

The beginning and promotion of mysticism and Sufism from the fifth century to seventh century AH***Amber Yasmin****Abstract:**

The religion of Islam is the religion of solidarity, compassion and friendship. According to the Quran, the companions of the Prophet (PBUH) and His preaching promoted brotherhood, peace, coexistence and Divine recommendations. Mysticism has been the main subject of prose and poetry of Persian literature since its beginning. The writers and poets of Persian language have continuously been putting in efforts to depict spiritual ideas with the help of art. The well-known mystic poets like Ba Yazid Bastami, Hussein ibn Mansoor Halahg, Abu Sa'id Abu-al-Khair, Mohammed bin Monawar, Nasir Khosrow Ghobadiyan and Baba Tahir Uryaan played their role in promotion of mystic poetry. In this period, not only did several poets emerge, but great books of Sufism were also produced by leading authors. In this article, the role of famous poets in the growth of Sufism from Abu Sa'id Abu-al-Khair to Mowalna Jalal-ul-Din Rumi has been analyzed with regard to their important works. The poets of this period spread the message of peace and reconciliation among the people through their works.

Key words: Peace and reconciliation, spiritualism and mysticism, mystic poets, great works.

آغاز و ارتقای عرفان و تصوف از قرن پنجم تا قرن هفتم هجری

*امبر یاسمین

چکیده:

دین اسلام، دین صلح و همزیستی، دین آرامش و همدلی و مودت است. صلح و همزیستی از توصیه های الهی در قرآن و از اهداف مهم انبیاء به ویژه پیامبر اسلام می باشد. همچنین عرفان و تصوف موضوع مهم نثر و شعر ادبیات فارسی از آغاز بوده است و نویسندگان و شاعران زبان فارسی مداوم با کمال هنر و زیبایی، افکار عارفانه را معرفی نموده اند. از میان عارفان معروف که متقدمان متصوفه نامبردارند با یزید بسطامی، حسین بن منصور حلاج، ابو سعید ابو الخیر، محمد بن منور، ناصر خسرو قبادیانی و بابا طاهر عریان را باید نام برد که شعر عارفانه را رونق و رواج داده اند. در این دوره نا فقط شاعران نامی ظهور کرده بلکه کتب های بسیار ارزنده متصوفه نیز از مولفان برجسته دیده می شود. در مقاله حاضر سعی می شود که نقش شاعران متصوفه نامی از ابو سعید ابو الخیر گرفته تا مولانا جلال الدین رومی با آثار مهم شان بررسی شود که چگونه شاعران نامبرده بوسیله شعرشان پیام های صلح و آشتی را بین مردم رواج داده اند.

کلید واژه ها: صلح و همزیستی، عرفان و تصوف، شاعران متصوفه، آثار ارزنده

روش تحقیق:

در این تحقیق از روش توصیفی استفاده شده است. گردآوری اطلاعات بر مبنای منابع مورد مطالعه و اطلاعات به دست آمده با شیوه توصیفی انجام شده است.

جهان امروزی نیازمند صلح و آرامش است. تقاضای عصر حاضر همین است که به پیام های والای صوفیاء رجوع کنیم چون مطالعه آثار عرفانی نا فقط نیاز عصر حاضر است بلکه باعث آرامش و اطمینان خاطر نیز می باشد.

از شیخ ابو سعید ابو الخیر نقل می کنند. روزی شیخ را گفتند: یا شیخ! فلان مریدت راه افتاده است مست و خراب فرمود: الحمدالله که بر راه افتاده است، از راه نیفتاده است.

همینطور از حلاج پرسیدند که تصوف و عرفان چیست؟ گفت که دو قدم اگر برداری می رسی یکی از بر می آید خودمان و دیگر به سمت خدا.

تصوف و عرفان اسلامی بی تردید، از خود اسلام مایه گرفته و تصوف و عرفان در اسلام با تزهّد و تجرد و دوری گزیدن از اغراض و آمال دنیوی و پیروی از راه روش زندگانی اصحاب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم آغاز شد و بعد رو به رشد نهاد و با ظهور با یزید بسطامی، دوالنون مصری، جنید بغدادی و حسین بن منصور حلاج بتدریج ابعاد و جنبه های نظری به خود گرفت. همین ویژگی و مفهوم رادر سده های بعد "مشایخ صوفیه چون ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر در مجالس و حلقه های محدود و از طریق روحانی و شوق انگیز به تعلیم و ارشاد می پرداختند و گاه در فضای روحانی و شوق انگیز که سماع به تبلیغ و تلقین احوال عرفانی مشغول می شدند بعد ها که شمار فرقه ها مسلک های صوفیه پیش تر شد سلسله ها و طریقه های مختلف در خانقاه ها و درجات و مراتب خانقاهی به وجود آمد و سلسله مشایخ به صورت توالی طبقات دنبال گردید". (موسوی، 1385، ش، ص 270) ازین پس به بعد عشق عرفانی را صوفیه و مشایخ چون علی بن عثمان هجویری، خواجه عبدالله انصاری، شیخ احمد غزالی و عین القضات همدانی رونق تازه ای بخشیدند و معانی صوفیانه را در قالب نظم و نثر رواج دادند. ازین نظر اگر بگوییم که سرزمین خراسان مهد تصوف و صوفیاء است نادرست نباشد. چون "صوفیای نامی ازین سرزمین قدیم در پرورش تصوف تأثیر قابل ملاحظه داشته اند. ابو سعید ابو الخیر اولین شیخ بزرگ صوفی

است که سماع و قول و غزل را در خراسان در بین صوفیه رواج داد" (زرین کوب، 1386ش، ص 61) در طوس و نیشاپور، مجالس او خیلی زود توجه علاقه مندان را جلب کرد مخصوصاً آن رو که این مجالس گرم و پرشور بود وی در طی آنها برخلاف رسم معمول شعر می خواند و شعر های عاشقانه، بعلاوه وی دعوت های پر تکلف می کرد و مجالس سماع راه می انداخت... (همان، ص 62)

راه تو به هر روش که پویند، خوش است

وصل تو به هر جهت که جویند، خوش است

روی تو به هر دیده که بینند نکو است

نام تو به هر زبان که گویند، خوش است

(نفیسی، 1373ش، شماره رباعی 84 ص 13)

با مرور زمان عرفان و تصوف موضوع مهم نثر و شعر ادبیات زبان فارسی گردید و نویسندگان و شاعران ایرانی با کمال هنر و زیبایی، افکار عارفانه را معرفی کردند. در نیمه قرن چهارم مولف و صوفی برجسته که کتابش برای پژوهندگان تاریخ تصوف دارای ارزش بسیاری است، کتابی بنام "کشف المحجوب" تألیف کرد که موضوع آن راجع به طریقت و اصول تصوف و بیان کیفیت عشق به پروردگار است. در این کتاب هجویری احوال مشایخ، عقاید صوفیه و اقوال آنها را نیز بحث نموده است. "این طرز بحث، در کتب سایر کسانی که راجع به احوال صوفیه و مشایخ تصوف، کتاب تألیف کرده اند سابقه ندارد." (زرین کوب، 1386ش، ص 72)

در قرن پنجم هجری جریان تازه ای در نویسندگی و بعد ها در شعر فارسی پیدا شد. "این جریانی بود که با نبوغ فکری و شاعران کسانی چون سنایی، عطار و مولوی به اوج قوت خود رسید و به صورت نهضتی دامنه دار و بنیادی سراسر حیات روحی و فکری و فرهنگی و جامعه را در ادوار و سده های بعد در بر گرفت." (موسوی، 1385ش، ص 271) آنچنانکه سنایی ابراز داشته:

بس که شنیدی صفت روم و چین

خیز و بیا، ملک سنایی ببین

تا همه دل بینی بی حرص و بخل
تا جان بینی بی کبر و کین
(مصفا، 1336ش، ص 286-287)

در قرن پنجم هجری حکیم سنایی با سرودن اشعار زهد آمیز و پند و حکمت، شعر فارسی را به تحولی، بزرگ رهنمون شد. چون قبل ازین شعر فقط محدود به دربار بود. سنایی، آغازگر این تحول است که شعر را از مدح پادشاهان و خوبرویان بیرون کرد و چشم شاعران پس از خود را به روی دنیاها و قلمروهای نا شناخته ای باز کرد.

"غزلیاتش هم آنچه صوفیانه است مخصوصاً لحن قلندری دارد و ظاهراً مشرب عرفانی او نیز با راه قلندر بیشتر توافق داشته باشد. به هر حال اثر عمده او در زمینه شعر تعلیمی صوفیه- که در حقیقت قبل از مثنوی مولانا جلال الدین نیز بزرگترین بنای شعر تعلیمی متصوفه بشمارست." (زرین کوب، 1386ش، ص 246)

عاشق مشوید اگر توانید
تا در غم عاشقی نمائید
این عشق به اختیار نبود
دانم که همین قدر بدانید
هر گز مبرید نام عاشق
تا دفتر عشق بر نخوانید

(مصفا، 1336ش، ص 433)

این شاعر زبردست اخلاقی عالم ظاهر را پشت پا زده، چشم از جهان ظاهر فروبست و در عالم معنا گشود. شعر قلندرانه ای را لباس پند و اندرز پوشاند و به پیرایه قشنگی بیان نموده. "از لحاظ خیال انگیزی و شور آفرینی نیز اهمیت دارد و قصاید عرفانی او سر مشق تحقیقی خاقانی و پیروان شیوه او نیز هست. بدینگونه شعر او به عطار و مولوی شیوه تعلیمی صوفیانه را الهام داد." (زرین

کوب، 1386ش، ص 237)

معهدنا شعر تعلیمی صوفیه قبل از آنکه در نزد مولانا جلال الدین به کمال واقعی برسد. در کلام عطار سوز و شور تازه ی به دست آورد....(همان، ص 256)

عطار نیشاپوری شاعر و عارف نام آور ایران در آواخر قرن ششم و آغاز قرن هفتم هجری می زیسته است که کم نظیر از شاعران ایران که زبان به مدح امیر و وزیر می نگشود. "مردی وارسته از هوای نفسانی و هواجس دنیوی بوده و خود را سالکان واقعی وادی طریقت می دانسته است". (مشکور، 1968م، مقدمه ص هشت) در اندیشه عطار هم مانند سنایی آمادگی لازم برای یک تحول روحی و انتقال به تلقی تازه ای از زندگی وجود داشته و همین آمادگی، وی را در میانین سالهای عمرش به عارفی آزاده و حقیقت بین و بی نیاز تبدیل کرده است. به گونه ای که نیمه دوم حیات او بیشتر به تالیف کتب و سرودن اشعاری ژرف و پر معنا گذشته است. (تاریخ ادبیات ایران، 1376ش، ص 154)

ندارد درد ما درمان دریغا

فرو ماندم درین راه خطرناک

چنین واله چنین حیران دریغا

بماندم بی سرومان دریغا

رهی بس دور می بینم من این راه

نه سر پیدا و نه پایان دریغا...

(تفضلی 1341ش، ص 647)

"از میان مثنوی های عرفانی شیخ عطار دل انگیز تر و از همه شیوا تر که باید آنرا تاج مثنوی های عطار دانست منطق الطیر است." (مشکور، 1968م، مقدمه ص هشت) که می توان آنرا حماسه عرفانی نامید، عبارت است از گروهی از مرغان که برای جستن و یافتن سیمرغ – که پادشاه آنهاست – به رهنمایی هدهد به راه می افتند و در راه از هفت مرحله سهمگین می گذرند و پس از عبور هفت مرحله سر انجام حقیقت را در وجود خویش کشف می کنند.

چون به دریا می توانی راه یافت

سوی یک شبم چرا باید شتافت

هر که داند، گفت با خورشید، راز
کی تواند ماند، از یک ذره باز؟
هر که کل شد جزو را با او چه کار
وانکه جان شد عضو را با او چه کار
(مشکور، 1968م، ص53)

گذشته از منطق الطیر "الهی نامه"، "مصیبت نامه"، "مختار نامه" و "تذکرة الاولیاء" هم از آثار عرفانی عطار موجود اند که دارای مضمون های بلند صوفیانه اند اما بعلت طوالت از شرح آنها صرف نظر می کنم.

"مقام عطار در پیش شعرای بزرگ متصوف ایران که بعد از وی در قرن هفتم و هشتم ظهور کرده اند بسیار ارجمند است و اغلب او را به بزرگی یاد کرده اند.
قاضی نور الله شوشتری در ستایش عطار سروده:

هفت شهر عشق را عطار گشت
ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم

همچنین مولانا در ستایش عطار چنین می سراید:

من آن ملای رومی ام که از نطقم شکر ریزد
ولیکن در سخن گفتن، غلام شیخ عطارم"
(مشکور، 1968م، ص دوازده مقدمه)

بعد از عطار، شعر عرفانی را مولانا جلال الدین رومی به اوج رسانیده. سن مولانا از شدت اشتیاق و آرزومندی در بیان نمی گنجد و بسان بحری که در کوزه ای ریزند معانی از الفاظ سرازیر می

کند و خواننده را غرق دریای حکمت و معرفت می‌سازد... این دریای معرفت که از سرچشمه پر برکت زبان مولانا بدامن دفتر جاری شده و طالبان معرفت یقینی را تا قیام رستاخیز سرمست و سیراب ساخته است." (دیوان شمس تبریزی، ص 9-10) دیباچه) زندگی مولانا که در عشق و معرفت خلاصه می‌شد برای دوستان و مریدانش کمال و مطلوب اخلاقی پیروان صوفیه را تجسیم می‌داد.

مولانا از حکمت و عشق شمس تبریزی الهام گرفته و غیبت ناگهانی شمس در زندگی مولانا طوری تاثیری گذاشت که مولانا را بیشتر به دنیای عشق و هیجان کشانید تا اینکه غزل‌های شور انگیز و پر ذوق سرود:

"بروید ای حریفان ، بکشید یار ما را

به من آورید آخر صنم گریز پا را

به ترانه های شیرین به بهانه های زرین

بکشید سوی خانه مه خوب و خوش لقا را

وگر او به وعده گوید که دمی دگر بیابم

همه وعده مکر باشد بفریید او شما را"

(کدکنی، 1388ش، ص 50-51)

در میان آثار ارزشمند عرفانی "مثنوی معنوی" مولانا دارای پیام های صلح و دوستی و بی ریایی است. نیکی به خلق و تاثیر آن در آرامش روح از جمله است که باعث استحکام صلح و آشتی میان طبقات اجتماعی می‌گردد. حضور طبقات مختلف اجتماعی از پادشاه، وزیر، صوفی، غلام، کنیز، مطرب، زرگر، طبیب و روستایی و از سوی دیگر ارتباط تنگاتنگ طبقات جامعه با مثنوی مولوی و نیز با مولانا بیانگر همین امر است. داستان های مثنوی، انسان را به اتحاد فکری دعوت می‌کند

خلاصه عرفان اسلامی از آغاز تا قرن هفتم هجری یکی از مهم ترین عناصر حیات دینی و اجتماعی مردمان مسلمان ایران است و در ادبیات و تجلیات روحی، فکری و ذوقی این مردم تأثیری عمیق گذاشته است. با این شعر مولانا عرایض خودم را بپایان می رسانم.

کار من این است که کاریم نیست

عاشقم از عشق تو عاریم نیست

(دیوان شمس تبریزی، ص 59)

منابع و مأخذ:

- ##. بجنوردی، کاظم موسوی، (1384ش)، ایران (تاریخ، فرهنگ، هنر) انتشارات مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران.
- ##. تفضلی، تقی، (1341ش)، دیوان غزلیات عطار، انتشارات بهمن. تهران.
- ##. شمس تبریزی، (1908م)، دیوان شمس، انتشارات منشی لال کشور، کانپور، هند.
- ##. زرین کوب، عبدالحسین، (1386ش) جستجو در تصوف، انتشارات امیر کبیر، تهران.
- ##. کدکنی، شفیعی، محمد رضا، (1388ش) گزیده غزلیات شمس، انتشارات امیر کبیر، تهران.
- ##. مشکور، محمد جواد، (1968م)، منطق الطیر عطار، انتشارات کتابفروشی تهران.
- ##. مصفا، مظاهر (1336ش) دیوان حکیم سنایی، انتشارات امیر کبیر، تهران.
- ##. نفیسی، سعید، (1373ش)، سخنان منظوم ابو سعید ابوالخیر با تصحیح و مقدمه حواشی و تعلیقات سعید نفیسی، انتشارات سنایی، تهران.
- ##. یاحقی، محمد جعفر (1376ش)، تاریخ ادبیات ایران، انتشارات افست، تهران.

Mysticism and Its Manifestation in Huvayzi's Ghazals

*Jihad Shukri Rashid

Abstract

Huvayzi is one of the prominent Persian poets in the 18th century. Since he was aware of the mysteries of wisdom and mysticism, he presented the most important mystical points in a statement that the mystic tendencies in his poems are evident. They influence the depth of the soul of the reader. (To leave Gnostic considerations, with all its taste and elegance, are not independent and self-possessed, but) It seems to him that he is more familiar with the study of the works of great poets and mystics of Persia. In addition to this familiarity, the enthusiasm for his mystical considerations are also presented in his poetry. Huvayzi refers to mystical concepts, as he is familiar with the classical literature of Iran, and also with Islamic mysticism. They are not superficial, but hold deep spirituality. In this research, the mystical tendencies and thoughts have been introduced and studied from the perspectives of his Persian poetry, in order to reach the intellectual space and to gaze into the most important issues of the mystic field.

Keywords: Huvayzi, Mysticism, Heart and Intellect, Manifestation, Samaa.

عرفان و تجلی آن در غزلیات حویزی

* جبهاد شکری رشید

چکیده

حویزی از شاعران برجسته فارسی‌گوی در سده هجدهم است. از آنجا که وی به اسرار سلوک و رموز معرفت واقف بوده، در جای جای غزلیات خویش، نکات مهم عرفانی را به بیانی شورانگیز ارائه کرده است که گرایش‌های عرفانی و صوفیانه در اشعارش مشهود است تا آنجایی که در عمق روح و روان خواننده تأثیر بگذارد. ملاحظات عرفانی حویزی با همه نوق و ظرافتی که دارد، عرفان خودبنیان و مستقل نیست بلکه چنین به نظر می‌رسد که وی بیشتر از راه مطالعه آثار شعر شاعران و عارفان بزرگ ایرانی آشنا و مأنوس شده و به دنبال این آشنایی، نوق‌مندی‌ها و ملاحظات عرفانی خود را نیز در ظرف شعر ارائه و عرضه کرده است. اشارت‌های حویزی به مفاهیم عارفانه از آن جهت که با ادبیات کلاسیک ایران و نیز با عرفان اسلامی آشنایی داشته، سطحی نیست، بلکه ترسیم‌کننده زوایای فراوانی از احساس و اندیشه عرفانی است. در مقاله حاضر، گرایش‌ها و اندیشه‌های عرفانی حویزی، از منظر شعرهای فارسی او که مشتمل بر غزلیات اوست، معرفی و بررسی شده است تا از این جهت بتوان به فضای فکری و نوع نگاه حویزی به مهم‌ترین مسائل حوزه عرفان دست یافت.

