید گفت که مرا باتو مشورتیست بسفر مبارک می روم و این جمع را با خود می برم گفت یا ابا سعید ازهم اینجا باز کرد بوسعید شنید ولیکن مریدان نشنیدند بوسعید نیز بر موافقت شیخ گفت آری شما را دران دامغان رزقیست چون برفتند بدامغان رسیدند راه عراق بسته شد چهل شبانروز بدامغان بماندند

روزی بوسعید خادم را گفت بهرجانب که چهار پای یابی بکیر تا برویم

۱۲۷. عطاء، ج ۲، ص ۲۰۵. ۱۲۸. عطاء، ج ۲، ص ۲۰۵، ۲۰۳.
 ۱۴۹. در نسخه خطی فاربیخ. ۱۵۰. ظاهراً از قلم افتاده است.
 ۱۵۱. ظاهراً يك ورق از قلم افتاده است.

بجانب بسطام چهارپای یافتند چون بخرقان نزدیک رسیدند راه کم کردند شباروزی کرد بر کرد می آمدند بوسعید گفت هیچ دایت این چه حالست گفتند شیخ داند گفت خرقانی ما را استغفار می فرماید چون پیش شیخ درآمدند شیخ گفت یا ابوسعید آن زمین بخدای بنالیده بود که اولیاء خود را بمن رسان دعاش مستجاب کرده بودند ای ابوسعید چرا چنان نباشی که کعبه بتو آید گفت این مرتبه مر تراست امشب با ما در مسجد بنشین تا کعبه بینی در میان شب گفت ای ابوسعید بنکر بوسعید خانه را دید که زیر سرشیخین طواف می کرد ابوالحسن گفت اعوذ بالله بوسعید حلقه در گرفت و حاجت خواست

محمود سبکتکین نزدیک دیه خرقان فرود آمد کسی فرستاد که این زاهد را بکوئیت کی سلطان غزنین بزیارت تو آمده است تو نیز از صومعه بیرون آی و اگر تاملی کند برخوانیت (۲۱ب) اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم^{۱۵۲} شیخ گفت بکوی محمود را که بوالحسن مشغول است بفرمان اطیعوا الله بتو نمی تواند پرداختن این سخن در محمود اثر کرد برخاست و تا در بیامد در نمی کشادند محمود فرمود تا غلامان را جامه کنیزکان در پوشیدند و جامه سلطانی ایاس را در پوشانید و خود سلاح گرفت بجای ایاس چون پیش شیخ درآمدند دست محمود بگرفت و گفت خدای ترا فرا پیش داشت چرا واپس می ایستی محمود گفت مرا پندی ده گفت این برخلاف بندگیست مرادن بر شبه زنان نعوذ بالله من سخط الله محمود گفت مرا وصیتی کن گفت ای محمود چهار چیز نگاهدار پرهیز و نماز بجماعت و سخاوت و شفقت بر خلق آنکه گفت مرا دعا کوی گفت من خود در پنج نماز ترا دعا می گویم گفت چگونه می کوئی گفت می گویم اللهم اغفر للمؤمنین و المؤمنات گفت دعاء خاص می خواهم گفت ای محمود عاقبت محمود باد محمود بدره پیش شیخ نهاد شیخ فرمود تا قرص جوینی پیش آوردند و کاسه آبکامه یک لقمه بمحمود داد از درشتی

بکلوی درماند شیخ گفت ای محمود تو نان جو و آبکامه نخورده نمی‌توانی خوردن من نیز مثل این مالها نخورده‌ام نتوانم خوردن چنانکه نان جو درکلو تو در ماند امروز بقیامت مالهای تو نیز در کلوی من درماند بردار که من این را طلاق باین داده‌ام رجوع نخواهم کرد محمود گفت یا از ما چیزی قبول کن یا از خود ما را چیزی یاد کاری بده شیخ پیراهن خود بمحمود داد محمود بغزو سمنات شد چون ایشان را دید که عدتی تمام داشتند نذر کرد که اگر ظفر مرا بود هرچه غنیمت من بود صدقه دهم اتفاق شکست بر لشکر اسلام افتاد (۲۲ الف) و حمله بقلب رسیدند در حال روی بر زمین نهاد و گفت بحرمت خرقه این عزیز کرده تو که لشکر اسلام را بظفر عزیز کردانی در حال رعدی و برقی و ظلمتی ظاهر شد بر لشکر کافران تیغ در یکدیگر نهادند آن کافران و می‌کشتند و همه متفرق شدند و لشکر اسلام ظفر یافت و محمود همه شهرها و قلعه‌ها بگرفت و غنیمت بسیار حاصل شد آن شب محمود شیخ را بخواب دید که ای محمود چون خرقه ما را شفیع آوردی چرا همه هند و روم نخوابتی نقل کرده‌اند که شیخ الاسلام عبدالله انصاری را بند نهادند و به بلخ بردند گفت ۱۵۳ در راه بلخ اندیشه کردم تا من بکدام بی‌ادبی درمانده‌ام یاد آمد مرا روزی به سجاده شیخ ابوالحسن خرقانی انکشت پایم درمانده بود و من استغفار آن نکرده بودم استغفار آن کردم خبرم می‌آمد که اهل بلخ سنکها بر بام برآورده بودند از جهت سنکسار ویرا چون بذر شهر رسید مردی بیامد و شیخ اسلام را دستها کشاد و شخصی آمد که خلاص شد قاصدان حیران بماندند و آن چنان بوده بود که نظام الملک خواجه (بو) حسن را بخواب دیده بود که استغفار کرد بمن بخش ویرا

مریدی بود شیخ را با شیخ روزی می‌گفت خواجه اگر مرا وفات باشد و تو زنده باشی بر بالین من حاضر شوی شیخ گفت اگر من رفته باشم و سی سال برآمده بود چون بدر مرکب رسی من حاضر شوم اتفاق چنان بود

کمی شیخ وفات کرد پس سی سال آن مرید را وقت رفتن آمد جمعی از مریدان در کرد نشسته بودند و دل تنگی می کردند ناگاه خانه روشن شد مریدانرا بانک برزد گفت خاموش باشید که شیخ حاضر شد و کار بر من سهل گشت شیخ ابوعبدالله (۲۲ ب) با جمعی از مریدان بزیارت شیخ ابوالحسن آمدند چون نزدیک رسیدند یاران گفتند ما حلوی کرم بر خاطر آوردیم شیخ ابوعبدالله گفت من از وی سوال کنم معنی الرحمن علی العرش استوی^{۱۵۴} شیخ در خانقاه شد و خادم را گفت حلوی کرم ساز و در زمانی که شیخ ابوعبدالله رسید حلوی کرم بیرون آوردند و در پیش ایشان نهاد شیخ ابوالحسن یک لقمه حلوا برداشت و در دهان شیخ ابوعبدالله نهاد و گفت معنی الرحمن علی العرش استوی خدای داند پس شیخ ابوعبدالله گفت نیم روز با خرقانی صحبت داشتم این همه از برکات وی بود اگر روز تمام شدی تا چه منفعتها برداشتمی

شیخ ابوالحسن در ابتدا دوازده سال بعضی گفته اند هژده سال برین مواظبت کرد که نماز بجماعت بکردی و روی به تربت سلطان العارفین^{۱۵۵} آوردی و زیارت وی بکردی و از آنجا باز پس برفتی تا نماز بامداد بخانقاه خود آوردی سه فرسنگ آمده بودی بعد ازین مدت از تربت ابویزید آواز آمد که وقت شد که بنشین گفت ای شیخ همتی در کار من کن که مردی اسمی ام شریعت ندانم و قرآن نیاموخته ام آواز آمد که آنچه ما را بود و ما را داده اند همه از برکات تو بود گفت ای شیخ تو بدویست و اند سال پیش از من بوده گفت بر خرقان وقتی کذر کرده بودم نوری دیدم که بر می آمد و بعنان آسمان بر می شد و سی سال بود تا به حاجتی درمانده بودم هاتفی آواز داد که آن نور را شفیع آر تا حاجت تو روا شود گفتم آن نور کیست گفت نور صدق بنده است از بندگان خاص نامش علی کنیتش ابوالحسن آن حاجت بخواستم مقصودم بر آمد پس آواز آمد (۲۳ الف) که یا ابوالحسن بکوی

اعوذ بالله ابوالحسن گفت که چون خانقاه آمدم قرآن همه ختم کرده‌ام ۱۵۶
 احمد حرام (؟) خادم را گفت روزی شیخ ابوالحسن گفت امروز
 چهل سال است تا خدای جل جلاله در دل من جز یاد خود نمی‌بیند
 از یواک در دل من جز یاد او نیست مگر خاطری بی‌دوام مملکت یاد
 حق دارد بردل من چهل سالست تا نفسم شربتی دوغ ترش می‌خواهد تا
 دمی آب‌سرد نداده‌ام و این ذاک هیهات هیاهات آنکاه روی بمن
 کرد گفت ای جوانمرد هذا فی المشاهدة وهذا فی المعاملة وهذا
 وصلوا الی الحق آنکاه گفت تو ندانی که هلاک مردم در چیست
 کفتم شیخ بهتر داند گفت اعطاء المرادات لنفسه وطاعة النفس فی
 الشهوات و تأخیر المعاملات الی متی و حتی و سوف و لعل وقتی که
 بوسعید بخرقان رسید عیال شیخ ابوالحسن فرزند بیرون فرستاد تا شیخ
 ابوسعید دست‌بسر او فرود آورد بوسعید گفت جائی که شیخ ابوالحسن
 باشد بمن حاجت نباشد و هم بکریست هم تو ای شیخ دست برسرما
 فرود آر پس شیخ گفت ای بوسعید سخنی بکوی گفت ادب نبود درین
 حضرت فصاحت نمودن گفت ای بوسعید بولایت شما رسم بود جلوه
 کردن عروس را گفت بود گفت در آن جمع از نظر کیان کسی باشد که اگر
 روی بکشاید عروس خجل شود پس بوسعید سخن آغاز کرد گویند عیال
 شیخ پیوسته با شیخ در خصوصیت بودی شیخ بوسعید در میان سخن

۱۵۶. این داستان نمونه ویژه‌ای است براین که در میان درویشان به یاری سلسله دشواریهای
 زمانی را برطرف می‌کرده‌اند. صوفیان کوشش بسیار داشته‌اند که شیخ خود را بایکی
 از مشهورترین مشایخ پیشین مربوط سازند. بدین‌سان پدیده خود ویژه مریدی پس از
 مرگ نمودار می‌شود که در زندگینامه‌های درویشان بسیار زیاد آن را می‌بینیم. در
 سلسله نقشبندی که این کار بسیار انجام گرفته، چنین مشایخی را پیرو مذهب ادیسی
 (به نام اوئیس قرنی) می‌نامیدند. مقابله شود با (مسألة قدسیه، ص ۵۸: «معنی اوئیس
 آن است که حضرت شیخ طریقه، شیخ عطارقه، گفته‌اند قومی از اولیاء الله عزوجل باشد
 که ایشان را جز زیاده مشایخ طریقت و کبرای حقیقت اوئیس نامند و ایشان را در
 ظاهر حاجت به پیری نبود، زیرا که ایشان را حضرت رسالت صلعم در حجره عنایت خود
 پرورش می‌دهند بوسیله غیری چنان که اوئیس را داده رض و این عظیم مقام بود و بس
 عالی تا که را اینجا رسانند و این دولت به که روی نماید.»

روی سوی خادم کرد و گفت عیال شیخ را بکوی که وقت شد که نیز خصوصیت نکنی کویند بعد از آن هرگز خصوصیت نکرد

مریدی از مریدان (۲۴ ب) شیخ مدتی التماس کرد که ای شیخ مرا دستوری ده تا بکوه لبنان و مسجد شونیزیه به بغداد شوم و قطب عالم را زیارت کنم دستوری یافت بکوه لبنان رسید جمعی دید نشست روی بقبله کرده و جنازه پیش ایشان نهاده مردی بر آنجا گفتم چرا نماز نمی گذاریت یکی گفت انتظار قطب عالم می کشیم که امام ماست و پنج نماز حاضر شود تا درین بودیم که شیخ را دیدم که فراز آمد بر همان هیات که در خرقان می گردد پیش شد و نماز افتتاح کرد مرا غشی افتاد چون بخود آمدم کوری دیدم آنجا نهاده و هیچ کسی آنجا نمانده بودند چون وقت نماز فریضه در آمد از هر طرفی روی بدین مقام آوردند پرسیدم که امام شما را نام چیست گفتند که ابوالحسن خرقانی حکایت خود با ایشان در میان نهادم تا شفیع شوند تا از من عفو کند و دیگر آنک مرا بمقام خود برد چون ۱۵۷ قامت فریضه بگفتند هم شیخ را دیدم در پیش ایستاده و نماز کرد و من از هوش بشدم چون بخود آمدم خود را بر سر چهار سوی ری دیدم روی بخرقان کردم چون از در خانقاه در آمدم خواجه گفت هرچه بویرانی دیدی آنرا بآبادانی نکوئی که از خدای خود خواسته ام تا در هر دو جهان مرا پوشیده دارد و مرا کسی ندید مگر ابو یزید اندکی

شیخ خیر ابوالقاسمان گفت زیارتها شام بکردم چون بغداد آمدم مرا گفتند غلام میادانی را دیده و زیارتش کرده که وی قطب عالم است و از شاگردان شبلی است رحمه الله باز گشتم و بطلب وی شدم چهار- سد فرسنگ در دیهی از دیهای شام یافتیم ویرا در انبوهی نتوانستم دیدن تا روزی دیدم ویرا بر غرفه سلام کردم دست دراز کرد و نام حشم برداشت خادمش بعصابه بربست آنکاه گفت و علیک السلام از کجائی (۲۴ الف) گفتم از خرقان گفت بچه کار آمده گفتم بزیارت

گفت آنجا هیچ مردی نیست کفتم هست گفت کیست کفتم ابوالحسن-
 خرقانی پیر منست گفت هیچ سخن وی یاد داری بکوی کفتم وی
 می گوید که شب نواله کم کن پیر از هوش بشد چون بخود آمد گفت
 ای خادم طشت بیار بیاورد پیر را پاره پاره جگرش برآمد
 در ریاضت نفس و در عبادت سنت شیخ آن بوده است که شب در آمدی
 غلی بر کردن نهادی و کلیم در پوشیدی و بند آهین بر پای نهادی
 و تازیانه حامن ۱۵۸ داشتی چون نفس سستی کردی نفس را بدان
 ادب کردی

در مرک غریب ابوالحسن بدعا خواسته بود که خدایا غربا را در خانقاه
 من مرک مده که ابوالحسن طاقت مرک غریب ندارد که آواز در دهند
 که غریبی در خانقاه ابوالحسن گذشته شده است

در حلال خوردن مردی بودست مرید شیخ ابوالحسن و بر جمع مریدان
 آمدست بنزدیک شیخ که ما را مریدان اند و ایشان هم مرید شما اند
 مدتی دراز شد تا ایشان را آرزو افتاده است که ایشان مردمان کوسپند
 دارند و مال ایشان حلالست تا کوسپندی چند خادم خانقاه را مدد کنند
 شیخ گفت مرا خدای جل جلاله گفت بایست تو من راست کنم اگر
 قبول کنی که دیگر بار التماس نکنی این بار اجابت کنم بشرط حلالی
 تا شریف کوسپندان جمع کرد و آورد چون شیخ را خبر کردند بیرون
 آمد از خانقاه آستین بجنبانید بعضی کوسپندان بخانقاه در آمدند و
 بعضی کریزان شدند بحال که کسی ایشانرا بخانقاه نتوانست در آوردن
 باز سوی خصمان باز رفتند چون تفحص کردند معلوم شد که آنها که
 در نیامدند با ۱۵۹... بوده اند

شبی از شبها خادمه ترشی ساخته بود و در آن جکندر کرده (۲۴ ب) از
 باغی که شیخ آنرا بدست خود ساخته بود و سنت شیخ آن بودست که
 تا نماز خفتن نکردی طعام نخوردی کفتی که ای خداوند تا از خدمت
 تو فارغ نشوم تن را بهره ندهم بعد از نماز خفتن طعام پیش آوردند

گفت ازین طعام تاریکی می‌آید دیگر روز در آن باغ رفتند و تفحص کردند والی آب مردمان بجور گرفته بودست تا بغلات خود برد سربندرز خواجه گشاده بودست و از آن آب در آمده و آن جکندر آب‌خورده اثر دعا شیخ پسری را بجائی فرستاد دزدان درآمدند و هرچه داشت از رخت و کاله جمله را بردند پسر برهنه در آمد بنزدیک شیخ زن شیخ بنزدیک شیخ آمد که ای پیر یکی پسر را کشتند در مسجد و این را عایق کردند نه از آن دانستی و نه ازین و آنکاه سخن از ملک و ملکوت کوئی با مردمان شیخ گفت ای امه الله غضب مکن اشب کالها بیارند گفت این مال یخولیاست که دزدان چیزی باز آرند چون مردمان بختند کسی در خادم بگرفت و گفت رختهای پسر خواجه آوردیم مکر مصلی که آتربکسی داده بودیم ما در خواب بودیم که آتش در خانه و قلعه ما افتاد از آن بیم رختها آوردیم خادم در آمد و شیخ را خبر کرد و گفت مصلی نیاوردند گفت آری مصلی را دیدم که پیرتر کی بروی نماز می گذارد شرم داشتم بروی ماندم

و جمعی از سیریدان ابوسعید قدس الله روحه با خود اندیشه کردند که چون ما در خاتناه شویم شیخ ما را انکور سیاه و سپید دهد چون پیش شیخ درآمدند گفت هر که بنزدیک پیران بامتحان شود زیارتش مقبول نبود و پیران را خود (۱۷ ب) یخلی نبوده است دست در آستین کرد و نان کردم و دو خوشه انکور یکی سپید و یکی سیاه پیش ایشان نهاد پنجاه مرد از آن سیر بخوردند

و نیز شنیدم که این مهام ابوعلی سیاه بوده است قدس الله روحه العزیز تم کتاب نورالعلوم لیلۃ الاثنين الرابع من ذی القعدة سنه ثمان و تسعين و ستمایه علی‌ید العبد الراجی رحمة ربه المذنب المستغفر لسوالف دینه محمود بن علی بن سلمه اصلح الله احواله و انجح امواله و الحمد لله اولاً و آخراً باطناً و ظاهراً والصلوة علی رسولہ المصطفی و آله الاخیار واصحابه الابرار

دو غزل بابا کوهی شیرازی

غزل‌های بابا کوهی شیرازی^۱ که در زیر می‌آید از دیوان او که متن و ترجمه آن [به‌روسی] آماده چاپ گردیده، اقتباس شده است. برای تهیه این چاپ، از ۳ نسخه خطی معلوم در اروپا استفاده شده است:

۱. مجموعه موزه بریتانیا (B) ۲

۲. نسخه خطی دانشگاه [لنینگراد]، شماره ۱۱۴۴ (U)

۳. نسخه شخصی جاوید با و. آ. ژوکوفسکی (Z) ۳

ابو عبدالله علی ابن محمد شیرازی مشهور به ابن با کویه یا (چنان که تا امروز او را در ایران می‌نامند) بابا کوهی، مؤلف کهنترین دیوان صوفیه است که به شکل کاملتری تا روزگار ما رسیده است. او که تشنه فرا گرفتن دانش بود، به روزگار جوانی، برای تحصیل نزد شیخ ابوعبدالله ابن خفیف (متوفی به سال ۳۷۱ هجری

۱. در باره بابا کوهی بنگرید: ۱- شیرازنامه (نسخه خطی موزه آسیایی، No 576 f (B695) ورق ۷۱ ب)؛ ۲- هفت اقلیم، (نسخه خطی موزه آسیایی، No 603 Bc (C605)، ورق ۷۶ ب)؛ ۳- سفینه الاولیاء، (نسخه خطی موزه آسیایی (No 58 (C521) ورق ۱۶۸ ب)؛ ۴- خزینه الاصفیاء، ج ۲ ص ۲۲۹؛ ۵- فادنامه، (تهران، چاپ سنگی، ص ۱۵۷)؛ ۶- مجمع الفصحاء، ص ۴۸۷؛ ۷- ریاض العارفین، ص ۱۲۶؛ ۸- طرائق الحقائق، ج ۲، ص ۲۲؛ ۹- نامه دانشوران، ج ۳، ص ۷۰؛ ۱۰- تادریخ گزیده، ص ۷۸۵؛ ۱۱- بوستان، چاپ پلتنس، ص ۱۸۱؛ ۱۲- حاجی خلیفه، ج ۱، ص ۱۸۷؛ ۱۳- جامی، نفحات الانس، ص ۳۵۲؛
- ۱۴- Rieu, *Catalogue, Supplement*, P. 179 a؛ ۱۵- ژوکوفسکی، اسرار التوحید، ص ۲۶۹؛ ۱۶- Massignon, *Quatre textes*, P. 15, 17؛ ۱۷- Amedroz, *JRAS* 1912, P. 556, 1089
۲. من از نسخه عکسبرداری شده‌ی بهره گرفته‌م که طبق تقاضای و. آ. ژوکوفسکی، تهیه شده بود.
۳. شرح مفصل نسخ خطی دوم و سوم در سرسخنی که نگارنده بر چاپ متن دیوان نگاشته، داده شده است. علامت *U برای نشان دادن حواشی نسخه خطی U به کار رفته است.

۸۲-۹۸۱ میلادی) ملقب به «شیخ کبیر» شاگرد الاشعری^۴ پیشوای فقیهان اهل سنت می‌رود و پس از آگاهی بر همه ریزه کاریهای کلام سنت، استاد را ترک می‌کند، در مشرق اسلامی به گشت وگذار می‌رود و به گردآوری روایاتی درباره پیامبر و سایر شخصیت‌های برجسته اسلام می‌پردازد.^۵ گردش روزگار، او را به نیشاپور که در سده‌های دهم و یازدهم میلادی مرکز تعلیمات صوفیه بود می‌کشاند و در آنجا با شخصیت‌های بزرگ تصوف، چون القشیری، السلمی و شیخ ابوسعید ابوالخیر روبرو می‌گردد.^۶ او از هواداران گروه اعتدالی تصوف (القشیری و السلمی) می‌شود و پس از مرگ السلمی (متوفی به سال ۴۱۲ هجری / ۱۰۲۱-۱۰۲۲ میلادی) در خانقاهی که سلمی در نیشاپور تأسیس کرده بود، مقام پیر را به دست می‌آورد.^۷ نمی‌توان تعیین کرد که او چه مدت در این مقام بوده است، تنها می‌دانیم که او چندسال پیش از مرگ به شیراز آمد، در آنجا رحل اقامت افکند و در غاری در کوه منزوی شد و مانده روزهای عمر را در آنجا سپری کرد، در آنجا مرد و همانجا نیز به خاک سپرده شد (سال مرگ: ۴۴۲ هجری / ۱۰۵۰-۱۰۵۱ میلادی).^۸

دیوان او روشنگر این است که نامبرده بر علوم الهی دوران خود تمام و کمال آگاه بوده است. تقریباً همه اصطلاحات صوفیانه پسین در دیوان او هست؛ از این رو این دیوان برای پژوهش — پیرامون دوران نخست تصوف اهمیتی استثنایی می‌یابد. جز آثار شعری، بر آثار علمی او نیز آگاهی داریم که قطعه‌یی از یکی از آنها — *زندگینامه الحلاج* — که ماسینیون آن را چاپ کرده است^۹ و نیز *اخبار العادفین*^{۱۰} و *اخبار الفافلین*^{۱۱} که هنوز بدست نیامده‌اند، از آن جمله‌اند.

۴. بنگرید: شیرازنامه، تاریخ‌گزیده.

۵. بنگرید: هفت اقلیم، رهنمون‌های عبدالله انصاری.

۶. بنگرید: ژوکوفسکی، اسرار التوحید؛ جامی، نفحات الانس.

۷. جامی، نفحات الانس.

۸. بنگرید: شیرازنامه؛ تاریخ‌گزیده و جزاینها. ذهبی (بنگرید: Amedroz, ibid) تاریخ مرگ او را ۴۲۸ هجری / ۱۰۳۶-۳۷ میلادی آورده است، اما این اشاره یگانه استثناء در این مورد است (Massignon, *Quatre textes*, P. 15).

9. Massignon, *Quatre textes*

۱۰. حاجی خلیفه

11. Massignon, *Quatre textes*, P. 15

۱

(B : ورق ۱۳۶ ؛ U ؛ ۱۰۸ : Z ؛ ۱۰۸)

بسط حرصم بمرد و بلبلان شد خروس شهوتم باز جنان شد
ز زاغ امنیت در خوف بودم بکشتم زاغ و خوفم در امان شد
پراز طاوس مال و جاه کندم چوعیسی جان^{۱۲} من بر آسمان شد
بدان که چار مرغ این چار طبع است که اندر چار طبع ارکان عیان^{۱۳} شد^{۱۴}
ز خون و بلغم و صفرا و سودا شتا صیف و بهار آمد خزان شد
بسپط روح را اینها نباشد مرکب داند این کز خاکدان شد
ز طبع تن^{۱۵} چوکوهی شست دل پاک به دریای محیط بیکران شد

۲

(B : ورق ۱۵۴ ؛ U ؛ ۲۲۸ : Z ؛ ۲۰۱)

دوش از صومعه در میکده^{۱۶} رقتم سحری
تا بیابم ز خرابات نشان و خبری
بر در دیرمغان مغبچکان^{۱۷} را دیدم
آن یکی^{۱۸} بود چو خورشید و دگر چون^{۱۹} قمری
از سر صدق و صفا دست در آغوشم کرد
سینه برسینه من زد^{۲۰} ز صفا سیم ببری^{۲۱}
بوسها بر لب من داد و قدح پیش آورد
گفت ما را به جز این نیست به عالم هنری
نوش کردم قدحی چند از آن جام طهور
دیدم از پرتو دیدار به جان در^{۲۲} اثری

۱۲. *U روح. ۱۳. B جدا.

۱۴. *U که اندر چار ارکانها روان شد.

۱۵. *U به چاه تن. ۱۶. B میکده در صومعه

۱۷. *U مغبچه ۱۸. *UB آن که او

۱۹. *U و به شکل ۲۰. B نه

۲۱. B وزری ۲۲. *U پرتو انوار به جانم

کشف شد سر ازل تا به ابد در یکدم
 برمن از عالم اسرار کشادند دری
 کوش جان را بکرفت و قدحی دیگر داد
 گفت بشناس مرا از خود و از هر بشری
 گفت کوهی که منم جمع به اسما وصفات
 هرچه بینی به جهان خشک و تری^{۲۳} خیر و شری
 نگارنده سودمند می داند توضیح برخی از مظاهر نمادی این غزلها را از واژه نامه
 اصطلاحات صوفیه که آن را به عبدالرزاق کاشانی نسبت می دهند (نسخه خطی موزه
 آسیایی <B 1810> Nov. 29 و <C 1151> Nov. 234 bis) نقل کند:

(ورق ۱۱ الف) میکده عبارت از مناجات و طریق محبتست.
 (ورق ۶ ب) خرابات عبارت از خرابی بشریت است.
 (ورق ۸ الف) یوس عبارت از استعداد قبول کیفیت کلامست به طریق که قبول کند
 علمی و عملی را از صوری و معنوی.
 (همانجا) قدح احوال را کویند.
 (ورق ۱۱ الف) باده عبارت از عشق است یعنی فیض.
 با نهادن این معانی به جای واژه های مربوطه، به تعبیر غزلها در روح شرح
 تصوف موفق خواهیم شد.



افسانه‌های افلاکی در غزل باباکوهی

در دیوان باباکوهی شیرازی^۱ غزلی است که چون مظاهر نمادی آن برای شعر صوفیه عمومیت ندارد، شایسته توجه بسیاری است. و نیز چون این دیوان تا این زمان چاپ نشده است نگارنده متن کامل و ترجمه روسی آن را نقل می‌آورد و سپس سطرهایی پیرامون توضیح انگیزه پیدایش آن می‌نگارد.^۲

از شمع ماه روی تو پر زیور^۳ آفتاب

در مشعل فلک به مثل اخگر آفتاب

خورشید لایزال زلا شرق^۴ چون بتافت

کشتند ذره‌ها همه مه پیکر آفتاب

از آب و رنگه لعل لب آبدار تو^۵

دارد به جام لعل می‌انور آفتاب

هر جا قدم نهد^۶ صنم مه‌لقا روان

از خاک پای دوست بر آرد سر آفتاب

از پرتو جمال تو ای پرتو آله

ذرات کاینات بسوزد در آفتاب

عشقت چو در دو کون خروسی بود سفید^۷

شد^۸ آسمان چو^۹ بیضه درو اصراف آفتاب

۱. برای علائم مشخصه کتاب بنگرید: دوغزل باباکوهی شیرازی.

۲. B: ۱۲۱؛ ۲۴: U؛ ۴۲: Z. ۳. B آذریه

۴. مقابله شود با قرآن، سوره ۲۴، آیه ۳۵.

۵. B رنگ و آب. ۶. B او. ۷. نهم

۸. سفید بود. ۹. Z، U چون. ۱۰. U، Z و

از رشک روی ماه تو ای آفتاب جان

بیرون^{۱۱} کشد زجسم بشر جان در آفتاب

از آفتاب روی تو کوهی چو ماه شد

بخشد به آفتاب کرم زیور آفتاب

شاعر ردیف آفتاب را برای این غزل کوچک برگزیده و بدین سان ناچار شده است که همه ابیات را به گونه‌ی با این نماد مربوط سازد. ممکن است همین ضرورت را توضیحی بر پیدایش قیاس آسمان با بیضه و آفتاب با دوده تخم مرغ [اصفر] که بر زمینه تصوف مایه شگفتی است بدانیم که با پیدایش نماد خردی مفید پیچیده‌تر نیز شده است. شکل دشواری که شاعر برگزیده است می‌توانسته او را وادار سازد که نمادهایی غیر عادی به کار برد. اما نمی‌توان چنین پنداشت که همه آنها زاده تخیل کوهی هستند. از سوی دیگر پیدایش این تجسمها را در زمینه‌ی اسلامی توضیحی نیست و در اینجا، پژوهش‌های دیگر اعتقادات را می‌بینیم که ریشه آنها در دوران باستان است.

اما روشن ساختن دقیق سرچشمه آنها وظیفه‌ی است بی‌اندازه دشوار و حتی غیر قابل حل. ل. گری در مقاله^{۱۲} *Cock* سه کیفیت ویژه خردی را نشان می‌دهد که انگیزه کارگرفتن از آن در بسیاری از نمادهای افسانه‌ی شده است. این ویژگیها، همانا خیزه‌وشی (پاسدار و مزده دهنده بامداد) جنگادی و شهوترانی‌اند. بازتاب ویژگی نخست، تمام و کمال در آیین زرتشت هست و در آنجا خردی همسر مرئوس دشمن دیوهاست و با خواندن خود دیوها را به فرار وامی‌دارد.^{۱۳} خردی در ایران باستان از حرمت ویژه‌ی برخوردار بوده و گواه این گفته آن است که در ادبیات یونانی نام *Περαιὸς ὄρνις*^{۱۴} پرندۀ پادسی به آن داده شده است. اما هنوز هیچیک از اینها امکان نمی‌دهد از مفهومی که مشخص گردیده است به نقش فلکی آن منتقل شویم. هند، خردی را به خورشید وابسته کرده و آن را قربانی سادیتا می‌کند. ظاهراً یونان نیز آن را با خورشید مربوط می‌دانسته است. به گواهی زندگینامه نویسان، بابا کوهی به جهانگردی پر آوازه بوده و می‌توانسته در سیاحت‌های خود به هند نیز گذر کرده باشد.

۱۱. B برادر U* دربر

12. Hastings, *Encyclopaedia*, P. 694.

۱۳. بنگرید: *Sraosavareza*. vol. XVIII, 14sq.; *Bundahism*, XIX, 33

۱۴. گری 833-835, 483-485, *Aristophanes Aves* و جزاینها را نقل می‌کند.

اما اگر حتی او به هند نیز رفته باشد، نمی‌توانسته است چنین آشنایی ژرفی با مراسم مذهبی آنجا پیدا کند. بیش از همه، این گمان پیش می‌آید که ما در اینجا بازتاب رشته افسانه‌های دیگری را می‌بینیم، که آگاهی ما بر آنها تا به امروز بسیار اندک است. شاید مرغ بی‌بال و پر عطار نیز از همان فرهنگ عامیانه که برای ما ناشناخته است، سرچشمه گرفته باشد.^{۱۵} انگیزه این که مرغ در غزل بابا کوهی به خروس بدل شده است، شاید سومین ویژگی آن یعنی شهوترانی باشد. بابا کوهی شهوت‌پرستی خروس را می‌داند و این نکته، در غزل او در دو غزل بابا کوهی شیرازی از نگارنده مشهود است.^{۱۶} در اینجا کوهی تجسم خروس فلکی را با تجسم عشق مربوط می‌کند و در نتیجه گذار از مفهوم مرغ مادی به خروس منظر کاملاً منطقی است.^{۱۷}

پدیدار شدن نماد تخم‌مرغ (بیضه) دشواریهای دیگری پدید می‌آورد. از زبان بابا کوهی، درک چگونگی ارتباط خروس با بیضه دشوار است. اما در هر صورت خروس همچون عشق فلکی، پیش از بیضه جهانی، وجود داشته، که طبیعتاً بسیار شگفت‌انگیز است. شاید توضیح این نکته نیز چنین باشد که در نگارش آغازین افسانه به جای خروس، مرغ بوده است.

نماد بیضه نیز ما را دوباره به کهنترین افسانه‌های فلکی باستانی باز می‌گرداند و در اینجا نیز استوار ساختن آن بر زمینه افسانه‌های ایرانی امکان ندارد. افسانه مربوط به بیضه جهانی در دوران باستان سخت‌گسترش داشته است. ما این افسانه را هم در کیهان شناخت یونان باستان می‌بینیم و هم در کیهان شناخت هند^{۱۸} و فنیقیه^{۱۹} و مصر.^{۲۰} اما در اینجا نیز پیدا کردن رشته پیوند و ایجاد طرح مشخص چگونگی

۱۵. درباره آن بنگرید: بلبل‌نامه، نسخه خطی کتابخانه همگانی، سری نوین ۲، ورق ۲۲۳ الف و نیز وستولک، کتاب ۲، ۱۹۲۳. نگارنده در باره این موضوع مقاله‌یی زیر عنوان کیهان شناخت تصوف در آثار فریدالدین عطار نگاشته است. (بنگرید: صفحات بعد. ه. ت.)

۱۶. بنگرید: دو غزل بابا کوهی شیرازی، پیشین. ه. ت.

۱۷. لازم به یادآوری است که در زبان زنده فارسی مرغ بجز پرند معمولاً نشان دهنده ماکیان است.

18. *Satapatha Brāhmana*, XI, 1, 6.

۱۹. تودایف، ص ۴۹.

20. *Erman*, S. 29, 83, 157. «Ein Ei, aus dem der Sonnengott ausgekrochen».

اقتباس، دشوار است. اگر توجه کنیم که در کیهان شناخت تصوف، همانندی کاملی در الدة البيضاء یعنی مروارید سپیدی می بینیم که از آن، همه کیهان هستی می یابد،^{۲۱} در اینجا نیز دوباره با سرچشمه ناشناخته فولکلور صوفیه، روبرو می گردیم. البته این نظریات مسأله بی را که در برابر ما است حل نمی کند؟ از این گذشته، شاید این مسأله اصولاً قابل حل نباشد. اما در کارهای بعد باید آن را در نظر گرفت و درك این ضرورت نگارنده را وادار ساخته است که این پدیده شگفت را خاطرنشان سازد.

بابا کوهی

سرخسختی بر دیوان

۱

چ. ریو در افزود گیهای خود بر فهرست نسخ خطی فارسی موزه بریتانیا نخستین بار در اروپا، از دیوان بابا کوهی یاد کرده و شرح مفصلی پیرامون این دیوان نگاشته است.^۱ ریو با توجه به نوشته‌های صفحه آخر این نسخه، که در آنجا این کتاب دیوان شیخ علی بابا کوهی نامیده شده، کوشیده است تا نام مؤلف را بدقت مشخص سازد. شرحی که در شیرازنامه معین شیرازی^۲ نگارش یافته به ریو امکان داده است تا شیخ ابو عبدالله محمدابن عبدالله شیرازی را، که به سبب زندگی در واپسین سالهای عمر در انزوا در کوههای نزدیک شیراز، به بابا کوهی شهرت یافته است مصنف این دیوان بداند.^۳

این بابا کوهی شاگرد شیخ شهیر ابو عبدالله محمدابن خفیف شیرازی^۴ مشهور به شیخ کبیر (متوفی در ۲۳ رمضان ۳۷۱ هجری — ۲ مارس ۹۸۲ میلادی در شیراز)

1. Rieu, *Catalogue, Supplement*, No 271.

۲. Rieu, *Catalogue*, Vol. I, p 204. کتابی است درباره تاریخ شیراز از آغاز تا سال ۷۴۴ هجری قمری نگارش بوالعباس احمدابن ابوالخیر ملقب به معین.

۳. ظاهراً ریو تردید نداشته است براین که این هردو، یک نفر بوده‌اند و با آن که در شیرازنامه هنگام تعیین نام بابا کوهی، او را علی نمی‌نامند، ریو اطلاعات شیرازنامه را نقل و آن را با اطلاعات شدالعزاز (بنگريد: *Rieu Catalogue, Supplement* p. 461) تکمیل، و درعین حال شرح زندگی را با واژه‌های *Ali Baba Poetically Surnamed Kubi...* آغاز کرده و بدین‌سان نامی را که در نسخه خطی آمده و در دو نسخه دیگر که ذکر آنها رفت، نیست، نگاه داشته است.

۴. چ. ریو *Khafif* را ذکر و *ibn* را حذف کرده است.

بوده است. در شدالغذا مرگ بابا کوهی در سال ۴۴۲ هجری قمری/ ۱۰۵۰-۱۰۰ میلادی آمده است و ربو در شرح نسخه خطی پیش گفته، این اشاره را آورده است. چ. ربو، خود دیوان را بررسی نمی کند (که به خوبی مفهوم است) و تنها به اشاراتی کلی به این نکته بسنده می کند که دیوان از اشعاری معنوی به شکل غزل تشکیل یافته که به ترتیب الفباست و در پایان آن نیز چند رباعی آمده است.

اندکی بعده، اته در اثر معروف خود پیرامون تاریخ ادبیات ایران نظریات چ. ربو را گسترش داد. اته با نگره داشتن اطلاعات مربوط به زندگینامه، که آن را چ. ربو گردآوری کرده است (حتی نام علی بابا) به اهمیت این نکته اشاره می کند که این دیوان کهنترین دیوان صوفیه است که تا زمان ما رسیده است. او هنگام توصیف از سبک کوهی اشعار او را hymnenartig—سرود مانند نامیده و در تأیید نظریات چ. ربو خاطر نشان می سازد که تنها توحید موضوع این غزلهاست. ه. اته نیز همانند چ. ربو تردیدی ندارد که این اشعار، از بابا کوهی است. از این گذشته، او در این چکامه ها نمونه ویژه دوران گذار از سردرگمی اعتدالی صوفیه را به سوی تصوفی گسترده تر و کاملتر می بیند. ه. اته می گوید که بابا کوهی هنوز خود را از احکام ظاهری اسلام آزاد حس نمی کند. راه عرفانی او از مقام شریعت آغاز می گردد که مراعات دقیق آن برای همه مسلمانان حتمی بوده و به عقیده بابا کوهی، شرط ناگزیر پیشرفت واقعی در مراحل عالی (طریقت، معرفت، حقیقت) است. در عین حال اته می گوید که بابا کوهی بر فناء که وحدت عرفانی و فرورفتن صوفی در دریای هستی مطلق است و از نیروانای بودایی سرچشمه گرفته، و یا حداقل تقلیدی از آن است آگاهی دارد.^۶ ه. اته در پایان شرحی که در باره بابا کوهی داده است چنین نتیجه می گیرد که میان تعلیمات شاعر ما با موارد مشابه در شاهنامه و بویژه با داستان مشهور ناپدید شدن اسرار آمیز کیخسرو، به گمان او همانندی وجود دارد.

توضیحات ربو و اته توجه و آ. ژوکوفسکی ایرانشناس نامی روس را به خود معطوف داشت و او درك کرد که دیوان بابا کوهی برای مطالعه و بررسی اشعار صوفیه چه اهمیت بزرگی می تواند داشته باشد. او بر آن شد تا متن انتقادی دیوان را منتشر سازد و برای این کار نسخه های عکسبرداری شده موزه بریتانیا را به دست آورد و طبق

شیوه و سبک خود، کار را بارونویسی متن آغاز، و به دقت ترتیب متن و شماره گذاری غزل‌های جداگانه را رعایت کرد.^۶

او می‌بایست بزودی درک می‌کرد که نسخه موزه بریتانیا این امکان را نمی‌دهد که متن قانع‌کننده‌ی چاپ شود و لازم است نسخه دیگری یافته شود، که بدون آن اصلاح کردن تحریفات پیش‌مارتن کاری عملی نخواهد بود. او به یاری شاگردان خود در ایران به جستجو پرداخت، اما سالها از پی هم سپری می‌شد و تلاشها به ثمر نمی‌رسید. در این مدت، او به گردآوری مطالبی برای زندگینامه شاعر پرداخت و درباره نتایج کار خود در ۲۵ آوریل ۱۹۰۲ میلادی، گزارش کوتاهی به شعبه خاوری انجمن باستانشناسی روسیه ارائه کرد.^۸

سرانجام در سال ۱۹۱۴ میلادی، جستجوها در ایران به ثمر رسید و و. آ. ایوانف^۹ و آ. آ. رماسکوویچ^{۱۰} دو نسخه از دیوانی را که اینهمه در جستجویش بودند در شیراز پیدا کردند.^{۱۱} با آن که هر دوی این نسخه‌های خطی بسیار تازه بودند، این امکان به دست آمده بود که متن نسخه خطی موزه بریتانیا^{۱۲} مورد آزمایش قرار گیرد. نسخه U سودمندتر بود زیرا نسخه Z رونوشت فشرده‌ی از همان متن و به خط همان نسخا بود. کار و. آ. ژوکوفسکی با شماره گذاری غزل‌های دو نسخه خطی آغاز شد و سپس این شماره‌ها را در کنار شماره‌های غزل‌های نخستین متن رونویس شده، نهاد. اما زمان برای این کار مناسب نبود. جنگ مانع شد که کار به پایان رسد و مرگ، این کار دوست خستگی‌ناپذیر را از ما گرفت و نگذاشت این پژوهش خود را

۷. این نسخه در بایگانی او هست و نگارنده امکان یافت برای چاپ کنونی از آن بهره‌گیری کند. باید تذکر بدهم که این نسخه در برخی موارد به نگارنده یاری پرارزشی کرده است ولی بطور کلی در رونویسی رعایت احتیاط نشده و ثابت می‌کند که در اینجا با نخستین شالوده متن سروکار داریم.

۸. متأسفانه در بین کاغذهای او اثری از این گزارش به دست نیامد و ما تنها در این باره صورت جلسه بسیار کوتاهی در دست داریم که در نوشته‌های شعبه خاوری انجمن باستانشناسی روسیه چاپ شده است. بدین مان برگارنده بود که بدون امکان بهره‌گیری از نتایج کار دانشمند فقید، کار را از نو آغاز کند.

۹. نسخه خطی او با علامت Z نشان داده می‌شود. ۱۰. علامت آن U است.

۱۱. شرح آنها با تفصیل در صفحات بعد می‌آید.

۱۲. علامت آن B است.

به پایان برد. ترجمه غزل شماره ۴ چاپ ما^{۱۳} آخرین سطرهایی بود که به دست او نگاشته شد. جز این ترجمه و رونوشت نسخه خطی، از کار او اثری بر جای نمانده است.

پس از مرگ و. آ. ژوکوفسکی، دیوان بابا کوهی دو باره به بوتۀ فراموشی سپرده شد و در میان همه خاورشناسان اروپا، تنها ر. نیکلسن بود که در اثر خود در باره ابوسعید این ابوالخیر^{۱۴} از آن یاد کرد. نیکلسن هنگام سخن در باره اهمیت این شیخ مشهور، برای بسط و تکامل شعر صوفیه، ایجاد مظاهر استعاری و نمادی شعر تصوف را که پیشتر، اته و هورن و دیگران به خطا به شیخ ابوسعید ابوالخیر منسوب داشته بودند، از او ندانست. دلیل قاطع نیکلسن این بود که مظاهر استعاری و نمادی در دیوان بابا کوهی شیرازی، معاصر شیخ ابوسعید ابوالخیر، در شکوفایی کامل (full blown) خود دیده می شود. به نگر او این نکته اثباتی است بر این که چنین نمودی ادبی دیر زمانی پیش از آغاز فعالیت ابوسعید ابوالخیر، تکامل یافته بوده است.

پس از ر. نیکلسن، نگارنده تنها در مقاله سورندرات-تاگوره^{۱۵} یادآوری بابا کوهی را دیده است.

بدین سان می بینیم که اطلاعات خاورشناسان اروپا در باره بابا کوهی چندان زیاد نبوده و این اطلاعات رویهمرفته از یک شرح کوتاه بیشتر نیست.^{۱۶}

متأسفانه منابع شرقی نیز اطلاعاتی بیشتر از آن ندارد. مطالعه آثار دوازده مؤلف گوناگون به نگارنده امکان داد که مهمترین لحظات زندگی بابا کوهی را معین کند. تعیین همه جزئیات زندگی او برای من امکان نداشت و از آن بیم دارم که به رغم کوششهای خود، هیچگاه نتوانیم جریان رشد این شاعر را دنبال کنیم. آنچه در

۱۳. مقصود از چاپ ما متن انتقادی دیوان بابا کوهی است که یوگنی برتلس آن را آماده کرده است. ه. ت.

14. Nicholson, *Studies* p. 48

۱۵. بتگرید: *The Visva-bharati*, p.393

۱۶. در اینجا اثر ل. ماسینیون که در *Quatre textes* برای نشان دادن نمونه شعر عربی بابا کوهی با چند اشاره درباره زندگینامه او آمده است، استثنایده است. ل. ماسینیون در آنجا تنها ابن باکویه، شیخ و مبلغ صوفی را توصیف می کند و بابا کوهی چکامه سرا را در نظر ندارد. در اثر آ. به. کریسکی تاریخ ایران نیز اشاره کوتاهی به نام بابا کوهی هست، اما شالوده این اشاره را آثار ه. اته تشکیل می دهد و چیز تازه ای در آن نیست.

۲

کار را با تعیین نام بابا کوهی آغاز می‌کنیم. در همه منابع به استثنای تذکره هفت اقلیم که او را تنها عبدالله با کونامیده‌اند، کنیه او به شکل ابوعبدالله آمده است. بسیار محتمل است که این اشاره درست باشد، زیرا بجز همخوانی منابع در این مورد، می‌دانیم که بابا کوهی شاگرد شیخ شهیر ابن خفیف^{۱۸} بوده که کنیه ابوعبدالله داشته است. می‌توان براین همخوانی، همچون اثبات وجود پیوندی نزدیک میان استاد و شاگرد نگریست و چنین پنداشت که بابا کوهی به افتخار آموزگار خود، این کنیه را پذیرفته بوده است. اثبات این گمانه، با دلایلی قطعی، ناممکن، اما احتمال آن بسیار زیاد است؛ زیرا بر موارد مشابه فراوانی در این باره آگاهی داریم.

نام شاعر به دوشکل علی و محمد تا زمان ما رسیده است. مسأله‌گزینش یکی از این دو نام کاری است بس دشوار، زیرا این هر دو در جنوب غرب آسیا گسترشی وسیع داشته‌اند. اما می‌بینیم که در منابع معتبرتر، مانند کتاب الانساب السمعانی، تاریخ الاسلام ذهبی و ادیب^{۱۹} این نام محمد آمده است و از این رو ناچاریم این نام را بیشتر ترجیح دهیم. توضیح این نکته که نام علی در منابع تازه‌تر مانند فحاحات الانس، سفینه الاولیاء، و طرایق الحقایق از کجا آمده است، کاری است دشوار. ممکن بود چنین پنداشت که شاعر دارای دو نام علی و محمد بوده که غالباً در ایران دیده می‌شود و یا بادر نظر گرفتن این که پدر او در منابع محمد نامیده شده است، چنین احتمال داد که در منابع واژه علی ابن که پیش از نام پدر او بوده از قلم افتاده

۱۷. هنگامی که نگارش این مبحث به پایان رسیده بود، نگارنده در پرتو محبت و آ. ایوانف نسخه چاپ سنگی این دیوان را که در سال ۱۳۴۷/هجری ۲۹-۱۹۲۸ میلادی به وسیله شیخ محمد تقی خوانساری تهیه شده بود، دریافت کرد. این چاپ هیچگونه تغییر محسوسی به کار نگارنده وارد نکرد و هیچ اطلاعات تازه‌یی بر آن نیفزود.

۱۸. شیرازنامه.

19. Amedroz, p.1089

باشد. و سرانجام، گمانه سوم می‌توانست چنین باشد که در اینجا دو نفر در برابر ما هستند. یکی پدر (محمد) و دیگری پسر (علی) که زندگینامه آنها درهم آمیخته است. متأسفانه اطلاعات ما در باره باباکوهی اجازه نمی‌دهد که هیچیک از این گمانه‌ها را بطور قطع بپذیریم و بدین سان، این مسأله دشوار باید بدون پاسخ بماند. ما برای رخنه بیشتر به تبار او نقطه اتکایی نداریم. در شیرازنامه خط صعودی به شکل ابن عبدالله ابن عبیدالله آمده است و در میان دیگر منابع نیز، در چهار مأخذ^{۲۰} نام نیای شاعر عبدالله است و چنین می‌نماید که این نکته به سود چنین پنداری باید باشد. دقیق‌ترین کاوشها نیز نمی‌تواند این مسأله را بطور قطع فروگشاید و ضمناً به عقیده نگارنده اهمیت آن نیز چندان نیست که نگاهی بیشتر به آن بیندازیم.

در منابع لقب او به چهار گونه آمده است: باکویه، باکو، ابن باکویه، و ابن باکو. شکل باکو در نوشته‌های پسین بیشتر است^{۲۱} و در عین حال، این شکل در اسرار التوحید، یعنی مأخذی که اهمیت آن برای زندگینامه باباکوهی بسیار زیاد است، دیده می‌شود. توضیح حذف واژه ابن، این است که ویژگی اضافه فارسی همین مقصود را می‌رساند یعنی می‌شود ابو عبدالله باکو.

بدین سان، می‌توانیم در پرتو کاوشهای خود، نام شاعر خویش را این گونه مشخص کنیم: ابو عبدالله [علی ابن؟] محمد ابن عبدالله [ابن عبیدالله]، مشهور به ابن باکو [یه] شیرازی.^{۲۲} زاد روز باباکوهی را نمی‌توان به دقت معین کرد. اگر اخبار اسرار التوحید درست باشد، آنگاه در سال ۴۱۲ هجری/ ۱۰۲۱ میلادی هنگامی که شیخ ابوسعید در نیشاپور بوده، باباکوهی نود سال داشته است. از اینجا می‌توان چنین نتیجه گرفت که وی در حدود سال ۳۲۲ هجری/ ۹۳۳ میلادی زاده شده است. اما در بیشتر منابع سال مرگ او ۴۴۲ هجری/ ۱۰۵۱ میلادی است که در این صورت عمر او یکصد و بیست سال قمری بوده است. چنین طول عمری نمی‌تواند موجب تردید نباشد و البته از سوی دیگر می‌دانیم که در خاور زمین در

۲۰. بنگرید: سفینه الاولیاء؛ فارسنامه؛ طرائق الحقایق؛ جامی، نفحات الانس.

۲۱. بنگرید: هفت اقلیم؛ خزینه الاسفاء.

۲۲. این انساب درهمه‌جا دیده می‌شود و به هیچ‌روی مورد تردید نیست.

روزگار ما نیز عمر طولانی پدیده‌یی بسیار نادر نیست.^{۲۳} زندگی شیخی که یکسره از دنیای بیرون جدا بوده و با هشیاری و آرامش می‌گذشته، طبیعی است در شرایطی جریان داشته که برای عمری طولانی مساعد بوده است. از این رو باید پذیرفت که به‌رغم هرگونه شک و تردید، نمی‌توان این نکته را خارق‌العاده دانست.

زادگاه کوهی را نیز نمی‌توان به‌دقت معین کرد. نسبت شیوازی کافی نیست که بگوییم او در شیراز به دنیا آمده است. می‌دانیم که در بسیاری موارد، نسبت، به‌محلی ارتباط داشته که شخص منسوب به آن، بخش بزرگی از روزگار خود را در آن‌جا به‌سر برده و یا در آنجا درگذشته است.^{۲۴} در تاریخ‌گزیده برادر او پیر حسین شیردانان نامیده شده است. شاید این اشاره‌یی به‌شیروان باشد که با ارتباط بالقب شاعر ابن باکویه اهمیت بیشتری پیدا می‌کند و چنین می‌نماید که ارتباطی با باکو داشته باشد. اما با نتیجه‌گیری از این موارد مورد تردید نمی‌توان استنتاجی مثبت کرد و گمان نمی‌رود کوشش‌های ما در این زمینه نیز بتواند زمانی از چارچوب فرضیه فزاتر رود.

اما اگر ما در باره زادگاه کوهی اطلاعاتی دقیق نداریم، بخوبی می‌دانیم که روزگار جوانی او، به‌گشت‌وگذار در جهان اسلام سپری شده است. شیخ نامی، عبدالله انصاری خبر می‌دهد^{۲۵} که باباکوهی سفرهای بسیاری کرده و حکایات بسیاری از برداشته است^{۲۶} انصاری از دانش باباکوهی بهره‌گرفته و از زبان او سی‌هزار حکایت و سی‌هزار حدیث نگاشته است. به‌گمان نگارنده، این ارقام بسیار مورد تردید است و از آنها باید مفهوم احادیث بسیار زیاد استنباط گردد و تحت‌اللفظی درک نشود. از اینجا می‌توان چنین نتیجه‌گرفت که باباکوهی در جوانی پیشه محدثی را اختیار کرده بوده و چنین شخصی می‌بایست رنج محرومیت‌های

۲۳. نگارنده در سمرقند با پیر مردی یکصد و چهل ساله گفتگو کرده است. سالنامه افغانی سالنامه مجله کابل در سال ۱۹۲۲ میلادی در صفحه ۴۹۳ نمونه‌های طول عمر را در افرادی به‌سن ۱۱۱، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۸۰، و حتی ۲۰۰ (!) سال ذکر کرده است.

۲۴. غالباً می‌توان نسبت دوگانه‌یی مشاهده کرد: فلانی الموالد فلانی المقور.

۲۵. بنگرید: هفت اقلیم.

۲۶. این عبارت را باید همچون حکایاتی درباره پيامبر و ساير شخصيت‌های برجسته نخستين سده‌های اسلام تلقی کرد.

فراوانی را بر خود همواره سازد و حافظه بسیار خوبی داشته باشد. هدف از جهانگردی او عبارت بود از دیدار با محدثان برجسته‌یی که بتواند از زبان آنها روایات را گردآوری کند.^{۲۷}

این سیاحت و جهانگردی سرانجام او را به شیراز نزد شیخ ابوعبدالله ابن خفیف (متوفی به سال ۳۷۱ هجری/ ۸۲-۹۸۱ میلادی) شاگرد ابوالحسن- الاشعری موجد مشهور کلام سنت کشانید. باباکوهی، دیرزمانی نزد این استاد پرآوازه بود و بنابر نوشته هیرازنامه، یکی از شاگردان محبوب او گردید. او می‌توانست نزد ابن خفیف دانش ژرفی در باره همه زیرویمهای کلام اشعری به دست آورد. البته دیوان غزلیات چنان سندی نیست که بتوان به یافتن بازتاب بحثهای الهیات در آن امید بست. با این همه، دیوان باباکوهی انباشته از اصطلاحات فنی فاضل‌مآبانه اسلامی است که با نمادهای مورد علاقه صوفیه در هم آمیخته و نشان می‌دهد که مؤلف آن می‌بایست دانش گسترده‌یی در این زمینه داشته باشد.

نمی‌دانیم بابا کوهی پس از مرگ استاد خود (۳۷۱ هجری/ ۸۲-۹۸۱ میلادی) چه تدبیری اندیشید؛ زیرا منابع درباره این دوره از زندگی او مهر خاموشی بر لب دارند. پس از بیست سال، او را در نیشاپور می‌یابیم که در آنجا با دو شخصیت برجسته این شهر یعنی شیخ ابوعبدالرحمن سلمی^{۲۸} (متوفی به سال ۴۲۱ هجری/ ۱۰۳۰ میلادی) و استاد اسام ابوالقاسم قشیری مؤلف (سالات مشهور، دوستی برقرار کرده است.

اسرار التوحید^{۲۹} - زندگینامه شیخ ابوسعید ابن ابوالخیر- حاکی از آن است که باباکوهی سخنان این شیخ را تأیید نمی‌کرده و بویژه سماع (موسیقی، ترانه و رقص) را که با مواعظ او همراه بود، نکوهش می‌کرده، و آن را مغایر با حیثیت و اعتبار آموزگار معنوی می‌دانسته است. اما پس از آن که به کرامات وی باور کرد نظر خود را تغییر داد و دشمنی او به احترامی ژرف بدل گردید.

۲۷. محدث حق داشت در صورتی حدیث را روایت کند که آن را بی‌میانجی از سلف خود شنیده باشد. نقل حدیثی که از کتاب به دست آمده مجاز نبود (به استثنای اجازه). بنگرید: Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd II, S. 175

۲۸. زندگینامه او را بنگرید: پیشین، نسخه خطی تفسیر سلمی در کتابخانه همگانی دولتی- ه.ت.

۲۹. بنگرید: اسرار التوحید، ص ۱۰۶، ۲۸۹.

در اسرارالتوحید شرح این تغییر حال به گونه‌ی بسیار زنده توصیف گردیده ولی بسیار محتمل است که این داستانها تنها حکایاتی معمولی باشند که تعداد آنها در ادبیات تبلیغی صوفیه بسیار زیاد است.^{۳۰} از سویی دیگر می‌توان احتمال داد که در نیشاپور در نظریات بابا کوهی درباره‌ی الهیات، تغییراتی محسوس رخ نموده باشد. نظریات مکتب صوفیه خراسان از بسیاری جهات با تعلیمات مکتب عراق سخت متفاوت بود. این همان لحظه‌ی بود که صوفیان خراسان از تأثیر عراق بیرون شدند و نظریات صوفیانه خود را در آثار گوناگون نظری (قشیری، سراج، جلالی و سلمی) باز نمودند. تندروی قاطع ابویزید (متوفی به سال ۲۶۰ هجری ۷۴-۸۷۳ میلادی) هواداران آتشینی برای خود پیدا می‌کرد و در میان آنها ابوالحسن خرقانی (متوفی به سال ۴۲۰/۳۴-۱۰۳۳ میلادی)^{۳۱} تلاش می‌ورزید که نظریات خود را درباره‌ی عشق فعالانه و بشردوستانه، با عرفان هولناک زاهد بسطامی آشتی دهد. بدین سان بابا کوهی در محیطی افتاد که می‌بایست انگیزه مبارزه درونی او باشد. با این همه، او برآن نشد که به نظریات تند خراسان بپیوندد و به نمایندگان تصوف اعتدالی همانند قشیری و سلمی پیوست. تردیدی نیست که وی در میان شاگردان این مشایخ از احترام بزرگی برخوردار بوده است، زیرا بنابه نوشته اسرارالتوحید پس از مرگ سلمی (۴۲۱ هجری/ ۱۰۳۰ میلادی) رهبری خانقاه وی در نیشاپور به وی واگذار شد. با توجه به نقش بزرگی که سلمی در میان صوفیه نیشاپور ایفا کرده است، باید بپذیریم که بابا کوهی به والاترین جایگاهی دست یافته و به جایی رسیده است که برای مشایخ صوفیه آرزو بوده است.

در سومین دوران زندگی بابا کوهی، او را زاهدی می‌بینیم گوشه گیر که از گیرودار دنیا در غاری در حومه شیراز یکه و تنها پنهان شده است. نمی‌دانیم چرا او نیشاپور و شاگردان وفادار خود را ترک گفت و دوباره به جایی رفت که بخشی از زندگی خود را با استاد خویش در آنجا گذرانیده بود و

۳۰. زندگینامه بابا کوهی در نفحات الانس (ص ۳۵۲) تکرار دقیق حکایات اسرارالتوحید است. و مطلب تازه‌ی برای ما ندارد.

۳۱. درباره‌ی او بنگرید: نودالعلوم. زندگینامه شیخ ابوالحسن خرقانی - ایران، ۱۹۲۹، ۳ (در همین کتاب، پیشین- ه. ت)

احتمالاً هیچگاه نیز بر این نکته آگاه نخواهیم شد. شاید نزدیک شدن سلجوقیان پیروزمند، او را از خانقاهش رانده است و شاید هم علل خصوصی دیگری بوده است که ما آنها را نمی‌دانیم. می‌توان گمانه‌پر مخاطره‌یی در میان نهاد که بخشی از شالوده آن را گواهی اسرارالتوحید تشکیل می‌دهد و بخشی دیگر را یک غزل ویژه که در دیوان اوست.

این‌المنور مؤلف اسرارالتوحید هنگام نگارش دیدار بابا کوهی با شیخ-ابوسعید، شرح هیجانی را می‌آورد که هنگام دیدن اعجاز و کرامات شیخ مشهور به بابا کوهی دست داده است. کوهی، بیانات آتشین ابوسعید را می‌شنود، حالت وجد و حال او را می‌بیند و رشک و حسدی جانکاه به دل وی راه می‌یابد و با خود می‌اندیشد:

بارها در موقف توقف کردم، زندگی دنیایی را به فراموشی سپردم، چه مشایخی که دیده‌ام و چه خدماتهایی که به آنها کرده‌ام ... بیش از نود سال است که به مشایخ خدمت می‌کنم و خدمت من به آنها از دوران کودکی‌ام بوده است ... علت چیست که او بر همه اینها دست یافت و من بر هیچ چیز دست نیافتم.^{۳۲}

ادامه این داستان دارای همه خطوط و ویژگیهای حکایات تبلیغاتی است و نمی‌تواند همچون سند، شایان نگرش باشد. اما در دیوان او نیز با شگفتی غزلی می‌یابیم که دقیقاً در نتیجه چنین تأثراتی پدید آمده است. این غزل در دیوان چاپ نگارنده دارای شماره ۹۲ است:

دل من بی‌جگری کرد و به جانان نرسید
درد هجران من از درد به درمان نرسید

سالها در ره مقصود به‌سر می‌رفتم
عمرم آخر شد و این راه به پایان نرسید

غرفه بحر تحیر دل من بالب خشک
در عطش کرد و به سرچشمه حیوان نرسید

گریه چشم من از ابرگهر بارگذشت

مرهم ریش دلم زان لب خندان نرسید

خارخوردیم همه خون جگر پالودیم

هیچ بویی به مشامم زگلستان نرسید

اینهمه گریه وزاری که تو کردی کوهی

هیچ رحمی به تو از حضرت رحمان نرسید

تردیدی نیست که این غزل کوچک، که سرتاپای آن را نومیدی ژرفی فرا

گرفته، بازتاب همان احساسی است که اسرارالتوحید در باره آن خبر داده است.

بویژه بیت آخر شامل ریشخند و استهزای تلخی است که کمتر می‌توان همانند آن را

در دیوانهای صوفیه یافت.

با در نظر گرفتن این مراتب می‌توان چنین پنداشت که احترامی که

باباکوهی در نیشاپور کسب کرده بود او را اقناع نکرده بوده است. وی در

آرزوی چنان تکامل معنوی بوده است که بتواند او را به استعدادی اعجاز آمیز

برساند و صاحب کراماتش کند و سرانجام من فردی او را در هستی مطلق جهانی

ناپدید سازد. اما به جای همه اینها، او تنها به معرفتی ژرف در فاضل‌مآبی الهیات

و احترامی کاملاً ظاهری دست یافت. شاید هم همین علل، او را وادار به ترک

نیشاپور کرد و به راهی کشانید که به انزوا در غاری که از دوران جوانی با آن

آشنا بود، می‌انجامید. او امیدوار بود که در آنجا در پرتو ریاضتهایی سخت به آن

تکاملی دست یابد که در نزدیکی با مشایخ‌نامی به آن دست نیافته بود. ما دلایلی

قاطع به سود این فرضیه در دست نداریم و نگارنده مدعی نیست که این فرضیه را

همچون حل قطعی مسأله بپذیرند، — این تنها یکی از احتمالات ممکنه است و

حقیقت واقع را با منابعی که در اختیار داریم، نمی‌توان مشخص کرد.

دیدیم که به‌گواهی اسرارالتوحید، باباکوهی در نودسالگی هنوز در

نیشاپور بوده است. اگر این اشارات دقیق باشد باید چنین پنداشت که آخرین

دوران اقامت او در شیراز، بیست و اندی سال پاییده است. همین سالها کافی بوده

که او در میان مردم بومی شهرتی به‌هم‌رساند. آرامگاه او در همان غاری که در

آنجا زندگی می‌کرده است به‌زیارتگاه مورد علاقه‌ی تبدیل‌گردیده و حتی

بنا بر حکایات، حافظ شیرین‌سخن پرآوازه، پس از عبادت شبانه بر مزار باباکوهی،

استعداد شاعری خود را از امام علی(ع) دریافت کرده است.^{۳۳} شهرت این آرامگاه تا روزگار ما باقی است و بزرگان فارس گاهگاه مبالغ شایان توجهی صرف نگاهداری آن کرده اند. در فادنامه گفته می شود که در سال ۱۲۷۵ هجری ۵۹-۱۸۵۸ میلادی مؤیدالدوله طهماسب میرزای قاجار حکمران فارس در بالای مزار، گنبدی ساخته و حجره آن را نیز مرمت کرده است. محمد حسین شیرازی ویرایشگر دیوان کوهی، که تخلص شعری او شعاع است، در مقدمه دیوان دو قصیده به افتخار میرزا حبیب الله خان سالارالسلطنه و میرزا محمد علی خان نصرت الدوله نوشته است که در سال ۱۳۲۴ هجری/۰۷-۱۹۰۶ میلادی مزار را مرمت کرده اند. عکسهایی که در بین کاغذهای جاوید یاد و آ. ژوکوفسکی به دست آمده، نشان می دهد که مزار بخوبی نگاهداری شده است. سعید نفیسی استاد دانشگاه تهران به نگارنده خبر داده است که در حال حاضر این مزار از نقاط دوست داشتنی مردم شیراز در گردشهای بیرون از شهر است.

۳

پس از ترسیم خطوط کلی طرح آغازین زندگینامه بابا کوهی، ببینیم که چه آثاری از او به جای مانده است. کوهی مؤلف دو اثر (رساله) به زبان عربی است: زندگینامه حسین ابن منصور الحلاج که متن آن را ل. ماسینیون، چاپ کرده^{۳۴} و کتاب العادین که حاجی خلیفه از آن یاد کرده^{۳۵} ولی هنوز به دست نیامده است. اما بی شک دیوان فادسی بابا کوهی گرانباترین میراث فعالیت ادبی اوست. می دانیم که صوفیه خراسان، از سده چهارم هجری در مجالس خود به استفاده از اشعاری استعاری آغاز کردند که در آن چکامه ها، مضامین فلسفی با اصطلاحات

۳۳. بنگرید: Brown, *Persian literature under Tartar Dominion*, p.274.
34. Massignon, *Quatre textes*.

۳۵. حاجی خلیفه، ج ۱، ص ۱۸۷.

غزل‌های عاشقانه پرده‌پوشی شده بود. در زندگینامه شیخ ابوسعید چند نمونه از این نمود دیده می‌شوند، اما متأسفانه اینها تنها قطعات پراکنده‌یی هستند که از ایباتی جداگانه تشکیل شده‌اند.^{۳۶} بدین‌سان دیوان باباکوهی یگانه دیوان کاملی است که از آن روزگار به‌جای مانده است.

اما در اینجا مسأله بسیار مهمی سربرمی‌دارد که همانا مسأله واقعیت داشتن تعلق این دیوان به باباکوهی است. ماطرح‌آغازین زندگینامه باباکوهی را ترسیم کردیم. اما آیا می‌توان اثبات کرد دیوانی که به نام باباکوهی است به راستی اثر شیخ- این بابکویه است؟ تخلص کوهی که تقریباً در همه غزلها به چشم می‌خورد نمی‌تواند گواهی قطعی باشد، زیرا به استثنای تذکره‌های تازه، در هیچیک از منابع کهن، درباره کارهای شاعری او سخنی گفته نشده است. باید ثابت کنیم که باباکوهی همان مصنف دیوان کوهی است و بایستی اعتراف کرد که این کار چندان آسان هم نیست.

در بیشتر زندگینامه‌ها، سال ۴۴۲ هجری/ ۵۱-۱۰۵۰ میلادی سال مرگ کوهی ذکر شده است.^{۳۷} (به استثنای ذهبی که سال ۴۲۸ هجری ۳۷-۱۰۳۶ میلادی را ذکر کرده و سمعی که به سالی تقریبی اشاره می‌کند و می‌نویسد: چند سال پس از سال ۴۲۰ هجری/ ۱۰۲۹ میلادی). پس، دیوان باید در نیمه نخست سده پنجم هجری نگارش یافته باشد، اما زبان آن را نمی‌توان زبانی کهن نامید و چنین می‌نماید که دارای ویژگیهای آن دوران نیست. برعکس، می‌شد تأیید کرد که این دیوان وجوه تشابه بسیاری با مجموعه اشعار همانندی دارد، که در دورانی نزدیک‌تر به زمان ما سروده شده‌اند. در نتیجه با در نظر گرفتن زبان، استنتاجی می‌کنیم که نه تنها مسأله را روشن نمی‌سازد بلکه آن را تاریکتر هم می‌کند: اما در این کار مطلبی غیر عادی نیست. بررسی و مطالعه چکامه فارسی هنوز از آگاهی درخور اطمینان بر همه مطالب بسیار دور است. ما دارای کارهایی در باره زبان آثار کلاسیک فارسی نیستیم و حتی متون انتقادی هنوز انگشت‌شمار است. ما فاقد معیاری مطلق هستیم و هرگونه نتیجه‌گیری که تنها ساخت زبانشناسی شالوده آن را تشکیل دهد، بسیار لرزان خواهد بود. ما می‌توانیم دو دیوان دیگر

۳۶. خود ابوسعید شعر نمی‌گفت. بنگرید Nicholson, *Studies*, P.4

۳۷. ذهبی، طبقات، ص ۱۰۸۹.

که تنها یک سده با دیوان کوهی فاصله دارند یعنی اشعار سنایی (متوفی در سال ۵۳۵ هجری/ ۴۱-۱۱۴ میلادی) و اشعار شیخ احمد جامی را در کنار دیوان کوهی بگذاریم و هنگام سنجش سبک آنها با سبک کوهی قانع شویم که تقریباً تفاوتی در کار نیست تا همین اواخر، حتی یک ایرانشناس نیز بردستی تعلق داشتن این دو دیوان بر مصنفی که به آنها منسوب بوده‌اند تردیدی نداشته است. چون دلیلی نداریم که بپنداریم زبان شعر در همان صد سال می‌بایست دچار دگرگونی شود، باید چنین نتیجه بگیریم که یا هرسه دیوان از ساخته‌های دورانی دیرتر و یا برعکس، همه آنها اصلی هستند.^{۳۸}

مطلب دیگری که می‌تواند انگیزه تردید گردد آن است که همه غزل‌های دیوان تنها در بیت آخر دارای تخلص هستند. در میان ایرانشناسان این عقیده

۳۸. یکی از مهمترین دشواریها برای بررسی جدی زبان چکامه‌های سده‌های چهارم و پنجم هجری، آن است که تقریباً نسخ خطی آن دوره به هیچ روی وجود ندارد. اگر نسخه خطی فارسی، تاریخ سده چهاردهم میلادی (سده هشتم هجری) را داشته باشد ما برای آن اهمیت ویژه‌ی قائل می‌شویم. بجز دانشناسی ابوالمنصور الموفق که آن را امدی در سال ۵۵۵-۵۵۶ میلادی رونویس کرده است، تقریباً نسخه‌ی خطی به این قدمت نداریم، و باید به نسخ خطی پسان‌تر خرسند باشیم. در عین حال هر ایرانشناس از روی تجربه خود با شیوه ناپسند نساخان فارسی که هیچگاه کوشش نکرده‌اند متن اصلی را درست رونویسی کنند، آگاهی دارد. آنها هنگام روبرو شدن با واژه‌ی که برای آنها نامفهوم بوده است، در نسخه خود واژه دیگری که تقریباً مناسب با متن یا بیت باشد می‌نوشته‌اند و یا شکل رموزی می‌کشیده‌اند و در حاشیه سه نقطه می‌گذاشته‌اند. نسخه بردار بعدی نخستین واژه‌ی را که مورد پسندش قرار می‌گرفته بدون در نظر گرفتن آنچه که وزن و قافیه ایجاب می‌کرده و بدون توجه به مفهوم، جایگزین شکل پیشین می‌کرده است. با هر نسخه برداری از اثر، تحریف ژرف و ژرف‌تر می‌شده و احیای متن نخستین به کاری دشوار تبدیل می‌گشته است. با در نظر گرفتن این نکته، باید پس از اینکه کهن‌ترین متن نسخه خطی به دست آمده باشد بررسی و مطالعه آن را آغاز کرد. اما در این صورت ما ناگزیر خواهیم بود که تنها به پژوهش آثار عده انگشت‌شماری از مؤلفان بسنده کنیم و برای همیشه از امید یافتن نتایجی محسوس دست بکشیم، زیرا مشاهده نسخ خطی کهن و امکان بازیافت تازه، سال به سال کمتر می‌شود. در نتیجه باید به آنچه که در دست داریم خرسند باشیم و بکوشیم تا موانعی را که بر سر راه ما قرار می‌گیرند برطرف سازیم. داشتن متنی چاهی برشالوده نسخه‌ی تازه، به مراتب بهتر است تا هیچ چیز نداشته باشیم. متنی که چاپ شده باشد در دسترس همگان است و آنچه را که ناشر نتوانسته است احیا کند، ممکن است به وسیله پژوهشگری دیگر برپایه همین چاپ مشخص و زنده شود.

گسترش دارد که تخلص در بیت آخر، تنها از زمان سعدی پدیدار گردیده و پیشینیان سعدی، تخلص به کار نمی‌برده‌اند.^{۳۹} چنین می‌نماید که مطالعه دیوانهای شاعران کهن درباری مانند عنصری، فرخی، منوچهری، و دیگران این نظر را تأیید می‌کند. به کار بردن تخلص در اشعار این دیوانها بسیار نادر است و نام شاعر تنها بطور تصادفی در میان قصیده و یا غزل پدیدار می‌گردد. پس از آن، شاعران دربار آخرین پادشاهان غزنوی (ابراهیم، بهرامشاه) بیشتر از پیشینیان تخلص به کار برده‌اند. مثلاً در بخش اعظم اشعار مسعود سعد سلمان، تخلص هست.

اما این امر دلیلی بر اثبات نیست، زیرا ما در آثار دقیقی و کسایی و از آن مهمتر در آثار چکامه‌سرایانی که اشعاری عرفانی دارند مانند ناصر خسرو، سنایی و احمد جامی، تخلص را در همان جای معمولش می‌بینیم.^{۴۰}

بدین‌سان، این مطلب نیز دلیلی بر ساختگی بودن دیوان باباکوهی نیست. استفاده کوهی از تخلص دارای ویژگی خاصی است که نگاه دانشمندان خاور-زمین را به خود دوخته است. تخلص او در دو شکل است: انسان و کوهی. تخلص نخست را می‌توان استثنا دانست، زیرا بندرت یعنی در نوزده غزل از مجموع دویست و شصت و نه غزل دیده می‌شود.^{۴۱} یگانه توضیحی که من می‌توانم در در این مورد پیشنهاد کنم آن است که نمونه‌های این کار را ما در آثار دیگر شاعران ایران می‌بینیم. شاعر کار خود را با یک تخلص آغاز، و سپس آن را با تخلص دیگری که به نظر او مناسبتر است تعویض می‌کند و ما این کار را در آثار جلال‌الدین رومی (خاموش و شمس تبریز) و دیگران می‌بینیم. احتمال دارد که انسان تخلص کوهی، پیش از تارک دنیا بی او بوده و سپس هنگامی که در کوههای اطراف شیراز در تنهایی به سر می‌برده، آن را تغییر داده است.

بدین‌سان دیدیم که باز کاوی شکل ظاهری اشعار کوهی اجازه نمی‌دهد که نتیجه‌گیری قاطع‌تری بکنیم. اما به عقیده نگارنده، محتوای دیوان او دارای

۳۹. بنگرید: Wilberforce-Clarke, *Divan-i Hafiz*, vol. I, P. XXXV.

۴۰. این نکته احتمالاً باید نشان ارتباط شاعران صوفیه با محافل پیشه‌وران باشد و نزد پیشه‌وران مرسوم بوده است که نشان (money) خویش را در روی فراورده بگذارند.

۴۱. غزلهای شماره ۶۲، (تنها B)، ۹، ۱۷، ۱۸، ۲۸ (BU*)، ۳۶، ۷۲، ۷۴، ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۱۲۶ (اما U*)، ۱۵۱، ۱۵۴ (۹)، ۱۷۲، ۲۲۰، ۲۵۳ و ۲۵۴ (B).

اشارات پر ارزشی است که براین مسأله روشنائی می‌اندازد. ه. اته در مقاله خود درباره کوهی، اشاره کرده است که:

er legt noch das Hauptgewicht auf die saria, die Erfüllung der äusserlichen Gesetzespflichten des islam etc.

مطالعۀ دیوان نشان داده است که ه. اته محقق بوده و در سرتاسر دیوان، اشعاری از این دست پراکنده است که:

همه در مکتب رسول خدا طفل راهند مانده در ابجد
(۸۷، ۱۱)

یا این که:

شارع شرع مصطفی مگذار تانگردی ز راه دین مرتد
(۸۷، ۱۶)

یا این که:

همه طفلان مکتب اویند از صغار و کبار و خیر و شر
(۱۳۶، ۱۳)

یا این که:

گرتو خواهی سرت به عرش رسد مکش از شرع مصطفی گردن
(۲۱۶، ۴)

پیشتر دیدیم که کوهی در نیشاپور به سوی صوفیۀ اعتدالی گرایش داشت. در نتیجه می‌بایست انتظار داشته باشیم که در اشعار او گرایش به سوی آشتی-پذیری تصوف افراطی خراسانیها را با موازین شریعت لمس کنیم. اشعاری که در بالا آورده‌ایم و شماره آنها را به آسانی می‌توان افزایش داد، به خوبی این نکته را تأیید می‌کنند. این هماهنگی اطلاعات زندگینامه با مطالب دیوان، مطلب پر اهمیتی است که به ما در نتیجه‌گیری اطمینان می‌بخشد. این مطلب با اقتباسهای فراوانی که در اثر کوهی از قرآن می‌بینیم تحکیم می‌یابد. می‌توان گفت قرآن پایه اصلی فلسفۀ اوست. راه او - تأویل - یعنی تفسیر قرآن در روح تصوف است و ضمناً نتایجی که از این راه به دست می‌آورد، تفاوت چندانی از فلسفۀ سنت (کلام) که مورد تأیید الاشعری است ندارد. با این همه، نمی‌توان گفت کوهی تنها شاعری پیرو الهیات چون ابوالعطاحیه است. اصول اصلی تعلیمات تصوف در همه بخشهای

آثار او رخنه کرده و تقریباً همه اصطلاحات فنی تصوف که دوست او قشیری به کار برده است، در دیوان او دیده می‌شوند.^{۴۲} می‌شد حتی تأیید کرد که کوهی تا اندازه‌ی پیرو موازین نظری خراسانیها بوده است.

سبح و ذم گو تفاوتت نکند نیست فرقی میان آب و گلاب
(۲۰، ۴)

— افاده یکی از اصول اصلی مکتب ملامتیه است که در سده سوم هجری مرکز آن در نیشاپور بوده است.

در نتیجه، ما در اینجا به راستی درهم آمیختگی دو جریان اصلی را می‌بینیم: از سویی فلسفه فاضل‌مآبانۀ کلام و از سوی دیگر گرایش ویژه صوفیه که به عقیده نگارنده، اثبات مهم واقعی بودن دیوان بابا کوهی است.

جزئیات کوچک دیگری را نیز می‌افزاییم. نام حلاج فراوان در دیوان آمده است، که برای مؤلف *اخباء الحلاج* شگفت‌آور نیست.

شکل اشعار بابا کوهی بسیار ابتدایی است. او از همه بحرهای هزج مسدس (۳۲ بار)، اشکال گوناگون دمل (۱۳۰ بار) و خفیف (۴۲ بار) را بر دیگر بحرهای برتر شمرده و این به ه. اته امکان داده است که غزل‌های او را *hymnenartige lieder*^{۴۳} (ترانه‌های سرودمانند) بنامد. اوزان پیچیده غزل به هیچوجه دیده نمی‌شود و این نشان می‌دهد که سروکار ما با شاعری حرفه‌ی نیست، بلکه کوهی شاعری هوسکار (آماتور) بوده است. همین نکته را در مورد قافیه نیز می‌توان دید — قافیه گاهی بسیار سست است و گاهی اصولاً وجود ندارد^{۴۴} و ساخت عبارات غالباً بسیار تصنعی است. کوتاه سخن اینکه، تکنیک شاعری کوهی به خوبی با تجسم مربوط به اشعار *instatu nascendi* (در لحظه پیدایش) هماهنگ است و هنوز به آن مرحله از تکامل که در اشعار پسان‌تر صوفیه می‌بینیم نرسیده است. اما باید پذیرفت که چون نمونه دیگری از اشعار صوفیه آن دوران را در دست نداریم، حل این

۴۲. این نکته نیز بر اهمیت است که در آثار او تعداد زیادی از اصطلاحات فنی کلام اشعری به چشم می‌آید. این نیز به خوبی با مطالب زندگینامه که در منابع آمده است، هماهنگی دارد.

43. Ethé, *Glpb*.

۴۴. شعاع ناشر، این را یادآور شده است.

مسأله که این از کمبودی کوهی و یا ویژگی اشعار تصوف در آن روزگار است ناممکن است.

با این همه، ویژگیهای غزل صوفیه در سده‌های پنجم و ششم هجری در اینجا نمایان می‌گردد. نمادهایی چون شاهد با دغصاری ددخشان و زلفانی هرننگ شب، شراب، شمع، سرد، لاله و فرگس، و همه صفات و القابی را که هر ایرانشناس بر آن آگاهی دارد می‌توان در بیشتر غزلها یافت. اما، در حالی که در زمانی دیرتر، این نمادها با معانی دوپهلوی به کار رفته‌اند و حتی در برخی موارد (چنانچه در آثار حافظ) تعیین وزن واقعی استعارات و کنایات دشوار است، در آثار کوهی معانی آنها بسیار صریح و روشن است. غالباً عبارات استعاری با اصطلاحات توضیح دهنده‌ی همراه‌اند که دیگر اجازه نمی‌دهند در معانی آنها تردید شود.

نگارنده کوشیده است که در این نوشته فشرده نشان دهد که به عقیدهٔ راسخ اودیوان کوهی به راستی از آن این شیخ دانشمند است که به لقب ابن باکویه نیز شهرت دارد و در نتیجه از نیمهٔ نخست سدهٔ پنجم هجری است. نگارنده نمی‌خواهد ادعا کند که دیوان در شکل کنونی‌اش افزودگی‌هایی از دیگران ندارد. کارنسله‌های متعدد نساخان، علائم ژرفی از خود به جای گذاشته و شک نیست براین که در سدهٔ پنجم هجری این دیوان از تحریری که اینک در برابر ما است تفاوت محسوسی داشته. گذشته از تحریفات ناخواسته که ثمرهٔ خطاهای نساخان است، تحریفات عمدی و افزودگی‌های بزرگی نیز در دیوان هست. چنانچه قصیدهٔ شمارهٔ ۱۱۲، در منقبت ۱۲ امام شیعیان، بی‌شک پیدایش خود را مرهون علاقه‌مندی یک شیعهٔ مؤمن است. شاید کوهی شیعه نیز بوده است (هرچند اشاره‌ی در این مورد در زندگینامه نیست)، اما در هر صورت او نمی‌توانسته است احساسات شیعی خود را با این بی‌کفایتی بیان کند. به عقیدهٔ نگارنده، اشتباه نیست که اگر زمان سرایش این قصیده را سدهٔ شانزدهم میلادی/ ۱۲ هجری قمری، و آن را از درویشی ناشناس بدانیم.

اما بازشناختن و جدا کردن بخش واقعی دیوان بابا کوهی از افزودگی‌های پسان، کار آسانی نیست. مامعاری درخور اعتماد و مطلق در اختیار نداریم و

تاکنون اثری که بتواند در این کار دشوار ما را یاری کند نبوده است.^{۴۵} با توجه به همین نظریات است که بر آن شدم تا متن فارسی دیوان کوهی را، در آخرین تحریر آن، بدون تلاش برای احیای آن به شکل نخست، منتشر کنم. به عقیده من، چنین احیایی را وضع کنونی ایرانشناسی توجیه و تبرئه نمی‌کند و اعتراف می‌کنم که توانایی من برای انجام آن بسنده نیست. با این همه، به همراهی این مجلد، جلد دیگری نیز آماده می‌کنم که با دستگاه انتقادی لازم برای درک اهمیت این مجموعه برای تاریخ و اشعار تصوف در ایران مجهز است.^{۴۶}

۴

پیشتر گفتیم که متن فارسی دیوان بابا کوهی برپایه سه نسخه خطی چاپ شده است که یکی از آن نسخه‌ها در موزه بریتانیا است (B)، و دو نسخه دیگر در لنینگراد در کتابخانه دانشگاه دولتی (U) و شعبه نسخ خطی انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم است (Z). دراز کردن این مقدمه با شرح نسخه خطی B کاری است زیادی. زیرا ج. ریو شرح آن را در فهرستی که برنسخ فارسی موزه بریتانیا ترتیب داده، آورده است.^{۴۷} من به شرح نسخه‌های خطی U و Z بسنده می‌کنم و می‌گویم نسبت آنها را به یکدیگر نشان دهم.

نخست به U می‌نگریم.^{۴۸} این کتاب دارای صفحاتی است ۱۷×۲۱

۴۵. می‌توان گفت که این گفته تقریباً به همه شعر فارسی مربوط می‌شود، زیرا اگر ما حتی بهترین شاعران مشهور (از روی نام) و مثلاً سنایی، عطار و حتی جلال‌الدین رومی (غزلیاتش) را در نظر بگیریم، با همان موانع و دشواریها، یعنی نبودن متون انتقادی روبرو می‌شویم.

۴۶. این جلد عبارت خواهد بود از شرحی پیرامون رشد و تکامل مکتب صوفیه نیشاپور و ترجمه دیوان باباکوهی به همراه تفسیر مفصلی که نگارنده در آن تفسیر کوشش می‌کند تعلق داشتن هر بیت مورد تردید را به شاعر مورد بررسی قرار دهد.
(در بایگانی ی. ا. برتلس نسخه خطی این اثر یافت نگردید. ظاهراً این اندیشه برتلس تحقق نیافته است. ه. ت.)

47. Rieu, *Catalogue, Supplement*, No 271

۴۸. Ms. Or. 1144 بنگرید: روماسکه ویچ، فهرست، ص ۳۵۹.

سانتیمتر شامل ۱۱۵ ورق و در هر صفحه دارای ۱۱ سطر. کاغذ کتاب آبی رنگ و خط آن نستعلیق روشن و دقیق است. جلد آن به هیچ روی شایان توجه نیست. چهار ورق اول سفید است و متن از صفحه دوم ورق پنجم آغاز می‌گردد و از آنجا صفحات با جوهر سرخ رنگ شماره‌گذاری شده‌اند. سرلوحه‌ها و ماده‌های تاریخ نیز با خط سرخ نگاشته شده‌اند. ورق آخر نیز که می‌بایست دارای شماره ۲۳/۴ باشد، سفید است و با خط دماسکه‌ویج نوشته شده است:

P. Ms. O. 1144 - A. Romaskévitch. 127. Shiraz Z IV 1914.

همین تاریخ در ورق نخست نیز هست.

صفحات ۱۲ — ۱۴ شامل مقدمه میرزا محمد حسین شیرازی ملقب به شعاع است. این مقدمه در ضمیمه همین چاپ آمده است. ۴۹ شعاع مقدمه را با قصیدی آغاز می‌کند و می‌نویسد که باباکوهی را در خواب دیده است. شیخ بزرگوار، برای او پیشگویی کرده است که در سال فیض ۵۰ پس از مرگ او نزد وی مهمان (ضیف) خواهد آمد. این مهمان، بیمار بوده و از کار زیاد و راه دور رنج برده است. مهمان، همان دیوان شیخ است، که از بخت بد به وسیله نساخان یسواد تحریف شده است. باباکوهی از شعاع می‌خواهد که بیماری دیوانش را درمان کند و درخشش پیشین را به آن بازگرداند: قصیده با این ماده تاریخ مُرد باباکوهی عبدالله که باید تاریخ مرگ شاعر باشد، که به عقیده نگارنده دقیق نیست، به پایان می‌رسد. ۵۱ شعاع پس از این پیشگفتار پرطمطراق حکایت می‌کند که در سال ۱۳۲۴ هـ. / ۷ — ۱۹۰۶ م. دو تن از بزرگان شیراز — میرزا حبیب‌الله خان سالار السلطان و میرزا محمدعلی خان نصرت‌الدوله — مزار شاعر را مرمت کرده‌اند. او با دو قصیده به افتخار این دو تن کارنیک آنها را ستایش کرده و با ادامه مقدمه می‌نویسد که به او دستور داده شده تا اطلاعات مربوط به زندگینامه شیخ را بیابد و آثار

۴۹. (ضمیمه بی که ی. ا. برتلس به آن اشاره می‌کند، مفقود است - ه. ت).

۵۰. ماده تاریخ: ف = ۸۰، ی = ۱۰، ض = ۸۰۰، عموماً ۸۹۰.

۴۴۲ + ۸۹۰ = ۱۳۳۲/۱۴ - ۱۹۱۳.

۵۱. ماده تاریخی که شعاع آورده است = ۴۴۳ (!)، درست نیست، زیرا پیشتر دیدیم که مرگ کوهی در سال ۴۴۲ بوده است و گذشته از این طبق حساب نگارنده از این عبارت، تاریخ ۴۴۵ هجری به دست می‌آید.

گم شده او را جستجو کند. اما به رغم تلاش فراوان، دیوان، که حکم سیمغ و سنگ خلسه را یافته بود، پیدا نشد. شعاع به ناچار به رونوشت کردن اشعار گزیده، که در تذکره مشهور رضاقلیخان مجمع الفصحاء و دیاض المعادین یافته بود، قناعت کرد. سرانجام روزی سعادت به او روی آورد و نسخه‌یی از دیوان را که تاریخ ۱۱۸۹ هـ / ۷۶ - ۱۷۷۵ م. را داشت و شامل ۲۰۰۰ بیت بود به دست آورد. شعاع، این اثر پرارزش را که متأسفانه پراز اشتباهات ناشی از خطاهای نسخ نیز بود روبرداری کرد و در عین حال خاطرنشان ساخت که شاعر در دیوان، دو تخلص انسان و کوهی را به کار برده است. مقدمه با توضیحی زیر عنوان مکتوف بود به پایان می‌رسد که ضمن آن شعاع می‌نویسد که چند سال بعد، هنگامی که او رونویسی مقدماتی خود را به انجام رسانیده بود، مجموعه‌یی از چند دیوان به دست آورد که با دیوان مولانا (رومی) آغاز گردیده بود و تاریخ سال ۱۱۶۹ هـ. ۵۶ - ۷۵۰ م. را داشت و ضمناً دیوان کوهی نیز در آن بود.

شعاع پس از مشاهده اینکه این نسخه کهنتر بوده و دقت بیشتری در آن به کار رفته است، هر دو نسخه را با یکدیگر مقابله کرد، خطاهای نمایان را بر طرف ساخت، و در حاشیه نسخه خود همه مواردی را که در نسخه جدید بود، یادآور شد (* U).

متن دیوان که با ترتیب معمولی الفبا در قوافی است، از صفحه ۱۵ آغاز می‌گردد. همه غزلها را و. آ. ژوکوفسکی شماره گذاری کرده است. این ترتیب را نگارنده در چاپ کنونی نیز نگاه داشته است. دیوان در صفحه ۲۱۸ که آخرین رباعی (ش ۲۷۲ ژوکوفسکی) در آن جای دارد به پایان می‌رسد.

گذشته از این، شعاع شیرازنامه را نیز که در آن درباره کوهی سخن رفته، به ضمیمه آورده است و در پایان شرحی زیر عنوان اخطار و اعتذار نگاشته و در آن به نزدیک بینانی اشاره کرده که تنها شکل ظاهر را می‌بینند. او پیش‌بینی می‌کند که این نزدیک بینان بر کمبودهای فنی اشعار خرده خواهند گرفت و سخت به آنان می‌تازد و می‌گوید مشایخ بزرگ صوفیه وقت آن را نداشته‌اند که به دنبال قوافی نادر و تکامل بحر برای ثبت الهام خویش بروند. او می‌کوشد این مطلب را با بیتی از جلال‌الدین رومی تأیید کند:

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من ۵۲

نسخه خطی با امضای محمدحسن شیرازی که به دبیرشهرت داشته و نسخ آن بوده به پایان می‌رسد و تاریخ آن ۱۷ ربیع‌الاول ۱۳۳۳ (۲ فوریه ۱۹۱۵) است. ۵۳

نسخه خطی Z از آن و آ. ژوکوفسکی بود و پس از مرگ وی به موزه آسیایی منتقل شد. در نخستین ورق آن و. آ. ژوکوفسکی با خط خود نوشته است: «۲۳ دسامبر ۱۹۱۴ از و. ایوانف دریافت کردم. در شیراز از یک نسخه خطی نو (در حدود بیست سال) رونویسی شده است». احتمالاً این نسخه خطی، نخستین تحریر شعاع است که از روی نسخه خطی سال ۱۱۸۹ هجری تهیه شده و با همان خط نگارش یافته و تاریخ آن ۲۶ ذوالقعدة ۱۳۳۲ (۱۵ اکتبر ۱۹۱۴) است. نسخه خطی از ده دفتر دوخته نشده و بدون جلد با قطع ۱۳×۲۰ سانتیمتر تشکیل گردیده، کاغذ آن سفیدرنگ و شامل ۸ ورق است. مقدمه شعاع و نسخ از آن نیست. همه غزلها با دست و. آ. ژوکوفسکی شماره‌گذاری شده، اما این نسخه تنها دارای ۷. ۲ شماره است. می‌توان گفت که این نسخه در برابر U یکسره بی‌ارزش است، زیرا بخوبی مشهود است که کامل نیست، اشتباهات آن که از نسخه پیشین ناشی شده است، وجود دارد و در رونویسی آن به هیچ روی دقت به کار نرفته است. می‌شد چنین پنداشت که شماره‌های اضافی U که در متن اصلی نیست بر آن افزوده شده باشد، اما این گمانه به وسیله نسخه B (که تاریخ ۱۰۸۸ میلادی/ ۷۸-۱۶۷۷ هجری را دارد) و تقریباً شامل همه شماره‌های اضافی U است، رد می‌شود.

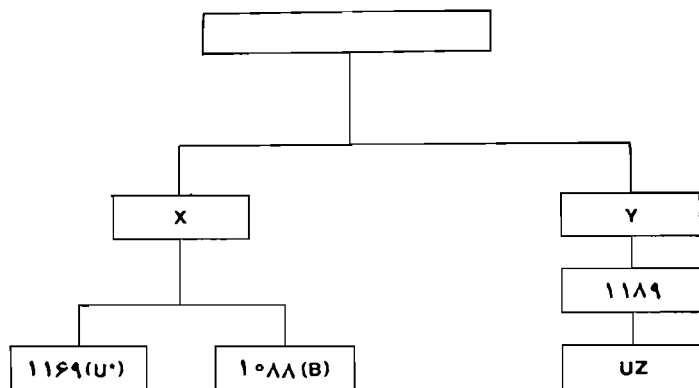
بدین‌سان، سه نسخه خطی برشالوده متن چاپی قرار دارند که تاریخ نسخه برداری آنها سالهای ۱۰۸۸-۱۱۶۹-۱۱۸۹ هجری است. فاصله‌ی بیش از شصت سال میان کهنترین آنها و ترتیب دهنده دیوان است. روشن است که احیای تاریخ متن ما کاری است بس دشوار. بی‌شک هر سه نسخه خطی از یک نسخه اصلی بسیار دور مرچشمه گرفته‌اند، اما راههایی را که در مسیر آنها- تغییراتی در متن پدید آمده است، نمی‌توانیم باز شناسیم، زیرا نسخه‌های پیوند دهنده برای ما روشن نیستند، و شاید هم

۵۲. جلال‌الدین رومی، مثنوی، چاپ سنگی، دفتر اول، ص ۴۵.

۵۳. سودمند می‌دانم که یادآوریهای شعاع را نگاه دارم و آنها را در افزودگی بر متن دیوان می‌آورم. (مقایله شود با پیشین، حواشی ۴۶-۵. ت.)

هیچگاه بر آنها آگاه نشویم. با این همه، نگارنده مشاهداتی داشته است که برپایه آن می‌توان جدول گمانه ارتباط میان آنها را ترتیب داد.

نگارنده تردید ندارد براین که U و Z از همان متن اصلی (نسخه خطی سال ۱۱۸۹ هجری که شعاع به آن اشاره کرده است) سرچشمه گرفته‌اند، زیرا آنها تقریباً با هم همخوانی دارند و دلیل برخی ناهماهنگی آنها، همانا بی‌دقتی نساخ است. از سویی دیگر وجوه مشترک میان B و *U بسیار زیاد است، (نگارنده بیش از سی مورد آن را مشاهده کرده است)، که به ما حق می‌دهد چنین بپنداریم که آنها از راههای گوناگون به همان نسخه اصلی که بر ما روشن نیست می‌رسند. بدین سان نتایج این مشاهدات را می‌توان در جدول زیر خلاصه کرد:



این نکته شایان نگرش است که ما در هر سه نسخه خطی، در حدود پانزده بار با اشتباه واحدی روبرو می‌گردیم که همانا به کار بردن اذن به جای آن است. ۵۴ می‌شد در این باره چنین گمان کرد که در متن اصلی کوشش شده است ویژگی‌گویی مراعات شود که در آن گویش به جای آن — اذن به کار می‌رفته است، اما، متأسفانه دلیلی بر اثبات این گفته نداریم.

پیش از این که سرسخن را به پایان برسانیم، می‌خواهم توجه خوانندگان را

۵۴. B: ۷۹، ۴؛ ۱۰۵، ۲. *U: ۱۱۰، ۳. UZ و U: ۱۶۲، ۲؛ ۱۸۳، ۳؛ ۱۸۴، ۱؛ ۱۹۰، ۲؛ ۱۹۳، ۲؛ ۱۹۳، ۶؛ ۲۰۲، ۳؛ ۲۰۴، ۷؛ ۲۱۱، ۱۰؛ ۱۶۵، ۱؛ ۲۷۹، ۲؛ ۲۸۱، ۲.

به ترجیح بند شماره ۲۶۴ معطوف سازم. به عقیده نگارنده، این ترجیع بند بسیار مورد تردید است و تصور می‌کنم که آن از بازمانده‌های یک ترجیع بند، با افزودن غزلهایی بر آن که بامتن اصلی هیچ وجه مشترکی نداشته، ساخته شده است. بحرهای گوناگون اجازه نمی‌دهند که آن را قطعه به هم پیوسته‌ی بدانیم.

چند سخن درباره‌ی جهات فنی چاپ: در متن چاپی، نسخه‌ی U که کاملتر و درست‌تر است، بنیاد کار قرار گرفته است (زیرا استفاده از کار محرر محلی که در شعر مادری‌اش خبره است، سودمندتر است) اما حفظ کامل این تحریر میسر نگردید، زیرا در آنجا سوء تفاهم‌های آشکاری وجود دارد. نگارنده آنها را اصلاح و در حواشی ذکر کرده است. شماره‌هایی که در U حذف گردیده، از B گرفته شده و در جاهای مربوطه به ترتیب قوافی آمده است. نگارنده هنگام اشاره به نسخ خطی، ورقهای B و شماره‌هایی را که و. آ. ژو کوفسکی برای U و Z گذاشته، ذکر کرده است.

پیام عبدالله انصاری به وزیر

هنگام بررسی و مطالعه ادبیات تصوف به زبان فارسی، تقریباً با همان دشواریهای روبرو می‌شویم، که درمسأله پیدایش شعرفارسی نوین (دری) با آن روبرو هستیم. می‌توانیم پیدایش تصوف را در میان تازیان (یا درست‌تر، تعلیمات زهاد که برشالوده آن تصوف پدید آمده است) و انتقال آن را بر زمینه بی‌ایرانی و شکوفانی درخشان آن را که در پایان سده سوم هجری به تشکیل مکتب جامعی در نیشاپور انجامید، ببینیم. بیشتر آثار ادبی این مکتب، تا به‌روزگار ما رسیده و در حال حاضر برخی از آنها را با چاپ کشورهای اروپایی نیز در دست داریم. اما، تصویر تکامل زندگی ادبی صوفیان ایران هنوز به‌خوبی روشن نیست. نخستین پژوهشگران تصوف، پیدایش چکامه صوفیه را به زبان فارسی با نام شیخ ابوسعید ابن ابوالخیر وابسته می‌دانند. اما، مطالعه و بررسی کهن‌ترین دیوانهای صوفیه که تا زمان ما رسیده، یعنی مجموعه اشعار بابا-کوهی شیرازی^۱، نشان داده است که ابوسعید بی‌شک آفرینشگر این گونه شعر نبوده است. دیرزمانی پیش از او چکامه صوفیه به زبان فارسی بوده و اصطلاحات آن که سپس بنا بر سنت مورد استفاده قرار گرفت، طرح شده بوده است.^۲ هنوز نمی‌توانیم لحظات پیدایش این شعر را ببینیم. این یکی از وظایفی است که در برابر ایرانشناسان به نوبت نشسته است. برای حل مسائل مربوط به این کار، هر سطری که از آثار صوفیه خراسان تا زمان ما رسیده، دارای اهمیت بسیاری است.

برخی از جهات اصلی^۳ هم اکنون مشخص می‌شود، اما برای طرح نهایی

۱. مقابله شود با: «دو غزل بابا کوهی شیرازی» در همین کتاب.

۲. Nicholson, *Studies*, p. 48 مقابله شود با: «لحظات اصلی در رشد و تکامل اشعار تصوف فارسی» در همین کتاب.

۳. چنان‌که مسأله مربوط به ارتباط مکتب نیشاپور با تعلیمات هلامتیه را، بنگرید: Hartmann, *As-Sulami's Risalat*, S. 157 Sq.

آنها، مطالب موجود هنوز کافی نیست. چنان که، می‌توانیم تا اندازه‌ی با اطمینان تأیید کنیم که صوفیه نیشاپور سخت در زیر تأثیر کلام بوده‌اند و با موفقیت بسیار، از شیوه‌های آن برای هدفهای خود بهره می‌جسته‌اند.^۴ کلابادی و بابا کوهی نمایندگان ویژه چنین صوفیانی بوده‌اند. اما، واکنش علیه شیوه‌های فاضل‌مآبانه تهی در علم، که در همه مشرق اسلامی گسترش وسیعی یافته بود، به محیط صوفیه نیز راه یافت و در سیمای شیخ مشهور، عبدالله انصاری (۱۰۰۶ - ۱۰۸۸) که از طریق پیر خود ابوالحسن خرقانی با محافل نیشاپور ارتباط داشت، نماینده برجسته خود را پیدا کرد. عبدالله انصاری از پیروان مذهب حنبلی، و یکی از مخالفان آشتی‌ناپذیر طرفداران اشعری بود و نظر خود را درباره آنها در کتاب خویش ذم الکلام^۵ نگاشت. همین نکته ما را وادار می‌سازد که توجه ویژه‌ی به انصاری معطوف سازیم، زیرا مقابله تعلیمات او با نظریات نیشاپوریان، فروگشایی بسیاری از مسائلی را که هنوز روشن نیستند، امکان‌پذیر می‌سازد.

و. آ. ژوکوفسکی در مقاله ترانه‌های پیرهرات^۶ خاطرنشان ساخته است که می‌خواهد اثر بزرگی در باره انصاری بنویسد. اما، این تصمیم نتوانست جامه عمل بپوشد. ولی تا زمانی که این کار انجام نگیرد، گمان نمی‌رود که در مطالعه تصوف ایران موفقیتی به دست آید. نمی‌شود انصاری را کنار گذاشت، زیرا تأثیر او بسیار زیاد و در سده‌های پیاپی محسوس است. ضمناً برای شناختن او، کاری که انجام گرفته بسیار و بسیار کم است. سه اثر بسیار بزرگ او یعنی منازل الماثربین^۷ و طبقات الصوفیه به زبان عربی و منازل نامعلوم به زبان فارسی با آن که تا روزگار ما رسیده‌اند، ولی به چاپ در نیامده‌اند.

چاپ منازل فارسی، کمال مطلوب است، زیرا این اثر نمونه جالب و نمایشگر همه فعالیت ادبی انصاری است. چاپ اشعاری که شامل این اثر بزرگ‌نیم‌ثرو نیم‌نظم است، به وسیله و. آ. ژوکوفسکی به روشنی تمام، توان چکامه‌سرایی انصاری را

۴. لازم به یادآوری است که بابا کوهی به وسیله عبدالله ابن خفیف بالا اشعری مربوط بوده است. 5. Goldziher, *Vorlesungen*, S. 329, Anm. 114

۶. ژوکوفسکی، ترانه‌های پیرهرات، ص ۷۹.

۷. شرح نسخه خطی آن در ۳۲۱ و ۳۲۲ Flügel, *Handschriften*, آمده است. منازل الماثربین در سال ۱۳۱۵ هجری ۹۸-۱۸۹۷ میلادی در تهران با چاپ منگی منتشر شده است.

نشان داده است. البته، این قطعات نمی‌توانند تجسمی درباره محتوای این کتاب به دست دهند. شعری که با زبانی شیرین و پراهنک سروده شده، وزنی نیکو دارد و با گشاده‌دستی، قافیه‌آرایی گردیده، اهمیت مضمونش برای ما بسی بیشتر است. مطالب فلسفی بارها با افسانه و امثله‌های بی‌پایانی تعویض می‌شوند که غالباً از گنجینه روایات مردم گرفته شده و موازاتی برای آنها در آثار دیگر مؤلفان نیست. چنان‌می‌نماید که منازل نامعلوم نیای حماسه‌های بعدی سنایی، عطار و جلال‌الدین رومی است، با این تفاوت که در اینجا تار و پود اصلی آن را نثر می‌سازد و شعر، تنها در میان نثر جای گرفته است. شاید این اثر از لحاظ بدیعی بودن، حتی بالاتر باشد. زیرا بحرهای شعری که جایگزین یکدیگر می‌شوند، و شکوه نثر مسجع، از لحن یکنواخت و مداوم بسیاری از هزاران بیت بحرهای بعدی شعری، گونه‌گونی و زیبایی بیشتری دارد.

گذشته از منازل نامعلوم، بسیاری از آثار کوچک‌تر انصاری نیز به زبان فارسی تا روزگار ما رسیده که به همین شیوه نگارش یافته و در میان آنها مناجات که بارها در خاورزمین با چاپ سنگی منتشر شده است، بیش از همه شهرت دارد. نصیحت‌نامه دُور که این شرح درباره آن است، در همین گروه است. و آ. ژو کوفسکی باورداشت، که همه این آثار زمانی با منازل نامعلوم اثر یگانه‌یی را تشکیل می‌دادند و بر آن بود که اشاره حاجی خلیفه (۵۲۸، ۵) بر مناجات اشاره‌یی بر همین اثر بوده است. چنین عقیده‌یی دور از احتمال نیست. آثار کوچک‌انصاری دارای شکل استواری نیستند و در نسخه‌های گوناگون، درازا و ترتیب جمله‌های آنها گوناگون است که مایه شگفتی هم نیست، زیرا هر جمله جداگانه جمله‌یی است کامل که پیوندی با جمله پیشین و یا پسین ندارد. در مورد مناجات این مطلب را و آ. ژو کوفسکی تذکر داده است و در باره نصیحت‌نامه نیز می‌توان همین را گفت.

من متن کامل نصیحت‌نامه را از روی نسخه خطی کتابخانه همگانی (Dorn-260) در اینجا می‌آورم^۸ و تفاوت‌های آن را طبق نسخه خطی موزه آسیایی، شماره ۲۶۸، a(C۱۱۱)، ورق ۱ب^۹ می‌آورم. تفاوت‌ها را می‌توان با افزودن متن نسخه خطی کتابخانه دانشگاه لنینگراد، شماره ۳۸۶ افزایش داد، اما از این کار،

۸. شرح آن را بنگرید: Dorn, Catalogue, No CCLX

۹. این يك مجموعه خطی است با قطع ۱۵/۵ × ۲۴ سانتیمتر و ۱۸۴ ورق که تعداد سطرهای

از نگاه متن، تغییر چشم‌گیری به‌دست نمی‌آید و افزودن آن، در چاپ متن چون بر مکتها می‌افزاید، دشواریهای بیشتری پدید می‌آورد.

متن

من مقالات خواجه عبدالله انصاری قدس سره

در نصیحت فخرالوزرا خواجه نظام‌الملک طوسی رحمه‌الله علیه در مواجهه فرموده که یا نظام^{۱۰} در رعایت دلها کوش و عیب مردم بیوش^{۱۱} (۲ الف) و دین بدنیا مفروش^{۱۲} هر که این ده خصلت شعار خود سازد در دنیا و آخرت کار خود سازد با خدای بصدق با خلق با انصاف با

صفحات آنها گوناگون است (در صفحات بعد متن آن با علامت A مشخص می‌گردد)، با مضامینی بسیار گونه‌گون و در آن مطالب زیر را می‌بینیم:

- ۱- ورق ۱ ب (سأله حضرت خواجه عبدالله انصاری؛ ۲- ورق ۲ ب مناجات انصاری که مطلعش این است: الهی نهان از خود در تو می‌زارم- حجاب می‌بینم و کشف پندارم، که با مطلعی که در Rieu, Catalogue, 35 آمده است همخوانی ندارد. این اثر در صفحه ۵ ب ناکهان قطع می‌شود و سپس چنین ادامه می‌یابد ۳- ورق ۶ ب ترجمه ادیبین حدیث‌الجامی با مقدمه‌یی که در Rieu, Catalogue, p. 17 نیست و با این واژه‌ها آغاز می‌شود: صحیح‌ترین حدیثی که راویان مجالس دین و محدثان صدارت یقین املکنند حمد دانا نیست الخ؛ ۴- ورق ۶ ب، در حواشی مناجات‌نامه حضرت مولوی قدس سره العزیز با مطلع: الحمد لمن له الثایا والشکر لمنعم البرایا؛ ۵- ورق ۸ ب- ۱۱ الف، حواشی؛ در بیان آن که بهشت و دوزخ هر دو از عاشق ترسان و گریزان دوزخ الخ. نثر انباشته از اقتباس که بیشتر از مثنوی است؛ ۶- ورق ۱۴ ب- ۳۹ ب گلشن‌راذ تألیف محمود شبستری (مقابل شود با Rieu, Catalogue, p. 608)؛ ۷- ورق ۳۹ ب- ۱۴۰ الف گلستان سعدی؛ ۸- ورق ۳۹ ب- ۱۱۵ ب در حاشیه یوسف و زلیخای جامی (Rieu, Catalogue, p. 645)؛ ۹- ورق ۱۱۵ الف ۱۲۳ الف مثنوی تعلیمی با مطلع: بعد حمد خدا و نعت و رسول بشنوائین نکته را به‌سمع قبول و مقطع: هست دیدار حق اجل و نعم و به انتهی الکلام و تم؛ ۱۰- ورق ۱۲۳ ب- ۱۳۰ ب در حواشی: (سأله شرح بیتین مثنوی مولوی للجامی (Sachau and Ethé, Bodleiana, No 611-617)؛ ۱۱- ورق ۱۳۰ ب- ۱۳۲ ب، حواشی: عقد ۳۷ سیحۃ الابرا للجامی؛ ۱۲- ورق ۱۳۳ الف- ۱۳۶ الف؛ قطعه‌یی از تحفة الاحرار للجامی (V. 1615-59, 184-208 ed. Falconer)؛ ۱۳- ورق ۱۴۰ الف؛ حواشی: سه رباعی از مؤلفی ناشناخته. نسخه خطی در سال ۹۵۷ هجری به‌دست شخصی به‌نام با‌هایرک تاشکندی رونویس شده. خط آن نستعلیق خوب است ولی برخی بخشهای آن از تم سخت خراب شده است.
۱۰. در A از قلم افتاده است. ۱۱. در A از قلم افتاده است.
۱۲. در A نوشته شده است: یا نظام.

نفس^{۱۳} بقر با درویشان بلطف با بزرگان بخدمت با خردان بشفقت با
دوستان بنصیحت با دشمنان بحلم با جاهلان بخاموشی با عالمان بتواضع
(۲ ب) پرسید که درحق دنیا چکوئی گفت چکویم درحق^{۱۴} چیزی که
برنج بدست آرند و بخت نکاه دارند— و بحسرت بگذارند دیگر فرمود
که^{۱۵} سرمایه عمر مغتنم شمار^{۱۶} و طاعت حق را غنیمت دان^{۱۷} از
آسوختن ننگ مدار نجات نفس در عبادت جوی^{۱۸} نفس را مراد مده^{۱۹}
در هر^{۲۰} کار که باشد یاری از حق طلب^{۲۱} (۳ الف) از نادان مغرور
اجتناب نمای ناشنیده و نادیده مکوی عیب کسان مجوی بعیب خود
پینا باش^{۲۲} تانپرسند مگو تا نخوانند مرو^{۲۳} — بلندی بصبر جوی دنیا—
پرست مباح از آسوختن علم میاسای برطاعت حریص باش مردم را
بافراط مستای^{۲۴} در نهان بهتر از آشکار باش^{۲۵} در کذر تا در کذراند
[۳ ب] از خود^{۲۶} لاف مزین بلا را نتیجه هوا دان آنچه ننهاد
بیرمگیر تا کرده را کرده مشمر دلرا بازیجه دیو^{۲۷} مساز تا از
محاسبه^{۲۸} نفس خود^{۲۹} نپردازی در دیگران شروع مکن هرچه بخود

۱۳. اصطلاح صوفیه است مثل: النفس الامارة بالسوء، در مقابل روح.

۱۴. در A از قلم افتاده است. ۱۵. در A از قلم افتاده است.

۱۶. در A: شمر. ۱۷. در A افزوده شده است: صلاح از علم ساز.

۱۸. در A افزوده شده است: ده [بی]ت مرگ دا یاد کن.

۱۹. در A افزوده شده است:

که بسیار خواهد نادان را زنده مدان زاهد جاهل اعتقاد مکن خویششناسی

سرمایه بزرگ دان.

۲۰. در A هر از قلم افتاده است.

