

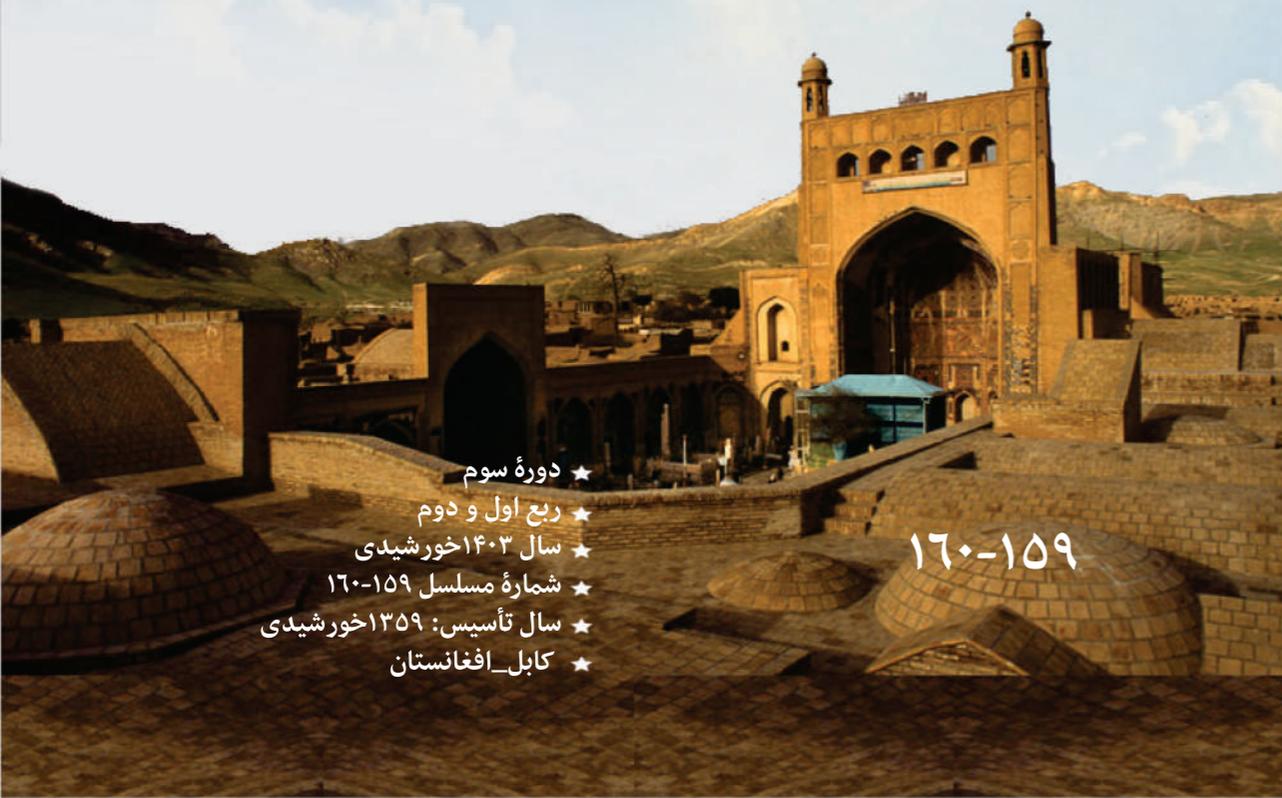


د افغانستان اسلامي امارت
د علومو اکاډمي
معاونیت بخش علوم بشري
ریاست مرکز زبان ها و ادبیات
انستیتوت زبان و ادبیات دری

خراسان

در این شماره:

- خواجه عبدالله انصاری، استاد شریعت...
- مبانی مشترک اعتقادی در اشعار ...
- تأملی انتقادی بر «سکولاریزم در شعر حافظ»
- کارایی تکرار در منظومه «پادشاهی شعر»
- علایق معنوی اقبال لاهوری به عارفان افغانستان
- بازتاب اندیشه‌های پژوهشگران پیرامون...
- انواع زمان فعل در زبان‌های دری و پشتو



★ دوره سوم

★ ربع اول و دوم

★ سال ۱۴۰۳ خورشیدی

★ شماره مسلسل ۱۵۹-۱۶۰

★ سال تأسیس: ۱۳۵۹ خورشیدی

★ کابل_ افغانستان

۱۶۰-۱۵۹

مجله مطالعات زبان و ادبیات

خراسان

شماره مسلسل ۱۵۹-۱۶۰

سال ۱۴۰۳ خورشیدی



KHURASAN Quarterly Journal

Establishment 1980
Academic Publication of
Afghanistan Science Academy
Serial No:159-160

Address:
Afghanistan Science Academy
Torabaz Khan, Shahbobo Jan Str.
Shahr-e-Naw, Kabul, Afghanistan.
Tel: 0202201279



امارت اسلامی افغانستان
اکادمی علوم
معاونیت بخش علوم بشری
ریاست مرکز زبان‌ها و ادبیات
انسیتوت زبان و ادبیات دری

خراسان

مجله مطالعات زبان و ادبیات

در بخش‌های تاریخ ادبیات، زبان‌شناسی، فولکلورشناسی،
نظریه ادبی، نقد ادبی و سایر گونه‌های مربوط به ادبیات‌شناسی

یادداشت:

- ✓ مقاله رسماً از آدرس مشخص با ذکر نام، تخلص، رتبه علمی، شماره تلفن و ایمیل آدرس نویسنده به اداره آکادمی علوم فرستاده شود.
- ✓ مقاله ارسالی باید علمی-تحقیقی، بکر و مطابق معیارهای پذیرفته شده علمی باشد.
- ✓ مقاله نباید در جای دیگری قبلاً چاپ گردیده باشد.
- ✓ چکیده مقاله حاوی ۱۵۰ الی ۲۵۰ کلمه بوده، خلاصه‌یی از مسأله و اهداف پژوهش، روش تحقیق، یافته‌های کلیدی و نتیجه‌گیری را احتوا کند. جمله‌های چکیده به شکل خبری و در زمان گذشته دور (ماضی بعید) نوشته شده باشد. همچنان ترجمه آن به یکی از زبان‌های یونسکو ضروری است.
- ✓ مقاله باید دارای مقدمه، اهمیت، مبرمیت، هدف، سؤال تحقیق، روش تحقیق، نتایج به دست-آمده و فهرست منابع بوده و در متن به منبع اشاره شده باشد.
- ✓ مقاله باید بدون اغلاط تایپی با رعایت تمام نکات دستور زبان و تسلسل منطقی موضوعات در یک روی صفحه کاغذ A4 در برنامه word تنظیم شده باشد.
- ✓ رعایت فاصله و نیم‌فاصله میان واژه‌ها ضروری است.
- ✓ حجم مقاله حداقل (۵۰۰۰) و حداکثر (۷۰۰۰) کلمه بوده با سایز فونت ۱۳ تایپ شود، فاصله بین سطرها واحد (single) باشد و به شکل هارد و سافت کاپی فرستاده شود.
- ✓ سطر نخست پاراگراف‌ها باید ۰,۷ ساتی متر فرورفتگی داشته باشد.
- ✓ ارجاع درون‌متنی باید به شکل (تخلص نویسنده، سال چاپ کتاب، صفحه کتاب) تحریر گردد.
- ✓ فهرست کتاب‌ها باید به شکل (تخلص، نام. نام کتاب، مترجم، جلد، نوبت چاپ، نام انتشارات: محل انتشار، سال چاپ) تنظیم گردد.
- ✓ فهرست مجله‌ها باید به شکل (تخلص، نام. «نام مقاله»، نام مجله، سال چندم، شماره، فصل) (اگر فصل‌نامه باشد)، سال چاپ) تحریر گردد.
- ✓ منابع اینترنتی باید به شکل (تخلص، نام. عنوان نوشته، نام سایت، تاریخ نشر موضوع، دسترسی: لینک سایت {مراجعه: تاریخ مراجعه}) تنظیم گردد.
- ✓ هیأت تحریر مجله صلاحیت رد، قبول و اصلاح مقالات را با در نظر داشت لایحه نشراتی آکادمی علوم دارد.
- ✓ تحلیل‌ها و اندیشه‌های ارائه شده بیان‌گر دیدگاه‌های محقق و نویسنده بوده، الزاماً ربطی به موقف اداره ندارد.
- ✓ حق کاپی مقالات و مضامین منتشره محفوظ بوده و در صورت ذکر مأخذ، می‌تواند مورد استفاده نشراتی قرار گیرد.
- ✓ مقاله وارده دوباره مسترد نمی‌گردد.



ناشر: ریاست اطلاعات و ارتباطات عامهٔ اکادمی علوم افغانستان

مدیر مسئول: محقق سیداحمد رفعت

مهتم: محقق مارینا بهار

هیأت تحریر:

سرمحقق برهان‌الدین نظامی

معاون سرمحقق علی شیر رستگار

معاون سرمحقق صالحه حبیبی

محقق سیداحمد رفعت

محقق مارینا بهار

دیزاین: محقق سیداحمد رفعت

آدرس: کابل، شهرنو، اکادمی علوم افغانستان.

مطبعه: ستارهٔ همت

شماره های تماس: ۰۲۰۲۲۰۱۲۷۹ - ۰۷۸۳۷۴۱۱۹۰

ایمیل ریاست اطلاعات و ارتباطات عامه: info@asa.gov.af

ایمیل مدیریت مجله: khurasan2022@gmail.com

اشتراک سالانه:

کابل: ۳۰۰ افغانی

ولایات: ۵۰۰ افغانی

کشورهای خارجی: ۱۰۰ دالر امریکایی

قیمت یک شماره در کابل:

✓ برای استادان و دانشمندان اکادمی علوم: ۷۰ افغانی

✓ برای محصلین و شاگردان مکاتب: ۴۰ افغانی

✓ برای سایر ادارات: ۸۰ افغانی

فهرست مطالب

شماره	عنوان	نویسنده	صفحه
۱-	خواجه عبدالله انصاری....	پوهاند دکتر سیداکرام‌الدین حصاریان	۱
۲-	مبانی مشترک اعتقادی در ...	سرمحقق برهان‌الدین نظامی	۴۴
۳-	تأملی انتقادی بر «سکولاریزم ...	محقق عبدالناصر مبشر	۶۵
۴-	کارایی تکرار در منظومه ...	پوهندوی دکتر روح‌الله دانشیار	۱۰۱
۵-	علايق معنوی اقبال لاهوری...	پوهنمل دکتر سید روضه‌الله مجید	۱۲۶
۶-	بازتاب اندیشه‌های پژوهشگران...	سرمحقق عبدالجبار عابد	۱۵۴
۷-	انواع زمان فعل در زبان‌های...	محقق لیمه خیال	۱۸۰

پوهاند دکتور سیداکرام‌الدین حصاریان^۱

خواجه عبدالله انصاری استاد شریعت و پیر طریقت

Abstract

Khajah Abdullah Ansari or "Pir-e Herat" is known as one of the famous mystics, great jurist, capable writer and Sufi poet of the fifth century in the land of old Khorasan and today's Afghanistan. He was one of the famous Sufis and mystics of the Khorasan School, who followed Shariat in the valley of Tariqat and carried out effective and purposeful struggles with his thought and creations in this way. As he was one of the special disciples of Abul Hasan Kharqani, the great Sufi of Khorasan, after his death, he created a method in Islamic Sufism called "Pir-e Haajaatiyeh Method", which emphasizes the way to reach the truth (God) by observing Shariat. In carrying out his Islamic and mystical missions, Pir Herat faced many political, economic and cultural problems in his life, but he continued to fight relentlessly with his enemies and opponents with persistent efforts and trust in God. He has created many valuable works in Islamic and mystic culture and literature in Arabic and Persian languages.

^۱ - استاد دیپارتمنت زبان و ادبیات فارسی دری، دانشکده زبان و ادبیات، دانشگاه کابل.

For example he has founded "practical mysticism" by writing precious treatises. He popularized prose poem using Arabic language in Persian, and his method of calligraphy in his letters and prayers is a model of prose writing in Persian language. In this article, the scientific and mystical achievements of this great mystic of the homeland are discussed and various aspects of his fruitful scientific and cultural life are explained.

چکیده

خواجه عبدالله انصاری یا «پیر هرات» یکی از عرفای مشهور، فقیه بزرگ، نویسنده توانا و شاعر متصوف و گرانمایه قرن پنجم در سرزمین خراسان دیروز و افغانستان امروز شناخته می‌شود. او از صوفیان و عارفان نامدار مکتب خراسان بود که به رعایت شریعت در وادی طریقت گام گذاشت و در این راه با قلم و زبان خویش مبارزات مؤثر و هدفمندی را به پیش برد. او که از مریدان خاص ابوالحسن خرقانی صوفی بزرگ خراسان بود بعد، از مرگ وی سلسله‌یی را در تصوف اسلامی به نام «طریقه پیر حاجاتیه» ایجاد کرد که این طریقه در راه رسیدن به حقیقت (خدا «ج») به رعایت شریعت در طریقت تأکید زیاد داشت. پیر هرات در انجام رسالت‌های اسلامی و عرفانی خویش به مشکلات زیادی سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در زندگانی خویش روبه‌رو شده؛ ولی با تلاش پی‌گیر و اتکال به خداوند (ج) منان با دشمنان و معاندان خود به مبارزه بی‌امان ادامه داد. او آثار فراوان و ارزشمندی در فرهنگ و ادب اسلامی و عرفانی در زبان‌های عربی و فارسی پدید آورده است. چنانکه با نگارش رساله‌های گرانبهایی، «عرفان عملی» را پی‌ریزی کرده است. او نثر مسجع را با استفاده از زبان عربی در فارسی رواج داده و روش سجع‌نگاری وی در رسایل و مناجات‌نامه‌هایش الگوی نثر نویسی در زبان فارسی می‌باشد. در این مقاله به کارنامه‌های علمی و عرفانی این عارف سترگ میهن

خواجه عبدالله انصاری، استاد شریعت... _____

پرداخته شده و جوانب گوناگون زندگی پربار علمی و فرهنگی او توضیح گردیده است.

واژگان کلیدی: پیر هرات، زندگانی پر ماجرا، نوآوری‌ها در عرفان و ادب پارسی.

مقدمه

در فرهنگ و ادب اسلامی و عرفانی، خواجه عبدالله انصاری یا «پیر هرات» جایگاهی بلندی دارد. چنانچه پژوهشگران ادبی جهان از او به مثابه یکی از دانشمندان مطرح و اثرگذار در عرفان و تصوف اسلامی در قرن پنجم هجری قمری سرزمین خراسان یاد می‌کنند. او در شرایطی چشم به جهان هستی گشوده که امپراتوری محمود غزنوی، شهریار معروف خراسان و فرزندش مسعود، دست‌خوش تحولات ژرف سیاسی و فرهنگی بوده است. در این هنگام اختلافات سیاسی در میان دودمان‌های غزنوی، سلجوقی و غوری که معاصر هم بودند در حالی افزایش بود و گهگاهی هم منجر به خون‌ریزی‌های وحشتناک می‌گردید. همین‌گونه، اختلافات عقیدتی و کلامی نیز در میان فرقه‌های متعدد مذهبی حنفی، شافعی، ماتریدیه، معتزله، شیعه و... در حال افزایش بوده است؛ چنانچه هر یکی از آن‌ها دیگری را به کفر و زندقه متهم می‌کردند. در میان افشار صوفیه نیز عده‌یی از اعتدال خارج شده اوهام و بدعت‌ها را گسترش می‌دادند. در چنین برهه سرنوشت‌ساز نیز شیوخ محقق در بغداد و خراسان وجود داشتند که با استفاده از کتاب الله (ج) و سنت نبوی (ص) به ارشاد مردم از گمراهی و ضلالت می‌پرداخته که در میان آنان شیخ عبدالله انصاری هروی یا «پیر هرات» از چهره‌های شاخص این روزگار شناخته می‌شده است. در این جستار به زندگی پر ماجرا و شرایط فرهنگی عصر پیر هرات پرداخته شده، نوآوری‌ها و سهم برجسته او در ارتقای فرهنگ و ادب اسلامی و تصوف خراسانی که بر بنیاد رعایت شریعت در طریقت عملی می‌نموده نمایانده شده است و ضمن بررسی آثار وی نمونه‌های متعدد از آن‌ها نیز در این جستار ارایه گردیده است.

پیوسته دلم دم به رضای تو زند
جان در تن من نفس برای تو زند
گر بر سر خاک من گیاهی روید
از هر ورقش بوی وفای تو زند
انصاری

وضعیت سیاسی و فرهنگی خراسان مصادف با تولد و زندگانی خواجه انصار

پیر هرات یا خواجه انصار، در شرایطی پا به عرصه زندگی نهاد که وضعیت سیاسی و اجتماعی سرزمین او خراسان و جهان اسلام دست‌خوش تحولات و بحران‌های اجتماعی و سیاسی ژرفی بوده است. چنانکه خواجه هرات در عصر خلافت القادر بالله عباسی (ف ۴۲۷هـ) چشم به جهان گشود و در آن زمان شهر بغداد مرکز خلافت مسلمانان جهان بود و فاطمیان اسماعیلی نیز در مصر و سلطان محمود غزنوی (ف ۴۲۱هـ) در خراسان (افغانستان امروز) فرمانروایی داشتند. در این هنگام، دامنه اختلافات سیاسی میان سلجوقیان، غوریان و غزنویان که معاصر هم بودند در حال گسترش بود و این کشیدگی‌ها گهگاهی به جنگ‌ها و خون‌ریزی‌های وحشتناک منجر می‌شد و ثبات و آرامش مسلمانان را برهم می‌زد.

از جانب دیگر، اختلافات عقیدتی و مجادلات کلامی هم میان فرقه‌های متعدد مذهبی و کلامی همچون اشاعره، معتزله، ماتریدیه و حنفیه، شافعیه و قدریه به حدی بود که برخی از آنان بعضی دیگر را به باد انتقاد و تکفیر گرفته و به کفر و زندقه متهم می‌کردند. اظهار عقاید مختلف از طرف صوفیان این عصر در معرفت خداوند (ج) و سیر الی الله و فی الله و در باره مسایلی نظیری کشف و مکاشفه به قدری شدید بود که اوهام و افکار مردم را به حیرت وامی‌داشت. (انصاری، ۱۳۸۲، ص ۵) در این هنگام عدد عارف نمایان و صوفیان هم در خراسان

نهایت زیاد بوده است. آنان اغلب از اعتدال بیرون می‌شدند و اباطیل و خرافات و بدعت‌ها را گسترش می‌دادند.

در چنین برهه سرنوشت‌ساز فرهنگی و عرفانی، شیوخ محقق از اهل عرفان نیز وجود داشتند که با مبارزه با چنین روندی به تبلیغ و تألیف آثار عرفانی و تصوفی برخاستند تا با تأسی از کتاب و سنت نبوی، مردم را از گمراهی و ضلالت نجات دهند و در مسیر حق و عرفان واقعی هدایت نمایند. این حرکت نخست از جانب شیخ جنید بغدادی (رح) آغاز شد و سپس به سرزمین خراسان رسید و به وسیله ابونصر سراج و شاگردانش پی‌گیری شده و رو به گسترش نهاد. (سعید الافغانی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۲) اما این اختلافات و تضادهای فکری و عقیدتی فرقی مذهبی و گمراهی یک تعداد عارف‌نمایان، پایه اتحاد مسلمین و وحدت کلمه بین آنان را درهم ریخته و باعث بدبینی و نفرت میان آنان گردید. در چنین اوضاع و احوال سیاسی و مذهبی آشفته؛ کار بزرگ‌مردانی چون خواجه عبدالله انصاری که در مسیر حقیقت با تکیه بر کتاب و سنت راه می‌رفت یک امر مشکل و رو به چالش بود؛ زیرا هرچه بر دانش، بینش و شهرت چنین مصلحان واقعی می‌افزود به همان تناسب بار وظیفه و تکلیف ایشان سنگین‌تر می‌گردید. (شریعت، ۱۳۷۶، ص ۱۱ مقدمه) در این هنگام (قرن‌های چهار و پنج هجری) خراسان دیروز (افغانستان امروز) کانون علم و تصوف اسلامی شده بود و شیوخ صوفی از بلاد عراق عرب و ورارودان به شهرهای پر رونق آن روی می‌آوردند و از کتابخانه‌های مهم آن‌ها که از کتاب‌های علمی و عرفانی انباشته بوده استفاده می‌کردند. در مکتب خراسان؛ صوفیان بزرگی چون ابونصر سراج (م ۳۷۸ هـ) نویسنده اللّمع فی التصوف، ابوبکر محمد کلابادی (م ۳۸۰ هـ) صاحب کتاب التعرف، ابوعبدالرحمان سلمی (ف ۴۱۲ هـ ق) مؤلف طبقات صوفیه، امام ابوالقاسم قشیری (ف ۴۶۵ هـ ق) مؤلف رساله قشیری درخشیده بودند و هریک به سهم خود گنجینه آثار عرفان اسلامی را غنی‌تر و بارورتر نموده بودند. بدین‌رو، اساس مکتب تصوف خراسان را که شهر نیشاپور کانون مهم آن به شمار می‌رفت، جمع شریعت و طریقت و مبارزه با انحراف و بدعت در بر می‌گرفت و خواجه عبدالله انصاری که در این شرایط فرهنگی و

سیاسی خراسان تولد شده و در آن سرزمین بالیده بود، در همین مکتب عرفانی نیز پرورش یافته و به مبادی و اصول آن وفاداری داشت. (شریعت، ۱۳۷۶، ص ۱۱ مقدمه) خدمت مهم او به مکتب عرفانی خراسان آن بود که منازل طریقت و مقامات سلوک (عرفان عملی) را مدون ساخت و در درجه بندی مقامات عرفانی و سیر روحی صوفیان و عرفا ترتیب تازه‌یی ایجاد کرد؛ چنانکه او شریعت را با طریقت و حقیقت به هم آمیخت و در تربیت خود بر کیفیات باطنی و اشراقی انحصار نکرد؛ بلکه اخلاق و آداب زندگی متعارف را نیز در آن دخالت داد تا هر فرد صوفی در عین حفظ پیوند با زندگی، مسیر معنوی نیز داشته باشند و طریقت را با شریعت همراه سازند. (همان‌جا) این بزرگ‌ترین خدمتی بود که خواجه انصار در تکامل عرفان اسلامی با اتکاء به قرآن و سنت انجام داد و روش وی سپس به وسیله ابوالمجد محدود آدم سنایی غزنوی و سایر عرفای اسلامی پی‌گیری شده و تعقیب گردید.

شناخت‌نامه و احوال زندگانی پیر هرات

یکی از رجال عرفانی، فقیه دینی، نویسنده و شاعر بزرگ و بلند پایه‌یی که از روزگار حیات تا کنون در حوزه‌های ادبی و فرهنگی زبان فارسی و در میان حلقه‌های دینی و عرفانی کشورهای اسلامی و جهان از نام و شهرت والا و شایسته‌یی برخوردار بوده و همواره به حیث مرجع آمال و مورد پیروی عرفا و صوفیان صاحب‌دل و نویسندگان جوان شناخته می‌شود، همین حضرت خواجه عبدالله انصاری ملقب به «پیر هرات» یا «پیر انصار» است. که در بسیاری از آثار به جا مانده از عهد او به القاب شیخ الاسلام، شیخ الشیوخ، زین العلماء، ناصر السنه، پیر طریقت و ده‌ها لقب بایسته دیگری یاد شده است. (روان فرهادی، ۱۳۷۷، ص ۵)

کُنیت شیخ؛ ابواسماعیل عبدالله بن ابومنصور محمد انصاری هروی مشهور به خواجه عبدالله انصاری است که نسب ایشان به ابویوب انصاری (رح) از صحابه مشهور پیغمبر (ص) می‌رسد. ابویوب خالد بن زیاد الخزر جی النجار الازدی

عاهده‌دار امور سفرهای پیامبر(ص) بود و چندی بعد به «صاحب الرّحل» موسوم گردید و پیامبر خدا (ص) پس از مهاجرت از مکه به مدینه بر اقامت اولیئه خود در منزل ابویوب؛ او را به میزبانی خویش برگزید. موصوف سپس در جنگ بر ضد لشکریان روم (بیزانس) نیز شرکت جست و در آن دیار در سال (۵۲ق) به درجه شهادت نایل گردید. (جامی، ۱۳۸۶، ص ۳۳۶) به همین جهت بوده که خواجه عبدالله به لقب «انصاری» در جامعه اسلامی نامبردار و معروف شده است. چنانکه ابو منصور مت الانصاری فرزند حضرت ایوب انصاری که در زمان خلافت حضرت عثمان (رض) خلیفه سوم اسلام با احنف بن قیس (رض) که عاهده‌دار ریاست قشون اسلامی بود به سرزمین خراسان آمد؛ چون احنف به امر عبدالله بن عامر مامور فتح شهر هرات شد. او این شهر را در سال ۳۱ هـ / ۶۵۲ م فتح کرد. (دستگردی، ۱۳۴۷، ص ۶) بنابر آن، مت الانصاری در شهر هرات خراسان سکونت اختیار کرد. (خلیلی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۶) سرزمین خراسان از مناطق قدیمی قاره آسیاست که در تغییرات نقشه سیاسی امروز جهان بین کشورهای افغانستان، ایران و ترکمنستان تقسیم شده است. نام باستانی هرات هریوه (اوستایی، فارسی باستان) است که شکل پارسی میانه آن هرو بوده است و در آغاز اسلام نام این شهر «هره» و «هریه» تلفظ می‌شد و «هروی» شکل عربی شده به معنای منسوب به «هره» می‌باشد. (روان فرهادی، ۱۳۷۷، ص ۵) امین احمد راضی در تذکره هفت اقلیم بنیاد شهر هرات را به لهراسپ اساطیری و فرزندان گشتاسپ و بهمن منسوب کرده است:

لهراسپ نهادست «هری» را بنیاد
گشتاسپ دگر درو بنای بنهاد
بهمن پس از آن عمارت دیگر کرد
اسکندر رومیش همه داد به باد
(رازی، ۱۳۸۹، ص ۶۴۴)

چنانکه شاعر دیگر در مدح هرات؛ جهان را مانند «دریا» و «خراسان» را در میان آن به سان «صدف» تعبیر کرده و «هرات» را در داخل این «صدف» گوهر قیمت بهایی دانسته و چنین سروده است:

گر کسی پرسد ترا کز شهرها خوشتر کدام؟
ار جوابِ راست خواهی گفتن او را «گوهری»
این جهان را همچو «دریا» دان خراسان را «صدف»
در میان این «صدف» شهر «هری» چون «گوهری»
(انصاری، ۱۳۸۲، ص ۴)

خواجۀ انصار در سال ۳۷۶ هـ ق آن گاهی که فصل بهار بوده در سرزمین نظرفریب و زیبای هرات، چشم به جهان هستی گشود و از این لحاظ، خود را «ربیعی» خوانده و به فصل بهار علاقه و اشتیاق زیاد و مفراطی نشان می‌داده است. اما تذکره‌نگاران سال تولد شیخ را به اختلاف در سال‌های ۳۹۵ یا ۳۹۶ هـ هم نوشته‌اند. مؤلف امان التواریخ از قول مؤرخان چون ابن اثیر، باخرزی، ذهبی و صلاح الدین تاریخ تولد و وفات پیر هرات را چنین ثبت کرده اند که شیخ در دوم شعبان ۳۹۶ هـ به دنیا آمده و در ذی الحجه سال ۴۸۱ هـ وفات کرده است. (مؤدب السلطان، ۱۳۹۳، ص ۵۰۸) اما استاد دکتور ذبیح الله صفا دانشمند ایرانی سال ولادت خواجه هرات را سال ۳۹۶ هـ ثبت کرده است که همین تاریخ بیش‌تر مورد تأیید و پذیرش محققان و پژوهشگران قرار گرفته است. (صفا، ۱۳۸۳، ص ۳۴۴) طوری که گفته آمد انصاری در شهر باستانی و دلنشین هرات در منطقه «کهندژ» که شهرکی بوده در شمال هرات و اکنون در محل «شهر نو» هرات موقعیت دارد زاده شده است. (سلجوقی، ۱۳۸۶، صص ۶۴ - ۶۶) چنانچه خواجه خود گفته است که: (من به «قهندز» زادم به آن جا بزرگ شدم، هیچ جای به من درست‌تر از «قندز» نبود.) (روان فرهادی، ۱۳۷۷، ص ۶) پدر خواجه هرات، ابو منصور نام داشت و او حافظ قرآنکریم بود و خواجه عبدالله انصاری نخست آموزش و حفظ قرآنکریم و آموزش آثار دینی و عرفانی را از پدر خویش آموخته بود؛ زیرا پدر وی صوفی عارف و زاهد حنبلی مذهب بود که با مشایخ تصوفی در شهر هرات نشست و برخاست داشت. (یوسف ثانی، ۱۳۸۸، ص ۶) موصوف از مریدان ابوالمظفر حبال (جمال) ترمذی و سپس مرید شریف حمزه عقیلی ترمذی (هروی) بوده است که آنان در حلقه صوفیان پیرو سنن بغداد و تصوف جنید شناخته می‌شوند.

چنانچه وقتی ابومنصور از بلخ که زیادت‌ر اوقات زندگانی خود را در آن جا سپری کرده بود به شهر هرات برگشت خانواده‌یی تشکیل داد و با مشایخ صوفیه هرات نیز حشر و نشر می‌کرد. (روان فرهادی، ۱۳۷۷، ص ۶) چنانکه مادر انصاری هم از مردم بومی بلخ بوده است. (انوشه، ۱۳۸۱: ۶۸۱) شرایط خانوادگی انصاری که محیط زهد و تقوا و مصاحبت با علما، صالحین و اولیا بود در رشد و بالندگی معنوی آتیه وی نهایت مؤثر افتاد. او در آغاز نوجوانی در زادگاهش (هرات) که در آن هنگام از مراکز مهم علم و دانش در کشور خراسان (افغانستان امروز) شناخته می‌شد به تحصیل و آموزش علوم اسلامی پرداخت. طوری که نوشته‌اند پیر انصار در هنگام کودکی از چنان ذکاوت فطری و نبوغ خداداد علمی بهره‌ور بود که هرگاه موضوعی را مطالعه می‌کرد و یا از زیر قلمش می‌گذشت مانند کمپیوتر به‌زودی در حافظه وی نقش می‌بست و آن را به سرعت حفظ می‌نمود. خودش نوشته است که: «من چهار ساله بودم که پدرم مرا به مکتب فرستاد و چون به نه سالگی رسیدم شعر خوب می‌گفتم به طوری که همگنان من بر من حسد می‌بردند.» بدین‌رو، انصاری در سن چهارده سالگی علوم مرسوم و متداول آن عصر از قبیل ادبیات زبان عربی و علم تفسیر، حدیث، فقه، کلام و فلسفه را فرا گرفت و از آموزش هر یک از رشته‌های متذکره به طور کامل فراغت حاصل کرد؛ طوری که خود متذکر شده صد هزار بیت از شعرای عرب و سه صد هزار ویا سه هزار حدیث از یاد داشته است. (دستگردی، ۱۳۴۷، صص ۸-۹) چنانکه در تحصیل علوم متداول آن عصر از علوم ادبی فارسی گرفته تا زبان و ادبیات عرب و علوم دینی همچون حدیث، تفسیر، فقه، کلام و فلسفه رنج بسیار کشیده تا آن‌که در این عرصه به درجه تبحر و فقاہت رسیده و لقب «شیخ الاسلامی» را که بلندترین موقف علمی در جامعه اسلامی آن روزگار شمرده می‌شده از دستگاه عباسی المقتدی بالله (ف ۴۸۷ هـ) به دست آورده بوده است. خواجه در قرأت قرآن مجید، تفسیر، ادبیات عربی و فارسی، فقه، حدیث و کلام سرآمد زمانه خود شناخته می‌شده است. او علم حدیث را از قاضی ابومنظور (منصور) ازدی که از مخالفان متکلمان و معتزله بوده است فراگرفت که عقاید موصوف سپس در روحیه خواجه تأثیر بارز و بسزایی داشته است. (زرین کوب،

۱۳۸۲، ص ۷۳) این قاضی منصور از دی فاضل، فقیه، محدث و شیخ شافعیان در هرات بوده است. وی در حدود سی سال مسند قضاوت داشت و سلطان محمود غزنوی، شهریار معروف خراسان (افغانستان) به وی ارادت زیاد می‌ورزید و در اعزاز و تکریم او سخت می‌کوشید. انصاری اصول و فروع مذهب شافعی (ف ۲۰۴ هـ ق) را از او فرا گرفت. (انصاری، ۱۳۸۲، ص ۶) اما طوری که پیر هرات نگاشته است پدر وی «منصور» با تغییر حالی که به او دست داده هرات را ترک نموده به بلخ می‌رود. بدین‌رو شیخ انصار در کودکی از سایه مهر و عطوفت پدر محروم شده و یتیم می‌گردد و از این جهت به مشکلات اقتصادی و روحی زیادی مواجه بوده است. انصاری علاوه از اذیت علمای قشری، فقهای مذاهب و عارف نمایان دروغین نیز از نگاه اقتصادی و مالی هم با مشکلات فراوان مواجه بوده است. قرار اظهار خودش باری اتفاق افتاده که حتی در فصل زمستان یکدانه گندم و جو هم در خانه‌اش پیدا نمی‌کرده و جز یک بوریا و نمد کوچکی که بالای او می‌خوابیده، در زیر سر خویش خشت می‌گذاشته است؛ اما وی با داشتن این همه فقر و تنگدستی با استغنائی که داشته هرگز از کم بغلی و ناتوانی خود به دیگران حرفی بر زبان نمی‌آورده است. (سعید الافغانی، ۱۲۷۶، ص ۶۳) طوری که در پیش اشاره شد مصارف آموزشی و تحصیلی و پرورش روحی و علمی انصاری مدیون همکاری‌های دو تن از بزرگان علمی و عرفانی زمان او در شهر هرات به نام‌های یحیی بن عمار شیبانی و ابو اسماعیل احمد معروف به «شیخ عمو» بوده است. شیخ عمو از علما و عرفای مشهور شهر هرات بوده که در آن جا مریدان زیاد و خانقاه تصوفی داشت. انصاری در علم کلام شاگرد ابوبکر حیری و در تفسیر بهره‌یاب از خواجه امام یحیی عمار شیبانی (سیستانی) متمکن در شهر هرات بوده است غیر از آن که شیخ انصاری از سه صد تن (حایری، ۱۳۸۱، ص ۵۱) و یا به قولی از هفت صد تن حدیث شنیده است. (سلجوقی، ۱۳۸۶، ص ۶۵) انصاری علم حدیث و درایت الحدیث را از شیخ جارودی آموخته و علاوه از آنان بزرگانی چون شیخ طاقی سیستانی، بشری سگری و عده دیگری را هم به عنوان استادان او نام برده‌اند. شیخ بارها به شهرهای مختلف جهت اخذ حدیث و کسب دانش سفر کرده، به ویژه چند بار به شهر

نیشاپور که کانون علوم و ادب اسلامی در آن عهد شناخته می‌شد مسافرت داشته و با بزرگان آن شهر آشنا شده و چند مرتبه هم به زیارت خانۀ خدا (شهر حجاز) شتافته است. خواجه چون از علوم صوری و ظاهری به مقصود حقیقی نرسیده به عرفان و تصوف وارد گردیده و از حضور بزرگان عرفان کسب فیض کرده و محضر و خدمت بسیاری از مشایخ و عرفای اسلامی آن روزگار خراسان را حاصل کرده است. (دستگردی، ۱۲۴۷، ص ۹) خواجه بعد از آموزش علوم در سال (۴۲۴هـ/۱۰۳۳م) در حالی که (۲۷) سال از عمر عزیزش می‌گذشته در شهر «ری» به محضر شیخ ابوالحسن خرقانی از صوفیان و عرفای معروف قرن پنجم هجری که در آن زمان شیخ سالخورده ولی از عرفای بنام و معروف بوده، شتافته و به دستیاری و هدایت وی بوده که از مراحل ظاهری سلوک و عرفان در گذشته و به سیر منازل معنوی و روحی پرداخته است. چنانچه شیخ خرقانی صوفی بی‌سوادى بوده که اسرار دل انصاری را می‌خوانده و حتا پرسش‌های ناگفته در ذهن او را پاسخ می‌داده است، چنانکه چندی بعد انصاری گفت: «اگر خرقانی را نمی‌دیدم هرگز حقیقت را نشناخته بودم. او به من گفت: کسی که می‌خورد و می‌خوابد کسی دیگر است.» وقتی این را شنیدم من خود خرقانی شدم. وقتی خرقانی با انصاری سخن می‌گفت، حالت جذبه و شور به انصاری دست می‌داد و به گریه می‌افتاد. رویدادی که اندکی بعد تحول ژرفی را در نگرش انصاری نسبت به تصوف و عرفان نشان می‌دهد. (روان فرهادی، ۱۳۷۷، ص ۱۶) چنانچه وقتی شیخ انصار از هرات به بلخ تبعید شد آن جلای وطن را هم حاصل خطایی پنداشت که نسبت به سجاده «خرقانی» مرشد خویش مرتکب شده بود چنانکه روزی پا بر روی سجاده او گذاشته و استغفار نکرده بوده است. (انصاری، ۱۳۸۲، ص ۷) بعداً می‌بینیم که پیر انصار از شیخ ابوالحسن خرقانی خرقة ارشاد گرفته و به مثابۀ جانشین و خلیفه معنوی او شناخته می‌شده است. و سلسله «پیر حاجاتیۀ» را تأسس کرده است. چنانچه پیر هرات خود در زمینه پیوستن و گرایش به شیخ خرقانی در رسایل و مناجات‌های خود به طور مکرر تذکر داده و در جایی به این موضوع چنین اشاره‌ی کرده است: «عبدالله مردی بود بیابانی، عبدالله گنج بود پنهانی، کلید آن گنج به دست

ابوالحسن خرقانی، طالب آب زندگانی، رسید به شیخ ابوالحسن خرقانی، آن جا یافت آب زندگانی، چندان بخورد آب زندگانی که نه عبدالله ماند و نه خرقانی.» (انصاری، ۱۳۷۷، صص ۴۳۵ و ۵۲۴) واقعاً هم شیخ خرقانی به خواجه انصار محبت زیادی داشت و او را به گونه تعظیم می کرد که دیگران در چشم وی از چنین احترام و منزلتی برخوردار نبوده اند. (سعید الافغانی، ۱۳۸۶، ص ۵۱) همین گونه او به خدمت هزار شیخ صاحب دل دیگر نیز رسیده و از محضر آنان هم بهره معنوی و روحی یافته بوده است. طریقه تصوفی شیخ انصار از طریق ابوالعباس قصاب آملی و عبدالله محمد طبری و شیخ ابو محمد حریری که از مشایخ جنید بغدادی بودند به «طریقه جنیدیه» می پیوندد. علاوه از آن ها شیخ انصار از مشاهیر متصوفه هم روزگار خویش چون خواجه عبدالله طاقی هروی قدس الله سرهما و شیخ ابوسعید ابوالخیر و قصاب آملی نیز فایده ها برده است. چنانکه طاقی سجستانی که شیخ حساس و با ذکاوتی بوده و عبدالله انصاری را در جوانی تعلیم می داده و به او می گفته است: «ای عبدالله سبحان الله! که چه نوری در قلب تو نهاده شده است.» (بورکوی، ص ۱۴۷) پیر هرات با عرفای مشهوری نظیر شیخ احمد جامی معروف به ژنده پیل، خواجه احمد چشتی، ابوعبدالله طایی، ابونصر ترشیزی و شیخ ابوعبدالله رودباری نیز معاصر و هم روزگار بوده است.

تصوف و شیوه عرفانی شیخ

عرفان علمی ست که به سبب آن ریاضت قلب و مجاهدت نفس شناخته می شود. به گونه که در انسان ذوق های مخصوص حاصل می گردد و مشاهداتی باطنی به وقوع می پیوندد. در این مشاهدات و ذوق های مخصوص حقایق عالم هستی کشف شده و دقایق آن شناخته می شود و انسان سالک پروردگارش را با معرفت یقینی (علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین) می شناسد که از هیچ سوی شکی بر آن مترتب نیست. (سعید الافغانی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۲) در مذهب حنبلی امام محمد حنبل (ف ۲۴۱ هـ ق) که انصاری در اصول پیرو به او بوده، اصل اساس آن مذهب بر قرآن و سنت پیامبر (ص) نهاده شده است. انصاری

تصوف را جزء مکمل دیانت اسلام می‌شمرد. چنانچه گفته شد که شیخ انصار مرید ابوالحسن خرقانی از شیوخ خراسانی بود که او گرایش به مکتب «ملامتیّه» خراسان داشته است؛ چون انصاری از زمره علما و متشرعان میرز و امام و مرجع تقلید علمای عهد خود بوده است و در جامعه اسلامی نیز لقب «شیخ الاسلامی» داشت. این لقب او را واداشت تا نسبت به رعایت به اصول و فروع دین اسلام نیز سخت گیر باشد. چنانکه وی در مسأله امر به معروف و نهی از منکر تأکیدی زیادی می‌کرد و همین امر در تصوف انصاری اثر خاصی نهاده بود. او عمل به احکام شرع را شرط اساسی و پایه اصلی سیر و سلوک عرفانی می‌دانست و با صوفیانی که اوامر دین را مهمل می‌گذاشتند به سختی مبارزه می‌کرد. به عقیده انصاری پیرو طریقت باید به بندگی و طاعت در آویزد و از غفلت در اعمال شرعی بپرهیزد. او در باره تصوف فرموده است: معرفت را فاش کردن دیوانگی است، کرامات فروختن سبکی است. کرامات خریدن خری است، راستی کردن رستگاری است و تصرف در تصوف کافری است. (انصاری، ۱۳۸۲، ص ۱۱) به عقیده شیخ انصار طالبان راستین حقیقت و رهروان واقعی طریقت سه طبقه‌اند: مرید: آنکه در میان بیم و امید، راه محبت پیماید. مراد: آنکه از وادی تفرقه بیرون آید. مجذوب: آنکه در راه مشاهده به مقام «فنا» رسد. (انصاری، ۱۳۸۲، ص ۱۱) انصاری که پابند اوامر و نواهی شریعت بود عمل به احکام شرع را شرط اصلی سیر و سلوک صوفیانه می‌پنداشت. او طریقت و شریعت را مکمل هم می‌خواست نه مقابل هم. برخلاف صوفیه افراطی که ظاهراً دستیابی به حقیقت را بیش‌تر از رهگذر طریقت می‌دانستند تا از مسیر شریعت. او صریحاً می‌گوید که: شریعت همه حقیقت است و حقیقت همه شریعت و بنای حقیقت شریعت است. مذکور می‌کوشید تا حد اعتدالی میان طریقت و شریعت بر قرار کند. از این جهت شیخ عبدالله هیچگاهی مدعی کرامت نشد و از آنچه اصطلاحاً در میان صوفیان «شطحیات» گفته می‌شود هرگز به زبان جاری نکرد. آنجا هم که از کرامت اولیای خدا سخن می‌گوید اظهار آن را مقید به شرایطی کرده و توصیه می‌کند که بر ولی واجب است که کرامت خود را بپوشاند.

به نظر او شرط، ولی آن است که بستۀ کرامت نشود و طالب استقامت باشد نه طالب کرامت. کوتاه سخن آن که انصاری از حالات «صحو» و «سُکر» راه اول «صحو» را برگزیده بود. او صوفی هشیاری بود. در نصیحت به خواجه نظام الملک توسی وزیر مقتدر ملک‌شاه سلجوقی نوشته است که: «ای نظام! سعی کن دل‌ها را به دست آوری، عذر را بپذیری، عیوب مردم بی‌پوشانی و دین را به دنیا نفروشی.» (سعید الافغانی، ۱۳۸۶، ص ۷۷) همین‌گونه خواجه انصار فرموده است: هر کس دارای این صفات حمیده و خصایل پسندیده نیست، عدمش به زحیات و مردنش به از زندگانی آن است و آن ده خصلت ستوده این‌هایند: با حق به صدق بودن، با خلق خدا به انصاف راه رفتن، با نفس به قهر بودن، با درویشان و فقیهان با بذل و بخشش عمل کردن، با بزرگان به احترام بودن، با خردان و کودکان به شفقت و مهربانی رفتار نمودن، با دوستان به نصیحت بودن، با دشمنان به حلم بودن، با جاهلان و نادانان به خاموشی و سکوت رفتار کردن، با عالمان به تواضع و فروتنی راه رفتن. (مؤدب سلطان، ۱۳۹۳، ص ۵۱۰)

انصاری هروی دارای شخصیت چند بعدی بوده است؛ چنانچه او نویسنده مبتکر، مترجم ورزیده، مفسر متبحر، معلم اخلاق، استاد تصوف نظری و عملی و شاعر ادیب و از همه بالاتر عارف خداجوی و واقعی بود که مدام چون مرغ حق بانگ عاشقانه سر می‌داد و الهی الهی گویند رضا و قرب خداوند (ج) را طلبگار بوده است. (روان فرهادی، ۱۳۷۷، ص ۱۳ مقدمه) پیر انصار از مخالفان جدی اصلاحات دینی نظام الملک توسی و تعلیمات اشاعره بوده است. او همواره به مقابل رفض و بدعت و از جمله با صوفیان افراط‌گرا نیز در مبارزه و پیکار بوده و از این جهت به آزارهای جدی و سخت دولت سلجوقی نیز روبه‌رو شده است. (بنوال، ۱۳۸۹، ص ۳۰) او به مسلک تصوف و عرفان نظری و عملی اسلام خدمات قابل در خوری انجام داده است. پیر هرات تصوف اسلامی را از منابع اصلی آن که کتاب و سنت بود تجدید کرد. مقامات و منازل، اذواق و مواجید آن را به بهترین روش مرتب ساخته و به مردم آموخت که مسلک تصوف اسلامی حق بوده و اصول اخلاقی عالی

روحي و اجتماعي راتأیید می‌نماید و اثبات کرد که مردم در رسیدن به سعادت ابدی به تصوف اسلامی خالص و اصیل نیازمندند. نه آن‌چنان که بعضی اشخاص بی‌خبر که تحت تأثیر مادیات و لذایذ آن قرار گرفته و تصوف را برمقتضای هوای نفسانی و عمل ناخوب خود تعریف و توصیف کرده و در نظر پژوهشگران آن را «مسلک جمود و خمود و تعطیل» به نظر داده‌اند نیست. تصوفی را که پیر انصار پیرو آن بود اساس آن را شریعت در برمی‌گیرد که به برکت طریقت، سالک راه خود را به حقیقت (خدا) وصل می‌کند. وی کوشید که مردم را به سوی شریعت حقه متوجه سازد. او طریقت نتیجه‌دار را به آنان تلقین نمود. و برای وصول به سوی حقایق ثابته تصمیم جدی داشت. تصوف انصاری همان است که در کتاب و سنت آمده و با تجارب اهل الله و سلوک او درهم آمیخته و به تجربه‌های شخصی که در تطبیق شریعت و عمل در طریقت انجام داده غنایمند شده است. پیر انصار خدا را عاشقانه دوست داشت و به خلق او پروانه‌وار و صادقانه خدمت می‌کرد او به راه راست روان بود و می‌خواست رسالت حقیقی زندگی خود را به کامل‌ترین وجه آن به اتمام برساند. (سعید الافغانی، ۱۳۸۶، صص ۴۰۵-۴۷۴) خلیفه و مرید معروف خواجه هرات در عرفان و تصوف شیخ محمد بن احمد بن ابی نصر الحازم بوده و سلسله تصوفی خواجه هرات نیز مشهور به سلسله «پیرحاجاتی» شهرت داشته است که این سلسله بنابر بعضی اقوال از خواجه هرات تا شیخ عبدالله یافعی همچنان ادامه یافته است. ولی جمعی بر آنند که سلسله پیر هرات بر شیخ محمد بن احمد ختم می‌شود. (دستگردی، ۱۳۴۷، ص ۱۲) اقامت و سکونت شیخ بیش‌تر نیز در شهر هرات سپری شده و در آن جا از سن چهارده سالگی به وعظ، تعلیم شاگردان، ارشاد مردم و عبادت خداوند (ج) (ج) اشتغال می‌ورزیده است. (صفا، ۱۳۸۲، ص ۳۴۴) دانشنامه ادب پارسی چاپ تهران از پیران، استادان، شاگردان و مریدان پیر هرات که رقم زیادی را دربر می‌گیرند نامبرده و شهرت هریکی آنان را درج و ثبت کرده است. (انوشه، ۱۳۸۱، ص ۶۸۱)

بررسی آراء و افکار پیر هرات

شیخ از نوجوانی استعداد شعر گویی را در خود تجربه کرده است. او در حفظ اشعار عربی مهارت به‌سزایی داشته است. چنانچه در دوران مکتب حتا فی البدیهه به عربی شعر می‌سروده است. او که به هردو زبان عربی و فارسی دری شعر می‌سرود بخشی از سروده‌های خود را به مناسبت موضوع نیز در رساله‌های منثور خویش ثبت کرده است. وی در شعر «پیر انصار»، «انصاری»، «پیر هرات» و «پیر هری» هم تخلص می‌کرده است.

اما شهرت وی در فرهنگ اسلامی نه از بابت اشعار قلیل و بازمانده او؛ بلکه از جهت نگارش رسالات و کتب متعددی است که از موصوف در زبان‌های عربی و فارسی به میراث مانده است. خواجه به‌ویژه در نقل حدیث شخص توانا و صاحب اطلاعات گسترده و املائی کثیر بوده است. در فقه اسلامی از روش امام حنبل (رح) (ف ۲۴۱ هـ ق) و در فروع دین هم از امام محمد بن ادریس شافعی (رح) (ف ۲۰۴ هـ) تقلید و پیروی می‌نموده است. (صفا، ۱۳۸۶، ص ۳۴۴) نوشته اند که خواجه با آنکه در مسیر عرفان و تصوف گام برداشته و خود با نوشتن رساله‌های صد میدان و منازل السائرین از بنیان‌گذاران «عرفان عملی» شناخته می‌شده است، با آن‌هم چندان از آزادی عقاید برخوردار نبوده است؛ زیرا او در مذهب فقهی‌اش که حنبلی بود تعصب بسیار می‌ورزیده است. به قول استاد دکتور عبدالحسین زرین-کوب شور و تعصبی که شیخ هرات در مذهب حنبلی داشته کمتر از تعصب ناصر خسرو بلخی در مذهب اسماعیلی او نبوده است. (زرین کوب، ۱۳۷۹، ص ۷۳) و از این جهت شیخ باعث اسباب زحمت اغلب از معاصرین خود می‌شده است. چنانکه چندین بار معاندان و مخالفان قصد جاننش نمودند و وسایل و اتهامات متعددی را علیه او فراهم ساختند. (فروزانفر، ۱۳۸۳، ص ۳۳۳) تا حدی که چند بار او را از زادگاهش شهر هرات به شهرهای بلخ، مرو و سایر نقاط خراسان تبعید کردند و یا از مجلس گفتن و خطابه منابر و مدارس منعش نمودند چنانچه شیخ در روزگار سلطان مسعود غزنوی (ف ۴۳۲ هـ) و متعاقب آن در عهد آلپ ارسلان سلجوقی چند مرتبه مورد پی‌گرد مأموران دولتی قرار گرفته و از سوی مخالفانش نیز با اعتقاد

به تجسیم و تشبیه متهم شده در فوشنج هرات زندانی گردیده است و اما با حمایت سلطان آلپ ارسلان سلجوقی از آن دسایس نجات یافته و بری ذمه شناخته شده است. خواجه از حمایت عمید الملک کندی (کنرداری) وزیر طغرل بیک سلجوقی که مذهب حنفی داشت نیز برخوردار بوده است. از این جهت در عهد حکمروایی او بر اشعریان و معتزلیان سخت می‌گرفت و با آسودگی خیال با آنان و سایر مخالفانش مبارزه می‌کرد؛ اما با برافتادن عمید الملک در ۴۵۶ هـ ق مخالفان شیخ دوباره نیرو گرفتند و به آزار و توطئه علیه او افزودند.

خواجه در روزگار نظام الملک توسی با پافشاری اشعریان به ولایت بلخ تبعید شد و مدتی هم به اتهام اعتقاد به تشبیه و تجسیم در فوشنج هرات زندانی گردید. اما گفتنی است که مخالفت علما و فضایی همگنان پیر انصار علیه او تنها جنبه مذهبی نداشت؛ بلکه اغلب مخالفان او از دانش عمیق، شهرت نیکو، سلوک و سیره پارسایانه و متکی به کتاب و سنت شیخ حسد می‌بردند و به اشکال و شیوه‌های گوناگون علیه او توطئه چیده و وی را تخریب و مذمت می‌کردند اما خواجه با مخالفان خود با سختی بی‌امان مبارزه می‌کرد. او نه تنها با علمای ظاهر طرف و مخالف بود؛ بلکه با متصوفه عصر خویش که ظواهر شریعت را مهمل می‌گذاشتند مخالفت جدی می‌ورزیده و ایشان را از اهل بدعت می‌پنداشته است. بنابراین او در اجرای عرفان و تصوف، ظواهر شرعی را لازم می‌دانسته و اعمال شریعت را از بهترین وسایل وصول به حقایق تصوف و عرفان می‌خوانده است.