واژه‌های کلیدی: حویزی، عرفان، دل و عقل، تجلی، سماع

مقدمه

محمد حویزی متخلص به «قاصد» از شاعران و غزلسرایان معروف پارسیگوی کرد عراق در سده هجدهم است. وی در سال 1785 میلادی برابر با 1200 ه.ش در شهر کوی یکی از شهرهای کردستان عراق پا به عرصه وجود نهاد و سپس در سال 1855 م در سن هفتاد سالگی دارفانی را وداع گفت. حویزی از شاعران برجسته فارسیگوی می باشد که در همان آغاز جوانی به کسب علوم عقلی و نقلی علاقه خاصی از خود نشان داد. گرایش حویزی به زندگی همراه با زهد، از او چهره‌ای محبوب در نظر خاص و عام ساخته است و از آنجا که مورد تکریم و عنایت مردم زمانه خویش قرار گرفته بود به فرمان روایی کویه منصوب گردید. حویزی علاوه بر زبان مادری به زبانهای عربی، فارسی و ترکی آشنایی کامل داشته است و از آثار وی دیوان غزلیات و همچنین تعدادی مثنوی و مخمس به یادگار مانده است. (حویزی، 2008: 8-15) آنچه «حویزی را از لحاظ ادبی مورد توجه می‌سازد، شعرهای فارسی اوست که رنگ و بوی عارفانه و عاشقانه دارد و بسیاری از آن حاصل تجربه‌های عارفانه اوست که رنگ و بوی عارفانه و عاشقانه دارد.» (حویزی، 1392: 2) بارزترین خصیصه کلام حویزی، متابعتی است که از شعرای فارسی به خصوص سعدی و حافظ شیرازی داشته است. این متابعت و تأثیر در مضمون و الفاظ و ترکیباتی است که از آن بهره برده است که این مبحث مقوله دیگری را می‌پذیرد. ناگفته نماند که حویزی در گرایش‌های عرفانی و زهد و دنیاگریزی و بروز و اظهار این گرایش‌ها نیز فارغ از فرقه‌گرایی‌ها و دعوی‌های سترگ، با ذوق و زهد، عرفانی فردی و ذوق‌مندانه را پیشه کرده است.

1.1 طرح بیان مساله

این مقاله درصدد پاسخگویی به چند مسئله نگارش یافته است که آیا حویزی با احاطه‌ای که بر زبان پارسی داشته، توانسته نکات لطیف و تجربه‌های عرفانی را در کسوتی زیبا نماید؟ آیا با تأثیرپذیری حویزی از آثار شاعران کلاسیک ایرانی می‌توان به فضای فکری و نوع نگاه حویزی به مهم‌ترین مسائل حوزه عرفان دست یافت؟

2.1 پیشینه پژوهش

از آنجایی که بخش قابل ملاحظه‌ای از متون ادب فارسی به یافته‌ها و آموزه‌های عرفانی اختصاص دارد، بدیهی است پیشینه تحقیق در مباحث عرفان بسیار مورد توجه محققان قرار گرفته است، اما این مقاله درصدد بازتاب اندیشه‌های عرفانی در غزلیات فارسی حویزی است که تاکنون هیچ پژوهشی در این باره صورت نگرفته است.

3.1 ضرورت و اهمیت پژوهش

حویزی با احاطه‌ای که بر زبان پارسی داشته، توانسته نکات لطیف و تجربه‌های عرفانی را در کسوتی زیبا و آراسته بیان دارد و «آنچه در اشعار حویزی متجلی گشته بازتابی است از روحی پرشور و حساس و ژرف‌نگر عارفی که در عالم دل و رموز هستی غور کرده است، از این رو آنچه بیان می‌دارد اخلاص و پاکی نیت او را در عمل به نیکی نشان می‌دهد. (حویزی، 1392: 7) یکی از اساسی‌ترین مباحث در طی طریق معنوی و سلوک عرفانی، آشنایی با عرفان است که بررسی دیدگاه عارفان راستین در زمینه مراحل سلوک عرفان، اهمیت این مقوله را نشان می‌دهد. در مقاله حاضر، گرایش عرفانی حویزی بررسی شده است تا با این هدف که بتوان به فضای فکری و نوع نگاه حویزی به مهم‌ترین مسائل حوزه عرفان دست یافت.

4.1 روش پژوهش

این تحقیق به روش توصیفی و تحلیل محتوا انجام شده است. شیوه نوشتار حاضر در آغاز به اختصار به معرفی حویزی پرداخته و سپس به معرفی اجمالی و تحلیل ظرائف نکات عرفانی آن اشاره می‌کند.

2. مباحث نظری

عرفان یکی از جنبه‌های تجلی معنویت است که از گذشته تاکنون فارغ از هر دین، زبان و فرهنگ، میان نوع بشر عمومیت دارد. این واژه معنی لغوی آن «شناختن یا باز شناختن» است (دهخدا، 1341: 178) و در نخستین کاربرد اصلاحی خود، همراه با کلمه تصوف به معنای شاخه‌ای از معرفت بشری است که در تعریف آن گفته‌اند: «طریقه معرفت نزد آن دسته از صاحب نظران است که برخلاف

اهل برهان، در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق، بیش‌تر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال» (زرین کوب، 1362: 9) و البته اندیشه‌های عرفانی همچون فلسفه به دو بعد نظری و عملی تقسیم می‌گردد:

الف) **عرفان عملی**؛ این حیطه از عرفان عبارت است از «ترک رسوم قشری و ظاهری و تمسک به زهد و ریاضت و خلاصه‌گرایی به عالم درون» (همان: 9) که در واقع مربوط به وظایفی است که با رعایت آن‌ها، سالک طی طریق می‌کند و به حقیقت می‌رسد.

ب) **عرفان نظری**؛ اساس عرفان از این نظر عبارت است از «اعتقاد به امکان درک حقیقت از طریق علم حضوری و اتحاد عاقل و معقول» (همان: 9) بنابراین مجموعه‌ای است از دانش‌ها و بینش‌ها در تفسیر حق تعالی و شناخت او، البته ناگفته نماند این بخش از عرفان مانند فلسفه از هویت و چیستی حق تعالی و کائنات صحبت می‌کند.

عرفان، معرفتی مبتنی بر حالت روحانی و وصف ناپذیر است که در آن حالت، این احساس برای انسان پیش می‌آید که ارتباطی مستقیم و بی واسطه با وجود مطلق یافته و این احساس، البته حالتی روحانی و رای وصف است که طی آن، ذات مطلق را نه با برهان که با ذوق و وجدان درک می‌کند. (همان: 10) عرفان و تصوف اسلامی از قرن پنجم به بعد، با بزرگانی چون سنایی در شعر فارسی آغاز شد و در قرن هفتم و هشتم با حضور عطار، مولانا و حافظ در ادبیات فارسی و ابن عربی، ابن فارض مصری در ادبیات عربی اوج گرفت. حویزی از شاعران پارسی‌گوی سده هجدهم است که در غزلیات خویش نکات متعددی از اندیشه‌های عرفانی را ارائه کرده است. از آنجا که حویزی به اسرار سلوک و رموز معرفت واقف بوده، در جای جای غزلیات خویش، نکات مهم عرفانی را به بیانی شورانگیز ارائه کرده است که گرایش‌های عرفانی و صوفیانه در اشعارش مشهود است تا آنجایی که در عمق روح و روان خواننده تأثیر بگذارد. در حقیقت دنیاستیزی، کمال‌گرایی، شوق و سرمستی، از مهمترین مؤلفه‌های عرفان حویزی است. ایشان این اصول را با بهره‌گیری از زبانی ساده و صمیمی و به دور از تکلف‌های بدیعی و صناعی به نحوی بلیغ و قابل فهم بیان کرده است و آنچه که از فضای حاکم بر اشعارش برمی‌آید، تأکید بر عرفان زاهدانه و تقوادمارانه است که در آن به دنیا و تعلقات مادی پشت پا می‌زند و طریق سلوک روحانی و عشق ازلی را در رسیدن به حقیقت و معرفت برمی‌گزیند.

3. تجلی عرفانی در غزلیات حویزی

حویزی با احاطه‌ای که بر زبان پارسی داشته، توانسته نکات لطیف و تجربه‌های عرفانی را در کسوتی زیبا و آراسته بیان دارد، حال به معرفی اجمالی و تحلیل ظرائف نکات عرفانی این شاعر پرداخته می‌شود:

1. تقابل دل و عقل

از دیرباز در ادبیات عارفانه‌ی فارسی این بحث مطرح بوده است که عقل قادر به شناخت و حل اسرار و رموز عشق نیست و راه نجات بشریت و رستگاری جوامع در رسیدن معرفتی است که از ورای خرد ناسوتی برخاسته است. به گونه‌ای که «معارضه‌ی عقل و عشق به کرات در آثار صوفیه عنوان شده است و جالب آنکه پیروزی در این آثار همیشه از عشق است و عقل دور اندیش در مقابل حسن مقاومت می‌کند و دل را از لغزیدن به دام عشق حفظ می‌کند. اما سرانجام دل در برابر جلوه‌های گوناگون حسن اسیر و گرفتار می‌گردد. عشق پیروز می‌شود و عقل دیگر در این ولایت هیچ‌کاره است.» (پورنامداریان، 1369: 143) حویزی نیز معتقد است که در قلمرو عشق، عقل اجازه ورود ندارد چرکه عشق او را تباه خواهد ساخت:

داور عشق چو بر تخت دل آمد بنشست گفتم ای عقل برون شو که دگر جای تو نیست
(حویزی،

غ: 38: 43)

همانطور که حافظ در رجزان عشق بر عقل می‌گوید:

حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است کسی آن بوستان بوسد که جلن در آستین دارد
(حافظ، غ: 269:

(117)

یا اینکه همانطور که عطار نیشابوری بدان اشاره نموده است:

عشق اینجا آتش است و عقل دود عشق کامد در گریزد عقل زود
(عطار، 1376: 143)

مولانا نیز در این باره چنین اظهار نظر می‌نماید که عقل را در مقابل عشق ناچیز می‌شمارد و می‌گوید جایی که عشق فرود آید محل جان نیست و آنجا که عشق خیمه زند بارگاه عقل نیست.

پس چه باشد عشق؟ دریای عدم در شکسته عقل را آنجا قدم
(مولوی،

(4723/3)

در واقع اهمیت و ارزش دل بیشتر به خاطر تجلی حق تعالی در آن و جایگاه و منزل خداوند بودن است. این امر به اعتبار حدیث قدسی «لا یسعی ارضی و لا سمائی بل یسعی قلب عبدی المومن التقی النقی» میباید که حق تعالی درباره ویژگی دل انسان کامل گفته است و از طرفی هم عقل آدمی تنها قادر به کشف جزئیات و آنچه ابتدا و انتها دارد است و در مورد حقیقت ازلی و ابدی راه به جایی نمی‌برد (شیا، 1987: 137-138) حویزی به دل به عنوان نظرگاه و جلوه‌گاه خواند اهمیت بسیاری داده و عشق را با توجه به آن تفسیر نموده است و عقل را در رساندن انسان به ساحل حقیقت عاجز می‌بیند:

گفتم به عقل راه خویش گیر و بیرون شو سلطان عشق به ملک دلم چو کرد

جلوس

(حویزی، غ

(3: 125)

بنابراین از منظر حویزی، همانند عرفا، در ساحت وجودی انسان، عقل و دل پیوسته با هم درکارزارند و عشق را سبب رسیدن به تکامل معنوی می‌داند و بر این باور است که این جهان عظیم و تابناک را فقط عشق می‌تواند بسازد و سعادت را آن کسانی می‌برد که ارادتی بیاورد و گرنه عقل در این تاریکی راه به جایی نمی‌برد :

در جهانی که عشق گوید راز عقل باشد در آن جهان غماز

(حویزی، غ: 129: 135)

و در بیت زیر؛ انکار عقل و عقل ستیزی را که بیانگر مشرب عرفانی حویزی است، به وضوح می‌توان مشاهده کرد:

به هر کشور چو سلطان محبت خیمه زد ای دل بیاید عقل مسکین تا ابد زان ملک

بگریزد

(حویزی،

غ: 99: 75)

همچنانکه سنایی- که ظاهراً بنیانگذار تفکر عرفانی در شعر فارسی است- در دوره دوم از حیات شاعری خویش بیشتر متوجه جدال با خرد است و بیشترین توجه او به عشق است و همواره عشق را بر عقل برتری داده به طوری که در تندترین حملات خود علیه عقل می‌گوید:

عقل در کوی عشق نابیناست عاقلی کار بو علی سیناست

(حدیقه:

ب 1، ص 300)

عاشقی خود نه کار فرزانه است عقل در راه عشق دیوانه است

(حدیقه: ب 4، ص 328)

عاشقی از بند عقل و عافیت، جستن بود گر چینی، عاشقی! ور نیستی دیوانه ای!

(دیوان:

غ 448، ص 977)

عرفا و صوفیه طریق کشف و شهود و تجربه‌های درونی را برگزیده‌اند، و این گروه «دل» را جام جهان نما و آیینۀ تجلی اسما و صفات و جمال و جلال حضرت حق می‌دانند. و به قول حافظ:

آیینۀ سکندر جام می است بنگر تا بر تو عرضه دارد احوال ملک دارا

(حافظ: غ 5:

(8)

و از آنجا که عارف در پی کشف حقیقت نمی‌تواند آرام و قرار بگیرد، چاره و گریزی از سفر به بازگشت یا موطن اصلی نیست؛ بنابراین حویزی آماده سفر می‌شود :

حویزیا عرضه کن احوال دلم را بر دوست گو غریب است دل اینجا به وطن می آید

(حویزی، غ 78: 64)

و این سفر همان موطن اصلی است که همان سیر انفس است تا سیر آفاق و سیر و سلوکی عارفانه است که به قصد بازگشت به آنجا را دارد.

2. وحدت وجود

حویزی گاهی به طور مجمل و در قالب ابیاتی پراکنده، مسأله ی وحدت وجود را بیان می‌کند. وی همه عالم را خدا می‌داند و وجودی غیر از او قائل نیست و می‌خواهد جهانی را نمایش دهد که اعضای آن به سوی کمال بی‌نهایت، در حرکت هستند. در ترسیم‌های او همه‌ی موجودات در چرخه‌ی هستی رو به سمتی واحد دارند و در پی مقصد یگانه، پیش می‌روند. از این رو، حویزی نظریه‌ی وحدت وجودی را به عنوان مرتبه‌ای عالی از توحید مطرح می‌کند و حقیقت وجود را به حق تعالی منحصر می‌دهد و همه ذوات یا نمودهای ذاتی را فانی و هالک برمی‌شمارد و خود را از میان برمی‌دارد. در واقع حویزی معتقد است خداوند آن قدر ظاهر و آشکار و به تبع قابل رؤیت است که گاهی از غایت ظهور غیر قابل رؤیت انگاشته می‌شود. البته بجاست که گفته شود؛ حویزی دنیا را جدای از دنیا نمی‌داند و معتقد است که عنصر طبیعت می‌تواند عارف را به سر منزل مقصود؛ یعنی خدای یگانه نزدیک کند که این دربردارنده نکاتی است از توحید و یگانی حق که در ابیات زیر هم بدان اشاره کرده است:

مهر جهان شمع شبستان تویی تویی	پروانه وار و سوخته دامان منم منم
در باغ حسن نوگل خندان تویی تویی	در خارزار، بلبیل نالان منم منم
دانای چهر و شله سخندان تویی تویی	کمترگدا و حویزی نادان منم منم

(حویزی، غ: 111: 112)

3. تجلی

از دیگر باورهای بنیادین عرفانی که در شعر و غزل فارسی نیز بازتاب گسترده‌ای دارد «تجلی» است. تجلی عبارت است از « ظهور ذات و صفات و نعوت و اسماء جلالیه و جمالیه حق جل و

علاست» (رازی، 1363: 316) و به بیانی دیگر «مراد از تجلی آشکار شدن ذات مطلق حق و کمالات او پس از تعین یافتن به تعینات برای خوی او یا برای غیر اوست به نحوی که تباین، تجافی، حلول و اتحاد لازم نیاید. به تعبیر دیگر، تجلی روندی است که طی آن ذات حق- که در ذات خود مطلقا ناشناختنی است- خود را در مقیّدات و کثرات نمایان سازد» (رحیمیان، 1388: 132) حویزی بدین باور است که صاحب نظران و یا عارفان از تماشای عناصر طبیعت به عرفان می‌رسند و خدا را درون طبیعت می‌بینند و برخلاف عرفای گذشته که غرق در خدا بودند، در عناصر طبیعت غرق است که می‌توان آن را عرفانی شرقی پنداشت (میکائیلی، 1389: 290) بلکه قصد بر این باور بود که «تجلی جمال و جلوه‌ی حسن معبود ازلی و تعلق علم ازلی به حسن ازلی مستلزم وجودی بود که به این جمال تام و حسن کمال عشق بورزد؛ یعنی حسن جمال و تجای جمال یار در صورتی تحقق می‌یافت که متجالیی برای آن و صورت بی صورت معشوق در صورتی قابل تصور بود که آینه برای نمایش آن باشد» (مرتضوی، 1365: 354):

بر دیده صاحب نظران هست هویدا عکس تو شده زینت ازهار در این باغ

(حویزی، غ 137: 95)

در واقع حویزی معتقد است خداوند آن قدر ظاهر و آشکار و به تبع قابل رؤیت است که گاهی از غایت ظهور غیر قابل رؤیت انگاشته می‌شود. البته بجاست که گفته شود؛ حویزی دنیا را جدای از دنیا نمی‌داند و معتقد است که عنصر طبیعت می‌تواند عارف را به سر منزل مقصود؛ یعنی خدای یگانه نزدیک کند.