۲۱. در A افزوده شده است:

فضل و تقوی حصن حصین دان از دشمن دوست رو حذر کن.

۲۲. در A افزوده شده است:

در نهان بهتر از آشکارا باش در راستی که به دروغ ماند مبالغه مکن در جواب

تعجیل منمای قول از راستی بازگیر.

۲۳. در A افزوده شده است: مفروش آنچه نخرند.

۲۴. A با فردا sic! ۲۵. در A از قلم افتاده است.

۲۶. در A از قلم افتاده است. ۲۷. در A افزوده شده است: براو امید نبند.

۲۸. محاسبه — اصطلاح مشهور صوفیه. ۲۹. در A افزوده شده است: و

روا نداری بدیگران میسند بندۀ حرص مباش^{۳۰} تا توان^{۳۱} نان کس^{۳۲}
مخور و نان از هیچکس دریغ مدار^{۳۳} [ع الف] از دادۀ خدای
خور که هرگز کم نشود دهنده خدا را دان^{۳۴} از درویشی مترس^{۳۵}—سرمایه
بسود بسیار مده سودی که در آخرت زیان دارد کرد آن مکرد
خود را اسیر شهوت مساز^{۳۶} عافیت را بفرمان نفس از دست مده دشمن
اگرچه حقیر بود^{۳۷} خوار مدار^{۳۸} با ناشناخت همسفره مباش [ع ب] اندک
خود را بهتر از بسیار دیگران دان^{۳۹}—غم بیهوده بخاطر راه مده عهد را بؤفا
رسان هر جا که باشی خدا را حاضر دان وقت را غنیمت دان سخاوت راستی
و عده دان مگو آنچه نتوانی شنید از دوست بیک جفا^{۴۰} باز مکرد یار را وقت خشم
و غضب بیا زما با دوستان در همه کار مواسا نما^{۴۱} تا توانی [ه الف] نیاز
خود بر مخلوق عرضه مکن امانت نگاه دار خاموشی شعار^{۴۲} ساز بیهوده کوئی
را سر همه آفتها دان منت بدار^{۴۳} منت منه خویش^{۴۴} را بندۀ کسان
مساز حاجت روائی را کاری بزرگ دان—دوستی خدای در کم آزاری

۳۵. در A افزوده شده است: نان از هیچکس دریغ مدار.

۳۱. در A از قلم افتاده است. ۳۲. در A افزوده شده است: هیچکس.

۳۳. در A از قلم افتاده است. ۳۴. در A از قلم افتاده است.

۳۵. در A افزوده شده است: از فرمان نفس حذر کن.

۳۶. در A حذف شده است. ۳۷. در A: باشد.

۳۸. در A افزوده شده است: از دشمن خانگی بترس.

۳۹. در A افزوده شده است:

چون کسی سخن گوئد خاموش باش سرمایه عمر توحید دان پاک اعتقاد را بی زوال
دان بصبر بلندی جوی دنیا پرست مباش که دشمن خدای را پرستنده باشی از راستی
شفیع انگیز سخن از شهادت کوی گذشتن از خود رسیدن بحق دان اگر راحت
خواهی رنج کش بر طاعت حریص باش و تکیه مکن مردم را با فرد (sic) مستای
راست کوی و عیب مجوی خفته غفلت مشو جمع مال را اقبال دان و خرج ناکردن
ادبار از دادۀ خدای خور که هرگز نشود دهنده خدا را دان سرمایه بسود بسیار مده
سودی که در آخرت زیان دارد بگرد آن هرگز مکرد خود را فدای مال مکن خود
را اسیر شهوت مساز از نوکیسه وام مخواه کم خود را از بسیار دیگران بهتر دان.

۴۰. مقصود رنجش است. ۴۱. در A از قلم افتاده است.

۴۲. در A افزوده شده است: خود. ۴۳. A: مدار. ۴۴. A: خویشتن.

شناسی سعادت دنیا و آخرت در محبت دانا دان از نادان [ه ب] دامن در کشی
در سخن کس را خجل مساز از سخنی که خنده آید حذر کن مقدار مال
فقر خود با هیچکس مگوی با مردم بی‌شرم و بی‌حیا منشین که در دنیا
و آخرت مذلت و عقوبت باشد تا خشم نشینند سخن مگو حرمت همه
کس نگاه‌دار تا ترا حرمت باشد طعام بسیار مخور که دل سیاه کند و از
(۴ الف) عبادت باز دارد باطن را بهتر از ظاهر دار که ظاهر نظرگاه
خلق است و باطن نظرگاه حق کاری نکنی که در نظر حضرت حق
سبحانه و تعالی خجل و شرمسار کردی توفیق رفیق باده^{۴۵}

تفاوت‌های موجود در خواندن متن که در بالا آوردیم، نشان می‌دهد که متن
پیام تا چه اندازه در نوسان است. دامنه این تفاوت‌ها را می‌توان با بهره‌گیری از دیگر
نسخه‌های خطی افزایش داد.^{۴۶} اما گمان نمی‌رود تعیین نخستین نگارش آن از راه
مقایسه این نسخ خطی، امکان داشته باشد. پیش از همه باید گفت که ما نسخ خطی
بسیار کهن در اختیار نداریم و همه آنها بیشترشان از سده‌های پانزدهم و شانزدهم
میلادی هستند. دیگر این که، چنان که اشاره کرده‌ایم، خود شکل پیام امکان می‌دهد
که جای همه جملات و عبارات تغییر کند و یا بر آنها افزودگی‌هایی آورده شود و یا
۴۵. در پایان آمده است:

کتبه العبد المحقر شاه محمود النیسابوری فی سنه اربع و ستین و تسعمایه.
در A (پس از ستاره) جمله آخر از قلم افتاده و به جای آن آمده است:

عقوبت باندازه کناه کن بهر جا که باشی خدا را حاضر دان کستخ مرو عهد را بویا
رسان وقت را غنیمت دان سخاوت راستی وعده را دان دوستی دلها در سخا و کم
آزاری دان خود را از حال خود غافل مساز مگوی آنچه نتوانی شنید از دوست
بیک جفا باز مکرد یار را در وقت خشم و غضب بیازمای با دوستان در همه
کاری مواسکن سعادت دنیا و آخرت در محبت دانا دان از نادان دامن در کش
انشاءالله توفیق رفیق باشد تم.

۴۶. شرح این نسخه خطی در فهرست‌های زیر آمده است:

۱- Flügel, *Handschriften*, Bd III, S. 445, 493, 505

۲- Ethè, *Catalogue of the India Office*, No 1780 (هجری ۱۶۳۹)

۳- Ivanow, *Catalogue of the Asiatic Society*, No 1400

۴- نسخه خطی کتابخانه دانشگاه، ش ۳۸۶، که و. آ. ژوکوفسکی به آن اشاره کرده است.

تعدادی از آنها کاهش یابد. این ویژگی تنها مربوط به پیام نیست، بلکه مناجات انصاری نیز دارای همین ویژگی است و تعیین نگارش آغازین آن اگر غیر قابل حل هم نباشد به همان اندازه دشوار است. اما پس از خواندن تفاوت‌های نسخه A می‌توان به این نتیجه رسید که نباید برای این نکته اهمیت چندانی قائل شد. سخن بر سر آن است که این تفاوت‌ها تقریباً همواره بسیار کم‌اهمیت هستند. بخش اعظم آنها مربوط به جابه‌جا شدن ساده عبارات است و آن افزودگی‌های اندکی که در نسخه A می‌بینیم، ویژگی پیام را تغییر نمی‌دهند و با مواد اصلی آن به‌خوبی همخوانی دارند. بدین‌سان، در وضع کنونی، کاری که می‌توانیم انجام دهیم آن است که با همین ترتیب متن بسازیم و بکوشیم تا برپایه مطالب موجود، نتیجه‌گیری لازم را بکنیم. تنها می‌توان آنچه را که آشکارا بالحن سراپای متن پیام مغایرت دارد، کنار گذاشت.^{۴۷}

مسئله بسیار مهم دیگر، همانا مسئله مؤلف این اثر است. ظاهراً ترتیب دهندگان فهرستها که شرح پیام را آورده‌اند، به‌هیچ‌روی در تعلق داشتن اثر به انصاری تردیدی نداشته‌اند. و آ. ژوکوفسکی نیز همین عقیده را داشت. نخستین بار و آ. ایوانف در فهرست خود،^{۴۸} بر این نکته تردید کرد و یادآور شد که حل مسئله مؤلف این پیام بی‌اندازه دشوار است. به راستی هم در ادبیات تصوف، انبوهی از رسالات کوچک، وابسته بانام مشایخ بزرگ به‌چشم می‌خورد که عملاً هیچ نسبتی با آنها ندارد. در بیشتر موارد، ساخته کاری بی‌درنگ، مشاهده می‌شود، زیرا معمولاً سیمای مؤلف ناشناخته که در پوشش نام شیخی که چند سده پیشتر روزگار به‌سر می‌برده، پنهان است، از روی سبک و واژه‌هایی که بکار برده نمایان می‌گردد.

این ساخته‌کارها در بین درویشانی پدید آمده است که در کار ادبی ورزیدگی نداشته‌اند و از این رو حتی تلاش نکرده‌اند که به این دودغ مصلحت‌آمیز شکل قانع‌کننده‌ی بدهند. از سویی دیگر خوانندگان نیز از دانش کافی برای شناسایی برخوردار نبودند و با باوری کامل این فریب را می‌پذیرفتند.

۴۷. در هر صورت می‌توان امیدوار بود که مطالعه و بررسی بعدی آثار انصاری، بر این مسئله تاریک سایه بیندازد. فعلاً باید به‌درك این نکته بسنده کنیم که هر گام که در این سو برداشته می‌شود ما را به هدف نزدیکتر می‌سازد.

۴۸. بنگرید: پیشین، حواشی ۴۶.

اما پیام انصاری وضعی دیگر دارد. گذشته از این که در هر هشت نسخه خطی مشهور، این اثر به نام اوست، نمی‌توان آن را همچون ساخته کاری نگریست. سبک پیام یعنی جمله‌های کوتاه که غالباً سجع دارند، از ویژگیهای همه آثار انصاری است.^{۴۹} باید یادآور شویم که زبان اثر بسیار ساده و طبیعی است. در اینجا عبارتهای پیچیده دیده نمی‌شود و زبان آن زبان گفتگوست. اما با اطمینان کامل می‌توان گفت که تنها مردی که دارای تجربه بزرگ ادبی بوده، می‌توانسته این اثر را به رشته تحریر کشد، زیرا فقط چنین مردی یارای آن را داشته است که افکار خود را در چنین شکل فشرده‌ی بیان، و از مفاهیم دو پهلوی و ناروشن پرهیز کند. گذشته از این، اصطلاحات صوفیه هر چند به ندرت دیده می‌شوند ولی کاملاً درست به کار رفته، و گواه آشنایی مؤلف با آیین تصوف اند.

سرانجام، در همه پیام آهنگی است که از ویژگیهای تعلیمات فرقه ملامتیه است که مواد اصلی آن در مکتب نیشاپور (حمدون القصار، ابو حفص الحداد، ابو عثمان الحیری)، طرح شده بود.

از اینجا می‌توان چنین نتیجه گرفت که مؤلف پیام باید مردی باشد که از تجارب بسیار ادبی برخوردار، و بر تعلیمات اصلی صوفیانی که پیش از سده سیزدهم میلادی می‌زیسته‌اند^{۵۰} آگاه بوده و با مکتب نیشاپور ارتباط داشته باشد. این ویژگیها رویهمرفته در انصاری هست و بدین سان باید پذیرفت که تعلق داشتن این اثر به خاتم او بسیار محتمل است.

مسئله سوم همانا تعیین شخصیت نظام است که پیام خطاب به اوست. طبق سنت، تأیید می‌شود که این پیام خطاب به نظام الملک وزیر نامی سلجوقی بوده است. از لحاظ زمانی این امر کاملاً امکان پذیر است،^{۵۱} اما اطمینانی راسخ بر آن نیست. ظاهراً صوفیه افسانه‌ی درباره ارتباط میان این دو شخصیت برجسته داشته‌اند، که بررسی در حال حاضر کاری است بس دشوار. نشانه‌های این افسانه در بسیاری از آثار صوفیه پراکنده است و از جمله

۴۹. در این مورد مقایسه نصیحت نامه با مناجات و منازل نامعلوم بسیار مناسب است.
۵۰. زیرانی توان چنین زبان ساده و نبودن هر گونه استعاره و قیاس را از دورانی دیرتر پنداشت.

۵۱. نظام الملک روز چهاردهم اکتبر ۱۰۹۲ به قتل رسید (بنگرید: (Browne, Literary history, vol. II, p. 186.

یکی از نمونه‌های روشن آن را در زندگینامه شیخ نامور، ابوالحسن خرقانی^{۵۲} می‌بینیم که زیر عنوان فوائد العلوم تا روزگار ما رسیده است.

چون این متن که برای تاریخ تصوف دارای اهمیت بسیار زیادی است، تا به کنون چاپ نشده است، حکایت مربوط به انصاری را از این متن تمام و کمال می‌آوریم:^{۵۳}

نقل کرده‌اند^{۵۴} که شیخ الاسلام عبدالله انصاری را بند نهادند و به بلخ بردند. گفت^{۵۵} در راه بلخ اندیشه کردم تا من به کدام بی‌ادبی درمانده‌ام؟ یاد آمد مرا روزی به سجاده شیخ ابوالحسن خرقانی انکشت پایم درمانده بود و من استغفار آن نکرده بودم. استغفار آن کردم. خبرم می‌آمد که اهل بلخ سنکها برپام برآورده بودند از جهت سنکسار وی را.^{۵۶} چون به دز شهر رسید مردی بیامد و شیخ اسلام را دستها گشاد و شخصی آمد که خلاص شد. حیران بماندند و آن‌چنان بوده بود که نظام الملک خواجه^{۵۷} (۹) (بو)^{۵۸} حسن را به خواب دیده بود که استغفار کرد به من ببخش وی را.

این داستان دارای جنبه‌بی‌است سربه‌سر افسانه‌بی، که ضمناً می‌تواند یک واقعیت تاریخی شالوده آن را تشکیل داده باشد. پیام حاکی از کارهای خاص دنیوی از قبیل گردآوردن مال و سرمایه به سود دادن و جز اینها است که انتساب آن به صوفی گوشه‌گیری بی‌معناست. از سوی دیگر، اندرزهای فراوانی داده می‌شود که مربوط به رفتار با زیردستان است و نشان می‌دهد که نظام می‌توانسته است مردانی در اختیار داشته باشد. در نتیجه، برنامه‌بی که انصاری طرح کرده، برای یک صوفی مرید نیست، بلکه برای مردی دنیادار است که وضع خوبی

۵۲. آموزگار انصاری.

۵۳. این متن از روی یگانه نسخه خطی که از آن موزه بریتانیاست چاپ شده است. شرح آن را بنگرید: Rieu, *Catalogue*, vol. I, p. 342.

۵۴. ورق ۲۲ الف ۵۵. در نسخه خطی تکرار شده است.

۵۶. در اینجا حکایت از زبان شخص اول ناگهان قطع شده و از زبان شخص سوم ادامه یافته، که در این اثر غالباً تکرار می‌شود.

۵۷. خوانا نیست. ۵۸. ظاهراً از قلم افتاده است.

داشته است. این برنامه نوعی برنامه‌محدافل صوفیه است، زیرا انصاری نمی‌توانسته است از یک مرد دنیا دار بخواهد از زندگی خصوصی تا آنجا که برای هر مرید عضو خانقاه بدون چون و چرا ناگزیر است، دست بکشد.

ما در باره مقرراتی که در خانقاه‌های صوفیه مراعات می‌شده است، اطلاعات چندانی که سندیت داشته باشد در دست نداریم. مقررات ابوسعید ابن ابوالخیر که در اسرارالتوحید^{۵۹} آمده، یکی از مهمترین اسناد است. رساله سلمی را نیز که روایات گوناگون عربی و فارسی آن تا زمان ما رسیده است می‌توان بر آن افزود.^{۶۰} از سنجش رساله انصاری بابخشیهای مربوطه زندگینامه ابوسعید و رساله سلمی، نمودار بسیار خوبی به دست می‌آید. رساله انصاری نشان می‌دهد که تعلیمات صوفیه چه نرمش‌پذیری خارق‌العاده‌ای داشته‌اند. تقریباً هر یک از دستورالعملهای انصاری، دارای موازاتی است در خواسته‌های پیر از مرید. اما در اینجا هر بار با نخستین مرحله‌ی سروکار داریم که در صورت ژرف‌تر شدن پیگیرانه، ناگزیر به یکی از حالات ویژه مقامات صوفیه خواهد کشید. در اینجا اصل توضیح پیاپی و پیگیر به کار رفته و ضمناً انصاری تنها یکی از مراحل نخستین آن را ثبت می‌کند. انصاری تلاش نمی‌کند بار غیرقابل تحملی بردوش مخاطب بگذارد، از اشاره به توکل اثری نیست و برعکس، گرد آوردن مال و ثروت در صورتی که عاقلانه به مصرف برسد، کار نیکویی شمرده می‌شود. خاطرنشان ساختن این نکته بسیار مورد توجه است که نسبت به تقدس ظاهری، تقدس فروشی و ریاکاری، نظری بسیار منفی ابراز شده است. انصاری بارها به برتری زندگی نهان بر زندگی آشکار و باطن بر ظاهر اشاره کرده است. او نظام را از نمودن نیاز خود به مردم برحذر می‌دارد — نیاز باید پنهان باشد و جز نیازمند کسی را بر آن آگاهی نباشد. اینها، از مقررات اصلی فرقه ملامتیه است، که سلمی در رساله خود درباره آن فرقه برای آن مقامی ویژه

۵۹. ژوکوفسکی، اسرارالتوحید، ص ۴۱۶. ترجمه این بخش را بنگرید: نیکلسن،
Studies, p. 46

۶۰. البته، بکر بودن روایات فارسی بسیار مورد تردید است.

قائل شده است.^{۶۱}

این نکته که به جلوه اطاعت ظاهری از پروردگار نمی‌توان امید ی چندان بست، و این اشاره تنها در متن A به چشم می‌خورد، نیز از همان تعلیمات است. این لحن به طریزی نمایان در همه تعلیمات ملامتیه هست و از زهاد کهن در سده دوم هجری (از قبیل فضیل ابن عیاض، ابراهیم ابن ادهم و دیگران) گرفته شده است. گمان نمی‌رود فعلاً بررسی پیگیرانه همه پیام بموقع باشد، زیرا این خطر در میان است که به شیوه مفسرین صوفیه دچار شویم که غالباً در متن چیزی را می‌یافته‌اند، که مؤلف نمی‌توانسته حتی فکر آن را به مخیله راه دهد. تنها به دو مثال بسنده می‌کنم که به روشنی نشان می‌دهند چگونه مواد اصلی تصوف در فرمولبندی محتاطانه‌ی پوشیده شده‌اند.

اندرز هرجا که باشی خدای را حاضر دان در نگر نخست با مواظ معمولی فقیهان هیچ فرقی ندارد و می‌توانست همانجا با اقتباسی از قرآن مدلل شود.^{۶۲} اما کافی است که آن را در وابستگی با اندرزهای دیگری که گرداگردش هستند، بررسی کنیم و درباره اهمیت آن بیاندیشیم تا بی‌درنگ متوجه شویم که اینجا دعوتی است به مراقبه صوفیه. درک دائمی حضور پروردگار باید نتیجه‌اش این باشد که پیوسته بر هر حرکت و اندیشه مراقبت شود و در نتیجه باید آن حالت مسئولیت پدید آید که مراقبه نامیده می‌شود.

وقت را غنیمت دان اشاره کاملاً صریحی است به مفهوم وقت تصوف، زیرا البته انصاری وقت روزانه را در نظر ندارد و مقصود او لحظات همانند و بی‌کرانی است که در آن جدایی از گذشته و آینده رخ داده و به لحظه آن تبدیل می‌گردد و اراده فردی به اراده آسمانی و کیهانی بدل می‌شود. یعنی همان دقتی که

۶۱. بنگرید: Hartmann, *As-Sulami's Risalat*, S. 171. بیانات پر اهمیت ابوحنفص (ورق ۵۷) را نیز باید به آن افزود که گفته است:
واصلهم فی ذلك ما قال ابوحنفص لعبدالله الحجام: ان كنت فتی فیکون بیتک موعظه للفتیان.

ترجمه: فقر تنها پس از مرگ خداوند خانه نمایان می‌گردد.

۶۲. مثلاً بنگرید: قرآن، سوره ۲، آیه ۱۱۵: فاینما تولوا فثم وجه الله الایة.

در سخنان الصوفی این دفته (صوفی فرزند زمان خویش است) در نظر است.^{۶۳} پیام انصاری دانه دومی است برای دنیاداران که به صوفیه، گرایشی دارند. این پیام نشان می‌دهد که مشایخ برای جلب افراد با نفوذ به سوی خود، چه شیوه‌هایی به کار می‌برده‌اند. در زیر پوشش نازک اندرزهای اخلاقی، گوشه‌گیری پایان‌ناپذیر صوفیه آرمیده است. نخستین گام در این سو، به‌آسانی و سادگی انجام می‌گیرد، اما گام نخست، باید حرکت بعدی را در همین سو در پی داشته باشد، یعنی حرکتی که به نابودی کامل اراده شخصی می‌انجامد. بدین‌سان پیام انصاری، با وجود خردی اندازه و سادگی ظاهری‌اش، برای بازسازی تصویر زندگی صوفیان ایرانی در سده یازدهم میلادی و افزودن آن به مطالب موجود کنونی که هنوز بسیار ناقص است، اهمیت بسیاری دارد و امکان می‌دهد که چند سطر دیگر بر تاریخ تکامل اندیشه در ایران افزوده شود.

۶۳. Flügel, *Definitiones*, S. 247, 275 نیز حیات‌القلوب (در حواشی قوت‌القلوب)، ج ۲، ص ۲۷۱ و طرائق الحقایق، ج ۲، ص ۲۲۸.

عین القضاة همدانی

۱

آغاز سده یازدهم میلادی را در تاریخ ادبیات ایران می‌توان همچون لحظه اوج تکامل چکامه‌های درخشان درباری، که در درگاه سلطان محمود غزنوی و جانشینان نزدیک او پدید آمده بود، ارزیابی کرد.

ظاهراً سنتی که در درگاه غزنویان حکمفرما بود، برای آن عده شاعران اندکی که در وابستگی مستقیم به محمود نیز نبودند، حتمی گردید و بویژه عنصری و همراهانش به آن دم می‌دادند. اما همپای این جریان، جریان دیگری نیز در کار بود که متأسفانه تا امروز توجهی اندک به آن شده و عبارت بود از شعر فارسی که به وسیله مشایخ درویشان در خانقاهها سروده می‌شد و تا اندازه‌ای برابر نهاد آثار ریزه‌خواران خوان غزنویان بود. در نگرستن بر تکامل این شعر امکان‌پذیر نیست و تنها می‌توان یادآور شد که این شعر از شکل کهن نظم فارسی یعنی رباعی بهره برداری گسترده‌ای کرده و ضمناً از غزلیات معرب نیز دوری نکرده است. تردیدی نیست که در سده دهم میلادی، مشایخ برای آراستن مجالس خود از رباعی کار می‌گرفته‌اند. هدف اصلی از به کار بردن این شعر، همانا دادن رنگ نمایان عاطفی به مجالس صوفیه و افزایش حالت هیجان در شنوندگان بود که می‌بایست از استماع منطقی موضوع به واکنشی نسبت به آن به شکل وجد روانی مشهور، دگگون شوند.^۱ در نتیجه، شکل این آثار شعری نیز باید البته بازتابی از مقصود اصلی آنها باشد و به راستی هم مقایسه اشعار درباری آن دوران با چکامه‌های خانقاه، نشان می‌دهد که اگرما در مورد نخست، ترکیبی طرح‌شده و پر از شیوه‌های هنری به شکل منطقی از قبیل قیاس و کنایه

۱. بنگرید: برابر نهاد عقل که در این دوران بطور وسیع به کار می‌رفته است یعنی عشق (خرد - محبت). یکی از مؤثرترین کاربرد آن در ابیات، مناظره عبدالله انصاری است؛ بنگرید: هنازل نامعلوم (نسخه موزه آسیایی، Nov3 (B2292)، ورقه‌های ۷۶ ب- ۷۸ ب.

وجز اینها می‌بینیم، در مورد چکامهٔ صوفیه باید گفت که این چکامه در چهار چوب ساده‌ترین بحر هاست، از کنایات پیچیده دور است و به جای تصنعی بودن شعر درباری، از تکرار و جستجوی واژه‌های مؤثر کار می‌گیرد و بدین‌سان جهات آهنگ در آن تقویت می‌گردد و امکان تأثیر مستقیم آن بر احساس افزایش می‌یابد.

بررسی ژرف این مسأله می‌تواند بریک سلسله از شیوه‌های ویژه شعر فارسی روشنائی تازه‌یی بیندازد و امکان دهد تا بر بسیاری از جزئیاتی که تاکنون به آن توجه اندکی شده است، پی ببریم. اما، برای بررسی این مسأله باید پیش از همه آن محیطی را باز شناسیم که از چنین شعری در آن محیط بهره‌گیری می‌شده و نیز شرایطی را که به کار بردن آن را مفهوم و سودمند می‌ساخته است معین کنیم. متأسفانه، این وظیفه‌یی است بس دشوار، زیرا ما صورت جلسات درویشان را در دست نداریم و روشن ساختن همهٔ جزئیات آن، امکان‌پذیر نمی‌نماید. اما وضع چنان است که نمی‌توانیم یکسره قطع امید کنیم؛ زیرا اخباری که دربارهٔ این جلسات در منابع گوناگون پراکنده هستند، بسیارند و رویهم‌رفته می‌توانند تا اندازه‌یی در حل این مسأله ما را یاری دهند. زندگینامهٔ مشایخ پراز سخنانی است که در آنها دربی مطالب نظری، نمایش شعری آن مطالب نیز به چشم می‌خورد. می‌توان هزاران نمونه از این دست سخنان را از دورانه‌های گوناگون گردآوری کرد. بجز این موارد جداگانه، که از مجالس متعدد به دست آمده است، شکل دیگری از آثار ادبی نیز هست که همانا چیزی همانند خلاصهٔ مجالس و نوشته‌های پیوسته‌یی است که در مجلس به وسیله یکی از شاگردان شیخ ترتیب یافته است. من اثری چون هنازل نامعلوم عبدالله انصاری را در نظر دارم که ویژگیهای این مجالس را به خوبی منعکس می‌کند. با آن که این اثر به شکل بسیار تحریف‌شده‌یی تا زمان ما رسیده است، ولی باز هم نمونه‌های جالبی از وعظ صوفیه می‌دهد که اشعاری بسیار (هم رباعی و هم غزل)^۲ در آن است.

با به پای هنازل نامعلوم می‌توان به یک اثر دیگر از این دست اشاره کرد

۲. ویژگی آن از این دید در نوشته نگارنده: «جهات اصلی در تکامل شعر آموزنده صوفیه» آمده است.

که تا آنجایی که من می‌دانم تا کنون مورد توجه جدی خاورشناسان نبوده است.^۳ این اثر همانا تمهیدات عین‌القضاة همدانی است که نسخه‌های خطی اندکی تا روزگار ما رسیده است.^۴ متأسفانه همه ترتیب‌دهندگان فهرستها، که شرح این اثر را آورده‌اند، درباره آن به اشاراتی کلی بسنده کرده و پیرامون جزئیات آن چیزی ننوشته‌اند. در عین حال این اثر نزد مؤلفان صوفیه دارای اعتبار و احترامی بسیار بوده و در آثار مؤلفان گوناگون اقتباسهای زیادی از آن شده است. از این رو سودمند می‌دانم شرح نسبتاً مفصلتری برآن بنویسم و در خطوطی کلی، جای آن را در تاریخ ادبیات فارسی مشخص کنم.^۵

عین‌القضاة لقب افتخارآمیز ابوالفضائل عبدالله ابن محمد المیانجی است که زادگاه او، همدان بوده است.^۶ پیشه‌اش فقیهی و ظاهراً در خانواده‌یی پرورده شده بود که گرایش بسیار به درویشی داشته‌است. یکی از حکایات مربوط به او که در نفحات الانس^۷ جامی آمده و از آنجا به هفت اقلیم^۸ راه یافته است،

۳. هنگامی که این مقاله به پایان رسیده بود، در پرتو محبت ر. آ. گالونف که سپاسگزار او هستم، شماره ۱ سال هشتم مجله افغان به‌دستم رسید که مقاله مجدداً اعلام خراسانی درباره مؤلف مورد توجه من، در آن چاپ شده بود. سرلوحه مقاله چنین است: ترجمه احوال عین‌القضاة، با آن که مطلب تازه‌یی برای من در آن نبود، برخی از مطالب آن را در حواشی آورده‌ام.

۴. برای توضیح بیشتر بنگرید:

1) Rieu, *Catalogue*, Vol. I, 411-412; 2) Ethé, *Catalogue of the India Office*, pp. 980-981; 3) Sachau and Ethé, *Bodleiana*, p. 775; 4) Flügel, *Handschriften*, Bd III, S. 413-414; 5) Pertsch, *Gotha*, No 5, II, 10, S. 10, 6) Dorn, *Catalogue*, No CCLII.

۵. من تنها نسخه خطی کتابخانه همگانی دولتی را در اختیار دارم که «دُرُن» شرح آن را داده است (Dorn-252) و همه اشارات پسان، مربوط به این نسخه‌است. من از مقاله افغان دانستم که این اثر در سال ۱۳۴۳ هجری قمری در شیراز در حطبة حجری چاپ شده‌است. این چاپ را نیز من نتوانستم ببینم.

۶. نسبت میانجی از شهر میانه‌است در آذربایجان بین مراغه و تبریز. ابوالحسن علی ابن الحسن نیای عین‌القضاة که او نیز قاضی همدان بوده و او نیز کشته شده‌است، زاده میانه بوده است. ابوبکر محمد پسر او و پدر عین‌القضاة نیز قاضی بوده‌است. بنگرید: یاقوت، معجم، ج ۴، ص ۷۱۵، میانه.

۷. جامی، نفحات الانس، ص ۴۷۵.

۸. هفت اقلیم، نسخه خطی موزه آسیایی، ۶۰۳ (C605)، ورق ۳۵۵ الف.

نشان می‌دهد که در جوانی با پدرش در مجامع درویشان که بسیار دور از تکلف بوده، شرکت می‌کرده است. این حکایتی است که جامی از خود عین‌القضاة^۹ اقتباس کرده است:

و هم وی گفته که پدرم و من و جماعتی از ائمه شهرها حاضر بودند و درخانه مقدم صوفی. پس ما رقص می‌کردیم و ابوسعید ترمذی^{۱۰} یتنکی می‌گفت. پدرم بنگریست و گفت خواجه احمد غزالی^{۱۱} را قدس الله روحه دیدم که با ما رقص می‌کرد و لباس او چنین و چنان بود و نشان می‌داد بطریق مکاشفه. ابوسعید گفت مرگم آرزوست. من گفتم بمیر. در حال بیهوشی شد و بمرد. مفتی وقت حاضر بود. گفت چون زنده را مرده می‌کنی، مرده را نیز زنده توانی کرد؟ گفتم مرده کیست؟ گفت فقیه محمود. گفتم خداوند ا فقیه محمود را زنده گردان. در ساعت زنده شد.

کامل الدوله نوشته است که در شهر می‌گویند عین‌القضاة خودش را دارای قدرت الهی توصیف می‌کند، پس فتوا به قتلش دادند.^{۱۲}

احمد غزالی که در این قطعه به او اشاره شده، در زندگی عین‌القضاة نقش بسیار بزرگی داشته است که در اشارات زیر، که مربوط به زندگینامه است، بخوبی دیده می‌شود:^{۱۳}

۹. تمیهدات، نسخه کتابخانه همگانی، ش ۲۵۲، ورق ۷۳ ب. روایت جامی از متن اصلی کوتاه‌تر است.

۱۰. نگارنده نتوانست شخصیت این شیخ را مشخص کند.

۱۱. برادر فقیه مشهور و مؤلف آثار گوناگون، متوفی در ۷ محرم سال ۵۱۷ هجری (۷ مارس ۱۱۲۳ میلادی). آرامگاه او در قزوین است. بنگرید: وفیات‌الاحیاء، ص ۱۷.

۱۲. داستانهای این چنین، درباره بسیاری از مشایخ نامی روایت شده است. برای نمونه می‌توان به حکایت مربوط به خواجه محمد پارما (مسألة قدمیه، ص ۶۱) یا درباره شیخ نقشبند (مقامات، ص ۲۴-۲۵) اشاره کرد.

باید تذکر داد که در سفینه الاولیاء در شرح کوتاهی در باره مؤلف ما (ص ۱۶۸)، این حکایت نیست. اما با این عبارت به آن اشاره شده است که خواجه و کرامات عجیبه مثل احیاء و اماتت بسیار (۱) از ایشان به ظهور رسیده. این نشان می‌دهد که زندگینامه نویسان صوفیه چه آسان مقیاس را در روایات تغییر می‌دهند.

۱۳. بنگرید: جامی، فحاحات الانس. جامی این نوشته را از زبدة الحقایق اقتباس کرده است.

بعد از آن که از گفت و گوی علوم رسمی ملول شدم، به مطالعه مصنفات حجة الاسلام^{۱۴} اشتغال نمودم و مدت چهار سال در آن بودم. چون مقصود خود از آن حاصل کردم پنداشتم که به مقصود خود رسیدم و واصل شدم. با خود گفتم:

انزل بمنزل زینب و رباب و اربع فهذا مربع الاحباب و نزدیک بود که از طلب باز ایستم و بر آنچه حاصل کرده بودم از علوم اقتصار نمایم و مدت یکسال در این بماندم، تا ناگاه سیدی و مولائی الشیخ الامام سلطان الطریقه احمد بن محمد بن الغزالی رحمه الله تعالی به همدان که موطن من بود تشریف آوردند و در صحبت وی در بیست روز بر من چیزی ظاهر شد که از من و طلب من غیر خود هیچ باقی نگذاشت. الا ماشاء الله و مرا اکنون شغلی نیست جز طلب فنا در آن چیز و اگر چنانچه عمر نوح یابم و در این طلب فانی سازم هیچ نکرده باشم و آن همه چیز همه عالم را فرا گرفته، چشم من بر هیچ چیز نیفتاده که روی وی را در آن نبینم و هر نفسی که نه استغراق من در آن بیفزاید بر من مبارک مباد.

بدین سان، در زیر تأثیر احمد غزالی دگرگونی پدیدار شد و عین‌القضاة مردانه در راه تصوف گام نهاد و از علوم مدرسه دست کشید. از تمجیدات به خوبی روشن است که دستورات غزالی چه بوده^{۱۵} و عین‌القضاة درجه راهی می کوشیده است. بررسی این کتاب نشان می دهد که عین‌القضاة برای العلاج و نظریه او درباره اتحاد چه مقامی قائل بوده است. او با آن که می داند اشاره به این موضوع چه مخاطراتی

۱۴. همان، محمود غزالی.

۱۵. احمد غزالی گذشته از اندر زهای شفاهی، برای مرید خود پیام (رساله) نیز نوشته است. رسالة عینیة که یکی از آنهاست، در شماره اول سال هشتم مجله ادهقان (ص ۴۸-۴۲) چاپ شده است. رساله به زبان فارسی است و در آن آیات بسیاری از قرآن و کلمات قصار به عربی آورده شده است. لحن رساله بسیار شورانگیز و در عباراتی تاریک و مبهم است (ظاهراً در نظر بوده است که مخاطب همه چیز را از نخستین نگاه درک خواهد کرد). باید اشاره کنیم که سبک پیام با سبک مؤلف مورد نظر ما بسیار نزدیک است و از اینجا البته باید چنین نتیجه گرفت که از لحاظ ادبی نزدیک ترین نمونه برای عین‌القضاة، شیخ او بوده است.

دارد، آشکارا آن را بر زبان می‌آورد:

تو این نمطاً حلول شماری و این حلول نباشد، کمال اتحاد و یگانگی
باشد و در مذهب محققان جز این مذهب دیگر نباشد.^{۱۶}
او پس از بررسی تعلیمات الحلاج دربارهٔ ابلسی به توجیه هر آنچه که
هستی دارد می‌پردازد و به نتیجه گیری افراطی دوالیستی (دوگرایی) می‌رسد — هر
پدیده‌ی در جهان باید با برابر نهاد خود همراه باشد. هر پیامبر و هر دلی دارای
پدیدهٔ مخالفی است که نمایشگر ویژگیهای عکس اوست. از اینجا می‌توان به نتیجه
گیری بعدی رسید — مخالفت نمایان با هر دستاورد معنوی، می‌تواند دلیل اثبات
بودن آن دستاورد باشد. ظاهراً، عین القضاة پس از این نتیجه‌گیری، در برابر خود
وظیفه گذاشته است که چنین مخالفتی را برانگیزاند و با آن، حتی به‌بهای جان،
پیکار کند. سرنوشت الحلاج برای عین القضاة کمال آرزوست و در چند جا از صفحات
تمهیدات با نیروی هرچه تمام‌تر به زبان آمده است. چنان که حکایت مربوط به کرامات
بوسعید با این سخنان به پایان می‌رسد که ای دوست اگر از تو فتوا بخواهند فتوا
بده. به همه وصیت می‌کنم که فتوا را با واژه‌های این آیه بنویسند:^{۱۷}

والله الاسماء الحسنی فادعوه بها و ذوالذین یلحدون فی اسمائه سیجرون ما کانو
یعلمون.^{۱۸}

ترجمه: من در نیایش، چنین مرگی از خدا می‌خواهم، اما افسوس که
هنوز درست و پیدا نیست کی بیاید
و اندکی پیشتر از آن (ورق ۶۹ الف) می‌گوید:

فردا باشد یا روزی چند دیگر که عین القضاة را بینی که این توفیق
چگونه یافته باشد که سر خود فدا کند تا سروری یابد. من خوددانم که
کار چون خواهد بود. اما بپتها بشنو:

چندان نازت ز عشق تو در سر من کاندلر غلطم که عاشقی تو بر من
یا خیمه زند وصال تو بر در من یا در سر این غلط شود این سر من
عین القضاة به مقصود رسید. در سال ۵۳۳ هجری / ۱۱۳۸ میلادی،
ایران از جنایات وزیر قوام‌الدین ابوالقاسم ابن حسن‌الدراکوبی که علما را مورد

۱۶. تمهیدات، ورق ۳۶ الف. ۱۷. بتگرید: تمهیدات، ورق ۶۹ الف.

۱۸. قرآن، سورهٔ ۷، آیه ۱۸۰.

پیگرد قرار می‌داد و به قتل می‌رسانید، رنج می‌برد. خبر شرکت عین‌القضاة به گوش او رسید و دستور داد که بی درنگ او را به دروازه همان مدرسه‌یی که معمولاً در آنجا درس می‌داد بیاویزند.^{۱۹} بدین‌سان او نیز به سرنوشت الحلاج یعنی به همان سر-نوشتی دچار شد که در آرزویش بود و می‌کوشید آن را تقلید کند. در هفت اقلیم بدون اشاره به مأخذ این داستان، آمده است که عین‌القضاة مدتها پیش از کشته شدن، کاغذ سربسته‌یی به‌میردان خود سپرده و دستور داده بود که پس از نماز پنج‌شنبه در فلان روز آن را بگشایند. اتفاقاً آن روز، روز قتل او بود. پس از گشادن کاغذ شعر زیر را در آن دیدند.

ما مرگ و شهادت به دعا خواسته‌ایم و آنکه دوسه چیز را بها خواسته‌ایم
گردوست چنان کند که ما خواسته‌ایم ما آتش تفت و بوریا خواسته‌ایم^{۲۰}
نگارنده، بیش از این نتوانست مطالبی درباره زندگینامه عین‌القضاة بیابد، اما همین مطالب نیز تا اندازه‌یی برای تعیین جایگاه او در تاریخ ادبیات ایران کافی است.

۲

هنگام گذار به فعالیت ادبی عین‌القضاة، پیش از همه باید خاطرنشان کنیم که نام یگانه کتاب او که تا روزگار ما رسیده، هنوز به‌خوبی روشن نشده است. ه. اته وه. فلوگل با استناد به عناوین نسخه‌های خطی که شرح آن را آورده‌اند، آن را ذبذبه الحقایق نوشته‌اند ولی در همانجا یادآورد می‌شوند که حاجی خلیفه^{۲۱} در فهرست

۱۹. حبیب‌السیر، ج ۲، ص ۱۰۳. ه. اته نیز در فهرست خود به این نکته اشاره کرده، اما نام وزیر دگرزینی آمده است. هفت اقلیم (جایی که اقتباس شده) افزوده است که بعد از قتل، جسدش را سوزانیدند.

۲۰. یعنی می‌خواهد که او را در بوریا بیچانند و بسوزانند. شاید باید تفت، نفت خوانده شود، در آن صورت یعنی باید نفت هم‌روی بوریا بریزند و سپس بسوزانند.

۲۱. حاجی‌خلیفه، ج ۳، ص ۵۳۶، ش ۶۸۱۰. در همان جلد (ص ۲۵۸) در زیر شماره ۶۳۳۲ می‌گوید که تا کنون رسالة المیمنة مؤلف ما پیدا نشده است.

خود ذبده الحقایق را آورده و آغاز آن با آغاز نسخه‌هایی که شرح آن را آورده‌اند، یکسره فرق دارد. سپس حاجی خلیفه تذکر می‌دهد که ذبده الحقایق دارای یکصد فصل است، در حالی که کتاب ما که مؤلف آن را تمهید اصل نامیده تنها به ده فصل تقسیم شده است. نگارنده می‌تواند مراتب زیر را نیز بر این مشاهدات بیفزاید: جامی (نفحات الانس) تذکر می‌دهد که قطعه پیش گفته را که دارای ویژگی زندگی‌نامه است از کتاب ذبده الحقایق اقتباس کرده است. اما در اثری که ما به دست داریم نگارنده این قطعه را نیافته و در نتیجه باید اعتراف کرد که کتاب ما نه تنها در آغاز با ذبده الحقایق فرق دارد، بلکه پس از آن نیز دارای مضمونی دیگر است.^{۲۲}

به عقیده نگارنده، یگانه استنتاجی که می‌توان از این مشاهدات کرد، این است که آن اثر عین القضاة که تا روزگار ما رسیده ذبده الحقایق نیست، بلکه اثری دیگر است و در نتیجه آثار عین القضاة بیش از یک کتاب بوده است. چنان می‌نماید که اطلاعاتی که جامی می‌دهد مؤید این گمانه باشد؛ زیرا او را در نفحات الانس از مصنفات یعنی از آثار عین القضاة سخن می‌گوید که هم می‌تواند به عربی و هم به فارسی باشد. متأسفانه برای مشخص کردن عنوان اثری که تا روزگار ما رسیده است، هیچ مدرکی در دست نیست و ما نیز باید به همراهی ادبیات‌شناسان ایران همان عنوان تمهیدات را که حاکی از هیچ چیز نیست برای این کتاب

۲۲. گذشته از این باید افزود که به گفته حاجی خلیفه، ذبده الحقایق به زبانهای عربی و فارسی نگاشته شده است. اگر این اشاره به اقتباسهایی باشد که از قرآن شده است، پس می‌توان درباره نه دهم همه ادبیات فارسی گفت که به زبانهای عربی و فارسی است. اگر حاجی خلیفه خاطر نشان می‌سازد که بخش اساسی آن ذبده الاخباری که بر آن آگاهی داشته، به زبان عربی بوده است، باید گفت که چنین اثری بنابر نوشته فهرست نسخه‌های خطی موزه بریتانیا به راستی وجود داشته است. در این فهرست، در باره نسخه خطی شماره ۹۸۱ (ص ۴۵۴ ب) در زیر شماره VIII اثر زیر را می‌بینیم:

«Excerpta de discrimine inter miracula et res praeternaturales
ذبده الحقایق etc. ex opere inscripto فی الفرق بین المعجزة و الکرامه
«Cremor Veritatum auctore ain al - Cudât al - Hamadâni ff. 146-148»
عین القضاة همدانی.

حفظ کنیم.^{۲۳}

تمهیدات، همان گونه که ه. اته و ه. فلوگل اشاره کرده‌اند، به ده بخش تقسیم می‌شود که از لحاظ حجم یکسان نیستند و نام آنها تمهید اصل اول و تمهید اصل ثانی است. دیگر عناوینی که این نامها به آن عناوین تقسیم شده و اشاره به مضامین فصول جداگانه باشد وجود ندارد. این امری است روشن. زیرا در تمهیدات طرح نقشه معینی محسوس نیست. این یک انشاد هیجانبخش شدیدی است که از آغاز تا پایان در لحن گفتگویی صمیمانه با خواننده است و از همان نخستین نگاه، آزادی کامل آن دیده می‌شود. اما هنگام بازکاوی دقیقتر، می‌توان مشخص کرد که هر فصل دارای یک موضوع مرکزی است که همه سیر اندیشه کم‌وبیش به آن وابستگی دارد.

این موضوع در نخستین عبارات هر فصل مشخص شده است که بدین-سان گونه‌ی عنوان برای فصلها تعیین می‌کند. موضوعها چنین‌اند:

- ۱- (ورق ۱ ب)، درباره مردمی که می‌توان آنها را خودبینان و ظاهر-جویان نامید، یعنی درباره کسانی که ظواهر پدیده‌ها را می‌بینند و به ماهیت آنها پی‌نمی‌برند^{۲۴}؛ ۲- (ورق ۷ ب)، درباره طلب یعنی جستجوی راه؛ ۳- (ورق ۱۳ الف)، درباره تقسیم مردمان به سه گروه؛ ۴- تعبیر حدیث من عرف نفسه...^{۲۵}؛ ۵- (ورق ۲۱ الف)، درباره طلب العلم؛ ۶- (ورق ۳۰ ب)، تفسیر حدیث من عشق وعف ثم مات مات شهیداً؛ ۷- (ورق ۳۴ ب)، درباره روح و صفات آن؛ ۸- (ورق ۵۰ ب)، درباره اهمیت قرآن؛ ۹- (ورق ۶ الف)، درباره کفر و دیوانگی؛ ۱۰- (ورق ۷۰ ب)، پاسخ به خواهش تفسیر کردن معانی: (الف) الله نود السموات والارض، ب) المؤمن مرآت المؤمن. این فصلها از لحاظ درونی به بخشهای کوچکتری تقسیم می‌شوند که همواره با واژه‌های ای عزیز آغاز می‌گردد: مواردی دیگر نیز که با ندای پر هیجان دینفا

۲۳. البته باید تذکر بدهیم که رضا قلیخان بر آن است که ذبده الحقایق عنوان واقعی تمهیدات است و پس از او در طرائق الحقایق نیز همین نظر تأیید می‌شود. رضا قلیخان درباره آثار عین القضاة می‌گوید: من جمله دسالة الواح و کتاب ذبده الحقایق که به تمهیدات معروف است الخ. (ریاض المارافین، ص ۱۵۷؛ در مجمع الفصحا، ۱، ص ۳۴۵ تقریباً چیزی نیست).

۲۴. منظور ملامت معمولی تقلید است که از ویژگیهای همه تصوف در مجموع آن است.

۲۵. در این فصل تفسیر جالبی بر ندای انا الحق مشهور حلاج هست.

آغاز می‌گردند و در متن شماره آنها بسیار است، بخشهای کوچک را به قسمتهای کوچکتر تقسیم می‌کنند. به هیچ روی نمی‌توان گفت که توضیحات عین‌القضاة، روشن و به آسانی قابل درک است. او اصطلاحات صوفیه را با مهارت به کار می‌گیرد، و نوشته‌های خود را انباشته از اقتباس بیشتر از قرآن و سخنان مشایخ گوناگون می‌سازد. نثر او با قطعات شعری آراسته شده، که برهیجان پرشکوه اثر می‌افزاید.^{۲۶} حل این مسأله که سراینده‌گان این اشعار کیستند، کاری است دشوار. گاهی عین‌القضاة اشاره می‌کند که این اشعار را فلانی گفته است و در بیشتر موارد برای این گفته‌بسنده می‌کند که «آیا چنین اشعاری نشنیده‌ای؟». البته از اینجا نمی‌توان هیچگاه نتیجه‌گیری و این مسأله را حل کرد که آیا خود او اشعار را سروده است، یا نه.^{۲۷} جالب است به شکل خود ویژه‌ای اشاره کنیم که در دو-سه جا دیده می‌شود و آن شش بیتی است که در بحر رباعی سروده شده و این قطعه نمونه آن است (ورق ۴ ب):

کس راز نهان دل‌خبر نتوان کرد احوال دل از کسی حذر نتوان کرد
کین عالم شرع را زبیر نتوان کرد انسانی را ز خود به در نتوان کرد
محبوبان را بدین نظر نتوان کرد باخویش به کوی ماگذر نتوان کرد
از سراینده‌گان (یا راویانی) که عین‌القضاة شعر از آنها شنیده است، از اینها نام برده شده است: ابو علی مرخسی (ورق ۶ الف)، شیخ ابوالعباس قصاب (ورق ۲۰ ب)، ابوالحسن بستی (ورق ۳۷ الف)، شیخ وسیطی (ورق ۳۷ ب)، ابوعلی دقاق (ورق ۴۶ ب)، ابوسعید میهنه‌یی (ورق ۴۷ الف و ورق ۶۲ الف)، ابن‌داندی (ورق ۶۱ ب)، یوسف امیری (ورق ۶۶ ب)، حسین منصود یعنی الحلاج (ورق ۷۴ ب)، خواجه محمد ابن هامویه (ورق ۷۶ ب)، غزالی^{۲۸} (ورق ۸۳ ب) و شیخ مودود

۲۶. نگارنده عموماً ۱۱۶ رباعی و قطعه در این اثر یافته است.

۲۷. در ضمن به هیچ روی نامحتمل نیست که این اشعار از خود او باشند. ظاهراً شعر گویی در خانواده او موروثی بوده، زیرا نیای او ابوالحسن علی اشعار بسیار ناب عربی دارد که نمونه آن شعری است در وصف موشان از نقاط حومه همدان که السمعانی آن را حفظ کرده است (بنگرید: سمعی، کتاب الانساب، ص ۵۴۷). یاقوت نوشته است که این شعر در زندان و خطاب به مردم همدان سروده شده است (شاید هنگام رسیدگی به آخرین اتهام). در هر صورت اگر نیا، طبق ویژگی زبان خویش از اشعار تازی پیروی می‌کرده، نواده‌اش گام قاطعی به سوی رباعیات خلقی فارسی برداشته است.

۲۸. ظاهراً، احمد غزالی.

(ورق ۸۳ ب).

همچنین از سخنان پرحکمت این مشایخ اقتباس شده است: ذوالنون (ورق ۶ الف و ورق ۹۵ الف)، فضیل (۱۰۲ ب)، الحلاج (ورقه‌های ۴ الف، ۶۳ الف، ۶۵ ب، ۷۲ ب، ۷۷ الف، ۸۴ ب، ۸۷ ب)، یحیی‌ابن معاد (ورق ۴۱ ب)، شبلی (ورقه‌های ۴۱ ب، ۶۴ الف، ۷۰ الف، ۹۴ الف، ۹۹ ب)، سهل‌ابن‌عبدالله [طرطوسی] (ورق ۴۵ الف و ورق ۷۹ ب)، ابوعلی‌ابن‌سینا (ورق ۵۰ ب و ورق ۸۵ ب)، حسن‌بصری (ورق ۶۲ الف)، شیخ‌عبدالله انصاری (ورق ۷۱ ب)، جنید (ورق ۷۴ ب و ورق ۹۳ ب)، ابوالعباس قصاب (ورق ۷۵ ب)، ابوبکر دقاق (ورق ۷۷ ب) ابوسعید الخراز (ibid) شیخ‌ابوبکر [۹] (ورق ۸۱ الف)، اخی ابوالفرج زنگانی (ورق ۸۲ الف)، ابوسعید میهنی (ورق ۸۴ ب)، امام‌ابوبکر کهتایی (ورق ۸۸ الف)، بایزید بسطامی (ورق ۸۸ ب و ورق ۹۳ الف)، خواجه ابوبکر با کیلانی (ورق ۹۰ ب)، ابوبکر دقاق (ورق ۹۴ الف)، ابوالحسن نودی (ورق ۹۵ الف).

از این فهرست بخوبی روشن است که در تمهیدات، برای الحلاج و سخنان او چه جایی استثنایی اختصاص داده شده است.

باید خاطر نشان ساخت که در میان احادیث اقتباس شده، یک حدیث هست که با اسناد به خضر رسیده است، یعنی به گونه‌ی دیگر خود عین القضاة آن را ساخته است، زیرا استناد به خضر در چنین مواردی باید همواره عدم وجود اسناد را توجیه کند.^{۲۹} عین القضاة این حدیث را با چنین واژه‌هایی به متن وارد کرده است (ورق ۹۳ ب):

برنوع دیگر بشنوی که ما را در خدمت پیر از خضر علیه الصلوة و السلام به طریق سماع حاصل شده است که او را به طریق مشافهه از خدمت مصطفی علیه الصلوة والسلام حاصل آمده بود چون وی را خضر باشد حدیث چنین جامع و کامل بودگوش دار...

بررسی محتوای فلسفی تمهیدات از وظایف این باز نمود کوتاه نیست. هدف این باز نمود آن است که توصیف مفصلتری از این اثر بسیار جالب بکنیم و از این رو به شرح مشاهدات بسنده می‌کنیم و به نتیجه‌گیری نهایی می‌پردازیم.

۲۹. معلوم است که چنین استنادی برای بیشتر فقیهان ناپذیرفتنی بوده و این قبیل احادیث، احادیثی «سالم» شمرده نمی‌شوند.

اهمیت تمهیدات برای تاریخ ادبیات فارسی و پیش از همه برای شعر تصوف، در رباعیات آن است. بخشی از رباعیات با نام این ویا آن شیخ وابستگی دارد، پس بهتر آن است که فعلاً نام عین القضاة از پی دیگران بیاید. از بررسی این رباعیات در محیط ویژه خود آنها و در وابستگی به احادیث و اقتباسهایی که از قرآن و سخنان پرحکمت فلسفی شده است، نتایج جالبی به دست می آید و امکان می دهد که نمادهای استعاره‌ای آنها کشف گردند و ویژگیهای به کار بردن شعر در زندگی صوفیه مشخص شوند. چهار جوب این مقاله برای چنین بررسی‌یی بسیار تنگ است؛ زیرا این بررسی، چاپ بخش بزرگی از متن فارسی را ایجاب می کند، که حجم مقاله را چند برابر خواهد کرد. به احتمال زیاد، نگارنده باید دوباره به همین موضوع بازگردد، زیرا مطالب فراوانی درباره رباعی فارسی گردآوری کرده است.

در پایان می خواهم تنها به یک مسأله بسیار مهم یعنی به علل واقعی قتل عین القضاة اشاره کنم: در نگاه نخست چنان می نماید که این مسأله چندان دشوار نیست. عین القضاة بر آن شده بود که راه الحلاج را پیمايد و از این رو به سرنوشت سلف خود دچار شد. اما، از سوی دیگر باید در نظر داشت که شرایطی که فعالیت عین القضاة در آن جریان داشت از اوضاع و احوالی که حلاج در آن به هلاکت رسید، بسیار متفاوت بود. حیثیت حلاج پس از قتلش اعاده گردید و انا الحق او در جهان صوفیه یکی از عباراتی شد که بسیار به کار رفته است و در عین حال در آثار هریک از معاصرین عین القضاة (مثلاً سنایی) می توان مواردی یافت که با تعلیمات اساسی عین القضاة فرق چندانی ندارد. باز نمودن انگیزه قتل او نیز چنان که منابع ما گرایش دارند از زورگویی و خودسری وزیر بدانند، تقریباً ناممکن است. آن سان که در بالا دیدیم، فرمان قتل او طبق میل خود وزیر صادر نگردیده و برپایه گزارش جاسوسان بوده است. پس، جاسوسان دارای دلایلی بوده اند که آنها را وادار می کرده تا گامهایی علیه عین القضاة بردارند. می دانیم که درویشان نسبت به نمایندگان حکومت‌های اشرافی و دینیاران^{۳۰} چه روش خصومت آمیزی داشته اند. فقیهان نیز بنوبه خود از

۳۰. نگارنده، مروجان مذهب رسمی سنت از قبیل فقیهان، علماء، راویان حدیث و قارئین را در نظر دارد.

هر فرصت مناسب برای رهایی یافتن از مخالفان خویش بهره می‌جسته‌اند. محاکمه درویشان که سبب آن گزارشهای فقیهان بوده است، در سده‌های دهم و یازدهم میلادی از پدیده‌های معمولی شده بود.^{۳۱} تنها این وضع کار را تا اندازه‌ای آسانتر می‌کرد که از دیدگاه فقیهان اهل سنت، بیشتر درویشان ساده و کم‌سواد که از تحصیلات مدرسه‌ای برخوردار نبودند (چون احمد جامی) حقیر به‌نظر می‌رسیدند و درخور و شایسته توجهی جدی نبودند. آوازه و محبوبیت مشایخی از رده عمومی، ظاهراً، چندان زیاد نبود و از حدود روستای زادگاهشان بندرت گامی فراتر می‌گذاشت. تنها در مواردی استثنایی، شیخ در زمان حیات، مریدانی از همه گوشه و کنار کشور به‌سوی خود می‌کشانید و در بیشتر موارد آوازه‌اش پس از مرگ یعنی زمانی طنین‌انداز می‌شد که در پرتو کوشش شاگردانش، پیرامون شیخ فقیده‌هایی از افسانه‌های خیالی پدید آمده بود. از این رو فقیهان نیز دلایل خاصی برای نگرانی نداشتند و می‌توانستند تا اندازه‌ای به درویشان امکان فعالیت بدهند. اما عین‌القضاة وضعی دیگر داشت. می‌دانیم که نیای او ابوالحسن علی دارای موقعیتی نیکو و قاضی همدان بود. ظاهراً این مقام او به‌پسر و سپس به‌نواده‌اش منتقل شد و تا اندازه‌ای در خانواده او موروثی گردید. آثار ادبی او نشان می‌دهد که آمادگی وی برای این فعالیت بسیار درخشان بوده است. مهارت بزرگ و استثنایی که در آوردن اقتباس از قرآن، احادیث و جز اینها به کار می‌برد، بی‌شک دلیل اثبات تحصیلات و مطالعات عالی و تسلط کامل او بر کلام اسلامی است. گذار چنین مردی به صفوف مخالفان، خطری بود بزرگ و می‌بایست انگیزه فاجعه‌ای باشد که برای آسوده‌شدن از مزاحمت این مرد، تدبیر کردند. بدین سان، قتل عین‌القضاة را می‌توان همچون انتقام فقیهان همدان از برادر خوانده سابق خود دانست که به صفوف دشمن پیوسته بود.

عین‌القضاة شخصیتی است نمایانگر همه دوران خود. سرشت آتشین و طبع سرکش او در جستجوی راه خروج از قیاسهای مرده کلام است و هنگام رویرو شدن با تصوف، بی‌درنگ متوجه نتیجه‌گیریهای تندآن می‌شود. تقلیدی که چنان نقشی

۳۱. کافی است به پیگرد ابوسعید ابوالخیر در نیشاپور (ژوکوفسکی، اسرار التوحید ص ۸۵-۸۴) اشاره کنیم. پس از آن همین کار در مورد عبدالله انصاری (بنگرید: مقاله «پیام عبدالله انصاری به‌وزیر» در همین کتاب) انجام گرفت و سپس عطار نیز دچار آن شده بود.

بزرگ برای نمایندگان اعتدالی صوفیه داشت او را خرسند نمی کند و آرمان او حلاج، شهید صوفیه می شود که دچار آمدن به سرنوشت او، برایش بزرگترین سعادت است. آرزوی شهادت که سرتاسر کتابش را فرا گرفته و غذایی که در راه نیل به شهادت کشیده است برسخنان او چنان سایه‌یی از جسارت و یبایگی می اندازد، که تأثیری بزرگ بر خواننده دارد. تمهیدات، سند شگفت‌انگیزی است، که نشان می دهد انسانی که در توفان آرمان پروسه‌اش فرو رفته است، تاچه مرزهایی گام می گذارد. تصوف ایرانی، سیمای حلاج را سیمایی مقدس کرد و ندای الحق او را می توان در هر اثر صوفیان ایرانی دید. اما در بیشتر موارد این ندا به فورمولی بی معنا تبدیل می گردد و ژرفنای نخستین و غرور پرهیجان خود را از دست می دهد. عین القضاة این ندا را با همه نیروی خود دوباره زنده ساخت و دویست سال پس از مرگ حلاج، فاجعه او را با تمام جزئیاتش تکرار کرد. به راستی کسه طنین صدای او، طنین صدایی تنها بود، زیرا گمان نمی رود که او امیدوار بوده همفکران زیادی داشته باشد، که بخواهند در سرنوشت او سهیم شوند. تأثیر تمهیدات بر ادبیات جنوب غربی آسیا چندان زیاد نبوده است،^{۳۲} اما رباعیاتی که در اثر او فراوان است، در سرتاسر جهان اسلام پخش گردید. کمتر می توان رساله‌یی از صوفیه یافت که یک یا دو رباعی از کتاب عین القضاة در آن نباشد. اهمیت کتاب تمهیدات برای ادبیات فارسی در همین نکته است و همین نیز مرا وادار ساخته است تا نگاه خاورشناسان را در این مقاله به کتاب خودویژه عین القضاة معطوف سازم.

۳۲. نگارنده تأثیر این کتاب را همچون اثری بدیعی کامل در نظر دارد و از آثاری که از آن تقلید گردیده و شکل آن را حفظ کرده است، بريك اثر آگاه است و آن تمهیدات مسعوديك (متوفی به سال ۸۵۰ هجری/ ۱۳۹۷-۹۸ میلادی)، مؤلف دیوان نوذالیقین است. بنگرید: Rieu, *Catalogue*, vol. II, p. 632 a
متأسفانه این تمهیدات تا روزگار ما برجای نمانده است. درخور نگرش است که مسعوديك را نیز به قتل رسانیدند (بنگرید: شرح بالا از ریو).



یکی از منظومه‌های کوچک سنایی در نسخه خطی موزه آسیایی

آثار سنایی تا کنون آن‌چنان که باید و شاید بررسی و مطالعه نشده است. خاورشناسان معمولاً بر پایه مشهورترین منظومه او حقیقة الحقایق او را توصیف می‌کنند، اما این کتاب نیز در واقع فقط مورد بررسی کوتاه قرار گرفته و مطالعه همه جانبه بی‌پیرامون آن انجام نشده است. ادبیات اروپایی درباره سنایی ناچیز است و محدود به اشاراتی کوچک در آثاری کلی پیرامون ادبیات ایران. هنوز پژوهش ویژه‌ی درباره این شاعر بسیار شایان توجه وجود ندارد.^۱

ضمناً تردیدی نیست که برای بررسی اشعار فارسی تصوف، مطالعه آثار سنایی باید در یکی از رده‌های نخست جای گیرد. سنایی بنیادگذار حماسه آموزشی است، و بدون او تکامل بعدی این سبک کاملاً از راهی دیگر انجام می‌گرفت. عطار و جلال‌الدین رومی جانشینان بلا فصل او هستند و اگر می‌بینیم که نویسندگان تاریخ ادبیات فارسی دوست دارند این سه نام را با هم ببیوندند، کاملاً حق دارند زیرا ما در اینجا وابستگی بسیار نزدیکی را مشاهده می‌کنیم. پیدایش افسانه‌ها و روایات خلقی را برای نخستین بار در منظومه سنایی می‌بینیم که بهره جستن از آنها نیز در روح آیین تصوف یعنی طبق همان شیوه‌ی است که عطار و سپس جلال‌الدین رومی آن را به کار برده و به مرز کمال رسانیده‌اند. اما از یکسو این گنجینه آثار خلقی را در آثار سنایی می‌بینیم، و از سویی دیگر نیز مشاهده می‌کنیم که نظریات فلسفی هم که تا آن زمان تنها به شکل پوشیده‌ی در شعر بکار رفته‌اند، برای نخستین بار به دست او و به شکل کاملاً معقولی در نظم جلوه نموده‌اند.

۱. تلاش آ. کریستنسن برای چاپ متن و ترجمه حقیقة سنایی در سری *Bibliotheca Indica*، که متأسفانه در فصل اول بطوری ناگهانی قطع شده است، در این میان استثناء است.

حدیقه تا اندازه‌ی در کار ایرانشناسان اروپا به کار آمده، اما دیگر منظومه‌های سنایی که تا روزگار ما رسیده، و بجز حدیقه شش منظومه‌اند، تنها از عنوان‌شان آگاهیم. دلیل این نیز بیشتر از آن‌رو است که آنها در دسترس بیشتر خاورشناسان نیستند، زیرا عموماً در چهار نسخه خطی، که در ایندیا آفیس لیردی هستند، تا روزگار ما رسیده‌اند و با آن که ه. اته شرح آنها را آورده تا کنون کسی آنها را بررسی نکرده است.^۲ از این‌رو نگارنده سودمند می‌داند که در اینجا شرح کوتاه یکی از این منظومه‌های کوچک را که در نسخ خطی موزه آسیایست بیاورد. این نسخه (Nov. 27) <C 1102> هم بنا بر قدمت (تاریخ نگارش ۷۰۸ هجری/ ۹-۱۳۰۸ میلادی) و هم از این‌رو که برای ما دارای آثار گونه‌گونی است که تقریباً در مجموعه‌های اروپایی دیده نمی‌شود، شایان توجهی بسیار است.

منظومه سنایی موسوم است به *میرالعباد الی المعاد* و در فهرست ایندیا آفیس دارای شماره ۹۱۴ است و جای چهارم را دارد. متأسفانه در نسخه خطی ما شش ورق اول افتاده است و ضمناً یکی از صاحبان نسخه خطی تلاش کرده بوده تا آن را پرسازد و به حد امکان از خطی که در بخش قدیمی متن باقی مانده تقلید کند. در نسخه خطی ما این منظومه از ورق ۲۶۰ ب تا ورق ۲۸۶ ب دارای ۷۳۲ بیت است و به ۲۳ فصل دارای اندازه‌های گوناگون تقسیم گردیده که ضمناً فصل سوم شامل تقریباً یک سوم منظومه است (بیت‌های ۴۸۰ تا ۷۳۲).

آغاز این منظومه بسیار غیر عادی است. شاعر بی‌هیچ‌گونه سخن‌پردازی و نعت و تحسین، باد را که شاه سوارکاران است فرمانروای قلمرو آب و تاجهای گل‌های آتشین، مورد خطاب قرار می‌دهد. سنایی پس از ستایش قدرت باد، از او می‌خواهد که زمانی عظمت خود را از یاد ببرد و داستان اسرار آفرینش انسان را بشنود:

یک زمان از زبان بینش من گوش کن رمز آفرینش من
پیشگفتار همین‌جا به پایان می‌رسد و شرح نیروهایی می‌آید که انسان از آن آفریده شده است. نخستین نیرو نفس‌نامه است و فصل دوم در شرح آن: در صفت نفس نامه ترکیب حیوان (بیت ۳۰). سنایی نفس‌نامه را که به زندگی

گیاهان جان بخشیده توصیف، و نطفه انسان را با رشد گیاهی مقایسه می‌کند که مایه لذت ناخود آگاه گیاه می‌گردد.

فصل سوم در نفس انسانی و آغاز ترکیب است (بیت ۵۰). سنایی جهان انسان^۳ را به شکل شهری افسانه‌ای توصیف می‌کند که از بیرون زیباست و درون آن انباشته از پلیدیها. سنایی پیکار در راه حفظ خود و تنازع بقا را آهنگ اصلی زندگی این شهر می‌نامد و انگیزه نابودی آن را نیز در همین می‌بیند، زیرا زندگی تنها در عدل و داد است:

سیرت عدل چیست آبادی	صورت مرگ چیست بیدادی
زرد چهره خزان ز اسراف است	سبز جامه بهار ز انصاف است
نکند جز به بیخ عدل درنگ	میخ این خیمه‌های مینا رنگ
در میان، داد راستی دارد	بیند آنکسی که داد بنگارد
داد بسی راست الف، دد بود	باد بی قامت الف بد بود

(بیت ۷۰ تا ۷۴)

این شهر را سه فرمانرواست: روشنایی، آتش، و تاریکی. و دو اسب در آن است — سیاه و سپید (روز و شب)، اما فرمانروایان شهر تنها در فکر سود خویش اند و اسبان، سواران خود را می‌خورند. زندگی انسان در این مرحله همانند زندگی حیوان است. تنها نفس‌گویا او را از همجنسان پایین‌تر متمایز می‌کند و گاهی او را از آنها دور می‌سازد.

فصل چهارم هفت نفس عاقله (بیت ۱۰۶). درباره آن است که در میان تاریکنای این زندگی حیوانی، پیری نورانی و راهنمایی تابناک هست که نفس عاقله است. سنایی با او به گفتگو می‌نشیند و پیر رسالت خود را در این جهان باز می‌گوید. سپس او به شاعر پیشنهاد می‌کند که باهم در کیهان به سفر بپردازند و همه معجزات را تماشا کنند.

فصل پنجم هفت گوهر خالک و نتایج او در حیوان (بیت ۱۵۵). ترسیم آغاز راه و ورود رهروان به نخستین بخش دنیای عناصر یعنی به زمین است. سنایی تصویری می‌دهد که یادآور دوزخ دانته است — در تاریکی و ظلمات، جانوران

۳. ظاهر آ در اینجا باید جهان انسان را همچون سرشت آغازین حیوانی در انسان درک کرد.

درنده و موجودات زهردار: گرگها، مارها و کژدم ها می لولند. فرمانروای این بخش خوک است.

در فصل ششم صفت حرص حیوان (بیت ۱۷۱). با دقت بیشتری نقص اساسی این بخش یعنی حرص و آرز که جهان جانداران را شکنجه می دهد، مشخص شده است. حرص به شکل یک افعی وحشتناک یک چشم با هفت چهره و چهار دهان نموده شده است. سنایی می هراسد. اما همسفرش او را آرام می کند و می گوید تنها هیبت خود است که نیروی این افعی را از او باز می ستاند. مار، از راه کنار می رود و سنایی به راه خود ادامه می دهد.

فصل هفتم صفت حقد در حیوان (بیت ۱۸۳). مرحله بعدی و ویژگی حسد حیوانی به شکل سرزمینی نموده شده است که در آن دیوهای که یک چشم در گردن دارند و زبان شان از دل شان بیرون آمده است زندگی می کنند.

فصل هشتم صفت طمع در حیوان (بیت ۱۸۹). تمایلی است که حیوان را می سوزاند. این دیار دشت سنگلاخی است که دود غلیظی آن را فرا گرفته، در آن موجوداتی وحشی زندگی می کنند که پیوسته در گمراهی به سر می برند. سر آنها همه چشم و تن آنها همه دست است. در مرز این سرزمین دریای خروشان است که رهروان باید از آن بگذرند. سنایی می ترسد. اما پیر می گوید که اگر احساسات حیوانی را به جای بگذارد، به آسانی از آن دریا خواهد گذشت.

فصل نهم صفت جوهر باد و آنچه نتایج اوست (بیت ۲۲۰). اینجا سرزمینی است که در آن موجودات بی خرد زندگی می کنند. همه آنها در غل و زنجیراند، اما غل و زنجیر نامریی است. همه آنها زحمت می کشند اما کار مشخصی ندارند. سپس سنایی دوباره دچار تردید می شود زیرا باید به آسمان پرواز کند اما بال و پر ندارد. اینجا نیز همسفرش مشکل را می گشاید و او همانند نمرود شاهین ها به آسمان پرواز می کند.

فصل دهم صفت جوهر آب (بیت ۲۵۲). رهنورد به جزیره سبزی می رسد

۴. نگارنده تقریباً اطمینان دارد که عناوین فصلهای نهم و دهم بایستی جا به جاشوند. ترتیب عناصر چنین است: زمین - آب - هوا - آتش. در نسخه خطی ما ظاهراً اشتباهی رخ داده است. با این همه، چون امکان بررسی و مقابله نیست، چنان که هست می ماند.

که قفلی از آتش و آب دارد. این‌جا زیستگاه جادوانست که سری چابک چون سر شتر دارند و پایی ناتوان چون پای مور. جادو در برابر زر و سیم سر فرود می‌آورد و آنها را چون خدایان می‌ستاید و سپس،

فصل یازدهم هفت صودت حرصی (بیت ۲۶۴). شرح نماد تازه‌یی از حرص به شکل موسیاد می‌آید که در حوضی سنگی زندگی می‌کند. سنایی برای آن‌که بیشتر برود باید پای بر سر سوسمار نهد.

فصل دوازدهم هفت آتش و آنچه ازو زاید (بیت ۲۸۸). دوباره تصویر تیره سرزمین دیوها و ساحران نیزه بردست پدیدار می‌گردد که نیزه‌های آنها آتشین است. کوه آتشفشانی راه را بسته است و سنایی دوباره می‌رود که نومید گردد. همراهش پیشنهاد می‌کند که سنایی این کوه را ببلعد و گر نه نمی‌تواند به راه خود ادامه دهد.

فصل سیزدهم هفت صودت مکر (بیت ۳۱۱). در زیر کوه پرتگاه و وچاهایی پنهان است که پراز دیوان و درندگانی است که در راه انسان دام می‌نهند. از همه چاهها، ناله‌هایی حزین بگوش می‌رسند که فریب‌دهنده هستند و رهنورد را به سوی خویش می‌خوانند. سرانجام، تاریکی که دنیا را در کام خود فرو برده است، رفته‌رفته گم می‌شود و نخستین نور بامدادی درخشیدن می‌گیرد. در اینجا زمان به پایان می‌رسد و ابدیت آغاز می‌گردد.

فصل چهاردهم هفت اصحاب ادیان مختلف (بیت ۳۴۱). این فصل تصویری است از نمایندگان ادیان گوناگون. اینها جوانان نکویی هستند که از بینایی بی‌بهره‌اند.

فصل پانزدهم هفت ادبای تقلید (بیت ۳۴۵)،

فصل شانزدهم هفت ادبای الظن (بیت ۳۵۶)،

فصل هفدهم هفت صودت معجزان (بیت ۳۶۸) و

فصل هجدهم هفت مرایانه (بیت ۳۷۹). از لحاظ ویژگی نمادی به فصل چهاردهم همانندی دارند.

فصل نوزدهم هفت صودت عقل کل (بیت ۴۴۲). درباره در آمدن به سرزمین

خرد نخستین است. در اینجا در زیر این پوشش، خانقاه و مأوی درویشان جای دارد که شرح آن در فصل بیستم هفت درویشان (بیت ۴۵۶) می‌آید. سنایی آرزو می‌کند که راه در همین جا به پایان رسد، اما پیر با خشم او را پیشتر می‌برد.

فصل بیست و یکم هفت سالکان طریقت (بیت ۴۶۵). در برابر آنها دیار کسانی است که در جستجوی دانش‌اند و پیر در آنجا سنایی را ترک می‌کند، اما راه در اینجا پایان نمی‌گیرد.

فصل بیست و دوم هفت ادب‌ها معرفت است (بیت ۴۷۴) که جایگاه معرفت ناب است و سرانجام،

فصل بیست و سوم هفت اهل رضا و توحید (بیت ۴۸۰)، هدف نهایی یعنی توحید است. یکی از باشندگان این دیار، راهی را که به سوی خود پیامبر می‌رسد، به سنایی می‌نماید و سخن‌پردازی او بسیار گسترده و جامع است و منظومه با آن به پایان می‌رسد. بدین‌سان این منظومه یکسره همانند کمدی الهی دانته است و حتی برخی شرح‌های آن به روشنی یادآور دانته‌اند. گمان نمی‌رود کوتاه شده این متن بتواند تجسم کاملاً روشنی درباره این اثر برجسته به دست دهد، اما وظیفه نگارنده تنها آن بود که نگاه خاورشناسان را به آثار سنایی، که چنین ناروا به دست فراموشی سپرده شده است، بگرداند.



رباعیات شیخ نجم الدین کبری

شیخ نجم الدین کبری^۱ یکی از درخشانترین چهره‌ها در میان صوفیان سده‌های دوازدهم و سیزدهم میلادی است. او شاگرد سه استاد برجسته و آموزگار یک سلسله کامل از اندیشمندان و شاعران بزرگ، و کانونی بود که از آن رشته‌هایی به‌سوی همه گوشه و کنار جهان اسلام سرچشمه می‌گرفت و در این زمینه، یادآور سلف خود در سده‌های دهم و یازدهم میلادی، شیخ ابوسعید میهنه‌یی است. احمد^۲ ابن عمر ابوالجناح نجم الدین الکبری الخیوکی الخوارزمی ملقب به الطامة الکبری (بدبختی بزرگ) یعنی عبارتی که از قرآن (سوره ۷۹، آیه ۳۴) گرفته شده و نیز ملقب به شیخ دلی توش در سال ۵۴۰ هجری ۶۷۰-۱۱۴۰ میلادی^۳ در خوارزم در شهر خیوک^۴ دید. به جهان گشود در آغاز جوانی به

۱. اطلاعات مربوط به او را بنگرید: ۱) سفینه الاولیاء (نسخه خطی موزه آسیایی، ش ۵۸۱ <C 521>، ورق ۱۰۶ الف)؛ ۲) خزینه الاسفیا، ج ۲، ص ۲۵۸؛ ۳) جامی، نفحات الانس، ص ۴۸۰؛ ۴) تاریخ گزیده، ص ۷۸۹؛ ۵) هفت اقلیم، (نسخه خطی موزه آسیایی، ش ۶۰۳ <C 605>، ورق ۴۶۲)؛ ۶) مجالس العشاق، ص ۸۴؛ ۷) دیاض العادین، ص ۱۴۳؛ ۸) آتشکده ص ۳۰۳؛ ۹) طرایق الحقایق، ص ۴۹ و ۱۴۹؛ ۱۰) مجالس المؤمنین، ص ۱۳۶؛ ۱۱) *Tabakat-i Nasiri*؛ ۱۲) Massignon, *La Passion*, No 391؛ ۱۳) Brockelmann, *GAL Bd I*, S. 440؛ ۱۴) حاجی خلیفه، ج ۱، ص ۳۳۹؛ ۱۵) *Pertsch Gotha*؛ ۱۶) Rieu, *Catalogue*, 839a؛ ۱۷) *Pertsch*, Berlin, 14, 27؛ ۱۸) Sprenger, *Catalogue* آمده اما این اشاره درست نیست، زیرا نجم الدین کبری با شیخ دیگری به همین نام اشتباه شده است؛ ۱۹) Blochet, *Catalogue*, p. 125؛ ۲۰) چند شعر در خرابات ضیاء، ج ۲ ص ۲۱۵، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۷۰؛ ۲۱) گزیده مرصع‌العباد، ص ۴-۱؛ ۲۲) دولت‌شاه، ص ۱۳۵-۱۳۶.

۲. در مجالس المؤمنین، ابن نام شیخ محمد است، اما دیگر زندگینامه‌نویسان آن را تأیید نمی‌کنند.

۳. مجالس المؤمنین، ورق ۱۳۷ الف. ۴. بنگرید: یاقوت، معجم، ج ۲، ص ۵۱۲.

جهانگردی پرداخت و در مصر با شیخ روزبهان الوزان المصری^۵ دیدار کرد و شاگرد او شد. روزبهان دختر خود را به زنی به او داد و به او همچون فرزند خویش توجه کرد.^۶ نجم الدین پس از چند سال زندگی در مصر راهی تبریز شد و در آنجا زیر نظر اسام ابومنصور حنفی^۷ به آسختن شرح السنه پرداخت. در تبریز با شیخ بابا فرج^۸ دیدار کرد و زیر تأثیر او یکسره از پیروان سنت دوری گزید و در تعلیمات صوفیه ژرفتر شد. سپس چون به شیخ آگاهتری نیاز پیدا کرد که همچون بابا فرج هرگونه دانشی را نفی نکند، به شیخ عمار یاسر روی آورد^۹ و او وی را نزد اسمعیل قصری^{۱۰} فرستاد که از دست او خرقه گرفت. پس از بازگشت نجم الدین به مصر، شیخ روزبهان دریافت که او بر همه روز صوفیه پی برده است و به او توصیه کرد که به زادگاهش بازگردد و این تعلیمات را در آنجا گسترش دهد. نجم الدین مصلحت او را می پذیرد و با زن و فرزندان به خوارزم باز می گردد، در آنجا خانقاهی تأسیس می کند و فرقه درویشان قربانیه یا ذهبیه را بنیاد می نهد. در میان شاگردان او از کسانی چون مجدالدین بغدادی - استاد عطار، سعدالدین حموی، بابا کمال جندی، شیخ رضی الدین علی لاله، سیف الدین باخرزی و نجم الدین رازی نام برده شده است. اشاراتی هست بر این که بهاء الدین ولد پدر جلال الدین رومی نیز از شاگردان او بوده است.^{۱۱} نجم الدین روز دهم جمادی الاول سال ۶۱۸ هجری برابر با سوم ژوئیه ۱۲۲۱ هنگام تالان و تاراج خوارزم، به دست مغولان کشته شد. زندگینامه نویسان، یکدل و یک زبان همدستانند که شیخ برای نبرد با دشمن از شهر بیرون شد و هنگام دفاع از خوارزم به شهادت رسید.

شخصیت نجم الدین کبری همواره توجه صوفیان را به خود گردانده و روایات و داستانهای بسیاری بانام او وابستگی دارد که آوردن نام آنها در این جا نمی گنجد. حاجی خلیفه^{۱۲} اشاره می کند که زندگینامه او در پنج فصل و زیر

۵. درباره او بنگرید: جامی، نفحات الانس، ص ۴۸۰.
۶. بنگرید به داستان خود نجم الدین در جواهر الآثار و ظواهر الانوار، طرایق الحقایق ص ۴۸.
۷. حنفی بنگرید: تاریخ گزیده، ص ۷۸۸ که اشتباهاً در آنجا جعد آمده است.
۸. درباره او بنگرید: تاریخ گزیده، ص ۷۸۸.
۹. در باره او بنگرید: جامی، نفحات الانس ص ۴۷۹. ۱۰. همانجا، ص ۴۸۰.
۱۱. بنگرید: سفینه الاولیاء. ۱۲. حاجی خلیفه، ج ۱، ص ۲۳۴.

عنوان تحفة الفقرا به زبان فارسی هست. در موزة آسیایی آکادمی علوم روسیه نسخه خطی بسیار در خورنجرشی (Nov. 217) <A 708> به گویش خاوری ترکی زیر عنوان شیخ نجم‌الدین کبرانی شهید قلیب شهر خوارزم نی خراب قیلانی نینگ بیانی، هست که گونه‌بی رمان تاریخی است و در آن مطالب دیگر منابع با افسانه‌های شاعرانه در هم آمیخته‌اند.

سرنوشت شیخ در این رمان با سرنوشت خوارزم پیوسته و او مدافع و پشتیبان خوارزم نموده شده است. حکایت می‌شود که هنگام محاصره شهر، شیخ با کرامات خود، خوارزم را برای دشمن نامرئی می‌کند. حاجی خلیفه از هشت اثر نام می‌برد که به‌خامه نجم‌الدین است و از جمله یک تفسیر که هنوز یافت نشده.^{۱۳} برخی از رسالات او تا روزگار ما رسیده و در گنجینه‌های کتابهای اروپا هست.^{۱۴} رساله کوچکی به زبان فارسی زیر عنوان فی‌آداب السالکین در موزة آسیایی است (نسخه خطی، <B 1810> Nov. 29 ورقهای ۲۳۹ ب — ۲۴۴ الف) و در آن جزئیات مفصلی در باره جامه و رویشان و اهمیت نمادی آن نگاشته شده است. نجم‌الدین گذشته از آثاری در فلسفه و الهیات، چکامه‌هایی نیز دارد که در تذکرة‌های گوناگون آمده است. من متن بیست و پنج رباعی را می‌آورم که از تذکرة‌های زیر گرفته شده است:

۱- دیاض العارفین (ر) ۲- هفت اقلیم (ه)، ۳- آتشکده (آ)، ۴- مجالس المشاق (م)، ۵- تادبیر گزیده (ت گ)، ۶- تذکرة الشعرا (د)، ۷- منتخب مرصع‌العباد (ای) و ۸- خرابات ضیاء (خ ض).

این رباعیها نمایانگر ویژه همه مکتب نجم‌الدین (مجدالدین بغدادی، عطار و نجم‌الدین رازی) و دارای تکامل عالی فنی و محتوای درخشانی هستند. بسیار محتمل است که در میان این رباعیها برخی رباعیهایی نیز باشند که دگشت و گذارند و از این نظر یکجا کردن آنها می‌تواند سودمند باشد. نگارنده رباعی شماره ۲۳ را فعلاً از رباعیهای در گشت و گذار دیده است که در مجموعه رباعیات خیام

۱۳. هنگامی که این مقاله در زیر چاپ بود، نگارنده نسخه خطی این تفسیر را که عین‌الحیوة نام دارد، در کتابخانه همگانی یافت. سری نوین عربی (1.2.4) <AHC-17> No 17.

۱۴. بنگرید: Brockelmann, GAL و گذشته از کاتالوگهایی که در بالا از آن نام بردیم: Ahlwardt, III, 123; III, 186 و III, 258; Flügel, Handschriften, Bd. III, S. 332.

نیز هست و آشکده و دیاخی‌المادفین آن را به نجم‌الدین نسبت می‌دهند.^{۱۵} نگارنده مطالب فراوانی در باره زندگینامه شیخ گردآوری کرده است و نوشته کنونی همچون خبرمقدماتی کوچکی برای آنها است.^{۱۶}

- ۱ (ر) چون نیست زهر چه نیست جز باد بدست
چون هست بهر چه هست نقصان و شکست
پندار که هست هرچه در عالم نیست
انگار که نیست هرچه در عالم هست
- ۲ (د، ر) عقل از ره تو حدیث و افسانه برد
در کوی توره مردم دیوانه برد
هر لحظه چو من هزار دل سوخته را
سودای تو از کعبه به بتخانه برد
- ۳ (د، ر، ای) حاشا که دلم از تو جدا خواهد شد
یا با کس دیگر آشنا خواهد شد
از مهر تو بگذرد که را دارد دوست
وز کوی تو بگذرد کجا خواهد شد
- ۴ (د، م، ای) در راه طلب رسیده می‌بایسد
دامن ز جهان کشیده می‌باید
بینائی خویش را دوا کن زیرا که
عالم همه اوست دیده می‌باید
- ۵ (د) چون عشق بدل رسید دل درد کند
درد دل مرد مرد را مرد کند
در آتش عشق خود بسوزد و آنگاه
دوزخ ز برای دیگران سرد کند

۱۵. ژوکوفسکی، عمر خیام، ص ۳۴۷.

۱۶. به سبب محدود بودن مقاله، به رباعیها بسنده و از آوردن دو قطعه (ر) و (خ ض) صرف نظر می‌شود. (این مطالب در بایگانی ی. ا. برتس یافت نشد - ه. ت)

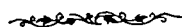
- ۶ (۱۰۱،۱) ای دیده توئی معاینه دشمن دل
پیوسته بباد بردهی خرمن دل
وزدیده بروی دلبران درنگری
و آنگاه نهی گناه برگردن دل
- ۷ (۱۰۵،۱) زان باده نخورده ام که هشیار شوم
آن مست نبوده ام که بیدار شوم
یک جام تجلی جمال تو پس است
تا از عدم و وجود بیزار شوم
- ۸ (۱۰۲،۱) گر طاعت خود نقش کنم بر نانی
و آن نان نهم پیش سگی بر خوانی
و آن سگ سالی گرسنه در زندانی
از ننگ بر آن نان نهد دندانی
- ۹ (۱۰۴،۱) ای دل تو بدین مفلسی و رسوائی
انصاف بده که عشق را کی شائی
عشق آتش تیزست و ترا آبی نه
خاکت بر سر که باد می پیمائی
- ۱۰ (۱) ای تیره شب آخر بسحر می نائی
غمهای منی که خود بسر می نائی
ای صبح گران رکاب گوئی که تو نیز
مقصود دل منی که بر می نائی
- ۱۱ (۱۰۵،۲) دیویست درون من که پنهانی نیست
بر داشتن سرش باسانی نیست
ایمانش هزار بار تلقین کردم
آن کافر را سر مسلمان نیست
- ۱۲ (۵) یکدم دل مردانه فرزانه ما
خالی نشود زعشق جانانه ما
آندم که شراب عاشقی در دادند
در خون جگر زدند پیمانه ما

- ۱۳ (ه) شوخی که پریشانیء ما بر سر اوست
آشفته گئی اهل وفا بر سر اوست
بر هر تاری ز کاکلش بسته دلی
چون شاخ گلی که غنچهها بر سر اوست
- ۱۴ (ه) زهار مزین تو طعنه بر درویشان
هستند ایشان چنانچه هستند ایشان
خواهی که بدانی که کیانند ایشان
یکعالم مس بیار و یکجو ز ایشان
- ۱۵ (ه) ای روی تو ماه عالم آرای همه
وصل تو شب و روز تمنای همه
گر با دگران به زمینی وای بمن
ور با همه کس همچو منی وای همه
- ۱۶ (ه) روزی بینی مرا تو بیجان گشته
بر کالبدم خلق خروشان گشته
تو بر سر خاک من نشینی گوئی
ای کشته ترا من و پشیمان گشته
- ۱۷ (ه) ای وصل تو دل فروز آخر شبکی
وی هجر تو دیده دوز آخر شبکی
ای زلف تو مانند شب آخر روزی
وی روی تو همچو روز آخر شبکی
- ۱۸ (ه) صافی شده یکشبی غریوان گریان
بر خیز بحضرت خداوند جهان
اشکی بده آلوده و کنجر برگیر
آخر بزن آهسته و ملکی بستان
- ۱۹ (م) از شربت عشق تست دل مست شده
وز پای فراق تست دل پست شده
از پای فتاده گیر و از دست شده
این نیست شده تن و دل هست شده

- عمری همگی قرب و لقا کرده طلب (۴۰، ۱۵۱)
- پیدا و نهان از من و ما کس کرده طلب
کار از درد دل گشاد هم آخر کاه
او بین که کجا و ما کجا کرده طلب
آن ماه رخان که اصلشان از چگلست^{۱۷} (۲۱، ۱۵۱)
- آیا که سرشت پاکشان از چه گلست
دل را ببرند و قصد جان نیز کنند
اینست بلا و گر نه ایشان چه گله است^{۱۸}
- پیوسته از آن سلسله مو میترسم (۲۲، ۱۵۱)
- زان خط خوش و تندى خو میترسم
ترسیدن هر که هست از چشم بدست
بیچاره من از چشم نیکو میترسم
هر سبزه که در کنار جوئی رسته است (۲۳، ۱۵۱)
- گوئی ز رخ فرشته خوئی رسته است
پا بر سر لاله‌ها بخواری ننهی
کان لاله ز خاک ماهروئی رسته است
با فاقه و فقر همنشینم کردی (۲۴، ۱۵۱)
- بی‌مونس و یار و همنشینم کردی
این مرتبه مقربان در تست
ایا بچه طاعت اینچنینم کردی
ای رازق مار و مور و زاغ و بلبل (۲۵، ۱۵۱)
- گشتند هلاک بندگان تو بگل
مشتی سگ را بهانه ساخته
از تست تو میکنی چه تاتار و مغل

۱۷. اصلاح شده از: چه گلست.

۱۸. در نسخه خطی موزه آسیایی، ۲۷۳ الف، ورق ۴ الف: چه گلست.



رمان دربارهٔ شیخ نجم‌الدین کبری

(شرح کوتاه)

اطلاعات مربوط به نسخه خطی:

ظاهراً نسخه‌ی است یگانه و در شعبه نسخه‌های خطی انستیتوی خاورشناسی (<A 708> Nov.217) نگهداری می‌شود؛ قطع آن ۱۷/۱۱ سانتیمتر، دارای ۱۱۶ ورق و هر ورق دارای ۹ سطر است. کاغذ آن سفید و بسیار زمخت و خط آن نستعلیق ویژه آسیای میانه است. در ورق ۱۱۰ الف تاریخ ۱۳۰۸ هجری / ۹۱ - ۱۸۹۰ درج گردیده، که نشان می‌دهد رونویسی آن پس از این سال نبوده است. زبان آن - زبان ویژه خسوارزم است و ضمناً تلاش شده که به زبان چغتایی نزدیک شود. رمان چنین آغاز می‌گردد:

مادا ویلاد آنداغ روایت قیلودلارکم، خواورزم معدن علما و شریف فضلا تودود الخ.
اثر به چهل و چهار فصل تقسیم شده است.

متن

فصل ۱. احمد ابن عمر خیوکی، شریعت را تا پایان پیمود، در سرور و لذت طریقت مشارکت کرد و خواست شراب وحدت نوشد. در خسوارزم چهل پیر یافت. نزد هر چهل پیر درس خواند. اما، آنها همه بی‌خبر بودند و او امید خود را بر این که از آنها چیزی بیاموزد، از دست داد. تنها می‌توانست آنچه را که بادلش موافق بود فرا گیرد، زیرا از دانش خود در شگفت شده بود.

راهی ایران (دیار عجم) شد، زیرا در آنجا پیری به نام ضمیری زندگی می‌کرد. اما سخنان او نیز برای وی نامفهوم بود. سپس راه بسطام در پیش گرفت و نزد شیخ احمد رفت. اما این شیخ نیز نتوانست تشنگی او را

فرو نشاند. به شهر تیران نزد شیخ حسن جامی آمد اما پس از سه چهار روز از آنجا نیز دلسرد شد و با یأس و حرمان راهی دیگر در پیش گرفت. فصل ۲. (ورق ۳ ب). بدین سان، نزد بیست و پنج پیر رفت و در همه جا ناکام بود. با ناامیدی کامل به بغداد به خانقاه شیخ ابراهیم شد. هفت سال تمام چون فرزندی خلف خدمت شیخ می کرد. روزی شیخ وضو می ساخت و احمد ظرف آب آورد. شیخ به شستن پایش آغاز کرد. احمد آب روی پایش می ریخت. ناگهان شیخ حس کرد که عشق به احمد روی آورده است و دستور داد آبی را که او با آن وضو ساخته است برگیرد و بنوشد. احمد آب را نوشید و علم حال و علم قال بر او گشوده گشت. در دم، شیخ به او لقب نجم الدین داد. پس از چند روز، شیخ دوباره وضو می ساخت و نجم الدین در برابر او حوله بر دست ایستاده بود. شیخ فراموش کرده بود که آداب دفع وسوسه به جای آرد. نجم الدین در دل گفت: «پیرمن اداری مستحب» را از یاد برد». شیخ افکار او را خواند، او را ملامت کرد و به بسطام نزد شیخ اسمعیل فرستاد تا در آنجا ادب بیاموزد.

نجم الدین همینکه به آنجا رسید آگاه شد که شیخ برای وضو از خانقاه بیرون شده و کنار حوض رفته است. نجم الدین نیز کنار حوض می رود و می بیند در اطراف آن چند مرد ایستاده اند و آب حوض بسیار پایین است. او در حالی که بر دانش شریعت خود غره شده بود، پیش خود فکر کرد: در این حوض هیچ شیخی وضو نمی سازد زیرا این وضو باطل است. شیخ افکار او را می خواند و آب بر او می پاشد که ضمناً قطره ای بر زبانش می افتد. نجم الدین از هوش می رود و روز محشر را می بیند. ملایک محکومین را شکنجه می کنند. یکی از محکومان را می خواهند به ملک دوزخ بپارند، اما او فریاد می کشد: «دست از من بردارید، پیرمن شیخ اسمعیل است!». ملایک از او کنار می روند و نجم الدین در شگفت می شود.

فصل ۳. (ورق ۷ ب). این کار دوباره تکرار می‌شود. یکی از ملایک به سوی نجم‌الدین می‌آید و می‌خواهد او را به سوی ترازو ببرد. نجم‌الدین خود را مرید شیخ اسمعیل می‌نامد و ملک او را به زیر لوای شیخ می‌فرستد.

نجم‌الدین در آنجا می‌بیند که در زیر این لوا یکصد و هشتاد لوای دیگر نیز هست که هریک از آنها از آن شیخی کامل است.

نجم‌الدین به هوش می‌آید و نمی‌داند به شیخ چه بگوید، شیخ بر صورت او سیلی می‌نوازد و نجم‌الدین دوباره از هوش می‌رود. این بار او قدرت و عظمت شیخ را مشاهده می‌کند و می‌بیند که شیخ در بهشت با موجودات روحی نشسته است.

به هوش می‌آید. شیخ وضو را انجام داده و به نماز ایستاده است. پس از پایان نماز، نجم‌الدین به پایش می‌افتد و مریدش می‌شود. پس از هفت روز شیخ لقب کبری به نجم‌الدین می‌دهد. سپس او را نزد شیخ ابراهیم می‌فرستد و می‌گوید: «اگر او مریدانی همچون من نزد ما می‌فرستد ما آنها را به زربدل می‌کنیم. اگر دل‌های آنها همچون سنگ سخت باشد ما آنها را چون موم نرم می‌گردانیم». نجم‌الدین راهی بغداد می‌شود.

فصل ۴. (ورق ۹ ب). در سرراه او، چهار پیر می‌زیستند: شیخ اسمعیل حلبی، شیخ اسمعیل کوفی، شیخ اسمعیل رومی و شیخ اسمعیل بغدادی. او از همه آنها می‌گذرد و مهمان روزبهان مصری می‌شود و سپس نزد شیخ ابراهیم می‌آید و به او می‌گوید که نزد شیخ اسمعیل چه بر او رفته است. او نجم‌الدین را به خوارزم می‌فرستد و دستور می‌دهد که در آنجا سلسله تازهبی بنیاد گذارد.

فصل ۵. (ورق ۱۰ ب). در بغداد پیر زنی می‌زیست و پسری داشت به نام عبدالرحمن. پسر شب هنگام خوابی دید و از مادرش خواست که آنرا تعبیر کند. او خواب دیده بود که مناره‌یی می‌بیند و می‌خواهد بر فراز آن شود و همهٔ مردمی که گرداگردش هستند نیز می‌خواهند که او بر فراز مناره رود، اما او نمی‌تواند. مردی شبیه به قلندر او را بر می‌گیرد و بالای مناره می‌گذارد. مادر به فرزندش توضیح می‌دهد

که درویشی او را در رسیدن به مقامی بزرگ یاری خواهد رساند. پیر زن پسرش را می‌فرستد تا این درویش را بیابد. پسر راه گم می‌کند و گریان می‌شود و نمی‌داند چگونه به مقصود رسد.

فصل ۶. (ورق ۱۰ ب). نجم‌الدین در خوارزم سلسله بنیاد می‌نهد و پر آوازه می‌گردد. از هر سو مریدانی نزد او می‌آیند.

فصل ۷. (ورق ۱۱ الف). عبدالرحمن هفت سال سرگردان است و سرائعجام وصف نجم‌الدین می‌شنود و به خوارزم می‌آید. همینکه او را می‌بیند، اطمینان می‌یابد که این همان درویش و قلندری است که در خواب دیده است. نجم‌الدین او را می‌پذیرد و به او لقب مجدالدین می‌دهد. پس از هفت روزه او دستور می‌دهد که شیخی مستقل باشد.

فصل ۸. (ورق ۱۲ الف). روزی مجدالدین در کوچه، داماد امیر را می‌بیند. او اسب خود را تازانید و شیخ را از پای انداخت. شیخ درخشم شد و گفت: «ای نادان، چه دیار وامانده و چه امیر تهی‌مغزی که دخترش را به این ابله داده است!» سپس از جای برمی‌خیزد و می‌رود. داماد امیر در غضب می‌شود و اندیشه کین‌توزی بر وی راه می‌یابد. پس از چند روز در حال مستی در کوچه ناگهان با شیخ روبرو می‌شود. همچون پلنگ بر شیخ می‌تازد و سر او را با شمشیر می‌زند. مریدان در دهشت فرو می‌روند. در این دم اسب در زیر پای او دیوانه می‌شود، سوارش را بر زمین می‌کوبد و می‌کشد. امیر با عزت و احترام شیخ را به خاک می‌سپارد، خیرات می‌کند و خرسند است از این که از شر دامادش خلاصی یافته‌است.

فصل ۹. (ورق ۱۳ ب). عبدالله پسر خلیفه بغداد استاد بزرگی در بازی شطرنج است. او حتی با بازی شطرنج، کشورها را مسخر می‌کند. وی به خوارزم نزد سلطان محمود یکی از پسران اتسز می‌آید و پیشنهاد می‌کند که بر سر کشورش با او شطرنج ببازد. محمود می‌پذیرد. اما چون خودش بازی نمی‌داند، نجم‌الدین باید به جای او بازی کند. نجم‌الدین دوبار برنده می‌شود و به پسر خلیفه پیشنهاد می‌کند که دست سوم را نیز بازی کنند. پسر خلیفه از شرم از بازی خودداری

می کند و مرید شیخ می شود. نجم الدین به پسر مرید دستور می دهد که آب برای خانقاه بکشد.

فصل ۱۰. (ورق ۱۶ الف). سلطان بیمار می شود و پزشکان نمی توانند به او یاری کنند. خلیفه این خبر می شنود و برآن می شود پزشک حاذق خود را نزد او بفرستد. پزشک راه می افتد و یگانه پسرش را نیز با خود می برد. زیبایی و جمال این پسر مردم خوارزم را مفتون می کند. پدر از چشم بد می ترسد و پسرش را به نجم الدین می سپارد. روزی هنگامی که به دیدن پسرش می رود می بیند که او در جامه بی ژنده و پاره، به آب کشیدن مشغول است. شیخ راسلامت می کند و می گوید این را خدمتگاران نیز می توانستند بکنند. نجم الدین پاسخ می دهد: «بیمار خودش باید دارو بخورد، دیگری نمی تواند این کار به جای وی کند». پزشک به خوارزم می کوچد. نجم الدین به پسر پزشک لقب جمیل الدین می دهد.

فصل ۱۱. (ورق ۱۹ ب). شاهزاده عبدالله، شیخ شده است و لقب مجدالدین به او می دهند. نجم الدین به او دستور می دهد که سلسله خود را بنیاد گذارد. خلیفه هر سال دوست دینار زر برای او می فرستد.

فصل ۱۲. (ورق ۲۰ ب). سخنان معروف مجدالدین درباره رودخانه و بیضه بط. همان روایت معمولی،^۲ اما مجدالدین می افزاید: «اگر پیرمن

۲. شرح مفصل، طبق روایت نفحات الانس (چاپ سنگی صفحه ۳۳۷):

روزی شیخ مجدالدین با جمعی از درویشان نشسته بود. مگری به وی غالب شد. گفت ما بیضه بط بودیم بر کنار دریا و شیخ نجم الدین مرغی بود. بال تربیت بر سر ما فرود آورد تا از بیضه بیرون آمدیم. ما چون بچه بط بودیم، در دریا رقتیم و شیخ بر کنار بماند. شیخ نجم الدین به نور کراست آنرا دانست. بر زبان ایشان گذاشت که در دریا میرا! شیخ مجدالدین او را شنید، ترسید، پیش شیخ سعدالدین حموی آمد و تضرع بسیار کرد که روزی که حضرت شیخ را وقت خوش بود، مرا خبر کن تا به حضرت آیم و عذری بخواهم. وقتی شیخ را در سماع حال خوش شد، شیخ سعدالدین، شیخ مجدالدین را خبر کرد. شیخ مجدالدین پای برهنه کرده بیامد و طشتی پر آتش کرد و بر سر نهاد و به جای کفشگاه بایستاد و شیخ به وی نظر کرد. فرمود که چون به طریق درویشان عذر سخن پریشان می خواهی، ایمان و دین به سلامت بروی،

برای من این را می‌خواهد، بگذار مغول‌ها (قالمیق‌ها) سر او را بزنند». آنها آشتی می‌کنند، اما نجم‌الدین می‌گوید: «تو از ایمان خود دفاع می‌کنی اما سرمن و سرتو پیراد است».

فصل ۱۳. (ورق ۲۲ الف). سخن‌چین به امیر خبر می‌دهد که گویا دخترش با مجدالدین ارتباط دارد. شرح ماجرای این دختر می‌آید. روزی نجم‌الدین او را می‌بیند و او صاحب حال قال می‌گردد. از آن روز دخترک با شیخ مجدالدین دوستی می‌کند.^۳ روزی دیگر شیخ نزد او آمد، پدر بر این امر آگاه شد و فرمان داد گردنش بزنند و او را به آب بیاندازند. سپس او دخترش را نیز می‌کشد و به سخن‌چین لقب بیگلریگی می‌دهد.

فصل ۱۴. (ورق ۲۴ ب). شرح خوارزم و مدرسه آن.
فصل ۱۵. (ورق ۲۷ ب). برتری‌های خوارزم. سه علتی که باعث

→

اما سرت برود و در دریا میری و ما نیز در سر تو شویم و سرهای سرداران و ملک خوارزم در سر تو شود و عالم خراب گردد. شیخ مجدالدین در قدم شیخ افتاد و به اندک فرصتی سخن شیخ به‌ظهور آمد. شیخ مجدالدین در خوارزم وعظ می‌گفت و مادر سلطان محمد عورتی بود بغایت جمیله. به وعظ شیخ مجدالدین می‌آمد و گاه‌گاه به زیارت او می‌رفت. مدعیان فرصت جستند تا شبی که سلطان محمد بغایت مست بود، عرضه داشتند که مادر تو به مذهب امام ابوحنیفه به نکاح شیخ مجدالدین درآمده است. سلطان رنجه شده فرمود که شیخ را در دجله اندازند. انداختند، خبر به شیخ نجم‌الدین رسید، متغیر گشت و گفت: انا لله و انا الیه راجعون، فرزند مجدالدین را در آب انداختند و مرد. پس سر به سجده نهاد و زمانی نیک در سجده بود، پس سر از سجده برآورد و گفت از حضرت عزت در خواستم تا به خونبهای فرزندم ملک از سلطان محمد بازستاند. اجابت فرموده، سلطان را از آن‌خبر دادند. بغایت پشیمان شد. پیاده به حضرت شیخ آمد و طشتی پر زر بیاورد و شمشیر و کفن بر سر آن نهاد و سر برهنه کرده ایستاد و گفت اگر دیت می‌باید اینک زر و اگر قصاص می‌کنید اینک شمشیر و سر. شیخ در جواب فرمود: کان ذالک فی الکتاب مسطوراً، دیت او از جمله ملک توست و سر تو برود و سر بسی خلق و ما نیز در سر شما شویم. سلطان محمد نومید باز گشت و عنقریب چنگیزخان خروج کرد و رفت آنچه رفت.

۳. ظاهراً در اینجا اشتباهی رخ داده است.

نابودی خوارزم شد: ۱) سلطان، جمیل خان را نثاروا می کشد. ۲) ابن حاجب خردمند طوسی را ناسزا می گوید. ۳) سلطان محمد به جنگ با چنگیزخان آغاز می کند.

فصل ۱۶. (ورق ۲۹ ب). روایت دیگری از معراج. محمد «ص» همه زمین را تاریک می بیند و تنها خوارزم همچون سکه یی زرین می درخشد. **فصل ۱۷.** (ورق ۳۱ الف). سلطان از خردمندان می پرسد که چگونه می توان باعث به وجود آمدن مردی مقدس شد. خردمندان پاسخ می دهند که نطفه مرد مقدس باید در لیلۃ القدر بسته شود. سلطان در این شب به دیدار همسر می رود. حاجب او نیز که این را شنیده است در همین شب از سلطان تقلید می کند. پس از نه ماه و نه روز برای هردوی آنها پسرانی به دنیا می آیند:

پسر حاجب عبدالجناوب است و پسر سلطان — ابراهیم. سلطان سه پسر دیگر نیز دارد، یکی از آنها جلال الدین حکمران هند است، دیگری اسمعیل حکمران هرات و سومی غیاث الدین همواره در رکاب پدر.

فصل ۱۸. (ورق ۳۴ الف). هفت سال سپری می شود. هر دو پسر یعنی عبدالجناوب و ابراهیم را نزدیک ملا به مکتب می دهند. معلوم می شود که عبدالجناوب قادر است بی درنگ دشوارترین سوره ها را تفسیر کند. او پس از بحث با علما لقب ابوالفیض و محی الدین می گیرد و مدرس مدرسه معدن علم می گردد.

فصل ۱۹. (ورق ۳۶ ب). شرح رسوم آن روزگار: مؤلف پس از نگارش کتاب آنرا برای مشاهده به مجتهدان خوارزم می دهد و مجتهدان مهر خود را روی کتاب می گذارند.

فصل ۲۰. (ورق ۳۷ الف). یکی از علمای طوس که خود را علامه زمین می شمارد، کتابی می نویسد و مهر مجتهدان بخارا را دریافت می کند. سپس به سمرقند نزد دانشمندی به نام صاحب هدایه می رود. او با وی درباره ابوالجناوب سخن می گوید و عالم بر آن می شود که نزد او به خوارزم رود. ابوالجناوب ابن حاجب را در میان حوض، هنگام مطالعه مواظف هفتاد هزار ملا، می بیند. کتاب خود را نشان می دهد و

او کتاب را بر سینه می‌گذارد و می‌گوید: «تو نه سال عمرت را تلف کردی!» و سپس کتاب را به آب می‌اندازد. دانشمند، دلیل اینکار می‌پرسد. او پاسخ می‌دهد که اتفاقی و تصادفی بوده است. دانشمند ناله می‌کند و گریان می‌شود. ابن حاجب به ملاها دستور می‌دهد که قلم بردارند و همین کتاب را منتها بهتر از آن به آنها املا می‌کند. خردمند طوسی شرم می‌کند و می‌گوید: «بهتر است کتاب خودم را به من باز گردانید». ابن حاجب کتاب را از آب بیرون می‌کشد و معلوم می‌شود که آسیبی ندیده است.

دانشمند نفرتی عجیب بر شیخ پیدا می‌کند و تصمیم به نابودی خوارزم می‌گیرد. او با دمل به استخاره می‌پردازد و کشف می‌کند که در سرزمین چین و ماچین چنگیز زندگی می‌کند. نزد چنگیز می‌رود و به او خبر می‌دهد که طبق استخاره، سرنوشت چنین است که چنگیز بغداد و خوارزم را بگیرد. سپس او ماجرای کتاب خود را شرح می‌دهد و می‌گوید که خواهان قصاص از دشمن است.

فصل ۲۱. (ورق ۴۸ الف). شرح این که چگونه نجم‌الدین یک بچه یهودی را مسلمان کرد، نام وی را جمیل‌الدین گذاشت و برخی او را جمیل‌جان می‌نامیدند.

فصل ۲۲. (ورق ۴۹ ب). پیرزنی نجم‌الدین را به باغ خود دعوت می‌کند. پیرزن خواب دیده است که باید در همین باغ خونش ریخته شود. از آن پس نجم‌الدین غالباً به این باغ می‌رود.

فصل ۲۳. (ورق ۵۱ الف). هنگامی که سلطان محمود به لشکر کشی می‌رفت، پسرش اسمعیل برای مدتی کوتاه جانشین او می‌شد و با عدل و داد حکومت می‌کرد. روزی اسمعیل در مجلس خود، نجم‌الدین را ستود. آن وقت یکی از دشمنان شیخ برخاست و تهمت زد که شیخ — اوغلان‌باز است. شاهزاده فرمان می‌دهد که خانه نجم‌الدین را جستجو کنند. سخن چین، جمیل‌جان را به عنوان شاهد می‌آورد.

شاهزاده جمیل جان را می کشد، جسدش را به آب می اندازد، و به فرمان او خاقانه را به آتش می کشند.

نجم الدین در این زمان در باغ پیرزن بود. همینکه بر مصیبت آگاه شد، کنار رودخانه رفت. ناگهان از زیر آب مرده جمیل بالا آمد. در یک دست سرخود را نگاهداشته بود و در دست دیگرش کوزه ای آب برای وضو داشت. نجم الدین او را به باغ می برد و در آنجا به خاک می سپرد. شاهزاده از کردار خود پشیمان است، نزد نجم الدین می رود تا نقاضای بخشش کند. او پاسخ می دهد: «سرتو خونهای مرگ جمیل خواهد شد». سپس او نام شهرهایی را می آورد که قربانی مصیبت خواهند گردید. هنگامی که او در شمارش شهرها به بغداد می رسد، یکی از مریدان از دهشت نعره می کشد و او به شمارش شهرها پایان می دهد. وی تأسف می خورد از این که این همه شهرها را به دست خرابی سپرده است، اما دیگر دیر است. سوارانی به بسطام می فرستد که نزد پیر اسمعیل بروند و خواهش کنند که اثر نفرین او را باطل کند اما پیر مرده بود و سواران به او نرسیدند.

فصل ۲۴. (ورق ۵۴ ب). شرح ممالک محروسه سلطان محمد.

فصل ۲۵. (ورق ۵۷ ب). مبارزه چنگیز با محمد. چنگیز در جامه سفیران نزد محمد می آید و پس از دیدن قدرت او به محمد می گوید که او چنگیز است و پیشنهاد می کند که همه کشورها را تا دریای چین تقسیم کنند و پیمان صلح ببندند.

فصل ۲۶. (ورق ۶۰ الف). سرداری به نام عبدالله سگزاد چنگیز را در قبال این پیمان ملامت می کند. چنگیز دیوانه می شود و دستور می دهد که او را پنج هزار تازیانه بزنند. هنگامی که سردار از هوش می رود او را همچون مرده ای می اندازند، اما او به هوش می آید و به نزد محمد می گریزد.

فصل ۲۷. (ورق ۶۲ ب). دوست چنگیز به سفر می رود و به عبدالله سگزاد می رسد و او وی را نزد خود می پذیرد.

فصل ۲۸. (ورق ۶۴ الف). غیورخان حاکم تا شکنته نیز مهمان عبدالله می‌شود. در حضور او دوست چنگیز با عبدالله مجادله می‌کند و عبدالله او را می‌کشد. آنها به محمد توضیح می‌دهند که گویا دوست چنگیز جاسوس بوده و جامهٔ بازرگانان برتن داشته است. خبر این قتل به چنگیز می‌رسد او در خشم می‌شود و سپاه را مأمور دستگیری عبدالله می‌کند. سپاه محمد از عبدالله دفاع می‌کنند. چنگیز سفیرانی نزد سلطان می‌فرستد و می‌خواهد که عبدالله را به او سپارند. دانشمند طوسی پیش‌بینی می‌کند که پیروزی با چنگیز همراه است و چنگیز سپاه را آماده می‌کند.

فصل ۲۹. (ورق ۷۰ الف). لشکرکشی چنگیز آغاز می‌شود. هلاگو و دانشمند طوسی نیز همراه او هستند و در عین حال دانشمند کشف کرده است که تسخیر خوارزم تنها به دست هلاگو میسر است. چنگیز هلاگو را پیشاپیش می‌فرستد که پیش‌بینی طوسی را عملی سازد.

فصل ۳۰. (ورق ۷۱ الف). شکست سلطان محمد و کامیابی‌های تازهٔ چنگیز.

فصل ۳۱. (ورق ۷۴ ب). تصرف تاشکنت و فرار بعدی سلطان.

فصل ۳۲. (ورق ۷۶ الف). چنگیز نمی‌تواند سمرقند را تصرف کند و عازم بخارا می‌شود. پیروزی‌های تازه و پراکنده شدن سپاه محمد.