چنانچه شیخ بنای «حقیقت» را «شریعت» می‌دانسته و سعی می‌کرده تا پیوسته مبانی مباحث عرفانی خود را بر قرآن و حدیث استناد دهد و بین شریعت و تصوف طرح آشتی بیفکنند. از همین رو بوده که شیخ هرات در زندگانی دینی و به خصوص عرفانی خود به رعایت شریعت دقت و اهتمام تمام داشته است. شیخ در پهلوی درجه فقاہت، مفسر و محدث بلند آوازه هم بوده و با وجود ذوق و محبتی که در تصوف و عرفان داشته به حفظ شریعت تأکید می‌کرده و به همین رو بوده که بعضی‌ها او را به زهد خشک منسوب کرده‌اند. (زرین کوب، ۱۳۸۲، ص ۶۸) او به

کتاب و سنت وابسته بوده نه بر عقل اعتمادی داشته و نه بر استدلال فلسفی و منطقی معتقد بوده است. وی آثار منقول از صحابه و تابعین را بر قیاس ترجیح می‌داد. در اغلب مسایل اخلاقی به گفته‌های پیشوایان دین تمایل داشت. مشابهات را با تأویلات عقلی و کلامی تأویل نمی‌کرد و برای احدی نیز تجویز نمی‌نمود. از این سبب با هرکسی که مخالف با شیوه سلف صالح بود به صراحت مخالفت می‌نمود. (سعید الافغانی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۵) انصاری در مسایل کلامی انقیاد و تسلیم را در موضوعات اعتقادی و مباحثی که فوق توان بشری بوده واجب دانسته و با مسایلی که در کتاب و سنت آمده بسنده می‌کرده است و چیزی افزون از آن را رد می‌نموده است. او معتقد بود که عقل انسان خارج از دایره نص ناتوان است. همچنان او در مسایلی کلامی به کتاب، سنت، اجماع و قیاس مراجعه می‌کرد. نخست مدعا را به واسطه کتاب اثبات می‌نمود و اگر در کتاب مرجعی نمی‌یافت سپس به سنت مراجعه می‌نمود و آنگاه با اجماع و در پایان با قیاس و آن هم با ارکان و شرایط که در نزد پیشینیان معین بوده متصل می‌شده است. او شرایط و ارکان قیاس را نیز به امامان اهل سنت، محمد حنبل و شافعی برمی‌گردانده است و از این جهت در اکثر مسایل فقهی و کلامی با مذاهب شیعی، خوارج، معتزله، اشاعره و ماتریدیه مخالف بوده است. به گونه نمونه شیخ انصار در مسأله‌ی قضا و قدر که بیش‌تر از مباحث کلامی مذاهب اسلامی بوده عقیده داشت که درین موضوع به همان اندازه بحث شود که در کتاب و سنت آمده است و علم نهایی به خداوند (ج) واگذاریده شود. او توحید را سه گونه می‌دید: توحید علم الیقین برای عامه مردم توحید خاصه مردم که عبد در این مرتبه به درجه عین الیقین می‌رسد و توحید خاص الخاص که مرحله حق الیقین است. درین مرحله بنده (سالک) محبت خداوند (ج) را می‌چشد و این احساسی است که کیفیت آن در لفظ نمی‌گنجد. او می‌گفت: در ذات و صفات خداوند (ج) و مسأله قضا و قدر همان قدری که در قرآن و حدیث آمده است بحث شود و بیش‌تر از آن در این مورد بحث واهی و بی‌مورد است. (سعید الافغانی، ۱۳۸۶، صص ۱۷۸-۲۱۶)

مهارت در نویسندگی

خواجه در ادبیات فارسی دری در نثر نویسی و نویسندگی نیز جایگاه مرتفع و بلندی داشته است؛ زیرا او صاحب طریقه و سبک مخصوص در نثر نویسی و نویسندگی بوده است. در واقع سبک خواجه همان روش مجلس گویان و اهل وعظ و خطابه در منابر مساجد و مدارس است و این سبک را می‌توان میان نثر مرسل و نثر مصنوع خواند. که وعظ و حالتی از شعر در آن دیده می‌شود او نخستین سجع‌ساز زبان فارسی است که از آیات قرآن و احادیث نبوی در قرینه‌های سجع سود بیش‌تر برده است. (انوشه، ۱۳۸۱، ۶۸۲) و ظاهراً خواجه انصار نخستین کسی بوده که نثر مسجع را به تقلید از نثر عربی در زبان فارسی دری رواج داده است. (جاوید، ۱۳۹۱، ۳۸۶) اما به نظر استاد ملک الشعرا بهار نثر مسجع در ایران از آغاز پیدایش نثر دری موجود بوده است؛ ولی نثر مسجع به وسیله خواجه هرات افزایش یافته و تکامل پذیرفته است که آثار او را سرآمد همه نثرهای موزون صوفیان دانسته‌اند. (انصاری، ۱۳۸۹، ۱۲) اما در اغلب از نوشته‌های خواجه آثار تکلف و تصنع نیز دیده می‌شود؛ ولی با آن‌هم سوزناکی مخصوصی در نثر و حتا نظم او موجود است که خواننده را یکسره منقلب و متأثر می‌سازد. از این جهت دوستداران نثر و شیوه نویسندگان او طی سده‌های متوالی افزایش یافته است. تأثیرات سبک و ابتکارات خواجه انصار چه در هنگام زندگی و هم بعد از مرگش در میان نویسندگان رواج داشته و عده‌ی متعدد روش و سبک او را در نثر نویسی تقلید و پیروی کرده‌اند. چنانچه رشیدالدین ابوالفضل میبیدی با تأثیر از سبک خواجه انصار تفسیر مشروح و مفصل «کشف الاسرار و عده الابرار» را که کامل‌ترین و مهم‌ترین تفسیر فارسی صوفیانه و عارفانه محسوب می‌شود به رشته تحریر در آورده است. قاضی حمید الدین بلخی در پیروی از مقامات بدیعی و حریری از شیوه پیر انصار (نثر مسجع) و موزون پیروی کرده است؛ اما عطار نیشاپوری شیوه نثر خواجه را تعقیب کرده و در دوره‌های بعد نیز امیر حسینی سادات شاعر و نویسنده هروی (ف ۷۱۸ هـ ق) هم‌دیار او نیز در برخی از آثار خویش به‌ویژه در کتاب مشهورش به نام «نزهت الارواح» شیوه و طرز نثر مسجع و موزون خواجه را با

تمام و کمال تقلید نموده است. (انصاری، ۱۳۸۹، صص ۱۴-۱۵) اما حضرت مصلح الدین سعدی شیرازی که یکصد و پنجاه سال بعد از خواجه انصاری به دنیا آمده است از شیخ در نثر مسجع و موزون پیروی زیاد نموده است و حتا کلمات، جمله‌ها و عبارات او را در آثار خویش مخصوصاً در کتاب «گلستان» اقتباس کرده است. اما نثر سعدی نسبت به نثر خواجه هرات زیبا، سلیس و روان بوده و شیخ شیراز این طرز سجع نگاری را بعد از پیر هرات به اوج کمال و تکامل آن رسانیده است. (دستگردی، ۱۳۴۷، ص ۱۷) امروز هم در اکثر از آثار منشور معاصران در میان نویسندگان حوزه زبان فارسی به‌ویژه در افغانستان شیوه نثر نگاری خواجه انصار رواج و حضور نمایانی دارد؛ چنانچه سال‌های طولانی و ممتدی مناجات‌ها و نوشته‌های پیر هرات در برنامه‌های «زمزمه‌های شب هنگام» رادیو افغانستان وقت در هنگام زمامداری محمد ظاهرشاه و محمد داوود خان از طریق رادیو و تلویزیون کشور پخش شده و آویزه‌ی گوش‌ها و اذواق اهل دل بوده‌اند و امروز هم اغلب نویسندگان افغانستان به پیروی از سنت‌های پیشین در دیباچه آثارشان شیوه مناجات خواجه را به نثر مسجع به کار می‌گیرند و از آن تقلید می‌کنند؛ چنانچه نثر قسمتی از آثار شیخ به واسطه لطف معنی و شور حقیقی که از آن ظاهر است در زبان فارسی دری به جای «مثل» معمول و معروف شده است؛ به حیث مثال این جمله: «اگر کاسنی تلخ است از بوستان است و اگر عبدالله مجرم است از دوستان است.» (فروزانفر، ۱۳۸۳، ص ۳۳۳) همراه با عبارات متعدد دیگر وی پیوسته در مجامع فرهنگی و ادبی کشورمان مروج و معمول شده است. در قسمت مخلوط کردن شعر به نثر و مربوط کردن این دو به یکدیگر نویسندگان متأخر و حتا حضرت مصلح الدین سعدی هم از خواجه عبدالله انصاری پیروی نموده و تأثیر پذیرفته است و راه او را در نثر موزون و مسجع تکامل بخشیده است.

ارزیابی شتابنده از آثار شیخ انصار

شیخ هرات در طی عمر طولانی گهربار خویش همواره به تعلیم و تعلم اشتغال داشت. او با وجود درگیری با تحولات سیاسی و مذهبی روزگارش لحظه‌ی هم از

مجاهدت و ریاضت دست نکشید. و در سایه‌ی تلاش مداوم و تسلط کامل بر فرهنگ عرفانی و اسلامی و تبحری که در دو زبان ادبیات عربی و فارسی داشت آثار گرانبها و پراجی از خود به جا گذاشته است؛ چنانکه محققان و نویسندگان آثار زیادی که شمار آن به (۳۰) اثر می‌رسد به شیخ انصاری منسوب کرده‌اند؛ به این حساب خواجه (۱۳) اثر را شخصاً خودش نگاشته است، (۶) اثر دیگر را شاگردان او املا کرده‌اند و (۱۱) اثر دیگر به او منسوب شده است که در انتساب شماری از آن‌ها به پیر هرات پژوهشگران متفق و هم‌نظر نیستند؛ بنابراین آثاری را که خواجه شخصاً به تألیف آن همت گماشته است شامل تفسیر قرآنکریم بنام کشف الاسرار و عده الابرار، رساله‌ی مناقت امام حنبل(رح)، الاربعین فی دلائل التوحید، باب الفتوت، الفاروق فی الصفات، مجالس التذکر، مناجات‌نامه (الهی‌نامه)، شرح بر کتاب التعرف لمذهب التصوف کلابادی، الخلاصه فی حدیث کل بدعته ضلاله، اسناد الموجودات الی الخالق، العقیده فی الاعتقاد، مذكرات، ذم الکلام و اهله می‌باشند و تقریرات او را که شاگردانش املا کرده‌اند نیز شامل طبقات صوفیه، العقیده النونیه فی مدح احمد بن حنبل، علل المقامات، المختصر فی الآداب الصوفیه و السالکین بطریق الحق، کتاب صد میدان، منازل السائرین الی الحق المبین را شامل می‌شوند و آثاری را که منسوب به خواجه انصار باشد از آن‌ها چنین نام برده اند: دیوان شعر، گنج‌نامه، کنز السالکین، انس المریدین و شمس المجالس (داستان یوسف زلیخا)، نصیحت‌نامه وزیر، اسرارنامه یا کتاب الاسرار، رسایل خواجه عبدالله انصاری، الرسایل، پرده حجاب، مجموعه رسایل و مناجات. (انصاری، ۱۳۸۲، صص ۸-۱۰) از نظر محتوایی آثار و اقوال خواجه انصار متأثر از نصوص قرآنکریم است. بسیاری از جمله‌های نغز او یا ترجمان آیات است و یا تعبیر زیبای قرآنی می‌باشند. به سخن دیگر بن مایه آثار خواجه را در مجموع کلام و وحی الهی در بر می‌گیرد. در حقیقت خواجه هرات نثر شیوا و مسجع خود را به زیور آیات آسمانی آراسته و جلوه دیگری بخشیده است؛ به گونه‌ی که حضور خداوند (ج) و گفتار راستین حق در آثار او به وضوح هویدا و روشن است. (انصاری، ۱۳۸۹، ص ۱۴) اما آثار ارزشمند شیخ انصار که در هر دو زبان عربی و فارسی در

حوزه‌های تفسیر، حدیث، تصوف و مسایل اعتقادی نگارش یافته، فراوان است؛ چنانچه در میان فارسی زبانان خواجه هرات بیش‌تر به کتاب «طبقات صوفیه»، کشف الاسرار، صد میدان، و مناجات‌نامه‌های خود شهرت یافته است و اما در حوزه عربی زبانان شهرت شیخ به‌واسطه نگارش کتاب‌های منازل السائرین و رساله «علل المقامات و مناقب الامام احمد (رح)» بوده است که تا کنون شروح و تفاسیر فراوانی بر کتاب منازل السائرین عربی او از سوی دانشمندان نگاشته شده است. (یوسف ثانی، ۱۳۸۸، ص ۴۳) که این امر به شهرت و آوازه پیر انصار در قلمرو وسیع اسلامی افزوده است؛ چنانچه در میان شروح که به کتاب منازل السائرین عربی خواجه نوشته شده، شرح کمال عبدالرزاق سمرقندی کاشانی (۸۸۷ هـ ق) از همه‌یی آن‌ها معروف‌تر است. گفتنی‌ست که از میان آثار مؤلفه‌یی شیخ یکی ترجمه و تحریر «طبقات الصوفیه» سلمی از زبان عربی به لهجه هروی‌ست که این اثر سپس مأخذ کار مولانا نورالدین عبدالرحمان جامی در تألیف کتاب مشهور وی به‌نام «نفحات الانس» قرار گرفته است؛ چنانچه جامی در نقل شرح حال (۱۷۳) تن از مشایخ به تمامی از «طبقات الصوفیه» انصاری استفاده کرده و سپس شرح حال (۴۴) تن دیگر را خود بر کتاب نفحات الانس خویش افزوده است. (جامی، ۱۳۸۶، ص ۲۰ مقدمه) پیر هرات کتاب «طبقات الصوفیه» را به لهجه هروی در مجالس تذکیر و تدریس خود املاء می‌کرده و از خویش نیز چیزی‌های بر آن افزوده است که یکی از مریدان او آن گفته‌ها را جمع‌آوری نموده و به قید کتابت در آورده است که بعد از مرگ شیخ منتشر شده است. البته آنچه که پیر هرات در مجالس تذکیر و موعظت تقریر می‌کرد ترجمه محض «طبقات الصوفیه» سلمی نبوده؛ چی او نه‌تنها از بعضی مشایخ که ذکرشان در آن کتاب نیامده بوده به ترجمه حال و سخنانی آنان نیز پرداخته است؛ بلکه اذواق و مواجید خود را هم بر آن ترجمه‌ها افزوده است و بدین‌گونه با تألیف احوال و اقوال آن بزرگان و یافته‌های خویش که همه نتیجه کار و حال روحی او بوده‌اند. «طبقات صوفیه» پیر انصاری شکل گرفته است. (جامی، ۱۳۸۶، ص ۲ مقدمه) و اثر دیگر او تفسیری بوده که شیخ بر قرآن مجید نوشته و همان‌ست که این تفسیر نیز اساس کار ابوالفضل میبیدی در تألیف

تفسیر معروف عرفانی او به نام «کشف الاسرار و عده الابرار» قرار داشته است. سیوطی در «طبقات المفسرین» خود حکایت می‌کند که شیخ انصار در تفسیر خویش «کشف الاسرار» از (۱۰۷) تفسیر نوشته شده دیگر سود جسته است. مجالس تفسیر شیخ در واقع درس معرفت و ذوق و حال عرفانی بوده و او در خانقاه شیخ عمو و در مسجد جامع هرات تا سال‌های نزدیک به مرگ خود به درس تفسیر و ترجمه قرآن کریم می‌پرداخته است. (زرین کوب، ۱۳۷۹، ص ۷۵)

از آثار مهم و مشهور دیگر شیخ می‌توان به «رسالات» او اشاره کرد؛ زیرا رسالات وی مجموعه‌یی است که به نثر موزون نوشته شده و شامل رساله‌های مناجات‌نامه (الهی‌نامه)، نصایح، زاد العارفین، معارف/ محبت‌نامه، کنز السالکین، قلندر نامه، هفت حصار، رساله دل و جان، رساله واردات، گنج نامه، منازل السائرین، رسایل مقامات، مواعظ و رساله صد میدان را شامل می‌شود. (حایری، ۱۳۸۱، ص ۵۲) که همه این رسالات متضمن مسایل و تعلیمات صوفیانه و عارفانه بوده که همراه با مواعظ و اندرزه‌های حکیمانه شیخ به تحریر آمده‌اند. (صفا، ۱۳۸۶، ص ۳۴۴) اگرچه محققان به انتساب شماری از آثار یاد شده به ویژه «مناجات‌نامه»، رسایل و هفت حصار به خواجه انصار تردید کرده‌اند. (حایری، ۱۳۸۱، ص ۵۲) چنانچه وحید دستگیری می‌نویسد که رساله «هفت حصار» از خواجه نبوده و در عصر صفویه برای اثبات تشیع وی تألیف و به او منسوب شده است و هم رساله «مقولات» منتخباتی از رسایل دیگری بوده که به هیچ وجه یک رساله مستقلی نبوده است. (دستگیری، ۱۳۴۷، ص ۴) محققان و پژوهشگران اغلب آثار شیخ را که در بردارنده ذکر و نیایش خداوند (ج) (ج) و مواعظ او با نثر موزون و مسجع بوده است را مال مریدان و هوا خواهان او می‌دانند که آنان بعد از وفات شیخ این موضوعات و عناصر صحیح و سقیم را با هم آمیخته و به نام خواجه انصار منتشر کرده‌اند. (جرج موريسن، ۱۳۸۰، صص ۱۰۷-۱۰۶) اما آن طوری که در پیش اشاره شد از جمله آثار متعدد خواجه رساله «کنز السالکین» و کتاب‌های «ذم الکلام واهله» و «منازل السائرین الی الحق المبین» او به زبان عربی بوده و آثار دیگر آن مانند مناجات نامه (الهی‌نامه)، زاد العارفین و کتاب اسرارهم و غیره به زبان فارسی دری تألیف

شده‌اند. (فروزانفر، ۱۳۸۳، ص ۳۳۴) که هر کدام از این آثار معرف افکار و اندیشه اعتقادی و عرفانی شیخ می‌توانند شمرده شوند؛ چنانچه شیخ انصار در کتاب «ذم الکلام و اهله» نظر خود را در باب فرقه‌های کلامی اشاعره و معتزله بیان کرده است. در این اثر که مجموعه روایات و احادیث را دربر می‌گیرد پیر هرات در باره ضرورت اجتناب از خوض در کلام بحث کرده و نوشته است که امت اسلامی از زمانی که به بحث و مجادله دینی پرداخته‌اند به تباهی و گمراهی مواجه شده‌اند؛ به همین سبب او «متکلمان» اسلامی را نیز در ردیف «فلاسفه»، «زناده» و اهل «بدعت» قرار داده است و بر امام اشعری هم طعن زده و افکار او را نقد کرده است. (زرین کوب، ۱۳۷۹، صص ۷۵-۷۷) شیخ در رساله الاربعین فی دلائل التوحید الصفات که آن را در حدود سال ۴۳۱هـ/۱۰۴۰م. و در سن (۳۸) سالگی خود نوشته است. عقاید خود را با اتکاء به یک سلسله احادیث نبوی در اثبات صفات خداوند (ج) ابراز کرده که دانشمندان از آن به اعتقاد شیخ به امر تشبیه و تجسیم تعبیر و تفسیر کرده‌اند. (زرین کوب، ۱۳۷۹، ص ۷۶) ولی عده‌یی هم چنین افکاری را به شیخ مردود دانسته و آن اتهامات را رد کرده‌اند. در مورد آثار خواجه لازم به گفتن است که «مناجات‌نامه» او که با خطاب (الهی) آغاز می‌شوند به «الهی‌نامه» هم مشهور شده است. در واقع این اثر مجموعه‌یی از مناجات‌ها، رازها و نیازهای عارفانه و شورانگیز وی بوده که وجود بعضی این مناجات‌ها در کتاب‌های دیگری او نظیر کشف الاسرار و طبقات صوفیه و ملفوظاتش که در مجالس تفسیر خود بیان می‌کرده و حتی شماری از آن‌ها را مریدان او هم یاد داشت برداری کرده‌اند نیز دیده می‌شود؛ چنانکه این مجموعه‌ها تأثیر عظیم و شگرفی بر طرفداران تصوف و حتا کسانی که با طریقت خاص از تصوف ارتباطی نداشته‌اند وارد کرده است و شهرت علمی و آوازه‌یی فرهنگی و عرفانی خواجه عبدالله را در میان فارسی‌زبانان و غیر آنان ارتقا بخشیده است. (یوسف ثانی، ۱۳۸۸، ص ۴۳) کتاب «مناجات‌نامه» خواجه نشانگر آگاهی بلند و تسلط فوق العاده‌یی وی بر فنون بلاغت در فهم قرآنکریم، احادیث نبوی و سایر علوم دینی او محسوب می‌شود که تحت تأثیر ذوق طبع و تجربیات عرفانی موصوف به‌وجود آمده

است و در حقیقت این‌ها اشعار عارفانه‌یی‌ست که از شدت شور و جذبۀ وی در قالب کلام منشور مجال ظهور و بیان یافته‌اند. (یوسف ثانی، ۱۳۸۸، ص ۴۳) مناجات‌نامه شیخ که تحت عناوین گوناگون تحریر شده است از اثر تأثیرات معنوی که این سخنان در مجامع فرهنگ اسلامی داشته‌اند عده‌یی از ارادتمندان و مریدان شیخ این سخنان و مناجات‌ها را جمع‌آوری و تدوین نموده‌اند؛ چنانچه شماری از مناجات او در مجموعه «انوار التحقیق» مربوط علی بن طیفور بسطامی و مجموعه دیگری به نام «مختصر فی الآداب الصوفیه» که طرز آداب در برابرمشایخ صوفیه و به‌ویژه مرشدش ابوالحسن خرقانی بوده جمع‌آوری شده است. (زرین کوب، ۱۳۷۹، ص ۷۹) همین طور کتاب «طبقات صوفیه» شیخ انصار نیز مختصری از احوال مشایخ صوفیه به همراه نقد، تفسیر، تحلیل احوال و مقامات و سخنان ایشان می‌باشد که منبع اصلی وی در املائی این اثر «طبقات صوفیه» عبدالرحمان سُلمی و سایر آثار عرفانی بوده که تا آن دم به زبان‌های عربی و فارسی تألیف شده بوده است. در حقیقت هدف خواجه انصار از تقریر کتاب «طبقات صوفیه» ارشاد و تعلیم مریدان و بیان آنچه به سیر و سلوک خوانده می‌شود بوده است. خواجه در این اثر به ذکر احوال (۳۴۷) تن از مشایخ صوفیه پرداخته که سپس محتویات این اثر ارزشمند در کتاب «تذکره الاولیاء» از سوی فریدالدین عطار نیشاپوری و سپس در «نفحات الانس» مولانا عبدالرحمان جامی مورد استفاد قرار گرفته است. در این اثر خواجه در واقع سبک نثر مسجع در فارسی دری را پایه‌گذاری کرده است. (یوسف ثانی، ۱۳۸۸، ص ۴۳)

رسالة «صد میدان» که به زبان فارسی تحریر یافته همراه با «منازل السائرين» و «علل المقامات» خواجه که به زبان عربی نگاشته شده‌اند در واقع در بیان مراتب، منازل و مدارج اهل سلوک نوشته و تدوین شده‌اند. اگرچه پیش از خواجه انصار مسایل مطروحه در عرفان چون (مرات و منازل، سیر و سلوک) در تصوف عملی در کتب متقدمان صوفیه چون اللّمع ابونصر سراج، التعرف لمذهب تصوف ابوبکر محمد کلابادی، قوت القلوب ابوطالب مکی، کشف المحجوب علی هجویری غزنوی، رساله قشیریه عبدالکریم قشیری و کتاب اشارات و تنبیهات ابوعلی سینای

بلخی و عده‌یی دیگر به گونه‌ی موجز بیان و ارایه شده‌اند اما در هیچ یکی از آن‌ها آن چنان که منازل و مقامات عرفانی و تصوفی با تعریفی دقیق و ترتیب معین که خواجه‌انصار بدان‌ها پرداخته چنین اسجاعی در آثار دیگران دیده نمی‌شود. خواجه رساله «صد میدان» را که در زبان فارسی تحریر نموده (۲۷) سال پیش از «منازل السائرین» که به زبان عربی نگاشته و رساله‌ی موجز «علل المقامات» عربی را هم اندکی قبل از مرگ خود املاء کرده است که در حقیقت نویسنده؛ رساله «صد میدان» خود را به حیث یک رساله‌ی تعلیمی در باب تصوف به زبان شیرین فارسی دری نوشته است. او این رساله را به این جهت فراهم نموده است که کار یادگیری آن را برای شاگردان مدارس اسلامی سهل سازد و آنان نیز در حین مطالعه اثر مذکور شیخ را به یاد آورند. شیخ با تقسیم مطالب هر میدان به سه بخش و هر بخش به بخش‌های سه گانه فرعی‌تر، امر یادگیری این اثر را بر خوانندگان اثرش سهل‌تر و آسان‌تر نموده است. (روان فرهادی، ۱۳۷۷، ص ۶۶) بدین لحاظ شیخ انصار رساله «صد میدان» را برای استفاده مبتدیان عرصه سیر و سلوک و رساله عربی «منازل السائرین» را برای منتهیان و واصلان این راه دشوار گذار عرفانی نوشته و تدوین کرده است که این اثر از منزل «توبه» آغاز شده و به منزل یا میدان «بقا» که از مقام نهایی عرفان و تصوف اسلامی خوانده می‌شود ختم می‌گردد. در این منازل صدگانه صوفی در حقیقت بایست در راه سلوک و رسیدن به حقیقت طی طریق کند. این اثر که به نثر مسجع می‌باشد در کمال پختگی به تحریر آمده است. (یوسف ثانی، ۱۳۸۸، صص ۵۰-۵۱) در رساله صد میدان شیخ در واقع از هزار مقام که گویا در عرفان و تصوف بین انسان و خدا وجود دارد یاد شده و وقتی سالک راه به یک صد میدان راه می‌برد باید این منازل دشوار گذار را طی کند. رساله «صد میدان» شیخ در سال ۴۴۸ هـ املاء شده است که از اهمیت و مزیت خاصی برخوردار است. مؤلفان آثار صوفیه تا زمان شیخ انصار برای مراحل سیر و سلوک مراتب و منازل معین و معدودی را ذکر نکرده بودند چنانکه هر یک جسته و گریخته به موضوعاتی اشاره داشتند که سالکان راه سیر و سلوک به رعایت آن‌ها ملزم بوده‌اند؛ اما شیخ این مراتب را نخست در رساله «صد میدان» و بعد از (۲۷)

سال آن را در صد منزل مرتب و معین کرده است. گرچه کتاب «منازل السایرین» در زمان پختگی شیخ در سال ۴۷۵ هـ املاء شده و شرح ممتع عبدالرزاق کاشانی به محبوبیت و مقبولیت و شهرت آن اثر عرفانی افزوده است؛ اما کتاب «صد میدان» در نهایت ایجاز و اختصار تحریر شده است که ایجاز آن غیر مخمل و اختصار آن نیز غیر مضر است. (انصاری، ۱۳۸۲، ص ۱۲) استاد عبدالحی حبیبی در باره رساله «صد میدان» نوشته است که «صد میدان نمونه زیبایی ایجاز غیر مخمل است که یک کلمه زاید را در آن نتوان یافت». (انصاری، ۱۳۸۲، ص ۱۲) رساله صد میدان و منازل السایرین شیخ در ۵۱ موضوع یکسان و در ۴۹ مطلب با هم اختلاف دارند. طوری که در پیش اشاره شد «صد میدان» برای مبتدیان طریق تصوف و «منازل السایرین» برای منتهیان این وادی سلوک تنظیم شده است. (انصاری، ۱۳۸۲، ص ۱۲) کتاب «زاد العارفین» هم رساله دیگر خواجه شناخته می‌شود که اغلب با زبان تمثیلی بیان گردیده و در آن نویسنده به بیان برخی موضوعات عملی و نظری تصوف پرداخته است. چنانچه عده‌یی از پژوهشگران رساله «کنز السالکین» خواجه را نیز تفصیل رساله «زاد العارفین» او دانسته و هر دو را یک اثر واحد و یگانه شمرده‌اند. در کتاب «زاد العارفین» که نسخه‌های متفاوت از آن وجود دارد مسایل و موضوعات نظیر مناظره عقل و عشق، مناظره شب و روز، قضا و قدر، عنایت رحمان به انسان، غرور جوانی و تیرماه پیری، موت و حسرت مردگان و ویژگی‌های درویشان حقیقتی و مجازی که در حقیقت انتقاد از جامعه هم‌روزگار خواجه از بی‌عدالتی، نادرستی‌ها و تقلیدهای کورکورانه بر جامعه حاکم آن عهد شمرده می‌شود به‌گونه تمثیلی و زیبا به بیان آمده و این پدیده‌های نامیمون مورد مذمت و نکوهش شیخ قرار گرفته است. در این رساله نیز از لطف خداوند (ج) سخن گفته شده و زیبایی‌های بهار و خزان نیز به حیث مواهب خداوند (ج) نمایانده شده است. در این رساله خواجه انصار در آوردن سجع افراط نموده و اشعار فروان خود را بر حسب حال مباحث کتاب در آن گنجانیده است که شماره آن‌ها به ۱۰۹ بیت می‌رسد. این اشعار در اشکال؛ چون: رباعی، قصیده، غزل، قطعه و مثنوی بیان شده است. (یوسف ثانی، ۱۳۸۸، صص ۵۲ و ۵۴) همین گونه در رساله

«قلندرنامه» پیر هرات نیز صفات درویش حقیقی به گونه زیبای بیان گردیده است (زرین کوب، ۱۳۷۹، ص ۷۹) که می‌تواند اثر سودمندی در شناخت «عرفای حقیقی» تا غیر آن مورد استفاده پژوهشگران قرار گیرد. از آثار شعری خواجه عبدالله انصاری در مجموع ۱۲۰۰ بیت باقی مانده است که اغلب از شوق و شور گوینده آن به عالم حقیقت و در مراحل معنی بحث می‌کند. این اشعار در افکار عرفای اسلامی تأثیر به‌سزایی از خود به‌جا گذاشته و معانی آن‌ها همواره مورد اقتباس و استفاده سایر نویسندگان و سخنوران بوده است؛ چنانچه مضامین اغلب از سروده‌های پیر انصار در اشعار ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی که به «پدر ادبیات عرفانی» شهرت یافته است به طور گسترده و پررنگی دیده می‌شود. به گفتهٔ هرمان اته آلمانی، نثر مخلوطی با غزل و رباعی تحریر یافتهٔ پیر هرات بیش از دیگران به اتحاد تدریجی شعر صوفیانه و پندیات خدمت کرده و در حقیقت راه را به سنایی غزنوی باز نمود. (انصاری، ۱۳۸۲، ص ۱۲) ویا قسمتی از رباعیات خواجهٔ هرات با رباعیات خیام نیشاپوری نیز مخلوط و ممزوج شده است. پیر هرات در رباعیات خود همان روش خواجه ابوسعید ابوالخیر «پیر میهنه» را پیروی کرده و مضامین پر لطف عرفانی را که نماینده صفای روح و رقت قلب اوست در لباس رباعی‌های روان و جذاب عرفانی و روحانی ارایه داده است که نامش را در اعداد نخستین و قدیم‌ترین رباعی سرایان زبان فارسی به‌خصوص در معانی دینی و عرفانی ماندگار و جاویدان ساخته است. به این ترتیب پیر انصار راه را برای سرودن رباعیات فلسفی و عشقی خیام نیز باز نموده و زمینه ایجاد آن‌ها را هموار و مساعد کرده است. (ژوبل، ۱۳۸۸، ص ۱۳۲) گفتنی‌ست که پیر هرات با آن‌که اشکال مختلف شعر فارسی؛ چون: قصیده، قطعه، غزل، رباعی و... را به‌کار برده است؛ اما از همهٔ آن اشکال به «رباعی» و «غزل» بیش‌تر از سایر اشکال شعری توجه داشته است. (انوشه، ۱۳۸۱، ص ۶۸۲) پیر هرات در مسقط الرأس خود شهر زیبای هرات تا سال‌های پایانی زندگانی خویش مجالس تفسیر و قرآن‌کریم و وعظ پر رونقی داشته و مردم آن سرزمین فرهنگ‌پرور را به امر به معروف و نهی از منکر فرا می‌خوانده است؛ چنانچه حلقهٔ درس و مواعظ او همانند امواج مقناطیسی مردم را

به سوی خود می‌کشانده است. وی می‌خواست تا با موعظه‌های جذاب و کلام آتشین خویش که از دل و روح پاکش منشاء می‌گرفت، امراض روحی و اجتماعی معاصرین خویش را درمان کند و بدان‌سان که این سخنان مشاعر آنان را به هیجان می‌آورد قلوب‌شان را نیز به سوی تعالی و سیر روحی سوق می‌داده و در آنان اثر ژرف و مؤثری به‌جا می‌گذاشته است. در تأثیر کلام و خطابه‌های غرای پیر هرات خواجه ابو الحسن باخرزی که شاعر بزرگ عربی سرای آن عصر بوده و پیر هرات را وصف کرده، در مورد پایه علمی و سخنوری شیخ چنین گفته است که: «مجلس او به درجه بسیار بالایی مجلس تذکیر بود و او در علم تفسیر وحید عصر خود بود. زیبایی سخن او دل‌ها را شکار می‌کرد و به برکت موعظت او گناهان شست‌وشو می‌شد. اگر قیس بن ساعده (خطیب معروف عرب) ادای کلام او شنیدی بعد از او در بازار عکاظ خطابه نخواندی». (سعید الافغانی، ۱۳۸۶، ص ۶۹) با آنکه خواجه مخالفان زیادی از جمع علما، فقها، متکلمان، فلاسفه و متصوفان ریایی داشته ولی در کنار آن؛ شماری طرفداران و هوا خواهان وی نیز کم نبوده‌اند. چنانچه ملک‌شاه سلجوقی و ابوالفضل نظام الملک توسی وزیر معروف او و عمید الملک کندی وزیر طغرل بیک سلجوقی و خلیفه عباسی بغداد هر کدام به پیر هرات احترام زیاد نموده و همواره خاطر او را گرامی می‌داشتند. و اکثریت مردم هرات به قیمت جان‌شان از شیخ بزرگ و عارف معروف هم‌دیار شان پشتیبانی و حمایت می‌کردند و او را همچون حجت و آیت الهی در روزگار و سرزمین خود تلقی می‌نمودند.

مرگ و آرامگاه خواجه انصار

خواجه عبدالله انصاری (پیر هرات) متأسفانه در هشت سال اخیر زندگانی خود از نعمت دید چشم محروم شده و زندگانی خویش را در نابینایی به سر برده است. سرانجام وی در سال ۴۸۱ هـ در شهر هرات در محلی که به نام «تشت و آفتابه» گفته می‌شد و در منطقه «گازرگاه» هرات موقعیت داشت و شیخ در آن به خلوت و عبادت می‌پرداخته با گذشتادن ۸۵ سال زندگانی پرثمر دیده در نقاب

خاک کشیده و در «گازرگاه هرات» مدفون شده است. (فروزانفر، ۱۳۸۳، ص ۳۳۴) چنانکه ازرقی شاعر بزرگ قرن ششم هجری هرات؛ پیر انصار را در قصیده‌یی زیبایی مدح گفته و مراتب فضل و کمال معنوی او را ستوده است. (زرین کوب، ۱۳۷۹، ص ۷۶) از همان ایام وفات خواجه؛ آرامگاه او در «گازرگاه هرات» مرجع طواف اهل دل و مسلمانان کشور و جهان اسلام بوده است. «گازرگاه» نام روستایی بوده که در شمال شهر هرات بر دامن کوه معروف به «زنجیرگاه» قرار داشته که این کوه به کوه «دیواندر» نیز وصل می‌شود. «کوه زنجیرگاه» بر فراز کوه «گازرگاه» واقع است که نام این کوه در آثار خواجه هرات به نام «نخچیرگاه» یاد شده که در قدیم محل دعا و نیایش مردم و زیارتگاه خدا جویمان و اهل دل بوده است. (سلجوقی، ۱۳۵۵، ص ۱ و ۲)

در باره وجه تسمیه «گازرگاه» هرات که محل آرامگاه خواجه انصار است و به برکت پیکر مطهر وی این بقعه بیشتر از پیش نامبردار و معروف شده است. نویسندگان مطالب گوناگون و متفاوت پیرامون آن نوشته‌اند. برخی‌ها معتقدند که به واسطه چشمه‌یی که درین محل بوده گازران (دوبی‌ها) در آن جا اقامت داشتند و در آن چشمه لباس ناپاک مردم را می‌شستند که «گازرگاه» به معنای محل گازر از همین مفهوم به وجود آمده است. (سلجوقی، ۱۳۵۵، ص ۳) استاد فکری سلجوقی در کتاب تحقیقی که زیر نام «گازرگاه مدفن پیر هرات» نگاشته است. از قول اسفزاری در کتاب «روضات الجنات فی اوصاف مدینه الہرات» می‌نویسد: «در سنه ۲۰۶ هـ حمزه بن آذرک سیستانی خروج کرده و عبدالرحمن بن عبدالله عماد از نیشاپور به هرات آمد. در صحرای «کارزارگاه» که حالا از جهت مخفف غلط به «گازرگاه» شهرت یافته به جنگ خوارج پرداخته و خلق فراوان از هردو گروه در این نبرد کشته شدند. و این کشتگان را در هفت چاه دفن کردند که مردم هرات بدان جا به زیارت می‌آمدند و به آن مقام تبرک می‌جستند؛ چنانکه در آن جا خانه‌ها ساختند و کاریزها کردند تا سر انجام دهی پدید آمد، سپس شیخ اسماعیل صوفی که به شیخ عمویه مشهور است در آن محل مسجد جامع و رباطی متصل یکدیگر ساخت و شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری قدس سرّه نیز بدان مقام میل تمام

داشت و او به دستان خویش صومعه (خانقاه) گازرگاه را اعمار نموده بود که بعداً موصوف در همین صومعه (خانقاه) شهید گردیده و مدفون شده است. در «بستان السیاحه» هم این محل را «کارزارگاه» خوانده‌اند و مضمون مشابه به گفته اسفزاری در آن ثبت شده است؛ چنانچه نوشته‌اند که در سنه ۱۵۰ هـ مسلمانان هرات با عده‌یی از خوارج درین ناحیه درگیر شده و سرانجام شهدای مسلمان را بعد از شهادت در این موضع که به نام «هفت چاه» نامیده شده مدفون کرده‌اند و از این لحاظ این جایگاه به اسم «کارزارگاه» معروف شده است که بعدها در تکلم عامه به «گازرگاه» تغییر نام و چهره داده است. سپس برخی از عرفا و متصوفه در ادوار مختلف زمانی بر آن موضع رفته و در آن جا به عزلت نشینی و عبادت الهی مشغول بوده‌اند درین منطقه که نسبت به اغلب نقاط شهر هرات از هوای دلپذیر و گواری برخوردار بوده است اول بنایی که به مزار پیر هرات اعمار شده مدرسه‌یی بوده که مرحوم امیر عزالدین عمر مرغنی در عهد سلطان غیاث الدین غوری (۵۵۸ - ۵۹۹ هـ) آن را آباد کرده بود. سپس در عهد سلجوقیان الحاقیه‌های بدان مدرسه افزوده شده است. در عصر ملوک کرت هرات ملک فخرالدین کرت هر روز به مزار «گازرگاه» و سایر مزارات شهر هرات ختم قرآنکریم می‌کرد و در سال ۸۲۹ هـ شاهرخ میرزا فرزند تیمور گورگانی عمارت شایسته‌یی را در آرامگاه پیر هرات اعمار کرده است. (سلجوقی، ۱۳۵۵، صص ۸ و ۱۱) نوشته‌اند که در وقت شاهرخ نقاش ایتالوی به شهر هرات آمده و با استفاده از مکتب نقاشی هرات (خراسان) «گنبد زرنگار گازرگاه» پیر هرات را نقاشی کرده است. و خانقاه زرنگار مزار پیر هرات نیز از آثار هنری عهد شاهرخ میرزا می‌باشد؛ چنانچه قصیده معروف حضرت نورالدین عبدالرحمان جامی در منقبت پیر هرات نیز به خط نستعلیق ذریعه خلیفه ملا محمد حسین سلجوقی روی سنگ مرمر حکاکی شده و دورادور کریاس (دهلیز) آن را مزین نموده است. امیر علی شیر نوایی بعد از استعفای امور رسمی وزارت (صدارت) در «گازرگاه» هرات خلوت گزیده و امر تولیت این بقعه متبرک را به عهده خود می‌گیرد که موصوف از سرمایه خویش باغچه گازرگاه (باغ نو) و «عمارت نمکدان» و «حوض انبار» و تعمیر «گنبد چشمه» را اعمار کرده است. (سلجوقی،

۱۳۵۵، ص ۲۶) لوح مزار پیر هرات از شهکاری‌های هنر حجاری و سنگ‌تراشی عصر سلطان ابوسعید گورگان هرات شمرده می‌شود؛ همین طور «سنگ هفت قلم» که از نفایس حجاری عهد سلطان حسین بایقرا و امیر علی شیر نوایی بوده به دست استاد شمس الدین هروی با تراشیدن منبر مسجد جامع هرات در آرامگاه پیر هرات آفریده شده است. (۹۰) بناها و عمارات قشنگ از عهد امرای تیموری در این ساحه نیز باقی مانده است؛ چنانچه در سال ۸۳۲ هـ خاقان سعید (شاهرخ بهادر) بر سر تربت پیر هرات عمارتی عالی بنا نموده بود که مذکور هر پنج شنبه خود بدان جا رفته و به زیارت آن مزار متبرک مشرف می‌شده است. (سلجوقی، ۱۳۸۶، ص ۶۶) همین‌گونه یکی از دو سنگ «هفت قلم» هرات که از آثار مهمی هنری عهد امیر علی شیر نوایی شمرده می‌شود، در «گازرگاه» موجود است. و مقابر بسیاری از مشایخ کرام و اهل الله خراسان زمین نیز در آن بقعه متبرک قرار گرفته است. آرامگاه امیر دوست محمد خان و «حوض هشت در» و «برکه زمزم» با «عمارت نمکدان» در آن جا نیز واقع بوده و دو چله خانه از روزگار پیر هرات در آن ناحیه موجود است؛ همچنان موی مطهر حضرت رسول کریم (ص) در زمان امیر حبیب الله خان شهید توسط مرحوم میر بزرگ (میر سلیمان) بعد از ادای حج کعبه از شهر استانبول کشور ترکیه امروزی به گازرگاه هرات آورده شده که در آن منطقه نگهداری می‌شود؛ همین طور مسجد زیر زمینی بزرگ هم در آن جایگاه با اصول عجیبی اعمار شده است که علاقه زیاد مسلمانان را به این جایگاه متبرک بازتاب می‌دهد. در عهد امیر عبدالرحمان در ایوان شرقی «گازرگاه» هرات ترمیمات صورت گرفته است. در پیش روی مزار پیر هرات این شعر حسن خان شاملویی به خط خود او حکاکی شده است:

دهد تا ساقی عرفان دلت را جام هشیاری
درا در بزمگاه خواجه عبدالله انصاری
بود لوح مزارش نازنین سروی که از شوخی
ملایک را چو قمری کرده گرم ناله و زاری
(سلجوقی، ۱۳۸۶، ص ۳۲)

در محوطه آرامگاه گازرگاه هرات شاهان متعدد عهد چنگیزی و تیموری، دانشمندان و عرفای معتنابهی دیگری مدفون اند. دولت‌های وقت ویا شاید مردم خیر و متدین هرات اراضی و املاک زیادی را به محوطه آرامگاه حضرت خواجه انصار وقف کرده‌اند که از عواید آن مصارف متولیان و ترمیمات آرامگاه پیر هرات تأمین می‌شده است. نوشته اند که آرامگاه پیر هرات در گذشته‌ها چنان نزد مردم هرات و حوزه جنوب غرب کشور مورد حرمت و احترام بوده که حتا مجرمان که بدان ناحیه پناه می‌برده‌اند تا موقعی که در داخل آن جایگاه قرار داشتند از هرگونه تعرض و تعقیب شخصی و رسمی مصؤون می‌ماندند.

خوشبختانه امروز هم «گازرگاه» و آرامگاه حضرت خواجه عبدالله انصاری یکی از مناطق مهم زیارتی، سیاحتی و تماشایی هنری تاریخ قدیم کشور ما محسوب می‌شود؛ چنانچه در این جا مجموعه زنده از هنرهای زیبا از قبیل شاهکاری‌های معماری، طراحی، سنگ‌تراشی و منبت کاری روی احجار و نقاشی روی دیوار و کاشی‌های نفیس معرق و خاتم کاری و خطاطی که هر گوشه‌ی آن بیننده را درسی از هنر و هنر پروری می‌دهد (سلجوقی، ۱۳۸۶، ص دال مقدمه) در برابر چشم زایران آرامگاه پیر هرات به نمایش گذاشته شده و به آنان لذت و شادی معنوی می‌بخشد. مولانا عبدالرحمان جامی (رح) که خود از مفاخر معنوی هرات و از عرفای دانشمند و از بانیان و بزرگان طریقه نقشبندیه شناخته می‌شود در فضیلت آرامگاه پیر انصار یا پیر هرات و ناحیه «گازرگاه» هرات قصیده‌ی غزایی انشاء کرده است که در آن خواجه انصار به نام «پیر هرات» نامبرده شده است که در این جا به چند بیت آن اشاره می‌شود. (خلیلی، ۱۳۸۲، ص ۵۸)

این آستانه‌ی ست که از خاک او برند
شاهان ملک و افسر و عزّ و سریر جاه
بندد به روی خود همه درهای حادثه
هرکس که آورد به حریم درش پناه
این منقبت ز دولت صاحب‌دلی گرفت

کز مهد خاک کرده درین بقعه خوابگاه
 «پیر هرات» زبده انصاریان که سود
 بر طاق چرخ قبله دهلیز او کلاه
 تصنیف اوست درس مقیمان مدرسه
 تلقین اوست ذکر مریدان خانقاه
 گازرگهی ست تربت او کابر مغفرت
 در ساحتش سفید کند نامه سیاه
 میل سر مزار پر انوار او کشد
 زوار را به دیده دل کحل انتباه
 نور ولایتش که جهان را فرو گرفت
 تا حشر باد هادی افتادگان راه
 «جامی» حریم کعبه هرحاجت این دراست
 روی دعا به کعبه کن و حاجتی بخواه
 (خلیلی، ۱۳۸۲، ص ۵۹)

چنانچه خطاب جامی از خواجه هرات به لقب «پیر هرات» نظر آنانی را که
 اخیراً «پیر هرات» را شخصی از سمرقند و جدا از پیر انصار یا خواجه عبدالله
 انصاری دانسته‌اند خط بطلان می‌کشد. آن چنانکه در سطور پیش به نثر نویسی و
 سبک ویژه پیر انصار که نثر مسجع و موزون در زبان فارسی دری خوانده می‌شود
 اشاره شد در این جا نیز به نمونه‌های کوتاه از نثر و سپس نمونه‌های از اشعار وی
 اشاره می‌گردد:

الف) نمونه نثر

الهی! همه از تو ترسند و عبدالله از خود؛ زیرا که از تو نیکی آید و از عبدالله بدی.
 الهی! ابوجهل از کعبه می‌آید و ابراهیم از بتخانه، کار به عنایت بود، باقی بهانه.
 الهی! در اصطفی در دامن آدم تو ریختی و گرد عصیان بر فرق ابلیس تو بیختی. از
 روی ادب ما بد کردیم، در حقیقت فتنه تو انگیختی. (خلیلی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۹)

الهی! خواندی تأخیر کردم؛ فرمودی تقصیر کردم. الهی! عمر خود برباد کردم و برتن خود بیداد کردم. الهی! اگر گوییم، ثنای تو گوییم؛ واگر جوییم، رضای توجوییم (شریعت، ۱۳۷۶، ص ۹ مقدمه)

ظلم اگرچه بسیار شود بسرآید، ظالم اگرچه جبار است به سر درآید. جوانمرد چون دریاست و بخیل چون جوی. دُر از دریا جوی نه از جوی. اگر عارف به بهشت و حور نگرَد طهارت معرفتش شکسته شود و اگر درویش به جز از خدا از کسی چیزی خواهد در اجابتش بسته شود. الهی! اگر ابلیس آدم را بد آموزی کرد، گندم او را کی روزی کرد.

سپاس و ستایش مردارنده عالم را، آفریننده بنی آدم را که پادشاهی او را سزاست و فرمانروایی او را رواست. (دستگردی، ۱۳۴۷، ص ص ۳۰ و ۴۲)

از مقولات:

(کریمان)

اهل مجاهدت و اصحاب ریاضت طعام ساده خورند و جامه خشن پوشند. آنان که به مقام معرفت حق رسیده اند جز با مهربانان و لطیفان موافقت نکنند و جز با خوبان آشنا نشوند.

(ذکر)

ذکر حق نه همه آنست که بر زبان داری، ذکر حقیقی آن است که در میان جان داری. توحید نه همه آن است که او را یگانه دانی، توحید حقیقی آن است که او را یگانه باشی وز غیر او بیگانه باشی.

(صبح نزدیک است)

ای طالبان! بشتابید (که نقد نزدیک است)

ای شبروان! مخسپید (که صبح نزدیک است)

ای شتابندگان! شاد شوید (که منزل نزدیک است)

ای تشنگان! صبر کنید (که چشمه نزدیک است)

ای غریبان! بنازید (که میزبان نزدیک است)

ای دوست جویان! خوش باشید (که اجابت نزدیک است) (روان فرهادی، ۱۳۷۷،
صص ۱۱۱-۱۱۸)
ب) نمونه اشعار:

ای طالبی که، دعوی عشق خدا کنی
در غیر او، نظر به محبت چرا کنی
از جستجوی خلق، تو بیگانه شو اگر
خواهی که دل، به حضرت حق آشنا کنی
حقا ز سوز، غلغله در آسمان فتد
آن دم که از ندم، تو یکی رینا کنی
ملک بهشت آن تو شد، گر دمی ز خلق
خود را فدای، یک قدم بی نوا کنی
هر نعمتی که هست، بر او شکر کن و لیک
شکر آن بود، که عهد خدا را وفا کنی
«انصاریا» چو روز شوی، روشن ار شی
خود را ز عجز، بر درسبحان گدا کنی

(حایری، ۱۳۸۱، ص ۵۷)

ای ملامت کنان، بی حاصل
سعی کمتر کنید در باطل
هستم آشفته در رخی، که درو
شد پری واله و ملک واصل
دل دیوانه، در سر زلفش
کی به زنجیرها، شود عاقل
ای صبا، ای صبا! غلام تو ام
گر گذاری کنی، بدان منزل
گویای در آرزوت «انصاری»
جان همی داد و حسرت اندر دل

(رازی، ۱۳۸۹: ۶۴۶)

یارب ز شراب عشق سرمستم کن
یک باره به بند عشق پا بستم کن
از هرچه جز عشق خود، تهی دستم کن
در عشق خودت نیست کن و هستم کن

خاک آدم هنوز نا بیخته بود
عشق آمده بود، در دل آویخته بود
این باده چو شیر خوار بودم خوردم
گویی می و شیر با هم آمیخته بود

پیوسته دلم دم به رضای تو زند
جان در تن نفس برای تو زند
گر بر سر خاک من گیاهی روید
از هر ورقش بوی وفای تو زند

(خلیلی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۸)

عاشق نبود هر آنکه با جان باشد
جان را چه محل بود چو جانان باشد
در عشق همیشه عهد و پیمان باشد
یا این باشد به عشق یا آن باشد

آن کس که ترا شناخت جان را چه کند؟
فرزند و عیال و خانمان را چه کند؟
دیوانه کنی هر دو جهانش بخشی
دیوانه تو هر دو جهان را چه کند؟

نه از تو حیات جاویدان می‌خواهم
 نه عشق و تنعم جهان می‌خواهم
 نه کام دل و راحت جان می‌خواهم
 هر چیز رضای تست آن می‌خواهم

(حایری، ۱۳۸۱: ۷۲-۵۸)

عیبی‌ست بزرگ برکشیدن خود را
 وز جمله خلق برگزیدن خود را
 از مردمک دیده بیاید آموخت
 دیدن همه کس را و ندیدن خود را

گر در رهی شهوت و هوا خواهی رفت
 از من خبرت که بینوا خواهی رفت
 بنگر به کجایی ز کجا آمده‌یی
 میدان که چه کنی کجا خواهی رفت

(صومعه سرایی، ۱۳۶۹، ص ۳۱۷)

شب خیز! که عاشقان به شب راز کنند
 گُرد در بام دوست پرواز کنند
 هر جا دری که بود شب در بندند
 الا در دوست را که شب باز کنند

(مؤدب سلطان، ۱۳۹۳، ص ۵۰۹)

من بندهٔ عاصیم رضای تو کجاست؟
 تاریک دلم نور صفای تو کجاست؟
 ما را تو بهشت اگر به طاعت بخشی
 این بیع بود، لطف و عطای تو کجاست؟

(انصاری، ۱۳۸۹: ۱۶)

عمری به غم دنیای دون می‌گذرد
هر لحظه ز دیده اشک خون می‌گذرد
شب خفته و روز مست و هر صبح خمار
اوقات عزیز بین که چون می‌گذرد

(دستگردی، ۱۳۴۷: ۶۴)

اگرچه مشک اذفر خوش نسیم است
دم جان بخش چون رویت ندارد
مقام سخت دلخواه است فردوس
ولیکن رونق کویت ندارد

(حایری، ۱۳۸۱، ص ۷۲)

گفتنی است که امروز هم آرامگاه خواجه عبدالله انصاری یا «پیر هرات» مرجع
آمال مردم و زایران کشور بوده و اخیراً در ترمیمات و الحاقیه‌های مربوط آن افزوده
شده است. دو مکتب یکی در شهر باستانی هرات، زادگاه خواجه هرات و یک
مکتب دیگر در شهر کابل پایتخت کشور به نام خواجه عبدالله انصاری وجود دارند
که به ماندگاری نام و خاطر او در میان مردم ادامه می‌دهد. روحش شاد و روانش
بهشت برین باد.

نتیجه

طوری که ملاحظه گردید خواجه عبدالله انصاری یا «پیر هرات» که در قرن
پنجم هجری قمری در شهر کهن و داستانی هرات چشم به جهان گشود. با آن که
او در عنفوان جوانی خویش از سایه لطف پدر محروم شده و به مشکلات فوق العاده
و فراوان از لحاظ اقتصادی و خانوادگی مواجه گردید؛ اما با داشتن اراده متین و
عشق به علم و دانش به تحصیل آموزش در شهر هرات که یکی از مراکز علمی در
آن روزگار شناخته می‌شد پرداخت. او در پرتو نبوغ سرشاری که داشت در آغاز
جوانی از تحصیل علوم اسلامی نظیر فقه، کلام، تفسیر، حدیث، فلسفه و ادبیات

عربی و فارسی فراغت یافت و در میان دانشمندان آوازه‌ی بلندی کسب کرد و به درجه فقاہت و تبحر رسید؛ چنانچه در دستگاه عباسی المقتدی بالله (ف ۴۸۷ هـ) به لقب «شیخ الاسلامی» مفتخر شده است. خواجه سه صد هزار (سه هزار) حدیث و یک صد هزار بیت از شعرای مشهور عرب را در حافظه داشت. او علاوه از تألیف متعدد از علوم اسلامی در عرفان و تصوف اسلامی نیز به زبان‌های عربی و فارسی رساله‌های ارزشمندی نگاشته است؛ چنان‌که رساله «صد میدان» او به زبان فارسی به مبتدیان عرفان و «منازل السائرین» وی به زبان عربی برای واصلان این وادی از قدیم‌ترین و ارزشمندترین آثار در زمینیه «عرفان عملی» شمرده می‌شود. خواجه در تصوف اسلامی مرید شیخ ابوالحسن خرقانی صوفی بزرگ مکتب عرفانی خراسان بوده و در مذاهب فقهی از مذهب امام شافعی و در فروع از امام محمد حنبل پیروی می‌کرده است. محققان تألیفات پیر هرات را (۳۰) اثر نوشته‌اند که (۱۳) اثر را خود نوشته و شش اثر دیگر را شاگردانش از ملفوظات او املاء کرده‌اند و (۱۱) اثر دیگر نیز به او منسوب شده است. از شمار آثار شیخ انصار تفسیر عرفانی او به نام «کشف الاسرار و عده الابرار»، مناجات‌نامه و رسایل او معروف است. شیخ صنعت سجع را از ادبیات عربی در زبان و ادب فارسی دری رواج داد که سپس سعدی شیرازی آن را در «گلستان» خویش به اوج رسانید، پیر هرات علاوه از نویسندگی از شعرای معروف عصر خویش نیز انگاشته می‌شود. چنان‌که از او ۱۲۰۰ بیت شعری باقی مانده است که اغلب در نوع رباعی و غزل سروده شده است چنانچه همه آن‌ها چاشنی از عرفان و تصوف دارند متأسفانه پیر هرات در هشت سال اخیر عمر خویش بینایی چشم را از دست داد و سرانجام در سال ۴۸۱ هجری به عمر ۸۵ سالگی داعی اجل را لبیک گفته و در محلی به نام «تشت و آفتابه» که در منطقه «گازرگاه» هرات موقعیت دارد مدفون شده است. ازرقی هروی و نورالدین عبدالرحمان جامی از شعرای معروف کشور در وصف او قصایدی غرایبی انشاء کرده‌اند و برخلاف آنکه استاد شفیع کدکنی «پیر هرات» شخصی دیگری جدا از خواجه انصار را دانسته است اما عبدالرحمان جامی او را در قصیده خویش «پیر هرات» نامیده است. و آرامگاه او در شهر هرات زیارتگاه اهل دل است. مردم

خواجه عبدالله انصاری، استاد شریعت... _____

افغانستان به یاد این عارف بزرگ کشور در کابل یک مکتب لیسه و چندین مسجد و در سراسر افغانستان و هرات اماکن و بناهای زیادی را به نام «پیر هرات» یا خواجه عبدالله انصاری مسما کرده‌اند و از این طریق خاطره‌اش را گرامی می‌دارند.