3. طلب

طلب نخستین گام در تصوف است و آن حالتی است که در دل سالک پیدا می‌شود تا او را به جستجوی معرفت و تفحص در کار حقیقت وا دارد. طالب، صاحب این حالت و مطلوب هدف و غایت و مقصود سالک است. (گوهرین، 1386: 334) و از منظر عطار:

طالب آن باشد که جانس هر نفس تشنه‌تر باشد ولیکن بی‌سبب
نه سبب نه علتش باشد پدید نه بود از خود نه از غیرش نسب

(عطار، 1376:

(415

در حقیقت تا زمانی که سالک، معشوق و محبوب ازلی را طلب نکند و زهر هجران را به کام نکشد، نمی تواند قدم در راه طریقت بگذارد و دشواری های آن را تحمل کند تا که به در نایاب برسد:

بشنو از من خویشتن کن غرق دربای طلب را
حویزیا شاید به دست آید در
نایاب را

(غ/12ب/7:

(30

و مانند قبله نما خواستار طلب روی حق می باشد:

هر سو که بود وجه تو ای کعبه خوبان
چون قبله نما در طلب روی تو باشم
(غ)

(159/4ب: 106)

حویزی معتقد است که معرفت به خداوند تنها از راه طلب دست یافتنی است و این طلب که در دل سالک پیدا می شود باعث می شود تا او را به جستجوی معرفت و تفحص در کار حقیقت وا دارد:

دل دیوانه چو طفلان طلب وصل کند
او یتیم و بچه باشد که تو خرسند کنی
(غ 215، ب215: 134)

4. عشق ازلی

در جهان بینی عرفانی حویزی، عشق ازلی از جایگاه ویژه ای برخوردار است، در حقیقت خمیرمایه مشرب عرفانی وی در آغاز از عشق به کمال مطلق و ذات احدیت سرچشمه می گیرد. وی در غزلیات خود به صراحت به عشق خود به محبوب ازلی اشاره می کند و تنها راه رسیدن و پروازکردن به روشنی و حقیقت می پندارد و بر این باور است که وادی پر مخافت سیر و سلوک را جز به نیروی عشق و مستی نمی توان پیمود و تا سالک تا شراب عشق در نکشد و عقل و صفات بشری او کرانه نگیرد، ترک هستی و جان نتواند کرد:

ز جام عشق تو هر کس که جرعه ای نچشید دگر به چشم نیبند به خواب هشیاری 239
(حویزی،

غ: 239: 147)

او عشق ازلی (جانان) را در برابر لطف و عنایت شاهان که در روز اول شراب جمالش را به او نوشاند، بیداد معرفی می‌کند:

لطف شاهان بر ما ظلم نماید زیرا سایه عشق به فرق سرما ممدود است
(حویزی، غ

(50: 50)

این بینش حویزی، اعتقاد وی را به ازلیت عشق بر مخاطب هویدا می‌سازد. همانطور که می‌دانیم عشق حقیقی منشأ و سرچشمه‌ای قدیمی و ازلی دارد؛ این امر بازتابی است از کلام حق تعالی در قرآن کریم که می‌فرماید: و اخذ... قالوا بلی (اعراف، 172)

راست گو ای دل شراب عاشقی نوشیده‌ای این چنین یکبارگی بی خورد و خواب افتاده‌ای
(حویزی،

غ: 241: 148)

در حقیقت آنچه که از فضای حاکم بر اشعار حویزی برمی‌آید، تأکید او بر عرفان زاهدانه و تقوآمدارانه است که در دنیا و تعلقات مادی پشت پا می‌زند و طریق سلوک روحانی و عشق ازلی را در رسیدن به حقیقت و معرفت برمی‌گزیند. عشق نزد وی جایگاه خاص و ویژه‌ای داشته است و قلب خود را معبدی برای آن قرار داده است:

داور عشق چو بر تخت دل آمد بنشست گفتم ای عقل برون شو که دگر جای تو نیست
(حویزی،

غ: 38: 43)

در عشق عرفانی دو نکته وجود دارد: نکته اول این است که عارف تا زنده است، وصال میسر نمی‌شود؛ زیرا وصال اتحاد کامل و فنا فی الله است که حویزی در این باره چنین اظهار بیان دارد:

هر که در وادی عشق تو چو من کی توان به حریم حرم وصل تو برد

مهجور است

(حویزی،

غ:46:48)

این مهجور بودن و فاصله‌ها همان حجاب عرفانی است. نکته دیگر در عشق عرفانی این است که در نتیجه حجاب‌ها، همیشه حزن بر عاشق مستولی است. عشق او را وارد قیض می‌کند؛ چون او می‌داند هرگز با معشوق اتحاد کامل نمی‌یابد. (شمیسا، 1372: 128-130)

حویزی ز بلای عشق آخر مردم سخن اختصار آوخ

(حویزی، غ

غ:65:58)

و در جای دیگر حویزی درباره دشواری‌های عشق الهی چنین ابراز می‌دارد:

عشق را سهل مبین ای که ندیدی غم عشق که ز بيمش چو زمین تخت حمل می لرزد
حویزی از هجر تو لرزان بود ای مایه جان تو مپندار که از بیم اجل می لرزد
(حویزی،

غ:66:59)

چون سرو سهی بود قدم راست و لیکن این عشق مرا پشت دو تا کرد چرا کرد

(حویزی، غ

غ:67:59)

از دیدگاه عرفا عشق «آتشی است که در قلب واقع شود و محب را بسوزد. عشق دریای بلا و جنون الهی و قیام قلب است با معشوق بلا واسطه» (سجادی، 1386: 241)

روز اول آتشش نگفتم حویزی یا سوزدت تن، پیکر از فولاد می بایست کرد

(حویزی، غ

غ:72:62)

5. حیرت

حیرت در عرفان یکی از هفت منازل سیر و سلوک است و می‌تواند سالک را به حقیقت رهنمون گرداند. چنانچه در اصطلاح عرفان، امری است که وارد می‌شود بر قلوب عارفان، در موقع تأمل و حضور و تفکر آنها، که آنها را تأمل و تفکر حاجب گردد. (اشرف زاده، 1374: 244) و عطار آن را ششمین وادی و قبل از وادی فقر و فنا دانسته است که سالک آنجا در شناخت جایگاه حق و خود گرفتار سرگشتگی و حیرت می‌گردد:

بعد از این وادی حیرت آیدت	کار دایم دارد و حسرت آیدت...
مرد حیران چو رسد این جایگاه	در تحیر مانده و گم کرده راه...
گوید اصلاً می‌ندانم چیز من	وان «ندانم» هم ندانم نیز من
عاشقم اما ندانم بر کیم	نه مسلمانم نه کافر پس چیم
لیکن از عشقم ندارم آگهی	هم دلی پر عشق دارم هم تهی

(عطار، 1374):

(311)

حویزی حیرت را که امری بر قلبش در موقع تأمل و تفکر او وارد می‌شود و در نهایت او را چنان در تأمل و تفکر غرق می‌سازد که خطاب به خود می‌گوید:

حویزی از وادی حیرت نبرد جان عزیز
 ره مقصود چو از شش جهتش مسدود است
 (حویزی، غ)

(50 : 50)

6. استغنا

استغنا در اصطلاح عرفانی عبارت است از «بی‌نیازی و قطع علاقه از حطام و بهره‌های دنیا از جاه و مقام و منال» (خدادادی، 1392: 268) نیاز سالک به وصل حقیقت معرفت، موجب ترک تعلقات مادی و توجه مطلق او به هدفش می‌شود. جهان مادی و هستی عاریتی، نزد حویزی همانند دیگر عرفا و اولیای طریقت چندان اهمیتی ندارد زیرا همانطور که اشاره شد اصل و منشأ اولیا در عالم معناست و خواهان بازگشت به آن هستند. از این رو حویزی همواره بر ناپایداری و بی‌وفایی این جهان تأکید داشته و سعی کرده است در غزلیات خود و یا در آثار و گفته هایش سیمای حقیقی عالم ماده را برای انسان‌ها به تصویر بکشد. وی دنیا را محنت سرایی می‌داند که به سبب کوتاهی و اندوهناکی و بی‌اعتباری نباید

بدان دل بست و مغرور و فریفته شد. این تأمل در کار جهان، اصابت رأی و ژرف نگری او را نشان می‌دهد. او به آنانی که در خواب غفلت فرو رفته‌اند و از گردش زمانه غافلند و عبرت نمی‌گیرند، می‌گوید:

عروسی کو درین محنت سرا ای دل تفکر کن ندیدم درجهان روزی که نبود

ماتمی دیگر

(حویزی، غ)

(81:109)

حویزی در غزلیاتش، ماهیت جهان هستی را اینطور بیان می‌کند که دنیا این عروس هفت کرده، دارفایبی است که به افسون و حیل همه‌شکوه و نعمتی که خود به انسان بخشیده از او پس می‌گیرد:

تو بدین دارفنا غره مشو ای هشیار که به افسون و حیل تخت سلیمان زد و برد

(حویزی، غ)

(60:70)

و «از دیدگاه شمس آنکه به مقام استغنا می‌رسد هیچ توجهی به دنیا و مافیها ندارد، بلکه در درون خود، احساس چنان غنا و توانگری‌ای می‌کند که جهان ماده در نظر او پست و بی‌ارزش می‌نماید و انسانی که به وادی بی‌نیازی حقیقی راه یافته و نعمات متعالی و ناب الهی را بی‌واسطه دریافته است، جیفه بی‌ارزش و زودگذر دنیا نمی‌توانند باعث جالب توجه و شیفتگی او شود.» (خدادادی، 1392: 271) از این رو حویزی نییز با یادآوری اینکه اصل آدمی و روح و روان وی عالم معناست، ما را از دنیاپرستی و شیفته ظواهر آن گردانیدن برحذر می‌داند و می‌گوید:

پنج روزی بیشتر چون گل در این فصل بهار در چمن ای سرو رقصیدن نیرزد

این همه

(حویزی، غ)

(148:240)

بی‌اعتنایی و تجرید حویزی به حدی است که برای او دنیا و آخرت در یک سطح مانع رسیدن او به حق می‌شوند:

حویزی اندر کوچة دنیا به میزان طلب همجو طفلان خاک سنجیدن نیرزد این

همه

(همان):

(148)

7. فنا

فنا از والاترین درجات وجودی بشریت و از عالی‌ترین کمالات جهان هستی است که در اصطلاح عرفانی یعنی «فانی شدن بنده در خدا» (دانش پژوه، 1386: 56)؛ و از دیدگاه عطار «فنا از سر جان برخاستن است که خود، بقا؛ و شرط بقاست؛ چه، سالک تا از خویش فنا نگردد، به بقا دست نمی‌یابد» (مدرسی، 1382: 475)

گر بقا خواهی فنا شو کز فنا
کمترین چیزی که می‌زاید بقاست
گم شود در نقطه فای فنا
هرچه در دو جهان شد از تو راست

(عطار، 1376: 177)

و «در این مرتبه سالک به یگانگی مطلق می‌رسد و به دئی التفاتی نمی‌کند، و بیننده و بینش همه یکی می‌شود. اینجا مرتبه‌ای است که «منی» یا «انانیت» از میان رخت برخاسته است.» (پورجوادی، 1380: 238) حویزی در مصرع اول در بیت زیر این نکته را خاطر نشان می‌کند که در مشرب عرفانی، سالک بایستی در مسیر سیر و سلوک و رسیدن به حقیقت از تعلقات مادی و جسمانی و نیز صفات بشری فانی گشته و با استغراق در ذات حق تعالی همانند او شده و به بقای او باقی و جاودان باشد تا روحش را برای اعتلا به عالم معنا مهیا سازد:

"دل روان شد از پی جانان و سر هم می‌رود"

عاقبت حویزی همین باشد

سرانجام فراق

(حویزی،

غ147: 100)

بنابراین حویزی فنا را نائل شدن به معرفت و کمال دانسته است.

8. ریاستیزی

حویزی علاوه بر توجه به مباحث نظری عرفان که در آثار او بازتاب دارد، در مقاطعی از زندگی نیز، به شیوه‌ای عملی و عینی سلوک عاشقانه و درویشانه داشته است. وی نکوهش ریاستیزی و مبارزه با زهد خشک زاهدان و عالمان قشری، پناه بردن به عالم رندی – که بدان اشاره شد- و گاه حتی تظاهر به بی‌تقوایی برای انکار و تخطئه فروشان، تأکید بر عنصر عشق به عنوان مقام و مقصد عالم سالک و سفارش به عاشقی به عنوان شیوه اصلی سلوک و صفت واقعی سالک است.

آخر فقیه عمر تو خود رفت زین هوس	تا کی ز زید و عمر کنی بی شمار بحث
هوشم چو رفت گوش به قولت نمی کنم	ناصر دیگر مگو تو ز صبر و قرار بحث
زاهد چو نیست مرد محبت از آن سبب	هرگز نمی کند ز می و از خمار بحث

(حویزی)

غ60: 2-4

همانگونه که در ابیات بالا ملاحظه می‌شود حویزی بر شیخ، واعظ، مفتی، محتسب، قاضی و شریعتمداران و وزه‌فروشان زمانه، که به ظاهر خود را فرشته‌نما و فرشته‌خو جلوه می‌دهند و شریعت قرآن را برای بهره‌وری بیشتر از تنعمات دنیوی دام تزویر قرار می‌دهند و در خلوت و دور از انتظار آنچه را که خود نهی میکنند مرتکب می‌شوند، با تازیانه نقد و نکوهش می‌کوشد.

9. سماع

در تفکر عرفانی، از بارزترین جلوه‌های سکر و مستی حاصل از میل و اشتیاق به وصال محبوب حقیقی، سماع است. سماع در اصطلاح عرفانی به معنی شنیدن، سرور و پایکوبی و دست افشانی صوفیان است در شرایطی خاص و گفته اند: «سما، غذای ارواح اهل معرفت است». (خدادادی، 1392: 464) از آنجایی که صوفیه آواز خوش را آواز خدایی می‌شمردند که در همه جا و همه چیز طنین انداز است و شنیدن آن در انسان حال و وجد و شوق و جذب ایجاد می‌کند. (نک: سجادی، 1372: 266) بنابراین عارف از راه گوش نیز ممکن است طوری مجذوب خدا شود که در هر نغمه‌ای موزون حمد و ثنای الهی را بشنود. فقط باید گوش دل شنوا باشد تا از هر ذره‌ای سرود آسمانی بشنود. شایان

عنایت است که « سماع نشان اختصاصی سلسله مولویه شده است. حرکت چرخ زدن، در نظر خود مولوی، به معنای بیان حالت به وجود آمده درونی او بوده که در بسیاری موارد، نمی توانست آن را کنترل کند.» (شمیل، 1382: 306) چنانچه حویزی مانند غالب صوفیان، سماع را برای رسیدن به این مقصود امری ممدوح دانسته است:

آخر که مرا راه دهد در حرم وصل خوش تازه صدایی که در آمد به مسماع
(حویزی، غ 134،

(93)

10. روحیات رندانه

رند به معنی مکار و منکر و لایبالی و گاه در اشاره به ادل مردم به کار رفته است. (شریفی، 1388: 715) روحیات رندانه از جمله موضوعات عرفانی اند که کاربرد زیادی در شعر و اندیشه حویزی داشته است و از آن ها می توان به عنوان اصول عرفانی مورد توجه حویزی تعبیر کرد. کلمه رند در اصطلاح متصوفان و عرفا به معنی «کسی است که جمیع کثرات و تعینات ظاهری و امکانی و صفات و اعیان را از خود دور کرده و سرافراز عالم و آدم است که مرتبت هیچ مخلوقی به مرتبت رفیع او نمی رسد.» (سجادی، 1354: 234) مفاهیم رند در اشعار حافظ بیانگر مستی است که از راز درون پرده آگاه است و این حالت هرگز به زاهد دست نمی دهد.

راز درون پرده ز زندان مست پرس کاین حال نیست زاهد عالی مقام را
(حافظ،

غ49: 7)

مفهوم رند در اندیشه حویزی نیز، همان مفهومی را دارد که حافظ از آن دارد که عمدتاً معطوف به بیان سرخوشانه و سلوک درویشانه و گریز از تقوای ظاهری و پناه بردن عوالم اهل ملامت است؛ برای نمونه در بیت زیر حویزی خاطر نشان می کند که راز عالم بالا و عالم معنی یا همان عشق را تنها از رندان یا همان مردم بی قید لایبالی بی پرس زیرا این حال مستی و آگاهی را جز رندان کس نتوان یافت:

عشق تو بجز در دل رندان نتوان یافت این گوهر نایاب به هرکان نتوان یافت

(حویزی، غ

(1:47)

و همچنین حویزی زاهدانی را که از باده عشق سرمست نگشته‌اند به باد ملامت می‌گیرد و می‌گوید:

طمع از نرحمت یار مکن همچون ما زاهد هر که نشد عاشق او مردود است

(حویزی، غ 50:

(50)

در حقیقت حویزی بسان حافظ برای رند و رندی جایگاهی بسیار بالاتر از زاهد و واعظ و مفتی و اهل عقل قایل می‌شود و رند بودن را کسب فضیلت می‌داند و در اشعار خود بارها به این فضیلت مفاخره می‌کند. در هر صورت دیدگاه حویزی نیز مانند حافظ به رند و رندی بار معنایی مثبت دارد و او نیز از رند و رندی حمایت می‌کند و رند در جهان بی‌تی او از جایگاه بالایی برخوردار است.

11. روحیات قلندرانه

درویشی که در پوشاک و خوراک و طاعات و عبادات بی‌قید است. قلندر به کسی گویند که به نظر خلق مبالغه‌آمیز زیاد ندارد و سعی در تخریب و عادات و رسوم کند و سرمایه‌ی حال او جز فراغ خاطر نباشد و طاعات و نوافل از وی نیاید، از این جهت مشبه به ملامتیه است. (نک: شریفی، 1388: 1136) با توجه به شواهد ابیات زیر می‌توان به خوبی روحیات قلندرانه حویزی و نشانگر تمایل او به سلوک درویشانه و گریزش از زندگی دنیوی و نکوهش خود، را استنباط نمود:

من در همه دم جان به هوای تو فشانم گر رند خراباتم و گر اهل صوامع

(حویزی، غ

(93:134)

حویزی آشکارتر از همیشه به جنگ زهدفروشان و سالوسان می‌رود که در بیت زیر اشاره به این نکته دارد که عبادت و ریاضت زاهد خالی از عشق است:

زاهد تو برو جای تو نبود حرم عشق گو جمله برو نه غم دنیا و نه چین است

(حویزی، غ 25:

(37

و همچنین حویزی به زاهد چنین سفارش و اظهار نظر می‌نماید:

زاهدا عشق بیاموز شوی صدر نشین تو به جنت اگر گوش برین بند کنی

(حویزی، غ

(135:215

در واقع می‌توان گفت که حویزی در غزل‌هایی که با موضوعات ریاستیزی و انتقادات رندانه سروده است، طرز نگاهش کاملاً حافظانه است و همچنین ریاستیزی و طرد و تخطئه زهد خشک زاهدان عاری از انعطاف، بیشتر از دیگر موارد، مورد توجه حویزی بوده است. شاید بتوان گفت که این تاکید و توجه او، دست کم دو علت مهم فردی و اجتماعی داشته است: یکی مشرب وسیع، ازاد اندیشان و رندانه و خوش باشانه‌ی حویزی و دیگر، فضای متصلب و ریاپروران روزگار، در کنار سخت‌گیری‌های متظاهرانه‌ی برخی زاهدان ریایی بوده است.

