

Anahita A Research Journal of Persian Language, Literature Art & Culture No. 05, 2018, pp 09-20	آناهیتا مجله علمی- پژوهشی زبان، ادبیات، فرهنگ و تمدن فارسی شماره: 05 سالنامه 2018، میلادی، صص 9-20
---	--

A Glance at Khawaja Moin-ud-Din Chishti's Poems

***Zulfiqar Ali**

****Faiza Kiran**

Abstract

Moein ud Din Hassan Sajzi is one of the sixth-century's mystics and the founders of the Chishti Dynasty in India. He travelled to different regions, entered India through the Punjab border and settled down in the Ajmir area for the rest of his life. He wrote poems about mysticism, which was published as a book. Following is the most famous of his poems:

Ruler is Hussain, Emperor is Hussain,
Faith is Hussain, guardian of faith is Hussain.
Offered his head and not the hand to Yazid.
Truly, the foundation of faith is Hussain

Key words: Moin-ud-Din, Chishti, Ajmer, Mysticism, Poems, Dewan

معرفی احوال و آثار خواجه معین الدین چشتی اجمیری

*ذوالفقار علی

**فایزه کرن

چکیده:

معین الدین حسن سجزی، از عرفای قرن ششم و مروج سلسله چشتیه در هند است. او در مناطق های گوناگون سفر کردند و در آخر از راه پنجاب وارد هند شد و در منطقه اجمیر تا آخر حیات ساکن شدند. وی مورد عرفان شعر های را سرودند که در قالب دیوان چاپ شدند. اماون بیت های که خیلی معروف شده اند این است.

شاه است حسین بادشاه است حسین دین است حسین دین پناه است حسین
سر داد نداد دست در دست یزید. حقا که بنای لا اله است حسین.

واژه کلیدی: معین الدین، چشتی، عارف، آثار، اشعار، دیوان و اجمیر

*دانشجوی دکتری دانشگاه تهران - ایران

zulfiyafari09@gmail.com

** استاد یار زبان ادبیات فارسی دانشگاه بانوان ال-سی- لاهور fayezekiran@gmail.com

خواجه معین الدین چشتی تولد و خاندان

معین الدین حسن سجزی، از عرفای قرن ششم و مروّج سلسله چشتیه در هند است. او در ۱۴ رجب ۵۳۶ یا ۵۳۷ هجری در یک خانواده ای مذهبی و ثرتمند به دنیا آمد. پدر او غیاث الدین حسن بلخی که از تاجران بزرگ منطقه بود ولی با عین حال یک آدم عابد و زاهد و پرهیزکار بود. گفته اند که نسل وی از سادات سیستان بودند. شجره وی با دوازده واسطه به امیر المومنین علی علیه السلام می رسد و به احتمال بسیار خود او در قصبه سجز به دنیا آمده است، از این رو، وی را معین الدین سجزی نیز می خوانند. (سرور لاهوری، ج 1/256:1332)

همچنین به دلیل سکونت و وفات معین الدین در اجمیر بود بخاطر این وی را اجمیری نیز می گویند. چون به سلسله ای بستگی داشت که بزرگان آن از چشت روستایی در نزدیکی هرات برخاسته بودند، نسبت چشتی یافت و بیشتر به چشتی شهرت دارد تا به سجزی. برخی او را به نادرست سنجری خوانده اند که گویا به خاطر شباهت آن با سجزی بوده است. چون به امیر حسن دهلوی نیز نسبت سنجری داده اند، نام وی را بامعین الدین در آمیخته اند.

زمانی که معین الدین به دنیا آمد در سیستان و خراسان همه جانب قتل و غارتگری و کشت و کشتار عام مسلمانان بود. به همین سبب غیاث الدین مجبور به هجرت از سیستان شد و به خراسان عزیمت کرد. آن زمان معین الدین فقط یک ساله بود. خراسان هم از حملات دشمنان ظالم و ستمگر در امان نماند و آنجا هم خون هزاران مسلمان بی گناه ریخته شد.

در همین اوضاع پر آشوب معین الدین بزرگ شد و باچشمان معصوم خود دید که چطور خون مسلمان بی گناه به هدر می رود. معین الدین از این اوضاع خیلی رنج می کشید و گاه از پدر می پرسید که علت این خون ریزی ها چیست و تا کی باید ادامه داشته باشد؟

معین الدین در پانزده سالگی پدر رئوف و مهربان خود، غیاث الدین را از دست داد و از او باغ و آسیابی به ارث برد. (جمالی دهلوی 5_6: 1384-1410)

معین الدین با از دست دادن پدر و مادر، باغبانی را شروع کرد و زندگی خود را وقف این باغ کرد و دیگر نتوانست تحصیلات خود را ادامه دهد. او خیلی تاسف می خورد که چرا اینطور شده ولی چون چاره ای نداشت دست به دعا می کرد و از خدای خود فرج این امر را می خواست

(سرور لاهوری، 1332: 258-259)

می گویند روزی او در باغ خود مشغول آبپاشی درختان بود که عارف معروف و مشهور زمان حضرت ابراهیم قندوزی از آنجا گذر کرد. معین الدین چون او را دید دوان دوان پیش آن بزرگوار رفت و

دستهایش را بوسید و عرض ادب کرد. حضرت ابراهیم قندوزی چون ارادت محبت جوان به خود را ملاحظه فرمود برای او دعا کرد و راه افتاد.

معین الدین هم پشت سر او به راه افتاد، چون میخواست به ایشان چیزی بگوید. ابراهیم قندوزی متوجه این امر شد و به جوان کرد و پرسید: پسرم چه می خواهی؟ جوان گفت: دوست داشتم چند دقایقی در این باغ تشریف داشته باشید. چه می دانم این توفیق دوباره نصیب من خواهد شد یا نه؟ آن عارف بزرگ دعوت این جوان را پذیرفت و کمی در باغ استراحت فرمود. معین الدین دو طبق پر از انگور تازه نزد ایشان آورد و خیلی مودبانه از ایشان تقاضا کرد که کمی از این انگور بخورد. حضرت ابراهیم قندوزی هم چند تا دانه از انگور تناول کرد و به جوان فرمود:

ای جوان تو این فقیر را بخوبی ضیافت و پذیرایی کردی. ولی بدان که این باغ، این ثروت و این همه فنا می شود. امروز بهار است ولی فردا پاییز می آید و همه را از بین می برد. این باغ تو با گذر زمان تباه خواهد شد و خداوند به تو باغی عنایت می کند که هرگز فنا شدنی نیست و تا قیامت باقی خواهد ماند. بعد ابراهیم قندوزی دست در کیسه ای کرد و از آن یک تکه نان خشک سنگین و محکم در آورد. آن را به معین الدین داد و گفت: آن پذیرایی تو بود و این هم مهمانی یک فقیر. بعد از آن حضرت ابراهیم قندوزی به راه خود رفت و معین الدین همان جا تکه نان را در دست نگه داشته و در فکر فرو رفته بود. تکه نان آن قدر سخت بود که جویدنش و خوردنش بسیار دشوار بود ولی معین الدین آن را هدیه ای یک درویش و مرد خدا دانسته، به راحتی خورد. در آن لحظه معین الدین دل از دنیا کند و به دنبال گمشده ای رفت که باید می یافت (آریا، 65:1365)

علت ورود او را به سلك صوفیان و تمایل وی به عرفان را همین ملاقات ابراهیم قندوزی می دانند پس از این تحول روحی، معین الدین اموال خود را بین مستمندان تقسیم کرد و برای تحصیل علوم دینی به عراق رفت و در مدت کوتاهی از علمای دین محسوب گردید.

سفرهای معین الدین

سپس سفرهای طولانی خود را آغاز کرد. نخست به خراسان رفت. در روستای هارون، در نزدیکی نیشابور به خدمت خواجه عثمان هارونی رسید و چند سال نزد او به ریاضت پرداخت، تا این که از او خرقة گرفت. می گویند اول معین الدین نزد او بعنوان یک طلبه رفت تا چیزهایی را یاد بگیرد. ولی عثمان هارونی به وی توجهی نکرد. یک روز معین الدین خواسته اش را به زبان آورد و به عثمان هارونی گفت که می خواهد شاگرد و مرید او شود.

عثمان هارونی به وی پاسخ مثبتی نداد و گفت: من که نمی توانم بار خودم را بردارم چطور می توانم بار تو را هم به دوش بکشم. ولی معین الدین ناامید نشد و بر خواسته خود مصر ماند تا بالاخره موفق به شاگردی وی گردید. معین الدین تقریباً تا دو سال و نیم در خدمت مرشدش ماند و به ریاضت پرداخت. می گویند معین الدین شبها بیدار می ماند تا مبادا مرشدش به چیزی نیاز داشته باشد و او خواب بماند. حضرت عثمان هارونی وقتی این محبت و ارادت او را نسبت به خویش ملاحظه فرمود روزی دست به دعا کرد و از خدا خواست که قلبش را نورانی کند و او را در سالکان راه الهی شمار بیاورد. دعای مرشد در حق مریدش به اجابت رسید و پرده های ظلمات از چشم های معین الدین کنار رفت. (جمالی دهلوی: 6-5/1410-1384)

بعد از خراسان به بغداد رفت و گویا در این سفر با نجم‌الدین کبروی و عبدالقادر گیلانی دیدار کرده بود. گفته شده که معین‌الدین تقریباً تا سه ماه نزد نجم‌الدین ماند و از او هم کسب فیض نمود. در بغداد با شیخ ضیاء‌الدین، مرشد شیخ شهاب‌الدین سهروردی دیدار کرد. سپس نزد خواجه اوحالدین کرمانی رفت و از او نیز خرقة ارشاد گرفت. پس از آن راهی همدان شد و به حضور خواجه یوسف همدانی رسید. از آنجا به تبریز رفت و ابوسعید تبریزی را ملاقات کرد

سپس راهی اصفهان شد و در آنجا چندی هم‌نشین شیخ محمد اصفهانی شد. در آنجا بود که قطب‌الدین بختیار کاکلی به او دست ارادت داد، اما به نوشته قطب‌الدین در دلیل العارفین در مسجد ابواللیث سمرقندی در بغداد به حضور معین‌الدین رسیده بوده است. گفته‌اند که معین‌الدین و قطب‌الدین با هم از اصفهان به هرات رفتند. معین‌الدین در استرآباد به خدمت خواجه ناصرالدین استرآبادی، از بازماندگان با یزید بسطامی رفت. به هرات رسید و چندی در آنجا ماند. از هرات به بلخ رفت و مدتی نزد شیخ احمد خسرویه ماند. از آنجا راهی غزنین شد و در آن شهر پیش شمس‌العارفین عبدالواحد رفت. (سرور لاهوری، 1332: 351)