فصل ۳۳. (ورق ۷۶ ب). چنگیز هلاگو را به خوارزم می‌فرستد و خود به سوی مرو می‌رود و پس از نبرد به سوی بغداد پیشروی می‌کند.

فصل ۳۴. (ورق ۷۶ ب). هلاگو شامگاه خوارزم را محاصره می‌کند و می‌گوید: «بامداد ما شهر را تصرف خواهیم کرد». اما بامدادان خوارزم ناپدید شده بود. تنها صدای مردم و دامها بگوش می‌رسید و این از کرامات نجم‌الدین بود. دانشمند طوسی می‌گوید که تنها مردی خوارزمی می‌تواند خوارزم را ببیند. سپاهیان در ساحل رودخانه مردی ماهیگیر

۵. تاشکنت به کسرکاف همان است که آن را به غلط تاشکند تلفظ می‌کنند و زبانهای چغتایی و ازبکی امروز و نیز در رمان چغتایی تاشکنت است. - م.

را می‌گیرند. او از مغولان می‌ترسد و می‌گوید که از مردم کرخ است، اما سرانجام اعتراف می‌کند که خوارزمی است. طوسی او را نزد نجم‌الدین می‌فرستد و از او می‌خواهد که دژ را ترک کند. شیخ پاسخ می‌دهد که او نمی‌تواند برود. هلاکو به او اجازه می‌دهد که با خانواده‌اش خوارزم را ترک کند. شیخ پاسخ می‌دهد: «من بهترین روزهای زندگی‌ام را در اینجا بوده‌ام و ترک شهر هنگام مصیبت برای من پستی و خواری است.» طوسی به هلاکو توصیه می‌کند که اسپان را برعکس زین کنند و از پس به‌سوی شهر بروند. هلاکو همین کار را می‌کند.

فصل ۳۵. (ورق ۸۵ الف). جاسوسان به سلطان خبر می‌دهند که نجم‌الدین با دشمنان به مذاکره مشغول است. سلطان در غضب می‌شود و به شیخ فرمان می‌دهد که هرگونه تماسی را با دشمن قطع کند. سپس او به منجمان دستور می‌دهد که بفهمند مغولان به چه کاری مشغولند. آنها پاسخ می‌دهند که زین آنها رو به سوی چین است. محمد می‌خواهد از شهر بیرون برود اما شیخ در کنار دروازه نشسته، پاهایش را دراز کرده و راه را بسته است. سلطان می‌خواهد که شیخ پایش را ورچیند. در این دم نجم‌الدین می‌بیند که خضر در پیشاپیش لشکر مغول در حرکت است و از او می‌پرسد که در آنجا چه می‌کند. خضر پاسخ می‌دهد که او نگهبان و نگهدار شیخ است.

فصل ۳۶. (ورق ۸۶ ب). شیخ پاهایش را ور می‌چیند و خوارزم بی‌درنگ نمایان می‌گردد. نجم‌الدین از شهر بیرون رفت. پسر هلاکو به‌سوی او تاخت و سرش را با شمشیر زد. نجم‌الدین با یکدست سر خود را گرفت و با دست دیگر سر قاتل خویش و عازم باغ پیرزن شد و در آنجا مرد. مادهٔ تاریخ مرگ او شاه‌شهادت است.^۶

فصل ۳۷. (ورق ۸۷ ب). همراهان نمی‌توانند زلف پسر هلاکو را از دست شیخ بیرون بیاورند. طوسی می‌گوید یگانه راه نجات آن است که این

جوان اسلام آورد. جوان کلمه شهادت بر زبان می‌آورد و مسلمان می‌گردد. در این هنگام شیخ به سخن می‌آید و می‌گوید: «بدانید و آگاه باشید که من او را به جنت می‌برم، زیرا او به من افتخاری بزرگ بخشیده است.» دردم هر دو ناپدید شدند. هلاگو با خشم به قتل و غارت درخوارزم می‌پردازد. طوسی هفتاد هزار ملارا می‌کشد. مناره‌ها ویران می‌شوند اما طوسی هنوز خرسند نشده است زیرا ابن حاجب را نیاافته‌اند. فصل ۳۸. (ورق ۸۹ ب). ابن حاجب در خانه پیرزنی پنهان است. او می‌خواهد که به وی یاغاج، کوزه‌یی شیر، کوزه‌یی آب و دو تغار بدهند. او حوله‌یی را میان دو دیوار خانه می‌آویزد یک‌پا را به شیر و پای دیگر را بر آب می‌نهد.

فصل ۳۹. (ورق ۹۱ الف). هلاگو طوسی را ملاست می‌کند. او رمل می‌اندازد و می‌فهمد که ابن حاجب میان زمین و آسمان است، یک‌پا بر دریای شیر دارد و پای دیگر بر دریای آب. هلاگو از شنیدن این خبر در خشم می‌شود. داستان کژدم‌ها آغاز می‌گردد. حقیقت را از پیرزن می‌فهمد. ابن حاجب خانه او را ترک می‌کند اما نامرئی می‌ماند. در اینجا شرح داستانی از خدا می‌آید. ابن حاجب را می‌یابند و می‌کشند. فصل ۴۰. (ورق ۹۷ ب). هلاگو به پیشواز پدر می‌شتابد.

فصل ۴۱. (ورق ۹۹ الف). چنگیز با سلطان محمد رویارو می‌شود. چنگیز باز می‌گردد.

فصل ۴۲. (ورق ۱۰۳ الف). مرگ هلاگو و فرار مغولان.

فصل ۴۳. (ورق ۱۰۴ ب). یافتن جسد هلاگو و اسلام آوردن قراخان.

فصل ۴۴. (ورق ۱۰۵ ب). مرگ اوگدی‌خان و نشستن امیر تیمور بر تخت سلطنت.

پایان.

رباعیات شیخ نجم‌الدین بغدادی

ترتیب دهندگان گلچینها و تذکره‌های شعر فارسی، بیشتر رباعیات فارسی را از مشایخ نامی‌گوناگون می‌دانند. گویا رسم آرایش مجالس با شعر، در خراسان را شیخ ابوسعید ابوالخیر آورده و سپس در سرتاسر ایران گسترش یافته است. از یکسو، مشایخ می‌کوشیدند بویژه دشوارترین مواد آیین خود را در شعر خلاصه کنند، تا این که درک آن را برای شنوندگان خود آسانتر گردانند و در عین حال، هم بر احساس (با شکل آهنگ‌دار بدیعی) و هم بر خرد و اندیشه، تأثیر کنند و از سویی دیگر خواندن اشعار به وسیله قوالان ویژه، نیل به حال را که هدف نهایی ذکر عمومی است، آسانتر و سریعتر می‌کرده است.^۱

از این رو، جای تردیدی نیست که شیخ نه تنها اشعار دیگران را می‌آورده، بل هنگامی که موارد مشخص و صریحی ایجاب می‌کرده، خود او نیز شعر می‌گفته است. اما در بیشتر موارد ما امکان نداریم معین کنیم که آیا واقعاً این رباعی که به شخص معینی نسبت داده می‌شود از او باشد. در میان این رباعیها، رباعیهای فراوانی نیز هست که در گشت و گذاردن و تقریباً در همه مجموعه‌های نسبتاً بزرگ دیده می‌شوند.^۲ ما هیچ معیار استواری (متن، سبک، زبان) برای تفاوت گذاشتن میان سرایندگان جداگانه نداریم و یافتن چنین معیاری نیز فعلاً ناممکن است. در عین حال، کاربربری و مطالعه رباعیات فارسی باید ادامه یابد و یگانه راه آن، همانا چاپ هرچه بیشتر این رباعیات است. بررسی و مقابله متون چاپ‌شده امکان می‌دهد که مطالب بسیاری روشن شوند و باگذشت زمان خواهیم توانست که از گردآوردن مطالب به دسته‌بندی آن بگذریم. نگارنده با پیروی از نظریات پیش‌گفته، در این بخش متن چند رباعی از شیخ مجدالدین بغدادی را که شخصیت او در تکامل تصوف در سده

۱. بنگرید: پیشین، لحظات اصلی در تکامل شعر تصوف.

۲. مقابله شود با: زوکوفسکی؛ عمرخیا.

سیزدهم میلادی تأثیر بزرگی داشته است،^۳ می آورم. او که شاگرد شیخ نامی نجم الدین کبری^۴ و پیر عطار بود، در آسیای میانه و شمال ایران آوازه فراوانی داشت. مثل همیشه، افسانه و داستان، زندگینامه واقعی او را پوشانیده و تعیین ویژگیهای اساسی آن در حال حاضر بسیار دشوار است. از همه داستانهایی که بانام او وابستگی دارد بیش از همه داستان کدورت بین او و پیر شهرت دارد و این کدورت، هلاکت فاجعه آمیز مجدالدین بغدادی را به دست خوارزمشاه در پی داشت. در افسانه، سقوط خوارزم پی آمد نفرین نجم الدین است که از قتل فرزند خود خشمگین شده بود. براون این افسانه را در خطوطی کلی خلاصه کرده است و از این رو ما آن را در اینجا تکرار نمی کنیم، بیشتر منابع با در نظر گرفتن نسبت او، وی را بغدادی می پندارند، اما حمدالله قزوینی و پس از او تنی چند دیگر او را از محلی به نام بغدادک در خوارزم می دانند که دور از برخی احتمالات نیست. در داستان، او و مادرش پزشکان حاذقی بوده اند که خلیفه بغداد آنها را به خواهش خوارزمشاه از بغداد به خوارزم فرستاده بود.^۵ مجدالدین در آن زمان هژده سال داشته و جوانی بسیار زیبا بوده است. او در خوارزم با نجم الدین دیدار کرد و از مریدان وی شد. شیخ او را موظف کرد که مستراح خانقاه را پاک کند. مادر، چنین کاری را برای پسرش خوار می شمرد و از شیخ خواهش کرد که به جای او ده غلام ترک از وی برای این کار بپذیرد. شیخ پاسخ داد:

۳. درباره او بنگرید: ۱) بارتولد، ترکستان، ص ۴۰۳-۴۰۵ (متون بسیار پراهمیت)؛ ۲) Rieu, *Catalogue*, P. 1164 (۳) Browne, *Literary history*, vol II P. 494 (۴) Beale, P. 165 (۵) سفینه الاولیاء، ص ۱۰۵؛ ۶) خزینة الاسفیاء، ج ۲، ص ۲۵۷؛ ۷) جامی، نفحات الانس، ص ۴۸۷؛ ۸) تاریخ گزیده، ص ۷۸۸؛ ۹) هفت اقلیم، نسخه موزه آسیایی، ۶۰۳ (C 605)، ورق ۳۶۳ ب؛ ۱۰) مجالس المشاق، ص ۸۲؛ ۱۱) دیاض المعارفین، ص ۱۳۱؛ ۱۲) تاریخ الحقائق، ج ۲، ص ۱۵۰؛ ۱۳) دولتشاه، ص ۱۹۲؛ ۱۴) حبیب السیر، ج ۲، ص ۴، ۱۷۹؛ ۱۵) ذبیات الاحیاء، ص ۸۴.
۴. بنگرید: پیشین، رباعیات شیخ نجم الدین کبری.
۵. بنگرید: Browne, *Literary history*, vol. II, P. 493 Sq. (طبق نوشته جامی).
- روایت دیگر را بارتولد در ترکستان آورده است، بخش اول، ص ۱۵۶. براون نام او را چنین آورده است: ابوسعید مجدالدین شرف ابن المؤید ابن ابوالفتح بغدادی.
۶. این افسانه، در صورتی که او را بغدادی بدانند، برای آن ساخته شده که مسافرت او از بغداد به خوارزم توجیه شود.

چون تواز علم طب وقوف داری عجب است که این سخن می‌گویی.
اگر پسر ترا تب صفراوی عارض شود و من دارو به غلام ترک دهم
پسر تو چگونه صحت یابد؟^۷

اگر ارتباط مجدالدین را با عطار مورد توجه قرار دهیم، احتمال آگاهی او
بردانش پزشکی بیشتر می‌شود. به‌خوبی امکان دارد که عطار گذشته از آیین
تصوف، پزشکی را نیز از او گرفته باشد. شرح قتل مجدالدین در همه منابع تقریباً
یکسان است. او به فرمان محمد خوارزمشاه به قتل رسیده و ضمناً طبق نوشته منابع،
بهانه ظاهری قتل مجدالدین گزارش دروغی بوده که درباره روابط او با مادر
سلطان به خوارزمشاه داده بودند.

تنها در همان چغقایی به جای مادر— دختر آمده است که بیشتر به حقیقت
نزدیک است. در هر صورت درباره قتل او جای هیچگونه تردیدی نیست. در افسانه
گفته می‌شود که مجدالدین گویا خودش هلاکت خویش را پیشبینی کرده بوده.
روزی سراینده‌ی در مجلس او این بیت می‌خواند:

خوش بافته‌اند در ازل جامه عشق

گر یک خط سبز بر کنارش بودی

شیخ‌گریان شد و محاسن بر کند و مصرع دوم را در این شکل تکرار کرد:

گر یک خط سرخ بر کنارش بودی

سپس او دستش را چون شمشیر بر گلو نهاد (تیغ دست بر گلو نهاد) و این رباعی بر خواند:

در بحر محیط غوطه خواهم خوردن

یا غرقه شدن یا گهری آوردن

کار تو مخاطره است خواهم کردن

یا سرخ کنم روی از آن یا گردن.

وابستگی این بیتها با هلاکت او مشهود است و باید چنین پنداشت که چون

همه زندگینامه‌نویسان بر واقعیت مرگ فاجعه آمیز او یقین داشته‌اند این رباعی را
به او منسوب کرده‌اند. اشارات منابع به تاریخ مرگ او، یکسره متفاوت‌اند و بیشتر آنها میان
سال ۶۰۶ هجری/۱۱۰۹ میلادی و ۶۱۳ هجری/۱۲۱۶ میلادی

در نوسان هستند. حمدالله قزوینی این قتل را از حوادث سال ۶۱۳ هجری/۱۲۱۶ میلادی می‌داند^۸ و چون در آثار مؤلفان کهن‌تر، این تاریخ دیده نمی‌شود، باید تاریخی را که قزوینی آورده است بیشتر به حقیقت نزدیک دانست. در وفیات الاخیار قتل او در ۲۳ محرم ۶۱۹ هجری آمده که بسیار دیر است؛ زیرا سقوط خوارزم در سال ۶۱۸ هجری بوده و قتل شیخ می‌توانسته تنها پیش از تصرف خوارزم به دست مغولان باشد. اختلاف در تاریخ قتل مجدالدین این تصور را پدید می‌آورد که تاریخ نویسان بعدی، با پیروی از افسانه کوشیده‌اند مرگ او را به زمان سقوط خوارزم نزدیک کنند و بدین سان این تاریخ را به سال ۶۱۷ هجری کشانیده‌اند. در اثر جامی این خبر هست که جسد او را در خوارزم به خاک سپردند و سپس در سال ۸۳۳ هجری/۳۰-۱۴۲۹ میلادی به اسفراین بردند، اما ظاهراً در اینجا مجدالدین اسفراینی به جای مجدالدین بغدادی آمده است که در سال ۶۱۶ هجری وفات یافته و آرامگاه او واقعاً در اسفراین است.^۹

رباعیاتی که می‌آوریم، از گلچینهای زیر به دست آمده است:

۱- هفت اقلیم (۱-۹)؛ ۲- مجالس العشاق (۱۰-۱۲) و ۳- دیباض المعافین

(۱۳-۱۴).

همانندی این رباعیها با رباعیاتی که به شاگرد او شیخ نجم‌الدین ونیز به همفکران نزدیک او، چون شیخ سعدالدین حموی (متوفی به سال ۶۵۰ هجری/۵۳-۱۲۵۲ میلادی) و سیف‌الدین باخرزی (متوفی به سال ۶۵۸ هجری/۶۰-۱۲۵۹ میلادی) نسبت می‌دهند، به چشم می‌خورد. این چکامه‌ها از اشعار بهترین سرایندگان، دست کمی ندارند چنان که رباعی شماره ۱۰ از نگاه ظرافت و فکر بکری که در آن است می‌تواند در هر دیوان کلاسیک جای بزرگی داشته باشد. گاهی تأثیر خیام به چشم می‌خورد چنان که نخستین بیت رباعی شماره ۴، گونه‌ی دیگری از رباعی خیام است:

گر من به مراد و اختیار خودمی

فارغ زغم قضا و نیک و بدمی^{۱۰}

۸. متنی که برون چاپ کرده‌است (GMS, XIV, I, P. 778) دارای اشتباه است: ثلثائه به جای ستمائه.

۹. وفیات الاخیار، ص ۸۳.

۱۰. بنگرید: Nicolas, No 450، البته ما تضمینی نداریم که این به راستی از خیام باشد.

نگارنده هنوز در میان این اشعار، رباعیهای ددگذشت و گذار ندیده است.

۱

در بحر محیط غوطه خواهم خوردن
یا غرقه شدن یا گهری آوردن
کار تو مخاطره است خواهم کردن
یا سرخ کنم روی از آن یا گردن

۲

یک موی ترا هزار صاحب هوس است
تا خود بتوزین جمله کرا دست رس است
آن کس که بیافت دولتی یافت عظیم
و آن کس که نیافت درد نیافت بس است

۳

دلبر دل خسته رایگان میخواهد
بفرستم چون دلش چنان میخواهد
آنکه بنظاره دیده بر راه نهم
تا مژده که آورد که جان میخواهد

۴

گر من بصلاح خویش کوشان بدسی
سالار همه کبود پوشان بدسی
اکنون که اسیر یا میخواره شدم
ای کاش غلام میفروشان بدسی

۵

در دل زفراق خستگیها دارم
در کار ز چرخ بستگیها دارم

با این همه غم تو نیز پیمان وفا
مشکن زفراق خستگیها دارم

۶

یک تیر جفا نماندگان زیبا یار
آن را نزده است بردل من صد بار
این طرفه که هر لحظه کنم توبه زعشق
بازم ز کرشمه میبرد بر سر کار

۷

کو دل که برآرد نفسی اسرارش
کو گوش که بشنود دمی گفتارش
معشوقه جمال مینماید شب و روز
کو دیده که تا بر خورد از دیدارش

۸

چرخ و مه و مهر در تمنا بیتواند
سرو و گل و لاله در تماشا بیتواند
ارواح مقربان قدسی شب و روز
ابجد خوانان لوح سودای تواند

۹

تا مرد زعشق خاک بر سر نکند
از جمله عشاق تو سر بر نکند
روشن نشود با تو سر و کار کسی
گر سر بر کار تو اندر نکند

۱۰

از شبی که عشق خاک آدم گل شد
صد فتنه و شور در جهان حاصل شد

سرنشتر عشق بر رگ روح زدند
یک قطره فرو چکید و نامش دل شد

۱۱

گر زنده همی بینیم ای عشق پرست
تا ظن نبری که در تنم جانی هست
من زنده بعشقم نه بجان زیرا جان
اندر طلبت نهاده‌ام برکف دست

۱۲

از کفر سر زلف وی ایمان میریخت
وز نوش لبش چشمه حیوان میریخت
چون کبک خرامنده بصد رعنائی
میرفت و ز خاک قدمش جان میریخت

۱۳

فردا که شود مدت عالم کم و کاست
سرها از خاک برآید چپ و راست
بیچاره تن شهید من غرقه بخون
از خاک سرکوی تو خواهد برخاست

۱۴

شمعی است رخ خوب تو پروانه منم
دل خویش غم تو است و بیگانه منم
زنجیر سر زلف تو برگردن تست
درگردن من فکن که دیوانه منم



بلبل نامه فریدالدین عطار

در باختر به طور کلی فریدالدین عطار را از روی سه اثری که خاورشناسان غربی چاپ کرده‌اند می‌شناسند، یعنی دو منظومه وصیت نامه و منطق الطیر و کتاب نثر تذکرة الاولیاء.

آگاهی ما بر زندگینامه او بسیار اندک است؛ او در حدود سال ۱۱۵۰ میلادی در نیشاپور به روزگار فرمانروایی ملحق بزرگ، سلطان سنجر چشم به جهان گشود.^۱ فرزند مردی عطار بود و عطاری را از پدر به میراث برد و کاری را که پدرش آغاز کرده بود، دنبال کرد. او در اسرانه می‌گوید که بسیاری از کتابهایش را در دکان عطاری که در آنجا بیش از پانصد تن چشم به راه دریافت دارو و مشورت با او بودند، نگاشته است.

این را نیز می‌دانیم که عطار در سرزمینهای مشرق اسلام بسیار سفر کرده و حتی در مصر و هند نیز بوده و سپس به زادگاهش نیشاپور بازگردیده و در آنجا زیسته است. از نوشته منظومه کوچکی از عطار که در نسخ خطی موزه آسیایی، پیوسته به کتاب بلبل نامه زیر عنوان در پند دادن فرزند دلبد خود^۲ پیوست است، باید چنین بپنداریم که در آن زمان او تأهل اختیار کرده و سعادت دیدار پسر را داشته است، زیرا در آغاز کتاب می‌گوید که ماه نو پس از سی روز رؤیت می‌شود و تور خسار خویش پس از شصت سال به من نمودی.

ممکن بود چنین پنداشت که در این هنگام، زندگی او باید به خوشی و خوبی در میان خانواده و کار روزمره و خلاق سپری گردد، اما او را سر نوشتی دیگر بود. او کتاب مظهر المعایب را که سر تا پایش انباشته از روح تشیع است در منقبت علی(ع) نگاشت، و این امر باعث شد که سنیان او را مورد پیگرد قرار

۱. در حال حاضر تاریخ ۱۱۱۹ یا ۱۱۳۶ پذیرفته شده است. ه. ت.

دهند. او را محاکمه کردند، دارایی‌اش ضبط شد و خودش را از شهر زادگاهش بیرون راندند. شاعر به ناچار در سالهای پیری دوباره آواره‌یی بیختمان‌گردید و در سال ۱۲۳۰ میلادی از جهان رفت و بنابر روایت داستانها، به دست جهانگیران مغول به شهادت رسید.

خاکساری و فروتنی از ویژگیهای عطار بود؛ او می‌گوید که خامه‌اش در همه عمر به مدح و ستایش جهانداران آلوده شده و نکوهش سختی که از شاعران چاپلوس آن روزگار در کتاب بلبل‌نامه کرده است، گواه این مدعاست. فروتنی و خاکساری در شعرا و نیز نمودار است.

جنبه‌ظاهری که در خاور زمین برای آن اهمیت فراوانی قائلند، برای عطار هیچ ارزشی ندارد. او از پی عبارت پردازی و کنایات بی‌پایان و جزاینها که شیوه بسیار موردپسند شاعران پارسی‌زبان بوده است نمی‌رود. و با اینهمه قافیه‌های او محقر نیست، بلکه پر آهنگ و شایان نگرش نیز هست. دلیل این نکته استعداد واقعی سرایندگی است که در نهاد شاعر، در جوش و خروش بوده است، نه جستجو و دویدن از پی قوافی.

درباره متن منظومه‌های عطار باید یادآور شویم که شالوده آنها را یک مطلب تشکیل می‌دهد: باز نمودن راه عرفانی سالک مسلمان که وجود او راعشق به دوست یگانه فرا گرفته و سرزهای باریک شخصیت فردی را می‌شکند تا در فناء کامل خویش به یگانه من بپیوندد.

بخشی از منظومه‌ها از داستانها و افسانه‌های گوناگونی درباره قدسیان و سالکان تشکیل گردیده که عطار بیشتر عمر خود را در راه گردآوری آنها گذاشته است و اینها همان داستانهایی است که مطالب اصلی کتاب نثر او تذکرة الاولیاء را بر ساخته است.

بخش دیگر در وجود حال است که تا سرز جنون در ستایش حقیقت مطلق عشق نگاشته شده و عطار در آنجا همه کار جهان را به دست فراموشی می‌سپرد و در اوج هیجان، تاروپود مظهر ایمان خود را تکرار می‌کند. چنان که منظومه کوچک بیه‌نامه که مطاع و مقطعه‌ش من خدا و من خدا و من خدا است چنین کتابی است. در افسانه‌ها گفته می‌شود که عطار در سالهای پیری با جلال‌الدین رومی که در آن زمان تنها پنج یا شش سال داشت دیدار کرد. شاعر پیر بی‌درنگ دریافت

که چه کسی را در برابر خویش دیده است و نسخه اسرارنامه را که به خط خودش بود، به پسر بچه داد و چنان می‌نماید که او را به جانشینی خود برگزیده باشد. البته این افسانه دارای واقعیتی تاریخی نیست و یکی از نویسندگان زندگینامه‌های شعرا آن را ساخته است. اما با آن که این مطلب افسانه‌ای بیش نیست، نمی‌توان انکار کرد که تناسب میان عطار و جلال‌الدین رومی بخوبی در آن نشان داده شده است. ما در آثار رومی‌جوان اوج تکامل کاری را می‌بینیم که سلف او عطار آغاز کرده بود. منظومه بزرگ رومی یعنی مثنوی پرآوازه نیز همانند منظومه‌های عطار، بدون موضوعی معین و نقشه‌ی مشخص و از داستانهای گوناگونی تشکیل گردیده که گویا به تصادف از پی یکدیگر آمده‌اند و تنها اندیشه‌هایی را که در لحظه معین پیدا شده‌اند به یکدیگر می‌پیوندند. از سویی دیگر شعله هیجانات عطار نیز در وجود جانشینش بازتابی یافته است. چنان می‌نماید که عطار و جلال‌الدین رومی پدیده‌ی یگانه و نوری هستند که از یک کانون گذر کرده و بر روی دو صفحه تابیده باشد. در صفحه نزدیکتر، این بازتاب، کوچکتر و در صفحه دورتر سخت بزرگتر شده است. اگر عطار تنها شاعری ایرانی است، جلال‌الدین رومی شاعری است در مقیاس جهانی که اگر آوازه‌ی پر دامنه‌تر می‌داشت آثارش همانند شکسپیر و گوته در دسترس همه بشر قرار می‌گرفت.

گفتیم که در میان منظومه‌های عطار، آثار بسیار کوچک و در عین حال کاملی نیز هست. نگارنده می‌خواهد خواننده را با مضمون یکی از این منظومه‌ها یعنی بلبل- نامه آشنا کند. درونمایه منظومه بسیار و بسیار ساده است: بلبل عاشق گل شده است و ناله و شکایات او، دیگر پرندگان را رنج می‌دهد و او را برای داوری نزد پادشاه سلیمان می‌برند که بنابر نوشته قرآن نه تنها فرمانروای مردمان بلکه حکمران همه مرغان و جانوران و دیوان نیز هست. بلبل هنگام دفاع، از مخالفان خود سخت انتقاد می‌کند ولی در پایان پس از شنیدن سخنان هدهد — که بیش از سایر مرغان به سلیمان نزدیک و دارای بینشی عرفانی است — سخنان بلبل را به تندی رد کرده است، خاموش می‌گردد.

البته ماهیت این منظومه در شکل ظاهری آن نیست. همه اینها استعاراتی است برای پوشش اهمیت واقعی داستان. بلبل، شاعر و ضمناً شاعری است که از ناز و نعمت پرسرو صدای زندگی در درگاه گریخته و در انزوا و تنهایی و

سرمست از شراب جام عشق الهی در وصف یگانه دوستش می‌سراید و می‌خواند. به گونه‌ی دیگر: روشن است که ما باید در وجود بلبل، خود عطار را ببینیم، زیرا بیهوده نیست که همه ویژگیهای بلبل به خوبی مطابق ویژگیهای زندگینامه‌ی است که پیشتر دیده‌ایم.

معاصران، که اهمیت راستین آثار شاعر را درک نکرده‌اند، او را به محکمه می‌کشاند و به فسق و دوری از اخلاق متهمش می‌کنند. شاعر در دفاع از خود جهانداران و باشندگان درگاه را به باد انتقاد می‌گیرد. شاید این صحنه، پژواک فاجعه زندگی او است که در بالا به آن اشاره کرده‌ایم: به محکمه کشانیدن عطار و متهم ساختن او به رفض و الحاد.

عطار انتقاد خود را از سیمرغ — بزرگ سرغان — آغاز می‌کند. البته چون زمان نگارش این منظومه را نمی‌دانیم، نمی‌توانیم بگوییم که این گفته مربوط به کدام فرمانرواست. تردیدی نیست که این فرمانروا سلطان سنجر نیست، زیرا به هیچ روی نمی‌توان این جنگجو را متهم کرد که سرگرمی او به سر بردن در حرمسرا بوده است.

شاعر پس از نکوهش سیمرغ به خرده‌گیری از باز می‌پردازد که از خواص، و فتودالی جنگجوست. سپس نوبت طوطی — شاعر درگاه سیمرغ است. پس از آن طاووس می‌آید که زیبای درگاه و مورد توجه و علاقه سیمرغ است. در پی طوطی، لاشخور می‌آید که کهنسال و صاحب معلومات است، کاغذهای کهنه را زیر و رو می‌کند و خوراکش از لاشه مردگان است.

سرانجام در پایان، هدهد که مقدس و پیری عرفانی است نمودار می‌شود و عطار او را به دورویی و تزویر و دوری از انصاف متهم می‌کند.

اما معنای مجازی منظومه با این تمثیل به پایان نمی‌رسد. در پوشش این داستان، مفهومی دیگر نیز نهفته است. آخرین سخنان هدهد — کاریت‌ترین ضربات است: «در آغاز درباره جوهر ذات گفتگو کنیم و سپس درباره صفات (accidentiae)^۱

۱. accidentia (از واژه لاتینی - تصادف) - صفات تصادفی، گذرا و غیر واقعی و ویژگی پدیده‌ها در نقطه مقابل ذات که ماهیت تغییرناپذیر پدیده‌هاست. این اصطلاحات در فلسفه فاضل مابانه سده‌های میانه و نیز فلسفه سده‌های هفدهم و هژدهم میلادی بسیار رایج بوده است. - م.

تصادفی و گذرای^۲ آن». باز کاوی موشکافانهٔ این سخنان، ما را بسیار دور خواهد برد و تشریح همهٔ آیین تصوف را ایجاب خواهد کرد که چهار چوب این نوشته، امکان آن را نمی‌دهد. از این رو کوشش می‌کنیم که در خطوطی کلی جهات اساسی آن را روشن سازیم.

طبق تعلیمات صوفیه، جهان مادی را الوهیت و روح پس از رخ نمودن پیاپی که در روند آن روح رفته‌رفته فشرده‌تر می‌شود، هستی می‌بخشد. بدین‌سان روح که در بند مادهٔ ناقص و گذرا کشیده شده است بخاطر آزاد شدن و بازگشت به سرچشمهٔ بیزوال نخستین خویش، می‌نالد. انسان نیز همانند فرشته ماهیتی روحی و حتی والاتر از فرشته است و تنها در پرتو شرایط زمینی از تماس مستقیم با روح دور شده است. وظیفهٔ انسانی که در راه تصوف گام می‌زند این است که این جدایی را از میان برگیرد، دوباره به جهان ابدیت بپیوندد و همهٔ من گذرا را که شبحی فاقد ماهیت است نابود کند و با نابودی آن در دریای عشق الهی غوطه‌ور شود.

اگر از این دیدگاه به انسان نزدیک شویم آنگاه می‌توانیم بگوییم که هر فردی تنها همچون سراب و ابر است. آنچه در هر انسانی دارای ارزش است بخشی از روح الهی است که در نهاد هرانسانی در بند است. همد با پیشنهاد کنارگذاشتن سایر پدیده‌ها — ویژگیهای گذرا و تصادفی و روح فشرده و متکاثف — دربارهٔ همین نکته سخن می‌گوید. چرا باید دربارهٔ کمبودهای انسان سخن گفت؟ همهٔ اینها از ویژگیهای هیولی ناکامل است. کوشش نکن که آنها را در مردم جستجو کنی، بهتر است در بارهٔ جوهر ذات و آن الوهیتی سخن گوئیم که جهان بر شالودهٔ آن استوار است.

بدین‌سان، با تشریح عرفانی و کوتاه منظومه می‌توانیم نکته‌های زیر را بیان کنیم:

انسان از زیبایی دنیای مادی (گل سرخ) سرمست است. البته این سرمستی ضروری و از علم مرده، دویدن در راه ثروت و چاپلوسی خوار کننده نیکوتر است؛ اما این سرمستی هدف نهایی و غایی نیست. انسان باید از اوج پرهیجان عشق گذرا عبور کند، تا این که خود را برای پذیرفتن عشق پایدار آماده سازد. اگر انسان بیش از

اندازد شیفته زیباییها شود آنگاه از عرش پیکي (باز) بیرون می‌جهد، او را می‌رباید و زیباییهای زمینی بدون او به خواب می‌روند و خاک می‌شوند و اوست که باید در برابر محکمه بایستد و پاسخ دهد.

البته در اینجا تنها به بخش کوچکی از محتوای منظومه اشاره شده است. اما همین اشارات نشان می‌دهند که چه محتوای بزرگی در این اثری که حجمش بسیار کوچک است، جای دارد. نگارنده برای بازکاوی همه جانبه این اثر نکوشیده است؛ نخست این که تنها با دردست داشتن یک نسخه خطی، کاری شدنی نیست و دوم، این کارما را در ژرفنای رشته‌های اختصاصی فرو می‌برد. با این همه اگر این منظومه با این گستردگی بازکاوی شده، تنها از این رو است که برای خواننده‌یی که خاورشناس نیست، این مسائل بسیار نا آشنا است و پژوهاکی که هنگام بررسی نمادها در دل یک ایرانشناس پدید می‌آید و بایستی به راستی مورد ارزیابی شایسته‌یی قرارگیرد، برای چنین خواننده‌یی آشنان نیست. مضمون بلبل‌نامه که نگارنده ترجمه کامل آن را به نثر آورده اثبات این نکته است که اثر عطار نه تنها ماده لازم برای طرح نقشه جهان‌نگری صوفیه، بلکه همچنین اثری است بدیعی که شایستگی احراز مقامی والا در صفحات تاریخ ادبیات پارسی را دارد.

۱. مقدمه

قلم برگیر و اسرار دل بر نویس و حکایت را با نام پروردگار دانا آغاز کن. تنها اوست که روزی رسان بندگان است.

آسمان ازو بلندی و زمین ازو پستی یافته است. هستی دو جهان^۲ ازوست. اوست که این گنبد سبز دوار را فراز برده و خورشید را چون زر مذاب فروزان می‌دارد.

قلم، غواص دریای حقیقت و واژه‌هایی که می‌نویسد همچون زرناب است. هنگامی که قلم درد فراق را می‌نگارد، اشک خون چون قیر جوشان روان می‌گردد.

۴. آمدن مرغان نزد سلیمان^۴

شنیدستم که در عهد سلیمان که دیوان و پریان فرمانبردارش بودند، مرغان در قصر سلیمان گرد آمدند و فریاد برکشیدند و از بلبل زبان به شکوه گشودند. آنها چون نای می نالیدند و منتظر برسرو سینه می کوفتند. باگریه و فغان منقار باز کردند و دیری پروبال بر زمین ساییدند و رازی که در دل داشتند همه بر سلیمان باز گفتند. همه از بلبل شکوه داشتند و می گفتند و حکایت می کردند که او خطیب باغها و چمن هاست و در لابه لای بوته ها زندگی دارد. بلبل در غم و اندوه به سر می برد و کارهای ناشایست دارد اما بسیار شیرین زبان است. او همواره جامه یی بی رنگ بر تن دارد و کالای او دورویی مکر و سرمستی است. بلبل آئی از سرودش که رایحه یی چون مشک دارد، دست نمی کشد و حرمت هیچکس نمی دارد.

هنگامی که بهار و روزگار گل فرا می رسد، صدها نغمه ساز می کند، چون دیگری بر آتش می جوشد، نمی خوابد و شب همه می نالد. خواب بر این ناکس شیرین نیست و چون همه خاموش می شوند او نغمهٔ خود ساز می کند. اندامش نحیف اما آوازش بلند است و تنها خدا می داند که او را چه رنگهایی است!

خداوندگارا، با او با عدالت باش و آواز او را در باغها و چمن ها خاموش ساز! اگر چنین نکنی باتوست که ما را از دست این موجود منفور برهانی.

۵. سلیمان باز را از پی بلبل می فرستد

چون سلیمان داستان مرغان شنید، در خشم شد و فریاد بر آورد. در دم باز را فرمان داد و گفت: «زودتر چون آذرخش به پرواز درآی، چون دود بازگرد. بین چه مرغی است که همهٔ مرغان از او نالانند. آیا او را معرفتی هست یا نیست؟ نیرویی چون شیر دارد یا ندارد؟ پیرس که چرا از جمع بیزار است؟ چه کسی به او حق وحدت داده است؟^۵ چرا بلبل حتی در یک آن مرا و درگاه مرا یاد نمی کند و

۴. سلیمان، پادشاهی که در تورات نامش آمده است.

۵. یعنی چرا بلبل از جمع می گریزد و تنهایی را برتر می دارد. در عین حال واژهٔ جمع را می توان مجموعهٔ پدیده های دنیای مادی و وحدت را یگانه هستی واقعی یعنی هستی پروردگار دانست.

به خدمت ما نمی‌آید؟ شاید او ابله و سرمست و از خود بیرون است و نمی‌داند که نیک را از بد چه تفاوتی است. می‌گویند انداشش نحیف و لاغر و آوازش در همه گلزار بلند است. همینکه به او نزدیک شدی تبسم و لبخند از یاد مبرکه مبدا از دهشت بمیرد... با او سخن درشت مگوی، انگشت بر دهان نه و منقار و پنجه بپوشان».

باز تیزپر، به پرواز درآمد؛ — منقار او نیرویی چون شیر داشت — از پی خون بلبل خُرد بی‌آزار روان شد. منقار و پنجه را به زهر آلوده، بالهای خود را با تهدید از هم گشود. بوسه خدمت بردرگاه سلطان زد. از پای تا سر جوشن بپوشید. نشانه خدمت راستین آن است که خادم پیش از پرداختن به کار می‌داند که چگونه باید آنرا آغاز کرد. سرداران را فرماندهی است و خدمتگزاران را باید که در اجرای اوامر سروران جان خویش نثار کردن. پس باز با اطاعت از فرمان به گلزار پرید. بلبل چون مستی در باغ می‌نالید. زیبایی باغ از سایه است و ناله بلبل از درد. شکوه‌های بلبل بگوش باز شیرین آمد، رنگ گل و عطر ریاحین نیز بر او چون شهد بود. در یک دم، عشق باز را به آسمان برد. زیرا عشق زبان همه دلاوران را بسته است!

همین که باز از شیفتگی به خود آمد به کيفردادن بلبل پرداخت.

۴. وداع گل و بلبل

بلبل گل را گفت:

«ای که دلها را روشن کرده‌ی شمع وفا را بر افروز! بیا که امشب شب محبت و دلربایی و شبی دراز چون زلف شاهد است. این شب را تا بامداد غنیمت شمار تا راز دل بازگویم. چون، دویار راز دل بازگویند، گفتگوی آنها از روزهای گذشته باشد. این لحظه، بهشت جاودان است اما هر کس را بر آن دسترس نیست.»

شب دور از لب و دندان اغیار، لب بر لب یار داشتم. باغبان آمد و به گل گفت: «بگو آن که امشب ترا دوست داشت که بود؟ آن که نقاب از چهره زیبایت برکشید و آن که لب لعل تو گزید که بود؟ از ورزش نسیم بهاران

شکفتی، نباید دست هرکس بر پیکرت رسد.»

«لبانم تا سحرگاه از شبنم تر بود، نسیمی وزید دهانم از زر انباشت. دهانم از خون بلبل رنگین شد و اکنون قطره‌های خون بر آن می‌بینی.»

سوگند وفا از یاد مبر، در آغوشم بیا جانان من. ترا چون من هزاران خدمتگزار است که سر در پایت نثار کنند. اما چون تو در جهان مرا نیست و آنی در جهان آسوده نیم و می‌کوشم در برت گیرم. ترا بهتر از من هزاران عاشق است اما مرا بی‌رخ زیبایی تو زندگی رنجی است بزرگ. لبهایم خشک شده‌اند، از چشمانم اشک روان است، آخر باران برای زمین خشک جان است. از آسمان و گردش چرخ هراسنا کم: بدان را او خوشبخت کرده و نیکان را خوار. او در یک چرخش، دیگر می‌شود و هزاران نیک و بد دارد. ترا در آتش‌دان فروزان می‌سوزانند و من از شعله‌یی که در دل دارم می‌گدازم. ترا نسیم بهاران به خاموشی وا می‌دارد و من از فراق تو سرد می‌شوم. بی‌تو مرا روز روشن مباد. شب وصال تو هرگز روز هجرانی در پی نداشته باشد!

آنها تا سپیده دمان در همین اندیشه بودند و از تقدیر و سرنوشت بی‌خبر. اما هنوز از سپاه روشن روز خبری نبود که به دست سرنوشت، فراق به آنان روی نمود و هجران آغاز گشت.

۵. باز به بلبل خبر می‌دهد

باز به بلبل گفت:

«برخیز ای تیره روز تا برویم، بسال من گیر! اگر مورچگان بخواهند کعبه را ببینند، در زیر بال باز نشینند. سلیمان ترا به محاکمه خوانده است، گواهانت بگیر. توبه‌او چه خواهی گفت و خود را چگونه خواهی نامید؟ تو سیر آفاق و انفس می‌کنی و از اندوه بیخبری، از رنگ و بوی گل خیره شده‌ای و از سلیمان دوری گزیده‌ای. چرا دلت از زیبایی اندام شاد می‌گردد؟ چرا از فرمان‌های جهانداران سر باز می‌زنی. از فرمانروا سرمگردان، زیرا همینکه سر بگردانی پایت در بند خواهند کرد. اگر می‌خواهی در جهان جاودان باشی در کوی بزرگان جای گیر!»

۶. حکایت.

گدایی تیره روز بی نصیب و سرگردان روزی راهی شیروان شد.^۶ در کنار خانه فرمانروای ولایت، در اتاق کوچکی در نزدیک دروازه سکونت کرد. بیش از یک سال پایش را به دیوار خانه فرمانروا تکیه می داد. یکی از نزدیکان وی را از دور دید و رازش برجهانیان فاش کرد. وزیر به گدا گفت: «از چه در سر راه در خاک می خوابی؟» — «من برای آن به دیوار تکیه می زنم که باشد روزی مرا به درگاه راه دهی». خان را این سخنان خوش آمد و دهانش با زر انباشت. از مقربان خاقان شد و فرمانهایش در همه شیروان نافذ.

۷. پاسخ بلبل به باز

توهنوز عاشق نشده‌ای، تو هنوز شعله نیستی بلکه دودی. تا جانت در عشق نبازی هیچگاه ارزش عاشقان ندانی. شراب شیرین عشق کسی می نوشد، که خود را فراموش کرده باشد. نشانه عشق، بلندی خرد است و راه خرد به عشق در بیخردی است. به سلیمان بگو: «ای خداوند عالم! قلاده فرمان از ما بگیر. این که یارای تعدی بر ما نداری، آن است که دیوانگان و عاشقان را نمی توان محکوم کرد.»

۸. باز بلبل را می داید

بلبل نه زبان نرم می شنید و نه التماس و باز همچون ترکان به خشونت برخاست. پنجه‌یی بر او زد، بر هوا برداشت و دوسه بار در چنگالش فشرد. همینکه بلبل دید همه چیز بر باد رفته، او را یارایی نیست و یار نیز از دست شده است، فریاد برآورد: «از تو مرا نوش نیز نیش است! من در برابر جهانیان رسوا شده‌ام، نقاب از چهره بگیر! اگر تو دلاور بودی و بزرگی نشان می دادی، چون شیر جوانمرد بودی و نیرنگ گرگ باز می گذاشتی! مرا رها کن تا برای سلیمان از دل و جان هدیه‌یی از سخن فراهم آرم. رسم خردمندان چنین است و خردمندان در هرکاری

۶. شیروان ولایتی در آذربایجان واقع در شمال ارس که دودمان شیروانشاهان در آنجا حکومت می کردند.

دورینند. هنگامی که خردمندان نزد فرمانروایان می‌روند نیایش بامدادی خود را به چاه می‌کشند. کسی که با دست تهی برود همواره در خواری به سرخواهد برد. برای نزدیک شدن به فرمانروایان سه وسیله است: هنر، ثروت، و شیرین زبانی. من نه ثروت دارم و نه هنر اما مرا گنجینه‌یی از سخن پردازی است و من آنرا پیشکش می‌کنم.» باز بلبل را گفت: «پس سخنان بنویس و هرچه زودتر پرواز کن و سرتا پا در شتاب باش! راه در پیش روی ما است، چرا درنگ کنیم؟ آیا پروبال ما خسته و پا‌های ما بسته است؟ پرواز کنیم، بالها بگشاییم و با سرهای خود راه را بسنجیم.»

۹. بلبل نسیم بهاران را چون پیک به گلزار می‌فرستد

همینکه به‌ستیغ کوه رسیدند، نسیم بهاران به سوی گلزار می‌وزید. بلبل با التماس و زاری با هردو دست به خاطر دوستان خود دامانش بگرفت و او را گفت: «بر خیز و روان شو و به محبوب من برس! بپرس که بی‌من بر او چه می‌رود؟ بی تو دل من قطرهٔ خونی شده است. ای آرامش دل، این است آنچه از فراق تو بر من رفته است. دل من ترا می‌خواهد، زندگی شیرین از یاد برده است و عشق او چون عشق خسرو بر شیرین است.^۷ اگر حتی یکبار دیگر ترا بینم و یک دم با تو تنها باشم همهٔ اندوه جهان از یاد خواهم برد، اما اگر پیش از آن بمیرم جاویدان خواهم گشت. بگذار که تنها چشم نزدیکان رخسارت را ببیند و بگذار غم مردمان هیچگاه به کویت راه نیابد! اگر پروردگار مرا زندگی دهد، زنده خواهم بود و گر نه جان خود را در غم هجران تو خواهم داد.»

♦ ۱۰. وزیدن نسیم به باغ

نسیم بامدادان به باغ رسید و گلزار بر او چون شب تاریک نمود. گل از دیدن بلبل نومید شده، جامه برتن دریده، در خون نشسته و هزاران خار در پای کرده، پای در گل فرو برده و درد هجران بلبل در دل داشت. چون شاخه‌یی در

۷. خسرو پرویز - پادشاه سلسلهٔ ساسانی است که عشق او به شیرین موضوع منظومه‌های بسیاری از شاعران ایران شده است.

چمن خم و راست می‌شد و با غم و اندوه می‌گفت: «دوستان، چه خوب بود که یکجا در باغ می‌بودیم، همه مرغان بر ما رشک می‌بردند. چشم حسود کور باد! دوستان را فراق و هجران مباد.»

۱۱. بلبل به درگاه سلیمان درمی‌آید

همینکه باز به درگاه سلیمان در رسید، مرغان در صف ایستاده بودند. باز سر تعظیم فرود آورد و بلبل رها شد و لب به سخن گشود. فرمانروا را سپاس و ستایش گفت و سلیمان را نیایش کرد:

«تو آن فرمانروایی هستی که موران و ماران و انسان و حیوان و دیوان و پریان در اطاعت داری. فرمانروایی بهتر، شایسته‌تر و بخشنده‌تر از تو نیست. تو فرستاده پروردگار و فرمانروای جاویدانی و اندیشه‌های تو برتر از نقص و تکامل است. اگر پروردگار در آینده مرا بردباری دهد، جان من فدای خدمت به تو خواهد شد. من از خدمت تو دور شدم زیرا خود را سزاوار خدمت به تو نمی‌دانستم.»

۱۲. پاسخ سلیمان به بلبل

سلیمان گفت: «ای مرغ شیرین سخن، چرا تو چون مستان شراب می‌نوشی؟ تو گاه مستی، گاه هشیار، گاه در خواب خوشی و گاه بیدار. همه مرغان در جامه سوک در زمین نشسته و سر به آسمان دارند. تو هر دم سروری تازه می‌سازی. نمی‌دانم گبری^۱ یا آیین جادوان داری؟ شرابی بنوش که خماری نیاورد و کیفیت آن در هستی یافت نشود. شرابی که خمار آورد، ممنوع شمار. حتی اگر این شراب آب حیوان باشد! شراب برای آن منع شده است که آن را با بدکاران می‌نوشند. در مجلس بدکاران مست مشو، مستی اسرار هویدا کند. آنچه که خردترا زایل سازد، منوش و گرنه همواره در تیره روزی خواهی بود.»

۱۳. داستان هاروت و ماروت

آیا تو داستان هاروت و ماروت را شنیده‌ای؟ آنها بندگان درگاه خدا بودند. در آغاز

فرشتگانی در آسمان بودند و سپس اندام آنها چون دیوان به غم و درد بدل گشت. آنها از حرص و شهوت دور بودند، مستی نمی‌دانستند و معصوم و بی‌گناه بودند. آن‌دم که پروردگار آدم را به زمین فرستاد، در دلشان آتشی شراره زد. به بارگاه پروردگار آمدند و راز دل بازگشودند و در آغاز چنین گفتند: «شاید آدم شایستهٔ خلافت نیز باشد اما زاده‌های او گمراه شوند و خون یکدیگر بریزند و هرج و مرج بر زمین حاکم شود.»

آنها خود را برتر از آدم شمردند و دیگر ناز و نعمت ندیدند. خداوند عالم به آنها مأوایی داد، آنها را به مرکز جهان فرستاد و آنها رخسار زیبای زهره را دیدند و با قلم خویش نجات خویشن نگاشتند. آنها عاشق و شیفتهٔ زهره شدند، همه چیز از یاد بردند، روزشان را آرام نبود و شب‌شان را خواب. زهره پیش آمد و سر در گوش آنها خم کرد و گفت:

«اگر عشق شما بر من عشقی است راستین، تنها فرمانهای مرا بکار خواهید بست، جامهٔ عصیان بپوشید، دست بر خون برید و شراب بنوشید! اگر می‌خواهید مرا داشته باشید، اسم اعظم مرا بیاموزید.»^۹

آنها عصیان نکردند و دست بر خون نبردند اما شراب نوشیدند، گمراه شدند و خون ریختند. اسم اعظم بر زهره باز گفتند و چون سنگی بر درهٔ غم سقوط کردند. همینکه زهره بر اسم اعظم آگاه شد، چون شعله‌یی فروزان گشت، اسم را بر زبان آورد و به آسمان صعود کرد، ماه فاسق او گشت و خورشید پاسدارش. آنها در زمین ماندند و در معرض دشنام و شماتت دشمنان، مست و اندوهگین. مرنوشت است که تقدیر نیکی و بدی را حل می‌کند و آنها نتوانستند پس از نوشیدن شراب، دست تقدیر را باز دارند.

همینکه این دو از مستی به خود آمدند، از زندگی بیزار شدند. نفسی برآوردند و نالهٔ آنها چون زبانهٔ آتش پردودی جهید. اگر کار از دست رفته باشد ناله را دیگر یارای یاری نیست. آنها برای پوزش نزد ما آمدند، پوزش بندگان را و بخشش فرمانروایان راست. آنها می‌گویند:

۹. نام پوشیدهٔ پروردگار که اگر انسان آنرا بر زبان جاری سازد امکان کارهای خارق‌العاده می‌یابد.

«ما چنان از کردار خود شرم داریم که توانایی پوزش را نیز از دست داده‌ایم. همین‌جا ما را به کیفر رسان زیرا در آنجا نه دیروز است و نه امروز و نه فردایی.»

آنها در بابل در چاهی از پای آویخته شده‌اند و شرابی جز آب پشیمانی^{۱۰} ندارند. مردمان به بابل بر سر چاه می‌آیند تا در طلوع شفق جادو بیاموزند. جادو از آنان یاد می‌گیرند و به زورگویی و نادوستی تا آنجا که بخواهند دست می‌یازند.

۱۴. بلبل به سلیمان پاسخ می‌دهد

بلبل به سلیمان پاسخ داد: «ای پیغامبر، شراب ما را نه قدحی است و نه جامی. مستی ما از شراب اسرار است. و جام آنرا شرابی دیگر جز این شراب نیست. آن که عاشق رخسار یار است، همه شب تا بامدادان بیدار است. اگر معشوق دل را برده است، آیا خور و خواب می‌تواند، در حالی که او را یارایی نیست؟ ای سلیمان، اندام من نحیف و لاغر است، اما در سخن پردازی، دیگر مرغان توانایی مرا ندارند.

تنها کسی که همواره دلش پراز خون است اندوه مرا می‌داند. از شرابی که من هر بامداد از دست زیبا رخم نوشیده‌ام، اگر قطره‌یی بر کام تو افتد عقل و هوش از دست خواهی داد.»

۱۵. حکایت

«یک جرعه از آن شراب به منصور^{۱۱} دادند او فریاد برآورد که من هفت‌حکم و جهان را به ولوله انداخت. هنگامی که جام وحدت‌الهی بر کفش نهادند، ملایان فتوا به قتلش دادند. دویست تن از آنانی که این حکم را کرده بودند در دم

۱۰. یعنی اشک چشم.

۱۱. حسین ابن منصور الحلاج که شهرت بسیاری در بین عارفان صوفیه دارد. در زمان خلیفه المقتدر به جرم جادوگری و عملاً در ازای ندای «انا الحق» در سال ۹۲۲ میلادی در بغداد به قتل رسید.

شرم خود از دست دادند. او را که سرست بود به بازار آوردند و وی مردانه بی آن که سر بیچد، همه جا می آمد و می گفت: «مرا رشک فرا گرفته بود و دیگران را کاری نداشت. من به هیچ کس جز به دوست نمی نگریستم و نیش از دیگران به من رسید. تنها همین نگاه مرا واداشت که خود را فراموش کنم و راه من پوشیده از ننگ باشد. چرا عاشق را یارای آن نباشد که درگرد کاخ معشوق در طواف باشد؟ آن که از فروغ خورشید بهره دارد، آیا به زندگی در سایه قناعت خواهد کرد؟ او را آویزان به دار کشیدند و رگبار سنگ بر او باریدن گرفت. از درد سنگ، درد دار و ریسمان حس نمی کرد و پیوسته فریاد می کشید: من هفت حکم. درها و دیوارها، سنگها و ریسمان و چوبه دار با فریاد او هم آواز شده بودند. رشته های زندگی او از هم گسیختند و سر آن داشتند که با آب و خاک شعله های عشقش را فرو نشانند. در اینجا من درماهیت خود فنا شد، من در اینجا نبود و قربانی شده بود. امواج رود به دشت سرازیر گشت. طشت آب شکاف برداشت و دریا مروارید را به دست آورد. هزاران تن از مردمان از این شراب نوشیدند با این همه، راز حق فاش نکردند.»

در این لحظه بلیل سوگند خورد:

«من دیگر لب به شراب نخواهم زد، این خواست پروردگار است! اما از عشق گل که در هر دم آتش بر دلم می زند، نالانم. با عشق گل هر روز دیده می گشایم و ناله با هزاران آهنگ از سینه ام بیرون می جهد. از هنر نسیم بامدادی گریان می شوم، تنها کوه است که در برابر نیروی باد پایدار است. هنگامی که گل، باغ و گلزار را ترک می کند من دم از گفتار فرو می بندم.»

چون سلیمان داستان بلیل شنید زمانی از فراق بلیل در هجر گل گریست.

۱۶. سلیمان مرغان را ملامت می کند

سلیمان آهی کشید و به مرغان گفت:

«دیروز در غیاب بلیل از او شکایت داشتید. تنها به قاضی رفته خوشحال بازی می گردید. باید در حضور دشمن با او سخن گفت، غیبت کردن پستی و خواری است.

اگر داستان عاقلانه است در هرجا که باشی بگو، همه جا آن را می شنوند. در غیاب بلبل هریک از شما قهرمانی بودید که شمشیر در خون بلبل تیره روز آغشته می کردید. بلبل آمد، او همینجاست و حالا هیچیک از شما از ترس از جای نمی جنبید. بر شما نیز همان رفت که بر موش و گربه و شراب رفته بود.»

۱۷. داستان موش و گربه

شبی موشی در جستجوی قوت، همچون موری در نکاپو بود تا برای روز مبادا ذخیره‌یی داشته باشد. موش در خانه شرابفروشی می گشت و در جستجوی گندم بود، اما گندمی ندید. شرابی ناب در کوزه‌یی دید و شراب چنانش کرد که میل گندم از یاد برد. جرعه‌یی نوشید، مست شد و فریاد برآورد:

«در بیباکی مرا در جهان همتایی نیست. اگر سرتاسر گیتی را جوشن بپوشانند، در برابر من دلاوری را از یاد می برد. سرتاسر جهان را با شمشیر مسخر می کنم و بند درپای دلیران می نهم. در میان فرمانروایان مرا همتایی نیست و کوه در برابر سپاه من تاب ایستادگی ندارد. گربه کیست؟ همان ملحشوری که مر موشان را با چنگال می خراشد؟ به موشان در روز جشن فرمان خواهم داد که سرگربه را در ملاء عام بر نیزه کنند.»

ناگهان در این دم گربه‌یی به شکار برآمد، بیرون شد و موش را بگرفت و دو سه بار در چنگالش فشرد و توگویی که موش را احساسی نیست و یا این که مرده است. گربه، موش را کیفر داد و موش چنگال گربه ببوسید و با پشیمانی بر سر خویش همی کوفت، اشک می ریخت و می گفت:

۱۸. شکایت موش در برابر گربه

«ای فرمانروای دلاوران جهان، ترا به خدا سوگند که مرا میازار ویرحال من بنگر. چنان می نمایم که من نیستم و اگر تو هستی، ای بزرگوار من حقیر را مکش! اگر از غلام در مستی گناهی سرزند، آیا ممکن است باعث هراس سردار شود؟ همه مستان در بیغوله‌ها سخنان باطلی بر زبان می آورند. اگر کاری است گذشته و انسان مست است، سخنانش را پشیزی نمی گیرند. اگر می خواهی خونم بریزی، توانایی آن را

داری هان بفرما، سر من در پای تو است. پس از این اگر بنده کوی ترا زندگی باشد، برای تو نیایش خواهد کرد.»

۱۹. پاسخ گربه به موش

«ای موش، خاموش باش و سخن بیهوده مگوی. اگر به آتش افتاده‌ای پس بسوز. تو علیه قوانین بشری و الهی مرتکب گناه شده‌ای. تو مست شرابی و اگر خونت بریزم، حق با من است. استاد مرا اندرزی داده است و من آن اندرز آویزه گوش کرده‌ام.

او مرا گفته است: «وقتی به میدان می‌روی، هرگاه تو فیل باشی و خصم پشه‌یی ناچیز، قرار بر دل راه مده؛ او بزرگ می‌شود و نیشش بر دلت می‌نشیند.» من اندرز استاد از یاد نبرده‌ام و این اندرز مرا آویزه گوش است. امید از نجات بگیر و جز مرگ ترا نصیبی نیست!»

۲۰. مرغان در کاخ سلیمان گرد می‌آیند

مرغان در محکمه گرد آمدند و چون دیوان فریاد برآوردند. سلیمان بلبل را گفت: «کجایی؟ چرا با مرغان رویاروی نمی‌شوی؟ مرغان به شکایت آمده‌اند و اگر دلیلی استوار داری، باز گوی!»

۲۱. پاسخ بلبل

بلبل پاسخ داد و گفت: «ای سرچشمۀ روشنایی! چشم بد از رخسارت دور باد! چه بگویم و حقیقت را به که گویم، آیا طبیعت به زبان خرد گوش می‌دارد؟ این یک‌سشت افسرده دلان کیستند؟ پاهای آنها در آب و گل فرو رفته و درمانده است. آنها حتی آنی از دام زیبارویان نهجیده و با معشوق در لحظه دیدار شراب ننوشیده‌اند. آنها در سخت دلی خود چون سنگ برجای ایستاده و عمر را در بازی بیهوده‌یی سپری کرده‌اند. من از آنها چیزی نمی‌دانم و از این‌رو از مصاحبت آنها کنار رفتم. من همچون زحل دور شدم تا کسی نبیند که مشتری من که خواهد بود. اگر ناله من از سینه تنگم برآید، آنگاه مریخ و سرطان از آسمان بر زمین می‌آیند،

زهره تارهای چنگش می‌درد و عطار د خاک برسر می‌ریزد. از هرچه سخن گویم چون ماه درخشش خواهد داشت و واژه از پس واژه چون فرمان سلطان خواهد بود. بخاطر کامرانی تو ای فرمانروای جهان، که کار جهان به کام تو باشد، من حال یک یک این مرغان بی‌انصاف باز می‌گویم. و می‌گویم که هر یک از آنها در چه اندیشه‌یی است.»

۲۲. پاسخ بلبل به سیمرغ^{۱۲}

«تو ای سیمرغ با هیچیک از مرغان برابر نیستی و در راهی که مرغان می‌روند گام نمی‌نهی. آیا دیر در خانه چون زنان خواهی نشست؟ اگر تو مردکار زاری به میدان کار زار رو! تو همچون ماهی به دریای نیستی فرو رفته‌ای. اگر تو پادشاه مرغانی به میدان هستی گام نه! در جهان تنها نام ترا می‌دانند و تو چون تصویری هستی که نقاش آنرا کشیده باشد. اگر تو خود را شاه مرغان می‌دانی خار از راه آنها برگیر! اگر تو سپهسالاری، سپاه راهدایت کن. در میان آب باش اما شعله‌ور بمان! اگر تو جای راهنما را، گرفته‌ای، چرا به انجمن مرغان در نمی‌آیی؟ اگر تو نمی‌خواهی با کسی دوستی کنی چرا صدها پروانه به سان شمع به سوی تو می‌آیند؟ تو نه شمعی و نه پروانه، پس تو چه مرغی هستی؟ — تو کیستی که نه از آن خودی و نه از آن بیگانه؟ تو برای آن از دیگر همسفران دور شده‌یی تا به آسودگی از خور و خواب لذت ببری... اگر با جمع باشی، نیرومند خواهی شد و چون شمع بر جمع نور افشانی خواهی کرد! در میان جمع باش اما به خدا خدمت کن. چون روح در جسم باش اما جسم از یاد ببر. تنها به خودت می‌نگری و می‌اندیشی، آخر چرا چون روح به جسم در نمی‌آیی؟ از تنهایی تراچه حاصل؟ به یاری دیگران است که می‌توان از منزلگاهی به منزلگاه دیگر رفت... کسی می‌تواند در تنهایی به سر برد که بتواند ظاهر خود را پاکیزه نگهدارد. و گرنه تو باز چیه دیوانی و ابلیس در میان آدمیان! زودتر راه برناله من ببرند تا ناله من در یک دم شبح ترا برباد دهد.»

۱۲. سیمرغ پرنده اسرارآمیز و شاه‌مرغان که کسی او را ندیده است.

۲۳. پاسخ بلبل به باز

«پیش آی، ای باز تیز پرواز جسور! از مقام و ثروت و تجمل خیره مشو. تو خرسندی که در دست فرمانروایان نشسته‌ای، اما آداب و رسوم آنان می‌دانی؟ ترا روی دست می‌نشانند و سپس چون تکه خشک چوبی در دشت سر می‌دهند. اگر تو بر خود می‌اندیشیدی، نگاهت حتماً به پیش دوخته می‌شد. چرا چشمان ترا بسته‌اند؟ چرا ترا آموخته‌اند که خون بیاشامی؟ پاهای ترا بسته، چشمانت را باز کرده و بر سرت کلاه بی‌قیدی گذشته‌اند. تو چون ناشنویان در غم خویشی و پهنه گیتی رانمی‌بینی. هنگامی که سرپوش بی‌قیدی از تو بگیرند، لانه و کاشانه بی‌نمی‌بینی، بالهای گشایی و می‌خواهی بلند پروازی کنی، اما عادت به تجمل ترا تنها به سوی ثروت می‌کشاند. افسوس! اگر اعتدال با تو همراه بود، آیا کار تو به بندگی می‌کشید؟»

۲۴. پاسخ بلبل به طوطی

طوطی را گفت:

«ای مرغی که شکر می‌خوری و چون من هیچگاه دلت از درد انباشته نشده است تو با سخنان شیرینی سودا می‌کنی که هیچ راستی در آن نیست، اما نخست راستی باید و آنگاه شیرین زبانی. اگر تو چنین بیهوده سخن نمی‌گفتی، هیچگاه اسیر قفس نبود. اگر همه دانش دنیا را نیز فراگیری و ندانی عشق چیست، بر هیئت آگاهی نخواهد بود! گام نهادن در راهی که آنرا نمی‌دانی و کاروانسالاری نداری کاریست دوراز خرد. اما گام نهادن در راه هموار دشوار نیست.»

۲۵. پاسخ بلبل به طاووس

«پیش آی مرغی که جامه رنگارنگ به تن داری، نزدیک شو! سرت به زیباییان ترکی ماند و پاهایت به راهزنان هندی. جسمت پوشیده است و روحت لخت و عربان، دهانت پر از خنده است و چشمانت پر از گریه. تو زنگ از آینه برگرفته و جامه‌بی چون آینه با صدها رنگ بر تن کرده‌بی. اگر زرگر آینه را با زر بپوشاند، آینه دیگر آینه نیست. اگر تزییابی و رنگ و عطر می‌فروشی، پس چرا پای خود از مردمان

می‌پوشی؟ شرف از نام پراوازه برتر است و پرتاووس از خود طاووس. اگر تو پاهای سیاهت را از یاد نمی‌بردی آیا دلت از آرایش ظاهری شادمان می‌شد؟ تو سر تا پا رنگی، از ماهیت چیزی نمی‌دانی، تو سربه‌سر عطری و ازما بیخبر!»

۲۶. پاسخ بلبل به لاشخور

«بیا ای پیر نابالغ، کجایی؟ چرا زندگی شیرین را از یاد می‌بری؟ اگر تو پیری پیر باش و اگر کاری می‌کنی پس دانش و خردت کجاست؟ بر شاخ درخت ابدیت پرواز کن و گرنه برای همیشه در همینجا خواهی ماند. ای که بر آسمان‌ها بال و پر می‌گشایی، در غم آشیان خواهی مرد و در خاک سرگردان خواهی شد. درنگ مکن، خوشبختی در بلندهاست، بازیگوشی کود کان، پیران را نشاید. تو فراز رفته‌ای، اما بزرگوار نیستی، کسی را نمی‌آزاری اما قوت تو لاشهٔ مردگان است. شامهٔ تو بوی ناگوار مردگان می‌جوید و همین بوست که ترا چون زاغان و سگان کرده است. از زاغان و سگان دوری جوی، بامن بیا و بوستان سیمرخ بنگر. تو دلی آگاه داری، پس چرا نمی‌خواهی از بلعیدن اجساد دست شویی؟ سرت در لاشه‌ها فرو رفته، چرا تاج دانش بر سر نمی‌نهی؟ چرا عاشقی پیشه نمی‌کنی؟ دور از عشق، هستی نباشد. روزی که بامستی شراب به هوش آیی، دیگر غم زندگی نخواهی خورد!»

۲۷. پاسخ به هدهد

«بیا ای هدهد که مقدسی، بنما که تقدست در چیست؟ تو در پارچه‌یی پیچیده شده‌ای، اما در تو مردانگی نیست، کلاهی بلند بر سر داری اما از درد و غم بیخبری. این جوشن‌گذرا از تن بدرکن و این شانهٔ رنگارنگ از سر بینداز! با آن که تاج گل بر سرداری ترا دلیلی برداشتن آن نیست. تاج گل تو پر از لعل و سنگ‌های الوان است اما نه تاج گل و نه لعل بر تو زبیده است. آنرا که تاج گل بر سر باشد راهش خرد و داد است اما ترا در دست جز باد چیزی نیست. غم تو برای زندگی توست و غم من فراتر از آسمان. من مرغی هستم که در گلزار می‌نالم، تو مرغی هستی که شاخ آلوچه می‌خراشی. تو در خور اعتماد سلیمانی و من از دل و جان او را نیایش می‌کنم. آیا از امثلهٔ باستان شنیده‌یی که آنرا که طاعت نباشد پرورش آن

رود که نخواهد. تو شایستهٔ آنی که او باش در پیغوله‌ها خونت بریزند و از خونت طلسم سازند. فرمانروایان زمین چون اسکندر از دادگری تاج برسر نهاده‌اند، تو کلاه قضاوت نادرست، از سر برگیر، قضاوت نادرست صدها کلاه بی‌سرکرده است.

۲۸. پاسخ هدهد به بلبل

بلبل را گفت:

«ای گمراه، چرا تو با مرغان از طریق انصاف نشدی؟ تو که ایمانت بر باد داده‌ای، چهل از خود به دور کن، چهل — پیدادگری است بر همگان. دل مجروح را مخراش، فریاد مکن، اما چون دیگ در آغاز بجوش و سپس غلغله سرده. عشق به ماهرویان، گنج دل است و همان بهتر که پاسدارش نیز در دل باشد، برو در عشق بسوز و بساز، اما مگوراز دل خود پیش کس باز. زبند جان خود برخیز و داستان‌های پیشین باز مگوی.

حکایت کهنه شد از بس که گفتند گهر فرسوده شد از بس که سفتند. سخن باید که نونو چون گل شکوفان شود، نه چون داستان بلبل که تکرار قصه‌هاست. ای داور، از این جای پر آشوب برو و اگر از دانش ترا نکته‌یی هست بیاور و بنمای. به اندازهٔ خود بگوی تا چه داری، و اگر مرد کاری به میدان اندر آیی. کار روزگار من، کارزار است و امروز نیز با تو کارزاری دارم. اگر زبان را به یک نکته بگشایم، مرغ بوستان را خاموش سازم. نخستین پرسش من از توحید، دوم از ایمان و سپس از تقلید خواهد بود. سخن اول از ذات است و پس از آن از صفات و پدیده‌های گذرا».

زهی عطار خوش گفتاریت باد ز عمر خویش برخورداریت باد.



درباره شرحی بر غزل عطار

اثرهای عطار تا امروز چندان مورد پژوهش قرار نگرفته‌اند؛ از آثار گوناگون او بخش اندکی چاپ شده و بیشتر آن در گنجینه‌های نسخ خطی است. در عین حال عطار بر همه شعر فارسی تأثیری بزرگ داشته که تنها پس از بازکاوی جدی ویژگیهای اصلی آن، به خوبی نمایان خواهند شد. برای این کار باید دشواریهای بزرگی که بر سر راه هست، برگرفته شود. یکی از این دشواریها که مانع بزرگی در کار می‌شود، سبک تاریک و پیچیده و پر از اشارات به آیین فلسفی در علوم الصوفیه است که ایجاب می‌کند، خواننده سمت‌گیری اطمینان بخشی داشته باشد. خوانندگان شرقی نیز این مانع را درک کرده‌اند و دلیل اثبات این گفته شرحهایی است که بر منظومه‌های عطار نگاشته شده و در بین آن برای ما مهمترین اثر، شرحی است که شماعی ترک^۱ (متوفی به سال ۱۶۰۲ - ۱۶۰۰ میلادی) بر منطق‌الطیر نوشته است. آگاهی بر این شرحها و بررسی آنها برای پژوهشگران باید مبرم‌ترین ضرورت باشد، زیرا از این راه امکان خواهد بود که مناسبات خبرگان تصوف را در مشرق زمین با این آثار بازشناسیم و پایه محکمی برای کار بعدی فیلولوژی (زبان و ادبیات شناسی) بسازیم.

این نظریات، انگیزه آن بود که نگارنده، متن کوچکی را در این باره چاپ کند. از دو متنی که نگارنده از این گونه در دست داشت،^۲ با نظریاتی کاملاً علمی، متن پیش گفته را برگزید: کوچکی متن امکان می‌داد که بی‌درنگ چاپ شود؛ خواندن نسخه خطی بسیار آسان بود، آسیب چندانی ندیده بود و نسخه دیگری از این تفسیر در هیچیک از فهرستهای گنجینه‌های اروپایی آورده نشده است. بزرگترین کمبود این

1. Ethè, GIRH, S. 287

۲. نسخه دیگری که در دسترس من بود، تفسیر بزرگی است بریک قصیده که باین بیت آغاز می‌گردد:

ای روی بر کشیده به بازار آمده خلقی بدین طلسم گرفتار آمده.

نسخه خطی، گذشته از ناشناخته بودن مؤلف آن، نداشتن تاریخ نگارش است؛ تنها می‌توان تاریخی تقریبی برای نگارش آن تعیین کرد. با داوری از روی زبان متن، نباید نگارش آن پیش از سده شانزدهم میلادی باشد.

این اثر به دو بخش نابرابر تقسیم شده و شامل مقدمه و فرهنگ کوچکی از اصطلاحات تصوف، که استعمال بیشتری دارند، و نیز خود تفسیر است. فرهنگ عموماً دارای بیست و سه اصطلاح است و ضمناً توضیح آنها بسیار محدود و نارساست که از ارزش علمی آنها بسیار کاسته است. ضروری است که معانی چهار اصطلاح آخر را باز نماییم:

۱- چشم برابر است با حسن یوسف، ۲- ابرو با معجزه موسی، ۳- دهان با زندگی عیسی و ۴- لب با هستی محمد (ص)، که در زیر اشاره به فصل مربوطه فصوص‌الحکم ابن‌العربی^۳ مستتر است و به همین دلیل، معانی آنها تا این اندازه مبهم و نا مشخص اند.

خود تفسیر که با روشنایی و دقت کامل، اندیشه غزل را مورد تفسیر قرار داده و در آن به مواد بسیار مهم آیین صوفیه اشاره شده است، ارزش کاملاً بیشتری دارد. به ترجمه کامل آن [به روسی] نیازی نیست و کارشناسان بخوبی می‌توانند متن اصلی را بخوانند. اما برای آنکه غیرایران‌شناسان نیز بتوانند از کار نگارنده بهره‌جویند، ترجمه [روسی] خود غزل و مهمترین مطالب شرح را می‌آورم که ویژگی اصلی آن را معین می‌کند.

غزل

مسلمانان من آن گبرم که بتخانه بنا کردم
شدم بر بام بتخانه درین عالم ندا کردم
صلاه کفر در دادم شما را ای مسلمانان
که من آن کهنه بتها را دگر باره جلا کردم

۳. ابن‌العربی، فصوص‌الحکم، ج ۱، ص ۴۹۴، ج ۲، ص ۶۰، ۳۳۰، ۴۲۷.

از آن مادر که من زادم، دگر باره شدم جفتش
 از آنم گبر می خوانند که با مادر زنا کردم؛
 به بکری زادم از مادر از آن عیسیم می خوانند
 که من این شیر مادر را دگر باره غذا کردم
 اگر عطار مسکین را درین گبری بسوزانند
 گوه باشید ای مردان که من خود را فدا کردم
 واژه گبر طبق تفسیر مفسر، به معنای رتبه والای عارفی است که به هدف
 غایی یعنی توحید رسیده است (بازی با رسم الخط کبر- کبریا). عطار که به این هدف
 رسیده است از همه جهان دعوت می کند که از سرمشق او در این گبری پیروی کنند.
 دنیای خارج — ممکن است و مجموع افعال که از صفات سرچشمه می گیرد، راه
 معرفت نیست؛ باید در راه رسیدن به بتها یعنی ذات ناب مستقیماً تلاش کرد.
 بدین سان، دو بیت نخست نشان دهنده هدف نهایی و روشنگر توحید است.
 دو بیت بعدی نشان می دهند که از چه راهی بایستی به این هدف رسید. توأم شدن
 دوباره با مادر یعنی با قرآن را عطار، نخستین شرط می نامد. صوفیه قرآن را مادر آدم
 می دانند و به آن همچون کلمه یعنی واژه سازنده کن می نگرند، که شالوده همه هستی
 است. مفسر برای روشن ساختن اصطلاح ذکا به نظریه بسیار جالبی دست می یازد؛ دو
 دنیای غیب و شهادت بازتاب آینه یکدیگر هستند؛ آنچه که در اینجا درخور کیفر
 است، آنجا شایسته پاداش است. در اینجا ارتباط انسان با قرآن در فرا گرفتن اصوات
 و رسم الخط آن است، اما در آن جهان ماهیت قرآن و ماهیت انسان درهم می آمیزد.
 این ارتباط، ویژه آن جهان است و در نتیجه اگر پیش از هنگام در این جهان نیز
 دست دهد، آن را می توان چون واژه مورد تفسیر ارزیابی کرد که طبق قانون آینه
 که پیشتر به آن اشاره شد، در آن جهان باعث کیفر نیست، بلکه انگیزه پاداش است.

۴. تهمت است که معمولاً مسلمانان به گبرها می زنند. بنگرید:

Goldziher, *muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 118 که در آنجا سطری درباره

شاعر زیاد الاعجم (کتاب الاغانی، ج ۱۳، ص ۶۲) اقتباس شده است:

واقف صلی بعد ما ناک امه پری ذاک فی دین المجوس حلالا.

عطار شیر را جوهر مادی قرآن می‌داند و آن را همچون سرچشمه زندگی معنوی ارزیابی می‌کند که در انسان دانشی پدید می‌آورد که به حالت عشق عرفانی بدل می‌گردد و انسان را (حتی به رغم میل او) به سوی هدف نهایی می‌کشاند. مفسر بیت آخر را توضیح نمی‌دهد، اما پس از آنچه که گفته آمد، معنای آن به خوبی روشن است. عطار پیشبینی می‌کند که نمایندگان مذهب رسمی سنت بر او حمله خواهند کرد (و سرانجام او را به مرگ محکوم کردند)، می‌گوید که او با باز نمودن عقاید خود، جان خود را بخاطر نیکبختی کسانی که از او در این راه پیروی می‌کنند، فدا می‌کند. احتمال تفهیم این سخنان در معنای محدودتری نیز هست: سوختن همچون فای کامل شخصیت در ذات مطلق و فدا شدن بخاطر نخستین گناه مرتکبه.

می‌بینیم که عطار در این قطعه شعر کوچک خود چه مسائل فلسفی ژرفی را مطرح کرده است. سیر منطقی اندیشه نشان می‌دهد که ما در اینجا با توضیح درست نظریات مؤلف روبرو هستیم نه با پیروی اجباری متن از نظریات مفسر. از این رو هنگام گردآوری مطالب مربوط به آثار عطار، این اثر کوچک صوفی ناشناخته، بی‌شک باید مقام شایسته خود را احراز کند و مورد استفاده پژوهشگران قرار گیرد.^۵

۵. این تفسیر با استناد به این حدیث است که:

قال نبینا انا نائم اتیت بقدر لبن فشربت حتی انی لای الی یرج فی اظفادی ثم اعطیت فضلی عمر بن الخطاب قالوا فما اولته یا رسول الله قال العلم.

بنگرید: فتح البری، ج ۲، ص ۱۶۴. نیز بنگرید: ابن العربی، فصوص الحکم، ج ۱، ص ۴۹۹.

۶. بنگرید: تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۵.

۷. متن کامل نسخه خطی شرح را بنگرید: صفحه بعد شرحی برغزل عطار. - م.

شرحی بر غزل عطار

این شرح کوچک از یک نسخه خطی موزه آسیایی (Nov. 29 < B 1810 >)، ورق ۳۰۱ (ب) گرفته شده، که یکی از صاحبان پیشین آن، آنرا صندوق المعادف نامیده و شامل یک سلسله از مهمترین آثار نظم و نثر صوفیان ایرانی است. نگارنده به شرح فهرست آثاری که در این نسخه خطی است نمی‌پردازد، زیرا شرح مفصل آن را برای چاپ آماده کرده است که باید جداگانه چاپ شود.^۱ تنها یادآوری می‌کنم که ویژگی کلی این مجموعه گرایش آشکار آن به سوی فرقه مولویه است. در این نسخه خطی یک سلسله از آثار بسیار کمیاب سلطان ولد و منظومه‌های مولانای بزرگ روم^۲ که کمتر کسی بر آن آگاهی دارد، هست و این نکته نشان می‌دهد که ترتیب دهنده آن به فرقه درویشان قونیه بسیار نزدیک بوده است. چهارچوب مقاله اجازه نمی‌دهد که انگیزه خود را در چاپ این متن کوچک باز نمایم، و آن را در نوشته‌ی دیگر شرح خواهم داد.^۳

شرح شعر حضرت شیخ عطار قدسنا الله بصره العزیز

بسم الله الرحمن الرحيم

زهی متقدس ذات واجب الوجودی که بامر موجودی در شهودست —
 واز اثر آن بهبود است — که شهود آن بساتین مشاهدت با وجود اعانت
 اوصافست غطاء افعال بانوار ابصار یقین باقامت مشاهدت جمال ذات
 شهادت قدم در آواز شهادت یقین چنین اقامت میکند:

۱. این اثر ی. ا. برتلس یافت نشده است. - ه. ت.
۲. چون عشق نامه سلطان ولد و تراش نامه جلال الدین رومی که تنها ذکر آن در فهرست فلوگل آمده است. بنگرید: Flügel, Handschriften, BdI, 529 (درباره تراش نامه که به خامه جلال الدین رومی نیست، بنگرید به صفحات بعد - ه. ت)
۳. بنگرید: پیشین، درباره یک تفسیر بر غزل عطار - ه. ت.

بیت:

مسلمانان من آن گبرم که بتخانه بنا کردم
 شدم بر بام بتخانه درین عالم ندا کردم
 صلاه کفر در دادم شما را ای مسلمانان
 که من آن کهنه بتهارا دگر باره جلا کردم
 از آن مادر که من زادم دگر باره شدم جفتش
 از آنم گبر می خوانند که با مادر زنا کردم
 به بکری زادم از مادر از آن عیسیم می خوانند
 که من این شیر مادر را دگر باره غذا کردم
 اگر عطار مسکین را درین گبری بسوزانند

گوه باشید ای مردان که من خود را فدا کردم
 اما بدان که بیقین بیاید دانست که این کلام ارباب مشاهدت است — و عبارت او جمله اشارت است — بی آنکه کسی را درین کشفی و ایمائی شهودی تمامت حاصل آید — این را فهم نکند چنانکه گفت حق تعالی جل جلاله — و آن من شی الا یسیح بحمده و لکن لا یفقهون تسبیحهم^۴ — و هیچ نفرمود لایسمعون — پس همچنین فقهاء باطن اسلام را اصطلاحات است — بخلاف اصطلاحات فقهاء ظاهر اسلام است — و تا کس بر آن اصطلاحات واقف نگردد — از اعترافات اعتراضات و انکار اولیاء الله خلاص نیابد — و از فیضان اولیاء الله فایض نباشد القصه بطولها شمه از اصطلاحات مشایخ رضوان الله علیهم اجمعین — در توجیه این کلام بتائید ملک علام بزبان اقلام در بیان ترجمان آید انشاء الله بدان ای رفیق طریق و فتک الله تعالی فی التعقل که این طایفه در کلام خویش هر کجا که اسلام ذکر کنند — مراد اظهار باشد — و چون کفر ذکر کنند مراد استار باشد — و چون گبر ذکر کنند مراد کبریا باشد — و چون ترسا ذکر کنند مراد مکاشفه باشد — و چون بت ذکر کنند مراد شاهد باشد — و چون بتی ذکر کنند

مراد اقامت شهادت باشد- و چون مغ ذکر کنند مراد توحید باشد- و چون ملحد ذکر کنند مراد تفرید باشد- و چون می ذکر کنند مراد محبت باشد- و چون میخانه ذکر کنند مراد بقا باشد- و چون قتل ذکر کنند مراد قبول باشد- و چون قاتل ذکر کنند مراد جزیات باشد- و اراداته تجلیات باشد- و چون پدر ذکر کنند مراد وحی باشد که بالهام باشد- و چون مادر ذکر کنند مراد ام الکتاب باشد- و چون خواهر ذکر کنند مراد کشف اسرار خفاء ام الکتاب باشد- و چون رخسار ذکر کنند مراد عوالم موجودات باشد- و چون زلف ذکر کنند مراد عوالم معدومات باشد- و چون بنا گوش ذکر کنند مراد الحان داودی باشد- یعنی خطابات غیب الست- چون چشم ذکر کنند مراد حسن یوسفی باشد- و چون ابرو ذکر کنند مراد معجزات موسوی باشد- و چون دهن ذکر کنند مراد حیات عیسوی باشد- و چون لب ذکر کنند مراد لطایف وجود محمدی صلی الله علیه و سلم باشد- هذا باب طویل قام بدهان رسید- بدان ای مرد مسلمان که شیخ عطار قدس روحه را این خطاب با تو است چنانکه گفت شعر مسلمانان من آن گیرم که بتخانه بنا کردم یعنی ای مردی که خدا را بغیبت عبادت می کنی- بیا بیا که تا ببینی که ایمان موحدان- نه چون ایمان مقلدان است- و عبادت شاهدان- نه چون عبادت محجوبان است- طایفه اند که کبر عبارت از بزرگی، همت و علو عزیمت ایشانست چنانکه گفت من آن گیرم که بتخانه بنا کردم- یعنی منم که در میان عبودیت- و عوالم غیب با غیر از غیرت قرار نکردم تا در بساطین مشاهده انبساط با شاهدان ابرار نگرم و آنکه گفت- شدم بر بام بتخانه درین عالم ندا کردم- یعنی چون مفتاح الابواب این ابواب بر من مفتوح بگردانید ضنت نکردم- و این مائده مشاهده را تنها نخوردم- بلکه جملگی اخوان را صلاح گفتم چنانکه گفت صلائی کفرد در دادم شمارا ای مسلمانان- که من این کهنه بتها را دگر باره جلا کردم یعنی بدانید بدین عین اوصاف- و غطاء

افعال ابواب مکاشفات مشاهدات نیست — زیرا که من که اضعف ضعیفام —
درین دریا فرو رفتم — و چندین در شاهوار که جمله شاهدان بزم مشاهدات
را شاید برآوردم — و بر فرق از برای ترغیب شما نثار کردم — و طریق
سلوک این بحر ژرف درین دو بیت اظهار کردم بیت از آن مادر که من
زادم دگر باره شدم جفتش از انم گبر می خوانند که با مادر زنا کردم —
بیکری زادم از مادر از آن عیسیم می خوانند که من این شیر مادر را دگر
باره غذا کردم.

یعنی در بساتین جنات مشاهدات جمال ذات بی کیف — مرا انبساط
دست داد که دست در حبل متین کتاب الله زدم — زیرا که چون در
اصل نظر کردم — او مرا بجای مادر بود — چون بدو رسیدم — مرا چون
مادران بصد مهربانی در برگرفت — و جنات مشاهدات در تحت
اقدام او یافتیم که — الجنة تحت اقدام الامهات — اما درین معنی
نظر از اصل بفرع باید کرد — تا آسان بیابند و مشکل ننماید — که
چگونه کلام الله کسیرا مادر باشد — قوله تعالی انما امره اذا اراد شیاً
ان یقول له کن فیکون^۶ — و این مبدا است — و آن معاد فسبحان الذی
بیده ملکوت کل شیء و الیه ترجعون^۸ — اما باید دانست که — هر که
بکتاب الله برسد — اما بجان نه بتن بجنات مشاهدات رسید — و بجمال
تجلیات انوار ذات متجلی و منور شد — چنانکه حضرت رسالت صلی الله
علیه و سلم فرمود — ان الله تعالی یتجلی فی القرآن — اما آنکه
دگر باره شدم جفتش — یعنی چون اول از عالم امر بعالم خلق
آدم — و باز از عالم خلق بعالم امر باز شدم — اما باید دانست
که عالم امر عبارت از کلام است — و عالم خلق عبارت از اجسام —
و زنا درین مقام عبارت از اتصال جان با کلام — زیرا که زنا همان
فعل مخصوص را گویند که — در میان مرد و زن واقع است — اما چون
بنکاح باشد یا ملک یمین آنرا زنا نگویند — و بران هیچ وزری نباشد
و چون غیر این دوش شرط بکند آنرا زنا نگویند — و از واجب رجم و قتل

باشد — زیرا که وزر بزرگی باشد — پس همچنین همین معانی در عالم
انفس که عالم ذواتست بالعکس است — چنانکه اینجا ناکح و مالک
را وزری نیست — اینجا کسی را که کتابت الله مکتوب و ملفوظ بیش
نیست — او را دران عالم اجری نیست زیرا که اجر این دو که لفظ
و کتابت است در عالم خلق است — اما آنرا که از کتابت جسم و
الفاظ که اسم کلام الله است — بکشف جان برسد اجر او بزرگ است —
و او را بدین معنی بزرگ گویند — و گبری عبارت از بزرگی است اما آنکه
گفت شعر که من آن شیر مادر را دگر باره غذا کردم یعنی بلفظ و کتابت
کلام الله را فرا ساختم — کین هر دو مرد را عبادت فرماید و عبادت
مرد را بمثابه شیرست مرطفل — اما مکاشفات اسرار حقایق کلام الله
مرد را خاشع در وادی فقر و مسکنت و خاضع گرداند — و خضوع و
خشوع معرفت ثمره دهد — و از معرفت عشق ظهور کند — و عشق
مرد را بیک لحظه و بیک لمحہ او مرد بستاند — و بیک جذبه بسر
توحید رساند — پس در توحید انوار جمال تجلیات — بمحبت از تنق
یجبهم^۹ مرد را در میخانه یجبونهم برد^{۱۰} — اگر او خواهد و اگر او
نخواهد — و صدق محبت حقیقت است — حقیقتاً (!) که محبت نشاط
دهنده است — و می که عبارت از اویست — در کام جان او میریزند —
و بنشاط هرچه تمامتر می آشامند — چنانکه گفت ان شارب مشرب صدق
وصفا علیه من الصلوة از کاهها و من التحیات انماها ان الله تعالی
شراباً باولیائه اذا شربوا سکروا و اذا سکروا طربوا و اذا طربوا طلبوا
و اذا طلبوا وجدوا و اذا وجدوا تابوا و اذا تابوا و اذا ذابوا خلصوا
و اذا خلصوا وصلوا و اذا وصلوا اتصلوا و اذا اتصلوا لا فرق بینهم
و بین حبیبهم اللهم صلی علی خیر الخلق و رحمتهم و شفقتهم محمد
و آله اجمعین و الحمد لله رب العالمین



کیهان شناخت صوفیه در آثار فریدالدین عطار

هنگام کار ترجمه ببل نامه از روی نسخه خطی موزه آسیایی آکادمی علوم روسیه (No 184B) برنسخه خطی دیگری از این منظومه در کتابخانه همگانی، آگاهی یافتیم (سری نوین فارسی، ش ۱۱). نخستین نکته‌ای که با دیدن این نسخه خطی مایه شگفتی من شد، تفاوت محسوس در حجم آنها بود: یعنی منظومه نسخه خطی کتابخانه همگانی تقریباً چهار بار درازتر از منظومه نسخه خطی موزه آسیایی است. من هنوز هنگامی که تنها یک نسخه خطی در دست داشتم به پایان منظومه که تا اندازه‌ای موجب شگفتی بود توجه کرده بودم.^۱ هنگامی که ببل با پاسخهای خود همه مرغان را برجایشان می‌نشانند، هدهد رشته سخن به دست می‌گیرد و به ببل چنین می‌گوید:

برو در عاشقی میسوز و میساز

مگو راز دل خود پیش کس باز

ز بند جان خود برخیز و بنشین

مگوزین پس حکایت‌های پیشین

حکایت کهنه شد از بس که گفتند

گهر فرسوده گشت از بس که سفتند

سخن نونو چو گل باید شگفتن

نه چون ببل حکایت باز گفتن

حدیث عرف اگر چه هست شیرین

ولی هر دم ز برهان گشت آئین

برو زین جای پر آشوب داور

ز علم ار نکته داری بیساور

۱. بنگرید: پیشین، ببل نامه فریدالدین عطار.

بقدر خود بگو تا خود چه داری
 بمیدان اندر آ گرمرد کاری
 چو کار روزگارم کارزار است
 مرا امروز با تو کارزار است
 نخستش در کشم که خود چه گوید
 چه گوید خوردهٔ نفرت نجوید
 چو بگشایم بیک نکته زیانرا
 بیندم نطق مرغ بوستان را
 سوالش اول از توحید پرسم
 دوم ایمان سیوم تقلید پرسم
 مرا با او سخن اول ز ذات است
 بآخر ماجرا اندر صفات است...
 منظومه در اینجا ناگهان بریده می‌شود و بیت نهایی می‌آید که:

زهی عطار خوش گفتاریت باد

ز عمر خویش بر خور داریت باد
 پس از این بیت، بدون هیچگونه وابستگی به پیش از آن، داستان کوچک
 موشهای بیابانی و جنگلی و یک مثنوی کوچک زیر عنوان در پند دادن فرزند
 اجمند خود را آمده است. مثنوی در بحری دیگر است و در نتیجه هیچ ارتباطی به
 ببل‌نامه نمی‌تواند داشته باشد.^۲

چنین تصور شد که اندیشه به پایان نرسیده است و احساس گونه‌یی
 ناخرسندی دست داد و ما را وا داشت تا برای روشن ساختن این پایان شگفت
 انگیز و ناگهانی، به توضیحی تصنعی توسل جویم. به دلیل نبودن سخن پردازی
 معمولی و جز اینها که هیچ منظومهٔ فارسی بی آن نیست،^۳ این تصور نیرومندتر شد.

۲. هنگامی که این نوشته زیر چاپ بود، بر نگارنده میسر گردید روشن سازد که این مثنوی کوچک
 از عطار نیست و قطعه‌یی از منظومهٔ تحفة الاحراد جامی است (بنگرید: تحفة الاحراد،
 ص ۹۱-۹۳، سطرهای ۱۶۱۵-۱۶۵۹).

۳. مثنوی «ومی یکی از نمونه‌های نادر آن است، اما در آنجا نیز پیشگفتاری عربی جای
 آغاز معمولی را گرفته است.

نگارنده، در لحظه نخست که نسخه خطی کتابخانه همگانی را مشاهده کرد، حیران شد، زیرا در آنجا منظومه همان پایانی را داشت که به نظر نگارنده در نسخه خطی موزه آسیایی کمبود آن به چشم می‌خورد. یعنی بی‌فاصله پس از سخنان فرجامین هدهد این فصلها آمده بود:

۱- نخستین پرسش درباره وحدت و سپس چنان می‌نمود که چیزی از قلم افتاده باشد و از پی آن:

۲- پرسش سوم درباره حدوث و قدیم.

۳- پرسش چهارم درباره مسلمانی. سپس پاسخها به این شرح:

(۱) درباره وحدت

(۲) درباره پیدایش پدیده‌ها

(۳) درباره مسلمانی و تحلیل مفصل پنج ارکان دین.

از پاسخها روشن می‌گردد که نساخ در عنوان پرسشها اشتباه کرده‌اند، زیرا پاسخ دوم به پرسشی است که پرسش سوم نامیده شده است و شماره پاسخها کاملاً با شماره پرسشها برابر است. پس از اصلاح عنوان پرسشها به نخست، «دوم و سوم» متن به هم پیوسته و مفهومی به دست آوردیم.

آغاز منظومه نیز با آغاز نسخه خطی موزه آسیایی برابر نیست: منظومه با سخن پردازی معمولی آغاز می‌گردد و سپس فصل ستایش و نعت پیامبر و چهار خلیفه راشدین می‌آید و فصل مربوط به انگیزه نگارش کتاب به نام شاه ملک عادل^۲ و شرح ده کرامات پیری است که مؤلف او را عزالدین و فخرالمالک می‌نامد و سپس در اینجا است که متن منظومه همسان با نخستین نسخه خطی نگارنده آغاز می‌شود. عموماً در آغاز کتاب ۳۴ بیت افزوده شده است.

داستان موشها که در نسخه خطی موزه آسیایی کنده شده و در پایان منظومه جای گرفته، در اینجا در جای خودش و در پاسخ بلبل به باز و ترسیمی است بسیار طبیعی و مفهوم در توضیح اصطلاح قناعت که در همین فصل آمده است.

۲. تعیین دقیق این که چه کسی را مؤلف در نظر داشته است، بر نگارنده میسر نگردید. چند فرمانروا با این لقب بوده‌اند، اما از متن روشن نیست که عطار کدامیک را در نظر داشته است.

نخستین اندیشه نگارنده آن بود که نسخه موزه آسیایی ناقص و تنه استخوانبندی منظومه است و اکنون متن کامل آن را یافته است. اما دو نسخه خطی دیگر از کتابخانه دانشگاه [دولتی لنینگراد]، ش ۱۰۸۳ و کتابخانه همگانی (شماره ۱۷۹) یکسره با نگارش نخستین یکسان و برابر بودند و افزودگی در آنها نیست. نگارنده پس از مراجعه به فهرستهای گنجینه‌های باختری، نسخه‌های خطی زیر را نیز یافته است:

چهار نسخه خطی دایندیا افس: ۵: ۴ — ۶ ورق.

چهار نسخه خطی در بودلیان: ۶: ۴ — ۵ ورق.

یک نسخه خطی نزد اشپنگر: ۷: ۲۰ ورق، اما در حواشی.

یک نسخه بردون: ۸: ۱۶ ورق.

یک نسخه موجود در بنکی‌پود: ۹: ۶ ورق.

یک نسخه نزد شفر: ۱۰: ۲۲ ورق.

تعداد ورقها در همه‌جا تقریباً به اندازه ورقهای نسخه خطی موزه آسیایی است (۵ ورق) و در هر جا که مطلع آن آمده، با مطلع این نسخه همخوان است. تنها، نسخه خطی مجموعه شفر دارای همان تعداد ورقهایی است که در نگارش وسیع نسخه خطی کتابخانه همگانی هست. اما متأسفانه در فهرست نه آغاز منظومه آمده است و نه پایانش و از این رو چون دسترسی بر خود نسخه خطی نیست، نگارنده از مکان روشن ساختن مطلبی تازه بی‌بهره است.

در هر صورت، روشن می‌گردد که نگارش کوتاه یک نقص تصادفی نیست، بلکه برای این منظومه کاری است عادی. ممکن بود حتی چنین پنداشت که برعکس، افزوده شدن مطالب نگارش وسیع‌تر، کاری است از متأخرین. اما این پندار رد می‌شود، زیرا سبک ویژه عطار در کار گرفتن از واژه‌ها در هر دو منظومه یکسان

5. Ethé, *Catalogue of the india Office*, No 1031, 1032, 1033, 1034 (p. 613)
6. Sachau and Ethé, *Bodleiana*, No 622, 623, 624, 625 (p. 498).
7. Sprenger, *Catalogue*, vol. I, No 133.
8. Browne, *Catalogue*, No CCCV, 2, p. 389
9. *Catalogue of Bankipore*, vol. I, No 47, v (p. 73).
10. Blochet, *Catalogue*, No 1398, p. 88.

است و نیز چنان که پیشتر گفته آمد بدون این افزودگیها، منظومه بخش اساسی خود را گم می‌کند، زیرا بی‌شک، پاسخهای بلبل به‌دهد مهمترین لحظات منظومه است.

این مسأله‌ی است بسیار جدی و نگارنده در آن ژرفتر نمی‌شود، زیرا نخست اینکه ژرفتر شدن در این مسأله از وظایف این نوشته نیست و دوم اینکه تا زمانی که اطلاعاتی دقیق از نسخه خطی سفر به‌دست نیاید، این کار شدنی نیست. اگر نگارنده در اینجا به این مسأله اشاره کرده، تنها به این دلیل است که هنگام سخن گفتن درباره بلبل نامه به هیچ روی نمی‌توان به این مسأله اشاره نکرد. در هر صورت فعلاً نگارنده می‌تواند نتیجه‌گیریهای زیر را بکند:

منظومه عطار بلبل نامه به دو نگارش کوتاه و گسترده بوده است؛ در نگارش دوم که به پایان آن مثنوی در پند دادن فرزند اجمند خود^{۱۰} پیوسته است به دلیل ناروشتنی، رواج بیشتری داشته و بخش اعظم نسخه‌های خطی ما از یک نسخه خطی کهن که در آنجا این پیوستگی رخ داده است، سرچشمه می‌گیرند. درباره علت گسترش نیافتن نگارش کامل، تنها می‌توان به حدس و گمان پناه برد و طبیعی‌تر از همه آنها نظر زیر است: آغاز و پایان منظومه دارای مطالب بسیاری است که از نظر آیین صوفیه به‌خوبی روشن است و اما با اصول دستورات مذهب رسمی سنت آشکارا و سخت مغایر است. از این رو نباید در شگفت شد که این بخش را که گویا بسیار خطرناک و به‌الحاد نزدیک بوده است، نساخ حذف کرده باشند. مطالعه دقیقتر بیست و دو حکایت حذف شده، این گمان را به واقعیت بسیار نزدیک می‌گرداند، زیرا تقریباً هر حکایت دارای مطالبی است که از نظر مذهب سنت، تردید و مخاطراتی بزرگ را بر می‌انگیزد.

*

اکنون می‌گذریم به مضمون اصلی این نوشته. در آغاز نگارش تفصیلی (بیت ۱۷)^{۱۱} بلافاصله پس از سخنپردازی، مطلب بسیار شایان نگرش می‌آید که تفسیری است

۱۱. اشعار را از متن منظومه که برای چاپ تهیه کرده‌ام، می‌آورم. (در بایگانی ی. ا. برتلس صفحاتی از این متن به‌دست آمد - ه. ت.)

در بارهٔ مسأله کیهان شناخت از دیدگاه تعلیمات صوفیه.

این بخش را در زیر می‌آورم و چند بیت نیز از فصل بعدی در نعت پیامبر (بیت ۱۱۱) بر آن می‌افزایم، زیرا این بخش پس از افزوده شدن به بخش نخست پیدایش جهان را چنان که عطار تصویر می‌کرده است، برای ما روشن می‌سازد:

در آمد آفتاب ذات عالم	بجوش آمد همه ذرات عالم
قلم بر لوح موجودات بنوشت	صفات شکل خوب و صورت زشت
چو نقاش اینقدر پرگار امکان	بگسردانید گرد نقطهٔ جان
پدید آمد چو دوران کرد پرگار	وجود نقطهٔ دایره کردار
چون نقطه بر سر خط استوا کرد	نهادند نام نقطه جوهر فرد
زهیت آب شد جوهر از آن شد	بهر وادی که میشد خون روان شد
بدوران وجود آمد بگسرداب	کفی از گردش گرداب کرد آب
ز کف دودی بر آمد آسمان شد	زمین شد کف چو جوهر زمینان شد
بجنبش چون در آمد هفت گردون	بسی نقش از درون بنهاد بیرون
چو هر چیزی بجای خود نهادند	به مرغ بی پرویی بال دادند
زمین و آسمان از دانه پر کرد	بهر سالی از آن یک دانه می‌خورد
جهان را کرد مرغ از دانه خالی	چو دانه خورد مرغک مردحالی
پس آنکه در وجود آمد بفرمان	بفرمان خدا جان و تن جان
پس از جان جمله عالم را باسان	بدادند تا همی کردند اسپان
پس از اسپان در آمد جمله حیوان	پس از حیوان مصور گشت انسان
بآدم بود ختم آفرینش	که بادا بر چنین ختم آفرینش
چهار از هفت و سه از چار دادند	ز چار و سه اساس ما نهادند ^{۱۲}
همه فرزند هفت و سه چاریم	ولی پروردهٔ پروردگاریم

*

دران دریا که او در یتیم است هزاران کشتی از موجش به بیم است

۱۲. چهار - امهات چهار اداکن یا امهات سفلیه یعنی چهار عنصر است؛ هفت - هفت گردون یا آبای علویه؛ سه - تقسیمات معمولی صوفیه: (روح، نفس، و جسم است).

همه کون و مکان پرگوهر آمد	ز بحر نور او دری بر آمد	
نبات و عنصر و حیوان و مردم	پدید آمد ز افلاک و ز انجم	
نشانه در زمین بیحدود است	وجود نور او تخم وجود است	
همیشه سربارش عقل و جان است	درختی را که ایزد باغبان است	۱۱۵
چو میبینی نداری هیچ انکار	همه عالم درختی دان پراز بار	
بآخر پادشاه تاج و تختست	باول نور او تخم درخت است	
ز شاخ بیخ تخمش نفس الکل	زیخ تخم نورش عقل اول	
نهالش همچو برگ برگ حیوان	فلک چون شاخ شاخ ارکان	
بجای میوه انسان آورد بار	همیشه این درخت اندر صف بار	۱۲۰
برنگ و بوی ولذت از همه به	میان میوه ها باشد یکی مه	
مجازی دیگران را رسم خوبی	بدان یک میوه باشد ختم خوبی	
چو جان میوه ها آمد محمد	درخت آفرینش را بسرحد	

طرح کلی این ساخت چندان مورد تردید نیست: این طرح برای اندیشمندان صوفیه کاملاً معمولی است و با وجود سایه گنوستی سیزم، شاید در اینجا نیرومندتر از آثار مؤلفان دیگر جلوه نموده باشد.

باید به یک نکته که بسیار پراهمیت می نماید، توجه بیشتری کنیم: این نکته همانا آفرینش جهان از نقطه یی واحد است که ذات مطلق نام دارد و نگارنده در اینجا [در متن روسی] اصطلاح جوهر را که در آثار فیلسوفان اسلام دارای همین اهمیت است به کار می برد.^{۱۳} اما می دانیم که جوهر شکل معرب گوهر فارسی است، یعنی مروارید و غالباً به همین معنی به کار می رود.

این، امکان می دهد که در ترجمه به جای ذات واژه مروارید به کاربریم و آنگاه از نظریات فلسفی به ساختی بگذریم که دارای ویژگی جهانی است. این تغییر و جا به جا کردن، خودسرانه نیست زیرا غالباً در آثار صوفیه پایه پای جوهر عبارت دیگری نیز می بینیم که همانا الدرة البیضا (مروارید سپید) است.

ترجمه قطعه یی از یک تفسیر ترکی را که بر مثنوی جلال الدین روسی

است، می آورم: ۱۴

دربارهٔ واژه‌های: و ادواته الفلك النورانی الرحمانی الخ...

معنی: و رموز الوهیت آگاه می گردانند براینکه چگونه الله تعالی آسمان نورانی، آسمان مهربانی و آسمان مرواریدگون را به چرخش وا می‌دارد. یعنی چگونه پروردگار آسمان را که بانور، مهربانی و مرواریدگونی پیوستگی دارد، می‌چرخاند و مقصود از مرواریدگونی آن است که پیش از همه مروارید سپید خلق شده است و مقصود از آن خرد نخست (πρῶτος νοῦς — برتلس) است. چنان که گفته است: پروردگار، نخست مروارید را آفرید و باز گفته است پروردگار، نخست خرد را آفرید. و مقصود از آسمان نورانی، مهربانی و مرواریدگون، خرد هریک از چرخ-های آسمانی است که در همانجا امور را حل و فصل می‌کند. و شماره خرد نیز ده باشد و اما پیدایش خردها از خرد نخست و پیدایش محیط آسمان بدینگونه بوده است:

در آغاز پروردگار تبارک و تعالی، خرد نخست را همانند مرواریدی سپید آفرید. این خرد نخست که نامهای گوناگونی بر آن است، فروغی است که بر همه جا می‌تابد و از همه چیز در می‌گذرد و هستی آن به ماهیت جوهر ذات پیوسته است: این فروغ از پروردگار است و در پرتو هستی او و تجلی صفات اوست که منشعب می‌گردد. این شرحی است واقعی و دربارهٔ همان چیزی است که آن را مروارید سپید می‌نامند و نخستین علت کلام خدا و نیز سایر نامهاست.

این خرد نخست را می‌توان از سه جهت بررسی کرد: نخست اینکه سمت آن به خالق می‌رسد و مهربانی و قدرت او را می‌بیند — این سمتی است واجب (وجوبی) و سمت کاملترین بلندیاها. این سمت بلند، پیدایش بالاترین فروغها را ایجاب می‌کند و سرانجام از آن بلندی این فروغ پدید

می‌آید که خرد دوم نامیده می‌شود. این همان خردی است که عرش را اداره می‌کند. سپس هنگامی که این فروغ هستی می‌یابد، از آن چیزی همانند نفس پدیدار می‌گردد که نفس جامع $\eta\psi\chi\omicron\sigma\cdot\pi\alpha\nu\tau\omicron\varsigma$ { — برتلس) نامیده شود و این نفس عرش است. هنگامی که این نفس به مخلوق و امکانیت می‌رسد، از این سمت سفلی، پیکر محیط اطلس پدیدار می‌گردد. خرد دوم را نیز می‌توان از همین سه جهت مورد بررسی قرار داد، یعنی هنگامی که او به خالق می‌رسد، نفس محیط افلاک و منطقة البروج یعنی کرسی پدید می‌آید. خردهای چهارم تا دهم نیز بر همین گونه‌اند، هر یک از آنها از سمت بالا پدیدار می‌گردد، نفس افلاک از سمت میان و نفس بدن‌ها از سمت پایین...

برای واژه‌های: الحاکم علی الفلك الدخانی الکری، یعنی درباره چنان آسمان نور و مهربانی و مرواریدگون که بر فلك فرمانروایی و با بخار و کرویّت پیوستگی دارد. با بخار از آن رو ارتباط دارد که خدای بزرگ پیش از آفریدن آسمان و زمین مردادید را آفرید و سپس هنگامی که با چشم مهربانی بر آن نگریست، آب، آن را فرا گرفت. خدای تعالی از بخار [این آب] محیط آسمان را ساخت و برای همین است که آن را بخار گونه می‌نامند. این ادعا از لحاظ ظاهر با ترتیب نخست فرق دارد. اما از لحاظ مفهوم درونی مطابقت کامل میان آنها هست و فرق تنها در ادای کلام است...

به‌خوبی روشن است که مفسر در عبارت مردادید مبیند که در عین حال آن را خرد نخست (العقل الاول) می‌نامد، همان چیزی را در نظر دارد که عطار جوهرش می‌خواند، زیرا جریان پیدایش کیهان از مروارید در هر دو مورد، شرحی کاملاً یکسان دارد.

این پرسش مطرح می‌شود که باید کدام اندیشه را اندیشه نخست دانست و آیا ساخت فلسفی تنها تلاشی است برای مدلل ساختن داستان مربوط به مروارید

که از دورانی بسیار دور وجود داشته و یا مروارید از ساخته‌های مردمی است بر شالوده نظریات فلسفی. بی‌شک راه‌حل نخست طبیعی‌تر و ساده‌تر است و گذشته از این، همین مروارید در سایر کیهان‌شناخت‌ها نیز قرینه همخوانی دارد. اگر بیضه جهانی را که از روایات فنیقی‌هاست^{۱۶} و افسانه‌های همانند ارفیها^{۱۷} را به یاد آوریم، آنگاه خواهیم توانست با اطمینان بسیار بگوییم که در این مروارید بقایای جهان مشابهی را می‌بینیم که به اسلام راه یافته است. در کیهان‌شناخت فنیقی‌ها بیضه به دو بخش می‌شود و نیمی از آن ستارگان را می‌سازد، و در کیهان‌شناخت پیش گفته بخشی از مروارید بخار می‌شود و آسمان را به وجود می‌آورد. البته، تنها در خطوطی کلی می‌توان چنین مقایسه‌ی کرد و تاریخ این افسانه را گمان نمی‌رود که بتوان در زمینه اسلام مشخص ساخت. اما این نکته بسیار اهمیت دارد که باید بپذیریم در تصوف عطار عناصری هستند که پیدایش آنها بسیار باستانی است و ضمناً برای اسلام از بیخ و بن یگانه است. می‌توان چنین پنداشت که این عناصر را او از روایت‌های مردم گرفته باشد و منظومه‌هایش نشان می‌دهند که وی از روایت‌های مردم بسیار بهره برده است.

اینک می‌پردازیم به بخش دوم قطعه خود:

نقش محمد(ص) در پیدایش جهان. در اینجا، ساخت برای تصوف بسیار معمولی است — عقیده نود محمد(ص) همچون بذر همه هستی، یعنی نود یا حقیقت محمدیه شالوده است و نقش آن با نقش خرد (لوگوس) گنوستیکها به خوبی همخوانی دارد.

اسلام‌شناسان بارها این مسأله را مطرح کرده‌اند و بویژه تورآندره^{۱۸} آن

۱۶. تورایف، ص ۴۹.

۱۷. مقاله T. F. Burns در *Encyclopaedia of Religion and Ethics*، Edinburgh, 1911, V. IV. p. 147.

درخور نگرش است که در اثر داماستسی، بیضه نورانی که از هوا به وجود آمده است

εργασον - می‌پسیدیم نام دارد.

18. Tor Andrae. *Die Person muhammèds*, Stockholm, 1917

را موشکافانه مورد پژوهش قرار داده است و در اینجا دیگر ضروری نیست که با تفصیل بیشتر به شرح آن بپردازیم. باید تنها به جریان شایان توجه دوعقیده اشاره کنیم که موازی با یکدیگر بسط یافته‌اند و در عین پیوستگی با یکدیگر درست نیز همخوانی ندارند. حقیقت محمدیه یا باید با جوهر فرد یکی باشد و یا نقش آن باید کمتر محسوس بوده و نقشی درجه دوم باشد.

همخوانی ساخت عطار با ساخت همانند آن، در آثار پلوتین (فلوطين) نیز در خور نگرش است.^{۱۹}

Σεμνὸν γὰρ τι καὶ ἡ ψυχὴ ἡ τοιαύτη οἶον κύκλος προσαρμόττων κέντρῳ, εὐθύς μεθ' αὐτὸν αὐξηθεῖς, διάστημα ἀδιάστατον. Οὕτω γὰρ ἔχει ἕκαστα εἰ δὲ τὰγαθόν τις κατὰ κέντρον τάξει, τὸν νοῦν κατὰ κύκλον ἀκίνητον, ψυχὴν δὲ κατὰ κύκλον κινούμενον ἁτάξει, κινούμενον δὲ τῇ ἐφέσει. Νοῦς γὰρ εὐθύς καὶ ἔχει καὶ περιεῖληπεν, ἡ δὲ ψυχὴ τοῦ ἐπέκεινα ὄντος ἐφέσεται. Ἡ δὲ τοῦ παντὸς σφαῖρα τὴν ψυχὴν ἐκείνως ἐφειμένην ἔχουσα ἡ πέφυκεν ἐφέσθαι κίλεται. Πέφυκε δὲ τὸ σῶμα τοῦ οὗ ἐστὶν ἐξω ἐφέσθαι τοῦτο δὲ περιπτύσσεται, καὶ περιελθεῖν πάντῃ αὐτῷ, καὶ κύκλῳ ἀρα.

ترجمه: چنین نفسی که گونه‌ای چرخ است و در کانون و پس از کانون هرچه دورتر می‌رود بی‌درنگ بزرگتر می‌شود و مکانی کامل می‌سازد، در خور ستایش است. هرآنچه هستی دارد در همین حال است. اگر راه را کانون ببنداریم، آنگاه خرد چرخ است بی‌جنبش و نفس چرخ است در جنبش که جنبش آن دارای هدف است. زیرا ویژگی خرد آن است که در یک زمان، هم‌غیرخود را در دست داشته باشد و هم در آن باشد، اما نفس با سماجت می‌کوشد که در غیر خود باشد. محیط جامع الاطراف که نفسی چنین‌کوشنده در خود دارد، هر بار که نیروی کوشندگی پدیدار می‌گردد به جنبش برانگیخته می‌شود. اما نیروی کوشندگی در هرجایی که جسمی بیرونی باشد، پدیدار می‌شود. نیروی کوشندگی هم خویش و هم چرخ را فرا می‌گیرد.

چرخ گردان، که جنبش آن دارای هدف است، در اثر عطار نیز مویه‌مو تکرار می‌شود.