بیت زیر به خوبی بیانگر روحیات قلندرانه حویزی و نشانگر تمایل او به سلوک درویشانه و گریزش تجمل پردرباری است:

چو شد مدهوش غمهای تو حویزی از آن گردید در عالم قلندر

(حویزی، غ 108:

(80

حویزی نسبت به آداب و گفتار پسندیده از نظر مردم و زاهد، بی‌اعتنا است و پروایی از بدنامی میان خلق ندارد. او در دنیا تنها به عشق و معشوق عنایت دارد و همین امر است که موجب قلندری و رندی وی شده است. که به طور مستقیم خود را قلندر و رندی هم معرفی می‌کند:

اگر خویشان بپرسند حال زار حویزی مسکین بگو در وادی عشق نکو رویان قلندر شد

(حویزی،

غ 95:73)

حویزی در جای دیگر از غزلیاتش، خود را عاشقی نظر باز می‌داند:

در نظر بازی مکن ای بیخبر تردید را پس نگردد در کمان چون رفت برون تیر را

(حویزی ،

غ:9:28)

همان گونه که حافظ نیز خود را چنین می‌پندارد:

عاشق و رند و نظر بازم و می‌گویم فاش
تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام

(حافظ، غ:645:305)

یافته‌های تحقیق

نتایج حاصل آمده از این تحقیق نشان می‌دهد:

- 1) حویزی در بیشتر غزل‌های فارسی خویش، به طور مستقیم و غیرمستقیم به عرفان و موضوعات عرفانی پرداخته است. وی منش و گرایش‌های عمیق عرفانی داشته و عرفان او اگرچه مستقل و مولد نیست، عموماً عاشقانه و رندانه و معطوف به نقد و تخطئه صوفیان ناصاف و بزرگداشت عاشقان و عارفان صافی دل است.
- 2) عرفان او مبتنی بر مطالعات پیوسته متون و تجربه‌های دینی و عرفانی و دریافت‌های عمیق علمی و امیختنش با ظرایف هنری و ذوقی و شور عاشقانه و رندانه است و چنانکه نشان داده شد سلوک و تأملات و ملاحظات عرفانی اش به عرفایی چون مولوی، عطار و حافظ شباهت دارد.
- 3) دایرة واژگانی و تعبیرات عرفانی حویزی، کاملاً متناسب با مشرب رندی و خوش باشی و عاشقانه او و نیز برآیند تأملات انتقادی اش از بی عملان ریاکار و قشری مشربان متظاهر است. تا آنجا که بیزارى و نفرت بسیار حویزی از ریاکاران و دغلکاری آنان مخلص دیدن اهل ملامت سبب گشته که شعر او از نظر مضمون، بیشتر ملامتی و رند بنماید.
- 4) توجه به تعبیرات عرفانی؛ نقد و طرد عقل و ارزش و اهمیت دل، گریز از تعلقات مادی و دنیوی، تجلی خداوند در پدیده‌های عالم و مرگ اندیشی عارفانه، توصیه به زندگی عاشقانه و راندانه و عارفانه از جمله مضامین عرفانی هستند که در شعر حویزی آشکارا قابل مشاهده است و اصلی‌ترین خطوط محتوایی شعر او به شمار می‌رود.

5) سرزنش ریاکاران در اشعار حویزی بازتاب خاصی داشته تا آن اندازه که شواهد ریا ستیزی در دیوان حویزی به سبب حساسیت او نسبت به این صفت ذمیه اخلاقی بسیار بوده است و زاهدانی را که از باده عشق سرمشت نگشته‌اند به باد ملامت می‌گیرد.

در هر صورت می‌توان گفت که آنچه در اشعار حویزی متجلی گشته بازتابی است از روحی پرشور و ژرف‌نگر عارفی که در عالم دل و رموز هستی غور کرده است و عرفان او تنها عرفان نظری نیست بلکه عرفان عملی هم است که حاصل تجربه‌های شخصی خود اوست که آنچه بیان داشته است اخلاص و پاکی نیت او را در عمل به خوبی نشان می‌دهد.

کتابنامه

- ##قرآن مجید
- ##اشرف زاده، رضا (1374). شرح گزیده منطق الطیر یا مقامات الطیور شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، چاپ دوم، تهران: انتشارات اساطیر
- ##پورنامداریان، تقی (1374). دیدار با سیمرغ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- ##حافظ، شمس‌الدین محمد (1382). به تصحیح ادیب برومند، چاپ دوم، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- ##خدادادی، محمد (1392). بازتاب اندیشه‌های شمس تبریزی در مثنوی مولوی، چاپ اول، یزد: دانشگاه یزد
- ##دهخدا، علی اکبر (1341). لغت نامه دهخدا، تهران: سازمان لغت نامه
- ##رازی، نجم‌الدین، (1363) مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد، به سعی و اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ یازدهم، انتشارات علمی و فرهنگی
- ##رحیمیان، سعید (1388)، مبانی عرفان نظری، تهران: سمت
- ##زرین کوب، عبدالحسین (1362) ارزش میراث صوفیه، تهران: امیر کبیر
- ##زمانی، کریم (1378). شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر سوم، چاپ سوم، تهران: انتشارات اطلاعات

- ##سجادی، سید ضیاءالدین (1354). فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبيرات عرفانی. چاپ دوم، تهران: طهوری
- ##سجادی، سید ضیاءالدین (1372). مقدمه ای بر عرفان و تصوف، قم: انتشارات مهر
- ##سنایی، مجدود بن آدم، (1382)، *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، تصحیح مریم حسینی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- ##_____، (1384)، *دیوان حکیم سنایی غزنوی*، تصحیح و شرح محمد بقائی (ماکان)، چاپ اول، تهران: اقبال
- ##_____، (1379)، *گزیده حدیقه الحدیقه*، گزینش علی اصغر حلبی، چاپ اول، تهران: پیام نور
- ##شریفی، محمد(1388). *فرهنگ ادبیات فارسی*، چاپ سوم، تهران: معین
- ##شمیسا، سیروس (1372). *نگاهی به سهراب*. چ3. تهران: مروارید
- ##شیا، محمد شفیق (1978). *فلسفه میخاطیل نعیمه*. چ3. بیروت: منشورات بحسون الثقافیه
- ##شیمیل، آن ماری (1382) *شکوه شمس*. چ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی
- ##ضیایی، انور . (1389). «تقابل عقل و عشق در مثنوی مولانا و حدیقه سنایی». اندیشه‌های ادبی. ش 2(4)
- ##عطار نیشابوری (1374) *منطق الطیر*. به اهتمام دکتر احمد خاتمب. چاپ اول. تهران: موسسه فرهنگی و انتشاراتی پایا
- ##حویزی، بکر آقای حویزی (2008)، *دیوانی حویزی*، ساگر دهنه‌وی شوکر مستهفا و رحیم قادر، دهوک: خانی
- ##_____ (1392). *دیوانی حویزی*، به تصحیح: دکتر فاطمه مدرسی، چاپ اول، ارومیه: نشر بوئا
- ##گوهرین، سید صادق. (1386)، *منطق الطیر*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ##مرتضوی، منوچهر(1365) *مکتب حافظ*، چاپ دوم، تهران: توس

Anahita A Research Journal of Persian Language, Literature Art & Culture No. 04, 2017, pp39-48	آناهیتا مجله علمی- پژوهشی زبان، ادبیات، فرهنگ و تمدن فارسی شماره: 04 سالنامه 2017 میلادی، صص 39-48
---	--

Zakia Behrouz: contemporary Persian poetess of Pakistan

*Shagufta Yaseen Abbasi

Abstract:

Persian language has always been a part of syllabus in colleges and universities from the beginning of Pakistan's establishment. That is why not only poets but most of the poetesses also used Persian language for expressing their views and sentiments. In this way a numerous of female poets of Pakistan have contributed to the promotion of Persian language through their poetic works.

Zakia Behroz is one of these Persian poetesses of Pakistan. She belongs to the Hazara tribe in Baluchistan. Zakia Behroz has written a Persian dewan titled "Hanooz Der Safari" consisting 136 pages. The language of Zakieh Behrouz's poetry is very fascinating, intuitive, and simple. She uses similes and metaphors in her poetry in a beautiful manner. In this article various aspects of Zakia's poetry such as theme, style and topics etc would be discussed.

Key words: subcontinent, contemporary Persian poetry, Zakia Behrouz.

ذکیه بهروز: شاعرۀ معاصر فارسی گوی پاکستان

*شگفته یاسین عباسی

چکیده

بعد از تجزیۀ شبه قاره به دو کشور پاکستان و هند ، فارسی در سطح دانشکده و دانشگاه ها رایج بوده است و ناگفته نماند که قبلاً در دبیرستان نیز فارسی به عنوان درس اختیاری تدریس می شد. در نتیجه نه فقط پسران بلکه دختران نیز از شیرینی این زبان بی بهره نماندند. همین امر باعث شد که برای ابراز احساسات و عواطف اعم از مردان ، زنان نیز زبان فارسی را انتخاب نمودند. ذکیه بهروز یکی از سخن سراپان فارسی گوی پاکستان است و از قبیلۀ هزاره تعلق داشته است. ذکیه دارای یک دیوان فارسی به عنوان «هنوز در سفری» می باشد که بالغ بر 136 صفحه است. از بررسی دیوان ذکیه بهروز آشکار می شود که زبان شعرش بسیار جالب، پرسوز، روان و عام فهم است و از لحاظ تشبیهات و استعارات از یک استعداد قابل ملاحظه برخوردار است. درین مقاله راجع به شعر معاصر فارسی در پاکستان و موضوعات مختلف شعر این بانوی فارسی گوی پاکستان پرداخته شده است .

کلید واژه ها: شبه قاره ، شعر معاصر فارسی ، زن فارسی گو ، وطن پرستی ، هدف زیست

درین شکی نیست در نتیجه هرج و مرج که به موقع تجزیه شدن شبه قاره به دو کشور پاکستان و هند رخ داده بود، لطمه شدیدی به زبان فارسی رسید ولی باز هم مفتخر هستیم که فارسی از اوایل تاسیس پاکستان در سطح دانشکده و دانشگاه ها رایج بوده است بلکه قبلاً در دبیرستان نیز فارسی به عنوان درس اختیاری تدریس می شد. به همین علت نه فقط پسران بلکه دختران نیز برای ابراز احساسات و عواطف همین زبان شیرین را انتخاب نمودند. سرزمین بلوچستان یکی از چهار ایالت پاکستان می باشد و بزرگترین ایالت از لحاظ مساحت به شمار می رود. ناحیه ای به اسم خضدار (قزدار) نیز در همین ایالت وجود دارد که وطن رابعه قزدارى اولین شاعره فارسی سرایی می باشد که سروده هایش بعد از صدها سال از همان تازگی برخوردار است. ناگفته نماند که خاک بلوچستان باوجود تمام تهاجم فرهنگی علیه زبان فارسی یک فهرست طولانی از رابعه گرفته تا به ناطق مکرانی، ملاحسن براهوی و عبدالعلی اخوند زاده را دارد که سروده های فارسی ایشان نشانگر فارسی دوستی و صمیمیت شان به این زبان می باشد.

ذکیه بهروز، دومین زن فارسی سرای بلوچستان و صاحب دیوان فارسی است یعنی گامی را که رابعه قزدارى پیش از هزار سال برداشته بود ذکیه بهروز آن را ادامه داده است.

شرح احوال مختصر ذکیه بهروز

ذکیه بهروز از قبیله هزاره که یکی از معروف ترین قبایل بلوچستان است، تعلق داشته است. ذکیه بهروز سال 1962م در کوئته (پایتخت بلوچستان پاکستان) چشم به جهان گشود. شاعره مذبور مدرک لیسانس را از دانشکده دولتی دخترانه، کوئته بدست آورد.

طبع شعر :

تخلص این شاعره مذبور ذکی است ولی ذکیه راجع به طبع شعر می گوید که خودم درست نمی دانم که من کی شعر گفتن را آغاز نمودم ولی از زمان دبیرم ذکیه در شعرش از

موضوعات متفاوت استفاده مي كند، يعني يك طرف به عنوان يك زن جامعه اي كه قدغن هاي را براي زن قايل است ولي از طرف ديگر براي بانوان و توانايي آنها صدای آزادي بلند مي كند. او هم بر عشق زميني ايمان دارد و هم عشق آسماني را در دل مي پروراند كه از خانواده فاطمة الزهراء شروع مي شود و تا خدا مي رسد. مي گويد :

بر سرم آمد بلاهاي بمن ياري كنيد
برسد اسم مرتضى در زيبست گريه كن
يا على مشكل كشا، شير خدا، دلدل سوار
غم بردن آيد ز قلبت گرچه باشي دلفگار

"شعر فارسي ذكي عنوانات زيادي را در خود گنجانيده است. مثل عشق به وطن به شهداء و به جوانان وطن و به ابديت مثل يك شخص عمر رسيده كه دانشمندان و سنجيده تر فكر مي كند. اگرچه هنوز لحاظ سني سفرى را در پيش دارد كه طولاني بايد بود. ولي از ابياتش به نتيجه مي رسيم كه او قبل از بزرگي سني به بزرگي عقل رسيده است. در اشعارش غزلهائي را مي بينم كه بسيار روان و پر از معني و مفاهيم است". (بهروز، 2008، ص 13)

آثار: اولين مجموعه شعر به زبان اردو و به عنوان دريچه گل در سال 2005م به چاپ رسيد. در حالي كه ديوان شعري ذكبه به زبان فارسي به عنوان «هنوز در سفرى» در 2008م توسط فكنشن هاؤس، لاهور به چاپ رسيد. اين ديوان بالغ بر 136 صفحه و داراي حمد، نعت، غزل و قطعات شعري مي باشد.

ذكي ديوان را با اين شعر زير آغاز مي نمايد:

شدى تو خسته و ليكن ذكي درنگ مكن
به منزلت نرسيدى، هنوز در سفرى

(حاجي يعقوب على انيس) راجع به سخن سراي فارسي زكبه چنين مي نويسد :

«خانم ذكبه بهروز بسيار جالب، پرسوز، روان و عام فهم و از لحاظ تشبيهات و استعارات از يك استعداد قابل ملاحظه برخوردار است. مذکور نژاد قبيله هزاره مي باشد كه نه فقط قبيله خود بلكه در رياست بلوچستان پاكستان بعد از رابعه خضداري يگانه دختری است كه كلام

شان به فارسی چاپ می شود و این بزرگ ترین اعزاز است که موصوف از آن برخوردار گردیده" (درانی، 2010، ص206).

تا نبخشد خدائی بخشنده

این سعادت به زور بازو نیست

ذکیه سخن خود را با حمد و ثنای خدای بزرگ و یگانه آغاز کرده می گوید :

پوشنده عیوب ها، پیوسته ی نهران من
یقین ذات من توی، خدای مهربان من
شراب عشق خالقم و جام لطف جان من

قریب تر ز هر نفس، عزیز تر ز جان من
بجز تو کس نه مونسم نه همدم و نه مهربان
می میخورم، ز باده وصال عشق لم یزل

(بهر روز، 2008: 15)

به همین ترتیب محبت و ارادت خود را نسبت به پیامبر اکرم (ص) ابراز می نماید و می گوید:

گل حروف به اوصاف منتهی برسد
به اذن شرف غلامی مصطفی برسد

چو موج گل سخن قلب با صفا برسد
دل و جگر چو گل و لاله پیشت آوردم

(همان، ص 19)

منقبت حضرت علی را به شکل اشعاری زیبا و عاشقانه با لحن و بیان شیرین به گوشه‌های حق شناسان می رساند و می گوید:

باطل از دستت فنا شد ، حق نمودی آشکار

لافتی الاعلی لاسیف الا ذوالفقار

به مشکل کشایی حضرت علی اشاره ایمان آورده اشاره می کند :

یا علی شیرخدا، مشکل کشا ، دلدل سوار

برسرم آمد بلاهای به من یاری کنید

روز محشر کن شفاعت پیش رب کردگار

ساقی کوثر علی ، شافع و دربان بهشت

غم برون آید ز قلب گرچه باشی دلفگار

ورد اسم مرتضی در زیست گر پیهم کنی

(همان، ص104-105)

همچنین که بالا هم آوردیم که ذکیه در شعر هایش موضوعات متنوع را جا داده است از جمله عشق حقیقی که از همه بیشتر به آن در منظومه های مختلف پرداخته است و گاه بی ثباتی دنیا را

در میان می گذارد و گاهی مانند اقبال به جوانان درس کار و کوشش و جستجو را می دهد و گاهی مانند سعدی توسط شعر پند و نصیحت را در میان می آورد.

عشق حقیقی :

ز باغ عشق شبنمی چشیده قلب زار من
چو قطره ای رسم به تو ، ای بحر بیکران من
می می خورم ز باده وصال عشق لم یزل
شراب عشق خالقم و جام لطف جان من

(همان ، ص 16)

جای دیگر می گوید :

برای حق بایست و عشق معبودات مجسم کن
مرا سوگند ، دو عالم به پیشت سر نگون گردد

(همان ، ص 25)

گاهی ارزش عشق حقیقی خود را به گونه ای عرضه می کند :

گنج قارون گردد و الله به من
من نخواهم داد این پیمانہ ام
من که بودم در جهان دیوانه ای
ساخت عشقت عاقل و فرزانه ام

(همانجا: 34)

می توان گفت که عشق حقیقی در لا بلای تمام منظومه های ذکیه به چشم می خورد .
در منظومه ای به نام «آگهی ذات» سعدی وار نصیحت کرده می گوید :

وجدان را آویختن آسان نیست
با جاهلان آمیختن آسان نیست
خنده ای بی معرفت آسان بود
اشک خونین ریختن آسان نیست

(همانجا، ص 30)

ذکیه در شعرهای خودش توجه خوانندگان به طرف حدیث پیامبر (ص) جلب می کند و نیز سعدی وار آنان را به طرف علم و عمل وا می دارد .

حدیث پیامبر (ص): علم حاصل کرنا هر مسلمان مرد و عورت پر فرض هے-

ترجمه: آموختن علم برای مرد و زن لازم است.

سعدی می گوید: عامل بی عمل مانند زنبور بی عسل است.