می‌گویند بین این سفرها معین‌الدین سفری به سبزوار ایران هم داشت که وقتی آنجا رسید مردم پیش وی آمده و از ظلم و ستم شاهی شکایت کردند و از وی خواستند که از خدا بخواهد که پادشاه یادگار محمد را هدایت کند تا مردم از ظلم و ستم وی در امان بمانند. معین‌الدین مردم را دلداري داد و به آنها گفت که به زودی اوضاع شهر خوب می‌شود و پادشاه هم از ظلم خود دست بر می‌دارد. روز دیگر معین‌الدین خود به دربار وی می‌رود و به نگهبان می‌گوید که به پادشاه بگویند معین اجازه ملاقات می‌خواهد. وقتی که نگهبان پیام معین‌الدین را به پادشاه می‌رساند او عصبانی می‌شود و می‌گوید: من با مردم فقیر کاری ندارم و ملاقات هم نمی‌کنم. نگهبان بر می‌گردد و قبل از این که به معین‌الدین چیزی بگوید او می‌فهمد پادشاه چه جوابی داده است. وی بدون اجازه وارد می‌شود و مستقیم به اتاق پادشاه می‌رود. پادشاه با دیدن معین‌الدین وحشت زده می‌شود و دست را از پا گم می‌کند. معین‌الدین رو به پادشاه می‌کند و می‌گوید: من همان فقیری هستم که تو به او اجازه ورود ندادی. من نیامده‌ام که به چند تکه نان، کیسه ای پول یا دو تا پاچه ابریشم بدهی. من آمده‌ام تا تو را نصیحت کنم و از ظلم بر مردم ناتوان و بی‌گناه بر حذر دارم. مردم را آزار نده که آنها برده تو نیستند، بلکه آزاده زاده شده‌اند. اگر از کارهای خود دست بر نداری به خشم و عذاب الهی مبتلا خواهی شد. سخنان معین‌الدین آن چنان بر پادشاه اثر کرد که می‌گویند وقتی معین‌الدین دربارش را ترک کرد پادشاه هم دنبالش راه افتاد و از وی خواست که نسبت پیر و مرید را با وی پیوند دهد. (سرور لاهوری 1332: 345)

ورود معین‌الدین به هند

از راه پنجاب وارد هند شد و در لاهور نشیمن گزید. در آنجا ابتدا با شیخ حسین زنجانی دیدار کرد. وی در لاهور بیشتر در آرامگاه شیخ علی هجویری به تفکر و عبادت می‌گذراند و چندی نیز در آنجا نیز معتکف شد. از لاهور به ملتان آمد و تا پنج سال همان اقامت گزید و زبان سانسکریت را یاد گرفت. چون اکثر مردم هند هندو بودند و ایشان می‌خواستند اسلام را بین آنها تبلیغ کند لذا خود لازم دانست اول زبان آنها را یاد بگیرد. (داراشکوه بابری کانپور 1318: 50)

پس از مدتی به دهلی رفت و چندی در آن شهر ماند و بسیاری از هندوان بر اثر دیدار با او مسلمان شدند.

ورود به اجمیر

سرانجام در 561 ق شاگرد رشیدش قطب‌الدین کاکای را در دهلی گذاشت و خود به اجمیر رفت و تا پایان زندگانی در آنجا ماند.

بعد از ورود به اجمیر یک کاخ کوچکی برای خود درست کرد و همان‌جا مشغول عبادت شد. ابتدا وقتی این فقیر را مردم دیدند تصور کردند یک جوگی یا ساده است. ولی وقتی ملاحظه کردند که عمل و رفتار و عبادت و بندگی اش با هندوها فرق می‌کند به فراسط افتادند که وی کیست؟ روزی چند راجپوت به کاخ وی آمدند. معین‌الدین مشغول عبادت و راز و نیاز با خدای خود بود. آن‌ها همانجا منتظر ماندند تا عبادتش تمام شود. وقتی معین‌الدین از عبادت فارغ شد رو به آنها کرد و پرسید: شما که هستی و چه می‌خواهید؟ پرسیدند: تو که هستی و برای چه به اینجا آمده‌ای؟ وی گفت: من یک مسلمان هستم و آمده‌ام تا پیغام خداوند را به شما برسانم. آن‌ها با شنیدن اسم مسلمان به تعجب فرو رفتند و پرسیدند: پس تو از اقوام محمود غوری هستی؟ گفت: بله. او برادر دینی من بوده ولی من با سلاح و لشکر نیامده‌ام بلکه دست خالی و تنها هستم.

(داراشکوه بابری کانپو، 63:1318؛)

ازدواج و فرزندان

خواجه معین‌الدین که تا ورود به اجمیر ازدواج نکرده بود مطابق سنت رسول الله تصمیم بر ازدواج گرفت و در آنجا دو همسر اختیار کرد. (ملاحمد قاسم ۱۸۶۲: 376 ج 2)

در تاریخ فرشته آمده است که معین‌الدین هنگامی که حدوداً نود سال داشت، با بی‌بی عصمت عصمت‌الله، دختر سید وجیه‌الدین ازدواج کرد ولی این به ظاهر درست نمی‌آید، چون به گفته غوثی شطاری خواجه و همسرش ۲۷ سال باهم زندگی کردند و چنین می‌توان استدلال کرد که ازدواج وی ۶۰۶ ه یعنی زمانی که او هفتاد ساله بوده صورت گرفته است و زوجه دوم او دختر یکی از «راجه‌های بومی» هندو بود که در جنگ به اسارت در آمده بود. (ملاحمد قاسم ۱۸۶۲: 378 ج 2)

حاصل دو ازدواج وی، سه پسر (ابوسعید، فخرالدین، حسام‌الدین) و یک دختر (بی‌بی حافظه جمال) بود. ابو سعید دو فرزند داشت و پنجاه سال عمر کرد، فخرالدین (متوفی 661) از علما و عرفا بود و حسام‌الدین نیز در 45 سالگی به سلك عرفا پیوست و سپس به طرز اسرار آمیزی ناپدید شد. بی‌بی حافظه نیز از دست پدر خرقة خلافت گرفت و زنان را ارشاد می‌کرد. مقبره وی، در کنار قبر پدرش، در اجمیر است. (سرور لاهوری 1332: 363-364)

وفات و مقبره معین‌الدین

معین‌الدین در ۶ رجب سال 633 ه در کبر سنی یعنی ۹۷ سالگی وفات یافت. جسدش را در همانجایی که بیشتر عمرش را در آن سپری کرده بود به خاک سپردند. ابتدا قبر او از خشت بود، بعداً صندوقی از سنگ روی آن ساختند و قبر نخستین را به همان حال خود رها کردند. خواجه حسین ناگوری بالای قبر

یک بنیاد عمارت نهاد. خانقاهی بر قبر خواجه به دست یکی از ملوک احتمالا محمود خلجی بنا شد. سلاطین مالوه هم مسجد دیگری در مجموعه روضه ساختند جهانگیر و اورنگ زیب آن را توسعه دادند. سلاطین و امرا در قرون متمادی بر تربیت وی که زیارتگاه است، گنبد و بارگاه بنا کردند. هر سال مردم در ششم رجب به مناسبت عرس وی مراسمی برگزار می‌کنند. به خواجه معین‌الدین کرامات بسیاری نسبت داده‌اند. وی در گسترش اسلام و ترویج تصوف در شبه قاره سهم عمده‌ای داشت. (داراشکوه بایری کانپور 1318:75)

معین‌الدین خلفا شاگردان بسیاری تربیت کرد که معروف‌ترین آنها قطب‌الدین بختیار کاکلی و حمیدالدین صوفی سعیدی ناگوری ملقب به سلطان التارکین، هستند.

آثار معین‌الدین

از معین‌الدین آثاری به جا مانده است، که برخی دوصحت انتساب آنها به او تردید دارند. بعضی از آثار منسوب به او عبارت‌اند از:

۱. انیس الارواح یا انیس دولت، که ملفوظات خواجه عثمان هارونی است
۲. گنج اسرار، که مجموعه دیگری از ملفوظات عثمان هارونی است؛ بخشی از این ملفوظات راجع به شرح مناجات خواجه عبدالله انصاری است
۳. دلیل العارفین، مشهورترین اثر او، که مجموعه ملفوظات وی است و قطب‌الدین بختیار کاکلی آنها را گرد آورده است این کتاب درباره مسائل از قبیل طهارت نماز، ذکر، محبت، وحدت و آداب سالکان است.
۴. بحر الحقایق، ملفوظات معین‌الدین خطاب به قطب‌الدین بختیار است که در آن سیر و سفر عرفانی خود، از جمله معراجش، را برای قطب‌الدین شرح داده و از رسیدن خود به مقام وحدت سخن گفته است
۵. اسرار الواصلین، شامل هشت نامه به قطب‌الدین بختیار
۶. رساله وجودیه، درباره نیروهایی که به سبب ریاضت و چله نشینی به وجود می‌آید و نیز کیفیت دم (نفس). این رساله آداب دم زدن و سرمایه جوگ نیز نامیده شده است
۷. کلمات معین‌الدین سجزی، درباره وحدت وجود، نفی و اثبات، ناسوت، لاهوت و ملکوت
۸. دیوان معین، که شامل غزلیات او به زبان فارسی است. در صحت انتساب این اثر به معین‌الدین تردیدی جدی وجود دارد. برخی پژوهشگران آن را متعلق به معین فراهی (متوفی قرن دهم) دانسته‌اند. (آریا، 100/99-1365)

در اقوال معین‌الدین، آرای وحدت وجودی آشکار است. وی علامت شناخت خدا را خاموشی در معرفت و گریختن از خلق دانسته است. البته خدمت به خلق، کمک به درماندگان و رواکردن حاجات بیچارگان و گرسنگان نیز در تعالیم وی جایگاه مهمی دارد. برخی از سخنان معین‌الدین درباره خوف و رجا شبیه به سخنان واعظان و زاهدان است. با این حال، عشق و محبت نیز در تعالیم عرفانی وی جایگاه بلندی دارد. بنابراین از نظر او دوستان حق تعالی، متصف به خوف و رجا و محبت‌اند.

معین‌الدین در ملفوظات خود بر شریعت و رعایت جزئیات و دقایق آن تأکید کرده است. به نظر او عارف باید در وهله اول در شریعت ثابت قدم باشد، آنگاه به پایه‌ی طریقت، معرفت و حقیقت نایل شود.

دیوان و کلام حضرت معین الدین چشتی

سلطان الهند، خواجه خواجگان حضرت غریب نواز معین الدین چشتی شاعری بلند پایه بود که بسیاری از شعرهای وی زبانزد خاص و عام هستند.

وی در مورد سید الشهداء امام حسین علیه السلام می‌فرماید:

شاه است حسین پادشاه است حسین

دین است حسین دین پناه است حسین

سر داد نداد دست در دست یزید

حقا که بنای لا اله است حسین

خیلی از محققان ادبیات صوفیانه وی را بعنوان یک شاعر زبردست معرفی کرده‌اند. قابل ذکر است که وی در ابتدا یک صوفی و سپس شاعری توانمند است.

در مورد ویژگی‌ها و خصوصیات کلام ایشان چیزی گفته نشده است. با تحقیق در شعر وی، می‌توان ویژگی‌های زیر را برای زبان شعری وی برشمرد:

۱. زبان وی روان و ساده است و الفاظ سخت و پیچیده را به کار نبرده است.

۲. کلام ایشان مشتمل بر حمد باری تعالی، نعت رسول مکرّم، مدح اهل بیت پیامبر، تعلیمات تصوف، راه‌های رسیدن به حق تعالی و وصال با آن حضرت و مضامینی از این دست می‌باشد.

۳. وی سعی کرده پیام خود را گاه با استعاره، گاه در قالب مثال و گاه خیلی ساده به مخاطب منتقل کند.