منابع

- ۱- انصاری، خواجه عبدالله. صد میدان خواجه عبدالله انصاری، به اهتمام قاسم انصاری، انتشارات طهوری: تهران، ۱۳۸۲.
- ۲- _____ . مجموعه رسایل خواجه عبدالله انصاری، جلد دوم، با تصحیح و مقدمه سرور مولایی، انتشارات توسن: تهران، ۱۳۷۷.
- ۳- _____ . مناجات‌نامه خواجه عبدالله انصاری، با مقدمه سید عبدالرضاء قریشی زاده، مشهد، ۱۳۸۹.
- ۴- انصاری، قاسم. صد میدان خواجه عبدالله انصاری، انتشارات طهوری: تهران، ۱۳۸۲.
- ۵- انوشه، حسن. دانشنامه ادب فارسی (ادب فارسی در افغانستان)، جلد سوم، سازمان چاپ و انتشارات فرهنگ اسلامی: تهران، ۱۳۸۱.
- ۶- _____ . دانشنامه ادب فارسی (ادب فارسی در افغانستان)، جلد چهارم، سازمان چاپ و انتشارات فرهنگ اسلامی: تهران، ۱۳۸۱.
- ۷- بنوال، محمد افضل. ادبیات عرفانی، انتشارات سعید: کابل، ۱۳۸۹.
- ۸- بورکوی ژرژ. سرگذشت پیر هرات خواجه عبدالله انصاری، ترجمه روان فرهادی، موسسه فرهنگی هنری الست فردا: تهران، بی‌تا.
- ۹- جامی، نورالدین عبدالرحمان. نفحات الانس، با تعلیقات و مقدمه محمود عابدی، انتشارت سخن: تهران، ۱۳۸۶.

- ۱۰- جاوید، عبدالاحمد. تاریخ ادبیات فارسی دری (از آغاز تا عهد مغول)، به اهتمام و تحشیه محمدحسین یمین، انتشارات سعید: کابل، ۱۳۹۱.
- ۱۱- جرج موريسن، جولیان، بالدیک، محمدرضا شفیعی کدکنی و دیگران. تاریخ ادبیات ایران از آغاز تا امروز، ترجمه یعقوب آژند، نشر گستره: تهران، ۱۳۸۰.
- ۱۲- حایری، دکتور محمد حسن. متون عرفانی اسلامی، نشر مرکز: تهران، ۱۳۸۱.
- ۱۳- خلیلی، خلیل الله. آثار هرات، انتشارات عرفان: تهران، ۱۳۸۲.
- ۱۴- دستگردی، وحید. رسایل جامع عارف قرن چهارم هجری خواجه عبدالله انصاری، انتشارات مجله ارمغان: تهران، ۱۳۴۷.
- ۱۵- رازی، امین احمد. تذکره هفت اقلیم، جلد دوم، حواشی و تعلیقات سید محمد رضا طاهری حسرت، انتشارات سروش: تهران، ۱۳۸۹.
- ۱۶- روان فرهادی، عبدالغفور. خواجه عبدالله انصاری، ترجمه مجدالدین کیوانی، نشر مرکز: تهران، ۱۳۷۷.
- ۱۷- زرین کوب، عبدالحسین. ارزش میراث صوفیه، چاپخانه سپهر: تهران، ۱۳۸۲.
- ۱۸- _____ . جستجو در تصوف، انتشارات امیر کبیر: تهران، ۱۳۷۹.
- ۱۹- ژوبل، محمد حیدر. تاریخ ادبیات افغانستان، انتشارات میوند: کابل، ۱۳۸۸.
- ۲۰- سعید الافغانی، عبدالمجید. شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری هروی، زندگی، آراء و عقاید فلسفی و کلامی. ترجمه عزیزالله علی زاده مالستانی، نشرات عرفان: تهران، ۱۳۸۶.
- ۲۱- سلجوقی، فکری. رساله مزارات هرات، کتاب فروشی محمدی: هرات، ۱۳۸۶.
- ۲۲- _____ . گازرگاه مدفن پیر هرات، انجمن تاریخ افغانستان: کابل، ۱۳۵۵.

خواجه عبدالله انصاری، استاد شریعت... _____

۲۳- شریعت، محمد جواد. سخنان پیر هرات خواجه عبدالله انصاری، انتشارات امیر کبیر: تهران، ۱۲۷۶.

۲۴- صفا، ذبیح الله. تاریخ ادبیات ایران، (خلاصه جلد ۱ و ۲)، انتشارات ققنوس: تهران، ۱۳۸۲.

۲۵- صومعه سرایی، میر ابوطالب رضوی. چهار صد شاعر پارسی‌گوی، انتشارات تهران: تهران، ۱۲۶۹.

۲۶- فروزانفر، بدیع الزمان. تاریخ ادبیات ایران (بعد از اسلام تا پایان تیموریان)، به کوشش عنایت الله مجیدی، سازمان چاپ و انتشارات اسلامی: تهران، ۱۳۸۳.

۲۷- مؤدب سلطان، میرزا عبدالمحمد. امان التواریخ، جلد سوم، با مقدمه سید مخدوم رهین، انتشارات کتب بیهقی: کابل، ۱۳۹۳.

۲۸- یوسف ثانی، سید محمود. کتاب شناسی توصیفی عرفان و تصوف، انتشارات پژوهشکده امام خمینی: تهران، (۱۳۸۸).

سرمحقق برهان‌الدین نظامی

مبانی مشترک اعتقادی در اشعار خواتین سه‌گانه (رابعه بلخی، مهستی گنجوی، و جهان خاتون شیرازی)

خلاصه‌المقال

آن من مبادی الاعتقاد و الفكر فی ضوء الشريعة الاسلامیة اللتی ظهرت فی اشعار الاشخاص المشهوره من اللغة الفارسیة كانت واضحاً و ملموساً لكل واحد. و علی الرغم أنهن علی قلة المعرفة کُنَّ متعهدين بالثقافة الاسلامیة. و علی هذا، الامة الاسلامیة کلها بطور العام من اهل السنة و الشیعة، اعتقدوا علی التوقیر بهم بلا تفصیل منهن. کل واحد من هذه النساء الثلاثة فی الادب الفارسی، قد اشتهروا فی الالسنة العامه. و علی هذا المقال یحتوی حدأ اعظم من الحیاة الاجتماعیة و السیاسی و الادبیة منهن فی میادین العمل.

چکیده

مبانی اعتقادی و باور مندی فکری در مطابقت با شریعت محمدی در اشعار و سروده‌های این سه سپهر معرفت و قلّه نشینان ادبیات فارسی کاملاً برای همگان مشهود و ملموس می‌باشد. علی‌الرغم اینکه این بانوانان سرتاج معرفت بودند،

پایبندی کامل به اصول و مقررات و فرهنگ اسلامی نیز داشته اند که امت‌های اسلامی اعم از سنی و شیعه بدون در نظر داشت مسایل مذهبی و ملاحظات دیگر به عظمت و بزرگواری اینان اعتنا و احترام خاصی دارند. سه اختر تابان ادب فارسی غرض اظهار و بیان زیربنای اندیشه‌های خویش گاه‌گاهی به آیات قرآنی و احادیث نبوی و امثال تعلیمی و معرفتی توسل جسته، خویشتن را مکلف به مراعات ارزش‌های شرعی و مستوجبات دینی نیز داشته اند. مقاله‌ی هذا بازتاب دهنده‌ی این بخش از حیات علمی و معرفتی خواتین سه‌گانه‌ی مورد بحث می‌باشد.

کلید واژه‌ها: مبانی اعتقادی، رابعه بلخی، مهستی گنجوی، جهان خاتون و دوار قدرت.

مقدمه

هم زمان با نفوذ اسلام در متن جوامع شرقی مخصوصاً حوزه‌ی ادبیات فارسی، بستر تحصیل علوم و معارف اسلامی و انسانی به شدت در حال رشد و پویایی قرار گرفت که تبعات مثبت آن روز به روز، رو به گسترش بوده، استعداد‌های بلند را به-گونه‌ی معجزه آسا از بستر خاندان‌های شاه و گدا همانند نباتات مفیده از دل خاک بیرون می‌نمود.

دقیقاً دولت‌های نخستین عصور اسلامی به فرهنگ و ارزش‌های تشریحی و دینی تا حد المقدور پایبند بودند، تمسک و التزام حکام و سران دولت به امور اسلامی تأثیرات عمیقی را بالای عمل کرد عمومی می‌گذاشت. و این تأثیر‌گذاری و ارزش پسندی از طرف آحاد مردم به امور دینی خانواده‌ها را یک‌نوع معرفت شناس و معنا پسند بار می‌آورد که عامل مفیدیّت و ماندگاری آنان در جوامع اسلامی بیشتر از همین روزنه قابل تفسیر و تأویل می‌باشد.

متون منظوم و شرح حال این بانوان، در جنب حکایت از موضوعات عشقی، طنز و هزل، به مسایلی معرفت شناسی و التزام به امور دینی و انقیاد به امور شرعی نیز از جایگاه بس سترگی برخوردار می‌باشند، نشانه‌های این التزام را به گونه‌ی ایهام و وضوح در سروده‌های شان می‌توان مشاهده نمود. مسلماً قدرت سخنوری و

پختگی در سروده‌های رابعه بلخی، مطایبات و شوخی‌های عربیان گونه در اشعار مهستی گنجوی و توازن سیاق سخن در سروده‌های جهان خاتون را توأم با مراعات مسایل و ارزش‌های اعتقادی و فرهنگ متعالی اسلامی می‌توان به‌گونه دقیق و درست درک نمود.

خواتین ثلاثه که امهات اشعار فارسی‌دری محسوب می‌گردند، از کسانی می‌باشند که کمبودی در حسب، نسب، دیانت و مسایل اعتقادی آن‌ها نمایان نمی‌باشد. حقاً یکی از موارد جاویدانی این بانوان خاور زمین، پایبندی آنان به امور دینی، حفظ و نگهداشت عفت و پاکدامنی آن‌ها می‌باشد، تاریخ ادبیات فارسی روایت مبتنی بر عدول آن‌ها از جاده عزت و عفت را تا هنوز کسی به‌گونه مستند و واضح بیان نداشته است، بلکه همیشه از علو مراتب معرفتی، عزت و وقار آن‌ها روایت داشته است. حسب اولویت دانستن این سوژه، اقدام به نگارش صورت گرفت، تا غبار اتهامات وارده منفی را از سیمای پاک این بانوان فرشته صفت و معرفت مآب دور ساخته به اصالت بینش و باورهای دینی و خدانشناسی آنان پرداخته شود.

هدف تحقیق

هدف این تحقیق بازتاب اصالت فکری، دینی و اعتقادی خواتین سه‌گانه در مطابقت به شرع انوری محمدی «ص» می‌باشد.

مبرمیت و ضرورت تحقیق

از اینکه در قبال باز اندیشان، در جامعه اسلامی یک نوع بینش منفی نسبت به این طبقه مردم مخصوصاً خانم‌ها وجود دارد، خواتین مورد بحث نیز از این تأویل و تفسیر مستثنی نمی‌باشند؛ در حالی که هریکی از این خواتین را می‌توان در کلیت، جزئی از مفاخر جهان اسلام و مخصوصاً از بزرگترین منابع و مصادر در ادبیات فارسی‌دری دانست. ولی گشایش باب نقدهای منفی به روی این خواتین و عدم پرداخت به توضیح و تبیین امور اعتقادی این بانوان در بیشتر موارد تحقیقی و پژوهشی مستلزم بحث هذا گردید.

روش تحقیق

تحقیق و پژوهش مقاله مذکور با استخراج مثال‌هایی از متون منظوم خواتین سه‌گانه و کسب اطلاعات از تحقیق‌منثور دانشمندان پیرامون این‌ها و با اتکاء به ادله قرآن و حدیث به‌گونه توضیحی و تحلیلی صورت گرفته است.

مبحث

در تاریخ پر افتخار ایران کهن و خراسان اسلامی از دیر باز ادبیات، هنر، علم و فلسفه جایگاه بنلدی داشته و جامعه وقت بهترین امکانات را برای تجلی ذوق و اندیشه بشری فراهم کرده است. ادبیات و فرهنگ غنی این سرزمین یکی از بارورترین و شگفت‌ترین پدیده‌های ادبی و فرهنگی جهان محسوب می‌گردد و باز مانده‌های هنری و ادبی آن با سابقه‌بی طولانی گواه صادق این مدعاست.

در طول این تاریخ پر افتخار و پر بار فرهنگی و ادبی زنان سهم و جایگاه شایسته‌بی نیافته‌اند و اگر به ندرت از نام کسانی چون: رابعه بلخی، مهستی گنجوی، جهان خاتون شیرازی و نظایر آن‌ها فقط یاد شده است و بس، نه شرح حال روشن و درستی از آنان ثبت شده است و نه اشعار مانده از آنان از نظر کمی و کیفی قابل توجه با شعراء مرد است. شاید علت این امر آن بوده باشد که سرودن شعر و پرداختن به کارهای ادبی برای زنان نوع بی‌عفتی و تجاوز از حد محسوب می‌شده است. به هر حال بانو شاعران مورد بحث تا یک حد از خط قرمز فراتر گام گذاشته، به بیان اندیشه‌های خویش به‌گونه واضح پرداخته‌اند. (شیرازی، ۱۳۷۴، صص ۳-۵)

مسلماً مبانی اعتقادی و باورمندی خواتین سه‌گانه مورد بحث ما در این مقاله دین اسلام بوده و همگان از مفاخر زنان امت اسلامی محسوب می‌گردند. در آغوش فرهنگ و معارف اسلامی شخصیت‌های بزرگ و نام‌آور علمی و معرفتی، علی‌الرغم مردان از خواتین نیز پرورش یافته به مقامات عالی‌یی از شهرت و مناصب صعود نموده‌اند که به سادگی نمی‌توان از موازات آنان به غفلت و یا بی‌تفاوتی عبور نمود.

دین اسلام با عمومیت بخشیدن فراگیری علم و معارف اسلامی و بشری به مرد و زن، در تقدیم و پرورش زنان نامور و صاحب دانش و خرد سرآمد سایر ادیان می-باشد. خواتینی چون: خدیجه، فاطمه، عایشه، حفصه، سمیه، ام سلمه و نظایر آن‌ها رضی الله عنهن اجمعین، سرتاج تقلید و گزینش مسیر هدایت برای بقیه زنان تاریخ اسلام محسوب می‌گردند.

فرهنگ متعالی اسلامی نیز به سلسله برنامه‌های آموزشی و تربیتی توانسته شخصیت‌های بلند علمی و معرفتی را از مرد و زن تقدیم جامعه انسانی نماید که همه این مفاخر به نحوی در راه تعالی و شکومندی فرهنگ و معارف اسلامی خدمات قابل ارزش و شهرت قابل توصیف را تقدیم نموده اند که بحث مباهات را برای سایرین به ارمغان گذاشته اند.

خواتین سه‌گانه مورد بحث ما نیز در آغوش فرهنگ و معارف اسلامی و سایه قدرت و اقتدار شاهان مسلمان توانستند مدارج متعالی از خلاقیت‌های علمی و معرفتی را علم بردار شده، یادگارهای ماندگاری را هدیه تاریخ و ادبیات فارسی نمودند که دانشمندان، تاریخ نگاران و تذکره‌نویسان ادبیات فارسی نتوانستند جایگاه معنوی و فرهنگی ذوات موصوفه را به باد فراموشی سپرده اعتنایی به مقام آن‌ها ننمایند.

بلعکس با گذشت تاریخ ادبیات فارسی در هر شرایط و زمان اعتنای بیشتر و احترام خاص تر به جایگاه آنان صورت می‌گیرد، حقا که اینان از منابع و مصادر نخست در ادبیات فارسی مخصوصاً ادبیات غنایی محسوب می‌گردند. بناءً ایجاب می‌نماید قبل از ورد به اصل بحث، شناخت کوتاهی از جایگاه زیستی و بستر تربیتی سالم آنان صورت گیرد تا خواننده دچار توهم عدم معرفت نگردد:

رابعه بلخی

در روزگار سامانیان در ام‌البلاد شخصی به نام کعب از بقایای اعراب صدر اسلام، حکومت بلخ و مجاورین آن را به دوش داشت. موصوف صاحب دو فرزند به نامهای حارث و رابعه بود و رابعه را نسبت نیکویی و زیبایی «زین العرب» می‌گفت.

رودکی یا آدم الشعراء را که قاری و حافظ قرآن مبارک بود، می‌توان در دربار آل سامان پدر شعر فارسی تاجیکی و رابعه بنت کعب را که همعصر او بود مادر شعرفارسی دری برشمارید. (شهرانی، ۱۳۹۵، ص ۱۹)

امیر نیک دل را یک پسر بود
که در خوبی بعالم در سمر بود
رخی چون آفتابی آن پسر داشت
که کمتر بنده پیش خود قمر داشت
نهاده نام حارث، شاه او را
کمر بسته چو جوزا ماه او را
یکی دختر پپرده بود نیزش
که چون جان بود و شیرین و عزیزش
به نام آن سیمبر زین العرب بود
دل آشوبی و دلبندی عجب بود
جمالش ملک خوبی در جهان داشت
بخوبی در جهان آن بود کان داشت
(نوابی، ۱۳۷۹، ص ۲۳)

در تاریخ نام سه رابعه ذکر شده است: یکی «رابعه عدویه»، دوم «رابعه بلخی» و سوم «رابعه قزداری». به احتمال غالب رابع، دوم و سوم یک شخص باشند و رابعه عدویه با این دو مشابهت ندارد.

اما در مورد زادگاه و محل وفات رابعه روایات متحد و منسجمی وجود ندارد، به هر حال محل تولد و تراژیدی مرگ وی در بلخ صورت گرفته است. وی در سن رشد و نموی فرهنگی بود که پدرش را از دست داد و در اوج امید وصال به زندگی مشترک مظلومانه توسط حارث برادرش جام شهادت نوشید. (شهرانی، ۱۳۹۵، ص ۲۰)

با در نظر داشت ملاحظاتی که نسبت به رابعه بلخی وجود داشته و این عوامل سبب مرگ وی گردیده است، می‌توان وی را یکی از شخصیت‌های تأثیرگذار و

مثبت‌اندیش فکری دانست که بزرگان و اهل معرفت همانند: شیخ عطار، ابوسعید ابوالخیر، شمس قیس رازی، عبدالرحمن جامی، شبلی نعمانی و نظایر آنها موصوف را از اهل عرفان و محبان الهی دانسته غبار نقدهای منفی را از وی زدوده اند. شیخ عطار در الهی نامه در باب مواصفات عشق معنوی رابعه چنین بیان می‌دارد:

اگر در عشق می باید کمال
بباید گشت دایم در سه حالت
یکی اشک و دوم آتش و سوم خون
اگر آبی ازین سه بحر بیرون
درون پرده معشوق دهد بار
و گرنه بسکه معشوقت دهد کار
اگر آگه نگشتی زین روایت
ترا دایم تمام است این حکایت
(نوابی، ۱۳۵۶، ص ح)

جامی به استناد داستان دست درازی بکتاش به دامن رابعه و پاسخ تند وی به بکتاش به این مضمون: «ترا این بس نیست که من با خداوندم و آن جا مبتلایم بر تو دیگر چه طمع می کنی؟» از جمله عرفاء و عاشقان پاکدل خوانده است. (نوابی، ۱۳۵۶، ص ز)

دیدگاه قاطبه اهل ادب و بزرگان معرفت این است که وی از اهل الله بوده، عشق وی با بکتاش همان ترک یغمایی عشق مجازی بوده، به حکم این شعر:

«خوب رویان را بدیدی عاشق رویش مباح
نقش او در دل ببند و عاشق نقاش باش»

رابعه را می‌توان از عاشقان و افعی نقاش طبیعت و خالق کاینات دانست، چون اعجوبه‌هایی از زنده‌گی تراژیدی وی وجود دارد که نشاندهنده کمال طهارت، تقوا، عفت و بزرگی وی می‌نمایند. با در نظر داشت اشارات و مقتضیات بزرگان

ادب اسلامی و باورمندی باطنی وی به احکامات اسلامی می‌توان وی را از معتقدین و مخلصین به اساسات اسلامی دانست.

نمونه‌های این روش را نه تنها در شرح حال و اشارات فرزندگان مکتب اسلام سراغ نمود، بلکه دقیقاً می‌توان در سروده‌های وی نیز حقیقت مقتضی را در یافت نمود.

رابعه معتقد است که شایسته همه سر آغازها ذکر نام باری جل جلاله می‌باشد، مطابق به ارشاد حدیث مبارک پیامبر اسلام: «كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِحَمْدِ اللَّهِ أَقْطَعُ» یعنی: هرکار دارای شأن و فضیلت به حمد باری تعالی شروع نشود دم بریده است. (دارقطنی، ابی الحسن، علی بن عمر. سنن الدارقطنی. بی - تا)، ج ۱ ص ۴۲۷) همچنان منبع خوبی‌ها و فضایل ذات الله متعال می‌باشد. همچنان عزت و ذلت و فقر و غنا نیز از جانب الله متعال برای مردم موهبت می‌شود که قرآن مبارکه به اصالت این امر تأکید می‌دارد: «تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ» (آل عمران: آیه ۲۶)

سر نامه را به نام پاک رحمان

که لطفش عام بر انس است وهم جان

به بعضی میدهد جاه و زرو مال

کند محتاج بعضی بر لب نان

(نوابی، ۱۳۷۹، ص ۶۳)

گرچند رابعه به گونه مبالغه آمیز نسبت به عاشق سخن گفته است، اما میزان سنجش و مبانی تصویری وی را همانا باورهای دینی که عبارت از بهشت و جحیم که فرجام برگشت کفار و مسلمان‌ها می‌باشد تشکیل می‌دهد.

نعیم بی تو نخواهم جحیم با تو رواست

که بیتو شکر زهر است و با تو زهر غسل

(نوابی، ۱۳۷۹، ص ۹)

با وجود انتقاداتی که بر رابعه وارد است، وی از باب التزام به ارزش‌های اسلامی و مراعات عفت و پاکدامنی، خود را در گرو عشق پاک و عارفانه قرار داده، از

نامحرمان مسیر دوری انتخاب می‌نماید و این شیوه زیستی رابعه کاملاً برگرفته و پیروی کننده از اصول و مبانی اسلام می‌باشد که در ابیات ذیل به آن اشاره شده است:

چو من گردید خود پابند ناموس
که باشید، همچو مشهور دوران
به عفت بوده عشق پاک ورزید
ز نا محرم بچینید چین دامان
(نوابی، ۱۳۷۹، ص ۶۵)

طوری که رابعه در جامعه اسلامی زیست نموده و مراتب پرورشش را در خانواده فرهنگی و طبقه اشراف پیموده است، مثال‌ها و نظیره‌سازی‌های تصویری خویش را با مؤذن، سحرگاهان و ندای الله اکبر پیوند می‌دهد، نحوه کار بردی این موارد، اشاره به زیربنای تفکر وی می‌باشد.

ایا مؤذن تو بر احوال عاشق گر نظر داری
سحر گاهان نظر کن تو بدان الله اکبر بر
(نوابی، ۱۳۷۹، ص ۱۲)

با در نظر داشت استنادات فوق، مبانی اعتقادی و التزام رابعه را به اصول و قوانین اسلامی بارز دانسته، موصوف را یکی از سر قافله‌های خواتین متمدن و تعالی پسند می‌توان به شمار آورد که در بند بند حرف‌ها و سروده‌های وی عشق الهی و معرفت اسلامی را به گونه ظاهر سراغ می‌توان کرد.

مهستی گنجوی

مهستی یکی از شاعران بلند آوازه ادبیات فارسی می‌باشد که تاریخ تولد و وفات وی دقیق معلوم نیست، ولی غالب دانشمندان، محل تولد و وفات وی را گنجه دانسته اند و زمان زیستش را به استناد اینکه شوهر مهستی به نام امیر احمد تاج الدین، پسر- خطیب گنجه یکی از درباریان سلطان سنجر بود، از آن سبب مهستی در نزد شاه قدر و منزلتی داشته و به وی به دیده حرمت می‌نگریسته

مبانی مشترک اعتقادی در اشعار...

است؛ می‌توان او را معاصر سلطان سنجر دانست. رباعی ذیل اصالت گنجه را در تولد بیشتر می‌سازد:

من مهستی ام از جمله خوبان شده طاق
مشهور به حسن در خراسان و عراق
ای پور خطیب گنجه از بهر خدا
مگذار چنین بسوزم از درد فراق

مهستی بر علاوه بر خوردار بودن از حسن و صورت و اندام رسا، شعر عالی می‌سرود و در هنر موسیقی خصوصاً در نواختن چنگ و عود نیز ید طولا داشته است. (شهرانی، ۱۳۹۵، صص ۳۵-۳۷) این بانوی دانشمند شیرین‌طبع خوش-قریحه، با اینکه زن بود و زن در هر جای دنیا مقید به قیود بیشتری است، ولی قیود را زیر پا کرده آزاد زیست کرده سخن سروده است، با وجود شهرت عالمگیرش هنوز هم زندگانی مجهول و گنگ می‌داشته‌باشد. مهستی همانند: «علیه» دختر مهدی، «ولاده» دختر المستکفی، «امیلیا» دختر شارل، «ماری» ملکه اسکاتلند و ده‌ها نظایر آنها با قصاب بچه عاشق شده بی‌پروا و به گونه‌عریان شعر سروده است. (گنجوی، ۱۳۴۷، ص ۹)

مهستی مسلماً در آغوش فرهنگ و معارف اسلامی زاده شده مبانی تفکر و اندیشه‌وی را اساسات و ارزش‌های اسلامی و انسانی تشکیل می‌دهد که از خلال ابیات و شرح حال وی این موارد به وضوح مشهود و قابل درک می‌باشد.

گرچند مهستی یا «منیژه» بیشتر در بخش سرایش هزل و مطایبات شهرت دارد ولی طبع شوخ انگیز وی هیچ‌گاه مانع بازتاب ارزش‌های اسلامی و فرهنگ پذیرفته‌شده روزگار نگردیده است. بدین مناسبت حسب اقتضای مبحث مورد پژوهش به نمونه‌هایی از اشعار و سروده‌هایی که مبین و بازتاب‌دهنده مبانی اعتقادی وی باشد می‌پردازیم:

مهستی فلسفه آفرینش و فرجام حساب مسلمان‌ها را در برابر خالق هستی به گونه‌یی بازتاب می‌دهد که هیچ قدرت و عظمتی توان مقابله و استدلال در برابر خالق کائنات در فرجامین روزگار ندارد.

با خلق بدآوری بود قاضی چرخ
وز علم و عمل بری بود قاضی چرخ
بر مشته اگر می برید نیست عجب
زانروی که مشتری بود قاضی چرخ
(گنجوی، ۱۳۴۷، ص ۹)

مهستی به مسایل قضاء و قدر کاملاً تسلیم بوده، مراتب رضایت اش را از این امر
چنین بیان می دارد که همه چیزهایی که به انسان می رسد، مربوط به مقدرات الهی
چاره جز قبولیت و اظهار رضایت چیزی دیگر نمی باشد.

آن روز که توسن فلک زین کردند
آرایش مشتری و پروین کردند
این بود نصیب ما ز دیوان قضا
ما را چه گنه قسمت ما این کردند
(گنجوی، ۱۳۴۷، ص ۴۷)

مهستی موضوع نسبیت را مطرح نموده، با بحث حلال و حرام و گزینش طریق
راست و درست از سردرگمی در مسیر فرق و کثرت مذاهب خویشان را متحیر
دانسته، قطعیتی را نمی پذیرد.

یک دست به مصحفیم و یک دست بجام
گه نزد حلالیم و گهی نزد حرام
مائیم درین گنبد نا پخته خام
نه کافر مطلق نه مسلمان تمام
(گنجوی، ۱۳۴۷، ص ۶۲)

موصوف تأکید می دارد که مؤمن باید در راه خدا و مسیر فی سبیل الله صبور و
شکیبا باشد، الله متعال می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» (بقره: آیه ۱۵۳) از
تعلقات به امور غیر الهی دوری نماید. همچنان بیان می دارد که از ظلمات و
تاریکی ها عبور نموده وارد بحر معرفت و شناخت حقیقت گردد.

در راه خدا صبور می باید بود

وز غیر خدا بدور می باید بود
از ظلمت حبس می باید جست
مستغرق بحر نور می باید بود
(گنجوی، ۱۳۴۷، ص ۴۷)

از همین نمونه‌های شعری و سایر سروده‌های مهستی چنین بر داشت می‌شود که موصوف در جنب این‌که یک خانم آزاد و شوخ طبع است، درون مایه اشعارش را عشق و مسایلی از همین قبیل تشکیل می‌دهد، ولی اشارات ارزشمندی به موضوعات اسلامی و فرهنگ متعالی الهی و ملکوتی نیز دارد که مبانی باورمندی وی را در موضوعات مربوط به تفکر اسلامی رقم می‌زند.

ملکه جهان خاتون شیرازی

موصوف در قرن هشتم در شیراز زیست می‌نمود. وی از خاندان مشهور اینجو و از کارگزاران ایلخانان مغول بودند و گاهی در شیراز و نواحی اطراف آن استقلال‌گویی یافته اند. این خاندان سلسله نسب خویش را به خواجه عبدالله انصاری می‌رسانند. (شیرازی، ۱۳۷۴: صص چهارم و پنجم)

در طول تاریخ ادبیات فارسی هیچ زنی در باب شعر و سرایش با وی قابل مقایسه نمی‌باشد. دانشمندان موصوف را از معاصرین و معاشرین حافظ و عبید زاکانی برشماریده اند. (شیرازی، ۱۳۷۴: ص چهارم) بناءً جهان خاتون را طوری که دانشمندان و تاریخ نگاران و اصحاب شعر و ادب معرفی نموده اند و وی نیز خویشتن را در سروده‌هایش معرفی کرده است، کاملاً یک آدم مؤمن و ملتزم به امور شرعی می‌باشد. وی ضمن قصاید و غزلیاتش که بیشتر جنبه توصیفی و عشقی- دارد، به مبانی و اصول وحدانیت متمسک گردیده، فلسفه خلقت آدمی و اینکه انسان اشرف المخلوقات است و در زیباترین چهره و صورت آفریده شده است، با کمال اعتقاد و باور مندی به این حقیقت تکوینی اشاره می‌نماید:

آن قادری که آدم خاکی سرشت را
مسجود ساکنان زوایای عرش کرد

مقدّسی که بیاراست دست قدرت او
مثال صورت جان را به احسن التقویم
(شیرازی، ۱۳۷۴: صص)

در این بیت مفاهیم بزرگی از سیر تکامل خلیفه الله در زمین و مسایل سجود ملائکه اشاره شده است که قرآن به آن گواهی می‌دهد: «سَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ» (ص: آیه ۷۳) یعنی: فرشتگان عموماً به کالبد آدم ابوالبشر سجده نموده اند، و خداوند منان خویشتن به مناسبت خلقت آدمی ذات اقدس خود را مورد تقدیر قرار داده چنین می‌فرماید: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: آیه ۱۴) یعنی: (چه مبارک است ذات که بهترین آفریننده است) و صورت آدمی را به صیغه اسم تفضیل بیان داشته می‌فرماید: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین: آیه ۴) یعنی: آدمی را در زیباترین صورت آفریدیم.

از اشارات جهان خاتون معلوم می‌شود که وی معلومات کافی به امور دینی داشته و در مسیر آن معلومات عامل به شرع نیز بوده است.

خاتون در مقدمه دیوان به حکم حدیثی منسوبه به رسول الله صلی الله علیه و سلم «الفقر فخري و به افتخر» که ابن حجر عسقلانی و دیگران این حدیث را باطل و موضوعی گفته اند و ابن تیمیه دروغ محض پنداشته است. (ملاعلی قاری، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۵۵) استناد جسته کنج عزلت را بالاتر از مقام شاهی می‌پندارد: «این ضعیفه جهان بنت مسعود شاه، بواسطه دست تطاول روزگار پای قناعت در دامن عافیت کشیده روی دل به کعبه فراغت آورد و این بیت را شعار خود ساخت:

وحدت گزین و همدلی از دوستان مجوی

تنها نشین و محرّمی از دود مان مخواه

این ضعیفه نیز به حسب تقلید شهرت این قسم نوع نقصی تصور می‌کرد و عظیم از آن مجتنب و محترز می‌بود.» (شیرازی، ۱۳۷۴: ص ۳) و از کمال محبت به اهل بیت و خواتین مهم تاریخ اسلام آن‌ها را در گزینش چنین روزگاری الگو قرار داده می‌گوید: «امّا تواتر و توالی معلوم و مفهوم گشت که کبرای خواتین و مخدرات نسوان، هم در عرب و هم در عجم به این فن موسوم شده اند، چه اگر منهی بودی

مبانی مشترک اعتقادی در اشعار...

جگر گوشه‌ای حضرت رسالت، ماه خورشید، رأیت در درج عصمت، خاتون قیامت
فاطمه زهراء رضی الله عنها تلفظ نفرمودی به اشعار و از جمله این بیت از آن
حضرت با عظمت:

إِنَّ النِّسَاءَ رِيَّاحِينَ خُلِقْنَ لَكُمْ
وَكُلُّكُمْ تَشْتَهِي شَمَّ الرِّيَّاحِينَ

موصوف علاوه می‌نماید که تمام خواتین عرب شعر سروده اند و در عجم عایشه
مقریه نیز در جایگاه بلند قرار داشته است که من از وی و خواتین مثل پادشاه
خاتون، قتلغشاه خاتون و غیره هریک به حسب استعداد در این میدان اسب
هوس را جولان داده اند. این ضعیف نیز اقتدا به ایشان نموده ملتزم این جسارت
گشته اگرچه گفته اند:

حدیث نظم کار هرکس نیست
متاع شعر بار هر کس نیست
سخن را دستگاه فضل باید
سخن بی عون دانش بر نیاید»
(شیرازی، ۱۳۷۴: ص ۵ مقدمه)

جهان خاتون معتقد و باورمند است که کائنات و آنچه در کائنات وجود دارد، به
امر پروردگار جهانیان آفریده شده، به حکم: «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا
فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (بقره: آیه ۱۱۷) و به همین ترتیب آیات: ۲۲۹ سوره بقره،
۴۷ و ۵۹ سوره آل عمران، ۱۱ سوره نساء، ۷۳ سوره انعام، ۴۰ سوره نحل، ۳۵ سوره
مریم، ۸۲ سوره یس، ۶۸ سوره غافر و ۶ سوره طلاق، در مورد اینکه آفرینش نشأت
از امر الله متعال گرفته است به وضاحت دیده می‌شود.

ای ز امر کن فکانت گشته پیدا کاینات
ذات بیچون ترا ترک صفت عین صفات
باکمال قدرتت کار دو گیتی بی محل
با ثبات ملکیتت ملک دو عالم بی ثبات
(شیرازی، ۱۳۷۴: ص ۵)

جهان خاتون باور مند است که کائنات و جهان مادی که مسیر سفر آدمی از اینجا شروع می‌شود، جز یک ملعبه بیش نیست، و تأکید می‌دارد که ارزش حیات را در گزینش مسیر قدسی «مازاغ البصر» باید سراغ نمود، چون اصل همانا هسته آفرینش و حقیقت اشیاء است که با تحمل زحمات، خویشان را به نیستان ازل باید رساند.

این گردش گردون که چو لعبت بازیست

هردم به طریقه‌ای و هردم سازیست

ای کودک دل به بازی از راه مرو

کاندر ره عشق عاشقان هم بازیست

(شیرازی، ۱۳۷۴: ص ۵۳۸)

خاتون معتقد است که همه فضایل و احسانات، الله متعال راست که خالق کون و مکان است، اوست که کسی را بخواهد عزت می‌دهد و کسی را خواسته باشد ذلت نصیب می‌نماید، بیم و امید نقطه اساس ایمان یک فرد مسلمان است که باید در اوج ناامیدی کمال امید را نیز به الله متعال داشته باشد.

شمه‌یی از فیض فضلت عذر خواه غافلان

لمعه‌یی از تاب قهرت کار ساز حادثات

نیست در فکرم ز مرگ و زندگی امید و بیم

بیم و امیدم تویی ای خالق موت و حیات

(شیرازی، ۱۳۷۴: ص ۲)

متعاقباً جهان خاتون همانند حضر شیخ جام معتقد است که مرتکبین سیئات، به حکم آیه مبارکه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (آل عمران: ۴۸) یعنی: (حقیقتاً الله متعال مشرک را نمی‌آمرزد و غیر شرک همه گناهان را می‌آمرزد برای کسی که بخواهد)، تحت مشیت الله قرار می‌گیرند، (نامقی، ۱۳۵۵، ص ۸۸) اگر خواسته باشد می‌آمرزد و اگر خواسته باشد، عذابش می‌نماید و به حکم حدیث مبارکه: «إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي» (بخاری، ۱۴۰۷، ج ۹، ص ۱۶۵) یعنی: (رحمت من بر غضبم سبقت بسته است.) اگر رحمت الهی به جوش

آید و قطره ابر نیشان رحمت الهی برگناهان بندگان بریزد همه گناهان نیست و نابود می‌گردد.

گر چکد از ابر احسانت بر انسان قطره‌یی

از نهاد مؤمن و مشرک بشوید سیئات

اما در صورتی که خشم خداوند نعوذ بالله بجنید به حکم حدیث مذکور همه در هلاکت و عذاب گرفتار می‌گردد: «مَنْ نُوقِشَ الْحِسَابَ هَلَكَ» (عبد الله بن المبارک، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۰) یعنی: کسی که مورد مناقشه قرار گیرد هلاک می‌گردد.

ور سموم صرصر عنف تو آید در وجود

محو گردد صورت هستی ز لوح کاینات

(شیرازی، ۱۳۷۴: ص ۲)

جهان خاتون با شناخت از هستی، به دید عرفانی وارد بحث شده اظهار می‌دارد که دنیا یعنی چی؟ چه باید کرد؟ و برای چه باید فکر کرد؟ و پرسش‌های کثیری از این نوع را تقدیم می‌دارد که می‌توان پاسخ مقذورش را چنین بازگو نمود که جز پناه بردن به الطاف و محبت الهی چاره‌یی دیگر نیست.

از عمر عزیز حاصلم چیست بگو

غمخوار مرا در این جهان کیست بگو

نه روز و نه روزگار و نه خان و نه مان

تا چند بدین نوع توان زیست بگو

(شیرازی، ۱۳۷۴: ص ۵۶۷)

جهان خاتون با تقدیم پرسش‌هایی از عمر فانی و دنیای در حال گذار، به حکم آیه مبارکه: «لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ» (زمر: آیه ۵۳) یعنی: از رحمت الهی نا امید مباشید. چشم امید به الطاف بی پایان الهی دوخته متواضعانه و مستانه وار از باب خلوص اعتقادش چنین اظهار می‌دارد:

یا هو یا هو یا الهی هو هو

جز درگه توره نبرم یا من هو

فریاد رسم که نیست کس در دو جهان

کس به نکند درد مرا الا هو

(شیرازی، ۱۳۷۴: ص ۵۶۸)

بانو خاتون در بار الهی را یگانه راه چاره بیچارگان دانسته، باکمال اعتذار و ناله

استمداد می طلبید:

یارب تو گشا بر من بیچاره دری

از لطف مکن مرا اسیر دگری

سر بر سر آستان شوقت دارم

آری! چه کنم چو نیستم غیر سری

(شیرازی، ۱۳۷۴: ص ۵۶۹)

موصوف خویشتن را نسبت مضایق واصله در جایگاه یعقوب نبی قرار داده، زیست-

گاهش را به بیت الاحزان وی تشبیه می نماید:

از کلبه احزان چو برون فرمایی

و آنکه غم از این دلم مگر بزدایی

افتاده گره به کار من از سر لطف

باشد که گره زکار من بگشایی

(شیرازی، ۱۳۷۴: ص ۵۷۲)

جهان خاتون ضمن تقدیم معاذیر بندگی به بارگاه احدیت، به ناتوانی و اظهار عجز

خویشتن را در مقام سپاس‌گزاری نعمات الهی ناقص و کم توان قلم داده کرده، نیز

طالبیت محبت و مرحمت الهی می‌گردد.

یارب از من خدمتی شایسته ناید در جهان

کز نکو کاری توانم داشت امید نجات

عفو کن جرمم مکن محروم از رحمت که من

تکیه بر لطف تو می‌دارم نه بر صوم و صلوات

(شیرازی، ۱۳۷۴: ص ۲)

بانو خاتون همان اندازه که کمال عشق و محبتش را به بارگاه احدیت داشته، پیوسته خویشتن را مظلوم و ناتوان قلمداد می‌دارد، به سردار کائنات علیه افضل الصلوات و السلام نیز بحث ارادت خاصی دارد که اشعار زیادی را در باب نعوت ذات و صفات فاضله بهترین عالم بشریت اظهار می‌دارد، وی کمال باورمندی‌اش را در باب سفر معراج و مقام «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم: آیه ۹) اظهار داشته، بر داشتش را چنین بیان می‌نماید:

تا قدر تو ز منزل ادنی مقام یافت
حیران بماند عقل کل اندر مقام ماند
شاه فلک ز لوح شرف بر سریر نور
راضی بدان شدست که باشد غلام تو
طاووس سدره را که به عرش است آشیان
زان شد امین وحی که گشتست رام تو

(شیرازی، ۱۳۷۴: ص ۲۱)

جهان خاتون باورمند است روزی فراخواهد رسید که همگان در میدان حشر-گردآمده طالب شفاعت انبیاء کرام مخصوصاً حضرت محمد صلی الله علیه و سلم که در مقام محمود، همانا شفاعت عظمی قرار دارد می‌گردند: «وَأُبْعَثُهُ الْمَقَامَ الْمَحْمُودَ الَّذِي وَعَدْتَهُ» (بیهقی، ۱۴۱۴، ج ۱، ۴۱۰) چون رسول مبارک اسلام فرمودند که هر پیامبری دعایی داشت که باید مستجاب می‌گردید، من اجابت دعای خود را در صحرای محشر شفاعت امت خود قرار دادم. «لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ يَدْعُو بِهَا فَأُرِيدُ أَنْ أُحْتَبِيَ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لِأُمَّتِي فِي الْآخِرَةِ» (مالک بن انس، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۲۹۷) این جاست که بانو خاتون بنا به عمق باورهایی که دارد طالب شفاعت رسول الله گردیده متواضعانه چنین بیان می‌دارد:

در معرضی که اهل جهان را جزا دهند
دست جهان و دامن آل کرام تو

انعام تو شفاعت عامست یانبی

بی بهره ام مساز ز انعام عام تو

(شیرازی، ۱۳۷۴: ص ۲)

با این همه تواضع، فروتنی، طالب و جویای شفاعت شدن و بعد التجاء به بارگاه ربُّ العزّت نمودن، نشاندندهٔ کمال و مراتب بلند اعتقادی و سیر انفسی وی را نشان می‌دهد که عالی‌ترین توصیف ایمان همین موارد مؤمن به، از قبیل: توحید، بهشت، عقبی، فردوس و نظایر اینها می‌باشد. اینجاست که خاتون ضمن استدعا به دربار الهی گشایش دروازه‌های نعمات گردیده، سهولت و آسایش را برای وی در جهان عقبی تمنا دارد:

الهی! تو بگشا دری از بهشت

به روی دلارای حوری سرشت

به جنت دهش جای این حور زاد

نشستنگهش جمله با حور باد

ز دل حسرت عالمش دور کن

روانش به لطف تو پر نور کن

....

به حسرت ببردش ز دنیای دون

به عقبی بود نیکیش رهنمون

مریزا گل رویش اندر مفاک

به فردوس اعلی برش جان پاک

فراموش گردان جهان بر دلش

پر از عنبر و مشک و گردان دلش

(شیرازی، ۱۳۷۴: ص ۵۲۷)

از خلال اشعارِ خواتین سه‌گانهٔ مورد بحث این موارد استنتاج می‌گردد که همگان زنان مؤمن، موحد، دارای بینش اسلامی و مستلزم به حدود و قوانین الهی می‌-

باشند. از صفحه صفحه کتاب و مصرع مصرع اشعار آن‌ها در جنب سایر مسایل ادبی و ایجابات شعری، بوی معرفت الهی به مشام هر صاحب دلی می‌رسد. به گفته حضرت مولانا جلال الدین محمد بلخی:

من چو لب گویم، لب دریا بود

من چو لا گویم، مراد الا بود

(بلخی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۷)

یعنی اگر به ظاهر هم از این مفاخر کبان اسلامی، مطالب و زیبایی‌های طنزگونه و مطایبات بیان شده و یا فرار از قواعدی پذیرفته شده اجتماعی صورت گرفته باشد، هیچ‌گاه دال به تغییر مسیر از قوانین الهی نبوده است. بدین منظور بحث‌ها میان و روشن‌کننده این مطلب است که قضاوت‌های منفی که نسبت به ساحت پاک و بی‌آلایش آن‌ها صورت گرفته باشد، تجدید نظر صورت گیرد، و راه معرفت و شناخت دقیقی از مجموع زنان مسلمانی که من آن‌ها را از مفاخر امت اسلامی می‌دانم، این‌ها نیز دنباله‌رو همان کاروان معرفت و شناخت وجوه حقیقت هستند.

نتیجه

بحث‌ها میان حقیقت و واقعیت فکری و اندیشه‌ی خواتین سه‌گانه است که موضوعات اعتقادی و باورهای دینی آن‌ها از خلال اشارات، تمسکات و عمل-کردهای‌شان چون اظهر من الشمس محسوس و ملموس می‌باشد. با وجودی این که زمان و تاریخ زیست آن‌ها متفاوت و یک‌نواخت نیست ولی زیربنای تفکر و اندیشه‌ای آن‌ها همانند سایر شعراء و عرفاء اسلامی اصالت دینی و توحیدی دارد. این طرزبینش آن‌ها بازتاب دهنده داشته‌های اعتقادی و باطنی آن‌ها می‌باشد که همواره به اصالت این اندیشه عشق ورزیده، اظهار محبت نموده اند که مبحث فوق به بیان رؤوس و مطالب آن پرداخته، به توجیه و تحکم پیوند آن‌ها استوار بوده، اساس تفکر و دیانت اندیشی آن‌ها را به گونه مستحکم بیان داشته است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- شیرازی، جهان ملک خاتون. دیوان شعری (قرن هشتم هجری قمری)، به کوشش پوراندخت کاشانی راد و کامل احمدنژاد، انتشارات زوار: تهران، ۱۳۷۴.
- ۳- شهرانی، عنایت الله. زنان برگزیده خاور زمین، کانون فرهنگی قیزل چوپان: هرات، ۱۳۹۵.
- ۴- نوایی، حبیبی. رابعه بلخی، چاپ دوم، اداره نشراتی کیومرث: افغانستان، ۱۳۷۹.
- ۵- دارقطنی، ابي الحسن علی بن عمر. سنن الدارقطني، جلد اول، بی تا.
- ۶- گنجوی، مهستی «منیژه». دیوان اشعار مهستی گنجوی، چاپ سوم، با اهتمام و تصحیح و تحشیه ساری طاهری شهاب، انتشارات کتابخانه ابن سینا: تهران، ۱۳۴۷.
- ۷- ملاعلی قاری، نور الدین علی بن محمد بن سلطان. الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرى، جلد اول، تحقیق محمد الصباغ، دارالأمانة: بیروت، ۱۳۹۱.
- ۸- نامقی جام، شیخ الاسلام ابونصر احمد معروف به ژنده پیل. روضه المذنبین و جنة المشتاقین، با مقدمه، تصحیح و تحشیه علی فاضل، انتشارات بیناد فرهنگ ایران: تهران، ۱۳۵۵.
- ۹- عبد الله بن المبارك بن واضح. مسند الإمام عبد الله بن المبارك، جلد اول، تحقیق صبحی البدري السامرائي، مكتبة المعارف - الرياض: الرياض، ۱۴۰۷ هـ.ق.
- ۱۰- بیهقی، ابوبکر أحمدین الحسین بن علی بن موسی. سنن البیهقی الكبرى، جلد اول، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، مكتبة دارالباز: مكة المكرمة، ۱۴۱۴ هـ.ق.
- ۱۱- مالک بن انس. الموطأ، جلد دوم، تحقیق محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان: بی جا، ۱۴۲۵ هـ.ق.
- ۱۲- بلخی، جلال الدین محمد. مثنوی معنوی (مطابق نسخه نیکلسون)، دفتر اول، چاپ دوم، به کوشش کاظم عابدینی مطلق، پور صائب: قم، ۱۳۹۳.

محقق عبدالناصر مبشر

تأملی انتقادی بر «سکولاریزم در شعر حافظ»

Abstract

Secularism and Hafiz are both familiar, but the combination of secularism and Hafiz is a strange and unfamiliar one. However it has been several decades that efforts have been made to express these two together, as if they both are moving in the same direction. But the fact is that such a thing is not possible. In this article, this topic is the place of research and reflection. In this article, the secular reading of Hafiz's poetry has been put to the test, according to three main concepts hidden in secularism (worldliness, desanctification and separation of religion from government) which are almost agreed upon. The obtained results have shown that Hafiz does not tend to any of the three above mentioned meanings. Rather, there are many verses contradictory to those concepts in Hafez's poetry book which narrows the field for secularism. In Hafiz's book, we can witness both death mindedness and unworldliness, as well as witness mystery in the world and belief in the sacred, and we can also witness the association of religion and government or, in the best case, his indifference to government and politics.

چکیده

سکولاریزم و حافظ، هردو آشنایند، اما ترکیب سکولاریزم و حافظ، ترکیبی غریب و ناآشناست؛ اما چنددهه‌یی می‌شود که کوشش‌ها بر آن است تا این دورا با هم مطرح کنند گویی که هردو در یک مسیر در حرکت اند. اما واقعیت امر، این است که چنین چیزی امکان‌پذیر نیست. در مقاله حاضر همین مسئله محل تحقیق و تأمل است. در این مقاله سکولارخوانی شعر حافظ با توجه به سه مقوله تقریباً مورد اتفاق نهفته در سکولاریزم (دنیاگرایی، تقدس‌زدایی و جدایی دین از حکومت) در بوته آزمایش گذاشته شده است. نتایج به دست آمده نشان داده اند که حافظ نه تنها به سکولاریزم به هر سه معنای فوق، گرایش نداشته است؛ بلکه ابیات فراوانی در نقض آن مفاهیم در دیوان حافظ هست که عرصه را برای سکولاریزم تنگ می‌کند. در دیوان حافظ، هم شاهد مرگ‌اندیشی و دنیاگریزی هستیم، هم شاهد رازواری در عالم و اعتقاد به امر مقدس، هم شاهد همراهی دین و حکومت یا در بهترین حالت، شاهد بی‌التفاتی به حکومت و سیاست.

کلیدواژه‌ها: سکولاریزم، دنیاگرایی، تقدس‌زدایی، جدایی دین از حکومت، حافظ، عرفان، دین.

مقدمه

سکولاریزم یکی از جنبش‌ها و بلکه گرایش‌هایی است که در جهان مدرن، تقریباً بر همه جوامع نفوذ کرده و تسلط یافته است و حتی به بسیاری از جوامع دینی که تا هنوز به دیانت تعهد دارند و شعارهای دینی سر می‌دهند، نیز همچون یک بیماری ساری، سرایت کرده است. این سرایت تا بدانجاست که عده‌یی حتی حین خواندن متون کلاسیک و سنتی نیز، سکولاریزم می‌بینند و کسانی که حتی سده‌ها پیشتر از شکل‌گیری جنبش و گرایشی تحت عنوان سکولاریزم می‌زیسته اند و کاملاً در بستر دینی و الهی رشد یافته و اندیشه ورزیده اند، را متهم به گرایش به سکولاریزم می‌کنند.

مقاله حاضر با رویکردی انتقادی، به بررسی نسبت سکولاریزم با شعر حافظ و چگونگی گرایش حافظ به سکولاریزم پرداخته است. هدف این تحقیق نشان دادن نسبت شعر حافظ با سکولاریزم است و اینکه آیا واقعاً حافظ به اندیشه‌های سکولاریستی تمایل داشته است یا خیر؟ نپرداختن به این مسئله باعث می‌شود که اندیشه‌های شاعر و عارف بزرگی چون حافظ، تحریف‌شده و مورد سوء استفاده قرار گیرد. چرا که حافظ یکی از قله‌های شامخ ادب و فرهنگ فارسی و اسلامی است و در میان نسل امروزین نیز، جایگاه و نفوذ فوق العاده‌ی دارد و تأثیر افکار و اندیشه‌های او در جامعه امروزین، انکار ناپذیر است. با توجه به همین نفوذ گسترده و تأثیر ژرف است که حتی کسانی که از اندیشه‌های مدرن و اغلب غیر دینی متأثر اند، برای آن که بتوانند برای خود و گرایش‌های‌شان در جامعه فارسی-زبان، مقبولیت پیدا کنند، ناچار اند دست به دامن حافظ و دیگر بزرگان ادب و فرهنگ فارسی گردیده و از این راه، خود را بر جامعه دینی، سنتی و غیرسکولار تحمیل کنند. از این رو، پرداختن به چنین امری، برای جلوگیری از تحریف اندیشه‌ها و انتساب اندیشمندان به غیر مکتب خودشان، نهایت مهم و ضروری‌ست و این‌گونه مباحث را باید کاملاً جدی گرفت و از پرداختن به آن‌ها نباید غافل شد.

هدف تحقیق

چنانکه در مقدمه اشاره شد، تحقیق حاضر به دنبال آن است تا نسبت سکولاریزم را با شعر حافظ مورد کنکاش قرار داده و روشن بسازد که حافظ به سکولاریزم همچون یک فلسفه سیاسی و اجتماعی و همچون یک رویکرد معرفتی چگونه نظر داشته است. اینکه نشانه‌های گرایش به سکولاریزم را در شعر حافظ می‌توان سراغ کرد یا نه؛ یا اینکه حافظ به جدایی نهاد دین از نهاد سیاسی فکر می‌کرده است یا نه و اینکه حافظ جدایی علم و اندیشه از دین و معرفت دینی را ضرورت می‌دانسته است یا خیر، از مهمترین نکاتی‌ست که تحقیق حاضر سعی دارد آن را روشن بسازد.

پرسش تحقیق

تحقیق حاضر به دنبال آن است تا نسبت سکولاریزم را با شعر حافظ بسنجد و روشن بسازد که آیا حافظ به سکولاریزم همچون یک فلسفه سیاسی و اجتماعی و همچون یک رویکرد معرفتی نظر داشته است یا خیر؟ آیا می‌توان گرایشی نسبت به سکولاریزم در شعر حافظ سراغ کرد که نشان دهد حافظ هم به جدایی نهاد دینی از نهاد سیاسی و جدایی علم و اندیشه از دین و معرفت دینی می‌اندیشیده و ضرورت آن را حس می‌کرده است یا اینکه نه، حافظ یک انسان متدین و متعهد به آموزه‌ها، و آموزه‌های دین با سایر عرصه‌های حیات بشری و درهم‌آمیختن دین و دنیا و زندگی مادی و معنوی است و به هیچ‌وجه با معنویت و جهان غیرمادی بیگانه نیست؟

روش تحقیق

تحقیق حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و با رویکردی انتقادی به بررسی نسبت سکولاریزم با شعر حافظ می‌پردازد. در این مقاله، که به شکل کتاب‌خانه‌یی انجام یافته است، ابتدا تعریفی از سکولاریزم ارائه شده و سپس بر اساس این تعریف، شعر حافظ مورد بررسی قرار گرفته و شواهد مثالی از دیوان حافظ ارائه شده است.

پیشینه تحقیق

در مورد پیشینه تحقیق، باید گفت که این مطلب پیشینه‌یی قریب به یک قرن دارد. ظاهراً از سده بیستم به این طرف که سکولاریزم در حوزه زبان و ادب پارسی وارد عرصه شده است، سکولار - خوانی آثار و اندیشه‌های شاعران و اندیشمندان مسلمان پارسی‌گو نیز آغاز یافته است. اما از مهمترین نمونه‌هایی که می‌توان به آن‌ها اشاره کرد از این قرار است:

۱- مقاله‌یی تحت عنوان «سکولاریزم در شعر حافظ» اثر دکتر محمود درگاهی که در سال ۱۳۸۴ ه.خ در ماهنامه حافظ، شماره ۱۵، صفحات ۴۴ - ۴۸ به نشر رسیده است و مدعی است که حافظ به سکولاریزم گرایش داشته است. این مقاله،

مقاله‌یی نسبتاً کوتاه است و نویسنده در آن، سعی کرده است از سه منظر، ثابت کند که حافظ به سکولاریزم گرایش داشته است.