(گلستان سعدی : 246)

نکیه می گوید:

بود علم و عمل مقصود و لازم بهر هر انسان

نه فرقی هیچ باید در میان مرد و زن باشد

(هنوز در

سفری:ص 26)

گاه گاهی مانند اقبال خطاب به نوجوانان کرده به طرف وحدت و یگانگی راهنمایی

می کند و می گوید که سر بلندی ملک و ملت در وحدت مسلمانان پنهان است :

اقبال می گوید:

جوهر او را کمال از ملت است

فرد را ربط جماعت رحمت است

ملت از افراد می یابد نظام

فرد می گیرد ز ملت احترام

شعله های نغمه در عودش فسرده

هر که آب از زمزم ملت نخورد

دست و پا بندد که آزادش کند

پا به گل مانند شمشادش کند

(کلیات اقبال ،

صص 58-59)

نکیه می گوید:

چو باشیم متحد، کی فرق بین تو و من باشد

مسلمانان ملت دست باید داد در دستی

اگر جذب جهاد و حب ملت مرتهن باشد

نه ببند هیچگاه آن ملک دولت سر بلندی را

(هنوز در

سفری: 27)

نا پائیدار ذاتت پاینده کی بماند

نادان اگر نخواهی پایدگی ملت

چون ریشه از زمین اش برکنده کی بماند

پیوسته ای شجر باش با خاک ریشه هایت

(همانجا : 55)

در منظومه ذكبه مى بينيم كه شاعره نامبرده چشم بينا را نيز براى معرفت الهى لازم مى داند و مى گويد كه تا زمانى كه ما چشم باطن خود را باز نكنيم جلوه هاى پنهان خدا را نمى توانيم ببينيم:

از نور معرفت ده، بينانى چشم دل را
چون قلب كور، چشم اش بيننده كى بماند

(همانجا: 56)

به جاى ديگر مى گويد:

باز كن چشمت ذكى نور جمال يار بين
از پى وصل عزيز و مهربايد برفت

(همانجا: 130)

شاعره مذكور در ديوانش منظومه به نام « هدف زيست » داشته است كه انسان را در اين منظومه مجبور مى سازد كه براى زندگى كردن تعيين هدف زيست خيلى لازم است:

از براى خستگى در ره شجر بايد بود
ميشود تنها روى ليك راهبر بايد بود
با تغافل ميتواند بگذرد عمرت ولى
مقصد اين زندگى مدنظر بايد بود
زندگى دشوار گردد، گر بترسى از خطر
گرز دنيا حق بگيرى، بى جگر بايد بود

(همانجا: 100)

بعد از تعيين هدف مانند سالمندان به خواننده نصيحت مى كند و مى گويد كه زندگانى را غنيمت شمرده از اين زندگى چند روزه بايد استفاده كرد و نيز تاكيد مى كند كه شايسته نيست كه فرصت اين نعمت بزرگ را از دست بدهيم:

زيان كردى اگر يك لحظه ات را
بدىگر لحظه اى رو كن به جستن
همان عاقل همان دانا ترين است
بداند خاموشى خوشتر ز گفتن

قدم ز این ذکی بر خیز از جا

نه حل مشکلات باشد گریستن

(هنوز در سفری

ص40)

در اشعار زیر ذکی مثل شاعران کلاسیکی توجه خواننده را به طرف توکل به خدا مبذول می کند:

چگونه حل کنم ای کارساز این کار مشکل را
توکل بر خدایت کن، بگیر دامن کامل را

به چه حیل به فهمانم من بی چاره این دل را
چرا در فکر می باشی، چه سود و چه زیان باشد

(همانجا: 38)

ذکیه در منظومه زیر نیز خواننده را از طریق پند و نصیحت می فهماند که در برابر گردش آسمان نباید گریه و زاری کرد بلکه در هر کاری مصلحت خدا پنهان است:

ز جور و گردش دوران چگونه نالانی
به روزگار جهان گرچه خیلی ارزانی
به گل صبا برسان و به درد درمانی
چو کار اوست تو بهتر از او نمی دانی

به صبر کوش تو ای دل چرا پریشانی
به پیش یار دلا، چون گهر شدی نایاب
چو رایگان نشود لحظه ات در این گیتی
ذکی ز جور فلک هیچ گاه شکوه مکن

(هنوز در سفری، ص 65-66)

در منظومه «جهان فانی» حقیقت این جهان را بیان می کند و به خواننده پیامی می دهد که این سرای دنیا را نباید جای پایدار و همیشگی دانست:

ساقیا، خشکیده لب با چشم تر برخاست
در سفر ماند از دیارش نامه بر برخاست
حیف باشد گر بگویند، بی هنر برخاست
در امان یار رفت و از خطر برخاست

هر که تکیه بر جهان کرد، در بدر برخاست
این جهان دار الفنا، کی به منزل می رسد
زین جهان رفتن اگرچه کار معمول است
شد سبک بارت ذکی ساکت چو شد قلبت

(همانجا: 44-

45)

در ديوان ذكيه منظومه اي به نام «وظيفه ها» وجود دارد كه درين منظومه شاعره توجه انسان را به طرف هدف تخليق خود مبذول کرده به نحو احسن ياد آوري وظيفه هاي انسان مي پردازد:

مهر و عشق آسماني کارتوست	راه حق را پاسباني كار توست
در مقابل خواه صد طوفان بود	كشتي ات را بادباني كار توست
شد چو رمز زيست بر تو منكشف	پس دگر اسرار داني كار توست

(همانجا: 62-63)

مختصر اين كه از بررسي ديوان شاعره مذبور پي مي بريم كه ذكيه در سخن پردازي از شاعران كلاسيك مانند سعدي و حافظ تاثير گرفته يا در تتبع اقبال سخن گفته به همين خاطر ديوانش پر از مطالب گوناگون مي باشد كه همه آنها را نمي توان درين مقاله گنجانيدي.

نتيجه گيري :

در لابه لاي ديوان ذكيه مطالب مختلف به چشم مي خورند از قبيل ميهن ما ، باز گشت حيات ، دعای زیر لب ، شفاعت مكالمه بين انسان و دنيا ، آرزو ، اسرار عشق و امثال اينها و تمام مضامين پر از مطالب اخلاقي و عرفاني مي باشند. شاعره گاهي مانند سعدي به خوانندگان پند و نصيحت مي كند و گاهي مثل مولانا و حافظ به موضوعات عرفاني و اخلاقي مي پردازد. گاهي ارزش زندگي را به خوانندگان عرضه مي كند و گاهي درس توكل به خدا مي دهد. مختصر اين كه شاعره مذبور درين ديوان به جاي اين كه موضوعات عادي مانند گل و بلبل و معشوق وغيره مي پرداخت سعی نموده است كه توسط شعر خوانندگان را درس اخلاقي بدهد و حقيقت زندگي چند روزه را بيان كند.

منابع و مأخذ

لاهوری ، محمد اقبال (1376ش) کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری ، احمد سروش ، تہران ، سنائی.

بہروز، ذکیہ (2008م) ، ہنوز در سفری، لاہور، فکشن ہاؤس

شیرازی ، سعدی (1345ش) گلستان سعدی ، سعید نفیسی ، بہ کوشش ، تہران کتابفروشی فروغی.

درانی ، عصمت (2010م) «ذکیہ بہروز ، بلوچستان مین فارسی کی دوسری شاعرہ» پیغام آشنا ، اسلام آباد ، مجلہ رایزنی فرهنگی سفارت ج. ا. ایران.

An Analysis of the Superficial Music in Urfi's Poetry

*Fateme Ghafari

Jamal ud Din Mohammad Urfi Shirazi, one of the tenth century first class poets is famous in Iran India and Rome. He is one of the most eloquent poets in his period leaving behind beautiful lasting works in spite of his youth and early death .

His collection contains: qasidas (odes), ghazals (sonnets), quatrains, saqi nameh, targiband, tarkibband, mathnavis Majma ul Abkaar and Farhad-o-Shirin and Resala-e-Nafisia in prose. However, Urfi calls himself a ghazal poet and his ghazals (sonnets) are rich in mystic and liberal thought, his fame is mostly due to his qasidas (odes).

In addition to his fluency and use of simple language, his command of the musical aspect in poetry is the secret of his success. Accuracy of niceties in his poems and the appropriate use of meter and rhyme have bestowed special pulchritude upon his poetry. His rhythmic poetry is to a large extent a result of the appropriate use of these poetic elements.

This research relates to the superficial music its effects and place in Urfi's poetry. It analyses its method and content after giving and introduction about the poet, the music in his sonnets and qasidas. Prosodic meters and the collected results are described in tables and charts. Finally, it has been found that Urfi's meter poetry in sonnets and odes was mostly rhyme meter.

Keywords: Urfi Shirazi, Odes, Sonnets, Musical, System meter

بررسی موسیقی بیرونی در شعر عرفی شیرازی

*فاطمه غفوری

چکیده:

جمال الدین محمد عرفی شیرازی از شاعران طراز اول سده دهم، مشهور در ایران و هند و روم و از سخنوران بزرگ عصر خویش که با وجود حوادث سن و مرگ در دوره جوانی آثار زیبا و ماندگاری از خویش بر جای نهاده است، کلیات او شامل قصاید، غزلیات، قطعات، رباعیات، ساقی نامه ها، ترجیع بند و ترکیب بند و مثنویهای مجمع الالبکار و فرهاد و شیرین (ناتمام) و رساله نفسیه به نثر است.

گرچه عرفی خود را غزلسرا می داند و غزلیات او سرشار از تفکرات عرفانی و نوعی آزاد اندیشی است اما شهرت او بیشتر به خاطر قصاید اوست. علاوه بر زبان روان و استوار همراه با نازک خیالی و مضمون یابی، تسلط او بر جنبه موسیقایی شعر، از دلایل موفقیت اوست. دقت در ظرایف و کاربرد مناسب وزن، قافیه و ردیف به شعر عرفی زیبایی خاصی بخشیده و آهنگین بودن کلامش، تا حد زیادی نتیجه کاربرد مناسب این عناصر شعری است.

این پژوهش به شیوه تحلیل محتوا و کتابخانه ای به بررسی موسیقی بیرونی و تاثیر و جایگاه آن در شعر عرفی پرداخته و پس از آوردن مقدماتی در باب شعر و موسیقی و موسیقی بیرونی، غزلیات و قصاید شاعر را از جهت کاربرد اوزان عروضی مورد بررسی قرار داده و نتایج بدست آمده در قالب جداول و نمودار هایی توصیف شده و در نهایت مشخص گردیده که اوزان شعری عرفی در قصاید و غزلیات بیشتر جویباری و در بحر رمل بوده است.

واژگان کلیدی: عرفی شیرازی، قصیده، غزل، نظام موسیقایی، وزن

1- مقدمه

زبان علاوه بر کارکرد معمولی و روزمره، کارکردی هنری نیز دارد و می‌توان با ایجاد نظم و هم‌نشینی متناسب میان صداها و کلمات، اثری زیبا و هنرمندانه از زبان آفرید. شعر و نثر ادبی جتوه‌های این کاربرد زبان هستند. «یکی از عناصر مهم شعر، موسیقی آن است، ناقدان شعر را موسیقی لفظ‌ها و کلمات می‌دانند، همانگونه که غنا موسیقی الحان و آهنگ هاست.» (فولادی، 89؛ 1383) و آن چه زبان معمول و روزمره را ارتقا می‌بخشد و به قلمرو ادبیات وارد می‌کند، موسیقی است، چنان‌که شفیع‌ی کدکنی می‌نویسد: «مجموعه عواملی که زبان شعر را از زبان روزمره، به اعتبار آهنگ و توازن امتیاز می‌بخشند و در حقیقت از رهگذر نظام موسیقایی سبب رستاخیز کلمه‌ها و تشخیص واژه‌ها در زبان می‌شوند، می‌توان گروه موسیقایی نامید و این گروه موسیقایی خود، عوامل شناخته‌شده و قابل تحلیل و تعلیلی دارد از قبیل انواع وزن، قافیه، ردیف و...» (شفیع‌ی کدکنی، 1379؛ 8)

«موسیقی یکی از عناصر سازنده شعر است که کلام را بر جسته می‌سازد و سبب تمایز زبان نظم از نثر می‌گردد.» (فیاض منش، 1384؛ 163) و در واقع «از ایجاد تناسب و توازن میان آواها، هجاها و واژه‌ها شکل می‌گیرد.» (صفوی، 1373؛ 155)

استفاده آگاهانه و هنرمندانه از عوامل موسیقی می‌تواند، در خوش‌آهنگی و افزایش جنبه موسیقایی شعر بسیار موثر باشد و موجب ایجاد مقبولیت و ماندگاری آن گردد. شفیع‌ی کدکنی عواملی را که موجب ایجاد موسیقی شعر می‌شود، به دو نوع تقسیم می‌کند: «1) موسیقی بیرونی که همان وزن عروضی است بر اساس کشش هجاها و تکیه‌ها (2) موسیقی درونی که عبارت است از هماهنگی و نسبت ترکیبی کلمات و طنین خاص هر حرفی در مجاورت با حرف دیگر.» (شفیع‌ی کدکنی، 1379؛ 51) اما فولادی آن را چهار نوع می‌داند که عبارت است از: «1) موسیقی بیرونی (وزن) 2) موسیقی کناری (قافیه و ردیف) 3) موسیقی درونی (داخلی) 4) موسیقی معنوی.» (فولادی، 1383؛ 91)

بدیهی است که اقبال عمومی به شعر، زاینده یک یا دو عامل نیست و عوامل متعددی چون مضمون آفرینی، معانی عمیق، زبان و واژگان مناسب، قالب شعری و وزن متناسب، توازن و آهنگین بودن کلام در ایجاد ماندگاری و محبوبیت شعر دخیل هستند. غزلیات و قصاید عرفی از جنبه موسیقایی قابل توجهی برخوردار است و همین ویژگی سبب شده است که بسیاری از غزلیات شاعر با موسیقی اجرا شوند (یوسفی، 1374؛ 636)

این جستار تلاشی است برای توصیف و تبیین چگونگی به‌کارگیری موسیقی در غزلیات و قصاید این شاعر جوان و محبوب معاصر، بدین منظور 200 غزل و 60 قصیده از مجموع دیوان شاعر انتخاب شده و از جنبه موسیقی بیرونی مورد بررسی قرار گرفت و با استفاده از محاسبات آماری و جداول و نمودارها، مختصات موسیقایی این غزلیات و قصاید مشخص و تعیین گردید.

2-بحث و بررسی

2-1) موسیقی بیرونی (وزن عروضی)

منظور از موسیقی بیرونی شعر «جانب عروضی وزن شعر است که بر همه شعرهایی که در یک وزن سروده شده اند، قابل تطبیق است.» (شفیعی کدکنی، 1379؛ 391) و خواجه نصیر الدین طوسی در تعریف وزن می گوید: «وزن، هیاتی است تابع نظام ترتیب حرکات و سکانات آن در عدد و مقدار که نفس از ادراک آن هیات، لذتی مخصوص یابد که آن را در این موضع ذوق خوانند و موضوع آن حرکات و سکانات اگر حروف باشد، آن را شعر خوانند و الا ایقاع نامیده می شود.» (شاه حسینی، 1367؛ 24)

«از دیرگاه که اصطلاح شعر به یکی از انواع هنر اطلاق شده، همواره با وزن ملازمه داشته است. افلاطون آهنگ و وزن اشعار زیبا را مسحور کننده می دانسته و ارسطو شعر را سخن موزون می داند. ابو علی سینا شعر را سخنی خیال انگیز می داند، که از اقوال موزون و متساوی ساخته شده باشد. و به نظر شمس قیس رازی شعر سخنی است اندیشیده، مرتب، معنوی، موزون، متکرر، مساوی.» (صدافت کیش، 1367؛ 80)

و استاد همایی «التذاذ از سخن موزون را، مقتضای آفرینش بشر تام الخلقه می داند.» (عبداللهی، 1363؛ 13) شفیع کدکنی تاثیرات وزن را در سه اصل زیر خلاصه کرده است: 1) لذت موسیقایی به وجود می آورد و این در طبیعت آدمی است که خواه ناخواه از آن لذت می برد. 2) میزان ضربه ها و جنبش ها را منظم می کند. 3) به کلمات خاص شعر تاکید می بخشد و امتیازی از نظر کشش کلمات ایجاد می کند.» (شفیعی کدکنی، 1386؛ 49)

موسیقی بیرونی شعر از تناسب لفظی و آهنگینی که مربوط به وزن شعر است به وجود می آید: «استفاده ایرانیان از بحور و اوزان شعر عربی در اواخر قرن دوم یا اوایل قرن سوم هجری آغاز شد و خلیل بن احمد نخستین کسی بود که بحور شعری را منظم کرد. پس از آن که ایرانیان نیز چندین بحر به اوزان افزودند. روی هم نوزده بحر از اوزان شعری که عبارت بودند از: هزج، رجز، رمل، منسرح، مقتضب، مجتث، سریع، غریب، قریب، خفیف، مشاکل، متدارک، طویل، مدید، بسیط، و اف و کامل مورد استفاده شاعران ایرانی قرار گرفت. ولی پنج بحر آخرین از همان آغاز، پسند طبع شاعران واقع نگردید و اگر شاعری نیز بر تکلف و طبع آزمایی، شعری در این اوزان ساخته باشد قابل توجه نیست.» (صبور، 1355؛ 219-220)

فرشید ورد، با توجه به کار آماری مسعود فرزند از اوزان فارسی، پر استعمال ترین اوزان را زیباترین آن ها می داند و می گوید: «سه وزن «فاعلاتن فعاتن فعات»، «مفعول فاعلات مفاعیل فاعلات» و

1) بحر رمل:

عرفی 56 غزل و 15 قصیده را که اغلب دارای مضامین پند و اندرز و چاشنی عرفانی بوده، در این بحر که لحنی نرم و آرام داشته و بایسته این مضامین است، سروده است، که عبارتند از:

1-فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن: 26 غزل و 8 قصیده؛ مثال:

در قصیده ای در مدح شاهزاده سلیم گوید:

نوبهار آمد که افشاندچو حسن یار گل چون وصال یار ریزد هر خس و هر خار گل

(د،ق؛ش26)

و در غزل:

دل به صد ره می رود اما مراد دل یکیست (د،غ؛ش83)

2-فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فع لن: 30 غزل و 6 قصیده؛ مثال:

در قصیده ای در مدح حکیم ابو الفتح گوید:

ای شب هجر تو در دیده خورسید سبل چشم روح القدس از شوق جمالت احول

(د،ق؛ش25)

و در غزل زیر:

شب عشاق ز روز دگران در پیشست (د،غ؛ش124)

3-فاعلاتن فاعلاتن فاعلن: 1 قصیده و 1 غزل؛ مثال:

در قصیده ای در مدح میر ابو الفتح گوید:

باز گلبانگ پریشان می زرم آتشی در عندلیبان می زرم

(د،ق؛ش30)

و در غزل:

تشنه ام رطل گران خواهم گزید (د،غ؛ش159)

4-فعلاتن فاعلاتن فعلاتن فاعلن: یک غزل در این بحر سروده:

به جهان چه کار سازم که به ساختن نیرزد (د،غ؛ش180)

5-فاعلاتن فع لن فاعلاتن فع لن: یک غزل

راحت آلوده به آن سینه که افکار تو نیست (د،غ؛ش139)

2- بحر مجتث:

این بحر از ترکیب اوزان رجز و رمل (مستفعلن فاعلاتن) حاصل می شود و زحافات آن مطبوع و رایج است. از ویژگی های این بحر، سنگینی و وقار اوزان است. عرفی 20 قصیده و 38 غزل در این بحر سروده است.