اگرچه آغاز کیهان‌شناخت برای تفسیر چندان دشوار نیست و قرینه‌های آن را می‌توان به آسانی یافت، اما دورخ نمود دیگر، دشواریهای زیادی پدید می‌آورد. یکی از آنها حکایت آفرینش مرغ بی‌بال دپری است که زمین را از دانه پاک می‌کند و دیگری یادآوری شگفت‌انگیز این نکته است که اسبها پیش از سایر جانداران آفریده شده‌اند و ضمناً براین نکته که اسبها پیش از دیگران بوده‌اند سخت تأکید شده است. پاسخ به این دو مسأله بسیار دشوار است و نگارنده در این مورد اعتراف می‌کند که توانایی آن را ندارد. درهیچیک از متون صوفیه که بر آن آگاهی داشته‌ام مطلبی ندیده‌ام که بتوانم برای روشن ساختن این نکته در اینجا بیاورم. تنها می‌توان چنین پنداشت که عطار این دو روایت را از مردم گرفته است، که امکان‌ما را برای یافتن پیدایش آنها ناممکن می‌سازد.

درباره مرغ بی‌بال دپری می‌توان تنها قطعه زیر را از حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر ذکر کرد:

آنجا پیری بوده است امام ابوعلی کرخی و خاکش همانجاست. قصد زیارت وی کردیم. چون به نزدیک تربت پیر رسیدیم جوی آب بود و سنگی بزل آب. وضو ساختیم و دو رکعت نماز تحیت بگزاردیم. کودک کی دیدیم گاو همی راند و زمین همی شورید و پیری شوریده برکنار ارزن زار تخم می‌پاشید. هر ساعت چون مدهوشی روی سوی آن تربت کردی و نعره بزدی. ما را از دیدار وی در سینه اضطرابی پدید آمد. پیر بیامد و برما سلام گفت و گفت باری از سینه این پیر برداربت. گفتیم ان شاء الله. گفت این ساعت در خاطر می‌گردد که اگر آفریدگار جل و علاکه خالق بر حقیقت است بعد از خلقت دنیا در وی هیچ کس نیافریدی پس از شرق تا غرب، از آسمان تا زمین این دنیا را پراز ارزن کردی. پس یک مرغ بیافریدی و فرمودی که هر هزار سال یک دانه از این ارزن قوت توانست و یک مرد آفریدی و سوزی از این حدیث [در سینه وی نهادی] و با وی خطاب کردی که تا این مرغ این دنیا را از این ارزن پاک نکند توبه مقصود نخواهی رسید و در

این سوز و درد خواهی بود. هنوز زود کاری بودی!... ۲۰

در اینجا نقش این مرغ تا اندازه‌ای روشن است، پدیدار شدن آن برای نشان دادن تجسم ابدیت است و ظاهراً به توضیحی دیگر نیاز ندارد. اما، پدیدار شدن آن در دوجا، نشان می‌دهد که چنین سیمایی نمادی یک تصادف ساده نبوده، بلکه در میان صوفیه وجود داشته و برای آنها شناخته بوده است. نگارنده بعداً خواهد کوشید که وابسته به‌طرح کلی کیهان شناخت، روشنایی دیگری بر آن بیاندازد و اما اکنون می‌پردازیم به‌رخ نمود دوم.

اهمیت بزرگ اسب در فرهنگ ایران شهرتی گسترده دارد و نیازی به‌اشارات ویژه در این مورد نیست. کافی است تنها این نکته را یادآور شویم که نامهای خاص در ایران پیش از اسلام غالباً در ترکیب خود واژه اسب (اسب) داشته‌اند.^{۲۱} در اوستا نیز در باره اسب بسیار سخن رفته است: یزت تیشتری همچون تجلی باران رحمت در دریاچه دنود کاش با آتیا نوازشی که دیو خشکسالی است به‌سیمای اسپ خوش نژاد، به‌پیکار برمی‌خیزد.^{۲۲} سرانجام بنابر نوشته زرتشت نامه، زرتشت رسالت پیامبری خود را با درمان اسب‌گشتاسب می‌نماید.^{۲۳} همه اینها نشان می‌دهند که در ایران باستان برای اسب، به‌رغم ارزش نام‌مادی آن، اهمیتی معنوی پذیرفته بوده‌اند. این اعتقاد باستانی می‌توانسته است در اندیشه عطار، در شکلی که برای مؤلف مسلمان غیر منتظره است، تجلی کند. اما در اینجا می‌تواند نظریات بسیار باستانی - تری جلوه کرده باشد که تنها پس از این که نظریه عطار را در باره آفرینش در جدول بیاوریم، نمایان می‌گردد:

۲۰. ژوکوفسکی، اسرار التوحید، ص ۴۴.

21. Justi, *Iranisches Namensbuch*. Karasāspa, yt, 9, 31. چند مثال می‌آورم.

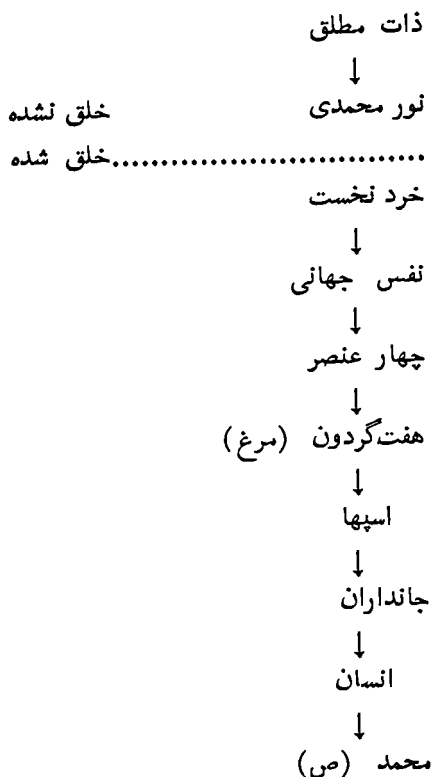
Aroajataspa, yt. 5. 109 Aurvataspa, yt. 5. 109. Aspavaoda, yt.

5. 112. Erozraspa, yt. 13. 121.

22. *Zend avesta* و *Tir - yasht*. (yt. VIII, VI, 20).

23. Rosenberg, p. 45. sq ۴۸ - ۵۷.

این جدول به شکل زیر است:



البته این جدول را نمی توان یک ساخت طرح شده فلسفی پنداشت، اما در هر صورت، پایین آمدن و فشرده شدن تدریجی ماده که لحظه اصلی در نظریه صوفیه است، بخوبی دیده می شود و با تجسم معمولی صوفیان مغایرتی ندارد. اگر این ساخت را مورد توجه قرار دهیم، بی درنگ روشن می گردد که نمود مرغ در جدول با مرحله هفت گردون برابر است و آفرینش اسپان میان گردونها و جانداران جای دارد.

در جدولهای معمولی صوفیه، ترتیب عناصر که مورد تأیید علوم فاضل مآبانه سده های میانه است، چنین است: آتش — باد — آب — زمین. در جدول ما، آغاز عناصر بالاتر از هفت گردون است: اگر ما این حوزه را برابر آتش بدانیم، آنگاه هفت گردون (و در نتیجه، مرغ) برابر با باد خواهد شد، اسپ برابر آب و دیگر

جانوران برابر زمین. این یگانه توضیحی است که می‌توانم بر این ساخت‌شگفت‌انگیز بدهم. شاید عطار هنگام ساختن منظومه، این نکته حتی در اندیشه‌اش هم نبوده و با پیروی از اعتقادات باستانی مردم و ناخودآگاه کیهان شناخت خود را به این شکل ساخته باشد.

در هر صورت، اگر مرغ همچون مظهر آسمان مفهوم است، باید گفت که ارتباط اسب با آب از دوران 'ستان در افسانه‌ها شناخته بوده است: تقریباً این ترکیب را در افسانه‌های همه ملل می‌بینیم. کافی است که تنها نام همراهان پوسیدون یعنی هیپوفیه و هیپونویه و یا لقب هیپوبوس پوسیدون را به یاد بیاوریم.^{۲۴} بدین‌سان، با دنبال کردن تشریح افسانه به وسیله عطار دیدیم با آن که این حکایت تصوف، از فضای اندیشه‌های اسلام گذشته و با آن که این اندیشه‌ها تأثیر بسیار نمایی بر همه روایت‌های ملی گذاشته، چگونه باستانی‌ترین ویژگی تصورات و باورهای انسان را در خود نگاه داشته است. آثار عطار پر از این ویژگی‌هاست، زیرا تقریباً همه آنها از مجموعه افسانه‌های فراوانی ساخته شده‌اند که در یک چهارچوب گرد آمده و ارتباط چندانی با یکدیگر ندارند. از بررسی دقیق این منظومه‌ها که در نسخه‌های خطی بسیاری در دسترس پژوهشگران هستند، مطالب فراوانی برای مشخص ساختن جریان‌ات ناشناخته‌یی که در ژرفای جهان‌نگری صوفیه پنهانند، به دست خواهد آمد.

۲۴. پادزانی، جلد ۵، ص ۲۱. در بالا همین ارتباط را در زمینه‌یی ایرانی دیده‌ایم. تیشتر، آب و اسپ.



نسخه خطی پرارزشی از فریدالدین عطار در کتابخانه همگانی دولتی لنینگراد

نسخه‌های خطی منظومه‌های فریدالدین عطار در گنجینه‌های نسخ خطی اروپا از نوادر نیست. مشهورترین آثار او چون منطق‌الطیر و اسرارنامه تقریباً در همه گنجینه‌های بزرگ دیده می‌شوند. حتی منظومه‌های نادرتر، در هر فهرست از پنج تا ده نسخه به ثبت رسیده‌اند. با این همه، کار پژوهش در باره آثار عطار تا امروز رضایتبخش نیست. از روزی که متن انتقادی منطق‌الطیر را گارسن تاسی چاپ کرد، هفتاد سال سپری گردیده است؛^۱ اما از آن زمان دیگر هیچیک از منظومه‌های عطار که برای ادبیات پارسی اهمیتی بزرگ دارند و با آن که شامل مطالب بسیار مهمی هستند که می‌توانند به ما برای نزدیک‌تر شدن به منابع الهام شخصیت‌های صوفیه یاری رسانند، در دسترس محافل وسیع خوانندگان قرار نگرفته است. نگارنده حکایات کوچک و تمثیل‌هایی را در نظر دارد که در هر منظومه عطار به فراوانی یافت می‌شود.

دایره روایات صوفیه تا کنون تقریباً مورد پژوهش دقیق قرار نگرفته است، اما اکنون زمان آن فرا رسیده که به آن بپردازیم. ضمناً، البته این نکته بسیاراهمیت دارد که با نسخه‌های خطی مورد اطمینان کار شود، زیرا نسخه‌های خطی پسین پر از اشتباه‌اند و امکان نمی‌دهند که تجسم درستی در باره آثار شاعر پرداخته شود.

آنچه که گفته آمد، نگارنده را برانگیخته است که در اینجا شرح یک نسخه خطی کتابخانه همگانی دولتی لنینگراد را که باید در پژوهش منظومه‌های عطار برای آن ارزش بزرگی قائل شد، بیاورد. این یک نسخه خطی، و شامل سه منظومه بزرگ عطار است و در دفتر ثبت نسخ خطی که بتازگی در اختیار کتابخانه نامبرده

1. *mantic uttair ou le langage des oiseaux, poème de philosophie religieuse par Farid-uddin Attar, Publié en persan par M. Garcin de Tassy, paris, 1857*

قرار گرفته‌اند، دارای شماره 57 — 2 — IV (πHC—256) است.

این نسخه خطی، کتابی است ستبر در جلدی چرمین که هیچ چشمگیر نیست، با قطع ۱۰ × ۲۴ سانتیمتر، ۲۷ ورق و هر صفحه دارای سه ستون و هر متون تقریباً دارای ۲۳ سطر.

ورق نخست آرایشی نغز و زرین دارد که در میان آن نوشته شده است: کتاب ثلاثه حضرت شیخ فریدالدین عطار دحمة‌اله علیه. در دایره بیرونی نقش و نگار که از زمینه درونی با چند خط تاریک جدا شده است، نام آثاری را که در نسخه خطی است می‌خوانیم: مظهر المعایب — جوهرالذات — لسان الغیب.

نخستین ورق هر یک از آثار با عنوان بسیار زیبایی آرایش یافته است. خط کتاب به هیچ روی نیکو نیست. اما، نستعلیق ویژه و خوانایی دارد. عنوان فصلها با مرکب سرخ نوشته شده است.

عنوان فصلها که در ورق نخست آمده است با مطالب واقعی کتاب در همه‌جا، همخوانی ندارد، زیرا این مجلد در واقع شامل آثار زیر است:

۱- ورتهای ۱ ب تا ۲۲۰.

نخستین دفتر جوهرالذات با بیت مشهور مطلع:

به نام آن که نور جسم و جان است خدای آشکارا و نهان است.^۲

متن، به استثنای ورق ۶ که در آنجا شکاف چسبیده‌ای وجود دارد، کامل است و تقریباً ۱۶ سطر آن از میان رفته است. در پایان دفتر (ورق ۲۴ ب) نوشته‌ی جالبی از نساخ هست که متن کامل آن را در اینجا می‌آورم:

تمام شد دفتر اول از جوهرالذات من کلام شیخ المحققین و . لطان

۲. بنگرید: فهرست نسخه‌های خطی:

Rieu *Catalogue*, 576b, Supplement, 237; Sachau and Ethé, *Bod-leiana*, 622, 3; 623, 7; 624, 3; 625, 8; 626, 1; 627, 2; Ethé, *Catalogue of the India Office*, 1031, 17; 1033, 12; 1035, 2; 1046; 1047; 1048; Pertsch, Berlin, S. 780; Ivanov, *Catalogue of the Asiatic Society*, 477 (def.); 482, 483 (def.); *Catalogue of Bankipore*, 46 I; 49; Sprenger, *Catalogue*, 351/126.

العارفین^۳... شیخ فریدالدین عطار قدس سره و روحه العزیز و علیه الرحمة والرضوان دره راه در غره ماه مبارک رمضان سنه اربع و ثمانین و ثمان مایه بردست بنده ضعیف نحیف جفا کشیده ظلمت چشید نظام الدین بن حسین بن محمد شاه بن حیدر بن ماید بن حسین بن علی بن سلام الله بن عتیق الله بن ابی غانم بن احمد بن ابی الغنائم محمود ابن ابی الفضل بن افضل بن ابی راشد بن هاشم بن ابی الفضایل فاضل بن مفضل بن ابوالکرم یحیی بن عقیل بن زکریا یحیی بن ذرین بن ابی ذرغفاری رضی الله عنه بعد از واقعه سمرقند که این فقیر را بجهت کتاب مظهر العجایب شیخ فریدالدین عطار قدس سره گرفته بودند که درین کتاب تفصیل علی برصحابه کبار بسیار است و کسی که این کتاب دارد او رافضی و بد مذهب است و کتاب مذکور را در مدرسه سلطان الغ بیگ میرزا در سمرقند برآتش نهادند علماء آنجا و بسوختند و این فقیر را نیز حکم بقتل کردند و متاع خانه با فرزندان بتاراج بردند اما بروحانیت حضرت نبی علیه السلام و اهل بیت او ازان بلیه بی حمایت خلق نجات یافت و بهرات آمد و این واقعه سمرقند بتاریخ دویم ماه رجب المرجب سنه ثلاث و ثمانین و ثمان مایه بود و ازین قضیه کبیر مهلک اکثری اکابر و فضلاء این دیار و آن ملک صاحب و قوفنداللهی توفیق رفیق گردان که از ما دلی نیاز دارد اگر چه ما آزرده ایم اما چون ازین قتح مخلص واقع شد واجب نمود یادگاری نوشتن که تا بعد ازین فقیر سوخته آتش ظلم زمان هراهل دلی که آلتا مطالعه نماید این مخلص را بقاتحه یا بدعائی خیری یاد کند او را حق سبحانه و تعالی در دنیا (!) اجر نیکی روزی کناد بحق محمد و آله جهت آنکه این کتاب بسیار بزرگ و متبرک است چنانچه در منقول عنه این جوهر الذات اسم مبارک سلطان الابرار قاسم الانوار نوشته بود که این کتاب مطالعه نموده مصحح است و دیگر آنکه در آن کتاب نوشته بود که این کتاب از کتابی نوشته شده که بخط مبرک شیخ فریدالدین عطار قدس سره بوده اگر سهوی درین

۳. عناوین هر طمطراق حذف شده است.

۴. در نسخه خطی واژه دقیق تکرار شده، اما واژه تکراری خط خورده است.

کتاب شریف واقع شده باشد از کاتب دانند و بنظر شفقت راست کنند
 آمرزیده باد و بلعنث خدا و ملایکه و الناس اجمعین گرفتار باشد هر
 آنکسی که این کتاب شریف را عزیز ندارد و به پل دنیا بفروشد مگر
 بهدیه بعزیزی زاهد و فاضل بدهد که بزرگان دین بسیاری در کتب
 خویش تعریف بزرگی و کمال و فقر و دانش و پاکی شیخ قدس سره
 کرده اند علی الخصوص چهار کس اولهم قاسم [بیت] ازین شربت که
 قاسم کرد ترکیب — مگر در کلبه عطار یابی — و دویم شیخ المحققین
 محمود جبستری (!) [بیت] مرا از شاعری خود عار ناید — که در
 صد قرن چون عطار ناید — سلیم خواجه ابوالوفا خارزمی (!) علیه
 الرحمه [رباعی] از صورت و نقش بگذر اسرار بجو — میراث رسول و
 نقد اختیار بجو — در معرکه قصه چه معجون گیری — رو داروی درد را
 ز عطار بجو — و چهارم مولانا عبدالرحمن جامی (بیت) بوی مشک گفته
 عطار عالم را گرفت — خواجه مزکوم است ازان منکر بود عطار را —
 زینهار ای برادر عزیز که منکر شیخ نباشی که آتش در خانه دنیا و
 آخرت خود میزنی نعوذ بالله که کاتب العبد هرچه یافت ازین کتاب
 شریف یافت و بنظر اهل الله هر جا که رسید مقبول بود انید دارم که هر
 کس مطالعه نماید مقبول قلوب جمیع اولیا گردد انشاء الله تعالی || ۸۸ || م
 از این نوشته در می یابیم که اولاً این متن تحریری از جوهرالذات به
 وسیله شاعر نامی قاسم الانواد است و ثانیاً این نسخه خطی از نسخه یی رو برداری
 شده که آن رونوشتی از نسخه خود مؤلف بوده است. این نکته، اجازه می دهد که
 به متنی که در دست داریم، همچون متنی قابل اطمینان بنگریم. هنگام دومین
 بررسی و آزمایش متن، نگارنده اطمینان یافت که متن نسخه خطی بسیار به دقت و
 با رعایت امانت رونویس شده است. بدیهی است که گاهی نساخ دچار اشتباهی شده
 است، اما عموماً در اینجا بایک متن دقیق و روشن سروکار داریم، که از نسخه های
 خطی پسین که من بر آن آگاهی دارم بارها بهتر است.

مصیبتی که روز دوم رجب ۸۸۳ هجری (۲۹ سپتامبر ۱۴۷۸ میلادی)
 یعنی در سال پایان یافتن رونویسی، به نساخ روی آورده است، خبر شایان توجهی است.
 همان کتاب مظهر العجایب که دوسده و نیم پیش از آن دلیلی برای اتهام

علیه خود عطار شده و در نتیجه پیر مرد هفتاد ساله ناگزیر به فرار از نیشاپور گردید و اموالش را از دست داد، اکنون بهانه‌ی شده بود که فقیهان سمرقند نسخ این کتاب را به محکمه بکشانند. او را به رفض و الحاد متهم کردند، کتابش را ضمن مراسمی در مقابل مدرسه الغیبیک سوزانیدند و همه دارایی صاحبش و هر چه او در اختیار داشت و از جمله فرزندانش را از او گرفتند و تنها توانست با فرار به هرات، جانش را برهاند.

۲- از ورق ۲۲۵ ب تا ورق ۴۴۱ ب

دفعه دوم همان منظومه آغاز می‌گردد و بیت مطلعش این است:
تعالی الله ازین دیدار پر نور که در ذرات عالم گشته مشهور
متن کامل است و تنها صفحه نخست ورق ۴۴۲ خالی است و در نتیجه سطرهای پایان نسخه دوم نظام الدین نیست که در آن گفته شده است:

(ورق ۴۴۱ الف) قد کتب هذا الكتاب الشريف المسمى بجوهر الذات
المحتوی بنص و آیات المشتمل علی نکت لطیفه و نصیح بلیغه من کلام
سلطان الواصلین اکمل المتقدسین افضل المتأخرین صاحب الکشف و
الاسرار شیخ الابرار شیخ فرید الدین عطار نیشابوری قدس سره فی مصر
المحروسة و قاهره المعزیه بزایوه سلطان العارفین قدوه اهل یقین جامع
الکلمات الانسیه صاحب النفس القدسیه ابی یزید البسطامی علیه الرحمه
من تحت القاعه بمصر مذکورہ فی یوم الثبت (!) خامس عشر جمادی
الآخر سنه ۶ اربع و تسعین و ثمانمائه علی ید الضعیف المحتاج الی
رحمة الله تعالی نظام الدین احمد بن حسین بن محمد شاه بن حیدر بن ماید
بن حسین بن علی بن سلام الله بن عتیق الله بن ابی قائم (!) بن احمد
بن ابی الغنائیم محمود بن ابی الفضل بن ابی راشد بن هاشم بن ابی
الفضایل بن مفضل بن ابی الکرم یحی بن عقیل بن زکریا یحی بن
ذریں بن ابی ذر الغفاری رضی الله عنه که حضرت سید کائنات
علیه السلام در وصف او فرموده که فی حق ابی ذر ما اضلة الحضراء

۵. بنگرید: تذکره الاولیاء چاپ نیکلسن، ج ۱، ص. ی.

۶. در نسخه خطی واژه سنه تکرار شده و واژه تکراری خط خورده است.

ولا اقله الغبراء علی ذی لهجة اصدق من ابی ذر و امیر المومنین علی بن ابی طالب علیه السلام نیز فرموده اند که ابن ذر (!) منی و انا منه عفی الله و لوالدیه و لجميع امة محمد صلی الله علیه و سلم تسلیماً کثیراً و بعد ازین کتابت این کتاب شریف کتاب شریف مظهر العجایب شیخ مذکور بزرگوار نوشته خواهد شد در یک جلد انشاء الله و حال آنکه علماء و اکابر و فضلاء سمرقند بتاریخ سنه ثلاث و ثمانین و ثمانمائه در مدرسه سلطان الغ بیگ بن شاه رخ بن تیمور کورکان جمع شدند و این کتاب شریف را بر آتش نهادند و بسوختند بجهت آنکه تفضیل علی بن ابی طالب علیه السلام درو بسیارست و کاتب این کتاب را بجهت نوشتن این کتاب شریف حکم بقتل کردند و خانه و متاع آن بتاراج بردند در زمان حیات قطب الاقطاب خواجه عبید الله سمرقندی سلمه الله و ابقاء و علماء و شیخ الاسلام هراة سلمه الله منع این صورت فرمودند که واقع شده بود در سمرقند واجب نمود این هر کتاب شریف را در یک جلد نوشتن تا بعد ازین فقیر حقیر جفا کشیده سرگردان دنیای بی وفا مطالعه نمایند تا ایشانرا نیز معلوم شود و این کتاب شریف کتابی نوشته شد که بخط مبارک سلطان الابرار قاسم الانوار قدس سره بران نوشته بود که این کتاب از کتابی نوشته شد که بخط مصنف است علیه الرحمة و الرضوان اگر سهوی واقع شده باشد از کاتب دانند و بنظر شفقت راست کنند و این کتاب را نفروشدند و عزیز دارند و باهل الله بدهند تا مطالعه فرمایند که حضرت شیخ عطار قدس سره بسیار بزرگ اند و اکابر و فضلا و مشایخ زمان مدح ایشان گفته اند اول مولانا شمس الدین محمد (بیت) من آن ملای رومی ام که از نظم شکر ریزد - و لیکن در سخن گفتن غلام شیخ عطارم - و در مثنوی نیز می باشد [بیت] آنچه گفتم از حقیقت ای عزیز - آن همه بشنودم از عطار نیز - و حضرت شیخ محمود جیستری (!) نیز فرموده اند.

در اینجا نوشته ناگهان بریده می شود و در عین حال این نوشته هم خبر بالا را تکمیل می کند. از این نوشته آگاهی می یابیم که بنا بر تصمیم علمای سمرقند، نساخ را به مرگ محکوم کردند و تنها دخالت دانشمندان هرات بود که

از اجرای این حکم ممانعت کرد. گذشته از این پی‌می‌بریم که نظام‌الدین پس از فرار از شهر زادگاهش، بیخانمان و سرگردان گردید. ده سال تمام او در بلاد اسلام آواره بود تا این که سرانجام در حجرهٔ بایزید مشهور بسطامی در قاهره در نزدیکی دژ، برای خود نقطهٔ آرامی یافت. اما به عقاید خود مؤمن بود و بر آن شد متن *جوهرالذات* را همراه با رونوشت *مظاهر المعجایب* مرگبار را در یکجا بیاورد.

۳- ورقهای ۴۴۲ ب - ۴۵۱ ب

در اینجا باید عنوان *مظاهر المعجایب* باشد ولی به جای آن ما این عنوان را می‌بینیم:

منقبت‌امیرالمومنین و فرزندان معصوم او علیه السلام که شیخ فریدالدین عطار در کتابهای خویش که مذکور خواهد شد فرموده چون منطق الطیر و هیلاج و مصیبت‌نامه و الهی‌نامه و خسرونامه و اشترنامه و مختارنامه و کتابهای دیگر حاضر نبود که نوشته شود اول منقبتی که در منطق الطیر می‌فرماید این نوشته با این سخنان به پایان می‌رسد:

تمت الانتخاب بعون الملك الوهاب بتاريخ شهر شعبان المعظم در بلاد مصر فی سنه اربع و تسعين و ثمانمائه بر دست فقیر حقیر نظام‌الدین بن حسین ... غفاری رضی الله عنه

گذشته از این، اشاره‌یی نیز به خطی دیگر است: *المشتهر به حیدر باربونی*، که ظاهراً لقب تازه‌یی است که به نظام‌الدین در دیار غربت داده شده است. در نتیجه، می‌بینیم که نظام‌الدین نتوانست تصمیم خود را عملی کند. نسخهٔ خطی *مظاهر المعجایب* را ظاهراً نمی‌شد به قاهره برد. با این همه، او از اندیشهٔ خود دست نکشید و گونه‌یی جایگزین برای این منظومه یافت و در آن منظومه‌هایی از عطار را که در دست داشت، به کار گرفت.

۴- ورقهای ۴۵۲ ب - ۵۲۶ ب

شامل منظومهٔ *لسان الغیب* و بیت مطلعش این است:

اسم توحید ابتدای نام اوست مرغ روح جملگی در دام اوست^۷

۷. در اینجا دوباره، *شجره نامهٔ* درازی که پیشتر دوبار آمده است، تکرار می‌شود.

8. Sachau and Ethé, *Bodleiana*; 622, 4, 623, 6; 624, 13; 625, 20; 626, 2; Ethé, *Catalogue of The India Office*, 1031, 16; 1033, 11.

متن، کامل است و تنها ورقهای ۵۲۱ ب و ۵۲۲ الف آسیب نسبتاً زیادی دیده است و برخی از سطرهای آنها را نمی‌شود خواند. نگارش خط سریعتر گردیده و مانند پیش دقیق نیست. در ورق ۵۲۱ ب نوشته شده است:

تمام شد کتاب لسان الغیب از گفتار سلطان المحققین و برهان المدققین
زیده الفقرا و قدوة الصلحا اکمل المتقدمین و افضل المتأخرین صاحب
الکشف و الاسرار شیخ فریدالدین عطار قدسی سره در غره ماه مبارک
ربیع الاول سنه سته و تسعین و ثمانمیه بر دست بنده ضعیف خادم
الفقرا و الصلحا نظام الدین احمد بن حسین بن محمد شاه... غفاری از
اصحاب کبار حضرت رسول الله صلی الله علیه وسلم الهی از خواننده
و نویسنده و شنونده حمت کن برحمتک یا ارحم الراحمین

دوباره می‌خوانیم: المشتهر به حیدر بادبونی.

نسخه خطی به پایان می‌رسد:

۵- ورقهای ۵۲۷ الف - ۵۲۷ ب

قصیده عطار با بیت مطلع:

بنگر که این جهان به جعل داده انگین

براهل فضل کرده بسی احقان گزین

در پایان یک شرح دیگر نیز هست:

مدت دوازده سال در کتابت این کتاب شریف سعی نموده شد تا باتمام
رسید بتاریخ سنه سته و تسعین و ثمانمیه حرره العبد الفقیر الحقیر الی
رحمة الله الباری نظام الدین احمد بن حسین بن محمد شاه بن حیدر بن
ماید (!) الغفاری المشتهر بحیدر باربونی چون کاتب العبد الفقیر این
ثلاثة شریف از زیارت حرمین شریفین و روضه منور حضرت نبی علیه
السلام و ایمه اثنا عشر رضوان الله علیه و علیهم اجمعین بازگشته
متوجه خراسان بود چون بولایت بغداد بشهر حله رسیده نقاره خانه دو
طبقه عالی جهت امام الحی الحاضر القایم ابوالحسن صاحب الزمان
محمد بن حسن العسکری علیه السلام ساخت و نقاره که سالها بر زمین
می‌زدند از زمان غایب شدن آن حضرت تا این زمان بر بالای آن
عمارت بود در مقابل مقام شریف آن حضرت در لب آب فراه از خالص

مال خود و از آنجا چون بخطه طیبه مراغه بتبریز رسیده شد هیچ مقام نیافت که نزول فقرا و آینده و رونده و ابنای سبیل تواند بود سه سال پیوسته توقف کرده شد و زاویه دیاک از خالص مال خود جهت فقرا و ابنای سبیل و آینده و رونده و غیر ذلک ساخت و بعضی رقبات طیبه^۹ از باغ و زمین خریده وقف آن بقعه خیر کرده شد و آن بقعه مشهور و منسوبست بغفاریه بزمان دولت سلطان یعقوب بن حسن بیگ علیه الرحمة مقصود ازین کتابت آنکه اگر عزیزی بمطالعه این کتاب شریف برسد این مخلص را بدعاء خیر یاد کند جهت آنکه این فقیر خود را مال خود را فدای راه خدا کرده و اقلیم اریعه را تمام گشته جهت زیارت ظاهر و باطن انبیا و اولیا و ائمه دین و پیشوایان یقین...^{۱۰} آنکه این ثلاثه عزیز داند و...^{۱۱} کتاب...^{۱۲} نمی شود و السلام.

بدین سان، نظام الدین با این همه امکان یافته است که از یک درویش تنگدست دوباره مردی توانگر شود. ما نمی دانیم که او چگونه به این توانگری رسیده است، اما روشن است که او مبالغ سرشاری در اختیار داشته زیرا برای ساختمانهایی که در حله و تبریز بنا کرده، پول بسیاری در کار بوده است.

همچنین خبر مربوط به فقاه و رسوم وابسته به آن بسیار جالب است.^{۱۳} مشخص کردیم که مجموعه ما شامل نسخه خطی بسیار پر ارزش یکی از مهمترین منظومه های عطار است. اما تصویر زندگی نساخ آن نیز که از میان نوشته های او در برابر ما مجسم می گردد، ارزشی کمتر از آن ندارد. هر چند که نوشته های او را نمی توان جامع نامید و ما باید پیوستگی درونی آن را بیشتر کشف کنیم، اما آنها دارای ارزش بزرگ فرهنگی و تاریخی هستند زیرا سرنوشت تغییر یابنده یکی از پیروان آتشین تعلیمات صوفیه را به خوبی نشان می دهند.

۹. خط خورده است. ۱۰. آسیب دیده است.

۱۱. خوانده نمی شود. ۱۲. خوانده نمی شود.

۱۳. متأسفانه چهارچوب این نوشته امکان نمی دهد که با تفصیل به آن اشاره کنیم.

نوایی* و عطار

۱

۱) وابستگی ادبیات ترکی* به ادبیات پارسی — واقعیتی است که همگان بر آن آگاهند و بارها فیلولوگهای (ادبیات شناسان و زبان شناسان) خاور و باختر آن را خاطر نشان کرده اند.

برخی از ترک شناسان باختر با در نظر گرفتن این نکته به چنین نتیجه‌ی رسیده اند که ادبیات ملل ترک زبان که به فرهنگ اسلامی وارد شده است، ادبیاتی بکر نیست. آن را همچون تقلیدی ناب از تألیفات کلاسیک مؤلفین آثار فارسی معرفی کرده اند، و چون هرگونه حق بکر بودن را از آن گرفته اند تا اندازه‌ی جریان عادی بررسی آن دچار وقفه شده است. گمان نمی‌رود که چنین نقطه نظری بتواند مورد قبول باشد. این نظریه، ثمره سوء تفاهمی است کاملاً روشن؛ زیرا خاور شناسان هنگام نزدیک شدن به ادبیات مشرق زمین، معیاری را که هنگام ارزیابی آثار ادبی

* نظام الدین علی شیر نوایی چغتایی (۱۴۴۱-۱۵۰۱ میلادی) نویسنده، دانشمند، نقاش، موسیقی دان، شخصیت بزرگ دولتی و قافله سالار ادبیات ازبکی است که به زبان فارسی نیز اشعاری دارد. از سال ۱۴۷۲ میلادی وزیر اعظم سلطان حسین بایقرا تیموری اذبک بود و از نفوذ خود برای رفاه مردم استفاده می‌کرد. نوایی ۳۷۰ باب مسجد و مدرسه و اماکن خیریه ساخت و با تشویق او صنایع ظریفه و موسیقی پیشرفت کرد. به زبان ترکی شرقی (چغتایی- ازبکی امروز) پنج مثنوی به تقلید از خمسه و مثنوی دیگری به نام لسان الطیر نوشت. از آثار دیگر او به زبان ازبکی مجالس النفایس، خمسة المتحیرین و رساله محاکمة اللفیتین و رساله میزان الادزان است. در آثار او مطالب فلسفی نیز مطرح شده است. آثار نوایی از لحاظ ژرفای اندیشه و غنای سیماها، در میان بهترین آثار ادبیات جهان هستند. تئاتر، اوپرا و یکی از دانشگاهها و شهرهای ازبکستان برای تجلیل از خاطره این دانشمند ادب پرور به نام نوایی است. -م.

** مقصود از ادبیات ترکی، ادبیات چغتایی- ازبکی، اویغوری و ترکی عثمانی و غیره است. -م.

باختر به کار می‌برند، مورد استفاده قرار می‌دادند.

نگارندگان تاریخ ادبیات، زمان درازی در پرداختن به سخن بدیع، مضمون را از شکل جدا می‌کردند. مباحثه دربارهٔ این مسأله که در آثار ادبی، مضمون والاطر است یا شکل مدتها پیش آغاز گردیده و به‌رغم کامیابیهای بزرگی که روش‌شناسی در سالهای اخیر به دست آمده است، نمی‌توان این مسأله را برای همیشه حل‌شده دانست. اگر از دیدگاه توده‌های وسیع خوانندگان بنگریم، آنگاه بدون هیچ تزلزلی می‌توانیم بپذیریم که برای بیشتر خوانندگان باختری، مضمون دارای اهمیت قاطعی است. شکل، تقریباً مورد ارزیابی آگاهانه قرار نگرفته و تنها تا آنجا که درک محتوا را آسانتر می‌کند، ارزیابی می‌شود. لحظهٔ مرکزی—مضمون است و باید در خورنگرش باشد، و این همان است که خواننده معمولی از کتاب می‌خواهد. از اینجا روشن می‌گردد که نثر در محافل وسیع، از محبوبیت بیشتری برخوردار است تا نظم. غالباً می‌توان مردمان بسیار فرهیخته‌یی را دید که سخت در شگفتند از این که چگونه می‌توان شعر خواند و زیر تأثیر کسالت‌آور آن در صفحهٔ دوم به خواب نرفت. بدین‌سان دلیل گسترش وسیع به اصطلاح رمان «بولواری» که محتوایی فریب‌دهنده در شکلی نه تنها بدیعی و ادبی، بلکه در شکلی که سخت غیر بدیعی و غیر ادبی است، روشن می‌گردد.

این نظریه نسبت به ادبیات که در ژرفنای روان خوانندهٔ غربی جای گرفته، غالباً دید او را هدایت می‌کند، بی‌آن که به آگاهی کامل برسد. از اینجا خطای خاورشناسانی که در بررسی ادبیات ترکی روشی کاملاً ناآگاهانه دارند و با نگاه‌داری همین دید، مرتکب خطای بزرگی در روش‌شناسی می‌گردند، آشکار می‌شود. تاکنون جزئیات آثار مؤلفان گوناگون ترکی زبان تقریباً مورد بررسی دقیق قرار نگرفته و اغلب کارها مقالاتی کلی است که در آنها برای شخصیت‌های جداگانه، جای نسبتاً کوچکی اختصاص داده شده است. تاریخ‌نویس، هنگام چنین ارزیابی کلی، در بهترین صورت تنها می‌تواند محتوای آثار بزرگتر را بطور اجمال بازگو کند و به بررسی جزئیات آن کاری نداشته باشد. بازگو کردن محتوا بدان انجامیده است که مشخص‌گردیده چنین موضوعی پیشتر نیز به وسیلهٔ این و یا آن مؤلف ایرانی در میان نهاده شده است. نتیجه‌گیری، خود به خود معلوم است—این اثر بکر نیست و از این رو ارزش چندانی ندارد.

۲) اما با تطبیق معیارهای بدیعی خاور زمین با همین آثار، نتایج دیگری به دست می‌آوریم. در اینجا باید معین کنیم که ادبیات پارسی که برای ادبیات ترکی نمونه و سرمشق است، تا چه اندازه بکر است. هر کسی که تا اندازه‌ی، حتی اندک، با گنجینه‌ی بی‌کران و سرشار نظم پارسی‌آشناست ناگزیر می‌داند که شماره‌ی موضوعهایی که شاعران ایران مطرح کرده‌اند نسبت به ژرفا و غنای نظم فارسی، چندان بزرگ نیست. کافی است به خیمه‌ی نظامی اشاره کنیم که از همراه شدن پنج موضوع دارای ویژگی‌ی گوناگون، پدید آمده و سپس از آن یک سلسله تقلیدهای پی‌در پی شده است. هیچکس نمی‌تواند انکار کند که سرچشمه‌ی پنج گنج امیر خسرو [دهلوی] همان خیمه‌ی نظامی بوده است. اما آیا از اینجا می‌توان چنین نتیجه گرفت که امیر خسرو تنها مقلد بوده و نباید مورد توجه جدی قرار گیرد؟ اگر تنها به بررسی محتوا بسنده کنیم، آنگاه بی‌شک ارزش امیر خسرو چندان نخواهد بود و اما اگر به شکل منظومه‌ی او بنگریم و مطرح ساختن موضوع را دنبال و آرایش بدیعی مطلب را بررسی کنیم، آنگاه روشن خواهد شد که در حقیقت امر، وجوه مشترک میان این دو شاعر بسیار کم است. در صورت اتخاذ چنین روشی در بکر بودن آثار امیر خسرو تردیدی نخواهد بود و دیگر نباید در شگفت شد از این که دوستانان شعر و شعرشناسان در خاور زمین در این باره که کدام یک از این دو تن بالاتر هستند، مباحثاتی طولانی کرده و بارها شده است که مقلد را برتر دانسته‌اند. نظامی و امیر خسرو تنها یک نمونه از موارد مشابه بی‌شماری هستند و سرتاسر ادبیات پارسی انباشته از چنین پدیده‌هایی است. در اینجا ما رویاروی این واقعیت قرار می‌گیریم که ارزیابی سخن بدیع در خاور زمین به هیچ روی با خواسته‌های ما همخوانی ندارد. برای مؤلف خاوری توجه به سخن جای نخست را دارد و بخاطر یک مقایسه‌ی کامیاب و یک کنایه‌ی درخشان، نمای تازه‌ی به موضوع می‌بخشد و محتوا را به این سو و یا آن سو می‌کشاند. خواسته‌های سخن بدیع بر ساخت محتوا نیز تأثیری بزرگ دارد، محتوا تنها شالوده و زمینه‌ی است که شاعر بر پایه‌ی آن رنگهای چشمگیری را که می‌خواهد می‌گستراند. اگر بخواهیم آنطور که شاید و باید آثار مؤلف شرقی را ارزیابی کنیم باید این رنگآمیزی را در نظر بگیریم و باید به این نکته اساسی زندگی ادبی کشورهای اسلامی ارج بنهیم. وگرنه ارزیابی ما همواره دارای ویژگی خود-سرا نه خواهد بود و نمی‌توان ارزش عینی برای آن برشمرد.

۳) هنگام مقایسه ادبیات ترکی با ادبیات پارسی باید گفته بالا را در پیش رو داشت. اما چنین روشی ناگزیر ضرورت تغییر اصول کار را در پی خواهد داشت. می‌بایست از تفصیل دست کشید، به بررسی جزئیات پرداخت و تمام توجه را به آثار جداگانه معطوف ساخت و کوچکترین ویژگی آن را در نظر گرفت. تنها در چنین صورتی است که می‌توانیم به روشن ساختن نقش ادبیات ترکی در فرهنگ اسلام و تعیین اهمیت نمایندگان آن بپردازیم.

در این نوشته، نگارنده می‌کوشد از چنین شیوه‌ی درمورد یکی از بزرگترین شخصیت‌های ادبیات ترکی شرقی یعنی میرعلیشیرنواپی پیروی کند، و مسأله ارتباط منظومه لسان الطیر او را با منطق الطیر فریدالدین عطار که نمونه و سرمشق او بوده است، روشن سازد. خاورشناسان درباره نواپی بارها مطالبی نوشته‌اند، اما گفتنی است که از کارهای آنها تاکنون نتایج محسوسی به دست نیامده است. ما نظریات ستایش‌انگیز م. بلن^۱ و م. نیکیتسکی^۲ را در دست داریم که درنواپی، شاعری کلاسیک را دیده و از آثار او در شگفت شده‌اند و پا به پای آن نظریه تند ا. بلوشه^۳ را نیز داریم که معتقد است آثار نواپی فاقد هرگونه مطلب بکری است و گذشته از این او حتی شاعر هم نبوده و تنها مترجم است. این اختلاف نظر از آنجا سرچشمه گرفته است که پژوهشگران بر وابستگی نواپی به شاعران پارسی زبان آگاه بوده‌اند اما نتوانسته‌اند تشخیص دهند که این وابستگی به چه شکلی جلوه نموده است. اصطلاح ترجمه را در مورد آثار مؤلفان خاور زمین، باید با احتیاط فراوانی به کاربرد. زیرا درک ما از این اصطلاح به هیچوجه با شکلهای ادبی موجود در خاور زمین

1. *Notice biographique et littéraire sur Mir Ali - Chir Névaïi, Suivie d'extraits tirés des œuvres du même auteur*, Par M. Bélin, - «Journal asiatique» 1861, t. XVII, p. 175-256, 281-357

۲. م. نیکیتسکی، امیر نظام‌الدین علشیر (مقام دولتی و ادبی داوری، سنت پترزبورگ، ۱۸۵۶ میلادی).

3. *Les enluminures des manuscrits orientaux turcs, arabes Persans de la Bibliothèque Nationale* Par Ed. Blochet, Paris, 1926, p. 95: «Ses compositions ne brillent pas par l'imagination, et elles ne lui ont pas été inspirées par le feu sacré de l'art divin; il se borna toujours à imiter passivement les grands poètes dont les noms illustrent les fastes de la littérature persane...»

همخوانی ندارد. ما تنها آن اثر ادبی را می‌توانیم ترجمه شماریم که در آن جلوه شخصیت مترجم تا حداقل بوده باشد. مترجم این وظیفه را در برابر خود می‌نهد که اثر مؤلفی را که به زبان دیگری است، به زبان خود گرداند و نه تنها در مطالب، بلکه در مناسبات ظاهری نیز، تا آنجا که زبانی که به کار می‌برد اجازه می‌دهد، تغییری ندهد. هرگونه دوری جستن از این اصل، به‌سوی ویراستاری کشیده می‌شود؛ و ضمناً دور شدن تدریجی ویراستاری از متن اصلی، می‌تواند سرانجام اثری بی‌آفریند که جز استخوان‌بندی اساسی، هیچ وجه مشترکی با متن اصلی نداشته باشد. پژوهشگران آثار نوایی بیشترشان به بررسی محتوای آن بسنده کرده و البته نمی‌توانسته‌اند به نتیجه‌گیری درستی برسند، زیرا در چنین صورتی مهمترین جهت زیبا شناختی شرقی، یکسره از چشم دور می‌شود.

وظیفه‌یی که نگارنده در برابر خویش گذاشته، همانا گذار از نظریات مواج پیشین به فرمولبندی دقیق و عینی ارتباط نوایی با سرمشقه‌های پارسی او است. ضمناً البته نگارنده می‌بایست بعد امکان چهارچوب موضوع را تنگ‌تر کند و از همه آثار گوناگون نوایی تنها یک اثر را برگزیند. نگارنده با داشتن نظریاتی گوناگون، لسان‌الطیر را برگزیده است: نخست اینکه شعر تصوف فارسی، موضوع ویژه کارهای مرا تشکیل می‌دهد و نگارنده در این رشته بمراتب بیش از دیگران صلاحیت دارد. دوم اینکه نگارنده بویژه با آثار عطار بسیار آشناست. زیرا مدتهاست که برای توصیف گسترده‌تر این مؤلف، مطالبی گردآوری کرده است. سوم اینکه پژوهش این اثر باید بر ارتباط نوایی با تصوف یعنی مسأله‌یی که تا کنون هیچکس به آن توجه نکرده است، روشنایی بیاندازد.

پیش از اینکه به‌خود پژوهش بپردازیم، باید یادآور شویم که کار نگارنده در این جهت تا اندازه‌یی تلاشی است جسورانه. پژوهش ترکی هیچگاه موضوع اصلی کار نگارنده نبوده و نگارنده با رخنه در این رشته که تا اندازه‌یی از او دور است، بیم آن دارد که مرتکب خطاهای بسیار شود. بگذار دانشمندان ارجمند ترک که شناس ما، برای این جسارت مرا ببخشند زیرا انگیزه آن، تمایل به پیشبردن کار

علمی مشترک ما و درک این نکته است که از این کار شاید سودی برآید. در این مورد، برای نگارنده چیزی باقی نمی ماند جز اینکه به فرمول مشهور شرقی متوسل شود یعنی تمنا کند که کمبودها را خود مرتفع سازند، با بزرگواری به آنها بنگرند و نیت را ارزیابی کنند نه این که ثمره آن را، که گمان نمی رود به نقطه آرمانی تواند رسید.

۲

۴) هنگامی که نوایی به ساختن منظومه خود در باره لسان الطیر آغاز کرده بود، در چه راهی می کوشید و ارتباط او با سلفش چگونه بود؟ پاسخ این پرسش، دشوار نیست. زیرا خود شاعر در این مورد اشارات جامعی دارد. در پایان لسان الطیر حکایتی درباره علل نگارش این منظومه می یابیم که حکایتی بسیار پر ارزش است، زیرا گذشته از اطلاعات ناب فیلولوژیک، نوایی در اینجا یکی از صفحات زندگی خود را در برابر ما می گشاید و تصویر روشنی از او ان کودکی خود می دهد که پراز تازگی و ملاحتی است که تصور آن دشوار است. این است آنچه او درباره دبستگی خود به منظومه عطار نقل می کند:

یادیم مونداغ کیلور یو ماجرا

کیم طفولیت چاغی مکتب اراه

کیم چیکار اطفال مرحوم زیون

هر طرفدین بیر سبق ضبطی غه اون

ایمکانسورلار چون سبق آزاریدین

یا کلام الله نینک تکراریدین

۴. نگارنده هنگام ترتیب دادن متن، از سه نسخه خطی موزه آسیایی استفاده کرده است: (a) No a 290 < El >، شماره (b) No 291h < B283 > و شعبه درسی (c) No 484 < D190 >، ضمناً شالوده متن را تحریر (a) که کاملتر و دقیق تر است تشکیل داده است. شرح کامل این نسخه ها را نمی آوریم. شرح نسخه (c) را بنگرید: Smirnow, *Manuscripts*, p. 168

۵. a - ورق ۲۸۹ الف؛ b - ورق ۸۶ ب؛ c - ورق ۳۴ الف.

ایستابان تشخیص خاطر اوستاد
 نظم اوقوتور کیم روان اولسون سواد
 نثر دین بعضی اوقور هم داستان
 بوگلستان یانکلیغ و اول بوستان
 منکا اول حالتدا طبع بوالهوس
 منطق الطیر ایلاب ایردی ملتس
 تاپتی ساکن ساکن اول تکرار دین
 ساده کونکلوم بهسره بوگفتار دین
 طبع اول سوزلارکا بولغاج آشنا
 قیلما دی میل اوزکا سوزلارکار یانا
 عادت ایتدیم اول حکایت لاریدا
 قوش مقالیدین کنایت لاریدا
 چون بیرار سوزدین تاپیب طبعیم گشاد
 تاپسام ایردیم کیم نیدور آندین مراد
 زوقی کوب خوشحال ایتار ایردی مینسی
 شرحی آیینک لال ایتار ایردی مینسی
 چون بو احوالیمغه ببولدی امتداد
 بولدی اول دفترغه غالب اعتقاد^۶
 ایلا کیم ایلدین اوزولدی الفتیم
 اول کتاب ایردی انیس خلوتیم
 خلق رسمی سوزلاریدین قیل و قال
 اولسه^۷ طبعیمغه یتار ایردی ملال
 عاقبت عاشق ایلادی شیدا مینسی
 ایلا مشعوف ایتی بو سودا مینسی
 کیم دیدیم عزلت^۸ ایشیکین آچقامین
 دهر بی معنی ایلدین قاچقامین

آنکلاغاچ اطفال ایلاب شور و شین
 استماع ایثی بو سوزنی والدین
 وهم غالب بولدی^۹ آنداق کیم عوام
 کیم ایرور سوز آتشین و طبع خام
 بولماغای کیم طبع بیرکای تلبه لیک
 حیککولوک بولغای صلاحیدین ایلیک
 تا پشوروب^{۱۰} دفترنی معدوم ایتی لار
 شغلیدین^{۱۱} کونکولوم نی محروم ایتی لار
 منع کلی قیلدیلار اول حالدین
 منطق الطیر اوزرا قیل و قالدین
 چون آرادین اوتسی بیر عهد بعید
 اولدیلار اول حالتیمدین ناساید
 لیک چون یادیمدا ایردی اول کلام
 یاشورن تکرار ایتار ایردیم مدام
 آندین اوزکا سوزکا میلیم آز ایدی
 قوش تیلی بیرلا کونکول همراز ایدی
 ترک نظمیدا چوتار تیب من علم
 ایلادیم اول مملکت نی یقلم
 تورت دیوان بیرلا نظم پنج کنج
 دست بیردی چیکماین اندوه ورنج^{۱۲}
 نظم و نثریم کاتب تحسین شناس
 یازسا یوز مینک بیت ایتار ایردی قیاس
 مونچه کیم نظم ایچرا قیلدیم اشتغال
 خاطریمدین چیقماس ایردی بو خیال
 کیم بو دفترغه بیریب توفیق حق
 ترجمه رسمی بیلا یازسام سبق

۹. در a کیم آمده است که با بحر هماهنگ نیست.
 ۱۰. b تاپیان. ۱۱. b سله دین. ۱۲. b در اینجا به پایان می رسد.

لیک سوز دشواراییدی مین ناتوان
 بارماس ایردی خامه‌غا ایلیکیم روان
 عاقبت کوردیم که عمر ایلار شتاب
 اولسام و قالسه ویلمای بو کتاب
 اول جهان ساری بسوارسان ایلتکوروم
 بویلا اوتدین داغ حسران ایلتکوروم
 نیچه بو ایشکا کونکول مشعوف ایدی
 کوییا کیم وقتی غه موقوف ایدی
 آلمیش غه عمر قسویغاندا قدم
 قوش تیلین شرح ایتکالی یوندوم قلم
 شیخ نینک روحیدین استعداد ۱۳ ایتییب
 کورکاج استعداد اول امداد ایتییب
 ایردی یاریم کیچه اشغالیم چاغی
 طبع بو معنی غه مشغول اولماغی
 خامه رفتارین نیچه سوردوم ۱۴ نیچه
 قیرق ایلیگ بیت هر یاریم کیچه
 صفحه‌غا یازمای قراریم یوق ایدی
 بو رقم دا اختیاریم یوق ایدی
 شیخ روحیدین یتیب کوب اهتمام
 قیلدیم آز فرصت دا ارقامین تمام
 سوز دقیق ایردی و معنی آندا کم
 کرچه قیلدم اوز اوزومکا اشتلم
 شیخ روحیدین ولی‌تی کشاد
 کیم مرادین تاپتی اوشبونامراد
 کرچه غواصی چیکیب رنج و عنا
 اوزنی بو دریاغه ایلاب آشنا

درغه کر تاپماس ایسه هم دسترس
 بیغسه دریا موجیدین خاشاک و خس
 هم ۱۵ توروتسه و آنی قیلسه اوتون
 یاروغای ویرانه سی بولمای توتون
 مین بو دریا ایچرا در پاک نی
 یاپماین بیغدیم ایسه خاشاک نی
 نیلایین بو ایردی مقدوروم منینک
 فانی اولدی طبع مهجوروم منینک
 ساچتی ایرسا ناظم عالیمکان
 عالم اهلی اوزرا نقد بحروکان
 موندین ارتو قراق حد ایرماستور منکا
 جودینی وصف ایلامام بس تورمنکا
 بودور امیدیم که هرکیم سالسه کوز
 کیم حرارت سالسه کونکلیغه بسوز
 شیخ انفاسیغه آنی حمل ایتیپ
 فیض تاپغای کامیغه یعنی یتیب
 بیزنی داغی آندا کورکای بیر طفیل
 قیلماغای کونکلی ایکی لیک ساری میل

ترجمه: به یاد دارم که در کودکی و در مکتب، کودکان ضعیف و شایسته ترحم، از هر سو برای از برکردن درسها آواز می دادند. هنگامی که از درس و یا تکرار کلام الله خسته می شدند، استاد که می خواست اندیشه ها را درک کند، کودکان را وادار می کرد تا شعر بخوانند و آنها را روان کنند. برخی داستانها نیز از گلستان و بوستان خوانده می شد. مرثیه شگفت انگیز من، می خواست که در آنجا منطق الطیر بخوانم. اندک اندک از تکرار این حکایت دل بی آرایش من از آن بهره گرفت. هنگامی که مرثیه با این سخنان آشنایی یافت

به سخنان دیگر گرایش نکرد. من به این حکایات و کنایاتی که از زبان مرغان بود، آموخته شدم. چون سرشتم از هر سخن شاد کام می‌شد، کوشیدم که بدانم معنی آن در کجاست... شگفتی از آنها، مرا بسیار شاد می‌کرد. اما درک آنها زبانم را می‌بست. چون این حال دوام یافت، عشق من به این دفتر فزون تر شد. تا آنجا که دوستی من با مردمان گسست و این کتاب انیس خلوت من گردید. اگر سخنانی از گفته‌های معمولی مردمان به گوشم می‌رسید، سرشتم ملول می‌گشت. سرانجام عشق، مرا شیدا و این سوداچندان خشنودم کرد که گفتم: در گوشه‌گیری را می‌گشایم و از مردم جهان که از اندیشه معنوی دوراند می‌گریزم. کودک‌کان که این مطلب دانستند داد و فریاد برآوردند و والدین آنها نیز این سخن شنیدند. وهم، غالب شد از این که چگونه مردم عوام سخنانشان آتشین و طبعشان خام است. نیک می‌بود اگر طبیعت بی‌خردی نمی‌داد و دست از کار خیر کشیده نمی‌شد... آنگاه دفتر را یافتند و ناپود کردند و دل من از همدی‌اش بی‌بهره شد. مرا از آن حال وقیل و قال منطق‌الطیر باز داشتند. چون دیری سپری شد، از آن حال من ناامید گشتند. لیکن چون آن سخن را در یاد داشتم، پیوسته تکرارش می‌کردم. به سخنان دیگرم میلی نبود و همراز من، «زبان مرغان» شده بود. چون درفش شعر ترکی را برافراشتم، همه آن خطه را به زیر قلم در آوردم. توانستم چهار دیوان و پنج گنج را بی‌اندوه و رنج بسازم. اگر دبیری حق شناس آثار مرا از نظم و نثر بنگارد و برشمرد، در آنها یکصد هزار بیت خواهد یافت. چون با آن حال به شعر پرداختم، این آرزو از خیال من بیرون نشده بود که اگر حق توفیق دهد، این دفتر را با تقلید و به شکل ترجمه خواهم نگاشت. اما سخن دشوار بود و من ناتوان و دستم را یارای روان کردن خامه نبود. عاقبت دیدم که عمر می‌شتابد، می‌میرم و این کتاب ناشناس خواهد ماند. این آرمان را به سرائی دیگر خواهم برد و از این آتش داغ حسرت خواهم خورد. روزی چند دلم از این کارشادان بود و چنان می‌نمود که این شادی چندان نخواهد پایید.

هنگامی که عمرم به شصت رسید، قلم را تراشیدم تا زبان مرغان نویسم. از روح شیخ استمداد کردم و او که استمداد دید امدادم کرد. تا نیمه‌های شب به کار می‌پرداختم و طبعم به این معنی خشنود بود. بارها خامه را به حرکت در آوردم و چهل-پنجاه بیت تانیمه شب سرودم. اگر صفحه‌ی نمی‌نوشتیم آرام نداشتیم و این بی‌اختیار بود. روح شیخ همت بسیار به من داد و در زمانی کوتاه نگارش را به پایان بردم. سخن دقیق بود، اما معنی آن کم و من خود را شمات می‌کردم. روح شیخ بر من فیض بخشید و این نامراد به مرادش رسید. اگر غواص یا رنج و زحمت خود را به دریا می‌زند و نمی‌تواند مروارید به دست آورد و از امواج دریا تنها خس و خاشاک برمی‌گیرد، پس از آنکه آنها را خشک کرد و هیزم ساخت ویرانه او روشن می‌شود و دود در آن نخواهد بود. من در این دریا دُر پاک نیافتم و تنها خاشاک به دست آوردم. اما چه باید کرد! این سرنوشت من بود و طبع مهجورم نابود شد. هرچند شاعر بزرگ برای مردم دنیا گنج دریاها و کان‌ها را آورده بود. اما حد من بیش از این نبود و برای من همین بس که جود او را می‌نگارم. امید من آن است که هرکس نگاهی می‌اندازد، اگر این سخنان در دلش گرما آفریند، آن را از انفاس شیخ بداند و از او فیض بگیرد. ما را نیز چون ریزه خوار خوان او بداند و همتای او بر نشمرد.

در این قطعه می‌بینیم که نوایی از خرد سالی به منظومه عطار عشق داشت، اما تنها پس از اینکه به شصت سالگی رسید و تجربه بزرگی در هنر شعر به دست آورد، بر آن شد که به کار آن پردازد. پیشرفتهای زندگی را پشت سر داشت و او را همچون بزرگترین شاعر ترکی شرقی [چغتایی] پذیرفته بودند. با این همه، او جرأت نکرد که به تقلید آزاد دست بزند و در اندیشه ترجمه منطق‌الطیر بود. ولی روشن شد که نیروی او برای انجام این کار کافی نیست. کار با دشواری پیش می‌رفت و تنها مدد روح‌پیر بود که به گفته نوایی برای پایان دادن کار، او را یاری کرد. این گفته دارای ویژگی ناب عرفانی است اما تا اندازه‌ی نیز زمینه‌ی واقعی دارد. بی‌شک، نوایی تنها به آموختن منطق‌الطیر بسنده نکرده و کار خود را روی سایر آثار عطار

نیز گسترش داده که البته تا اندازه زیادی درک و تفهیم مطالب پیچیده را بر او آسان کرده است. از سایر آثار عطار، او از اثرهای زیر نام می‌برد: مصیبت‌نامه، الهی‌نامه، اشترنامه، حلاج‌نامه، قصاید، غزلیات، دباغیات و تذکرات‌الدولاء. این فهرست به هیچ روی کامل نیست، در اینجا بسیاری از کارهای بزرگ عطار: امراد-نامه، جوهرالذات و جزاینها دیده نمی‌شود. این نکته شایان توجه است که به هیچ وجه اشاراتی به منظومه‌های عطار که در روح تشیع است، چون مظهر المعایب و لسان الغیب دیده نمی‌شود. تنها آن آثار اعتدالی گزیده شده‌اند که در آنها مغایرتی با موازین مذهب رسمی سنت دیده نمی‌شود.^{۱۶}

ناخرسندی نوایی از پایان کارش، نشان می‌دهد که او تا چه حد نسبت به کار خویش جدی بوده است. البته بسیار دشوار است که بگوییم شکوه او از روی راستی است یا نه. تقریباً هر شاعر پارسی زبان فریضه خود می‌داند که بر کمبودهای اثر خویش اشاره کند و از خوانندگان پوزش بطلبد—این یک سنت ادبی است که مراعات آن لحن خوبی را ایجاد می‌کرد. اما سخن نوایی ظاهراً تشریفات محض نیست. این وضع، که ترجمه‌یی که اندیشه آن مدتها پیش پیدا شده بود، تا این حد به درازا کشید، نشان می‌دهد که نوایی به اندازه شاید و باید بر دشواریهایی که در راه او هنگام اجرای این وظیفه قد راست خواهند کرد، آگاه بوده است.

بدین سان، مشخص کردیم که نوایی کوشیده است منظومه عطار را به زبان خودش گرداند و هیچ حقی برای خود در تألیف در نظر نمی‌گیرد و خود را تنها ریزه خوار خوان صوفی بزرگ ایران می‌شمارد. اکنون ببینیم که او چگونه از عهده انجام این کار برآمده است.

۵) پیش از اینکه به بازکاوی ساخت لسان‌الطیر که بخش اصلی کار ما را تشکیل می‌دهد بپردازیم، ضروری است که به اجمال به مسأله تخلصی که شاعر در این اثر به کار برده است اشاره کنیم. چنین پذیرفته شده است که میرعلیشیر در اشعار ترکی تخلص نوایی و در اشعار پارسی تخلص فانی به کار می‌برده است.

۱۶. شاید نبودن اشاره به آثاری که در روح تشیع است دلیلش این باشد که نوایی خودش از اهل سنت نبوده و نیز این دلیل باشد که پس از ترتیب دادن محاکمه عطار در نیشاپور، این منظومه‌ها نابود شده و در نتیجه کمیاب بوده و نوایی بر آنها آگاهی نداشته است.

از این جا، می‌بایست که او لسان‌الطیر را با تخلص نوایی بنویسد، اما در عمل ما عکس آن را می‌بینیم. این است آنچه که او در باره تخلص شعری‌اش می‌گوید:^{۱۷}

شعر صنعتین که قیلدیم ابتدا

ترك الفاضلی بیلا قیلدیم ادا

ایلا کیم هرکیمسه نیکیم قیلغوسی

بعضی ایشدا بارآنینک بیر^{۱۸} بیلکوسی^{۱۹}

کیم اوزی تخصیص‌غا املا دور اول

مهر یا توقیع یا تمغادور اول

صفحه زیبای نظم انشاسی دور

کیم تخلص ناظمی تمغاسی دور

بو^{۲۰} نشانی بیولا تاپتی امتیاز

نی ورق کیم نظم قیلدی اهل راز

کیم بو سعدی یا نظامی نینک دورور

یا بو خسرو یا بو جانی نینک دورور

فارسی نظم ایچرا چون سوردم قلم

نظم نینک هر صنعی نی قیلدیم رقم

منکه ترك الفاظیغه ایلاب شروع^{۲۱}

نظم تاپتی طبع کلکیم‌دین فروغ^{۲۲}

چون سحاب طبعیم اولدی درفشان

نظمیما ایردی نوائی‌دین نشان

دهر باغیدا اولوب کامیم روا

کامرانلار تاپتی نظمیم‌دین نوا^{۲۳}

۱۷. a- ورق ۲۸۹ ب؛ b- از قلم افتاده است؛ c- ورق ۳۶ الف.

۱۸. a- از قلم افتاده است.

۱۹. در این باره بنگرید: ساموئل‌وویچ، ص ۱۱۱۱.

۲۰. c- یوز ۲۱. a- وقوع

۲۲. یعنی به شکل‌های گوناگون تقسیم شدند.

۲۳. بازی با واژه‌های نوا- نوایی.

فیض یتکاج اول معانیدین منکا
 تاپتی بیلکو نظم فانیدین منکا
 چون لسان الطیر آغاز ایلادیم
 طرفه قوشلار بیرلا پرواز ایلادیم
 موندان سب ایردی کیم تورکاج نوا
 بولسه نظمیم غه نوائی دین ادا
 کیم نوا قوشلار تیلی الحانیدور
 دلکش افغانی حزین دستانای دور
 ترک اسلوب ایردی هم بو داستان
 تاپغودیک ایردی نوائیدین نشان
 بورقم دا فانی ایلارکا لقب
 مستمع بولغانغه آیتور مین سبب
 کیم بو دفتر نظمیدین کل مراد^{۲۴}
 چونکه مرجع میلی ایردی و معاد،^{۲۵}
 موندان فانی بولمای ایش بولماس مرام^{۲۶}
 فانی آندین تاپتی نظمیم اختتام
 کیم بو دفتر ایچرا شیخ معنوی
 کیم دیمیش قوشلار دیلیدین مثنوی
 سیر اول قوشلارغه کیم فن ایلامیش
 یتی وادی چون معین ایلامیش
 چکتوروب قوشلارغه کوبرنج و غنا
 سونغکی منزل بولدی وادی فنا
 کرچه بو ایکی تناسب باراییدی
 نظمیمما هم بوتخلص باراییدی

۲۴. درهمه نسخ خطی مراد آمده است که بدون شك اشتباه در نساخی است.

۲۵. یعنی بازگشت به دنیای روح نیستی (فناء).

۲۶. در همه نسخ خطی مراد آمده است که در این صورت، قافیه برهم می خورد.

کر تخلص مونسدا فانی ایلادیم

بو تناسب لاردین آنی ایلادیم

کر سبب ایستاب بیرا و قیاسه خطاب

شرح قیلغان سوز آنکا بستوز جواب

ترجمه: هنگامی که هنر شعر آغاز کردم، آغاز با سخن ترکی بود. بدین سان هر کسی که می‌خواهد کاری بکند، در پاره‌یی کارها او را نشانی است که آن امضاء، مهر، توقیع یا تمغای اوست. کسی که تخلص شعری اش تمغای اوست، کاغذ آرایش او و نظم انشای اوست. و رقیایی که اهل راز خواه سعدی یا نظامی، خواه خسرو یا جامی شعر خود را بر آن نوشته‌اند، از همین نشان بهره جسته‌اند: هنگامی که خامه را در شعر فارسی آزمودم، هر صنعت شعری را سنجیدم. آنگاه که به ترکی داد. سخن دادم، شعر از سرشت خامه من پر فروغ شد. چون سحاب طبعم درفشان گردید، شعر من نشان نوایی گرفت. در باغ دهر کاسم روا شد و کاسروایان از شعر من نوا یافتند. پس چون از آن معانی فیض یاب شدم، شعر من از فانی نشانه گرفت. به لسان الطیر به شعر آغاز و همال مرغان طرفه، به پرواز در آمدم. اینجا، جای داشت که ترانه با نوا باشد و شعر من با نوایی به پایان رسید، زیرا نوا، آوای زبان مرغان و افغان دلکش و داستان حزین آنهاست. اما این داستانی بود دور از اسلوب و می‌بایست نشان نوایی می‌گرفت. به شنونده می‌گویم که چرا خود را فانی نامیده‌ام. مراد از این دفتر آن بود که میلی به بازگشت و معاد به جهان معنوی فنا داشتم. در این شعر با فانی مراد یافتن و با فانی نظم خود را به پایان بردم، زیرا زمانی که شیخ معنوی در این دفتر از زبان مرغان مثنوی سروده است، سیر نخست این مرغان را ساخته و هفت وادی را پرداخته و مرغان را بر آن داشته بود که رنج و تعب بسیار بر خود هموار کنند و واپسین منزلگاهشان وادی فنا باشد. چون این دو تناسب آمد، در شعر من نیز تخلص، فانی شد. من تخلص فانی گرفتم و این تناسب را آنی کردم. اگر کسی سبب را پرسان شود، آنچه که گفته آمد برای پاسخ او بسنده است.

به گونه‌ی دیگر، تخلصهای میرعلیشیرنوایی به این‌که شعر به کدام زبان سروده شده وابستگی نداشته و تنها وابسته به مضمون آنهاست و ضمناً تخلص فانی در این مورد ویژگی صوفیانه منظومه را خاطر نشان می‌سازد.^{۲۷}

۳

۶) منطق‌الطیر عطار در چاپ گارسن دوتاسی، به مقدمه، ۴۴ مقاله و خاتمه تقسیم می‌شود. این تقسیم‌بندی بزرگتر نیز به‌نوبه خود به بخشهای کوچکتر که عنوان حکایت دارد، تقسیم می‌گردد. اما گمان نمی‌رود که این تقسیم‌بندی از آغاز بوده باشد. زیرا در بخش اعظم نسخه‌های خطی کهن و چاپهای سنگی شرقی چنین تقسیم‌بندی نیست و کتاب به چند فصل کوچک جدا شده که در واحدهای بزرگتری گرد آمده‌اند.

همین شکل را در اثر نوایی می‌بینیم و منظومه او از ۱۷۶ بخش کوچک و خاتمه تشکیل شده است. فصلها شماره ندارند و عنوان آنها در نسخه‌های خطی گوناگون با هم همخوان نیستند و احتمالاً چنان که در بیشتر منظومه‌های فارسی می‌بینیم، عنوانها از افزودگیهای پسین هستند. اما ترتیب فصلها در هر سه نسخه خطی که من از آنها بهره گرفته‌ام، بدون تغییر است و نمی‌توانست تغییری داشته باشد، زیرا سیر منطقی داستان اجازه نمی‌دهد که هیچ‌گونه تغییر و تبدیلی در آن وارد شود. نخستین قطعه در اثر عطار و نیز در اثر نوایی عنوان ویژه‌ی ندارد و در ستایش خدا است: در خطوطی کلی، نظریه صوفیه در باره آفرینش جهان مطرح می‌شود.^{۲۸} و ماجرای آدم و سقوط ابلیس و رانده شدن آدم از بهشت می‌آید. نوایی

۲۷. ممکن بود a priori پنداست که تخلص فانی را مؤلفی به کار برد که دارای جهاننگری صوفیه باشد. بیهایی که در بالا از نوایی آمده است، هر تردیدی را برطرف می‌سازد. روشن است که نوایی تخلص فانی را تنها پس از آشنایی با تعلیمات صوفیه، نخستین بار به کار برده است.

۲۸. مقابله شود با مقاله من، کیهان شناخت صوفیه در آثار فریدالدین عطار (در این کتاب، پیشین - ۵. ت.)

در خطوطی کلی، از متن اصلی که سرمشق او بوده پیروی می‌کند، اما به هیچ روی نمی‌کوشد ترجمه‌ای دقیق بکند و به خود اجازه می‌دهد که به اندازه زیادی از آن دور شود. در بیشتر موارد تنها مفهوم تقریبی عبارت نگاهداری شده. تشبیهات کاملاً تشبیهاتی دیگر هستند و ما آن را در نخستین بیت می‌بینیم:

آفرین جان آفرین پاک را

آن که جان بخشید مثنی خاک را

جان قوشی چون منطق راز ایلا کای

تنگری حمصدی بیرلا آغاز ایلا کای^{۲۹}

ترجمه: هنگامی که مرغ جان سخن از راز آغاز می‌کند، آغاز سخنش با ستایش خدا است.

سبک عطار سبکی است آتشین‌تر و در شعرش فریادی است گنگ و روایت، پیوسته با مناجات بریده می‌شود. در اثر عطار تاریخ آفرینش جهان با تفصیل بیشتری است و در عوض نوایی جزئیات سقوط ابلیس را بیشتر کرده است. تقریباً در هیچ یک از بیتها همخوانی کامل نیست. اما پیوسته سیماهایی که عطار آورده است، انگیزه بسط بعدی اندیشه نوایی است؛ ضمناً گاهی سیماهایی که نوایی می‌آورد حتی نیروی بدیعی بیشتری دارند مانند بیت زیر:

کوه را میخ زمین کرد از نخست

پس زمین را روی از دریا بست^{۳۰}

عطار

بحر اوزا جنگ ایلادی تو فرا غدین

جنگ اوزا لنگر یا ساوی تاغ‌دین^{۳۱}

نوائی

ترجمه: او در دریا کشتی از خاک ساخت و کشتیها را لنگر از کوه.

۲۹. a- ورق ۲۶۲ ب؛ b- ورق ۱ ب، c- ورق ۱ ب.

۳۰. من به مسأله بحر شعر نوایی اشاره نکرده‌ام. نمونه‌هایی که آوردیم نشان می‌دهد که در هر دو منظومه شعر در بحر دمل است که ضمناً جز این هم نمی‌توانسته باشد زیرا در بسیاری از موارد گوناگون تقلید (نظیره) بر اثری معلوم در ادبیات پارسی همواره به دقت مراعات می‌شود (در قصیده و غزل حتی قافیه نیز نگاهداری می‌شود).

۳۱. c- ibid؛ ab- از قلم افتاده است.

گاهی سیما در شکلی وسیعتر به کار می‌رود و ضمناً در پاره‌یی موارد، حتی قافیه متن سرمشق نیز رعایت می‌شود:

گنج در قدر است و گیتی چون طلسم

بشکنند آخر طلسم بنسد جسم

عطار

رازی مخفی گنج اولوب بیرطرفه جسم

صنعی دین اول گنج حفظیغه طلسم

هم طلسم اول مخزن او زره هم امین

آفرین صنعینگ غادی جان آفرین^{۳۲}

نوایی

ترجمه: راز او گنجی پنهان بود و طرفه جسمی از هنرش پاسدار و طلسم

این گنج بود. او و این طلسم پاسدار امین این گنج بودند، آفرین برصنع

تو ای جان آفرین.

نمونه‌یی دیگر که در آنجا در سقوط آدم و ابلیس تفاوت هست (یکی از

موضوعهای مورد نگرش صوفیه):

وان یکی کز سجده او رو بتافت

مسخ و ملعون گشت این سر در نیافت

عطار

اول شرفلار بیرلا آنداغ پیش خیل

کیم عیان ایلاب تکبر ساری میل

تا ابد مردود و ملعون ایلابان

عبرتسی آفاق گردون ایلابان...

بولسدی سر کش لیک دا آنینگ آفتسی

عجز تفراقلیغ بو بیر نینگ رافتی^{۳۳}

نوایی

ترجمه: چنین پیشکسوت والامقامی را چون به تکبر گرایش داشت برای

ابد ملعون و مردودش کردند و عبرت آفاق و گردون. آفت او در سرکشی اش

۳۲. a- ورق ۲۶۲ ب؛ b- ورق ۲ ب؛ c- از قلم افتاده است.

۳۳. a- ورق ۲۶۳ ب؛ b- ورق ۲ ب؛ c- ورق ۱ ب.

بود و رأفت این در عجز و خاکساری‌اش.
باید یادآور شوم که تفاوت در جهاننگری این دو مؤلف، در سنجش
بیت‌های زیر بیشتر نمایان می‌گردد.

در نگرین عالم و آن عالم اوست
نیست غیر او و گر هست او هم اوست
عطار

هم اوزی اول بیرنسی معلول ایلاکان
هم اوزی اول بیرنی مقبول ایلاکان
اول نی قیلدی بسونی قیلدی او ییلور
اول بوقیلماس هر نه قیلسه او قیلور^{۳۴}

ترجمه: او خودش این را (یعنی ابلیس را - ی. برتلس) گناهکار کرد.
او خودش آن را (یعنی آدم را - ی. برتلس) مقبول ساخت. او خودش
می‌داند که آن و این چه کرده‌اند. کسی کاری نمی‌کند و هرکاری را
او خودش انجام می‌دهد.

یعنی در اثر عطار از یکسو وحدت وجود نمایانی جلوه می‌کند و از سوی
دیگر مسأله آزادی اراده با نزدیکی بسیار به حل سنتی این مسأله (بلاخیف) دیده
می‌شود. نظریات افراطی عطار نرم‌تر و در چهار چوب سنت اسلامی مطرح شده است.^{۳۵}
در آینده نیز این تغییر نظریه عطار را خواهیم دید.

فصل مقدمه اثر عطار^{۳۶} شامل ۲۱ بیت و درباره شکوه و شکایت است از
گناهکاری و در اثر نوایی نیز فصل دوم زیر عنوان مناجات به درگاه قاضی الحاجات،
همسنگ آن است. در اینجا ما دوباره با تفاوت ویژه‌ی روبرو می‌شویم. عطار این
مسأله را در عباراتی کلی مطرح می‌کند و وارد جزئیات نمی‌گردد. از نظر عطار
بزرگترین گناه - واقعیت هستی شخص وی و این نکته است که من او هنوز در اقیانوس

۳۴. پیشین.

۳۵. عبارات نوایی را می‌توان به آسانی به عنوان افاده آیه مشهور قرآن و مدامیت ادا میت
ولکن الله می (سوره ۸، آیه ۱۷). ارزیابی کرد.

۳۶. مقدمه عطار با تمثیلی از یک راهزن و زنش به پایان می‌رسد و در اثر نوایی این تمثیل
نیست.

عشق جهانی حل نشده است. نوایی یک سلسله ازگناهان خود را نام می‌برد و استغفار می‌کند و ازگناهان زیر یاد می‌کند:

قیلما دیم عمریم دا بیر رکعت نماز
سر بسر محض نیاز ای بسی نیاز
هرگز آنداق قویما دیم تو فراقه باش
کیم کیرا کلکیک بولماغای با شیمغه تاش
بیرما دیم هرگز کداغه بیردرم
تا اوزومنی کورما دیم اهل کرم
تو تما دیم آتتیک قیلیب فرزانه لیغ
سبجه ایلدین آسماین یوز دانه لیغ
بیر عمل هرگز ریاسیز قیلما دیم

زرق سیز بیردرم اوزومنی کورما دیم^{۳۷}

ترجمه: ای بی‌نیاز، من در همه عمر حتی یک رکعت نماز نگذاشته‌ام که سر به سر محض نیاز نباشد. هیچگاه اگر برای زیر سرم سنگ لازم نبوده سرم را روی زمین نگذاشته‌ام. هیچگاه یک درهم نیز به گدا بخشیده‌ام مگر برای آن که خود را اهل کرم نشان دهم. هیچگاه نام ترا بر زبان نرانده‌ام مگر با تسبیح صد دانه. من هیچکاری را بدون تزییر و ریا نکرده‌ام، من خود را حتی یک دم نیز بدون نیرنگ ندیده‌ام. سخنان نوایی طنینی گرم و صمیمانه دارد ولی البته مقیاسش در این جا نه آن است که در اثر عطار. این دیگر عرفان نیست، این احساسات مذهبی است که در چهار چوب درک اسلامی باقی مانده و نظیر آنچه که ما در اثر چکامه‌سرای ایرانی طرفدار وحدت وجود می‌بینیم، در فضای بیکران کائنات پرواز نکرده است.

سپس در اثر هر دو شاعر فصلی می‌آید در نعت پیامبر. هر دوی آنها تقریباً همان تشبیهات سنتی معمول را می‌آورند که برای ما وارد شدن به جزئیات آن مطرح نیست. تنها یادآور می‌شویم که نوایی با علاقه بسیار به داستان معراج اشاره می‌کند، تصویر سفر پیامبر را از طریق آسمانها می‌دهد و علایم برجهای دوازده گانه را

ترسیم می‌کند و چیره دستی بزرگ خود را در اخترشناسی زمان خویش نشان می‌دهد. در اثر نوایی همه این فصل، بازی چشمگیر و شگفت‌انگیزی با واژه‌ها و تشبیهات، و از لحاظ فنی بالاترین مرحله تکامل است. اما نمی‌توان نپذیرفت که قطعه مربوطه در اثر عطار به مراتب از لحاظ ساخت ساده‌تر است و طیننی‌گرم‌تر و صمیمانه‌تر دارد. این فصل در اثر عطار با حکایت مادری به پایان می‌رسد که فرزندش را که در آب افتاده است می‌رهاند (بیت ۳۸۸) و در اثر نوایی این حکایت نیست.

چهار فصل بعدی منظومه عطار، در منقبت چهار خایفه راشدین است. همین را ما در اثر نوایی نیز با این تفاوت می‌بینیم که پس از هر منقبتی، حکایتی وارد شده است که موضوع آن از زندگینامه حماسی خلفاست و مقصود از آن تجسم ویژگی‌های خلیفه مدح شده است. بدین‌سان موضوعی که نوایی تشریح کرده، گویاتر است و از مدح‌های خشک و تشریفاتی عطار دورتر رفته است. شایان تذکر است که بیت مطلع هر یک از این بخشها ترجمه دقیق متن اصلی فارسی است.

ابوبکر (بیت ۴۵۶)

خواجۀ اول که اول یار اوست

ثانی اثنین اذهما فی الغار اوست

عطار

(فصل ۴)

اول که سلطان رسل غه یار دور

ثانی اثنین اذهما فی الغار دور

نوایی

عمر (بیت ۴۱۹)

خواجۀ شرع آفتاب جمع دین

ظل حق فاروق اعظم شمع دین

عطار

(فصل ۶)

اول که پیغمبرغه همدم ایردی اول

شبهه سیز فاروق اعظم ایردی اول

نوایی

عثمان (بیت ۴۴۱)

خواجۀ سنت که نور مطلق است

بل خداوند دو نور بر حق است

عطار

او حیا که کانی نورالعین ایسدی

ایلا کیم عینین ذی النورین ایسدی

نوایی

منقبت علمی ابن ابیطالب (فصل ۱۰) در اثر نوایی تا اندازه‌ی بی اثر عطار فرق دارد و در عین حال نوایی دو عبارتی را که در میان شیعیان گسترشی وسیع دارد و عطار از آنها بهره جسته است یعنی عجایب مظهری^{۳۸} و علی بابها که از حدیثی ساختگی گرفته شده، به کار برده است.

نوایی در حکایاتی که در منقبت خلفای راشدین آورده از موضوعهای زیر سود جسته است:

فصل ۵- ابوبکر به مسلمانانی که خواستار لغو ذکوة شده‌اند می‌گوید که او در شریعت حتی یک تادخ را نیز تغییر نمی‌دهد.

فصل ۷- پس از تاراج مدینه، عمر چیزی برای خودش بر نمی‌دارد و همه سهم خود را از غنائم به بیت المال می‌بخشد.

فصل ۹- هنگامی که امت نزد پیامبر می‌آمدند، آن حضرت پاهای شان را دراز می‌کردند و می‌نشستند و اما وقتی عثمان وارد می‌شد پای‌شان را جمع می‌کردند تا اینکه حجب بیش از اندازه عثمان، جریحه دار نشود.

فصل ۱۱- پیکان دشمن بر استخوان بدن علی ابن ابیطالب نشسته بود و نزدیکان او نمی‌دانستند چگونه آن را بیرون بکشند و می‌ترسیدند مجروح دچار دردی توان فرسا شود. پیامبر مشورت می‌دهد که پیکان را هنگامی که علی ابن ابیطالب بر نماز ایستاده است بیرون کشند، زیرا در آن زمان علی ابن ابیطالب چنان دنیا را از یاد می‌برد که دردی احساس نمی‌کند. همین کار را می‌کنند و علی ابن ابیطالب که پس از آن بر این امر آگاه می‌شود چنین نتیجه می‌گیرد:

کیم خلاص اولماق اجل پیکانیدین

ممکن ایرماس جز نبی احسانیدین

ترجمه: خلاصی از پیکان مرگ اگر احسان پیامبر نباشد، ناممکن است.

۳۸. مقابله شود با عنوان منظومه مشهور عطار مظهرالعجایب که عطار در اثر نوشتن آن از زادگاهش نیشاپور متواری شد.

نوایی پس از منقبت خلفای راشدین (فصل ۱۲) به مدح عطار می‌پردازد، مهمترین آثار او را نام می‌برد و از عطار می‌خواهد که در انجام گرفتن اندیشه‌اش او را مدد کند. فهرست آثار عطار را که در اینجا نام برده شده است، بیشتر آورده‌ایم. در اثر عطار در اینجا فصل بسیار مهمی دربارهٔ خصومت میان شیعیان و سنیان است که نوایی آن را حذف کرده است. عطار روشی آشتی‌جویانه که برای صوفیان سده‌های چهارم و پنجم هجری کاری بسیار عادی بوده است، پیشه می‌کند.^{۳۹} او از یک سو از شیعیان می‌خواهد که نسبت به عمر منصفانه‌تر باشند و از سوی دیگر به سنیان اثبات می‌کند که علی (ع) نسبت به پیشینیان خود خصومت نمی‌ورزید؛ و در نتیجه جماعت نیز باید به نفاق کنونی پایان دهند. این مطالب در هشت داستان کوچک جلوه‌گر می‌شود که بدیهی است آنها نیز در اثر نوایی حذف شده‌اند. در اینجا مقدمه آثار هر دو شاعر پایان می‌گیرد و خود داستان آغاز می‌شود.

تحلیل این مقدمه نشان داده است که نوایی، بدان‌سان که ما باید طبق گفتهٔ خود او در انتظارش می‌بودیم، وابستگی شدیدی به عطار دارد، با این همه، این بخش توضیح آزاد متن اصلی فارسی است. محسوس‌ترین تفاوت او نرم‌تر کردن نظریات فلسفی عطار و باز نمودن تصوف در شکلی اعتدالی و نزدیک به دین و حذف همهٔ بخشهای دارای ویژگیهای الهیات و سیاست است که برای عطار شیعی بسیار مورد توجه بوده ولی برای نوایی اهمیت چندانی نداشته. به‌گونه‌ی دیگر نوایی نظریات عطار را به مصالح محیط خود و دوران خویش نزدیک کرد و آن ویژگیهایی را که ممکن بود در دربار هرات پسندیده نباشد و در متن اصلی بود، پرده پوشی کرد.

۷) عطار پس از به پایان بردن مقدمه، بی‌درنگ به خود داستان می‌پردازد و با خطابهایی پرشور، مارا با بازیگران اصلی داستان آشنا می‌کند. از برابر ما دوازده پرندهٔ گوناگون می‌گذرند که شاعر در بارهٔ هریک از آنها بیتی گفته است:

۳۹. مثلاً مقابله شود با روش کلابادی در کتاب التعرف (نسخه خطی دانشگاه دولتی لنینگراد، شماره ۳۹۶، ورق ۱۴۵ ب):

و اجمعوا ان الاقتداء بالصحابه واجبا و سکتوا عن القول فيما كان بينهم من التشاجر... و لا يرون الخروج على الولاة و ان كانوا ظلمة... و راوا التشاغل بما لهم و عليهم اولی من الخصومة فی الدین الخ.

- ۱- هدهد (بیت ۶۰۳)، ۲- طوطی (بیت ۶۰۸)، ۳- کبک (بیت ۶۱۶)،
- ۴- شهباز (بیت ۶۱۸)، ۵- دراج (بیت ۶۲۳)، ۶- غندلیب (بیت ۶۲۸)،
- ۷- طاووس (بیت ۶۳۳)، ۸- تذرو (بیت ۶۳۸)، ۹- قمری (بیت ۶۴۳)،
- ۱۰- فاخته (بیت ۶۴۸)، ۱۱- باز (بیت ۶۵۳) و ۱۲- سرخ زرین (بیت ۶۵۵).

سپس سخنان برنامه‌ی هدهد برای مرغان می‌آید، که در آن او خدمات خود را برمی‌شمرد و ضرورت حرکت برای جستجوی سیمرغ را خاطرنشان می‌سازد. محل رخداد به هیچ روی ترسیم نیافته و انگیزه گردآمدن مرغان روشن نیست، همه این قطعه در اثر عطار دارای جنبه آشکار غزل و آرامشی حماسی است و از توضیح جامع و پیگیر در آن نشانی نیست.

نوایی نسبت به وظیفه خود روشی دیگر پیش گرفته است. او گرد آمدن مرغان و رویدادهای پس از آن را چنین ترسیم می‌کند. (فصل ۱۳):

جمع اولوب بیرکون گلستان قوشلاری

بیشه و بحر و بیابان قوشلاری

بارجا بیسرمنزلدا مجمع توزدیلار

هر بیر اوز خیل و صفین کورکوزدیلار

کیم محبت بیرلا توزکای لار نوا

چون توکانسه بزم توتغای لار هوا

اولتوروردا چونکه آیین یوقایدی

هر بیریننگ اوزنی تعیین یوقایدی

یوقاری اولتوردی طوطی دین کلاغ

بلبل و قمریدین اول یانکلینگ کازاغ

قاز شونقاردین بییک توتدی مقام

یورتچی طاوس اوزه قیلدی خرام

چون هنرور اوزه چقتی بی‌هنر

تازدین قالدی قوی‌راق تاجور

خیل اشراف اتیلار ظاهر نزع

قیلمادی اول سوزکا ارذال استماع

توشتی قوشلار ایچرا غوغا هرطرف
 ماجرا بیرلا محابا هر طرف
 بیر بیریدین اوتما دی اول ماجرا
 هر دم آشتی ماجرا اول خیل آرا
 بولدیلار محتاج آخر اول گروه
 کیم اگر بولسه شهی صاحب شکوه
 حاکمی انصاف لیغ دانا ولی
 هوش آیین شهر یاری عادل سی
 یتما کای اعالی غه ادنادین شکست
 بولماغای اشرف خسیس الیدا پست
 هر گروه ایردی اوزیکا چون عزیز
 ایستادی بارچا شهی صاحب تمیز
 یوقلوغیدین بارچا محزون بولدیلار
 هر بیر اوز حال ی غه مغمون بولدیلار
 یاس آهنکین توزوب تارتیب نوید
 بولدیلار شه دین سراسر نا امید
 بو تعب دین هر بیر ی کونکلیدا تاب

ترجمه: روزی مرغان گلستان و مرغان بیشه و دریا و بیابان در یک جا گرد آمدند. همه در یک منزل انجمن کردند و هر کدام خیل وصف خود را به تماشا گذاشتند. آنها گرد آمده بودند که با عشق و محبت، نوای خود را سر دهند و پس از پایان بزم به هوا پرواز کنند. چون هنگام نشستن ترتیبی برای آنها تعیین نشده بود، هر کس برای خود جایی معین می کرد. کلاغ بالاتر از طوطی نشست و زاغ جایی بهتر از بلبل و قمری برگزید. غاز جایی بلندتر از عقاب آرمید. و زاغچه در کنار طاووس خرامیدن گرفت. چون بی هنر از هنرور فراتر رفت و تاجور پایین تر از بی تاج نشست، خیل اشراف نزاع آغاز کردند. اما اراذل

سخنان آنها را به پیشیزی نگرفتند. از هر سو میان مرغان غوغا برخاست، و در هر سو ماجرا و محابا بود. هیچکس بردیگری در این بحث گذشت نمی‌کرد و هر لحظه مشاجره در میان خیل بالا می‌گرفت. سرانجام این خیل ناچار شد بپذیرد که اگر شهریار بزرگ، داوری دادگر و فرمانروایی خردمند می‌بود، شهریار که از عقل سلیم پیروی می‌کرد، زبردستان از زبردستان شکست نمی‌خوردند و بزرگان خوار نمی‌شدند. چون هر گروه خود را عزیز کرده بود، همگی خواستار شهی صاحب تمیز شده بودند اما چون چنین کسی را نداشتند، جملگی محزون شدند و بر حال خود غمگین. آنها آهنگ یاس ساز کردند زیرا امید خود از کف داده بودند. هریک از آنها از تعب، تاب خود از دست داده بود و همچون مرغ نیم بسمل در اضطراب.

این تصویر ما را به طرز تفکر و اندیشه‌ی دیگری می‌کشاند که با تشبیهات تجریدی عطار تفاوت دارد. نوایی به روایت نمادی، با خواسته‌های معین واقع‌گرایانه می‌گذرد. کار مرغان باید مدلل شود — شاعر لحن کامیاب قصاص و انتقام‌جویی را یافته و صحنه ستیز بزرگان را بر سر مقام که شاید بارها شخصاً آن را به چشم دیده است، ترسیم می‌کند.

۸) فصل ۱۴ — ۱۸ (منظومه نوایی) مربوط به گفتگوی هدهد با مرغان درباره سیمرغ و توضیحات گوناگون وابسته به مسأله جایگاه سیمرغ است. سه فصل نخست (۱۴ — ۱۷) تنها شامل یک قطعه همسان اثر عطار است، زیرا نوایی مرغان را وادار می‌کند که دوبار از پیشوای خود درباره فرمانروای مرموز و ویژگیهای او پرسشهایی کنند، و این، در متن اصلی پارسی نیست. شرح سیمرغ تقریباً فاقد رنگ عرفانی و در عباراتی کلی است. البته هدهد خودش می‌گوید که نمی‌توان سیمرغ را توصیف کرد و یا شکل و شمایل او را شرح داد. درباره او تنها این نکته را می‌توان گفت که ذاتی است یگانه و او را صفاتی است بسیار. ضمناً گاهی نیز عرفان نمایان‌تری دیده می‌شود، مثل این بیت:

آنی اعضا نکیزدا قان یانکلیغ بیلینگ

جسم اجنا سیدا جان یانکلیغ بیلینگ

ترجمه: بدانید که او همچون خون در اعضای شماست و بدانید که او در بدنها چون جان است.

فصل ۱۷ - گونه‌ی دیگر از فصل مربوطه اثر عطار.

هدهد به مرغان باز می‌گوید که چگونه جهان از وجود سیمرغ آگاه شده است. سیمرغ شبی بر فراز چین پرواز می‌کرد. هنگام پرواز یکی از پرهایش به زمین فرود آمد و از فروغ آن پر، سرتاسر سرزمین چین روشن شد. این فصل در اثر عطار بسیار فشرده است، اما نوایی جزئیات بیشتری و از جمله سرزمین چین را شرح می‌دهد. اما این شرح دارای شالوده واقعی نیست و یکسره بر طرحی استوار است که از سنتهای ادبیات فارسی است. چنان که سرزمین چین از پر سیمرغ به کادگاه مانوی بدل می‌گردد، و کارگاه مانوی طبق نظریات معمولی مؤلفان اسلامی کاملترین کارگاه نقاشی است.

در فصل هژدهم مرغان آهنگ حرکت می‌کنند و از هدهد می‌خواهند که راهنمای آنها شود. هدهد پس از توصیفی کوتاه از راه، در فصل نوزدهم با برخی از مرغان که ترتیب آنها به شرح زیر است، یکایک به گفتگو می‌نشیند:

۱- طوطی، ۲- طاووس، ۳- بلبل، ۴- قمری، ۵- کبک، ۶- تذرو، ۷- دراج، ۸- کبوتر، ۹- شاهباز، و ۱۰- شونقار.

این فهرست در خطوط کلی با فهرست روایت عطار همخوانی دارد و بی‌شک انگیزه پیدایش آن تمایل نوایی به آوردن این نمود در منظومه خودش بوده است. باید پذیرفت که از نگر واقع‌گرایی جای‌دادن این گفتگو در اینجا بسیار به‌جاست. این مطلب در اینجا بی‌شک از منطق روایت سرچشمه گرفته و سیر حماسی رویدادها را مختل نمی‌سازد در حالی که در اثر عطار این مطلب گریزی است شاعرانه که لحظات جداگانه‌ی‌ی را به حماسه وارد کرده و بدین‌سان از ارزش مفهوم کاسته است.

۹) فصل ۲۰ شرح تحسین و شگفتی مرغان از سخنان هدهد است. آنها با بیکراری و شور و شوق در انتظار حرکت هستند. سپس شرح کوتاهی از نخستین روزهای سفر می‌آید. رفته‌رفته از شور مرغان کاسته می‌شود و آنها به‌یاد زادگاه و خانه می‌افتند و به دل‌های آنها تردید راه می‌یابد و یکی پس از دیگری نزد

هدهد می‌آیند، شرح بیماری خود می‌گویند، خواهش دارند که خستگی بیاندازند و می‌کوشند که به گونه‌بی از سفر سر بیچند.

در این هنگام، هدده همه آنها را در دشتی گرد می‌آورد و از آنها می‌خواهد تا روشن سازند که چه مانعی بر سر راه آنهاست. بدین‌سان مهمترین بخش منظومه یعنی بهانه‌های مرغان و مخالفت هدده با آنها، آغاز می‌شود. در اینجا طرح اصلی عطار گسترده‌تر شده است زیرا در منظومه فارسی همه این فصل در سه بیت خلاصه شده است.

(بیت‌های ۷۲۲ - ۷۲۴):

عزم ره کردند در پیش آمدند

عاشق او دشمن خویش آمدند

لیک چون راهی دراز و دور بود

هر کسی از رفتنش رنجور بود

گر چه ره را بود هر یک کارساز

هر یکی عذری دگر گفتند باز

پس از آن هر دو شاعر از ترتیب معینی پیروی می‌کنند و مطالب را به شکل یکسانی می‌آورند: برای هر مرغ، سه قطعه می‌آید - عذر پرنده، پاسخ هدده، و حکایتی برای روشن ساختن و ترسیم اندیشه هدده.

اما ترتیب فهرست مرغان در اثر نوایی تا اندازه‌ای دیگرگونه است و گذشته از آن، چنان که در آینده خواهیم دید، مرغانی هستند که عطار از آنها یاد نمی‌کند. بطور کلی نوایی هنگام باز نمودن این بخش، مطالب اصلی سرمشق خود را نگاه داشته است. اگر مرغ مربوطه در اثر عطار باشد، عذر او و مخالفت هدده در اثر نوایی درست همان شرحی است که در اثر عطار آمده است. برخی بیتها را می‌توان تقریباً ترجمهٔ واژه به واژه شمرد و این بیتها را پیشتر دیده‌ایم.^{۴۰}

داستانهایی که نوایی به تقلید از سرمشق خود به منظومه وارد کرده و

۴۵. نگارنده این قرینه‌ها را نمی‌آورد. شماره آنها بسیار است و ذکر آنها حجم این نوشته را بسیار بزرگ خواهد کرد و جزئیات را چنان که باید روشن نخواهد ساخت. بررسی دقیق‌تر آنها می‌توانست مطلبی برای کاری جداگانه و مثلاً اثری زیر عنوان نوایی همچون مترجم باشد.

هر بخش با آن داستانها به پایان می‌رسد، برای پژوهشگر مورد توجه بیشتری است. تنها بخشی کوچک از این داستانها با تمثیلهای عطار یکسان است و بیشتر آنها ثمرهٔ ایجادگری و خلاقیت خود نوایی است. در بین این داستانها پاره‌یی نیز از لحاظ محتوا از دیگر آثار ادبی سرچشمه گرفته‌اند و در برخی موارد می‌توان مآخذ آنها را معین کرد.

دیگر داستانها، صحنه‌هایی از زندگی و رویدادهایی هستند که نوایی همچون شخصیتی دولتی احتمالاً باید آنها را دیده باشد. در آینده به این داستانها اشاره بیشتری خواهم کرد و ویژگیهای اصلی هریک از آنها را روشن خواهم ساخت زیرا تنها از این راه است که می‌توان پیدایش آنها را مشخص کرد و این کاری است که من تا کنون در مورد بخش نه چندان بزرگی از آنها کرده‌ام. در اثر نوایی پیش از همه طوطی بهانه می‌آورد (فصل ۲۱ - ۲۳). چون طوطی به زندگی محدود خود در قفس و نامأنوس بودن دشواریهای راه اشاره می‌کند، همدرد تمثیل مناسبی در این مورد می‌آورد (فصل ۲۳):

درویشی می‌زیست که جامه‌یی سبز می‌پوشید. او خود را راهنمایی بزرگ نشان می‌داد اما در حقیقت از اعتبار تقدس خود برای در یوزگی سود می‌جست. روزی سعادت دیدار با پیری راستین به او دست داد. هنگامی که درویش ریاکار در یوزگی می‌کرد، پیر برکشول او نگرست و در آن به جای خوراک ناپاکی دید. درحالی که پیر وقتی برخاک و سنگ دست می‌برد، خاک و سنگ زر و گوهر می‌شد.^{۴۱} طاووس (فصل ۴۲ - ۴۶) دومین مرغی بود که بهانه آورد. او برای زینت باغ و چمن خلق شده و نباید از ارادهٔ پروردگار سر بیچند زیرا:

هر بیریکا اوز طریقیدن فراق
ظاهراً تکلیف ایرور مالا یطاق
ترجمه: برای هرکسی ترک راه (طبیعی) زندگی خویش ظاهراً ناگزیر
ساختن خود به کاریست که تاب آن ندارد.^{۴۲}

۴۱. سرچشمهٔ پیدایش این داستان بر نگارنده روشن نیست. اندیشهٔ اصلی آن از ویژگیهای مکتب صوفیهٔ خراسان در سده‌های چهارم - پنجم هجری است. درویشی همچون پیشه یکی از ناپسندیهای است که نظریه‌پردازان صوفیه با آن مبارزه کرده‌اند.
۴۲. بازگویی آیهٔ قرآن (سورهٔ ۲، آیهٔ ۲۸۶): لا یکلف الله نفساً الاّ دمعها، به گونه‌یی دیگر.

دهد اثبات می‌کند که زیبایی ظاهری را اهمیتی نیست و سخنان خود را با چنین داستانی مدلل می‌کند (فصل ۲۶):

مردی هندی جامه‌یی فاخر پوشید، بر سر تاج نهاد و خود را پروردگار قلمداد کرد. در کنار او طبالان طبل می‌زدند و سرود می‌خواندند. در گردش جمعیتی از اوپاش گرد آمده بود که او را به پیشوایی خویش برگزیده بودند. سرانجام محتسبان جمعیت را پراکنده ساختند، جامه مجرم از تن به در آوردند و او را چوب زدند.

سخنران بعدی بلبل است (فصل ۲۷-۲۹). او با اشاره به عشق خود به گل می‌گوید که بخاطر این عشق نمی‌تواند زادگاهش را ترک کند. هدهد پاسخ می‌دهد که گل ابدی نیست و در نتیجه عشق او را نمی‌توان عشقی راستین نامید. این گفته با داستانی (فصل ۲۹) درباره درویشی تأیید می‌گردد که عاشق رخسار فرمانروای جوانی بود، درویش در عشق خود تا بدانجا رسید که راضی بود در آتش بسوزد اما در دهج‌ران نکشد. فرمانروا فرمان داد که او را فرا خوانند و همانجا دستور داد که در آتشش بیاندازند. درویش در یأس و حرمان سراسیمه شد و کوشید با زار خود را برهاند و روشن گردید که عشق او عشقی راستین نیست. این داستان در اثر عطار نیز هست. اما در اثر او دیرتر، و هنگامی می‌آید که هدهد توضیح می‌دهد که ناپایداری و نا استواری چیست (بیت ۱۹۲۴).

سپس گفتگوی هدهد با قمری می‌آید که به ناتوانی خود و خوگر بودن به زندگی در باغها اشاره می‌کند. هدهد پاسخ می‌دهد که باغها در خود خطراتی دارند و داستانی از باغبانی (فصل ۳۲) می‌گوید که استعداد کار در باغ نداشت. بارها به او اندرز داده بودند که این پیشه رها کند و کاری برگزیند که شایستگی آن را داشته باشد. او نمی‌خواست کار خویش رها کند و در پایان از نیش ماری زهردار در باغ می‌میرد.^{۴۳}

پس از قمری نوبت کبوتر است (فصل ۳۳-۳۵). او می‌گوید که نصیبش زندگی با مردمی است که غمخوار او هستند. او نمی‌تواند خلاف مشیت الهی رفتار کند. هدهد او را شمت است می‌کند که خود را به مردم فروخته، شرم از

۴۳. این داستان را می‌توان از ساخته‌های مستقیم نوایی دانست. عنصر افسانه‌یی در اینجا نیست و شاید این واقعه را نوایی شنیده و یا در باغهای خودش در نزدیکی هرات دیده باشد.

یاد برده و نمی‌تواند بدون صدمه زندگی کند. او حکایتی (فصل ۳۵) دربارهٔ مرد بیش‌مرمی می‌گوید که در یوزگی می‌کرد. او روا می‌داشت تا برای دریافت بهای‌نانی او را بزنند. روزی چنان ضربتی به او خورد که دیگر نتوانست از جای برخیزد. پس از کبوتر نوبت کبک است (فصل ۳۶ - ۳۸). کبک زاهدی است گوشه‌گیر در کوه‌ها. سفر برای او مناهب نیست زیرا از گنجی که در کوه‌ها پنهان است پاسداری می‌کند. هدهد به او می‌گوید که زهد او برای تنهایی و انزوا نبوده بلکه برای لذت و کامرانی است و او زاهدی است دروغین همانند مردی (فصل ۳۸) که خودش را گوهر فروش می‌نمود و شیشهٔ رنگین به جای لعل و یاقوت می‌فروخت. روزی از این شیشه‌ها به مردی ثروتمند فروخت. ثروتمند پس از چند روز به کنه مطلب پی‌برد، شیشه را به‌فروشنده بازگردانید و بهای آن خواست. اما مرد ریاکار بهای شیشه را مصرف کرده بود و نمی‌توانست آنرا بازگرداند و برای این تبهکاری به قتل رسید.^{۴۴}

پس از آن تذرومی‌آید (فصل ۳۹ - ۴۱). پروردگار به او زیبایی داده اما توانایی رنج‌سفر نداده است. هدهد می‌گوید که مرد نباید به زیبایی بی‌باله، ارزش او در کارهایش است، نه ویژگیهای بدنش. تجسم گفتهٔ او در داستانی (فصل ۴۱) دربارهٔ دو رفیق به نامهای مقل و هدو می‌آید که همراه یکدیگر راهی سفر شدند. در راه یکی از آنها دربارهٔ مردان مقدس سخن سرداد و دیگری دربارهٔ سعادتهای زندگی. وقتی به شهر رسیدند از هم جدا شدند یکی نزد درویشان رفت و دیگری به بیت‌اللطف.^{۴۵} یکی را شاه نواخت و دیگری در میخانه مست شد و در مستی مردی را که جسارت کرده بود او را زشت بنامد بکشت و خودش محکوم به مرگ گردید.

سپس قارچیغای سخن می‌گوید (فصل ۴۲ - ۴۴). او سر کرده همهٔ مرغان است و مرغان طعام او. بردست فرمانروا نشسته و به سیمرخ نیازی ندارد. هدهد در پاسخ او را شماتت می‌کند که احمق و نادان است. آنچه را که او افتخار می‌نامد در عمل بندگی است. او بیهوده از تصور قدرت سرمست است. زیرا کسی جز مجری ارادهٔ

۴۴. بدون تردید این واقعه نیز از تجارب‌نوایی است. این يك نكتة درخور نگرش از زندگی روزمره است.

۴۵. اصطلاح بسیار جالبی است که در آثار سایر مؤلفین ندیده‌ام (این اصطلاح در اثر عبدالرزاق سمرقندی هست. مقابله شود: بارتولد، بردمی ایران، ص ۱۰۶، حواشی و. و. بارتولد).

دیگری نیست. هدهد برای اثبات، داستان خرسی را (فصل ۴۴) باز می‌گوید که مردی کوه‌نشین او را دستگیر کرده بود. صاحب خرس هر روز او را بیرحمانه چوب می‌زد و سرانجام او را آموخت و وادارش کرد سنگهای بزرگ حمل کند. خرس بر خود بالید و خود را نیرومندتر از همه جانوران دانست و در عین حال او را با یک سگ از یک ظرف خوراکی می‌دادند.

شوقار پدیدار می‌گردد (فصل ۴۵ - ۴۷). او بر سر تاج دارد و خودش سلطان است و فرمانروایی دیگر نمی‌خواهد. هدهد به او می‌گوید نه هر که خود را فرمانروا شمارد، به راستی فرمانرواست. او تنها همچون مهره شطرنج است زیرا هر کس که بخواهد می‌تواند او را از نطع شطرنج بیرون راند. این مطلب پیشامدی را به یاد اومی آورد (فصل ۴۷): پادشاهی رویدادی مسرت بار را جشن گرفته بود و در سرتاسر کشور جشن بود و سرور. همه جا شادی می‌کردند و پای می‌کوفتند. در این هنگام مردی خوشگذران (قلیبان) خود را شاه بودیا نامید. همه جامه او از نی بود و جوشن و سپر و پرچم داشت. باجمعی از همگنان در میدان نشسته بود و بر مراسم درگاه می‌خندید. اما جشن به پایان رسید و خنده او نیز تمام شد. تاجش از سر برگرفتند و چترشایش را که از نی بود سوزانیدند. آنگاه روشن گردید که او فرمانروا بوده است یانه. پس از آن بر کوهت جای شوقار را می‌گیرد (فصل ۴۸ - ۵۰). او مرغی است ویژه و برای خوراکی قوچی کوهی در کار است. در صحرا ممکن است هلاک شود. هدهد به او می‌گوید که شهادت تنها در نیروی خشن جسمی نیست بلکه در آمادگی برای فداکاری است و در توضیح، داستانی می‌آورد (فصل ۵۰): پهلوانی بود ابله اما ماهر در کار خود. او بسیار زورمند بود و در یک ناشتا ده باقمان خوراکی داشت. روزی بدبختی بزرگی به سرزمینش روی آورد و همه مردم ناچار به جلای وطن شدند. آنها با دست تهی رفتند و چیزی از خانه برنداشتند. سه روز در صحرا می‌رفتند و جایی برای یافتن نان نداشتند. پیرزان و کودکانش از این آزمایش به خوبی برآمدند و به تندرستی و خوشی به مقصد رسیدند، اما پهلوان پرخور روز سوم از گرسنگی جان سپرد.^{۴۶}

پس از اونوبت کوف است (فصل ۵۱ - ۵۳). او اندامی نحیف دارد

و همه عمر در خرابه‌ها زیسته است، سوگوار است و در میان ویرانه در جستجوی گنج. نمی‌تواند خانه‌های ویران را ترک کند. هدهد می‌گوید که گنج خیالی خام و آرزویی باطل است. اگر حتی گنجی هم بیاید، این گنج برایش جز رنج ارمغانی نخواهد داشت. ابلهی (فصل ۵۳) سالها ویرانه‌ها را می‌کاوید و در پایان به راستی گنجی یافت. از شادی دیوانگیها کرد، پای کوفت و فریادها کشید. از کنار آنجا مرد پلیدی می‌گذشت، او را دید و کشت و گنجش به ربود و ابله، جان بر سر گنج باخت.

هما (فصل ۵۴ - ۵۶) می‌گوید که سایه‌اش گدا را شاه می‌کند و او را چنان بزرگی است که نیازی به جستجوی فرمانروایی دیگر ندارد. هدهد ادعای او را هذیان می‌خواند و از او می‌خواهد بنماید که در تاریخ حتی یکبار نیز نکته‌یی همانند گفته او آمده است یا نه. اما اگر بدان‌سان که او می‌گوید نیز باشد، وی را از این رهگذر سودی نیست، زیرا خوراک او استخوانهای خشکیده است. هدهد خبر می‌دهد (فصل ۵۶) که در کرانه خلیج فارس به غواصان پانزده درهم می‌دهند و آنها برای یافتن مروارید زیر آب می‌روند، اما مرواریدی که با به‌خطر انداختن جان به‌دست می‌آورند از آنان نیست و از آن بازرگانی است که مزد آنها را پرداخته است. غواص در ازای ثروت سرشاری که بازرگان به‌دست می‌آورد، همانند سگی که استخوانی پیشش می‌اندازند چند سکه مس می‌گیرد.^{۴۷} پس از آن نوبت اوردیک (فصل ۵۷ - ۵۹) است که بی‌آب نمی‌تواند زندگی کند. در پرتو آب همیشه پا کیزه و مطهر می‌ماند. هدهد می‌پرسد اگر او خود را چنین پا کیزه می‌داند، پس چرا پیوسته غسل می‌کند. او می‌تواند شنا کند، پس چرا جرأت رفتن به دریای فنا را ندارد. هدهد داستان یک بازرگان هندی را می‌گوید (ص ۵۹) که در همه زندگی در جستجوی سود، دریاها می‌نوردید. غالباً تا نزدیکی سکه می‌رفت اما به‌آنجا پا نمی‌نهاد و بیم داشت وقت را بیهوده از دست بدهد و سودی به چنگ نیآورد. در پایان، در دریای طوفانی با همه ثروت خود به زیر آب رفت.

این داستان به روشنی تفاوت میان جهان‌نگری نوایی و عطار را نشان می‌دهد.

۴۷. این داستان درخور توجهی ویژه و گواه آن است که نوایی بر کار طاقت‌فرسای جویندگان مروارید آگاه بوده و آن را نکوهش می‌کند.

در اینجا هیچ نشانی از عرفان نیست و او تنها انسانی را که بخاطر نعمات دنیایی فرایض دینی را نادیده می‌گیرد، شمات می‌کند. در اثر عطار یادآوری آب بی‌درنگ اندیشه‌ی عرفانی پدید می‌آورد. زیرا گفتگو بامرغابی (بیت ۸۲۳) با چنین داستانی روشنایی می‌یابد: درویشی را پرسیدند که دنیا چیست؟ پاسخ داد: قطره‌ی آب است و هرچه که آب است گذرا و ناپایدار است. به‌سخنی دیگر، کوشش در راه مشخص کردن مطالب که در بالا آن را دیده‌ایم، پس از آن نیز در اثر نوایی دیده می‌شود.

پس از آوردن یک، تاوق (فصل ۶۰-۶۱) می‌آید. به عقیده او هر کسی را وظیفه‌ی است، هدهد راهنماست اما خروس دارای آوازی شیرین است و وظیفه دارد که مسلمانان را به نماز بخواند، از این رو نمی‌توان از او خواست که راهی دور در پیش گیرد. هدهد مخالفت می‌کند: در فراغ سیمرغ زندگی نیست. تو خود را سرمشق دیگران می‌گیری اما در عمل شهوتران بی‌چاره‌ی هستی. ترا باید ما کیان نامید نه خروس. در این گفتگو داستانی برای تمثیل نیست. و در این بخش سخنان جداگانه (مرغان در منظومه نوایی) پایان می‌گیرد و بخش بعدی - گفتگوی مرغان با هدهد درباره راه و دشواریهایی که در آن پدید خواهد آمد - آغاز می‌شود.

پیش از اینکه به شرح این بخش بپردازیم نگاه کنیم که چه مرغانی در بخش مورد بررسی اثر عطار سخن می‌گویند. در منظومه او، آنها به ترتیب زیر هستند:

- ۱- بلبل (بیت ۷۲۵)، ۲- طوطی (بیت ۷۷۸)، ۳- طاووس (بیت ۷۹۵)
- ۴- بط (بیت ۸۲۳)، ۵- کبک (بیت ۸۴۸)، ۶- همای (بیت ۸۸۷)، ۷- باز (بیت ۹۱۵)، ۸- بوتیمار (بیت ۹۵۰)، ۹- کوف (بیت ۹۷۹) و ۱۰- صعوه (بیت ۱۰۰۱).