۲- دکتر عبدالکریم سروش در سلسله دروسی تحت عنوان «حافظ‌شناسی» که حدود ۴۰ جلسه است، سعی کرده است قرائتی سکولاریستی از حافظ ارائه دهد. این سلسله سخنرانی‌های در سال‌هایی که دکتر سروش در ایران به سر می‌برد در حوزه علمیّه قم ایراد شده است.

این‌ها به عنوان نمونه‌ها، از جمله مقالات و مباحثی اند که در آن‌ها سعی شده است گرایشی نسبت به سکولاریزم در شعر و اندیشه حافظ به اثبات برسد که البته کوشش‌های نافرجامی بوده اند؛ اما به هر حال، نمی‌توان بی‌خیال تأثیر آن‌ها بر نسل جوان شد.

از آن سو، کسانی هم به جواب این گونه ادعاها پرداخته اند که تعدادشان کم نیست، اما از مهمترین آن‌ها مرحوم مرتضی مطهری است که در مقدمه کتاب «علل گرایش به مادی‌گری» و نیز در «عرفان حافظ» از این موضوع پرده برداشته و به تفصیل به جواب مادیون‌ی که سعی دارند از حافظ چهره‌یی مادی و سکولار ارائه کنند، پرداخته است. اما مرحوم مطهری بیشتر به صورت ایجابی، به اثبات عرفان حافظ کوشیده است و به صورت سلبی، و مخصوصاً بر اساس تعریفی که ما از سکولاریزم مطرح کرده‌ایم، به موضوع نپرداخته است. مطهری بیشتر با فلسفه ماتریالیسم سوسیالیستی مواجهه کرده است و از سیطره‌یی که امروزه مادیت غربی لیبرال بر جهان دارد، چندان سخن نگفته است.

از این رو، تحقیق حاضر از این منظر که مستقیماً به سراغ بحث «سکولاریزم» با تعریف تقریباً امروزی رفته است و در پی نقد ادعای «گرایش به سکولاریزم در شعر حافظ» است، از اهمیت ویژه‌یی برخوردار است. مخصوصاً اینکه از زمان مطهری تا کنون، مقالات و سخنرانی‌های زیادی در این زمینه پدید آمده است که نیاز است تا به آن‌ها پاسخ داده شود.

سکولاریزم

گفتنی است «واژه سکولار، به سال ۱۸۴۶ میلادی توسط جورج یاکوب هالی اوک [شاید بنابر معنای اصطلاحی] ابداع شد. بر اساس فرهنگ واژه‌ها، سکولاریسم برگرفته از واژه لاتینی *secularis* مشتق از *seculum* به معنای «دنیا» یا «گیتی» در برابر «مینو» است و مفهوم کلاسیک مسیحی آن نقطه مقابل ابدیت و الوهیت است. سکولار یعنی آن چه به این جهان تعلق دارد و به همان اندازه از خداوند و الوهیت دور است و سکولاریسم با لحاظ تبار لغوی خود، همان مخالف با تعلیم شرعیات و مطالب دینی، عرف‌گرایی و اعتقاد به اصالت امور دنیوی است. مثلاً *Secular laws* به معنای قوانینی عرفی و *Secular mysticism* به معنای عرفان ناسوتی است. در زبان انگلیسی متضاد *secular* (دنیوی و عرفی) واژه *Sacred* (مقدس و دینی) است [و] اولین بار در معاهده وستفالی (۱۶۸۴م) به مفهوم خروج سرزمین‌هایی از تملک کلیسا به کار رفت...» (اصفهانی، ۱۳۸۹، ص ۶۳)

چنانکه اشاره شد، واژه «سکولاریسم» نخستین بار در میانه قرن نوزدهم در زبان انگلیسی استعمال شده است، و اصولاً باری ایدئولوژیک داشته است. در کاربرد نخستین آن، بر آموزه‌یی دلالت می‌کرد که مطابق آن اخلاقیات باید مبتنی بر ملاحظات عقلانی معطوف به سعادت دنیوی انسان باشند، و ملاحظات مربوط به خدا و حیات اخروی را باید کنار نهاد. بعداً آن را به این معنای عام‌تر به کار بردند که مؤسسات عمومی، به‌ویژه آموزش عمومی، باید سکولار باشند و نه دینی. در قرن بیستم، این واژه معنای وسیع‌تری یافت که از معنای قدیم و جدید واژه «سکولار» نشأت گرفته بود. به‌ویژه اغلب آن را همراه با «جدایی» [نهادهای دینی و دولت] به کار می‌بردند که تقریباً معادل با واژه فرانسوی *laïcisme* است که در دیگر زبان‌ها هم وارد شده، اما هنوز در انگلیسی استعمال نمی‌شود.» (کلاین، ص ۵)

«مطابق این توصیف‌ها، سکولاریسم یک فلسفه ایجابی (مثبت) است که سراسر معطوف به خیر زندگانی این جهانی می‌باشد. بهبود شرایط انسانی را

مسئله‌ی مادی می‌داند و نه روحانی، و بهترین راه حصول این به‌زیستی را تلاش انسان می‌داند و نه تعبد خدایان یا موجودات ماوراء الطبیعی. «همان‌جا» محمود درگاهی در خصوص معنا و تعریف سکولاریزم، این سخن را نقل کرده است: «سکولاریزم **Secularism**، واژه‌ی ست چندپهلوی و پُرابهام، و در زبان فارسی معادل‌های معنایی متعددی مانند «عرف‌گرایی»، «دنیاگرایی»، «اهمیت‌یافتن محسوسات و ادراکات حسی»، «افول دین»، «غیر دینی»، «غیرکلیسایی»، «دگرگونی و موقت‌بودن»، «گیتیان‌شدن»، «تقدس‌زدایی»، «علمانیت» و چندین معادل دیگر پیدا کرده است؛ از این رو، آن را یک واژهٔ مجادله‌آمیز می‌دانند که «پیوسته معانی و معادل‌های تازه‌ی می‌یابد بدون آن‌که معانی پیشین خود را از دست بدهد». و این انباشتگی و تعدد معانی در واژهٔ سکولاریزم، موجب ابهام در حوزهٔ معنایی این واژه و تنوع و تفاوت‌های فراوان در تفسیرهای گونه‌گون آن شده است؛ اما همهٔ مفسران سکولاریزم بر روی سه مفهوم اصلی و بنیادین آن یعنی «دنیاگرایی»، «تقدس‌زدایی» و «جدایی دین از حکومت» تأکید و توافق نشان داده‌اند...» (درگاهی، ۱۳۸۴، ص ۴۴)

مقالهٔ حاضر، سکولاریزم در شعر حافظ را با توجه به همین سه مفهوم مورد توافق، یعنی «دنیاگرایی»، «تقدس‌زدایی» و «جدایی دین از حکومت» مورد بررسی قرار می‌دهد.

۱- دنیاگرایی در شعر حافظ

نخستین مفهومی که در سکولاریزم، مد نظر است، چنانکه اشاره شد، مفهوم دنیاگرایی است. اما «دنیاگرایی» مفهومی ست که در چند شکل ظاهر می‌شود. مفاهیمی که «دنیاگرایی» در خود حمل می‌کند عبارت‌اند از:

- لذت‌جویی و شادزیستی
- مرگان‌دیش نبودن
- اغتنام از فرصت یا دم‌غنیمتی بودن که باز ناظر بر تمتع و لذت بردن از تنعم دنیوی ست.

در ذیل به بررسی هریک در دیوان حافظ می‌پردازیم.

لذت جویی و شادزیستی در شعر حافظ و نسبت آن با سکولاریزم

همچنان که اشاره شد، یکی از مهمترین و بنیادی‌ترین مفاهیم نهفته در سکولاریزم، دنیاگرایی است و یکی از معانی دنیاگرایی، شادزیستی و لذت جویی مادی و این جهانی است که ظاهراً شواهد زیادی از آن در دیوان حافظ به چشم می‌خورد. پیش فرضی که سکولاریزم در این زمینه دارد این است که گویا لذت جویی از دنیا و شادزیستی با دیانت منافات دارد و اگر شخصی دنیاگرا و لذت جو و شادزی باشد، این دال بر سکولار بودن اوست؛ در حالی که تمتع از دنیا و فیض بردن از لذت‌های مادی این جهانی هیچ منافاتی با دیانت‌ورزی و معنویت ندارد و در هیچ جای دین، تمتع از دنیا و بهره‌مندی از نعمت‌های مادی این جهانی منع و تحریم نشده است. آنچه دین با آن سر سازگاری ندارد، معاوضه و معامله آخرت با دنیا است. یعنی فراموش کردن آخرت در ازای لذت‌های مادی و زودگذر. دین تنها با لجام‌گسیختگی در دنیاگرایی و لذت جویی مخالف است نه در نفس لذت بردن و تمتع از دنیا. دین نه تنها که از لذایذ مادی و این جهانی منع نمی‌کند؛ بلکه برعکس، به استفاده از نعمت‌های الهی ترغیب کرده است. چنانکه در حدیثی آمده است که پیامبر صلی الله علیه وسلم فرمودند: «إن الله يحب أي يری اثر نعمته علی عبده.» (سنن الترمذی، ج ۵، ص ۱۲۳)

ترجمه: به تحقیق خداوند دوست دارد آثار نعمتش در [وجود] بنده اش دیده شود.

بدین ترتیب، دین با مادیت به عنوان یک اعتقاد و ایدئولوژی مخالف است. یعنی اینکه جهان را صرفاً مادی بدانیم و زندگی را صرفاً بر مبنای مادیت و برخورداری از مادیات به هر نحو و به هر قیمتی برنامه‌ریزی کنیم. این، غیر از مومن بودن و استفاده کردن از نعمت‌های الهی است. در قرآن کریم می‌خوانیم که:

«قل مَنْ حَرَمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ طَيِّبَاتٍ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلذَّيْنِ
ءَامِنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ... الخ» (اعراف، آیه ۳۲)

ترجمه: بگو چه کسی حرام کرده است زینت‌های الهی‌یی را که خداوند برای بندگانش بیرون آورده است و پاکیزگی‌ها از رزق را؟ بگو آن [زینت‌ها] برای مومنان است در زندگی دنیا، مخصوصاً در روز قیامت... الخ.

در جایی دیگر از قرآن کریم آمده است:

وابتغ فیما آتاک الله الدار الآخرة صلّی ولا تنس نصیبک من الدنیا... الخ» (قصص، آیه ۷۷)

یعنی: وجستجو کن در آنچه خداوند به تو بخشیده است سرای آخرت را، و بهره‌ات را از دنیا فراموش مکن... الخ.

پس نخستین نکته در خصوص «دنیاگرایی» به معنای «لذت‌جویی» از دنیا و شادزیستی این است که این دو، در صورتی که معنویت را کنار نزنند، هیچ منافاتی با دیانت ندارند. این دو در صورتی نشانه سکولاریزم اند که عرصه را برای معنویت و آخرت و لذت‌های آن جهانی تنگ کنند و فرد دنیاگرا، دنیاگرایی و لذت‌جویی را تبدیل به ایدئولوژی خودش کند و مادیت را همچون نوعی جهان‌بینی و نوعی ایدئولوژی در پیش گیرد و توجهی به معنویت نداشته باشد؛ و اگر چنین کند، قطعاً زمین را پر از فساد خواهد کرد که خداوند از آن هشدار داده است.. مسلماً این حالت در شعر حافظ قابل مشاهده نیست. به بیان روشن‌تر، حافظ درست است که ظاهراً در پی لذت‌های این جهانی هم هست؛ اما این امر، او را از دیانت و معنویت و خدا و آخرت غافل نکرده است. - «ظاهراً» به این خاطر که کلام حافظ قابل تأویل است و می‌توان حتی از مادی‌ترین و دنیاگراترین اشعار حافظ هم تفسیرهای عرفانی ارائه کرد؛ اما حتی اگر به این کار هم مبادرت نورزیم و دنیاگرایی به معنای لذت‌جویی در شعر حافظ را عرفانی ندانیم و بلکه مادی و این جهانی بدانیم، باز هم اشکالی ایجاد نمی‌شود و سکولاریزمی به اثبات نمی‌رسد.

بماند اینکه حافظ در جای‌جای دیوانش، به صراحت مادی‌اندیشی و لذت‌جویی مادی را مورد انکار قرار داده است. مصداق ضد «لذت‌جویی» در شعر

حافظ کم نیست، اما تأکید سکولارها بر آن مواردی است که در آن‌ها مطلق لذت مطرح شده است؛ در حالی که حافظ به صراحت می‌گوید:

اهل کام و ناز را در کوی رندی راه نیست

ره‌روی باید جهان‌سوزی نه خامی بی‌غمی

(حافظ، ۱۳۵۷، ص ۵۳۸)

از نظر حافظ، «اهل کام و ناز بودن» یعنی صرفاً در بند لذت‌های مادی بودن، نشانه‌ی خامی و بی‌غمی‌ست. اینکه آدمی صرفاً در پی لذت‌های فردی و شخصی خود آن هم از جنس مادی باشد و پروای هیچ‌چیز خوب و بدی را نکند و نسبت به زندگی و سرنوشت خودش و دیگران بی‌تفاوت باشد و هستی‌اش را در حیات مادی و کوتاه این جهان اختصار کند، این نشانه‌ی بی‌غمی و کوتاه‌بینی‌ست.

برای آن‌که مطمئن شویم که حافظ با «مادیت» به عنوان یک جهان‌بینی و یک ایدئولوژی، مخالف است و قصدش از لذت‌جویی در دنیا در غزل‌های دیگر، مادیت به معنای فلسفی کلمه نیست و بلکه صرفاً بهرمندی از نعمت‌های الهی‌ست، کافی‌ست به بیت بعدی توجه کنیم که می‌گوید:

آدمی در عالم خاکی نمی‌آید به دست

عالمی دیگر ببايد ساخت وز نو آدمی

(حافظ، ۱۳۵۷، ص ۵۳۸)

«عالم خاکی» دقیقاً به همان «مادیت» به معنای فلسفی کلمه اشاره دارد. البته باید یادآور شد که از این بیت تفسیرهای سکولاریستی زیادی شده است. عده‌بی آن را نشانه‌ی گرایش حافظ به «تصرف در عالم» به جای «تمتع از عالم» دانسته و مطابق به سخن دکتر سروش، که «گرایش به تصرف در عالم» را از نشانه‌های جهان‌مدرن و سکولاریزم می‌داند، آن را نشانه‌ی سکولاریزم می‌دانند. سروش نوشته است: «انسان جدید، بر خلاف انسان گذشته، فقط به تفسیر جهان قانع نیست و خود را در این عالم موجودی ساکن و منفعل نمی‌بیند. انسان جدید، انسان متصرف است. او شکل موجود عالم را نمی‌پذیرد و معتقد است که باید تا آنجا که می‌تواند در مجموعه این عالم تغییرات پدید آورد.» (سروش، ۱۳۷۴، ص ۴)

اما با تأمل در بیت فوق و پیوند آن با سایر ابیات به راحتی می‌توان دریافت که این برداشت از سخن حافظ، دقیق نیست. زیرا دوبیت پیشتر، حافظ می‌گوید:

در طریق عشق‌بازی امن و آسایش بلاست

ریش باد آن دل که با درد تو خواهد مرهمی

(حافظ، ۱۳۵۷، ص ۵۳۸)

از این بیت دانسته می‌شود که حافظ اساساً در پی سعادت در این جهان خاکی نیست. این جهان را مکان امن و آسایش نمی‌بیند و «چشم آسایش از این سپهر تیزرو» ندارد و لذا چشم‌انتظار «عالم دیگری» است. این «عالم دیگر» بر اساس دستگاه فکری حافظ، «جهان خاکی تغییر یافته» و به اصطلاح، پیشرفته و پر زرق و برق‌تر و به تعبیر امروزیان، مدرن‌تر نیست. حافظ با کل جهان خاکی مشکل دارد، ولی معنای این سخن آن نیست که با عالم خاکی به معنای جهان هستی مادی و نظم حاکم بر آن مشکل داشته باشد؛ مشکل حافظ با کوه و دشت و دمن، یا با «ابر و باد و مه و خورشید و فلک» نیست؛ مشکل حافظ با جهان بینی «خاکی» است. آنچه از سخن حافظ می‌توان فهمید این است که حافظ با «خاکی‌اندیشی» و «این‌جهانی» زیستن مشکل دارد. به تعبیر ساده‌تر عرفانی، انسان را موجودی معنوی می‌داند و آدمیت را در بریدن از مادیت و توجه به معنویت و در ساده‌ترین بیان، در عالم دیگر یا عالم آخرت می‌بیند. البته که «عالم آخرت» هم باز به معنای «عالم نعمت‌های مادی بیشتر» چنان که سکولارها می‌پندارند نیست. از نظر عرفا، عالم آخرت به خاطر نعمت‌های مادی بیشتری که دارد، ارزشمند نیست، عالم آخرت از آن رو ارزشمند است که آدمی به منبع هستی وصل می‌شود و به دیدار معشوق ازلی می‌شتابد.

بنابر این، این تعبیر از کلام حافظ که گویا حافظ با «نظام هستی» و «جهان خاکی» به عنوان یک دستگاه آفریده الهی، مشکل دارد و می‌خواهد برعلیه آن قیام کند، با نظام اندیشگانی حافظ سازگار نیست.

از همه مهم‌تر، توجه به حضور «تو» در غزل و بیت فوق است. این حضور یک مخاطب خاص، کلید فهم تمامی غزل و اندیشه حافظ و هر شاعر عارف

دیگری است. آن کسی که به خاطرش، هر دردی را باید تحمل کرد و از هر امن و آسایشی باید برید کیست؟ آن کسی که حتی درمان خواستن و مرهم طلبیدن برای دردش، نفرین حافظ را به همراه دارد، آن کیست؟ آیا می‌توان این بیت و این عشق را این جهانی و زمینی معنا کرد؟ آیا این مخاطب، می‌تواند یک معشوق ساده زمینی باشد؟

بی‌توجهی به حضور «مخاطب یا معشوق» این‌چنینی در غزل‌های سنتی و عارفانه، شاید مهمترین عامل بدفهمی‌ها و کج‌فهمی‌ها و سکولار پنداری‌ها در جهان معاصر است. اندیشه سکولار با لذت‌جویی و تمتع و به اصطلاح حافظ، با امن و آسایش، درآمیخته است و جایی برای آن‌گونه معشوق و مخاطب‌ها نمی‌گذارد؛ زیرا آن معشوق و مخاطب‌ها، اجازه لذت و تمتع و امن و آسایش به عاشق نمی‌دهند و لذا آدم سکولار نمی‌تواند چنان عشقی و چنان معشوقی داشته باشد؛ چرا که داشتن چنان عشق و معشوقی، یعنی دست شستن از لذت و تمتع؛ و دست شستن از لذت و تمتع یا امن و آسایش، یعنی دست شستن از سکولاریزم؛ زیرا اگر این امن و آسایش یا این لذت و تمتع را از او بگیریم، چیزی از سکولاریزم برایش باقی نمی‌ماند. با این حال، چگونه می‌توان کسی که عملاً دست از امن و آسایش کشیده است را سکولار خواند. به همین سبب است سکولاریزم سعی می‌کند حضور آن «تو» معشوق را بسیار سطحی و زمینی معنا کند. اما اینکه چنین مواردی که صراحتاً به «دردکشی» و «لذت‌نبردن» دعوت می‌کند را چگونه می‌خواهند تفسیر کنند، برای نگارنده واقعاً تبدیل به یک مسئله شده است. اساساً بحث عشق در نفس خود یک بحث «دیگر جهانی» و «ماورائی» است و فهم آن با مادیت ممکن نیست. به هر حال، ملخص کلام اینکه، مواردی از این دست، جایی برای سکولاریزم در شعر حافظ نمی‌گذارند و عرصه را برای سکولاریزم تنگ می‌کنند.

از این‌ها هم صریح‌تر در دیوان حافظ هست؛ در نخستین غزل دیوان حافظ، سه بیت، آشکارا به ترک دنیا و دل‌نبستن به دنیا دعوت می‌کند؛ بدین قرار:

مرا در منزل جانان که امن عیش چون هر دم
جرس فریاد می‌دارد که بر بندید محمل‌ها

شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هایل
کجا داند حال ما سبکباران ساحل‌ها
حضوری گر همی خواهی از او غایب مشو حافظ
متی ما تلق من تهوی دع الدنيا و اهملها
(حافظ، ۱۳۵۷، ص ۷۹)

این و ابیات بسیاری همانند آن، به روشنی نشان می‌دهند که «دنیاگرایی» و «لذت‌جویی» صرفاً مادی در اندیشهٔ حافظ جایی ندارد. حافظ به هیچ‌وجه «دنیاگرا» و «لذت‌جو» به این معنا نیست. حافظ، چنانکه اشاره شد، بهره‌مندی از نعمت‌های مادی که موهبت‌های الهی‌اند، را خلاف دیانت و حتی عرفان نمی‌بیند؛ و این در صورتی‌ست که نخواهیم شعر حافظ را صرفاً عرفانی و معنوی تفسیر کنیم و مثلاً شراب را به معنای شراب و ساقی را به معنای ساقی در نظر بگیریم؛ اما اگر قایل به تفسیر عارفانهٔ شعر حافظ باشیم، در آن صورت، دیگر هیچ‌جایی برای مادیت و حتی استفاده از نعمت‌های مادی به معنای تمتع مشروع و معمول از دنیا نیز در شعر حافظ باقی نخواهد ماند. در این صورت، دیگر شراب و کباب حافظ، شراب و کباب نیست و «کنار آب رکن‌آباد» هم «کنار آب رکن‌آباد». همهٔ این‌ها قابل تفسیر و تأویل‌اند و نباید در بند ظواهر و سطحیات آن بود.

اغتنام از فرصت/دم‌غنیمتی

دومین معنای دنیاگرایی، اغتنام از فرصت به معنای مادیتی کلمه است. به این معنا که وقتی آدمی جهان را صرفاً مادی تصور می‌کند و زندگی را کوتاه و عمر را فانی، به ناچار در پی آن برمی‌آید که تا وقتی زنده است و فرصت دارد، باید فرصت را غنیمت شمرده و بهترین و بیشترین استفاده را از جهان مادی بکند. هرچند این، تنها نتیجهٔ ممکن نیست که از مادیت بیرون می‌آید؛ گزینه‌های دیگری هم هست، به عنوان مثال، نتیجهٔ مادیت می‌تواند یأس و ناامیدی باشد نه لذت و شادخواری و می‌تواند حتی به خودکشی بینجامد؛ چنان که بسیاری از مادیون دست به خودکشی زده‌اند؛ زیرا کاملاً منطقی به نظر می‌رسد که آدمی مخصوصاً در شرایطی که گرفتار سختی‌ها و بلایا باشد، خود را تسلیم مرگ کند تا

از رنج بیهوده رهایی یابد، آنچنان که صادق هدایت کرد. به هر حال، ما فعلاً با این نتایج سروکار نداریم؛ زیرا حافظ به این نتایج نرسیده است. آنچه حافظ به آن رسیده است، اغتنام از فرصت است و پیروان سکولاریزم، این اغتنام از فرصت در شعر حافظ را صرفاً مادی و لذت‌جویانه پنداشته و آن را نشانه سکولاریزم در شعر حافظ می‌دانند. به عنوان نمونه، محمود درگاهی در این زمینه، سه بیت ذیل را از حافظ نقل کرده:

من که امروزم بهشت نقد حاصل می‌شود

و عده فردای زاهد را چرا باور کنم؟

xxx

فرصت شمار صحبت کز این دو راهه منزل

چون بگذریم دیگر نتوان به هم رسیدن!

xxx

نوبهار است در آن کوش که خوشدل باشی

که بسی گل بدمد باز و تو در گل باشی!

و در ادامه نگاشته است:

«بدین گونه، دنیاگرایی و زندگی دوستی، و توصیه و ابلاغ آن بزرگ‌ترین دغدغه حافظ، و آبخور اندیشه‌های فلسفی، اعتقادی و حتا سیاسی اوست، و همه عناصر اندیشه او بر روی این شالوده بنیادین بالا رفته است.» (درگاهی، ۱۳۸۴، ص ۴۵)

بدین ترتیب، یکی از نکاتی که باعث شده است کسانی مانند درگاهی، حافظ را سکولار بیندارند، وجود ابیات و سروده‌هایی است که در آن‌ها، حافظ به «اغتنام فرصت» دعوت کرده و اندیشه «دم‌غنیمتی» را تبلیغ می‌کند. در این شکی نیست که حافظ از این قبیل ابیات فراوان دارد و نمی‌توان از وجود چنین ابیاتی انکار کرد؛ اما چنان که اشاره شد، پرسش این است که آیا آنچه حافظ از این گونه سخن‌ها مراد دارد همان است که یک خوانش سکولاریستی از شعر حافظ مطرح می‌کند؟ یا «اغتنام فرصت» یک تفسیر غیر مادی هم می‌تواند داشته باشد؟ آیا نمی‌توان فرصت‌ها را غنیمت شمرده و از آن استفاده معنوی کرد؟ پاسخ روشن است.

یکی از دلایلی که به ما اجازه می‌دهد «اغتنام فرصت» های حافظ را تفسیری غیر مادی کنیم، وجود ابیات نقیض آن در دیوان حافظ است که اجازه نمی‌دهد ابیات «لذت‌جویانه» حافظ را از نوع لذت‌جویی‌های مادی و سکولاریستی بدانیم.. درست است که حافظ به فلسفه «دم‌غنیمتی» و «اغتنام از فرصت» ها و بهره‌مندی از لذت‌ها دعوت می‌کند؛ اما فهم حافظ به عنوان یک شاعر عارف از این اندیشه‌ها با آنچه سکولاریزم از آن مد نظر دارد، کاملاً متفاوت است. باید به خاطر داشت که اندیشه «دم‌غنیمتی» در عرفان اسلامی از بنیادی‌ترین اندیشه‌هاست و عموم عرفا، به تعبیر خاصی که خود از این اندیشه دارند، «دم‌غنیمتی» اند. در مورد مولوی که مردی تماماً معنوی و آن‌جهانی است شک و اختلافی نیست و هیچ انسان باشعور و انصافی، ادعایی مبنی بر دنیاگرایی و لذت‌جویی از نوع مادی و این‌جهانی در خصوص مولوی نکرده و نخواهد کرد. همین مولوی با همین میزان دیانت و معنوی‌گرایی و آخرت‌اندیشی و حتی دنیاگریزی، صوفی را «ابن الوقت» می‌خواند:

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق
تو مگر خود مرد صوفی نیستی هست را از نسبه خیزد نیستی
(بلخی، ۱۳۸۳، دفتر اول، ص ۷/ب ۱۳۳- ۱۳۴)

و اصلاً نیازی به استناد به شعر مولوی نیست؛ حافظ خود سروده است:

من اگر باده خورم و نه چه کارم با کس

حافظ راز خود و عارف وقت خویشم

«عارف وقت خویش» بودن خود‌گویای اندیشه حافظ است. در عرصه «وقت»،

«عارف» بودن، ترفندی زندانه دارد که روشن‌گر نوع اغتنام از فرصت حافظ است.

نوع «اغتنام» از فرصت، بستگی دارد به پیش‌فرض‌های ما. اگر پیش‌فرض ما مادیت باشد، آن‌وقت «اغتنام» از فرصت را مادی تفسیر خواهیم کرد، و اگر پیش‌فرض ما عرفان باشد، آن‌وقت، «اغتنام» از فرصت را عرفانی تأویل خواهیم کرد و این هر دو امکان برای نفس «اغتنام» وجود دارد. حال باید این اغتنام را با توجه به سایر دال‌ها معنا کنیم. یعنی اگر سایر نکات بر عارف بودن حافظ یا عرفانی بودن شعر حافظ دلالت کنند، آن وقت «اغتنام» را نیز باید در بستر عرفانی تفسیر کنیم،

اما اگر سایر جنبه‌ها، مادیت و سکولاریزم را نشان بدهند، در آن صورت چاره‌ی نخواهیم داشت جز آن که این «اغتنام»ها را نیز مادی و سکولاریستی تفسیر کنیم. به هر حال، آنچه در این موضع، باید به آن تصریح کرد این است که «اغتنام از فرصت» صرفاً مادی نیست، و در شعر حافظ نیز حتا آنجا که نشانه‌ها مادی به نظر می‌رسند و حافظ مثلاً از شراب و از بهار و از گل و بلبل حرف می‌زند، باز هم جای تأویل عارفانه و غیرمادی محفوظ است. عرفای اسلامی نیز به نوعی «دم‌غنیمتی» و «ابن‌الوقت» بودن اعتقاد داشته و توصیه می‌کردند و صوفی را «ابن‌الوقت» می‌خواندند؛ یعنی کسی که باید چنان در کمین استفاده از وقت و لحظه‌لحظه زندگی‌اش باشد که گویی فرزند وقت است؛ زیرا به باور عرفا، تجلیات حق در لحظه‌های کوتاهی نصیب سالک - مخصوصاً سالک غیر واصل - می‌شود و اگر سالک لحظه‌ی هم غافل باشد، ممکن است تجلی‌یی از تجلیات حق را از دست بدهد. از این رو، عرفا نیز به فرصت‌شمردن وقت و استفاده بهینه از فرصت سخت توجه داشته‌اند.

یکی دیگر از ابیات روشن‌گر در این زمینه، نحوه «اغتنام فرصت» در نزد حافظ، متعلق به غزل پنجم از دیوان حافظ است که می‌گوید:

ده‌روزه مهر گردون افسانه است و افسون

نیکی به‌جای یاران فرصت شمار یارا

(حافظ، ۱۳۵۷، ص ۸۳)

این بهترین شاهد مثال است برای این ادعا که فرصت‌غنیمت‌شمردن حافظ، از جنسی نیست که سکولاریزم ادعا می‌کند. سکولاریزم بر پایه بنیان‌های مادی‌اش، اغتنام از فرصت را صرفاً مادی و لذت‌جویانه می‌پندارد و لذاست که سخن حافظ را نیز مادی و این‌جهانی تفسیر می‌کند در حالی که حافظ کاملاً صراحت دارد که نگاهش دنیایی و مادی نیست. در همین غزل، حافظ اندیشه‌اش را محکم‌تر از پیش ساخته و راه هرگونه سکولاریزم و مادیت را می‌بندد؛ آنجا که می‌گوید:

هنگام تنگدستی در عیش کوش و مستی

کاین کیمیای هستی قارون کند گدا را

(حافظ، ۱۳۵۷، ص ۸۳)

«عیش و مستی» آن هم در «تنگدستی» به هیچ وجه با سکولاریزم قابل جمع نیست. این چه عیشی است؛ این چه مستی بی ست که هنگام تنگدستی باید به آن کوشید؟ این همان عیش و مستی عرفان و سیر و سلوک معنوی است. همان کیمیای معنویت است که به آدمی امکان آن را می دهد که در «تنگدستی» و فقر، در نبود نعمت های مادی، در عیش و مستی به سر ببرد.

به هر حال، حافظ از آن بیت هم واضح تر دارد. بیت پایانی و فیصله کن در زمینه اغتنام فرصت، در دیوان حافظ، این است:

فرصت شمر طریقه رندی که این نشان

چون راه گنج بر همه کس آشکاره نیست

(حافظ، ۱۳۵۷، ص ۱۴۹)

حافظ به «طریقت» دعوت می کند؛ اما نه طریقت کاذب و ریاکارانه و ظاهرپرستانه؛ به طریقت رندی که اهمتامی به ظواهر ندارد و بلکه عمداً سعی می کند ظاهرش را وارونه نشان دهد تا کسی به راز درونش پی نبرد و از اخلاصش کاسته نشود. حافظ آفت ایمان و عرفان را در نام و شهرت می داند و این نام و شهرت، از همان ظواهر حاصل می شود. این حافظ است که می گوید:

گرچه بندنامی ست نزد عاقلان ما نمی خواهیم ننگ و نام را

(حافظ، ۱۳۵۷، ص ۸۵)

از همین جا می توان با این ادعا همراه شد که حافظ احتمالاً از ملامتیان است. به همین خاطر است که با کلمات و واژگان تابو سخن می گوید؛ خودش را «رند» می خواند؛ از شراب و از شاهد و از مغان و مغ بچگان و از می و میخانه سخن می گوید؛ مرشدش را «ساقی» می خواند و تلقینات مرشد را «شراب». در هر غزلی از این «ساقی» خواستار آن «شراب» می شود و بر همین قیاس، همواره بر این سبیل سخن می گوید تا «ندانند حریفان» که چه منظور وی است. حافظ خود، در جایی دم از ملامتی گری زده است:

گفتم ملامت آید گر گرد دوست گردم والله ما رأینا حبا بلا ملامه
(حافظ، ۱۳۵۷، ص ۴۹۱)

منم که شهره شهرم به عشق ورزیدن
منم که دیده نیالوده‌ام به بددیدن
به می‌پرستی از آن نقش خود بر آب زدم
که تا خراب کنم نقش خودپرستیدن
وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم
که در طریقت ما کافری ست رنجیدن
(حافظ، ۱۳۵۷، ص ۴۶۰)

بر همه میرهن است که اصل و جان‌مایه مکتب ملامتیه همین «خراب کردن نقش خودپرستیدن» است و نه عیاشی و خوش‌گذرانی و شراب‌نوشی و رندی‌گری. اینکه حافظ طریقت خود را «طریقت رندی» خوانده است، رندانه عمل کرده است؛ زیرا به وضوح دیده می‌شود که منظور حافظ از رندی، آن نیست که گویی اهل شراب و کباب و اهل دزدی و اوباشی بوده است؛ حافظ از این لفظ، «زیرکی» در نظر داشته است و زیرکی حافظ و دیگر رندان در آن است که چون ملامتیه تظاهر به گناه و معصیت می‌کنند تا گرفتار «خودپرستی» نشوند؛ ولی باطن‌شان خلاف ظاهر شان، پاک و زلال است. رندی در همین نیرنگ است و نه در اوباشی و لاابالی‌گری و...

«زندگی دوستی» و «فرار از مرگ»

یک معنای دیگر «دنیاگرایی» در اندیشه سکولار، «آخرت‌گریزی» یا «مرگ‌نیندیشی» یا بی‌توجهی به مرگ و زندگی پس از مرگ یا به تعبیر ساده‌تر «زندگی دوستی» است. به بیان دیگر، در سکولاریزم، توجه آدمی بر زندگی دنیا و لذت‌های آن متمرکز است و از اندیشیدن به مرگ و جهان پس از مرگ، پرهیز می‌شود؛ چرا که «مرگ‌اندیشی» لذت مادی این جهانی را از بین می‌برد. بر همین اساس، چنانچه شاعری نسبت به مسئله مرگ، غافل یا بی‌تفاوت یا بی‌توجه باشد؛ و یا نسبت به زندگی این جهانی شیفتگی خاصی داشته باشد و از مرگ فرار کند، یا

آرزو کند که عمر طولانی‌تری داشته باشد، یا از مرگ بیم و هراس داشته باشد، در این صورت، قطعاً می‌توان حکم کرد که چنین شاعری، متعلق به جرگه سکولاریزم است و با دیانت میانه‌یی ندارد. اما دیوان حافظ پر از ابیاتی‌ست که به‌روشنی نشان می‌دهد که حافظ یک مرد «مرگ‌اندیش» است و نمی‌تواند بی‌خیال مرگ و زندگی پس از مرگ شود؛ و حتی از آن گذشته، از بودن در این جهان به یک معنا، رنج می‌برد و آرزوی سفر به جهانی دیگر را در دل می‌پرورد. به عنوان نمونه وقتی می‌گوید:

خرم آن‌روز کزین منزل ویران بروم راحت جان طلبم وز پی جانان بروم
(حافظ، ۱۳۵۷، ص ۴۲۷)

به روشنی اعلام می‌دارد که از بودن در این جهان «این منزل ویران» خوش نیست و لذت نمی‌برد و «راحت جان» او در آن است که هرچه زودتر از این منزل ویران رخت سفر بربندد و راهی منزل آخرت شود. یا آن‌جا که می‌گوید:

خرم آن روز کزین مرحله بریندم بار و از سر کوی تو پرسند رفیقان خیرم
در غزل ذیل که سراسر «رحلت‌پسندانه» و دنیاگريزانه و پر از نستالژی عارفانه است و حتی در خود غزل تصریح به سیر و سلوک شده است؛ در اینکه حافظ به تمام معنا یک انسان «مرگ‌اندیش» و «دنياگريز» و عارف است، جای هیچ‌تردیدي نمی‌گذارد:

گر از این منزل ویران به سوی خانه روم
دگر آن‌جا که روم عاقل و فرزانه روم
زین سفر گر به سلامت به وطن باز رسم
نذر کردم که هم از راه به میخانه روم
تا بگویم که چه کشفم شد از این سیر و سلوک
به در صومعه با برط و پیمان روم
آشنایان ره عشق گرم خون بخورند
ناکسم گر به شکایت سوی بیگانه روم

بعد از این دست من و زلف چو زنجیر نگار
چند و چند از پی کام دل دیوانه روم
گر ببینم خم ابروی چو محرابش باز
سجده شکر کنم وز پی شکرانه روم
خرم آن دم که چو حافظ به تولای وزیر
سرخوش از میکده با دوست به کاشانه روم
(حافظ، ۱۳۵۷، ص ۴۲۸)

به روشنی دیده می شود که در غزل فوق، حافظ دنیا را «منزل ویران» می خواند و خود را مسافر؛ خانه خویش را در جای دیگر، و خود را راهی سفر به وطن اصلی خود می داند که غیر از این زمین و این خاک و جهان حاضر است. ممکن است کسانی، حضور کلماتی نظیر «بربط» و «پیمانه» را مثلاً در بیت سوم، نشانه ستیز با دین یا نشانه دنیاگرایی و سکولاریزم قلمداد کنند، اما کافی ست به جفت همین بیت در غزل شماره ۳۴۹ مراجعه کنیم تا دریابیم که ترکیب «با برط و پیمانه رفتن» به چه معناست. در بیت ششم غزل مذکور می خوانیم:

نذر کردم گر از این غم به در آیم روزی تا در میکده شادان و غزل خوان بروم
با توجه به این بیت، به روشنی درمی یابیم که «با بربط و پیمانه رفتن» کنایه است و خود «بربط» و «پیمانه» منظور حافظ نیست. «با بربط و پیمانه رفتن» به معنای «شادان و غزل خوان رفتن» است. و باز «غزل خوان» به معنای «غزل موسیقی» یا آهنگ نیست، به معنای همان «شادی» و شادمانی ست.

غزل شماره ۳۴۹، که جفت همین غزل است، از نظر مضمون و محتوا کاملاً عین همین غزل (غزل ۳۶۰) است و این دو غزل می توان گفت «کاپی برابر با اصل» های هم اند. غزل ۳۴۹ این چنین است:

خرم آن روز کزین منزل ویران بروم	راحت جان طلبم وز پی جانان بروم
گرچه دانم که به جایی نبرد راه غریب	من به بوی سر آن زلف پریشان بروم
چون صبا با دل بیمار و تن بی طاقت	به هواداری آن سرو خرامان بروم
دلَم از وحشت زندان سکندر بگرفت	رخت بر بندم و تا ملک سلیمان بروم

در ره او چو قلم گر به سرم باید رفت با دل زخم کش و دیده گریان بروم
نذر کردم گر از این غم به در آیم روزی تا در میکده شادان و غزل خوان بروم
به هواداری او ذره صفت رقص کنان تا لب چشمه خورشید درخشان بروم
تازیان را غم احوال گرانباران نیست پارسایان مددی تا خوش و آسان بروم

ور چو حافظ نبرم ره ز بیابان بیرون

همره کوكبۀ آصف دوران بروم

(حافظ، ۱۳۵۷، ص ۴۲۷)

امیدوارم این سفرها را مادی و این جهانی و مانند نویسنده کتاب «شاخ نبات حافظ»، «منزل ویران» را استعاره از شهر یزد ندانیم و الا حافظ را از عرش به فرش نشانده ایم و او را زمین زده ایم و غزل‌های فوق را نیز با خاک برابر کرده ایم و لطف زبان فارسی را نیز در گورستان مادیت و سطحی‌اندیشی دفن کرده ایم.

این‌ها و بسا ابیات و غزل‌های دیگر حافظ، به وضوح نشان می‌دهند که حافظ اهل شادزیستی - به معنای سکولاریستی کلمه - در این جهان نیست و هرآن در اندیشه سفر از این «منزل ویران» و از این «خراب‌آباد» است. راحت جانش در رسیدن به وطن اصلی‌اش، «ملک سلیمان»، و «زلف جانان» و «لب چشمه خورشید درخشان» است و چون به سلامت به آنجا برسد، شاد و غزل خوان و رقص کنان و با کمال عقل و فرزانی خواهد رسید و دیگر به دنبال کام دل دیوانه خواهد بود. حافظ برخلاف برداشت سکولارها، باشنده این جهان نیست بلکه رونده از این جهان است.

بنابر این، دنیاگرایی به معنای محبت و دوستی با زندگی این جهانی و گریز از مرگ و مرگ‌اندیشی و شادمانی از بودن در دنیا و زندگی این جهانی، قطعاً با اندیشه و شعر حافظ سازگاری ندارد. حافظ درست همانند دیگر عرفا، از بودن در این جهان به معنای مادی کلمه، در رنج است و راحت جانش را در سفر از این جهان مادی می‌بیند. از همین جا می‌توان فهمید که وقتی حافظ از «لذت جویی» و شادزیستی سخن می‌گوید یا از اغتنام فرصت حرف می‌زند، منظورش لذات مادی و غیرروحانی نیست؛ منظور همان لذت‌های روحانی است که در همین جهان به

عارف دست می‌دهد و تجربه «بهشت‌بودگی» را به او می‌چشاند و لذا وقتی می‌تواند در همین دنیا بهشت را تجربه کند، نیازی نیست که مانند «زاهد ظاهرپرست» منتظر آخرت بماند. عارف با یاد و تجلی معشوق، شادمان است و وقتی از غنیمت شمردن فرصت و از کام جستن و لذت‌بردن حرف می‌زند، منظورش دقیقاً یاد معشوق و تجلی معشوق در دل اوست. بر همین مبناست که حافظ می‌گوید:

بعد ازین دست من و زلف چو زنجیر نگار

چند و چند از پی کام دل دیوانه روم

به هر حال، حافظ به این معنا هم دنیاگرا و «زندگی‌دوست» نیست و از مرگ فرار نمی‌کند و از زندگی بعد از مرگ و از سفر آخرت غافل نیست و برخلاف سخن دکتر درگاهی که حافظ را سکولار به این معنا می‌داند، حافظ دقیقاً مصداق این سخن درگاهی‌ست که «...در حالی که برای عارف، این دزنگ لحظه‌ها و درازی زندگی‌ست که آزارنده و تحمل‌ناپذیر است، و او را از دست‌یافتن به مقصود دور می‌کند؛ و البته تحمل چنین تأخیری برای او بسیار دردآور و دشوار است، درست مانند تحمل زندان برای کسی که به آزادی می‌اندیشد.» (درگاهی، ۱۳۸۴، ص ۴۵).

۲- تقدس زدایی و نسبت آن با دیوان حافظ

دومین مفهوم کلانی که در «سکولاریزم» مطرح و تقریباً مورد اتفاق است، مفهوم «تقدس‌زدایی» است. منظور از تقدس‌زدایی، شکستن حرمت‌ها و حریم‌های افراد، اماکن و نهادها؛ و زدودن رازوارگی از جهان هستی است. سکولاریزم به علت آن‌که جهان را کاملاً مادی می‌بیند و ورای ماده به چیزی قایل نیست و تنها راه حصول علم را تجربه و مشاهده حسی می‌داند، لذا قایل به رازوارگی و وجود رمز و رازها در هستی - به صورتی که در بینش اساطیری، عرفانی و دینی یا به تعبیر عام‌تر به صورتی که در بینش به اصطلاح غیرعلمی مطرح می‌شود- نیست؛ لذا در پی آن است تا همه رازوارگی‌های عالم هستی را به‌گونه تجربی تبیین کند و لذا

رازوارگی‌یی برای عالم باقی نگذارد؛ و چون این رازوارگی کنار برود، هیبت و ابهت پدیده‌ها نیز از میان خواهد رفت و لذا هیچ‌چیزی محترم و مقدس باقی نخواهد ماند. زیرا هرآنچه در چنگ تجربه آدمی بیاید، از آدمی فروتر خواهد نشست و لذا برای آدمی حامل هیچ‌گونه تقدسی نخواهد بود. آدمی صرفاً به چیزهایی که از او برتر اند تقدس قایل می‌شود نه به چیزهایی که از خود او فروتر اند.

به هر حال، در سکولاریزم، از آنجا که سعی در تبیین مادی و تجربی و حسی پدیده‌های عالم است، حرمت پدیده‌ها شکسته می‌شود و رازوارگی آن از بین می‌رود؛ به همین خاطر است که سکولاریزم می‌خواهد همه چیز عالم را مورد نقد و انتقاد قرار دهد و هرآنچه از دایره نقد (با گرایش حرمت‌زدایانه)ی او خارج باشد، آنرا غیر علمی و خرافی می‌پندارد. لذا وقتی که یک شاعر از پدیده‌ها یا افراد یا اماکن و یا نهادها تقدس‌زدایی می‌کند، به این معناست که آن شاعر یا سکولار است یا شدیداً به سکولاریزم گرایش دارد. اما نکته‌یی که باید در نظر داشت این است که در سکولاریزم، تقدس‌زدایی از پدیده‌ها به صورت مطلق صورت می‌گیرد. به بیان دیگر، مشکل سکولاریزم با پدیده‌ها نیست، مشکل سکولاریزم با «امر مقدس» یا نفس «تقدس» است و می‌خواهد مطلق تقدس را نشانه بگیرد یا امر مقدس را مطلقاً و به طور کامل، از صحنه بیرون کند. در حالی که در حافظ، اگرچه ظاهراً نشانه‌هایی از تقدس‌زدایی نسبت به نهادها منصبها دیده می‌شود، اما این تقدس‌زدایی، مطلق نیست. حافظ از مطلق پدیده‌ها تقدس‌زدایی نمی‌کند؛ بلکه تقدس را از برخی پدیده‌ها و نهادها بر می‌گیرد و نثار برخی دیگر می‌کند. آن حرمتی که مثلاً فقها نسبت به امور مشخص دارند، عین همان حرمت را حافظ نسبت به چیزهای دیگر دارد؛ که البته جای تأویل آن «چیزهای دیگر» همچنان باقی‌ست و اگر تفسیر عارفانه شعر حافظ را به رسمیت بشناسیم، دوباره آن «چیزهای دیگر» همان چیزهای اول می‌شوند، اما به هر حال، اگر حتی چنین کاری هم نکنیم، باز هم حافظ با «امر مقدس» مشکلی ندارد؛ حافظ از امر مقدس و از تقدس نبریده است، صرفاً آن را در جای دیگر جستجو می‌کند. این با سکولاریزم همخوان نیست. در سکولاریزم چنانکه اشاره شد، «تقدس» از مطلق

پدیده‌ها زدوده می‌شود و چنان نیست که از پدیده‌یی به پدیده‌یی دیگر منتقل شود. انتقال تقدس از جایی به جایی دیگر، در ماهیت اندیشه‌اندیشمند تغییری ایجاد نمی‌کند. مثل انتقال از دینی به دینی دیگر است نه عبور از دین به بی‌دینی یا سکولاریزم. ماهیت اندیشه‌سکولار، تجربه‌گرایی حسی و مادیت است؛ در حالی که ماهیت اندیشه‌دینی دوگانگی مادی و معنوی و تجربیات حسی و شهودی‌ست. در حافظ ما شاهد یگانگی تجربه و مادیت نیستیم، حافظ همچنان دوگانگی در تجربه را قبول دارد و همین امر نشان‌دهنده آن است که حافظ گرایشی به سکولاریزم ندارد.

به هر حال، یکی از بهترین نمونه‌ها و شاهدمثال‌های تقدس‌زدایی در شعر حافظ که به وضوح نشا می‌دهد «تقدس‌زدایی» حافظ از چه جنسی‌ست، غزل معروف (غزل ۱۹۹) ذیل است:

واعظان کاین جلوه بر محراب و منبر می‌کنند

چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کنند

مشکلی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس

توبه‌فرمایان چرا خود توبه کمتر می‌کنند

(حافظ، ۱۳۵۷، ص ۲۷۰)

چنانکه مشاهده می‌شود، این دوبیت نخستین غزل، به صراحت از «واعظان» و «توبه‌فرمایان» انتقاد می‌کند و گویی حرمت شان را به چالش می‌کشد و این، همان تقدس‌زدایی از نهادهای دینی‌ست؛ زیرا «واعظی» یک منصب و جایگاه دینی‌ست و واعظ از آدرس دین، کسب حرمت و تقدس می‌کند. البته که در جایگاه این تقدس در دین مخصوصاً اسلام سنی، اما و اگرهایی هست و گفته می‌شود که این نهادها تقدس رسمی در دین ندارند و به معنای مسیحی کلمه مقدس نیستند؛ چرا که به عصمت و تام‌الاختیار بودن آن‌ها در هیچ‌جای دین تصریح نشده است؛ اما فعلاً به این مسئله کاری نداریم و منظور از تقدس این نهادها، همان معنای حرمت و تقدس به معنای عامیانه کلمه است؛ یعنی جایگاه ویژه‌یی که در انظار عمومی و در نزد عامه مردم دارند. حافظ این جایگاه را به باد انتقاد می‌گیرد و با این انتقاد، در

واقع، حرمت آنان را درهم می‌شکنند. تا این جای کار، حافظ همان کاری را می‌کند که سکولاریزم می‌کند؛ اما حافظ به این جا متوقف نمی‌شود. در ابیات بعدی، به وضوح شاهد آن هستیم که حافظ این پاکی و تقدس و حرمت را به نهادهای دیگر منتقل می‌کند. از بیت سوم به بعد، سکولاریزم حافظ کاملاً رخت بر می‌بندد. در بیت سوم، حافظ از «روز داوری» و از «داور» حرف می‌زند و واعظان و توبه‌فرمایان را متهم می‌کند که گویی به خداوند و روز حساب باور ندارند. نحوه بیان حافظ، مبین آن است که «داور» و «روز داوری» در اندیشه حافظ، از مسلمات است و جای هیچ شک و تردیدی در آن‌ها نیست؛ بر همین مبناست که حافظ گویی تعجب می‌کند که چگونه ممکن است کسی به این حقایق ایمان داشته باشد و آنگاه چنان کارهای ناصوابی بکند و ریا بورزد. بر منبر چیزی بگوید و در پس منبر، کار دیگری کند. بر مبنای این اعتقاد راسخ است که حافظ آنان را مورد انتقاد قرار می‌دهد:

گویا باور نمی‌دارند روز داوری کاین همه قلب و ذغل با کار داور می‌کنند
(حافظ، ۱۳۵۷، ص ۲۷۰)

در بیت چهارم، صراحتاً در حضور خداوند دعا می‌کند و از خداوند می‌خواهد که این «واعظان» و «توبه‌فرمایان» تازه به دوران رسیده را سر جای خودشان بنشانند که این خود، به روشنی نشان می‌دهد که حافظ به مقدس‌ترین مقدسان یعنی خداوند ایمان دارد. تا این جا حافظ دو کار کرده است، اول از واعظان و توبه‌فرمایان تقدس‌زدایی کرده است، و دوم، برخی از مقدسات ذهن و اندیشه خودش را به صحنه فراخوانده است. اما از بیت بعدی به بعد، حافظ آن تقدس زدوده‌شده از واعظان و شاید منبر را به جای دیگری منتقل می‌کند. در بیت پنجم غزل می‌خوانیم:

ای گدای خانقه برجه که در دیر مغان

می‌دهند آبی و دل‌ها را توانگر می‌کنند

(حافظ، ۱۳۵۷، ص ۲۷۰)

بر اساس این بیت، حافظ آن تقدس گمشده در واعظان را در پیر و دیر مغان سراغ کرده است. در بیت ششم، صریحاً از «غیب» حرف می‌زند که سر سوزنی با سکولاریزم سازگاری ندارد. بیت ششم می‌گوید:

حسن بی‌پایان او چندان که عاشق می‌کشد

زمره دیگر به عشق از غیب سر بر می‌کنند

(حافظ، ۱۳۵۷، ص ۲۷۰)

در بیت هفتم، حافظ از «می‌خانه عشق» سخن می‌گوید و از «ملک» که یکی دیگر از مقدسات دینی‌ست و از تسبیح گفتن ملک که آن نیز امر مقدس دینی‌ست، حرف می‌زند و به داستان خلقت آدم علیه السلام اشاره می‌کند که آن نیز از متون دینی برگرفته شده است. این‌ها همه امور مقدس دینی هستند و حضورشان در غزل، جایی برای سکولاریزم باقی نمی‌گذارد. اما سکولارها برای آن که اثبات کنند حافظ هم در روزگار خودش به سکولاریزم گرایش داشته است، از این غزل هشت‌بیتی، صرفاً همان دو بیت نخستین را می‌خوانند و همین برای شان کافیست.

از همه جالب‌تر بیت پایانی این غزل است که صریحاً لفظ «قدسی» در آن آمده است و فکر سکولارخوانی شعر حافظ را از بنیاد ریشه‌کن می‌کند. حافظ در مقطع این غزل، سروده است:

صبح‌دم از عرش می‌آمد خروشی عقل گفت

قدسیان گویی که شعر حافظ از بر می‌کنند

(همان‌جا)

این بیت، در کنار سایر نکات ارزشمند و آوردن نمادهای تقدس مانند «صبح‌دم» و «عرش» که یکی زمان مقدس است و دیگری اصطلاحاً مکان مقدس، قدسیت را به شعر خود نیز می‌بخشد و گویی که می‌خواهد بگوید که شعر حافظ، ترجمه «قرآن» است به زبان شعر و ادب و قدسیان عرش، یعنی فرشتگان آسمانی به عنوان ذکر و تسبیح خداوند، شعر حافظ را که به حکم گزارش قرآن بودن، پاک و قدسی و مبارک است، می‌خوانند و از بر می‌کنند. به این ترتیب، حافظ نه تنها که از این پدیده‌ها تقدس‌زدایی نکرده است؛ بلکه شعر خود را نیز حامل نوعی تقدس و حرمت پنداشته است. این تقدس‌گرایی در شعر حافظ، برخلاف تصور سکولاریزم و سکولارها، شعر حافظ را کاملاً دینی، عرفانی و غیرسکولار کرده است.