1-مفاعِلن فَعَلاتن مفاعِلن فع لن:مثال:

در قصیده ای در ذکر مفاخر خانانان گوید:

بیا که با دلم آن می کند پریشانی که غمزه تو نکرد دست با مسلمانی
(د،ق؛ش51)

و در غزل:

می مغانه که از درد شور و شر صافست (د،غ؛ش68)

3-بحر هزج:

این بحر از ترکیب مفاعیلن و زحافات آن شکل می گیرد و کاربرد فراوان دارد. اوزان آن ضربی و شادی آفرین است و بیش تر مناسب مضامین عاشقانه می باشد. «و بیش تر سروده ها و آواز های عرب در این بحر است.» (شاه حسینی، 1367؛ 66)

عرفی 45 غزل و 11 قصیده در این وزن سروده است.

1-مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن:3قصیده و 7 غزل؛مثال

ز خود گر دیده بر بندی بر آنم کام جان بینی همان کز اشتیاق دیدنش زاری همان بینی
(د،ق؛ش54)

و در غزل:

گرفتم اینکه شب در خواب کردم پاسبانش را (د،غ؛ش17)

2-مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن (فعولن):1غزل و 1 قصیده،مثال:
در قصیده عمان الجواهر در نعت حضرت رسول گوید:

دل من باغبان عشق و حیرانی گلستانش ازل دروازه باغ و ابد حد خیابانش
(د،ق؛ش19)

و در غزل:

نه مهر دوست خواهم نه کین دشمنان را (د،غ؛ش21)

3-مفعول مفاعیل مفاعیل فعولن: 27 غزل و 1 قصیده، مثال:

در وصف کشمیر گوید:

هر سوخته جانی که به کشمیر در آید گر مرغ کباب است که با بال بر آید

(د،ق؛ش10)

و در غزل:

باز آتش غم در آغوش خس ماست (د،غ؛ش78)

4-مفاعیلن مفاعیلن فعولن: 2 غزل و 1 قصیده، مثال:

در شکایت از وضع زمان در قصیده ای گوید:

سری در عهد ما سامان ندارد کسی کو آب دارد نان ندارد

(د،ق؛ش11)

و غزل:

دو عالم سوختن نیرنگ عشق است (د،غ؛ش73)

5-مفعول مفاعیلن مفعول مفاعیلن: 3 قصیده، مثال:

در ستایش رسول (ص) گوید:

اقبال کرم می کرد ارباب هم را همت نخورد نیشتر لا و نعم را

(د،ق؛ش2)

و نیز:

ای داشته در سایه هم تیغ و قلم را وی ساخته آرایش هم حلم و کرم را

(د،ق؛ش1)

6-مفعول مفاعلن فعولن: 4 قصیده و 2 غزل، مثال:

در قصیده ای در نعت پیامبر گوید:

ای برزده دامن بلا را سر در پی خویش داده ما را

(د،ق؛ش3)

و غزل: هجران شب تار ما ندارد (د،غ؛ش161)

4- بحر مضارع:

این بحر از ترکیب ارکان عروضی هزج و رمل (مفاعیلن مفاعیل) به دست می آید و زحافات آن بیشتر کاربرد دارد.

7 قصیده و 50 غزل در این بحر سروده شده است.

1-مفعول فاعلات مفاعیل فاعلن:

گر دل عنان فرصت از آغاز می گرفت (د، غ؛ ش79)
در ستایش حضرت امیر(ع) در قصیده ای آمده است:

این بارگاه کیست که گویند بی هراس کای اوج عرش سطح حضيض ترا مماس
(د، ق؛ ش18)

5-بحر رجز:

«اکثر اشعار عرب که در شرح مفاخر پیشینیان و صفت مردانگی قوم عرب سروده شده است، در این بحر می باشد.» (عبدالهی، 1363؛ 76) و از ترکیب «مستفعلن» و زحافات آن به دست می آید.

1-مفتعلن مفاعلن مفتعلن مفاعلن: 3 غزل در این بحر سروده شده است.

می کش و مست عشوه کن نرگس می پرست را (د، غ؛ ش25)

6-بحر خفیف:

این بحر از ترکیب «فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن» حاصل می شود. اوزان این بحر، اغلب شاد و نسبتاً ضربی می باشند.

1-فاعلاتن مفاعلن فع لن: 3 غزل و 6 قصیده در این بحر سروده شده است.

نعره زد عشق و دین ما بگریخت (د، غ؛ ش118)

در قصیده ای در مدح حکیم ابو الفتح گوید:

صاحباً عید بر تو میمون باد عید نیز از رخت همایون باد

(د، غ؛ ش9)

2-فاعلاتن مفاعلن فعلاتن: 1 قصیده در حسب حال خود گوید:

گر به دل خوش غنودمی چه غمستی بی غم اگر شاد بودمی چه غمستی

(د، غ؛ ش60)

7- بحر منسرح:

این بحر چندان در غزل به کار گرفته نمی شود. روانی آهنگ از خصوصیات این بحر است. از ترکیب «مستعلن مفعولات» بدست می آید و اصل آن کار برد ندارد. عرفی 2 غزل و 1 قصیده در این بحر سروده است.

1-مفتعلن فاعلن مفتعلن فاعلن:

در حکمت و موعظت در قصیده ای گوید:

عادت عشاق چيست مجلس غم داشتن حلقه شیون زدن ماتم هم داشتن

(د، غ؛ ش 44)

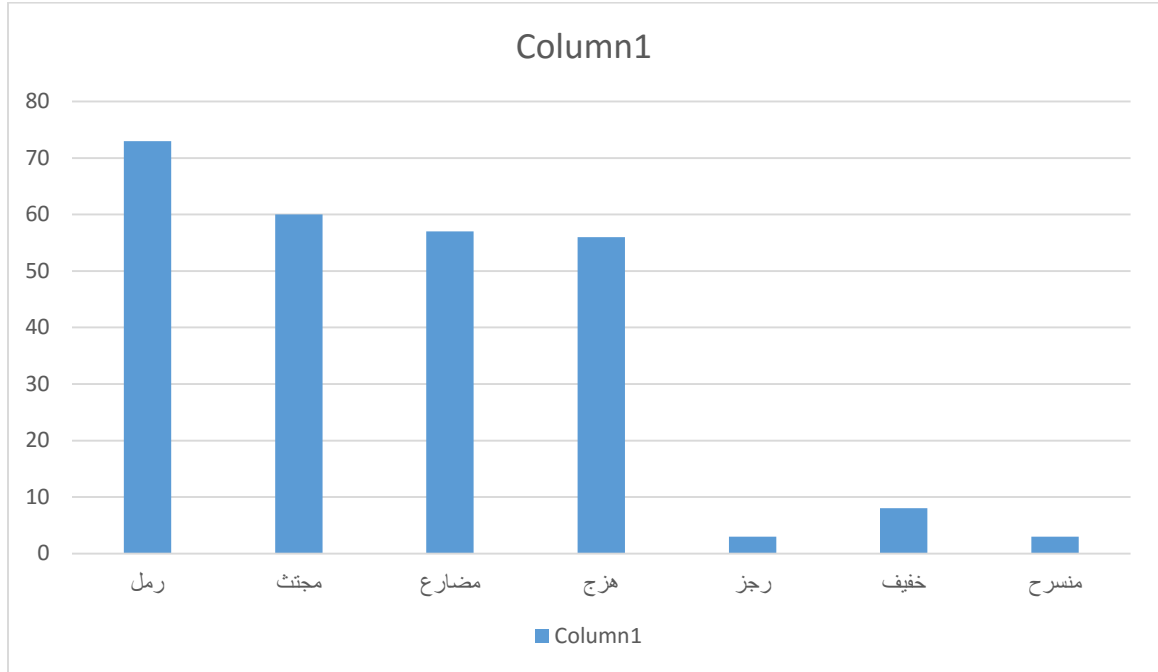
دل چو به غم شاد زیست مهر و وفا زو طلب (د، غ؛ ش 28)

2-2-1) تحلیل ویژگی های وزنی

داده ها و اطلاعات فوق را در مورد ویژگی های وزنی و به کار گیری بحرهای عروضی در غزلیات و قصاید عرفی شیرازی، در قالب جدول و نمودار زیر ترسیم می کنیم.

جدول و نمودار میزان استفاده از بحرهای عروضی

منسرح	خفیف	رجز	مضارع	هزج	مجتث	رمل
3	8	3	57	56	60	73



3- نتیجه گیری

بررسی های انجام شده در قصاید و غزلیات عرفی شیرازی نشان می دهد که وی به ارزش و تاثیر انواع موسیقی در شعر صبه خوبی آگاهی داشته است. از این روی موسیقی در اشعار او جایگاه والایی دارد.

استفاده از بحور آهنگین و وزن های راتینج شناخته شده نیز در مقبولیت شعر او تاثیر زیادی دارد. استفاده از اوزان جویباری در حدود 90% از اشعار، به کلام او روانی و سادگی جذابی بخشیده است و به جای استفاده از وزن های غریب و غیر رایج، مناسب دانسته، وزن های آشنا و شناخته شده را بیش تر به کار گیرد. علاوه بر آن وجود تناسب میان وزن و محتوا، به کلامش فصاحت و رسایی خاصی بخشیده است.

پا نوشت ها

1- در بخش ارجاع «د» نشانده دیوان «ق» نشانده قصیده و «غ» نشانده غزل می باشد.

فهرست منابع

- ##-حق شناس، علی محمد.(1370).مقالات ادبی-زبان شناختی، چاپ اول، تهران: نیلوفر.
- ##-شاه حسینی، ناصرالدین.(1367).شناخت شعر(عروض و قافیه)، چاپ اول، تهران: هما.
- ##-شفیعی کدکنی، محمدرضا.(1370).صور خیال در شعر فارسی، چاپ چهارم، تهران: آگاه.
- ##------.(1379).موسیقی شعر، چاپ ششم، تهران: آگاه.
- ##-صبور، داریوش.(1355).آفاق غزل شعر فارسی، تهران: آوا.
- ##-صداقت کیش، محمد تقی.(1367).«وزن غزل های حافظ و مقایسه آن با اوزان سعدی»، کیهان فرهنگی، س پنجم، ش هشتم، ص80.
- ##-صفوی، کورش.(1373).از زبان شناسی به ادبیات(جلد اول، نظم)، چاپ اول، تهران: چشمه.
- ##-عبداللهی، رضا.(1363).زحافات شعر فارسی، چاپ اول، تهران: امیرکبیر.
- ##-عرفی شیرازی، محمد.(1363).دیوان عرفی، چاپ اول، تهران: سمت.
- ##-فرشیدورد، خسرو.(1363).درباره ادبیات و نقد ادبی، جلد اول و دوم، چاپ اول، تهران: امیرکبیر.
- ##-فولادی، محمد.(1383).تحلیل سیر نقد شعر فارسی، چاپ اول، قم: قم.
- ##-فیاض منش، پرند.(1384).«نگاهی دیگر به موسیقی شعر و پیوند آن با موضوع تخیل و احساسات شاعرانه»، مجله پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ش4، صص163-189.
- ##-وحیدیان کامیار، تقی.(1386).وزن و قافیه شعر فارسی، چاپ هفتم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ##-یوسفی، غلامحسین.(1379).چشمه روشن، چاپ ششم، تهران: انتشارات علمی.

Anahita A Research Journal of Persian Language, Literature Art & Culture No 04, 2017, pp61-70	آناهیتا مجله علمی- پژوهشی زبان، ادبیات، فرهنگ و تمدن فارسی شماره: 04، 2017 میلادی، صص 61-70
---	--

Razi Artimani, the Poet of Mysticism and Peace

*Muhammad Sabir

Abstract

Syed Muhammad Razi -ud-Din Artimani, the poet of mysticism and peace lived during the reign of Safavids in the second half of 10th century A.H. Due to his excellence in mysticism and respect among the masses, he was given much importance in the court of the Safavid King Abbas the Great. He was even married in the royal Safavids family. He has followed in the footsteps of great mystic poets and has created significant literary works. Mystic terminologies are a significant feature of his poetry.

Key Words: Rizi-ud-Din, Artiman, Hamedan, Mysticism, Persian Poetry and Literature

رضی آرتیمانی، شاعر و عارف مشرب و مسالمت آمیز

*محمد صابر

چکیده:

سید محمد رضی الدین آرتیمانی شاعر متصوف و عارف مشرب و صوفی صافی نیمه دوم قرن دهم هجری قمری در دوران صفویه می زیسته است. وی در شعر فارسی "رضی" تخلص می کرد و به سبب مقام عرفانی و خوی انسانی در دربار شاه عباس بزرگ صفوی بیش از دیگران مورد توجه خاص واقع شد و حتی به دامادی خاندان بزرگ صفوی نایل آمد. وی در آثار خود شعرای بزرگ عرفانی را استقبال می کرد و به پیروی آنان آثار گرانبهائی به جای گذاشته است و در اشعارش اصطلاحات عرفانی به فراوان دیده می شود.

واژگان کلیدی: رضی الدین، آرتیمان، همدان، تصوف و عرفان، شعر و ادب فارسی

*استاد یار گروه زبان و ادب فارسی دانشگاه پنجاب، لاهور sabir.persian@pu.edu.pk

سید محمد رضی الدین شاعر، عارف و صوفی بزرگ از نیمه دوم قرن دهم هجری قمری دوره صفوی بوده و در شعر 'رضی'، تخلص به نام خود بکار می برد (آذر، ۱۲۴۹ ق: ص ۳۴۳). وی در سال ۹۷۸ هجری قمری در آرتیمان از توابع تویسرکان به دنیا آمد و ایام کودکی در آرتیمان گذراند و در جوانی برای تحصیل علوم دینی به همدان رفت و آنجا به حلقه شاگردان 'مرشد بروجردی' در آمد و مدتی در سلک مریدان او روزگار گذراند. وی با استاد و مرشد خود ارادت خاص و احترام فراوان داشت (رضی، ۱۳۶۵ ش: صص ۹-۱۰؛ صفا، ۱۳۶۷ ش: ص ۱۰۶۹) و در غزلی آن را چنین ستایش می کند:

وصالش دمی گر شود حاصلم چو نو دولتان بر نتابد دلم
 که دارد؟ حریفان نشانم دهید طلسمی که بگشاید این مشکلم
 نه آتش قبولم نمود و نه خاک چه کردند یارب در آب و گلم
 رضی سان چه باک از ندارم خرد که من در جنون مرشد کاملم (ص ۷۷)

وقتی مرشدش آهنگ مسافرت کرد و عازم شیراز شد. او نیز تاب هجران مراد خود نیاورد و دل از یار و دیار بر می کند و عزم اصفهان کرد که آن زمان اصفهان مجمع ارباب شعر و دانش و علم و ادب بود (رضی، ۱۳۶۵ ش: ص ۱۰)

بگفته تذکره نویسان و محققان، وی تقریباً در سن سی سالگی به دیار صفوی روی برده و بزودی جای شایسته خویش را در دربار شاه عباس بزرگ قرار گرفت (علی حسن، ۱۲۹۵ ق: ص ۱۷۹) و به سبب مقام بلند عرفانی و خوی انسانی مورد توجه خاص دربار شد و به دامادی خاندان بزرگ صفوی رسید و از آن خانم یکی پسر ار شد میرزا ابراهیم ادهم داشت (واله داغستانی، ۲۰۰۱ م: ص ۲۶۹؛ لکهنوی، ۱۹۷۷ م: ص ۲۶۷) که او نیز در علم و ادب فارسی مقام برجسته داشت و در عهد شاه جهان (حک ۱۰۳۷-۱۰۶۸ ق) به شبه قاره پاکستان و هند مهاجرت کرد و رضی چندی وزارت و مسئولیت را نیز بر عهده داشت. اما روحیه عرفانی او موجب شد که از سمتهای دیوانی کنار رود و به کشاورزی بپردازد.

رضی آرتیمانی امرار معیشت شخصاً به کشت و زرع مزرعه که در شمال توپسرکان داشته، می پرداخت و خانقاهی هم در آن مزرعه بنا کرده بود که اکنون مقبره اوست و آن مزرعه نیز بنام میر رضی نامیده می شود. وی تقریباً در سال ۱۰۳۸ هجری قمری از این دنیای فانی برای همیشه رخت بست. (پارسا، ۱۳۱۷ش: ص ۶۴۲)

از آثارش یک دیوان مختصری است که آن مشتمل بر ساقی نامه، سوگند نامه، غزلیات، قصاید، رباعیات، قطعات و مفردات است و به کوشش محمد علی امامی از کتابفروشی خیام به چاپ رسیده است.

بندرا بن داس خوشگو در سفینه خوشگو درباره عرفانش چنین می گوید:

کمال زهد و صلاح و وسعت مشرب اوحدی نداشت، به نهایت شکستگی موصوف و به عرفانی و از خود گذشتگی معروف، صاحب کمال وقت است (ص ۴۵۴).

محمد طاهر نصر آبادی در تذکره نصر آبادی درباره اش چنین می پردازد:

سر حلقه عارفان آگاه و مسند معرفت را شاه بود، با وجود قید و صلاح وسعت مشرب او نهایت نداشت، کمال شکستگی را با جذب عرفان جمع کرده بود. (ص ۳۷۳)

محمد قدرت الله گوپاموی در تذکره نتایج الافکار چنین می گوید:

به مذاق عرفان آشنایی و به مقامات سلوک رسایی داشت. (ص ۲۶۴)

علی قلی خان واله داغستانی در ریاض الشعرا درباره اش چنین می نویسد:

در علوم فطرت یگانه آفاق و در مدارج کمالات در عالم طاق بوده (ص ۲۶۹)

غزل عرفانی با طلوع خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی به اوج رسیده بود. اما بعد از مرگش کم کم دچار ضعف و سستی شد و از قرن دهم به بعد جز چند سراینده معدود، بقیه اسیر تقلیدهای نابسامان و لفاظی های ساختگی و تکلف آمیز شدند. رضی از آن جمله شاعرانی است که راه خود را

پیموده و در بند وزن و قافیه متصنع نبوده و در حقیقت شعر را به خاطر نشان دادن واقعات و جلوه گر ساختن احساسات می سرود.

عارف بایستی، بدون اینکه خود را اسیر مبانی منطقیان سازد، دور از هر قانون و قاعده ای جمال حقیقت را در یابد.