به گفته‌ی دیگر، این همسانی تنها در بخشی از مرغان است. از ده مرغ عطار، نوایی تنها هشت مرغ را نگاهداشته و دو مرغ - صعوه و بوتیمار - را کنار گذاشته است. اما در عوض در اثر اوقمری، کبوتر، تذرو، برکوت و تاوق افزوده شده است. در افزودگیهای او - قمری، کبوتر، تذرو و تاوق همچون بازتاب سنتهای ادبی هستند. زیرا عموماً از این مرغان در شعر فارسی زیاد یاد می‌شود. شوقنار و برکوت افزودگیهای خود نوایی هستند زیرا این نمادها از طرحهای

سنتی نیستند و همسان آنها را من ندیده‌ام.^{۴۸} بدین‌سان ما می‌بینیم که در این بخش‌اثر، نوایی تنها از مشی‌اصلی محتوا پیروی می‌کند و از مطالبی بهره می‌گیرد که در عطار نیست.

۱۰. سخنان مرغان جداگانه به‌پایان رسید. همه آنها در یأس و حرمان از هدهد می‌خواهند که روشن سازد آنها را با سیمرغ چه نسبتی است (فصل ۶۲). هدهد به‌پرسی که آنها را به هیجان آورده است پاسخ می‌گوید (فصل ۶۳). عطار در این فصل تعلیمات اصلی تصوف روزگار خود را مطرح می‌کند: مرغان، سایه سیمرغ اند که بر جهان افتاده‌اند و در جهان سایه‌یی بیش نیستند و هستی راستین در آنجا نزد سیمرغ و تنها در نهاد او است. کسی که به آن رسیده باشد، در حقیقت مستغرق شده است، اما حقیقت نشده است. در اینجا حلولی نیست زیرا وجود، خود در این دم خاموش شده است.^{۴۹}

نوایی مفهومی نزدیک به همین می‌آورد اما اندیشه خود را در شکلی دیگر مطرح می‌کند؛ تنها یک بیت می‌تواند به متن اصلی فارسی بسیار نزدیک باشد:

(بیت ۱۰۵۶)

صورت مرغان عالم سر به سر سایه اوست این بدان ای بی‌خبر

عطار

بارچا عالم قوشلاری نینگ صورتی بیانکیل آنینگ سایه سی پر حکمتی

نوایی

ترجمه: بدان که صورت همه مرغان عالم یکسره سایه حکمت او است.

دیگر شرح‌های نوایی بر پایه حدیثی مشهور کنت کنز استوار و بسط طبیعی

آن است.

کنجی ایردی لیک مخفی ذات آنکا

یا شورون حسن ایردی کون مرآت آنکا

اوز ظهورین چون تمنا ایلادی

چیقتی آن‌دین اول تجلی ایلادی

۴۸. گذشته از این حتی واژه ویژه‌یی برای این مرغان در زبان فارسی نیست و شکارگران ایران نام این مرغان را به ترکی می‌گویند.

۴۹. این اشاره برای پیشگیری از اتهام به‌حلول و تکرار ماجرای حلاج ضروری بوده است.

بسو تجلی سی آرا خورشید وار

یوز تمن مینک سایه سالدی آشکار

ترجمه: او گنجی بود اما ذاتش پنهان، حسنش پوشیده بود و گیتی
برایش آینه. هنگامی که او خواست پدیدار شود جلوه او از ذات
بیرون شد و درخشش کرد. در میان این تجلی خورشیدوار او با صدها
میلیون سایه آشکار گردید.

باید یادآور شویم که نوایی در اینجا از نظریه رخ نمودن و پدیدار شدن
جلوه، بهره می‌جوید و اصطلاح تجلی^{۵۰} را که عطار در اینجا به کار نبرده، آورده
است. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که نوایی گذشته از منطق الطیر، آثار نظری تصوف
را نیز خوانده است.

در فصل ۶۴ تمثیلی برای روشن ساختن فصل پیش از آن آمده است. این
تمثیل داستانی است از پادشاهی زیباروی که هر کس حسن او می‌دید، جان می‌داد.
اما همه کشور از زیبایی او آگاه بود و تشنه دیدار او. فرمان داد دژی با آینه بزرگی
بسازند. وی از برج دژ به آینه می‌نگریست و مردم در گردگرد دژ می‌توانستند بدون
گزند، حسن او را در آینه ببینند و لذت ببرند.

این داستان تقریباً به دقت همان فصل مربوطه عطار است (بیت‌های ۱۰۷۰
— ۱۱۰۲) با این تفاوت که در اثر نوایی، در پایان، شرحی کوتاه بر این تمثیل
نمادی می‌آید:

قصر تن آندا کونکولنی کوز کوپیل

کوز کودا شه حسنی نظاره قیل

بیرماین بوکوزکوکا اول جلا

عکسین آندا سالماغای اول پادشا

ترجمه: بدان که تن دژ است و دل در آن آینه، حسن شاه را در آینه بنگر.
اگر این آینه را در آغاز جلا ندهی، شاه تصویر خود را در آن نخواهد
انداخت.

۵۰. بدایش این اصطلاح از قرآن است (سوره ۷ آیه ۱۳۹) - فاما تجلی ده للجل و
(سوره ۲۲، آیه ۲) - والنهاد الا تجلی. شرح آن را بنگرید: Massignon *Lexique*, p. 12

فصل ۵: داستانی در باره اسکندر مقدونی دارد که هسان داستان مربوطه عطار است (بیت‌های ۱۱۰۳-۱۱۰۹). سومین تصویری که عطار می‌آورد - داستان محمود غزنوی و غلام او ایاز است (بیت ۱۱۱۰) که در اثر نوایی نیست.

مرغان که نسبت خود را با سیمرغ روشن می‌سازند، می‌پرسند که چگونه می‌توان به او رسید و راه به‌سوی او کدام است. این فصل اثر نوایی (فصل ۶۶) هسان چهاردهمین بخش منظومه عطار است: سؤال کردن مرغان از هدهد درباره رفتن (بیت ۱۱۳۳). هدهد روشن می‌سازد که در این راه باید پیش از همه از خود بینی و خودخواهی دست کشید، از زندگی شخصی چشم پوشید و با فرمانبرداری هر چه را که بخواهند، انجام داد. داستان بزرگ شیخ هسان و دختر قوما (فصل ۶۷)، تصویر این موضوع است.

این داستان در اثر عطار در مرکز جای دارد و بی‌شک درخشانترین و زیباترین بخش منظومه نیز هست. با آن که این داستان به منظومه وابسته و همه ماجرایش با آن پیوسته است، اما داستانی است جداگانه و مستقل. گویا در خاور-زمین این نکته را مدتها پیش درک کرده بوده‌اند زیرا غالباً حکایت شیخ هسان در مجموعه‌ها جدا از منظومه می‌آمده است. داستان شیخ هسان غیر از شکل عالی بدیعی خود دارای اهمیتی است بسیار. این شرح کوتاهی است بر پایه اندیشه‌های تصوف. ناپدید شدن من انفرادی در من کیهانی. از این رو البته نباید در شگفت شد از این که این بخش یکسره در اثر نوایی بر جای مانده شده و تغییراتی اندک بر آن وارد گردیده است. می‌توان گفت در اینجا نوایی بیش از همه به‌وظیفه خود، ترجمه منظومه فارسی نزدیک شده است زیرا گاه‌گاه بیت‌های عطار را سطر به‌سطر می‌آورد و تقریباً واژه به‌واژه عبارات سخن پرداز می‌آورد. اما با این همه، در اینجا نیز ترجمه به‌معنای باریک این سخن، نیست. نوایی جزئیاتی را می‌آورد که در نسخه اصلی نیست. او شرح دیری را می‌دهد که در اثر عطار نمی‌بینیم و بروشنی مراسم پرشکوه دست کشیدن شیخ را از اسلام آورده است:

دیر ایچین فردوس آیین قیل‌دی‌لار

کوب تکلف بیرلا تزین قیل‌دی‌لار

توردا تختی قوردی‌لار کردون اساس

زینت و زیب آندا بی‌حد و قیاس

شوخی ترسا چیقستی آندا ذوق ناک
 شیخ آئی کورکاج بولوب هر دم هلاک
 شیخ نی کیلتوردیلار مجمع آرا
 قیلغانی ایمانی رخسارین قمارا
 بیریری اوزراد کولدی دیرایلی
 خواه اقامت خیلی خواه سیر ایلی
 باده کوب کوب آندا حاضر قیلدیلار
 نقل کوب کوب داغی ظاهر قیلدیلار
 صوت ناقوس و صدای ارغنون
 شیخ دینسی ما تمیغا تارتیپ اون
 بولدی ساکن هر طرفدین بیرکشیش
 کیم بو نوع اولمای دورایردی هرگزایش
 شعله کیلتوردی لار آتشکاه دین
 مصحف ایستاب مرشد آگاه دین
 چون مهیا اولدی زنار و صلیب
 قویپی یوز افسون ایلا اول دلفریب
 تختی دین توشتی تومان مینک نازیلا
 کیلیدی شیخ آلدیغه یوز اعزازیلا
 اولتوروب بیر کبرکی جام ایتی نوش

کیم کوروب شیخ ایتی ترک عقل وهوش ۵۱
 ترجمه: درون دیر را چون بهشت آراستند و با کوشش بسیار همه جا را
 آذین بستند. تخت گردون اساس را در آن جای دادند و چنان آن را
 ویراستند که مرز و سنجشی بر آن نبود. ترسای شوخ با شادی روی آن
 بر آمد و شیخ از دیدن او هردم جان می باخت. شیخ را به میان جمع
 آوردند تا این که رخسار ایمانش را سیاه کند. مردم دیر، سربه سر ایستاده
 بودند و در آنجا هم باشندگان دیر بودند و هم آنهایی که برای سیر

آمده بودند. باده، بسیار فراهم بود و از نقل فراوان کوهی پدید آمده بود. بانگ ناقوس و آوای ارغنون برخاسته بود تا بر ایمان شیخ بگریید. از هر سو کشیشان ایستاده بودند. زیرا چنین کاری هرگز رخ نداده بود. شعله‌یی از آتشگاه آوردند و مصحفی را از مرشد آگاه دین خواستند. همینکه زنار و چلیپا فراهم شد، آن دلفریب صدها افسون به کار برد. از تخت با هزاران هزار ناز پایین شد و با اعزاز بسیار نزد شیخ آمد، ایستاد، جامی‌گیری نوش کرد و هر که شیخ را دید، گفت که عقل و هوش از کف داده است.

اما گمان نمی‌رود بتوان پنداشت که نوایی بیش از عطار با آداب و رسوم ترمایان آشنا بوده است. هر چند، تصویری که او کشیده بسیار درخشان است، اما سر به سر بر تجسم سنتی ادبیات اسلامی در بارهٔ دیرترمایان استوار است. ما در اینجا درهم آمیختگی واژه‌های ترمایان و زرتشتیان را چون آتشگاه، گبری، جام و غیره می‌بینیم. ۵۲ البته نوایی در راه واقع‌گرایی به مفهومی که ما می‌دانیم، نکوشیده است. او در چهارچوب سنتهای ادبی باقی می‌ماند، موضوع را مشخص می‌کند و تشبیهات عطار را که سیماهایی از هوا و بی‌وزن هستند با وارد کردن جزئیاتی بر آن وغنی‌تر کردن جا و مکان، فشرده‌تر می‌کند.

۹۱) سخنان هدهد جرأتی تازه به مرغان بخشید. آنها خود را برای راه بعدی آماده کردند. اما برای دسته آنها راهنمایی در کار است که بی‌او، با نظم و ترتیب سپری کردن این راه دراز دشوار است. آنها قرعه می‌اندازند و این مقام پر افتخار نصیب هدهد می‌شود. نوایی در این بخش (فصل ۶۸) نیز افزودگی‌هایی منطقی دارد. دیگر، مرغان به دانش و کارایی هدهد باور دارند و از این رو به او پیشنهاد می‌کنند که در آینده نیز پیشوای آنها باشد. اما هدهد این پیشنهاد را نمی‌پذیرد و می‌خواهد داده الهی باشد و می‌ترسد بدون دریافت فرمان بالا، این کار دشوار را بپذیرد. دوباره قرعه می‌اندازند و باز قرعه به نام هدهد می‌افتد.

دشوارترین بخش سفر آغاز می‌گردد. در برابر مرغان، صحرایی گشوده می‌شود

۵۲. نوایی در همین داستان افزودگی‌هایی دیگر بر روایت عطار دارد و خبر می‌دهد که شیخ روزها خوک می‌چراند و شبها نگهبان آتش آتشکده بود.

که در آن هیچ جنبنده‌یی نیست (فصل ۶۹). این منظره چنان بیم و دهشتی در آنها پدید می‌آورد که یکی از مرغان از هدهد دلیل خالی بودن صحرا را می‌پرسد. هدهد پاسخ می‌دهد که این صحرای خشک و خالی آستانه کاخ شهریار بزرگی است که عظمت او درگرداگرد کاخ قوروقی پدید آورده است. او برای روشن نمودن سخنان خود، داستان زیبایی از بایزید بسطامی (فصل ۷۰) و شبگردی او در دشت، نقل می‌کند. در اینجا نوایی واژه به‌واژه متن اصلی فارسی را می‌آورد و تقریباً از آن یک گام هم اینسو و آنسو نمی‌رود که شگفت‌آور نیز نیست. زیرا یافتن ترسیمی مناسب‌تر برای نشان دادن این لحظه بسط موضوع، دشوار بوده است.

مرغان را توهم عظمت آن هدفی که به‌سویش می‌روند، در خود گرفته و به هدهد می‌گویند پیش از این که پیشتر روند، آنها را با راهنمایی‌های خود مجهز کند (فصل ۷۱). آنها بر آن می‌شوند این کار را بدین‌گونه انجام دهند که هدهد بالای منبر شود، تاج‌گلی بر سر نهد، و هرکس که پرسشی دارد برای بازگشودن تردید خود، با او مشورت کند.

بدین‌سان، این بخش نیز همان‌قدر و بهانه‌هایی است که پیشتر آمده بود و نوایی با پیروی از آن، این بخش را نیز به همان شکل می‌آورد: فصلها دوباره به‌گروه تقسیم می‌شوند — پرسش مرغان، پاسخ هدهد و تمثیلی روشن‌گر سخنانی که گفته شده است. عطار این بخش را تا اندازه‌یی آزاد از طرح ساخته است، در اثر او، شماره داستان‌هایی که با پاسخ می‌آید تغییر می‌کند: تقریباً در هیچ‌جا کمتر از دو داستان نیست و گاهی شماره آنها حتی به هفت می‌رسد. در اینجا دوباره پرسش و پاسخ در آثار نوایی و عطار همواره یکسان هستند و ضمناً گاهی اثر نوایی تقریباً به ترجمه دقیق اثر عطار کشانیده می‌شود. داستان‌ها بیشتر جای خود را به داستان‌هایی دیگر داده‌اند و ویژگی آنها تا اندازه‌یی دیگر شده است: اگر در بخش آغازین، موضوع داستان‌ها از زندگی گرفته شده بود، در این بخش ما معمولاً با افسانه‌هایی سر- و کار داریم که از زندگینامه مشایخ گرفته شده است. این نکته دوباره نشان می‌دهد که نوایی تا چه اندازه مطالب خود را از روی منطق تقسیم کرده است: در بخش آغازین، نقش مردمان دنیایی که به‌علتی در راه تصوف گام نهاده بودند، در برابر ما بود و چهره‌های آن زندگی روزمره برگزید: شده و تجسمی از زندگی مردانی پدید آمده بود که از حوزه کار معمولی او سرچشمه می‌گرفت؛ اما در اینجا سخن درباره

مردمی است که گام در حقیقت نهاده‌اند و از این رو، اثبات آن نیز باید با احادیث صوفیه باشد و روشنگر شیوه‌هایی که به این یا آن دلی امکان داده است به هدف نهایی برسد.

نخستین پرسش از هدهد (فصل ۷۲ - ۷۴) این است که برتری او در برابر دیگر مرغان در چیست و چگونه او شایسته چنین افتخاری شده است. پاسخ چنین است: نگاه سلیمان بر او افتاده و از این رهگذری درنگ به‌والا ترین مرتبه رسیده است. در توضیح، داستانی از شیخ نجم‌الدین کبری آمده است (فصل ۷۴): روزی نگاه او بر سگی افتاد و این سگ بی‌درنگ شایسته رتبه تقدس گردید. این داستان در اثر عطار نیست. به احتمال زیاد نوایی در اینجا از زندگینامه نجم‌الدین در نفحات الانس جاسی که در آنجا نیز این افسانه تقریباً در همین عبارات آمده، بهره گرفته است.^{۵۳}

دومین پرسش (فصل ۷۵ - ۷۷) این است - هنگامی که تن ناتوان است و نمی‌تواند آزمایشهای دشوار حقیقت را تحمل کند، چه باید کرد؟ هدهد در پاسخ از ناپاکی این جهان سخن می‌گوید - سرگ و دوری از دنیا بهتر از زندگی در آن است. برای نمونه افسانه‌یی (فصل ۷۷) در این باره می‌گوید که چگونه شیخ ابو سعید میهنه‌یی تن خود را ریاضت می‌داد، وارونه در چاه آویزان می‌شد و قرآن قرائت می‌کرد. ظاهراً نوایی این داستان را از تذکرة الادبیای عطار گرفته است.^{۵۴}

پرسش سوم (فصل ۷۸ - ۸۰) این است که موجود سر تا پا گناه چه باید بکند و آیا این گناهان مانع حقیقت نیستند؟ هدهد در پاسخ به نیروی توبه اشاره می‌کند و آدم را مثال می‌آورد (فصل ۸۰) که به‌رغم گناه بزرگش از رتبه پیامبری محروم نگردید، و در پرتو توبه صمیمانه، شایسته آن شد که پروردگار او را طرف خطاب قرار دهد.^{۵۵}

پرسش چهارم (فصل ۸۱ - ۸۳) این است که چگونه با ناپایداری و

۵۳. بنگرید: جامی، نفحات الانس، ص ۴۸۱.

۵۴. تذکرة الادبیاء، چاپ نیکلسن، ص ۳۲۵ (این داستان را عطار از زندگینامه ابوسعید گرفته است، بنگرید: ژوکوفسکی، امراد التوحید، ص ۳۷ و حواشی و. و. بارتولد).

۵۵. این موضوعی است که مؤلفان مسلمان با وابستگی به قرآن (سوره ۲، آیه ۳۵) آن را مطرح می‌کنند.

ناستواری که پیوسته پرسش کننده را وامی دارد دلبستگی خود را تغییر دهد، باید مبارزه کرد. هدهد پاسخ می‌دهد که این ویژگی از آن همه مخلوقات است. معنی طریقت آن است که صفات نکوهیده را از خود دور سازند. او برای اثبات، افسانه‌یی از شیخ ابوتراب نخشی (فصل ۸۳) می‌آورد. وی مریدی داشت که در بند ظاهر خویش بود. شیخ او را به کشتارگاه (مسلخ) فرستاد و وادارش کرد که سیدی پر از شکمبه تازه بر سر حمل کند. جامه مرید با چرک و خون آغشته شد و سرانجام فهمید که پا کیزیگی ظاهری در طریقت ارزشی ندارد. ۵۶

پرسش پنجم (فصل ۸۴ - ۸۶) این است که اگر نفس نافرمان است و از خرد اطاعت نمی‌کند، چه باید کرد. هدهد به ضرورت مبارزه با هواهای نفسانی اشاره می‌کند و حکایت پادشاه و درویش را (فصل ۸۶) می‌آورد. درویش به‌وی می‌گوید او چون مرکبی است که افسارش نفس او است و او از پی افسار می‌رود. این حکایت را نوایی از عطار گرفته است (بیت ۱۹۷۳) و از این رو ما در شرح آن درنگ نمی‌کنیم.

پرسش ششم (فصل ۸۷ - ۸۹). ابلیس راه بر سالک بر بسته است و او نمی‌داند که چگونه از عهده دشمن برآید. هدهد می‌گوید که ابلیس تنها تا هنگامی توانایی دارد که هوسهای نفس خود را اقتناع نکرده است. هر بار که نفس او اقتناع می‌شود صدها ابلیس دیگر پدید می‌آید. این گفته با داستانی درباره شیخ ابوالحسن خرقانی (فصل ۸۹) روشن می‌شود: مریدی نزد او آمد و از نیرنگهای ابلیس شکوه کرد. خرقانی پاسخ داد که پیش از او ابلیس نزد وی آمده و از این مرید شکایت کرده و گفته است که او در حرص خود بر دنیا چیزی برای مالک قانونی آن یعنی ابلیس به جای نگذاشته است. نوایی این داستان را از بخش مربوطه اثر عطار (بیت ۲۰۰۷) و تنها با این تفاوت نقل کرده است که در اثر شاعر ایرانی نام شیخ نیست. من بر چنین افسانه‌یی درباره خرقانی در آثار سایر مؤلفان آگاهی ندارم، شاید در این مورد نوایی تنها نام شیخ مشهور را بر داستان عطار افزوده

۵۶. نگارنده نتوانست سرچشمه این حکایت را پیدا کند. این حکایت کاملاً با آنچه که عطار و جامی درباره ابوتراب آورده‌اند هماهنگی دارد، اما در آثار آنها این روایت نیست.

پرشش هفتم (فصل ۹۰-۹۲) این است که با عشق زرومال چگونه باید بود. هدهد در پاسخ، مرغی را که چنین پرشی کرده است سرزنش می‌کند و می‌گوید که چشمانش از شکل‌ظاهر خیره شده و مفهوم باطن را از یاد برده است. او تمثیلی (فصل ۹۲) دربارهٔ یک ابله در بغداد می‌آورد که نقدینه‌بی‌انباشته بود و آن را در کیسه‌بی‌برگردن آویخته و پیوسته همراه داشت. روزی او در کنار رودخانه شستشوی می‌کرد و به سوی آب خم شد، بار سنگین او را کشید و در آب انداخت و ابله در آب غرق شد. داستان همسان آن را در اثر عطار نمی‌بینیم.

پرشش هشتم (فصل ۹۳-۹۵). پرشش کننده در جایی چون بهشت برین زندگی می‌کند و نمی‌خواهد از آن جای جدا شود. هدهدهم زیبایهای دنیا را فریب و سراب می‌نامد؟ هنگام مشاهدهٔ دژی پرشکوه از نزدیک، همهٔ آن زیبایها به گلخن چرکین گرمابه‌بی‌بدل می‌گردد. او برای اثبات، داستانی می‌آورد (فصل ۹۵) که چون از لحاظ بدیعی بسیار هنرمندانه است، آن را سربسر در زیر نقل می‌کنیم:

بیر قلندر بار ایدی مبهوت رنگ

صبح و شام آیینک غذایی ایردی بنک

ترک اهلی دیک نموداری آیینک

جبرعه‌داندا لیک اساری آیینک

چون غذا ییب اوزنی ایلا ایردی لال

عیش آنکا قیلماق محالات خیال

توشتی کوپراک بیرکون اول نافع غذا

منتفع^{۵۸} نی چیکتی بیر ویران آرا

۵۷. باید این مصرع را بیاورم: کیلدی خرقانی قاشیفه بیومرد. وزن تنها اجازه می‌دهد که واژهٔ دوم را خرقانی بخوانیم، بدان‌سان که عطار می‌نویسد: شیخ خرقانی به نیشاپور شد. در عین حال سمعانی کاملاً روشن می‌گوید: الخرقانی بفتح الخاء والراء والقاف المفتوحات و فی آخرها النون (بنگريد: سمعانی، کتاب الانساب، ورق ۱۹۴ ب). ظاهر آنکه ما در اینجا با تحریف غیر عمد این نسبت سروکار داریم زیرا به کار بردن شکل درست آن در این وزن ناممکن بوده است.

۵۸. بهره گرفتن از اصطلاح منتفع در مورد بنگ درخور نگرش است. تا امروز نیز در ایران

تکیه سالدی بیر بوزوغ دیوارغا
 سایر اولدی عالم اسرارغا
 کوردی اوزنی بیر نزه کاشندا شاد
 تیکراسیدا جمع اسباب مراد
 مسکنی قصری بناسی بس قوی
 ذیلی آیینک کارگاه مانوی
 اوزی بیر تخت اوستیدا جمشیدوش
 یانیدا گلچهره خورشیدوش
 عیش ایتیپ اول خسرو عالی مقام
 تاپیب اول گلچهره دین هر لحظه کام
 بو خیالات ایچرا اول کاشانه دا
 یاتمیش ایردی کوشه ویرانه دا
 کیم بوزغ نینک کوشه سیدین بیر چیان
 نیشی نوکیدا اجل زهری عیان
 چیقتی اول ویران طوافین میل ایتیپ
 سانچارایردی نیش هریان کیم ییتیپ
 نوش لب دین کام آلودا هرزه کیش
 اول چیان دین ایرنیکا سانجیلدی نیش
 قیچقیریب قوپتسی قلندر بیقرار
 ظاهر ایلاب اضطراب و اضطرار
 نی کل وگلشن ایدی نی قصر و تخت
 نی یانیدا مهوش فیروزه بخت
 اول خیالاتی تاپیب باری خال
 ییب ولیکن ایرنیکا نیش اجل

بیلدی هر نمی قیلغانی ایرمیشی خطا
 قیلمادی سودی پشیمانلیغ آنکا
 سنکا هم مطلق همان دیک کیلدی حال
 یول دماغینک غا تاپیب فاسد خیال
 چون اجل نیشین ییبان سینکانکاسین^{۵۹}
 غفلتنک اویقوسیدین اویغماغاسین
 هر نیچه قیلسانک فغان و زارلیغ
 قیلغوسی یوق بیسر سر موئی آسیغ
 انکلاغونک کیم کیمدین اولمیش سین یراق

قالغوسی جانینک آرا داغ فراق^{۶۰}
 ترجمه: قلندری بود که خود را درویش می نمود و هرپگاه و بیگاه خوراکش
 بنگ بود. سیمای او همانند سیمای مردم زاهد بود و اسرارش در
 جرعه دان بنگ. پس از خوردن بنگ لال می شد و عیشش آن بود
 که خیالاتی محال پیروارند. روزی آن خوداک مودمند برایش بیش از
 اندازه شد و در ویرانه یی آن منتفع را سرکشید. به دیوار خرابه تکیه
 داد و به گردش در جهان اسرار آغاز کرد. خود را در گلشنی شاد و خندان
 یافت و در گردش همه اسباب مراد فراهم بود. مسکن اوقصری با پایه یی
 بس محکم بود و در زیر آن کارگاه مانی جای داشت. برتخت، جمشیدوش
 تکیه زده بود و در کنارش گلچهره یی خورشیدوش نشسته بود. خسرو
 عالی مقام عیش می کرد و هر دم از گلچهره کام می گرفت. او غرق در
 این حال، در گوشه ویرانه خفته بود که از کنج ویرانه کژدمی برآمد و با
 زهر مرگبار او را گزید. کژدم از کنج ویرانه برآمده بود تا سیر کند و
 برهر چه در سر راهش بود نیش می زد. در آن دم که آن هرزه کیش
 از گلچهره خیالی کام می گرفت، نیش کژدم برلبش رسید. قلندری قرار و

۵۹. این جا برای نگارنده چندان روشن نیست. فعل سینکانماک در فرهنگها نیست، و در مشتق
 این شکل از سینکماک معنای مطلوب به دست نمی آید. شاید در نسخه خطی اشتباهاً از
 سینکرانکاسین، نوشته شده باشد.

۶۰. a- ورق ۲۷۷؛ b- ورق ۴۸؛ c- ورق ۱۹ ب.

آرام فریاد می کشید و اضطراب و اضطراب نمایان می ساخت. نه در کنارش گل و گلشن بود، نه قصر و تخت و نه اینکه مهوش پیروز بخت. خیالاتش در یک دم برباد رفت؛ بهره اش تنها نیش اجل بود. دانست که همه کارش خطا بود و پشیمانی نیز سودی نداشت. تو نیز سربه سر همان حال داری و خیال فاسد بر دماغت راه یافته است. چون نیش اجل بر تو رسد آه برکشی و از خواب غفلت برخیزی. آنگاه هرچه فغان و زاری کنی به اندازه سر مویی سود نخواهد داشت. آنگاه خواهی دانست که از که دور می شوی و بر جانت داغ فراق خواهند زد.

مضمون اصلی این حکایت، تازگی ندارد و بارها شاعران ایران از آن بهره گرفته اند.^{۶۱} ویژگی طرح این حکایات در اثر نوایی، زنده بودن و طنز صریح و نرم و گرم آن است. این صحنه تا اندازه ای یادآور شیوه سعدی است. در اینجا نیز همان تجربه بزرگ زندگی است که سازش با روزگار از آن سرچشمه می گیرد. چنان می نماید که گویا نوایی درویش ابله را نکوهش کرده باشد، اما در عین حال ترجم به ضعف درویش و تمایل به گذشت در مورد این گمراه که دیر یا زود به کیفرش خواهند رسانید، دیده می شود.

پرسش نهم (فصل ۹۶-۹۸). عشق، مرغ را اسیر کرده است و او نمی تواند از محبوب دور شود. همدد دوباره توضیح می دهد که این عشق تنها متوجه ظاهر است و عشق حقیقی در این دنیای سرتاسر فریب، نمی تواند باشد. این گفته با داستانی بسیار درخورنگرش (فصل ۹۸) که نگارنده نتوانسته است سرچشمه آن را بیابد، تأیید می شود: ارسطو مریدی داشت که می خواست او را ندیم اسکندر مقدونی کند. اما این جوان بر دختری گلچهره عاشق شد و می خواست به هر قیمتی او را به زنی گیرد. آنگاه ارسطو به آخرین چاره دست برد - به دختر زهرداد

۶۱. مقابله شود با صحنه «برانگیخته شدن گلختاب در گرمابه» در اثر جلال الدین رومی در قصیده ای که بابت:

ندا رسید به جانها ز خسرو منصور نظر به حلقه جانها چه می کنند از دور (کلیات، لکهنو، ۱۸۸۵ میلادی، ص ۳۸۸) آغاز می شود؛ در هفت پیکر نظامی صحنه ای می بینیم که از لحاظ ویژگی خود بسیار به این صحنه نزدیک است.

و سپس به درمان او پرداخت. جوان شب هنگام به دیدار اسکندر رفت و ارسطو در این زمان به بیمار مسهل بسیارکاری خورانید و به خدمتگاران سپرد که هر چه از تن او بیرون می‌رود در ظرفی نگاه دارند. جوان بازگشت و دید که محبوبه‌اش همه زیبایی خود را از دست داده و چنان بد سیما شده است که به سختی می‌توان باور کرد که این همان گلیچره بوده‌است. آن وقت ارسطو دستور داد، ظرف را بیاورند. آن را به جوان نشان داد و گفت: این است آن چیزی که دخترک را زیبا کرده بود و تو همین را در وجود او دوست داشتی.

آغاز داستان تا اندازه‌ی یادآور نخستین داستان مثنوی جلال‌الدین رومی است،^{۶۲} اما طرح موضوع، یکسره دیگر است.

پرشش دهم (فصل ۹۹-۱۰۱). مرغی که پرشش کرده است، از مرگ یمناک است. هدهد می‌گوید که زندگی‌گذرا و ناپایدار است و مرگ ناگزیر و کسی را از مرگ‌گریزی نیست. در اثر عطار در اینجا داستان مشهور ققنس آمده است که درباره آن، پسان سخن خواهیم گفت.

نوابی افسانه‌ی درباره سلیمان آورده است (فصل ۱۰۱). شیخ ناسری عزرائیل نزد سلیمان می‌آید و خبر می‌دهد که فرمان دارد بزودی جان سرداری را که نزدیک تخت ایستاده است بستاند. عزرائیل تنها از این در شگفت است که فرمان دارد جان او را نه در اینجا، بلکه در هندوستان ستاند. پس از چندی سردار خواهشی از سلیمان می‌کند و می‌گوید که دلش گواهی می‌دهد که آینده بدی دارد و می‌خواهد که سلیمان او را اجازه سفر دهد. پس از دریافت اجازه به هند می‌رود و در آنجا عزرائیل می‌تواند کاری را که به او فرمان داده‌اند بکند.

پرشش یازدهم (فصل ۱۰۲-۱۰۴). مرغی همواره از غم و اندوه رنج می‌برد، هدهد پاسخ می‌دهد که اندوه و شادی این جهان گذرا است و در خور نگرش نیست. هدهد به مرد ثروتمندی در مصر اشاره می‌کند (فصل ۱۰۴) که هر آنچه می‌توان آرزو کرد در دست داشت، اما پیوسته در اندوه بود. او در پاسخ به علل این اندوه می‌گفت که جهان بی‌یگانه دوست برای او زندان است.

۶۲. بنگرید؛ رومی، مثنوی، چاپ سنگی، ص ۲، ۱۱. ترجمه انگلیسی روهوس (بنگرید):
(Rumi Mesnevi, pp. 4-18).

پرشش دوازدهم (فصل ۱۰۵ - ۱۰۷). مرغی از خود دارای اراده نیست و همواره بفرمان دیگران گردن می‌نهد. هدهدکار او را تأیید می‌کند و می‌گوید اطاعت از فرمان، والاترین نقطه تکامل است. همه بدبختیها از نافرمانی سرچشمه می‌گیرد، چنانچه ما نمونه آن را در داستان نافرمانی ابلیس که از تعظیم به آدم سر باز زد، می‌بینیم (فصل ۱۰۷).

پرشش سیزدهم (فصل ۱۰۸ - ۱۱۰). چگونه می‌توان در طریقت، منزله و پاکباز بود. هدهد چنین می‌شمارد که برای رسیدن به این مقصود باید یکسره از هرچه که این جهانی است، دست بشوید. برای مثال به ابراهیم ابن ادهم (فصل ۱۱۰) اشاره می‌کند و افسانه‌یی که برای بیشتر مجموعه‌های سیر صوفیه عادی است، می‌آورد،^{۶۳} که چگونه ابراهیم ابن ادهم از تخت دست کشید و سپس چنین ارزیابی ویژه‌یی بر افسانه می‌افزاید: ابراهیم ابن ادهم پس از فرار از بلخ به کوه‌های نزدیک نیشاپور آمد. در آنجا روزی چند قطب نزدش آمدند تا آزمایشش کنند. از او پرسیدند که وی کیست. پاسخ داد که مردی از بلخ هستم. قطب‌ها به این نتیجه رسیدند که او هنوز ناپخته است زیرا بلخ را از یاد نبرده است.^{۶۴}

پرشش چهاردهم (فصل ۱۱۱ - ۱۱۳). حکمت در طریقت دارای چه اهمیتی است. هدهد می‌گوید که حکمت یکی از درست‌ترین شیوه‌ها برای دستیابی هر چه زودتر به کامیابی است و افسانه‌یی از زندگی شیخ احمد جاسی شاعر نامدار ایران می‌آورد (فصل ۱۱۳). وی درباره خود گفته بود که در روز رستاخیز از خدا خواهد خواست که یا همه گناهکاران را از دوزخ رها سازد و یا تن او را چنان بزرگ کند که جز او برای دیگران در دوزخ جای نباشد و او را به جای همه دوزخیان به آنجا بیندازد. ویژگی نمایان بودایی این روایت درخورنگرش است.

پرشش پانزدهم (فصل ۱۱۴ - ۱۱۶). از انصاف در طریقت چه سودی به دست می‌آید. هدهد پاسخ می‌دهد که انصاف ضامن نجات و سنگ اصلی شالوده همه دانشها است و همچون نمونه انصاف، به شیخ مشهور خواجه محمد-

۶۳. بنگرید: تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، جلد ۱، ص ۸۷.
۶۴. در مجموعه‌های سیری که من بر آنها آگاهی دارم، این داستان نیست.

پارسا اشارت می‌کند. روزی خواجه محمد پارسا با مرید خود بونصر مناسک حج به جای می‌آورد. زائرانی که با وی بودند از او خواستند که برای آنها نیایش کند تا حج شان قبول افتد، اما شیخ پاسخ داد که نیایش شاگرد خود را برتر می‌داند. زیرا نیایش او بیشتر مورد قبول است.

پرسش شانزدهم (فصل ۱۱۷-۱۱۹). آیا می‌توان در مورد سیمرغ جسارت نشان داد. هدهد پاسخ می‌دهد که جسارت نسبت به سیمرغ تنها برای کسی میسر است که بر اسرار بزرگ او آگاهی دارد و به او نزدیک است. برای تأیید، داستان زیر می‌آید که چون بسیار لطیف است، آن را سربسرها نقل می‌کنیم:

بِسار ایدی دیوانهٔ عالیه‌صفات

خاق مجنون الحق آیتیب آنی آت

چونکه حق یادی آنکا محبوب ایدی

تون وکون بو یادیلا مغلوب ایدی

سوز دیسا حق غا قیلور ایردی خطاب

حق تیلیدین اوق بیرور ایردی جواب

بیر بهار ایامی عزم ایلاب سفر

اوزکا بیت‌الله‌نی ایلاب مقرر

چون ریاضتدین تنسی ایردی نحیف

مبمیش ایردی مرکبی اول هم ضعیف

تون قارانغو ایردی وتوتتی یاغین

کورودی مجنون صعب اول یان بارماغین

بیر بوزوغ کورودی وساکن بولدی اول

دیدای تنکریم ایشا کدین واقف اول

کیدری مرکب‌نی قویوب ویرانه‌غا

اویقو غالب بولدی اول دیوانه‌غا

یاتتی باش آستیغا قویوب بیر کیساک

اول بوزوغدین تاشقاری قالدی ایشاک

کوزی بسار غاج اویقوغا ابر بهار

تیزراکه قیلدی یاغین‌غا آشکار

توکتی ویران ایچرا هریاندین سونی
 تیلبله باشدین چیقاردی اویقونوی
 قویتی و اولتوردی تور غونچه یاغین
 چون یاغین توردی بیلبله بارور چاغین
 چیقستی مرکبنی قیلورغه تیزتک
 یوق ایدی ویرانه تاشیدا ایشاک
 قویدی یوز مجنون غه بیحد اضطراب
 تنکرینه قیلدی غضب بیرلا خطاب
 کیم سنکا مرکبنی تاپشوردوم بودم
 یخشی اسرادیکنک کرم قیلدینک کرم
 ایل سزینک مهمانلیغینسک غا بارماسا
 مرکببن وادی ساری باشقارماسا
 بولماغای ایردی بوی پروا لیغینک
 غفلت ایچرا محض استغنا لیغینک
 تیره توندا ناپدیدار ایلادینک
 اسراماق دین مرکبیم عار ایلادینک
 کونکرانیب هریان اورار ایردی قدم
 غایین ایتسارکا مجنون دژم
 چون چاقیلدی بیر عجب رخشنده برق
 ایلادی عالمنی انوار یدا غرق
 مرکببن کوردی که اوتلایدور یوروب
 خسار و خس غه هرطرف آغزین اوروب
 کورکاج آنی تیلبله بولدی شادمان
 میندی داغی یول غا توشتی اول زمان
 تندلیغ لارنی باشیدین تاشلادی
 لطفلار بیرلا نوازش باشلادی
 کای میننک جسمیم آرا جانیم خدا
 بلکه یوز جانیم سنکا بولسون فدا

گر چه اول دم مرکبیم کا باقمادینک
 غایب ایلاب بونینغه ایب باقمادینک
 منکا بوزلاندی عجب اشفته لیغ
 قهر دین قیلدیم سنکا الفت لیغ
 چون ایشاک نی تاپشوروب ایردیم سنکا
 آنی تاپشورماق کیراک ایردی منکا
 ایسراماق دا چونکه تقصیر ایلادینک
 تند کورکاج مینی تدبیر ایلادینک
 چاره ایلاب چاقماقینک نی چاقیان
 کوز یاروتور مشعلینک نی یاقیان
 کوزومه آنی نمودار ایلادینک
 در محل بو لطف اظهار ایلادینک
 تندلیغ دا گرچه مین ایردیم محق
 سین هم ایرمیش سین حریف بس مدق
 کیم بو وقت دا ایلادینک ظاهر منکا
 غایبیم نی ایلادینک حاضر منکا
 دیکانیم دین بی مدار ایتینک مینی
 قیلغانیم دین شرمسار ایتینک مینی
 سین نیکیم قیلدینک اونوتدوم من تمام
 سین هم اونکاننی اونوت لطف ایلا عام
 مین اونوتدوم ایلابان ظاهر وفاق
 سین داغی آنی اونوتسانک یخشیراق
 مین سینی دیب قیلماغوم دور چون خجل
 سین مینی هم قیامه آیتیب منفعل
 مین سینی بو قصه دین توتتوم معاف
 سین داغی کونکونک مینیدین ایلاصاف
 اوزینسی هر دم ستایش لار قیلیب
 حق نی هم مونداغ نواز شلار قیلیب

تیلبه رازی گرچه نامعقول ایدی

چون محبت دین ایدی مقبول ایدی

بولسه هر مجنون بسو یانلیغ راز آنکا

هم یتار گستاخ لیغ هم ناز آنکا

تنکریغه چون کیسم بسوایل محبوب دور

هر نی محبوب ایلاسا مرغوب دوره

ترجمه: دیوانه‌یی بود با صفت‌هایی نیک و مردمان او را مجنون‌الحق می‌نامیدند و چون ذکر پروردگار را بسیار دوست می‌داشت، شب و روز کارش یاد او بود. هرگاه سخنی می‌گفت سخنش با حق بود و هم از زبان او پاسخ می‌داد. روزی در بهاران عزم سفر کرد تا در بیت‌الله خانه کند. چون از ریاضت، بدنش بسیار نحیف شده بود بر ستوری نشست که او هم ضعیف بود. شبی تاریک بود و باران می‌بارید و مجنون دید که رفتن به آن‌سو دشوار است. ویرانه‌یی دید و در آنجا ایستاد و گفت: «خدا یا مرکب را به تو سپردم.» به خرابه در آمد و مرکب را گذاشت و خواب بر آن دیوانه چیره گشت. خوابید و خشتی در زیر سر نهاد و مرکب در بیرون ویرانه ماند. چون چشم برهم نهاد، باران از ابر بهاران باریدن گرفت، ویرانه از آب پر شد و خواب از سر دیوانه رفت. برخاست و تا زمانی که باران می‌بارید نشسته بود و چون بارش تمام شد، دید که گاه رفتن فرا رسیده است. بیرون شد تا مرکبش را آماده کند، اما در بیرون خرابه، خربود. اضطرابی بزرگ مجنون را فرا گرفت و با خشم خطاب به خدا گفت: «من همین دم مرکب را به تو سپرده بودم، خوب نگاهش داشتی! عجب کرمی کردی، عجب کرمی! اگر مردم به مهمانی تو نمی‌رفتند و مرکب‌های خود بر وادیا نمی‌راندند ترا چنین بی‌پروایی نبود و استغنائی تو از غفلت تو است. تونه‌آنی که مرکب مرا واداشتی که در شب تیره ناپدید شود و از نگاهداری او ننگ داشتی؟» مجنون دژم با خود گپ می‌زد و هر سو جستجو می‌کرد

تا گمشده‌اش را بیاید. ناگهان آذرخشی شگفت، درخشید و جهان را غرق در نور کرد. مرکبش را دید که کناری رفته و می‌چرد و از هرسو خار و خس بر دهان دارد. دیوانه او را دید و شادمان شد و همان دم بر آن نشست و به راه افتاد. خشونت از سر به در کرد و بالطف و نوازش سخن گفت: «ای خدایی که تودرتن من جانی و بیش از آنی و باید صد جان من فدای تو شود، هر چند که در آن دم بر مرکب من نگاه نکردی و هنگامی که ناپدید شد برگردنش افسار نزده بودی، من از آشفته‌گی سرد شدم و با قهر با تو سخن گفتم. وقتی خر را به تو سپردم، باید که او را به دست تو می‌دادم. تودرتن ناگهاری از آن کوتاهی کردی و چون خشم مرا دیدی دانستی که چه تدبیری باید بکنی. چاره‌ی کردی و وسیله یافتی تا همه جا را روشن کنی و با مشعلی خیره‌کننده همه جا را فروزان ساختی. در یک آن او را به من نمودی و این لطف تو بسیار به جا بود. هر چند که تند و خشم من روا بود، اما تو هم حریف بسیار تیز-هوشی بودی که در همان دم مرکب گریزپایم را نمایاندی و غایبم را حاضر ساختی. تو برهان سخنانم را از من گرفتی و از کارم شرمسارم کردی. هر آنچه کردی، من سر به سر از یاد بردم، تو نیز هر آنچه رفته است از یاد ببر و لطفی عام کن. من فراموش کردم، اکنون تو نیز وفاق ظاهر کن و فراموش کن که بهتر است. من دیگر ترا با سخنانم شرمسار نمی‌کنم و تو نیز با سخنانم مرا شرمسار مکن.

او خودش را هر دم ستایشها و حق را نیز همان گونه نوازشها می‌کرد. هر چند که راز دیوانه نامعقول بود، اما چون از روی محبت بود، مقبول بود. اگر هر دیوانه‌ی رازش چنین باشد، هم براو گستاخی آرد و هم ناز. چون چنین مردی محبوب حق‌اند، پس هر چه محبوب کند نیکو است.

پرسش هفدهم (فصل ۱۲۰-۱۲۲). چگونه است کسی که از همه دوری‌گزیده و تنها با امید سیمرغ زنده است. هدهد پاسخ می‌دهد چنین عشقی ادعایی بیش نیست، مهم آن است که عشق سیمرغ بر او باشد نه عکس آن. برای تأیید داستانی از شیخ بایزید بسطامی می‌آید که از قطعه‌ی مربوطه در اثر عطار گرفته شده است (بیت ۲۸۰۶).

پرشش هژدهم (فصل ۱۲۳ - ۱۲۵). مرغی چنین می‌پندارد که به‌مرز کمال رسیده است. هدهد او را ملاحت می‌کند که خودپسندی خیره‌اش کرده است و داستانی از شیخ ابوبکر نیشاپوری می‌آید که از عطار گرفته شده است (بیت ۲۸۹۴).
پرشش نوزدهم (فصل ۱۲۶ - ۱۲۸). چگونه باید در طریقت دل قوی داشت و اندوه از خود دور کرد. هدهد پاسخ می‌دهد که تنها هنگام اندیشیدن دربارهٔ سیمرغ باید احساس خرسندی کرد و هر چیز دیگر را کنار گذاشت و برای اثبات، سخنان انصاری می‌آید که گفته است تنها آن دلی را می‌توان دل ناپید، که پر از اندیشهٔ خدا باشد.

پرشش بیستم (فصل ۱۲۹ - ۱۳۱). هنگامی که سرانجام سیمرغ را یافتیم، از او چه باید بخواهیم. هدهد می‌گوید هیچ چیز جز خود او نخواهید، زیرا همه چیز - خود او است. این گفته، با سخنان شیخ ابوسعید خراسانی که هر چند با دیگران نیایش می‌کرد اما هیچ آرزویی نداشت، تأکید می‌شود. شیخ آرزویی جز خدا نداشت و او را یافته بود.

پرشش بیست و یکم (فصل ۱۳۲ - ۱۳۴). چه هدیه‌یی باید به شاه [سیمرغ] پیشکش کنیم. هدهد مصاحت می‌بیند که پیشکش باید آن باشد که در آنجا نیست و آنجا همه چیز بجز اندوه و درد دل هست. توضیح این گفته، داستان بسیار بزرگ و ویژه‌یی است که در اثر عطار نیست: سلطانی قدرتمند پسری داشت و او را در درّی نهاده بود تا زیبایی‌اش خلاق را نکشد. پدر مرد و پسر بر تخت، برجایش نشست. روزی در میدان، چوگان بازی می‌کرد. مردم که از زیبایی او در شگفت شده بودند، از پی او رفتند و روز و شب در گرد باغ او بودند. اما چون نمی‌خواستند پراکنده شوند، سلطان جوان پیشنهاد کرد که هریک از آنها فرآورده‌یی را که می‌تواند، بسازد. اگر آن فرآورده پسند سلطان افتاد، وی با استاد دوستی خواهد کرد، وگرنه فرمان خواهد داد تا گردنش بزنند. در پی آن، سلطان در جامه‌یی دیگر که شناخته نمی‌شد در شهر به گردش پرداخت و تماشا کرد که هر کدام چه می‌کنند. همه، اشیایی می‌ساختند که سلطان نداشت. سرانجام وی بیگانه‌یی را دید که ناله می‌کرد و اشک می‌ریخت. او چیزی نداشت و کاری نمی‌دانست و تنها می‌توانست آه سرد و نالهٔ جانگداز خود را نثار سلطان کند. سلطان با تأثر به کلبهٔ او رفت، او را نوازش کرد و شادمان ساخت.

هرکس که با ادبیات فارسی آشنایی دارد بی‌درنگ پی خواهد برد که این داستان از حکایات فراوانی که در آثار گوناگون مؤلفان پارسی‌زبان پراکنده است، سرهم‌بندی شده است. این‌جا، هم شاهزاده زیباروی هست، هم بازی چوگان و هم گردشهای شبانه شاه، اما همه اینها رویهمرفته تصویری منحصر و دلنشین پدید می‌آورد که یکی از زیباترین صفحات منظومه است.

۱۲) با پرسش بیست و دوم (فصل ۱۳۵ - ۱۳۷)، راه به‌سوی سیمرغ چگونه است و چگونه باید آن را طی کرد،^{۶۶} ما به‌بخش دیگر منظومه می‌گذریم که در آن شرح هفت وادی یعنی هفت مرحله اصلی در راه تکامل عرفانی آمده است. ساخت این بخش نیز دارای همان طرح است با این تفاوت که در این‌جا پرسش نیست و برای هر وادی دو قطعه آمده است: ۱) نام و ویژگی آن و ۲) داستانی کوچک برای توضیح آن. نوایی در اینجا نیز همان اصل پیشین یعنی دادن شرح وادی را در عباراتی بسیار نزدیک به متن اصلی فارسی نگاه می‌دارد، اما داستان به اثر عطار وابستگی ندارد و ساخت آن از خود او است. این بخش را می‌توان دشوارترین بخش به‌شمار آورد، زیرا آوردن توصیفی کامل از پدیده‌های روانی در یک داستان بسیار کوچک؛ بسا دشوارتر از پنج، شش و یا هفت داستان در همین باره در اثر عطار است. نخستین مرحله این راه، وادی طلب است،^{۶۷} که شرح آن در اثر هر دو مؤلف تقریباً واژه به واژه یکسان است، چنانچه در نخستین بیت می‌بینیم:

چون فرود آیی به وادی طلب پیش آید هر زمانی صد تعب

عطار

چون طلب وادی سیغنه نویسانگ قدم النینکا هر دم کلور یوزمینگ الم

نوایی

ترجمه: هنگامی که در وادی طلب گام نهی، هر دم با صدهزار غم و اندوه رویاروی خواهی شد.

برای توصیف این وادی^{۶۸} (در منظومه نوایی) چنین داستانی آمده است: پادشاهی پسری داشت بسیار زیباروی و همه باشندگان آن سرزمین

۶۶. در اثر عطار، بنگرید: منطق‌الطیر، بیت ۳۲۵۲. ۶۷. پیشین، بیت ۳۲۵۲.

۶۸. من از آوردن توصیف این وادی خودداری می‌کنم، زیرا نقل آن در چند سخن ناممکن است و گذشته از آن می‌توان در ترجمه گارسن دوتاسی به آسانی با آن آشنا شد.

دلباخته او بودند. روزی هنگامی که در گردش بود، مردم نظر بر او افکندند و حسرت بردند. او دوتن را در بین مردم دید و فرمان داد که آنها را بیاورند. یکی را فرمود که به زندان اندازند و دیگری را دستور داد سگبان او باشد. روزی از آنها پرسیدند آیا از حال خود خرسندند یا نه. در پاسخ گفتند آرزوی بهتر از این را هم نمی توانستند داشته باشند. شاهزاده که در گوشه یی پنهان شده بود، این پاسخ را شنید و در قبال این صمیمیت، آنها را از نزدیکان خود ساخت. دومین وادی (فصل ۱۳۸ - ۱۳۹) وادی عشق است.^{۶۹} ماهیت آن وادی با این حکایت روشن می گردد:

نحوی نامدارالاسماعی، هنگامی که از راه می گذشت در زیر درختی در کنار جویبار نشست تا دمی تازه کند. سنگی دید که رویش نوشته شده بود: «به عشق چگونه باید یاری کرد؟» او قلمدانش را برآورد و همانجا پاسخ نوشت: «برای کمک به عشق، شهوت را برانید و در راه پا کی بکوشید.» روز دیگر دوباره به همانجا آمد و پرسشی تازه دید: «اما اگر عاشق به دیدار نیاز داشت و نتوانست عشقش را پنهان کند، چه باید بکند؟» الاسماعی نوشت: «پس بگذار بمیرد تا از آتش عشق برهد.» پس از چند روز، از نو به آنجا آمد و در آنجا عاشق را دید که سرش را با همین سنگ شکسته و جان سپرده است.

این حکایت در حقیقت افاده حدیث من عشق فف فم مات مات شهید؟ به گونه یی دیگر است.^{۷۰} نگارنده نتوانست سرچشمه یی را که نوایی این حکایت را از آنجا گرفته است، مشخص کند. اما در خاستگاه عربی آن تردیدی نیست. این یک حکایت ویژه عشقی است که از لحاظ ویژگی خود، به داستانهای السراج، البقاعی و دیگر مؤلفانی از این گونه، مانندی دارد. وادی سوم (فصل ۱۴۰ - ۱۴۱) وادی معرفت است.^{۷۱} توصیف این

۶۹. بنگرید: منطق الطیر، بیت ۳۳۱۳.

۷۰. بنگرید: سیوطی، جلد ۲، ص ۳۷۳ (از زبان عایشه). روایت دیگر همین حدیث از زبان ابن عباس: من عشق فکتم وعف فمات فهو شهید (همانجا).

۷۱. بنگرید: منطق الطیر، بیت ۳۴۵۶.

وادی داستان مردنایینا وقیل است که صوفیان چکامه سرای ایران بارها آنرا آورده اند.^{۷۲}
وادی چهارم (فصل ۱۴۲ - ۱۴۳) وادی استغناء است.^{۷۳} ویژگی این وادی برای نوایی یادآور بازی شطرنج است. هنگامی که بازی آغاز می گردد روی نطع، نظم و ترتیبی شگرف و پر از قانونمندی است. اما همینکه بازی پایان می گیرد و نطع را برمی گیرند، همه دانه ها درهم می آمیزند، ترتیب برهم می خورد و وزیر و پیاده در کنارهم جای می گیرند.

وادی پنجم (فصل ۱۴۴ - ۱۴۵) وادی اعتراف به توحید است.^{۷۴} برای بازگشودن اهمیت آن داستانی درباره شیخ ابوالمنصور می آید. او در خواب معراج پیامبر را می بیند و مشاهده می کند که از پیامبر پس از رسیدن به عرش الهی این پرسش می شود، که چه خواهشی دارد. پیامبر می خواهد که گناهکاران امت او بخشیده شوند، اما درباره خود خاموش است. شیخ پس از آن دیرزمانی در این اندیشه است اما نمی تواند دلیلش را بفهمد. سرانجام پیامبر را در خواب می بیند که می گوید: در آنجا دیگر منلیق (من) نبود.

وادی ششم (فصل ۱۴۵ - ۱۴۶) وادی حیرت است.^{۷۵} این وادی در حکایت ملکه و غلام تجسم یافته است که از عطار (بیتهای ۳۷۹۲ - ۳۸۷۱) گرفته شده و با وجود کوتاه بودن نسبی اش، بسیار به متن اصلی نزدیک است. سرانجام وادی هفتم (فصل ۱۴۶ - ۱۵۰) وادی فقر و فنا است.^{۷۶}

نوایی در اینجا طرحی را که دقیقاً رعایت کرده بود، برهم می زند و به جای یک حکایت چهار حکایت می آورد که آن نیز بسیار مفهوم است، زیرا باز نمودن فنای صوفیه کار آسانی نیست. فصل ۱۴۷ پیرامون حکایتی درباره شیخ ابوالعباس القصاب الاملی است.^{۷۷}

مردی تیره روز نزد او به خانقاه در آمد و خواست مراسم طهارت به

۷۲. کهن ترین روایت در حدیقة الحقایق منایی، ص ۹ - ۱۰ است.

ترجمه آن: Browne, *Literary History*, vol. II, p. 319. نگارش پسین از نگاه زمانی

از آن رومی است. مثنوی، چاپ سنگی، دفتر سوم، ص ۲۲۴.

۷۳. منطق الطیر، بیت ۳۵۵۸. ۷۴. پیشین، بیت ۳۶۷۳.

۷۵. پیشین، بیت ۳۷۷۹. ۷۶. پیشین، بیت ۳۹۲۵.

۷۷. استاد شیخ ابوالحسن خرقانی.

جای آرد، اما هنگام طهارت ابریقی راشکست. هنگامی که به او می‌گویند دیگر ابریقی نیست او خواستار ریش شیخ می‌شود تا با آن دستش را پاک کند. شیخ در حال وجد می‌گوید: «درست است، پسر بُو کُشی را ریش چه در کار»، چنین نرشی تازه‌وارد را به توبه و می‌دارد. ۲۸

فصل ۱۴۸ — حکایتی درباره شیخ نقشبند و آن است که چگونه خود را خوار می‌کرده است. او خود را با لاشه سگ می‌سنجید و می‌گفت که لاشه سگ بر او برتری دارد زیرا سگ بر صاحبش وفادار بوده اما وی خیانتکار است. هنگامی که جای پای سگ در راه می‌دید خم می‌شد و بر آن بوسه می‌زد.

فصل ۱۴۹ — روایت تمثیلی است درباره جرگه پروانه‌ها که می‌خواستند بدانند فروغ شمع چیست و این تمثیل از اثر عطار است. (بیت ۳۹۵۸)

فصل ۱۵۰ — سخنان حکمت‌آموز شیخ سفیان ثوری است که در این پرسش که چگونه به خدا باید رسید گفته است: راه از هزار دریا می‌گذرد که در پس آنها نهنگی است که در هر بار هر دو جهان را با باشندگان‌شان یکجا می‌بلعد.

سپس در (فصل ۱۵۱ — ۱۵۳) نوایی افزودگی محسوسی بر روایت عطار دارد. در منظومه فارسی مرز نهایی طریقت — فنا است، اما نظریه صوفیه از پس فنا مرحله‌ی دیگر می‌داند که از فنا سرچشمه گرفته و یا چهره عکس آن است. این بقا — زندگی ابدی است که معلول از دست رفتن من‌انفرادی و حل آن در من فلکی است. برای توضیح این مسأله سه قطعه آمده است که باز پسین آنها حکایتی است از مجنون که با لیلی در غیبت او گفتگو می‌کند. او را برای این کارش سرزنش کردند، اما وی پاسخ داد که لیلی همینجاست و در روح او زندگی می‌کند.

پس از این، ما به نقطه اوج منظومه (فصل ۱۵۴) می‌رسیم — مرغان به هدف نهایی دست یافته‌اند. در اثر عطار، این دم، برشالوده بازی با واژه‌های می‌مرغ — سیمرغ ساخته شده است. نوایی در اینجا راه چاره‌ی نداشت، زیرا نگاهداری این بازی با واژه‌ها که در حقیقت بخاطر همان، منظومه فارسی نگاشته شده بود، به دلیل نبودن آهنگ همسانی در زبان چغتایی برای او میسر نبود. نوایی به روایت

مفهوم عبارت بسنده کرده است:

کیم قیایب سیمرغ اوتوز قوش هوس

اوزلارین کوردیلار اول سیمرغ و بس

ترجمه: سی مرغ هوس سیمرغ کردند و دیدند که خود آنها همان سیمرغ بودند و بس.

ظاهراً نوایی حس کرده بود که در اینجا نارسایی هست و از این رو کوشید که کمبود بدیعی را با توضیحی که در اثر عطار نیست جبران کند. او بیت بالا را تفسیر می کند و می گوید این همان سر من عرف یعنی سر حدیث من عرف نفسه فقد عرف دبه^{۷۹} است و بیت بسیار جالبی به آن می افزاید:

سین دا هم بالقوه اول موجود ایرور

فعل غه کاسه روا مقصود ایرور

ترجمه: او در توهم بالقوه هست، و اگر بالفعل شود، مقصود تو به دست آید.

این بیت از دیدداشتن اصطلاحات فلسفی بالقوه = δυναμει و بالفعل = ενεργει که در منظومه عطار به کار نرفته است، درخورنگرش است. این اصطلاحات را تصوف از فیلسوفان گرفته است که آنها نیز به نوبه خود از آثار فلسفه یونان گرفته اند.^{۸۰} در آثار نخستین نظریه پردازان تصوف این اصطلاحات دیده نمی شود و تنها از سده سیزدهم میلادی در ادبیات صوفیه گسترش یافته است. پدیدار شدن این اصطلاحات در اینجا به خوبی اثبات می کند که نوایی به چکامه های ادبیات تصوف بسنده نکرده بلکه از آثار مربوطه علمی نیز بهره جسته است.

ضمناً نوایی شتاب می ورزد که در همانجا دلیل بیاورد و از سرزنش در این باره که با متن عطار رفتاری آزادانه داشته است پیشگیری کند:

اوز باشیمدن سالما دیم بو نوع طرح

ایلا دیم عطار اسرارینی شرح

ترجمه: من از سر خود این طرح (افزودگی) را نیاورده ام، بلکه (تنها) شرح اسرار

۷۹. مقابله شود: زوکوفسکی، کشف اسرار، ص ۲۴۷. این حدیث در مجموعه دستور العملها کمتر دیده می شود.

۸۰. مقابله شود با: Dieterici, p. 188. An. m. zu220

عطار را داده‌ام.

پس از آن حکایتی می‌آید (فصل ۱۰۵) که توضیحی است بر این که شرح پیشین را در چه زمینه‌یی باید درک کرد: مردی عاشق عشق خود را به معشوق ترنم می‌کند و او را با سرو و جز اینها می‌سجد. معشوق درخشم می‌شود و می‌گوید چنین سنجشهایی ناشدنی است آیا سرو می‌تواند خرامان شود؟ عاشق می‌گوید هر چند که این قیاسی راستین نیست اما نیت او بسیار نیک بوده است. بر این حکایت سخنان پر حکمت عبدالله انصاری می‌آید (فصل ۱۰۶) که بهتر است در ستایش پروردگار ترانه خوانده شود تا قرائت نامفهوم و کورکورانه قرآن. همه این بخش با نیایشی از آن گونه که ویژه صوفیان است به پایان می‌رسد (فصل ۱۰۷).

در فصلهای ۱۰۸-۱۰۹ نوایی دوباره به عطار خطاب و با عباراتی گرم، بزرگی او را می‌ستاید. او در آغاز وی را با عنقا برابر می‌کند و می‌گوید که عطار نیز چون عنقا یگانه است و نمی‌توان او را با چیزی سنجید و سپس انگیزه‌یی که او را به تقلید از منطق‌الطیر واداشته است، بازمی‌گوید:

قوش تیلی بیرلا بیان ایلاب کلام

طوطیء گویا دیک اولدی خاص و عام

فارسی آیین اولوس فهم اتیلار

بارچه مخفی دقتیغه یتیلار

غیر خیل ساده اتراک فقیر

کیم آلاردا کم دور ادراک کثیر

ترجمه: هنگامی که او سخن به زبان مرغان گشود و خاص و عام همانند طوطی، سخن پرداز گردیدند، مردمی که آیین فارسی داشتند آن را فهمیدند و به نکته‌های پنهانش پی بردند. اما در میان خیل ساده اتراک فقیر، ادراک کثیر کم است.

به گفته‌یی دیگر نه تنها توجه ویژه نوایی بلکه گرایش به گسترش منطق-الطیر در بین ترک زبانان، او را به این کار برانگیخته است.

سپس افسانه مرغ ققنس (یونانی %ó%vo%)، قو و ترانه پیش از مرگ او باز-

گفته می‌شود که با افسانه عطار (بیت ۲۲۹۵) همخوانی دارد و در عباراتی است که به متن اصلی فارسی بسیار نزدیک است:

هست ققنس طرفه مرغی دستان

موضع این مرغ در هندوستان
عطار

بار ایدی ققنوس دیکان بر طرفه طیر

هند و ملکیدا آنکا آرام و طیر
نوائی

ترجمه: طرفه مرغی بود به نام ققنس و آرام و پروازش در هندوستان.

اما هدف از شرح این حکایت هدفی است یکسره دیگر. عطار چکامه سرای شیرین سخن بزرگ با ققنس سنجیده می‌شود:

شیخ گویا کیلدی چون اولغی طیر

کیم نوا ایچرا قیلیب عمریدا سیر

ترجمه: شیخ درست همانند این مرغ گردید و همه عمر را در نوا و نغمه سرایی سپری کرد.

داستان ققنس دارای عناصر افسانه خیالی درباره فنیکس است — ققنس خود را در خرمن آتش می‌سوزاند و از خاکستر او ققنسی دیگر برمی‌خیزد. نوائی می‌شاید که بگوید که با این سنجش به هیچ روی نمی‌خواهد خود را ققنس جوانی بنامد که از خاکستر عطار زاده شده است:

من دیما یکیم اول آتا دور من اوغول

اوشه عالی صفت من بنده قول

ترجمه: من نمی‌خواهم بگویم که او پدر است و من پسر، او پادشاهی است بزرگوار و من بنده، برده اویم.

۱۴) در فصل ۱۶۰ بخش پایان منظومه آغاز می‌گردد که وجه تشابهی با اثر عطار ندارد. چنان می‌نماید که این آهنگ پرشوری است که نوائی روایت پرهیجان خود را درباره دادی‌ها با آن به پایان می‌برد.

این بخش از هفت مناجات ساخته شده که در هر یک از آنها اصطلاحات دادی مربوطه به کار رفته است. این بخش نیز دارای همان هماهنگی بخشهای پیشین

است و هر قسمت آن دارای دو فصل — مناجات و داستان کوتاهی که همراه او است. مضمون آنها چنین است:

۱. مناجات وادی نخست (فصل ۱۶۰ — ۱۶۱) — حکایتی درباره شیخ بایزید بسطامی:

یکی از مریدان در راه مکه نزد او می‌رود. هنگام بازگشت دوباره پیش وی در می‌آید و می‌گوید که خانه کعبه را دیده اما خداوند خانه در آن نبوده است. بایزید او را می‌گوید: «خداوند خانه همواره در راه با تو بوده است!»

۲. وادی محبت (فصل ۱۶۲ — ۱۶۳) — داستان قیس ابن عامر. روزی از او پرسیدند که نامش چیست؟ او پاسخ داد: لیلی! یعنی من او یکسره از بین رفته است.

۳. وادی معرفت (فصل ۱۶۴ — ۱۶۵):

زاهدی نزد سلطان می‌آید. وی زاهد را دعوت می‌کند که بنشیند و به او می‌گوید اکنون آنچه را که می‌خواهد بپوشش می‌آورند. زاهد پاسخ می‌دهد که او تنها خدا را می‌خواهد. هر آنچه که او نیاز دارد، خدا به او می‌دهد و وی نمی‌تواند چیزی به او بدهد.

۴. وادی استقلال (فصل ۱۶۶ — ۱۶۷) — حکایتی است درباره ابراهیم در کام آتش:

جبریل از او می‌پرسد که آیا چیزی نمی‌خواهد. وی پاسخ می‌دهد: «اگر از تو باید چیزی بخواهم، نه!»

۵. وادی حیرت (فصل ۱۶۸ — ۱۶۹):

عاشقی از فراق در دم مرگ است و از خدا تمنا می‌کند که معشوقش نزد وی آید، زیرا می‌خواهد با او دو سخن بگوید. خواست او برآورده می‌شود. اما او از حیرت نمی‌تواند لب به سخن گشاید. هنگامی که به خویش می‌آید، معشوقش دیگر نیست و او بی آن که سخنی گفته باشد جان می‌سپارد.

۶. وادی توحید (فصل ۱۷۰ — ۱۷۱) — حکایتی درباره سلطان محمود و غلامش ایاز:

محمود به ایاز، که دراز کشیده، می‌نگرد و والۀ زیبایی اوست. ایاز در خواب نیست اما خود را به خواب زده است. محمود این را درک می‌کند و از وی می‌پرسد که نازش از چیست؟ ایاز پاسخ می‌دهد: که خود او در این دم نبود و برای او تنها محمود واقعیت داشت. این حکایت گونه‌یی دیگر از موضوعی در اثر عطار است (بیت ۳۷۴)، که آزادانه بیان شده است.

۷. وادی فنا (فصل ۱۷۲) — خلاصۀ نیایش یکی از مشایخ که نام او نیامده و او تمنا کرده است که فنای او نیز مانند هستی پروردگار، مطلق باشد. منظومه در همین جا پایان می‌گیرد و پنج قطعۀ دیگر در پی آن می‌آید که به موضوع وابسته نیست. فصل ۱۷۳ — داستان پیدا شدن لسان‌الطیر است که پیشتر درباره آن سخن گفته‌ایم. برای توضیح آن، داستانی کوتاه افزوده شده است (فصل ۱۷۴) — در این باره که چگونه در یکی از کوچه‌های هرات دیواری فرو ریخت. مردم، شگفت زده جای این رویداد را احاطه کردند و درویشی که در آنجا بود به وجد آمد و حال کرد. در پاسخ به انگیزۀ این کار، وی پاسخ داد که دیر زمانی است دیده است که دیوار به‌سوی کوچه متمایل است. اگر دیواری بی‌جان نیز سرانجام به گرایش خود کامیاب گردید، پس آیا جاندار، برآورده شدن آرزوهایش را نخواهد دید؟

نوایی این داستان را برای دلگرمی خویش می‌آورد و می‌کوشد امید خود را بر آن استوار گرداند که آرزوهای وی نیز روزی برآورده خواهد شد. پس از آن فصل مربوط به تخلص (فصل ۱۷۵) می‌آید که آن را یکسره گردانیده‌ایم و در پی آن ستایش از سلطان حسین ابوالغازی (فصل ۱۷۶) و بخش پایان کتاب (فصل ۱۷۷) می‌آید که در آن، تاریخ نگارش منظومه، ۹۰۴ هجری / ۱۴۹۸ میلادی، آمده است.

چنین پذیرفته شده است که سال ۸۴۴ هجری را سال تولد نوایی به‌شمار آرند. پیشتر دیدیم که خود وی گفته است که در شصت سالگی به سرودن لسان‌الطیر پرداخته است. اگر این اشاره او درست باشد از اینجا چنین برمی‌آید که کار، بسیار با شتاب انجام گرفته و برای پایان بردنش کمتر از یک‌سال زمان در کار بوده است. چنین محاسبه‌یی با شرح کاری که خودش آورده، یکسره همخوانی دارد. اگر او واقعاً

هر شب چهل تا پنجاه بیت سروده باشد، پس آنگاه کار می‌بایست در زمانی نه چندان دراز پایان گیرد، اما این در صورتی بوده است که مطالب لازم پیشتر فراهم شده باشد.

۴

۱۶) منظومه نوایی را مورد بررسی جامعی قرار دادیم و در ضمن این کار اثر فارسی را که سرمشق او بوده از نظر دور نداشته‌ایم. این بازکاوی به ما امکان می‌دهد که به نتیجه‌گیریهای زیر بگذریم.

بدان‌سان که دیدیم نوایی بر آن نبود که اثری بکر پدید آرد. در آغاز، او این وظیفه را در برابر خویش نهاده بود که منظومه عطار را ترجمه کند و سپس چون یارای آن نداشت تا دشواریهایی را که بر سر راهش بودند کنار بگذارد، بر آن شد که آن را بازگو کند. بدان‌گونه که می‌بایست چون شرحی بر متن اصلی فارسی باشد. او به هیچ روی گرایش ندارد که خدمت ویژه‌ای بر خویش منسوب دارد و نقش خود را بسیار خاکسارانه می‌نماید و مؤلف بودن را بی‌چون و چرا از آن عطار می‌داند. او در خاکساری خویش پیشتر و پیشتر می‌رود و تأکید می‌کند که از دریای بیکران عطار تنها خسی به دست آورده و به مروارید نرسیده است.

کاملاً روشن است که نوایی برای چنین وظیفه‌یی می‌بایست نقشه توزیع مطالب را در طرح پیشین نگاهدارد و از شیوه‌یی پیروی کند که سلف او شالودمه ریزی کرده است. اما دیدیم که نوایی در جزئیات به خود اجازه داده است که فراتر رود. وی با نگاهداری بخشهای اصلی اثر عطار، مطالب را دسته‌بندی بیشتری کرده، در ساخت بخشهای جداگانه از همسانی‌اکیدی پیروی کرده و تقریباً بدون انحراف طرحی را که در نظر داشته رعایت کرده است (موازی بودن بخش بهانه‌ها با بخش پرستش‌ها). گذشته از این، وی در خود طرح نیز افزودگیهایی دارد که هریک موضوعی هستند. هدف از این افزودگیها آن بوده است که مسیر رویدادها منطقی‌تر باشد و شالوده‌های روانکاوانه آهنگها روشن‌تر گردند. در نتیجه، روایت، از حالت تجریدی و نداشتن وابستگی به زمان و مکان، که ویژگی اثر عطار است،

بیرون می‌آید و می‌توان گفت از نطفه به در آمده، واقع گرایانه‌تر و به زندگی انسان نزدیک‌تر گشته است.

۱۵) در حماسه صوفیه، داستانها و تمثیلهایی که به شعر وارد شده، اهمیتی بزرگ دارد و این گونه چکامه‌ها از روزگار سنایی آغاز گردیده است.^{۸۱} این داستانها، سرتاسر ساخت منظومه را معین می‌کنند. اگر در آثار سنایی شماره آنها هنوز نسبتاً اندک است و آنها یکسره تابع نقشه کلی منظومه هستند، در آثار عطار شماره آنها رفته رفته فزونی می‌گیرد چنان که در برخی اثرها، آنها طرح اصلی را به طور قطع به سوی خویش متمایل می‌کنند و نگرش اساسی را به خود می‌دوزند. مطالبی که موضوع این داستانها را تشکیل می‌دهند بسیار سرشار و گوناگون هستند و سرچشمه‌های آنها غالباً با دشواریهای زیادی هویدا می‌گردند. در عین حال، بی‌درنگ این نکته به چشم می‌خورد که این داستانها با جهان بینی اسلامی دارای پیوندی هستند نه چندان استوار. در آثار عطار امثله فراوانی از این دست دیده می‌شود که دارای ویژگی نمایان بودایی و یا مانی‌گرایانه هستند. باید چنین پنداشت که سرچشمه این داستانها سخن‌پردازی مردم بوده است که در آن اعتقادات کهن در شکلی پوشیده، پس از پیروزی اسلام نیز برجای بوده است. این مسأله، مسأله‌ای است بسیار پیچیده و ژرف شدن در آن در اینجا بی‌مورد است. تنها یادآور می‌شوم که برای تاریخ اندیشه‌های ایرانی، گردآوری و به ترتیب درآوردن همه این مطالب فراوان، اهمیت بسیار بزرگی دارد. از اینجا چنین برمی‌آید که تمثیلهای نوایی برای ما اهمیتی کمتر ندارند، زیرا به رغم ویژگی ملی، آثار او نیز یکسره شالوده‌اش بر همان زمینه‌هایی است که همه زندگی ادبی مشرق اسلامی بر آن استوار است. از این رو من ضروری دانستم که پیشتر توجهی جدی بر همه این داستانها بکنم و

۸۱. گمان می‌رود سرچشمه آنها از تمثیلهایی باشد که مشایخ صوفیه از دوران نخست تصوف برای آرایش مجالس خویش به کار می‌برده‌اند. نمونه‌های این گونه داستانهای کوچک را به فراوانی می‌توان در زندگینامه شیخ ابوسعید سیه‌نی، ابوالحسن خرقانی و دیگران دید. آنها را در شکل نثر آمیخته به نظم می‌توان در منازل نامعلوم عبدالله انصاری یافت. این مسأله در خور بررسی جامع‌تری است و من پژوهش دیگری در این باره دارم که باید بزودی چاپ شود. (بنگرید: خطوط اصلی تکامل منظومه آموزشی و تعلیمی صوفیه در ایران، پیشین - ه. ت.)

محتوای کوتاه هر یک از آنها را بیاورم. هنگام گذار به نقش آنها در ترکیب کلی منظومه می‌توان چنین گفت: نوایی ۶۳ داستان به لسان الطیر وارد کرده است (شماره آنها به مراتب کمتر از شماره آنها در اثر عطار است). تنها دوازده داستان از آنها نقل داستانهای مربوطه منظومه فارسی، و بقیه یعنی پنجاه و یک داستان آن، نوآوری است. در نتیجه از شماره کل داستانها هشتاد و یک درصد می‌بایست به حساب آثار بکر نوایی منظور شود و بدین‌سان روشن می‌گردد که منظومه‌های فارسی و ترکی، در جزئیات خویش وجوه اشتراک چندانی ندارند.

سرچشمه‌هایی که نوایی موضوع این حکایتها را از آنجا گرفته است، تا آنجا که ممکن بود در بالا آوردیم. با نتیجه‌گیری از همه آنچه که گفته شد، می‌بینیم که نوایی از مطالب گوناگون فراوانی بهره جسته است: قصه‌های قرآن، حدیثها، زندگینامه مشایخ، افسانه‌های عاشقانه عربی و چکامه‌های پارسی، رویهم‌رفته، ظاهراً به خوبی براو روشن بوده است. اما گذشته از داستانها که شالوده آن را سنت ادبی برپا کرده است، در آثار نوایی صحنه‌های گوناگونی نیز می‌بینیم که به احتمال، پیدایش خود را وامدار تجربه سرشار زندگی وی هستند. چنان که می‌توان فصلهای: ۲۶، ۳۲، ۳۵، ۳۸، ۴۱، ۴۴، ۴۷، ۵۰، ۵۳، ۵۶، ۵۹، و ۹۵ را از این‌گروه برشمرد. در این داستانها *Pointe* معینی نیست و آنها، چنانچه در بیشتر موارد می‌بینیم، در چهار چوب افسانه در نیامده‌اند. اما در عوض در آنها مشاهده مستقیم و زنده‌یی دیده می‌شود و اینها قطعاتی از یادداشتها و رویدادهایی هستند که وی وابسته به فعالیت اداری خود با آنها روبرو شده است. این داستانها آثار نوایی را به آثار سعدی، آموزگار خردمند و نکته‌سنج اخلاق، نزدیک می‌کنند و تنها این تفاوت میان آنها هست که ما در آثار نوایی روزمره بودن اندرزهای سعدی و مهارت او را در همرنگ شدن با روزگار نمی‌بینیم. چنین مهارتی در آثار نوایی — وزیر نیرومندی که زندگی خود را در رفاه و بیغمی به سر برده — نمی‌توانسته است باشد و او ناچار نبوده است به نیرنگ و سفسطه‌های پیچیده و پوشیده‌یی دست ببرد که گاهی زندگی سعدی — این درویش بی‌خانمان — را در سرگردانیهای بی‌کرانش نجات می‌داده‌اند.

نوایی آرامانه به مشاهده می‌پردازد و برای او رفتار شهادت‌دهی که می‌کوشد در کوچه و بازار هرات جماعت زودباور شرقی را بفربید (فصل ۲۶) و مرگ فاجعه آمیز

(فصل ۳۲) باغبان ناموفق (شاید هم در باغ خودش که در آنجا طاووسهای کمیاب را نگهداری می کرد، رخ داده باشد) به طرزی یکسان شایان توجه است. او درباره چاپلوس کاسه لیلی حکایت می کند که زندگی سرفه درگاه (فصل ۳۵) او را مسموم کرده و به مسخره بی بدل شده است. وی از سرنوشت غواصانی که در پی مروارید هستند در اندوه است (فصل ۵۶). تصویری از جماعت کنجکاو می آورد که در گرد دیواری در حال فرو ریختن، ایستاده اند (فصل ۹۵). اومی کوشد از همه اینها استنتاجی کند که تأکیدی بر جهان نگری وی باشد. شاید هم که این نتیجه گیریها همواره درست نباشند اما به رغم آنها، تصویر زندگی ارزش خود را نگاه می دارد.

ویژگی دیگر این داستانها که میان نوایی و عطار تفاوت می گذارد، طنز سالم و ظریف آن است که در داستانهایی از آن دست که در بالا درباره درویش بنگی و مجنون دیوانه آوردیم، هست.

تردیدی نیست که نوایی با این دو قهرمان داستانها، همدردی چندانی ندارد. او حتی در مورد نخست بی چون و چرا نوشنده تهی مغز بنگ را نکوهش می کند. اما نکوهش او با طنزی همراه است که در آن کوچکترین تندی نیست و تسخری نیکخواهانه چهره این پیرمرد با تجربه را روشنایی می بخشد. او در این لحظات از عطار جوشان و آتشین، که در تلاش برای هدف نهایی آماده است همه چیز را زیر پا بگذارد و همه را ویران سازد و با نفرت بر این جهان سپنج و هستی فناپذیر آن می نگرد، بسیار دور است.

در نتیجه باید گفت که نمی توان منظومه نوایی را ترجمه نامید. شخصیت مترجم در رده اول جای گرفته و شاعر ایرانی را با خود کشیده است. داوری درباره منظومه عطار از روی اثر نوایی ناممکن است. در میان همه آثار او گمان نمی رود چیزی یافت که بتواند از لحاظ ویژگی خود با لسان الطیر نزدیک باشد. محیط و دوران، اثر خود را بر منظومه نوایی گذاشته و با تقسیم کردن اندیشه های آغازین سراینده که خاکسارانه در آرزوی نقش مترجم بوده است، از آن اثری پدید آورده که یکسره بکر است. اگر بکوشیم در چند سخن ارتباط این دو را به یکدیگر توصیف کنیم، آنگاه می توانیم بگوییم که لسان الطیر نوایی، منظومه بی درباره منظومه عطار است. عطار بر دل نوایی در دوران کودکی وی تأثیری ژرف گذاشته و در همه عمر، نوایی پیوسته به موضوعهای عطار نگریسته و سرانجام در این

منظومه ارتباط خود را با اثر عطار نشان داده و برای ما حکایت کرده که اثر سلف بزرگ او چه شکلی در روح وی یافته است.

نمی‌توان انکار کرد که در نتیجه، شور و هیجان عطار در اینجا پایین آمده است. اثر نوایی واقعگرایانه‌تر، این جهانی‌تر و مادی‌تر است و بی‌وزنی، و هوایی بودن اثر عطار که به آن پروازی شتاب آمیز بخشیده است، در اثر نوایی جای خود را به منطق داده و گرایش نمایان آموزشی به آن بخشیده که در اثر عطار بسیار ملایم است. شخصیت این دو چکامه‌سرا سخت متفاوت است، و نباید در شگفت شد که چرا ثمره کار آنها درباره یک موضوع، بایکدیگر همخوانی ندارد. می‌توان این‌گونه‌گونی را تا بی‌نهایت ادامه داد. اما گمان نمی‌رود که نتیجه‌گیریهای نهایی ما از این کار، تغییر یابد. از این رو خردمندانه‌تر می‌دانم که پژوهش خود را که به‌درازا کشیده شده است پایان دهم و به‌بخش‌هایی بگذرم و در آنجا مسأله ارتباط نوایی را با تصوف مورد بررسی قرار دهم.

۱۶) باز کاوی لسان‌الطیر به‌ما نشان داد که نوایی بی‌شک با تعلیمات صوفیه به‌خوبی آشنا بوده است. افزودن داستانهای بر موضوع عطار و تغییر برخی از آنها با پاره‌یی دیگر، بدون آشنایی استوار با تصوف و درک ژرف وظایفی که شاعر ایرانی در برابر خود نهاده بود، کاری بود ناشدنی. برای انجام اندیشه او، کار بر روی آثار بدیعی صوفیه بسنده نبود. بلکه می‌بایست آن آثار خلّاقی که در آن روزگار شماره‌اش بسیار بوده است، به‌خوبی مطالعه شود. تردیدی نیست که نوایی از این اثرها بهره‌جسته است و این نکته حتی در اصطلاحات فلسفی که پیشتر آوردیم اثبات می‌گردد. تشخیص این نکته که نوایی دانش خود را مدیون چه تألیفاتی است، گمان نمی‌رود کاری باشد شدنی، زیرا اطلاعات معین دیگری در این منظومه نیست و نگاه به سایر آثار او^{۸۲} از وظایف این نوشته به شمار نمی‌آید. با این‌همه، گمان نمی‌رود بتوانیم بگوییم که نوایی هوفی به‌معنای واقعی این واژه است. البته او از شاخ درویشان نبوده است — برای این کار او می‌بایست از زندگی کاملاً سربلجید و از جهان و گیرودار آن دست فرو شوید. در زندگینامه او در این باره چیزی نیست و او همواره در کارهای دولت‌شرکتی فعال

داشته و در دربار نقش بزرگی ایفا کرده است.

می‌توان نگاه نوایی را به تصوف گونه‌ی هوسکاری و گرایش مشخص رومانتیکی دانست. صوفی‌گرایی در کشورهای دارای فرهنگ ایرانی‌گسترش بسیار وسیعی یافته و طبقات حاکم را نیز با همان نیرویی که قشر پیشه‌وران کوچک را در برداشت، فراگرفته بود و شخصیت‌های بزرگ این تعلیمات از همان قشر پیشه‌وران کوچک سر برآورده بودند. اما ممکن بود به تصوف توجه داشت و در عین حال آن را در زندگی به کار نبست و بیشتر متصوف بود تا صوفی. تصوف مردمی را به سوی خود می‌کشاند که به آزاد اندیشی گرایش داشتند. زیرا تصوف امکانات وسیعی برای جستجوهای متافیزیکی باز می‌کرد که تمایل برای آن در جنوب باختری آسیا همیشه بسیار بوده است. همواره امکان نبود که نظریات فلسفی ساخت و در عین حال مساحمانی مؤمن بود. اما در زیر پوشش اصطلاحات صوفیه، می‌شد *de jure* در چهار چوب اسلام باقی ماند و عملاً از خطه آن گام فراتر نهاد. شگفت‌آور نیست که بزرگترین شخصیت‌های جهان اسلام به گونه‌ی در زیر نفوذ تعلیمات صوفیه بوده‌اند.

سرشت نوایی به سوی جهان‌نگری بدبینانه گرایش داشت و نزدیکی به نمایندۀ بزرگ تصوف خلاق، یعنی جامی نیز این گرایش را در او افزون ساخت. می‌دانیم که چگونه نوایی به این شاعر که تقریباً همه زندگی خود را در گوشه حجره‌ی در نزدیکی هرات به سر برده بود، احترام می‌گذاشت. شرایط بدان گونه فراهم شده بود که همه چیز، نوایی را به این سو می‌کشاند، با این همه، او این راه را به پایان نبرد. نوایی همه جهات اخلاقی تصوف را پذیرفته بود، هدف غایی آن را برای خویش آرمان ساخته بود، اما از آن محیطی که روزگار به آنجا کشانیده بودش، نگسسته بود. او طرفدار پر وجد تصوف و صوفی فی‌النفسه بود؛ این تعلیمات را می‌شناخت. اما در کار، صوفی نشد. شاید نتیجه‌گیری‌های تند عطار حتی تا اندازه‌ی او را ترسانده باشد. دست کم می‌توان از تلاش نوایی برای نرم‌تر کردن و اعتدالی‌تر کردن نتیجه‌گیری‌های تند عطار در منظومه‌های خویش، چنین استنتاجی کرد.

احتمالاً لحظاتی بوده که فضای اطراف بر نوایی فشار وارد می‌کرده و او سنگینی بار مسئولیت را حس می‌کرده است.

ممکن است آن بیتهایی را که در بخش پایان لسان‌الطیر می‌بینیم، در همان لحظه‌ها سروده باشد. او در آرزوی رسیدن به هدف نهایی صوفی بود و در راه آسودگی و آرامشی که فنا یعنی پایان‌پذیرفتن هستی فردی به او وعده می‌داد، می‌کوشید. این آرزوها در هفت مناجات گرم و صمیمانه او که برابر با هفت دای عطار است، جلوه‌گر است. او درک می‌کرد که گمان نمی‌رود روزی به این هدف برسد، زیرا محیط اطراف به او اجازه نمی‌داد که با گامهای قاطعی به این سو برود. اما نیت بود؛ و او خود را با تمثیل دیوار در حال فرو ریختن که فرجام آرامش بخش همه این قسمت پرهیجان است، آرامی می‌بخشید. زیرا حدیث می‌گوید: بانیات خود نزد من بیایید نه با کارهای خود.^{۸۳}

نوایی به مفهوم فنی واژه، صوفی نبود. اما چیزی بیشتر از آن بود. بررسی لسان‌الطیر به ما هنرمند بزرگ و استاد سخنی را می‌نماید که می‌تواند از چنین مطالبی اثری بکر پدید آورد. اما گذشته از استعداد هنری، مردی فرهیخته بانگرشی گسترده و با تجربه بزرگ از زندگی را می‌بینیم که دل بزرگ پر از عشق او به مردمی که در کنارش بودند و با این عشق می‌توانست همه کمبودها را نادیده انگارد و ببخشد، ارزش او را والاتر می‌گرداند.

هنرمندان و سخنورانی هستند که ما را وادار می‌کنند در برابر آنها سر فرود آوریم. اما گاهی سخنور هنرمندی، انسان را در پی خود می‌کشانند و چنان است که گذشته از سرفرواد آوردن در برابر استعدادش، می‌خواهد که او را چون انسان دوست بدانند. میرعلیشیر نوایی چنین مردی بود.



خیاط‌نامه فریدالدین عطار

تردیدی نیست که تألیفات فریدالدین عطار تأثیری بس بزرگ بر ادبیات فارسی داشته است. هرچند که برخی از معاصرانش او را به دلیل تألیفات فراوان به بسیادگویی متهم کرده‌اند^۱، اما تألیفات فراوان سبب شد که آوازه او همه کشورهای اسلامی را فراگیرد. خود عطار خبر می‌دهد که چهل کتاب نوشته و شماره بیت‌های این کتاب‌ها به ۲۰۲۰۶۰ می‌رسد.^۲ از این چهل کتاب سیزده کتاب را برمی‌شمرد:

جوهرالذات، مظهر المعجایب، وصلت‌نامه، اسرارنامه، الهی‌نامه، مصیبت‌نامه، بلبل‌نامه، اشتراک‌نامه، تذکرة الاولیاء، معراج‌نامه، مختارنامه، جواهرنامه، شرح‌القلب. نام‌های بیست و هفت کتاب دیگر ذکر نشده است. ه. اته. در کتاب خود ادبیات پادسی نوین، ۲۶ اثر عطار را برشمرده است که همه آنها را از وی می‌داند.^۳ از مقابله اطلاعات مندرج در فهرست‌های اروپایی در باره نسخه‌های خطی که به عطار نسبت می‌دهند، نام ۴۰ اثر به دست می‌آید. بدین‌سان، ما در اینجا با یک سردرگمی پیچیده‌ی سروکار داریم، که تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، هنوز هیچ ایرانی‌شناسی

۱. مثلاً در خسرونامه آمده است:

کسی کو چون منی را عیب جوی است همی گوید که او بسیار گوی است
اقتباس از مقدمه عبدالوهاب قزوینی در تذکرة الاولیاء چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۷۷.

۲. همانجا، ص ۷۷.

۳. بدان خود را که سی‌وده کتب را نهادم بر طریق علم اسماء

۳. بنگرید: Ethé, *Glyph*, 285-286.

- ۱) کنزالحقایق؛ ۲) منطق‌الطیر؛ ۳) هفت وادی؛ ۴) پندنامه؛ ۵) خیاط‌نامه؛
- ۶) وصیت‌نامه؛ ۷) خسرونامه (گل و هرمز)؛ ۸) گل و خسرو؛ ۹) اسرارنامه؛ ۱۰)
- اسرارالشهود؛ ۱۱) کنزالاسرار؛ ۱۲) مصیبت‌نامه؛ ۱۳) جوهرالذات؛ ۱۴) حلاج‌نامه؛
- ۱۵) منصورنامه؛ ۱۶) اشتراک‌نامه؛ ۱۷) لسان‌الغیب؛ ۱۸) بلبل‌نامه؛ ۱۹) وصلت‌نامه؛
- ۲۰) بیرنامه؛ ۲۱) مفتاح‌الفتح؛ ۲۲) مظهرالمعجایب؛ ۲۳) الهی‌نامه؛ ۲۴) دیوان؛
- ۲۵) مختارنامه؛ ۲۶) تذکرة الاولیاء.

برای به ترتیب در آوردن آن نکوشیده است. (بنگرید، راهنمای کتابشناسی).
 چاره‌ی نیست جز این که اعتراف کنیم که تا کنون فهرستی رضایتبخش از آثار عطار نداریم و حتی نمی‌توانیم با اطمینان خاطر شماره‌کلی آثار او را نام ببریم. البته، این مسأله‌ی بی‌است که حل آن دشوار است، اما نمی‌توان ادعا کرد که اصولاً حل ناشدنی است. راه حل تنها در پرتو پژوهش و بررسی مستقیم همه آثار منظوم‌ی که به عطار منسوب می‌دارند، به دست خواهد آمد؛ اگر تنها به بررسی عنوانها بسنده کنیم این مسأله دشوار را باز هم پیچیده‌تر خواهیم کرد.
 همین اندیشه مرا برانگیخته است تا در اینجا یکی از کوتاه‌ترین مثنویهای عطار را مورد بررسی قرار دهم. نسخه خطی این مثنوی نسبتاً در فهرست مجموعه‌های اروپا نادر است و عنوان آن حتی در تازه‌ترین فهرستها نیز بدرستی تعبیر نمی‌شود. من خیاط‌نامه را در نظر دارم که در شرح ۵، اته همچون خیاط‌نامه یا کتاب انتقال آمده است. موزه آسیایی دارای یکی از پرارزترین نسخه‌های خطی آثار عطار است،^۴ که در آن کتاب این منظومه نه چندان بزرگ نیز در بین آثار کمیاب شاعر جای دارد.^۵

نگارنده بر شرح‌های زیرین از این اثر آگاهی دارد:

اشپرنگر—ص ۳۰۶ (۱۳۶)، ۵، اته (India office)—۱.۳۳ (۱۰)، بانکیپور—
 ۱، ۶۷، ایوانف (As. Soc. of Bengal-486 Curson Collection-204₁₅). در همه شرحها عنوان کتاب خیاط‌نامه خوانده شده و همگی نیز به کتاب انتقال ترجمه کرده‌اند (Sprenger: Book of transition). اما، من فکر می‌کنم که چنین قرائتی تنها در اثر عدم توجه آ. اشپرنگر بوده و مؤلفان دیگر نیز بدون توجه به مفهوم عنوان، از او پیروی کرده‌اند. ظاهراً آ. اشپرنگر زحمت خواندن این اثر را بر خود هموار نکرده و به ترجمه عنوان آن از روی حدس و گمان خرسند شده است. برای من مفهوم این عنوان روشن نیست. در متنهای فارسی واژه خیاط به معنی ۱۱، گذر بسیار به ندرت دیده می‌شود و به هیچ روی نمی‌توان آن را در فرهنگ واژه‌های

۴. نگارنده بر آن است که شرح کامل این نسخه خطی بسیار جالب را در آینده نزدیک چاپ کند (شماره آن Nov. 293 است). (شماره تازه آن C1166 است. چنین اثری از برتلس چاپ نشده است—۵. ت).

۵. بنگرید: ورقهای ۱۴۰ ب—۱۷۱ ب. شماره کلی بیتها ۹۳۵ است.

یک ایرانی فرهیخته یافت. اگر ما می‌خواستیم آن را به معنی گنذاد و انتقال از ویژگی‌های نکوهیده به نکوکاری بپنداریم، آنگاه این معنی با این اثر موافق نبود، زیرا در آغاز درباره نکوکاری سخن می‌رود و سپس درباره کارهای نکوهیده. ترتیب عکس آن نیز کاملاً غیرطبیعی خواهد بود.

فکر می‌کنم که توضیح این عنوان را راهی بمراتب آسانتر باشد. عطار در فصل آغاز کتاب داستان پیدایش این اثر را نقل می‌کند:

زمین کرد التماسی بختیاری
که بنوسیم برایش یادگاری^۶
کتاب، عنوان زیر را گرفته است:

چو بر کاغذ نهادم نوک‌خامه نوشتم نام این^۷ خیاط‌نامه
دروده فصل را بنیاد کردم و زوجان عزیزان شاد کردم^۸
البته از این بیت نمی‌توان معنی واقعی عنوان را مشخص کرد. اما سپس گفته می‌شود:
هنر می‌ورز خیاطا به هر حال هنر بهتر ز ملک و شاهی و مال^۹
البته، در اینجا نمی‌توان خیاط را خیاط خواند زیرا در این جمله خطایی، ما باید شخص مورد خطاب را بینیم.^{۱۰} این مرد کیست؟ پاسخ این است که همان بختیاری که عطار را به نگارش اثر برانگیخته و احتمالاً پیشه‌اش دوزندگی، خیاطی، بوده است.

به عقیده نگارنده تردیدی نیست که این منظومه را عطار سروده است. سبک ویژه منظومه و موضوع آن این عقیده را تأیید می‌کند. گذشته از این دلایل اثبات درونی، نشانه‌بی‌پیرونی نیز هست که در این مورد بسیار اهمیت دارد و آن نام شاعر است که در آغاز فصل دوم می‌بینیم (ورق ۱۴۱ الف):

چه گوید بنده عطار، سزایش^{۱۱} خدا گفتست در قرآن ثنائیش
بدین‌سان پس از روشن ساختن مسأله^{۱۲} مؤلف در خطوطی کلی و نیز روشن-

۶. ورق ۱۴۱ الف. ۷. در نسخه خطی - نامه.

۸. ورق ۱۴۱ ب. ۹. ورق ۱۴۵ ب.

۱۰. گذشته از این، وزن شعر ایجاب می‌کند که ی تشدید داشته باشد و از این‌رو از لحاظ وزن نیز تنها می‌توان خیاط خواند نه اینکه خیاط.

۱۱. یعنی سزاوار پیامبر - برتلس.

ساختن معنی عنوان، می‌توانیم به بررسی کوتاه محتوای آن بپردازیم:^{۱۲}

فصل نخست (بدون عنوان) و با بیت مطاع:

به نام آنکه هستی زونشان یافت نفوس ناطقه زو نور جان یافت

شامل فرمول معمولی توحید است که در فصل دوم (ورق ۱۴۱ الف) دارای عنوان فی‌نعت‌النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم است و به ستایش پیامبر می‌انجامد.

فصل سوم (همانجا) — آغاز کتاب — درباره داستان نگارش منظومه است که طبق نقشه‌ی مشخص طرح گردیده. اثر به ده فصل نابرابر تقسیم می‌شود که در هر یک از آنها شرح یکی از کارهای نیک (پنج فصل نخست) و یا شرح یکی از کارهای نکوهیده آمده و مطلب با یک تمثیل کوچک روشن‌تر می‌گردد.^{۱۳}

فصل چهارم (ورق ۱۴۱ ب) — فصل اول دستاویز عقل — در ستایش خرد و نیروی آن برای انسان است و در توضیح، تمثیلی از زندگی یوسف (فصل پنجم، ورق ۱۴۲ الف) می‌آید: هنگامی که یوسف را از زندان نزد فرمانروای مصر بردند، فرمانروا او را بر تخت خویش نشانید و کمر به خدمت او بست. تنها در پرتو خرد بود که یوسف به این افتخار رسید.

در فصل ششم زیر عنوان حکایت (ورق ۱۴۲ الف) تمثیلی دیگر است درباره اهمیت خرد برای انسان. عطار می‌نویسد که این حکایت را از استادش شنیده است:^{۱۴}

۱۲. بررسی کوتاه و کلی موضوع بسیار سودمند است. مشکل است انتظار داشته باشیم که بسیاری از ایرانشناسان به بررسی و مطالعه آثار عطار بپردازند. تنها کسی می‌تواند به این کار دست یازد که توجه ویژه‌ی به آثار عطار داشته باشد. در عین حال، حکایات کوچکی که عطار به آثار خود وارد کرده است، برای بررسی موضوع در ادبیات فارسی بسیار اهمیت دارد. این حکایات حتی برای کسانی که خاورشناس نیز نیستند مطالب پرارزشی برای مقایسه هستند. در نتیجه این بررسی، موضوع می‌تواند برای گروهی پژوهشگران نیز سودمند و دلپسند باشد.

۱۳. در اینجا نیز همان مآختری را می‌بینیم که در فصلهای منطق‌الطیر پیرامون شرح مرغان و ویژگی آنها دیده‌ایم. بنگرید: مقاله نگارنده نوایی و عطار در مجموعه میرعلیشیر، لنینگراد، ۱۹۲۸ میلادی (در این کتاب، پیشین - ه. ت). تنها فصل آخر همانطور که خواهیم دید، ساختی دیگر دارد.

۱۴. گمان نمی‌رود که مقصود از استاد مرشد او باشد. احتمالاً استادی در نظر است که به عطار

روزگاری فرمانروایی دادگر می‌زیست که یگانه پسرش ابله بود. پدر فرمان داد تا رمالی را فرا خوانند و از او خواست که به پسرش هنر خود را بیاموزاند. رمال خودداری می‌کرد، اما سرانجام ناگزیر شد موافقت کند. پس از چند سال پسر را آورد و به فرمانروا گفت که آموزانیدن هنر رمالی به پایان رسیده است. پدر انگشتی در دست گرفت و از پسرش خواست تابگوید، آنچه در دست اوست، چیست. پسر صورت رمل برکشید و گفت: «این چیزی است از کان، اما روی آن کار شده، گرد است و در میانش سوراخی دارد و احتمالاً باید سنگ آسیا باشد. نتیجه تمثیل چنین است: ابله را نمی‌توان چیزی آموخت، برای آموختن استعداد ذاتی در کار است.

فصل هفتم (ورق ۱۴۳ ب) زیر عنوان فصل دوم «دستایش علم و شامل تمثیل کوچک زیر است (فصل هشتم، ورق ۱۴۴ ب):

روزگاری درویشی خردمند می‌زیست. اثری فلسفی نگاشت و آن را به نام سلطان کرد. اما بزودی پی‌برد که حامی او از فلسفه سردر نمی‌آورد و آن را به نام مرد دیگری کرد. همینکه سلطان بر این کار آگاه گردید در خشم شد، درویش را فراخواند و به او پیشنهاد کرد که این مسأله دشوار را باز گشاید: «اگر دختری به خواست خود شوی کند، آیا می‌توان در صورتی که شوی نخستش نمرده و او را طلاق نداده باشد، او را به شوهر داد؟» درویش پاسخ داد آری، در صورتی که شوی نخست غنیمت باشد. سلطان برخود گرفت و بیشتر در خشم شد. علمای درگاه را جمع کرد، از جسارت درویش شکوه کرد و از آنها خواست که درویش را طرد کنند. علما بی‌درنگ پذیرفتند و گفتند اگر سلطان بخواهد، آنها آماده‌اند که صدها گدایی چون او را برانند. درویش خندید و داستان دل‌انگیزی از موشانی که می‌خواستند زنگوله به گردن گربه ببندند بازگفت و سلطان



پزشکی و داروسازی آموخته است؛ احتمال دارد که این استاد، مجدالدین بغدادی باشد. بنگرید: مقاله نگارنده «بایات شیخ مجدالدین بغدادی چاپ سال ۱۹۲۶ میلادی (در این کتاب، پیشین؛ مقابله شود با: ی. برتلس، تاریخ ادبیات فادسی و قاجیکی، ص ۵۲۷-۵۲۸. ت.)»

با شنیدن این حکایت او را بخشید.

فصل نهم (ورق ۱۴۶ الف) زیر عنوان فصل سیوم دد ستایش حلم که در این حکایت ویژه تجسم یافته است (فصل ۱۰، ورق ۱۴۶ ب):

ابراهیم ابن ادهم شیخ نامدار صوفیه، در راه، سواری ناشناس دید که از او خواست تا راه را نشان دهد. ابراهیم دستش را به سوی آسمان برداشت. سوار از او خواست که شوخیهای احمقانه را کنار گذارد و راه شهر را به او بنمایاند. آنگاه شیخ، راه گورستان را نشان داد. سوار در خشم شد و تازیانه‌یی بر سر شیخ نواخت. ابراهیم سخنی بر زبان نراند، به آرامی به سوی چشمه رفت و خون از چهره بشت. سپس، سوار جماعتی از مردم دید که ظاهراً در جستجوی کسی بودند. آنها در پاسخ به این که در جستجوی کیستند، گفتند که ابراهیم ابن ادهم را جستجو می‌کنند که نخواست است به شهر پراز گناه آنها گام بگذارد و از این رو به پیشوازش برآمده‌اند. آنها وعده دادند که اگر سوار شیخ را به آنها نشان دهد، پاداشی نقدی دریافت خواهد کرد. سوار پرسید که شیخ چه نشانه‌یی دارد؟ آنها جامه شیخ را تشریح کردند و گفتند تن پوشی از نمذ بی‌آستین. سوار به تلخی گریست و دیدار خود را با شیخ باز گفت. سرانجام آنها ابراهیم را که در کناره رودخانه‌یی در خوابی ژرف فرو رفته بود، یافتند. سوار از شیخ پوزش خواست و شیخ او را به این شرط بخشید که در عمرش دیگر کسی را نرنجاند.

فصل یازدهم (ورق ۱۴۸ الف) — فصل چهارم دد ستایش شکر — در باره شکر و سپاس است و آن را چنین معین می‌کند:

نه شکرست آن که چون خوردی طعمی

ز حمدت بر زبان آید کلامی

که شکر آن است گردستار سر نیست

تو گویی شکر کم آزار سر نیست

این گفته با تمثیل زیر تأیید می‌شود (فصل دوازده، ورق ۱۴۸ الف):

مردی که در زندان بوده است از بیدادگری پروردگار شکوه می‌کند.

ناگهان چشمانش چنان درد می‌گیرد که عذاب زندان از یاد می‌برد. شکوه و شکایت او بیشتر می‌شود و آنگاه درد سر نیز بر درد چشم می‌افزاید. روزی در زندان مردی را می‌بیند که با زنجیر به سگی بسته شده است و با آن سگ از یک‌طرف غذا می‌خورد. سگ می‌میرد، اما این تیره‌روز را آزاد نمی‌کنند و او ناگزیر می‌شود لاشه‌ی گندیده‌ی سگ را همراه بکشد. مرد نخست با دیدن این منظره شکرخدا می‌گزارد که به چنین عذابی دچار نشده است.

عطار شکر را سه مرحله می‌داند: درک آن (علم)، حس آن (حال) و تجلی آن (عمل).

فصل سیزدهم (ورق ۱۴۹ ب) شامل تمثیل دیگری است که به گفته‌ی عطار، آن را از استادان معنوی (پیران) خویش شنیده است:

بازرگانی حکایت کرده است که در روم ثروتمندی را می‌شناخته که دخترش هیچگاه شادمان و خرسند نبوده است. وقتی که بازرگان پس از سالهای دراز دوباره به دیدار دوستان دیرین خود به روم رفت، دانست که آنها همه‌ی دارایی خود را از دست داده و به خاک‌گذاری نشسته‌اند. اندوهگین شد و از دیده‌اش اشک خون جاری گشت، اما در این هنگام، دخترک با خنده شادمانی بربل به سوی او دوید و چون او را گریان دید با غمخواری پرسید که آیا چیزی گم کرده است؟ او انگیزه‌ی اندوه خود بازگفت و از شادی وی در شگفت شد. دخترک در پاسخ گفت: زمانی که ما ثروت داشتیم، من از عقوبت الهی هراس داشتم اما اکنون امیدوارم که روزی بهشت را به پاداش دریابم.

فصل چهاردهم (ورق ۱۵۰ الف) — فصل پنجم در مقامی هبیر — در ستایش بردباری است. عطار برای بردباری سه شکل می‌داند: ۱- بردباری در مصیبت و تیره‌روزی ۲- بردباری در طاعت و کارهای نیک و ۳- بردباری برای دوری‌گزیدن از خطا و اشتباه. این نظریه در حکایت کوچک زیر تجسم یافته است (فصل پانزدهم، ورق ۱۵۱ الف):

در روزگار پیامبر زنی پارسا می‌زیست به نام ام‌عبدالله که او را پسری هزده ساله بود. پسر به تب نوبه دچار شد و مرد.

عطار در اینجا درد این فقدان سخت را ترسیم می‌کند و خبر می‌دهد که خودش نیز به چنین دردی دچار شده است:

زمن پرسید کین احوال چون است

که دایم در دلم صد جوی خون است

اما، زن شکوه نمی‌کرد و تنها در این فکر بود که چگونه این خبر ناگوار را به پدر که تا حد مرگ، از کار در مزرعه مانده شده است، پس از بازگشت از کار به او بدهد. هنگامی که شوی زن به خانه آمد و از پسر پرسید، زن گفت: در خواب است و بیدارش مکن. زن به شوهر شام داد، شوهر به مسجد رفت و بازگشت و در آغوش زن آرام خفت. بامداد زن به او گفت: دیروز من چیزی شگفت دیدم. مردی اسانتي نزد همسایگان ما گذاشته بود و وقتی آمد و خواست اموال خویش بازستاند، همسایگان گریان شدند و لب به شکوه گشودند. شوهر پاسخ داد که همسایگان نادانند، زیرا آنها تنها از وظیفه‌ی که بر عهده داشتند خلاصی یافته‌اند. آن وقت زن آنچه بر پسرشان رفته بود باز گفت. شوهر که بردباری او را دیده بود، این غم جانسوز را مردانه تحمل کرد.

فصل شانزدهم (ورق ۱۰۲ ب) — فصل ششم در مذمت طمع — آغاز برشمردن

کارهای نکوهیده است و با شرح حرص آغاز می‌گردد و در حکایتی تجسم می‌یابد که آن را نیز عطار از استادش شنیده است (فصل هفدهم، ورق ۱۰۳ الف):

در روزگار سلطان محمود پیرمردی می‌زیست که در باغش درخت آلو روئیده بود. خودش از میوه آن درخت نمی‌خورد و به خانگیان نیز اجازه نمی‌داد که بر آن میوه دست برند. وقتی میوه رسید، سبزی پر کرد و نزد سلطان برد به این امید که او را پاداشی نیکو دهند. ناگهان سلطان را در راه دید و سبد به او داد. سلطان به یکی از حاجبان دستور داد سبد را بستانند و مرد را نیز بدارد. حاجب گمان برد که سلطان دستور به بازداشت پیرمرد داده، او را به زندان برد و پیر مرد یک سال در بند بود، زیرا سلطان او را از یاد برده بود. ناگهان

محمود بیمار شد و هیچ دارویی از درد او نمی‌کاست. فکر کردند که شاید بازداشت مردی بی‌گناه علت بیماری سلطان بوده است و حاجب بی‌درنگ به‌یاد پیرمرد افتاد. از شنیدن این خبر، محمود بی‌اندازه اندوهگین شد، پیرمرد را به‌گنج خود فرستاد و به او اجازه داد که هر گوهر گرانبهائی که می‌خواهد، برگزیند. پیرمرد تبری تیز برگزید تا با آن، درخت بدبختی‌آور آلو را براندازد.

فصل هژدهم (ورق ۱۰۰ الف) — فصل هفتم در مذمت حمد — شامل حکایتی است که برای مقایسهٔ پژوهشی حکایت‌ها شایان توجه است^{۱۵} (فصل نوزدهم، ورق ۱۰۰ ب):

درویشی هر بامداد نزد سلطان می‌رفت و او را راهنمایی می‌کرد و درعوض، پاداش می‌گرفت. همسایه‌اش بر او رشک برد و بر آن شد که سرانجام او را نابود کند. روز دیگر درویش را به‌خانه دعوت کرد و سپس نزد سلطان رفت و گفت درویشی که دوست تو است بر تو تهمت روا می‌دارد. سلطان را راهنمایی کرد که روز بعد درویش را برای گفتگویی محرمانه فرا خواند و پیش‌بینی کرد که درویش هنگام گفتگو از شرم روی از سلطان باز خواهد گردانید. روز دیگر، مرد نیرنگ‌باز، درویش را به‌خانه‌اش دعوت کرد و خوراکی سیردار به او داد. مهمان برای رعایت احترام و ادب آن طعام خورد و سپس هنگام گفتگویی که پس از خوردن طعام باشاه داشت، واقعاً می‌کوشید چهره از شاه بگرداند تا این که با بوی ناخوش سیر، شامۀ شاه را نیازارد. شاه نامه‌ی سربسته و مهور به درویش سپرد تا برای غلامی که در بیرون شهر می‌زیست ببرد. در نامه فرمان داده شده بود که آورندهٔ نامه را بکشند. درویش پس از بیرون رفتن از دربار با همسایۀ حسود خود رویو شد و ماجرای نامه را به او گفت. همسایه با خود اندیشید که این نامه باید هدیه‌ی دیگر باشد، با زاری و تمنا نامه را از درویش گرفت و نزد

۱۵. عطار این حکایت را از واعظی که در بالای منبر وعظ می‌کرده، شنیده است: شنیدم يك حکایت روح پرور که می‌گفت واعظی بالای منبر

غلام برد و دردم کشته شد.

عطارد در پایان دوباره خیاط را یاد می‌کند:

حسد هرگز مبر خیاط برکس نصیب خود برد از رزق هرکس
فصل بیستم (ورق ۱۵۸ الف) — فصل هشتم دد مذمت بخل — شامل تمثیل

زیر است (فصل بیست و یکم، ورق ۱۵۸ الف):

جوانی ثروتمند که در روزگار عیسی می‌زیست بر زن جوانی که تصادفاً در راه دیده بود، عاشق شد و او را به زنی گرفت. زن، یک دست نداشت و از جوان شرم می‌کرد. پروردگار ندبه او شنید و دستش را به او باز داد.^{۱۶} روزی هنگامی که جوان و زنش به خانه بازگشته بودند، صدای درویشی به گوششان رسید. زن دو پاره نان برداشت که به درویش دهد، اما شوهرش نگذاشت. زن چنین پنداشت که شوهرش بخیل است و گریان شد. اما شوهر گفت: «این کم است، کاسه‌یی پر از طعام او را ده.» زن به درویش نگریست و دید که این نخستین شوی اوست، که از لثامت به‌گدایی افتاده است. پس زن ماجرای خود بر شوهر بازگفت. شوهر او مردی بوده است بسیار بخیل و لئیم. روزی هنگامی که شوهر در خانه نبود، زن مرغی را به‌گدا داده بود که انگشتی گران‌بها در شکمش پنهان کرده بود. شوهر پس از بازگشت خشمگین شد، زنش را طلاق داد و از شهر بیرون کرد و یک دستش را نیز برید.^{۱۷} در این هنگام، جوان گریان شد و گفت آن گدا همین جوان بوده و انگشتش برای او ثروت آورده است.

فصل ۲۲ (ورق ۱۶۰ الف) — فصل نهم در بیان حرص — شامل حکایتی است

که آن را نیز عطارد از پیر خود (فصل ۲۳، ورق ۱۶۱ ب) شنیده است:

۱۶. احتمالاً این شغای معجزآسا را باید به گونه‌یی به عیسی وابسته دانست که طبق روایات اسلامی پزشکی کامل بوده است. در غیر این صورت، اشاره به نام او که در آغاز آمده است، توجیه نمی‌شود. ظاهراً این زن و شوهر باید نزد عیسی رفته و سپس به خانه بازگشته باشند. عطارد، شرح مأخذ خود را به اجمال آورده و بدین‌سان تا اندازه‌یی ارتباط منطقی حکایت برهم خورده است. شاید هم، این گناه نساخ باشد؟
۱۷. به گناه دزدی.