در مورد دیوان وی اختلاف بسیاری وجود دارد. اکثر محققان و صاحب نظران وی را صاحب دیوان نمی‌دانند و عقیده دارند که دیوانی که به خواجه نسبت داده می‌شود دیوان خود او نیست بلکه دیوان مولانا معین الدین فراهی می‌باشد که به علت هم نام بودن به ایشان نسبت داده شده.

ولی بعضی کارشناسان و محققان نظر دارند که معین الدین چشتی شاعری بلند پایه بوده و دیوان هم داشته و ملا معین الدین فراهی اصلاً شاعر نبوده چه برسد این که دیوانی داشته باشد. از کسانی که این دیوان را از مولانا معین الدین فراهی می‌دانند، حافظ محود شیرانی و پروفیسور دکتر مهملد ابراهیم دار هستند. کسانی که نظر برعکس اینها دارند از آنها می‌شود شمس الدین بریلوی و سید صولت حسین را نام برد.

حافظ محمود شیرانی در تحقیق گسترده‌ای نسبت این دیوان را به ملا معین فراهی اثبات کرده و سعی کرده که دلایل مخالفان را با ادله رد کند، ولی دلایل وی چندان قوت ندارد که بتوان به آنان اعتماد کرد.

در مقابل آقای شمس الحسن شمسی بریلوی در مقاله‌ای با عنوان " نقد و بررسی دیوان معین الدین " بالغ بر ۱۰۵ صفحات این امر را اثبات کرده که دیوان موصوف هیچ ربطی به ملا معین فراهی ندارد بلکه دیوان خواجه معین الدین چشتی می‌باشد.

رد اینجا بطور مختصر دلائل حافظ محمود شیرانی و نقد آن از شمس الحسن شمسی بررسی می‌شود و چنین نتیجه گرفته می‌شود که دیوان از آن کیست؟

حافظ محمود شیرانی برای اثبات ادعای خود چند دلیل آورده:

۱. تاریخ از دیوان خواجه معین الدین چشتی بی خبر است و در جایی دیده نشده است که خواجه

معین‌الدین بعنوان یک شاعر معرفی شده باشد یا تذکره ای از دیوان وی شده باشد. به گفته حافظ محمود شیرانی حدوداً تا پانصد سال بعد از وفات خواجه معین‌الدین اصلاً این دیوان مثل یک خزانه مخفی نا پید بوده و یک بارگی پیدا شد در این پنج قرن آن دیوان کجا بوده است؟ و چرا مورخان و دانشمندان از این دیوان نام نبردند؟

۲. خود کتاب خواجه معین‌الدین "انیس الارواح" "دلیل العارفین" کاکي بختیاری، تصنیف عهد همایون "سیر العارفین" "تاریخ فرشته" ابو القاسم و کتابهای مهم دیگر اصلاً معین‌الدین چشتی را شاعر معرفی نکرده‌اند.

۳. زبان و ادبیات این دیوان با زبان و ادبیات عصر خواجه سازگاری ندارد بلکه زبان و ادبیات متاخرین است. لذا نمی‌توان گفت که این دیوان از خواجه معین‌الدین باشد.

۴. در دیوان هیچ شاهد و قرینه ای وجود ندارد که نسبت آن را با خواجه ثابت کند.

۵. از کلام این دیوان به دست می‌آید که سراینده آن یکی از واعظ و خطبای زبردست بوده است نه یک عارف و صوفی لذا باید صاحب این را در میان واعظان و خطبا جستجو کرد و از این جهت که خواجه معین‌الدین یک صوفی و عارف بوده و مولانا معین‌الدین فراهی یک واعظ، لذا نسبت دیوان به مولانا فراهی بهتر و قریب تر به نظر می‌رسد.

این دلایلی است که حافظ محمود شیرانی برای رد مخالفان خود ارائه کرده است و اینک دلائل و نقد مخالفان در زیر می‌آید:

شمس الحسن شمس می‌گوید: دلایلی که حافظ شیرانی برای ادعای خود ارائه فرموده نه تنها پذیرفته نیست بلکه قابل مناقشه است.

دلیل اول وی این است که تاریخ از شاعری و دیوان خواجه معین‌الدین بی خبر است. پاسخ این است که مراد از تاریخ چیست؟ مراد از تاریخ اینجا تاریخ زبان و ادبیات فارسی است و تدوین و نگارش ادبیات فارسی هم در هند و هم در ایران از قرن سیزدهم هجری شروع شده است. پیش از این تاریخ ادبیات اینطور نبوده است و چون خواجه معین‌الدین در قرن ششم می‌زیسته لذا نمی‌توان از تاریخ ادبیات برای این ادعا دلیل آورد. البته کتاب‌هایی که قبل از قرن سیزدهم در شبه قاره نوشته شده است، معین‌الدین چشتی را به عنوان یک شاعر زبر دست معرفی کرده‌اند.

بطور مثال نواب صدیق حسن در کتاب "شمع انجمن" در ردیف میم حضرت معین‌الدین سجزی چشتی را بعنوان یک شاعر معرفی کرده و از ایشان اشعار هم آورده است.

کتاب "روز روشن" هم اول از زندگی نامه وی نقل می‌کند و بعد اشعارش را بطور نمونه می‌آورد. "آتشکده" ابراهیم علی آذر که در ۱۱۷۴هـ تالیف شده، معین‌الدین چشتی را یک شاعر عظیم و پر آوازه می‌خواند و اشعاری را هم ذکر می‌کند.

در همه این کتب و تذکره‌ها خواجه معین‌الدین چشتی بعنوان یک شاعر بزرگ معرفی شده و در مقابل، هیچ ذکری از مولانا یا ملا معین فراهی وجود ندارد. گو که ایشان اصلاً شاعر نبوده چه برسد به اینکه صاحب دیوان باشد.

چنین نوشته اند که چرا دیوان معین‌الدین چشتی تا بیش از پنج قرن ناپدید بوده است. در پاسخ باید گفت که کسانی که اینگونه اشکالات را می‌آورند شاید اطلاع ندارند یا فراموش کرده اند که تا قرن دوازدهم

اصلا چاپ و نشر در شبه قاره رواج نداشته بلکه کتابها بصورت نسخه خطی نگه داری می‌شدند حتی در ایران هم وضعیت چنین بود. تا بدان حد که شاهنامه فردوسی که اولین گنج ملی ایران زمین است، بنا بگفته دکتر رضا زاده شفق، حدودا در سال ۴۰۰ تکمیل گشت. این در حالی است که قدیمی‌ترین نسخه خطی آن که در دست است از ۷۲۹ می‌است. لذا خبر نداشتن از چنین چیزی به منزله وجود نداشتن آن نیست.

دلایلی که حافظ محمود شیرانی برای اثبات ادعای خود و برای رد نظر دیگران آورده قضیه را بر عکس می‌کند، چون هیچ یک از تذکره نگاران از ملا معین فراهی یا هروی اسم نبرده‌اند. مثلا علامه شبلی نعمانی در "شعرا لعجم" و پروفیسور برائون در "تاریخ ادبیات ایران" شمار زیادی از شعرای بنام و معروف را نام برده‌اند و در مورد شخصیت و کلام آنها بحث کرده‌اند. ولی وقتی به معین فراهی می‌رسد می‌گویند "از آثار لطائف نگار مولانا معین الدین فراهی معارج النبوة درمیان مردم مشهور است." از این عبارت معلوم می‌شود که ملا فراهی یک شاعر نبوده بلکه یک نثر نویس بوده است.

دلیل دوم حافظ بر ادعایش این است که زبان و ادبیات این دیوان متعلق به زمان خواجه معین نیست بلکه نزدیک تر به عصر معین الدین هروی است. این سخن هم قابل مناقشه است. چون سخن و کلام هر سخنور و شاعر بیانگر همان عهد و عصر می‌باشد که شاعر یا سخنور در آن می‌زیسته و خصوصیات که کارشناسان و ادیبان برای قرن پنجم و ششم ذکر کرده‌اند همه در کلام خواجه بدرجه اتم و اکمل وجود دارند. مخصوصا علامه شبلی نعمانی در "شعر العجم" چند ویژگی خاص بیان کرده است. وقتی ما کلام خواجه را با آن می‌سنجیم مطابقت و موافقت کاملی مشاهده می‌کنیم.

ویژگی‌هایی که حافظ شیرانی برای ادعا خود ذکر می‌کند متعلق به عهد خاقانی، نظامی گنجوی، انوری و شعرای دیگری است که از متوسطین هستند و خواجه معین الدین هم از عهد متوسطه است ولی معین الدین فراهی از متاخرین است نه از متوسطین. پس چطور می‌توان چنین دیوانی که ویژگی‌های دوره متوسطه دارد را متعلق به کسی دانست که از متاخرین است و نه از متوسطین. و نیز، ویژگی‌هایی که برای عهد متوسطه یعنی عهد فغانی، فیضی، عرفی، نظیری و امثال اینها ذکر شده در دیوان مذکور موجود نمی‌باشد لذا نمی‌توان صاحب این دیوان ملا معین فراهی باشد.

یکی از دلایل حافظ شیرانی این است که از دیوان به دست می‌آید که این کلام متعلق به یک واعظ است نه متعلق یک صوفی لذا صاحب این را باید از واعظ جستجو کرد نه از صوفیان کرام. این سخن درستی نیست چرا که از مضامین دیوان کاملا روشن است که این کلام، کلام یک عارف و صوفی است. وصل به ذات حق، تجلی ذات قدسی، حق الیقین، قبض و بسط، فنا و بقاء، وحدت الوجود، اعیان ثابته، سوختن در آتش عشق و مضامینی دیگر از این قبیل و عظ نیستند بلکه مطالب و معارف عرفانی‌اند. (صولت حسین، 1317:118)

در صحت و سقم صاحب اصلی این دیوان هنوز باید تحقیق و بررسی بیشتری شود تا کاملا روشن گردد که دیوان از آن کیست. در ادامه از بحث بالا نتایجی که حاصل می‌شود در سطور ذیل آورده می‌شود.

دیوان مورد نظر این کتاب:

. دو دیوان در دست است که منسوب به خواجه معین الدین است.

۱. یکی بنام "کلام عرفان طراز" که با ترجمه منظوم به چاپ رسیده. مؤلف این دیوان سید صولت

حسین است. نسخه ای که از این دیوان دست است که مکتبه رومی دهلی در ۱۹۹۲ م از الف آفیست پریس به چاپ رسانده است.

۲. دومی بنام "دیوان غریب نواز" از آن مسلم احمد نظامی است که توسط کتب خانه نذیریه دهلی از کوه نور پرینتنگ پریس به چاپ رسانده است.

دیوان مورد نظر این تحقیق دیوان اول (کلام عرفان طراز) می باشد که همان "دیوان معین" مورد نزاع است.

این دیوان مطابق با نسخه ای است که اولین بار از مطبع نامی "منشی نول کشور کانپور" در ماه جمادی الاولی ۱۲۸۸ ه به چاپ رسیده بود.

سه نسخه خطی دیگر نیز از این دیوان وجود دارد که این نسخه با آنها مطابقت دارد.