ای که در ره عرفان مستمند برهانی ترسمت چو در گل، عاقبت فرو مانی

سبحه زهد و سالوسی، خرقه زرق و شیادی آه ازین خدا ترسی، داد ازین مسلمانی

(ص ۹۶)

رضی می گوید که ای صوفی کعبه آرزو در دل است، حاجی بی فایده در بیابان راه می پیماید، یعنی او کعبه مقصود را در دل خود می یابد و کسانی که در جستجوی مراد در بیابانها بسر می برند. آنها را نامراد می داند و عشق مجازی را برای رسیدن به حق لازمی می پندارد و درباره آن چنین می گوید:

صوفی بیا که کعبه مقصود در دل است حاجی به هرزه راه بیابان گرفته است

(ص ۵۰)

صوفی ار سجده صنم نکنی خرقه خصمت شود، کمر زنار

(ص ۱۲۹)

علی هجویری در کشف المحجوب در باب تصوف، صوفی را چنین معرفی می کند:

صوفی آن بود که خود فانی و به حق باقی، از قبضه طبایع رسته و به حقیقت حقایق پیوسته و صوفی صاحب وصول بود و صوفی آن بود که چون بگوید بیان نطقش حقایق حال وی بود و به قطع علایق، حال وی ناطق شود و به قطع علایق، حال وی ناطق شود، یعنی گفتارش همه بر اصل صحیح

باشد و کردارش به جمله تجرید صرف، چون می گوید قولش همه حق بود و چون خاموش باشد، فعلش همه فقر. (صص ۴۹ - ۵۰)

مولانا رومی در "مثنوی معنوی"، صوفی را این گونه معرفی می کند:

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق	نیست فردا گفتن از شرط طریق
تو مگر خود مرد صوفی نیستی	هست را از نسبه خیزد نیستی

(ص ۷/۱)

رضی شاعر صلح و مسالمت آمیز است و به وسیله شعر پیام صلح و آشتی می دهد و می گوید همیشه با دشمنان و حریفان نیز با صلح و صفا زندگی باید کرد و خود احتسابی به نگاه رضی آرتیمانی تنها راهی است که ما را به منزل و مقصود می رساند.

مثلاً:

بیا با حریفان هم آهنگ باش	بکن صلح و باخویشتن در جنگ باش
---------------------------	-------------------------------

(ص ۳۲)

فقر نیز از جمله مقامات عرفانی است و یکی از منزل عالی سیر و سلوک است و در نظر صوفیا از مقامات مهم و قابل توجه به شمار می رود و عبارت است از نیازمندی به باری تعالی و بی نیازی از غیر او و پس شرط رسیدن به مقام فقر اولیا الله این است که قلباً و قالباً همه چیز را از حق تعالی دانست و رضی می گوید که فقیران و درویشان را باید در حالت فقر امتحان و آزمایش کن، زیرا

از او هر چه می خواهی در آن حالت باید بطلب و همه چیز را در حالت فقر ترک کن. تعریف تازه ای از کلاه فقر نشانده اندیشه عارفانه رضی است.

از ما بطلب هر آنچه می خواهی در فقر کن امتحان فقیران را

(ص ۴۱)

در کلاه فقر می باید سه ترک ترک دین و ترک دنیا، ترک سر

(ص ۱۲۳)

مولانا روم، بندگی حقیقی را در فقر می داند و در مثنوی معنوی چنین می پردازد:

امتحان کن فقر را روزی دو تو تا به فقر اندر، غنا بینی دو تو

صبر کن با فقر و بگذار این ملال زانکه در فقر است نور ذوالجلال

(ص ۱۱۸/۱)

دلّی قسمتی جامه درویشان، با پاره های رنگا رنگ و مزین به دانه های سبج است و رضی می گوید که عبادات ظاهری بی فایده و بی معنی است و او مانند سایر شاعران عرفانی دلدادۀ باده عرفانی است.

چه در مانده دلّی و سجاده ای مکش بار محنت، بکش باده ای

(ص ۲۷)

دلّی سالوس اگر بیندازیم بت و زنار آشکاره کنیم

(ص ۷۲)

مولانا روم در مثنوی معنوی، دلّی را جامه صوفیان می شمارد.

از قیاسش خنده آمد خلق را کو چو خود پنداشت صاحب دلّی را

(ص ۱/۱۳)

رضی عارف، صوفی و درویش منش بود و ریا کاری و ظاهر پرستی را دوست نمی داشت
و طمع و ریا را سری بزرگ در راه عرفان می داند و در مورد ریا چنین می سراید:

من از کجا و ریا و ردا و سالوسی توان مجو که رضی گرد آن نمی گردد

(ص ۵۳)

رضی همیشه خود را می فهماند که از کسی توقع و طمع نباید کرد و می گوید از کسی توقع
داشتن همانطور است، طوری از درخت بید توقع ثمر داشتن است.

وفا و مهر از آن گل طمع مدار ای دل توقع ثمر از بید باد پیمایی است

(ص ۴۸)

مولانا روم در مثنوی معنوی در مورد طمع چنین می گوید:

هر که را باشد طمع، الکن شود با طمع کی چشم و دل روشن بود

(ص ۲/۲۲۸)

حقیقت شکر، سخن دل بود و اقرار دل به نعمت حق است و شکر بر سه قسمت است، شکر
زبان و تن و دل، اما شکر زبان اعتراف بود به نعمت حق سبحانه و تعالی و به نعمت خشوع و تواضع
و شکر تن و ارکان، مشغول کردن تن بود به موافقت فرمان و خدمت و شکر دل ملازمت بود بر بساط
شهود به نگاه داشتن حرمت. رضی صیر و شکر را در شادی و غمناکی جزوی از ایمان و عرفان می
داند. رضی در مورد شکر چنین می گوید :

صد شکر که نیستیم هرگز از بود و نبود، شاد و غمناک

(ص ۱۰۵)

شکر لله یافتم آنچه از خدا می خواستیم خود عیان بود آنچه می جستیم او را در نهان

(ص ۱۱۲)

مولانا روم در مثنوی معنوی درباره شکر معتقد است که شکر موجب افزایش نعمت است:

سعی شکر نعمتش، قدرت بود جبر تو، انکار آن نعمت بود
شکر قدرت، قدرتت افزون کند جبر، نعمت از کفت بیرون کند

(ص ۴۶ / ۱)

فنا، سقوط اوصاف مذمومه است، همچنان که بقاء، وجود اوصاف محموده است و فنا متلاشی شدن است به حق و بقا حضور است با حق فنا از موضوعات ویژه شاعران متصوفه بوده است. رضی نیز به این موضوع مورد توجه قرار داده است و در مورد فنا چنین می پردازد:

بگویم که از خود فنا چون شوی ز یک قطره زین باده مجنون شوی

(ص ۲۲)

رضی راه فنا را آنچنان در پیش بگرفتم که واپس ماند بسیاری جنید و بایزید من

(ص ۸۰)

برای رضی عقل کور است و تاب دیدار جمال حقیقت ندارد و منطق و برهان بیراهیه است که انسان را به وادی کوران و سرزمین بی خبران رهنمونی می کند.

مگو هیچ با ما ز آئین عقل که کفر است در کیش ما دین عقل

(ص ۲۸)

توبه اول منزلی است از منزلهای این راه و اول مقامی است از مقامهای جویندگان و حقیقت توبه در لغت باز گشتن بود. صوفیه معتقدند که سالک در قدم اول، یعنی توبه، باید دست به دامن پیر یا

ولی یا مرشد یا دلیل راه بزند و تحت تعلیم و اطاعت محض او قرار گیرد. رضی درباره توبه چنین می پردازد:

گفتیم که بشکنیم توبه ماه رمضان گرفت ما را

(ص ۴۰)

زبان به توبه نگردد چرا که بگذارد شفاعت تو، گنه زیر بار استغفار

(ص ۱۱۳)

فرید الدین عطار در مورد توبه در تذکرة الاولیاء چنین پرداخته است: جنید بغدادی گفت: ” توبه را سه معنی است: اول ندامت، دوم عزم بر ترک معاودت و سوم خود را پاک کردن از مظالم و خصومت“-(ص ۲۷)

کتابشناسی

آذر، لطفعلی بیگ (۱۲۴۹ق) آتشکده آذر؛ کلکته.

پارسا توپسرکانی (۱۳۱۷ش) میر رضی آرتیمانی و پسرش آدهم، مجله ارمغان، سال ۱۹،

شماره ۹-۱۰.

- ## خوشگو، بندرا بن داس (۱۳۸۹ش) سفینه خوشگو (دفتر سوم)، تصحیح دکتر سید کلیم اصغر، کتابخانه موزه اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران.
- ## رضی الدین آرتیمانی (۱۳۶۵ش) دیوان رضی آرتیمانی؛ به کوشش محمد علی امامی، کتابفروشی خیام، تهران.
- ## صفا، ذبیح الله (۱۳۶۷ش) تاریخ ادبیات در ایران؛ انتشارات فردوس، تهران.
- ## عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۳۶ش) تذکرة الاولیا، به تصحیح مرحوم میرزا محمد خان قزوینی، انتشارات گنجینه، تهران.
- ## علی حسن (۱۲۹۵ق) صبح گلشن؛ به اهتمام محمد عبدالحمید خان، مطبع شاهجهانی، بهوپال.
- ## علی هجویری (۱۳۸۴ش) کشف المحجوب؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمود عابدی، سروش، تهران.
- ## گوپاموی، محمد قدرت الله (۱۳۳۶ش) تذکره نتایج الافکار؛ انتشارات اردشیر بنشاهی، بمبی.
- ## مولانا روم (۱۳۳۶ش) مثنوی معنوی؛ به سعی و اهتمام و تصحیح رینولدالین نیکلسون، انتشارات امیر کبیر، تهران.
- ## نصر آبادی، محمد طاهر (۱۳۷۰ش) تذکره نصر آبادی؛ ارمغان، تهران.
- ## واله داغستانی، علی قلی خان (۱۳۸۴ش) تذکره ریاض الشعرا، مقدمه، تصحیح و ترتیب شریف حسین قاسمی، کتابخانه رضا، رامپور.
- ## لکهنوی، آفتاب رای (۱۹۷۷م) تذکره ریاض العارفین؛ به تصحیح و مقدمه سید حسام الدین راشدی، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد.

<i>Anahita</i> A Research Journal of Persian Language, Literature Art & Culture No. 04, 2017, pp 71-85	آناهیتا مجله علمی- پژوهشی زبان، ادبیات، فرهنگ و تمدن فارسی شماره: 04 سالنامه 2017 میلادی، صص 71-85
---	---

Risala: In the Meaning of Willayah A Research

*Murtaza Chirmagi Imrani

Some historical and cultural facts can only be found in manuscripts. Therefore, we have attempted to present in this article a brief edited text by Shah Naimatullah Wali, who was a renowned mystic in the 8th and 9th centuries AH. This text is based on four edited and revised manuscripts.

Shah Naimat-tu-Allah Wali, after defining and elaboration upon Willayah, analysis philosophy from the perspective of kalaam and mysticism. He talks about different kinds of Willayah, declaring the followers of this path deserving analysis in 8th and 9th centuries AH, this article aims to revise this mystic text in the light of Quranic verses, “Ahadis” and through poetry, which will be of much benefit to scholars and readers.

Key words: Willayah, Shah Naimatullah Wali, Kalaam, Mysticism, Mystic Text

رساله در «تحقیق معنی ولایت

*مرتضی چرمگی/عمرانی

چکیده:

از آنجا که برخی از حقایق تاریخی و فرهنگی را غیر از راه نسخه شناسی نمی توان به دست آورد سعی ما در این مقاله به دست دادن متنی منقح از رساله ای مختصر موسوم به «تحقیق معنی ولایت» از شاه نعمت الله ولی شاعر و عارف نامدار قرن 8 و 9 ه. ق است. این متن براساس چهار نسخه خطی تصحیح و بازخوانی شده است. شاه نعمت الله پس از شکافتن و بحث در معنی ولایت و بررسی آن از دیدگاه فلسفی، کلامی و عرفانی و برشمردن اقسام ولایت، راه رسیدن سالک به این مرتبه را مورد بررسی قرار داده است. نتیجه ای که از این مقاله مستفاد می شود، علاوه بر احیاء این متن عرفانی از سده هشتم و نهم، گویای اطلاع و اشراف عارفی بنام بر زوایای مختلف ولایت است، که توانسته آن را از دیدگاه های مختلف مورد بررسی قرار دهد و از آیات، احادیث و اشعار برای تاکید گفته های خود به خوبی بهره ببرد.

کلید واژه: شاه نعمت الله ولی، نثر عرفانی قرن هشتم و نهم، تحقیق ولایت

مقدمه:

اسلام یک دین کامل و دربردارنده ی هدایت انسان در همه ی ابعاد فردی و اجتماعی آن است. و از آن جایی که همه چیز در عالم هستی به خاطر شان و منزلت انسان آفریده شده، بحث و ولایت بر انسان و مخلوقات اهمیّت بسیار و جایگاه ویژه ای دارد.

قرآن کریم ولایت مطلق را از خداوندی می داند (الله ولی الذین آمنوا) (بقره/257) (انما ولیکم الله ورسوله والذین آمنوا) (مائده/55) و ولایت کسانی را مجاز می داند که از جانب خداوند مأمور و مأذون باشند.

طبق آیات قرآن کریم انبیاء و اولیاء الهی از جمله انسانهایی هستند که مأمور به ولایت از جانب خدا می باشند. در عین حال مؤمنان نیز بخشی از ولایت را دارا می باشند. اهمیّت ولایت را باید در کلام امام باقر (ع) جستجو کنیم آنجا که فرمودند: اسلام بر پنج پایه استوار است: نماز، زکات، روزه، حج و ولایت. و به چیز دیگری دعوت نشده است آن طور که به ولایت دعوت شده است. (بحار الانوار، ج/67 باب/27 روایت 1)

و دلیل آن این است که وقتی ولایت و حکومت اسلامی برقرار شود، فرصت برای اجرای تمام احکام دین در همه ی ابعاد فراهم می شود.

ولایتی که خداوند برای انبیاء و اولیاء در نظر گرفته دو قسم است:

- 1- ولایت ظاهری که عبارت است از رهبری و سرپرستی جامعه برای اجرای قوانین الهی
- 2- ولایت معنوی که عبارت است سرپرستی و رهبری معنوی انسانها که مرتبه ای بالاتر از ولایت ظاهری است، یعنی این بزرگواران باتوجه به این که واسطه ی فیض الهی به مخلوقات و انسان هستند به اذن الهی می توانند در عالم طبیعت دخل و تصرف نمایند و نیز به اذن الهی امور انسانها را در صورتی که به نفع آنان باشد بر آورده نمایند. مانند شفای بیمار، دستگیری از درماندگان، هدایت باطنی افراد و ...

در یک تقسیم بندی دیگر ولایت به ولایت عام و ولایت خاص تقسیم می گردد. قرآن کریم ولایت خاص را که مفهومی وسیع تر داشته و شامل ولایت عام نیز می گردد از آن پیامبران و اولیاء الهی می داند و ولایت عام را برای مؤمنان در نظر می گیرد. قرآن کریم کسانی را که فرمان می دهند در حالی که فرمانشان برخاسته از فرمان الهی نیست و خداوند آنان را تعیین نکرده «طاغوت» نامیده و پذیرفتن ولایت آنان را بر مسلمانان حرام می داند.

شاه نعمت الله ولی

سید نورالدین نعمت الله بن محمد بن کمال الدین یحیی کوه بنانی کرمانی معروف به سید نورالدین شاه نعمت الله ولی کرمانی (731-834) شاعر و عارف ایرانی است. شاه نعمت الله از اقطاب و عرفای سده ی هشتم و نهم هجری است که طریقتی جدید در تصوف ایجاد کرد و پیروان سایر طریقت ها را نیز تحت تاثیر خود قرار داد. او از جمله شعرای تصوف ایران و قطب در اویش نعمت الله است. او در طریقت تصوف مؤسس سلسله ی مشهور نعمت اللهی است و در راه طریقت و سیر و سلوک مقامی بلند داشته است. او در پنج سالگی با تصوف و عرفان آشنا شد و پدرش میر عبدالله او را به مجالس صوفیه می برد. شهر حلب در آن زمان مرکز مکتب وحدت و جودی ابن عربی بود. شاه نعمت الله از این فرصت استفاده کرده و در حلب در خدمت محی الدین ابن عربی قرار گرفت و از مکتب و عرفان او بهره برد.

شاه نعمت الله علوم مقدماتی رانزد شیخ رکن الدین شیرازی و حکمت رانزد سید جلال الدین خوارزمی و اصول و فقه را نزد قاضی عضدالدین ایجی آموخت. و چون علوم ظاهری طبع

اورا قانع نکرد سالها به ریاضت و تصفیه و تزکیه باطن پرداخت و در پی مراد به مکه مشرف شد. و از دست شیخ عبدالله یافعی خرقه پوشید. شاه نعمت الله هفت سال با این شیخ عارف به سربرد و از آنجا به مصر رفت و از آنجا به سوی جهان فرهنگ ایرانی روی آورد. شاه نعمت الله دارای دیوانی است مشتمل بر قصاید و غزلیات و ترجیعات و مثنویات است که از لحاظ ادبی متوسط است.

سایر تالیفات او

- 1- شرح لمعات که شامل یک دیباچه و شرح 27 لمعه از فخرالدین عراقی است.
- 2- رساله های شاه نعمت الله ولی که مجموعه ای از 97 رساله است.

رسم الخط و شیوه ی کتابت نسخه اساس

نسخه ای که ملاک و پایه دیگر نسخه ها قرار گرفته است متعلق به کتابخانه مجلس شورای اسلامی است که به سال 1066 هجری به شماره شناسه 372/2 و به خط محمد مظفر ابن محمد حکیم نوشته شده است. که شامل سه صفحه و به خط نستعلیق ریز است. پاره ای از ویژگیهای این نوشته به شرح زیر است.

- 1- «ت» در بیشتر کلمات مختوم به آن به شکل «ة» عربی نوشته شده است.

حیثیة= حیثیت وحدة= وحدت

- 2- «به» حرف اضافه همیشه با اسم بعد از خود متصل است.

بجان= به جان بکثرة= به کثرت

- 3- «گ» اغلب بدون سرکش آمده است.

نکر= نگر گفته= گفته

- 4- «را» نشانه ی مفعول با اسم بعد از خود متصل نوشته است.

سالکرا= سالک را خلائقرا= خلائق را

- 5- صفت و موصوف به تبعیت از زبان عربی مذکر و مونث آده است.

کثرة معنویه اخلائق مرضیه صفات حمیده

- 6- نویسنده بیشتر در این مقاله از واژه های عربی و شکل عربی آنها استفاده کرده است. و حتی تاریخ کتابت آن را به عربی ثبت کرده است. فی شهور سنه سب و سبتین و الف
- 7- مقاله شعر و نثرش به دنبال هم نگاشته شده است و هر جا به بیتی می رسیده از واژه بیت یا شعر استفاده کرده است.