با توجه به همین نکات، باید شعر حافظ را در همه دیوانش، دارنده یک چنین حالتی بدانیم که به مقتضای آن، حافظ هیچ جا از مطلق «امر قدسی» تقدس زدایی نکرده است. بسیاری از امور مقدس را همچنان مقدس می داند و در برخی موارد که دست به تقدس زدایی زده است، آن تقدس های زدوده را به جاهای دیگر منتقل کرده است. چنانکه در بیت ذیل نیز، از شیخ و زاهد تقدس زدایی کرده اما این تقدس زدوده شده را به پیر خرابات منتقل کرده است؛ حافظ سروده است:

بنده پیر خراباتم که لطفش دایم است

ورنه لطف شیخ و زاهد گاه هست و گاه نیست

نکته پایانی در این زمینه، اینکه اهمیتی ندارد که چه تعبیری از «پیر خرابات» داشته باشیم؛ اینکه «پیر خرابات» را به معنای حقیقی و قاموسی کلمه در نظر بگیریم، یا آن را استعاری بدانیم و از آن «پیر طریقت» منظور کنیم، هیچ تغییری در اصل ماجرا ندارد. آنچه مهم است این است که حافظ از مطلق «امر قدسی» روگردان نشده است. حافظ همچنان به امر قدسی معتقد است و جهان را پر از قدسیت می بیند. حافظ خود را «ملک» و «طایر گلشن قدس» می داند و دنیا را «دامگه حادثه» و «دیر خراب آباد» می خواند و خود را گرفتار درد فراق:

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق

که در این دامگه حادثه چون افتادم

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود

آدم آورد در این دیر خراب آبادم

(حافظ، ۱۳۵۷، ص ۳۸۶)

در مورد رازوارگی جهان نیز، حافظ تقریباً همین وضع را دارد. به بیان دیگر، حافظ در پی «راز زدایی» از عالم نیز نیست. او به صراحت اعلام می دارد که عالم نه تنها رازناک، بلکه حتی معماگونه است و کسی نمی تواند از این معما سر در بیاورد. در بیت ذیل می خوانیم:

حدیث از مطرب و می گو و راز دهر کمتر جو

که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

(حافظ، ۱۳۵۷، ص ۸۱)

یا آنجا که سروده است:

رازی که بر غیر نگفتیم و نگوییم با دوست بگوییم که او محرم راز است
(حافظ، ۱۳۵۷، ص ۱۱۷)

راز حافظ بعد از این ناگفته ماند ای دریغا رازداران یاد باد
(همان، ص ۱۷۶)

گر کُمیتِ اشکِ گلگونم نبودى گرم رو
کی شدی روشن به گیتی راز پنهانم چو شمع
(همان، ص ۳۶۵)

یا چنانکه در غزل نخستین دیوان حافظ:
همه کارم ز خودکامی به بدنامی کشید آخر

نهران کی ماند آن رازی کزو سازند محفل‌ها
(همان، ص ۷۹)

رازِ درونِ پرده ز رندانِ مست پرس کاین حال نیست زاهدِ عالی مقام را
(همان، ص ۸۶)

راز درون پرده چه داند فلک خموش ای مدعی نزاع تو با پرده‌دار چیست
(همان، ص ۱۴۲)

پیرانه سرم عشق جوانی به سر افتاد وان راز که در دل بنهفتم به در افتاد
(همان، ص ۱۸۲)

در ره عشق نشد کس به یقین محرم راز هرکسی بر حسب فکر گمانی دارد
(حافظ، ۱۳۵۷، ص ۱۹۷)

راز سربسته ما بین که به دستان گفتند هر زمان با دف و نی بر سر بازار دگر
(همان، ص ۳۲۳)

بخت از دهان دوست نشانم نمی‌دهد دولت خبر ز راز ننهانم نمی‌دهد
(همان، ص ۲۹۹)

یا چنانکه در بیت ذیل، حافظ خودش را از «اهل راز» می‌داند که دیگر جایی برای
«رازدایی» از عالم در اندیشه حافظ باقی نمی‌گذارد:

خوش برآ با غصه ای دل کاهل راز عیش خوش در بوته هجران کنند
(حافظ، ۱۳۵۷، ص ۲۶۸)

من اگر باده خورم و نه چه کارم با کس حافظ راز خود و عارف وقت خویشم
(همان، ص ۴۰۹)

و نمونه‌های دیگر.

۳- جدایی دین از حکومت

سومین مفهوم کلانی که در دل اصطلاح «سکولاریزم» نهفته است، مفهوم «جدایی دین از حکومت یا سیاست» است. به این معنا که سکولاریزم، امتزاج دین با امر سیاسی را مطلوب و مناسب نمی‌داند و سعی دارد امر سیاسی را به دور از تعالیم و آموزه‌های دینی و صرفاً بر اساس رأی و نظر مردم (نمایندگان مردم) و بر بنیاد «اکثریت» رقم بزند. اینکه این رویکرد به امر سیاسی و به دین، تا چه حد معقول، منطقی، عملی و مفید و از نظر اخلاقی، تا چه حد قابل دفاع است؛ جای بحث دارد که این‌جا مجال پرداختن به این همه نیست. اما امروزه این دیدگاه، تقریباً در سطح جهان مورد قبول است و تقریباً عموم انسان‌های این عصر که البته تحت تأثیر اندیشه‌های سکولاریستی قرار دارند، از این دیدگاه پیروی می‌کنند یا کم از کم، بدیلی برای آن سراغ ندارند. بر همین مبنا، سخن ما در این‌جا، بررسی صحت و سقم این نظر و مزایا و معایب آن نیست؛ در این‌جا بحث ما بر سر آن است که سکولاریزم این روش را در امر سیاسی پیشنهاد می‌کند و می‌کوشد سیاست و حکومت‌داری را از زیر چتر دین بیرون کند و آن را بر اساس رأی اکثریت مردم (که در این‌جا شک و تردید بسیار است) قرار دهد. این رویکرد، منجر به نقد حکومت‌های دینی و غیرسکولار می‌شود و لذا یکی از نشانه‌های سکولار بودن شخص، آن است که بر علیه حکومت دینی قد علم کند و خواستار کنار رفتن حکومت دینی (حکومت بر مبنای اصول و موازین شرعی) شود.

دکتر درگاهی معتقد است که این نشانه را در شعر حافظ می‌توان سراغ کرد؛ هرچند که در آغاز اذعان می‌دارد که «در حوزه تفکر سنتی، لزوم پیوستگی و ارتباط همه چیز - و از آن جمله حکومت و سیاست - با دین، اندیشیدن به جدایی

دین و حکومت را تقریباً محال و ناممکن ساخته بود؛ و از این رو، جستجوی چنین نکته‌یی در اندیشه و آرای حافظ نیز راه به جایی نخواهد برد؛ و حتی چنین جستجویی نشان خواهد داد که حافظ نیز در این باب مانند معاصران خویش می‌اندیشد...» (درگاهی، ۱۳۸۴، ص ۴۷) و استدلال می‌کند که «... و چون بیشتر مردان دولت و وزارت در عهد حافظ - مانند دوره‌های پیش و پس از آن - از شخصیت‌های موجه دینی انتخاب می‌شدند، و شاید در میان آنان هیچ دولت‌مرد غیردینی یافت نمی‌شد، در ذهن هیچ اندیشمندی - حتی اندیشمند هوشیار و تیزبینی مانند حافظ - برای یک لحظه هم که شده، تصور جدایی حکومت از دین خطور نمی‌کرد! این است که در همه ستایش‌هایی که حافظ از مردان دولت و یا مردان دین روزگار خود می‌کند، دین و دولت با یکدیگر درآمیخته اند؛ و دولت‌مرد به دین رونق می‌دهد و دین‌مرد به دولت: ...» (همان‌جا)

از این‌جا به نقل ابیاتی - هشت بیت - از حافظ در تأیید این مدعا می‌آورد. در ادامه می‌افزاید: «با اتکا به چنین قراینی نه‌تنها نمی‌توان گفت که حافظ مخالف ارتباط و آمیختگی دین و دولت است، بلکه می‌توان نشان داد که او یکی از حامیان و هواداران این‌گونه دولت‌ها نیز هست، و در نتیجه در ستایش آن‌ها می‌کوشد.» (همان‌جا)

پس از این همه توضیحات که خود ارائه می‌کند و به حق، در این خصوص، صادقانه حق سخن را ادا می‌کند، درگاهی می‌کوشد «اما»یی مطرح کند که می‌کند ولی با هزار زحمت. «اما»ی درگاهی چنین است: «اما چنان‌چه همه‌اها تمام یک حکومت دینی، ترویج شعائر دین، و تعطیل لذت و شادی زندگی مردم باشد، و در زندگی روزانه و حتی خلوت‌خانه آن‌ها رسوخ بجوید، این دیگر آن چیزی‌ست که با اندیشه و منش رندانه حافظ رودررو می‌ایستد، و در نتیجه به واکنش‌های پرخاش‌آمیز و ستیزجویانه او می‌انجامد.» (همان‌جا)

سخن درگاهی در خصوص این ادعا که نشانه‌های سکولاریزم به معنای جدایی دین از دولت در شعر حافظ دست یافتنی‌ست، چنان که مشاهده می‌شود، بسیار با تکلف همراه است و به هیچ‌وجه نمی‌تواند اعتراف نخستین خودش مبنی بر سنتی

بودن (!) اندیشه حافظ در خصوص نسبت دین و حکومت را به چالش بکشد. اما سخن، بر سر این تکلف و تناقض سخن درگاهی نیست. مسئله این است که برخلاف دیدگاه درگاهی و هم‌فکران او، حافظ نه تنها که طرفدار جدایی دین از حکومت نیست؛ بلکه «حکومت» یا بهتر است بگوییم سیاست را چیز خوبی نمی‌بیند؛ چنانکه ناصر فیض، از طنزشاعران معاصر ایران سروده است:

سیاست را نمی‌خواهم نه از نزدیک نه دورش

ندارد چون پدر - مادر نه این جورش نه آن جورش

... سیاست چیز خوبی نیست مخصوصاً در آن دنیا

که هرکس زور می‌گوید به هرکس می‌رسد زورش

حافظ نیز به زبان و بیان و اندیشه مخصوص خود و معمول روزگارش، همین

سخن را این‌گونه ابراز داشته است:

شکوه تاج سلطانی که بیم جان در او درج است

کلاه دلکش است اما به ترک سر نمی‌ارزد

... تو را آن به که روی خود ز مشتاقان بپوشانی

که شادی جهان‌گیری غم لشکر نمی‌ارزد

(حافظ، ۱۳۵۷، ص ۲۲۳)

این ابیات و ابیات دیگر از این دست، در دیوان حافظ، نشان‌دهنده آن است که حافظ اصولاً با امر سیاسی و حکومت‌داری به معنای ایجاد سلطه و اشباع غریزه سلطه‌خواهی یا به تعبیر خود او «جهان‌گیری» سر‌مویی همسویی ندارد. حافظ به احتمال زیاد، به اثر تعالیم عرفانی و طریقتی، از امر سیاسی‌گریزان است و لذا، در اندیشه او، حکومت‌داری و جهان‌گیری شاید حتی ارزش اندیشیدن ندارد چه برسد به این که در این راه سعی و تلاش صورت گیرد. حافظ در دیوانش، بسیار کم به امر سیاست و حکومت پرداخته است؛ حد اکثر به سرودن مدحی یا آوردن یک بیت یا دوبیت مدحی در پایان یک غزل غیر مدحی در ستایش یک شاه اکتفا کرده است که آن هم شاید به خاطر دریافت صله به جهت امرار معاش بوده است - چنانکه درگاهی معتقد است- یا برعکس به هجو یک شاه دیگر پرداخته است که آن هم

شاید جهت نپرداختن مقرری و نپذیرفتن شعرا در دربار و نپذیرفتن قصاید و غزل‌های مدحی بوده است. اما در سطح اندیشه، حافظ به نوعی «سیاست‌گریزی» تشویق کرده است؛ البته نه از نوع گوشه‌نشینی‌های صوفیانه؛ بلکه از نوع عرفان عاشقانه و لذت‌جویانه که مبتنی بر لذت‌بردن و شادبودن در زندگی ست و این لذت و شادی را در لایبالی‌گری نسبت به دنیا جستجو می‌کند. حافظ در پی لذت‌بردن و تمتع از لحظه‌هاست؛ ولی این تمتع و لذت از لحظه‌ها نه لزوماً مادی، بل از جنس معنوی ست و مثلاً شراب معنوی نوشیدن و تلقینات اهل نظر.

شرابی تلخ می‌خواهم که مردافگن بود زورش

که تا یک‌دم بیاسایم ز دنیا و شر و شورش

سماط دهر دون‌پرور ندارد شهد آسایش

مذاق حرص و آزای دل بشو از تلخ و از شورش

(حافظ، ۱۳۵۷، ص ۳۴۹)

«آسودن از دنیا» و «شر و شورش» کاملاً منافی با پرداختن به امر سیاسی و در نتیجه، منافی توجه به «دنیا» و گیتی و در یک کلام، منافی سکولاریزم است؛ زیرا در سکولاریزم، تمام توجه شخص بر دنیا و مصالح دنیا و ساختن زندگی بهتر و اداره امور زندگی دنیوی و این جهانی لذا سیاست‌ورزیدن در این جهان است. مسئله جدایی دین از حکومت زمانی و از سوی کسانی مطرح می‌شود که اولاً به دنیا و زندگی دنیا فوق العاده توجه دارند؛ ثانیاً در پی بهبود وضع دنیا و زندگی این جهانی اند؛ و ثالثاً اصل، دنیا و زندگی این جهانی و اداره امور آن را می‌دانند و دیانت را برای رسیدن به این اصل و نهادینه کردن آن مضر یا حد اقل نامفید می‌دانند؛ نه از سوی کسانی که به زندگی دنیا به دیده تحقیر می‌نگرند یا آن را بی‌ارزش‌تر از آن می‌دانند که به خاطر آن تلاش کنند یا آرزوی سفر این «منزل ویران» در دل می‌پرورند. لذا برعکس آنچه تصور می‌شود، حافظ نه تنها طرفدار جدایی دین از حکومت به معنای اهمیت دادن به حکومت و رهایی از شر دین، نبوده است؛ بلکه از حکومت و به اصطلاح، جهان‌گیری، گریزان بوده است و تلاش در جهت حکومت‌داری را بیهوده و بی‌ارزش تلقی می‌کرده است.

جالب است که با آن همه تأکید حافظ بر پرهیز از مادیت، باز هم کسانی مدعی می‌شوند که حافظ به سکولاریزم و مادیت‌گرایی داشته است. حافظی که می‌گوید:

چو حافظ در قناعت کوش و از دنیای دون بگذر

که یک جو منت دونان دوصد من زر نمی‌ارزد

(حافظ، ۱۳۵۷، ص ۲۲۳)

اگر این دعوت به دنیاگرایی به معنای پرهیز از مادیت محض (به عنوان یک فلسفه و نه به عنوان بهره‌گیری از نعمت‌های مادی و استفاده از مواهب الهی) نیست؛ پس چیست؟ این بیت واپسین، که کاملاً شعاری و غیر استعاری است و جای هیچ‌نوع تفسیر و تأویل برای هیچ‌کس نمی‌گذارد؛ با این وجود، مدعی سکولاریزم در شعر حافظ شدن، عجیب و به‌دور از انصاف است.

نتیجه

با توجه به تمامی مباحثی که گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که:

- اولاً سکولاریزم یک مکتب متأخر است که روزگار حافظ را شامل نمی‌شود؛ اما با این وجود، نمی‌توان ادعا کرد که چنین فکری در روزگار حافظ وجود نداشته است. روزگار حافظ معادل این مکتب، به «دهریت» معروف بوده است که هرچند در برخی اصول با سکولاریزم مشترک است، اما تفاوت‌های عمده‌بی نیز با سکولاریزم دارد. از جمله اینکه در آن اندیشه، موضوع «جدایی دین از حکومت یا سیاست» قطعاً مطرح نبود. این موضوع حتی شاید به ذهن کسی هم خطور نمی‌کرد. از سوی دیگر، این اندیشه، آنچنانکه امروز تبدیل به یک مکتب فکری - فلسفی شده است و دستگاه فکری‌یی به خودش تشکیل داده است و نهادهایی در جامعه برای خودش ایجاد کرده است، در روزگار حافظ در سطحی بسیار ابتدایی قرار داشت و انسجام و وسعت امروزی را نداشت. و از جانب دیگر، تا این

اندازه بر جامعه بشری سلطه و عمومیت نداشت که امروز دارد. این فکر در بدایت و بداهت خودش قرار داشت و تا این حد که امروز، دچار پیچیدگی و گستردگی نبود.

- ثانیاً خوانش‌های سکولاریستی اندیشه و کلام حافظ، چیزی جز نادیده گرفتن بستر فرهنگی و اندیشگانی و معرفتی شخصیت و اندیشه حافظ نیست. شکی نیست که حافظ «لذت‌جو» و «دنیاگرا»ست؛ اما لذت‌جویی و دنیاگرایی حافظ، با لذت‌جویی و دنیاگرایی سکولاریستی قطعاً متفاوت است. حافظ لذت‌گراست اما نه صرفاً لذت‌گرای مادی؛ و دنیاگراست اما نه به معنای فلسفی کلمه. حافظ دنیاگراست به این معنا که نعمت‌های مادی و دنیایی را تحریم نمی‌کند، استفاده از آن را نادرست و خلاف معنویت نمی‌داند و دنیاگرایی به معنای محرومیت از نعمت‌های مادی را توصیه نمی‌کند، اما جهان هستی را هم صرفاً مادی نمی‌بیند. در کنار مادیت، قایل به معنویت هم هست.

- ثالثاً حافظ جهان را پر از امور مقدس و پر از رمز و رازها می‌بیند و از این رو، به سکولاریزم به معنای مکتب «تقدس‌زدایی» گرایش ندارد. حافظ از هیچ پدیده‌ی تقدس‌زدایی نکرده است و اگر پدیده‌ی را هم مورد انتقاد قرار داده است، نه به خاطر آن که قدسیت آن پدیده را منکر شده باشد، بلکه به خاطر آن که کسانی از آن پدیده سوء استفاده می‌کنند و اخلاصی نسبت به آن ندارند؛ چنانکه زهد را به خاطر آن که با ریا همراه است مورد نقد و نکوهش قرار می‌دهد و نه به این سبب که نفس زهد امر بیهود یا نامقدس باشد.

- رابعاً حافظ طرفدار جدایی دین از حکومت یا سیاست است و سکولار به این معنا نیست. حافظ به هیچ‌وجه به چنین امری نیندیشیده است و اگر از سلطان یا شاه مسلمانی و به اصطلاح غیر سکولاری انتقاد کرده است؛

این انتقاد کاملاً شخصی و بر اساس ویژگی‌های شخصیتی آن شاه و سلطان بوده است؛ مثلاً اینکه عدالت نمی‌کرده است یا بر مردم سخت می‌گرفته است یا دست بذل و بخشش نداشته است.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- اصفهانی، محمد خاقانی و عباسی، حسین. «جستاری درباره دو واژه سکولاریسم و لائیسیته و برابری فارسی و عربی این دو»، مجله ادیان و عرفان، شماره یکم، بهار و تابستان ۱۳۸۹ش، پی. دی. اف، برگرفته از سایت اینترنتی پورتال جامع علوم انسانی: <http://ensani.ir> [تاریخ مراجعه: ۱۴۰۳/۲/۲۵]
- ۳- برزگر خالقی، محمدرضا. شاخ نبات حافظ (شرح غزل‌ها همراه با مقدمه، تلفظ واژگان دشوار، درست‌خوانی ابیات و فرهنگ اصطلاحات عرفانی)، چاپ پنجم، زوار: تهران، زمستان ۱۳۸۹ش.
- ۴- بلخی، جلال‌الدین محمد. مثنوی معنوی، به سعی و اهتمام رینولد الین نیکلسون از روی نسخه طبع ۱۹۲۵ - ۱۹۳۳م. در لیدن، چاپ چهاردهم، انتشارات امیرکبیر: تهران، ۱۳۸۳ش.
- ۵- ترمذی، ابوعیسی محمد بن محمد. الجامع السنن الترمذی، ج ۵، تحقیق: احمد محمد شاکر و دیگران، دار إحياء التراث العربی: بیروت، بی‌تا.
- ۶- حافظ، شمس‌الدین محمد. حافظ به سعی سایه، امیرهوشنگ ابتهاج، چاپ ششم، کارنامه: تهران، ۱۳۵۷ش.
- ۷- درگاهی، محمود. «سکولاریسم در شعر حافظ»، ماهنامه حافظ، شماره ۱۵، خرداد(جوزای) ۱۳۸۴ش، صص ۴۴ - ۴۸.

۸- سروش، عبدالکریم. «معنا و مبنای سکولاریزم»، ماهنامه کیان، شماره ۲۶، ۱۳۷۴ ش، پی.دی.اف، برگرفته از سایت اینترنتی پرتال جامع علوم

انسانی: <http://ensani.ir> [تاریخ مراجعه: ۱۴۰۳/۲/۲۰ ش]

۹- کلاین، آستین. سکولاریزم به زبان ساده، ترجمه امیر غلامی، پی.دی.اف، برگرفته از سایت اینترنتی www.secularismforiran.com. [تاریخ

مراجعه: ۱۴۰۳/۲/۲۲]

پوهندوی دکترو روح‌الله دانشیار^۱

کارایی تکرار در منظومه «پادشاهی شعر»

Abstract

From the early days of Dari Persian language until today, many accents and dialects have been formed in this language. Many similarities and differences can be seen between these dialects from the point of view of phonetic and structural features; in such a way that these characteristics can be realized by its precise editing. In addition, through these differences, one can pay more and more attention to the identity of each accent and dialect. This research has investigated and described the Dari Persian language of the Nani village of Ghazni province, which is one of the villages of Ghazni province and is about eighteen kilometers away from the center of this city. Collecting and describing different local dialects is very important in investigating the evolution of the language and its better understanding. On the other hand, a research has been done about the dialect of Nani village of Ghazni province in a comparative way with the standard language; therefore, the author of the article has examined this dialect from the point of view of vocabulary with a deep and detailed comparative approach. The research method in this article is analytical-interpretive and more than

^۱ - استاد دیپارتمنت زبان و ادبیات دری، دانشکده تعلیم و تربیه، دانشگاه بامیان، شماره تماس: ۰۰۷۷۱۲۵۷۵۱۷، نشانی ایمیل:

rudanishyar@gmail.com

the library type has been used for reasoning. It is expected that in this text, the similarities and differences of the dialect of the Nani village of the province will be studied in detail; to know what changes it has gone through in the course of history and where it is now according to the standard language scale.

چکیده

این نوشته کوشیده است به این پرسش‌ها تا حد امکان پاسخ مناسب بدهد: چندگونه‌یی از تکرار در دفتر «پادشاهی شعر» اثر سید رضا محمدی به کار رفته است؟ پربسامدترین نوع تکرار در این مجموعه کدام است؟ هدف از این تحقیق، دستیابی به ارائه تکرار و یافتن پربسامدترین نوع تکرار در منظومه «پادشاهی شعر» است. در «پادشاهی شعر» انواع تکرار بررسی و تحلیل شده و چنین دریافت شده است که سراینده اشعار از این گونه‌هایی از تکرار سود برده است: ۱- تکرار واجی (صامت‌ها، مصوت‌ها)، ۲- تکرار واژه‌یی (ردالصدر الی العجز، ردالعجز الی- الصدر، ردالصدر الی‌الابتداء، ردالصدر الی‌العروض، ردالعروض الی‌الابتداء، ردالعروض الی‌العجز، ردالابتداء الی‌الصدر، ردیف، ردالمطلع، اعنات یا التزام و چشم آرایبی)، ۳- تکرار سازه (عبارت، جمله) و ۴- تکرار طرد و عکس که از این میان پربسامدترین انواع تکرار در این اثر به ترتیب: ردیف، تکرار واجی و ردالابتداء الی- الصدر است.

واژگان کلیدی: تکرار، پادشاهی شعر، سید رضا محمدی، تکرار واجی، تکرار واژه-یی، تکرار سازه، طرد و عکس.

مقدمه

وقتی به تکرار در کُل هستی و طبیعت نگریسته شود در همه جا قابل مشاهده است؛ انگار از آغاز آفرینش، آفرینش‌گر، پدیده‌یی که امروز به‌عنوان تکرار (Repetition) یا وقوع مجدد (Recurrence) خوانده می‌شود را در دل تمام

کارایی تکرار در منظومه «پادشاهی شعر»...

هستی به ودیعه گذاشته و در وجود تمام موجودات مصداق تکرار نمایان است و محسوس. «وجود تکرار در تمام نمادهای عالم به گونه‌های مختلف قابل تشخیص و تبیین است؛ زیرا هر نمودی در عالم همچون خودی را به وجود می‌آورد.» (دیل کارنگی، ۱۳۴۹، ص ۳۰۰) با نگاه جمال‌شناسانه (Aesthetical approach) حرکت سیارات و ستاره‌ها در مدارهای مشخص که از یک نقطه آغاز می‌شود و دوباره به همان نقطه بازمی‌گردد و این روند تکرار همچنان ادامه دارد، سبز شدن گیاهان و خشکیدن و دوباره سبز شدن، تبخیر آب و دوباره به شکل باران نازل شدن، زادن و مردن، خواب و خور و نمونه‌های بی‌شماری از این دست، تکرار شمرده می‌شود و «تکرار در زیباشناسی هنر از مسائل اساسی است. کورسوی ستاره‌ها، بال زدن پرندگان به سبب تکرار و تناوب است که زیباست.» (شمیسا، ۱۳۹۵، ص ۸۳) ریتم (Rhythme) منظم در طبیعت، تکرار متوازن می‌آفریند و این «ریتم، تناظر زمانی است که معادل آن در طبیعت، توقف حرکت در برابر مانع و سپس استمرار حرکت است و زیبایی آن در لذت انتظار است از آن‌رو که چشم به‌واقع شدن آن دوخته‌ایم. در طبیعت این نوع ریتم بسیار شایع است از جمله در حرکت انقباضی و انبساطی قلب، پیایی آمدن گرما و سرما در فصول، حرکت فرود آمدن و برگشت تبر هیزم‌شکنان، ضربه تازیانه و حرکت پارو. این پدیده حرکت و کار و قانون زندگی است: انبساط و انقباض، دم و بازدم، خواب و بیداری، زیرا هر جسمی میان دو حرکت به زمانی برای استراحت نیاز دارد و حرکت مداوم غیرممکن است.» (غریب، ۱۳۷۸، صص ۳۵-۳۶) در طبیعت آنچه را مشاهده می‌کنیم زیباست و بدون شک یکی از جاذبه‌های مهم زیبایی در طبیعت همین تکرار است و این تکرار با جمال دلربایش در ذهن هنرمند و شاعر به حرکت درمی‌آید و با بال خیال نیرو می‌گیرد و در دل کاغذ نشسته و آرام می‌گیرد و در اشکال کوتاه و بلند در متن ظاهر می‌شود که گونه‌های تکرار از آن استخراج می‌گردد.

در ادبیات تکرار به‌عنوان یک صنعت و نوعی از ابداع هنری از گذشته‌های دور تا به امروز مورد بحث شاعران و ادیبان بوده است و همیشه از این شگرد هنری برای هنری‌تر شدن متن به‌ویژه شعر استفاده کرده‌اند، اما آن‌طور که امروزه مطرح است

در گذشته‌های دورتر مطرح نبوده؛ لیکن به صورت کلی در باب توازن، عروض، قافیه، اعنات، ردالصدر الی العجز، ردالعجز الی الصدر، تکریر یا تکرار و یا برخی از صنایع دیگر که در آثار بلاغی گذشتگان مورد بحث قرار گرفته از زیرمجموعه‌ی تکرار است. در گذشته دسته‌بندی‌ها و تقسیم‌بندی‌ها صنایع بدیعی کلی‌تر بوده و با شرایط آن روزگار صادق بوده است؛ اما امروزه دسته‌بندی‌های دقیق‌تر و جزئی‌تر از صنایع بدیعی صورت گرفته است که در نتیجه این دسته‌بندی و پرداختن به جزئیات، حوزه‌های هر کدام از صنایع مشخص شده و نسبتاً حوزه گسترده‌تری را در برمی‌گیرد.

هدف تحقیق

هدف تحقیق این است تا چگونگی گونه‌های تکرار را بکاود و پربسامدترین انواعش را در اثر شاعر نمایان سازد.

پرسش‌های تحقیق

مقاله حاضر به این پرسش‌ها پاسخ خواهد داد که چگونگی بی‌تکرار در دفتر «پادشاهی شعر» به کار رفته است و پربسامدترین نوع تکرار کدام است؟

روش تحقیق

روش تحقیق در این مقاله با الهام‌گیری از آنچه آقای دکتر سیروس شمیسا تحت عنوان «روش تکرار» آورده است، پادشاهی شعر سید رضا محمدی بررسی شده است و انواع تکرار و پربسامدترین تکرار مشخص گردیده است که در واقع روش این نگارش توصیفی-تحلیلی و شیوه جمع‌آوری داده‌ها، کتابخانه‌یی و متن محور است.

پیشینه تحقیق

لازم به ذکر است که طبق بررسی و جستجویی که انجام شد تا هنوز به صورت مشخص کسی درباره‌ی تکرار در دفتر پادشاهی شعر اثر سید رضا محمدی پژوهشی انجام نداده است.

۱- تکرار چیست؟

تکرار در لغت یعنی «دوباره کردن، عملی را دو یا چند مرتبه انجام دادن، دوباره گفتن، بازگفتن، چندبار گفتن یک مطلب، دوبارگی، تجدید» (معین، ذیل

کارایی تکرار در منظومه «پادشاهی شعر»...

واژه‌ی تکرار) و در اصطلاح عبارت از صنعتی ادبی است که برای حسن و زیبایی کلام، واج‌ها، آواها، هجاها، واژه‌ها و سازه‌ها در کلام تکرار می‌شود.

صنعت ادبی تکرار چون سایر صنعت‌های بدیعی عمر درازی دارد و از گذشته‌های دور به آن توجه شده است؛ اما دسته‌بندی‌هایی که امروزه از تکرار صورت گرفته است در گذشته نبوده بلکه صنعت‌هایی که شامل تکرار می‌گردد را در کتب قدیم به صورت جداگانه و مستقل می‌بینیم؛ به طور مثال التزام یا اعنات، ردالصدر علی العجز، ردالعجز علی الصدر، ردالابتداء علی العجز، ردالصدر علی العجز، ردالعروض علی الابتداء، ردالعروض علی العجز، تشابه الاطراف و طرد و عکس یا تبدیل و عکس که همه‌ای این صنایع را می‌توان زیرمجموعه‌ی تکرار قرارداد البته، قافیه، ردیف و ردالقافیه، ردالمطلع، سؤال و جواب، تکرار ابجار عروضی و افاعیل، ترجیع‌بند و ترکیب‌بند نیز تکرار هستند.

در المعجم آمده است «و تکریر خود به نفس خویش صنعتی است چنانکه رشید گفته است: «زهی مخالفت امر تو خطا خطا/ زهی موافقت رأی تو صواب صواب.» (قیس رازی، ۱۳۲۷، ص ۳۱۵) خزائلی تکرار را این‌طور تعریف می‌کند: «تکرار هرگونه باشد وقتی صنعت شمرده می‌شود که بر زیب و رونق معنی بیفزاید و بعضی از انواع تکرار را اروپائیان نیز به کار می‌دارند و از جمله صنعت «تشابه الاطراف» در شعر اروپایی معمول است.» (خزائلی، ۱۳۳۴، ص ۹۴) غلام‌حسین آهنی در کتاب نقد معانی‌اش از تکرار چنین تعریف دارد: «تکرار عبارت است از ذکر کلمه‌یی بعد از اینکه آن را اولاً ذکر نمایند.» (آهنی، ۱۳۳۹، ص ۱۱) کزازی تکرار را «بازآورد واژگان» خوانده و یکی از آرایه‌های بدیعی می‌داند و ابراز می‌کند که آن تکراری که سبب لطافت و زیبایی کلام شود خوشایند است و اگر باعث درشتی و نازیبایی کلام شود عیب شمرده می‌شود. (کزازی، ۱۳۷۳، ص ۳۹) نویسندۀ «بدیع نو» از تکرار (تکریر) چنین تعریفی دارد: «به دنبال هم آوردن چند کلمه و یا چند جمله است که عموماً برای تأکید معنوی و یا زیباسازی کلام است و گاه برای ایجاد آهنگ در جمله و بهتر نشانیدن آن در ذهن خواننده.» (محبتی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۲)

اکثر شاعران از تکرار به گونه‌های مختلف سود جست‌ه‌اند و شعرشان را با «حسن دل‌اوز» تکرار دوچند یا ده چند کرده‌اند. سید رضا محمدی شاعر معاصر افغانستان نیز به‌عنوان یکی از شاعران مبتکر و خلاق برای ماندگاری، حُسن صورت و خوشایندی شعرش از تکرار بسیار بهره گرفته است که شاید کمتر شاعری، مانند محمدی تکرار را این‌گونه رام کرده محسنات شعرش کرده باشد. در پادشاهی شعر تقریباً همه انواع تکرار خودنمایی می‌کنند به‌جز دو سه‌تایی.

حالا می‌پردازیم به گونه‌های تکرار در پادشاهی شعر به شرح زیر:

۱-۱- تکرار واجی

یکی از گونه‌های مهم تکرار که در این اواخر به آن بیشتر توجه شده تکرار واجی است، در این گونه ای از تکرار شاعر به صامت‌ها و مصوت‌ها آن‌گونه نظر دارد که نقاش به‌تناسب و هم‌نشینی رنگ‌ها در نقاشی. چینش حرف‌ها و آواها در کنار هم در زیبایی ساخت کلمات و در کل یک مصراع، بیت و جمله مدنظر شاعر و نویسنده است که اثرش را با به کار بردن مناسب حروف و صداها، جلوه‌آرایی چشم‌ها و اندیشه‌ها می‌کند. در تکرار واجی گاهی صامت‌ها و مصوت‌ها کنار هم در یک واژه می‌نشینند و گاهی دور از هم در چند واژه تکرار می‌شوند. در تکرار واجی آنچه خیلی دقت نظر می‌طلبد به کار بردن آواها است تا خوش بنشینند و تناسب ایجاد کنند و از آنجایی که آواها مانند سایه در سراسر هجاها و کلمات حضور دارند و به گفته صفوی «تکرار آوایی می‌تواند یک واج، چند واج درون یک هجا، کل هجا و توالی چند هجا را شامل شود.» (صفوی، ۱۳۹۴، ص ۱۸۳) که جابه‌جایی عمده آن‌ها کاری است دشوار؛ اما ممکن است تعدادی از شاعران در این مورد توجه داشته باشند.

تکرار واجی در مرحله اول به دو بخش قابل بخش است: ۱- صامت‌ها ۲- مصوت‌ها، مصوت‌ها بازهم به دو بخش تقسیم می‌شود که عبارت است از مصوت‌های کوتاه و مصوت‌های بلند. با در نظر داشت این بخش‌بندی و بخش‌بندی‌های جزئی‌تر و موقعیت واج‌ها، این نوع از تکرار در پادشاهی شعر کاوش می‌شود.

۱-۱-۱- صامت‌ها (همخوان‌ها، هم حروفی)

هم حرفی به دو بخش منظم و نامنظم قابل بخش است:

الف) هم حرفی منظم: حرفی در آغاز، میان و پایان واژه‌ها به صورت منظم تکرار می‌شود که گاهی در کنار هم قرار می‌گیرد (زوجی) و گاه دور از هم (غیر زوجی). برای اینکه ناگزیر نباشیم که هر مثال را توضیح دهیم زیر واج‌ها خط می‌گیریم.

➤ در اول واژه‌ها

مثال‌های زوجی یا کنار هم: تکرار حرف‌های «خ»، «ب» و «م» در این بیت: «تو را بگویم در خون خود یغلت و پرقص / به مین میند آغوش جهان‌گشایت را» (محمدی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۵)؛ «مردان هنوز هم در بین ذهن او رژه می‌رفتند / حالش گرفته بود» (همان، ص ۲۶)؛ «بیچاره چشم‌هایش بودند، این پتیارگان گردش دنیاها / از کاسه‌های دیده برافتاده، گردان پلک‌ها و تماشاها» (همان، ص ۳۳).

مثال‌های غیر زوجی یا دور از هم: تکرار حرف «م» در مصراع دوم این بیت: «بکن ز گرد سرت عنکبوت جادو را / به میوش‌ها میده دل قصدشان جویدن توست» (همان، ص ۱۰۸)؛ «پارا! اگر تو روی کند روی می‌کند / خیل ملاحتی که به میژگان نداد // پارا! اگر تو روی کند، می‌رود ز یاد / آنچه به ما مقسم نامهربان نداد» (همان، ص ۲).

در مصراع اول بیت زیر حرف «ر» تکرار شده است و در مصراع دوم حرف «ک» که زیر هر کدام خط کشیده شده است: «تنفسی جنی رو به روی آینه‌یی / مهی که شکل کس و ناکسی است گاه‌به‌گاه» (همان، ص ۱۰).

تکرار حرف «س=ص» در مصراع اول این بیت: «هزار بی‌طنتا صبح در سمرقند است / لب هلال تو که احمر است و احمر نیست» (همان، ص ۱۲).

تکرار حرف‌های «چ و ش» در این ابیات: «نه من چه دارم، در چشم‌بندی چشمت / که هر دقیقه به یک‌شکل می‌شدند تو را» (همان، ص ۴۶)؛ «من همین‌گونه که گشته سپری خوشبختم / من به این زندگی دربه‌دری خوشبختم» (همان، ص ۱۶۸).

تکرار حرف «گ» در این بیت: «قیافه گل شب بو به تو نمی آمد/ گرفتگی و نامت را گذاشتی مهتاب» (محمدی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۰).

➤ در میان واژه‌ها؛ مانند: «تو جنس ماهی این باد بد به قصد فروش/ به محضر نظر این‌وآن تو را ببرد» (همان، ص ۲۴)؛ «شهر مجسمه که به افسانه دیده‌ای/ حتماً اگر ندیده‌ای آن را به ماجرا» (همان، ص ۲۸)؛ «دو کاسه‌یی که دو قندیل دست‌های تو را/ نموده آویزان از شانیه‌ایت از برف است // حکایت ابری تو، کسی که قصه کند// تمام اجزای آن حکایت از برف است» (همان، ص ۳۸).

➤ در پایان واژه‌ها؛ مانند: تکرار حرف «ت»: «بکن ز گرد سرت عنکبوت جادو را/ به موش‌ها مده دل قصدشان جویدن توست» (همان، ص ۱۰۸).

تکرار حرف «خ» و «ک» در مصراع دوم این بیت: «شب دقیق، شب بی‌ستاره با مهتاب/ عبور می‌کنم از کوچه‌های خلوت خواب» (همان، ص ۱۲۰).

تکرار حرف «د» در سراسر این بیت به‌خصوص جاهایی که نشانی شده است: «بیچاره او، دچار نمود خود، درمانده بین بودونبود خود/ درگیر دست‌وپای و جود خود، دورش به هرزه جمع شده ماها» (همان، ص ۳۳).

ب) هم‌حروفی نامنظم:

حروف به‌صورت نامنظم و پراکنده در واژه‌های یک مصراع، بیت یا چند بیت تکرار می‌شود؛ مانند مثال‌های زیر:

تکرار حرف «ش» در این بیت: «شکوفه باشی اگر خشم بادها تیز است/ پرنده باشی اگر راه آسمان بسته است» (همان، ص ۴).

تکرار حرف‌های «ب، خ، ن، ت» در این بیت: «لب همیشه ترانه پخوانت از خون است / ترانه‌های په لب میتلایت از پرف است» (همان، ص ۳۸).

تکرار حرف «ب» در این بیت: «په همسرش که صدا پرلپیشی کپک‌زده بود/ چه ذکرها په لیان مکدرش آورد» (همان، ص ۱۵).

تکرار حرف «چ» در این بیت: «بیچاره چشم‌هایش بودند، این پتیارگان گردش دنیاها/ از کاسه‌های دیده برافتاده، گردان پلک‌ها و تماشاه» (محمدی، ۱۳۹۳، ص ۳۳).

کارایی تکرار در منظومه «پادشاهی شعر»...

تکرار حرف «س» در این بیت: «نه مثل آینه در دیت هرکی و ناکسی/ که دیدن عالم هم به دلخواهش نیست» (همان، ص ۱۶۸).

تکرار حرف‌های «د»، «ر»، «م» و «س» در این بیت: «در مدرسه، مدیر شده، در اداره میز/ در کوچه پایبان شده در دیر آمده ایست» (همان، ص ۸۳).

۱-۱-۲- مصوت‌ها (هم‌صداها، واکه‌ها)

مصوت‌ها بر علاوه بخش‌بندی منظم و نامنظم به دو گونه دیگر نیز بخش‌بندی می‌شود از لحاظ بلندی و کوتاهی که در ذیل با مثال بیان خواهد شد:

الف) مصوت‌های کوتاه

➤ در اول واژه‌ها؛ مانند: مصوت کوتاه «أ» در این بیت‌ها: «ای ابر رحمت! ای نفس این همه نفوس! / ای روح منتشرشده در گردش قضا» (همان، ص ۳۰)؛ «دو ساعدش را عطر طعام خانه شنید/ کشان کشان کم کم تا دم درش آورد» (همان، ص ۱۶)؛ «تو کیستی؟ که درین شهر غرق در طاعون/ اجازه ماندن داده مادرم با تو؟» (همان، ص ۱۸).

➤ در میان واژه‌ها؛ مانند: تکرار مصوت «أ» در این بیت‌ها: «نه مثل کشور شطرنج نیم سوخته‌یی/ که هرچه مهره بر او چیده‌اند شاهش نیست» (همان، ص ۱۶۸)؛ «گرفتمش؛ پس در دست من لباسی شد/ رسوم مردم دیوانه را نمی دانست» (همان، ص ۱۱۴).

➤ در آخر واژه‌ها؛ مانند: کسره اضافی مصرع اول این بیت: «به سیب سرخ لبان تو یاغی ام کابل/ درین بهشت کسی از من آدمی تر نیست» (همان، ص ۱۲) یا تکرار ضمه در کلماتی که نشانی شده است در این بیت: «این دفعه مست و مخفی و جادوگر آمده است/ شیطان شده به داخل جانم درآمده است» (همان، ص ۸۲).

نمونه مصوت نامنظم: مصوت نامنظم در هر کلمه، هر مصرع و هر بیت وجود دارد لذا جنبه هنری ندارد، ما با آوردن یک مثال بسنده می‌کنیم که مصوت «أ» را نشان می‌دهد: «مرو مبادا زهاد عاشقت بشوند/ مرو که می‌ترسم روضه‌خوان ترا ببرد» (محمدی، ۱۳۹۳، ص ۲۴).

ب) مصوت‌های بلند

➤ در آغاز واژه‌ها؛ مانند تکرار مصوت «آ» در واژه‌های آن‌سان و آسمان در مصرع اول این بیت: «امروز ایستاده‌ای آنسان که آسمان/ با بال باز بر سر کوه کیان، عقاب!» (همان، ص ۷۵)؛ تکرار مصوت «آ» در آغاز واژه‌های آمد و آهن در این بیت: «بهار آمده ما غچیان دربه‌دریم/ میان غربت دیوارها و آهن‌ها» (همان، ص ۸۶)؛ تکرار مصوت «آ» در کلمات آب و آواره در مصرع اول این بیت: «تن تو رودخانه است و سرت خانه آب‌های آواره/ گونه‌هایت به جای موج‌اند، چشم‌هایت به جای ماهی‌ها» (همان، ص ۷۹)؛ تکرار مصوت «آ» در این بیت‌ها: «آخرش آمد و با خود آورد نسل تیره‌ترین ابرها را/ ده شب پشت‌درپشت گریاند راتبه‌گیرم مرغ‌های هوا را// آمد و ابر شد.. آمد و شست، آمد و چشم‌های مرا برد/ آمد و خورد جان مرا بعد بر سرخورده‌ام ماند پا را» (همان، ص ۴۷).

➤ در میان واژه‌ها؛ مانند: نمونه‌های مصوت‌های بلند در میان واژه‌ها خیلی زیاد است که ما به تعداد از آن‌ها اکتفا می‌کنیم:

تکرار مصوت بلند «آ» در این بیت: «ستاره‌ها در اتاقت زغال قلیان‌اند/ فرشته‌ها دم تو حلال تو هوای تو را» (همان، ص ۸۵).

تکرار مصوت «ی» در مصرع‌های اول این بیت‌ها: «تو کیستی که در پن شهر غرق در طاعون/ اجازه بودن داده مادرم با تو؟// تو کیستی که به ترتیل نور می‌بری‌ام/ که پی به تیرگی شب نمی‌برم با تو» (همان، ص ۱۷۶)؛ «ای کاش آشنای تو باشم تمام عمر/ همسایه صدای تو باشم تمام عمر» (همان، ص ۱۶۱).

➤ در پایان واژه‌ها؛ مانند: تکرار مصوت بلند «آ» در مصرع اول این بیت: «چادرت را به آب می‌بخشی زلف‌ها را به ماهیان، سر را/ باد شاید بیاید و ببرد، صبح از روستای ماهی‌ها» (همان، ص ۷۸).

تکرار مصوت بلند «ی» در این بیت: «از گریه از تب از هیجان می‌شوی شروع/ از روزنامه‌های جهان می‌شوی شروع (محمدی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۶).

تکرار مصوت بلند «ی» در مصرع اول این بیت: «الهیة سحری، می‌رسی و می‌دوزی/ ستاره‌ها را بر دکمه‌های پیرهنم» (همان، ص ۱۱۲).

کارایی تکرار در منظومه «پادشاهی شعر»... —————

تکرار مصوت «ی» در مصرع اول و دوم این بیت: «ظهر وقتی در آب می‌افتی، موج‌ها حلقه می‌کنند تو را/ روسری تو سفره‌ی شادی، موی‌هایت غذای ماهی‌ها» (همان، ص ۷۸).

۲-۱- تکرار هجایی

تکرار هجایی آن است که یک هجا در مصراعی و بیتهای تکرار گردد، این‌گونه تکرار به دو بخش تکرار هجایی منظم و نامنظم قابل‌بخش است که در زیر مثال‌های از پادشاهی شعر آورده شده است:

۱-۲-۱- تکرار هجای منظم

➤ در اول واژه‌ها؛ مانند: تکرار هجای «به» در آغاز کلمات «به جای»، «به تباهی» و «به دود» در مصرع دوم این بیت: «رسیدم اما آتش گرفته بود این شهر/ به جای تو به تباهی به دود برخوردم» (همان، ص ۲۰).

تکرار هجای «با» در مصرع دوم این بیت که زیرش خط کشیده شده است: «امروز ایستاده‌ای آنسان که آسمان/ پاپال یلز بر سر کوه کیان، عقاب!» (همان، ص ۷۵).

➤ در میان واژه‌ها؛ مانند: تکرار هجای «ها» در مصرع اول این بیت: «به دستانم به پاهایم به لب‌هایم به شش‌هایم/ بدهکارم، بدهکارم، بدهکارم» (همان، ص ۱۲۲).

تکرار هجای «جا» در هر دو مصرع در کنار هم قرار گرفته است: «در رخسارت دو جام جادو و دلم/ خواهد با آن دو جام جادو بازی» (همان، ص ۱۰۵).

➤ در پایان واژه‌ها؛ مانند: تکرار هجای «ها» در پایان واژه‌های «گل‌ها» و «گلدان‌ها» در مصرع دوم این بیت: «کنار ما باغی آخر بهشت برین/ برآمده گل‌ها از گلی گل‌دان‌ها» (همان، ص ۹۷) و تکرار هجای «ها» در این بیت: «بیچاره چشم‌هایش بودند، این پتیارگان گردش دنیاها/ از کاسه‌های دیده برافتاده، گردان پلک‌ها و تماشاها» (محمدی، ۱۳۹۳، ص ۳۳).

۲-۲-۱- نامنظم

تکرار هجای «که» در مصراع اول و مصراع دوم بیت این بیت: «بگو که بود که نقاشی مرا می کرد؟/ که با دو دیده همواره تر کشید مرا» (همان، ص ۱۰۳).

۱-۳- تکرار واژه‌ی

تکرار واژه‌ی از جمع سایر تکرارها پرکاربردترین نوع تکرار است که طبق دسته‌بندی و دریافت‌های ما، بیشترین زیرمجموعه را دارد، یا به تعبیر دیگر خیلی از انواع تکرار از نوع واژه‌ی است. ما این نوع تکرار را مطابق با نموداری که قبلاً ارائه دادیم در دفتر شعر سید رضا محمدی جستجو می‌کنیم.

تکرار واژه‌ی از منظر موقعیت به دو بخش قابل بخش است: ۱- منظم و ۲- نامنظم و زوجی غیر زوجی؛ از تکرار منظم و نامنظم واژه‌ی، مثال‌هایی را ذکر می‌کنیم که ممکن در کنار هم (زوجی) قرارگرفته باشند و یا دور از هم (غیر زوجی).

الف) منظم

➤ در اول مصراع؛ مانند: واژه «ذره» و «قطعه» به ترتیب در مصراع اول و دوم این بیت در کنار هم قرارگرفته‌اند: «مه ذره ذره ذره مرا خرد کرده است/ مه قطعه قطعه ساخته از هم سوا مرا» (همان، ص ۷۷).

تکرار واژه «یک» در مصراع اول این بیت، دور از هم واقع شده است که با مصوت بلند «آ» از هم فاصله گرفته است: «یکایک از مژگان تو می‌کنم آن قدر/ مگر خراب کنم سایه‌ی همایت را» (همان، ص ۱۱۶).

نمونه‌های بیشتر این نوع تکرار چه دور از هم و چه در کنار هم را در این نمونه‌ها مشاهده می‌کنیم: «مرگ آمد از تو از شریان‌هایمان شکفت/ از ذره ذره ذره جان‌هایمان شکفت» (همان، ص ۱۲۷)؛ کابل/ گُرگُ دُرَاغ/ کابل/ گُرُ گُرُ گُرُ/ بین شیارهای لبانم نشسته‌اند (همان، ص ۱۳۱).

➤ در میان مصراع یا بیت؛ مانند این بیت‌ها: «من غرقه آم به به به من به زندگی/ کمتر صدا کن ای من ناآشنا مرا» (همان، ص ۷۶)؛ «برای این که ز پیشم

کارایی تکرار در منظومه «پادشاهی شعر»...

به هیچ جا نروی/ به دست خویش کنم قطعه قطعه پایت را» (محمدی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۶)؛ «افشانده بال و جلوه به جلوه شکفته شعر/ در انعکاس نا به رسای زمان عقاب» (همان، ص ۷۴)؛ «آدمی.../ مثل شیر، دشت دشت دشت می دود/ سرشکسته کم به خانه می رود» (همان، ص ۱۵۸).

➤ در پایان مصرع یا بیت؛ مانند: «پری ماه بر سر دریا، دختر ابر خواهر دریا/ روزگار شناور دریا، عمر بی انتهای ماهی‌ها» (همان، ص ۷۹).
تبصره: گاهی تکرار واژه‌ها به صورت زوجی در شعر، یک مصراع را تشکیل می‌دهد، مانند این نمونه: «قرن‌های باشکوه ما/ صبح صبح / سبحه سبحه / پیرمرد داشتند» (همان، ص ۱۴۸)؛ «از عشق همه ماهی‌ها سرخ است/ سرخ- سرخ- سرخ» (همان، ص ۶).

ب) نامنظم

«تا پیش از آن که این همه پیشی آیدت بخواب/ تا مرگ، این حضور مبارک پرت کند» (همان، ص ۸۹).

تکرار واژه‌های «تو» و «برده» به صورت پراکنده در سراسر این بیت: «من آدمم که کجایی تو، نیافتم چه بلایی تو؟/ تو را که برده؟ کجا برده؟ تو را چه برده؟ چرا برده؟» (همان، ص ۱۱۸).

۱-۴- ردالصدر الی العجز

«آن است که صدر بیت را عجز آن بیت قرار دهند، مثال از غضایری رازی: عصا برگرفتن نه معجز بود/ همی ازدها کرد باید عصا.» (خزائلی، ۱۳۳۴، ص ۹۲) تعریف استاد همایی از ردالعجز علی‌الصدر مانند دیگران است و فقط این نکته را اضافه می‌کند که ردالعجز در نثر به خصوص نثر مسجع که قسم سوم کلام ادبی خوانده است می‌آید و این مثال را آورده است: «بیگانه که دوست باشد خویش است و خویش که دشمن باشد بیگانه.» (همایی، ۱۳۸۹: ص ۵۵) از آنچه درباره ردالصدر علی‌العجز و ردالعجز علی‌الصدر نوشته‌اند همه یکسان است و تفاوت خاصی وجود ندارد. از تعریف‌ها و توضیحات درباره‌ی ردالعجز علی‌الصدر چنین نتیجه

می‌گیریم، آن است که کلمه‌ی بی را که در آخر بیت اول آمده در اول بیت دوم بیاورد و از توضیح دربارهٔ ردالصدر علی‌العجز نیز این نتیجه به دست می‌آید: آن است که کلمه‌ی بی را که در آغاز بیت آورده است در آخر بیت ذکر کند.

تکرار یک عنصر دستوری (واژه، گروه، بند یا جمله) در آغاز یک مصراع و پایان مصراع بعد را «تکرار در آغاز و پایان» نامیده است (صفوی، ۱۳۹۴، ص ۲۹۰) و شکلی را که ترسیم کرده است نیز نشان‌دهندهٔ ردالصدر الی‌العجز است و راستگو ردالصدر الی‌العجز را «هم آغاز و پایانی بیت» نام گذاشته است (راستگو، ۱۳۸۲، ص ۵۲)؛ اما اینکه معادل فارسی ردالصدر الی‌العجز چه است و چه باشد خیلی مهم نیست، چون اکثر کلمات عربی و فارسی درهم‌آمیخته‌اند، مهم چگونگی و تعریف این اصطلاح است که از گذشته تا حال تغییر نکرده است. ردالصدر الی‌العجز آن است که یک عنصر دستوری در آغاز مصراع اول و پایان مصراع دوم تکرار شود. طبق جستجوی این قلم ردالصدر الی‌العجز اکثراً واژه‌ی بوده است نه عناصر دیگر دستوری. در دفتر پادشاهی شعر نیز این عنصر دستوری تکرارشونده واژه بوده است که در ذیل ذکر می‌گردد: **بدهکارم** به مستی روزهایی را که هشیارم/ ازین بدتر به عزراییل چندین جان **بدهکارم**. (محمدی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۱)

۵-۱- ردالعجز الی‌الصدر

در باب پنجم کتاب بدایع‌العروض دربارهٔ تقسیم‌بندی یا نام‌گذاری صدر، عروض، ابتدا و عجز این‌طور آمده است «رکن اول مصرع را (صدر) و رکن آخر را (عروض) و رکن اول مصرع دوم را (ابتدا) و رکن آخر مصرع دوم را (ضرب و عجز) گویند و آنچه میان چهاررکان باشد (حشو) گویند.» (لاهوئی، ۱۳۰۴، ص ۱۲) اگرچه دکتر صفوی مانند اکثر پیشینیان ردالصدر الی‌العجز و ردالعجز الی‌الصدر را یکی دانسته است اما مطابق نظر شمس قیس فرق دارد؛ تعریف ردالصدر الی‌العجز را درجایش گفتیم و ردالعجز الی‌الصدر آن است که واژهٔ پایان مصراع دوم بیت اول، در آغاز مصرع اول بیت دوم تکرار شود از قبیل این نمونه‌ها: «**بدهکارم** به مستی روزهایی را که هشیارم/ ازین بدتر به عزراییل چندین جان **بدهکارم** // **بدهکارم** به خندیدن تمام عمر تلخم را/ به گریه، روزهایی را که از تلخی تلنبارم» (محمدی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۱).

کارایی تکرار در منظومه «پادشاهی شعر»...

۶-۱- ردالصدر الی‌الابتداء

ردالصدر الی‌الابتداء آن است که واژه نخست مصراع اول در اول مصراع دوم تکرار شود؛ مانند این نمونه‌ها: «رسیدم و نرسیدن چقدر بهتر بود/ رسیدم و به دری که نبود برخوردم» (همان، ص ۲۰)؛ «دو قندهار انار و دو ترکمان پسته/ دو بت نه غلغله بامیان من باشد» (همان، ص ۶۷)؛ «سپیدی‌ات را تا صلح سازمان ملل/ سپید باشد از الخلیل بردند و...» (همان، ص ۷۱)؛ «در مدرسه، مدیر شده، در اداره میز/ در کوچه پاسبان شده در دسر آمده است» (همان، ص ۸۳)؛ «و بعد آمدن ابرها به خانه‌ی تو/ و بعد برزدن ابرها صدای تو را» (همان، ص ۸۵)؛ «به جای جو، جوزا کرده در رگان زمین/ به جای سنبله عقرب عقرب دوانده بر تن‌ها» (همان، ص ۸۷)؛ «تا پیش از آن که این همه پیش آیدت بخواب/ تا مرگ، این حضور مبارک پرت کند» (همان، ص ۸۹)؛ «زغال کرده دلم را نهاده بر سرشان/ زغال دل که شنیده است ای مسلمانان؟!» (همان، ص ۹۸)؛ «صدای کالبد تن به درکشید مرا/ صدا به شکل کسی شد به برکشید مرا» (همان، ص ۱۰۳)؛ «گاهی دستان ما به هم می‌چسپد/ گاهی ما می‌کنیم بازو بازی» (همان، ص ۱۰۶)؛ «لژ گریه از تب از هیجان می‌شوی شروع/ لژ روزنامه‌های جهان می‌شوی شروع» (همان، ص ۱۲۶)؛ «شاید دوباره عید بیاید برای ما/ شاید ز ما زیاد نباشد بهار دور» (همان، ص ۴۲).