۱. کتب خانه آصفیه عابد حیدر آد دکن مخطوطه ۳۷۵۷ یازدهم رجب المرجب ۱۲۱۴ ه

۲. کتابخانه عمومی خدا بخش پتنه مخطوطه ایچ. ایل ۳۵۱ چهارم رمضان المبارک ۱۲۵۶ ه

۳. کتابخانه عمومی خدا بخش پتنه مخطوطه ایچ. ایل ۲۹۹۴ یازدهم محرم الحرام ۱۲۰۱ ه

این دیوان طبق ردیف الف با تنظیم شده که مشتمل بر ۱۱۹ غزلیات می باشد.

نتیجه :

1. حضرت معین الدین چشتی یک شاعر توانا و عظیمی بوده.
2. در تاریخ و کتابهای گوناگون شواهد مختلفی وجود دارد که بر شاعر بودن وی دلالت دارد.
3. از شواهد درونی و بیرونی ثابت می‌شود که "دیوان معین" از آن معین الدین سجزی چشتی است نه از آن ملا معین فراهی.
4. ملا معین فراهی شاعر نبوده که این دیوان را بتوان از آن وی دانست، چون نه شواهد درونی وجود دارد نه شواهد بیرونی.
5. دلایلی که برای منسوب کردن دیوان به ملا معین هروی آورده می‌شود قابل مناقشه است.

منابع:

- ## دليل العارفين، معين الدين چشتي، ترتيب و تبويب خواجه قطب الدين بختيار كافي اوشي، چاپ حافظ محمد عبدالأحد، چاپ سنگي دهلي 1311 هـ. سفينه الاوليا، داراشكوه بابري كانپور 1318؛ 6. اخبار الاخيار في اسرار الابرار، عبدالحق دهلوي، چاپ عليم اشرف خان، تهران 1383 ش؛ ##- طريقة چشتيه در هند وپاكستان غلام علي آريا، تهران 1365 ش؛
- ##-نگاهي كوتاه برتاريخچه زبان وادبيات فارسي در شبه قاره»، ساجدالله تفهيمي، ترجمه علي محمد مؤذني، در مجموعه سخنراني هاي نخستين سمينار پيوستگي هاي فرهنگي ايران و شبه قاره، ج2، اسلام آباد: مركز تحقيقات فارسي ايران وپاكستان، 1372 ش؛
- ##- دائره المعارف بزرگ اسلامي، زير نظر كاظم موسوي بجنوردي، تهران 1367 ش -، ذيل «اسلام. اسلام در شبه قاره هند وپاكستان» (از فتح الله مجتبائي
- ##- دائره معارف اسلاميه، لاهور 1384-1410/1964-1989، ذيل «چشتي» (از خليك احمد نظامي) حامدين فضل الله جمالي دهلوي، 3. سيرالعارفين، چاپ سنگي دهلي 1311
- ##- تأثير صوفيان ايران در تصوف شبه قاره پاكستان و هند»، ممتازبيگم چودهري
- ##- كلام عرفان طراز، سيد صولت حسين ديوان
- ##- گلشن ابرار، جمعي از نويسندگان تهران
- ##- مروج اسلام در ايران صغير، پرويز اذكابي
- ##- معارف صوفيه، دكتور جواد نور بخش، لندن
- ##- الذريعه الي تصانيف الشيعه، محمد حسن آغا بزرگ تهري 1336
- ##- تذكرة علماي هند، رحمان علي لكهنو 1914
- ##- الثقافه الاسلاميه في الهند، ابوالحسن علي حسني ندوي، دمشق 1403/1983؛

<p>Anahita</p> <p>A Research Journal of Persian Language, Literature Art & Culture No. 05, 2018, pp 21-38</p>	<p>آناهیتا</p> <p>مجله علمی- پژوهشی زبان، ادبیات، فرهنگ و تمدن فارسی شماره: 05 سالنامه 2018، میلادی، صص 21-38</p>
--	---

**Analyzing narrative accounts of The Pious Woman in Attar Neyshaboury's
Elahinameh using Wladmir Propp's Ideas**

*Saeed Roozbehani

**Maryam Kianifar

Abstract:

The term morphology, as one of the methods of fragmentation and classification of the elements of the text, was introduced by Vladimir Propp to one hundred Russian folk stories and studied the theory of structural critique. This method of analysis is effective in recognizing the roles, in particular, the synopsis and the way in which the characters of the story interact, especially their special role, as well as the identification of the moves of the text and how these elements are combined and interconnected. Accordingly, in this article, we have tried first to examine the synagogues and their relationship with each other, then their personalities and roles in the story of Parsa's story, and to show the structure of the story of Parsa's woman according to the theory of Prop. Accordingly, in this paper, we have first tried to identity the properties and their relationship with each other, and then identify their personalities and roles in the story of the Parsa woman, and show the structure of the story according to Propp's theory.

Key words: Parsa Woman, Attar, Divine Letter, Narrative, Morphology, Vladimir Propp.

تحلیل حکایت زن پارسا در الهی نامه عطار نیشابوری با تکیه بر نظریه ولادیمیر پراپ

*سعید روزبهانی

**مریم کیانی فر

چکیده

اصطلاح «ریخت شناسی»، به عنوان یکی از روشهای تحلیل و طبقه بندی عناصر متن می باشد که ولادیمیر پراپ آن را بر روی یک قصه عامیانه ی روسی، وارد کرد و به صورت نظریه ی نقد ساختاری مورد مطالعه قرار داد. این شیوه ی تحلیل در شناخت نقشها به ویژه، خویشکاری ها و نحوه ی ارتباط شخصیت های داستان با یکدیگر و به خصوص نقش های ویژه آنها و همچنین شناسایی حرکتهای متن و چگونگی ترکیب و ارتباط این عناصر با یکدیگر کار آمد است. شیوه ی پراپ به خصوص در شخصیت های داستان آن هم از نوع داستان های عرفانی، نقش قابل توجهی دارد. الهی نامه عطار نیشابوری که از جمله متون انسانی - تمثیلی محسوب می گردد، با وجود داستانها و حکایات فراوان میتواند از این نوع شیوه ی ریخت شناسی مورد تحلیل قرارگیرد. حکایت «زن پارسا» به عنوان نخستین حکایت از نخستین حکایات این کتاب می باشد که براساس نظریه ی پراپ، به بررسی زوایای پنهان و آشکار شخصیتها و شیوه ی داستان پردازی عطار پرداخته و مورد نقد و بررسی قرار می گیرد. بر همین اساس، در این مقاله کوشیده ایم ابتدا خویشکاری ها و نحوه ارتباط آنها با یکدیگر و سپس شخصیت ها و نقش های ویژه آنها را در داستان زن پارسا، شناسایی کنیم و ساختار داستان زن پارسا را طبق نظریه ی پراپ نشان دهیم.

واژگان کلیدی: زن پارسا، عطار، الهی نامه، روایت، ریخت شناسی، ولادیمیر پراپ.

* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد سبزوار، سبزوار، ایران roozbahani@iaus.ac.ir

** دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد، مشهد، ایران mria.kiani.64@gmail.com

درآمد

روایت‌شناسی ساختارگرا یکی از مباحث گسترده در تحلیل موتور روایی و شاخه‌ای از نقد ادبی معاصر در ساختارگرایی روش تحلیلی است که ابزار زبان‌شناختی را در محدودی گسترده‌تر از پدیده‌های اجتماعی به کار می‌گیرد. (چندلر، 1387: 30 به بعد) نقد ساختارگرا، در تحلیل داستان به دنبال یک ساختار منسجم و بنیادین است که بتواند در همه داستان‌ها و حکایت‌ها در سطح جهانی وارد شود. از اینجهت، این الگو قابل تعمیم به همه داستانها میباشد.

مباحث روایت‌شناسی ساختارگرا با مطالعه روی صد قصه عامیانه روسی با نظریه‌ی پراپ آغاز شد. پراپ در طبقه بندی و تحلیل قصه‌ها روش نوین به کار برد و سازوکار تحلیل روایت را به روش محدود و کارآمد تقلیل داد. تودورف به دنبال پراپ اساس کار را بر تجزیه روایت به واحدهای کمینه متن و در کنار هم قرار دادن آنها استوار ساخت. در واقع، کار تودورف جمع بندی آرای پراپ، گرماس و دیگران بود. (سلدن، 1377: 145 به بعد) او هم مانند پراپ خود را به شکل ویژه‌ای از روایت محدود کرد. گفتنی است با وجود انتقادات فراوان، روش پراپ مورد توجه قرار گرفت و وی به عنوان یکی از چهره‌های شاخص و پیشگام مکتب فرمالیسم روسی است.

پیشینه ی تحقیق

تحلیل ریخت‌شناسانه چندان پیشینه‌ی در زبان و ادبیات فارسی ندارد. زیرا زمان زیادی از مطرح شدن آن نمی‌گذرد، لیکن در این مدت کوتاه کتابها و مقالات زیادی نوشته و یا به فارسی ترجمه شده و موضوع پایان نامه قرار گرفته است. تقی پورنامداران در کتاب خود با عنوان «دیدار با سیمرغ» اشاراتی به موضوع ریخت‌شناسی کرده اند. اکبر اخلاقی هم در اثر خود با عنوان «تحلیل ساختاری منطق الطیر عطار» و نیز اسماعیل قافله باشی در اثرش با عنوان «تحلیل حکایات کشف المحجوب و تذکره الاولیاء» به شیوه‌های ریخت‌شناسی در داستان پرداخته اند.

در این مقاله به بررسی ریخت‌شناسانه ی داستان زن پارسا از حکایات الهی نامه ی عطار پرداخته می‌شود. برای جلوگیری از اطاله ی کلام از آوردن اشعار به صورت جداگانه پرهیز شده و تنها ابیاتی که به اصل داستان می‌پردازند، تحلیل گردیده است.

ولادیمیر پراپ؛ آثار و اندیشه‌ها

ولادیمیر یاکف لویچ پراپ در آوریل 1895 در شهر سن پترزبورگ از یک خانواده ی اصلا آلمانی به دنیا آمد. در سالهای طوفانی 1913-1918 دانشجوی دانشگاه سن پترزبورگ بود و از آنجا در رشته فقه اللغه ی روسی و آلمانی فارغ التحصیل گردید. کار خود را با معلمی زبان آلمانی و روسی در دبیرستان آغاز کرد. وی به زودی مدرس زبان آلمانی در دانشگاه شد.

پس از سال 1938 هم خود را مصروف پژوهش و تحقیق در فولکلور کرد و دیگر به تدریس زبان و زبان‌شناسی بازنگشت و تا زمانی که فولکلور منضم به گروه آموزشی ادبیات روسی گشت، ریاست گروه آموزشی

فولکلور با او بود (پراب، 1396: 20 و 21). مهمترین کار او در حوزه ی فرمالیسم، همان کتاب مشهور با عنوان «ریخت شناسی قصه های پریان» میباشد.

پراب در ریخت شناسی قصه های پریان صد قصه از مجموعه قصه های روسی افاناسیف را برگزید و آن ها را براساس کنش ها و رویدادهایشان بررسی کرد. وی به این نتیجه رسید که افراد شخصیت های قصه مختلفند ولی کارهایی که انجام می دهند از شمار معینی تجاوز نمی کند. آنگاه واحد سازنده ی روایت را «کارکرد» نامید که مترجمان فارسی زبان (function) را به کارکرد، خویشکاری، کنش و نقش ویژه ترجمه کرده اند.