بازرگانی کیسه‌یی دینار زر، سر به مهر به یک قاضی به امانت سپرده بود و پس از گذشت ده سال خواست تا تقدینه را باز ستاند. مهر کیسه دست نخورده بود، اما درون آن به جای زر، مس بود. پادشاهی که بازرگان فریب خورده به او شکایت برده بود به وی گفت: ترا گواهی زیست و در ظاهر حق با قاضی است. اما پادشاه به بازرگان وعده داد که راه چاره‌یی برای این کار خواهد یافت. پادشاه بالش حریر گرانبهائی داشت. گوشه بالش را درید و عازم شکار شد. فراش از مشاهده پارگی بالش سراسیمه شد. از پی استاد رفوگری رفت و پارگی را چنان رفو کرد که حتی یک بخیه آن دیده نمی‌شد.^{۱۸} شاه فرمان داد تا این رفوگر را فرا خوانند و معلوم ساخت که همین رفوگر به دستور قاضی کیسه را رفو کرده است. قاضی به کیفر رسید و بازرگان زر باز یافت.^{۱۹}

فصل بیست و چهارم (ورق ۱۶۵ الف) — فصل دهم دهمذت کبر — در نکوهش خودستایی است که به هفت مقوله زیر تقسیم می‌شود:

۱. خودستایی دانشمندان (فصل بیست و پنجم، ورق ۱۶۶ ب). این خودستایی در داستان زیبایی تجسم یافته است که آن را از آغاز تا پایان همچون نمونه سبک می‌آوریم:

حکایت

شنیدستم دو دانشمند بودند

که خود را سخت دایم می‌ستودند

ز عجب و کبر گشته سخت گمراه

شدندی که گهی در مجلس شاه

۱۸. این ابیات شایان توجه است:

به پاسخ گفت من این کار دانم ترا زین غم همین دم و راهانم
ولی يك تنگه زر سرخ باید اگر خواهی که این کارت برآید
سکه زر در اینجا قنگه نامیده شده است و نگارنده در آثار سایر مؤلفان آن زمان این واژه را ندیده است.

۱۹. این حکایت نیز در روایات گوناگونی دیده می‌شود.

شهی فرخنده بد صاحب کیداست
 در ایشان عجب میدید و فراست
 بخلوت هر یکی را امتحان کرد
 تجرب اعتقاد این و آن کرد
 ازین پرسید شه کان مرد چه مردیست
 وزو پرسید کین عالم چه مردیست^{۲۰}
 بیاسخ گفت شاها او حمارست
 پلید ژاژخای هرزه کاریست
 بگفت این بیسروگاویست پرخوار
 هنرهایش همه ریشست و دستار
 چو سلطان نقد هریک برمحک زد
 عیار هر دو بس دون آمد و بد
 بخود گفتا نباید داشت حرمت
 مر اینها را همی باید مذمت
 دگر روز آمدند در مجلس شاه
 چنان در عجب ماندند سخت گمراه
 امیران و وزیران جمله حاضر
 شده سلطان ازینها هرزه خاطر
 کشیدند آن زبان سیلان سلطان
 ز نعمتها برنج و مرغ بریان
 باورجی چنان گفت آنگهی^{۲۱} شاه
 بیاور یک طبق پراز جو و کاه
 بیاراز پنبه دانه یک سبد هم
 بنه در پیش ایشان همدرین دم

۲۰. این بیت آسیب دیده و وزن آن در مصرع اول ناقص است و هجای کشیده مرد مورد توجه قرار نگرفته است.

۲۱. در نسخه خطی - آن که.

چنان کش شاه فرمود آنچنان کرد
 ز کبر و عجب شان خوار جهان کرد
 بر هر یک برنج و مرغ بریان
 نهاده بود ایشان مانده حیران
 ازان هر دو یکی چون یار بگریست
 بشه گفتا بفرما کین سبب چیست
 چه کردیم و چه گفتیم و چه حالست
 که اندر خوردمان این گوشمالست
 بگفتا شاه قول عالمانرا
 بیاید کرد در دهر عاقلانرا
 تو گفتی گاوپر خوارست این مرد
 ترا او همچنین نسبت بحر کرد
 نباید گاوارا جز پنبه دانه
 خران را جو دهند اهل زمانه
 بدانستند آنگه جرم خود را
 سزا نیکی نباشد هیچ بد را
 اگر خواهی نگردی در جهان خوار
 مکن خواری بمردم هیچ زهار

۴. زهد فردوسی، دومین پایه برای کبر است (فصل ۲۷، ورق ۱۶۷ ب).
 شرح این پایه در حکایت زیر می‌آید (فصل ۲۸، ورق ۱۶۸):

عیسی و مریم نزد زاهدی رفتند. چنین شد که در همان زمان مردی
 گناهکار نیز آمده بوده و می‌خواست گناهانش را در آن جمع باز خرد.
 اما زاهد نخواست که گناهان آن مرد پاک شود و او را با خشونت راند.
 گناهکار که تحقیر شده بود غمگینانه خانه را ترک گفت و با ندبه از
 پروردگار طلب بخشش کرد و گناهانش بخشیده شد. اما زاهد برای کبر
 به کیفر رسید.

بیت زیر که ظاهراً از روحیه ملائمه ناشی شده، نمایانگر ویژگی این نکته است:

عصا و مهره چند و کهنه پوشی نباشد زهد خود را چند فروشی
۳. سومین دلیل کبر - ثروت است (فصل ۲۹، ورق ۱۶۸ ب). عطار شرح
دو برادر (فصل ۳۰، ورق ۱۶۹ الف) را به نام یهودا و ابوقطروس می آورد:

یکی از آنها تنگست و دریوزه و دیگری غنی و مرفه بود و بر ثروت
خود می بالید. اما، یهودا از سرنوشت خرسند بود و تأسفی نداشت. خانه
ابوقطروس دستخوش آتش شد و سوخت و او از این کیفر در شگفت
شد و درس عبرت گرفت.

۴. چهارمین زمینه کبر - بالیدن به اصل و نسب است و عطار آن را بخوبی
باز می نماید (ورق ۱۶۹ ب):

یکی لافد که جد من فلان بود امیر و خواجه یا صدر زمان بود
یکی گوید مرا شاید که لافم که از نسل بنی عبدالمنام
در اینجا حکایتی از پیامبر (فصل ۳۲، ورق ۱۶۹ ب) می آید:

روزی ابوذر، بلال را که حبشی و سیاه زاد بود دشنام داد و پیامبر بر او
خرده گرفت و گفت میان سفید و سیاه هیچ تفاوتی نیست. ابوذر سپس از
بلال تمنا کرد که پای بر سر وی گذارد.

۵. پنجمین دلیل کبر (فصل ۳۴، ورق ۱۷۰ الف) فیرو د استقامت است. در
اینجا عطار توضیحی نمی دهد.

۶. ششمین دلیل کبر (فصل ۳۴، ورق ۱۷۰ ب) - زیبایی است و عطار
توضیح می دهد که زیبایی گذراست و پایدار نیست:

زلیخا به یوسف گفته بود: «من تاکنون چنین زیبارخی ندیده ام!»، یوسف
پاسخ داده بود: «شاید درست باشد، اما پس از مرگ، چه رخساری
خواهم داشت؟»

۷. سرانجام، هفتمین دلیل کبر، بالیدن بر خویشاوندان و فرزندان است و عطار
در اینجا نیز توضیحی نمی دهد.

*

این بررسی فشرده نشان می دهد که چه اهمیتی باید برای خیاطنامه بر شمریم. خیاط-
نامه یک اثر فلسفی نیست و اندرزهای اخلاقی آن اندکی فراتر از اندرزهای معمولی

است. از اینجا روشن می‌گردد خیاط که عطار اثر خود را به نام او کرده، درویش نبوده است زیرا عطار در غیر اینصورت باید مطالبات بالاتری مطرح می‌کرد.

اهمیت اصلی این اثر کوچک در داستانهای است که به آن در آمده و موضوع خشک آن را بسی عبرت‌آموز و سرگرم کننده ساخته است. من در نوشته‌ی دیگر، به اهمیت این حکایات و داستانهای کوچک اشاره کرده‌ام^{۲۲} و نیازی به تکرار مجدد نیست و چنان می‌نماید که این حکایات، محیط ادبی دنیای صوفیه را به ما نشان می‌دهند. تردیدی نیست که این داستانها و حکایتها هیچکدام منسوب به ادبیات بزرگ نیستند ولی در بین قشرهای پایینی مردم گسترش داشته‌اند. شاعر آنها را از همه جا گردآوری کرده — از استادان و آموزگاران خود و از واعظان ساده و جز آنها گرفته است. در برخی از داستانها از مطالب بسیار باستانی و کهن بهره‌گیری شده که به معنی درست واژه مطالبی هستند بین‌المللی و تقریباً در داستانهای همه مردم جهان دیده می‌شوند. اهمیت این مطالب تنها برای ایرانشناسی نیست، بلکه برای پژوهش در مقایسه داستانها دارای اهمیتی است شگرف. همین مطلب است که نگارنده را به چاپ این بررسی کوتاه مضمون اثر عطار که می‌تواند مورد توجه محافل وسیعتری قرارگیرد، برانگیخته است. تا زمان گروهبندی و به ترتیب در آوردن همه افسانه‌ها و داستانهای فارسی، هنوز راه دور و درازی در پیش است، اما البته این دلیلی نمی‌شود بر این که عموماً چنان که می‌گویند ما لایدرک که لایترک که از چنین پژوهشی دست بشویم؛ بدیهی است که نیروی یک پژوهشگر برای این مطالب فراوان، بسنده نیست؛ اما همکوشی حتی در نخستین مرحله نیز نتایج پراهمیتی خواهد داشت.

چند سخن نیز باید درباره شکل منظومه بگویم. خاورشناسان از روی شاهکار عطار، منطق‌الطیر، با هنر سخنوری او به اندازه کافی آشنا هستند. در اینجا نیز همین هنر بخوبی جلوه‌گر می‌شود. شاعر در شکل فشرده‌ی داستانهای سرگرم کننده خود را می‌آورد و نیازی به شرح گسترده ندارد. جریان با چند خط روشن می‌گردد و مهمترین مطلب — کارآیی حکایت است. سبک آن بسیار ساده و دارای ویژگی داستانهای

مردمی است. شاعر از به کار بردن شیوه‌های هنری که شاعران درباری آن را آزموده‌اند، دوری می‌ورزد، به چند استعاره و کنایه بسنده می‌کند و در پاره‌یی جاها تجنیس به کار می‌برد و هنرنمایی او در شیوه‌های ادبی به همین جا پایان می‌گیرد.

اما، می‌دانیم که تواضع و خاکساری عطار به هیچ روی دلیل نداشتن استعداد نیست. منطق‌الطیر هنرنمایی گسترده عطار را نشان می‌دهد. او در آنجا می‌کوشد از هر امکانی بهره جوید و شرحی جامع می‌آورد که پر از استعارات پوشیده است و انگیزه تعبیرهای دوگانه و سه‌گانه. ظاهراً شاعر انگیزه ویژه‌یی داشته است که هنرنمایی‌اش را در خیاط‌نامه به کار نبرد.

به عقیده نگارنده، اشتباه نخواهد بود که بپنداریم شاعر در هر اثر خود محافل معینی از خوانندگان را طرف خطاب قرار می‌دهد. منطق‌الطیر تقریباً همه تشرایف اساسی تعلیمات تصوف را در شکلی نمادی بسط می‌دهد. شاگرد تازه کاری که با نظریات پیچیده فناء و بقاء بعدالفناء آشنایی ندارد، نمی‌تواند اندیشه اصلی اثر را درک کند و بی اختیار ناچار است به تفسیر رجوع کند. از اینجا می‌توان چنین نتیجه گرفت که عطار در منطق‌الطیر خوانندگان باتجربه و آگاهتر را در نظر داشته که توانایی ارزیابی زیبایی و شیوه این اثر را دارا باشند. اما در خیاط‌نامه برعکس با سادگی بسیار زیادی روبرو هستیم و چنان که در بالا خاطر نشان کردیم این یک اثر عبرت‌آموز بسیار ابتدایی است برای مردم عوام و از این رو ظرافت و ریزه کاری فنی در اینجا موردی نداشته زیرا در این صورت روشنی خود را از دست می‌داده و برای یک خواننده میانه‌حال مفهوم نمی‌شده است. سادگی شیوه با سادگی مضمون بخوبی همخوانی دارد و بدین سان شاعر توانسته است شکلی به راستی هماهنگ به اثر خود بدهد. گمان نمی‌کنم که در اینجا توضیحی برای تجسم این نکات بجا باشد. لازم می‌آید که چنین نمونه‌هایی از آثار فراوانی گرفته شود و تألیفاتی مورد استفاده قرار گیرد که خاورشناسان تاکنون توجه چندانی به آنها نداشته‌اند. نزدیک‌ترین وظیفه آن است که فهرست آثار عطار سامان یابد و آن فهرست شالوده پژوهشهای بعدی باشد. هدف از این نوشته کوتاه آن است که نگاه خاورشناسان به این آثار بسیار کوچک عطار که تقریباً نادیده مانده است گردانده شود و از راه باز نمودن اجمالی مضمون آنها، این آثار در دسترس محافل وسیعتری قرار گیرند.

داستان شیخ و دختر پادشاه

رضاقلیخان در دیاض المعادین (ص ۱۲۹) داستان زیر را درباره انگیزه روی آوردن باباکوهی شیرازی شاعر نامدار ایران به جهان نگری صوفیه، آورده است:

گویند سبب هدایت وی آن بوده که به دختر پادشاه زمان خود عاشق شد و چون به هیچوجه وصال منظور به جهت وی متصور و ممکن نبود از روی مصلحت در کوه خارج شهر به عبادت و صلاح مشغول شد. اهالی شهر از حالت وطاعت او خبر یافتند و به تواتر وصیت زهد او گوشزد سلطان شد. سلطان به صومعه او رفته و اعتقادی به او به هم رسانید. او را به مصاهره خود تکلیف نمود. چون چاشنی عبادت و ایمان در مذاق آن جناب شیرین آمده و تقلیدش^۱ به تحقیق^۲ بدل شده بود، از قبول ابا نمود و قرب معشوق حقیقی را بروصل مجازی^۳ اختیار نمود. بناءعلیه پایه معرفت و عبادت آن جناب به مدارج اقصی و معارج اعلی رسید و جذبه محبت آن عاشق صادق محبوب صوری^۴ خود را به جانب خود کشید. گویند که هردو در آن کوه به عبادت مشغول بودند تا در سنه ۷۰۰ ع رحلت نمودند. لهذا به بابای کوهی مشهور است. با آن که مطالب مربوط به زندگینامه باباکوهی که تا روزگار ما رسیده بسیار اندک است، اما باید سیر زندگی او را در خطوطی کلی، روشن شده پنداشت.^۵

۱. تقلید - پیروی از سرمشق دیگران و شخصی دیگر بدون معرفتی از خود.
۲. تحقیق - معرفت حقیقت از طریق الهام.
۳. مجازی - عشق دنیایی در نظر است که از دیدگاه صوفیه واقعیته ندارد و در نقطه مقابل حقیقت یعنی عشق واقعی به پروردگار است.
۴. صوری - در همان معنی مجازی است.
۵. زندگینامه کوتاه او را بنگرید: دو غزل باباکوهی شیرازی (در این کتاب، پیشین - ۵. ت).

اما در آثار هیچیک از مؤلفانی که از بابا کوهی یاد کرده‌اند، کوچکترین اشاره‌ی نیز به داستانی که رضاقلیخان آورده، نیست. از اینجا روشن است که رضاقلیخان این داستان را از مأخذی گرفته است که نگارنده را بر آن دسترسی نیست. لحن کلی داستان جای تردیدی نمی‌گذارد که زمینه‌ی تاریخی برای آن نباید باشد. روایت در عباراتی است کلی، نام اشخاص نیامده است و اشاره به پادشاه آن «دژگاد» نشان می‌دهد که مؤلف حتی نکوشیده است بابا کوهی را با یک فرمانروایی که وجودی تاریخی داشته باشد، مربوط سازد. ابهام و تاریکی موضوع را می‌توان پیش از همه، همچون تلاشی برای یافتن دلیل گوشه‌گیری بابا کوهی در کوهها، توضیح داد. در اینصورت، همه افسانه در زیر شالوده روانکاوانه‌ی جای می‌گرفت که برای قشرهای وسیع مردم قابل توضیح نیست. چنین افسانه‌ی می‌توانست به آسانی در گرداگرد مزار این زاهد گوشه‌گیر پرداخته شود که درباره او تنها این مطلب روشن بود که مردی است مقدس و اطلاعاتی دیگر درباره او نیست. تک افتادن مزار در کوهها، دور از زیستگاه مردمان، تلاشی برای ساختن هاله‌ی رمانتیک در گرداو پدید آورد و بدین‌سان زمینه برای پیدایش افسانه‌های دارای جنبه محلی پیدا شد. اما با همه اینها، بسیار مشکل است که بپنداریم رضاقلیخان برای اثر خود افسانه‌ی را به کار برده باشد که از یکی از باشندگان شیراز شنیده است. روشن است که دانشمندان پسین شرق به ادبیات توده (فولکلور) با بی‌اعتنایی می‌نگریستند. دانشمندان ایرانی در سده نوزدهم میلادی گردآوری روایات را از زبان مردم مادون شأن خود می‌دانسته است. رضاقلیخان از منابع کتبی بسیار زیادی بهره برده، که همه آنها در دسترس دانشمندان اروپایی نیستند و تعیین دقیق سرچشمه این و یا آن مطلبی که او در آثار پرارزش خود آورده است، برای ما همواره امکان ندارد. با این همه، تردیدی نیست بر این که هر آنچه از مؤلفان آن دوران است، تنها از منابع خطی سرچشمه گرفته و ریشه آن در روایات شفاهی نیست.

موضوع اصلی افسانه مربوط به بابا کوهی، خود بخود، برای زندگی‌نامه صوفیه غیرعادی نیست. ترکیب «دویش» — دختر پادشاه ظاهراً مدتهاست که افکار زندگی‌نامه‌نویسان را مسحور و آنها را وادار کرده است که افسانه‌هایی تخیلی از این دست بنویسند. برای مثال در این مورد به افسانه رایج در آسیای میانه درباره ادهم دیوانه، پدر صوفی پرآوازه، ابراهیم ابن ادهم اشاره می‌کنم که تا امروز

نیز در ترکستان شهرتی بسیار دارد.^۶ داستان ازدواج شیخ ادهم ابن خسرویه (متوفی به سال ۲۴۰ هجری/ ۵۰-۸۵۴ میلادی) نیز که در اثر عطار آمده، از همین مقوله است.^۷ با این همه نمی‌توان یکی از این افسانه‌ها را سرمشقی کامل برای افسانه باباکوهی دانست. تنها قهرمانان اصلی یعنی ددیش و دختر پادشاه هستند که با هم شباهت دارند و آهنگها و لحنها در هر مورد، متفاوت هستند و طرح موضوع در سمت و جهتی دیگر است.

اما سرانجام سرمشق کامل این افسانه به شکل کتبی در ادبیات فارسی، در اثری یافت گردید که دیری است نگاه مرا به خود دوخته است. این داستان (البته بدون اشاره به نام کوهی) در منظومه فخرالدین عراقی (متوفی به سال ۶۲۸ هجری/ ۳۱-۱۲۳۰ میلادی) عشاق نامه دیده می‌شود که یگانه نسخه خطی معلوم آن، در موزه بریتانیا است.^۸ (متنی که در زیر چاپ می‌شود از این کتاب تهیه شده است.)

این ترانه‌ی آتشین و پرجوش و خروش است درباره عشق که به ده فصل تقسیم شده و شامل افسانه‌های خود ویژه و درخورنگری است. نگارش آن با اوج ویژه عراقی است^۹ و شرح پرهیجان گاهی بر آرایش هنری تأثیر می‌گذارد. اما، منظومه‌ی است بسیار ظریف و شایسته نگرشی جدی که تاکنون از آن بی‌ بهره بوده است.^{۱۰} داستانی که اکنون مورد توجه نگارنده است در فصل هشتم است

۶. از نوشته‌های تازه درباره این موضوع به‌رمان ازبکی اشاره می‌کنم که با گشاده‌دستی با غزل آراسته شده و زیر عنوان قصه ابراهیم بن ادهم در سال ۱۹۱۲ میلادی در تاشکنت چاپ شده است. به تاجیکی نیز آن را شاعری به نام عبداللطیف بلخی به نظم کشیده است (بنگرید: مقاله‌ی ی. برتلس عبداللطیف بلخی، شاعر تاجیک در سده نوزدهم میلادی، گزارشهای آکادمی علوم روسیه، ۱۹۲۵ میلادی، ص ۲۷. کهنترین نگارش آن را بنگرید:

Ibrahim b. Adham (EI, II). (در این کتاب، پیشین - ه. ت.)

۷. تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۲۸۸، سطر ۱۵.

۸. شرح آن را بنگرید: Rieu, Catalogue, No 594 a

۹. ارزیابی منظومه او را بنگرید: Les manuscrits, p. 213 که در آنجا دو نمونه از غزل او آمده است. نمونه‌های دیگر اثر او در اثر براون است:

Browne, Persian literature under Tartar Dominion, p. 127 sq.

۱۰. تحلیل مفصلتر آن، از وظایف این نوشته نیست.

حکایت

ورق بود صاحب دلی بدانش و هوش
 ۱۶۵ الف از قضای خدا و صنع آله
 پیش قصری رسید و در نکرید
 صورتی خوب دید حیران شد
 قرب سالی ز عشق می نالید
 دایم از کریه دیده خون داشت
 بجز اوصاف او نخواند و نکفت
 باسک کوی دوست میکردید
 تا بدو خادمی پیام آورد
 سر خود کبر و کوش کن سخنی
 کر تو سودای عاشقی داری
 لیک اگر صادقی درین معنی
 تو کجائی و ما کجا هیاهات
 بفلان کوه رو مقامی ساز
 ورق ۱۶۶ الف طاعت کرد کار عادت کن
 روزکاری بدین صفت میباش
 در تو مردم ارادت افزایند
 هیچ چیزی ز کس قبول مکن
 چون شوی در میان خلق علم
 چون اتابک ترا مرید شود
 چونکه عاشق پیام دوست شنید
 شد بکوهی که او اشارت کرد

در نواحی فارس تره فروش
 میکذشت او براه خود ناکاه
 صورت دختر اتابک دید
 دل مجسوع او پریشان شد
 که رخ خوب دوست باز ندید
 چشمها چشمهء جیجون داشت
 دایم از حسرتی نخورد و نخت
 سک کویش بآدمی بکزد
 کین گذشت از حکایت آن آورده
 چون تویی را کجا رسد چومنی
 شاید از قصر شاه بگذاری
 راه برگیر و بگذر از دعوی
 در بیابان و آرزوی فرات
 کنج کبر و مکوی با کس راز
 مانع خویش را عبادت کن
 خود شود طاعت نهانی فاش
 بتبرک بخدمت آیند
 نیز با هیچ کس مکوی سخن
 با تاتابک رسد حدیث تسوهم
 اندهت را فرح پدید شود
 امر او را بجان و دل بکزد
 چار دیوار کی عمارت کرد

۱۱. چون تا به حال هیچ قطعه‌یسی از این منظومه چاپ نشده، گذشته از اهمیت ویژه این داستان برای این نوشته، ممکن است همچون سبک عراقی نیز مورد توجه باشد.

و اندر آنجا چنانک دختر گفت از عبادت نیارمید و نخفت

غزل

عاشقی ترک خواب و خور کرده
حسرت حسن دوست جانش را
دایم اندر نماز و روزه بعشق
پیش تیر ارادت معشوق
ورق ۱۶۶ ب کارش از دست خود بدر رفته
در ره کوی دوست بی سر و پای
همت عالیش عراقی را
جای خود را ز کریه تر کرده
از تن خویش بی خبر کرده
درس عشاق را ز بر کرده
جگر خویش را سپر کرده
بارش از کوی خود بدر کرده
دل و جان داده پا ز سر کرده
سفر راه را با خطر کرده

مثنوی

عاشق بیقرار از سر درد
از ریا در ربود اخلاصش
بوی تحقیق از آن مجاز شنود
دائما مشغول بذکر خدای
نشنید از کسی نه با کس گفت
هم رعیت مرید و هم شاهش
شبی آن مه چو جمله خلق بهخت
گفت معشوق تست گفت آری
زد بسی در و لیک سود نداشت
شاه خوبان چو دید آن حالت
در دل خود ز عشق مهری دید
ورق ۱۶۷ الف چونکه در قصر خویش منزل کرد
سینه پرسوز از و دل بریان
بریا مدتی چو طاعت کرد
برد سوی عبادت خاصش
دری از عاشقی برو بکشد
نه بشه راه داد و نه بکدای
در عبادت بآشکار و نهفت
هم از آن ساکنان در کاهش
زد در و شیخ در جوابش گفت
کر تو آئی من آن نیم باری
نکشود و بر خودش نکذاشت
متاثر شد اندران حالت^a
باز کردید و باز می نکرید
با هزاران هزارانده و درد
جان بدریا غریق و تن بکران

کشت بیمار چون نخورد و نخواست
طالبیم را نکر که شد مطلوب
ای پدر سوی من طیب مجوی
کو نداند دوا عنای مرا
درد دل را دوا مجو ز طیب
چونکه درد من از طیب افزود
نیست درد دل ز زهر غم آن درد
چو من این درد را دوا دانم
چون بیکبار کسی برفت از کار
گفت اتابک که محرم او کیست
سر عفاست یا دماغ نهنگ
چون بپرسید محرمش بنهفت
عشق بقلی و چاره سازی او
وانکه آن شب برفت و وا کردید
بتنی خسته و دلی پر غم
چونکه محرم ازو شنید این راز
گفت اتابک چو این سخن بشنید
با بزرگان عهد شد بر شیخ
تا کشاید بدو طریق وصول
زین نمط پیش او بسی رانند
رقتی در میانه شد پیدا
این بنا بر مراد من منهد
پس اتابک گرفت او را دست
پیش دختر ازان خبر بردند
یار محبوب پس محب مرید
زد سرانکشت بر درش در حال
عفت عشق و صدق یار نکر
نیست دل را بهیچ نوع از دوست

ورق
ب ۱۶۷

دایما با خود این سخن می گفت
یا محب مرا که شد محبوب
روز بیمار خویش دست بشوی
چاره مردن بود شفای مرا
به نکردد مگر به بوی حبیب
هیچ دارو مرا ندارد سود
که بتریاک دفع شاید کرد
لیک از شرم گفت نتوانم
به اتابک رسید این گفتار
که بپرسد ازو بخفیه که کیست
زیر دریاست [یا] بهفت اورنگ
راز خود را چنانکه بود بگفت
پس غم خویش و بی نیازی او
کرچه بی التفاتی از وی دید
همه تقریر کرد با محرم
گفت در خدمت اتابک باز
باید این درد را دوا طلبید
بتضرع بخواست از در شیخ
کند از راه خادمیش قبول
قصه زاریش فرو خواندند
برضا گفت آن جماعت را
لیکن او را مراد او بدهید
پیر عقد نکاح دختر بست
هم دران ساعتش بیاوردند
چونکه برآستان شیخ رسید
باردادش کفون که بود حلال
حسن تدبیر و ختم کار نکر
آن صفا کز معاملات نکوست

ورق چونکه بنیاد را بر اصل نهاد بر دل خود در مراد کشاد
 ۱۶۸ الف عشق او را چه خانه روشن کرد خاندانش جهان مزین کرد
 شرحی که رضاقلیخان آورده است چیزی نیست جز خلاصه همین افسانه
 با حذف پاره‌یی از جزئیات آن. اما گمان نمی‌کنم که همین منظومه، مأخذ رضا
 قلیخان بوده باشد. اگر او از این منظومه بهره گرفته بود، به هیچ روی خودداری
 شیخ را از راه دادن دختر پادشاه به کلبه خود، که لحظه‌یی است مهم، حذف
 نمی‌کرد. احتمالاً او از مأخذی دیگر سودجسته است که سرچشمه هردوی اینها
 است و ما بر آن آگاهی نداریم. دشوار نیست که بگوییم چراکوهی، همان شیخ
 صاحب دل قوه فردش معرفی شده است. عراقی‌جای رخداد داستان خود را در فارس
 برگزیده و شیخ را واداشته است که کلبه خود را در کوه‌های نزدیک شهر بسازد.
 هنگامی که سخن از فارس و شهر آن می‌رود، بی‌اختیار شیراز به یاد می‌آید و سیمای
 پیر مرد نیز که زاهدی است تنها در کوه‌های نزدیک آن نمی‌تواند اندیشه را
 به سوی باباکوهی که مزار او ظاهراً همواره شهرتی فراوان داشته و از زمانی بس
 قدیم زیارتگاه بوده است، نبرد.

بدین‌سان ما در اینجا می‌توانیم رویدادی را ببینیم که ویژه تاریخ
 تصوف است. ادبیات میوه‌مطایخ برای ساختن موضوعهای خود با عشق بسیار از
 برابر نهادهای نمایان بهره می‌جوید. شیخ - راهزن و شیخ - خوشگذران^{۱۲} از
 ویژگیهای همه این دایره ادبی ضد و نقیض هاست. نباید این ویژگی را تنها با میل
 رسیدن به نتیجه از راه تضادها توضیح داد. علت آن، در کیفیت اصلی همه ادبیات
 تصوف نهفته است. همه تعلیمات صوفیه در لحن ترکیب تصنی اضداد افراطی
 با ذات مطلق، ساخته شده است. تقریباً هر رساله صوفیه (دوران طرح تعلیمات
 یعنی از پایان سده دوازدهم میلادی/ سده ششم هجری) با مقابل هم قراردادن
 دو مقوله هستی یعنی عدم و وجود که اولی، مطلقاً غیر واقعی است و دومی واقعی
 است مطلق، آغاز می‌گردد. ضمناً اولی، هنگام گذار به مرحله فیما بین - ممکن -
 دارای تجلی حس بیرونی قابل درک می‌گردد و دومی از لحاظ حسی قابل درک نیست.
 روند تکامل شعر صوفیه، در لابلای این دو مقوله از سیماها که نماد هستند، جای

دارد و بدین گونه یک سلسله اضداد پدید می آید که در شعر عاشقانه به کار می رود. وظیفه اصلی شاعر همانا نشان دادن این نکته است که اضداد تنها در هستی جسمانی وجود دارد و در مراحل بالاتر ناپدید می گردد. از همینجاست که برای انتقال همین ویژگیها به افسانه، که در تصوف تقریباً بطور کامل جای تاریخ واقعی تکامل تعلیمات را تنگ کرده است، گامی برداشته می شود. ساخت منطقی این آیین و خود ترکیب آن انگیزه پیدایش یک سلسله افسانه های ویژه گردید که می بایست به هدفهای تفسیر استعارای مواد اصلی خدمت کنند. این افسانه ها در گرد شخصیت های معین تاریخی فشرده شدند و متمرکز گردیدند و جای زندگی نامه واقعی آنها را تنگ کردند.

افسانه بی که در بالا آوردیم دارای همه ویژگیهای خاص سنتهای ادبی صوفیه است. هریک از اجزای ترکیبی آن را (در پرتو سادگی ساخت این مضمون، شماره این اجزا نسبتاً کم است) می توان در صدها داستان مشابه یافت. این افسانه ها معمولاً در شکلی بسیار تجریدی و بیرون از زمان و مکان تشریح می گردند. جای رویداد برای شاعر تصوف اهمیتی ندارد، زیرا او با توضیح دادن افسانه به هیچ روی در اندیشه هیچ گونه واقعییتی نیست و تنها می کوشد با آوردن مثال وضع تجریدی را مجسم سازد. برای عراقی جای رویداد کوچکترین اهمیتی نداشته است. همین داستان می تواند استه است با همین موفقیت، جایی در نزدیکی نیشاپور و یا در هندوستان دور دست داشته باشد. از این رو، من گرایش دارم که بپنداریم در همان مأخذی که شاعر روایت را از آن گرفته و به نوبه خود سپس تغییر کرده و تره فروش فارسی را به شیخ ابن باکویه مبدل ساخته است، اشاره به فارسی بوده است.

تشخیص این دو افسانه از یکسو نشان می دهد که این موضوع در سده هفتم هجری طرح شده بوده و بدین سان پندار ما در این مورد که رضاقلیخان بیشتر از مطالب کتبی بهره برده است، تأیید می شود. و از سوی دیگر این به ما امکان می دهد که در نمونه بسیار صریحی، ساخت زندگی نامه صوفیه را که در اینجا متبلور می شود و در برابر چشمان ما شکل می گیرد، دنبال کنیم و ببینیم.



«تراش نامه»، منظومه عبرت آموز درویشان جلالی

در فهرست نسخه‌های خطی فلوگل،^۱ شرح یک مجموعه خطی آمده است که در آن گذشته از هر مطلبی یک مثنوی نه چندان بزرگ نیز هست زیر عنوان تراش نامه. فلوگل این مثنوی را از جلال الدین رومی شاعر نامی ایران می‌داند و احتمالاً این اندیشه او بر آخرین بیت منظومه استوار است که چنین است:

گفته موزون مولانا جلال از برای این بود ای اهل حال.
نسخه خطی این مثنوی درموزه آسیایی هست (Nov. 29, B 1810)، ورق ۳۷ الف-۳۸ الف) و ضمناً در این نسخه نیز، نسخ که از درویشان فرقه مولویه است، چنان که از عنوان بر می‌آید آن را به جلال الدین رومی منسوب می‌دارد: تراش نامه حضرت مولانا قدس الله سره العزیز. این منظومه کوچک با این بیت آغاز می‌گردد:

هان و هان ای طالب فقر و ادب گرطلب گاری بیا از خود طلب^۲
و تفسیری استعاری بر مراسم گوناگون صوفیه می‌دهد. پس از توضیح خرقة و وضو، مطلب به همان موضوع اصلی می‌گذرد که نام منظومه از آنجاست و تفسیری درباره تراشیدن مو است (بیت‌های ۳۸ - ۴۹). بیت‌هایی را که در زیر می‌آوریم بیشتر نمایشگر این موضوع هستند.

در بیان فقر ارباب طریق

یک سخن بشنو تو از من ای رفیق

تا بدانند اهل معنی را یقین

پیشوایان ره ارباب دین

گفته اندر باب هر معنی سخن

سالکان دین، مردان کهن

1. Flügel, *Handschriften*, Bd I, 526; No 5292

۲. در فهرست فلوگل همان و همان که مغایر وزن است.

از تراش و وصله و اسباب او
 از صفات و معنی و آیات او
 چون بدانند صورت اهل تراش
 چار ضرب است نیست پنهان هست فاش
 اولش ریش و بروت آنگاه سر
 بعد از آن ابرو بود ای پسر هنر
 هر یکی را معنیء فرموده اند
 رهروان ما تقدم بوده اند
 ضرب ریش اول بود ای مقتدا
 یعنی مهر دنیوی کردن رها
 پس سبیل انداختن دانی که چیست
 ما و من از خویش بیرون کردنی است
 پس تراش سراپا اهل صفا
 پیش مردان بودن است چون خاک پا
 معنی ابرو، حجاب انداختن
 دل ز غیر مهر حق پرداختن
 معنی این چار باشد این چهار
 بشنوا از من این سخن را یاد دار
 سپس دستور مربوط به بستن هفت در (بخل، کبر و جز اینها) و چهار روی-
 گردانی می آید و در بیت هفتاد و ششم که در بالا آوردیم، منظومه به پایان می رسد.
 میان بخشهای جداگانه آن تقریباً پیوند درونی نیست و پیوستگی آن تنها جنبه
 بیرونی دارد و بخشها را ممکن بود در هر ترتیبی جای داد.^۳
 کافی است یک نگاه سطحی به این منظومه بکنیم تا مطمئن شویم که جلال-
 الدین رومی نمی توانسته است مؤلف آن باشد. چنان که از قطعه شعری بالا دیده
 می شود، این شعر از لحاظ فنی بسیار سست است و نسبت دادن چنین شعری به جلال-
 الدین رومی ناممکن. اما، بجز نظریات ظاهری، مضمون آن را نیز نمی توان به فرقه
 ۳. ظاهراً همین کار شده است و در فهرست فلوگل، گذشته از این، ۲۲ بیت نیز زیاده تر است.

مولویه منسوب کرد. رسم تراشیدن ریش و بروت (سبیل - م.) و ابرو که در اینجا در باره آن سخن می‌رود، در میان درویشان فرقه مولویه و نیز در میان درویشان دیگر فرقه‌ها در آسیای جنوب غربی، هیچگاه گسترش نداشته است و ما بر جریان عکس آن آگاهیم. یعنی درویشان ایران و آسیای صغیر، برعکس سایر مسلمانان موی خود را رها و بلند می‌کرده‌اند. بدین‌سان هرگونه ارتباط این منظومه با مولویه برهم می‌خورد.

آخرین بیت منظومه که در آن نام جلال آمده است، برای تشخیص پیدایش آن، دارای اهمیتی است قاطع. این جلال کسی نیست جز سیدجلال‌الدین مشهور بخاری و بنیادگذار فرقه جلالی، که در جهان اسلام گسترش وسیعی داشته است. در میان مطالب متعلق به جاوید یاد و آ. ژوکوفسکی که در موزه آسیایی نگاهداری می‌شود، دفتری نیز هست (III, 372¹ nova) که شامل فهرست رساله این فرقه است. این رساله گونه‌ی تعلیماتی است که در آن هر چه را که درویش فرقه جلالی باید بداند به شکل پرسش و پاسخ آمده است. نثرگاهی بایک قطعه شعر که از نگاه من بسیار مست و ضعیف است، بریده می‌شود. پس از چند قطعه مربوط به مسائل گوناگون، در ورق ۱۳ فصل اثبات تراش و خراش را می‌بینیم که مضمونش چنین است:

اگر ترا پرسند که موی تراش چند موی از سر و ابرو و ریش گرفتن است و چند چیز به جای او کاشتن است، جواب بگوسه موی: اول بخل، دویم جهل، سیم کبر و کینه. اگر ترا پرسند سه موی چرا کم و زیاد نمی‌گیرند، جواب بگوسه موی سه خاصیت دارد که آن را بردارند و به جای او تخم سعادت شریعت بنشانند و به آب معرفت بپورند، چنان که در زمین عبودیت و باران رحمت پروردگار بپورند. مراد از سه موی پیشانی این است: اول بخل، دویم جهل، سیم کبر و کینه بردارند، به جایش تخم سعادت شریعت بنشانند، چنانچه اول موی بخل را بردارند نماز و روزه و علم و حلم و ادب به جای آوردن است. دویم موی جهل را بر دارند و به جایش تخم ایمان طریقت بنشانند، چنانچه اعمال باطن است یعنی عبادت پروردگار به جای آوردن است. سیم موی کبر و کینه بر دارند، به جایش تخم احسان حقیقت بپاشند، باید که به کمال رسد و معرفت حاصل کند. به جز راستی و خیرخواهی و حق پرستی در قلب او

چیز دیگر نباشد و حق سبحانه و تعالی را مقصود و معبود خود را بداند.
در وقت موی گرفتن این آیه را بخواند:

«لقد صدق الله (سوله الربا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمین
محلّین) (سکم و مقصرین لاتخافون فلعلم مالم تعلموا المجل من دون ذلك فتعاً
قریباً»^۴

سپس عنوان اثبات جهاد ضرب و پس از آن همان قطعه مثنوی می آید که
در بالا آن را آورده ایم. پیدایش این قطعه در رساله فرقه جلالی بی درنگ هرگونه
تردید را در این مورد که جلالی که نام او در بیت آخر شعر آمده همان سیدجلال-
الدین بخاری است، از میان می برد. در ادبیات غربی در باره او مطلبی نیست و من
سودمند می دانم که در اینجا شرح کوتاهی در باره زندگی او بیاورم.

به نوشته قاضی نصرالله مؤلف مجالس المؤمنین، سادات بخاری از عراق به
بخارا آمدند.^۵ اما زندگی در بخارا موافق طبع آنها نشد و یکی از سادات به نام جلال-
الدین مشهور به مرخ (متولد در حدود سال ۵۹۵ هجری/ ۹۹-۱۱۹۸ میلادی)
که لقب شیر شاه داشت^۶ تصمیم گرفت به دادالحرب یعنی به هند نقل مکان کند. در
مولتان، شیخ مشهور بهاء الدین ذکریا (متوفی در ۱۷ صفر ۶۶۶/ ۷ کتبر ۱۲۶۷)
اورا نزد خود پذیرفت و از مریدان شیخ گردید، به دستور او به اُچ رفت و تا روز
مرگش که در ۱۹ جمادی الاول ۶۹۰/ ۲۰ ماه مه ۱۲۹۱ اتفاق افتاد^۷ در همانجا
می زیست. در تذکره مشهور اخباده الاخیاد زندگینامه او اندکی دیگر است و گفته
می شود که او از بخارا به بکر آمد و در آنجا دختر سید بدرالدین بکری را به زنی گرفت،
اما بدخواهان او را وادار به کوچیدن به اُچ کردند و در آنجا مرید بهاء الدین شد.^۸
سید جلال سه پسر داشت: احمد کبیر، بهاء الدین، و محمد. احمد کبیر دو
پسر داشت: جلال الدین حسین و صدرالدین که سپس لقب داجو قتل گرفت و شیخ
مشهوری شد. جلال در سال ۷۰۷ هجری/ ۸-۱۳۰۷ میلادی زاده شد و زیر
رهبری پدرش با تصوف آشنایی یافت. هنگامی که هفت ساله بود، پدرش او را نزد

۴. قرآن، سوره ۴۸، آیه ۲۷. ۵. مجالس المؤمنین، ورق ۳۵ ب.

۶. خزینة الاسماء، ج ۲، ص ۳۵.

7. Imperial Gazetteer, p. 82.

۸. میرالمعدنین، ص ۱۵۵. ۹. اخباده الاخیاد، ص ۲۵.

شیخ جمال خندان رو (یا خجندی) برد و او آینده درخشانی برایش پیش بینی کرد.^{۱۰} او نخستین خرقه (فرقه سهروردی) را از دست شیخ رکن الدین ابوالفتح قریشی (متوفی در سال ۷۳۵ هجری / ۳۵ - ۱۳۳۴ میلادی) گرفت،^{۱۱} اما به آن قناعت نکرد و برآن شد تا همه مشایخ نامی آن روزگار را ببیند. برای نیل به این مقصود ناچار شد به سفرهای بی پایانی برود و برای همین نیز به او لقب جهانگشت دادند. او با بیش از سیصد شیخ دیدار کرد، شش بار مراسم حج به جای آورد و دیر زمانی در مکه، مدینه، بیت المقدس، بغداد و دیگر شهرها زندگی کرد. مؤلف میرالمالین در این شهرها در حجره‌های او که زیستگاه مجاوران بوده رفته و آنها را ترمیم و تزیین کرده است. میان جلال و عبدالله الیافی مورخ مشهور صوفیه (۱۲۹۸ - ۱۳۶۷ میلادی) دوستی افتاده بود و در آن باره با احساسات تأثرآمیزی در خزانه جلالی سخن می‌رود. هنگامی که در مکه بود، خبر یافت که به دهلی شیخی آمده است که فروغش رهبران پیشین طریقت را بیرنگ کرده است و او نصیرالدین چراغ دهلی (متوفی به سال ۷۵۷ هجری / ۱۳۵۶ میلادی) است. جلال بی درنگ نزد او شتافت و علاوه بر خرقه سهروردی، خرقه فرقه چشتیه را نیز از او گرفت.^{۱۲} در هندوستان بزودی شهرتی بزرگ یافت و ملقب به مخدوم جهانیان گردید. در زمان سلطان محمد دوم ابن تولوق (۱۳۲۵ - ۱۳۵۱ میلادی) به افتخار بزرگی دست می‌یابد و شیخ الاسلام می‌شود و در رأس خانقاه محمدی جای می‌گیرد.

اما جانشین محمد، فیروز شاه سوم (۱۳۵۱ - ۱۳۸۸ میلادی) از جلال خوشش نیامد و ظاهراً او را از همه مقامات رسمی برکنار کرد. شاید در همین زمان بود که جلال دوباره به اُچ بازگشت و فرقه جلالی را در آنجا بنیاد نهاد که تا امروز نیز برجای است. یکی از درویشان این فرقه زندگینامه او را در کتابی زیر عنوان کتاب قطبی نوشت و گذشته از این، اطلاعات مربوط به او در رساله مظهر جلالی نیز گردآوری شده است.

۱۰. این نکته را همه زندگینامه نویسان آورده‌اند، اما از لحاظ زمانی اسکان ندارد، زیرا شیخ جمال در سال ۶۷۶ هجری / ۱۲۷۷-۷۸ از جهان رفته بود. بنگرید: خزانه الاسفیه، جلد ۲، ص ۲۶؛ ولیات الاخیاء، ص ۳۱.

۱۱. بنگرید: ولیات الاخیاء، ص ۴۲. ۱۲. سفینه الاولیاء، ص ۱۱۶.

فرشته می نویسد^{۱۳} که او مرید نمی پذیرفت و اگر کسی می خواست شاگرد او شود، با او عهد برادری می بست و خودش را شایسته استادی کسی نمی شمرد. او در سال ۷۸۵ هجری ۸۴-۱۳۸۳ میلادی در اُچ از جهان رفت و در همانجا نیز به خاک سپرده شد.^{۱۴} تاریخ نویسان شرقی بنیادگذاری این فرقه را به نیای او منسوب می دارند،^{۱۵} اما در واقع این فرقه را جلال - نواده، بنیاد کرده است.^{۱۶} زین العابدین شیروانی در *بستان السیاحت*، شرح مفصلی درباره آداب و رسوم درویشان جلالی آورده و خبر می دهد که آنها به آواره گردی می پردازند، مار و کژدم و سایر جانداران زهردار می خورند، سالی یکبار اعانه گرد می آورند، نماز نمی خوانند و از مراقبه و محاسبه نیز بیخبرند. مشایخ آنها در استعمال بنگ و سایر مواد سکرآور زیاده روی می کنند، نماز نمی خوانند و به جای آن هر بامداد برپام می شوند و روی به قبله نام نخستین مشایخ این فرقه (چهل تن) را ذکر می کنند و این نماز آنهاست. در دایرةالمعارف اسلام خاطرنشان شده است که آنها دستبندی از شیشه بردست و بندی پشمین برگردن دارند و ریش و سیل و ابروان را می تراشند.^{۱۷} و این مطلب بطور قطع اثبات می کند که این مثنوی در میان آنها پرداخته شده است. گمان نمی رود بتوان تأیید کرد که مؤلف این مثنوی حتماً جلال بخاری است، شاید هم آن را یکی از پیروان او نوشته باشد، اما تردیدی نیست که این مثنوی از آثار این فرقه بسیار جالب است که شایسته توجهی جدی است.

۱۳. تاریخ فرشته، ج ۲، ص ۷۸۹.

۱۴. در منابع دیگر تاریخ سال ۷۸۴ و ۷۸۸ هجری نیز آمده است. ربو (Rieu, Catalogue) در يك جا سال ۷۸۵ و در جایی دیگر سال ۷۸۴ را آورده است.

۱۵. بنگرید: *طرائق الحقائق*، ج ۲، ص ۱۳۹.

۱۶. گذشته از منابعی که به آنها اشاره کردیم در منابع زیر نیز می توان اطلاعاتی درباره او یافت:

1) Beale, pp. 130, 256; 2) Rieu, Catalogue, pp. 85a, 354 b, 412, 1053 a, 1079; 3) EI, p. 1046; 4) Blochmann and Jarret, vol. II, p. 218 sq; 8

۵) *بستان السیاحت*، ص ۱۲۲؛ ۶) تذکرةالولاء هند، ج ۳، ص ۱۴۶، ۱۵۳.

17. *Census of India*, p. 195



شرحی از عبدالرحمن جامی بر رباعیات منسوب به او

در میان نسخه‌های خطی کتابخانه همگانی که ب. درن شرح آنها را آورده است، نسخه بسیار خوبی از کلیات جامی نیز هست.^۱ در این نسخه خطی نه تنها همه آثار شعری جامی بلکه آثار نثر او نیز چون بهارستان و فحاحات الانس و همچنین رسالات کوچک او درباره شعرو قافیه و چیستان و جز اینها در یکجا گردآوری شده‌اند، که کاری است غیر معمول.

یک رساله نیز درباره تصوف زیر عنوان شرح رباعیات در میان آنهاست که تا آنجا که می‌دانم تا کنون کسی توجهی جدی به آن نکرده است. در ادبیات اروپا اشارات زیر را به این رساله دیده‌ام:

(۱) فهرست ج. دیو. این رساله در آنجا نامیده شده است:

A Commentary by Jami on his Sufi Ruba'is

و استناد آن به (فهرستهای) و. پرچ و ب. درن است.^۲

(۲) چاپ یوسف و ذلیفای جامی به وسیله و. روزنتسوايگ^۳ که در پیشگفتار آن، در فهرست آثار جامی در شماره ۱۱ چنین آمده است:

Ein Commentar zu Seinen Ruba'is

(۳) فهرست بودلیان^۴ نسخه خطی کهنه (سال ۹۴۱ هجری) زیر عنوان

(رساله) شرح رباعیات که خود فرموده‌اند و نیز یک نسخه خطی دیگر از همان مجموعه.^۵

(۴) فهرست اشپرنگر^۶ شرح رباعیات و سرانجام، (۵) فهرست پرچ.^۷

1. Dorn, *Catalogue*, No CDXXII <Dorn 422>

2. Rieu, *Catalogue*, vol. II, p. 827a, 854a.

3. Rosenzweig, *Joseph und Suleicha*.

4. Sachau and Ethé, *Bodleiana*, No 894, 15.

۵. همانجا، شماره ۱۲۹۸.

6. Sprenger, *Catalogue*, p. 487.

7. Pertsch, *Berlin*, No 237.

ظاهراً و. پرچ در منسوب داشتن این رباعیات به جامی در تزلزل بود و در شرح آن نوشته است:

در آغاز این نسخه خطی کوچک، رساله‌یی بی‌آن که نامی از مؤلف آن برده شود، جای داده شده که در آن چند رباعی و برخی توضیحات آمده است و گفته می‌شود در اثبات وحدت وجود و بیان تنزلاتی در مراتب شهود. شرح از جامی است.

اما در رساله پس از ستایشی خدا و پیامبر چنین می‌خوانیم:

اما بعد نموده میشود که پیش از انشاء این نامه نامی و افشای این صحیفه گرامی رباعی چند در اثبات وحدت وجود و بیان تنزلاتش بمراتب شهود با تنبیه بر کیفیت در یقین آن علی‌سبیل‌الکشف و العرفان و رسیدن بآن بطریق الذوق و الوجدان سمت اتمام گرفته بود و صورت انتظام پذیرفته اما چون ترجمان زبان را بواسطه رعایت قافیه میدان عبارت تنگ شد و ره‌نورد بیان را بجهت محافظت بر وزن‌های اشارت لنگ مخدرات معانی آن بی‌تقاب اجمالی جمال نمی‌نمود و مستورات حقائق آن بی‌حجاب اشکالی چهره نمی‌گشود لاجرم در ذیل آن رباعیات از برای تفصیل مجملات و توضیح مشکلات کلمه چند منشور از سخنان کبراء دین و عرفاء اهل یقین مرقوم می‌گردد و مسطور اسیدم بمکارم اخلاق مطالعه کنندگان منصف آنکه چون این ضعیف بعجز معترف است و بقصور متصف اگر بر مواضع خلل و مواقع زلل مطلع شوند در اصلاح آن کوشند و بذیل عفو و اغماض ببوشند و از صورت عیب‌جوئی هر چیز را بمصرفی شایسته صرف نمایند و بر محملی بایسته حمل فرمایند و الله ولی التوفیق و منه الهدایة الی سواء الطريق.

با نتیجه‌گیری از این سر سخن چنان می‌نماید که امکان منسوب داشتن این رباعیات بر کسی دیگر جز جامی، از ریشه از میان می‌رود. با آن که در هیچ جا مستقیماً گفته نشده است که او خودش سراینده آنهاست، اما عبارت پیش‌اذنای این نامه نامی ... دباعی چند... اتمام گرفته بود، امکان گمان تعلق این رباعیات را به دیگری از میان می‌برد. جز این، اشاره به آنها شگفت‌آور می‌نمود، روشن است که نگارش شرح بر شعر، تنها پس از سرودن شعر امکان دارد نه پیش از آن.

سپس جامی از نارسایی شعر پوزش می‌خواهد و عبارات تندی به کار می‌برد. اگر این شعرها از دیگری می‌بود و نگارنده شرح آنها را شایسته تفسیر می‌دانست، مقررات فرمانبرداری تصوف، به او اجازه نمی‌داد که بر سلف خود چنین سخت خرده گیرد. او می‌توانست بگوید که پیچیدگی موضوع پاره‌یی ناروشنی در مفهوم عبارت پدید آورده است و یا چیزی مانند آن، اما به هیچ روی به دشواریهای فنی اشاره نمی‌کرد. ولی اشاره به نارساییهای خود — شیوه مرسوم هلاکت در تصوف است که بر آیهی از قرآن پایه دارد (سوره ه آیه ۹۰).^۸

سپس در نسخه بودلیان در عنوان تأکید می‌شود که نساخ نیز همین درک را داشته است.

از روی داوری محتوای شرح ج. ربو هم روشن می‌گردد که اندیشه او نیز بدین گونه بوده است و البته هیچ دلیل نیز بر اثبات آن نمی‌آورد. اگر ما بر خود رباعیات بنگریم، نکته‌های زیر را خواهیم دید:

۱) این رباعیات در سه دیوان جامی دیده نمی‌شوند که شگفت‌آور نیز نیست، زیرا آنها با شرح خود مجموعه‌یی یگانه می‌سازند و بدین سان از رده شعر بیرون می‌روند و نمی‌توانند در دیوان باشند.

۲) از نظر زبانی، دارای ویژگیهایی نیستند که دستاویزی برای منسوب داشتن آنها تنها به جامی باشد؛ آنها با زبانی نغز و بدون کشش و کاهش و اما پر از واژه‌های تازی سروده شده‌اند که دلیل آن نیز از سویی — موضوع و از سویی دیگر ضرورت محتوا در زیر تأثیر شکل بوده است. این کار چنان انجام پذیرفته است که اثر دست چنان استاد بزرگ سخن و خبره فلسفه عرفانی دیده می‌شود و دانش کافی برای این هر دو بسنده بوده است.

همه، اینها نگارنده را و می‌دارد که به رغم پاره‌یی سستی زمینه، احتیاط و. پرچ را رد کند و همگام با ج. ربو رباعیات را از جامی بداند.

*

بررسی تصوف هنوز دور از تکاملی است که خواستار آنیم. ادبیاتی که پیرامون بررسی تصوف تا امروز نگاشته شده اندک و چاپ متون بسیار ناچیز است.

از سویی دیگر شماره آثار خطی وابسته به تصوف را کرانی نیست؛ تقریباً در همه سخن‌پردازیه‌های پارسی به گونه‌ی اشاراتی به آن هست و تقریباً هراتر شعری را می‌توان به جهان‌نگری آن رسانید.

با این‌گفته چنین می‌نماید که همه ادبیات تصوف را می‌توان به دو گروه بخش کرد:

۱- تصوف عملی طریقه به معنای باریک واژه: آن بخشی آن که پیش از همه آوازه دارد، و ۲- فلسفه و تئوری تصوف (آنچه که در زیر اصطلاحات معرفه و حقیقه است)؛ این سوی آن هنوز به شکل ماده‌ی است که روی آن کاری نشده است. باید گفت که افاده یکرانی ادبیات تصوف به دوران آغازین آن مربوط است: بیشتر آثار صوفیه بسط، فیض، حال، مقام، منزل و جز اینها یعنی اصطلاحاتی را شرح می‌دهند که در باره حالات گوناگون سالک هنگام طی طریقت از هستی انفرادی تا رسیدن به عالیترین من الهی و وصل به پروردگار و یا فنا است. تالیفاتی همچون کشف‌المحجوب جلابی و رسالات القشیری از استاد امام ابوالقاسم القشیری، با اهمیت بزرگ خود، بر جهات فلسفی روشنی نمی‌اندازند.

گروه دوم گسترشی کمتر دارد و در میان تالیفات این گروه به ویژه به این آثار باید اشاره کنیم: الفتوحات المکیه از ابن‌العربی و نیز فصوص الحکم او که بارها در مشرق با شرحهای گوناگون چاپ شده است و از لحاظ اندازه و نداشتن سیستم برای استفاده بسیار نامناسب‌اند؛ و پس از آن باید از شرح لاهیجی بر گلشن‌داز شبستری و تا اندازه‌ی نیز از لوائح جامی در ترجمه ا. وینفلد نام ببریم.^۹ رساله مورد بحث جامی نیز که تنها در پایان آن به جهات عملی اشاره می‌شود و در همین گروه است و ضمناً این نکات آن به طرزی غیرعادی است: یعنی به شکل سخنان مشایخ و یا پیران نیامده بلکه به شکل چنان اندرز عملی است که در مواظب مرشد به مرید می‌تواند باشد.

این اثر با تفسیر عربی جامی بر فصوص الحکم که در سال ۱۳۰۴

هجری متن آن در قاهره به چاپ رسیده است وابستگی دارد، از فصوص الحکم چند بار در آن یاد شده است و در طرح و جایگیری مطالب نیز تأثیر آن محسوس است. شالوده آن را چهل و چهار رباعی می سازد و شرح یا این که بر رباعیهای جداگانه است و یا بر دو-سه رباعی در یکجا. نگارنده (برتلس-م.) در شرح خود این ترتیب را به کار می برد در آغاز رباعی را می آورد، سپس محتوای کوتاه و شرح آن را. برای مهمترین مطالب، شرح اصلی نیز در زیرنویس می آید.

۱

واجب که وجود بخش نو^{۱۰} و کهن است

تصویر وجود بخشیش قول کن است

کویم سخنی^{۱۱} نغز^{۱۲} که مغز سخن است

هستی است که هم هست و هم هست^{۱۳} کن است

۲

هر بی سر و پا را نرسد دست به تو

خوش آن که ز خود برست و پیوست به تو

هستی^{۱۴} تو هستی^{۱۵} که جز ذات تونیست

یا نیست به ذات خود ولی هست به تو

در این رباعیها یگانگی بین هستی و ذات پروردگار^{۱۶} مشخص می گردد

و جامی سه شکل هستی (موجودات) را می بیند. در شکل نخست، ذات از هستی تفاوت دارد و از عاملی دیگر گرفته می شود. چنین است همه آنچه که شاید-ممکنات،^{۱۷} یعنی هر آنچه که هست و می تواند هم نباشد. در شکل دوم ذات از هستی تفاوت دارد اما هر چند که مشخص کردن آن ضروری بوده است،

۱۰. در Pertsch: نور. ۱۱. سخن.

۱۲. که از قلم افتاده و گفته شده است *nicht in Ordnung*. ۱۳. هستی.

۱۴. اشارت است به اتحاد وجود واجب تعالی و تقدس با حقیقتش.

۱۵. موجودی که وجود وی مغایر ذات وی باشد و مستفاد از غیر.

عملاً مشخص نمی‌شود. طبق تعالیم اسکولاستها، پروردگار چنین است.^{۱۶} در شکل سوم — هستی از ذات جدایی‌ناپذیر است. این عالیت‌ترین شکل و در نتیجه شکل هستی خداست.^{۱۷}

سپس جایی میان اصطلاحات وجود و هستی که تنها درباره خداست و میان کون و حصول که درباره همه آفریده‌شدگان است، تفاوت می‌گذارد.^{۱۸}

۳

هستی که به ذات خود هویدا است چونور
ذرات مکونات ازو یافت ظهور
هر چند که از فروغ او اقتد دور
در ظلمت نیستی بماند^{۱۹} مستور

۴

خورشید فلک به نور خویش است منیر
جرم قمر از پرتو او نور پذیر
روشن به خود است نور اگر عقل خبیر
افزون نهدش ز مهر و مه خرده مگیر
این نمونه، تفاوت شکلهایی را که در بالا گفته آمد، روشن می‌سازد:
شکل نخست: ماه، فروغ خویش را از خورشید می‌گیرد. در اینجا سه عامل

۱۶. موجودی که حقیقت وی مغایر وجود وی باشد و مقتضی آن بروجهی که انفکاک وجود از وی محال باشد و اگر چه بنابر تغایر میان ذات و وجود تصور انفکاک ممکن است.
۱۷. موجودی که وجود او عین ذات او باشد یعنی به ذات خود موجود بود نه به امری مغایر ذات.
۱۸. و از اینجا معلوم شد که چون لفظ وجود و هستی بر واجب تعالی اطلاق کنند، مراد بدان ذاتی است که موجود است به نفی خود و موجد است مرعیر خود را نه کون و حصول و تحقیق که معانی مصدربه و مفهومات اعتباریه اند که آن را تحقق و وجودی نیست مگر در ذهن تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً. (مقابله شود با قرآن سوره ۱۷ آیه ۴۳).
۱۹. اصلاح شده از نماند.

هست: جرم ماه، فروغ خورشید، و خورشید.^{۲۰}
 شکل دوم: فروغ خورشید، مشروط به ماهیت خورشید است و از آن جدایی-
 ناپذیر. در این مرتبه دو عامل است: خورشید و نور.^{۲۱}
 شکل سوم: آنچه که از خود روشنائی دارد و روشنائی از دیگری نمی‌گیرد.
 این خود روشنائی است که در اینجا یگانه عامل است.^{۲۲} پلوتین نیز در نه‌گانه‌های
 خود همین مثال را برای نشان دادن گوناگونی شکل‌های هستی آورده است.

۵

هر چیز که جز وجود در چشم شهود
 در هستی خویش هست محتاج وجود
 محتاج چو واجب نبود وصف وجوب
 باشد به وجود خود و هوالمقصود
 هر پدیده‌یی که خود به خود هستی نیست، برای هستی نیاز به پدیده‌یی
 دیگر دارد که او هستی است و همه آنچه که برای هستی نیاز به آن است، ممکن
 است.^{۲۳} بدین سان همه آنچه که به هستی نیاز دارد نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد،
 اما چون اثبات شده است که واجب‌الوجود، شکل هستی است، پس تنها واجب‌الوجود
 می‌تواند خودِ هستی باشد. حقیقت - الحق است و آن نیست که از راه حق (بحق)
 به دست می‌آید.

۲۰. نور وی مستفاد باشد از غیر چنان که جرم قمر در مقابل با آفتاب روشن گردد به شعاع
 و در این مرتبه سه چیز باشد یکی جرم قمر، دوم شعاع که بر وی فتابه است، سیم آفتاب
 که مفید شعاع است.

۲۱. نور مقتضای ذات وی باشد چون آفتاب به فرض آن که ذات وی مستلزم و مقتضی
 نور وی بود و در این مرتبه دو چیز باشد: یکی جرم آفتاب دویم نور وی.

۲۲. آن است که به ذات خود ظاهر و روشن باشد نه به نوری که زاید باشد بر ذات وی چون
 نور، چه بر هیچ عاقل پوشیده نماند که نور آفتاب تاریک نیست بلکه به ذاب خود روشن...
 و در این مرتبه یک چیز است.

۲۳. هر چیزی که مغایر است مر وجود را در موجودیت فی نفس الامر محتاج باشد به غیر خود
 که وجود است و هر چه محتاج است به غیر خود در موجودیت ممکن است، زیرا ممکن
 عبارت از چیزی است که در موجودیت محتاج به غیر باشد.

سپس تفاوت میان دو مکتبی می‌آید که یگانگی هستی پروردگار را با ماهیت آن تأکید می‌کنند:

مکتب نخست — فلاسفه هستند. آنها می‌گویند که پروردگار نمی‌تواند واجب‌الوجود کلی باشد زیرا که وجود کلی نمی‌تواند در دنیای ظاهر بدون تعین پدیدار گردد. پس باید هستی پروردگار مرکب باشد از آن مفهوم کلی و پدیدار گردیدنش که محال است، زیرا پروردگار باید در ذات خویش تجلی کند یعنی چنان که هستی وی باید در ذات او پوشیده باشد، ذاتش نیز باید در هستی او پوشیده باشد.^{۲۴}

مکتب دوم — صوفیان هستند که بر یگانگی هستی تأکید می‌کنند. آنها چنین می‌شمارند که در فراسوی خرد، شکل دیگری از خرد است که آن را مکاشفه می‌خوانند. آنچه از راه بازیابی و دیدار به دست می‌آید، مفهوم خرد نیست همان گونه که حواس از درک مقولات منطقی عاجزاند. این شکل کشف، مشخص می‌سازد که حقیقت هستی — واجب‌الوجود — نمی‌تواند نه کلی باشد و نه جزئی و جز آنها و نه این که می‌توان آن را همچون مطلق معین کرد، زیرا هیچ یک از واژه‌های زبان نمی‌تواند توصیفی بر آن باشد.^{۲۵}

تعلیمات مربوط به کشف در همین شکل در کتاب غزالی منقذ من الضلال نیز هست.

۲۴. نشاید که واجب‌الوجود کلی باشد، یعنی نشاید که او را کلیت و عموم عارض تواند بود، زیرا که وجود کلی در خارج بی تعین صورت نبندد. پس لازم آید که واجب‌الوجود مرکب باشد از آن امر کلی و تعین و ترکیب واجب محال است، چنان که مشهور است. بلکه واجب باید که فی حد ذاته متعین باشد یعنی تعین وی عین ذات وی باشد چنان که وجود وی عین ذات وی است تا به هیچ وجه در او ترکیب و تعین صورت نبندد.

۲۵. و رای طور عقل طوری است که در آن طور به طریق مکاشفه و مشاهده چیزی چند منکشف می‌گردد که عقل از ادراک آن عاجز است، همچنان که حواس از ادراک مقولات که مدرکات عقل است عاجزاند و در آن طور محقق شده است که حقیقت وجود که عین واجب‌الوجود است نه کلی است و نه جزئی و نه خاص و نه عام، بلکه مطلق است از همه قیود تا حدی که از اطلاق نیز معراست برای قیاس که ارباب علوم عقلیه در کلی طبیعی گفته‌اند و آن حقیقت در همه اشیاء که موصوفاند به وجود تجلی و ظهور کرده است به آن معنی که هیچ چیز از آن حقیقت خالی نیست که اگر از حقیقت وجود به کلی خالی بودی اصلاً به وجود موصوف نگشتی.

۶

هستی که مبرا از حدوث است و قدم
نه کل و نه جزوست و نه بسیار و نه کم
زیرا که تعین چه اخص و چه اعم
مسبق بوذ بلا تعین فأنهم
ماهیت هستی را نمی‌توان مورد بحث قرار داد، هیچ صفتی را نمی‌توان
بر آن منسوب داشت، زیرا همه صفات تنها از تعین یا تجلی پدیدار می‌گردند، اما
ماهیت الوهیت در فراسوی آن و در حیطة لا تعین است.^{۲۶}
بدین سان به ماهیت الوهیت می‌توان از دوسو نگریست. یکسو: ذات مطلق،
کنش، یگانگی و اوج — که رتبه الوهیت است و دارای همه ویژگیهای لازمه هستی است.
سوی دیگر: نسبی بودن، آزمودن کنش، منفی بودن، پایین آمدن، درک هستی از
راه دریافت سخاوت — که ماهیت دنیا است و هستی آن ممکن — که از راه پایین
آمدن ماهیت الوهیت تا مرحله جهان ادراک و پدید آمدن سیماهای قابل تفکر
که عیان ثابته نام دارد، به چشم می‌خورد؛ اما این دو ماهیت ناگزیر در ماهیت
سوم که دارای ویژگی آن دو ماهیت نیز هست یکجا می‌شوند. این ماهیت سوم
احدیت جمع و یا انسان کامل است.^{۲۷}

۷

واجب که بود خرد ز کنهش اعمی هست از همه در نسبت هستی اجلی

۲۶. حقیقت وجود از حیثیت اطلاق مشارالیه محکوم علیه نمی‌شود به هیچ حکمی و شناخته
نمی‌شود به هیچ وضعی و اضافت کرده نمی‌شود به وی به هیچ نسبتی از نسب چون حدوث
و قدم... زیرا که این همه مقتضی تعین و تقید... باشد... و مسبوق است بلا تعین.
پس به هیچیک از این تعینات حضرت وجود را من حیث هولازم نباشد بلکه لزوم آن
به حسب مراتب و مقامات مشارالیه است.
۲۷. و چون حقیقتین متفرقین را لابد است از اصلی که ایشان در وی واحد باشند و او در
ایشان متعدد زیرا که واحد اصل عدداست و عدد تفصیل واحدناچار است از حقیقت ثالثه
که جامع باشد بین الاطلاق و التقیید و الفعل و الانفعال و التأثير و التأثير مطلق باشد از وجهی
و مفید باشد از وجهی دیگر و فعال باشد به اعتباری و منفعل به اعتبار دیگر و این حقیقت
احدیت جمع حقیقتین مذکورترین است و لها مرتبه الاولیة الکبری و الاخریة العظمی.

ماهیتہ اخفی من أن تظهر اینیتہ اظهر من أن تخفی
ترجمہ: ماہیتش بیش از آن پوشیده است کہ پدیدار گردد و پدید شدنش بیش از
آن نمایان است کہ پوشیده ماند.

ماهیت الوهیت در جهان پوشیده تر از هر پوشیده‌یی است و کسی را بر آن
آگاهی نیست، زیرا محدث تنها بر آنچه کہ محدث است می‌تواند آگاه شود، اما ماهیت
الوهیت بدان‌سان کہ در رباعی نخست آمده است، قدیم است و هیچ صفتی، نمی‌تواند
توصیفی بر آن باشد.

اما هستی پروردگار، همچون هستی — آشکارتر از هر آشکاری است و تنها
از آشکاری بسیار، پوشیده است. اگر هستی الوهیت حتی برای یک‌آن از هستی
باز می‌ایستاد، همه جهان مخلوق ناپدید می‌شد و هستی او با حضورش اثبات
می‌گردید. انسان به هر سو کہ بنگرد، خدا را می‌بیند.^{۲۸} در این باره باید این سخنان
را درک کرد:

خفی لشدة ظهوره الحق سبحانه اظهر من الشمس فمن طلب البیان بعد
العیان فهو فی الخسران.

ترجمہ: هنگام رویو شدن با مردی می‌گویی: «او را نمی‌شناسم»، — اما پس
از دیدن کارها و سخنانش می‌گویی: «اکنون او را می‌شناسم».
همه گیتی، هر آنچه کہ می‌بینی، — کارها و سخنان اوست و نمی‌توانی بگویی
کہ او را نمی‌بینی.^{۲۹}



ایزد کہ هزار در بروج بگشودت راهی به کمال کنه خود نمودت

۲۸. هر چه را بیند از آن روی بیند کہ صنع وی است. چون چنین شد در هر چه نکرد خدای تعالی
را بیند. اگر خواهی در چیزی نگری کہ نه از وی است و نه به وی است نتوانی همه پرتو
جمال حضرت اوست و همه از اوست و همه بدوست بلکه خود همه اوست کہ هیچ چیز
را جز وی هستی به حقیقت نیست، بلکه همه هستی‌ها پرتو نور هستی اوست.

۲۹. چرا با خود نگویی خداوند سبحانه ذاتی است کہ هر چه دیدم و خواهم دید همه صنع اوست.
پس دایم خدا را سبحانه از همه پیداتر می‌بینم و مگو کہ نمی‌بینم. اگر غیر آن دانی و بینی
مثلت چنان باشد کہ کسی در باغ گوید برگ را می‌بینم و باغ را نمی‌بینم، نه موجب
ضعفك باشد.

تا زحمت بیهوده به خود ره ندهی در ذات خود از فکر حذر فرمودت

۹

نوری که بود جهان ازو مالا مال

مشهود دل و دیده بود در همه حال

تحصیل شهود آنچه مشهود بود

در قاعده عقل محال است محال

۱۰

ای آن که دلت زهجر در نوحه گریست

تا کی خواهی چون نوع در نوحه گریست

در عین شهودی غم هجران پی چیست

چشم ۳۰ بگشایین که مشهود تو چیست

شناخت پروردگار بر دو گونه است:

نخست شناختی که از تجلی نامها، صفات و پوشش جهان بیرون می‌گذرد و بر ذات می‌رسد. چنین کاری تنها بر خود پروردگار میسر است، زیرا پروردگار با پوشش بزرگی خود از جهانیان پنهان است.^{۳۱} از تلاش برای شناخت ذات پروردگار سودی نخواهد بود و خداوند در قرآن از این کار بر حذر می‌دارد و می‌گوید: و یحذركم الله نفسه والله دوف بالمباد (قرآن سوره ۳، آیه ۳۰)، حدیث: تفکروا فی آلاء الله ولا تفکروا فی ذات الله نیز در همین باره است. سپس جامی سخنان ابن العربی را می‌آورد: التفکر فی ذات الله محال فلم یبق الا تفکر فی الکون.

گونه دوم شناخت پروردگار در پدیده‌های گوناگون اوست که آن نیز بر دو گونه است: شناخت در مفهوم گسترده‌ی واژه — انسان به خدا می‌رسد، اما او را نمی‌بیند

۳۰. در نسخه خطی - چشم.

۳۱. قسم اول ادراک اوست به اعتبار کنه ذات و مجرد از تعینات اسما و صفات و تلبس لمظاهر کائنات و این محتنع است مرغیر حق سبحانه را، زیرا که از این حیث به حجاب عزت محتجب است و برداء کبریا مخفی.

و به هستی اوست که می‌رسد و شناخت پیچیده — انسان در اندیشه همان است که بر آن دست می‌یابد و می‌پذیرد که آنچه براو دست یافته همان هستی پروردگار در پدیده‌هایش است. در گونه نخست، شناخت نیز پوشیده است، زیرا انسان پس از دستیابی بر دانشی، پیش از همه با واقعیت هستی روبرو می‌شود و هستی تنها از طریق پروردگار درخور تفهیم است. چنانچه درک رنگ و شکل تنها از راه درک نور میسر است، ولی انسان هنگام درک رنگ در اندیشه نور نیست، اما همینکه نور ناپدید شود، آشکار می‌گردد که رنگ پدیده‌یی دیگر بوده که شرایطی دیگر درک آن را میسر کرده است.^{۳۲} در گونه دوم تفاوت گذاشتن میان شرایط، ممکن است؛ در این گونه، تفاوت میان مردم مؤمن و از دین گشتگان پدیدار می‌شود.^{۳۳} سخنان ابوبکر: المعجز عن ذلك الادراك ادراك، مربوط به آن است.

۱۱

اندیشه در اسرار الهی نرسد در ذات و صفات حق کماهی نرسد
علمی که تنها صفت ذاتی اوست در ذات مبرا ز تناهی نرسد
در این رباعی علل نارسایی اندیشه در درک ذات الهی آمده است. کارکرد اندیشه و خرد محدود به شناخت ویژگیها است نه این که ذات، و شناخت از راه همنهاد و بازکاوی پدید می‌آید. مطلق بودن ذات الهی نه به همنهاد اجازت می‌دهد و نه به بازکاوی و از این رو امکان شناخت او نامیسر می‌شود.^{۳۴}

۳۲. قسم دویم ادراك اوست سبحانه به اعتبار تعینات نور و تنوعات ظهور در مراتب تنزلات... و این ادراك نیز بر دو گونه است: اول ادراك بسیط وهو عبارة عن ادراك الوجود الحق سبحانه مع الذلول عن هذا الادراك و عن ان المدرك هو الوجود الحق سبحانه و ثانی ادراك مركب وهو عبارة عن ادراك الوجود الحق سبحانه مع الشعور بهذا الادراك و بان المدرك هو الوجود الحق سبحانه.

۳۳. محل فکر و خفا و صواب و خطا اوست و حکم ایمان و کفر راجع به اوست و تفاضل میان ارباب معرفت به تفاوت مراتب او.

۳۴. هویت ذات... مقتضی آن است که منضبط و متمیز نشود و در تحت انحصار و احاطه در نیاید و حقیقت علم احاطه است به معلوم و کشف او بر سبیل تمییز از ماعداء، پس اگر حقیقت علمیه متعلق شود به وی لازم آید تحلف مقتضای ذات از وی یا انقلاب و تبدیل حقیقت علم و کلاهما محال.

۱۲

ادراک بطون حق و یکتایی او ممکن نبود ز عقل و دانایی او
آن به که ز مراتب یکتایی تفصیل تنوعات پیدایی او
معین شده است که شناخت ذات الهی نامیسر است، اما هنگامی که ذات در
مرتبه ممکن نمایان می شود و عملاً هستی دارد، شناخت آن میسر است. یکی از این
مراتب - فهم جزویات است که شماره اش بسیار است و دیگری فهم کلیات است که
همچون جایی برای تجلی مفاهیم دیگر است. آنها را حضرات عوالم مراتب خوانند.
این مراتب از مراتبی که آنها را پدید آورده اند، تفاوتی ندارند. چنانچه، حوزه جهان
محسوس شامل همه پدیده های جزوی حس، آسمانها، ستارگان، عناصر و جز اینها
است و اگر این نبود آنها هم نبودند. در نتیجه، هیچ پدیده یی خود به خود هستی
ندارد و تنها به آن اندازه یی پدیدار می گردد که تجلی اندیشه ها زمینه مربوطه
آن را فراهم کرده باشد.^{۳۵}

این نظریه در بخش نخست فصوص الحکم ابن العربی به تفصیل آمده و در
آنجا ترتیب پایین آمدن جلوه الوهیت در جایگاه پدیده ها - منزل - مشخص
می گردد و در آنجا پدیده یی نمودار می گردد که یکسره این جای را فرا گرفته است.

۱۳

واجب چو کند تنزل از حضرت ذات

پنج است تنزلات او را درجات

۳۵. و بعضی از مراتب ظهور جزویات اند و آن را غایت و نهایت نیست و بعضی کلیات اند
و از این کلیات بعضی همچون محلها اند مر ظهور سایر حقایق کلی و جزویات و لوازم
ایشان را... و ایشان را مراتب و عوالم و حضرات خوانند و مراتب وجودی نیست
متمیز از وجود امور متعین مترتبه در ایشان، بلکه وجود ایشان عین وجود امور
متعین مترتبه است، چنان که مرتبه حس و شهادت مثلاً مرتبه یی است کلی شامل مرجع
محسوسات جزوی متعین را از افلاك وانجم... و وجود آن مرتبه کلی به عینه وجود
همین جزویات متعین است نه آن که هر يك از کلی و جزویات او را جداگانه وجودی
باشد ممتاز از یکدیگر قندبر.

غیب است و شهاده در وسط روح و مثال

والخامس جمعیة ملک الحضرات

در بالا، تشکل حیطه‌های ویژه و همه‌جانبه معین شده بود که مرز وحدی دارند و تعداد آنها پنج است:

حضرات خمس. نخست، حضرات غیب یا معانی که ذات الهی است و شامل نور و تجلی و همه آنچه که از تناسب به همراه دارد.^{۳۶}

دومی، که رویاروی نخستین است، مرتبه شهادت یا حس نامیده می‌شود و از عرش دهمانی تا زمین گسترده شده و شامل همه آن چیزی است که در بین این دو مرز هست.^{۳۷} مرتبه سوم که در ترتیب تنزل در پس غیب می‌آید — ارواح است. مرتبه چهارم که در ترتیب تصاعد از پی شهاده می‌آید — عالم مثال و خیال است.

مرتبه پنجم جامع همه مراتب پیش از خود است که با پاره پاره کردن آنها هستی جهان را پدید می‌آورد و با یکجا کردنشان سیمای عنصری انسان را (میکروسکس).^{۳۸}

برخی از پیران صوفیه مرتبه نخستین را به دو مرتبه بخش می‌کنند: در مرتبه نخست، همه پدیده‌ها تنها درخور درک پروردگارانند و هستی درخور لمس ندارند. کان الله ولم یکن معشی. این پدیداری نخست — تعین اول است. در مرتبه دوم، اندیشه‌ها درخورد ابدی هستند و در نتیجه هستی دارند. این پدیداری دوم تعین ثانی است.

۳۶. اول را حضرت و مرتبه غیب و معانی گویند و آن حضرت ذات است بالتعلم والتعین الاول والثانی وما اشتمل علیه من الشئون والاعتبارات اولاً والحقایق الالهية والكونية ثانياً.

۳۷. دویم را که در مقابله اوست، مرتبه شهادت و حس خوانند و آن از حضرت عرش رحمانی است تا به عالم خاک و آنچه درین میان است از صور اجناس و انواع و اشخاص عالم.

۳۸. سیم را که تلو مرتبه غیب است متنازلاً مرتبه ارواح گویند و چهارم را که تلو عالم حس است. متصاعداً عالم مثال و خیال منفصل خوانند و پنجم که جامع ایشان است تفصیلاً حقیقت عالم است و اجمالاً صورت عنصری انسانی.

۱۴

در رتبهٔ اول که صفات جبروت
از ذات جدا نبود و ملک از ملکوت
اعیان وجود را پدیدار نبود
در عین ظهور بلکه در علم ثبوت
در مرتبهٔ نخست، قعین اول و تعین ملک از مرتبهٔ ملکوت تفاوت ندارند، یا
اداج، ملکوت از جبروت تفاوتی ندارند و یا میان جبروت صفات با ذات تفاوتی نیست.
این، یگانگی کامل و ممکن ناب است. تفاوت آنها تنها می‌تواند از لحاظ نظری
باشد و در چنین صورتی این مراتب نسبت به پیدایش متقابل، شئون ذاتیه یا
حروف عالیات یا حروف علویه و یا حروف اصلیه نامیده می‌شوند. هنگام پدید آمدن
تفاوت، بازتاب این تناسب در مرتبهٔ بعدی اعیان ثابت نام دارد.

۱۵

در عالم معنی که نباشد اشیا
از ذات خود و غیر خود آگه اصلا
هستند همه ز روی هستی یکتا
نوریت علمشان زهم کرده جدا
در این رباعی مشخص می‌گردد که پدیده‌ها در مرتبهٔ دوم، قعین ثانی، دارای
توانایی شناخت هستی خود نیستند، واقعیت ندارند، نمی‌توانند منقسم شوند و
تقسیم آنها تنها در پرتو عقل الهی است.^{۳۹} این گفته با نمونهٔ دانه توضیح داده
می‌شود. اگر چنین بپنداریم که در دانه شعور هست، پس دانه می‌بایست تجلی
خود: ساقه، برگ، گل، و جز اینها را بشناسد و این موافق با قعین ثانی است. اما
هنگامی که دانه در خود، آن بخشهای آینده را که هنوز پدید نیامده‌اند، اما امکان
^{۳۹}. در مرتبهٔ دوم... اشیاء کونیه را به ذات خود و ذوات امثال خود اصلاً شعور نیست
بلکه تحقق و ثبوت ایشان درین مرتبه مقتضی اضافت وجود نیست بدیشان الحیثی،
که ایشان متصف شوند به موجودیت و وجود به سبب اضافت و نسبت بدیشان متعدد
و متکثر گردد... پس تعدد و تمیز ایشان به اعتبار علم باشد و بس.

پدیدار شدن آنها برای او در تجلی دوم است، تعین اول خواهد بود. چنان که گذشت در مرتبه نخست این نسبت، شئون غیبیه نام دارد و در دومین مرتبه، این تشبیهات که ویژگی شکل هستی هستند، نزد صوفیه اعیان ثابت و نزد دانشمندان ماهیت نامیده می‌شوند.^{۴۰}

۱۶

اعیان به حضيض عین نا کرده نزول حاشا که بود به جعل جاعل معقول
چون جعل بود افاضه نور وجود توصیف عدم به آن نباشد معقول
مشخص می‌گردد که اندیشه، آفریده شده نیست. آفرینش همانا پرشدن
نیستی از هستی به مفهوم هستی بیرونی است. در بالا معین شد که اندیشه‌ها پدیده‌ی
هستند که هستی بیرونی ندارند و در نتیجه نمی‌توان آنها را آفریده شده دانست.^{۴۱}

۱۷

اعیان که مخدرات ستر قدم اند در ملک بقا پردگیان حرم اند
هستند همه مظاهر نور وجود با آن که مقیم ظلمات عدم اند
این رباعی نظر ابن العربی را که در فصل چهارم فصوص الحکم او زیر عنوان
فص حکمة قدوسیة فی کلمة الادبسیة آمده و همانا: الاعیان ما شمت «اتحة من الوجود است،
بسط می‌دهد.

توضیح آن در چنین زمینه‌ی است که اندیشه‌ها نمی‌توانند تجلی بیرونی
داشته باشند، زیرا ویژگی اصلی آنها درونی و پنهانی بودن آنهاست و پدیده نمی‌تواند
ویژگی نهادی خود را از دست بدهد. آنچه که از آنها نمایان می‌گردد، کنش آنهاست
که از راه هستی پروردگار و یا در درون آن پدیدار می‌شود، اما ماهیتشان

۲۰. و این خصوصیات مذکوره به اعتبار اندراج و اندراج در مرتبه اولی بی‌تعدد وجودی و
تمیز علمی نمودار شئون ذاتیه است و صور معلومیت آنها در مرتبه ثانیه مثال حقایق
موجودات که مسمی است به اعیان ثابت در عرف صوفیه و به ماهیات نزدیک حکما.
۴۱. و شک نیست که اعیان از آن حیثیت که صور علمیه اند وجود خارجی از ایشان منتفی است،
پس لازم آید انتفاء معجولیت نیز.

۱۸

اعیان همه آئینه و حق جلوه گر است

یا نور حق آئینه و اعیان صور است

در چشم محقق که حدید البصر است

هر یکک زین دو آئینه آن دگر است

اصطلاح اندیشه (ایده) را می توان دو گونه تفهیم کرد. نخست این که آنها

بازتاب و یا درستتر بگویم آینه یی برای هستی، اسماء و صفات الهی هستند و

دیگر این که خودشان آن بازتابی هستند که در هستی پروردگار پدید می آید.^{۴۳}

بنابر مفهوم نخست، تنها هستی الهی است که تجلی بیرونی دارد و از راه

اندیشه ها پدیدار می گردد و در پرتوکنش آنها افزایش می یابد. این دید بیننده یی

است که در بینش او ماهیت الهی بر مخلوق برتری دارد.

در مفهوم دوم، در هستی، تنها پی آمد کنش اندیشه ها دیده می شود و

هستی حق که اندیشه ها در آن باز تابیده اند در مرتبه غیب بر جای می ماند (دید

بیننده، که در آن مخلوق بر «روح برتری دارد).

به عقیده جامی درك درست در میان این دوسو و در فاصله یی برابر با هر دو

سوجای دارد.

۱۹

ذوالعینی اگر نور حقیقت مشهود است

ذوالعقلی اگر شهود حق مفقود است

۴۲. اعیان ثابته نزدافاضه وجود برایشان ثابت و مستقراند بر بطون خود و به هیچ وجه

ظاهر نخواهند شد زیرا که بطون و خفا ذاتی ایشان است و ذاتی چیزی از آن چیز جدا

نمی شود. پس آنچه ظاهر می شود از این احکام و آثار این اعیان است که به وجود و یا

در وجود حق ظاهر می شوند، نه ذات این اعیان.

۴۳. اعیان را که حقایق موجودات است دواعبار است. اول آن که اعیان مرایاء وجود حق

و اسما و صفات اوست سبحانه، دویم آن که وجود حق مرآت آن اعیان است.

ذوالعینی و ذوالعقل شهود حق و خلق

با یکدیگر اگر ترا موجود است
در رباعی پیشین سه دید ممکن در مورد اندیشه‌ها مشخص گردید. اکنون
(در این رباعی) نامهای آنها می‌آید. این اصطلاحات در واگانی عبدالرزاق که
اشپرنگر آن را چاپ کرده است^{۴۴} و نیز در شرح معانی جرجانی باز کاوی شده‌اند.^{۴۵}

۲۰

هستی بی شرط وحدتش نامزد است

ورزان که به شرط لاست نعتش احد است

مأخوذ به شرط شی که باشد واحد

میدان که ظهورش از ازل تا ابد است

مرتبهٔ لاقین، وحدت است، اما نزدیک شدن به آن را روشی دوگانه ممکن
است. امکان نخست: درك این یگانگی به مفهوم بر کنار شدن هرگونه نسبت. در چنین
درکی این یگانگی احد نام دارد و نهاد پنهانی ذات و همیشگی بودنش را با آن
پیوستگی است.^{۴۶}

مفهوم دوم، گوناگونی بی پایان پیوستگی درونی است و در چنین درکی،
یگانگی واحدیت نام دارد و نماد بیرونی ذات و ابدی بودنش به آن وابسته است.^{۴۷}

۲۱

هستی به مراتب چو تنزل فرمود
هرجای ز رخ‌شان دگر پرده گشود

44. Sprenger, *Abdu-r- Razzaq's dictionary*, pp. 162 – 163

45. Flügel. *Definitiones*, S. 113:

ذوالعقل هو الذی یری الخلق ظاهراً و یری الحق باطناً فیکون الحق عنده مرآة الخلق لا حتجاب
المرآة بالصود الظاهرة الخ.

۴۶. اول اعتبار اوست به شرط عدم اعتبارات و سقوط آن بالکلیه و این اعتبار احدیت است
و ذات به این اعتبار احد خوانند و متعلق این اعتبار بطون ذات است و ازلیت او.

۴۷. دوم اعتبار اوست به شرط ثبوت اعتبارات غیر متناهیه مر او را و این اعتبار واحدیت است
و ذات را به این اعتبار واحد می‌گویند و متعلق این اعتبار ظهور ذات است و ابدیت او.

در مرتبه باز پسین کانسان بود هریک زشتون به وصف مجموع نمود آفرینش که نیستی را به هستی (ایجاد) آورده است، هستی پنهانی سیمای اندیشه هاست که پیامدهای کنش آنها بر آنان افزوده شده است. تشکل هستی مطلق در سیمای آن اندیشه هایی که در آنها نمودار شده، معلول این پوشیدگی است.^{۴۸} همه این تجلیات می توانند ممکن عام و یا خاص باشند. شکل مفرد که در آن می تواند هم این و هم آن باشد، احدیت جمع و یا انسان کامل است. بدین سان هستی الوهیت، تمام و کمال تنها در انسان کامل تجلی می کند.^{۴۹}

۲۲

واحد همه در احد عدد می بیند در ضمن عدد نیز احد می بیند
یعنی به کمال ذاتی و اسمائی در خود همه و در همه خود می بیند
در این رباعی مفهوم دو تکامل الوهیت معین می گردد: تکامل ذاتی و تکامل اسمایی.

نخستین، همانا پدیدار شدن ذات در نفس خود است از راه نفس خود، در نفس خود بخاطر نفس خود و با حذف کامل هرگونه مفهومی دیگر.
دومی، پدیدار شدن ذات و مشاهده آن در تجلیاتش که غیر یا سوی نام دارد.^{۵۰} اگر نخستین، مشاهده پراکنده ها در یگانگی است، پس دومی دیدن یگانه در پراکندگی است و در نتیجه افزودگی لازم بر نخستین است.

۲۳

گر طالب شربود و گر طالب خیر و صاحب خاتمه و گر راهب دیر

۴۸. و ثمره استتار وجود حق به صورت هر عین ظهور اوست سبحانه به حسب شانی که این عین ثابت مظهر اوست بر خودش سبحانه یا بر همین شان یا بر مثال خودش.

۴۹. پس حق سبحانه در مرآت انسان کامل در خودش از حیثیت شان کلی جامع به کلیه واحده جمع ظاهر باشد.

۵۰. حضرت حق را سبحانه و تعالی کمالی است ذاتی و کمالی است اسمایی و مراد از کمال ذاتی ظهور ذات است مرئوس خود را به نفس خود، در نفس خود و برای نفس خود بی اعتبار غیر و غیریت و غنای مطلق لازم کمال ذاتی است... و مراد از کمال اسمایی ظهور ذات است و شهود او در تعینات خود که تسمیه کرده اند آن تعینات را به غیر و سوی.

از روی تعین همه غیراند نه عین و از روی حقیقت همه عین اند نه غیر
ماهیت هر چیز در پدیدار شدن آن در مرتبه علم است و شکل آن در پدیدار
شدنش در مرتبه عین. ۵۱ از این رو ماهیت همه چیز یکی است و با یکدیگر تفاوتی
ندارند و گونه‌گونی جهان ما از آنجا سرچشمه می‌گیرد که ماهیت پس از گذار از
مرتبه‌های گوناگون پدیدار شدن در هستی، شکلهای گونه‌گونی برخورد گرفته است، که
تضاد آنها واقعی نیست. همه چکامه‌های صوفیه که در آنها گفته شده است که نیکی
و بدی و دیر ترسایان و مسجد مسلمانان و جز اینها با یکدیگر تفاوتی ندارند،
روشنگر همین بینش هستند.

۲۴

ای آن که به فهم مشکلاتی منسوب

وز معنی امکان و وجوبی محجوب

امکان صفت ظاهر علم است فحسب

مخصوص به ظاهر وجود است وجوب

تضاد جهات درونی و بیرونی هستی مطلق به دو مفهوم می‌انجامد. مقصود
از درونی مرتبه لافعن، یا احدیت و مقصود از بیرونی همه مجموع جلوه اندیشه هاست.
اما تضاد دیگری نیز محتمل است که در آن تضاد اندیشه‌های تغییر نایابنده
— درونی و استعداد الوهیت در شناخت و معرفت — بیرونی خواهد بود. بدین سان،
در الوهیت در یک زمان معرفت کننده — یعنی ذات او و معرفت شونده یعنی —
اندیشه‌های تغییر نایابنده، با یکدیگر پیوسته‌اند. تفاوت در صفات الوهیت از همینجا
سرچشمه می‌گیرد.

اگر ما اکنون بگوییم که واجب ویژگی بیرونی هستی است، بیرونی در
معنی دوم مفهوم خواهد بود، زیرا جهت بیرونی هستی در مفهوم دیگر، همه

۵۱. حقایق اشیاء عبارت است از تعینات وجود مطلق در مرتبه علم و وجودات اشیاء
عبارت است از تعینات او در مرتبه عین. پس حقایق اشیاء وجودات ایشان از حیثیت
محض حقیقت وجود عین یکدیگر و عین وجود مطلق باشند.

جلوه‌های هستی، هم واجب و هم ممکن را در بر می‌گیرد. ۵۲

۲۵

حق عالم و اعیان خلایق معلوم معلوم بود حاکم و عالم محکوم
بر موجب حکم تو کند با تو عمل گرتو به مثل معذبی و مرجوم

۲۶

حکم قدر و قضا بود بی‌مانع بر موجب علم لایزالی واقع
تابع باشد علم ازل اعیان را اعیان همه مرثئون حق را تابع
[در اینجا] مفهوم قضا و قدر تقسیم شده است. نخستین — حکم الهی است
بر همه اندیشه‌های شکل هستی که سرنوشت آنها را برای ابد و بی‌نهایت معین
می‌کند. دومی — پاره پاره شدن این حکم کلی بر احکامی دیگر است که در پرتو
آنها کارکرد اندیشه‌ها در لحظه معینی است موافق با استعداد آنها. ۵۳

۲۷

اعیان کامد زمکن غیب پدید

وز حضرت حق خلعت هستی پوشید

بر موجب حکم هویدی و یعید

در مرآتش خلع و لبس است جدید

۵۲. پس وقتی که گویند وجوب صفت ظاهر وجود است مراد به آن ظاهر وجود باشد به معنی
ثانی نه به معنی اول چه ظاهر وجود به معنی اول شامل است مرهمه تعینات وجوبیه
و امکانیه را.

۵۳. قضا عبارت است از حکم الهی کلی بر اعیان موجودات به احوال جاریه و احکام طاربه
برایشان من الازل الی الابد و قدر عبارت است از تفصیل این حکم کلی به آن که تخصیص
کرده شود ایجاد اعیان به اوقات و ازمانی که استعدادات ایشان اقتضای وقوع می‌کند
در آن و تعلیق کرده‌آید هر حالی از احوال ایشان به زمانی معین و سبب مخصوص.

۲۸

چیزی که نمایشش به یک منوال است

و اندر صفت وجود بر یک حال است

در بدء نظر گر چه بقایی دارد

آن نیست بقا تجدد امثال است

هر آنچه که آفریده شده است، در هر دم به سرچشمه خود، به نیستی باز-

می گردد. از این دید، نیستی و هستی - مفاهیمی هستند غیر واقعی و نسبی. ۵۳

توضیح آن در نمونه آب روان است. این آب، شکل کاذب رودخانه را به

خود می گیرد، اما در این شکل حتی دو دم نیز نمی ماند و همان آن پیشتر می رود.

روال بقیه آب نیز بر همین منوال است. در عین حال بیننده گمان می کند که شکل

آب در رودخانه بی تغییر است زیرا ذرات جداگانه آب به یکدیگر ماندی دارند.

این مسأله در اثر یکی از شایان توجه ترین صوفیان پسین - ملاصدرا -

در رساله فی سریان الوجود به تفصیل آمده است.

۲۹

حق وحدانی و فیض حق وحدانی کثرت صفت قوابل امکانی

هر گونه تفاوت که مشاهد بینی باید که ز اختلاف قابل دانی

در رباعی پیشین به جاری شدن نیردی خدایی هستی اشاره گردید که به یاری

آن همه پدیده ها در هر دم نابود می گردند و در هر دم دوباره پدید می آیند. اکنون

گفته می شود که این جاری شدن (گشاده دستی یا فردغ) برای همه پدیده ها یگانه

است نه گوناگون، اما استعداد اندیشه ها برای پذیرفتن آن یکسان نیست و از این رو

۵۴. حقیقت آدمی بل هر ذره از ذرات عالم بالنسبة الی ذاته و حقیقة لالی علم موجوده

تعالی نسبتی است که به رابطه وجودی علمی که صورت معاریت او را در علم قدیم

حق تعالی بود از فیض وجود حق تعالی وجود بروی به حسب قابلیتش عارض و طاری

می شود... وبعد از یافتن این هستی که او را عارض است بر موجب کلی شی ویرجع

الی اصله مردم او را به اصل خودش که نیستی است با لذات میل حاصل می شود.

پذیرفتن به صورتهای گوناگون است و در جهان گونه‌گونی پدیده‌ها بسیار. ۵۵
آتشی که بر نفت، گوگرد و جوب خشک و ترمی افتد، مثالی در توضیح این
گفته است. شتاب در گرفتن آتش در حالی که نیروی آتش برابر است، یکسان نیست
و وابسته است به استعداد سوختن این مواد.

۳۰

در کون و مکان نیست عیان جز یک نور
ظاهر شده آن نور به انواع ظهور
حق نور و تنوع ظهورش عالم
توحید همین است و دگر و هم و غرور
[این رباعی] توضیحی است بر پیشین. فروغ یگانه هستی در یکی از حالت‌های
درونی خود که تنها الوهیت را بر آن دستیابی است و پدیدار نگردیده است، پنهان
است. وابسته به حالت این همان پدیدار شدن شکل هستی خواهد بود که پرتو-
فشانی همین فروغ به آن زندگی داده است. ۵۶

۳۱

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود
کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود

۵۵. امداد حق سبحانه و تعالی و تجلیات او واصل می‌شود به اعیان موجودات در هر نفسی
و در تحقیق اوضح که اتم تجلی است واحد ظاهر می‌شود مراو را به حسب قوایل و مراتب
و استعدادات ایشان تعینات متعدد و نعوت و اسما و صفات متکثره متجدده نه آن که آن
فی نفسه متعدد است یا ورود او طاری و متجدد.
۵۶. عالم تجلی نور خدای است به چندین هزار صفت که تجلی کرده است و به این صورتهای
خود را ظاهر گردانیده است... هر گاه که وجود تجلی کند بر خود متلبس به شأنی از شئون
تجلی علمی غیبی حقیقتی باشد از حقایق موجودات و چون تجلی کند متلبس به شأنی دیگر
حقیقتی دیگر باشد... پس این موجودات متکثره متجدده که مسمی است به عالم نباشد
مگر تعینات نور و تنوعات ظهور وجود حق سبحانه که ظاهر آ... متعدد و متکثر می‌نماید
و حقیقت بر همان وحدت حقیقی خود است.

هر شیشه که بود سرخ یا زرد و کبود

خورشید در آن هم به همان رنگ نمود

[این رباعی] مثالی برای توضیح پیشین است. اندیشه‌ها با شیشه‌های رنگین سنجیده می‌شوند که بر آنها پرتو خورشید هستی می‌تابد. وابسته به پاکیزگی و رنگ، نوری که از آنها می‌گذرد روشن‌تر و یا کم رنگ‌تر خواهد بود. نور در همه موارد یکسان و تنها جلوه آن گونه‌گون است.

۳۲

چون بحر نفس زند چه خوانند بخار

چون شد متراکم آن نفس ابر شمار

باران شود ابر چون کند قطره نثار

وان باران سیل و سیل بحر آخر کار

۳۳

بحری است کهن وجود بس بی پایاب

ظاهر گشته به صورت موج و حباب

هان تا نشود حباب یا موج حجاب

بر بحر که آن جمله سراب است، سراب

باز نمودن همان پیشین در مثالی دیگر: مه، ابر، باران، آبخیزی و دریا— همه، نموده‌های گوناگون عنصری یگانه یعنی آب هستند. دریا— آغاز این زنجیر است، مه از آن برمی‌خیزد، پس از فشردگی به ابر بدل می‌گردد، ابر باران می‌بخشد، آب باران سیلی می‌آفریند که سرانجام به همان دریا می‌ریزد. همانندی با اندیشه‌ها و هستی مطلق نمایان است.

۳۴

اعیان حروف در صور مختلفند لیکن همه در ذات الف مؤثلفند

از روی تعین همه با هم غیراند
وز روی حقیقت همه عین الفاند
مثالی دیگر (که نمودار نشان داده‌ای رباعی ۲۹ است): اندیشه‌ها، حروف
گوناگون در گونه‌گونی آوا و رسم خویش هستند و هستی الف است که بی آن که
شنیده و دیده شود در هر حرف هست.

۳۵

در مذهب اهل کشف و ارباب خرد
ساری است احد در همه افراد عدد
زیرا که عدد گرچه بیرون است ز حد
هم صورت و هم ماده‌اش هست احد

۳۶

تحصیل وجود هر عدد از احد است
تفصیل مراتب احد از عدد است
عارف که ز فیض قدسش مدد است
ربط حق و خلقتش اینچنین معتقد است
مثالی دیگر: واحد آغاز همه اعداد است که از روی هم گذاشتن آن به دست
می‌آیند. اعداد نیز به نوبه خود تفصیلی از احد و نمایانگر توان درونی و پنهان در
احد هستند.

۳۷

معشوقه یکی است لیک بنهاد به پیش
از بهر نظاره صد هزار آینه بیش
در هر یک از آن آینه‌ها بنموده
بر قدر صقالت و صفا صورت خویش
مثالی دیگر: چهره‌ی در یک زمان در آینه‌های بیشمار باز تابیده است.
هر چه آینه پاک‌تر، بازتاب روشن‌تر.

در اینجا بخش فلسفی ناب پایان می‌گیرد و بخشی آغاز می‌گردد که جنبه عملی بیشتری دارد.

۳۸

نا کرده طلسم هستی خویش خراب از گنج حقیقت نتوان کشف حجاب
دریاست حقیقت و سراب است سخن سیراب نشد کسی ز دریا به سراب

۳۹

از ساخت دل غبار کثرت رفتن خوشتر که به هرزه در وحدت سفتن
مغرور سخن مشو که توحید خدای واحد دیدن بود نه واحد گفتن
خاطر نشان می‌گردد که همه نظریات پیش گفته با آن که سودمند بوده‌اند
باز هم بسنده نیستند و ضرورت دارد که دگم‌های تصوف جامه عمل بپوشند. و بهتر
از همه آن است که مقررات جزئی صوفیه طبق موازین فرقه نقشبندیه باشد که خود
جامی نیز از همان فرقه بوده است. سپس از محمد ابن محمد البخاری مشهور به
نقشبند (۷۲۸-۷۹۱ هجری/۱۳۲۷-۱۳۸۹ میلادی) ستایش می‌شود. ۵۷

۴۰

در مسند فقر چون بینی شاهی ز اسرار حقیقت به یقین آگاهی
گرنقش کنی به لوح دل صورت او زان نقش به نقشبند یابی راهی

۴۱

سر غم عشق دردمندان دانند
نه خوش منشان و خود پسندان دانند
از نقش توان به سوی بی‌نقش شدن
وین نقش غریب نقشبندان دانند

سپس راهنمایی می‌شود که چگونه باید خلاء درونی که طبق موازین فرقه نقشبندیه برای اندیشه و مشاهده ضروری است، انگیزته شود.

۴۲

سررشته دولت ای برادر به کف آر

وین عمر گرامی به خسارت مگذار

دایم همه جا با همه کس در همه کار

می‌دار نهفته چشم دل جانب یار

پس از آن این اشارت است که چگونه باید با بنیادگذار فرقه ارتباطی

معنوی داشت و در دل نقش او را نگاه داری کرد.

۴۳

ها غیب هویت آمد ای حرف شناس

وانفاس ترا بود برآن حرف اساس

باش آگه از آن حرف در امید و هراس

حرفی گفتم شگرف اگر داری پاس

[سپس] باز نمودن معنی عرفانی واژه الله از روی نوشته کتاب شیخ ابو-

الجناب نجم الدین کبری دسالة ذوات الجمال است. ها اشاره‌ای است به ماهیت

پوشیده پروردگار. هرزنده و جانداري هنگام دم برآوردن و دم فروکشیدن این آوا

را برزبان می‌آورد. گذشته از این، ها بنیاد واژه الله است، زیرا لام و الف تنها از

اجزای تعریف و معین کننده هستند و تشدید بر لام برای نیرومندتر ساختن معین-

کننده است. ۵۸

بدین سان باید شناخت که هر دم برآوردن و دم فروکشیدن ادای واژه‌ای

۵۸. ذکر که جاری است بر نفوس حیوانات انفاس ضروری ایشان است، زیرا که دربرآمد و

فرو رفتن نفس حرف‌ها که اشارت است به غیب هویت حق سبحانه گفته می‌شود. اگر

خواهند و نخواهند و همین حرف‌هاست که در اسم مبارک الله است و الف و لام از برای تعریف

است و تشدید لام از برای مبالغه در آن تعریف.

است خدایی و بایستی با تمرین به آن مرزی رسید که هر دم برآوردن و دم فرو کشیدن کاری چون آداب نیایش گردد.

۴۴

خوش آن که دلت ز ذکر پر نور شود

در پرتو آن نفس تو مقهور شود

اندیشه کثرت زمین دور شود

ذاکر همه ذکر و ذکر مذکور شود

راهنمایی عملی داده شده است در این باره که چگونه باید ذکر کرد.

در پایان یک رباعی دیگری شرح و نیز رساله‌یی نه چندان بزرگ در این-

باره است که چگونه بایستی به ذکر پرداخت و این را جامی از زبان الکاشغری

آموزگار معنوی خویش آورده است. این شیوه، همانا بر دل آوردن سخنان لا اله الا الله

است، نه بر زبان آوردن آن، و با نیایش داندیشه عیسویان همانندی دارد؛ ضمناً

با تفصیل اشاره شده است که کدام واژه را با کدام جای بدن باید درهم آمیخت.

رساله در همین جا به پایان می‌رسد. طرح رساله و قطعات کوچکی که از آن

آورده‌ایم نشان می‌دهد که بایستی به این اثر در میان منابع مربوط به صوفیه که بر آن

آگاهی داریم جایی شایسته داده شود.

البته تصوف جامی نه آن است که پیر ابوسعید ابن ابوالخیر یا دیگر پیروان

آغازین تصوف چون ابراهیم ابن ادهم، رابعه، ذوالنون و یا جنید و دیگران

داشته‌اند.

اما دوختن نگاه تنها بر تصوف آغازین که هنوز از ساخت فاضل‌مآبانه

و طرحهای متافیزیکی دور بوده است، کاری خواهد بود نه چندان درست. بسیار

محتمل است که هنگام بررسی دقیق‌تر آستر فلسفی تصوف روشن گردد که این بنا به یاری

موادی دیگر برپاشده است و عقاید بسیار کهن خلقهای هند و اروپایی ([مثلاً] نظریه

نور فیلسوفان یونان باستان) در زیر تأثیر نوافلاطونیان در طرحی موزون درآمده

و بدین‌سان این پدیده نه در همه‌جای خود دارای شالوده‌یی ناب از خویش است.

اما اگر در نظر داشته باشیم که جلال الدین رومی — بزرگترین سراینده

چکامه‌های عرفانی - آثار خود را نه بر تصوف کهن، بلکه بر همین شالوده بنیاد کرده بود، آنگاه روشن می‌گردد که کوششی که در راه مطالعه این نظریات شده، بیهوده نبوده است.

از دیوان جلال‌الدین [رومی] تا کنون تنها پارچه‌هایی نه چندان بزرگ چاپ شده است.^{۵۹} و از چاپ انتقادی مثنوی به هیچ روی نشانی نیست.^{۶۰} اما تنها کسی باید به این کار شگرف آغاز کند که برای وی در فلسفه تصوف دیگر جایی تاریک و نامفهوم باقی نمانده باشد. این کار سنگین باید انجام گیرد و چاپ متن شرح جامی بایستی یکی از مراحل کوچک در راه اجرای این وظیفه باشد.

نگارنده که بر دیگر نسخه‌های خطی که در آغاز این نوشته به آنها اشاره شد دسترسی نداشت، بر آن نشد که تنها از روی یک نسخه کتابخانه همگانی [لنینگراد] که به راستی نسخه بسیار و بسیار خوبی هم هست، متن آن را یکسره چاپ کند. گمان می‌کنم که باز نمودن شرح کوتاه‌آن برای همه خاورشناسانی که به تصوف پرداخته‌اند، باید سودمند باشد و رباعیهای نیکویی که تا کنون یکسره پنهان مانده بودند، همه دستداران چکامه‌های فارسی را خشنود خواهند کرد. باید کاری را که فعلاً زمینه‌اش هست انجام دهیم، زیرا اگر اجرای وظیفه فیلو-لوژی ایران را به پسان واگذاریم، آنگاه این دانش ممکن است دیر زمانی به ناچار در یک جا درجا زند.^{۶۱}

59. Rozenzweig, Auswahl; Nicholson, *Selected poems*

(بسنجید با راهنمای بیبلیوگرافی، شماره ۸۲-۵، ت.)

۶۰. (بنگرید: راهنمای بیبلیوگرافی، شماره ۷۳ و شماره‌های ۷۴-۸۲-۵، ت.)

۶۱. هنگامی که این نوشته در زیر چاپ بود، نگارنده در پرتو لطف یو. ن. مر که سیاست‌گذار او هستم نسخه چاپ سنگی نظم‌السلطه ملا احمد و صلی را که در تاشکنت در چاپخانه غلام حسن عارف جانف در سال ۱۳۳۱ هجری/ ۱۳-۱۹۱۲ میلادی فراهم شده است، دریافت کرد. متن با دقتی بسیار و از روی یک نسخه خطی بسیار کامل چاپ شده و به نگارنده امکان داده است جاهای بسیاری را که برایش ناروشن بود روشن سازد. البته اصلاحات مورد تردیدی نیز که از ویژگیهای ناشران شرقی است در آن هست، اما باید عموماً آن را چاهی بسیار نیک و در خور نگرش دانست.



ترجیع‌بند چغتایی از چکامه سرایی ناشناخته

ترجیع‌بند از آن شکل‌هایی است که چکامه‌سرایان پارسی زبان نسبتاً از آن کمتر کار گرفته‌اند. درست است که تقریباً هر شاعر بزرگ دارای چند ترجیع‌بند است، اما آنها در قیاس با غزل و قصیده که شماره آنها اگر هزار نباشد، یکصد هست، انگشت شمارند. دلیلش نیز آن است که چندبار تکرار بیتی معین، شاعر را بی‌اندازه محدود می‌کند. لازم می‌آید که بیت تکراری بطور طبیعی از بیت‌های پیشین سرچشمه گرفته و ادامه آن باشد و همین نکته دایره اندیشه‌ی را که می‌توان در چکامه نهاد بسیار تنگ می‌کند. فن و مهارت بزرگی در کار است تا این که چنین وظیفه‌ی انجام یابد. در عوض روشن گردیده است که این شکل برای نمایاندن تعلیمات صوفیه پیرامون وحدت الوجود بسیار مناسب است.

اندیشه اصلی آن — تنها واقعیت داشتن هستی علت آغازین و این که همه دیگر، هستی‌یی نسبی هستند — تقریباً در همه رسالات همچون آهنگی اساسی طنین انداز است. چکامه‌سرا هنگام باز نمودن این اندیشه در بیت تکراری ترجیع‌بند در چهار چوب ترکیب معمولی پیام (رساله) صوفیه بر جای مانده و در عین حال از راه تکرار پرهیجان فرمول کوتاه اصلی، بهره‌ی بدیعی نیز می‌برده است. فعلاً شناختن نخستین سراینده چنین ترجیع‌بندی ناممکن است. باید کهنترین چکامه از این گونه را ترجیع‌بند ناصر خسرو^۱ برشمیریم که و.آ. ژوکوفسکی آن را چاپ کرده است.^۲ ژوکوفسکی خاطر نشان کرده است که این اثر انگیزه تقلید‌هایی در ادبیات فارسی شده و سه مورد تقلید آن را آورده است. من نیز می‌توانم سه نمونه دیگر آن را بیاورم: خواجهی کرمانی^۳ (متوفی به سال ۷۵۳ هجری/ ۵۳ — ۱۳۵۲ میلادی) هاتف

۱. اکنون برخی از پژوهشگران بر تعلق داشتن این چکامه به ناصر خسرو تردید دارند — ه.ت.
۲. بنگرید: یادداشتهای شعبه خادری انجمن باستانشناسی (دس، دوره چهارم، صفحات ۳۸۶ — ۳۹۳).
۳. متن آن در چاپ سنگی معارف العوارف هست.

اصفهان^۴ (متوفی به سال ۱۱۹۴ هجری/ ۸۴-۱۷۸۳ میلادی) و صوفی نامی نورعلیشاه (متوفی به سال ۱۲۱۵ هجری/ ۰۱-۱۸۰۰ میلادی).

چنین موقعیت این ترجیع‌بند در ایران این پیش‌بینی را محتمل کرده بود که در ادبیات ترک نیز باید اثری گذاشته باشد. اما در آثار سرایندگان کهنتر ترکی که من بر آنها آگاهی دارم هنوز شعری ندیده بودم که بتوان آن را تقلیدی از چکامه گفته شده ناصر خسرو بدانیم. ترجیع‌بند خود ویژه چغتایی که در مجموعه بسیار پرارزش خطی موزه آسیایی <Nov26< B 1809> (ورقه‌های ۱۰۳ ب - ۱۰۴ الف) است، این شکاف را پر می‌کند.^۶ متأسفانه نتوانستم سراینده این ترجیع‌بند را بشناسم و از این رو آوردن تاریخهای مربوط به او از توان من بیرون است. شکل کهن صیغه امر غین - کین نمایشگر آن است که سرودن چکامه پیش از علیشیر نوایی بوده است. نسخه خطی دارای تاریخ نیست اما به داوری از روی شکل ظاهر آن، تقریباً مربوط به آغاز سده نهم هجری است و بدین‌سان ما Terminus ante Quem به دست می‌آوریم که ناچار باید از همان نیز نتیجه‌گیری کنیم. من با آوردن متن و ترجمه [روسی] این ترجیع‌بند در اینجا امیدوارم که باشد کارشناسان ترک‌شناسی بتوانند این مسأله را باز گشایند و نام سراینده آن را مشخص کنند. و برای من همچون بازتاب اثر پراهمیت چکامه‌سرایی پارسی تصوف بر زمینه ترکی، مورد توجه است. ارتباط متقابل ادبیات ترکی و فارسی را هنوز نمی‌توان یکسره روشن شده دانست و چاپ این متن از همین نگاه برای من دلخواه است:^۷

۴. متن در Browne, *Persian literature in modern times*, p.284 sq. چاپ شده است (تاریخ مرگ را که از قلم افتاده است، نگارنده از روی مجمع‌الفصحاء، ج ۲، ص ۵۶۷ آورده است). همین متن در کتاب غفار، بخش ۲، ص ۴۲۷-۴۲۲ و در خرابات خیاء ج ۲، ص ۲۵۷ آمده است.