۷-۱- ردالصدر الی‌العروض

آن است که واژه نخست مصراع اول در آخر همان مصراع تکرار شود، مانند: «اتوبوسی آمد، لعنت به خطوط اتوبوسی/ نقشه‌ها بودم برهم زد و پاشید مرا». (همان، ص ۶۸)

۸-۱- ردالعروض الی‌الابتداء

ردالعروض الی‌الابتداء آن است که واژه آخر مصراع اول در اول مصراع دوم تکرار شود؛ مانند این بیت: «من آمدم که کجایی تو، نیافتم چه بلایی تو؟/ تو را که برده؟ کجا برده؟ تو را چه برده؟ چرا برده؟» (همان، ص ۱۱۸)

۹-۱- ردالعروض الی العجز

ردالعروض الی العجز آن است که واژه‌یی که در آخر مصراع اول آمده است در آخر مصراع دوم تکرار شود؛ در این بیت‌ها می‌بینیم: «یکی از ایشان، دیوار گشته، در گشته/ یکی لعاب گچین بر یکی دگرگشته» (همان، ص ۶۵)؛ «رفاقت آمد و پر کرد ماجرای تورا/ رفاقت آمد و پوشید کفش‌های تورا». (همان، ص ۸۴)

۱۰-۱- ردالابتداء علی الصدر

ردالابتداء الی الصدر آن است که واژه‌یی که در اول مصراع دوم آمده است در اول مصراع بیت دوم تکرار شود؛ مانند این نمونه‌ها: «صدا ز کالبد تن به درکشید مرا/ صدا به شکل کسی شد به برکشید مرا// صدا شد اسب ستم روح من کشان ز پیاش/ به خاک بست و به کوه کمر کشید مرا» (همان، ص ۱۰۳)؛ «تویی که در تلفن راه می‌روی که منم/ الو! صدای تو پیچیده در تمام تنم// الو! تلفن جاسوس الو، تلفن دزد/ الو! تلفن که قطع می‌شود سخنم» (همان، ص ۱۱۱)؛ «به کجا می‌روی این بار مخالف که شدی/ باز می‌گردی اینجا متأسف که شدی// باز می‌گردی دنیا به منت می‌آرد/ با بلای دگر از عشق مصادف که شدی» (همان، ص ۱۱۰).

تبصره: گاهی یک کلمه در اول بیتی آمده است و در اول بیت دیگر تکرار شده است که با در نظر داشت شکلی که صفوی در کتاب از زبان‌شناسی به ادبیات ترسیم کرده است و نامش را «تکرار در آغاز مجموعه» (صفوی، ۱۳۹۴، ص ۲۸۹) گفته است. ما این‌گونه را با توجه به بخش‌های بالا «ردالصدر علی الصدر» می‌نامیم؛ مانند: «گلی کنار من و تاج باغ بر سر او/ کنار من ملکه آفتاب‌گردان‌ها// گلی که رؤیاهای مرا گرفته به دست...» (محمدی، ۱۳۹۳، ص ۹۸)؛ «کنار ما ملکه آفتاب‌گردان‌ها/ تجسم رؤیای تمام انسان‌ها// کنار ما باغی آخر بهشت برین/ برآمده گل‌ها از گلوی گلدان‌ها» (همان، ۹۷).

۱۱-۱- ردیف

شفیعی کدکنی ردیف را این‌طور تعریف کرده است: «در حقیقت ردیف مقطع آخری بیت است که میان دو روی قرار می‌گیرد، روی اول و روی جدید. گاهی ردیف از یک پسوند suffix مفرد یا مرکب که دارای یک یا چند مقطع جداگانه است

کارایی تکرار در منظومه «پادشاهی شعر»...

تشکیل می‌شود. «(شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۴) ردیف که از زیرمجموعه‌های تکرار است و ویژه‌ی شعر پارسی^۱ دانسته شده در دفتر «پادشاهی شعر» بهت‌آور است؛ البته از آن جایی که «ردیف جزئی از شخصیت غزل است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۶)، نباید بهت‌آور باشد چون غزل بدون ردیف مثل نان بی‌نمک می‌ماند.

حضور ردیف در دفتر پادشاهی شعر به‌خصوص در غزلیاتی که قالب کلاسیک را دارد چه در آغاز، میان و پایان خیلی پررنگ است؛ تا جایی که شصت‌ویک غزل این مجموعه شعری دارای ردیف پایانی است و تعدادی از این غزلیات هم دارای ردیف پایانی، میانی و آغازی است؛ آن تعداد غزلیاتی که فاقد ردیف است از پنج - شش غزل بیش نیست. این حضور چشمگیر ردیف در پادشاهی شعر بیانگر ارزش تکرار است. با بررسی دفتر موردنظر این قلم به این نتیجه رسیده است که شاعر «پادشاهی شعر» دل‌بستگی عجیبی به‌ردیف دارد و انگار ستون فقرات شعر محمدی ردیف است اعم از ردیف کامل و ناقص. به مثال‌های زیر توجه کنید:

الف) کامل

➤ در اول و پایان باهم، مانند:

نه مثل گریه که در هیچ دیده راهش نیست

نه مثل اشک که در چشم هم پناهش نیست

نه مثل ظلمت شب‌های ناامیدی که

در آسمان به بر ابر نیز ماهش نیست

➤ در میان، مانند تکرار «را» در این بیت: «به خانه بردمش؛ او خانه را نمی‌دانست/

غریب بود؛ رفیقانه را نمی‌دانست» (محمدی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۴).

ب) ناقص

این‌گونه ردیف در آغاز می‌آید؛ مانند: «پدِه‌کارم به مستی روزهایی را که

هشیارم/ ازین بدتر به عزرائیل چندین جان بده‌کارم// پدِه‌کارم به خندیدن تمام

^۱ - برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به: موسیقی شعر، استاد شفیع کدکنی، ص ۱۲۴ تا ۱۲۶.

عمر تلخم را/ به گریه، روزهایی را که از تلخی تلنبارم (همان، ص ۱۲۱)؛ «تویی که در تلفن راه می‌روی که منم/ الو! صدای تو پیچیده در تمام تنم// الو! تلفن جاسوس الو، تلفن دزد/ الو! تلفن که قطع می‌شود سخنم» (همان، ص ۱۱۱).

۱۲-۱- ردالمطلع

مطابق گفته‌ی علمای بلاغت ردالمطلع آن است که بیت آغازین شعر در پایان شعر تکرار شود اما دریافت‌های این قلم نشان می‌دهد که دو گونه ردالمطلع کامل داریم به این شکل:

الف) تکرار بیت آغازین شعر در پایان به صورت کامل و بدون جابه‌جایی و تغییر؛ مانند، نخستین بیت غزل «فلسطین» سید رضا محمدی در پایان همان غزل تکرار شده است و آن بیت مطلع این است: «هزار مرد به پای تو جان سپردند و/ هزار مرد تو را باز می‌فشردند و» (همان، صص ۷۰-۷۱).

ب) یکی از مصرع‌های بیت اول شعر را در بیت پایان شعر تکرار کند؛ این گونه تکرار یا ردالمطلع به سه شکل در «پادشاهی شعر» دیده می‌شود:

۱- تکرار مصرع اول بیت آغازین در مصرع اول بیت پایانی؛ مانند «شب دقیق، شب بی‌ستاره بی‌مهتاب/ به راه می‌افتم... کوچه‌های خلوت خواب» و بیت پایانی همان شعر: «شب دقیق، شب بی‌ستاره با مهتاب/ عبور می‌کنم از کوچه‌های خلوت خواب» (همان، صص ۱۱۹ - ۱۲۰).

۲- تکرار مصرع دوم بیت آغازی در مصرع دوم بیت پایانی؛ مانند «مرا کشیده به زنجیر می‌کند گلدان/ من آن گلم که مرا پیر می‌کند گلدان» و بیت پایان شعر: «زندگانی فرمایشی رهام کنید/ من آن گلم که مرا پیر می‌کند گلدان» (همان، صص ۱۰۱ - ۱۰۲).

۳- تکرار مصرع اول بیت آغازین در مصرع دوم بیت پایانی؛ مانند بیت آغازین شعر: «صدای همسرش او را به بسترش آورد/ صدای همسرش او را به همسرش آورد» و بیت پایانی شعر: «به همسرش که پس از بوسه چیغ زد او را/ صدای همسرش او را به بسترش آورد» (محمدی، ۱۳۹۳، صص ۱۵ - ۱۶).

کارایی تکرار در منظومه «پادشاهی شعر»...

تبصره ۱: در دفتر پادشاهی شعر یک نوع دیگر از ردالمطلع مشاهده شد؛ بیتی که در آغاز شعر آمده است با کمی تغییر و تبدیل و با معنای متفاوت در پایان تکرار شده است، در آغاز، نشان‌دهنده آغاز است و در پایان نشان‌دهنده پایان. این نوع بازی و یا بهتر بگوییم هنرورزی با کلمات از ابتکارات کم‌بدیل است و حالا آن نمونه را می‌خوانیم:

در آغاز شعر: «از گریه از تب از هیجان می‌شوی شروع / از روزنامه‌های جهان می‌شوی شروع»

در پایان همان شعر: «از گریه از تب از هیجان پاک می‌شوی / در روزنامه‌های جهان خاک می‌شوی» (همان، صص ۱۲۳ - ۱۲۹).

تبصره ۲: نوعی دیگر از ردالمطلع نیز در دفتر پادشاهی شعر مشاهده گردید که واژه صدر و عجز بیت اول شعر را در سراسر مصراع دوم بیت پایانی شعر ذکر کرده و آن به این‌گونه است:

بیت آغازین شعر: «بدهکارم به مستی روزهایی را که هشیارم / ازین بدتر به عزراییل چندین جان بدهکارم»

بیت پایانی همان شعر: «به دستانم به پاهایم به لب‌هایم به شش‌هایم / بدهکارم بدهکارم بدهکارم» (همان، ص ۱۲۲).

۱-۱۳- اعنات یا التزام

رادویانی اعنات را این‌گونه تعریف می‌کند «معنی وی آن بوذ که دبیر و شاعر تکلفی کنند اندر نظم و نثر چیزی را که بر وی نبوذ، چنانکه حرفی نگاه‌دارند اندر قوافی». (رادویانی، ۵۰۷، ص ۳۶) دکتر خزائلی اعنات را اعنات یا لزوم مالایلم می‌خواند و این‌طور توضیح می‌دهد: «اعنات در لغت، وادار کردن به کار دشوار است و در علم بدیع چنان است که شاعر مخصوصاً در قافیۀ شعر حرفی را که رعایتش لازم نیست التزام کند.» (خزائلی، ۱۳۳۴، صص ۸۷-۸۸) استاد همایی نیز همان تعریف که دیگران از اعنات کرده‌اند را آورده است و یک نکته را اضافه می‌کند که تکرار کلمه را نیز مثال می‌دهد. (همایی، ۱۳۸۹، ص ۶۰) شمیسا اعنات را چنین تعریف کرده است «در هر مصراع یا بیت شعر، کلمه‌یی را تکرار

کنند» (شمیسا، ۱۳۹۵، ص ۷۸)، خوب است تعریف نویسنده بدیع نو را هم ذکر کنیم که فرموده است: «التزام دو گونه است: التزام قافیه و التزام کلمه. التزام در لغت مصدر باب افتعال است از ریشه «آزم» به معنای لزوم و لازم و گریزی ناپذیر و در اصطلاح صنعتی است که شاعر به جای یک حرف در قافیه خود را مجبور کند که دو یا سه حرف را قافیۀ ابیات سازد... یا که شاعر خود را ملزم سازد که یک کلمه را در تمامی ابیات بیاورد.» (محبتی، ۱۳۸۶، ص ۸۰) با توجه به تعریف‌هایی که تا حالا از التزام یا اعنات ذکر شد بیشترین تمرکز روی حرف یا حروف قبل از روی قافیه بود البته با ذکر مثال‌هایی که التزام کلمه را نیز در برداشت؛ اما دکتر شمیسا از حرف چیزی نمی‌گوید فقط التزام کلمه را نام می‌برد (شمیسا، ۱۳۹۵، ص ۷۸) که در این صورت تعریف دیگران نادیده انگاشته می‌شود، اما با در نظر داشت تعریف‌هایی که از التزام صورت گرفته است به جز از فشارکی هیچ‌کسی انواعی برای اعنات قائل نشده است؛ فشارکی اعنات را به این‌گونه تقسیم‌بندی می‌کند:

الف) التزام به ذکر: این التزام خود به دو نوع است: (۱) حرف یا حروفی که از نظر قافیه ضروری نیست التزام شود؛ (۲) کلمه‌یی کلماتی در تمام یا بیشتر ابیات ذکر گردد

ب) التزام به حذف: مراد آن است که شخص خود را ملتزم کند کلمات الف دار یا نقطه‌دار نیاورد. (فشارکی، ۱۳۹۵، ص ۵۶)

از مجموع تعریف‌هایی که از اعنات یا التزام تا هنوز صورت گرفته است به این نتیجه می‌رسیم که اعنات آن است که شاعر یک حرف، کلمه، سازه^۱ (عبارت، جمله) بی را در سراسر شعر یا از دو و سه بیت بیشتر به صورت تکرار بیاورد یا اینکه خود را ملزم کند که کلمات الف‌دار، بی‌الف، نقطه‌دار، بی‌نقطه، یا تمام حروف الفبا را در یک ساخت (مصراع، بیت) ذکر کند.

در غزلی که عنوانش «گلدان» است، شاعر با التزام کردن حرف «گ» و واژه «گلدان» و «گل» خواسته است که به نوعی گلدان را تصویرسازی کند و پیش از خواندن متن، شعر خودش گلدان باشد و این التزام خیلی هنری و جالب است:

^۱ - این تعبیر را از جزوه درسی دکتر سید مهدی رحیمی بر گرفته‌ام.

کارایی تکرار در منظومه «پادشاهی شعر»...

مرا کشیده به زنجیر می کند گلدان / من آن گلم که مرا پیر می کند گلدان
چه جای نام فروشی به این و آن وقتی / مرا ز عطر خودم سیر می کند گلدان
مرا ترانه بخوان های باغ در گوش است / مرا چگونه قفس گیر می کند گلدان؟
همیشه اینجا باید به مرگ فکر کنی / تو را گرفته و تخدیر می کند گلدان
هوای خستگی بادهای حافظه را / کشانده بر تو سرازیر می کند گلدان
جهان گلدان، یعنی نگاه شرم نگاه / کدام گل را تعبیر می کند گلدان؟
جهان گلدان یعنی: / جهان واسطه ها / جهان شب را از پشت شیشه ها دیدن /
ستاره ها را از پشت شیشه ها چیدن / و نور را از پس شیشه ها طلب کردن /
جهان گلدان یعنی جهان فاصله ها / یعنی / آیه های جهان را، فقط تفسیر
می کند گلدان / بگو مرا بکشد این تجلل عوضی / دلم گرفته چرا دیر می کند
گلدان؟ / زندگانی فرمایشی رهام کنید / من آن گلم که مرا پیر می کند
گلدان» (محمدی، ۱۳۹۳، صص ۱۰۱ - ۱۰۲)

واژه «آدمی» در مصراع های زیر این شعر التزام شده است: «... آدمی پرنده /
آدمی... / آدمی... / آدمی خلاصه هر که هست تا که زنده است» (همان، ص ۱۶۰).

۱-۱۴ چشم آرایبی

از ما یکی دودستش را بعد، از ما یکی گرفته دو چشمش را
از ما خدای من چه بگویم... ها.. ها ها ها ها ها ها ها ها (همان، ص ۳۴)
گل گل گل گل گل گل گل گل
تقدیر چیده بر سر راه از ازل مرا (همان، ص ۵۶)
دهان ملتهبت بازمی گشود که میا
دو دیده ام را را را را را را را (محمدی، ۱۳۹۳، ص ۵۲)

کابل

گُر گُر دُرَاغ

کابل

گُر گُر گُر

بین شیارهای لبانم نشسته اند (همان، ص ۱۳۱)

۱۵-۱- تکرار سازه (عبارت)

«این یک از او- یک از او- یک از او، از من اما کدام است؟ آن؟ آن؟! آسمان در کدامین ستاره سرنوشت مرا کرده پنهان» (همان، ص ۲۱)؛ «به شهر مرگ به شهر کفن به شهر قبور/ به شهر دزد به شهر حسود برخوردم (همان، ص ۲۰)؛ «دستان تومی کنند با مو بازی/ موهای تومی کنند بر رو بازی» (همان، ص ۱۰۴)؛ «از لایه‌های حافظه‌اشی یک قصر، یک جشن، یک لباس درآوردیم/ در لایه‌های حافظه‌اشی می‌زیست، شاهی بد آن بالابالاها» (همان، ص ۳۴).

۱۶-۱- طرد و عکس

در حدائق‌السحر درباره عکس چنین آمده است «عکس پارسی: عکس باشگونه کردن باشد و شعرا عکس مثال این بیت را خوانند که مثال آورد و بیت این است. (وطواط، ۶۶۸، ص ۸۶) تقوی در کتاب هنجار گفتارش از عکس چنین تعریف دارد «العکس و تبدیل گویند و آن چنان است که چیزی را مقدم داری بر چیزی بعد عکس کنی مقدم را مؤخر داری و مؤخر را مقدم، مثل قول تعالی: *يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَ يُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ*». (تقوی، ۱۳۱۷، ص ۲۸۶) کزازی عکس یا تبدیل را «وارونگی» خوانده و آن را چنین تعریف می‌کند «وارونگی یا عکس آن است که در دو یا چند واژه پیش و پسی رخ داده باشد. (کزازی، ۱۳۷۳، صص ۷۴-۷۵) شمس‌العلمای گرگانی می‌گوید تعدادی تبدیل و عکس را «قلب» نامیده‌اند اما از گویندگان نام نمی‌برد.

طرد و عکس در اصطلاح آن است که کلمه‌ها در یک مصراع یا در یک بیت با تغییر جای تکرار گردد و به همین شکل یک عبارت یا یک مصراع در یک بیت با تغییر جا تکرار گردد که گاهی این تغییر و جابه‌جایی سبب تغییر معنا می‌شود و گاه در معنا تغییری نمی‌آید؛ مانند: «می‌نویسم ماهی، رویش می‌نویسم برگ/ می‌نویسم برگ، پشتش می‌نویسم ماهی». (محمدی، ۱۳۹۳، ص ۸)

نتیجه

در دفتر پادشاهی شعر اثر سید رضا محمدی اکثر گونه‌های تکرار وجود دارد. این قلم بعد از بررسی و تحلیل، به این نتیجه دست‌یافت که در دفتر شعری مذکور این گونه‌های تکرار به‌کاررفته است: ۱- تکرار واجی (صامت‌ها، مصوت‌ها)، ۲- تکرار واژه‌ی (ردالصدر الی العجز، ردالعجز الی الصدر، ردالصدر الی الابتداء، ردالصدر الی العروض، ردالعروض الی الابتداء، ردالعروض الی العجز، ردالابتداء الی الصدر، ردیف، ردالمطلع، اعنات یا التزام و چشم آرایبی)، ۳- تکرار سازه (عبارت، جمله) و ۴- تکرار طرد و عکس.

بر علاوه گونه‌های بالا، محمدی یک‌گونه دیگر را نیز به‌کاربرده است که می‌شود آن را «ردالصدر علی‌الصدر» نامید. در ردالمطلع نیز گونه‌هایی را به کار گرفته است؛ مانند: ردالمطلع یک مصراع و جابه‌جایی مصراع‌ی ردالمطلع در مقطع که در داخل متن در جای خودش توضیح داده شده است.

پربسامدترین انواع تکرار در این اثر به ترتیب، ردیف به‌خصوص ردیف پایانی، تکرار واژه، تکرار واجی به‌ویژه تکرار «ب»، «ش»، «ر»، «م» و «گ»، تکرار مصوت بلند «آ»، تکرار «ردالصدر الی‌الابتداء» و تکرار «ردالابتداء الی‌الصدر» است.

منابع

- ۱- آهنی، غلام‌حسین. نقد معانی در صنعت نظم و نثر فارسی، چاپ اول، اصفهان: کتاب‌فروشی تائید اصفهان، ۱۳۳۹.
- ۲- الرادویانی، محمد بن عمر. ترجمان البلاغه، به اهتمام، تصحیح، حواشی و توضیحات احمد آتش، چاپخانه ابراهیم خُروس: استانبول، ۵۰۷.
- ۳- تقوی، نصرالله. هنجار گفتار (در فن معانی و بیان و بدیع فارسی)، چاپخانه مجلس: تهران، ۱۳۱۷.
- ۴- خزائلی، محمد. بدیع و قافیه، به اهتمام حسن سادات ناصری، امیرکبیر: تهران، ۱۳۳۴.

- ۵- راستگو، سید محمد. هنر سخن آرایبی (فن بدیع)، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت): تهران، ۱۳۹۲.
- ۶- سیروس، شمیسا. نگاه تازه به بدیع، ویراست سوم، چاپ ششم، میترا: تهران، ۱۳۹۵.
- ۷- شفیعی کدکنی، محمدرضا. موسیقی شعر، چاپ شانزدهم، آگه: تهران، ۱۳۹۵.
- ۸- صفوی، کورش. از زبان‌شناسی به ادبیات (جلد اول: نظم)، چاپ پنجم، چاپ اندیشه: تهران، ۱۳۹۴.
- ۹- غریب، روز. نقد بر مبنای زیبایی‌شناسی و تأثیر آن در نقد عربی، ترجمه نجه رجایی، موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه فردوسی: مشهد، ۱۳۷۸.
- ۱۰- فشارکی، محمد. نقد بدیع، چاپ هفتم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌های (سمت): تهران، ۱۳۹۵.
- ۱۱- قیس رازی، شمس‌الدین محمد. کتاب المعجم فی معاییر اشعارالعجم- در اوایل قرن هفتم- به سعی و اهتمام ادوارد برون و تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی، کاتولیکیه آباء یسوعیین: بیروت، ۱۳۲۷ هـ مطابق ۱۹۰۹ م.
- ۱۲- کارنگی، دیل. آیین سخنرانی، ترجمه مهرداد مهرین، اسکندری، ۱۳۴۹.
- ۱۳- کزازی، میر جلال‌الدین. زیباشناسی سخن پارسی (بدیع)، چاپ دوم، مرکز: تهران، ۱۳۷۳.
- ۱۴- لاهوتی، میرزا مهدی‌خان. بدایع‌العروض در علم شعر فارسی، مطبعه مجلس: تهران، ۱۳۰۴.
- ۱۵- محبتی، مهدی. بدیع نو، چاپ دوم، انتشارات سخن: تهران، ۱۳۸۶.
- ۱۶- محمدی، سید رضا. پادشاهی شعر، انجمن قلم افغانستان: کابل، ۱۳۹۳.
- ۱۷- معین، محمد. فرهنگ فارسی، جلد دوم، چاپ هشتم، امیرکبیر: تهران، ۱۳۷۱.

کارایی تکرار در منظومه «پادشاهی شعر»...

۱۸- وطواط، رشیدالدین. حدائق السحر فی دقائق الشعر، با تصحیح و اهتمام

عباس اقبال، مطبعه مجلس: تهران، ۶۶۸.

۱۹- همایی، جلال‌الدین. فنون بلاغت و صناعات ادبی، چاپ اول، اهورا:

تهران، ۱۳۸۹.

پوهنمل دکتړ سید روضه‌الله مجید^۱

علايق معنوی اقبال لاهوری به عارفان افغانستان

Abstract

The land of present-day Afghanistan, known in the past as Khorasan, is naturally considered one of the richest and most powerful Islamic lands, having produced globally significant figures in various fields of Islamic and human sciences and knowledge. The prominent figures emerging from this land, with their breadth and depth of knowledge, have been able to illuminate the darkness of human life, guiding the people of the world towards unity and coexistence—a call that has always been respected by the intellectuals of humanity.

The way these mystical personalities, enlightened reformers, and tireless warriors have influenced others has consistently brought prosperity to their followers and admirers. Allama Iqbal Lahori is one of these admirers, following in the footsteps of Sana'i, Rumi, Jami, Sayed Afghan, and valiant fighters like Mahmud of Ghazni and others. He praises their approach and adopts their path, identifying himself as a follower of these global figures from Afghanistan. Therefore, this article, while reflecting devotion and sincerity, presents a

^۱ - استاد دیپارتمنت زبان و ادبیات فارسی دری، دانشکده زبان و ادبیات، دانشگاه کابل.

detailed study of this dedication based on narrative and analysis, using an analytical approach and textual quotations to provide insight for readers

چکیده

سرزمین افغانستان امروز و خراسان دیروز طبیعتاً با داشتن شخصیت‌های مهم جهانی در بخش‌های مختلف علوم و معارف اسلامی و بشری از غنی‌ترین و پر قدرت‌ترین سرزمین‌های اسلامی به شمار می‌رود، چهره‌های برخاسته از این سرزمین، با پهنا و وسعت معلومات و دانش خویش توانسته اند چراغ فرا راه ظلمات سیر حیات بشری بگذارند و مردمان جهان را به داعیه وحدت و هم زیستی دعوت و فرا خوانند که خیرگان بشری قدرت و پاس این دانشمندان را همواره داشته‌اند. دقیقاً نحوه تأثیرگذاری این شخصیت‌های عرفانی، بیدارگران مبارز و سلحشوران خستگی‌ناپذیر این مرز و بوم، همیشه سعادت پیروان و متبعین را در پی داشته است که علامه اقبال لاهوری یکتا از این شیفتگان و راهروان مسیر سنایی، مولانا، جامی، سید افغانی، راد مردان مبارزی چون: محمود غزنوی و نظایر آن‌ها می‌باشد که روش اینان را می‌ستاید و مسیر آن‌ها را انتخاب و خویشتن را راه رو این سیمای-های جهانی افغانستان قلم داد می‌نماید. بدین منظور مقاله حاضر ضمن بازتاب ارادت و اخلاص مندی، پژوهش دقیق پیرامون این اخلاص مندی به اساس روایت و درایت، با استفاده از روش تحلیلی و اقتباسات متنی، از مفدیت برای مخاطبین بر خوردار می‌باشد.

کلید واژه‌ها: علامه اقبال لاهوری، افغانستان، مولانای بلخی، سید جمال الدین افغانی.

مقدمه

هر گاه به آثار و اندیشه‌های علامه اقبال لاهوری با دقت نگرسته شود، جغرافیای کشور محبوب ما اعم از طبیعت زیبا، شهرهای باستانی، پس‌منظر

تاریخی، شخصیت‌های ملی و عرفانی و مبارزان سلحشور و آزادی‌خواه این سرزمین باستانی و مردخیز هرکدام در منظومه‌های فکری و ذهنی وی جایگاه بس سترگ و بلندی را احراز کرده است. از این‌رو اقبال لاهوری در کل به افغانستان، یک پیوند ژرف عاطفی و قلبی داشته که هر یک از این ارزش‌های جغرافیای فکری این متفکر معروف و شاعر بزرگ مشرق زمین را نسبت به قلمرو کشور باستانی‌مان شکل داده است.

هر گاه به گونه ژرف بنگریم، نخست از همه دیدگاه اقبال به افغانستان و مردم آن پس‌منظر و پیشینه تاریخی داشته و از آزادمنشی مردمان این خطه باستانی در برابر یورش‌گران و بیگانگان خارجی و به ویژه استعمارگران انگلیس منشأ می‌گیرد؛ زیرا اقبال در شرایطی در سیالکوت پنجاب شبه قاره هند در ۲۲ فروری ۱۸۷۳م مطابق با سال ۱۲۵۹ هجری قمری در یک خانواده متوسط زیر سقف اتاقی با طاق چوبی چشم به هستی گشود. (لاهوری، ۱۳۴۳، ص ۲۹) که زادگاه او شبه قاره هند در حلقوم استعمار بریتانیا فرو رفته و به نام هند بریتانیوی (بریتانیای شرقی) نامیده می‌شد. اقبال از همان آوان کودکی به مثابه یک نابغه مسلمان که از ذکاوت و هوشمندی فوق‌العاده ذهنی و عواطف و احساسات و آزادی‌خواهی اسلامی برخوردار بود و گذشته از این‌ها در دامان یک دودمان با دیانت رشد و بالندگی یافت و از همان مرحله نوباوگی تأثیرات منفی و استبداد خشن استعماری انگلیس را در زندگانی مادی و معنوی فرد سرزمین خویش با گوشت و پوست خود احساس می‌کرد و آن‌ها را با درایت زیر نظر داشت و با سپری شدن هر روز به آگاهی و بصیرتش در زمینه شناسایی مهره‌های استعمار افزون می‌گشت. او با نگاه ژرف می‌نگریست که چگونه استعمارگران فرنگ (انگلیس) تمام هستی مادی و معنوی مردمان شبه قاره و سایر کشورهای تحت سلطه‌شان در جهان را به تاراج برده و آن را به ظالمانه‌ترین و وحشیانه‌ترین شیوه حیف و میل می‌کنند و برای استمرار حاکمیت استعماری‌شان در کشورهای تحت حاکمیت خویش به ویژه شبه قاره هند زیر شعار معروف استعماری «تفرقه بینداز و حکومت بکن» ساکنان بومی این سرزمین را به جان هم افکنده و با ترفندهای سلطه‌جویانه، تضادهای قومی و

مذهبی را در میان آنان دامن زده و مسلمانان را به ضد هندوان و هندوان را در برابر سکه‌ها و سایر اقوام بومی هند تحریک می‌کنند. بدین‌گونه شعله‌های نفاق، افتراق، تشتت و پراگندگی را در شبه قاره هند و دیگر کشورهای تحت ستم هم‌چنان شعله‌ور نگه می‌دارند. بناءً مقاله‌ی هذا با در نظر داشت هدف، مبرمیت و روش تحقیق به رشته تحقیق در آمده است.

هدف تحقیق

بازتاب عمق ارادات و احترام علامه اقبال لاهوری را به شعراء و عرفای تاریخ ساز ادب و عرفان اسلامی، بیدار گران چون سید جمال الدین و مردان سلحشور این خطه مینو سرشت می‌باشد، این شعراء از چه معرفت و شناخت بر خور دار بوده اند که نه تنها عرفاء حوزه ادب فارسی و فارسی‌گویان جهان از این‌ها متأثر و پیرو مسیر هستند بل که سایر عرفاء حوزه‌های ادبی جهان و گویندگان ملل دیگر همه به فضایل بی‌شمار این بزرگ مردان معترف و پیرو هستند که علامه اقبال سیالکوتی یکی از این اخلاص کیشان می‌باشد.

مبرمیت تحقیق

با در نظر داشت این همه اخلاص و ارادتی که علامه اقبال لاهوری به شعراء و عرفای افغانستان داشته و در اشعار بازتاب یافته است، ایجاب می‌کرد تا این پیوند عمیق معنوی و خلوص اقبال را با در نظر داشت روایات شعری و اقتباس از نظریات دانشمندان و اهل خبره تحریر گردد، تا در نظر داشت این مبرمیت مقاله‌ی هذا نوشته گردید.

روش تحقیق

مقاله‌ی هذا با روش تحلیلی - توصیفی به رشته تحریر در آمده است.

بحث و بررسی

اقبال در جریان تحصیلات و آموزش‌های خویش با چنین شرایط رقت‌بار اجتماعی، سیاسی و اقتصادی شبه قاره از نزدیک آشنایی یافت و به فکر آزادی سرزمین خویش از زیر یوغ استعمار انگلیس شد، همواره می‌اندیشید تا چگونه

خواهد توانست با ایجاد وحدت و هم‌بستگی مردم و تحریض و تحریک مسلمانان و هندوان هم‌دیار خویش بپردازد تا ایشان به احراز استقلال و آزادی شبه قاره هند دست یازند. (حصاریان، ۱۴۰۲، ص ۳)

او با چنین دیدگاهش، به مطالعه افکار آزادی‌خواهانه افغانان از طریق جریده شمس‌النه‌ار پرداخت و با مقالات و اندیشه‌های آزادی‌خواهانه مبارزان کشورمان به ویژه سید جمال‌الدین افغانی که به دستش می‌رسید، آشنا شد. نوشته‌اند که وقتی در سال ۱۲۹۰ هجری خورشیدی، محمود طرزی پدر مطبوعات افغانستان جریده سراج‌الافغان امانیه را در دوازده صفحه به خط فارسی به چاپ می‌رسانید و موضوعاتی چون ادبیات، سیاست، اخبار، وقایع مهم، مقالات مختلف و... در آن منتشر می‌شد، نسخه‌هایی از آن به دست اقبال جوان هم می‌رسید. همین‌ها بوده است که بعدها شوق و علاقه او را به آموختن زبان فارسی دری برای درک مطالب سودمندی سراج‌الافغان بیشتر از پیش تحریک کرده است. (محقق، ۱۳۸۸، تقریظ)

بدین گونه علامه اقبال از عنفوان جوانی به مبارزات سلحشورانه مردم افغانستان و قاید مبارزان مسلمان (سید جمال‌الدین افغانی) و سایر آزادی‌خواهان افغان که طی نبردهای سه‌گانه‌شان با انگلیس‌ها صورت گرفته و هم‌چنان ادامه داشت، آگاهی یافته و از آن نبردهای عادلانه و سرنوشت‌ساز که به منظور آزادی و حریت این خطه مردخیز صورت گرفته بود، با شور و شغف استقبال می‌نموده است و آن را برای تأمین اندیشه‌های آزادی‌بخش مردمان شبه قاره هند الگو و سرمشق مبارزات خود می‌دانست؛ چنان‌چه ستایش اقبال از روحیه، دلاوری و استعمارستیزی مردمان افغانستان در لابه‌لای آثار ادبی او اعم از زبان فارسی و اردو به روشنی بازتاب گسترده یافته است. چنانچه او در پیکر جغرافیای قاره بزرگ آسیا، کشور و ملت افغان را "دل" آن تشبیه کرده است که از حرکت و توفندگی آن، این بحر جان می‌گیرد و برعکس از فساد و ناآرامی آن آسیا و جهان نیز دگرگون می‌شود:

آسیا یک پیکر آب و گل است ملت افغان در آن پیکر دل است

از فساد او فساد آسیا از گشاد او گشاد آسیا
تا دل آزاد است، آزاد است تن ورنه کاهی در ره باد است تن
(لاهوری، ۱۳۴۳، ص ۳۲۹)

با چنین عواطف و احساساتی بوده که اقبال حتا به کبک و آهوی سرزمین افغانستان هم نسبت به سایر نقاط جهان تفاوت‌هایی قایل شده است؛ چنان‌چه کبک آن را شاهین مزاج و آهوی کوهسارش را خراج‌ستان شیران خوانده است:
سرزمین کبک او شاهین مزاج آهوی او گیرد از شیران خراج
(همان، ۲۹۰)

علامه اقبال از نتیجه مبارزات و پیکارهای برحق و عادلانه مردم افغانستان که برای حصول استقلال کشور طی جنگ‌های اول و دوم افغان و انگلیس صورت گرفت و سرانجام افغانستان توانست تا در جنگ سوم افغان و انگلیس آزادی خود را در سال ۱۲۹۸ هجری خورشیدی مطابق سال ۱۹۱۹ میلادی به دست آورد، سخت مشعوف بوده است. از همین سبب بوده است که او "پیام مشرق" را که در پاسخ "دیوان شرقی" گویتة شاعر آلمانی سروده بود، به امان‌الله‌خان پادشاه و محصل آزادی افغانستان اهدا کرده است. اقبال در مقدمه‌یی از این دیوان؛ شاه افغانستان را برای تعلیم و تربیه ملت افغان و سعی و مجاهدت در اتحاد مسلمانان جهان تشویق و ترغیب نموده است و او را از حالات رقت‌بار مسلمانان جهان آگاه می‌کند که چه سان زیر چکمه‌های دشمنان قسم‌خورده اسلام حیات به سر می‌برند. در ضمن اندرزی سودمندی به شاه جوان افغان مبنی بر اداره اسلامی و عدالت‌محوری در کشورش ارائه داده است:

سروری در دین ما خدمت‌گری است عدل فاروقی و فقر حیدری است
علامه اقبال در تمام آثار فارسی و اردوی خود، مردم افغانستان و جوانان سلحشور آن را از یاد نبرده، آرزومندانه به آنان توصیه می‌کند که باید از افکار تفرقه‌افکنانه و قبیله‌گرا دوری گزینند و به فکر یک‌پارچگی، وحدت، هم‌سویی و هم‌بستگی ملی کشورشان باشند و از طریق همین اتحاد و هم‌دلی می‌توانند که سرانجام در جهان پیروز، بهروز و بلندآوازه گردند. او خواسته است که جوانان

افغانستان در جهان امروز دارای ابتکار، اجتهاد و اختراع شده و در راستای حصول دانش به تسخیر کائنات بپردازد؛ چنانچه او نیز این هدف والا برانزده را در پرتو حصول دانش دینی و کشفی ممکن و میسر خوانده است. (محقق، ۱۳۸۸، ص ۲۰۲)

اقبال در غزل زیبایی که سروده است، خود را به "لاله" تشبیه کرده است که در وادی‌های سبز شعر، ادب و عرفان عجم "فارسی" روییده است و بدین باور است که در فرجام از همین سرزمین شیران، ابرمردانی ظهور خواهند کرد که با شکستادن زنجیرهای اسارت و بردگی نه تنها آزادی خویش را از چنگ استعمار به دست خواهند آورد؛ بلکه آزادی را به سایر مردم جهان نیز به ارمغان خواهند داد. چنانچه در زبور عجم سروده است:

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما
ای جوانان عجم جان من و جان شما
می‌رسد مردی که زنجیر غلامان بشکند
دیده‌ام از روزن دیوار زندان شما
حلقه گرد من زنید ای پیکران آب و گل
آتشی در سینه دارم از نیاکان شما
(اقبال، ۱۳۹۰، ص ۱۶۵)

اما از اینکه اقبال یک متفکر بزرگ، شاعر آزاده و مبارز نستوه ضد استعمار در روزگار خویش بوده است، از همه بیش‌تر به افکار دانشمندان، عرفا و مبارزان آزادی‌خواه ملت مسلمان افغان دل‌بستگی ویژه‌ی داشته و میان تفکر و عواطف خود و اندیشه‌های آنان کدام تمایز و دوگانگی نمی‌داده است. چنانکه او طی سفر خویش که در سال ۱۹۳۳ میلادی به افغانستان انجام داده است، خاطرات صمیمانه‌ی خویش را از مشاهده شهرها و زیارت‌های اندیشمندان و اشخاص تاریخی این سرزمین باستانی که در شهرهای کابل، قندهار و غزنی وجود داشته است، در آثار شعری و ادبی خود منعکس ساخته است. او در اشعار خویش به وصف افغانستان، شهرها، رجال سیاسی، اندیشمندان، متفکران و عارفان معروف کشور

ما پرداخته و به گونه‌ی مشخص از شاهان کشور افغانستان هم‌چون محمود غزنوی، محمد ظهیرالدین بابر، احمدشاه ابدالی، امان‌الله خان، محمدنادر شاه و از بزرگ‌مردان دانش و هنر افغان‌ها مانند: ابن‌سینای بلخی، کمال‌الدین بهزاد هروی و شماری دیگر نیز یاد کرده است که در این‌جا صرف به پیوندهای عاطفی وی با چندتن از عارفان افغانی نظیر ابوالمجدمجدود بن آدم سنایی‌غزنوی، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، نورالدین عبدالرحمن جامی و علی هجویری پرداخته می‌شود.

حکیم سنایی غزنوی

ابوالمجدمجدود بن آدم سنایی غزنوی (۴۷۳ - ۵۴۵ ه.ق) از شمار شاعران بزرگ زبان فارسی دری است. او در نخست سخن‌سرای درباری و مدیحه‌سرای شاهان غزنوی بود که به دربار آنان نظیر بهرام‌شاه و سلطان ابراهیم وابسته بود. سپس دربار شاهان را ترک گفته و به عرفان و تصوف گرایید و گوشه‌ عزلت و انزوا اختیار کرد. به قول استاد شفیعی کدکنی، سنایی از جمع شاعران «دوران‌ساز» به شمار می‌رود. او تصوف را به حیث جنبش عظیمی شامل ادبیات فارسی دری و به ویژه شعر و انواع آن نظیر قصیده، غزل و مثنوی نموده و گوینده‌گان متعدد بعد از وی سبک عرفانی او را تقلید نموده‌اند. (حصاریان، ۱۴۰۰، ص ۲۸۵)

سنایی در قالب مثنوی منظومه‌های متعددی سروده است که از اهم آن‌ها می‌توان به حدیقه‌الحقیقه و شریعة‌الطریقه (الهی‌نامه) اشاره کرد که این منظومه عرفانی دارای ده هزار بیت می‌باشد و منظومه‌های سیرالعباد الی المعاد، طریق‌التحقیق، کارنامه بلخ، عشق‌نامه، عقل‌نامه و تحریمه‌القلم نیز از مثنوی‌های دیگر اوست و دیوانش نیز اغلب مایه عرفانی و تصوفی دارد. (حایری، ۱۳۷۴، ص ۱۲۴)

علامه اقبال لاهوری در کنار شماری از عرفای افغانستان به سنایی غزنوی احترام ویژه‌ی قایل است و از وی به حیث یکی از استادان خویش در شعر و حکمت یادآوری کرده است. چنانچه اقبال طی مسافرت خویش که در ماه نوامبر سال ۱۹۳۳ میلادی بنا به دعوت محمدنادرشاه به افغانستان انجام داده از

مهمان‌نوازی‌های دولت و مردم افغانستان پیوسته به نیکی یاد کرده است. او در همین مسافرت از کابل به شهر غزنی رفته و در آنجا از اماکن و زیارتگاه‌های آن سرزمین باستانی و داستانی دیدار کرده است. چنانچه در نشید زیبایی که بر مزار حضرت حکیم سنایی غزنوی در مثنوی "مسافر" سروده است، "غزنی" را حریم علم و فن و آن را عروس دولت محمود غزنوی بت‌شکن، شهنشاہ معروف خراسان دانسته است. (محقق، ۱۳۸۸، ص ۶۲)

سیدسلیمان ندوی از دانشمندان هند که در این دعوت از اعضای معیتی اقبال لاهوری به افغانستان بوده است، نوشته است که اقبال بر سر آرامگاه حکیم سنایی غزنوی حین اتحاف ادعیه از خود بی‌خود شده و با چشمان گریان به درگاه قاضی حاجات ناله سر داده و بر روح پرفتوح این حکیم فرزانه غزنه دعا نموده و از خداوند به برکت روح آن حکیم الهی استدعای فوز و فتوح کرده است. (جاوید، ۱۹۸۷ م، ص ۵۷)

چنانکه اقبال این روی داد مهم را در "مثنوی مسافر" بازتاب داده و از سنایی به عنوان حکیم غزنوی و امام عارفان یاد کرده است:

آه غزنی آن حریم علم و فن	مرغزار شیرمردان کهن
دولت محمود را زیبا عروس	از حنا‌بندان او دانای توس
خفته در خاکش حکیم غزنوی	از نوای او دل مردان قوی
آن «حکیم غیب» آن صاحب مقام	ترک جوش رومی از ذکرش تمام
در فضای مرقد او سوختم	تا متاع ناله‌ی اندوختم
گفتم ای بیننده اسرار جان	بر تو روشن این جهان و آن جهان
ای «حکیم غیب» «امام عارفان»	پخته از فیض تو خام عارفان

(لاهوری، ۱۳۹۰، ص ۴۵۰)

اقبال در منظومه "بال جبرئیل" که به زبان اردو سروده است، به استقبال قصیده سنایی به این مطلع پرداخته است:

مکن در جسم و جان منزل که این دون است و آن والا
قدم زین هر دو بیرون نه، نه این جا باش و نه آن جا

مطلع قصیده اردو این است:

سما سکتا نهی پهنای فطرت مین مرا سودا
غلط تھا این جنون شاید ترا اندازه صحرا
وی در این قصیده چندین جا مصرع‌هایی از قصیده سنایی را اقتباس کرده است؛
به گونه نمونه:

ندا آیی که آشوب قیامت سی به کیا کم هی
گرفته چنیان احرام و مکی خفته در بطحا
(لاهوری، ۱۹۳۵، ص ۳۹)

و یا از این قصیده سنایی که سروده است:

که یارب مر سنایی را سنایی ده تو در حکمت
چنان کز وی به رشک افتد روان بوعلی سینا
چنانکه اقبال از زبان سنایی غزنوی در مثنوی "مسافر" چنین آورده است:
بوعلی داننده آب و گل است بی خبر از خسته گی‌های دل است
نیش و نوش بوعلی سینا بهل چاره سازی‌های دل از اهل دل
(محقق، ۱۳۸۸، ص ۱۱۹)

اقبال در "ارمغان حجاز" در دوبیتی‌های خود به عنوان "رومی" با مولانای
بلخی رابطه روحانی خویش را به سنایی غزنوی چنین بیان کرده است:
می روشن ز تاک من فرو ریخت خوشا مردی که در دامانم آویخت
نصیب از آتشی دارم که اول سنایی از دل «رومی» برانگیخت
(لاهوری، ۱۳۴۳، ص ۴۵۹)

به همین گونه اقبال در مثنوی "مسافر" به روح حکیم سنایی از بهشت برین چنین
پاسخی ارائه داده است:

رازدان خیر و شر گشتم ز فقر زنده و صاحب نظر گشتم ز فقر
یعنی آن فقری که داند راه را بیند از نور خودی الله را
اندرون خویش جوید لاله در ته شمشیر گوید لاله
(نظامی، ۱۳۹۹، ص ۱۱۴)

به همین رو، اقبال همانند مولانای بلخی که گفته است: «ما از پی سنایی و عطار آمدیم» اخلاص خود را به عارفان و سخنوران افغان هم چون مولانای بلخی، امیر خسرو بلخی (ثم دهلوی) و سنایی غزنوی چنین بیان کرده است:

عطا کن شور «رومی» نور «خسرو» عطا کن صدق و اخلاص «سنایی»
(تنویر، ۱۳۹۳، ص ۹۸)

تأثیر مولانا جلال الدین محمد بلخی بر علامه اقبال لاهوری

مولانا جلال الدین محمد بلخی (۶۰۷-۶۷۲) فرزند شیخ بهاء الدین ولد ملقب به سلطان العلماء (۶۲۸-۵۴۷هـ) یکی از بزرگترین عرفای سرزمین ما شناخته می شود. او در شهر بلخ در زمان حکمروایی سلطان محمد خوارزمشاه در سال ۶۰۴ هجری متولد شد و در سال ۶۷۲ هجری در شهر قونیه، مربوط ترکیه امروزی، درگذشت.

دانشمندان نام مولانای بلخی را در ردیف فقهای اهل سنت درج کرده اند؛ زیرا او در حل مشکل فقهی مردم با دادن فتوا کمک می کرد و هم چنان در چهار مدرسه بزرگ قونیه به تدریس نیز می پرداخت که شاگردانی زیادی نزد او آموزش می دیدند.

مولانا در سال ۶۴۲ هجری با شمس الدین تبریزی، یکی از عرفای تبریز در شهر قونیه دیدار نموده که این ملاقات وی در زندگانی او تغییر چشم گیر و بنیادینی را رونما ساخته است؛ چنانچه مولانا بعد از آن دیدار، مجالس و عظمی تدریس را رها کرده و به شعر و سماع گرایید که خود در این مورد سروده است:

زاهد بودم ترانه گویم کردی سرحلقه بزم و بادیه جویم کردی
سجاده نیشینی با وقاری بودم بازیچه کودکان کویم کردی
(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷، ص ۱۱)

مولانای بلخی طی ۶۸ سال عمر پربار خویش آثار منثور و منظوم پدید آورده است که می توان از کتابهای منثور به نامهای "فیه ما فیه" (در آن است، آن چه در آن است)، "مجالس سبعة" (هفت خطابه) و مکتوبات (نامه ها)؛ و از آثار منظومش

نیز می‌توان به "دیوان شمس" (دیوان کبیر) و "مثنوی معنوی" او اشاره کرد. آثار منظوم مولانا جلال‌الدین محمد بلخی علاوه از حوزه‌های زبان فارسی‌دري در ادبیات جهانی نیز شهرت زیاد دارد. چنان‌چه پژوهشگران، مثنوی معنوی مولوی را به حیث یک منظومه حماسی-عرفانی در تمام دوره‌های تاریخ اسلامی خوانده‌اند که شرح‌های زیادی در جهان اسلامی و غیر اسلامی بر آن نوشته شده است. (حصاریان، ۱۴۰۲، صص ۴۹-۵۲)

مولانا از جمله شاعران بزرگ زبان فارسی‌دري است که تأثیر بسیار و برجسته‌یی را بالای دیگر نویسندگان زبان فارسی‌دري و دیگر زبان‌ها در جهان اسلام و حتی ادبیات جهانی دارد. یکی از شاعران بزرگی که مولانای بلخی بالای آن تأثیر پررنگ و همه‌جانبه در شبه‌قاره هند داشته است، علامه محمد اقبال لاهوری می‌باشد. اقبال لاهوری در آثار خویش از مولانای بلخی به حیث مرشد روحانی خود یاد نموده و گاهی هم از او به عنوان "پیر رومی" نام برده است و در همه جا و همیشه از مولانای بلخی به تکریم فوق‌العاده‌یی یاد کرده است:

پیر رومی مرشد روشن ضمیر کاروان عشق و مستی را امیر
منزلش برتر ز ماه و آفتاب خیمه را از کهکشان سازد طناب

او پیوسته خویشتن را باده‌نوش خم عرفان مولانا می‌داند که اهل معرفت را از شراب سخن عارفانه خود سیراب می‌کند:

بیا که می ز خم "پیر رومی" آوردم می سخن که جوانتر ز باده غنبی است
(نظامی، ۱۳۹۹، ص ۱۱۰)

اقبال لاهوری همانند مولانا نورالدین عبدالرحمن جامی مثنوی را قرآن در زبان فارسی می‌داند و مولانای بلخی را دریای مواج عرفانی و خود را موجی از آن دریای خروشان خوانده است که در تابنده معرفت را از دریای {توفیذه} جستجو می‌کند:

روی خود بنمود پیر حق سرشت کاو به حرف پهلوی قرآن نوشت
موجم و در بحر او منزل کنم تا در تابنده‌یی حاصل کنم
من که مستی‌ها ز {صهبایش} کنم زندگانی از نفس‌هایش کنم

او مردم را به میخانه و معارف مولانای بلخی فرا می خواند:
وقت است که بگشایم میخانه رومی را پیران حرم دیدم در صحن کلیسا مست
اقبال در ارشاد مردم، خویشتن را پیرو و مرید راه عرفان مولانا جلال الدین محمد
بلخی خوانده است و به خود "رومی" عصر جدید لقب داده است:

چو رومی در حرم دادم اذان من از او آموختم اسرار جان من
به دور فتنه عصر کهن او به دور فتنه عصر روان من
(تنویر، ۱۳۹۳، ص ۲۵۹)

یا اقبال از مردم زمانش شاکی است که متأسفانه زبان دل و اسرار و معارف را در
نمی یابند:

عصر من داننده اسرار نیست یوسف من بهر این بازار نیست
اقبال به پیروی از مولانای بلخی، مردم را نخست به خودشناسی و سپس به
خداشناسی فرا می خواند:

پیر رومی را رفیق راه ساز تا خدا بخشد ترا سوز و گداز
زانکه "رومی" مغز را داند ز پوست پای او محکم فتد در پای دوست
یا در مورد شناسایی گوهر اساسی معارف مولانا سروده است:

شرح او کردند او را کس ندید معنی او چون غزال از ما رمید
رقص تن از حرف او آموختند چشم را از رقص جان بردوختند
رقص تن در گردش آرد خاک را رقص جان برهم زند افلاک را
در جای دیگر از مقام معنوی مولانای بلخی چنین یاد می کند:

باز برخوانم ز فیض پیر روم دفتر سربسته اسرار علوم
جان او از شعله ها سرمایه دار من فروغ یک نفس مثل شرار
پیر رومی "خاک را اکسیر کرد از غبارم جلوه ها تعمیر کرد
(اقبال، ۱۳۴۳، ص ۳۸۷)

اقبال نیز همانند مولانا که از یاران خویش مبنی بر عدم شناسایی شان از اسرار
خود، گله مند است، شکایت دارد:

هر کسی از ظن خود شد یار من وز درون من نجست اسرار من

چنانکه اقبال هم به همین مضمون چنین اشاره‌یی داشته است:
چون رخت خویش بر بستم از این خاک همه گفتند با ما آشنا بود
ولیکن کسی ندانست این مسافر چه گفت و با که گفت و از کجا بود؟
(محقق، ۱۳۸۸، ص ۱۰۲)
اقبال در گشایش سر مرگ و زندگانی مرهون احسان مولانای بلخی است؛ چنانکه
در این باره سروده است:

مرشد رومی حکیم پاکزاد سر مرگ و زندگی بر ما گشاد
اقبال بر خود می‌بالد که اگرچه نیاکانش از برهمنان هنداند؛ ولی خود وی یک
مسلمان مؤمن و رازدان عرفان اسلامی شمس تبریزی و مولانا جلال‌الدین محمد
بلخی می‌باشد:

مرا بنگر که در هندوستان دیگر نمی‌بینی
برهمن زاده‌یی رمز‌آشنای روم و تبریز است
(محقق، ۱۳۸۸، ص ۱۰۴)

علامه اقبال در قبال اهمیت معانی بلند به دو بیت از مولانای بلخی روی می‌آورد:
راز معنی مرشد رومی گشود فکر من بر آستانش در سجود
معنی آن باشد که بستاند ترا بی‌نیاز از نقش گرداند ترا
معنی آن نبود که کور و کر کند مرد را بر نقش عاشق تر کند
اقبال به یاوران خویش توصیه می‌کند که باید از می‌کلام مولانای بلخی همواره
کام جان‌شان را تازه نگهدارند:

به کام خود دگر آن کهنه می‌ریز که باجامش نیرزد ملک پرویز
ز اشعار جلال‌الدین رومی به دیوار حریم دل بیاویز
باز می‌گویند:

بگیر از ساغرش آن لاله رنگی که تأثیرش دهد لعلی به سنگی
غزالی را دل شیری ببخشد بشوید داغ از پشت پلنگی
او می‌گوید که اندیشه‌های مولانای بلخی گره‌گشای مشکلات روحی زندگی او بوده
است:

گره از کار این ناکاره وا کرد غبار رهگذر را کیمیا کرد
نی آن نی نواز پاکبازی مرا با عشق و مستی آشنا کرد
یا سروده است:

ز رومی گیر اسرار فقیری که آن فقر است محسود امیری
حذر زان فقر و درویشی که از وی رسیدی بر مقام سر به زیری
(تنویر، ۱۳۹۳، ص ۲۷۱)

اقبال در توصیف و مناقب مولانای بلخی سخنان زیادی دارد. او در جاویدنامه طی سفر معنوی اش به افلاک هنگام حرکت به وادی {"یرغمید"} که فرشتگان آن را وادی "طواسین" می نامند، در مقام توصیف از مقام معنوی مولانای بلخی چنین سروده است:

رومی آن عشق و محبت را دلیل تشنه کامان را کلامش سلسبیل
پیر روم آن صاحب ذکر جمیل ضرب او را سطوت ضرب خلیل

یا:

پیر رومی آن امام راستان آشنای هر مقام راستان
اقبال همان گونه که مولانا را "پیر عشق" می داند، خود نیز در کلیات فارسی خویش "۲۵۷" بار و در کلیات اشعار اردویش "۱۷۱" بار کلمه عشق را به کار برده است.
(محقق، ۱۳۸۸، ص ۱۰۵)

اقبال در حین مسافرتش به افغانستان در سال ۱۹۳۳ میلادی در خرابه های شهر غزنی در عالم خیال مرد شوریده یی را می بیند که ابیات مولانای بلخی را می خواند و بر زوال مسلمانان در سطح جهانی می گرید. اقبال خطاب به مرد افغان می گوید:

ز آتش مردان حق می سوزمت نکته یی از پیر روم آموزمت
رزق از حق جو، مجو از زید و عمرو مستی از حق جو مجو از بنگ و خمر
گل مخور، گل را مخر، گل را مجوی زان که گل خوار است دایم زرد روی
دل بخر تا جاودان باشی جوان از تجلی چهره ات چون ارغوان
(محقق، ۱۳۸۸، ص ۱۰۶)

اقبال در اشعار خود همواره از پیر رومی (بلخی) الهام می‌گیرد و او را "امیر کاروان عشق و مستی" می‌خواند:

پیر رومی مرشد روشن ضمیر	کاروان عشق و مستی را امیر
منزلش برتر ز ماه و آفتاب	خیمه را از کهکشان سازد طناب
نور قرآن در میان سینه‌اش	جام جم شرمنده از آئینه‌اش
از نی آن نی‌سواز پاک‌زاد	باز شوری در نهان من فتاد
نکته‌ها از پیر روم آموختم	خویش را در آتش او سوختم
گفت: جان‌ها محرم اسرار شد	خاور از خواب گران بیدار شد

(محقق، ۱۳۸۸، ص ۱۰۶)

اقبال می‌گوید که این شور و مستی (عشق) مولانای بلخی و تفکر و حیرت {فارابی} ریشه در عشق واقعی الهی دارد:

عشق است که در جانت هر کیفیت انگیزد
از تاب و تب "رومی" تا حیرت فارابی

علامه اقبال علم و منطق و فلسفه را در رسیدن به کنه حقیقت هستی ناپخته و خام می‌بیند و دو بیت از دو عارف کشورمان نظیر مولانای بلخی و عبدالرحمن جامی را حلال همه دغدغه‌ها و مشکلات روحی و فکری خویش می‌خواند. آن‌جا که می‌گوید:

مرا از منطق آید بوی خامی	دلیل او دلیل نا تمامی
به رویم بسته‌درها را گشاید	دو بیت از "پیر رومی" یا ز جامی

(تنویر، ۱۳۹۳، ص ۲۶۷)

تتبع شعری اقبال از مولانا بلخی

همه مثنوی‌های اقبال به استثنای گلشن راز جدید که در بحر هزج مسدس محذوف/ مقصور به استقبال از گلشن راز شیخ محمود شبستری (۷۲۰هـ) سروده شده است، به وزن مثنوی معنوی مولوی در بحر رمل مسدس محذوف/ مقصور (فاعلاتن فاعلاتن فاعلن/ فاعلان) پدید آمده است. در بعضی موارد اقبال مضامین شعری مولانای بلخی را در قالب الفاظ دیگر بیان می‌کند و در مواردی هم

از کلمات مولانای بلخی به گونه‌ی روشنی استفاده برده است؛ مانند اشعار زیر از مولانای بلخی:

هر خیالی را خیالی می‌خورد فکر هم بر فکر دیگر می‌چرد

اقبال:

زیر گردون آدم آدم را خورد ملتی بر ملتی دیگر چرد

اقبال در غزلی نیز از مولانای بلخی استقبال کرده است:

مولانا:

من مست و تو دیوانه ما را که برد خانه

صدبار ترا گفتم کم خور دوسه پیمانہ

اقبال:

فرقی ننهد عاشق در کعبه و بتخانه

این جلوت جانانه و آن خلوت جانانه

مولانا:

اگر دل از غم دنیا جدا توانی کرد

نشاط و عیش به باغ بقا توانی کرد

اقبال:

درون لاله گذر چون صبا توانی کرد

به یک نفس گره غنچه وا توانی کرد

(نظامی، ۱۳۹۹، ص ۱۱۳)

مولانا:

ای شادی آن روزی کز راه تو باز آبی

در روزن جان تابی، چون ماه ز بالای

اقبال:

ای گنبد مینایی، این پستی و بالایی

در شد به دل عاشق، با این همه پنهانی

مولانا:

پرده بردار ای حیات جان و جان افزای من
غم‌گسار و هم‌نشین و مونس شب‌های من
(محقق، ۱۳۸۸: ص ۱۰۷)

اقبال:

شعله در آغوش دارد عشق بی پروای من
بر نخیزد یک شرار از حکمت نازای من

مولانا:

هر نفس آواز عشق می‌رسد از چپ و راست
ما به فلک می‌رویم عزم تماشا که راست

اقبال:

گریه ما بی اثر ناله ما نارساست
حاصل این سوز و ساز یک دل خونین نواست

مولانا:

بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزوست
بگشای لب که قند فراوانم آرزوست

اقبال:

تیر و سنان و خنجر و شمشیرم آرزوست
با من میا مه مسلک شبیرم آرزوست
(محقق، ۱۳۸۸، ص ۱۰۸)

هم‌چنان این غزل‌های اقبال نیز سبک مخصوص مولانای بلخی را در ذهن تداعی می‌کند:

من بنده آزادم عشق است امام من
عشق است امام من عقل است غلام من

مولانا:

به زیر کنگره کبریاش مردانند
فرشته‌صید و پیمبرشکار و یزدان‌گیر

اقبال:

در دشت جنون من جبریل زبون صیدی
یزدان به کمند آور ای همت مردانه
اقبال این شعر معروف مولانای بلخی را چنین بازتاب داده است:
حاصل عمرم سه سخن بیش نیست
خام بودم پخته شدم سوختم

اقبال:

هزاران سال با فطرت نشستم
به او پیوستم و از خود گسستم
و لیکن سرگذشتم این دو حرف است
تراشیدم، پرستیدم، شکستم
(پیام مشرق)

اقبال تضمین‌های زیادی نیز از اشعار مولانای بلخی انجام داده است و او مصرع، بیت یا ابیاتی از مولانای بلخی را به گونه‌ی تضمین در اشعارش آورده است؛ به گونه‌ی مثال:

شعله‌یی درگیر زد بر خس و خاشاک من
مرشد رومی که گفت: منزل ما کبریاست
یا این که این بیت معروف مولانای بلخی را به گونه‌ی تضمین آورده است:
خوش تر آن باشد که سر دلبران
گفت آید در حدیث دیگران

اقبال:

نکنه‌ها چون تیغ پولاد است تیز
گر نمی‌فهمی ز پیش ما گریز

به نظر داکتر سید محمداکرام‌شاه اکرام در کتاب اقبال در راه مولوی، اقبال در موارد زیادی اشعار مولانا را در مثنویات خویش تضمین کرده است. افزون بر آن، او اشعاری دارد که از نظر لفظ و معنی خیلی نزدیک به اشعار مولانای بلخی است و

این خود تأثیر شدید اقبال از مولانای بلخی را نشان می‌دهد. به گونه‌ی مثال در این بیت اقبال:

خاک یثرب از دو عالم خوشتر است ای خنک شهری که آن جا دلبر است
که بیت زیر از مولانای بلخی را در ذهن متبادر می‌سازد:
پس کدام شهر زان ها خوشتر اس گفت آن شهری که در وی دلبر است
یا این شعر اقبال:

ای فراهم کرده از شیران خراج گشته‌یی رو به مزاج از احتیاج
خیلی شبیه این شعر مولاناست:
آنچه شیران را کند رو به مزاج احتیاج است احتیاج است احتیاج
(مولانا، ۱۳۸۳، ص ۲۴۲)

علامه اقبال و جامی هروی

یکی دیگر از سخنوران عارف کشورمان که علامه اقبال از آثارش به احترام زیاد یاد کرده است، مولانا عبدالرحمن جامی هروی است. لقب جامی، عمادالدین و نورالدین بود. ایشان در سال ۸۱۷ ه.ق. در خرجرد از توابع شهر هرات متولد گردیده و در سال ۸۹۸ ه.ق. در همان جا وفات کرده است. او ادیب، عارف و شاعر بزرگ بود و در شعر نخست "دشتی" تخلص می‌کرد؛ سپس تخلص جامی را برگزید. (شریفی، ۱۳۹۶، ص ۵۵۰)

جامی مقدمات علوم را از محضر پدرش فرا گرفت؛ سپس به تحصیلات خویش در مدرسه نظامیه هرات پرداخت و بعد به سمرقند که در آن هنگام از مراکز بزرگ علمی اسلامی شناخته می‌شد، رهسپار گردید تا تحصیلات خود را در آن جا تکمیل کند. او هنوز جوان بود که از فراگیری علوم روزگارش فارغ گردید و به مرحله بزرگی و فقاہت رسید. بعداً به تصوف گرایید و دست ارادت به دامان سعدالدین کاشغری و متعاقب آن به خواجه عبیدالله احرار از بزرگان طریقه نقشبندیه زد و به مدارج بلند روحی رسید. (همان)

جامی از دانشمندان بزرگ جهان اسلام و از عارفان نامدار قرن نهم هجری است که با سلطان حسین بایقرا از شاهان معروف تیموریان هرات و امیر علی شیر

نوایی وزیر او، معاصر بود. وی در طریقهٔ نقشبندیه مقام ارشاد داشت و از شارحان مشرب وحدت‌الوجودی ابن عربی نیز شناخته می‌شود.

مولانا جامی آثار زیادی آفریده است؛ چنانکه افزون از کتب و رسالاتی که در علوم دینی نگاشته است، دیوان شعری و منظومهٔ هفت‌اورنگ او شهرت زیاد دارد؛ هم‌چنین نفحات‌الانس او در نثر هم از کتب مشهورش شناخته می‌شود.

علامه اقبال در توصیف مولانا جامی در منظومهٔ اسرار خودی، خویش را پیرو و شاگرد جامی تلقی کرده و چنین سروده است:

کشتهٔ اندرز ملا جامی ام نظم و نثر او علاج خامی ام
شعر لبریز معانی گفته است در ثنای خواجه، گوهر سفته است
(اقبال، ۱۳۹۰، ص ۴۵)

شاه اسماعیل صفوی که مذهب تشیع داشت، با جامی سخت دشمنی می‌ورزید؛ چنانچه پس از فتح هرات، دستور داد تا هر جایی که نام "جامی" در کتابی دیده شود، آن را به "خامی" تبدیل کنند. هاتفی که از معاصران او بود، به این موضوع چنین اشاره‌ی کرده است:

بس عجب دارم ز ادراک شه کشورگشا
آنکه بر درگاه او گردون غلامی کرده است
کز برای خاطر جمعی لوند ناتراش
لفظ "جامی" را تراشیده است و "خامی" کرده است

اما سلطان محمد فاتح و بایزید دوم از شاهان معروف عثمانی به جامی ارادت خاص داشتند. در دیوان جامی انواع شعر عروضی دیده می‌شود و شعرهایش آمیخته با نظم در سایر آثارش هم‌چون بهارستان، نفحات‌الانس، شواهد نبوت، اشعة‌المعات، شرح فصوص‌الحکم ابن عربی، رسالهٔ لوابیح و سایر رساله‌های او دیده می‌شود.

پس از وفات جامی، امیر علی شیر نوایی کتاب "خمسة‌المتحیرین" خویش را به یاد او نگاشته است. (شریفی، ۱۳۹۶، ص ۵۵۰)

علامه اقبال لاهوری اشعار فراوان جامی را در آثار فارسی دری خود تضمین کرده است و از این طریق ارادت ویژه خود را به آن عارف مشهور کشورمان نشان داده است. چنانچه اقبال اسم "جامی" را با مرشد و مراد معنوی خویش (مولانا جلال‌الدین محمد بلخی) یک‌جا ذکر کرده و اشعار و افکار آنان را رهگشای جهان معنوی خود دانسته و نیز به این امر را نه از طریق علم، منطق و فلسفه، بلکه از مطالعه افکار آنان میسر دانسته است:

مرا از منطق آید بوی خامی دلیل او، دلیل ناتمامی
به رویم جمله درها را گشاید دو بیت از پیر رومی یا ز جامی

علامه اقبال شیوه و سبک جامی را نیز در غزل‌سرایی می‌ستاید و جامی را با مولانای بلخی و عراقی در یک کفه قرار می‌دهد:

گهی شعر عراقی را بخوانم گهی جامی زند آتش به جانم
ندانم گرچه آهنگ عرب را شریک نغمه‌های ساربانم

(محقق، ۱۳۸۸، ص ۱۲۰)

در برخی از اشعار اقبال و جامی توارد معنایی دیده می‌شود:
جامی:

حریفان باده‌ها خوردند و رفتند تهی خم‌خانه‌ها کردند و رفتند

اقبال:

دل ما بی‌دلان بردند و رفتند مثال شعله افسردند و رفتند
بیا یک لحظه با عامان در آمیز که خاصان باده‌ها خوردند و رفتند

جامی:

ای آنکه به قبله وفا روست ترا بر مغز چرا حجاب شد پوست ترا
دل در پی این و آن نه نیکوست ترا یک دل داری بس است یک دوست ترا

اقبال:

مرا فرمود پیر نکته‌دانی هر امروز تو از فردا پیام است
دل از خوبان بی‌پروا نگهدار حریمش جز به او دادن حرام است

(لاهوری، ۱۳۹۰، ص ۱۹۹)

اقبال در غزل سرایی نیز از جامی پیروی کرده است:

جامی:

طرف باغ و لب جوی و لب جام است این جا
ساقیا خیز که پرهیز حرام است این جا

اقبال:

هست این میکده و دعوت عام است این جا
قسمت باده به اندازه جام است این جا

جامی:

بنده عشق شدی، ترک نسب کن جامی
که در این راه فلان بن فلان چیزی نیست

اقبال:

در ره عشق فلان بن فلان چیزی نیست
ید بیضای حکیمی به سیاهی بخشند
(محقق، ۱۳۸۸، ص ۱۱۰)

جامی:

من و فکر تو، چه بینم به جمال دگران
هم خیال تو مرا به که وصال دگران
می برد نامه او هدهد و ما دور، دریغ
که پریدن نتوانیم به بال دگران
روز و شب تشنه جگر خاک درت بوسه زخم
من که لب تر نکنم ز آب زلال دگران

اقبال:

در جهان بال و پر خویش گشودن آموز
که پریدن نتوان با پر و بال دگران
آتش از ناله مرغان حرم گیر و بسوز
آشیانی که نهادی به نهال دگران
مرد آزادم و آن گونه غیورم که مرا
می توان کشت به یک جام زلال دگران
(محقق، ۱۳۸۸، ص ۱۱۴)

جامی:

آن قدر مستم که از چشمم شراب آید برون
وز دل پرحسرتم بوی کباب آید برون

اقبال:

گرچه می‌دانم که روزی بی‌نقاب آید برون
تا نپنداری که جان از پیچ‌وتاب آید برون
(نظامی، ۱۳۹۹، ص ۱۱۵)

هجویری غزنوی در شعر علامه اقبال

ابوالحسین علی بن عثمان بن علی جلایی ثم‌الهجویری الغزنوی از نویسندگان و عرفان مشهور عهد سلطان محمود غزنوی و فرزندان او شناخته می‌شود. او دانشمند معروف در روزگار خویش بوده است. هجویری علوم اسلامی نظیر: فقه و تفسیر و حدیث و کلام و... را در چتر حمایت پدرش عثمان در شهر غزنی فرا گرفت و پس از سفرهای طولانی و گسترده‌یی در مناطق خراسان و فرارود، عراق، شام، آذربایجان و ترکستان پرداخت. در جریان سیر و سفر از محضر دانشمندان و عرفای زیادی علوم ظاهر و باطن را کسب کرد. سرانجام همراه پدر خود در شهر لاهور هند که از متصرفات سلطان محمود غزنوی بود مسکن گزید و در همان جا وفات کرد. هجویری در شریعت از مذهب امام ابوحنیفه (رح) و در طریقت از مسلک جنید بغدادی پیروی می‌کرد. تصوفش (محو) بود و در سیر و سلوک از ابوالفضل ختلی مرشد و مقتدای عرفان خویش پیروی می‌کرد. پژوهشگران هندی، هجویری را به القاب پیر هجویری و سید هجویری و گنج‌بخش یاد کرده‌اند و ظاهراً لقب (گنج‌بخش) از سوی خواجه معین‌الدین چشتی رهبر طریقه چشتیه به او داده شده است. چنان که او در توصیف هجویری چنین سروده است:

گنج بخش فیض عالم مظهر نور خدا ناقصان را پیر کامل، کاملان را رهنما
(شهرانی، ۱۳۹۷، ص ۱۷۹)

هجویری تألیفات زیادی در علوم اسلامی و عرفان دارد که از جمله آن‌ها کتاب کشف‌المحجوب الالباب التصرف او به زبان فارسی دری شهرت زیادی دارد که در قرن پنجم هجری در شهر لاهور نگاشته است. افزون بر آن دیوان شعری هم داشت که مفقود شده است و کتاب‌های دیگری هم از سوی پژوهشگران به وی منسوب شده است. (حصاریان، ۱۴۰۰، صص ۱۷۶-۸۰)

آرامگاه هجویری در شهر لاهور پاکستان امروز به نام (داما گنج‌بخش) مشهور و زیارتگاه خاص و عام است. چنان که گفته‌اند هجویری بعد از فتوحات هند ذریعه محمود غزنوی و فرزندانش مسعود، همراه با پدر خویش به سرزمین هند رفته و در آن جا به ارشاد و تبلیغ دیانت اسلامی پرداخته است و نقش هجویری در گسترش اسلام و زبان فارسی دری در هند بسیار چشم‌گیر و پررنگ است. هجویری در سال ۴۶۵ ه. ق. در شهر لاهور وفات یافته است. (همان، ص ۲۷۲)

علامه اقبال لاهوری هم‌مانند سایر مسلمانان هند و پاکستان به هجویری غزنوی اخلاص و ارادت داشته است. چنانچه نقش او و آثارش را در تربیت مردم هند به آموزه‌های اسلامی بسیار برجسته خوانده و به لقب (پاسدار قرآن) داده است.

اقبال به زیارت آرامگاه هجویری در لاهور نایل شده و خاک آن بقعه متبرک را هم‌چون تویتا به چشم خویش مالیده است. چنانکه او از سید هجویری به عنوان مرشد خاص و عام مردم مسلمان هند یاد کرده و از آرامگاهش به مثابه جای وجد و نشاط عارفان و صاحب‌دلان الهی نام برده است:

سید هجویری مخدوم امم مرقد او پیر سنجر را حرم
عهد فاروق از جماش تازه شد حق ز حرف او بلند آوازه شد

به همین گونه علامه اقبال لاهوری، سید هجویری را نگه‌دارنده ام‌الکتاب (قرآن کریم) خوانده است که با چشمان خویش همواره حق از باطل را تفکیک می‌کرده و از برکت او، چشمان مردم مسلمان هند به خورشید ایمان روشن شده است.

پاسبان عزت ام‌الکتاب از نگاهش خانه باطل خراب
خاک پنجاب از دم او زنده گشت صبح ما از مهر او تابنده گشت
(تنویر، ۱۳۹۳، ص ۳۲۸)

به همین ترتیب می‌توان گفت که علامه اقبال لاهوری نه تنها به این مشاهیر سرشناس افغانستان ارادت داشته است، بلکه به سنگ و چوب این سرزمین نسبت حضور معنوی این بزرگ مردان نیز داشته است، مقاله‌ی هذا گنجایش بازتاب همه موارد را ندارد.

نتیجه

مطالبی که فوقاً اشاره گردید گوشه‌ی از مباحثی است که علامه اقبال لاهوری به آنها پرداخته است، این کمیت اندک نشاندهنده‌ی کمال ارادت و اخلاص اقبال به همه چهره‌های ادبی، عرفانی، مبارزین، سلاطین و عامه‌ی مردمان این خطه می‌باشد. اقبال اذعان می‌دارد که نخستین نحله‌های آثار منظور و منثور عرفانی، ادبی و بیدارگری معاصر از همین سرزمین افغانستان امروزی جوانه زده، درخشش و روشنایی را به جهانیان هدیه داده اند.

مبحث هذا گوشه‌هایی از این ارادت را بازگو می‌نماید، خوانش و دقت در این مقاله مخاطب را به شناخت دقیق عظمت اینان و تأثیرگذاری چهره‌های مهم این سرزمین می‌نماید که همگان معالم معرفت برای جهانیان می‌باشند. خوانش و وقوف به بن‌مایه‌های فکری اقبال انسان را به برهه‌های تاریخ ادبی، سیاسی و عرفانی این سرزمین می‌نماید.

منابع

- ۱- اقبال، جاوید. محمد اقبال، ترجمه و تهیه‌ی شهین‌دخت کامران مقدم، اکادمی اقبال: لاهور، ۱۹۸۷.
- ۲- بلخی، جلال‌الدین محمد. دوره‌ی کامل مثنوی معنوی، به سعی و اهتمام رینولد آلن نیکلسون، انتشارات امیر کبیر: تهران، ۱۳۳۶.
- ۳- تنویر، محمد حلیم. افغانستان و علامه اقبال، بنیاد حلیم تنویر: کابل، ۱۳۹۳.

- ۴- حایری، محمدحسن. مبانی عرفان و تصوف و ادب پارسی، نشر- علم: تهران، ۱۳۸۶.
- ۵- حصاریان، سیداکرام‌الدین. ادبیات فارسی در دوره غزنویان و حکومت‌های معاصر آن، انتشارات بیهقی: کابل، ۱۳۹۱.
- ۶- _____ . دیباچه‌یی بر مبانی عرفان و تصوف اسلامی، به کوشش عطاءالحق رستم‌زاده، انتشارات امیری: کابل، ۱۴۰۰.
- ۷- _____ . رابطه معنوی علامه اقبال با مردم و سرزمین افغانستان (مقاله تالیفی آماده نشر).
- ۸- _____ . ادبیات عرفانی (شناخت‌نامه مولانای بلخی و بررسی گزیده‌هایی از شش دفتر مثنوی (رساله درسی برنامه ماستری دانشگاه، به اهتمام احمدرشاد فایق: کابل، کابل، ۱۴۰۲).
- ۹- شریفی، محمد. فرهنگ ادبیات فارسی، نشر نو: تهران، ۱۳۴۵.
- ۱۰- شهرانی، عنایت‌الله. عارفان و سالکان (هفت شهر عشق)، کانون فرهنگی قزیل چوپان: کابل، ۱۳۹۷.
- ۱۱- شفیعی کدکنی، محمدرضا. غزلیات شمس تبریزی (مولانا جلال‌الدین محمد بلخی)، جلد اول، انتشارات سخن: تهران، ۱۳۸۷.
- ۱۲- لاهوری، محمد اقبال. بال جبرئیل، نسخه خطی به خط عبدالمجید و به اهتمام اقبال، اکادمی لاهور: لاهور، ۱۹۳۵.
- ۱۳- _____ . کلیات اشعار، با مقدمه احمد سروش، انتشارات کتابخانه سنایی: تهران، ۱۳۴۳.
- ۱۴- _____ . کلیات اقبال، بخش "پس چه باید کرد ای اقوام شرق؟": پاکستان، ۱۹۹۰.
- ۱۵- _____ . کلیات اقبال لاهوری، با مقدمه علی شریعتی و جاوید اقبال، به کوشش عبدالله اکبریان راد، انتشارات الهام: تهران، ۱۳۹۰.

علايق معنوی اقبال لاهوری به عارفان ...

۱۶- محقق، اسدالله. علامه اقبال در ادب فارسی و فرهنگ افغانستان، انتشارات الهام: تهران، ۱۳۸۸.

۱۷- موسوی، سیدمحسن و فرحینان، حمید. ماه در آب، سازمان چاپ و انتشارات دارالحدیث: قم، ۱۳۸۷.

۱۸- نظامی، برهان‌الدین. نگاهی به جهان‌بینی اقبال لاهوری، اکادمی علوم افغانستان: کابل، ۱۳۹۹.

سرمحقق عبدالجبار عابد

بازتاب اندیشه‌های پژوهشگران پیرامون عرفان و تصوف

Abstract

Arif literally means knower and knower. And in the term "arif" they say someone who does not consider rational arguments to be sufficient in knowing the source of existence and its truths, and in addition to rational arguments, he considers physical austerities to be necessary in order to open his heart to the truths through these austerities. A Sufi refers to a person who has abandoned the pleasures of life and comes to the altar of worship with a humble heart, a humble tongue, and complete politeness, and is awake day and night in pursuit of God's pleasure. The purpose of the present research is to find the precise and comprehensive meaning and concept of mysticism and Sufism and to understand the differences between these two terms, which have been written from the pages of books using an analytical method. The findings of the present research have been that mysticism and Sufism are two separate concepts, mysticism is wider and its content is deeper than Sufism, and mysticism appears higher than Sufi. Sufism is exclusive to Sufis (pashmina wearers), while mysticism is related to mystics who receive the

manifestations of the truth with rationality and austerity and does not belong to any particular stratum.

چکیده

عارف در لغت به معنای دانا و شناسنده است و در اصطلاح عارف به کسی می‌گویند که در شناخت سرچشمه هستی و حقایق آن، استدلال‌های عقلی را کافی نمی‌داند و علاوه بر استدلال‌های عقلی ریاضت‌های نفسانی را هم لازم می‌داند تا به واسطه این ریاضت‌ها دل به روی حقایق گشوده شود. صوفی بر انسانی اطلاق می‌شود که از خوشی‌های زندگی کناره گرفته و با قلبی خاشع و زبان ذاکر و ادب کامل رو به محراب عبادت آورده و با بیداری شب و روز در پی تحصیل خشنودی خداوند است. هدف از تحقیق حاضر یافتن معنی و مفهوم دقیق و جامع از عرفان و تصوف و دریافت تفاوت‌ها بین این دو اصطلاح می‌باشد که با استفاده از روش تحلیلی از لابلائی کتب دست داشته نگاشته شده است. یافته‌های تحقیق حاضر این بوده است که عرفان و تصوف دو مفهوم جداگانه است، عرفان وسیع‌تر و محتوای آن عمیق‌تر از تصوف است و عارف والاتر از صوفی چهره ظاهر می‌کند. تصوف در انحصار صوفی مسلکان (پشمینه پوشان) است؛ در حالیکه عرفان وابسته به عارف است که با عقلانیت و ریاضت به دریافت تجلیات حق می‌پردازد و به کدام قشر خاصی تعلق ندارد.

کلیدواژه‌ها: عرفان، تصوف، اندیشه، پژوهشگر، تفاوت، تشابه.

مقدمه

عرفا با سایر طبقات فرهنگی چون محدثین، فقها، متکلمین، مفسرین، فلاسفه، ادبا، شعرا و... متفاوت اند زیرا برعلاوه اینکه یک طبقه فرهنگی هستند و علمی را به نام عرفان به وجود آورده‌اند، همچنان دانشمندان بزرگی در میان آن‌ها ظهور کرده و تألیفات مهمی از خود به جا گذاشته‌اند. عارف برای معرفت به سرچشمه هستی و حقیقت آن، موارد عقلی را به تنهایی بسنده ندانسته، بلکه در

پهلوی استدلال عقلانی، ریاضت‌های نفسانی را نیز لازم می‌داند. اما صوفی که از صفا مشتق شده است و خاصه آن صداقت است، دل را از ناپاکی تصفیه کرده یعنی که از خواهشات و شهوات نفسانی دوری جسته و کار او بیشتر با آداب، ترک دنیا و ریاضت همراه است و جمع آن را بدین جهت صوفیان گویند که نخستین داعیه کناره گیری از دنیا و مظاهر آن را داشته‌اند، از طرفی به ساده زیستی و ناداری نیز عمر می‌گذرانند و چون به تصفیه درون و پاکی دل و روح از رذایل اهمیت می‌دادند، عارف هم خوانده می‌شدند. صوفی آن است که دل بر طریقه‌پی بسته و با چند دیگری بر خانقاهی گرد می‌آیند و سایر مریدان بر گرد او حلقه نشین می‌شوند و آنچه بر دل دارند بیرون می‌کشند. در این مقاله ضمن طرح مسائل تحقیق، مبرمیت، هدف و شیوه کاری، همچنان تعریف‌های مشخص از عرفان و تصوف داده شده و ارتباط عرفان و تصوف یک بار دیگر روشن خواهد گردید.

سوالات تحقیق

- عارف کسیت و صوفی به کدام افراد اطلاق می‌شود؟

- آیا فرقی میان صوفی و عارف هست یا خیر؟

مبرمیت تحقیق

عرفان و تصوف دو موضوع بی نهایت باارزش و درخور اهمیت بخصوص در جهان اسلام است. اینکه این دو اصطلاح چطور رایج شده و سرچشمه اصلی آن کجا و در افکار و اندیشه کدام یک از اندیشمندان دیده شده در حقیقت مبرمیت موضوع را تشکیل می‌دهد.

هدف تحقیق

یافتن معنی و مفهوم دقیق از موضوع قابل بحث و ارائه آن از طریق این نبشته به علاقمندان و دانش پژوهان هدف تحقیق حاضر را تشکیل می‌دهد.

روش تحقیق

این تحقیق بر شیوه توصیفی- تحلیلی با استفاده از کتب دست‌داشته و سایت‌های اینترنتی استوار است.

بحث

عرفان از معرفت گرفته شده و آن عبارت است از شناخت و آگاهی باطنی و بی واسطه، عارف کسی را گویند که از طریق کشف و شهود و علم حضوری نه علم نظری واقف به اسرار خداوندی گردد. ریشه و پایه این شناخت از هزاران سال قبل در جوامع ابتدایی یا باورهای اعتقادی انسان‌های ابتدایی یا آرکائیک گذاشته شده است. در ادبیات غربی، قدیمی‌ترین کلماتی که این مفهوم را توجیه می‌کنند عبارت اند از کلمه یونانی «گنوزیس» است که به معنای شناخت باطنی یا مغروق شدن در اسرار حقیقت و الوهیت و یا معرفت الهی از طریق علم حضوری است. (الکوزی، ۲۰۲۰، ص ۸۴)

اصطلاح دیگری که این مفهوم را می‌رساند و بیشتر به این معنا در مفهوم کلی‌تری به کار گرفته شده و در ادبیات یونان رواج داشت «میستی سیزم» است که آن را رازدانی تفسیر کرده‌اند و بر تمام باورها و جهانبینی‌هایی که حقیقت را به واسطه مکاشفه و مراقبه و درون‌نگری و تزکیه نفس شناسایی و درک کند می‌باشد.

پیروان این طریقه برین باورند که حقیقت را نمی‌شود با علم درک کرد و فقط از راه مراقبه، در خود فرو رفتن، جاذبه و مکاشفه می‌توان به آن دست یافت. به بیان دیگر- حقیقت را نمی‌توان با فعالیت عقلی و علم اکتسابی آموخت، بلکه آن را باید با چشم دل دید. (الکوزی، ۲۰۲۰، ص ۸۴)

عرفان که شناختن و معرفت حق تعالی (غیاث اللغات) آندراج، معرفت حق تعالی (ناظم الاطباء) نام عملی است که موضوع آن شناخت حق و اسماء و صفات اوست که از دو طریق میسر است، یکی به طریق استدلال از اثر به مؤثر و از فعل به صفت و از صفات به ذات و این مخصوص علماست. دوم از طریق تصفیه باطن و تخلیه سر از غیر و تخلیه روح و آن از طریق معرفت، خاصه انبیاء، اولیاء و عرفاست و این معرفت کشفی و شهودی را غیر مجذوبان مطلق هیچ کس را میسر نیست، مگر به سبب طاعات و عبادات نفسی، قلبی، روحی، سری و خفی و غرض شهود به معنی تجربه باطن.

از آن جا که مشرق زمین گهواره تمدن‌ها و مهد عقاید اسرار آمیز و افکار روحانی و عرفانی بوده، از حقیقت دور نخواهد بود اگر بگوییم که اندیشه‌های عرفانی و روحانی یونان و روم باستان متأثر از اندیشه‌های شرقی به خصوص هندی است. قدیم‌ترین مأخذی را که می‌توان در این رابطه متذکر شده همانا کتاب ریگویدا (قطعات حمد و ستایش) است که در باره وحدت وجود و بازگشت به مبدا کل سخن دارد. این قطعات و سروده‌های مذهبی را در هند قدیم (منتره) می‌گویند. زبان این کتاب سانسکریت بوده و شامل ۱۹۲۸ سرود و یا منتره و از ۱۵۳۸۲۶ کلمه ترکیب یافته است. (الکوزی، ۲۰۲۰، صص ۶۱ و ۸۵)

عرفان در لغت به معنای شناخت و شناسایی است و در اصطلاح روش و طریقه ویژه‌ای است که برای شناسایی و دستیابی به حقایق هستی و پیوند ارتباط انسان با حقیقت، بر شهود، اشراق و وصول و اتحاد با حقیقت تکیه می‌کند و نیل به این مرتبه را نه از طریق استدلال و برهان و فکر؛ بلکه از راه تهذیب نفس و قطع علاقه از دنیا و تعلق به امور دنیوی و توجه تام به امور روحانی و معنوی و در رأس همه به مبدأ و حقیقت هستی، می‌داند. به بیان دیگر، تکیه‌گاه عرفان «علم حضوری» است؛ از این رو از دانش شهودی، مدد می‌جوید و بر آن اعتماد و به آن استناد می‌کند. اگر گاهی پس از اثبات شهودی و احراز حضوری مطلب، از برهان عقلی یا دلیل نقلی معتبر سخن به میان می‌آورد فقط برای تأیید و تقویت و ایجاد انس است نه برای اثبات اصل مطلب. هدف غایی عرفان حقیقی، وصول به مرتبه «توانایی نفس به معرفت حق» است و این معرفت برآمده از «عمل» است، نه برگرفته از درس و بحث و مبتنی بر «مجاهده و ریاضت»، نه نتیجه استدلال و چون و چرا کردن! (<https://alefbalib.com/Metadata/>)

عرفان به عنوان یک دستگاه علمی و فرهنگی دارای دو بخش است: بخش نظری و بخش عملی. در واقع جهان بینی عرفانی است، یعنی نظری که عارف درباره جهان و هستی دارد. (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۱۴) عرفان نظری جنبه معرفتی و عقلی عرفان است. علمی است که مشاهدات و کشفیات حضوری عارف از حقایق

غیبی و باطنی را به زبان عقل و علم حصولی تعبیر و تفسیر کرده و در آن تأمل می‌کند. (اشکوری، ۱۳۸۹، ص ۶۳)

بخش دیگر عرفان عملی است که به تفسیر هستی، یعنی تفسیر خدا و جهان و انسان می‌پردازد، عرفان در این بخش مانند فلسفه است و می‌خواهد هستی را تفسیر نماید، برخلاف بخش اول که مانند اخلاق است و می‌خواهد انسان را تغییر دهد. همچنانکه در بخش اول با اخلاق تفاوت‌هایی داشت، در این بخش با فلسفه تفاوت‌هایی دارد.

عرفان عملی روابط و وظایف انسان را با خودش و با جهان و با خدا بیان می‌کند و توضیح می‌دهد. از نظر عارف، روح بشر مانند یک گیاه و یا یک کودک است و کمالش در نمو و رشدی است که طبق نظام مخصوص باید صورت گیرد، ولی در اخلاق صرفاً سخن از یک سلسله فضائل است از قبیل راستی، درستی، عدالت، عفت، احسان، انصاف، ایثار و غیره که روح باید به آن‌ها مزین و متجلی گردد.

باید گفت که عناصر روحی اخلاقی محدود است به معانی و مفاهیمی که غالباً آن‌ها را می‌شناسند، اما عناصر روحی عرفانی بسی وسیعتر و گسترده‌تر است. در سیر و سلوک عرفانی از یک سلسله احوال و واردات قلبی سخن می‌رود که منحصرأ به یک سالک در خلال مجاهدات و طی طریق‌ها دست می‌دهد و مردم دیگر از این احوال و واردات بی‌خبرند. این بخش از عرفان علم «سیر و سلوک» نامیده می‌شود. در این بخش از عرفان توضیح داده می‌شود که «سالک» برای اینکه به قله منبع انسانیت یعنی «توحید» برسد، از کجا باید آغاز کند و چه منازل و مراحل را باید به ترتیب طی کند و در منازل بین راه چه احوالی برای او رخ می‌دهد و چه وارداتی بر او وارد می‌شود.

توحیدی که از نظر عارف قله منبع انسانیت به شمار می‌رود، این توحید آخرین مقصد سیر و سلوک عارف است، توحید عارف یعنی «جز خدا هیچ نیست»، توحید عارف یعنی طی کردن و رسیدن به مرحله جز خدا هیچ ندیدن. این مرحله از توحید را مخالفان عرفا تأیید نمی‌کنند و احياناً آن را کفر و الحاد می‌خوانند، ولی

عرفا معتقدند که توحید حقیقی همین است و سایر مراتب توحید خالی از شرک نیست. از نظر عرفا رسیدن به این مرحله کار عقل و اندیشه نیست، کار دل و مجاهده و سیر و سلوک و تصفیه و تهذیب نفس است.

یکی از موارد اختلاف مهم میان عرفا و غیر عرفا، خصوصاً فقها، نظریه خاص عرفا در باره شریعت و طریقت و حقیقت است. عرفا و فقها متفق القولند که شریعت یعنی مقررات و احکام اسلامی مبنی بر یک سلسله حقایق و مصالح است، فقها معمولاً این مصالح را به اموری تفسیر می‌کنند که انسان را به سعادت یعنی حد اعلائی ممکن استفاده از مواهب مادی و معنوی می‌رساند، ولی عرفا معتقدند که همه راه‌ها به خدا منتهی می‌شود و همه مصالح و حقایق از نوع شرایط و امکانات و وسائل و موجباتی است که انسان را به سوی خدا سوق می‌دهد. فقها همین قدر می‌گویند که در زیر پرده شریعت (احکام و مقررات) یک سلسله مسائل نهفته است، و آن مسائل به منزله علل و روح شریعت به شمار می‌روند، تنها وسیله نیل به آن مصالح عمل به شریعت است، اما عرفا معتقدند که مصالح و حقایقی که در تشریح احکام نهفته است از نوع منازل و مراحل است که انسان را به مقام قرب الهی و وصول به حقیقت سوق می‌دهد.

عرفا معتقدند که باطن شریعت راه است و آن را طریقت می‌خوانند و پایان این راه حقیقت است یعنی توحید که پس از فناء عارف خود و انانیت خود را دست می‌دهد. این است که عارف به سه چیز معتقد است شریعت، طریقت، حقیقت. عارف معتقد است که شریعت وسیله یا پوسته‌ی است برای طریقت و طریقت پوسته یا وسیله ای است برای حقیقت). (<https://hawzah.net/fa/Article/View/>)

مقام و منزلت عارف

اولین منزل: منزل اول سیر و سلوک عارفان آن چیزی است که آنان آن را «اراده» می‌نامند و آن عبارت است از نوعی شوق و رغبت است که در اثر برهان یا تعبد و ایمان در انسان برای چنگ زدن به دستگیره با استحکام حقیقت پدید می‌آید. مولوی در حقیقت در اولین ابیات مثنوی اولین منزل عارف یعنی « اراده » به

اصطلاح عرفا را طرح می‌کند که عبارتست از شوق و میل به بازگشت به اصل با احساس تنهایی و جدایی است.

بشنو از نی چون حکایت می‌کند	وز جدایی‌ها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند	از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق
هرکسی کو دور ماند از اصل خویش	بازجوید روزگار وصل خویش...

(بلخی، ۱۳۸۲، ص ۴۶)

دومین منزل: عارف به عمل و تمرین و ریاضت می‌رسد. ریاضت متوجه سه هدف است: ۱- دور کردن ماسوی ۲- رام کردن نفس اماره برای نفس مطمئنه ۳- نرم ساختن باطن برای آگاهی.

سومین منزل: هرگاه اراده و ریاضت به میزان معینی برسد پاره‌یی «خلسه‌ها» (ربایش‌ها) برایش پدید می‌آید این حالات در اصطلاح عرفا «اوقات» نامیده می‌شود عارف تا وقتی که در این مرحله و این منزل است این حالات که عارض می‌شود بر او غلبه می‌نماید و آرامش عادی او را برهم می‌زند که دیگران متوجه تغییر حالات وی می‌گردند که در نهایت این حالات با آرامش و به طور مستمر صورت می‌گیرد.

(<https://hawzah.net/fa/Article/View/>)

تعریف، وجه تسمیه و اشتقاق کلمه صوفی

در باره تصوف تعریف‌های زیادی داده شده است. یک تعریف آن چنین است که تصوف طریقه‌یی مبتنی بر آداب و سلوک، برای تزکیه نفس و ترک گیتی برای رسیدن به حق و به کمال رسیدن نفس است. معنی لغت تصوف پشمینه پوشی است و نام صوفی‌ها هم به دلیل لباس‌های پشمی آن‌ها و یکی از نشانه‌های زهد است. (<https://fa.wikipedia.org>)

واژه «تصوف» به احتمال زیاد از واژه «صوف» گرفته شده است، به معنی «پشمینه پوشی» که به عنوان نمادی از زندگی سخت و دوری از تن پروری و لذت پرستی می‌باشد. وجه تسمیه زهاد و مرتاضین قرون اول اسلام به «صوفی» آن است که لباس پشمینه خشنی می‌پوشیدند؛ گذشته از آن لغت «تصوف» مصدر باب

تفعل و معنای آن پشمینه پوشیدن است، همان طور که «تقمص» به معنی پیراهن پوشیدن است. (غنی، ۱۳۲۲، ص ۴۵)

امام قشیری صاحب رساله قشیریه، تصوف را به معنی صفا یعنی پاکیزگی حیات درون و برون تعریف می کند و اظهار می دارد که «صفا چیزی است شایان ستایش که به هر زبانی می توان ابراز کرد و از ضد آنکه آلودگی و ناپاکی است باید اجتناب ورزید.» از ابوالحسین نوری پرسیدند تصوف چیست؟ وی در جواب گفت: «تصوف چیزی جز ترک لذات نفسانی نیست.» از نظر ابوعلی قزوینی تصوف چیزی غیر از آدابی خرسندی آور نیست. ابوسهل تصوف را «پرهیز از چون و چرا» تعریف می کند، و عقیده ابومحمد جریری این است که تصوف عبارت از تخلق به عادات حسنه و رهایش قلب از شهوات قلب از شهوات و وسوسه های شیطانی است. (<http://anjoman-erfan>)

هجویری در کشف المحجوب پس از آنکه اهل تصوف را به سه دسته «صوفی»، «متصوف» و «مستصوف» تقسیم می کند در تعریف آن ها می گوید: «صوفی» آن بود که از خود فانی بود و به حق باقی و از قبضه طبایع رسته و به حقیقت پیوسته و «متصوف» آنکه به مجاهدت این درجه می طلبد و اندر طلب خود را بر معاملات ایشان درست همی کند و «مستصوف» آنکه از برای منال و جاه و حظ دنیا خود را مانند ایشان کرده باشد و از هیچ معنی خبر ندارد تا حدی که گفته اند: «المستصوف عند الصوفیه كالذباب و عند غیرهم كالذئاب» یعنی: مستصوف نزدیک صوفی از حقیری چون مگس بود و به نزدیک دیگران چون گرگ که همه همتش دریدن و لختی مردار خوردن باشد. ابوالحسین نوری گوید: «التصوف ترک کل حظ النفس» تصوف دست برداشتن جمله حظوظ نفسانی بود. (هجویری، ۱۳۳۶، ص ۴۰ و ۴۲)

جنید بغدادی گفته است: «تصوف آن بود که تو را خداوند از تو بمیراند و بخود زنده کند» و گفت: «تصوف صافی کردن دلست از مراجعت خلقت و مفارقت از اخلاق طبیعت و فرومیراندن صفات بشریت و دور بودن از دعاوی نفسانی و فرو آمدن بر صفات روحانی و بلند شدن به علوم حقیقی و به کار داشتن آنچه اولی تر

است الی الابد و نصیحت کردن جمله امت و وفا به جای آوردن بر حقیقت و متابعت پیغمبر (ص) در شریعت». (<https://bankmaghale.ir>)

ابوحزمه بغدادی گوید: «علامت صوفی صادق آن است که پس از توانگری درویش شود و پس از آنکه عزیز بود خوار شود و پس از آنکه مشهور بود پوشیده گردد و علامت صوفی کاذب آنست که توانگر گردد پس از درویشی و عزیز گردد پس از آنکه مجهول بود». (<https://bankmaghale.ir>)

تصوف علمی است که او را سپری شدن نیست، علمی که شرف و عز و رفعت دارد و رجوع او به حق است و سماوی و ربوی است، یعنی بی‌واسطه است و ملهم حق است و ملهم عبد است. سهروردی می‌گوید: «تصوف نه فقر است و نه زهد، بلکه اسمی است جامع، معانی فقر و معانی زهد با صفات و خصایص دیگر که مردم بدون آن صوفی نباشد اگر چه زاهد و یا فقیر بود.» (الکوزی، ۲۰۲۰، ص ۹۵) سهروردی در عوارف المعارف می‌گوید: «اشتقاق کلمه تصوف از صوف از هر اشتقاق دیگر مناسب‌تر است، چه می‌گویند تصوف یعنی پشمینه پوشید و یا تقمص یعنی پیراهن در پوشید و اصحاب صفة، از بهر ترک زینت و آرایش دنیا، اختیار آن کردند و چنان مستغرق امور آخرت بودند که از دنیا به لقمه و خرقة قناعت کرده بودند.» (الکوزی، ۲۰۲۰، ص ۹۵)

پیرامون وجه تسمیه «صوفی» و اینکه این کلمه از چه چیزی مشتق شده است و علت نامیدن این گروه به این نام چیست، نظرات مختلفی بیان شده است که در این جا به پاره ای از این نظریات اشاره می‌کنیم:

۱ - گروهی بر این عقیده‌اند که تصوف منسوب است به اهل «صُفّه» که اینان گروهی از فقرای بدون مال و ثروت و خانواده بودند که در مسجد پیامبر (ص) برای آنان صُفّه ای ساخته بودند و با کمک مالی سایر مسلمین زنده گی خود را اداره می‌کردند و پیامبر (ص) به ایشان سلام می‌داد که «السلام علیکم یا اهل الصُفّه، کیف اصبحتم؟» (<https://bankmaghale.ir>)

نسبت «صوفی» به اهل صُفّه صحیح نیست زیرا در آن صورت می‌بایست «صُفّی» نامیده شوند، نه «صوفی» (همایی، ۱۳۶۲، ص ۵۴)

۲- نظر گروهی بر این است که «صوفی» از «صفا» مشتق شده است. البته این گروه در پاسخ به اعتراض کسانی که نسبت صوفی به «صفا» را از نظر لغوی غلط می‌دانند گفته‌اند که: «کان فی الاصل صفوی فاستثقل ذلک فقیل صوفی» (سراج طوسی، ۱۳۹۳، ص ۲۶) و دلیل اینکه اینها «صوفی» را از «صفا» مشتق می‌دانند، این است که می‌گویند: «مراد از آن صفای قلب اهل تصوف و انشراح صدر و مراتب رضا و تسلیم به مقدرات الهی است، علاوه بر این، صوفیه با خداوند در حال صفایی هستند که هیچ چیز آن‌ها را از آن باز نمی‌دارد و همچنین وجه مناسب آن، آنست که صوفیه به واسطه موهبت الهی از کدورت جهل صاف شده‌اند» (غنی، ۱۳۲۲، ص ۴۰) که البته همان گونه که گفته‌اند این نسبت از نظر معنی درست ولی از نظر اشتقاق لغوی غلط است.

۳- اینکه «صوفی» مشتق از «صف» است و چون این گروه از نظر تقرب به خداوند در صف اول هستند، لذا منسوب به «صف» شده‌اند. قشیری در رد این نظریه می‌گوید که: «معنی درست ولیکن این نسبت مقتضی لغت نباشد و این طائفه مشهورتر از آنند که در تعیین ایشان به قیاس لفظی حاجت آید.»

۴- اینکه نسبت «صوفی» را از «صوفانه» گرفته‌اند که نوعی گیاه صحرائی است که این گروه با آن زیست و به آن قناعت می‌کردند، این نیز غلط است زیرا در این صورت باید نسبت شان «صوفانی» میشد، نه «صوفی». (<https://bankmaghale.ir>)

۵- اینکه «صوفی» مشتق از «صوفه» است که نام قبیله و قومی بوده در جاهلیت. به نظر این گروه چون اولین کسی که خود را وقف خدمت به خدا کرد و در بیت الحرام به این کار مشغول شد مردی بود به نام «غوث بن مر» معروف به «صوفه»؛ لذا کسانی را که از دنیا بریده، تنها به عبادت پرداختند، در انتساب به «صوفه»، «صوفی» نامیدند. طبق روایتی از «ولید بن قاسم»، «صوفه» نام قومی بوده است در جاهلیت و از «زبیر بن بکار» نقل شده است که اجازه شروع حج از عرفه مخصوص «غوث بن مر» بود که بعداً به ارث به اولادش رسید و طایفه او را «صوفه» می‌نامیدند، و موقع حج عرب‌ها خطاب به ایشان می‌گفتند: «أجز صوفه» (ابن جوزی، ۱۳۶۸، ص ۱۳۴) البته به عقیده استاد همایی: «این عقیده هم نمی‌تواند

دقیق باشد، زیرا «بنی صوفه» مردمی خدمتگزار و اغلب اهل زهد و عبادت بوده‌اند و جماعت صوفیه را با آن مناسبتی هست ولیکن به طور قطع و یقین هم نمی‌توان این معنی را پذیرفت و گفت که علت واقعی تسمیه همین بوده است.» (همایی، ۱۳۶۲، ص ۵۸) و البته اگر این نظر درست باشد می‌توان گفت که اصطلاح «صوفی» قبل از اسلام نیز رایج بوده است و به مردم زاهد و عابد اطلاق می‌شده است.

۶ - عده دیگری مانند «ابوریحان بیرونی» معتقدند که کلمه «صوفی» اشتقاق عربی ندارد و ریشه این کلمه را باید در کلمات یونانی جستجو کرد، به این صورت که اصل این کلمه از سوف (soph) یونانی به معنی حکمت و دانش است که لفظ «فیلسوف» مرکب از فیلا (phila) و سوفیا (sophia) به معنی دوستدار حکمت نیز از آن ریشه گرفته شده است و چون در اسلام گروهی ظهور کردند که در عقیده نزدیک به دانشمندان یونانی بودند به نام «صوفیه» یا «صوفیه» خوانده شده‌اند و چون غالباً وجه تسمیه را باز ندانسته گفته‌اند که از «صوف» به معنی پشم مأخوذ است.» (کاشانی، ۱۳۷۳، ص ۶۵)

۷ - اینکه کلمه «صوفی» مشتق از «صوف» است، زیرا ایشان اغلب به پوشیدن آن اختصاص یافته‌اند و در پوشیدن جامه‌های فاخر با مردم مخالفت داشتند و به پشمینه پوشی می‌گراییدند. (ابن خلدون، ۱۳۶۶، ص ۹۶۹) ابو نصر سراج ضمن اینکه اشتقاق «صوفی» را از «صوف» پذیرفته می‌گوید: اگر کسی بپرسد که هر صنف و گروهی را به حال یا علم مخصوصی منسوب می‌دارند، مثلاً اصحاب حدیث را «محدث» و اصحاب فقه را «فقیه» و اهل زهد را زاهد و اهل توکل را «متوکل» و اهل صبر را «صابر» می‌نامند، چرا صوفیه را به حال و یا علمی منسوب نمی‌دارند؟ سپس خودش جواب می‌دهد که: دلیل آنکه اهل تصوف را همانند علماء و زهاد و محدثان به علمی و یا حالی نسبت نمی‌دهند این است که صوفیان بر خلاف دیگران تنها به یک علم، و یا حال، یا مقام اختصاص ندارند، بلکه جامع تمام علوم و فضایلند و در حالت و مقامات مختلفی در سیر و تکاملند و لذا آن‌ها را تنها به

ظاهرشان که پشمینه پوشی است نسبت می‌دهند زیرا پشمینه پوشند و پشمینه پوشی آداب انبیاء و شعار اولیاء و اصفیاء است. (<https://bankmaghale.ir>)

امام قشیری به این مسأله با دیده ی تردید نگاه می‌کند و می‌گوید: کسانی که می‌گویند کلمه «صوفی» مشتق از «صوف» است و تصوف به معنای «صوف پوشیدن» همچنان که «تقمص» به معنای پیراهن پوشیدن، این از نظر لغوی درست است ولی این گروه به «صوف پوشیدن» اختصاص ندارند، و سپس اضافه می‌کند که این کلمه لقبی است مانند لقب‌های دیگر. (قشیری، ۱۳۴۵، ص ۶۸)

اشکال و اعتراض دیگری که درباره اشتقاق لفظ «صوفی» از «صوف» وجود دارد، اعتراضی است که جلال الدین همایی آن را طرح کرده و می‌گوید: در زبان عربی «یاء» نسبت در مورد انتساب به شکل و هیأت در جامه و لباس نظیر ندارد و مثلاً کلمه «قطنی» به معنی کسی که لباس پنبه در بر می‌کند و «اطلسی» به معنی اطلس پوش در استعمال فصیح عربی صحیح نیست، بر خلاف فارسی که این نوع استعمال در آن صحیح و متداول است و لفظ صوفی را در عربی علی القاعده به معنی تاجر پشم یا لباس پشمینه یا منسوب به محل و شخص صوف و صوفه نام، باید گفت نه در مورد پشمینه پوش چنانکه ظاهراً در مورد «عبدالرحمن صوفی» منجم معروف به مناسبت شغل پشم فروشی است نه پشمینه پوشی که شعار فرقه صوفیه می‌باشد و سپس اضافه می‌کند که ظاهراً اصطلاح «صوفی» در مورد زهاد پشمینه پوش از کلمات ساخته فارسیان است که در زبان عربی داخل شده و محتمل است که اول بار این لقب را اهل بصره و کوفه وضع کرده باشند و از آن جا به دیگر بلاد اسلامی سرایت کرده باشد.

به طور خلاصه می‌توان گفت، با آنکه پشمینه پوشی اختصاص به صوفیه نداشته است این اشتقاق را بیشتر محققان قبول کرده و آن را بیشتر می‌پسندند که تصوف بی شک از زهد و پارسایی آغاز شده است و پشمینه پوشی زاهدان قدیم در واقع اعتراضی بوده است بر طرز زندگی آن جماعتی از توانگران که همه عمر در شادخواری و خوشگذرانی به سر می‌برده‌اند و همه جامه و خوراک لطیف داشته‌اند. (زرینکوب، ۱۳۵۶، ص ۴۰)

پیدایش تصوف

درباره‌ی اینکه چرا تصوف به وجود آمده و علل و عوامل پیدایش آن چیست؟ نظریات گوناگونی بیان شده که در این جا به برخی از این نظریات اشاره می‌کنیم. البته هدف ما از ذکر این نظریات به هیچ وجه تأیید آن‌ها نیست. زیرا ما معتقدیم که پیدایش تصوف و عرفان از جایی دیگر نشأت می‌گیرد و آن هم تعالیم و احکام و قوانین رهایی بخش اسلام است و بس و اگر هم فرضاً بتوان گفت که این علل و عوامل تا حدودی در پیدایش تصوف مؤثر بوده‌اند اما هیچگاه نمی‌توانیم این عوامل را به طور مطلق در پیدایش تصوف دخیل بدانیم، و اینک به ارائه این نظریات می‌پردازیم.

- عده‌ی معتقدند که تصوف و عرفان مولود و زاییده فقر و یأس و عجز افراد است: کسانی که در توجیه و تبیین امور فقط در پی علل و اسباب مادی و طبیعی می‌روند، عقیده دارند که تصوف و عرفان مولود فقر و یأس و عجز افراد و طبقاتی است که از لذات و تنعمات حسی و مادی محروم مانده‌اند و یا در مقابل عقل و منطق سرخورده‌اند و از این رو به تحقیر استدلال و منطق پرداخته‌اند و دل خود را به توهمات خوش کرده‌اند و در واقع چون از عقل و استدلال راه به جایی نبرده‌اند از ضعف و عجز خویش به تحقیر عقل و منطق دست زده‌اند و چون در این عالم از لذات و نعمتهای حیات محروم مانده‌اند و در مقابل ظلم و فساد اغنیاء و اقویاء چاره‌ای نداشته‌اند دست به دامان این گونه خیالات زده‌اند و از این روست که این طرز فکر غالباً در بین طبقات پست و دهقانان پیدا شده است و ظاهراً به همین سبب که این طریقه به عقیده آنان زاییده یأس و فقر و عجز است آن را شایسته مقام انسانیت نمی‌دانند و سبب انحطاط و موجب سقوط جامعه می‌شمارند و صوفیه را به اصطلاح از جمهوری خیالی خویش طرد میکنند.