فرمالیسم روسی از تازه ترین جریانات نقد در روسیه بود. نقد بر اساس شکل اثر در نیمه اول قرن بیستم، کم کم متداول شد. فرمالیسم روسی، به بررسی ادبیات از دیدگاه زبان شناسی پرداخت. این مکتب نقد ادبی، ادبیات را صرفاً یک مسئله ی زبانی می دانست و زبان ادبی را یکی از انواع زبان ها در نظر گرفت که در نتیجه باید از دید زبان شناسی بررسی شود. (شمیسا: 1383 : 147). میراث فکری این نظریه ی ادبی، الهام بخش بسیاری بسیاری از مکاتب و رویکردهای نقد پس از خود مانند حلقه ی پراگ، نقد ادبی لهستان، ساختار گرایی فرانسوی و رویکردهایی مانند روایت شناسی گردید. (مکاریک: 1384 : 206 و شمیسا: 1383 : 149).

فرمالیست ها در تحلیل و بررسی متون توجه خود را به فرم و صورت معطوف می کردند. آنان در پی کشف «ادبیت» اثری بودند و این که چه چیز متن ادبی را از سایر متون متمایز می کند. آنان به جای پرداختن به زمینه های تاریخی، اجتماعی، سیاسی و ... «خود متن» را مورد مذاقه قرار دادند

شاید جالب ترین و متمایز کننده ترین عرصه ی تحلیل ادبی ساختارگرا، عرصه ی روایت شناسی باشد که با انواع روایت ها سر و کار دارد. از برجسته ترین نظریه پردازان روایت شناسی ساختارگرا ولادیمیر پراب است که با رویکرد مبتنی بر ریخت شناسی به تحلیل و بررسی قصه های پریان روسی پرداخت. کتاب او نقطه ی عطفی در عرصه ی تحلیل و بررسی داستان و شکل گیری روایت شناسی نوین به شمار می آید.

روایت از دیدگاه پراب

پراب، یکصد نمونه از یک نوع ادبی روایی مشخص یعنی قصه های پریان روسی و عناصر سازنده ی آنها را بررسی و مطالعه کرد. «هدف این بود که الگوی مورد نظر، بعدها در مورد سایر شکل های روایت اعمال شوند. نکته ی حائز اهمیت در خصوص تحقیق پراب، به دست آوردن شناخت کاملی از روایت نیست. زیرا قصه های عامیانه معمولاً روایاتی ساده دارند و رویدادهایشان مبتنی بر ترتیب زمانی هستند. از این رو تحلیل پراب صرفاً جنبه افقی یا ترتیب زمانی رویدادهای روایت را در بر می گیرد. و به جنبه های عمودی روایت که پیچیدگی بیشتری را در معنا و ساختار به وجود می آورد، نمی پردازد. در این رویکرد، شخصیت، بیشتر شگرد یا کارکردی برای حفظ انسجام وقایع داستان تلقی می شود و نه برابر با انسان های واقعی که اعمال واقعی انجام می دهند. بعدها رولان بارت و ژرارژنت رهیافته های ساختارگرایانه تری نسبت به روایت اتخاذ نمودند (وبستر: 1382: 83-85).

مبنای تحول پراپ این تعریف از روایت است که «روایت، متنی است که در آن، تغییر از یک وضعیت، به وضعیتی تعدیل یافته تر بازگو می شود». بنابراین تغییر وضعیت یا واقعه، عنصر اساسی یا بنادین روایت است و کانون توجه مطالعه ی پراپ نیز بر همین اصل استوار است. (تولان، 1386: 33). پراپ معتقد بود در تحلیل ساختارگرایانه و ریخت شناسانه ی قصه ها فقط باید به عناصر اصلی و اساسی توجه کرد و عوامل ثانویه را کنار گذاشت. البته پراپ نه تنها به این مسائل بی توجه نبوده، بلکه کاملاً از ضرورت پرداختن به چنین مباحثی نیز آگاه بوده است. اما معتقد بود پرداختن به این مباحث خارج از تخصص محقق ریخت شناسی است. تأثیر پراپ را در مطالعات و پژوهشهای چهره های برجسته ای از نوع کولدوی اشتراوس و گریما و تودورف و بسیاری از بزرگان قرن بیستم می توان مشاهده کرد (شفیعی کدکنی: 1391: 346).

نظریه ی ریخت شناسانه ی پراپ

«واژه زیست شناسی» (morphology) یعنی بررسی و شناخت ریخت ها. در گیاه شناسی اصطلاح ریخت شناسی یعنی بررسی و شناخت اجزاء تشکیل دهنده ی گیاه و ارتباط آنها با یکدیگر و با گل و گیاه و به عبارت دیگر ریخت شناسی در اینجا به معنی ساختمان گیاه است. (پراپ: 1386: 17)

پراپ دسته بندی معمول قصه ها را که بر مبنای حوادث، شخصیت ها و درونمایه ی آنهاست، نارسا و ناقص می داند و می نویسد: «... تقسیم بندی قصه های پریان برحسب مضمون به طور کلی غیر ممکن است». قصه ها دارای یک ویژگی خاص هستند: اجزای سازا یا سازه های یک قصه می توانند بی هیچ تغییری به قصه ی دیگر منتقل شوند. (پراپ: 1386، 29).

از نظر پراپ هم عناصر ثابت و هم متغیر وجود دارند. نام قهرمانان داستانها و همچنین صفات آنها تغییر می کند اما کارکردها و خویشکاری هایشان تغییر نمی کند. خویشکاری (Function) در واقع عمل شخصیتی از اشخاص قصه است که از نظر نقطه نظر اهمیتی که در جریان عملیات قصه دارد تعریف می شود. پراپ نتیجه می گیرد که در یک قصه اغلب، کارکردهای مشابه توسط شخصیت های متفاوتی انجام می شود. این امر موجب می شود که ما بتوانیم قصه را براساس خویش کاریهای قهرمانان آن مطالعه کنیم. تعداد اعمال قهرمانان محدود است بنابراین خویش کاری های شخصیت های قصه، سازه های بنیادی قصه هستند که برای جدسازی آنها نخست باید آنها را با توجه به دو نکته ی مهم تعریف کرد: «نخست آنکه تعریف در هیچ موردی نباید متکی به شخصیتی باشد که آن خویشکاری را به انجام میرساند. دوم یک عمل را جدا از مکان آن در سیر داستان نمیتوان تعریف نمود» (همان: 52). چرا که هر کدام کارکرد متفاوتی را خواهند داشت.

پراپ با بررسی خویشکاری ها به چند نتیجه مهم رسید:

1. «خویشکاری های اشخاص قصه، عناصر ثابت و پایدار را در یک قصه تشکیل می دهند و از این که چه کسی آنها را انجام می دهد و چگونه انجام می پذیرد مستقل هستند. آنها سازه های بنیادی یک قصه می باشند؛
2. شماره ی خویشکاری که در قصه های پریان آمده است محدود است؛
3. توالی خویشکاری ها همیشه یکسانه است؛
4. همه قصه های پریان از جهت ساختمان از یک نوع هستند». (همان، 53-56).

سی و یک کارکرد با خویش کاری هایی که پراپ در قصه های پریان معرفی کرد به شرح زیر است:

1. صحنه ی آغازین؛ 2. غیبت؛ 3. نهی؛ 4. نقض نهی؛ 5. خبرگیری شریر؛ 6. خبردهی؛ 7. فریبکاری؛ 8. شرارت؛ 9. میانجیگری؛ 10. مقابله ی آغازین؛ 11. عزیمت؛ 12. نخستین خویشکاری بخشنده؛ 13. واکنش قهرمان؛ 14. دریافت شیء جادو؛ 15. انتقال؛ 16. کشمکش؛ 17. داغ گذاشتن؛ 18. پیر؛ 19. رفع مشکل؛ 20. بازگشت قهرمان؛ 21. تعقیب؛ 22. رهایی؛ 23. ناشناخته؛ 24. ادعاهای بی پایه؛ 25. کار دشوار؛ 26. انجام کار دشوار؛ 27. شناخته شدن؛ 28. رسوایی؛ 29. تغییر شکل؛ 30. مجازت شریر؛ 31. عروسی.

هفت خویشکاری نخستین مقدماتی هستند و حرکت اصلی داستان و اقدامات قهرمان، بعد از وقوع شرارت و یا کمبود و ... آغاز می شود. ممکن است در جریان قصه با خویش کاری های زوج رو به رو شویم مانند خویشکاری های « نهی - نقض نهی»، «خبرگیری - خبردهی»، «کشمکش- پیروزی»، و ... قهرمان نیز ممکن است قهرمان جستجوگر باشد یا قهرمان قربانی شده، مانند دختر یا پسر دزدیده شده که درصدد نجات خویش بر می آید. یک شخصیت مهم در طول قصه، بخشنده یا تدارک بیننده است که معمولاً قهرمان داستان تصادفاً با او - مثلاً در جنگل یا در طول راه- رو به رو می شود و قهرمان از وی وسیله ای (معمولاً جادویی) دریافت می دارد که ترمیم مصیبت یا فاجعه را میسر می سازد. البته قبل از آن، قهرمان آزمون هایی را از سر می گذراند. این آزمون ها از پرسیدن یک سوال تا درگیری با یک متخاصم را در بر می گیرد. واکنش قهرمان در برابر آزمون بخشنده ممکن است مثبت یا منفی باشد. سرانجام پس از مشخص کردن تمام خویشکاری های موجود در قصه و مقایسه ی آنها با یکدیگر می توان به خویش کاری های عمده و در نتیجه ساختار کلی آن پی برد. مساله مهم دیگری که پراپ بیان می کند تبیین هفت دسته ی اصلی شخصیت های قصه های پریان است؛ شامل: 1. قهرمان؛ 2. شاهدخت؛ 3. بخشنده؛ 4. دوستان قهرمان یا یاوران؛ 5. فرستنده ی قهرمان؛ 6. شریر؛ 7. قهرمان دروغ.

در نظریه ی پراپ «شخصیتها» هر اندازه هم که متفاوت باشند بیشترشان کارها و کنشهای یکسانی دارند (پراپ، 1386 : 51). یعنی ممکن است نام شخصیتها تغییر کند اما خویشکاری آنها ثابت است. «شخصیت های قصه صرف نظر از جنس، شکل، سن، پیشه و نام و صفات دیگر، ضمن پیشرفت قصه امفعال یکسانی انجام می دهند (پراپ، 1371 : 135). آنچه در تحلیل پراپ اهمیت دارد شناخت نقش ها و سپس حرکتهای یک شکل روایی است. و نیز وی می گوید تحلیل ساختاری و شناخت اجزاء باید با فرهنگ نسبی داشته باشد. پس بر این باور است که هدف تحلیل ساختاری، بررسی نیست، بلکه هدف شناخت بهتر طبیعت و سرشت انسان یا دست کم شناخت بهتر و بیشتر یک جامعه خاص انسانی است. به عبارت دیگر تجزیه و تحلیل ساختاری بدون تعبیر و تفسیر نتایج حاصل آن یا به عبارتی دیگر، ربط دادن کل یافته ها به ساختار فرهنگی و اجتماعی ارزش چندانی ندارد. وقتی پراپ صد قصه را بررسی می کند و مثلاً در یک داستان به این نتیجه می رسد که این مرد باید به این زن برسد و با او ازدواج کند، نشانه این است که مقاله ازدواج در فرهنگ روسی یک عامل فرجام دهنده مهم است که شاید یک فرد عادی با خواندن داستان به این نتیجه نرسد ولی با تحلیل ساختاری به این نتیجه می رسیم و در واقع قصه را با آرمان و جهان بینی قوم مربوط ارتباط می دهیم.