۵. چاپ نشده است، نسخه خطی موزه آسیایی Nov. 95 (A1015) ورق ۷۹ الف. درباره مؤلف بنگرید: طرائق‌الحقایق، ج ۳، ص ۸۹ و Malcolm. IV, p. 151, n.1.

۶. نگارنده شرح کامل این نسخه خطی را برای چاپ آماده کرده است و در اینجا به تفصیل به آن اشاره نمی‌کند. (کار مفصل ی. ا. برتاس در این باره در دست نیست- ه. ت).

۷. متن را با نگاه‌داری رسم الخط نسخه خطی می‌آورم. تنها برخی نقطه‌ها و علامتها که مورد تردید نیستند بازسازی شده‌اند. اصلاحات محسوس‌تر در حواشی آمده‌اند. در ترجمه، از شرح خودداری می‌کنم، زیرا برای کارشناس مفهوم این اثر باید روشن باشد و حتی کوتاهترین شرح نیز حجم نوشته را تقریباً دوبار بیشتر خواهد کرد.

متن

ورق ۱۰۳ ب

۱. ساقیا جام می روان قیلغن

بیزنی بی نام و بی نشان قیلغن
 قالمدی صبر و حددین آشتی خمار
 باده گردان و کسل فشان قیلغن
 نیاز وقتی ایمس نیازم اشیت
 ییزنی وصلینک غا کامران قیلغن
 قاریغان نرسمیزنی تنکری چون
 بیر تبسم بیلا جوان قیلغن
 یاسوجوک سوز بیلان کونکول^۸ آلغن
 یا جفا بیرلا قصد جان قیلغن
 محو^۹ ایتیپ عقل لوحی نینک نقشین
 عشق نینک غیبی نی عیان قیاغن
 درد میز صبح و شام ایدر بورمز
 سن اکرفاش اکر نهان قیلغن
 بولدی تحقیق ییزکا بومعنی
 کر اینانماسانک امتحان قیلغن
 کیم دل و دین و عقل و جان و جهان
 جسم ایرور بارجا^{۱۰} جان ایرور جانان

۲. کل یوزین دین کوتاردی پرده ناز

بولغن ای بلبل ایمدی پرده نواز
 عقل حددین اشوردی عاقل لار
 جان غا تیکدی پوفکر دور و دراز

۸. در نسخه خطی: کونکول. ۹. در نسخه خطی: نحو.

۱۰. در نسخه خطی: جان و پیش از آن باد.

آه کیم اول نگار غمزه سی دین
 قانی^{۱۱} بیر شیوه قاندا دور بیر ناز
 تا کونکولنی مسخرایتسا تمام
 یوسا تحقیق بیرلا نقش مجاز
 مونجا تورلوک خیال و بیرمعنی
 صد هزاران صدا و بیر آواز
 بیرنی کورسانک مکرر ایکی دیمه
 بیرایر اندیشه قیل بو سوزدا بیرآز^{۱۲}
 مینک و بیر صورتی دور الف و الف
 هر بیر صفر دین بولور ممتار
 کل قیل اول صفر (نی)^{۱۳} مونا اصلاح
 فرد بیل زوجنی مونا ایجاز
 کر حقیقت رسوزنی تانیسانک
 یروکوک دین اشیتکاسن آواز
 کیم دل و دین و عقل و جان و جهان
 جسم ایرور بارجا جان ایرور جانان

۳. عشق ناکه جمال کور کوزدی
 تشنه لار کا زلال کور کوزدی
 تا اوزین پرده دا نهان توتغای^{۱۴}
 مونجا تورلوک خیال کور کوزدی
 قیلمادی عینی نی عیان ایل کا
 هر کنش کاه^{۱۵} مثال کور کوزدی
 مدعی لارغا مغلطه بیردی
 زهر ییدوردی بال کور کوزدی

۱۱. در اصل قاتی بود که اصلاح شد.
 ۱۲. در نسخه خطی: آواز.
 ۱۳. به گمان، از قلم افتاده است.
 ۱۴. در نسخه خطی: تها بوبغای.
 ۱۵. در نسخه خطی: کسی کا.

کیم نی کیم سودی کیم کا کیم تیلادی
وصل نی لایزال کور کوزدی
جان سوراغی نی عقل دین ۱۶ سور دوم
هر زبان پر ملال کور کوزدی
آخر الامر عشق کوز کوی دا
منکا بیر اهل حال کور کوزدی
کیم دل و دین و عقل و جان و جهان
جسم ایرور بارجا جان ایرور جانان

۴. قطره نی بحر دا نهان کور کین
بحرنی قطره دا عیان کور کین
مرکزی دین ییراق ایمن نقطه
فهم قیلغن یکان یکان کور کین
از بتینک تیکرسنده سیرایتکین
اون ۱۷ سکیز مین ۱۸ بلک جهان کور کین
هر جهان ایجره جانقا بیر جلوه
کورسنگ جلوه لارنی جان کور کین
عین نقطه کوروب بو دایره نی
نقطه دیک اوزنی در میان کور کین
شاه بازی که منجاییل تیلاتینک
اوز وجود نکدا آشیان کور کین
اوزونکا یارنی یقین بیلکین
اوز یقیننگ دا بی کمان کور کین
کیم دل و دین و عقل و جان و جهان
جسم ایرور بارجا جان ایرور جانان

۱۶. در نسخه خطی: و دین ۱۷. در نسخه خطی آن، که گمان نمی رود درست باشد.

۱۸. چنین است، ناهمخوان با وزن، به جای مینک.

٥. ساقیا دورنی مکرر قیل

تیلبه لارینک^{١٩} دماغی نی پر قیل

ترا اول زلفنی کرشمه بیلا

نرسمیزنی ینا معطر قیل

حددین آشتی خمارمیز الله

آند ایجر بیزتا بولدی باور قیل

عشق لوحیندا جان رموزن اوقی

عقل نینگ دفترنی ابتر قیل

اول یرینی قیلای دیسانک تسخیر

جان نی عود و کونکول نی مجمر قیل

ایمدی کم یار جلوه قیلدی جمال

سوزنی قوی ماجرانی کمتر قیل

و قتمیز خوش ترورکل ای مطرب

یا نه اول صوتنی مکرر قیل

کیم دل و دین و عقل و جان و جهان

جسم ایرور بارجا جان ایرور جانان

٦. آه کم آه قیلسا هم بولمس^{٢٠}

صبر بیرلا بو غصه کم بولماس

قانی پیر محرمی کم انکلا ساسوز

درنی دریاغا تاشلاسام بولماس

بادشه لاردا ایل الوس کب در

بارجاسی محرم حرم بولماس

دوست نی سو کونکول دا یا جان نی

بیر ورق دا ایکی رقم بولماس

١٩. در نسخه خطی: لانیگ.

٢٠. چنین است.

بیرنجا سوز که وصف دین تاش در
 بی تیر^{۲۱} ایردیم ولی قلم بولماس
 عشق کویدوردی عقل خرمنی نی
 زندلق کور که همتم بولماس
 جان قلاغی ییلن کونکول تیلی دین
 سن ایشیتکل^{۲۲} که من دیسام بولماس
 کیم دل و دین و عقل و جان و جهان
 جسم ایرور بارجا جان ایرور جانان
 ۷. ینا بیرنجا سوز هوس قیلدوق
 بارجا عالم نی هم نفس قیلدوق
 آشکارا قیلیب کونکول در دین
 یاردین وصل ملتسمس قیلدوق
 قولادوق محتسب نی مجلس دین
 عیش نی شهنه و عسس قیلدوق
 باش قویی تونکتاریب جرس دان نی
 عشق زنارنی مرس قیلدوق
 نوش دین نیش نی قبول ایتوک
 قندنی طعمه مکس قیلدوق
 نی دین کم نه کیجتی خلوت دا
 هرنه کم بولدی دسترس قیلدوق
 سیر قیلدوق حقایق ایجراسی
 سوزکه بوییرکا یتی بس قیلدوق
 کیم دل و دین و عقل و جان و جهان
 جسم ایرور بارجا جان ایرور جانان
 ترجمه: ۹. ساقیا جام می روان گردان و مارا بی نام و نشان کن. بردباری

دیگر نماند و خماری از حد گذشت، باده بگردان و گل بیفشان. زمان ناز نیست، نیازم بشنو، مارا به وصلت کامران گردان. آنچه که از ما بخاطر خدا پیر شده است، با یک لبخند جوان کن. یا با سخنی شیرین دل ما به دست آر و یا یکسره با تندی جان ما بگیر. نقش لوح خرد را پاک کن و پوشیدگی عشق را آشکار نما. درد ما هر پگاه و هر بیگاه این رمز بوده است و تو آن رایا فاش ساز و یا پنهانش کن. به تحقیق این معنا بر ما روشن شده است و اگر باورت نیست بیازمای:

۲. که دل و دین و عقل و جان و جهان همه جسم اند و روح جانان است
گل، پرده ناز از رخسار برگرفت، اکنون ای بلبل تو پرده‌ی
بنواز. خردمندان، خرد را از مرز خویش گذرانیدند، تا این که این
اندیشه دور و دراز به جان رخنه کرد. آه هرجا که شیوه‌ی و هرجا که
نازی است از غمزه همین نگار است. برای آن که همه دل را مسخر کند،
اینهمه نقش مجاز است و یک معنی، صد هزاران صد است و یک آواز!
اگر تو یک را مکرر بینی مگو که دو تاست و اندکی بر این سخن بیندیش.
هزاد و یک هر دو به صورت الف و الف^{۲۳} هستند و تفاوت آنها تنها در
صفر است. بدل کردن صفر به رقمی کامل—اصلاح است و جمع را
فرد دانستن ایجاز. اگر بر رموز حقیقت دستیابی آنگاه آوای زمین و
آسمان خواهی شنید:

۳. که دل و دین و عقل و جان و جهان همه جسم اند و روح جانان است
عشق به ناگه جمال خود بنمود و به تشنگان آب زلال نشان داد.
برای آن که خویش را در پرده نهان کند، اینهمه خیالهای گوناگون
نمایان کرد. ماهیت خود را بر مردم عیان نکرد بلکه به هر کس نمونه‌ی
از آن نشان داد. به مدعیان مسأله‌ی حل ناشدنی داد، و ادا کرد
که زهر بنوشند و آن را چون شهد نمود. برای کسی که دیگری
را دوست داشت و کسی را می‌خواست، وصل را لایزال نشان داد. من
از خرد سراغ جان را گرفتم و او هر زمان وی را پر ملال نشان داد.

۲۳. مقصود از الف نخست هزار عربی است و الف دوم نخستین حرف الفبا. م.

سرانجام مردی اهل حال عشق را درآینه به‌من نمایاند:

۴. که دل و دین و عقل و جان و جهان همه جسم‌اند و روح جانان است
قطره‌یی را که در دریا نهان است بنگر، دریا را که در قطره
عیان است ببین! نقطه از کانون خود دور نیست، فهم کن و همه را یگان
یگان ببین! برگرد خویش بنگر و هژده هزار ملک جهان را ببین! درهر
جهان، جان را جلوه‌یی است، اگر جلوه را نمی‌بینی جان را تماشا کن!
چون این دایره را همانند نقطه دیدی، خویش را چون نقطه در میان
دایره تماشا کن! شاهبازی که این همه چشم به راهش بودی،
آشیانش را در وجود خویش ببین! بدان که یار نزدیک تو است و
بی‌گمان او را در نزدیک خویش تماشا کن!

۵. که دل و دین و عقل و جان و جهان همه جسم‌اند و روح جانان است
ساقیا! دور را مکرر کن و مغزی خردان به خود آر. با کرشمه زلف
را بیارای و هر چه را که داریم دوباره معطر کن. سوگند به خدا باور
کن که خماری ما از حد گذشت! در لوح عشق، رموز جان برخوان
و دفتر عقل را رنگین‌تر ساز. اگر می‌گویی که «آن زمین را تسخیر
می‌کنم» جان را عود و دل را معطر ساز. اکنون که یار جمالش را جلوم
گر ساخته، سخن بگذار و گفتگو کمتر کن، هنگام ما خوش است، بیا
مطرب دوباره سرودت مکرر کن.

۶. که دل و دین و عقل و جان و جهان همه جسم‌اند و روح جانان است
آه، حتی آن که آهی هم نکشد نیست و این غصه از صبر کاهش
نمی‌یابد. کو محرمی که سخن بفهمد، نمی‌توانم مروارید را در دریا
فرومانم. شاهان را مردمان و اقوام بسیار است، اما همه محرم حرم
نیستند. دوست را در دل و یا در جان دوست‌بدار، در یک ورق دو نقش
نمی‌تواند باشد. آنقدر سخن هست که در وصف نیاید، من آنها را می‌نگاشتم
اما قلم نیست. عشق، خرم خرد را سوخت، زندی را بنگر که هتم
نیست. بسا گوش جان سخن دل بشنو، که من یارای گفتن آن ندارم:
که دل و دین و عقل و جان و جهان همه جسم‌اند و روح جانان است

۷. باز چند سخن دیگر هوس کردیم و همه عالم هم نفس. درد دل آشکار کردیم و وصل یار با التماس خواستیم. محتسب را از جرگه راندم، عیش را شعله و عسس کردیم. جرسدان [ناقوس و زنگهایش] را وارونه گذاشتیم، زنار عشق را ریمان کردیم. از نوش نیش پذیرفتیم، قند را خوراک مگس کردیم. چه گویم که در خلوت چه گذشت؟ هرچه باشد، همه چیز دسترس شد. به درون اسرار پنهان رخنه کردیم و همین که سخن به اینجا رسید، گپ تمام شد، زیرا:

که دل و دین و عقل و جان و جهان همه جسم اند و روح جانان است^{۲۴}

۲۴. باید این را نیز بگویم که من ترجیع بند ناصر خسرو را یکسره سرمشق این چکامه نمی‌شمارم. ناصر خسرو برای من تنها اهمیت قافله‌سالار را دارد. تردیدی نیست که انگیزه پرداختن این چکامه یکی از تقلیدهای پسین اثر ناصر خسرو بوده است. از جمله بسیار احتمال دارد که سرمشق این چکامه، ترجیع بند فخرالدین عراقی همدانی (متوفی به سال ۶۸۸ هجری) بوده است. همه بخش عاشقانه همانا لمعات اوست به گونه‌بی دیگر و نمادهای عددی و هندسی آن از مکتب همدالدین قونوی سرچشمه گرفته‌اند که کوشش خود را وقف شرح آثار ابن‌العربی و از جمله فصوص‌الحکم مشهور او کرده بود (مقابل شود با:

(Brown, *Persian literature under Tartar Dominion* p. 127.

عراقی در محضر درس همدالدین در قونیه بوده و همه اصطلاحات و ویژه‌بی را که ما در این ترجیع بند می‌بینیم از او گرفته است. بدین‌سان این اندیشه‌ها را در میانه سده سیزدهم سیلادی بر زمینه‌بی ترکی جای داده بودند.



چکامه‌های ملامحسن فیض کاشانی

۱

بررسی و پژوهش پیرامون ادبیات پارسی تا کنون بسیار کم مایه بوده است. هرچند نوشته‌های کلمی بسیار و حتی ویژه‌نامه‌هایی دربارهٔ برخی از مؤلفان در دست داریم، اما فعلاً تنها خطوط اصلی نگارش تاریخ علمی ادبیات پارسی برای آینده معین شده است. تا کنون حتی بازکاوی جامع آثار یکی از مؤلفان نیز در دست نیست. اما اگر در باره دوران کلاسیک — سده‌های دهم — پانزدهم میلادی — تا اندازه‌ی کاری انجام گرفته و از روی آن کارها می‌توان تصویری در بارهٔ آن دوران داشت، در بارهٔ ادبیات پارسی پس از آن دوران باید گفت که تقریباً هیچ کاری پیرامون آن انجام نگرفته است.

این امیدواری بود که چهارمین و آخرین جلد تاریخ ادبیات ایران اثر ۱. برون بر این دوران تاریک، روشنائی ببندازد، اما جلد چهارم از چاپ برآمد و آرزوها برآورده نشد. این جلد دورانی بس بزرگ — سالهای ۱۵۰۰ — ۱۹۲۴ میلادی — یعنی بیش از چهار سده را در بر می‌گیرد و ضمناً مؤلف کوشیده است به اندازهٔ امکان، همهٔ رشته‌های ادبیات یعنی نظم و نثر و الهیات و علوم و مطبوعات و ... را در این کتاب درآورد. شگفتی‌آور نیست که با چنین مطالبی گسترده، سهم بسیاری از مؤلفان تنها اشاره‌ی در این کتاب شده است.

توصیف ژرف و جامعی از این دوران، کاری است بس دشوار. در تذکرها نام هزارها نویسنده و چکامه‌سرا آمده است که همه از این دوران هستند. برای این که این نامها، بی‌رنگ و اشباحی بی‌جان نمانند و در برابر ما مردمانی زنده باشند، اطلاعات بریده بریده‌ی که ادبیات‌شناسان خاور زمین در اختیار ما گذاشته‌اند بسنده نیست. باید به بررسی و پژوهشی مستقیم در تألیفات مؤلفان این دوران دست یازید.

با آن که در ایران پس از سده شانزدهم میلادی اوضاع برای نگهداری آثار ادبی مساعد نبوده، باز هم بسیاری از تألیفات آنها تا روزگار ما رسیده است. تقریباً در هر کتابخانه‌یی که دارای نسخه‌های خطی خاوری است، دهها جلد از آثار مؤلفان این دوران هست. اما آنها بسیار اندک مورد پژوهش قرار گرفته‌اند و روشن است که یک نفر به تنهایی توان و یارای این کار ندارد. وظیفه‌یی را که ادوارد براون در برابر خویش نهاده بود، برای یک پژوهشگر انجام‌ناشدنی است. دانش او در هر مرزی باشد، باز هم بیش از یک شرح و بررسی شتاب‌آمیز از این کار ثمری به دست نخواهد آمد. چنین کاری ناچار دارای همه نشانه‌های تذکره خواهد بود و ارزش علمی آن هیچگاه چندان زیاد نخواهد شد. تنها از راه آفرینش ویژه‌نامه‌هایی در باره مؤلفان گوناگون و تنها از راه گردآوری مطالب از همه کتابخانه‌های قابل دسترس است که می‌توان کار دشوار روشن ساختن این دوران را پیش برد.

ممکن است در مخالفت گفته شود که سرانجام پی‌آمد این کار، کوششی را که صرف آن شده است توجیه نمی‌کند. بیشتر ایران‌شناسان چنین می‌شمارند که ادبیات ایران پس از دوران کلاسیک تقریباً کار با ارزشی نداشته و همه آثار دوران نوین تنها ترنم و یا تقلیدی از مؤلفان کهن است. اما گمان نمی‌رود که چنین باشد. البته هنگام یک بررسی شتاب‌آمیز، باید پیش از همه ویژگی‌ها مستقل بودن ادبیات این دوران به چشم بخورد. اما پژوهشی ژرف‌تر نشان می‌دهد که کار اینچنین نوسید کننده‌هم نیست. در اینجا نیز می‌توانیم گروهی از مؤلفان بسیار شایسته نگرش و خودویژه را بیابیم، که غالباً توانسته‌اند حتی اگر از لحاظ ظاهر هم باشد، کاری نو و تازه بیاورند. این نوشته من در باره یکی از این چکامه‌سرایان یعنی ملامحسن فیض است. بکر بودن و صراحت چکامه‌های وی نمی‌تواند نگاه دوستداران شعر فارسی را به خود ندوزد. اما ظاهراً تا کنون هیچیک از ایران‌شناسان به علل گوناگونی که در باره آن باید پسان سخن گوئیم و شگفت‌آور هم نیست، به آن توجه نکرده است.^۱

۱. در ادبیات اروپا تنها در اثر ادوارد براون، بنگرید:

Browne, *Persian literature in modern times*, pp. 250, 359, 377, 407-408, 411, 426-427, 432-436

درباره ملامحسن اطلاعاتی نسبتاً به تفصیل آمده است. با آن که براون بسیار از او یاد کرده، اما ویژگی چکامه‌های او را نیاورده و تنها به اشاره به رضاقلی‌خان که اطلاعاتی در

محمدابن مرتضی، مشهور به ملامحسن فیض پسر عالم برجسته کاشان که صاحب کتابخانه سرشاری نیز بوده است، در حدود سال ۱۰۰۶ هجری/ ۹۸ - ۱۰۹۷ میلادی^۲ دیده به جهان گشود. ظاهراً همه خانواده او توجهی زنده به ادبیات و علوم الهی داشته‌اند، زیرا مؤلف «وضات الجنات» نام چند تن از خاندان او را می‌آورد که در علم و ادب دست داشته‌اند.^۳

ملامحسن در شیراز در محضر سید مجید بحرینی که آوازه‌ی بسیار داشت، دانش الهیات فراگرفت. در قصص العلماء گفته می‌شود که پدرش از این که پسر بر آن بوده که خانه زادگاه را ترک کند و به شیراز رود، ناخرسند بوده و تنها هنگامی با آن موافقت کرده که فال او با قرآن و اشعار منسوب به علی‌ابن ابی‌طالب، نیک بر آمده^۴ است.

در قصص العلماء مسافرت او در سال ۱۰۶۵ هجری/ ۵۵ - ۱۶۵۴ میلادی آمده‌است، اما چنان که ادوارد براون به راستی نشان داده است، گمان نمی‌رود که این گفته درست باشد، زیرا در چنین صورتی وی در آن هنگام شصت ساله بوده است. سفر شیراز برای ملامحسن پی‌آمدهایی داشت - وی در آنجا با ملاصدرا فیلسوف پر-آوازه آشنا شد و از پیروان آتشین او گردید. از روی اخباری که تا روزگار ما رسیده، دشوار است که داوری کنیم مناسبات شاگرد و استاد چگونه بوده است. در هر صورت، ملاصدرا بی‌شک به ملامحسن محبت یافت، زیرا پس از آن محسن دختر وی را به

→

باره دیوان ملامحسن دارد، بسنده کرده است. همه اشارات براون بیشتر در حد تعیین ویژگی‌های عمده زندگینامه او و توصیف کارهایش در الهیات است. درباره ملامحسن چند سخن نیز در فهرست ج. دیو هست: (Rieu, Catalogue, II, 829^b XIV; II, 845^a, III, 1095^a). در فهرست درن نیز یادآوری بسیار کوتاهی از وی شده است (Dorn, Catalogue, No 469). از منابع خاوری، من از آنهایی که براون یادآوری کرده است (بنگرید: «وضات الجنات، قصص العلماء»، بهره برده‌ام. گذشته از این می‌توان در آثار مشهور رضا قلیخان، مجمع الفصحاء، ج ۲، ص ۲۵ و دیخ‌المادفین، ص ۲۲۵ اطلاعاتی درباره او یافت. شرح کوتاهی نیز در آتشکده، ص ۲۳۶ هست (بنگرید: راهنمای کتابشناسی، ش ۹۳-۹۴-۵. ت).

۲. «وضات الجنات، ص ۵۴۲. ۳. پیشین.

۴. بنگرید: Browne, Persian literature in modern times, p. 433.

زنی گرفت و داماد او شد. ظاهراً صدرا برای شاگرد خویش غمخواری بسیاری کرده و او را در کارهای ادبی تشویق کرده است. دست کم ما می‌بینیم که تخلص فیض را نه این که خود شاعر بلکه استادش برای او برگزیده است.^۵

منابع درباره زندگی پسین ملاحسن تقریباً مهر خاموشی بر لب دارند. این زندگی از دید رخدادهای بیرونی چندان سرشار نبوده است — طبق داوری از روی نوشته زندگینامه نویسان، او مردی بوده که یکسره از جهان دست کشیده و داوریهایش در باره جهان گاهی تا مرز زودباوری می‌رسیده است.^۶

بنا بر نوشته منابع، ملاحسن بیش از دویست رساله پیرامون مسائل گوناگون الهیات و اخلاق نگاشته که ضمناً در میان آنها یک رشته کارهای بزرگ نیز هست که هر یک در چند مجلد بوده‌اند. در قصص العلماء در باره شخصت و نه رساله او اطلاعات کاملتری آمده و به عنوان، محتوا و تاریخ نگارش و حجم تقریبی آن اشاره شده است. در *روضات الجنات* نیز که شرح برخی از آثار او آمده، این اطلاعات کاملتر شده است. هیچ مسأله‌یی از علوم اسلامی نیست، که ملاحسن پیرامون آن بیش و کم نظری اساسی ابراز نکرده باشد.

یادآوری این نکته جالب است که در این فهرست آثار گوناگونی هست که هدف اصلی آنها همانا گسترش دانش الهیات است. ملاحسن با یکجا کردن چند متن قرآنی و حدیث برای نمایانگر ساختن یکی از موازین اصلی اسلام، ترجمه آنها را نیز به فارسی می‌آورد و با زبانی ساده و طبیعی که برای توده مردم قابل فهم است، شرحی بر آنها می‌دهد. یکی از آثار او — *شرح المصدد* — ویژه زندگینامه اوست.^۷ روشن است که ملاحسن با چنین فعالیتی دیگر وقتی برای شرکت در

۵. درست بدان گونه که برای داماد دیگرش عبدالرزاق لاهیجی مؤلف گوهر مراد غمخواری می‌کرده است (بنگرید: ۱۱۱۶-۱۱۱۷, *Catalogue of the Asiatic Society*, No 1116-1117). (Ivanow).

او تخلص شاعری فیاض را برگزیده بود (بنگرید: *روضات الجنات*، ص ۵۸۴).

۶. در *قصص العلماء* (جلد ۲، ص ۱۱۰) گفته می‌شود که روزی ملاحسن به بازار رفته بود و در آنجا کارد خود را جای گذاشت. پس از یکسال ناگهان آن را به یاد آورد و بر آن شد که به جستجویش رود. خانگیان با او مخالفت کردند و گفتند که حتماً دیر زمانی است کارد در آنجا نیست، زیرا آن را باید کسی برداشته باشد. ملاحسن در خشم شد و گفت: «چگونه مردی مسلمان می‌تواند مال دیگری را بدون اجازت بردارد!».

7. Browne, *Persian literature in modern times*, p, 432.

زندگی بیرونی نداشته و نمی‌توانسته است از زیباییهای آن بهره‌مند شود. ظاهراً نغمه و نوا یگانه لذتی بوده که وی نمی‌توانسته است از آن دست‌کشد. حکایت می‌کنند که بامدادان هنگامی که هوا گرگ و میش بود، برای نیایش به باغ خویش می‌رفت و ضمناً یکی از کنیزکان برای او شعر می‌خواند و او اشک می‌ریخت.^۹

این داستان را نیز می‌شد همانند خبر فتوای او دربارهٔ صواب بودن ترانه خوانی^{۱۰} از افسانه‌هایی برشمرد که در قصص‌العلماء فراوان است. اما در «روضات الجنات» که بنیادی‌تر و معتبر است، تأییدی غیرمستقیم بر این گفته می‌بینیم و در این کتاب این خبر هست که شیخی به نام علی‌الشهیدی‌العاملی در رسالهٔ خود دربارهٔ گناه بودن ترانه‌خوانی^{۱۱} با وی سخت به مجادله برخاسته بوده است.^{۱۲} الشهیدی در دفاع از نگرش خود او را متهم به ادعاهای گوناگون نادرست و اندیشه‌های دروغینی کرد که از آنها بوی کفر می‌آید.^{۱۳} این خبر، احتمالی بیشتر به داستان قصص‌العلماء می‌دهد که هنگام بررسی آثار منظوم محسن باز هم افزایش می‌یابد.

آثار منظوم ملامحسن به اندازهٔ کارهای علمی او سرشار نبوده است، اما چکامه‌های او یکسره غزل است. رضاقلی‌خان می‌نویسد که دیوان او شش یا هفت هزار بیت دارد.^{۱۴} بی‌شک این رقم تا اندازه‌ای اغراق‌آمیز است، زیرا دیوان او که تا روزگار ما رسیده است، رویهم‌رفته در حدود سه هزار و پانصد بیت دارد. اما اگر از روی این نکته دآوری کنیم که در «روضات الجنات» چکامه‌هایی می‌بینیم که در دیوان او نیست، می‌توان چنین پنداشت که دیوان در شکل کنونی خود به هیچ روی کامل نیست و پیش‌تر گسترده‌تر بوده است.

ملامحسن تا دم مرگ نیز از فعالیت ادبی دست‌نکشید. واپسین اثر او دارای تاریخ ۱۰۹۰ هجری/ ۸۰ - ۱۶۷۹ میلادی است^{۱۵} که در عین حال سال مرگ او نیز هست.^{۱۶}

۸. قصص‌العلماء، جلد ۲، ص ۱۱۰. ۹. همانجا.
۱۰. فی‌تحریم‌النوا («روضات الجنات»، ص ۵۴۳). ۱۱. التي تفرح منها دافعة الكفر، همانجا.
۱۲. مجمع‌الفصحاء، جلد ۲، ص ۲۵؛ «بإضي المادفين»، ص ۲۲۵.
۱۳. کتاب حقایق فی اسرارالدین، «روضات الجنات»، ص ۵۴۶.
۱۴. آرامگاه او در کاشان تا امروز نیز از حرمتی بزرگ برخوردار و زیارتگاه است (بنگرید: «روضة الجنات»، ص ۵۴۲).

اما با آن که ملامحسن بازده فراوانی داشت، ظاهراً آثارش که تا روزگار ما رسیده، بسیار محدود است. دست کم در گنجینه‌های کتابهای اروپا، نسخه‌های خطی آثار او بسیار اندک‌اند که در عین حال اشاره غیرمستقیمی است به گسترش اندک این آثار در خاورزمین.^{۱۵}

با آن که دیوان او در بمبئی در سال ۱۳۰۰ هجری/ ۸ - ۱۸۸۲ میلادی با چاپ سنگی چاپ شده است، من تنها بردو نسخه خطی آن آگاهی دارم که یکی در موزه آسیایی است و دیگری در کتابخانه همگانی دولتی.^{۱۶}

۱۵. به بخشی از نسخه‌های خطی آثار او که تا روزگار ما رسیده، در کتاب ادوارد براون و فهرست ج. دیو اشاره شده است. چهار رساله او را نیز که نسخه‌های خطی آنها در موزه آسیایی نگاهداری می‌شود باید به آنها بیفزاییم. آنها در مجموعه نسخ خطی (A99) 276c (۱۲X۱۹ سانتیمتر، دوازده سطر در صفحه) و در این صفحات‌اند:

- الف. ورقهای ۱ الف - ۴۶ ب ترجمه الشریعة، از روی فهرست قصی العلماء، ش ۵۰.
 - ب. ورقهای ۴۷ ب - ۷۵ الف ترجمه الصلوة (۱۰۴۳ هجری) از روی فهرست، ش ۴۰.
 - ج. ورقهای ۷۶ ب - ۹۲ الف مفتاح‌الغیر، از روی فهرست، ش ۱۱.
 - د. ورقهای ۹۳ ب - ۱۱۰ ب ترجمه الطهارة، از روی فهرست، ش ۴۲.
- نگارش همه نسخه خطی به دست يك نفر و با خط بسیار زیبا و دقیق نسخ است. در ورق ۹۲ الف نوشته شده است:

به انجام آمد کتاب مفتاح‌الغیر در شهر محرم‌الحرام و تاریخ اتمام آمد ملفوظ شهر محرم‌الحرام و الحمد لله اولاً و آخراً و کتبه من نسخة المصنف ره العبد المذهب ابن ابی‌الحسن الخلخالی محمد علی فی بلدة کاشان سنه ۱۰۷۱.

۱۶. نسخه خطی موزه آسیایی <A 41> (No 211d) کتاب نفیس کوچکی است (۶X۵/۹ سانتیمتر، ۱۰۴ ورق، ۹ سطر در هر صفحه) در جلدی بسیار مرغوب، با خط بسیار ریز شکسته و بی‌نقطه. متن در آن به‌خوبی آمده، اما خواندنش با دشواری بسیار است. محتوای آن چنین است:

- ورق ۱ ب: قصیده‌هایی با مضمون مذهبی بدون ترتیب قافیه، با مطلع:
- چه سان گویم ثنای حق تعالی
نیم چون من سزای حق تعالی
- ورق ۱۴ ب: غزلهایی با ترتیب قافیه، با مطلع:
- ای که درین خاک‌دان جان‌جهانی مرا
چون بروم زین مرا باغ و جنانی مرا
- ورق ۹۷ الف: واپسین غزل با حرف ی:
- دل و جانم اسیر غم تاکی
خسته محنت والم تاکی
- ورق ۹۷ ب: رباعیات با مطلع:

یافتن سبب فراموش شدن سریع این مؤلف بسیار برجسته که شایسته نگرشی است بس بزرگ، دشوار نیست. این سبب در دشمنی سخت بیشتر علما با او نهفته است. دستاویز ظاهری این دشمنی پیش از همه گرایش ملامحسن به تصوف بود که در آن دوران از جانب فقیهان مورد پیگردی سخت قرار داشت. شیخ یوسف ابن‌احمد البحرینی^{۱۷} مؤلف زندگینامه لؤلؤالبحرین می‌گوید که ملامحسن به تصوف گرایش داشت و نظریه وحدت الوجود را پذیرفته بود. و اما چون ایرانیان همواره شوق و هوس فراوانی به تصوف داشته‌اند و در شوق و هوس خویش به آیین تصوف بسیار پیش می‌رفتند، از این رو تألیفات ملامحسن گسترشی وسیع یافت و خود او پر-آوازه گشت. [البحرینی] می‌گوید آوازه وی را تلاش ملا محمد باقر مجلسی مشهور (متوفی به سال ۱۱۱۱ هجری / ۷۰ - ۱۶۹۹ میلادی)^{۱۸} پایان داد.

از اینجا چنین برمی‌آید که علماء با همه نیروی خود کوشیده‌اند تا از گسترش تألیفات ملامحسن پیشگیری کنند. در این صورت بخوبی روشن می‌گردد که چرا آثار او از نوادر است. نفوذ علماء در آن دیار همیشه یکی از مهمترین عوامل

→

با من بودی منت نمی‌دانستم یا من بودی منت نمی‌دانستم (بنگرید: پسین). شماره رباعیها ۴۱ است و ترتیب معینی ندارند. ورق ۱۵۱ ب: پایان و نوشته نساخ است:

به تاریخ بیست و نهم شهر شوال المکرم (Sic) || سنه ۱۰۹۵ در محاضرة علیم احمدخان || به اتمام رسید دیوان ملامحسن کاشی || علیه الرحمة ابن محمد رفیع موسی... عفو من حرا || م.

پایان این نوشته ساییده شده و تقریباً خوانده نمی‌شود.

شرح نسخه کتابخانه همگانی دولتی در فهرست ددن آمده است، بنگرید:

Dorn, Catalogue, No CDLXIX. بر شرح ددن تنها اندکی می‌افزایم. این نسخه خطی ۲۵ × ۱۴ سانتیمتر، با ۱۵۵ ورق و در هر صفحه ۲۳ بیت دارد و ضمناً تقسیم‌بندی دیوان بدان گونه است که در نسخه خطی موزه آسیایی است. اما خود دیوان در ورق ۶۹ ب به پایان می‌رسد و پس از آن افزودگیهایی به شکل غزل می‌آید که ترتیب قافیه در آنها رعایت نشده و عنوان وله بر آنها داده شده است. پاره‌یی از این غزلها در نسخه خطی موزه آسیایی نیست. در پایان نوشته شده است:

تمت الرساله از گتار فیض به تاریخ یوم چهارشنبه ۱۸ شهر ربیع الاول سنه ۱۰۹۶.

۱۷. دوضات الجنات.

۱۸. درباره او بنگرید: Browne, *Persian literature in modern times*, pp. 409-410

زندگی سیاسی بوده و کارهای بسیاری به اراده آنها وابستگی داشته است. احتمالاً شوق و هوس به تصوف یگانه بزهی نبوده که از گناهان این مؤلف برشمرده‌اند. تقریباً با اطمینان می‌توان گفت که متهم کنندگان از اینهم گام فراتر نهاده و او را به ذنبدیق و کفر متهم کرده‌اند. در منابع اشاره صریحی به این کار نیست اما از یک داستان قصص‌الانبیاء می‌توان با احتمالی بسیار چنین نتیجه‌گیری کرد.

حکایت می‌کنند که آخوندی به نام ملاسه‌دی نراقی، ملامحسن را بزودی پس از مرگش در خواب دید و ملامحسن به او گفت:
آنچه گویند مردمان در حق من پس من از آن بری می‌باشم از عقاید
فاسده باطله.^{۱۹}

چنین باید پنداشت که تصورات وابسته به نظریات الحادآمیز و تئوریهای پرمخاطره ملامحسن در ایران گسترشی وسیع داشته‌است (و در صورتی که صاحب‌نظرانی معتبر چون مجلسی در این گسترش دست داشته‌اند، جز این هم نمی‌توانسته باشد). زندگینامه‌نویسان [ملامحسن] بسیار می‌کوشند که او را تبرئه و روسفید کنند. در «ذوات‌الجنات» چند صفحه در باره مسأله تعلق او به صوفیه است و سرانجام چنین نتیجه‌گیری می‌شود که وی به صوفیان هیچ‌گونه وابستگی نمی‌توانسته داشته باشد. و برعکس او همواره دشمن سرسخت تصوف بوده است. اما هنگام بازکاوی موشکافانه دلایل این مأخذ باید بگوییم که نمی‌توان نتیجه‌گیریهای آن را بی‌چون و چرا پذیرفت. در اینجا سهم Pia fraus «دوغ مصلحت‌آمیز، بسیار است و کوشیده‌اند مردی که همه می‌دانسته‌اند بسیار برجسته بوده است، در پناه گرفته شود.

می‌کوشیم تا به این مسأله برسیم. دلیلهای اصلی «ذوات‌الجنات» همانا ارتباط ملامحسن با ملاصدراست که گویا همواره مخالف تصوف بوده است و نیز چند نقل قول از سخنان خود او که از میان آنها مهمترینش این است:^{۲۰}

و در میان مردمان، آسانی نیز باشند که به گمان خود، در تصوف به وحدت تأله با پروردگار رسیده‌اند و می‌توانند آنچه را که خواهند بایک توجه اندیشه خود، بکنند، و بر نیایش آنان در ملکوت گوش می‌دارند و

۱۹. قصص العلماء، ج ۲، ص ۱۱۱.
۲۰. از کتاب کلمات الطریقه، «ذوات‌الجنات»، ص ۵۴۷.

برزاری آنان از جبروت پاسخ می‌آید. آنان خویش را شیخ و درویش می‌نامند و در نتیجه خلق‌گمراه می‌کنند. اما اینان در این کردار از هر مرزی پای فزاتر می‌نهند و دیگران را نیز به این کار برمی‌انگیزانند. برخی از آنان در ادعای خویش از مرز توانایی بشر می‌گذرند و گروهی در نتیجه این کار به تیره‌روزی و نادانی در می‌غلطند. آنان در باره رؤیاها و خوابهای خویش سخن می‌گویند و در میان خلائق شبهه و تردید پدید می‌آرند. غالباً می‌توان چنین سخنانی از آنان شنید که: «من دیشب سلطان روم بکشتم، ملک عراق مسخر کردم، سلطان هند را گریز اندم و سپاه کفار درهم شکستم...» یا این که: «فلانی را از میان برداشتم» — که شیخ رقیب خویش را در نظر دارند، یا: «من فلانی را کشتم» — که مردی را در نظر دارند که به توانایی آنان باور ندارد و از دیدگاه آنان کفر می‌گویند. تو غالباً می‌بینی که چگونه آنان در غره‌یی تاریک نشسته‌اند که در آنجا می‌بایست چراغی روشن باشد. چله می‌نشینند و چنین می‌نمایانند که گویا روزه دارند، گوشت نمی‌خورند و نمی‌خسبند. گاهی آنان سوره‌یی را مکرر می‌آورند و چنین می‌نمایانند که با این کار دین یکی از مؤمنان را ادا می‌کنند و یا نیازیکی از برادران را برمی‌آورند. آنان غالباً می‌گویند که قوم اجنه را به اطاعت در آورده و از این رهگذر برای خویش یا برای مردی دیگر جایی در جنت ذخیره کرده‌اند... در میان آنان مردمانی باشند که خویش را «اهل ذکر و اهل تصوف نامند». آنان مدعی‌اند که از تصنع و اجبار برکنارند. آنان جامه‌یی ژنده برتن دارند، گرد می‌نشینند، وردهایی می‌سازند و اشعاری می‌خوانند، سخن‌پردازی می‌کنند و راهی به دانش و معرفت ندارند. آنان شیون و نوحه‌یی ساخته‌اند، رقصی پرداخته‌اند، کف می‌زنند و پای می‌کوبند، آشفته می‌گردند و کارهایی تازه دارند و سنت رعایت نمی‌کنند. نعره بر می‌کشند، آنهم نعره‌یی نومیدانه. آنان از ناکامی شکوه دارند، پروردگار را به یاری می‌طلبند و یا با شما سخن می‌گویند؟ اما در حقیقت، توجه خدا از راه شنیدن نیست، نعره‌هایتان را فرو خورید! آیا شما برای کسی فریاد می‌کشید که از شما دور است و یا می‌خواهید خفته‌یی

را بیدار کنید؟... هستند مردمانی که مدعی اند که آن را که در برابرش سر فرود می آورند، معرفت و مشاهده می کنند و می گویند که از المقام المحمود فراتر رفته اند و پیوسته در مشاهده اند. اما از این همه، جز نام چیزی نمی دانند. آنان تنها سخنانی نامفهوم فرا گرفته اند و آن سخنان در برابر اغنیا به تکرار می گویند، چنان که گویی وحی و الهامی از آسمان باشد. آنان بر همه بندگان خدا با دیده تحقیر می نگرند و درباره آنها می گویند که اجراء معتبون (اجیرانی در عتاب) اند،^{۲۱} علماء را می گویند که «با حدیث، خود را از الله پنهان کرده اند». اما بر خویشان چنان کراماتی نسبت می دهند که نزدیکترین پیامبر نیز مدعی آنها نیست و گویا کسی را دانش و کرداری بهتر از آنان نباشد! از هر سو مردم نادان بیش از زائران مکه نزد وی آیند، برگردش حلقه زنند و سخنانش گوش دارند. گاهی در برابر او چهره بر زمین نهند و چنان می نمایند که در برابرش سجده می کنند، دستانش می بوسند و بر پایش می افتند. او به اینان رخصت شهوترانی و اجازت کارهای حرام دهد. وی طعام خورد و آنان نیز با وی باشند چون جانوران؛ و در اندیشه نباشد که حرام است یا حلال. وی شیرینی آنان می چشد و ایمان خویش و ایمان آنان تبه می سازد...^{۲۲}

سپس قطعه‌یی از رساله او الانصاف می آید که آن را در پایان زندگی نگاشته و در آن از همه گمراهیهای جوانی توبه می کند و پوزش می طلبد. او درباره خودش می گوید که پس از فرا گرفتن فقه و یافتن استقلال کامل، بر آن شد که به امرادین پی ببرد. اما دریافت که عقل او یارای راه یافتن به آن را ندارد و روحش اقناع نشد. پس او به مطالعه آثار متکلمین و متفلسفین و مؤلفان صوفیه پرداخت و حتی خودش نیز به نگارش کتب و رسالاتی به سبک آنان آغازید، اما در این کار به مفهوم رخنه نکرد و تنها به واژه پردازی و سخن سرایی بیرونی خرسند

۲۱. عبارت اجراء معتبون برای نگارنده چندان روشن نیست.

۲۲. چون به متن اصلی دسترسی نبود، متنی که ی. ا. برتلس ترجمه کرده بود، به فارسی گردانیده شد. - م.

بود. اما این نیز دردش درمان نکرد و برعکس برای روحش بیمناک شد، زیرا چنین به نظرش رسید که او یکسره به تعلیمات آنان [صوفیان] پیوسته، در حالی که به راستی همهٔ مخاطرات آن را می‌دیده است. پس صوفیان را لعنت کرد و از آنان روی برتافت.

سرانجام نامهٔ باشندگان مشهد که به او نوشته بودند و در آن از وی خواسته بودند که در بارهٔ مردی به نام محمدعلی صوفی و کارهای وی نظر خویش بازگوید و پاسخ او به این پیام آمده است.^{۲۳}

چنین به نظر می‌آید که پس از این نقل قولها دشوار بتوان شک داشت که ملامحسن از صوفیه بوده است. گمان نمی‌رود بتوان نظری کوبنده‌تر (اما منصفانه‌تر) از سخنان او در کلمات الطریقه آورد. اما بررسی چکامه‌های خود او این اطمینان را به‌نوسان در می‌آورد. چنان که این رباعی اوست که رضاقلیخان آورده است:^{۲۴}

بامن بودی منت نمی‌دانستم

یا من بودی منت نمی‌دانستم

چون من شدم از میان ترا دانستم

تا من بودی منت نمی‌دانستم

تردید بر ساخت صوفیانهٔ این رباعی ناممکن است. این یک شرح کاملاً نمایان نظریهٔ وحدت‌الوجود و آنهم در شکلی است بسیار آشکار. به پایان رسیدن مفهوم و تکامل این رباعی، رایی را که ملامحسن دربارهٔ خود زده و این که این اندیشه تنها تکرار نا آگاهانهٔ سخنان دیگری بوده است، یکسره رد می‌کند. نمونه‌ی دیگری قانع‌کننده‌تر است. این نمونه، چکامه‌ی است که در «ذوات الجنات آمده (ص ۵۹ و ۶۰) و در دیوان نیست:

دُرّه درد به آن ۲۵ مایهٔ درمان بردن

به زکوه حسنات است به میزان بردن

۲۳. نقل از رسالهٔ المقامات سیدالجزایری (ذوات الجنات، ص ۵۴۷).

۲۴. مجمع‌الفصحاء، ج ۲، ص ۲۵، ملامحسن، دیوان، ص ۱۹۳ (نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی ورق ۹۷ب).

۲۵. از روی نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی دولتی، ورق ۷۲الف، که افزودگی بر متن اصلی است، اصلاح شده است. در متن «ذوات الجنات»، دُرّه در بهمان آمده که بی‌معناست.

ایستادن نفسی نزد مسیحا، نفسی

به زصد سال نماز است به پایان بردن

یک طواف سر کوی ولی حق کردن

به زصد حج قبول است به دیوان بردن

تا توانی ز کسی بار گرانی برهان

به زصد ناقه حمر است به قربان بردن

یک گرسنه به طعامی بنوازی روزی

به ز صوم رمضان است به شعبان بردن

یک جو^{۲۶} از دوش مدین دین اگر برداری

به زصد خرمن طاعات به دیان بردن

به ز آزادی صد بنده فرمان بردار

حاجت مؤمن محتاج به احسان بردن

دست افتاده بگیری ز زمین برخیزد

به ز شب خیزی و شباش زیاران بردن

نفس خود را شکنی تا که اسیر توشود

به ز اشکستن کفار و اسیران بردن

خواهی ارجان به سلامت ببری تن درده

طاعتشرا ندهی تن نتوان جان بردن

سر به تسلیم بنه هر چه بگوید بشنو

از خداوند اشارات ز تو فرمان بردن

دل به دست آرز صاحب دل و جان از جان بخش

که گل تن نتوان فیض به جانان بردن

شالوده این داستان بی شک دارای رنگی صوفیگرایانه است (بیت‌های ۲-۳)،

اما در اینجا به موضوع تازه‌ی نیز اشارت هست که اگر آن را در دیوان چکامه-

سرایان کلاسیک صوفیه جستجو کنیم، نتیجه‌ی نخواهد داد؛ دست شستن از

بی تفاوتی که ویژه صوفیان است و دعوت به کوششی فعال و یاری عملی به نزدیکان.

اگر اشاره «روضات الجنات» (ص ۵۴۵) را در این باره که غزالی محبوب‌ترین مؤلف برای ملامحسن بوده و کوشش وی در راه زنده کردن کتاب احیاء علوم الدین بوده است، بر آن بیفزاییم بسیاری چیزها روشن خواهد شد. جستجوی آتشین حق که ملامحسن در زندگینامه خود (مقابله شود با ص ۹۰) از آن سخن می‌گوید، برای او بی‌تأثیر نبوده است. راهنمایی آموزگاری چون ملاصدرا نمی‌توانسته است جستجوگر را به راهی درست هدایت نکند. ملامحسن با مهمترین ادبیات تصوف آشنایی یافت و تعلیمات فیلسوفانی چون غزالی و ابن‌العربی را فرا گرفت.^{۲۷} او چنان مکتبی از تصوف دید که در آن روزگار انحطاط فلسفه تصوف و بدل گردیدن تصوف به «دیشی»، در میان زندگان، یافتن چنان مکتبی دشوار بوده است. نقل قولی که در بالا آوردیم و در آن صوفیان افشا می‌شوند، علیه تصوف نیست بلکه هدف از آن آشکار کردن نیرنگ و تزویری است که در آن روزگار جایگزین دانش حق شده بوده است. ملامحسن در هیچ جای این قطعه دراز، به نظریات اصلی تصوف اشاره نمی‌کند. او، عمل آن را که به نیرنگی گستاخانه و بهره‌جویی از نادانی توده‌های مردم و زودباوری ثروتمندان انجامیده است، آشکار می‌سازد. شک نیست که ملامحسن خودش را از این‌گونه صوفیان نمی‌دانسته است. گواه روشن این گفته، راه دشوار و غم‌انگیز او و کوشش خستگی‌ناپذیرانه وی در راه یافتن حق در همه رشته‌های دانش آن روز است. تنها گفته خود او که هنگام به‌کار بستن اصطلاحات و شکل‌های کار صوفیه به‌مفهوم آنها پی‌نبرده است، می‌تواند این نتیجه‌گیری را متزلزل کند. چکامه‌های او یکسره با این سخنان مغایرند. شوق و علاقه او به بهترین نظریه پردازان تصوف نشان می‌دهد که او بخوبی می‌توانسته است به همه ادبیات بزرگ صوفیه پی‌برد. یگانه توضیحی که می‌توان بر این سخنان او آورد این است که آنها را باید همچون تلاشی پنداریم که سرچشمه آن پیر شدن وی بوده و می‌خواسته خود را از پیگرد دشمنان در امان دارد و از کاری توبه کند که خودش آن را گناه نمی‌دانسته است.

بی‌هیچ شبهه‌ای ملامحسن صوفی است اما نه درویش. او یک صوفی

۲۷. وی از آثار ابن‌العربی غالباً نقل قول می‌آورد، اما از بیم سرزنش، درباره او می‌گوید بعضی العادین (روضات الجنات، ص ۵۴۶).

جستجوگر و فیلسوفی است که موازین اصلی تصوف را با اخلاق نافذ در روزگار خود آشتی داده و کوشیده است که به جای سربرار بودن، سودمند باشد. اما در این صورت، چرا دشمنی علما را که اثبات آن را در بالا دیدیم، برانگیخته است؟ چنین می‌نماید که چنین مردی سزاوار لقب ملحد و خصم دین نباید باشد. پاسخ این مسأله نیز در همان منابعی است که ما دیگر اطلاعات خود را نیز از همانها گرفته‌ایم.

به گواهی همه زندگینامه‌نویسان، ملامحسن اصفهانی بسیار پا برجایی بود، یعنی اجتهاد را درست نمی‌دانست و از این رهگذر به اعتبار مجتهدان لطمه می‌زد.^{۲۸} او در دشمنی خود با مجتهدان بسیار پیش رفت تا آنجا که گفت عدم نجات اهل الاجتهاد (اهل اجتهاد را نجاتی نیست).^{۲۹} مؤلف لؤلؤ بهرینی این اطلاعات را تا کید می‌کند و خبر می‌دهد:

كان... كثير الطعن على المجتهدين في رسالة سفينة النجاة حتى انه يفهم منها نسبته جملة من العلماء الى الكفر فضلا عن الفسق مثل ايراده الاية يابى اركب يا نبى اركب منها^{۳۰} اي ولا تكن مع الكافرين.^{۳۱}

ترجمه: او (یعنی ملامحسن — ی. برتلس) در رساله سفینه النجاة طعن بسیار بر مجتهدان کرد و در آن حتی می‌توان گذشته از فتن نسبت کفر بر همه علماء دید، چنان که نقل قول او از آیه قرآن «ای پسر ما [برزین] بنشین: یعنی با کافران نمان».

در چنین شرایطی شگفت‌انگیز نیست که ملامحسن ضربه کمرشکن متقابلی خورده باشد.^{۳۲} تاهنگامی که فرقه اصفهانی هنوز توانی داشت، می‌توانست

۲۸. بنگرید: Browne, *Persian literature in modern times*, pp. 374-376 و در فهرست، واژه اصفهانی.

۲۹. *روضات الجنات*، ص ۵۴۳. ۳۰. قرآن، سوره ۱۱ آیه ۴۲.

۳۱. *روضات الجنات*، ص ۵۴۶.

۳۲. پسنده است به یادیاوریم که احمدالاحسن شیخ مشهور در دشمنی خود با ملامحسن تا بدانجا رسید که او را می-بزهکار و ابن‌العربی را که محبوب وی بود به جای معی‌الدین (زنده‌کننده دین) مهم‌الدین (میراننده دین) نامیده بود؛

Browne, *Persian literature in modern times*, p. 434

علیه نفوذ آنان مجادله کند، اما هنگامی که اصولی‌ها، دست‌بالا یافتند، دیگر چیزی نمی‌توانست او را از چنگ آنان برهاند. با اطمینان می‌توان گفت که اگر مرگش فرا نرسیده بود، اصولی‌ها که تنها در آغاز سده دوازدهم هجری قدرتی به هم رسانیده بودند، نه همان کار تألیفاتش بلکه کار خود او را نیز یکسر می‌کردند.

۴

از آثار شعری ملامحسن من تنها بر دیوان او آگاهی دارم که چنان که گفته آمد، رضاقلیخان ۶-۷ هزار بیت در آن برشمرده‌است. دشوار است که بگوییم این اطلاعات تا چه اندازه درست است و آیا به‌راستی این تنها بخشی از چکامه‌های او است که تا روزگار ما رسیده است یا نه. بودن چند چکامه در *روضات الجنات* که در دیوان نیست، چنان می‌نماید که تأییدی است بر این گمان، اما البته اطمینانی در اینجا نمی‌تواند باشد.

درباره مضمون دیوان باید این یادآوری را بکنم که درباره آن سخنی بسیار نمی‌توان گفت. این دیوان چنان که پسان خواهیم دید، صوفیانه ناب است و با دیوانهای همانند دوران کلاسیک و نیز دوران نوین تفاوت چندانی ندارد. می‌توانستیم آستر فلسفی آن را بازکاوی کنیم و تفاوت‌هایی را که در آیین آن و از ویژگیهای آن است مشخص سازیم، اما برای چنین کاری، چهار چوب این نوشته بسیار تنگ است. چنین ایجاب می‌شد که مقدماً مشاهدات بسیاری درباره اصطلاحات شعری تصوف انجام گیرد، که بی‌آن، همه بازکاوی پسان چنان که باید، قانع کننده نخواهد بود. ضمناً هنگامی که چنین پژوهشی درباره صوفیان کهنتر انجام نگرفته است، گمان نمی‌رود چنین کاری درباره مؤلفی تازه‌تر ارزش داشته باشد.^{۳۳} از این رونگارنده باید به بررسی یکی از جهات ظاهری دیوان بسنده کند و به مضمون

۳۳. در حال حاضر من بازکاوی تفصیلی این جهت دیوان باباکوهی شیرازی را که کهنترین دیوان صوفیه است به انجام می‌رسانم. درباره شیوه این کار در نوشته درباره اصطلاحات شعری صوفیان ایرانی که در مجموعه زبان و ادبیات ج ۱، ۱۹۲۶ میلادی چاپ شده است، اشاراتی کرده‌ام (در این کتاب، پیشین، نیز بنگرید: راهنمای کتابشناسی، ش ۳۲-۵۰.ت).

آن بسیار نزدیک نشود.

در این مورد پیش از همه یک ویژگی چکامه‌های ملامحسن به چشم می‌خورد که دیوان او را در میان یک سلسله از آثار همانند صوفیان ایرانی سخت نمایانتر می‌سازد. این، ترانه‌یی بودن غیر عادی و روشن و نمایان بسیاری از غزلهای اوست. هنگام خواندن آنها بی‌درنگ حس می‌شود که در پس متن، آوای نغمه پرشوری به گوش می‌رسد. چکامه‌های او بی اختیار اندیشه را به سوی افسانه شوق وی به نغمه و نوا می‌کشاند. اگر به راستی او زنی خواننده را در خانه نگاه می‌داشت که هنگام نیایش گوش او را نوازش دهد، پس آیا نمی‌شود که این چکامه‌ها را برای همان زن سروده باشد؟ این پدیده، خود به خود، تازگی ندارد.^{۳۴} می‌دانیم که در میان صوفیان دوران آغازین چنین رسمی بوده است و سهروردی نیز در عواید المعارف همین نکته را یادآوری کرده است.^{۳۵}

شیوه مورد پسند ملامحسن چیزی است به گونه «والمعجز علی المصد»^{۳۶} بسیار گسترده. اما ملامحسن به تکرار یک واژه در آغاز و انجام بیت، بسنده نمی‌کند. او مجموعه‌یی از واژه‌ها را تکرار می‌کند و بدین سان ساخت بسیار خود ویژه‌یی پدید می‌آورد همانند:

چو گفتن ندارد غم دل چه گویم چه گویم غم دل چو گفتن ندارد
که با آهنگ و روانی خود نمایان می‌گردد.

چکامه‌هایی که طبق این اصل سروده شده‌اند، در دیوان او بسیارند و برخی از آنها را همچون نمونه خواهم آورد. باید یادآوری کنم این شیوه خود ویژه که شاعر از آن کار می‌گیرد، بسیار هنرمندانه و ماهرانه است، به چکامه رنگ سادگی و طبیعی بودن می‌دهد و آن را به ترانه‌های خلقی، که بیشتر به چنین تکرارهایی گرایش دارند، نزدیک می‌کند. چکامه از گونه‌یی لطافت و پوشیدگی برخوردار می‌گردد و گونه‌یی صمیمیت پدیدار می‌شود که جستجوی آن در دیوانهای معمولی صوفیه تلاشی خواهد بود بی‌ثمر. به رغم شگفتی، پاره‌یی از غزلها که روی این اصل

۳۴. رابعه پرآوازه، نمونه ویژه آن است.

۳۵. عواید المعارف، ج ۲، ص ۱۱۰ (از زبان ابوطالب المکی). در این باره با تفصیل بنگرید: نوشته نگارنده لحظات اصلی در تکامل شعر تصوف (در همین کتاب، پیشین، ص ۸۰).

۳۶. درباره این شخصیت بنگرید: Pertsch-Rückert, s. 118 sq

سروده شده‌اند، از دیدگاه لحن، بیش از همه به ترانه‌های خلقی آلمانی نزدیک‌اند. در اینجا همان Sinnigkeit و Heimlichkeit در برابر چشمان ما است که از ویژگیهای ترانه‌های مردم آلمان‌اند و در سروده‌های دیگر خلقها بسیار کمیاب‌اند. غزل زیر را همچون یک نمونه نمایان از این گونه چکامه‌ها می‌آورم:^{۳۷}

غمی هست در دل که گفتن ندارد

شنفتن ندارد، نهفتن ندارد

چو گفتن ندارد غم دل چه گویم

چه گویم غم دل چو گفتن ندارد

شنفتن ندارد غم دل چه پرسى

چه پرسى غم دل شنفتن ندارد

دلم چون غبار از تو دارد چه روبم

چه روبم غباری که رُفتن ندارد

شکفتن ندارد دلی کز تو گیرد

دلی کز تو گیرد شکفتن ندارد

چو^{۳۸} خوابی به چشمم نیاید چه خسبم

چه خسبم که آن دیده خفتن ندارد

زدرد نهان لب فروبند ای فیض^{۳۹}

فرو بند لب را که گفتن ندارد

سادگی و نزدیکی بدلحن ترانه خلقی، این چکامه کوچک را از صدها

اثر چکامه‌سرایان صوفیه که در آنها نیز موضوع همین است، متمایز می‌سازد.

یک نمونه دیگر که به نمونه بالا بسیار نزدیک است:^{۴۰}

دیدار به کس نمی‌نمایی پنهان دل خلق می‌ربایی

۳۷. نسخه خطی موزه آسیایی، ورق ۲۲ الف؛ محن، دیوان، ص ۷۴؛ در نسخه خطی کتابخانه همگانی نیست.

۳۸. در نسخه خطی موزه آسیایی؛ محن، دیوان- چه.

۳۹. در نسخه خطی موزه آسیایی؛ محن، دیوان- ذ دد نهانی فروبند لب فیض.

۴۰. نسخه خطی موزه آسیایی، ورق ۹۳ ب؛ محن، دیوان، ص ۱۷۱، در نسخه خطی کتابخانه همگانی دولتی نیست.

پنهان دل خلق می ربایی	دیدار به کس نمی نمایی
چشم تو فسون غمزه ناز	زلف تو فسون دلربایی
با ما تا کی کنی توعشوه	بیگانگی ای در آشنایی
بیگانه و آشنا نگنجند	جان تو که ما تو و تو مایی
تا کی باشیم در فراق	سوزیم در آتش جدایی
باشد، روزی نهان ز اغیار	در کلبه عاشقان در آبی
در کلبه عاشقان بیدل	آبی و نقاب برگشایی
آیی و جمال عالم آرای	بی پرده به عاشقان نمایی
بی پرده ببیندت نماند	نه فیض و نه این غزلسرائی

اینجا در بیتهای نخستین، همان را می بینیم که در غزل نخست دیده ایم، اما در مقیاسی گسترده تر. اگر مصرعهای جداگانه را با حروف مشخص کنیم، آنگاه برای دو بیت نخست فرمول $A - B - B - A$ به دست می آید. از دیدگاه چکامه سرائی کلاسیک پارسی، این ساخت دارای نارسایی است؛ واژه یگانه بی در قافیه بی بسیار نزدیک تکرار می شود، اما ملامحسن چندان ملاحظه سختگیری نظریه را ندارد و غالباً به سود آهنگین بودن غزل، آن را نقض می کند.

در مصرعهای ۷-۸-۹ این چکامه، شیوه دیگری را که مورد پسند [ملامحسن] است می بینیم و آن همانا تکرار یک واژه در سمتهای گوناگون با وابستگی به مصرع است. شیوه تکرار، یکی از شیوه های مورد پسند در غزل صوفیه بوده است. کافی است به نمونه عطار اشاره کنیم که در آثار او گاهی دهها مصرع با یک واژه آغاز می گردند. اما در چکامه های عطار نیز همانند دیگر چکامه سرایان صوفیه، واژه تکرار شونده همواره در یکجا - در آغاز مصرع است که لحن آن تغییر نمی یابد. اما آنچه که ما در اینجا می بینیم یکسره دیگر است - واژه تکرار شونده، هر بار در جایی است: پایان مصرع بیت هفتم، آغاز مصرع بیت هشتم و آغاز مصرع نخست بیت نهم است. بدین سان نمودی از هیجان پدید می آید، آهنگ چکامه می شکند و ساختی فراهم می آید که مناسبتر از آن برای چکامه نیست: انتظاری بیقرارانه و پرهیجان.

ویژگیهای همسان آن را می توانیم به آسانی تقریباً در هر اثر عاشقانه چکامه سرائی خلقی پارسی بیابیم و در اینجا نیز ملامحسن به روحیه مردم نزدیک می شود.

این نکته نیز که ملامحسن بیشتر از بحرهای ساده و دقیق چون هزج، مدی، و خفیف بهره می‌جوید و بسیار کم به بحرهای پیچیده و دشوار چون مضارع یا محجث دست می‌برد، چکامه‌های او را به ترانه‌های مردم نزدیک می‌کند. اما این نباید چون اشاره‌ی به ناتوانی فنی او ارزیابی گردد. از نگر مهارت فنی، چکامه‌های او نمونه تکامل است. گذشته از این، بحرهای سنتی شعر بافی فاضل مآبانه همواره او را خرسند نمی‌کند و وی غالباً به ساختهای تازه‌ی روی می‌آورد که در آثار دیگر شاعران کلاسیک دیده نمی‌شود. بحرهای تازه او از نگر آزاد بودن خویش به پاره‌ی از بحرهای عربی نزدیک می‌شوند که در چکامه‌سرایی پارسی به کار نرفته‌اند و معمولاً مصرعی بسیار کوتاه دارند (۱۰ - ۱۲ هجا) و سکنه‌ی در میان. نمونه شعرهایی که در این بحر سرورده شده‌اند در زیر خواهد آمد.

اینهم نمونه دیگری از غزل‌های او که در آنجا اصطلاحات علمی تصوف در بافت شکل ساده و طبیعی ترانه‌های خلقی آمده است.^{۴۱}

صد جلوه‌کنی هر دم دیدن نگذارند
گل گل شکفه دارد^{۴۲} چیدن نگذارند
صد بار نظر افکنم آن سوی و یکی را
آزرم و حیای تو رسیدن نگذارند
در باغ وصال گل و ریحان فراوان
یک مردم چشمی به خریدن نگذارند
در آرزوی آب حیات لب لعنت
لب تشنه بمردیم و مکیدن نگذارند
بیهوده پرو بال معارف چه گشایم
در ساحت عزت و پیریدن نگذارند
تو در نظر و فیض ز دیدار تو محروم
غرق می و صلیم و چشیدن نگذارند

۴۱. نسخه خطی موزه آسیایی، ورق ۴۲ ب؛ معن، دیوان، ص ۷۳؛ نسخه خطی کتابخانه همگانی دولتی، ورق ۲۸ الف.

۴۲. معن، دیوان - شکفتن دغ.

این چکامه، شایسته توجه است و از نگر مضمون، بیان اندیشه اصلی وحدت الوجود با دقت و روشنی بسیار، دشوار بوده است. برای آن که لطیف‌ترین سبایه‌های فلسفه ابن‌العربی چنین قانع‌کننده در این سیماهای معمولی غزل صوفیه بیان شوند، آشنایی ژرفی با آثار ابن‌العربی لازم بوده است. پس از خواندن این غزل، گمان نمی‌رود سخنان سراینده آن را در این باره بتوان پذیرفت که گویا وی عبارات صوفیان را تکرار کرده و به مفهوم آنها پی نبرده است. باز کاوی چکامه‌هایی که در بالا آوردیم، ویژگیهای اصلی اشعار ملاحسن را آشکار کرده است. نگارنده، ژرف شدن بیشتر در آن را کاری زاید می‌شمارد، اما برای آن که مطلب رساتر شود، چند غزل دیگر از دیوان او می‌آورم که توصیف پیش گفته را استوارتر می‌کند:

به هر گلی اگر ناله و نوایی هست

به جان تو اگر مجز تو مدعایی هست^{۴۳}

مگو مگو ز کجا آمدی کجا رفتی

بین بین که بجز سایه تو جایی هست

مگو مگو به جهان آشنا که را داری

بین بین به جهان جز تو آشنایی هست

بگو بگو به وصال که سخت سوگند است

شب فراق تو را هیچ انتهای هست

وصال دوست چه خواهی بساز با غم دوست^{۴۴}

چو گنج باشد و ناچار اژدهایی هست

وصال دوست چه خواهی غمش به جان بگزین

که زیر پرده غم شادی و صفایی هست

۴۳. نسخه خطی موزه آسیایی، ورق ۲۳ ب؛ محن، دیوان، ص ۲۶؛ نسخه خطی کتابخانه همگانی دولتی، ورق ۱۵ ب.

۴۴. نسخه خطی موزه آسیایی؛ طلب می‌کنی ذغم مگریز.

شکسته دل چو^{۴۵} چوبه درگاه لطف آمد فیض

زالتفات تو امید مرجبایی هست^{۴۶}

چه کنم دلی را که ترا نباشد

چه کنم تنی را که بقا^{۴۷} نباشد^{۴۸}

به زمین زخم سر به فنا دهم جان

به رخت سر و جان^{۴۹} چو فدا نباشد

بروم در آتش اگرم^{۵۰} برانی

که بسوزم آن را که سزا نباشد

شکنم دو پا ارب به رخت نیوید

ببرم دوست ارب به دعا نباشد

بکنم دو چشمی که تورا نبیند

نبود در او نور و^{۵۱} ضیا نباشد

ببرم زبانی که نگویدت شکر

دو لبم ببندم چو ثنا نباشد

نخورم زنانی که نه طاعت آرد

چه کنم طعمای که غذا نباشد

به کجا برم تن بکشد چو^{۵۲} بارت

به کجا برم جان چو^{۵۳} فدا نباشد

۴۵. معن، دیوان - چه. ۴۶. نسخه خطی موزه آسیایی:

چو فیض بر دوت آمد شکسته وار ای جان

ز حضرت تواش امید مرجبایی هست

۴۷. نسخه خطی موزه آسیایی: لقا.

۴۸. نسخه خطی موزه آسیایی، ورق ۳۲ الف؛ معن، دیوان، ص ۴۸؛ در نسخه خطی کتابخانه همگانی دولتی، نیست.

۴۹. نسخه خطی موزه آسیایی، معن، دیوان؛ چه ۵۰. نسخه خطی موزه آسیایی: اگر

۵۱. در نسخه خطی موزه آسیایی و از قلم افتاده است.

۵۲. نسخه خطی موزه آسیایی: چه ۵۳. نسخه خطی موزه آسیایی: چه

دلسم ارنسازد به بلای عشقت

سزد ار بسوزد چو^{۵۴} سزا نباشد

به جفا بسوزم به بلا بسازم

که شنید عشقی که بلا نباشد

به جهنم آیم چو تویی در آنجا

نروم به جنت چو لقا نباشد

لب فیض بندم ز حدیث^{۵۵} اغیار

که حدیث بود کان ز خدا^{۵۶} نباشد^{۵۷}

در عشق دیدم غوغای آتش

زین پس ندارم پروای آتش^{۵۸}

از عشق نسامی خود می شنیدم

کی دیده بودم دریای آتش^{۵۹}

در آتش عشق هر کس که سوزد

کسی باشد او را پروای آتش

دوزخ ندارد بر عاشقان پای

کین دست عشق است بالای آتش

۵۴. نسخه خطی موزه آسیایی: چه. ۵۵. نسخه خطی موزه آسیایی: بریدم به زبان

۵۶. نسخه خطی موزه آسیایی: جلا.

۵۷. نمونه بحر تاز: — — — | — — — || — — — | — — — .

از چهار درنگ کامل با گسترش متفاعلاتین ساخته شده است. نگارنده پاره‌بی همانندی با آن

را در اثر الوعاده شاعر عرب یافته است. بنگرید: گراچکوفسکی، ص ۱۲۵.

۵۸. نسخه خطی موزه آسیایی، ورق ۵۴ الف؛ محسن، دیوان، ص ۹۶؛ نسخه خطی کتابخانه

همگانی دولتی، ورق ۳۵ الف. گونه‌بی دیگر از بحر پیشین — — — | — — — .

— — — مستغلاتین چهار بار و آن نیز گونه‌بی کامل گسترده.

۵۹. محسن، دیوان — در عشق نامی من شنیدم، مغایر با بحر.

در عالم عشق من می^{۶۰} دویدم
دریای آتش صحرای آتش
تا هر که آید جز دوست سوزد
شد این دل من ماوای آتش^{۶۱}
اندر سرم آی بهر نماشا
تا بشنوی توهیهای آتش^{۶۲}
در آتشت فیض در فیضت آتش
هم آتشت جا هم جای آتش
از این نمونه‌ها بسیار بیش از این می‌توان آورد. اما به گمان من، این
نمونه‌ها برای آن که نظر پیشین را، در این باره که ملامحسن چکامه سرایی است
پر استعداد و بی همتا، ثابت کند، بسنده است. ملامحسن در میان غزل‌سرایان
بی‌شمار پسین، بسیار برجسته و چکامه سرایی است که باید جایگاه شایسته‌اش در
تاریخ ادبیات ایران به او داده شود.

۶۰. معن، دیوان: هرسو

۶۱. سمای بکری است و تا اندازه‌ی بادآور صخره‌های شمال بردن هیلدا.

۶۲. در نسخه خطی از قلم افتاده است.

ادبياتی که از آن بهره جویی و نقل قول شده است.

Абу-л-Махасин¹. — *Abu'l-Mahasin Ibn Tagrl Bardli Annales*, ed. T. G. J. Junboll et B. F. Matthes, Lugduni Batavorum, 1852—1855.

شهاب الدين ابو حفص عمر بن محمد السهروردي، عوارف — *Авариф ал-ма'ариф*. — *Авариф*, (احياء علوم الدين (на полях المعارف، القاهرة، ۱۳۱۲، 1334 г. х.)

لطف علی بیك آذر اصفهانی، تذکرہ آتش کده، بمبئی، ۱۲۷۶ — *Аташкаде*.

اخبار الاخيار فی اسرار الابرار، دهلي، ۱۳۰۹ — *Ахбар ал-ахйар*.

Бартольд, *Из прошлого турок*. — В. В. Бартольд, *Из прошлого турок*, — «Ежемесячный журнал», 1917, № 2, 3, 4.

Бартольд, *Обзор Ирана*. — В. В. Бартольд, *Историко-географический обзор Ирана*, СПб., 1901.

Бартольд, *Туркестан*. — В. В. Бартольд, *Туркестан в эпоху монгольского нашествия*, ч. I. *Тексты*, СПб., 1898; ч. II. *Исследование*, СПб., 1903.

نورالدين ابو الحسن الشطوني، بهجة الاسرار و معدن الانوار، القاهرة. — *Бэхджат ал-асрар*. — *Бэхджат*, ۱۳۰۲، تونس.

Бертельс, *История перс.-тадж. литературы*. — Е. Э. Бертельс, *История персидско-таджикской литературы*, М., 1960.

Бустан. изд. Плэтса. — *The Būstān of shākh Muṣṭafā-d-Dīn Sa'ādī*, ed. by J. T. Platts, London, 1891.

بستان العابدین شروانی، بستان السیاحت، طهران، ۱۳۱۰ — *Бустан ас-сийахат*.

وفیات الاخيار، لکنو، ۱۳۲۰ — *Вафайат ал-ахйар*.

محمد غزالی، احیاء العلوم الدین، القاهرة، ۱۳۱۳. — Газали, *Ихйа' 'улум ад-дин*. — М. А. Гаффаров, *Образчики персидской письменности с X века до нашего времени*, ч. II, *Поэзия*, М., 1906.

كمال الدين محمد ابن موسى دمیری، حیوة الحيوان الكبير، ج ۲ — ۱، القاهرة، ۱۳۰۰ — *Давирн*.

Даулатшах. — *The Tadhkiratu'sh-Shu'ard* («*Memoirs of the Poets*») of Dawlatshāh bin 'Alā'u'd-Dawla Bakhtīshāh al-Ghāzī of Samarqand. Ed. by E. O. Browne, London-Leide, 1901.

Джамі, *Нафхат ал-унс*. — Mawlana Noor al-Dīn 'Abd al-Rahmān Jāmi, *Nafahāt al-Ons [sic] min Hadhard al-Qods, or Lives of the Soofis*. Ed. by Mawlawis Gholām 'Jisa 'Abd al Hamīd and Kabīr al-Dīn Ahmad, with a biographical Sketch of the Author, by W. Nassau Lees, Calcutta, 1859 (Lees' Persian Series).

نفعات الانس حضرت مولوی جامی، لاہور، ۱۳۱۰ — Джамі, *Нафхат ал-унс*, лит. — ۱۳۱۰ — Джамі, *Шарх-и рубаййат*. — ۱۹۱۳ — Джамі, *Шарх-и рубаййат*, تاشکند، ۱۹۱۳.

¹ Вначале указано сокращенное обозначение, под которым данная работа упоминается в сносках и примечаниях.

- Джуллаби.— *The kashf al-mahjub* by Ali b. Uthman al-Jullabi al-Hujwiri, transl. by R. Nicholson, London, 1911 (GMS XVII).
- Джурджани, Та'рифат.— ١٢٨٣ مصر، كتاب التعريف، علي بن محمد الجرجاني
- Диван 'Омара ибн ал-Фарида.— *Le diwan du cheikh Omar Ibn el-Faridh*, ed. cheikh Rochald ed Dahdah, Paris, 1885.
- Жуковский, Жизнь и речи Абу Са'ида.— В. А. Жуковский, Жизнь и речи старца Абу Саида Мэйхенейского, СПб., 1899.
- Жуковский, К истории старца Абу Са'ида.— В. А. Жуковский, К истории старца Абу Саида Мэйхенейского, — ЗВРАО, т. XIII.
- Жуковский, Омар Хайям.— В. Жуковский, Омар Хайям и «стрельствующие» четверостишия, — «Сб. статей учеников барона Рзена к 25-летию первой лекции», СПб., 1897.
- Жуковский, Песни.— В. А. Жуковский, Песни Гератского старца, — сб. «Восточные заметки», СПб., 1895.
- Жуковский, Раскрытие скрытого.— В. А. Жуковский, Раскрытие скрытого за завесой, Л., 1926.
- Жуковский, Тайны единения.— В. А. Жуковский, Тайны единения с богом в подвигах старца Абу Саида, СПб., 1899.
- Захаби, Табака.— F. Wüstenfeld, *Libr. classium ulrorum...* auctore Abu Abdalla Dahabio, Göttingae, t. VI, 1833.
- Иностранцев.— К. Иностранцев, Древнейшие арабские известия о праздновании Нгуруза в Сасанидской Персии, — ЗВРАО, т. XVI.
- Ибн ал-'Араби, Тафсир.— ١٣١٧ القاهرة، تفسير القرآن، محيى الدين ابن العربي،
- Ибн ал-'Араби, Фусус ал-хикам.— ١٢٩٠ القاهرة، فصوص الحكم بولاق، محيى الدين ابن العربي،
- Ибн ал-Асир.— Ibn-el-Athiri, *Chronicon quod perfectissimum inciribitur*, ed. C. J. Tornberg, vol. X, Upsallae et Lugduni Batavorum, 1864.
- Ибн Таймийа.— ابن تيمية احمد ابن عبدالحكيم الحرائى الحنبلى، مجموعة رسائل شيخ الاسلام ابن تيمية، القاهرة، ١٣٢٣
- Ибн Халдуи.— *Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun*. Texte arabe publié, d'après les manuscrits de la Bibliothèque Impériale, par E. Quatremère, — Notices et extraits, t. XVI—XVIII, Paris, 1858.
- Ибн Халликан.— *Ibn Chalikani Vitae Illustrum ulrorum...* ed. F. Wüstenfeld, fasc. I—XIII, Göttingae, 1835—1850.
- Йакут, Муджам.— *Yacut's geographisches Wörterbuch*, hrsg. von F. Wüstenfeld, Bd I—VI, Leipzig, 1866—1873.
- Калабади, Kitab at-ma'aruf.— كتاب التعرف، ابو بكر محمد ابن اسحاق كلابادى،
- ١٩٩٤ القاهرة، B наст. изд. цитировано по рук. ЛГУ, № 396>.
- Кашшаф.— *Kommentar zum Kur'an* verf. von az-Zamahšari (Kaššaf), Bulak, 1281.
- Кисас ал-'улама'.— ١٣٠٦ القاهرة، محمد بن سليمان الطنكايونى، قصص العلماء، لكتو،
- Kitab al-azani.— ١٣٢٢ — ١٣٢٣ القاهرة، كتاب الاغانى، ابو الفرج الاصبهاني،
- Kitab al-luma'.— *The Kitab al-luma' fi l-tasawwuf of Abu Nasr 'Abdallah b. 'Ali al-Sarrafi al-Tusi*, ed. by R. A. Nicholson, Leyden, 1914 (GMS XXII).
- Крачковский.— И. Ю. Крачковский, Абу-л-Фарадж ал-Ба'ва Дамасский, Пг., 1914.
- Кут ал-кулуб.— ابو طالب محمد ابن ابى الحسين على المكي، قوت القلوب فى معاملة المحبوب،
- ١٣١٠ ج ١ — ٢، القاهرة،
- Кушайри, Рисалат.— ابو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة فى علم التصوف،
- ١٣٣٠ القاهرة،
- Лахиджи, Шарх-и Гулшан-и раз.— ١٣١٠ تهران، گلشن راز، شرح گلشن راز،
- Маджалис ал-му'минин.— ١٢٦٨ طهران، نور الله نوري، مجالس المؤمنین، طهران،
- цитировано по рук.>

سلطان حسین بن سلطان منصور بن بقره، مجالس العشاق، کانبور، — *Madjalis al-'ushshak*.

۱۳۱۲

سلطان حسین بن سلطان منصور بن بقره، مجالس العشاق، لنت. — *Madjalis al-'ushshak*.

لکنو، ۱۲۹۳

رضاقلی خان هدایت، مجمع الفصحاء، تهران، ۱۲۹۴. — *Madjma' al-fusaha*.

مقابات حضرت خواجه نقشبند، بخارا، ۱۳۲۸. — *Maqamat*.

عبد الله ابن محمد انصاری الهروی، منازل السائرین الى الحق، — *Manazil as-sa'irin*.

القاهره، ۱۳۲۷

Мантик ат-тайр. — *Mantic attair ou le langage des oiseaux, poème de philosophie religieuse* par Fariduddin Attar, publié en persan par M. Garcin de Tassy, Paris, 1857.

شمس الدین محمد ابن احمد ذهبی، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، — *Mizan al-'itidal*.

لکهنو، ۱۳۰۱

منتخب مرصاد العباد، طهران، ۱۳۰۱. — *Muntahab-i mirsad al-'ibad*.

دیوان اشعار ملا محسن فیض، طهران، ۱۳۴۸. — *Muxshn, Divan*.

Навави. — *El-Nawawi, The Biographical Dictionary of Illustrious men*, ed. by F. Wästenfeld, Göttingen, 1842—1847.

صنیع الدوله، نامه دانشوران، تهران، ۱۸۷۱. — *Namih-i danišvaran*.

Никитский. — М. Никитский, *Эмир-Низам-Эд-Дин-Али-Шир в государственном и литературном его значении. Рассуждение*, СПб., 1856.

محمد باقر ابن حاجی زین العابدین الموسوی الخنساری، روضات. — *Rauzat al-djinnat*.

الجنات، طهران، ۱۳۰۶

محمد بن محمود الحافظی البخاری (خواجه محمد پارسا)، رساله. — *Risalah-i kudsaiya*.

قلسیه، بخارا، ۱۳۲۸

رضا قلی خان هدایت، ریاض العارفین، طهران، ۱۳۰۵. — *Ri'az al-'arifin*.

Розенберг, Список. — Ф. А. Розенберг, *Список исламских рукописей, поступивших в Азиатский музей в первое полугодие 1919 г.* — «Бюллетени Российской Академии наук», 1919.

Ромаскевич, Список. — А. А. Ромаскевич, *Список персидских, турецко-татарских и арабских рукописей Библиотеки Петроградского университета*, — ЗКВ, т. I, 1925.

جلال الدین رومی، مثنوی، شرح اسماعیل ابن احمد انقروی، — *Rumi, Mesnevi*, comment.

بولاق، ۱۲۶۸

جلال الدین رومی، مثنوی، طهران، ۱۳۰۷. — *Rumi, Mesnevi*, lnt.

Са'ди, Гулистан. — Са'ди, *Гулистан*, Берлин, 1922.

Самойлович. — А. Н. Самойлович, *О «лайза» «абзис» в Джучиевом улусе. К вопросу о басме хана Ахмата*, — ИАН, т. XX, 1926.

Сам'ани, *Kitab al-ansab*. — *The Kitab al-Ansab of 'Abd al-Karim Ibn Muhammad al-Sam'ani with an Introduction by D. Margoliouth*, Leyden—London, 1912 (GMS XX)

Сана'и, *Хадика*, — ۱۲۷۵. — بحبی، سنائی،

دارا شکوه، سفینه الاولیا، کانبور، ۱۳۱۸. — *Safinat al-'awliya'*.

Сийар ал-'арифин. — ۱۳۱۱. — سير العارفین، دهلی،

سیوطی، الجامع الصغير، القاهرة، ۱۲۸۶. — *Suyuti*.

Тазкират ал-'аулийа', изд. Никольсона. — *The Tadhkiratu'l-Awliya... of Muhammad ibn Ibrahim Farid'd-din 'Attar*, ed. by R. A. Nicholson, vol. I—II, London—Leyden, 1903—1907.

Тара'иқ ал-хака'иқ. — طرائق الحقائق، — حاجی میرزا معصوم علی شاه نعمت اللہی،

طهران، ۱۳۱۶ — ۱۳۱۹

Ta'rikh-i guzide. — *The Ta'rikh-i-Guzda or «Select history» of Hamdu'llah Mustawfi-*

- 1-Qazwini, ed. by E. G. Browne, vol. 1—2, Leyden—London, 1910—1914 (GMS XIV, 1, 2).
- تاریخ محمد قاسم قرشته، طهران، ۱۲۴۸.
 Тураев.—Б. Тураев, *Остатки финикийской литературы*, СПб., 1903.
- تورطوشی.—ابو بکر محمد الطرطوشی المالکی، سراج الملوك، القاهرة، ۱۳۰۶.
 Турхат ал-ахрар.—*Tuhfat ul-ahrar, The gift of the noble...* of Mullā Jamī, ed. by Forbes Falconer, London, 1848.
- محمد بن شاکر بن احمد الکتابی، فوات الوفايات، بولاق، ج ۱—۲.
 فوات الـوافايات.
- ۱۲۸۲
 Фарс-наме.—*The Fars-nama of Ibnū'l-Balkhī*, ed. by G. Le Strange and R. A. Nicholson, London, 1921 (GMS NS 1).
- فاتح الـباری.—۱۹۰۱، القاهرة، فتح الباری، العسقلانی، ابن حجر احمد ابن علی العسقلانی، خواند امیر، حبیب السیر، تهران، جلد ۱—۳، ۱۲۷۱، بمبئی، ۱۲۷۲.
 Хабиб ас-сийар.—*Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Mustapha Ben Abdallah Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalfa celebrato compositum*, ed. G. Flügel, t. 1—VII, Leipzig—London, 1835—1838.
- وی غلام سرور صاحب لاهوری، خزینة الاصفیا، نول کشور [ب. ۶]؛
 حazineat al-«صفیاء».—کانتور، ۱۳۲۰
- خرابات ضیاء، استانبول، ۱۸۷۴.
 Харабат-и ضیاء.
- عبد الوهاب ابن احمد شعرانی، طبقات الکبری، القاهرة،
 Ша'рани, *Табекат ал-кбры*.
- ۱۳۱۰
 شعرانی، تنبيه المقترین، القاهرة، ۱۳۱۰.
 Ша'рани, *Танбих ал-мугтарин*.—۱۳۱۰
 Шмидт — А. Э. Шмидт, 'Абд-ал-Ваххаб-аш-Ша'раний (†973/1565 г.) и его «Книга рассыпанных жемчужин», СПб., 1914.
- Ahlwardt, — W. Ahlwardt, *Die Handschriftenverzeichnisse der königlichen Bibliothek in Berlin*, Berlin, 1887—1899.
- Amedroz. — Amedroz, *Notes on some sufi lives*, JRAS, 1912, pp. 556 sq. and 1089 sq.
- Tor Andrae. — Tor Andrae, *Die Person Muhammeds*, Stockholm, 1917.
- Beale. — T. W. Beale, *The Oriental Biographical Dictionary*, Calcutta, 1881.
- Bélin. — M. Bélin, *Notice biographique et littéraire sur Mir Ali-Chir Névail, suivie d'extraits tirés des oeuvres du même auteur*, — «Journal asiatique», 1861, t. XVII.
- Blochmann and Jarret. — H. Blochmann and H. S. Jarret, *The 'Ain-i Akbari by Abu'l-Fazi-l 'Allami*, transl. from the original persian, I—III, Calcutta, 1873—1899 (Bibliotheca Indica, 61).
- Blochet, *Catalogue*. — Ed. Blochet, *Catalogue de la collection des manuscrits orientaux, arabes, persans et turcs*, formés par M. Charles Schefer, Paris, 1900.
- Blochet, *Les enluminures*. — Ed. Blochet, *Les enluminures des manuscrits orientaux turcs, arabes, persans de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1926.
- Brockelmann, GAL. — C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Bd I—II, Weimar—Berlin, 1898—1902.
- Browne, *Catalogue*. — E. G. Browne, *A catalogue of the persian manuscripts in the Library of the University of Cambridge*, Cambridge, 1896.
- Browne, *Literary history*. — E. G. Browne, *A Literary history of Persia*, vol. I—II, Cambridge, 1912—1924.
- Browne, *Persian literature in modern times*. — Ed. Browne, *Persian literature in modern times*, Cambridge, 1924.
- Browne, *Persian literature under Tartar Dominion*. — E. G. Browne, *Persian literature under Tartar Dominion*, Cambridge, 1920.
- Browne, *A year*. — E. G. Browne, *A year amongst the Persians*, London, 1893.
- Catalogue of Bankipore*. — *Catalogue of the Arabic and Persian manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*, Calcutta, 1908.

- Catalogus*. — *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur. Pars secunda, codices arabicos amplexentis*, London, 1846.
- Census of India*. — *Census of India*, 1891, XIX.
- Chrestomathia arabica*. — J. G. L. KosegartenII, *Chrestomathia arabica ex codicibus manuscriptis*, Lipsiae, 1828.
- Dieterici — *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt* von Fr. Dieterici, Leipzig, 1883.
- Dorn, *Catalogue*. — B. Dorn, *Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale*, St.-Pbg., 1852.
- Dozy. — R. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, traduction française par V. Chauvin, Leyden, 1879.
- Erman. — A. Erman, *Die ägyptische Religion*, Berlin, 1905.
- Ethé, *Catalogue of the India Office*. — H. Ethé, *Catalogue of persian manuscripts in the Library of the India Office*, Oxford, 1903.
- Ethé, GIPh. — H. Ethé, *Neupersische Literatur*, — GIPh, Bd II, Leyden, 1836—1904.
- Ethé, *Die Rubā'īs* — H. Ethé, *Die Rubā'īs des Abū Sa'īd bin Abdulchallīf*, — «Sitzungsberichte der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften», Wien, 1875.
- Flügel, *Handschriften*. — G. Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien*, Wien, 1867.
- Flügel, *Definitiones*. — G. Flügel, *Definitiones Dschordschani*, Lipsiae, 1845.
- Goldziher, *Islamisme*. — J. Goldziher, *Islamisme et parsisme*, — «Revue de l'histoire des religions», vol. XLIII.
- Goldziher, *Muhammedanische Studien*. — J. Goldziher, *Muhammedanische Studien* Halle, 1888—1890.
- Goldziher, *Die Richtungen*. — J. Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Leiden, 1920.
- Goldziher, *Vorlesungen*. — J. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1925.
- Hartmann, *Al-Kuschalrī's Darstellung*. — R. Hartmann, *Al-Kuschalrī's Darstellung des Sufismus*, Berlin, 1914.
- Hartmann, *As-Sulamī's Risāla*. — R. Hartmann, *As-Sulamī's Risāla al-Malamatīja*, — «Der Islam», VIII.
- Hastings, *Encyclopaedia*. — J. Hastings, *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, vol. III, 1910.
- Haug, West. — M. Haug, E. W. West, *The book of Arda Viraf*, Bombay—London, 1872.
- Horten, *Indische Strömungen*. — M. Horten, *Indische Strömungen in der Islamischen Mystik*, Heidelberg, vol. I—II, 1927—1928.
- Horten, *Die religiöse Gedankenwelt*. — M. Horten, *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, Halle, 1917.
- «Imperial Gazetteer». — «The Imperial Gazetteer of India», Oxford, vol. XXIV, 1908.
- Ivanow, *Catalogue of the Asiatic Society*. — V. Ivanow, *Concise descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the collections of the Asiatic Society of Bengale Calcutta*, 1924.
- Ivanow, *Tabaqat of Ansari*. — V. Ivanow, *Tabaqat of Ansari in the old language of Herat*, — JRAS, 1923.
- Justi, *Iranisches Namensbuch*. — F. Justi, *Iranisches Namensbuch*, Marburg, 1895.
- Kremer. — A. Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Gottesbegriff Prophetie und Staatsidee*, Wien, 1868.
- Macdonald. — D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology*, London, 1903.
- Malcolm. — F. Malcolm, *Histoire de la Perse, depuis les temps les plus anciens jusqu'à l'époque actuelle*, Paris, 1822.
- Massignou, *Lexique*. — L. Massignou, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922; <Paris, 1934>.

- Massignon, *La passion*.—L. Massignon, *La passion d'Al-Hosain ibn-Mansour Al-Haifa, martyr mistique, en pays d'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars*, vol. 1—2, Paris, 1922.
- Massignon, *Quatre textes*.—L. Massignon, *Quatre textes inédits*, Paris, 1914.
- Nicolas.—F. B. Nicolas, *Les Quatraines de Kheyam*, Paris, 1867.
- Nicholson, *Ibrahim b. Adham*.—R. A. Nicholson, *Ibrahim b. Adham*,—Zelttschrift für Asiriologie, Bd XXVI.
- Nicholson, *Selected poems*.—*Selected poems from the Divan Shamsi Tabriz* ed. and transl. by R. Nicholson, Cambridge, 1898.
- Nicholson, *Studies*.—R. A. Nicholson, *Studies in Islamic mysticism*, Cambridge, 1921.
- Niedermayer, Diez.—O. Niedermayer, N. E. Diez, *Afganistan*, Leipzig, 1924.
- Pertsch, Gotha.—W. Pertsch, *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha, 1878.
- Pertsch-Rückert.—W. Pertsch-Rückert, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, Gotha, 1874.
- Pertsch, Berlin.—*Verzeichniss der Persischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1888.
- Plotin.—*Plotini opera omnia*, ed. Fr. Creuzer, Oxonii, 1835.
- Radloff.—W. Radloff, *Das Kudatku Billik des Jusuf Chass-Hadschib aus Bäläsaghun*, Theil II, *Text und Übersetzung nach den Handschriften von Wien und Kalro*, St.-Pbg., 1900—1910.
- Rieu, *Catalogue*.—Ch. Rieu, *Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum*, London, 1879—1895.
- Rosen, *Les manuscrits*.—*Les manuscrits persans de l'Institut des langues orientales*, décrits par V. Rosen, St.-Pbg., 1886.
- Rosen, *Notices*.—V. Rosen, *Notices sommaires des Mss. arabes du Musée Asiatique*, St.-Pbg., 1881.
- Rosenberg.—F. Rosenberg, *Le livre de Zoroastre (Zarātushtr nāma) de Zartust-i Bahram ben Païdu*, St.-Pbg., 1904.
- Rozenberg, *Notices*.—F. Rozenberg, *Notices de littérature persane*, I—II, St.-Pbg., 1909.
- Rosenzweig, *Auswahl*.—V. Rosenzweig, *Auswahl aus den Diwanen des grössten mystischen Dichters Persiens Mawlana Dschalaleddin Rumi. Aus dem Persischen mit beigelegtem Original Text und erläuternden Anmerkungen*, Wien, 1838.
- Rosenzweig, *Joseph und Suleicha*.—Joseph und Suleicha, *historisch-romantisches Gedicht, a. d. Persischen des Mawlana Abdurrahman Dschami* übersetzt von V. Rosenzweig, Wien, 1824.
- Rumi, *Mesnevi*.—J. W. Redhouse, *The Mesnevi... of Mevlana Jelali 'd-din Muhammed er-Rumi*, London, 1881 (Trübners Oriental Series).
- Sachau and Ethé, *Bodleiana*.—Ed. Sachau and H. Ethé, *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu manuscripts in the Bodleian Library*, pt I, Oxford, 1889.
- Sale, *Koran*.—G. Sale, *The Koran*, London, 1857.
- Salemann.—C. Salemann, *Manichaäische Studien*, St.-Pbg., 1908.
- Schaefer.—H. Schaefer, *Die islamische Lehre von vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung*,—ZDMG, Bd 79, 1925.
- Smirnow, *Manuscrits*.—*Manuscrits turcs de l'Institut des langues orientales*, décrits par W. D. Smirnov, St.-Pbg., 1897.
- Sprenger, *'Abdu-r-Razzaq's dictionary*.—A. Sprenger, *'Abdu-r-Razzaq's dictionary of the technical terms of the sufi; Dictionary of the technical terms used in the sciences of the Musalmans*, Calcutta, 1856—1893.
- Sprenger, *Catalogue*.—A. Sprenger, *A catalogue of the arabic, persian and hindustani manuscripts of the Libraries of the King of Oudh*, Calcutta, 1854.
- Tabakat-i Nasiri*.—*Tabakat-i-Nasiri: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia, including Hindustan, from A. H. 191 [810 A. D.] to A. H. 658 [1250 A. D.], and the Irruption of the Infidel Mughals into Islam*. By the

- Maulāna, Minhāj-ud-Dīn, Abū-'Umar-i-'Usmān. Transl. from Original Persian Manuscripts. By H. G. Raverty, vol. I—II, London, 1881; Index, Calcutta, 1897 (Bibliotheca Indica).
- Visva-bharati*.—*The Visva-bharati quarterly*, ed. by Surendranath Tagore, Calcutta, Magh 1330. B. S.—January 1924, A. D.
- Van Vloten.—Van Vloten, *Le livre des beautés et des antithèses, attribué à Abu Othman Amr ibn Bahr al-Djahlz de Basra*, Leyden, 1898.
- Wilberforce-Clarke, *Divan-i Hafiz*.—H. Wilberforce-Clarke, *The Divan-i Hafiz*, Calcutta, 1891.
- Whitenfield and Kazvini, *Lawa'ih*.—E. H. Whitenfield and Mirza Muhammad Kazvini, *Lawa'ih, a treatise on sufism* by Nur-ud-din Abd-ur-rahman Jami, London, 1906 (Oriental Translations Fund N. S. 16).
- Wolff.—M. Wolff, *Muchammedanische Eschatologie*, Leipzig, 1872.
- Wright.—W. Wright, *The travels of Ibn Jubair*, Leyden, 1852.
- Wüstenfeld, *Die Denkmäler*—Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el-Cazwini's *Kosmographie*. II. Theil. *Die Denkmäler der Länder*. Aus den Handschriften des Hn. Dr. Lee und der Bibliotheken zu Berlin, Gotha und Leyden hrsg. von F. Wüstenfeld, Göttingen, 1848.
- Zend avesta.—Zend avesta, ed. Westergaard, Copenhagen, 1852.,

آثار مربوط به تصوف که پس از سال ۱۹۳۰ میلادی به چاپ رسیده و به موضوعهای این کتاب نزدیک است.

۱. کلیات

الف. پژوهشی

1. E. H. Palmer, *Oriental Mysticism*, second ed. with introduction by A. J. Arberry, London, 1938. (Робота написана в основі на матеріалах Фусус ал-Хикам ібн ал-Арабі).
2. A. J. Arberry, *An introduction to the history of Sufism*, London, 1942; изд. 2, 1947.
3. عمر فرخ، التصوف فی الاسلام، بیروت، [1947].
4. A. J. Arberry, *Sufism. An account of the mystics of Islam*, London—New York, 1951; изд. 2, London, 1956.
5. H. Ritter, *Muslim Mystics Strife with God*, — „Oriens“, vol. 5, 1952, № 1, pp. 1—16.
6. T. Burckhardt, *Vom Sufitum. Einführung in die Mystik des Islam*, 1953.
7. „Mélanges Louis Massignon“, Damas, 1956—1957. (Содержит библиографию работ ученого).
8. J. Rypka, *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig, 1959. (См. разделы, посвященные суфийским авторам, библиографию).
9. R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim mysticism*, London, 1957.
- 9a. Afshar, Iraj, *Index Iranicus*, Tehran, vol. I, 1951, pp. 145—153, № 1031—1033 (суфизм); pp. 161—162, № 1035—1980 (Газали); pp. 726—727, № 5033—5046 (Сана'и); pp. 743—746, № 5163—5185 (Джалал ад-Дин Руми); p. 758, № 5278 (Сад'и и Хафиз); p. 760, № 5235 (Са'ди и Сухраварди); p. 768, № 5334 (Хафиз и шейх Сан'ан); p. 770, № 5371 (Баба Фигани). См. также указатель имен авторов, pp. 909—939.

б. متون

10. Abu 'Abd al-Rahman Muhammad b. al-Husayn b. Muhammad b. Musa al-Sulami, *Kitab Tabaqat al-Sufiyya*, texte arabe avec une introduction et un index par Johannes Pedersen, Leiden, 1960.
11. ابوالحسن علی بن عثمانی الجلابی الهجویری القزنوی، کشف المحجوب لارباب [1958—1959] ۱۳۳۷ تهران، قويم، تصحيح علی قويم.
12. ابوالفضل رشید الدین میبودی، کشف الاسرار وعدت الابرار معروف بتفسير

12. خواجه عبدالله انصاری، باهتمام علی اصغر حکمت، تهران، [1930]
13. شیخ محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، با مقدمه کیوان مسیحی، تهران، ۱۳۳۷ [1958-1959].
14. نفحات الانس من حضرات القدس تالیف مولانا عبد الرحمن جامی، بتصحیح [1958]
15. و مقدمه و پیوست مهدی توحیدپور، تهران، [1958]
16. تاریخ ملا زاده (مزارات بخارا)، احمد بن محمود معن الفقراء، تصحیح احمد قندیه (مزارات سمرقند)، تصحیح ایرج افشار، نشریه شماره ۹، زبان و فرهنگ [1950-1951]
17. گلچین معانی، طهران، ۱۳۳۹ [1950-1951]
18. طرائق الحقائق تالیف محمد معصوم شیرازی «معصومه علی شاه» (نائب الصدر)، ایران، طهران، ۱۳۳۴ [1935-1956]
19. بتصحیح محمد جعفر محبوب، تهران، [1930]

۲. اصطلاحات تصوف

18. M. Horten, *Lexikon wichtigster Termini der Islamischen Mystik*, Heidelberg, 1928.
19. فرهنگ مصطلحات عرفا و متصوفه تالیف جعفر سجادی، تهران، [1931]
20. احمد علی رجائی، فرهنگ اشعار حافظ، شرح مصطلحات صوفیه در دیوان حافظ، تهران، [1962]
21. فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی جلال الدین ... بلخی، گردآورنده دکتر سید صادق گوهرین، جلد ۴-۱، ۱۳۴۱-۱۳۳۷ [1959-1962]

۳. آثار مربوط به برخی از مؤلفان صوفیه و چاپ تألیفات آنها

1. محاسبی (متوفی به سال ۸۵۷ م.)، بایزید بسطامی (متوفی به سال ۸۷۵ م.)،
2. جنید (متوفی به سال ۹۱۰ م.)، حلاج (متوفی به سال ۹۲۱ م.)،
3. ماتریدی (متوفی به سال ۹۴۵ م.)

21. M. Smith, *An early mystic of Baghdad. A study of the life and teaching of Harith b. Asad al-Muhasibi (781-837)*, London, 1933.
22. Abd Al-Halim Mahmoud, *Al-Muhasibi: un mystique musulman religieux et moraliste*, Paris, 1940.
23. عبدالرحمن بدوی، شطحیات الصوفیه، قاهره، (ابو یزید بسطامی) [1949]
24. Abdal-Kader Ali Hissar, *The life, personality and writings of Al-Junayd. A study of a third/ninth century mystic, with an edition and translation of his writings*, 1962 (OMS, NS, vol. XXII).
25. [L. Massignon], *Akhbar al-Hallaj*, texte ancien..., publ. par L. Massignon et P. Kraus, Paris, 1936.

26. L. Massignon, *Interférences philosophiques et pensées métaphysiques dans la mystique hallajienne*, Brüssel, 1930.

27. Hoceln Mansûr Hallâj, *Diwân*, traduit et présenté par L. Massignon, Paris, 1935.

ایرج افشار، پندنامه ماتریدی، «فرهنگ ایران زمین»، دفترها ۱-۴، جلد ۹، سال ۱۳۴۰ [1961-1962]

Абу Са'ид (ум. 1019), Баба Кухи (ум. 1030), Баба Тахир (ум. 1055)

29. محمد بن ابی روح لطف الله بن ابی سعید، حالات و سخنان شیخ ابوسعید، ۱۳۳۱ [1952-1953] — 1963 г.

30. محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید باهتنام ذبیح الله صفا، ۱۳۳۲ [1952-1953] — 1963 г.

30a. Р. Джурев, *Об изданиях «Asrar ut-tauhid»*, «Вестник ЛГУ», 1963, № 20, Серия Истории, языка и литературы, вып. 4.

31. دیوان بابا کوهی، شیراز، ۱۳۴۷ [1928-1929] Ср. стр. 287, сн. 17 наст. изд.

32. یادداشت‌های قزوینی، جلد دوم، تهران، ۱۳۳۴، ص ۲-۹۰. (Казвини утверждает, что так называемый Диван Баба Кухи — подделка, относящаяся ко времени Хафиза).

33. Т. Тагирджанов, *Диван Баба Кухи в исследованиях В. А. Жуковского*, — «Очерки по истории русского востоковедения», т. V, М., 1930, стр. 59-62 (описаны издания дивана Баба Кухи, вышедшие в Иране в 1910, 1933 и 1936 гг).

34. A. J. Arberry, *Poems of a persian sufi, being the quatrain of Baba Taher*, Cambridge, 1937.

35. دیوان... بابا طاهر عریان همدانی، چاپ سوم، [تهران]، اسفند ماه ۱۳۳۱ [февраль — март 1933 г.].

36. Ю. Е. Борщевский, *К характеристике рукописного наследия В. А. Жуковского*, — «Очерки по истории русского востоковедения», т. V, М., 1930, стр. 31-32. (Материалы о Баба Тахире).

37a. З. Н. Ворожейкина, *О литературном наследии Баба Кухи и Баба Тахира* — сб. «Иранская филология», Л., 1964, стр. 149-155.

القشیری (متوفی به سال ۷۳۰ م)، انصاری (متوفی به سال ۸۸۰ م).

37. A. Arberry, *Al-Qushairi as traditionist*, — «Studia orientalia Joanni Pedersen... dicata», Hauniae, 1953.

38. عبدالله انصاری، منازل السائرين. Ed. S. de Laugier de Beaurecueil, Le Caire, 1953.

39. گفتار در سرگشت آثار و افکارخواجه عبدالله انصاری هروی، اثر سرژ بورکی، ۱۳۵۷ [1957] کابل، (Содержит библиографию).

غزالی (متوفی به سال ۱۱۱۲ م.)، عین القضاة همدانی (متوفی به سال ۱۱۱۳ م.)، احمد جام (متوفی به سال ۱۱۴۱ م.)، سهروردی (متوفی به سال ۱۱۹۱ م.).

40. M. Smith, *Al-Ghazali the mystic, a study of the life and personality*, London, 1944.

41. Al-Ghazali, *Critere de l'Action (Mizan al-'amal)*, traité d'éthique psychologique et mystique, ed. Hikmat Hachem, Paris, 1945.

42. [1955] محمد غزالی، کیمیای سعادت تهران، ۱۳۳۳.

42a. [1961] عبد الرحمن بدوی، مؤلفات الغزالی، قاهره.

43. عین القضاة همدانی، رساله یزدان شناخت، باهتمام بهمن کریمی، تهران، [1949].

44. عین القضاة همدانی، رساله لوايح، تصحيح و ترجمه دکتر رحيم فرمنش، تهران، [1958—1959] ۱۳۳۷.

45. [1959—1960] ۱۳۳۸ آثار عین القضاة، تهران،

46. H. Moayyed, *Die Maqâmât des 'Aznavâl. Eine legendäre Vîta Ahmadî Gâm's Zandapil*, Frankfurt am Main, 1959.

47. مقامات ژنده پیل احمد جام... با مقدسه و توضیحات... شمس‌الله مؤید [1961] سنابجی، تهران،

48. H. Ritter, *Philologica VIII und IX: die vter Suhrawardî*, — «Der Islam», 1935, XXII, S. 88—105; XXIV, 1938/39, S. 270—286.

49. Shihâbaddin Yahya as-Suhrawardî, *Opera Metaphysica et mystica*, edidit et prolegomenis instruxit H. Corbin, vol. I, Istanbûl, 1945; vol. II, Teheran—Paris, 1952 (vol. II: H. Corbin, *Oeuvres philosophiques et mystiques de... Suhrawardî*).

50. اصول الفلسفه الاشراقیه عند شهاب الدین السهروردی، تألیف محمد علی ابو ریّان، قاهره، [1939]

روزبهان بقلی (متوفی به سال ۱۲۰۹ م.)، نجم‌الدین کبری (متوفی به سال ۱۲۲۱ م.).

51. L. Massignon, *La vie et les oeuvres de Ruzbehan Baqlî*, — «Studia orientalia Joanni Pedersen... dicata», Hauniae, 1933.

52. روزبهان بقلی شیرازی، عبر العاشقین، بتصحیح ومقدمه فارسی و فرانسوی هنری کرین و دکتر محمد معین، تهران، [1958—1959] ۱۳۳۷.

53. F. Meier, *Die Fawâ'id al-Āmâl wa Fawâ'id al-Ālâd des Nağm al-dīn al-Kubrâ*, Wiesbaden, 1937.

54. [1958—1959] ۱۳۳۷ رساله معرفت (ترجمه فارسی)، شیراز،

فریدالدین عطار (متوفی در حدود سال ۱۲۲۹ م.).

55. H. Ritter, *Philologica X: Feridaddin Attar*, — «Der Islam», 1940, XXV, S. 134—173.
 56. Ilaḥi-name..., eine mystische Dichtung von Fariduddin Attar, herausgegeben von H. Ritter, Istanbul, 1940.
 57. سعید نفیسی، جستجو در احوال و آثار فرید الدین عطار نیشابوری، طهران، ۱۳۲۰.
 - [1941] С. Нафиси считает поэму Булбул-наме не принадлежащей Аттару. Ему возражает Х. Риттер в статье в EI (см. № 64 наст. справки).
 58. عبد الوهاب عزام، التصوف و فریدالدین عطار، قاهره، ۱۹۴۵.
 59. H. Ritter, *Das Meer der Seele, Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin 'Attar*, Leiden, 1935.
 60. Н. Д. Миклухо-Маклай, О происхождении «Дополнения» к «Тазкират алавийа» Аттара, — «Краткие сообщения ИВ АН СССР», 1956, № 22, стр. 19—27.
 61. عطار نیشابوری، منطق الطیر بتصحیح و اهتمام دکتر محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۲۷ [1958—1959].
 62. عطار نیشابوری، اسرارنامه، بتصحیح دکتر حید صادق گوهرین، تهران، ۱۳۳۸ [1959—1960].
 63. عطار نیشابوری، مصیبت‌نامه، باهتمام دکتر نورانی وصال، تهران، ۱۳۳۸ [1959—1960].
 64. H. Ritter, 'Attar, — «Encyclopedie de l'Islam», nouvelle edition, t. I, Leyde, 1960, pp. 775—777. В этой статье Х. Риттер делит все приписываемые Аттару произведения на три группы по степени уверенности в их подлинности. *Булбул-наме*, например, он включает в первую группу, а *Уштур-наме* — во вторую.
 65. اشترانامه فرید الدین عطار نیشابوری، بکوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۱ [1961].
 66. شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری تألیف بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۱ [1961].
- Ибн ал-'Афси (ум. 1240), Бахарзи (ум. 1260), Азиз ад-Дин Насафи (ум. 1265)*
67. Abu'l-Ilā 'Aḥḥī, *The mystical philosophy of Muḥyid-Dīn-Ibnū'l-'Arabī*, Cambridge, 1939.
 68. M. Asin Palacios, *La risqlat al-Quds de Ibn 'Arabī de Murcia*, Madrid, 1939.
 69. B. Westreich, *Das Kitāb Bulgat al-gauwas und seine Beziehungen zu anderen Schriften Ibn al-'Arabī*, Hamburg, 1931.
 70. سیف الدین باخرزی، مقاله بقلم سعید نفیسی، «مجله دانشکده ادبیات»، سال دوم، طهران، ۱۳۳۳ [1954—1955].
 71. سرگنشت سیف‌الدین باخرزی، بانضمام شمه‌ای از مقامات... و رساله در سرگنشت عشق... بقلم ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۱ [1962—1963]، (از مجله دانشکده ادبیات، ش ۴ ص ۸، ش ۵ ص ۹).

72. Azizoddin Nasafi (VII/XIII^e siècle), *Le livre de l'Homme parfait (Kitab al-Insan al-Kamil)*. Recueil de traités de soufisme en persan, publiés avec une introduction par Marlijan Molé, Paris—Teheran, 1962.

جلال‌الدین رومی (متوفی به سال ۱۲۷۳ م.).

73. Jalalu'd-din Rumi, *The Mathnawi*, edited from the oldest MSS available with critt. notes, transl. and commentary by R. A. Nicholson, vol. 1—8, London—Leiden, 1923—1940, GMS NS, vol. 4.

بدیع‌الزمان فروزانفر، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین، 74.

تهران، [1937]

75. H. Ritter, *Das Proömium des Mathnawi-l Maulawi*, —ZDMG, 1939, Bd 93, S. 169—196.

76. H. Ritter, *Čalal'ad-Din Rumi und sein Kreis*, —«Der Islam», 1940—1942, Bd XXVI, S. 116—159, 221—249.

77. A. Schimmel, *Die Bildersprache Dschelaleddin Rumis*, Walldorf, 1949.

کتاب فیہ مافیہ از گفتار مولانا جلال‌الدین محمد مشهور بهلولی با تصحیحات، 78.

و خواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، طهران، ۱۳۳۰ [1951]

79. A. J. Arberry, *Discourses of Rumi*, London, 1961 (комментированный перевод *Фухи ма фухи*).

بدیع‌الزمان فروزانفر، مآخذ قصص و تئلیات مشنوی، تهران، ۱۳۳۳ [1954—1955]

81. [1955—1956] ۱۳۳۴ بدیع‌الزمان فروزانفر، احادث مشنوی، تهران،

کلیات شمس یا دیوان کبیر، بتصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، جلد اول و جلد 82.

دوم، تهران، ۱۳۳۵—۱۳۳۷ [1958—1959]

فخرالدین عراقی (متوفی به سال ۱۲۸۹ م.).

83. Iraqī, *The song of lovers (U'shshaq-nama)*, ed. and transl. by A. J. Arberry Oxford, 1939.

کلیات شیخ فخرالدین ابراهیم همدانی متخلص به عراقی، با مقدمه و 84. تصحیح.... بکوشش سعید نفیسی، تهران، [1956]

شاه‌نعمت‌الله‌ولی (متوفی به سال ۱۴۳۱ م.)، قاسم انوار (متوفی به سال

۱۴۳۳ م.).

85. Matériaux pour la biographie de Shāh Ni'matullah Wali Kermani. Textes persans publiés avec une introduction par Jean Aubin, Paris—Teheran, 1936.