(<https://bankmaghale.ir>)

اما البته این توجیه و تأویل مورد قبول سایر اهل تحقیق نیست و تصوف اگر در بعضی اذهان عکس العمل یأس و فقر باشد لااقل نزد همه چنین نیست و انتشار آن نیز اختصاص به طبقه پست و دهقان ندارد، زیرا بعضاً امراء و اغنیاء نیز

بدان پیوسته‌اند. چنانکه ابراهیم ادهم و شاه کرمانی از بزرگ زادگان عصر خویش بوده‌اند، پدر شبلی از خاصان خلیفه بود و خودش نیز یک چند حکومت دماوند داشت، بشر حافی از اولاد رؤسا و دبیران بود، امام قشیری نیز مرفه و توانگر بود، شیخ عطار، خود و پدرش داروخانه و مکتب داشته‌اند، علاء الدوله سمنانی خود و پدرش هر دو در دستگاه ایلخانان جاه و مقام داشته‌اند و خلاصه اینکه بسیاری از افراد بوده‌اند که دارای جاه و مقام و ثروت بوده، ولی همه آن‌ها را رها کرده و به تصوف روی آورده‌اند.

جمعی دیگر گفته‌اند که تصوف عبارت است از نوعی طغیان و واکنش در مقابل شریعت و اسلام است و گفته‌اند که خلاصه و زبدهٔ تعالیم صوفیه عبارت است از ترک آداب دیانت و شریعت و اعتقاد به امکان اتصال مستقیم با خداوند و البته این امور نه فقط با اسلام، بلکه با تمام شرایع و ادیان مخالفت دارد و نوعی اباحه محسوب می‌شود و به همین سبب کسانی که دربارهٔ ی تصوف این نظر و رأی را دارند در رد و طرد آن سعی فراوان ورزیده‌اند و بر صوفیه طعن و لعن بسیار کرده‌اند و آن‌ها را کافر و ملحد دانسته‌اند و حتی بعضی از آنان را به اتهام خروج از اسلام کشته‌اند. (غنی، ۱۳۲۲، ص ۴۶۷)

جماعتی دیگر منشأ تصوف را میل به انزوا و عطلت و تن آسانی و ریاکاری دانسته‌اند و صوفیه را موجب رکود و انحطاط جامعه فرض کرده‌اند به گمان اینکه شیوع و رواج عقاید و افکاری از این گونه سبب رواج موهوم پرستی، طفیلی گری و عقب افتادگی و فقر و ریا و انحطاط و سقوط افراد و جوامع است و این گونه عقاید و آراء سبب بی‌اعتنایی مردم به امور دنیوی و دستاویز نفوذ مطامع دول اجنبی در بین مسلمانان است. لذا به شدت با تصوف به ستیزه پرداخته‌اند و آن‌ها را سبب گمراهی عامه و مسؤول بدبختی فعلی جامعهٔ مسلمین دانسته‌اند. اما شکی نیست که این دعوی نیز لااقل با این شدت و صراحت از مبالغه خالی نیست و اگر در نزد بعضی از افراد و فرق، تصوف به صورت بیکارگی، تن آسانی و ریاکاری جلوه کرده است، در نزد جمیع فرق و افراد متصوفه حال بدین منوال نیست.

دسته‌یی گویند که تصوف در حقیقت نهضتی بود بر ضد دنیا پرستی امویان و پشت پا زدن آن‌ها به احکام اسلام و سیرت و روش پیامبر (ص). همان گونه که می‌دانیم از اواخر عهد اموی نهضت‌های فکری و دینی شروع شد و در عهد عباسی اول (یعنی از سال ۱۳۲ تا قرن سوم هجری) شدت یافت و غالباً سر و صورتی به خود گرفت. از جمله این تحولات و نهضت‌های فکری مسأله تصوف بود که در این عهد به صورت یک حزب و فرقه خاص درآمد و علت این امر هم این بود که مسلمانان از هر ملت و طایفه ای مجذوب حقیقت اسلام بودند و سنت و روش پیامبر (ص) را از جان و دل می‌پذیرفتند، در زمان خلفای راشدین هم سنت و روش پیامبر (ص) اجرا می‌شد و زمامداران و بزرگان اسلامی شیوه خود پیامبر را معمول می‌داشتند. اما در زمان بنی امیه به احکام و قوانین دینی که تنها سرمایه پیشرفت اسلام و گرویدن ملل و طوایف به دین اسلام بود بی‌اعتنایی کردند و به سنن و آداب و روش پیامبر (ص) و صحابه عالی قدر او پشت پا زدند. حرص بر جمع ذخایر دنیوی و توجه به دنیا، همان دنیایی که در نظر پاک پیامبر (ص) و خلفای بعد از وی ارزش نداشت.

اما در مورد تاریخ پیدایش تصوف اصطلاحی و استعمال لفظ «صوفی» در اسلام، نظر اکثر مؤرخان و محققین مانند ابن خلدون، ابن جوزی، قشیری و ... این است که استعمال این لفظ در قرن دوم هجری شایع شده و پیش از آن اگر چه حقیقت و مفهوم واقعی لفظ موجود بوده ولی در عین حال این لفظ بر کسی اطلاق نمی‌شده است. به گفته ابن جوزی در زمان پیامبر (ص) مردم را به ایمان و اسلام نسبت می‌دادند و «مؤمن» و «مسلم» می‌گفتند، سپس عنوان «زاهد» و «عابد» پیدا شد و بعد گروه‌هایی پیدا شدند که دلبستگی آن‌ها به زهد و تعبد به حدی بود که از دنیا کناره جستند و کاملاً خود را وقف عبادت نمودند و برای این کار روش ویژه ای برگزیده و رفتار خاصی در پیش گرفتند و طریقه خاصی را به وجود آوردند. (ابن جوزی، ۱۳۶۸، ص ۱۳۴)

به گفته ابن خلدون: «هم اینکه در قرن دوم و پس از آن، روی آوردن به دنیا شیوع یافت و مردم به آلودگی و دنیا متمایل شدند کسانی که به عبادت روی آورده بودند به نام «صوفی و متصوفه» نامیده شدند». (ابن خلدون، ۱۳۶۶، ص ۹۶۸)

ابونصر سراج معتقد است که کلمه «صوفی» حتی در زمان خود پیامبر (ص) نیز معروف بوده، سپس اضافه می‌کند که اگر کسی سوال کند که با وجود اینکه این کلمه در زمان پیامبر (ص) رایج بوده پس چرا هیچ یک از صحابه پیامبر (ص) به این نام خوانده نشده؟ و البته خودش به این پرسش جواب می‌دهد که: افتخار و شرف پیروی از شخص پیامبر (ص) و افتخار همنشینی و مصاحبت با او از هر چیز دیگر برتر و بالاتر بود، از این رو هرکس که افتخار همنشینی پیامبر (ص) به او عطا شده بود و چنین نعمتی به او ارزانی شده بود جامع کلیه صفات عالیه ای بود که صوفیان بدان منتسب بودند، بی‌آنکه بدین نام، نامیده شود و برای اثبات این نظر که کلمه صوفی در دوران پیش از اسلام نیز متداول بوده، ابونصر سراج به تاریخ مکه تألیف «محمد بن اسحاق» و دیگران اشاره می‌کند و می‌گوید که پیش از اسلام ایامی بود که مردم مکه شهر را ترک کرده و بیرون رفته بودند، چنانکه هیچ کس به طواف کعبه نمی‌آمد، پس در این هنگام مردی صوفی از جایی دوردست به مکه وارد شد و به طواف کعبه پرداخت و باز می‌گشت. البته اگر این روایت درست باشد دلالت دارد بر اینکه این اسم پیش از اسلام هم وجود داشته و اهل فضل و صلاح بدان منسوب می‌شده‌اند. (سراج طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۱)

به هر حال طبق نظر اکثر مؤرخین و بزرگان صوفیه و غیر صوفیه، در قرن اول هجری گروهی به نام «عارف یا صوفی» در میان مسلمین وجود نداشته است و اصطلاح تصوف و صوفی در قرن دوم هجری پیدا شده است و نخستین کسی که رسماً به لقب صوفی نامیده شده ابوهاشم صوفی (متوفی ۱۵۰ هجری) است. (کاشانی، ۱۳۷۳، ص ۸۶) اگر اولین کسی که به این نام خوانده شد ابوهاشم صوفی باشد و با توجه به اینکه او استاد سفیان ثوری بوده است می‌توان نتیجه گرفت که این نام در نیمه اول قرن دوم هجری پیدا شده است.

اما اینکه از چه وقت این گروه خود را «عارف» خوانده‌اند و یا این که تصوف و عرفان دو اصطلاح جداگانه است یا اینکه معنی تصوف در حقیقت همان عرفان است. در این خصوص بعضی اختلاف نظرهای به مشاهده می‌رسد که مختصراً بر آن نظریات اشاره می‌نمایم.

اولاً باید به این اشاره نمود، کلماتی که از سری سقطی (متوفی ۲۴۳ هجری) نقل شده است، معلوم می‌شود که در قرن سوم هجری این اصطلاح شایع و رایج بوده است ولی ابونصر سراج طوسی در «اللمع» که از متون معتبر عرفان و تصوف است جمله ای را از سفیان ثوری نقل می‌کند که این اصطلاح در قرن دوم پیدا شده بوده است. (سراج طوسی، ۱۳۷۳، ص ۴۲۷)

دانشمند معروف دکتر شفیعی کدکنی تعریف جالب، جامع و جدید از تصوف و عرفان کرده است و آن اینکه «تصوف برخورد هنری با مذهب است و یا تجربه عرفانی، بینش هنری نسبت به دین است.» (الکوزی، ۲۰۲۰، ص ۹۳) او اضافه می‌نماید که تصوف در دیدگاه من یک مفهوم و یک تعریف ندارد، میان تصوف و عرفان هیچ تفاوتی نیست و آنانی که بخواهند میان این دو اصطلاح تفاوت قائل شوند ساده لوح‌اند.

اما در کتاب «حافظ خراباتی» نوشته دکتر همایون فرخ چنین آمده است: «عرفان تصوف نیست، عارف دشمن صوفی است، مسلک و مذهب این دو با یکدیگر متفاوت و متضاد است و بنا بر این به حکم آن که جمع جمع اضداد ممکن نیست، پس عنوان کردن این که فلان کس صوفی عارفی است خلاف حقیقت و دور از واقعیت است... و کسانی که چنین فکر و نظر دارند با مفاهیم و مطالب همچنان ریشه و اساس و قصد و بیان مسلک تصوف و همچنین عرفان آشنا نیستند. (الکوزی، ۲۰۲۰، ص ۹۳)

نویسنده دیگر علی حصوری در کتاب خود «حافظ از نگاه دیگر» می‌نویسد: «مگر چه تفاوت اساسی میان صوفیان و عارفان و یا تصوف و عرفان هست که حافظ مجبور باشد آن مرز را نگهدارد یا بشکند؟ این در روزگار ما و برای بزرگداشت گذشتگان و در برابر داوری امثال حافظ است که عده‌بی را عارف نام می‌دهیم و

گرنه بسیاری از آنانی که ما امروزه آنان را عارف می‌شماریم، خود خویشتن را بخصوص پیش از دوره مغول صوفی نامیده‌اند. اگر صوفی و تصوف زیر سوال برود، عرفان و عارف نیز زیر سوال خواهد رفت.» (حصوری علی، ۱۳۸۷، ص ۹۲)

عرفان به مفهوم عام - وقوف به دقایق و رموز، چیزی است مقابل علم سطحی و قشری و اما عرفان به مفهوم خاص- یافتن حقایق اشیاء به طریق کشف و شهود می‌باشد. تصوف یکی از ریشه‌های عرفان است، توضیح این که در اصل تصوف یکی از شعب و جلوه‌های عرفان است. تصوف یک نحله و طریقه سیر و سلوک عملی است که از منبع عرفان سرچشمه گرفته است. اما عرفان یک مفهوم عام و کلی‌تری است که شامل تصوف و سایر نحله‌ها نیز می‌شود، بعضی عرفان را جنبه علمی و ذهنی تصوف می‌دانند و تصوف را جنبه عملی عرفان. (الکوزی، ۲۰۲۰، ص ۶۰)

معمولاً عرفان و تصوف مترادف همدیگر استعمال می‌شوند، ولی با تعمق بیشتر می‌توان بین این دو واژه تفاوتی را تشخیص داد. تصوف و صوفی غالباً حاکی از مکتب خاص و پیرو فرقه معین و اهل خانقاه است در حالی که عرفان و عارف دارای مصداقی عامتر و مفهومی وسیعتر است و عارف در عرف ادبیات فارسی و از نظر شاعران مفهوم لطیفتر و مطلوبتر از صوفی دارد و ظاهراً بیشتر در مورد پیران روشندل و اهل معرفت و رهروان طریق عشق و حقیقت استعمال می‌شود.

باید گفت که تصوف بیانگر قشر خاصی از اجتماع است که دارای یک سلسله افکار و عقاید، آداب و رسوم، معاشرت‌ها و حتی لباس پوشیدن‌ها و سر وضع ویژه‌ی می‌باشند که برای مبارزه با خواهش‌های نفسانی و وصل به کمالات معنوی و روحانی و نیل به وادی عرفان روش‌های مخصوص به خود دارند و معمولاً انزوا طلب یا گوشه نشینی را اختیار می‌کنند، از تلخی و شیرینی اجتماع و حضور در جامعه‌ی قسمتاً گریزان می‌باشند. ولی موارد استعمال عرفان وسیعتر است، چرا که افرادی هستند که خارج از هیاهوی ظاهری و خرقه صوفیانه عمیقاً اهل سیر و سلوک و برخوردار از مراتب والای روحانی و عرفانی می‌باشند همچنان از نظر

اجتماعی نیز با اهل تصوف چندان نزدیکی ندارند. باید گفت که عارف به همه کسانی که با خالق عالم ارتباط عمیق معنوی دارند، قابل اطلاق است و در این صورت تمامی انبیاء اوصیا و بنده گان خاص درگاه احدیت عرفانی واقعی هستند. پس می توان گفت، عرفان هم مرتبه با تصوف نیست، بلکه عالی تر و والاتر از آن است. تصوف روش و طریقه‌ی است که از سرچشمه عرفان فیض می گیرد و عرفان با مفهوم کلی آن شامل تصوف و دیگر روش‌ها و طریقه‌ها نیز می گردد. (زین الدین، ۱۳۶۶، ص ۷۱)

خلاصه این که عرفان به معنی اصطلاحی آن روش و راهی است که با آن حقیقت را می توان از طریق کشف و شهود و با ریاضت نفس درک کرد و مقصد عارف نیز در این سیر و سلوک فقط خداست و بس، و عارف خدا را از روی مهر و محبت پرستش می کند نه به امید ثواب و پاداش و یا ترس از عذاب و عقاب. عارف به یاری ریاضت و مجاهدت و تزکیه روح و توجه به حق کردار نیک از عالم تفکر و علم و تردید و چون و چرا به جهان حس قلبی و شوق و جدایی و ایمان و عرفان پای می نهد و به علمی که به دلیل عقل و برهان پی برده بود اکنون به نور بصیرت و از راه دل و کشف و شهود در می یابد. (محمد بن منور، ۱۳۷۱، ص ۷۲)

به این ترتیب نمی توان ادعا کرد که عرفان و تصوف همواره ارتباط تساوی با هم دارند و در بین آنها قاعده اشتراک معنوی و اختلاف لفظی حکمفرماست. یعنی نمی توان گفت که عرفان همان تصوف و تصوف همان عرفان است. بلکه در این نگرش حوزه عرفان وسیع تر و محتوای آن عمیق تر از تصوف است و عارف از نظر کمالات معنوی والاتر از صوفی چهره می نمایاند. از آن جا که تصوف در انحصار صوفی مسلکان و خرقه پوشان است لذا حوزه عمل آن در محدوده پشمینه پوشان و صوفیان می باشد ولی عرفان و صیقل دادن دل برای دریافت تجلیات حق به قشر خاصی تعلق ندارد و عارف نیز از قالب ویژه‌ی (صورت خرقه پوشی) برخوردار نیست، بلکه هر کسی در هر مقامی و منصبی و در هر قالب اجتماعی می تواند به آن دست یابد. به همین خاطر مفهوم آن کلی تر و عمومی تر و عمیق تر از تصوف و صوفی است.

طوری که روشن است عرفان و تصوف اسلامی بعد از آن که در حوزه تمدنی ما بالخاصه بلخ، بدخشان، غزنه، تالقان، هرات، نیشاپور، سرخس، سمرقند و بخارا، تبریز، همدان و آذربایجان و بعضی نقاط دیگر انتشار یافت و مراکز عرفانی و تصوف خانقاهی ایجاد گردید، این طرز فکر در تقابل با باورهای بومی مردم که جا افتاده شده بودند قرار گرفت. عده‌یی از عارفان و صوفیان این سرزمین‌ها بعد از تحقیق، غور، بازنگری و عمیق نگری عرفان قدیمی و منطوقی خود را با آیات قرآنی و احادیث نبوی تأویل و تفسیر کردند و یک‌سره مسائل جدید را وارد عرفان اسلامی نمودند. اما باید گفت که در بین این عرفا و متصوفین بودند افرادی که در دستگاه حاکمه از صلاحیت‌های زیادی برخوردار بودند رجزخوانی و ثناگویی را پیشه ساخته بودند اعتبار و قوت شان را روز به روز در دستگاه حاکمه گسترش می‌دادند، شریعت، طریقت و زهد و عبادت را وسیله قرار داده از هر گونه مظالم بالای مردم دریغ نمی‌ورزیدند.

گروه دیگری که در این دستگاه‌ها وجود داشت، آنان اعمال و کردار گروه اول را که در بالا از آن تذکر به عمل آمد جهالت، بی‌خردی و در نهایت ظالمانه می‌پنداشتند که می‌توان از علمای متبحرو شعرای نامور چون بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، عطار نیشاپوری، سنایی غزنوی، شمس تبریزی، مولانا جلال الدین محمد بلخی، ابوبکر ابن عربی، شهاب الدین سهروردی و دیگران نام برد. (الکوزی، ۲۰۲۰، ص ۹۹)

در بین علما و شعرای متبحر اسلام، مولانای بلخ شخصیتی بود که زیادت‌تر در برابر این مظالم ایستاد و با بانگ رسا و در نهایت جسورانه، روشنایی را سوژه گرفت و در برابر ظلمت و تاریکی تاخت و با ابیات زیبا و در نهایت غیورانه بر کوردلان خطاب نمود و بر آنانیکه بنا بر امیال و اغراض شخصی و پیوستن به دستگاه‌ها حاکمه همچون خفاشان خونخوار دست و پا می‌زدند غرید و آنان را سیاه دلان خواند چنانچه در جایی می‌گوید:

باز آمدم چو نون عید نو تا قفل زندان بشکنم
وین چرخ مردم خوار را چنگال و دندان بشکنم
هفت اختر بی‌آب را کاین خاکیان را می‌خورد
هم آب بر آتش زخم هم بادهاشان بشکنم
از شاه بی‌آغاز من پران شوم چون باز من
تا جغد طوطی خوار را در دیر ویران بشکنم
ز آغاز عهدی کرده ام کاین جان فدای شه کنم
بشکسته بادا پشت جان گرعهد و پیمان بشکنم
امروز همچون آصفم شمشیر فرمان در کفم
تا گردن گردنکشان در پیش سلطان بشکنم
روزی دو باغ طاغیان گر سبز بینی غم مخور
چون اصل‌های بیخ شان از راه پنهان بشکنم
من نشکنم جز جور را یا ظالم بد غور را
گر زره دارد نمک گبرم اگر آن بشکنم
هر جا یکی گویی بود چوگان وحدت وی برد
گویی که میدان نسپرد در زخم چوگان بشکنم
گشتم مقیم بزم او چون لطف دیدم عزم او
گشتم حقیر راه او تا ساق شیطان بشکنم
چون در کف سلطان شدم یک حبه بودم کان شدم
گر در ترازویم نهی می‌دان که میزان بشکنم
چون من خراب و مست را در خانه خود ره دهی
بس تو ندانی این قدر کاین بشکنم آن بشکنم
گر پاسبان گوید که هی بروی بریزم جام می
دربان اگر دستم کشد من دست دربان بشکنم

چرخ ار نگرده گرد دل از بیخ اصلش برکنم
گردون اگر دونی کند گردون گردان بشکنم
خوان کرم گسترده‌ای مهمان خویشم برده‌ای
گوشم چرا مالی اگر من گوشه‌ نان بشکنم
نی نی منم سرخوان تو سر خیل مهمانان تو
جامی دو بر مهمان کنم تا شرم مهمان بشکنم
ای که میان جان من تلقین شعرم می کنی
گر تن زخم خامش کنم ترسم که فرمان بشکنم
از شمس تبریزی اگر باده کند مستم کند
من لابلالی وار خود استون کیوان بشکنم
(بلخی، ۱۳۸۷، غزل شماره ۱۳۷۵)

نتیجه

عرفان که به معنی شناخت و شناسایی است و در اصطلاح روش و طریقه ای است که برای دست یافتن به حقیقت هستی همچنان ارتباط و پیوند انسان و حقیقت، سالک به آن متصل می‌شود. تصوف شاید از واژه صوف گرفته شده باشد به معنی پشمینه پوشی و به عنوان نمادی از زندگی سخت و دوری از تن پروری و لذت پرستی می‌باشد همچنان طریقه‌یی است مبتنی بر آداب و سلوک برای تزکیه نفس و ترک گیتی برای رسیدن به حق و به کمال رسیدن نفس است. تا جایی که دیده می‌شود بعضی‌ها عرفان و تصوف را مترادف همدیگر استعمال می‌کنند، در حالی که این نظر دقیق نیست. تصوف و صوفی غالباً حاکی از مکتب خاص و پیرو فرقه معین و اهل خانقاه است در حالی که عرفان و مفهوم لطیف‌تر و مطلوب‌تر را نسبت به صوفی دارا می‌باشد. اصولاً عنوان تصوف بیانگر قشر خاصی از اجتماع است که دارای یک سلسله افکار و عقاید، آداب و رسوم خاص خود می‌باشند و معمولاً تفرددگرا و انزوا طلب بوده، و از تمام مزایای زندگی چه تلخ باشد و یا شیرین گریزان می‌باشند.

پس عرفان هم مرتبه و هم سطح با تصوف نیست بلکه عالی‌تر و والاتر از آن است. تصوف روش و طریقه‌ی است که از سرچشمه‌ی عرفان فیض می‌گیرد و عرفان با مفهوم کلی آن شامل تصوف و دیگر روش‌ها و طریق‌ها نیز می‌گردد. در کتاب‌ها و سخنان بزرگان صوفیه اسلام نیز عارف در معنی عالی‌تر و فاضل‌تر از صوفی ذکر شده است. بناءً عرفان و تصوف همواره کدام ارتباط مساویانه با هم ندارند و اما در بین آن‌ها قاعده‌ی اشتراک معنوی و اختلاف لفظی حکم‌فرماست. حوزه‌ی عرفان وسیع‌تر و محتوای آن عمیق‌تر از تصوف است و عارف از نظر کمالات معنوی والاتر از صوفی چهره‌ی ظاهر می‌کند. تصوف در انحصار صوفی مسلکان و خرفه‌ی پوشان است؛ لذا حوزه‌ی عمل آن در محدوده‌ی پشمینه‌ی پوشان و صوفیان می‌باشد، ولی عرفان برای دریافت تجلیات حق به قشر خاصی تعلق ندارد، بلکه هر کسی در هر درجه و مقامی که باشد می‌تواند به آن دست یابد. به همین خاطر مفهوم عرفان کلی‌تر و عمومی‌تر و عمیق‌تر از تصوف بوده و اگر گفته شود که تصوف شاخه‌ی از عرفان است شاید به خطا نرفته باشیم.

منابع

- ۱- ابن جوزی، ابوالفرج. تلبیس ابلیس، ترجمه‌ی علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی: تهران، ۱۳۶۸.
- ۲- ابن خلدون، عبدالرحمن. مقدمه‌ی ابن خلدون، ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی، جلد دوم، چاپ دوم، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب: تهران، ۱۳۶۶.
- ۳- اشکوری، فنایی. فلسفه‌ی عرفان نظری، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی اِسرائ: قم، ۱۳۸۹.
- ۴- الکوژی، ولی. از حافظ اصلی تا حافظ نقلی، انجمن فرهنگ افغانستان، انتشارات بامیان: لیموژ فرانسه، ۲۰۲۰م.

- ۵- بلخی، مولانا جلال‌الدین محمد. غزلیات شمس تبریز، مقدمه، گزینش و تفسیر محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، انتشارات سخن: تهران، ۱۳۸۷.
- ۶- حصوری، علی. حافظ از نگاهی دیگر، چشمه: تهران، ۱۳۸۷.
- ۷- زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، چاپ چهارم، چاپخانه سپهر: تهران، ۱۳۵۶.
- ۸- زین الدین، نژادکیایی. سیر عرفان در اسلام، چاپ اول، انتشارات اشراقی: تهران، ۱۳۶۶.
- ۹- سراج طوسی، ابونصر. اللمع فی التصوف، ترجمه مهدی مجتبی به تصحیح نیکلسون، انتشارات اساطیر: تهران، ۱۳۹۳.
- ۱۰- شیرازی، سعدی. گلستان، تصحیح متن و شرح لغات از حسین استادی ولی، چاپ دهم، انتشارات قدیانی: تهران، ۱۳۷۳.
- ۱۱- غنی، قاسم. تاریخ تصوف در اسلام (بحث در آثار و افکار و احوال حافظ) ج ۲، چاپ بانک ملی: تهران، ۱۳۲۲.
- ۱۲- قشیری، ابوالقاسم. ترجمه فارسی رساله قشیریه، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب: تهران، ۱۳۴۵.
- ۱۳- کاشانی، عزالدین. صباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به تصحیح جلال الدین همایی، چاپ سوم، نشر نی: قم، ۱۳۷۳.
- ۱۴- محمد بن منور. اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، جلد اول، چاپ سوم، انتشارات آگاه: تهران، ۱۳۷۱.
- ۱۵- مطهری، مرتضی. عرفان حافظ، چاپ ۱۹، انتشارات صدرا: تهران، ۱۳۸۱.
- ۱۶- هجویری، علی بن عثمان. کشف المحجوب، به تصحیح ژوکوفسکی، با مقدمه محمد عباسی، انتشارات امیرکبیر: تهران، ۱۳۳۶.

- ۱۷- همایی، جلال الدین. تصوف در اسلام (نگاهی به عرفان شیخ ابوسعید ابوالخیر)، چاپ اول، مؤسسه نشر هما: تهران، ۱۳۶۲.
- ۱۸- پایگاه اطلاع رسانی حوزه، تصوف و عرفان، تاریخ مشاهده (<https://hawzah.net/fa/Article/View/>) ۱۴۰۲/۱۱/۵
- ۱۹- انجمن عرفان اسلامی ایران، صوفی کیست و تصوف چیست؟ تاریخ مشاهده (<http://anjoman-erfan.com/>) ۱۴۰۲/۱۱/۲
- ۲۰- ویکی‌پدیا، دانشنامه آزاد، تصوف، تاریخ مشاهده ۱۴۰۲/۱۱/۱۷- (<https://fa.wikipedia.org>)
- ۲۱- پایان نامه، عرفان و تصوف، تاریخ مشاهده ۱۴۰۲/۱۱/۲ (<https://bankmaghale.ir>)
- ۲۲- کتابخانه مجازی الفباء، تفاوت صوفی و عارف، تاریخ مشاهده (<https://alefbalib.com/Metadata/>)- ۱۴۰۲/۱۱/۲

محقق لیله خیال

انواع زمان فعل در زبان‌های دری و پشتو

Abstract

Our actions (verbs) are not out of three tenses: The past is what we did, the present is what we are doing, and the future is what we will do. In all languages, there are these three verb tenses: past, present, and future, which have different types. There are five types of past-tense verbs in both Dari and Pashto languages. The conjugation of verbs in Dari and Pashto languages in all three tenses, past, present, and future, is different in terms of gender because in Pashto, verbs are conjugated by gender. But the Dari language is not like that. Cause There is no subject of gender in Dari, but in terms of the person and number of the verb in both languages, the conjugation is the same. One of the peculiarities of the Pashto verb, in addition to the conjugation for gender and person, is the change of stress in the syllable in verbs in the past tense. The tense of the verb changes with the stress on the first or last syllable of the verb. The present tense in both languages does not have a special form, although in Pashto, the present tense becomes absolute with the prefix (u), and in Dari, the prefix (Mey) shows the continuous present. Indeed, in the subjunctive present tense, wish, if, and maybe words are used in both languages. The tenses and types of verbs are almost the same in both languages; but their conjugation and inflection are different from each other because in Dari, the verb refers to person and number, and in Pashto, in addition to person and number, the gender (male and female) also plays an essential role in the inflection of the verb.

چکیده

زمان که فعل در آن رخ می دهد، به صورت عموم در هر زبان به سه قسم می باشد: زمان گذشته، زمان حال و زمان آینده. فعل ماضی در هر دو زبان دری و پشتو به پنج گونه اند. تصریف فعل ها در زبان های دری و پشتو در هر سه زمان گذشته، حال و آینده از لحاظ جنس متفاوت می باشد؛ چون در زبان پشتو فعل نظر به جنس گردان می شود؛ ولی زبان دری چنین نیست؛ اما از لحاظ شخص و عدد همسان است. یکی از ویژگی های فعل پشتو بر علاوه تصریف برای جنس و شخص تغییر فشار در هجا است، یعنی در زمان گذشته با فشار در اول یا آخر هجای فعل، نوع زمان فعل تغییر می یابد. فعل حال در هر دو زبان دارای صیغه مخصوص نمی باشد؛ البته زمان حال در زبان پشتو با پیشوند (و) حال مطلق می گردد و در زبان دری پیشوند (می) حال استمرار را نشان می دهد. البته باید گفته شود که در زمان حال التزامی در هر دو زبان کلمه های کاشکی، شاید و اگر به کار می رود. زمان و انواع فعل در هر دو زبان تقریباً همسان بوده؛ ولی تصریف و گردان آن از هم متفاوت و مختلف است، چون در زبان دری فعل نظر به شخص و عدد و در زبان پشتو بر علاوه شخص و عدد، جنس (مذکر و مؤنث) نیز در گردان فعل نقش اساسی را ادا می نماید.

کلیدواژه ها: زمان، فعل، دری، پشتو، تفاوت، تشابه.

مقدمه

فعل ما انسان ها از سه زمان بیرون نیست: گذشته است که انجام دادیم، حال است که انجام می دهیم یا آینده است که انجام خواهیم داد. البته هر زمان انواع و اقسام خود را دارد که حالت فعل را به وضوح بیان می کند؛ زمان گذشته در زبان دری مطلق، قریب، دور، استمراری و التزامی است. البته در زبان دری در گردان فعل فقط شخص و عدد در نظر گرفته می شود؛ به طور مثال در ماضی قریب: من گفته ام، تو گفته ای، او گفته است، ما گفته ایم، شما گفته اید، آن ها گفته اند گردان شده است؛ ولی در زبان پشتو بر علاوه شخص و عدد، جنس نیز مطرح بوده و در گردان فعل سهم می گیرد؛ به طور مثال ماضی قریب: زه تللی یم (مذکر)، زه تللی یم (مؤنث)، مور تللی یو (جمع)، ته تللی یی (مذکر)، ته تللی یی (مؤنث)، تاسو تللی یی (جمع)، دی تللی دی (مذکر)، دا تللی ده (مؤنث)، دوی تللی دی (جمع). قسمی که در مثال ها دیده می شود فعل با در نظر داشت سه حالت شخص، عدد و جنس گردان می شود. فعل امر و نهی از جمله فعل هایی اند که در فعل های زمان حال آورده شده اند. یعنی کاربرد آن ها در زمان حال می باشد، فعل امر در زبان

دری در ریشه‌ی حال با اضافه نمودن پیشوند "ب" ساخته می‌شود؛ مثلاً: بنوش و در زبان پشتو با آوردن پیشوند "و" فعل امر به وجود می‌آید؛ به طور مثال و خوره، ولیکه. البته زمان حال در زبان دری دارای پیشوند بوده و زبان پشتو دارای پیشوند مخصوص در این زمان نیست که مثال‌های آن را در مقاله خوانده می‌توانید. زمان آینده در زبان دری با آوردن فعل معاون کمکی چون خواهم تکمیل می‌شود به طور مثال خواهم نوشت؛ ولی در زبان پشتو با آوردن پیشوند یا پسوند "به" کامل می‌شود؛ به طور مثال: و به لیکم یا لیکم به.

سوال‌های تحقیق

در این مقاله به حل سوال‌هایی چون زمان‌های فعل در زبان‌های دری و پشتو چند نوع اند؟ زمان‌های فعل در هر زمان چگونه گردان می‌شوند؟ پرداخته شده است.

هدف تحقیق

مرام تحقیق این است که زمان‌ها در هر دو زبان بررسی گردد. مشابهات و اختلافات فعل و گردان فعل در زمان‌های مختلف در هر دو زبان توضیح گردد و نیز اینکه فعل در زمان‌های مختلف نظر به کدام حالت‌ها تصریف می‌شود.

مبرمیت تحقیق

ضرورت است تا میان زبان‌های دری و پشتو همچون مقاله‌های مقایسه‌ای تحقیق گردد تا تفاوت‌ها و مشابهات میان هر دو زبان مشاهده گردد.

روش تحقیق

این مقاله به روش مقایسه‌ای - تحلیلی به تحریر درآمده است.

انواع زمان‌های فعل در زبان‌های دری و پشتو

زمان وقتی است که فعل در آن واقع شود. (بهار، ۱۳۹۵، ص ۱۹۰) فعل از نگاه زمان سه قسم است، یعنی وقوع فعل یا واقع شدن حالتی به سه زمان تعلق می‌گیرد:

زمان ماضی یعنی زمان قبل از وقت سخن گفتن

زمان حال یعنی زمان وقت سخن گفتن

زمان مستقبل یعنی زمان پس از وقت سخن گفتن

و فعل نظر به ارتباط با این سه زمان به نام فعل ماضی، فعل حال و فعل مستقبل یاد می‌شود. (یمین، ۱۳۹۱، ص ۱۰۷)

۱- فعل گذشته (ماضی): فعلی است که به طور معمول بر وقوع کار یا داشتن و پذیرفتن حالتی در زمان گذشته دلالت می‌کند.

انواع معروف فعل "ماضی" در زبان دری قرار زیر است:

الف) ماضی ساده/ مطلق

این نوع ماضی، وقوع فعل را در زمان گذشته به طور مطلق بیان می کند؛ مثلاً: ابن سینای بلخی در همدان درگذشت. (بهار، ۱۳۹۵، ص ۱۲۷)

یا در این شعر بیدل:

دل به قید جسم از علم الیقین بیگانه ماند

گنج ما را خاک خورد از بسکه در ویرانه ماند

(سنا غزنوی، ۱۳۸۹، ص ۵۸)

ب) ماضی نقلی/ قریب

این ماضی به بیان فعلی می پردازد که در زمان گذشته شروع شده و هنوز ادامه دارد؛ به طور مثال:

مسافران همه در راه مانده اند.

همه بر سر جای خود نشسته اند.

همچنان به بیان فعلی می پردازد که در گذشته اتفاق افتاده و اثر یا نتیجه آن تا

حال باقی است؛ به طور مثال:

پروین به کتاب خانه رفته است.

ابن سینا تأثیر عمیق بر فرهنگ و تمدن اسلامی گذاشته است. (اشراقی، ۱۳۹۴،

ص ۱۲۸)

یا در این شعر حافظ:

شنیده ام سخن خوش که پیر کنعان گفت

فراق یار نه آن می کند که بتوان گفت

(سنا غزنوی، ۱۳۸۹، ص ۵۹)

پ) ماضی استمراری

فعلی است که در زمان گذشته استمرار و ادامه داشته است؛ به طور مثال:

آب چشمه از میان باغ و از پیش روی صفه آن می گذشت.

معلم ریاضی ما در ساعت های تفریح از مکتب بیرون می رفت.

ماضی استمراری گاهی فعلی را نشان می دهد که در زمان وقوع آن، فعل دیگری نیز

واقع شده باشد:

پروین نان می خورد که من آمدم. (اشراقی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۸)

آنکه دیشب هوس سوختن ما می کرد

کاش می آمد و امروز تماشا می کرد

(سنا غزنوی، ۱۳۸۹، ص ۶۰)

همچنان برای بیان تکرار عملی در گذشته به کار می‌رود؛ مثلاً: هر بار که به دیدن آن مرحوم می‌رفتیم او را غرق در مکالمه و مکاشفه می‌دیدیم.

و نیز برای بیان آرزوی انجام عملی در آینده استفاده می‌شود؛ مثلاً: کاش ما هم تابستان آینده به مسافرت می‌رفتیم. (وحیدیان کامیار، ۱۳۸۹، ص ۴۱)

همین‌طور، دو شکل جدید محاوره‌یی ماضی استمراری در نگارش نیز راه خود را باز کرده است: در هر دو شکل، فعل اصلی به صورت اسم مفعول (گفته، نوشته) می‌آید و جزء دیگر در شکل اول، صیغه‌های ماضی استمراری (می‌رفت، می‌رفتند) به حیث فعل معاون است: گفته می‌رفت، نوشته می‌رفت، "ذهنیت‌ها را مغشوش کرده می‌رفتند". در شکل دوم، صیغه‌های فعل (بود) به حیث فعل معاون همراه با کلمه راهی (در گفتگو: رایبی) به کار می‌رود: گفته راهی بود، نوشته راهی بود. (خویشکی، ۱۳۹۵، ص ۶۷)

(ت) ماضی دور (بعید)

بیان فعلی است که در گذشته دور اتفاق افتاده است؛ به طور مثال: سال‌ها پیش مردی به این روستا آمده بود و مردم را باسواد ساخته بود.

گاهی بیان فعلی است که پس از آن فعل دیگری اتفاق افتاده باشد؛ به طور مثال: سیمین کارش را تمام کرده بود که پروین آمد. (اشراقی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۹)

یا در شعر سعدی:

گفته بودم چو بیایی غم دل با تو بگویم
من چه دانم که غم از دل برود چون تو بیایی

(سنا غزنوی، ۱۳۸۹، ص ۶۱)

ماضی بعید چون گاهی وقوع آن بر ماضی دیگر مقدم است آن را "ماضی مقدم" نیز گویند؛ به طور مثال: وقتی آمدم او رفته بود؛ چون به منزل رسیدم آفتاب غروب کرده بود. طریق ساختن ماضی بعید آن است که اسم مفعول فعل مقصود را گرفته ماضی مطلق فعل "بودن" بعد از آن آورند؛ مثلاً: رفته بودم. (بهار، ۱۳۹۴، ص ۱۹۵)

(ث) ماضی التزامی

انجام کار و امری را در گذشته به طور شک یا تمنا و یا شرط بیان کند. البته غالباً درین زمینه‌ها نشانه شک یا تمنا و یا شرط هم با فعل ذکر می‌شود؛ به طور مثال: شاید گفته باشد، کاش آمده باشد، اگر رفته باشد.... (یمین، ۱۳۹۱، ص ۱۱۰)

- با شک و تردید؛ به طور مثال: درست نمی‌دانم، شاید تا حال رفته باشد.

- با آرزو و تمنا؛ به طور مثال: ای کاش تا حال آمده باشد. (اشراقی،

۱۳۹۴، ص ۱۲۹)

۲- فعل حال / مضارع

فعل حال فعلی است که به طور معمول بر وقوع کار یا داشتن و پذیرفتن حالتی در زمان اکنون یا آینده دلالت می کند. زمان حال صیغه مخصوص ندارد. مهمترین انواع فعل حال در زبان دری، حال اخباری و حال التزامی است.

الف) حال اخباری

مهمترین موارد کاربرد حال اخباری:

- ۱- بیان وقوع فعل در زمان حال؛ به طور مثال: به کتابخانه می روم. لباس هایم را می شویم.
- ۲- بیان کارهایی که در گذشته، حال و آینده همیشه اتفاق می افتد؛ مانند کارهای طبیعی: شبها پس از روزها و روزها پس از شبها می آیند. پرندگان تخم می گذارند و جانوران چوپه می دهند.
- ۳- بیان کارهایی که عادت و تکرار را نشان می دهد: هر روز به کتابخانه سری می زنم. هر ماه مبلغی از معاشم را صرف خرید کتاب می کنم.
- ۴- بیان وقوع فعل در زمان آینده؛ به طور مثال: سه ماه بعد دوباره به مکتب می آییم. (اشراقی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۰)

محمد نسیم نگهت سعیدی در کتاب دستور زبان معاصر دری فعل حال را به این دسته ها تقسیم نموده است:

الف) فعل حال عادی (یا مطلق): می گویم، می نازی، می آید.

ب) فعل حال استمراری و اعتیادی: قدم می زنم، شمع می سوزد، باران می بارد. شکل قدیم حال استمراری، امروز دوباره متداول شده است: همی نویسم، همی خندد. ساختمان فعل حال استمراری در محاوره کابل به چند شکل زیر است:

نخست: گفته میره (گفته می رود)؛

دوم: گفته راییس (گفته راهی است)؛

سوم: گفته شیشته (گفته نشسته است)؛

و در محاوره بدخشان و تخارستان این دو شکل را دارد:

نخست: گفتستیم (گفته ایستم) برای مفرد و جمع هر سه شخص؛

دوم: گفتیستاده (گفته ایستاده است) برای مفرد و جمع شخص سوم؛

از جمله شکل های حال استمراری محاوره کابل، شکل نخست بیشتر و شکل دوم کمتر در نگارش به کار می رود (کارها را راكد ساخته می روند). در هر دو شکل، مانند ماضی استمراری جدید فعل اصلی به صورت اسم مفعول (گفته، خورده) می آید و جزء دیگر در شکل اول، صیغه های فعل حال (می رود، می روی) به حیث فعل معین است و در شکل دوم، صیغه های فعل معین (است) به صورت کامل آن

(استم، استیم، استی، استید، است، استند) یک‌جا با کلمه (راهی) استعمال می‌شود. شکل سوم و شکل‌های محاوره‌بی شمال شرقی، تا آن‌جا که من اطلاع دارم، در نوشته‌ی دری به کار نرفته است.

ج) فعل حال التزامی (یا احتمالی): بگویم، بیایی، بنویسد. این فعل توأم با پیشوند و با حذف آن، به هر دو شکل در شعر و نثر معاصر دری به کار رفته است. (نکته سعیدی، ۱۳۹۲، ص ۷۰) مثلاً: من باید زودتر شهلا را ببینم. باید از مردم چشم تو سبق آموزد. هرکه خواهد چو سنا در غزل استاد شود. (سنا غزنوی، ۱۳۸۹، ص ۶۴)

مهم‌ترین موارد کاربرد این فعل:

- ۱- وقوع فعل را با شک و تردید نشان می‌دهد: شاید امروز باران بیارد.
- ۲- آرزوی وقوع فعل را بیان می‌کند: کاش امروز باران بیارد.
- ۳- در جمله‌های شرطی می‌آید: اگر بخواهی بهتر است. (اشراقی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۲)

د) فعل امر و فعل نهی: فعل امر آن است که به کردن کاری فرمان دهد یا اجرای کاری را به صورت خواهش و استدعا بیان کند. فعل امر و نهی دو صیغه دارد: مفرد و جمع.

شخص دوم (مخاطب)؛ مانند: برو، بروید، بفرمایید، رحم کن، رحم کنید. فعل نهی، فعلی است که از کردن کاری منع کند یا نکردن کاری را به صورت خواهش و استدعا اظهار دارد؛ مانند: میا، میایید، ظلم مکن، ناراستی مکنید، خداوندا! دلدادگان را از هم جدا مکن. (نکته سعیدی، ۱۳۹۲، ص ۷۰-۷۱)

۳- فعل آینده/ مستقبل

فعلی است که تنها به زمان آینده دلالت دارد. موارد کاربرد این فعل:

الف) برای بیان فعلی که وقوع آن در زمان آینده حتمی است: فردا به مسافرت خواهیم رفت.

ب) برای بیان فعلی که وقوع آن در آینده با شرط همراه باشد: اگر فردا به باغ بیایید من هم خواهم آمد. (اشراقی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۲)

یا در این بیت امیر خسرو دهلوی:

کششی که عشق دارد نگذاردت بدینسان

به جنازه گرنیایی به مزار خواهی آمد

(سنا غزنوی، ۱۳۸۹، ص ۶۴)

فعل در زبان پشتو نیز سه زمان دارد: زمان حال، گذشته و آینده.

۱- زمان حال

مفرد	جمع
زه کنبېنم	مور کنبېنو
ته کنبېنې	تاسې کنبېنې
دی کنبېنې	دوی کنبېنې

(خویشکی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۹)

حال استمراری: این حالت بر دوام و جریان یک کار دلالت می‌کند؛ مثال: باران وریږي. زه خط لیکم.

حال مطلق: در زمان موجوده به انجام دادن یک کار به طور مطلق دلالت می‌کند. حال مطلق فقط با علاوه کردن حرف (و) در جلو حال استمراری به دست می‌آید و دارای این صیغه‌ها می‌باشد: واورم، واورو، واورې، واورئ، واورې.

حال التزامی: بیان کردن یک کار در زمان حال، طوری که در آن تمنا، شرط و یا شک وجود داشته باشد؛ به طور مثال: بنایې ولاړ شم، کاشکې راشي (یوسفزی، ۱۳۸۷، ص ۷۳)

فعل امر: به فعلی گفته می‌شود که به انجام‌رسیدن کاری خواهش یا امر نماید، در زمان حال به کار برده می‌شود و دو صیغه دارد: مفرد و جمع. این فعل در زبان پشتو شکل‌های فعل مطلق و استمرار را دارد مثلاً: خوړه، ولیکه، وخبڼه، وټړه. برای شکل جمع: وخورئ، ولیکئ، ودرېږئ.

مطلق: با زیاد نمودن پیشوند /و/ شکل مطلق را می‌گیرد؛ مثلاً: ولیکه، ولیکئ، وخوره، وخورئ.

استمراری: بدون پیشوند /و/ شکل می‌گیرد؛ به طور مثال: خوړه، خورئ، لیکئ. (خویشکی، ۱۳۹۵، صص ۱۹۹-۱۹۸)

۲- فعل ماضی به پنج نوع است:

❖ ماضی استمراری: زه ځملاستم، زه کېناستم. (یوسفزی، ۱۳۸۷، ص ۸۲)

❖ ماضی مطلق: در زبان پشتو فعل ماضی از ساختن ریشهٔ دوم فعل به دو گونه ساخته می‌شود:

الف) با آوردن پسوند /و/ در فعل: ما واغوست، ما وخور، ده واغوست، زه د بابر بڼې ته ولاړم، زه په باغ کې وگرځېدم، زه پکتیا ته ولاړم.

ب) با تغییر فشار در هجای اول فعل: زه ځملاستم، زه پرې وټم، زه کنبېناستم. اگر فشار در هجای اول ادا گردد، فعل ماضی مطلق است و اگر فشار در قسمت آخر

فعل ادا شود، فعل از ماضی مطلق به شکل ماضی استمراری تغییر می‌نماید.
(خویشکی، ۱۳۹۵، صص ۱۹۳-۱۹۴)

❖ ماضی قریب: این فعل با گردان (یم، یی، یو، یی، دی، ده، دی) در آخر صفت فعلی، به دست می‌آید.

مذکر	مؤنث	جمع
زه تल्ली یم	زه تल्ली یم	مور تल्ली یو
ته تल्ली یی	ته تल्ली یی	تاسو تल्ली یی
دی تल्ली دی	دا تल्ली ده	دوی تल्ली دی.

❖ ماضی بعید: این فعل با گردان (وم، وو، ووی، وئی، و، وه، وو) در آخر صفات فعلی، ماضی بعید به دست می‌آید. (یوسفزی، ۱۳۸۷، ص ۸۲)

مذکر	مؤنث	جمع
زه بلل شوی وم	زه بلل شوې وم	مور بلل شوي وو
ته بلل شوی وې	ته بلل شوې وې	تاسو بلل شوي وئ
دی بلل شوی و	دا بلل شوې وه	دوی بلل شوي وو

❖ ماضی احتمالی (الزامی): ما به ژړلي وي، مور به خندلي وي. (محبوب، ۱۳۹۸، صص ۱۲۱-۱۲۲)

❖ ماضی تمنایی: کاشکی زه هم واده ته تल्ली وای، زره مې کېده چې تल्ली وای.
(یوسفزی، ۱۳۸۷، ص ۸۴)

❖ ماضی تأکیدی: با اضافه کردن (به) در آخر صفت فعلی ماضی بعید، ماضی تأکیدی به دست می‌آید، مثال: راغلی به وو، تल्ली به وې. (یوسفزی، ۱۳۸۷، ص ۸۴)

۳- زمان آینده: کتاب به لولم، را به شي.

در زبان پشتو فعل آینده سه شکل دارد:

الف) آینده استمراری: در زمان آینده دوام و جریان یک کار را نشان بدهد: اورم به، اورو به، اورې به. (شیرزاد، ۱۳۹۷، ص ۱۴۶)

محمد صابر خویشکی در کتاب «پشتو گرامر» این شکل فعل را به نام فعل ناتکمیل مستقبل یاد نموده است.

ب) آینده مطلق: آن فعلی است که در زمان آینده انجام دادن یا ندادن کاری بدون حالت امکانی و استمراری آشکار می‌سازد؛ مثلاً: و به لیکم، و به غوارم. (شیرزاد، ۱۳۹۷، ص ۱۴۶) یا: زه به خپل ورور ته خط لیکم، مور به خپل ورور ته خط لیکو، ته به ملالی له ځان سره راولې. (یوسفزی، ۱۳۸۷، ص ۷۶)

آینده مطلق را محمد صابر خویشکی در کتاب «پشتو گرامر» به نام فعل تکمیل مستقبل یاد نموده است.

ج) آینده امکانی: آن فعلی است که در زمان آینده امکان و قدرت یک کار را بیان می‌نماید؛ مانند: و به خورلای شم، و به لیکلای شم. (شیرزاد، ۱۳۹۷، ص ۱۴۶)

نتیجه

زبان‌های دری و پشتو در انواع زمان‌های فعل با هم مشابه اند و همچنان در خیلی مواردی از گردان فعل نیز همسانی‌هایی در شخص و عدد در این دو زبان دیده می‌شود؛ ولی تمایز عمده‌یی که میان این دو زبان وجود دارد در گردان فعل بنا بر جنسیت است؛ چون در زبان پشتو جنسیت مطرح است و این خصیصه باعث متمایز شدن در این دو زبان می‌گردد. در فعل امر که پیشوند مخصوص برای آن وجود دارد، هم در زبان دری و هم در زبان پشتو، پیشوند به کار می‌رود. در زبان دری پیشوند "ب" و در زبان پشتو پیشوند "و" است. فعل در ماضی مطلق از صفت مفعولی با ماضی ساده ساخته می‌شود؛ به طور مثال: او این کتاب را خوانده بود، خوانده (صفت مفعولی) و بود (ماضی ساده) که در زبان پشتو این گونه است: مور لیکلی وو. لیکلی (صفت مفعولی) و وو (فعل کمکی یا ماضی ساده) که در هر دو زبان ترکیب ساخت فعل یکسان بوده؛ ولی گردان آن بنا بر جنسیت در زبان پشتو از زبان دری فرق دارد. در زبان پشتو ماضی استمرار: زه کپناستم که فشار در اخیر هجای فعل است؛ اما در زبان دری: آنکه دیشب هوس سوختن ما می‌کرد/ کاش می‌آمد و امروز تماشا می‌کرد؛ فعل "می‌کرد" ماضی استمرار است. ماضی مطلق در زبان پشتو با آوردن پیشوند "و" و هم چنان فشار در هجای فعل به وجود می‌آید؛ به طور مثال: ما و خوړ و هم چنان با آوردن فشار در هجای اول فعل: زه کپناستم. فعل از شکل استمرار به مطلق تغییر می‌یابد. ماضی مطلق به طور مثال در زبان دری نسترن اول نمره شد. در حالت استمرار زمان حال پیشوند "می" به کار می‌رود؛ به طور مثال: به کتابخانه می‌روم. در زبان پشتو فعل حال دارای چنین پیشوند نیست؛ به گونه مثال: زه کیسه لیکم. فعل آینده که واقع شدن آن در مستقبل باشد؛ به طور مثال: فردا به دفتر خواهم رفت. در زبان پشتو چنین است: په دې موضوع یوه مقاله به لیکم. با آوردن «به» فعل از حالت حال (لیکم) بیرون شده شکل آینده را می‌گیرد و در زبان دری با آوردن فعل معاون کمکی "خواهم" از حالت ماضی ساده (رفت) به آینده تبدیل می‌گردد.

در نتیجه گفته می‌توانیم چون این دو زبان در یک موقعیت جغرافیایی واقع اند و گویندگان آن کنار هم با هم مشترک زندگی می‌نمایند، مشابهت‌هایی در

میان این دو زبان به وفور دیده می‌شود و بنابر داشتن ویژگی جنسیت در زبان پشتو اختلافاتی نیز دارند.

منابع

- ۱- اشراقی، سید علی محمد. دستور زبان فارسی دری، چاپ اول، انتشارات سعید: کابل، ۱۳۹۴.
- ۲- بهار، ملک الشعرا. دستور زبان فارسی (پنج استاد)، چاپ هفتم، انتشارات ناهید: کابل، ۱۳۹۵.
- ۳- خویشکی، محمد صابر. پښتو معاصر گرامر، جهان دانش خپرندویه: کابل، ۱۳۹۵.
- ۴- سنا غزنوی، محمد اکبر. دستور زبان دری، چاپ سیزدهم، انتشارات و مطبعه میوند: کابل، ۱۳۸۹.
- ۵- شیرزاد، محمد آقا. پښتو گرامر، چاپ دوم، انتشارات نویسا: کابل، ۱۳۹۷.
- ۶- محبوب، محبوب شاه. پښتو ژبډود، چاپ دوم، مومند خپرندویه ټولنه: جلال آباد، ۱۳۹۸.
- ۷- نکهت سعیدی، محمد نسیم. دستور معاصر زبان دی، چاپ دوم، انتشارات امیری: کابل، ۱۳۹۲.
- ۸- وحیدیان کامیار، تقی. دستور زبان فارسی (۱)، چاپ دوازدهم، انتشارات سمت: تهران، ۱۳۸۹.
- ۹- یمین، محمد حسین. دستور معاصر زبان پارسی دری، چاپ دهم، انتشارات میوند: کابل، ۱۳۹۱.
- ۱۰- یوسفزی، تیمور شاه. گرامر مختصر زبان پشتو، دانش خپرندویه ټولنه: پشاور، ۱۳۸۷.

Published: Academy of Science of Afghanistan

Editing Chief: Assistant Professor Sayed Ahmad Rafaat

Assistant: Assistant Professor Marina Bahar

Editorial Board:

Professor Burhanuddin Nezami

Associate Professor Alishir Rastagar

Associate Professor Saliha Habibi

Assistant Professor Sayed Ahmad Rafaat

Assistant Professor Marina Bahar

Composed Designed by:

Assistant Professor Sayed Ahmad Rafaat

Annual Subscription:

Kabul: 320 Afghani

Provinces: 480 Af

Foreign countries: 20\$

Price of each issue in Kabul:

- For professors, Teachers and Members of Academy of Science of Afghanistan: 70 Af
- For the disciples and students of Schools: 40 Af
- For other Departments and Offices: 80 Af