الهی نامه عطار

الهی نامه یکی از آثار عطار نیشابوری است که مشتمل بر نکات و موضوعات مختلف عرفانی و در قالب مثنوی است. این کتاب نخستین اثر عطار به شمار می‌رود و برخی آن را همان مثنوی خسرونامه دانسته اند که شاعر در مقدمه مختارنامه به آن اشاره کرده است (عطار، 1387: 38). الهی نامه از یک مقدمه و چهار فصل عمده مشتمل بر بیست و دو مقاله یک خاتمه تشکیل شده است که مجموعه بالغ بر شش هزار و پانصد بیت است. (یوسف ثانی، 1388: 235).

طرح کلی داستان اختصاص دارد به قصه خلیفه‌ای که شش فرزند دارد که هر یک از این فرزندان از پدر چیزی می‌طلبند و پدر در پاسخ هر یک با آنان به مناظره می‌نشیند و علت و سبب طلب هر یک را ضمن بیان مباحث اخلاقی عرفانی دینی اخلاقی و اجتماعی ذکر می‌کنند. (ر.ک، یوسف ثانی، 1388: 236 به بعد) داستان زن پارسا اولین داستانی است که پدر در تبیین حقیقت در دختر شاه پریان که پسر اول خواهان آن است می‌آورد. پسر مظهر نفس و دختر شاه پریان تمثیل شهوت در وجود زن است. (امامی، بی‌تا: 634). قصه معمولاً با یک صحنه آغازین شروع میشود.

زنی بوده است با حسن و جمالی شب و روز از رخ و زلفش مثالی

(عطار، 1392: 131)

صحنه آغازین (a)

در این صحنه معمولاً نام یکی از اعضای خانواده برده می‌شود. گفتنی است این صحنه، در داستان نمیتواند یک خویشکاری باشد، اما میتواند یک عنصر مهم در ریخت شناسی محسوب می‌شود (پراپ، 1396: 88). در ابیات بعد به ویژگی‌های شخصیت اصلی حکایت زن پارسا می‌پردازد به دلیل آنکه خویشکاری خاصی در این مقیاس صورت نگرفته و تنها به ویژگی‌های شخصیتی زن پارسا پرداخته است از آوردن این ابیات پرهیز می‌کنیم.

پس از صحنه آغازین معمولاً در بیشتر قصه‌ها خویشکاری غیبت می‌آیند.

مگر شویی که آن زن داشت ناگاه برای حج روانه گشت در راه

(عطار، 1392: 132)

غیبت (B)

در این خویشکاری یکی از اعضای خانه غیبت می‌کنند پراپ سه صورت برای قیمت معرفی می‌کند که گونه‌ی نخست آن شخصی که غیبت اختیار می‌کند می‌تواند یکی از اعضای نسل مسن‌تر باشد (پراپ، 1396: 88). در این حکایت همسر زن پاکدامن نیز مسن‌ترین فرد خانواده است. ساختمان قصه اقتضا می‌کند که مرد قبل از رفتن خانواده اش را به کسی بسپارد.

ولیکن بود مردی ناجوانمرد	یکی که‌تر برادر داشت آن مرد
که تا تیمار می‌دارد به مالش	وصیت کرد از بهر عیالش
برادر ز آنچه فرمودش پذیرفت	به حج شد عاقبت چون این سخن گفت

(عطار، 1392: 132)

شکل وارونه از نهی به صورت امر یا پیشنهاد ابراز می گردد (Y): همسر زن پاکدامن نیز از برادر ناجوانمرد خود می خواهد که مراقب همسرش باشد .

نگاهی سوی آن زن رفت یک روز
بدید از دور روی آن دل افروز
دلش از دست رفت و سرنگون شد
غلط گفتم چه می گویم که چون شد

(عطار، 1392 : 132)

نقص نهی می شود (S): در اینجا شخصیت جدیدی که آن را اصطلاحاً شریر می نامیم وارد قصه می شود نقش او برهم زدن آرامش خانواده مصیبت خرابکاری می تواند باشد . برادر کوچکتر خواسته های برادر بزرگتر را نادیده می گیرد و عاشق زن می شود و در این راه عقل و خرد را در راه عشق از دست می دهد برادر بارها خواسته اش را با همسر برادر خود در میان می گذارد .

چو غالب گشت عشق اش شد خرد زور
گشاده کرد با زن کار خـود زور
به خود خواندش به زور و زر و زاری
به در راند آن زن از پیشش به خاری

(عطار ، 1392 : 132)

شریر می کوشد قربانی اش را بفریبد تا بتوانند بر او و چیزهایی که به وی تعلق دارد دست یابد (n). اما زن پاکدامن هر بار امتناع می ورزد .

بدو گفتا نداری از خدا شرم
برادر را چنین میداری آزر
تو را دین و دیانت داری این است
برادر را امانت داری این است

(همان: 132)

برادر کوچکتر وقتی با این واکنش زن روبرو شود با خود اندیشید که اگر برادرش از سفر برگردد حتماً و ماجرا را به او خواهد گفت و رسوا می شود برای همین چهار شاهد پیدا کرد که حاضر شوند بر علیه شهادت دهند

مگر ترسید آن مرد بد افعال
که برگوید برادر را زن آن حال
برفت آن شوم و دفع خویشان را
به زر بگرفت حالی چهار تن را
که تا دادند آن شویمان گواهی
که کرده است از زنا آن زن تباهی

(همان : 133)

شریر قربانی خود را می طلبد یا اغوا میکند و به دام می اندازد (A): قاضی برای زن حکم سنگسار صادر میکند .

چون قاضی را قبول افتاد کارش
معین کرد حالی سنگسار است
ببردندش به صحرا بر سر راه
روان کردند سنگ از چهار سو گاه
برای عبرت خلق جهانـش
رها کردند آنجا همچنانـش

(همان : 133)

هنگام سنگسار زن بیهوش می‌شود و مردم به گمان اینکه مرده است او را در بیابان رها می‌کنند. شریر صدمات جسمانی وارد می‌آورد. (A): صدمه جسمانی که به زن پارسا وارد کردند سنگسار کردن و در نتیجه بیهوشی اش است.

بعد از این خویشکاری قهرمان قصه زن پارسا در آرزوی یافتن چیزی است. که او را از این وضعیت برهاند طبق الگوی پراپ در اینجا انسان میتواند خود را محدود به توزیع بر حسب اشیایی که مورد نیاز هستند کند. (پراپ، 1396 : 101 به بعد).

نیاز (a)

چون شب گذشت و روز دیگری آغاز شد و در حال ناله و زاری بود که مردی اعرابی از آنجا می‌گذشت صدای ناله زن را شنید و به سوی او رفت و نام و نشانش را جویا شد. زن به او می‌گوید که بیمار است و از مرد اعرابی می‌خواهد که یاری کند مرد او را به خانه میبرد و از او مراقبت می‌کند تا اینکه اوضاع جسمانی زن بهبود می‌یابد. مرد عربی که در این مدت شیفته زن شده بود به او پیشنهاد ازدواج می‌دهد.

عرابی چون جمال او چنان دید	به خون خویش حکم او روان دید
به عشق روی او بی خویشان شد	ز دردش پیرهن در سر کفن شد
به زن گفتا که شو جفت حلالم	که مردم زنده گردان از وصالم

(پراپ، 1392 : 133)

نیاز به عروس (A¹): پراپ صورت‌های مختلفی را برای این خویشکاری برمی‌شمارد که نخستین آن نیاز به عروس است مرد اعرابی در پی یافتن همسری مناسب است. گاهی این نیاز با صراحت بیان می‌شود و گاهی حتی لفظاً یاد نمی‌شود.

زن پارسا از پذیرفتن پیشنهاد مرد اعرابی امتناع می‌ورزد و به او می‌گوید که شوهر دارد. مرد عراقی او را به عنوان خواهر خود می‌پذیرد.

ز صدق آن زن پاکیزه گوهر	گرفت آن مرد اعرابی خواهر
-------------------------	--------------------------

(عطار، 1392 : 134)

مرد اعرابی غلامی سیاه داشت که آن غلام نیز شیفته زن میشود:

در آمد آن سیه ناگه ز راهی	غلامی داشت اعرابی سیاهی
بشوریدش دل و جان تن فرو داد	چون دید او روی آن زن دل بدو داد

(همان: 134)

مصیبت و نیاز علنی می‌شود (B): این خویشکاری قهرمان را به صحنه می‌آورد قهرمان قصه ممکن است یکی از این دو نوع باشد:

1) زن جوانی که ربوده و یا ناپدید شده است. شخصی که به دنبال او می‌گردد قهرمان قصه است که او را اصطلاحاً قهرمان جستجوگر می‌نامیم.

2) اگر دختر یا پسر جوانی ربوده و یاد ناپدید گشته و رشته داستان وابسته به اوست او را در اصطلاح قهرمان قربانی می نامیم (ر.ک : پراب ، 1396 ؛ 102 به بعد) در این ابیات زن پارسا قهرمان قربانی است که جریان قصه با ادامه دارد . غلام وقتی می بیند که زن ممانعت می کنند و راضی به انجام خواسته است نمی شود نیمه شب بر بالین فرزند اعرابی می رود و او را سر می برد:

غلام از وی به غایت خشمگین شد	ز بهر او چنان بوده چنین شد
شبی برخاست از کینی که او داشت	زن خواجه یکی طفل نکو داشت
بکشت آن طفل را در گاهواره	پس آنکه بر آن خونین کناره

(عطار ، 1392: 134)

شریر مرتکب قتل میشود (A): پراب صورت های مختلفی برای شرارت در نظر گرفته است و این صورت نقش تشدید یافته همه آنهاست سپس غلام چاقویی را که با آن طفل اعرابی را کشته بر زیر بالش زن پارسا می گذارد تا او را متهم قتل نشان دهد . صبح گاه که زن اعرابی برای شیر دادن طفل بیدار می شود او را کشته می بینند شیون و فریاد به راه می اندازد:

سحر که مادر آن کشته زار	ز بهر شیردادن گشته بیدار
برید آن طفل را بریده سرباز	بر آورد از دل پردرد آواز
فغانی و خروشی در جهان بست	دو گیسو را بریده بر میان است

(عطار ، 1392 : 134)

نوحه سرایی می شود (B): این صورت خاص مواردی است که قتلی رخ می دهد (پراب ، 1396 : 105) . زن اعرابی و غلامش به جان هم می افتند و او را کتک میزنند وقتی مرد اعرابی از راه می رسد از زن پارسا می پرسد دلیل کارش را و زن پاسخ می دهد . تو مرا نجات دادی و خواهر دینی خود خواندی مرا انعام و اکرام داشتی کشتن فرزند چه سودی می توانست برایم داشته باشد . مرد اعرابی که بسیار خردمند بود یقین کرد که زن بیگناه است سیصد درهم به او داد و او را روانه کرد به جایی که دور از چشم همسرش باشد:

تو را زینجا ببايد رفت آزاد	نهان سیصد درم حالی به وی داد
که این را نفقه کرد در راه بر خویش	درم بستند زن و آورد ره پیش

(عطار: 135)

قهرمان رانده شده از خانه به جای دیگری برده می شود (B): در پی این عمل فرستندگان حادثه ربط دهنده ای وجود دارد که بیرون از هدفهای ریخت شناسی عمومی برای قصه است. زن پارسا در میانه راه مردی را می بیند که به خاطر عدم پرداخت خراج قرار است به دار آویخته شود زن می پرسد که خراج او چقدر است می گویند سیصد درهم . خراج مرد جوان را پرداخت میکند:

به ایشان داد آن سیصد درم زود	که تا شد آن جوان فارغ ز غم سود
------------------------------	--------------------------------

(همان: 136)

شخص در حال مرگ و یا مرده ای درخواست می کند که کاری برای او انجام دهند (D): جوان حق ناشناس به دنبال زن راه می افتد به امید که از او کام گیرد و خواست خود را با زن در میان میگذارد و زن پاکدامن در پاسخ می گویند:

من آن کردم مکافات من این است	زنش گفتا مراعات من این است
چگونه از تو سر تا بم زمانمی	جوان گفتش دلم بردی و جانمی

(همان: 136)

نیاز یا کمبود (a)

جوان وقتی دید تیر امیدش به سنگ خورده و نمیتوانند به هدف خود دست یابد به فکر آزار زن افتاد با هم مسیر را طی کردند تا به دریا رسیدند جوان بازرگانی را می بینند و در مورد زن پاکدامن به او چنین می گوید:

چون از زن آن جوان نومید در ماند	یکی بازرگان را پیش خود خواند
که دارم یک کنیزک همچو ماهی	ندارد جز سرافرازی گناهی
ندیدم کسی به نافرمانی او	مرا تا کی ز سرگردانی او

(عطار، 136)

شریر وسایل دیگری برای فریفتن یا واداشتن قربانی به کار می برد (N): او را به صد دینار به بازرگان فروختند و فریاد می زد که من شوهر دارم و آزاد نیستم اما کسی به او گوش نمی داد و به زور او را وارد کشتی کردند.

به صد سختیش در کشتی نهادند	و ز آنجا در زمان کشتی برانندند
----------------------------	--------------------------------

(همان: 136)

قهرمان بر روی زمین یا روی دریافت سفر می کنند (G): زن پارسا از طریق دریا به سفر اجباری می رود این بار تاجر شیفته زن می شود و قصد تعدی به زن را دارد. زن شروع به داد و فریاد می کنند و از مسافران کشتی تقاضای کمک دارد:

مسلمانید و من هستم مسلمان	برایمانید و من هستم بر ایمان
شما را مادر و خواهر بود نیز	به زیر پرده در دختر بود نیز
اگر راضی نباشید اندرین کار	مرا از چه پسندید این چنین زار؟

(همان: 137)

از وسایل ارتباطی و مستقل سود می جوید (G): «در ریختشناسی قصه های پریان قهرمان از پلکان بالا می رود. نقبی پیدا میکند و از آن استفاده میکند و...» (پراپ 132:1396). زن پارسا هم از مسافری کشتی برای نجات جان خویش استمداد می طلبد. مسافران سر می رسند و او را از چنگ بازرگان رهایی می دهند.

چو بود آن زن نکو گوی و نکودل	بسوخت آن اهل کشتی را برو دل
به یکبار اهل کشتی بارگشتند	نگه دار زن غمخوار گشتند

(همان: 137)

شخصیت های مختلفی خود را در اختیار قهرمان می گذارند (F): اما مسافران کشتی نیز عاشق روی زیبای آن زن شدند:

پس آنکه اهل آن کشتی به یک بار شدند القصه بروی عاشق زار

نیاز (a): زن که این بار همه درها را به روی خود بسته می بیند و ناامید می شود جز آستان حق درگاه دیگری نمی یابد و به زاری و تضرع به درگاه خداوند می پردازد:

ندارم در دو عالم جز تو کس را از این سرها برون بر این هوس را
اگر روزی کنی مرگم توانی که مردن به بود زین زندگانی
خلاصی ده مرا یا مرگ امروز که من طاقت نمی آرم در این سوز

(عطار، : 137)

قهرمان آزمایش می شود مورد پرسش قرار می گیرد مورد حمله واقع می شود و مانند اینها که همه راه را برای اینکه وسیله ای جادویی یا دیگری دریافت دارد هموار می سازد.

تعریف نخستین خویشکاری بخشنده (D)

دعای زن به اجابت میرسد آب دریا شعله ور گشته و تمامی کشتی نشینان را میسوزاند و همگی تبدیل به خاکستر می شوند:

بر آمد آتشی ز آن آب سوزان که دریا گشت چون آتش فروزان
به یک دم اهل کشتی را به یکبار بگردانید در آتش نگو نـار

(همان: 138)

این یک وسیله جادویی و یک امداد غیبی بود که به زن پارسا عرضه شود و پراپ این خویشکاری را به این صورت نشان می دهد: به قهرمان یک وسیله جادویی برای مبادله و تعویض یا چیزی ارزش می شود (D). باد کشتی را به ساحلی دیگر روانه ساخت تا این که به شهر دیگری رسانید زن پارسا تصمیم می گیرد لباس مردانه بر تن کنند تا خویش را از این عشق بازی برهاند:

زن آن خاکستر از کشتی بیانداخت چو مردان خویشتن را جامعه ای ساخت
که تا برهد ز دست عشق بازی کند بر شکل مردان سرفـرازی

(همان: 137)

قهرمان جامه های تازه در بر می کنند (T) پراپ صورت های گوناگونی را برای این خویشکاری برمی شمارد که سومین صورت آن در بر کردن جامعه ای نو است. بسیاری از مردم آن شهر نزد این غلام زیبا رو زن پارسا آمدند و از او پرسیدند که آیا با این همه مال به تنهایی به اینجا آمده است.

بپرسیدند از آن خورشید رخ حال که تنها آمدی با این همه مال

(همان: 138)

پراپ این عنصر را خبرگیری معرفی می کند که با نشانه (E) نمایش داده می شود. زن در پاسخ مردمان می گوید که تا پادشاه نیاید سخنی نخواهد گفت. مردم می روند و ماجرا را برای شاه بازگو می کنند. پادشاه در ابتدا

متعجب می‌ماند و سپس می‌پذیرد و نزد زن می‌آید و از او می‌خواهد خواسته اش را بگوید و زن اینگونه پاسخ می‌دهد:

همه برگیر مال بیشمار است ولی یک حاجتم از تو به کار است
بسازی بر لب این محرم امروز عبادت را یکی معبد دل افروز

(عطار،: 139)

زن از پادشاه خواست که همه جواهرات را بگیرد و در عوض برایش معبدی بسازند. پادشاه وقتی سخنان زن و آنچه بر گذشته است را شنید و به کرامات و مقامات معنوی آن زن پی برد دستور داد که برایش معبدی بسازند:

چنانش معبدی کردند بر پای که گفتی خانه کعبست بر جای

(همان: 139)

قهرمان قصر شگفت آوری می‌سازد (T). زن پاکدامن به آن معبد رفت و در آنجا به طاعت و عبادت پروردگار مشغول شد و شهری را شیفته و دلباخته پرهیزگاری و کرامات خود ساخته و عمری را با قناعت به سر برد. تا زمانی که مرگ شاه فرا رسید و از بزرگان شهر خواست که پس از وی یک شخص زاهد (زن پارسا) را به جانشینی بگزینند.

شما را این جوان زاهد آن گاه بود برجای من فرمان ده و شاه

(همان: 139)

انجام کار دشوار از قهرمان خواسته می‌شود (M). این یکی از عناصر دلچسب و محبوب قصه است که کار و مأموریت دشوار به قهرمان داده می‌شود. اما زن نپذیرفت و به بهانه‌ای اینکه می‌خواهد ابتدا همسری برگزیند خواهش کرد که صدها دختر را به همراه مادرانشان نزد او بفرستند تا همسر دلخواهش را برگزیند:

بدیشان گفت صد دختر فرستید ولیکن جمله با مادر فرستید
که تا من نیز هر یک را ببینم ز جمله هر که را خواهم گزینم

(همان: 139)

آزمون گزینش (M)

پراپ از این خویشکاری با عنوان آزمون گزینش نام می‌برد. هنگامی که دختران به همراه مادرانشان آمدند زن پاسخ خود را به آنها نشان می‌دهد و همه می‌فهمند که شخص زاهد یک زن است از زنان می‌خواهد این مسئله را با همسران خود مطرح کنند و برای این مشکل چاره‌ای بیندیشند.

نمود آن زن به ایشان خویشتن را که شاخی چون شایسته زن را؟

(عطار، : 140)

قهرمان شناخته می‌شود (Q): قهرمان از روی به جای آوردن مأموریت مشکلش نیز شناخته می‌شود. (پراپ، 1396: 138) مردم و دیگر بزرگان وقتی ماجرا را میشنوند متعجب می‌مانند و پیش زن می‌روند و از او می‌خواهند برای آنها پادشاهی برگزینند:

فرستادند پیش او زنی را که چون هستی ولی عهد سرافراز

کسی را بر سر ما شاه گردان وگرنه پادشاهی کن چو مردان

(عطار: 140)

نشستن بر تخت پادشاهی: بعد از آن آوازه مستجاب الدعوه بودن و به اطراف و اکناف سرزمین رسید و مردم از هر سوی بیماران خود را جهت مداوا نزد او آوردند .

بسی مفلوج از اطراف جهان شد که باره آمد و پایش روان شد

(همان: 140)

درخواست های دیگر: شوهر زن نیز در این زمان از سفر حج بازگشته و در جستجوی همسر خویش است:

چو از حج بازآموزی شوی آن زن ندید از هیچ رویی سوی آن زن

(همان: 140)

پراپ بازگشت قهرمان از سفر را با نشانه () نمودار می سازد . مرد از برادر کوچک تر خویش که همسر را به او سپرده بود جویای زن می شود و برادر ماجرای دروغین را برای او بازگو می کند:

رسید و حال زن پرسید از او باز سخن پیش برادر کرد آغاز

که کرد آن زن زنا با یک سیاهی بدارند ای حجب قوسی گناهی

(همان: 140)

مرد بعد از شنیدن ماجرا بسیار غمگین می شود و برادر خود را که مفلوج و زمینگیر شده بود بر می دارد و به امید شفا نزد زاهد می برد در میانه راه به مرد اعرابی بر می خورد که او نیز غلام تبهکار خود را که مفلوج هم شده بود بر می دارد و هم سفر ایشان می شود:

بیایم بر شما بر جست او هم پسر را بر ستوری بست او هم

(همان: 141)

این نیاز به عامل یا شیء خارجی جهت مداوای بیماران خود شوهر زن پارسا و مرد اعرابی را به جستجو و می دارد که پراپ این خویشتکاری را به شکل نشان می دهد . یک شیء یا عامل جادویی مورد نیاز است .