نسخه شناسی :

متنی که در پیش رو داریم مقاله ای است در باب ولایت از شاعر و عارف نامدار قرن نهم شاه نعمت الله ولی ، که از مطابقت چهار نسخه فراهم شده است . ملاک و اساس در این مقاله ، مقاله کتابخانه مجلس شورای اسلامی کتابت به سال 1066 ه. ق به شماره 372/8 – به خط محمد مظفر ابن محمد حکیم است . دو نسخه دیگر نیز مربوط به کتابخانه مجلس شورای اسلامی می باشد . که يك نسخه آن به تاریخ 1264 ه. ق به شماره 1119/8 به خط عباس ابن حاجي محمد شیرازی الاصل همدانی المسکن است که در متن با « مج 1 » معرفی شده است . و نسخه ی دیگر کتابخانه مجلس به شماره 3067/8 به تاریخ 1265 می باشد . که در متن با « مج 2 » معرفی گردیده است . و چهارمین نسخه متعلق به کتابخانه آستان قدس رضوی به سر شناسه ی ش : ض 530 به تاریخ 1264 به خط عباس شیرازی است که در متن با « ر ض » معرفی شده است .

روی الترمذی¹ صحیحہ فی انّ الرسول اللہ(ص)قال: «انا مدینة العلم وعلیٰ بابها[1]»

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

رساله در تحقیق معنی² ولایت

«هو الاول والآخر والظاهر والباطن و هو بكل شیء علیم[2]»

بیت: عارفانه سخن به جان بشنو گفته عارفان چنان بشنو

باطن ولایت مشتمل بر وحدت حقیقت است که آن غیب مطلق است اما کثرت علمیه حضرت اعیان ثابته [3] است و همیشه ظاهر پوشیده به کثرت است. و اعیان ثابته صور اسمای الهیه اند در حضرت علمیه و ظهور اسما و صفات الهیه از حیثیت خصوصیات موجه تعدد اسماست و هر اسمی او را صورت مخصوصه هر آینه اعیان ثابته متکثر باشند به کثرت³ معنویه و هر اسمی طالب ظهور و سلطنت و احکام خودند لاجرم نزاع و خصومت در اعیان خارجی حاصل می شود و بعضی اسما متقاربه اند و بعضی متقابله. و اعیان متحجب اند از اسم الظاهر[4] در غیر و از برای دفع نزاع حاکم مطلق و حکیم به حق حکم فرمود که حاکم عادل میان ایشان تحکم فرماید از برای نظام دنیا و آخرت. و تحکم این حاکم به ربّ اوست و ربّ او ربّ الارباب و به عدالت هر اسمی را به کمال می رساند ظاهراً و باطناً و او نبی حقیقی است. و قطب ازلی و ابدی اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً یعنی حقیقت محمدیه[5] (صلی الله علیه و آله) چنانکه اشارت فرموده بقوله (علیه السلام): کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین ایّ بین العلم و الجسم[6].

این مرتبه خاصه سلطان انبیاست. اما حکم میان مظاهر به غیر اسما مرتبه نبی است که حاصل باشد او را نبوت از نیابت نبی حقیقی و مبعوث باشد به امر حق به خلق تا تصویر خلق کند. در عقول خلق و ارشاد فرماید به کمالی که مقدر است خلاق را در حضرت علمیه الهیه به اقتضای استعدادات اعیان ثابته ی ایشان و تصرف انبیا علیهم السلام در

1- مج 1 : در سر آغاز قبل از روی الترمذی «هو الله شأنه تعالی» ذکر شده است.

2- رض کلمه «معنی» ذکر نشده است.

3- رض عبارت «به کثرت» ذکر نشده است.

مظاهر اسما بود و نبی حقیقی متصرف در اسما و مظاهر اسما و نبوت مختصّه به ظاهر و انبیا شریکند در دعوت و هدایت و تصرف در خلق و تمیز در میان انبیا در مرتبه بود. به حسب حیطة تامه چون اولوالعزم صلوات الله علیهم اجمعین. و غیر تامه چون انبیاء بنی اسرائیل و نبوت دایره‌ای است تامه مشتمله بر دوایر متناهیة متفاوته در حیطة ولایت. شعر¹:

در مراتب [7] نگر نکودریاب منصب هریکی به او دریاب

سخن از زلف و صورتش بشنو آن معانی تو مو به مو دریاب

تائید و قوّت و قدرت و تصرف و علوم که ظاهر از حق استفاضه می‌کند به وسیله باطن بود و باطن مقام ولایت و ولی به معنی قریب و حبیب است. و باطن نبوت ولایت و ولایت منقسم به عامّه خاصّه. اما ولایت عامّه مشتمل بر اهل ایمان به حسب مرتبه ی هر مومنی
کما قال الله تعالی: «²ولی الذین امنوا [8]» (الایه) بیت:

هر که مؤمن بود ولی باشد تابع حضرت علی باشد

و ولایت خاصه، خاصه ی سالکان کامل³ و عارفان واصل است و خاصّه عبارت است از فنای سالک در حقّ و ولی فانی است در حقّ و باقی به حق و مراد به این فنا فنای جهت بشریّت است در ربّانیت. و هر بنده را جهتی است از حضرت الهیّه. چنانکه فرمود: «ولیکل وجهه هو مولیّها» [9] (الایه)

و بنده پیش از اتّصاف او به ولایت مبداء افعال و صفات⁴ از حیثیت جهت بشریت و بعد از اتّصاف به مقام ولایت مبداء افعال و صفات حق است از حیثیت جهت الهیّه. کما قال جلّ

1 - مج 2 به جاي « شعر » قطعه ذکر شده است .

2- مج 2 سر آغاز آیه کلمه ي « الله » ذکر شده است .

3- مج 1 به جاي سالکان کامل ،کاملان سالک ذکر شده است .

4- مج 1، مج 2، رض در این جا « خود بود » ذکر کرده اند .

ذکره» لا یزال العبد یتقرّب الی بالنوافل فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به وبصره الّذی یبصر به [10]» (الحديث) و سلطنت این ولایت ولی را حاصل نشود الا به توجه تام به جناب حق مطلق سبحانه تا جهت حقیقت غلبه کند بر جهت خلقت. شعر¹:

چون آفتاب بر آید ستاره ننماید کدام ذره در آن حال در حساب آید
و توجه تامّه کامله به محبّت ذاتیه تواند بود که پوشیده است در عین ثابتّه و ظهور آن توجه به اجتناب از غیر.

قطعه:

محبّت مرکب است و زاد تقوی به این مرکب بنشین وزاد بردار
چو مردان بر سردار فنا شو که در دار بقا کردی تو سردار²
فنا شو تا بقا یابی ز باقی سخن از نعمت الله یادمی دار³
و به این فنا سالک متعیّن شود به تعینات حقّانیه و صفات ربّانیه
شعر⁴: گر شوی فانی ز خود باقی شوی مدّتی رندی کنی ساقی شوی
چون ولی متعیّن شود به تعینات حقّانیه آن تعین مطلقا از وی زایل نباشد و به مقتضای
«لانی بعدی [11]»

شعر⁵: نبوّت ختم شد بر حضرت او چنین فرمود ما را حضرت او
و ولایت باطن نبوّت است و شامل انبیا و اولیا (علیهم السلام) فانی اند در حضرت حق و
باقی به حقّ

بیت: محرم اسرار سلطان دانش سیّد و بنده سر ذکر خوانمش
و نزد اهل الله این اختصاص الهی [12] است غیر کسبی بلکه جمیع مقامات اختصاصیه
عطائیه غیر کسبیه [13] است و حاصل عین ثابتّه ی¹ ولی است از فیض اقدس [14] و

8- مج 2 به جای کلمه شعر، کلمه بیت ذکر کرده است. در مج 1 نه شعر و نه بیت ذکر کرده است

2- مج 2 این مصراع ذکر نشده است.

3- مج 2 این مصراع ذکر نشده است.

4- مج 1 و مج 2 به جای کلمه شعر، کلمه بیت ذکر کرده اند.

5- مج 2 به جای کلمه شعر، کلمه بیت ذکر کرده است.

ظهور آن به تدریج به حصول شرایط و اسباب و اول ولایت سفر است از خلق به حقّ به ازالت تعینات خلقیه از مظاهر و اغیار و خلاص از قیود و استار و عبور از منازل و مقامات و حصول برمراتب و درجات و به علم یقینی و کشف شهودی .

سالک را این مقام حاصل نشود زیرا که این مقام موجب فنای شاهد است در مشهود و محور عابد در معبود و عارفی که به قوت استعداد شاهد² اسرار غیوب بود³ و متصف به صفات حمیده و اخلاق مرضیه غیرسالک طریق حقّ است به فنای افعال و صفات ذات .

بیت : این ولی واصل است تا دانی شاید از واصلش همی خوانی

عارف مستعد غیر واصل است در حقیقت بلکه به حجاب علم و شهود محجوب است و اصحاب طریقت مقامات کلیّه را قسمت فرموده‌اند به علم الیقین و عین الیقین و حقّ الیقین و علم الیقین تصوّر مطلوب است و⁴ 3 عین الیقین شهود محبوب است چنانکه اوست و حق الیقین فنا در حق و بقاء به حق به طریق حال نه به علم و شهود فقط و کمال ولایت را نهایت نیست و مراتب اولیا غیر متناهی و رسل جامع مراتب ولایت و نبوت و رسالت‌اند و انبیا جامع مراتب ولایت و نبوت و هر رسولی نبی است و هر نبی ولی اما مرتبه نبوت نبی فوق مرتبه رسالت رسول است و مرتبه ی ولایت نبی فوق مرتبه نبوت او فافهم .

شعر⁵: سخن عارفان نکو دریاب صبر [کن]⁶ یک زمان دمی مشتاب

1- مج 1 کلمه ی « است » ذکر کرده است .

2- ر ض ، مج 1 و مج 2 به جای کلمه شاهد ، مشاهده ذکر کرده اند .

3 - مج 1 و مج 2 کلمه ی « بود » ندارد .

4- مج 1 ، مج 2 عبارت « چنان که مطلوب است » ذکر کرده اند .

5- مج 2 به جای کلمه شعر ، کلمه بیت ذکر کرده است .

6- ر ض ، مج 1 و مج 2 « صبر کن » ذکر کرده اند .

ولایت عامله شامله ی انبیا و اولیاست و ولایت انبیا عام است و ولی چون فانی شود در حقّ اطلاع یابد بر حقایق و معارف الهیّه . اما او را نبی نخوانند و انباء عام را نبوت نگویند زیرا که نبوت تشریح منقطع است .

بیت : نبوت به ختم رسل ختم شد کمالات اجزا به کل ختم شد

اما اخبار از معارف ربّانیّه و اسما و صفات الهیّه غیر منقطعه

شعر¹ : در دنیا و آخرت چنین است میراث من از نبی همین است

کما قال (صلی الله علیه وآله) : « العلماء ورثة الانبياء [15] » و قال (علیه السلام) : « نحن

معاشر الانبياء لانورث و لانورث و اولیاء ورثة [16] » بواطن انبیانند و علماء ورثه ی

ظواهر انبیا و ولی کامل مجتهد ورثه ی جمع .

بیت : خوش امامی که عارفان دارند مجتهدی ولی چنان دارند

مراد به علم علم وراثت است نه علم دراست ، علم کشفی است نه علم کسبی [17] شعر² :

علم کشفی آفتاب و علم کسبی چون قمر کون جامع رابه بین و جامع هر دو نگر

و رسل جامع مراتب ثلثه اند [18] و مرتبه رسالت و نبوت متناهیّه . اما مرتبه ابدأ باقیه و

نبوت نعمت مخلوق است و ولایت صفت خالق الولی اسمی است از اسماء الله و اطلاق کنند

بر عبدی فانی باشد از خود در حقّ و باقی به حقّ³ .

بیت : هر که فانی شود بقا یابد خوش بقائی از آن فنا یابد

چون ز ذات و صفت شود فانی صفت و ذات از خدا یابد

قال رسول الله⁴ (صلی اله علیه وآله) « لودأیتم بحبل لهبط علی الله [19] »

بیت⁵ : این سخن از ولایت او فرمود هر چه فرمود او نکو فرمود

در بیان بدیع آن بنگر این معانی بدان که چو فرمود

1- مج 2 به جای کلمه شعر ، کلمه بیت ذکر کرده است .

2- مج 2 به جای کلمه شعر ، کلمه بیت ذکر کرده است .

3- مج 1 کلمه « به حق » ندارد

4- رض کلمه « رسول الله » ندارد

5- مج 1 به جای کلمه شعر ، کلمه بیت ذکر کرده است .

یعنی در سلسله ی حاجت اعیان عالم متناهی شوند با اعیان ثابتة و اعیان ثابتة به اسماء الهیة و اسماء الهیة به اسم اعظم و اسم اعظم عین مسمی است . فمنه بدأ و الیه یعود .
تمت الرسالة و الحمد لله و المنه . فی شهر سنه ست و سبتن و الف 1066

پی نوشت ها

- 1- شواهد التنزیل. ج.1. ص81
- 2- سوره حدید آیه 3
- 3- اعیان ثابتة: اصطلاحی عرفانی است که مبدع آن شیخ اکبر محی الدین عربی است. عین ثابت یعنی اینکه تمام حقایق عالم امکان اعم از اعراض و جواهر ظهوری در علم حق دارد . یعنی حقیقت آنها در علم حق بوده است و انعکاس علم حق می باشد.
- 1- 4- اسم الظاهر: اعیان خارجیہ نمی دانند که همگی ظهورات حق در غیر حق می باشند. خداوند دو ظهور و تجلی دارد. 1- ظهور در خود یعنی ظهور مرتبه احدیت در مرتبه واحدیت ، یعنی اسما و صفات در اعیان ثابتة. 2- ظهور در غیر ظهور یعنی اعیان ثابتة در خلق
- 5- حقیقت محمدیہ: اصطلاحی است در عرفان ابن عربی ، به معنای تعیین اول از ذات الهی که همان اسم اعظم و جامع اسماء حسنا ی حق است . از این حقیقت ، همه عوالم به ظهور رسیده است و به آن حقیقة الحقایق نیز میگویند. به اعتقاد عرفا حقیقت محمدیہ به طور کامل در انسان کامل ظاهر میشود . نبی، رسول و ولی مظاهر این

- حقیقت در عالم سفلی هستند و کامل ترین مظهر آن در این عالم پیامبر اسلام (ص) است. (ابن عربی)
- 6-بحار الانوار. ج 65، ص 27
- 7- مراتب انبیا: 1- احاطه ی تام دارند، نبی بر همه عالم و آدمند. (انبیا اولوالعزم) 2 – احاطه ی تام ندارند، نبی بر محدوده ی معین و قومی مشخصند. (انبیا بنی اسرائیل)
- 8-سوره البقره آیه 257 (آیه الكرسی)
- 9- سوره بقره، آیه 148
- 10-عوالی الالی، ج 4، ص 103
- 11- اشاره دارد به حدیث «انت منی بمنزلته هارون من موسی الا انه لانی بعدی» علا مه حسینی تهرانی (ره) در جلد دهم امام شناسی میگویند، این حدیث مورد اتفاق علمای اسلام از اهل سنت و شیعه است. همچنین (ینابیع الموده باب 6، ص 5)
- 12- اشاره به آیه «و الله یختص برحمته من یشاء و الله ذوالفضل العظیم»، بقره آیه 105
- 13- اشاره به آیه «آتیناه برحمته من عندنا و علمناه من لدنا علماً» کهف آیه 65
- 14- فیض اقدسی و فیض مقدس
- حق تعالی دوگونه تجلی دارد بر اساس این دو تجلی، دو فیض دارد، یکی فیض اقدس که بر اساس تجلی علمی عینی (تجلی حبی ذاتی) بوده و عبارت است از ظهور حق به صورت اعیان ثابته و اسما در حضرت. علم فیض دیگر فیض مقدسی است که بر اساس تجلی وجودی حق بوده و عبادت است از ظهور احکام و آثار ثابته اسما در عالم خارج
- 15-بحار الانوار. ج 1، ص 164
- 16-ارشادالقلوب. ج 2، ص 335
- 17- اشاره به حدیث پیامبر اکرم (ص) «العلم نور یقذفه فی قلب من یشاء» مصباح الشریعه – ص 16

18- رسول سه جهت دارد . 1- ولایی (ولایت) ابدی و ازلی که مقامی الهی است و اسم خدا- 2- ملکی (نبوت) که متناهی است و مقامی بشری 3- بشری (رسالت) که متناهی است.

19-بحار الانوار. ج 55، ص 107

سیوطی در الدر المنثور ذیل آیه سوم سوره مبارکه حدید از پیامبر روایت کرده است:
 «و الذی نفس محمد بیده لو انکم دلینم احدکم بجبل الی الارض السابعة السفلی لهبط
 علی الله ثم قراء هو الاوّل و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علم». این روایت به وضوح بیان می دارد که میان در موجودات و خدای تعالی نسبت فقر و غنی است، خدا در عین اینکه بالاترین موجودات است در پایین ترین موجودات حضور دارد . این حدیث با وحدت وجود عارفان و ولایت الهی هماهنگ است.

کتابنامه

- ###- مصباح الشریعه، امام صادق (ع) جعفر بن محمد، چاپ: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، سال چاپ: 1400 ه.ق.
- ###- مصباح الشریعه، ترجمه مصطفوی، ناشر انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مکان تهران، سال چاپ: 1360 ش، چاپ اول.
- ###- ینابیع المودة لذوی القربی، شیخ سلیمان بن ابراهیم القندوزی، ناشر: بصیرتی قم، سال: 1384 ه.ق.
- ###- الدر المنثور، عبد الرحمن بن الکیمال جلال الدین السیوطی، ناشر: دار الفکر بیروت، سال: 1993 ه.ق.
- ###- شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، حاکم حسکانی، ناشر: مؤسسه چاپ و نشر: سالک 1411 ه.ق.
- ###- شواهد التنزیل، ترجمه روحانی، احمد روحانی، ناشر: دار الهدی، قم، سال: 1380 ش. چاپ اول.
- ###- عوالی اللالی، ابن ابی جمهور احسائی، ناشر: انتشارات سید الشهداء قم، سال: 1405 ه.ق.
- ###- الکافی، شیخ کلینی، ناشر: انتشارات اسلامیة تهران، سال 1362.

###- ارشاد القلوب الی الصواب، شیخ حسن دیلمی، ناشر: انتشارات شریف رضی قم، سال:

1412ه.ق .

###- ارشاد القلوب، ترجمه طباطبایی، سید عباس طباطبایی، ناشر: جامعه مدرسین حوزه

علمیه قم، سال: 1376ش.

###- بحار الانوار لدرر اخبار الائمة الاطهار، علامه مجلسی، ناشر: مرسسه الوفاء بیروت-

لبنان، سال: 1404ه.ق

###- زندگی و آثار شاه نعمت الله ولی کرمانی، دکتر جواد نوربخش، تهران