کلیات قاسم انوار، بتصحیح سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۷ [1938—1939]

بابافغانی (متوفی به سال ۱۰۱۹ م.)، ملاصدرا (متوفی به سال ۱۰۶۴ م.)،
محسن فیض کاشانی (متوفی به سال ۱۰۶۸ م.).

Баба Фигани (ум. 1519), Мулла Садра (ум. 1640), Мухсин-и Файз-и Кашань (ум. 1680)

بابا فغانی شیرازی، دیوان اشعار، تصحیح... احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۶۲.

88. جواد مصلح، فلسفه عالی یا حکمت صدر المتلحین، تهران، [۱۹۶۰].

89. ملا صدرا، رساله سه اصل، تصحیح و اهتمام حسین نصر، تهران، [۱۹۶۱].

89a. جلال‌الدین اشتیانی، شرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا، مشهد، [۱۹۶۱].

90. ملا صدرا، مشاعر، ترجمه و توضیح بقلم غلام حسین آخانی، اصفهان، [۱۹۶۱].

91. (مجموعه مقالات درباره ملا صدرا، تهران، [۱۹۶۱].)

91a. کسر اصنام الجاهلیه، لصدراالدین محمد شیرازی...، حقه و قدم لها... ۱۳۶۲.

دانش پژوه، تهران [۱۹۶۲]

92. Molla Sadra Shirazi (ob. 1030/1040), *Le livre des Penetrations metaphysiques (Kitab al-Masha'ir)*. Texte arabe, version persane de Badi' ol-Molk Mirza 'Emadoddawieh, publiés avec une traduction française et des notes par H. Corbin, Paris—Teheran, 1964.

93. دیوان ملا محسن فیض کاشانی، تهران، ۱۳۳۷ [۱۹۵۸—۱۹۵۹].

94. کدایات دیوان اشعار ملا محسن فیض کاشانی، بضمیمه رساله گلزار قدس، تهران، [۱۹۶۰].

فهرست راهنما

فهرست اسامی جغرافیایی، اشخاص، فرقه‌ها، کتابها، و موضوعات

روایات عطار دربارهٔ ۲۴۳، شرح
زندگی ۲۴۴، سیمای افسانه‌ای ~
۲۴۵، ۲۴۸، ویژگیهای سانی گرایانه افسانه
~ ۲۴۹، ۲۵۰

ابراهیم الخواص ۵۵

ابلیس ۵۶۱

ابن ابویحیی ۶

ابن الاثیر ۶، ۲۵۱

ابن الجوزی ۹۲، ۲۷۷

ابن العربی ۷۹، ۱۱۷ - ۱۲۰، ۱۲۲، ۴۸۴

۴۸۶ ح، ۶۲۴، ۶۳۱، ۶۳۳، ۶۳۶

۶۶۰ ح، ۶۷۳، ۶۷۴ ح، ۶۸۰

ابن الفرید ۸۲ ح، ۱۴۶ ح

ابن المبارک ۲۵۹

ابن المنور، ابوسعید ۳۲۵ ح، ۳۸۴

ابن باکویه ← باباکوهی شیرازی

ابن بشر ۲۶۸

ابن بلبلان ۲۶۹

ابن تولوق، سلطان محمد دوم ۶۱۹

ابن تیمیه ۵۸۹ ح

ابن جبر ۷۲

ابن حاجب ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۵۲

آتشکده ۲۴۵، ۴۳۳ ح، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۶۳ ح

آتکوریش ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۵۰

آدم ۵۶۰

آذربایجان ۴۱۵ ح، ۴۷۰ ح

آرخونتا ۱۱۵

آسیا ۷۲، ۷۷، ۳۷۹، ۴۲۶، ۵۸۸

آسیای صغیر ۲۴۴، ۶۱۷

آسیای میانه ۳۶، ۸۹، ۲۴۱، ۲۴۳،

۲۴۵، ۲۵۰، ۲۶۵، ۲۹۰، ۴۵۴، ۶۰۸

آلمان ۶۷۷

آونیوس ساکاس ۲۶، ۲۷

آفناد (نه‌گانه‌ها) ۲۷، ۶۲۷

آندره، تور ۵۰۲

ابراهیم (ع) ۱۲۲، ۳۵۰، ۵۸۱

ابراهیم، سلطان ۹۱، ۴۴۷

ابراهیم، شیخ ۴۴۲، ۴۴۳

ابراهیم [غزنوی] ۱۶۱، ۳۸۹

ابراهیم ابن ادهم ۷۵، ۸۱، ۲۴۲، ۲۴۷

۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۶ - ۲۵۸، ۲۶۵

۲۶۸، ۲۷۷ ح، ۲۸۳، ۲۹۰، ۳۳۲ ح

۴۱۰، ۵۶۷، ۵۹۶، ۶۰۸، ۶۴۸

- ابوالعباس احمد ابن سهل عطا الادام آلامی ←
ابن عطا
ابوالعباس قصاب، شیخ ۳۲۱، ۳۵۴، ۴۲۲،
۵۷۶، ۴۲۳
ابوالعطاء ۸۴
ابوالعطاحیه ۳۹۰
ابوالغازی، سلطان حسین ۵۸۲
ابوالفتح قریشی، شیخ رکن الدین ۶۱۹
ابوالفدا ۲۵۱
ابوالفضائل عبداله ابن محمد المیناجی ←
عین القضاة
ابوالفیض ← عبدالجناب [محمی الدین]
ابوالقاسم ابراهیم ابن محمد النصر آبادی ←
نصر آبادی
ابوالقاسم ابن محمد ابن الجنید الخطاط ← جنید
ابوالقاسم بشر ابن یاسین ← بشر ابن یاسین
ابوالقاسم دلف ۱۳۸
ابوالمحاسن ۲۷۵، ۲۸۱، ۲۸۲ ح، ۲۸۵ ح -
۲۸۸ ح
ابوالمغیث حسین ابن منصور ابن محمد بیضاوی
الحلاج ← حلاج
ابوالمصور، شیخ ۵۷۶
ابوالوفا خوارزمی ۵۱۲
ابوبکر ۵۳، ۵۴، ۵۴۱، ۶۳۲
ابوبکر، شیخ ۴۲۳
ابوبکر پیکندی ۳۰۶
ابوبکر جاجرم ۳۵۹
ابوبکر دقاق ۴۲۳
ابوبکر محمد ۴۱۵ ح
ابوبکر محمد ابن عبدالله الرازی، شیخ ۳۰۶
ابوبکر محمد ابن موسی الواسطی الفرغانی ۳۰۲،
۳۰۸
ابوبکر نیشاپوری، شیخ ۵۷۳
ابوتراب نخشبی، شیخ ۵۶۱
ابوحماد محمد ابن محمد غزالی، امام ← غزالی
- ابن خفیف (شیخ کبیر) ۳۷۵، ۳۶۷، ۳۸۲،
۴۰۰ ح
ابن خلدون ۶
ابن خلکان ۲۴۴ ح، ۲۵۱، ۲۶۸ ح، ۲۷۴،
۲۷۵ ح، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۶ ح
ابن راوندی ۴۲۲
ابن سعد ۲۷۸
ابن عباس ۹۰
ابن عطا ۳۰۲، ۳۰۸
ابن قتیبه ۲۵۱، ۲۵۷، ۲۵۸
ابن کرام ۳۰۰
ابن محدث ۲۵۴
ابن مختار ابن ابو عبید ثقفی ۶
ابن هشام ۲۷۸
ابو احمد المهر جانی ۲۳
ابو اسحق ابن سیار النظام ۱۸، ۱۹
ابو اسماعیل عبداله ابن ابو منصور محمد -
الانصاری الهروی ← انصاری، خواجه
عبداله
ابوالحسن الجوسکی، شیخ ۱۳۹
ابوالحسن بستنی ۴۲۲
ابوالحسن خرقانی، شیخ ۸۵-۸۸، ۱۰۳ ح،
۳۱۱، ۳۱۴-۳۱۷، ۳۲۱-۳۲۵،
۳۸۳، ۴۰۰، ۴۰۸، ۵۶۱، ۵۶۲ ح،
۵۷۶ ح، ۵۸۴ ح، ~ وابوسعید ابوالخیر
۳۲۶، ۳۲۷، ~ در مقام یک سلاطین و
ویژگی تصوف او ۳۲۸، تعلیمات ~ در
کتاب نود المعلوم ۳۲۹-۳۶۶
ابوالحسن علی ابن اسماعیل الاشعری ۲۰،
۲۱، ۳۳۸ ح، ۳۶۸، ۳۸۲، ۳۹۰،
۳۹۱ ح، ۴۰۰
ابوالحسن علی ابن الحسن [نبیای عین القضاة]
۴۱۵ ح، ۴۲۲ ح، ۴۲۵
ابوالحسن علی ابن هارون الزنجانی ← زنجانی
ابوالخیر بشر ابن محفوظ ابن عثیم، شیخ ۱۳۸

ابوحفص عمر ابن سلمه الحداد ۳۲، ۸۱، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۰۹، ۴۰۷، ۴۱۰ ح
 ابوحفص عمرالدین عبدالوهاب، ۱۳۸
 ابوحنیفه، امام ۶، ۴۴۶ ح
 ابوخمیس ۲۵۱ ح
 ابوذر ۶۰۴
 ابوسعود ابوبکر الهودی ۱۳۸
 ابوسعید ابوالخیر، ۶۵، ۱۲۳، ۳۱۴، ۳۱۷، ۳۲۵ ح، ۳۶۸، ۳۷۸، ۳۸۰، ۳۸۷ ح، ۳۹۹، ۴۰۹، ۴۱۸، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۵ ح، ۴۳۳، ۵۶۰، ۵۷۷ ح، ۵۸۴ ح، ۶۴۸، رابطه او با بزرگانان ۴۸، استفاده از چکامه‌های خلقی و اشعار عامیانه در تعلیمات ۵۴، ۵۹-۶۲، وجهه او در میان مردم ۵۸، مجالس ۶۲، ۸۶، ۴۵۳، ~ و گسترش نظم تصوف ۷۰، ۷۱، در مقام مرید سلمی ۳۰۷، ~ و ابوالحسن خرقانی و دیدار آنها ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۵۸-۳۶۳، ۳۶۴، ~ و بابا کوهی و دیدار آنها ۳۸۲، ۳۸۴
 ابوسعید الخرار، ~ الخراز
 ابوسعید مجدالدین شرف ابن المؤید ابن ابوالفتح بغدادی، ~ مجدالدین بغدادی
 ابوسعید میهنه‌ای، ~ ابوسعید ابوالخیر، شیخ ابوسلیمان محمد ابن معشر البسطی المقدسی، ~ مقدسی
 ابوصالح حمدون القصار، ~ حمدون قصار
 ابوطالب المکی ۷۴، ۶۷۶ ح
 ابو عبدالرحمن محمد ابن الحسین ابن محمد ابن موسی السلمی الازدی البیساوری، ~ سلمی ابو عبدالرحمن محمد ابن هارون الانصاری القهندزی البخاری ۲۹۰
 ابوعبدالله ابن منازل ۳۰۵
 ابوعبدالله حارث ابن اسد العنازی المحاسبی، ~ محاسبی

ابوعبدالله [علی ابن] محمد ابن عبدالله [ابن عبدالله]، ~ بابا کوهی شیرازی
 ابوعبدالله محمد ابن اسماعیل البخاری ۶
 ابوعبدالله محمد ابن اسعد النیسابوری ۲۹۰
 ابوعبدالله محمد ابن خفیف شیرازی، ~ ابن خفیف
 ابوعبدالله محمد ابن عبدالله شیرازی ۳۷۵
 ابو عثمان سعید ابن اسماعیل الحیری ۳۲، ۳۰۵، ۳۰۹، ۴۰۷
 ابوعلی الثقفی ۳۰۵
 ابوعلی الرازی ۲۷۷
 ابوعلی الفضیل ابن عیاض ابن سعود ابن بشر التمیم، ~ فضیل بن عیاض
 ابوعلی دقاق ۴۲۲
 ابوعلی سرخسی ۴۲۲
 ابوعلی سینا ۲۴۶، ۳۵۷، ۴۲۳
 ابوعلی کرخی، امام ۵۰۴
 ابو عمرو اسمعیل ابن نجید ابن احمد ابن یوسف ابن سلیم ابن خالد السلمی ۳۰۵، ۳۰۶
 ابوفیض ابن ابراهیم ذوالنون المصری، ~ ذوالنون [ابو] قییس [کوه] ۲۴۸، ۲۷۸
 ابو محمد، ~ سفیان ابن عیینه
 ابو محمد الزاهد ۲۶۸
 ابو محمود ابن هدش الطالقانی ۲۵۱، ۲۸۹
 ابو منصور حنفه ۴۳۴
 ابونصر البخاری ۲۵۱ ح
 ابولعیم الاصفهانی ۲۴۴
 ابوهضیل العلاف، ~ علاف
 ابونیزید طیفور ابن عیسی ابن آدم سروشان البسطامی، ~ بایزید بسطامی
 ابویعلی محمد ابن البراء، قاضی ۱۳۹
 ابیورد ۲۵۱-۲۵۳
 اتسز ۴۴۴
 اته، ۵، ۷۰، ۸۸ ح، ۹۴ ح، ۱۳۸ ح، ۳۷۸، ۴۰۲ ح، ۴۰۷ ح، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۸

۶۰۸
ادهم نامه ۲۴۵
اردویسودا آناهیتا ۱۱۵، ۱۴۰ ح
ارس ۴۷ ح
ارسطو ۲۳-۲۶، ۵۶۵، ۵۶۶
ارمغان [مجله] ۴۱۵ ح، ۴۱۷ ح
اروپا ۲۶، ۸۸، ۱۰۷، ۱۲۳ ح، ۲۴۴، ۲۹۳،
۳۰۱، ۳۰۴، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۲۸، ۳۶۷،
۳۷۵، ۳۷۸، ۴۲۸، ۴۳۵، ۵۰۹، ۵۹۲،
۶۲۱، ۶۶۲ ح، ۶۶۶ .
اروپای غربی ۲۴۵
ازارقه [فرقه] ۱۴
ازبکستان ۲۴۵، ۵۱۹ ح
ازبکی ۴۵۰ ح
ازداج شیخ ادهم ابن خضرویه ۶۰۹
از گذشته ترکان ۳۴۸ ح
استانبول ۳۰۳
استفنس، ج ۹۶
اسحق ابن ابراهیم الطبری ۲۶۱، ۲۸۲
اسحق ابن هنین ← هنین [پسر]
اسحق العبادی ← هنینی [پدر]
اسدی ۳۸۸ ح
اسرائیل ۲۸۴
امراء التوحید ۷۰ ح، ۷۱ ح، ۸۶ ح
۳۰۷ ح، ۳۱۴ ح، ۳۱۷، ۳۶۷ ح، ۳۶۸
ح، ۳۸۰، ۳۸۲ - ۳۸۵، ۴۰۹، ۴۲۵
ح، ۵۰۰ ح، ۵۶۰ ح
امراء الشهود ۵۹۱ ح
امراء نامه ۱۰۰ ح، ۱۰۳، ۴۶۱، ۴۶۳،
۵۰۹، ۵۳۱، ۵۹۱
اسفراین ۲۹۰، ۴۵۶
اسکندر مقدونی ۴۸۱، ۵۵۶، ۵۶۵، ۵۶۶
اسکندریه ۲۲، ۳۰، ۳۰۳، ۵۰
اسلام ۳، ۴، ۷، ۲۸، ۴۰، ۱۱۱، ۲۴۲

۴۸۳ ح، ۴۹۶ ح، ۵۹۲، ~ و تحقیق
در تاریخ ادبیات فارسی ۱۰۸، ۱۰۹،
~ و تحقیق درباره باباکوهی ۳۷۶،
۳۹۰، ۳۹۱، ۵۹۱
اج ۶۱۸ - ۶۲۰
احادیث البخاری ۳۱
احادیث الصحيح ۶
احمد، شیخ ۴۴۱
احمدابن حرب ۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۳۵۱،
سخنان ~ ۲۹۵ - ۲۹۷، جهان بینی
~ ۲۹۸، ۲۹۹، در مقام رابط بین مکتب
تصوف عراق و خراسان ۳۰۰، شالوده
فعالیت‌های او و فعالیت ملائطیه ۳۰۰
احمدابن حنبل ۶
احمدابن خضرویه ۸۴
احمدابن عمر ابوالجناح نجم الدین الکبری
الخیوکی الخوارزمی (الطامة الکبری)
← نجم الدین کبری، شیخ
احمدبن فضل ۳۰۰ ح
احمد الاحسن ۶۷۴ ح
احمدبن یوسف سنان الکرمانی الدمشقی ۲۴۴
احمد خادم ۳۵۱
احمد غزالی ← غزالی، احمد
احمد کبیر [پسر سید جلال] ۶۱۸
احیاء العلوم الدین ۵۰، ۵۲، ۱۱۳، ۶۷۳
اخبار الاحیاء ۶۱۸
اخبار الحلاج ۳۹۱
اخبار العارفین ۳۶۸
اخبار الغافلین ۳۶۸
اخباری [فرقه] ۶۷۴
اخوان الصفا ۲۳، ۲۵، ۴۵
ادبیات مشرق زمین ۵۲۰، مضمون و شکل در
مشرق زمین ۵۲۱ - ۵۲۲
ادبیات پارسی نوین ۱۰۸، ۵۹۱
ادهم (ادهم سقا) ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۷، ۲۶۵

الانصاف ۷۷۰
الباقی ۲۶۹، ۵۷۵
التعرف ۵۴۲
التواصین ۳۹
الحجاج بن مطر ۲۳
الحسین ← حلاج
الحیة الحیوان ۲۶۹
الخراز ۸۳ ح، ۴۲۳، ۵۷۳
الرعاية الحقوق الله ۳
السراج ۵۷۵
السیوطی ← سیوطی
الشافعی ۲۵۹
الشعرانی ← شعرانی
الشهیدی العالی، علی ۶۶۵
الطالقانی ← ابومحمود ابن هدش الطالقانی
الطوطوشی ← طوطوش
العماش ۲۵۸
العوفی ۲۳
الخ بیگ ۲۴۵ ح، ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۱۴
الفتوحات المکیة ۶۲۴
الفنذینی ۲۵۱
القشیری ← قشیری
القیام بها ۸۳ ح
الکا شغری ۶۴۸
المتوکل ۲۰
المجسطی ۲۳
المحاسن والاضداد ۱۴
المعتصم ۲۰
المقامات ۶۷۱
المقتدر ۴۷۴ ح
النفران الحارث ابن کلدة الثقفی ۲۲
الوکید ۶
الهی نامه ۱۰۳، ۲۴۳، ۵۱۵، ۵۳۷، ۵۹۱
الیاقعی، عبدالله ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۸، ۶۱۹

۳۰۱، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۳۰ ح، ۳۵۲
۳۶۸، ۳۸۱، ۴۳۳، ۴۵۲، ۴۶۱
۴۹۹، ۵۰۲، ۵۰۷، ۵۱۵، ۵۵۶
۵۸۴، ~ و تماس آن با سایر ادیان،
تشکیل مییستم فلسفی اسلامی ۱۳، بررسی
فرقه های مختلف ~ ۱۴-۲۱، ~ و
روش فلسفی یونانی ۲۱، گسترش
علوم یونانی در میان مسلمانان ۲۲،
۲۳، تعلیمات فلاسفه یونان نزد
مسلمین ۲۴، ۲۵، تاثیر آثار ارسطو در
محافل اسلامی ۲۴-۲۶
اسماعیلیه ۹۴، ۱۶
اسمعیل [پسر سلطان محمود] ۴۴۷، ۴۴۸
اسمعیل، شیخ ۴۴۲، ۴۴۳
اسمعیل ابن الوداد الزبیری البیلی ۲۸۹
اسمعیل ابن نجید [نایب سلمی] ۳۰۹
اسمعیل بغدادی، شیخ ۴۴۳
اسمعیل حلبی، شیخ ۴۴۳
اسمعیل رومی، شیخ ۴۴۳
اسمعیل قصری ۴۳۴
اسمعیل کوفی، شیخ ۴۴۳
اسواق الاشراف ۲۶۹
اشپرنگر ۴۹۶، ۵۹۲، ۶۲۱، ۶۳۸
اشترنامه ۱۰۴، ۵۱۵، ۵۳۱، ۵۹۱
اشعری ← ابوالحسن علی ابن اسماعیل
الاشعری
اشعریها [فرقه] ۸۸
اشمیدت، آ.آ. ۲۹۴
اصطلاحات صوفیه ۳۷۰
اصولها [فرقه] ۶۷۵
اعتماد السلطنه ۲۹۳ ح
افریقا ۳۰
افلاطون ۲۵
اقلیدس ۲۳، ۲۴
الاسمعی ۲۸۲

ام‌الربیع ۲۷۲
امام جعفر صادق (ع) ۳۷، ۲۵۸
امام محمد بن حسن العسکری (ع) ۵۱۶
امیر تیمور ۴۵۲
امیر خسرو دهلوی ۵۲۱
امیر نظام‌الدین علی شیر در مقام دولتی و ادبی
دادری ۵۲۲

انجیل ۱۰۷

انصاری، خواجه عبدالله ۶۶، ۶۷، ۶۸
۹۸، ۱۰۷، ۱۰۸، ۲۴۹، ۲۷۷
۲۷۹، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۲۲، ۳۳۱، ح
۳۴۸، ح، ۳۶۸، ح، ۴۰۱، ۴۱۳، ح
۴۱۴، ۴۲۳، ۴۲۵، ح، ۵۷۳
۵۷۹، ۵۸۴، ح، شخصیت ~ ۸۷
مقام ~ در تصوف ۸۸، ۴۰۰ تألیفات
او ۸۸، ۸۹ تحلیلی دربارهٔ مجموعهٔ او
(منازل نامعلوم) ۸۹-۹۴، ~ و ابوالحسن
خرقانی ۸۸، ۳۶۱، ۴۰۰، ~ و بابا
کوهی ۳۸۱، متن کاسل پیام ~ به
خواجه نظام‌الملک و تشریح شالودهٔ آن

۴۰۲ - ۴۱۱

انیس العاشقین ۱۲۳ ح

انیس المریدین ۸۹

اوحید الدین کرمانی ۱۲۴

اودق‌ای دیوان‌ها ۱۱۳، ۱۱۵

ادستا ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۴۰، ۵۰۵

اوغدی‌خان ۵۵۲

اویس‌قرنی ۳۵۴، ۳۶۳ ح

اهواز ۳۶، ۳۰۸

ایاز ۵۵۶، ۵۸۱، ۵۸۲

ایاس ۳۶۰

ایران ۲۲، ۲۷، ۵۷، ۵۸، ۶۷، ۶۹، ۷۱

۷۵، ۷۶، ۷۹، ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۹۳

۹۴، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۱۴، ۱۳۸ -

۱۴۱، ۱۵۷، ۲۴۳، ۲۹۳، ۲۹۴، ۳۰۰

۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۱۹، ۳۲۰

۳۲۲، ۳۶۷، ۳۷۳، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۸۳

ح، ۳۸۹، ۳۹۳، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۱۱

۴۱۳، ۴۱۸ - ۴۲۰، ۴۲۷، ۴۴۱

۴۵۳، ۴۵۴، ۴۷۱، ح، ۴۷۲، ح، ۵۰۵

۵۲۱، ۵۳۱، ۵۵۴، ح، ۵۶۲، ح، ۵۶۵

۵۷۶، ۶۰۷، ۶۱۷، ۶۴۹، ۶۵۲، ۶۶۲

۶۶۸، ۶۷۲، ح، ۶۸۳

ایشی نیلی ۵۹

ایلیک ۲۴۱

ایندی‌آفیس لبرری ۴۲۸، ۴۹۶

ایفوستراتنسف ۱۴۰ ح

ایوانف، و.آ. ۳۷۷، ۳۷۹، ح، ۳۹۶، ح، ۴۰۵

ح، ۴۰۶، ۵۹۲، ح، ۶۶۴ ح

بابا فرج، شیخ ۳۴

بابا کمال جندی ۴۳۴

بابا کوهی شیرازی ۱۰۰ ح، ۱۰۸، ۱۵۸

۱۵۹، ۳۰۷، ح، ۳۷۱ - ۳۷۳، ۳۷۶

۳۷۸، ۳۹۲ - ۳۹۴، ۳۹۹، ۴۰۰

۶۰۹، ۶۱۳، ۶۱۴، زندگانی بابا کوهی

۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۶ - ۳۸۱، اطلاعات

خاورشناسان اروپا در بارهٔ ~ ۳۷۵

۳۷۸، نام و کنیهٔ او ۳۷۹، ۳۸۰

آشنایی با کلام سنت؛ هواداری

از القشیری والسلمی ۳۶۸، ~ در مقام

محدث و سیاح ۳۸۱، ۳۸۲، ~ و اشعری

۳۸۲، ~ و ابوسعید ابوالخیر ۳۸۲

- ۳۸۴، ~ و آشنایی با تصوف مکتب

خراسان ۳۸۳، ۳۸۵، تألیفات ~ ۳۸۶

دیوان شعر ~ و زبان آن ۳۸۷

۳۸۸، ۳۹۲، تخلص در غزلیات ~

۳۸۸، ۳۸۹، اصول اصلی تعلیمات تصوف

در دیوان ~ ۳۹۰، ۳۹۱، اشکال

هنری اشعار ~ ۳۹۱، تجزیه و تحلیل

یکی از غزلیات ~ ۳۷۲، ۳۷۴،
افسانه عشق باباکوهی و دختر پادشاه
۶۰۸، ۶۰۷
بابامیرک تاشکندی ۴۰۲ ح
بابل ۴۷۴
بارتولد ۳۴۸ ح، ۴۵۴ ح، ۵۵۰ ح، ۵۶۰ ح
باردسان ۲۸
باطنیه (فرقه) ۱۶
باکیلانی، خواجه ابوبکر ۴۲۳
بالدا ۲۴۶
بانکیبور (بنکی پور) ۳۰۳، ۴۹۶، ۵۹۲ ح
باورد ۲۵۵، ۲۶۷
بایزید بسطامی ۳۳، ۹۰، ۱۰۳ ح، ۳۰۰ ح
۳۱۳، ۳۲۳، ۳۳۳، ۳۴۵، ۳۴۷
۳۴۹ - ۳۵۱، ۳۵۳ - ۳۵۵، ۳۶۴
۴۲۳، ۵۱۵، ۵۵۹، ۵۷۱، ۵۸۱
~ و همگامی با رابعه بنت عدویه
۳۴، شرح اندیشه وحدانیت ~
۳۴ - ۳۶، ۴۶، تأثیر او بر حلاج ۳۷
تأثیر او بر ابوالحسن خرقانی ۸۵، ۳۲۲
۳۲۸، ۳۸۳
بخارا ۲۹۰، ۴۴۷، ۶۱۸
بخت یشوع (عیشوع) خاندان ۲۲
بخت یشوع ابن جرجیس ۲۲
بخت یشوع دوم ۲۲
بدرالدین بکری ۶۱۸
براون، ا. ۱۵۷، ۳۱۲، ۴۵۴ ح، ۴۵۶ ح
۴۹۶، ۶۰۹ ح، ۶۶۰ ح، ۶۶۳ ح، ۶۶۴ ح
۶۶۶ ح، ۶۶۷ ح، ۶۷۴ ح، انتقاد
برجلد چهارم قادیخ ادبیات ایران تألیف
براون ۶۶۱، ۶۶۲
برتلس، یوگنی ۶۹، ۹۴ ح - ۹۶ ح، ۱۰۰ ح
۱۰۰ ح، ۱۰۸، ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۵۸ ح
۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۸۲
۲۷۴، ۲۷۵، ۲۸۳، ۳۱۷ ح، ۳۹۳ ح

۳۹۴ ح، ۴۳۶ ح، ۴۸۷ ح، ۴۹۷ ح
۵۰۰، ۵۰۱، ۵۳۸، ۵۹۲ ح، ۵۹۳ ح
۵۹۵ ح، ۶۰۹ ح، ۶۲۵، ۶۵۲ ح
۶۷۴ ح، ۶۷۵
بررسی ایران ۵۵۰ ح
برگزیده اشعار انصاری ۳۱۴
بروکلمان ۳۰۲، ۴۳۵ ح
بریتانیا ۸۵، ۲۴۴ ح، ۲۱۵، ۳۱۷، ۳۶۷
۳۷۵ - ۳۷۷، ۴۱۸ ح، ۳۹۳
۴۲۰ ح، ۶۰۹
بستان السیاحت ۶۲
بسطام ۳۶۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۹
بشرابن یاسین ۶۰، ۶۱
بشرفانی ۲۵۹، ۲۸۱
بشیرالمعتمر ۱۹
بصره ۱۰، ۱۸، ۲۳، ۳۰، ۴۸، ۸۱، ۲۴۴
۳۰۸
بصری، خواجه حسن ۱۷، ۸۳ ح، ۹۰
۳۴۹، ۴۲۳
بطلمیوس ۲۳، ۲۴
بغداد ۶، ۲۰، ۲۳، ۳۰، ۳۶، ۳۸، ۴۸
۵۰، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰ ح، ۳۴۶
۳۶۴، ۴۴۲، ۴۴۴، ۴۴۸، ۴۷۴ ح
تصوف مکتب بغداد ۳۱ - ۳۳
بغدادک ۴۵۴
بکر ۶۱۸
بکون (البکون - فرقه) ۳۰
بلال بلخی ۳۴۹، ۳۵۰
بلال حبشی ۶۰۴
بلبل نامه ۸۶ ح، ۱۰۰، ۳۷۳ ح، ۴۶۱
۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۷، ۵۹۱ شرح کلی
مضمون و شالوده آن ۴۶۳ - ۴۶۶
متن کامل اثر به نثر ۴۶۶ - ۴۸۱
در باره نسخه های مربوط به ~ ۴۹۳ -
۴۹۷

- بلخ ۸۱، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶ - ۲۴۸،
 ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۸، ۳۶۱،
 ۴۰۸، ۵۶۷
 بلن، م. ۵۲۲
 بلوشه، ا. ۵۲۲
 بمبئی ۲۴۳ ح، ۶۶۶
 بن مغفل ۳۴۷
 بنی اسبه [خاندان] ۴، ۷، ۸، ۱۲، ۱۴، ۱۷،
 ۱۸، ۲۱، ۳۱ و روابط آنان با محدثان ۶
 بنی تمیم (قبیله) ۸۱
 بو العباس احمد ابن ابوالخیر ← معین شیرازی
 بوحابه مریخی ۳۴۷
 بودا ۲۴۲، ۲۴۶، ۲۵۷
 بودایی ۵۸۲، ۵۶۷
 بودلیان ۴۹۶، ۶۲۱، ۶۲۳
 بوستان ۳۶۷، ۵۲۸
 بوسعید ترمذی ۴۱۶
 بوعلی رودباری ۳۵۳
 بونصر ۵۶۸
 بهاءالدین ۶۱۸
 بهاءالدین ذکریا ۶۱۸
 بهاءالدین ولد (پدر جلال الدین روسی) ۴۳۴
 بهار، ملک الشعرا ۹۵ ح
 بهارستان ۶۲۱
 بهجة الاسرار و معدن الانوار ۱۳۷، ۱۳۸ ح،
 ۱۴۰ ح
 بهرامشاه (غزنوی) ۳۸۹
 بیت المقدس ۵۰، ۶۱۹
 بیزانسیها ۲۴۴
 بیسروانه ۱۰۴، ۴۶۲، ۵۹۱ ح
 بیضا (رحل) ۳۶
 بین النهرین ۲۸
 بیهقی ۳۲۱
 پاوژانی ۵۰۷ ح
- پتربورگ ۱۲۰، ۱۲۸
 پرچ، ۶۲۱ - ۶۲۳
 پروکلوس ۲۷
 پری هر میناس ۲۴
 پلوتین (فلوین) ۲۶، فلسفه او در باره هستی
 ۲۷، ۲۸، ۵۰۳، ۶۲۷
 پلوتینوس ← پلوتین
 پنج گنج ۵۲۱، ۵۲۹
 پوشکین، الکساندر ۲۴۶
 پیامبر (محمد ص) ۴، ۵، ۷، ۸، ۱۴، ۲۱، ۲۲،
 ۴۱، ۴۵، ۵۳، ۵۹، ۶۲، ۷۲، ۸۶ ح،
 ۸۷، ۱۰۹، ۱۵۹، ۲۲۶، ۲۵۹، ۲۶۲، ۲۶۴،
 ۲۷۲، ۳۲۳، ۳۸۱ ح، ۴۳۲، ۴۴۷،
 ۴۸۴، ۴۸۹، ۴۹۸، ۵۰۲، ۵۱۱،
 ۵۳۹، ۵۴۱، ۵۷۶، ۵۹۳ ح، ۵۹۷
 تابعین [فرقه] ۵
 تادیک ادبیات ایران ۶۶۱
 تادیک ادبیات فارسی و تاجیکی ۶۹ ح، ۹۴ ح،
 ۹۶ ح، ۱۰۳ ح، ۱۰۵ ح، ۱۰۸ ح، ۱۰۹ ح،
 تادیک الاسلام ۳۷۹
 تادیک الحقایق ۴۵۴ ح
 تادیک الصوفیه ۳۰۶
 تادیک عینی ۲۵۱ ح، ۲۵۲، ۲۵۳ ح، ۲۷۷
 ح، ۲۷۸ ح
 تادیک فرشته ۶۲۰ ح
 تادیک گزیده ۳۶۷ ح، ۳۶۸ ح، ۳۸۱
 ۴۳۳ ح، ۴۳۴ ح، ۴۳۵ ح، ۴۵۴ ح
 تادیک نیسا بود ۲۹۳ ح
 تاشکنت (تاشکند) ۲۴۵ ح، ۴۵۰، ۶۰۹ ح
 ح ۶۴۹
 تاگور، سوندرا نات ۳۷۸
 تبریز ۴۱۵ ح، ۴۳۴، ۵۱۷
 تحفة الاحرار ۴۰۲ ح، ۴۹۴ ح
 تحفة الفقرا ۴۳۵

- تفسیر الواسطی ۳۰۸
تفسیر سهل ۳۰۸
تفسیر عبدالرحمن جامی بر رباعیاتی که به او منسوب می‌دارند ۳۳۴ ح
تلوک، ف ۳۱۱
تمهیدات ۴۱۵، ۴۱۶ ح، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۶ ح
تمهیدات [مسعودیک] ۴۲۶ ح
تنبيه المقترین ۹۲، ۹۳ ح، ۹۴
تور [شهر] ۳۶
تورات (توریت) ۸۵، ۲۵۶، ۴۶۷ ح
تورایف ۳۷۳ ح، ۵۰۲ ح
تونس ۱۳۷ ح
تهران ۸۹، ۳۶۷ ح، ۴۰۰ ح
ثابت ۳۴۹
ثابت ابن قراء ۲۳
جالینوس ۲۳
جامی، احمد ۷۸، ۱۵۸، ۱۶۰، ۳۸۸، ۳۸۹، ۴۲۵، ۵۶۷
جامی، شیخ حسن ۴۴۲
جامی، عبدالرحمن ۶۱، ۶۶، ۶۷، ۱۰۶ - ۱۰۸، ۱۰۸، ۲۴۴ ح، ۲۷۷، ۳۰۵ ح، ۳۳۴ ح، ۳۶۷ ح، ۳۶۸ ح، ۳۸۰، ۴۰۲ ح، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۲۰، ۴۳۳ ح، ۴۳۴ ح، ۴۵۴ ح، ۴۵۶، ۴۹۴ ح، ۵۱۱، ۵۳۲، ۵۳۴، ۵۶، ۵۶۱ ح، ۵۷۷ ح، ۵۸۸، ۶۳۱، ۶۳۷، ۶۴۶، ۶۴۹، چکامه‌های ~ ۶۲۱ - ۶۲۵، شرح هستی و ذات در رباعیات او ۶۲۵، ۶۴۸، همخوانی بیان ~ واسکولاستها در مفهوم هستی و ذات ۶۲۴، ۶۲۵، تمثیل مشترک در بیان هستی و ذات نزد ~ و پلوتین ۶۲۷، تصوف ~ ۶۴۸.
جبرئیل ۲۲

- تذکره الاولیاء ح، ۱۱ ح، ۸۱ ح، ۲۵۴، ۲۶۲ ح - ۲۶۴ ح، ۲۶۶ ح، ۲۶۷ ح، ۲۸۲ ح، ۲۸۵ ح، ۲۸۶ ح، ۲۸۸ ح، ۲۹۴ ح، ۲۹۸ ح، ۳۰۰ ح، ۳۰۶ ح، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۸ ح، ۳۳۰ ح، ۳۳۳ ح، ۳۵۵ ح، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۸۶ ح، ۵۱۳ ح، ۵۳۱، ۵۶۰، ۵۶۷ ح، ۵۹۱، ۶۰۹ ح
تذکره الاولیاء هند ۶۲۰ ح
تذکره الشعرا ۴۳۵
تراش نامه ۴۸۷ ح، ۶۱۵
ترانه‌های پیرهرات ۷۶ ح، ۸۸ ح، ۸۹ ح، ۳۱۴ ح، ۴۰۰
ترتیب الاحوال ۸۳ ح، ۹۱ ح
ترجمه احوال عین القضاة ۴۱۵ ح
ترکستان ۴۵۴ ح، ۶۰۹
تستری، سهل ۳۰۲، ۳۰۸
تصوف و نخستین جلوه پیدایش آن ۷ - ۱۲، راههای تکامل عرفانی نفس در ~ ۴۰ - ۴۴، ادبیات ~ و رابطه آن با محافل کم درآسد و پیشه‌ور ۵۴ - ۶۷، پیدایش نظم ~ و ویژگی آن ۷۰، ۷۱، ۷۷ - ۷۹، ۱۴۵ - ۱۵۰، ۴۱۳، ۴۱۴، چگونگی گسترش تعلیمات صوفیه ۸۳، ۸۴، ویژگی مجالس صوفیه ۸۶، ~ و الهیات سنتی اسلام ۳۰۱، بررسی اروپاییان از تصوف ۳۱۱، تعلیمات ~ ۴۶۵، خاستگاه ~ و هدف آن ۵۸۸، ترکیب اعداد در تعلیمات ~ ۶۱۳، ۶۱۴، گروه‌بندی ادبیات ~ ۶۲۴
تعریف ابن العربی ۳۳۵ ح
تعریفات ۳۳۵ ح
تفسیر [ابن العربی] ۱۱۷، ۱۱۸ ح، ۱۱۹ ح
تفسیر الحقایق ۸۴

جیبائی، ابوعلی محمدابن عبدالوهاب ۱۹ -

۲۱

جبریه [فرقه] ۱۷، ۱۵

جیستری، محمود ← شبستری، محمود

جرجانی ۳۳۵ ح، ۳۸

جرجیس ابن بخت یشوع ۲۲

جلابی ۷۱، ۷۲، ۲۴۴ ح، ۲۹۴، ۲۹۹

۳۱۴، ۳۳۶ ح، ۳۸۳، ۶۲۳ ح،

۶۲۴

جلال الدین [پسر سلطان] ۴۴۷

جلال السدین حسین بخاری، سید ۶۱۷

زندگینامه ~ ۶۱۸، ۶۱۹ به عنوان

مؤسس فرقه جلالی ۶۱۹، ۶۲۰

جلال الدین رومی ۶۶، ۱۰۲ ح، ۱۰۵

۱۰۶، ۱۰۸، ۱۴۶، ۳۸۹، ۳۹۳ ح،

۳۹۵، ۳۹۶ ح، ۴۰۱، ۴۰۲ ح،

۴۲۷، ۴۳۴، ۴۶۲، ۴۸۷، ۴۹۹

۵۰۰ ح، ۵۶۵ ح، ۵۶۶، ۵۷۶ ح،

۶۱۵، ۶۱۶، ۶۴۸، ۶۴۹، تأثیر

تعالیم عطار بر ~ ۱۰۳، ۱۰۴، ~

در قیاس با عطار ۶۳

جلالی [فرقه] ۶۱۷ - ۶۲۰

جمال خندان رو (خجندی)، شیخ ۶۱۹

جمیل الدین ۴۴۵، ۴۴۸

جمیل خان ۴۴۷

جندیها [فرقه] ۸۱

جنید ۴۲، ۵۵، ۷۴، ۸۳ ح، ۹۰، ۳۰۲

۳۰۸، ۳۱۳، ۳۳۳، ۳۳۵ ح، ۳۳۶ ح،

۳۴۹، ۴۲۳، ۶۴۸ تعلیمات ~ ۳۳

تفسیر ~ بر تعالیم بسطامی ۳۵، ۳۶

جواهر الآثار و ظواهر الانوار ۴۳۴ ح

جواهر نامه ۵۹۱

جوهر الذات ۱۰۴، ۵۱۰ - ۵۱۲، ۵۱۵

۵۳۱، ۵۹۱

جیحون ۶۱۰

چشتیه [فرقه] ۶۱۹

چغتایی ۴۴۱، ۴۵۰، ۴۵۵، ۵۱۹ ح، ۵۳۰

۵۷۷، ۶۵۱، ۶۵۲

چنگیز خان ۴۴۶ ح، ۴۴۷ - ۴۵۰، ۴۵۲

چین ۴۴۸، ۴۵۱، ۴۵۶

چین [دریا] ۴۴۹

حاتم اصم ۳۵۱، ۳۵۲

حاجی خلیفه ۸۹، ۹۰، ۱۲۰، ۱۲۳ ح، ۳۰۷

۳۶۷ ح، ۳۶۸ ح، ۳۸۶، ۴۰۱

۴۱۹، ۴۲۰، ۴۳۳ ح، ۴۳۴، ۴۳۵

حافظ ۶۷، ۳۸۵، ۳۹۲

حالات و سخنان ابوسعید ۷۰ ح، ۳۱۴ ح،

۳۱۵ ح، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۷، ۵۰۴

حبیب المیر ۴۱۹ ح، ۴۵۴ ح، ۴۵۵ ح

حیب الله خان سالار السلطان، میرزا ۳۸۶، ۳۹۴

حج ۵۶۸

حجاز ۱۳۹، ۳۰۶

حدیقه الحقایق ۹۳، ۹۷، ۹۸، ۱۰۵، ۴۲۷

۴۲۸، ۵۷۶، شیوه نگارش ~ ۹۶

حسن الرومی، درویش ۲۴۴

حسن المحاضره ۱۳۷ ح

حسین بایقرا تیموری، سلطان ۵۱۹ ح

حسین سادات ۱۴۷

حقایق التفسیر (تفسیر... بلسان اهل الحقایق)

۳۰۲

حلاج، حسین بن منصور ۳۶، ۳۹، ۴۹، ۵۷

۷۳، ۷۸، ۱۱۷، ۱۶۲، ۳۰۸، ۳۰۹

۳۱۳، ۳۳۷ ح، ۳۴۵ ح، ۳۹۱

۴۱۷ - ۴۱۹، ۴۲۱ ح، ۴۲۳، ۴۲۴

۴۲۶، ۴۷۴، ۵۵۴ ح، تعلیمات ~ در

باره وحدت با خدا ۳۷، آشنایی ~ با

فلسفه یونان و تعلیمات مسیحی ۳۷، ۳۸

تأثیر افکار معتزله بر او ۳۸

خوابات ضیاء ۴۳۳ ح، ۴۳۵، ۶۵۲ ح
 خراسان ۶، ۳۶، ۷۵، ۵۴، ۸۱، ۱۱۵
 ۱۳۹، ۲۴۴، ۲۵۸ - ۲۶۰، ۲۶۵
 ۲۹۴، ۳۱۴ - ۳۱۶، ۳۵۷، ۴۵۳
 ۵۱۳، تصوف مکتب خراسان ۲۷۹
 ۲۸۹ - ۲۹۱، ۳۰۰، ۳۰۸ - ۳۱۰
 ۳۱۳، ۳۲۲، ۳۲۸، ۳۸۳، ۳۹۰، ۳۹۱ ح
 خرقان ۳۲۶، ۳۵۸، ۳۶۲ - ۳۶۴
 خرقانی و شیو ۳۴۰ ح
 خزانه جلالی ۶۱۹
 خزینه الاسفیا ۴۳۳ ح، ۴۵۴ ح، ۶۱۸ ح
 ۶۱۹ ح
 خزینه الاصفیاء ۳۶۷ ح، ۳۸۰ ح، ۶۴۶ ح
 خسرو پردیز ۴۷۱ ح
 خسرونامه [خسرو و گل] ۱۰۸، ۵۱۵، ۵۹۱ ح
 خضر (ع) ۳۳۲، ۴۵۱
 خطوط اصلی تکامل شعر تربیتی «ایران ۳۴۸ ح
 خلیج فارس ۵۵۲
 خلیل تیموری، سلطان ۲۴۵
 خلیلی ۱۰۶
 خمسة [نظامی] ۵۲۱
 خمسة التحمیرین ۵۱۹ ح
 خواجوی کرمانی ۶۵۱
 خوارج ۱۴
 خوارزم ۴۳۳ - ۴۳۵، ۴۴۱، ۴۴۳ - ۴۴۸
 ۴۵۰ - ۴۵۲، ۴۵۴، ۴۵۶
 خوش ۲۹۰
 خوقند ۳۰۳
 خوقند [مجموعه] ۳۰۳
 خیاط‌نامه ۵۹۱ ح، نسخه خطی ~ ۵۹۲
 در باره علت نگارش مثنوی ~ ۵۹۳
 شرح مثنوی ~ ۵۹۴ - ۶۰۴
 اهمیت مثنوی ~ ۶۰۵، شالوده مثنوی ~

حلاج‌نامه ۵۳۱، ۵۹۱ ح
 حلاجیه ۳۰۸
 حله [شهر] ۵۱۶، ۵۱۷
 حلیه الاولیا ۲۴۴
 حماریه [فرقه] ۱۶
 حمام - عبدالرزاق ابن حمام
 حمدالله قزوینی ۴۵۴، ۴۵۶
 حمدون قصار ۳۲، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۰۶
 ۳۰۹، ۴۰۷
 حمید الطاول ۲۵۸
 حمیدوزیر ۳۰۸
 حنبلی، امام ۲۰
 حنبلی [فرقه] ۲۰، ۸۸، ۴۰۰
 حنفی ۱۳
 حوریدان بهشتی ۱۳۷
 حوریرسان بهشتی و سألله پیدایش تصور
 در باره آنها ۱۱۱، ۱۱۲، حور در دین
 زرتشت ۱۱۳ - ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۲۷
 سیمای حور در اسلام ۱۱۶، سیمای حور
 نزد اهل تصوف ۱۱۷، تفسیر ابن العربی
 در باره اشارات قرآن بر حور ۱۱۷ -
 ۱۲۰، تفسیر شیخ نجم‌الدین کبری بر
 اشارات قرآن در باره ~ ۱۲۱، ۱۲۲
 تعبیر عرفانی نصیرالدین طوسی در باره
 حور ۱۲۲، ۱۲۳، همانندی دین زرتشت
 و اسلام در مورد آن ۱۲۵، ۱۲۶
 حیات القلوب ۴۱۱ ح
 حیره ۲۲
 خاتم العصام ۸۱ ح، ۸۴
 خالد ابن یزید اموی ۲۲
 خاموش [تخلص جلال‌الدین رومی] ۳۸۹
 خاور میانه ۲۶۶، ۲۶۹
 خاور نزدیک ۲۶۹
 خدایارخان خوقند ۳۰۳

۶۰۵، سبک آن ۶۰۵، ۶۰۶، قیاس آن
بامنطق الطیر ۶۰۶
خیوک ۴۳

دارالحرب ۶۱۸
داروشناسی ابوالمنصور الموفق ۳۸۸ ح
داساسی ۵۰۲ ح
داسغان ۳۵۹
دانت ۴۲۹، ۴۳۲
دایرة المعارف اسلام ۶۲۰
دبیر ← محمد حسین شیرازی
درانی، سلیمان ۳۰۸

در باره تاریخ پیر ابوسعید ۱۲۳
در باره گناه بودن ترانه خوانی ۶۶۵
در پند دادن فرزند ارجمند خود را ۹۹۴
درن، ب ۴۱۵ ح، ۶۲۱، ۶۶۳ ح، ۶۶۷ ح
دری، ر ۱۱۲
دقیقی ۳۸۹
دمشق ۵۰

دیسری ۲۶۸ ح، ۲۶۹، ۲۷۴ ح، ۲۷۵ ح،
۲۷۶، ۲۷۷ ح، ۲۸۶ ح، ۲۸۷
دو غزل باباکوهی شیرازی ۱۰۰ ح، ۳۰۷ ح،
۳۶۷، ۳۷۱ ح، ۳۷۳ ح، ۳۹۹ ح
دوگرایان [فرقه] ۱۹، ۲۸، ۲۹
دولتشاه ۴۳ ح، ۴۵۴ ح
دهقان، علی ۳۵۱
دهلی ۶۱۹
دیک ۲۴۴ ح

دیوان [عطار] ۵۹۱ ح
دیوان باباکوهی شیرازی ۷۰، ۷۱، ۷۶ -
۷۸، ۳۰۹ ح، ۳۷۸، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۷۵ ح
دیوان سنایی ۱۶۱ ح
دیوان شیخ علی باباکوهی ۳۷۵
دیوان عمر ابن الفرید ۱۴۶ ح
دیوان ملاحسن [فیض] ۶۶۳ ح، ۶۷۷ ح،

۶۷۹ ح - ۶۸۳ ح
دیوان مولانا ۳۹۵

ذم الکلام ۴۰۰
ذوالنون المصری ۷۴، ۸۳ ح، ۲۸۹، ۳۵۶،
۴۲۳، ۴۴۸ ~ و پیوند با تعلیمات
مسیحی ۳۰
ذهبی ۲۵۲، ۲۵۷ - ۲۵۹، ۲۶۵، ۲۹۳،
۲۹۵ ح، ۲۹۸ ح، ۳۰۰، ۳۶۸ ح،
۳۸۷، ۳۷۹
ذهبی [فرقه] ۴۳۴

رابعه بنت عدویه ۳۸، ۴۳، ۵۵، ۲۴۸،
۳۴۱ ح، ۳۴۹، ۳۵۵، ۳۶۸، ۶۷۶ ح،
خلاصه زندگی او ۱۰، بدیهه سرایی های
~ در عشق به پروردگار ۱۰ - ۱۲، تأثیر ~
بر بستمای ۳۴، نقش او در موسیقی صوفیان
۷۴

راجو قتال ← صدرالدین [پسر احمد کبیر]

رادلف ۲۴۱
رباعیات [عطار] ۵۳۱
رباعیات شیخ نجم الدین کبری ۱۲۰، ۴۵۴ ح
ربیع الابرار ۲۸۳
ربیع بنت مسعود ۵۳
رجاء ابن حیوة ۲۷۱
رسالات [قشیری] ۷۲ ح، ۱۲۵، ۲۴۴ ح،
۲۵۴، ۲۶۲ ح، ۲۸۲ ح، ۲۸۸ ح،
۳۰۰، ۶۲۴

رسالات الملامتیه ۳۳۱ ح، ۳۳۲ ح، ۳۳۴ ح
۳۴۲ ح
رساله عینی ۴۱۷ ح
رساله الیمینة ۴۱۹ ح
رساله فوائده الجمال ۶۴۷
رساله فی سریان الوجود ۶۴۲
رساله قدسیه ۳۳۹ ح، ۳۶۳ ح، ۴۱۶ ح

۱۱۳ سیمای الاله در الهیات زرتشتی
۱۱۳ - ۱۱۶، دین زرتشتی و رابطه آن با
تصوف ایرانی ۱۲۶، ۱۳۷ - ۱۴۱
زلف و رخسار ← (دواستعاره) در تصوف و بررسی
آنها ۱۵۱ - ۱۶۳، وحدت و تضاد
در دواستعاره مذکور ۱۵۲، ۱۵۵، مفهوم
واحد مطلق در استعاره رخسار ۱۵۵، ۱۵۶،
مفهوم زلف و رخسار در اشعار باباکوهی
۱۵۸ - ۱۶۰، مفهوم زلف و رخسار در
اشعار جاسی ۱۶۰، ۱۶۱، مفهوم زلف و
رخسار در اشعار سنایی ۱۶۱

زلفیه ۲۴۸

زسخشی ۲۸۳

ززم [چاه] ۲۷۷

زنجانی ۲۳

زندگی فیثاغورث ۲۶ ح

زندگینامه ابوسید ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۲۰ ح

زندگینامه حسین ابن منصور العلاج ۳۸۶، ۳۸۷

زندگینامه فضیل ابن عیاض ۱۱۳

زنگانی، اخى ابوالفرج ۴۲۳

زهاده ← جهات گوناگون جنبش آنان ۸، ۹،

زهاده و رشد عنصر عرفانی ۱۰، ۱۲،

شالوده جنبش زهادیه ۱۲، شیوه عباسیان در

رابطه با زهادیه ۳۱، مفهوم حلال و حرام و

فعالیت دنیوی نزد آنان ۲۶۵، ۲۶۶

زهاده ندبه کننده ← بكون (البكون - فرقه)

زید این رفاهه ۲۳

زین العابدین شیروانی ۶۲۰

ژوکوفسکی، و. آ. ۵۸ ح، ۵۹ ح، ۶۱ ح،

۶۲ ح، ۷۱ ح، ۷۶ ح، ۸۶ ح، ۸۸ ح،

۹۱ ح، ۱۲۳ ح، ۱۵۵ ح، ۲۹۴ ح،

۳۰۷ ح، ۳۲۰، ۳۲۷، ۳۳۴ ح، ۳۳۶ ح،

۳۶۷، ۳۶۸ ح، ۳۸۴، ۳۸۶، ۳۹۸ ح،

۴۰۰ ح، ۴۰۹ ح، ۴۲۵ ح، ۴۳۶ ح،

رسالة لولایح ۴۲۱ ح

رسالة محاكمة اللتین ۵۱۹ ح

رسالة میزان الاوزان ۵۱۹ ح

رضاقلیخان ۳۹۵، ۴۴۱ ح، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۱۳،

۶۱۴، ۶۱۶ ح، ۶۶۳ ح، ۶۶۵، ۶۷۱،

۶۷۵

رضی الدین علی لاله، شیخ ۴۳۴

روالعجز علی الصدر ۶۷۶

رودکی ۹۴، ۲۵۰ ح

روز بهان الزمان المصری، شیخ ۴۳۴، ۴۴۳

روز تنسوا یک ۶۲۱

روس ۳۷۶

روسیه ۴۹۳

روشنایی نامه ۹۵

روضات الجنات ۶۶۳ - ۶۶۵، ۶۶۷ ح،

۶۶۸، ۶۷۱، ۶۷۳، ۶۷۴ ح، ۶۷۵

روض الرياحین ۱۲۵، ۱۲۸

روم ۲۷، ۱۳۴، ۲۴۴، ۳۶۱، ۵۹۷، ۶۶۹

روباسکه ویچ، آ. آ. ۳۷۷، ۳۹۳ ح، ۳۹۴

رومی ← جلال الدین رومی

ری ۸۱ ح، ۲۸۹، ۳۶۴

ریاض المادفین ۱۰۳ ح، ۱۲۳ ح، ۲۴۷ ح،

۳۹۵ ح، ۴۲۱ ح، ۴۳۱ ح، ۴۳۵، ۴۳۶،

۴۵۴ ح، ۴۵۶، ۶۰۷، ۶۶۳ ح، ۶۶۵ ح،

ریو، ج ۳۱۷، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۹۳، ۴۴۲ ح،

۵۱۰ ح، ۶۰۹ ح، ۶۲۱، ۶۶۳ ح،

۶۶۶ ح

زالمان، ک ۱۱۵

زبدة الاخباری ۴۲۰ ح

زبدة الحقایق ۴۱۶ ح، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱ ح

زبیده ۳۱

زرتشت ۳۷۲، ۴۷۲ ح، ۵۰۰

زرتشت نامه ۵۰۰

زرتشت [دین] ۱۳، ۱۹، ۲۸، ۲۹، ۱۱۱

۱۱۲، ۱۲۵، ۱۲۷ و تجرید در دین ~

~ در مقام رهبر ملامتیه ۳۰۵، ۳۰۶
 در مقام رهبر صوفی های نیشاپور ۳۰۶
 ۳۰۷، تأثیر تعلیمات حلاج بر ~ و تأثیر
 مشایخ نیشاپور بر او ۳۰۸، ۳۰۹
 درباره خطوط کلی کتاب ~ (حقایق
 المتفصیر) ۳۰۷ - ۳۱۰
 سلیم ابن عبدالله ۲۷۱
 سلیمان [یبایبر] ۹۰، ۴۶۷، ۴۶۹، ۴۷۲
 ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۷، ۵۶۰، ۵۶۶
 سلیمان تیمی ۲۵۸
 سماع ۷۱، ~ و ارتباط آن با قرائت قرآن و
 موسیقی ۷۲، ۷۳، شعر و ~ ۷۱ - ۷۵
 سمرقند ۲۵۱، ۳۸۱، ۴۴۷، ۴۵۰، ۵۱۱
 ۵۱۳، ۵۱۴
 سمعانی ۸۵، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۷۹، ۳۸۷
 ۴۴۲، ۴۴۳
 سنان ابن ثابت ۲۳
 سنایی ۷۹، ۹۳، ۹۶ - ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۵
 ۱۵۸، ۱۶۱، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۳، ۴۰۱
 ۴۲۸، ۴۳۲، ۵۷۶، ۵۸۴
 ~ در مقام پایه گذار شعر تعلیمی
 عرفانی ۹۴، ۹۵، ~ در مقام بنیانگذار
 حماسه آموزشی ۴۲۷، ~ و آثار خلقی
 ۴۲۷
 سنت پتر بورگ ۲۹۴
 سنجر، سلطان [سلجوق بزرگ] ۴۶۱، ۴۶۴
 صوده النجم ۱۲۰
 صوده الهجر ۱۲۱
 سوریه ۶، ۲۳، ۲۶، ۲۴۴
 سوتسپیان (سمانیه) ۱۹
 سوکین [دژ] ۲۴۴
 سهروردی ۷۴، ۶۷۶
 سهروردی [فرقه] ۶۱۹
 سهل ابن عبدالله تستری ← تستری، سهل
 سهل ابن عبدالله [طرطوسی] ۴۲۳

۴۵۳، ۵۰۰، ۵۶۰، ۵۷۸، ۶۱۷، ۶۵۱ ~ و چاپ زندگینامه
 ابوسعید ۷۰، و تحقیق برمنازل نامعلوم
 ۸۹، ۹۰، در پژوهش تصوف خراسان
 ۳۱۴ - ۳۱۷، و تحقیق بر دیوان
 بابا کوهی ۳۷۶ - ۳۷۸، ۳۹۵، ۳۹۶
 و تحقیق درباره آثار انصاری ۴۰۰، ۴۰۱
 و تحقیق درباره پیام انصاری ۴۰۶
 سادات بخاری ۶۱۸
 ساره ۳۵۰
 ساسانیان ۱۴۰، ۱۴۱
 سامانیان ۲۴۱
 ساتیلوویچ ۵۳۲
 سبخته الابداد ۴۰۲، ۴۰۳
 سبک شناسی ۹۵، ۹۶
 سدید بندهشن ۱۱۲
 سراج الملوك ۲۶۹
 سرخس ۲۵۳
 سعادت نامه ۹۵
 سعد الدین حمدی، شیخ ۴۴۵، ۴۵۶
 سعد سلمان، مسعود ۳۸۹
 سعدی ۶۲، ۶۵، ۶۶، ۷۲، ۳۸۹، ۵۳۱
 ۵۳۴، ۵۵۱، ۵۶۵، ۵۸۵
 سفیان ابن عیینه ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۷۰، ۲۷۴
 سفیان ثوری، شیخ ۲۵۹، ۵۷۷
 سفینه الاولیاء ۳۴۱، ۳۶۷، ۳۷۹
 ۳۸۰، ۴۱۶، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵
 ۴۵۴، ۴۶۱
 سفینه النجاة ۶۷۴
 سلامان و ابسال ۱۰۶
 سلجوقیان ۱۴۹، ۵۰، ۳۸۴
 سلمی (۷۱، ۷۳، ۷۴، ۸۴، ۹۹، ۲۴۴، ۲۴۹، ۲۷۹، ۳۰۲، ۳۳۱، ۳۳۴، ۳۴۲، ۳۶۸، ۳۸۳، زندگانی ~ ۳۰۵

شیطانوفی ۱۳۸
 سطحیات ۳۵، ۴۰
 شعاع ناشر ۳۹۱ ح
 شعرانی ۸۲ ح، ۹۲، ۹۳ ح، ۲۴۴ ح، ۲۶۰ ح،
 ۲۶۱ ح، ۲۶۲ ح، ۲۶۴ ح، ۲۶۶ ح،
 ۲۶۷ ح، ۲۸۱ ح، ۲۸۳ ح، ۲۸۴ ح،
 ۲۸۶ ح — ۲۸۸ ح، ۲۹۹ ح، ۳۰۶ ح،
 شناخت ~ دربارهٔ احمد ابن حرب ۲۹۴،
 ۲۹۵، ۳۰۰
 شعیب ابن حرب ۲۶۷
 شفر ۴۹۶، ۴۹۷
 شقیق بلخی ۸۱
 شکسیر ۴۶۳
 شمس المجالس ۸۹
 شمس تبریز ۳۸۹
 شوری ۶۹ ح، ۲۴۵، ۲۵۱ ح، ۲۸۳ ح
 شهیدی دده ۱۶۲
 شیخ صنعان و دختر قرسا ۱۰۰، ۵۵۶
 شیخ نعم الدین کبرانی شهید قلیب شهرخوارزم
 نی خراب قلیفانی نینگک بیانی
 ۴۳۵
 شیراز ۳۶۸، ۳۷۷، ۳۸۱، ۳۸۳، ۳۸۵
 ۳۸۹، ۳۹۴، ۳۹۶، ۴۱۵ ح، ۶۰۸
 ۶۱۳، ۶۶۳
 شیراز نامه [معین شیرازی] ۳۶۷ ح، ۳۶۸ ح،
 ۳۷۵، ۳۷۹ ح، ۳۸۰، ۳۸۲، ۳۹۵
 شیر شاه ← سید جلال الدین بخاری
 شیروان ۳۸۱، ۴۷۰
 شیرین ۴۷۱ ح
 شیعیان ۱۴، ۱۴۰
 صاحب هدایه (دانشمند) ۴۴۷
 صدرالدین (پسر احمد کبیر) ۶۱۸
 صدرالدین قونوی ۷۹، ۶۶۰ ح
 صفریه (فرقه) ۱۴

سید الجزایری ۶۷۱
 سید الطایفه ← جنید
 سیر العارفین ۶۱۸ ح، ۶۱۹
 سیر العبادالی المعاد ۹۶ ح، ۹۹ تحلیل آن ۹۷،
 ۹۸، خلاصه متن آن ۴۲۸ — ۴۳۲،
 و همانندی آن با کندی الهی دانت
 ۴۳۲
 سیف الدین باخرزی ۴۳۴، ۴۵۶
 سیف الدین عبدالوهاب ۱۳۹
 سیل، ج. ۱۱۲
 سیوطی ۱۳۷ ح، ۵۷۵ ح
 شام ۳۶۴
 شاه و گدای ۱۰۶
 شاهنامه فردوسی ۹۴، ۳۷۶
 شاه ابن شجاع الکربانی ۸۴، ۳۰۹، ۳۳۲ ح،
 شبستری، محمود ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۵۵، ۴۰۲ ح،
 ۵۱۲، ۵۱۴، ۶۲۴
 شبلی ۵۶، ۷۴، ۳۰۸، ۳۳۳، ۳۴۶، ۳۴۷،
 ۳۵۵، ۳۶۴
 شد العذار ۳۷۵ ح، ۳۷۶
 شدر، گک. ۳۱۳ ح
 شرح اسماء الحسنی ۲۶۹
 شرح الصدر ۶۶۴
 شرح القلوب ۵۹۱
 شرح جالب نخستین دیدار ابوسعید و سلمی
 ۳۰۷ ح
 شرح (دباغیات [جاسی] ۳۳۴ ح، ۶۲۱
 شرح میباحات الجبیر ۹۲
 شرح سطحیات ۳۵ ح
 شرح گلشن (از ۱۴۸ ح، ۱۵۱ ح — ۱۵۳ ح،
 ۱۵۵ ح، ۱۵۶ ح
 شرح معانی ۶۳۸
 شرحی دربارهٔ ادبیات فارسی ۶۱ ح
 شردر ۳۱۳

صندوقه المعارف ۴۸۷

ضبی، حکیم ح ۲۹۳

نمیری ۴۴۱

طالقان ۲۵۱

طاووس الفقرا ← جنید

طبران ۵۰

طبقات [ذهبی] ۲۵۲، ۲۵۸، ۲۶۵، ۲۶۶

ح ۲۹۵، ح ۳۸۷

طبقات الحقایق ح ۲۸۵

طبقات الصوفیه [سلمی] ۲۴۴ ح، ۲۴۹

۳۰۷

طبقات الکبری [شعرانی] ۸۲، ح ۲۲۴، ۲۶۰

ح ۲۶۱، ح ۲۶۲، ح ۲۶۴، ح ۲۶۶

ح ۲۸۱، ح ۲۸۳، ح ۲۸۴، ح ۲۸۶

ح ۳۰۶، ح ۲۸۸

طبقات صوفیه [انصاری] ۸۸، ۲۷۷، ۴۰۰

طریق الحقایق ح ۲۶۸، ح ۲۹۴، ح ۳۰۵، ح ۳۰۶

۳۶۷، ۳۷۰، ح ۳۸۰، ح ۴۱۱، ح ۴۲۱

ح ۴۳۳، ح ۴۳۴، ح ۶۲۰، ح ۶۵۲

طرطوشی ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۵، ۲۷۶

طریق التحقيق ح ۹۶

طواسین ۳۰۸

طوس ۴۴۷، ۵۰

طوسی، خواجه نصرالدین ۴۴۸، تعبیر عرفانی

او درباره حوریان بهشتی ۱۲۲، ۱۲۳

نقش او در هجوم مغولان به خوارزم

۴۵۰ - ۴۵۲

عارف، جائف ح ۲۴۵، ح ۶۴۹

عارفی ۱۰۶

عاصره، حسن ۳۵۰

عایشه ح ۵۷۵

عبادیه (فرقه) ۱۵

عباس (عم بیابنر) ۲۷۲

عباسیان ۳۱

عبدالجناح ۴۴۷

عبدالرزاق ابن حمام ۲۷۰، ۲۷۴

عبدالرزاق سمرقندی، خواجه ۵۰۰ ح

عبد الرزاق کاشانی ۳۷۰

عبدالرزاق لاهیجی ۶۳۸، ۶۶۴ ح

عبدالقادر گیلانی (الجبیلانی) ۷۸، ۱۳۷ -

۱۴۰

عبدالکریم ابن ابوالعجا ۶

عبد اللطیف ابن عبدالله عباسی ۱۰۵

عبد اللطیف بلخی ۲۴۵ - ۲۴۷، ح ۶۰۹

عبد اللطیف بلخی شاعر قاجیکی سده نوزدهم

میلادی ۲۴۵ ح، ح ۶۰۹

عبد الواحد ابن زید ۱۲۹ ح، ۱۳۳، ۱۳۴

۱۳۵

عبد الوهاب الشعرانی ح ۲۹۴

عبد الوهاب قزوینی ح ۵۹۱

عبدالله (پسر خلیفه بغداد) ۴۴۱

عبدالله شاهزاده ← مجدالدین

عبدالله ابن خفیف ← ابو عبدالله ابن خفیف

عبدالله ابن المبارك ۲۸۲

عبدالله سگزاد ۴۴۹، ۴۵۰

عبید ابن الفضیل ابن عیاض الکوفی ۲۷۷

عبیدالله سمرقندی، خواجه ۵۱۴

عثمان ۴، ۵، ۵۴۰، ۵۴۱

عراق ۲۵۰، ۲۵۱، ۶۱۸، ۶۶۹، تصوف مکتب

عراق ۲۹۵، ۳۰۰، ۳۰۸ - ۳۱۰، ۳۱۳

۳۱۴، ۳۸۳

عراقی ← فخرالدین عراقی

عربستان ۱۳

عربی ۲۴۴

عشاق نامه ۶۰۹، شرح آن ۶۰۹، چگونگی

آن ۶۱۴

عشق آباد ۳۴۸ ح

عشق نامه ۹۶ ح، ۴۸۷ ح

عصمت ۲۴۵، ۲۴۷

عطار، فریدالدین ۱۱، ۶۶، ۷۴، ۸۶ ح، ۹۷،

۱۰۲ - ۱۰۴، ۱۰۶ - ۱۰۸، ۱۰۱، ۱۰۱

۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۷ - ۲۴۹، ۲۵۴ -

۲۵۷، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۷ ح،

۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۲، ۲۹۴، ۲۹۸، ۳۹۹،

۳۰۶، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۴، ۳۲۸،

۳۲۹ ح - ۳۴۵ ح، ۳۵۱ ح، ۳۵۷ ح،

۳۵۹ ح، ۳۷۳، ۳۹۳ ح، ۴۰۱، ۴۲۵

ح، ۴۲۷، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۵۴، ۴۵۵،

۴۶۴، ۴۸۳، ۴۸۵، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۳،

۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۰۴، ۵۰۹،

۵۱۱ - ۵۱۷، ۵۲۲ - ۵۲۴، ۵۳۰،

۵۳۱، ۵۳۵ - ۵۴۳، ۵۴۵ - ۵۴۹،

۵۵۲، ۵۵۶، ۵۵۸ - ۵۶۲، ۵۶۶،

۵۷۲ - ۵۷۴، ۵۷۶ - ۵۸۰، ۵۸۲ -

۵۸۹، ۵۹۱ - ۵۹۴، ۵۹۷، ۵۹۸،

۵۹۹ ح، ۶۰۰، ۶۰۴ - ۶۰۶، ۶۰۹،

۶۷۸، زندگی او ۴۶۱، ۴۶۲، ویژگی

آثار او ۱۰۰، ۱۰۱، ۴۶۲، ۵۸۴،

تفاوت آثار او با سنایی ۹۹ - ۱۰۱،

دیدار افسانه‌ای او با جلال‌الدین

رومی؛ تأثیر او بر جلال‌الدین رومی؛

قیاس آنها با یکدیگر ۴۶۲، ۴۶۳،

دشواری‌های تحقیق درباره عطار ۴۸، نقد و

تفسیر غزلی از عطار ۴۸ - ۴۸۶، عطار و

اهل تسنن ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۸۶، تصویر

پیدایش جهان در منظومه عطار ۴۹۸،

۴۹۹، ساخت فلسفی پیدایش جهان نزد

او و همخوانی آن با ساخت فلسفی پلوتینوس

۴۹۸ - ۵۰۳، اعتقادات باستانی در آثار

او ۵۰۵ - ۵۰۷، تحلیل لابل نامه عطار

۴۶۳ - ۴۹۷، بررسی خیاط نامه عطار

۵۹۲ - ۶۰۶

عقل نامه ۹۶ ح

علاف ۱۹

علی (پسر فضیل) ۲۷۷، ۲۷۸

علی ابن ابی طالب ۴، ۱۴، ۹۰، ۲۸۷، ۳۸۶،

۴۶۱، ۵۱۱، ۵۱۴، ۵۴۱، ۵۴۲، ۶۶۳

علی ابن الهیتی ۱۳۹

عمار یاسر، شیخ ۴۳۴

عمر ۳، ۵۳، ۵۴۰ - ۵۴۲

عمر (پسر فضیل) ۲۷۷

عمر ابن عبدالعزیز ۲۷۱، ۲۷۲

عمرو ابن عبید ۱۷

عمی بوالعباسان ۳۵۶، ۳۵۷

عنصری ۳۸۹، ۴۱۳

عنیف الدین الیافعی الیافعی

عولاف المکارف ۲۸۶ ح، ۳۳۳ ح، ۶۷۶

عیاض (دهکده) ۲۵۱ ح

عیسی ۶۰۰

عیسوی (دین) ۱۳

عین‌الحیوة ۱۱۹، ۱۲۱ ح

عین‌القضاة همدانی ۴۲۰، زندگی او ۴۱۵ -

۴۱۹، تأثیر تعلیمات احمد غزالی بر او

۴۱۶، ۴۱۷، تأثیر حلاج بر او ۴۱۷ -

۴۱۹، ۴۲۴، ۴۲۶، نظریه دوآلیستی در

تعلیمات او ۴۱۹، تحقیق درباره اثر تالیفی

او ۴۱۹، ۴۲۱، ویژگی تالیف ۴۲۲ - ۴۲۳،

اهمیت تالیف ۴۲۴، ۴۲۶، انگیزه

قتل ۴۲۴، ۴۲۵، شخصیت او ۴۲۵

۴۲۶

عینی ۲۵۳، ۲۷۷

غریب نامه ۹۶ ح

غزالی، امام محمد ۴۹، ۵۰، ۵۴ ح، ۷۲،

۱۱۳ ح، ۶۲۸، ۶۷۳، تحصیلات او ۵۰،

تعالیم او و نقش آن در تصوف؛ نظریات

او درباره سماع ۵۲ - ۵۷، ۵۸

غزالی (احمد) ۴۰، ۴۱، ۴۱۷، ۴۲۲ ح

غزالی (محمود) ۴۱۷ ح

غزلیات ۵۳۱

غزنویان ۳۲۱، ۳۸۹، ۴۱۳

غفار ۶۵۲ ح

غیاث الدین ۴۴۷

غیورخان ۴۵۰

فارس ۳۶، ۳۸۶، ۶۱۰، ۶۱۳، ۶۱۴

فارسنامه ۳۶۷ ح، ۳۸۰ ح، ۳۸۶

فانی — نوائی، میرعلیشیر

فتح البری ۴۸۶ ح

فتوحات و فصوص ۱۲۰

فخرالدین عراقی ۶۰۹، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۶۰ ح

فنیقیه ۳۷۳

فنیقی ها (قوم) ۵۰۲

فوات الوفيات ۲۴۴ ح

فواتح الجمال ۳۳۴ ح

فهرست [اته، ه] ۴۱۹ ح

فهرست [اشپرنگر] ۶۲۱

فهرست [بودلیان] ۶۲۱

فهرست [برج] ۶۲۱

فهرست [روماسکه ویچ] ۳۹۳ ح

فهرست [ریو] ۶۲۱

فی آداب السالکین ۴۳۵

فی التوحید و العدل ۱۸

فی الحکایات ۸۵

فرات ۶۱۰

فرانسه ۷

فرخی ۳۸۹

فردوسی ۱۰۷

فرشتگان سیاه چشم ۱۱۲

فرشته ۶۲۰

فروغی ۲۸۷

فصوص الحکم ۴۸۴، ۴۸۶ ح، ۶۲۴، ۶۲۵

۶۳۳، ۶۳۶، ۶۶۰ ح

فضل ابن ربیع ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۷۴

فضیل ابن عیاض ۸ ح، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۶۸—

۲۸۰، ۲۸۶—۲۸۸، ۳۱۳ ح، ۳۳۲ ح،

۳۵۵، ۴۱۰، ۴۲۳، روایات افسانه‌ای

در باره ~ ۲۵۴، ۲۵۳، روایات عطار

در باره ~ ۲۵۴—۲۵۶، شالوده افسانه‌های

مربوط به ~ ۲۵۷، ۲۵۸، آشنایی ~

با محدثان کوفه و خصوصیت با آنان

۲۵۹—۲۶۱ جهان بینی فضیل ۲۶۲—

۲۶۴، گرایشات انزواجویانه فضیل

۲۶۶—۲۶۸، شالوده تعلیمات ~ ۲۸۱—

۲۸۵، تأثیر تعلیمات ~ بر پیدایش فرقه

ملایمیه ۲۸۹، ۲۹۰

فوگل، ه ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۳۵ ح، ۴۸۷ ح،

۴۹۹ ح، ۶۱۵، ۶۱۶ ح،

فندین ۲۵۱

فیروز شاه سوم ۶۱۹

فیشر، پروفیسور ۱۲۷

قاسم الانوار ۸۹ ح، ۱۲۳ ح، ۵۱۰، ۵۱۱،

۵۱۴

قاضی نصرالله ۶۱۸

قاهره ۱۳۷، ۲۴۲ ح، ۳۰۲، ۳۰۳، ۵۱۵،

۶۲۵

قبرس ۲۸

قدریه (فرقه) ۱۵

قرآن ۴، ۵ ح، ۱۶، ۲۰، ۳۰، ۳۱، ۳۷، ۴۰،

۴۷، ۵۴، ۵۹، ۸۱، ۸۳—۸۷، ۹۶، ۹۸،

۹۹ ح، ۱۰۷، ۱۱۱ ح، ۱۲۷، ۱۳۳، ۱۵۹،

۲۲۶، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۶ ح،

۲۱۱، ۲۸۳—۲۸۵، ۲۸۹، ۲۹۸، ۲۹۹،

۳۰۰، ۳۰۷، ۳۳۱ ح، ۳۵۸ ح، ۳۶۰ ح،

۳۷۱ ح، ۴۱۰، ۴۱۷ ح، ۴۱۸ ح، ۴۲۰ ح،

۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۳۳، ۴۶۳،

کامل الدوله ۴۱۶
 کانپور ۷۸ ح، ۱۳۸ ح
 کتاب الاغانی ۲۶۸ ح، ۴۸۵ ح
 کتاب الانساب ۸۵ ح، ۳۰۰ ح، ۳۰۶ ح
 ۳۷۹ ح، ۴۲۲ ح، ۵۶۲ ح
 کتاب التوف ۲۸۲ ح
 کتاب التوف ۸۳ ح
 کتاب الرعاية الحقوق الله ۸۳ ح
 کتاب السر ۸۳ ح
 کتاب السماع ۷۱ ح
 کتاب المعادین ۳۸۶ ح
 کتاب اللماح فی تفسیر ابونصر سراج ۵۰ ح
 ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۴۰ ح
 کتاب الوصایا ۸۳ ح
 کتاب انتقال ۵۹۲ ح
 کتاب ثلاثه حضرت شیخ فریدالدین عطار
 (حمة الله علیه ۵۱)
 کتاب حقایق فی اسرار الدین ۶۶۵ ح
 کتاب قطبی ۶۱۹ ح
 کراچکوفسکی ۶۸۲ ح
 کرخ ۴۵۱ ح
 کرزگارتن، ی ۲۶۹، ۲۷۰ ح
 کرمر ۲۴۹ ح
 کریستنسن، آ ۴۲۷ ح
 کرلیف، ایوان اندریوویچ ۶۶ ح
 کسایبی سروزی ۲۵۰ ح، ۳۸۹ ح
 کسروی ۱۴۰ ح
 کشاف ۳۳۱ ح
 کشف اسرار ۲۹۴ ح، ۳۱۴ ح، ۳۴۴ ح
 ۵۷۸ ح
 کشف المحجوب ۷۲ ح، ۲۹۴ ح، ۳۲۶ ح، ۶۲۴ ح
 کلادی صوفی ۲۸۲ ح، ۴۰۰ ح، ۵۴۲ ح
 کلام [فرقه] ۲۱ ح
 کلمات الطریقه ۶۶۸ ح، ۶۷۱ ح
 کلیات (جاسی) ۶۲۱ ح

۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۸ ح، ۴۹۰ ح، ۴۹۱ ح
 ۵۳۸ ح، ۵۴۸ ح، ۵۶۰ ح، ۵۷۹ ح، ۵۸۵ ح
 ۵۹۳ ح، ۶۱۸ ح، ۶۲۳ ح، ۶۲۶ ح، ۶۳۱ ح
 ۶۶۳، ۶۷۴ ح، تجسم روز محشر در قرآن ۷
 مفهوم توکل به خدا در قرآن نزد زهاد ۸، ۹
 تقدیر در قرآن ۱۰، مسئله حادث بودن قرآن
 ۱۱، منازل در قرآن ۴، قرآن و سماع ۵۲ -
 ۵۴، قرائت قرآن ۷۲، ۷۳، سیمای حور در
 قرآن ۱۱۶ - ۱۲۰، قرآن و اصطلاحات تصوف
 ۳۰۱ - ۳۰۳، ۳۹۰ ح
 قراخان ۴۵۲ ح
 قربانیه (فرقه) ۴۳۴ ح
 قزوین ۴۱۶ ح
 قسطادین لوقا البعلبکی ۲۳ ح
 قسطنطنیه ۲۷ ح
 قشیری، ابوالقاسم ۷۲ ح، ۲۴۴ ح، ۲۵۴، ۲۵۷ ح
 ۲۶۲ ح، ۲۶۳ ح، ۲۷۹ ح، ۲۸۲ ح، ۲۸۵ ح
 ۲۸۸ ح، ۳۰۰ ح، ۳۶۸ ح، ۳۸۳ ح، ۳۹۱ ح
 ۶۲۴ ح
 قصص الانبیاء ۶۶۹ ح
 قصص العلماء ۶۶۳ - ۶۶۵، ۶۶۶ ح
 ۶۶۸ ح
 قصه ابراهیم ابن ادهم ۳۴۵ ح
 نلوب الرجال قبود الاسرار ۳۴۰ ح
 قوام الدین ابوالقاسم ابن حسن الدراکوی ۴۱۸ ح
 قوناد غویلیک ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۵۰ ح
 قوت القلوب نوادی ۲۶۳ ح، ۳۳۰ ح، ۴۱۱ ح
 قونییه (فرقه) ۴۸۷، ۶۶۰ ح
 قیس ابن عاصر ۵۸۱ ح
 کاته غوریات ۲۴ ح
 کارنامه ۹۶ ح
 کاشان ۶۶۳ ح
 کاشغر ۲۴۹، ۲۵۰ ح
 کامپانیه ۲۷ ح

کلیگر ۱۱۲

کلیله و دمنه ۶۶، ۹۴

کمال الدین عبدالرزاق کاشانی ۸۹ ح

کمدی الهی ۴۳۲

کنز الاسرار ۵۹۱ ح

کنز الحقایق ۵۹۱ ح

کوفه ۶، ۴۸، ۸۱، ۲۴۴، ۲۵۸ - ۲۶۱

۲۶۶

کهنابی، امام ابوبکر ۴۲۳

کیمیای سعادت ۵۰، ۵۲، ۵۴ ح، ۵۸ ح،

۷۲

گارن دو تاسی ۵۰۹، ۵۷۴ ح

گالوانف، ر. آ. ۴۱۵ ح

گروویتس. ای ۱۲۷

گری، ل ۳۷۲

گری، ه. ۱۴۰

گزارش آکادمی علوم اتحاد شوروی ۱۲۰

گزیده مرصاد العباد ۴۳ ح، ۴۳۵

گشتاسب ۵۰۰

گلدتسیمیر، ای ۱۷، ۱۱۲، ۵۰، ۲۴۴، ۳۰۱

۳۰۲، ۴۰۰ ح

گلستان سعدی ۷۲، ۴۰۲ ح، ۵۲۸، ۵۵۱ ح

گلشن (از ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۸۲، ۴۰۲ ح، ۶۲۴

گلشن وحدت ۱۶۲

گنوستی سیزم ۲۸، ۲۹، ۴۵

گوئا ۳۰۲

گوته ۴۶۳

گوردیان سوم ۲۷

گوهر مراد ۶۶۴ ح

گوی و چوگان ۱۰۶

لاهیجی ۱۴۸، ۱۵۱ - ۱۵۵، ۱۵۸، ۶۲۴

لؤلؤ البحرین (لؤلؤ بحرینی) ۶۶۷، ۶۷۴

لبنان ۳۶۴

لحظات اهلی در تکامل نظم تصوف - یادداشت‌های

شرقی ۸۲ ح

لسان الطیر ۵۱۹ ح، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۳۱ -

۵۳۴، ۵۸۵ - ۵۸۷، ۵۸۹، علل

نگارش منظومه ~ ۵۲۴ - ۵۳۰،

۵۸۲، ~ و قیاس آن با منطق الطیر

۵۳۵ - ۵۸۳

لسان الغیب. ۵۱، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۳۱، ۵۹۱ ح

لقمان ۲۸۴

لکام ۸۱

لمعات ۶۶۰ ح

لنینگراد ۶۱ ح، ۱۰۰ ح، ۲۸۲ ح، ۳۶۷

۳۹۳، ۴۰۱، ۴۹۶، ۵۰۹، ۵۴۲

۵۹۴ ح، ۶۰۵ ح، ۶۴۹

لوايح (جاسی) ۶۲۴

لودیکه ۸۱

لوکوپولیس ۲۷

لیدن ۲۴۴

ماسینیون، ل ۶، ۸۳ ح، ۲۴۴، ۲۴۹، ۲۹۱

۲۹۴، ۲۹۳، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۸، ۳۰۷

۳۲۳ ح، ۳۳۲ ح، ۳۶۸، ۳۸۶ ح، ۳۷۸ ح،

۵۵۵ ح نظر او در باره محدثان، تحقیق

در باره اصطلاحات تصوف ۳۰۱، ۳۱۳

مالک ۶

مالک دینار ۳۴۹

مأسون ۲۰، ۲۲، ۲۳

مائی [مائی گرابی] ۳، ۱۳، ۱۹، ۲۹، ۴۵

۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۷

۵۸۴، سیمای الهه در تعلیمات ~ ۱۱۵

مثنوی معنوی ۱۰۲ ح، ۱۰۳، ۱۰۷

۳۹۶ ح، ۴۰۲ ح، ۴۶۳، ۴۹۴ ح

۴۹۹، ۵۰۰ ح، ۵۶۶ ح، ۵۷۶

قیاس آن با آثار هنری عطار ۱۰۴،

۱۰۶، ~ و تفاوت‌های آن با حدیقه -

و مقام او در میان غزلسرایان ۶۸۳
 محمد [ادهم] ۲۴۸
 محمد [پسر سید جلال] ۶۱۸
 محمد [پسر فضیل] ۲۷۷
 محمد خوارزمشاه، سلطان ۴۴۶ ح، ۴۴۷
 ۴۴۹ - ۴۵۲، ۴۵۴، ۴۵۵
 محمد ابن سعید ۶
 محمد ابن عبدالله ابن محمد الحکیم النیسابوری
 ابن البیہ ۲۹۳ ح
 محمد ابن عبدالله الهاشمی ۳۰۸
 محمد ابن علی ابن سلمه ۳۲۶
 محمد ابن کعب ۲۷۱
 محمد ابن محمد لبخاری ← شیخ نقشبند
 محمد ابن مرتضی ← محسن فیض کاشانی
 محمد ابن هامویه، خواجه ۴۲۲
 محمد باقر مجدسی، ملا ۶۶۷، ۶۶۸
 محمد پارسا، خواجه ۴۱۶ ح، ۵۶۷، ۵۶۸
 محمد تقی خوانساری، شیخ ۳۷۹ ح
 محمد حسین شیرازی، میرزا ۳۸۶، ۳۹۶
 ۳۹۷، کار ~ در نشر دیوان باباکوهی
 ۳۹۵، ۳۹۴
 محمد علیخان نصرت الدوله، میرزا ۳۹۴
 محمد علی صوفی ۶۷۱
 محمود النیسابوری، شاه ۴۰۵ ح
 محمود سبکتکین ۳۶۰، ۳۶۱
 محمود غزنوی، سلطان ۹۰، ۴۱۳، ۴۴۴
 ۴۴۸، ۵۰۶، ۵۰۸، ۵۰۸۲، ۵۰۹۸، ۵۰۹۹
 مختارنامه ۵۱۵، ۵۹۱
 مدینه ۳، ۶، ۲۴۳، ۲۴۸، ۲۷۸، ۵۴۱
 ۶۱۹
 بر، یون ۶۴۹ ح
 مرآت هشاگ ۱۵۱، ۱۶۵
 مراغه ۴۱۵ ح، ۵۱۷
 مرجئه [فرقه] ۱۵، ۱۷
 مرصادالمهاد ۱۲۲ ح

الحقایق ۱۰۵
 مبدأ و معاد ۱۲۲
 مجالس العشاق ۸۷، ۹۳ ح، ۴۳۳ ح،
 ۴۳۵، ۴۵۴ ح، ۴۵۶
 مجالس المؤمنین ۴۳۳ ح، ۶۱۸
 مجالس النقایس ۵۱۹ ح
 مجد الاعلاء خراسانی ۴۱۵ ح
 مجد الدین (شاهزاده عبدالله) ۴۴۵، ۴۴۶ ح
 مجد الدین اسفراینی ۴۵۶
 مجد الدین بغدادی، شیخ ۴۳۴، ۴۳۵،
 ۴۵۳، ۴۵۵ ح، ~ و نجم الدین کبری
 ۴۵۴، ۴۵۵، ~ در مقام استاد شیخ
 عطار ۴۵۵، شرح قتل ~ ۴۵۵، ۴۵۶،
 در باره چکامه های او ۴۵۶، چکامه های
 او ۴۵۷ - ۴۵۹
 مجمع الفصحاء ۳۶۷، ۳۹۵، ۴۲۱ ح، ۶۵۲ ح،
 ۶۶۳ ح، ۶۶۵ ح، ۶۷۱ ح
 مجمل ۲۸۹
 مجید بحرینی ۶۶۳
 محاسبی ۸۳ ح تعلیمات ~ در باره درون نگری
 ۳۰، ۳۱
 محدثان ۵، جهت گیری سیاسی آنان ۶، محدثان و
 نخستین جلوه پیدایش تصوف ۷
 محسن فیض کاشانی، ملا ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۵،
 ۶۶۶، ۶۷۲، ۶۸۰ - ۶۸۲ خلاصه
 زندگی ~ ؛ و آشنایی با ملا صدرا ۶۶۳،
 ۶۶۴، ۶۶۸، فعالیت وی در دانش
 الهیات ۶۶۴، دشمنی علما با ~ و
 تصورات الحاد آمیز ~ ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۷۴،
 ۶۷۵، ~ و گرایش به نظریه وحدت الوجود
 ۶۶۷، ۶۷۱، ~ و انحطاط فلسفه تصوف
 ۶۶۸ - ۶۷۰، ۶۷۳ در مقام صوفی
 ۶۷۳، ۶۷۴، مضمون دیوان ~ و ویژگی
 آن ۶۷۵، ۶۷۶، همانندی اشعار او با
 ترانه های خلقی ۶۷۶ - ۶۷۹، اهمیت

۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۱،
 ۲۹۰، ۳۰۶، ۳۴۶، ۳۵۰، ۵۵۲،
 ۶۱۹
 بلاصدرا ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۸، ۶۷۳
 ملامتیه ۸۲ ح، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۰۰، ۳۰۵،
 ۳۰۶ ح، ۳۰۹، ۳۳۰ ح - ۳۳۲ ح،
 ۳۳۴ ح، ۳۳۹ ح، ۳۴۲ ح، ۳۹۱،
 ۳۹۹ ح، ۴۰۷، ۴۰۳ ح، چگونگی
 پیدایش مکتب ملامتیه ۳۱، تعلیمات آن
 فرقه ۳۰۲، ۴۰۹، ۴۱۰ و تأثیر آن بر
 شایخ خراسان ۳۱۳، ۳۱۴
 ملاکشاہ ۲۴۷
 مناجات ۴۰۱، ۴۰۲ ح، ۴۰۶، ۴۰۷ ح
 مناجات به درگاه قاضی الحاجات ۵۳۸
 منازل السائرین ۸۸، ۸۹، ۹۳ ح، ۹۸، ۴۰۰،
 منازل نامعلوم ۶۶، ۸۸ ح، ۸۹، ۹۴، ۹۵،
 ۴۰۱، ۴۰۷ ح، ۴۱۳ ح، ۴۱۴ ح، ۵۸۴ ح،
 دربارهٔ متن آن ۹۱، سبک آن ۹۲،
 ۹۳ و قیاس آن با حدیقه الحذابق
 سنایی ۹۳
 مناقب الابرار ۲۵۱ ح، ۲۵۴
 منتخب مرصدا للعباد ۴۳۵
 منتخب من کتاب النود للعلوم ۳۲۳
 من تلیشه ۱۶۲
 منصور، خلیفه ۲۲
 منصور ابن مؤتمر ۲۵۸
 منصودنامه ۵۹۱ ح
 منطق الطیر ۱۰۲ ح، ۱۶۲، ۴۶۱، ۴۸۳،
 ۵۰۹، ۵۱۵، ۵۲۲، ۵۲۸ - ۵۳۰،
 ۵۳۵، ۵۵۵، ۵۷۴ ح - ۵۷۶ ح،
 ۵۷۹، ۵۹۱ ح، ۵۹۴ ح، ۶۰۵،
 ۶۰۶ در قیاس با سیرالعباد ۹۹، کیفیت
 آن ۱۰۰
 منقذ من الضلال ۶۲۸
 منوچهری ۳۸۹

مرغاب ۲۵۲
 مرو ۲۵۱، ۲۵۲، ۴۵۰
 مسجد الازهر ۱۳۷
 مسجعات ۸۹
 مسعود بک ۴۲۶ ح
 مشبهه [فرقه] ۱۶
 مشهد ۶۷۱
 مصباح الادواح ۱۲۴
 مصر ۲۷، ۲۷۷، ۳۷۳، ۴۳۴، ۴۶۱، ۵۱۵،
 ۵۹۴، ۵۹۶
 مصعبه ابن زبیر ۶
 مصیبت نامه ۱۰۰ ح، ۵۱۵، ۵۳۱، ۵۹۱
 مطلع الشمس ۲۹۳ ح
 مظهر الدجائب ۴۶۱، ۵۱۰ - ۵۱۲، ۵۱۴،
 ۵۱۵، ۵۳۱، ۵۴۱، ۵۹۱
 مظهر جلالی ۶۱۹
 معارف العوالم ۶۵۱ ح
 معاویه ابن سلیمان ۴
 معتزله [فرقه] ۱۶، ۲۲، ۳۳، ۳۸ در بارهٔ
 چگونگی پیدایش آن ۱۷، نظر آنان دربارهٔ
 حادث بودن قرآن و نظریه خلافت ۱۸،
 سرکردگان ۱۹، ~ و مخالفین شان
 ۲۱، ۲۰
 معجم البلدان ۴۱۵ ح، ۴۳۳ ح
 معراج نامه ۵۹۱
 معلى ۲۷۸
 معین شیرازی ۳۷۵
 مغول [قوم] ۴۴۶
 مفتاح الفتوح ۵۹۱ ح
 مقاتل ابن سلیمان ۶
 مقامات ۴۱۶ ح
 مقامات السالکین ۸۹
 مقدسی ۲۳، ۲۶۹
 مقدمه عبدالطیف ۱۰۵ ح
 مکه ۳، ۴، ۳۶، ۵۰، ۲۴۸، ۲۶۱، ۲۶۳،

نسخه های خطی عربی ۱۲۰ ح
نصر آبادی ۳۰۶، ۳۰۹، ۳۳۳ ح
نصرت الدوله، میرزا محمدعلی خان ۳۸۶
نصیحت نامه دزیر ۴۰۱، ۴۰۷ ح، متن کامل
آن ۴۰۲-۴۰۵، در باره شالوده متن ~
و ارتباط آن با تعلیمات ملامتیه ۴۰۸-۴۱۱
نصیرالدین چراغ دهلی ۶۱۹
نصیرالدین طوسی، خواجه - طوسی، خواجه
نصیرالدین
نظام - ابواسحق ابن سيارالنظام
نظام الدین بن حسین غفاری ۵۱۱ ~ و
رونوشت از سه اثر عطار ۵۱۱-۵۱۷ و
اتهام به رقص والحاد، و فرار او ۵۱۳ -
۵۱۵، اقامت در قاهره ۵۱۵، و سرانجام
او ۵۱۷
نظام الملک طوسی، خواجه ۵۰، ۳۶۱،
۴۰۲، و رابطه او با خواجه عبدالله
انصاری ۴۰۷-۴۰۹
نظامی ۵۲۱، ۵۳۱، ۵۳۴، ۵۶۵ ح، ۵۷۵
۶۵۲
نظم السلسله ۶۴۹ ح
نعمت الهی [فرقه] ۲۹۴
نفحات الانس ۲۴۴ ح، ۲۷۷، ۳۰۵ ح،
۳۶۷ ح، ۳۶۸ ح، ۳۷۹، ۳۸۰ ح،
۳۸۳ ح، ۴۱۶ ح، ۴۳۳ ح،
۴۴۵ ح، ۴۵۴ ح، ۵۶۰، ۵۷۷ ح،
۶۲۱
نفیسی، سعید ۳۸۶
نقشبند، شیخ ۳۳۹ ح، ۴۱۶ ح، ۵۷۷، ۶۴۶
نقشبندی (سلسله) ۳۶۳ ح
نقشبندیه (فرقه) ۶۴۶، ۶۴۷
نمونه نثر بدیع تاجیکی سده دوازدهم میلادی
۹۴ ح
نوافلاطولیان ۳، ۲۷ - ۲۹، ۴۵، ۲۹۱،
۵۶۴، ۶۴۸، تأثیر سیستم او بر محافل

مواعظ و دوایات ۸۳ ح
مودود، شیخ ۴۲۲
سوزه آسیایی ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۶۰ ح، ۱۶۵،
۳۶۷ ح، ۴۰۱، ۴۱۵ ح، ۴۳۳ ح،
۴۳۵، ۴۳۹ ح، ۴۵۴ ح، ۴۸۷، ۵۲۴،
۶۱۵، ۶۱۷، ۶۵۲ ح، ۶۷۱ ح،
۶۷۷ ح، ۶۷۹ ح - ۶۸۲ ح
موسی (ع) ۸۵، ۸۶ ح، ۹۰، ۲۰۹، ۳۴۸
سولتان ۶۱۸
مولوی - جلال الدین روسی
مولویه [فرقه] ۱۶۲، ۴۸۷، ۶۱۵، ۶۱۷
سوید الدوله طهماسب میرزای قاجار ۳۸۶
سهلی نراقی، ملا ۶۶۸
میانه ۴۱۵ ح
میزان الاعتدال به تاریخ الحکیم ۲۹۳ ح
میهنه ۳۵۸
ناصر خسرو ۱۵۵ ح، ۳۸۹، ۶۵۱، ۶۵۲،
۶۶۰ ح، و منظومه های تربیتی آثار او ۹۴،
۹۵
ناصرخسرو و اسمعیلیه ۹۵ ح
ناسوسی ۳۵۰
نامه دانشوران ۳۲۹ ح، ۳۳۰ ح، ۳۵۷ ح،
۳۶۷ ح
نجاه ۱۴
نجم الدین رازی ۱۲۲ ح، ۴۳۴، ۴۳۵
نجم الدین کبری، شیخ ۱۲۰، ۱۲۲، ۳۳۳ ح،
۴۴۱، ۴۴۳ - ۴۴۶، ۴۴۸ - ۴۵۱،
۴۵۴، ۴۵۶، ۵۶۰، ۶۴۷، خلاصه
زندگی - و مقام او در تصوف ۴۳۳،
۴۳۴ ~ و تأسیس فرقه قربانیه یا ذهبیه
۴۳۴، شاگردان او ۴۳۴، در باره
چکامه های ~ ۴۳۵، متن کامل رباعیات او
۴۳۶ - ۴۳۹
نجیب الدین عبدالقاهر السهروردی ۱۳۹

- اسلامی ۲۵، ۲۶
 نوای ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۸۲
 نوایی جغتایی، میرعلیشیر ۵۱۹، ۵۲۴، ۵۳۲
 ۵۳۴-۵۴۳، ۵۴۵-۵۴۸، نقد
 پژوهشگران آثار ۵۲۲، ۵۲۳، ~ و آثار
 عطار ۵۲۸-۵۳۰، کیفیت منظومه
 لسان‌الطیر نوایی در قیاس با منطق-
 الطیر ۵۳۵-۵۸۳، آثار او در قیاس
 با آثار سعدی ۵۸۵، و چگونگی ارتباط
 او با تصوف ۵۸۷-۵۸۹
 نوبی ۳۰
 نوح ۳۴۵، ۳۵۲، ۴۱۷
 نورالدین ابوالحسن علی ابن یوسف ابن جریر
 اللخمی الشطانوفی ← شطانوفی
 نورالعلوم ۸۵، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۱۶، رسم
 الخط و ویژگیهای زبانی نورالعلوم
 ۳۱۷-۳۲۰، سبک آن ۳۲۰، ۳۲۱
 شالوده کتاب ۳۲۱-۳۲۵، در چگونگی
 تألیف آن ۳۲۴-۳۲۶، انگیزه نگارش
 آن ۳۲۷، ضرورت مطالعه آن ۳۲۸
 متن کامل آن ۳۲۹-۳۶۶
 نورالیقین ۴۲۶ ح
 نورعلیشاه ۶۵۲
 نوری ابوالحسن ۳۰۸، ۳۴۹، ۴۲۳
 نوشته‌های شعبه خاوردی انجمن باستانشناسی
 (دوبه ۳۷۷
 نه‌گانه‌ها ← آثاد
 نیروانا ۳۴
 نیشاپور ۳۱، ۳۲، ۴۸، ۵۰، ۵۴، ۵۸، ۵۹
 ۷۵، ۸۲، ۱۰۳، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۳
 ۳۰۰، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۰۹
 ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۶۸، ۳۸۰، ۳۸۳
 ۳۸۵، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۹
 ۴۰۰، ۴۰۷، ۴۲۵ ح، ۴۶۱، ۵۱۲
 ۵۳۱، ۵۴۱ ح، ۵۶۲ ح، ۵۶۷، ۶۱۴
 نیکلسن ر. آ. ۱۵۷، ۳۱۱، ۳۷۸، و در حواشی
 اکثر صفحات
 نیکیتسکی، م. ۵۲۲
 واژگانی ۶۳۸
 واسع، عبدالله ۳۵۲
 واسع، محمد ۳۴۹
 واصل ابن عطا ۱۷، ۱۹، پیوند تعلیمات او با
 تعلیمات مسیحی ۱۸
 والتین ۲۸ و عقاید نوافلاطونی ~ ۲۹
 وحیه کلبی ۹۰
 وراق، ابویکر ۴۲۳
 وستوک ۳۷۳ ح
 وسیطی، شیخ ۴۲۲
 وصلت نامه ۵۹۱
 وصلی، ملا محمد ۶۴۹ ح
 وصیت نامه ۴۶۱، ۵۹۱ ح
 وفيات الاخیار ۲۷۴، ۴۵۴ ح، ۴۵۶، ۴۱۹ ح
 وکی ابن الجراح ۲۹۵
 ولد، سلطان ۴۸۷
 ونسینگ. آ. ۱۱۱-۱۱۳
 وولرس، ای ۳۲۰
 وینفلد، ا. ۶۲۴
 هاتف اصفهانی ۶۵۱
 هادخت نسک ۱۱۳، ۱۱۵
 هارتمان ۳۱۳ ح، ۳۳۰ ح، ۳۹۹ ح، ۴۱۰ ح
 هارون الرشید ۲۲، ۳۱، ۲۶۹-۲۷۶
 هاستینگر ۳۷۲ ح
 هرات ۶۲، ۸۷، ۸۸ ح، ۸۹، ۲۴۹، ۴۴۷
 ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۴۲، ۵۴۹ ح، ۵۸۲
 ۵۸۵، ۵۸۸
 هروی، ابواسحق ۳۵۲
 هزارویکشب ۲۷۳
 هفت اقلیم ۳۶۷ ح، ۳۶۸ ح، ۳۸۰ ح

یحیی‌این معادلوازی ۵۶
 یحیی‌الانصاری ۲۵۸
 یحیی‌الکتان ۲۵۹
 یحیی‌رازی ۳۰۰
 یعقوب‌بن حسن بیگ، سلطان ۵۱۷
 یکی از منظومه‌های کوفاه سنایی در نسخه
 خطی موزه آسیایی ۹۷ ح
 یمن ۲۷۸
 یوسف (پیامبر) ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۵۹، ۵۹۴،
 ۶۰۴
 یوسف و زلیخا ۸۹، ۱۰۷، ۱۰۸، ۴۰۲ ح،
 ویژگی منظومه یوسف و زلیخای جاسی و
 قیاس آن با یوسف و زلیخای منسوب
 به فردوسی ۱۵۸
 یوسف‌ابن احمد البحرینی، شیخ ۶۶۷
 یوسف‌ابن‌الحسین ۳۴۰ ح
 یوسف‌امیری ۴۲۲
 یوسف‌خاص حاجب ۲۴۱، ۲۴۹، ۲۵۰
 یونان ۲۱-۲۳، ۲۵، ۲۶، ۳۷، ۴۲، ۳۷۲،
 ۳۷۳، ۵۷۸، ۶۴۸
 یهود (دین) ۱۳، و تماس آن با عرفان
 اسلامی ۱۱۱

۳۸۱ ح، ۴۱۵، ۴۱۹، ۴۳۳ ح، ۴۳۵،
 ۴۵۴ ح، ۵۰۶
 هفت‌پیکر ۵۶۵ ح
 هفت‌وادی ۵۹۱ ح
 هلاک‌وخان مغول ۴۵۰، ۴۵۲
 همدان ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۲۲ ح، ۴۲۵
 هند ۱۹، ۳۴، ۳۶، ۲۴۴، ۳۱۳، ۳۶۱،
 ۳۷۲، ۳۷۳، ۴۴۷، ۴۶۱، ۵۶۶،
 ۵۸۰، ۶۱۴، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۶۹
 هند و اروپا ۶۴۸
 هننین (پدر) ۲۲، ۲۳
 هننین (پسر) ۲۳
 هوبرت مقدس ۲۴۸ ح
 هورتن، ۳۱۳ م، ۳۲۳
 هورن ۳۷۸
 هوسر ۲۲
 هیلاج ۵۱۵
 یادداشت‌های شعبه خاوری انجمن باستانشناسی
 (وی ۶۵۱ ح)
 یاقوت حموی ۲۸۹، ۴۱۵ ح، ۴۳۳ ح
 یامپلیخوس ۲۶
 یحیی‌ابن معاد ۴۲۳

منتشر شده است:

عرفان مولوی

دکتر خلیفه عبدالحکیم

ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی

کتاب عرفان مولوی دارای ده فصل است. نخست از مولوی و معلومات او و دوره‌ای که مولوی در آن بسر برده و علوم و اطلاعاتی که زمینه فکری او را ساخته سخن می‌گوید و بطور خلاصه سیر تصوف را از نخستین زاهد که در دنیای اسلام لقب صوفی گرفت تا زبان مولوی بررسی می‌کند و تحول فکر عرفانی را در این مدت روشن می‌کند.

ضمن بحث از گوهر جان مأخذ فکری مولوی را که نویسنده بر قرآن و احادیث نبوی مبتنی می‌داند، معین می‌کند و اصطلاحات خلق و اسر و کثرت و وحدت را تشریح می‌کند و رسیدن به جان پاک را هدف غایی مولوی می‌داند. آنگاه از مسأله خلقت سخن می‌رود و عقاید سه گانه خلق، حلول و صدور بیان می‌شود و عقیده مولوی درباره خلقت انسان بیان می‌شود که بر اساس تأویل قرآن است— و بین انسان و خدا که جوهر وجودی او روح الهی است، رابطه نزدیکی دیده می‌شود.

نویسنده در فصل چهارم—تحت عنوان تطور—مولوی را معتقد به ارتقای حیات و تکامل می‌داند و می‌کوشد اشعار مولوی را به نوعی تنازع بقا تعبیر کند. بحث درباره تکامل به عشق— آن نیرویی که محرک موجود است در ارتقای به زندگی والا تر— کشانده می‌شود و چون عشق موجب نوعی جبر است، از جبر و اختیار بحث به میان می‌آید. در فصل هفتم از انسان کامل و ویژگیهای آن و مقایسه نظریه صوفیان در باب انسان کامل با نظریه معتقدان به امامت در اسلام و سنجش میان نبی، ولی و بیان وجوه افتراق آنها سخن می‌گوید. در فصل بعدی از فنا و بقا گفت و گو می‌شود سپس نظریه‌های مختلف فلسفی، دینی و عرفانی درباره خدا می‌آید. واپسین گفتار کتاب در باب وحدت وجود صوفی است.

از کوچه دندان دکتر عبدالحسین زرین کوب

از کوچه دندان درباره زندگی و اندیشه حافظ - شاعر نام‌آور ایران در قرن هشتم - نوشته شده است. در تحقیق‌ها و تفسیرها اغلب نشان حافظ را در مسجد و خانقاه بسته‌اند ولی در این نقدحال حافظ که براساس اشعار پر راز و رمز خواجه شیراز استوار است، نویسنده ردپای حافظ را در کوچه دندان یافته است. چاپ حاضر دوازده بخش و یک مقدمه دارد.

نخست سیمای شیراز در سده هشتم نمایانده می‌شود و روزهای خوشی را باز می‌گوید: «... که شیراز مثل یک خاتم فیروزه بواسطی درخشان و بی غبار، در انگشت قدرت شاه شیخ تلاؤ داشت...» ص ۱. سخن به وصف قصر بلندی کشیده می‌شود که شیرازیها آن را برای شاه جوان می‌ساختند و از پهلوانان و عیاران شهر و فتنه‌جویهای آنان، وضع بازاریان و بی‌اعتنایی آنها به حاکم شهر و جنبه‌های مذهبی و عرفانی شیراز، دوران کودکی و جوانی حافظ در این شهر، وضع مکتبها، مدرسه‌ها، معلمها، متنهای درسی و آبشخورها و جان‌مایه‌های شعرهای حافظ، نوسانهای روحی او میان مسجد و میخانه و شناساندن حافظ در مقام انسان واقعی، نه فرشته خیالی، الهامها و اقتباسهای حافظ، کشف مفهوم رمزها و استعاره‌های شعرهای او و درک جهان‌بینی وی، رابطه شاه شجاع و حافظ، روزنه از خودرهایی که حافظ می‌جست و از عرفان حافظ که در کوچه دندان خانه دارد، از تنهایی و انزواطلبی او آخر عمر و تنگستی حافظ و بی‌اعتنایی او به احوال دنیوی و از مرگ‌رند خسته‌دلی که پس از هفتادسال زندگی نقشی از خود بجاگذارد که او را قهرمان عرفان و حکمت قلمداد کرده است، در این کتاب سخن می‌رود. در واپسین بخش - عشق، کدام عشق؟ - دکتر زرین کوب می‌گوید: «اگر بعد از قرنهای دراز که از خاموشی حافظ می‌گذرد صدای او که از کوچه دندان، برمی‌آید، هنوز همه ضعف و عظمت انسانیت را منعکس می‌کند از آن روست که پیام عشق است - عشق که در اندیشه او تمام انسانیت را خلاصه می‌کند.» نویسنده جهان‌بینی حافظ را بر مفهوم عشق و از خودرهایی مبتنی می‌داند.

ادبی میراث صوفیه دکتر عبدالحسین زرین کوب

ادبی میراث صوفیه، پژوهشی است در باب تاریخ تصوف با کوششی برای ارزیابی میراث صوفیه. در این کتاب از دنیای صوفیان، دورنمایی ترسیم شده است و زشتیها و زیباییهای عالم تصوف بازگو شده است. بنیاد کتاب بر نقد و تطبیق در عرفان عام است و احوال و عقاید صوفیان مورد نقد و عیارسنجی قرار می‌گیرد. عنوان بخشهای کتاب چنین است: قلمرو عرفان، زهد و محبت، شیخ و خانقاه، حکمت صوفیه، دفتر صوفی، تصوف در ترازو، از میراث صوفیه.

پس از بحث و بررسی عرفان عام، جنبه‌های نظری و عملی عرفان، تصوف اسلامی و عرفان و حالت عارف، نظریه‌ها و فرضیه‌های دانشمندان غربی و خاورشناسان در این باب بیان می‌شود، مفهوم عرفان و فروع آن در بین اقوام مختلف و فیلسوفان و متفکران، عیارسنجی می‌گردد و احوال صوفیان بررسی می‌شود. اصطلاحات صوفیان و روابط و نزدیکیهای فکری آنان با سایر فرقه‌ها بیان می‌شود. از ادب صوفیه و تنوع آن، کتابهایی در باب سیرت و اقوال و مقامات مشایخ و ارزش میراث صوفیه، صوفیه و طبقات اصناف، ویژگیهای اخلاقی صوفیان، برخورد های تصوف با سیاست، همدردی در مصائب عام، تأثیر صوفیه در تهذیب و تربیت، ماهیت و منشأ فتوت، تعریف تصوف و صوفی، انسان کامل و طبقات اولیا، منشأ اجتماعی تصوف، همدردی در مصائب عام، تأثیر صوفیه در تهذیب و تربیت، ماهیت و منشأ فتوت، تصوف و امثال و حکم عامیانه، عشق و اقسام آن، شرح الفاظ عاشقانه در اشعار صوفیه، فرقه و خانقاه، ملامت، ابدال، جابلسا، جابلقا..... تصوف با سیاست تصوف و امثال و حکم عامیانه، عشق و اقسام آن، شرح الفاظ عاشقانه در اشعار صوفیه، خرقة و خانقاه، ملامت، ابدال، جابلسا، جابلقا..... سخن می‌رود.

مه حکیم مصلحان

سید حسین نصر

ترجمه احمد آرام

مه حکیم مصلحان مجموعه مه مقاله است که نسبت به کل معارف عقلی و فکری اسلامی بینشی به خواننده کتاب می‌دهد. مقدمه کتاب در حقیقت بیان مقدمات آشنایی مسلمانان با علوم و شرح علل و عوامل مؤثر در این آشنایی است تا به اختصار معلوم شود که چگونه صورت تمدن اسلامی «حادثه تمدنهای مجاور و معاصر خود را در اختیار گرفته و علوم و معارف یونانی و اسکندرانی و هندی و ایرانی را همچون رنگهای گوناگون طیف درهم آمیخته و از آنها نور واحدی بوجود آورده است.» مقاله نخست: که درباره ابن سیناست، پیش از آنکه مستقیماً از ابن سینا سخن به میان آید به تفصیل از خصوصیات مکتب مشایی و فیلسوفانی که در عالم اسلام بر ابن سینا تقدم زمانی داشته‌اند و راه را برای وی هموار ساخته‌اند، بحث شده است. در این بخش از: کندی، فارابی، سجستانی، عامری و چند تن دیگر نیز سخن به میان آمده است. سپس از ابن سینا و فلسفه او — وجود یا وجودشناسی — سخن می‌رود.

مقاله دوم: سهروردی و اشراقیان است. در این مقاله عقل و عشق و ذوق، اندیشه و شهود عنان به عنان می‌روند. در سراسر فلسفه سهروردی نورپاران است، نوری لطیف و بسیط که همه مراتب و وجود و همه فواصل میان آن سراتب را پر کرده است، اینجا سخن از اشراق دیگر نمی‌توان همه چیز را با تعقل و استدلال دریافت باید آواز پر جبرئیل را بگوش هوش شنید و پرتو عقل صو خ را به چشم دل دید.

مقاله سوم: ابن عربی و متصوفه است. در این مقاله سخن از یاری است که بی‌پرده از در و دیوار در تجلی است، در عرصه پهناور عرفان ابن عربی، عشق آنچنان خیمه زده است که جایی برای عقل جزئی استدلال پرداز نمانده است، زیر ابن عربی پیش از آنکه به استدلال بیندیشد به انسان کامل می‌اندیشد. در این کتاب از ابن سینا به سهروردی و از سهروردی به ابن عربی یعنی از استدلال به اشراق و از اشراق به عرفان می‌رسیم و از ابن‌رو، آن سیر آرام و جریان پیوسته‌ای که این سه حکیم به ظاهر جدا از هم را بهم مربوط می‌کند.