در منزل بعدی پسر خیانت پیش هم که زن پارسا را با پرداخت خراج از مرگ نجات داده بود در میانه راه همسفر آنان می شود راه را ادامه می دهند و سحرگاه به زن پارسا می رسند . زن هنگامی که همسر خود را دید از شدت شادی سر بر سجده بر آورد:

بدید از دور شوی خویشتن را ز شادی سجده آمد کار زن را

(عطار، 1392: 142)

عکس العمل قهرمان (E): گاه این واکنش ممکن است مثبت یا منفی باشد. زن پارسا به دلیل اینکه نمی توانست صورت خود را به همسرش نشان دهد رو بندی روی صورت انداخت .

زن آمد چون نظر بر شوی انداخت ولیکن برقی بر روی انداخت

(همان: 142)

ناشناختگی (o) از این نقطه به بعد حرکت داستان متفاوت خواهد شد و با خویشکاری های جدید روبرو خواهیم شد.

مسافران به حضور زن پارسا رسیدند و هرکدام خواسته خود را بیان کردند زن پارسا از آنها خواست هر کدام به گناه خود اعتراف کنند تا برای شفای ایشان دعا کند .

زنش گفتا که این مرد گنه کار	اگر آرد گناه خود به اقرار
خلاصی باشدش زین رنج ناساز	وگر نه کور ماند و مبتلا باز

(همان: 142)

پراپ از این خویشکاری با عنوان آزمودن با نشانه (m) یاد می کنند که صورت های مختلفی دارد: آزمودن با غذا یا نوشیدنی آزمودن با آتش حل کردن معما و آزمودنیهای از این نوع .

آزمون با گزینه آزمودن قدرت زیرکی و بردباری آزمودن طاقت آزمودن تهیه کردن و ساختن .

سپس هر سه مجرم به گناه خود اعتراف کردند . پراپ این خویشکاری را در مقابله آغازین می نامد که با نشانه (c) نمودار می شود در این خویشکاری قهرمان یا شریر با اختیار خود تصمیم میگیرند کاری را انجام دهند . آنگاه با دعای زن پارسا هر سه مجرم شفا یافتند سپس زن با شوهر خود خلوت کرد و نقاب از چهره افکند و مرد بعد از دیدن زن فریاد بلندی کشید:

از این پس جمله را بیرون فرستاد	به شوهر گفت تا آنجا باستاد
به پیش او نقاب از روی برداشت	بزد یک نعره تا شوی خیر داشت

(همان: 142)

واکنش (E): زن دلیل فریاد کشیدن را از مرد پرسید و او پاسخ داد من هم زنی مانند تو داشتم چه از نظر رخسار و چه قد و قامت حتی کردار و رفتار تو هم کوچکترین اختلافی با او نداری .

بعینه آن زنی گویی به گفتار	به دیدار و به بالا و به رفتار
اگر او نیستی ریزیده در خاک	زن خود خواندیت این مرد غمناک

(عطار : 143)

عامل جادویی به قهرمان نشان داده می شود (F): پراپ تمام چیزهایی که تغییر شکل می دهند و به قهرمان می رسند را عامل جاده ای می نامد که صورت های مختلفی دارد. زن در پاسخ به مرد می گوید:

زنش گفتا بشارت بادت ای مرد	که آن زن نه خطا و نه زنا کرد
منم آن زن که در دین ره سپردم	نگشتم کشته از سنگ و نه مردم

(همان: 143)

قهرمان شناخته می شود (Q): قهرمان از روی به جا آوردن مأموریت دشوارش شناخته می شود مقدم بر این تقریباً همیشه صحنه ی ناشناخته فرارسیدن قهرمان وجود دارد . بالاخره قهرمان ممکن است پس از یک دوره طولانی جدایی بلافاصله شناخته شود (ر.ک. پراپ 1396; 139). شوهر به شکرانه این لطف و عنایت الهی سر بر سجده نهاده برادر غلام و مرد اعرابی و آن جوان نیز خوشحال شدند و هم خجل گشتند به خاطر اینکه زن هم . آنها

را بخشید و هم به آنها مال و اموال زیادی بخشید سپس به مرد اعرابی مقام وزارت داد و شوهر خود را به پادشاهی رساند:

چو گردانید شوی خویش را شاه
به اعرابی وزارت داد آنگاه
جو بنهاد آن اساس با سعادت
هم آنجا گشت مشغول عبادت

(همان: 143-144)

نشستن بر تخت پادشاهی (W)

جز زن پارسا که شخصیت اصلی را در این حکایت داراست دیگر شخصیت‌ها نقش شخصیت فرعی محسوب می‌شوند تنها یک شخصیت قربانی داریم که آن هم طفل اعرابی است .

نمودار شخصیت های داستان: جز زن پارسا که شخصیت اصلی را در این حکایت داراست ، دیگر شخصیت ها نقش شخصیت فرعی محسوب می‌شوند. تنها یک شخصیت قربانی داریم که آن هم طفل اعرابی است.

شخصیت‌ها:

زن پارسا: قهرمان
برادر شوهر: شریر
چهارتن و قاضی: یاریگر شریر
اعرابی: یاریگر قهرمان
غلام اعرابی: شریر
زن اعرابی: شریر
جوان آزاد شده: شریر
مادر جوان: یاریگر شریر
بازرگان: شریر
اهالی کشتی: شریر
پادشاه: یاریگر قهرمان
همسران و دختران: یاریگر قهرمان
طفل اعرابی: قهرمان

نمودار خویشکاری های حکایت

نشانه	خویش کاری	R	نشانه	خویش کاری	R
T ³	قهرمان جامه ای تازه در بر می کند	21	A	صحنه آغازین	1
ε	خبرگیری	22	B ¹	غیبت	2
T ²	ساختن یک کاخ	23	y	دستور یا فرمان	3
M	انعام کار دشوار	24	S	نقض نهی	4
M ³	آزمون گزینش	25	n	اغواهای فریبکارانه ی شریر	5
Q	قهرمان شناخته می شود	26	A ⁸	درخواست به دام انداختن	6
W	نشستن بر تخت پادشاهی	27	A ¹³	فرمان کشتن دادن	7
D ⁷	درخواست های دیگر	28	A	کمبود یا نیاز	8
↓	بازگشت قهرمان از سفر	29	A ¹	نیاز به عروس	9
E	عکس العمل قهرمان	30	B	مصیبت و نیاز علنی می شود	10
O	ناشناختگی	31	A ¹⁴	شریر مرتکب قتل می شود	11
C	مقابله آغازین	32	B ⁷	نوحه رایی می شود	12
F ²	وسایل جادویی به قهرمان شان داده می شود	33	B ⁵	اعزام یا فرستادن قهرمان رانده شده	13
Q	قهرمان شناخته می شود	34	D ³	درخواست خدمت یا عنایتی پس از مرگ	14
W	نشستن بر تخت پادشاهی	35	N ³	صورت های دیگر فریفتن	15
	حرکت حکایت		G ³	قهرمان بر روی زمین یا دریا سفر می	16

A _____ W		کند	
شخصیت ها 1- شخصیت اصلی 2- شخصیت های مقابل قهرمان (شریر) 3- شخصیت های یاریگر شریر 4- شخصیت های یاریگر قهرمان 5- شخصیت قربانی	G ⁵	از وسایل ارتباطی و مستقر سود می جوید	17
	F ⁹	عامل جادویی خدمت خود را تقدیم می دارد	18
	D	نخستین خویشکاری بخشنده	19
	D ¹⁰	دادن یک عامل جادویی به عنوان عوض	20

نتیجه گیری

با تحلیل ریخت شناسانه حکایت زن پارسا می توان گفت که این حکایت از نوع داستانهای عرفانی تمثیلی است که نگاه زاهدانه عطار در آن بعضاً باعث به وجود آمدن خویشکاری هایی میشود که با توجه به الگوی پراپ کاملاً قابل توضیح نیست. البته پراپ خود اذعان کرده که تمام کارکردهای پیشنهادی او در تمام قصه ها دیده نمی شوند با این وجود نتایجی که از تحلیل و بررسی این را داستان به دست آمد نشانگر این است که اگر نگوییم کاملاً ولی بسیار با نتایج همخوانی دارد.

در این داستان به دلیل بلندی آن تعداد خویشکاری ها نامحدود است. انای کل یادآور عطار است. شخصیت اصلی و پویای داستان زن پارسا است و شخصیت های مقابل او همه مرد هستند که شخصیتی ایستا دارد. با توجه به نقش شخصیت ها می توان آنها را در این داستان به سه دسته طبقه بندی کرد. ۱. شخصیت های مقابل قهرمان (شریر). ۲. شخصیت های یاریگر شریر. ۳. شخصیت های یاریگر قهرمان.

منابع و مأخذ

- ## امامی، فاطمه (بی تا)؛ «تحلیل داستان زن پارسا در الهی نامه عطار»، پژوهشنامه ی فرهنگ و ادب ## پراپ، ولادیمیر (1396)؛ *ریخت شناسی قصه های پریان*، ترجمه ی فریدون بدره ای، تهران: توس.
- ## تولان. مایکل (۱۳۸۶)؛ *روایت شناسی درآمدی زبان شناختی-انتقادی*، ترجمه فاطمه علوی و فاطمه نبوی، چاپ اول، تهران: سمت
- # # چندلر، دانیل (1387)؛ *مبانی نشانه شناسی* ترجمه مهدی پارسا تهران انتشارات سوره مهر.
- ## سلدن، رامان (1377)؛ *راهنمای نظریه ادبی معاصر*، ترجمه عباس مخبر تهران انتشارات طرح نو.
- ## شفیع کدکنی، محمدرضا (1391)؛ *رستاخیز کلمات*، تهران: سخن.
- ## شمیسا، سیروس (۱۳۸۳)؛ *انواع ادبی*، چاپ دهم، تهران: فردوس.

عطار فریدالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷)؛ *الهی نامه*، مقدمه تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن چاپ سوم.

مکاریک ایرنا ریما (۱۳۸۴)؛ *دانشنامه‌ی نظریه‌های ادبی معاصر*، ترجمه‌ی مه‌ران مهاجر و محمد نبوی، چاپ اول، تهران: آگاه.

وبستر راجر (۱۳۸۲)؛ *پیش‌درامدی در مطالعه نظریه ادبی*، ترجمه‌ی الهه دهنوی، چاپ اول، تهران: روزنگار.

یوسف ثانی سید محمود (۱۳۸۸)؛ *کتابشناسی توصیفی عرفان و تصوف*، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

<i>Anahita</i> A Research Journal of Persian Language, Literature Art & Culture No. 05, 2018, pp 39-44	آناهیتا مجله علمی- پژوهشی زبان، ادبیات، فرهنگ و تمدن فارسی شماره: 05 سالنامه 2018، میلادی، صص 39-44
---	--

Sufism and mysticism in Farsi and Punjabi poetry of Sultan Bahu

*Shokat Hayat Sheikh

Abstract:

Sultan Bahu is considered among the legends of Punjabi Literature and he is a Persian Poet as well. He got utmost importance due to his significant thought and artistic way of thinking. Undoubtedly, he touched the mythological heights of mysticism many years ago and wrote such sweet verses that a number of the poets and writers, who came after him could never ignore avoid his influence. Although Sultan Bahu is considered among the most famous poets of Punjabi, he is more famous as a sufi and mystic. Been under the influence of Persian language and literature, he also wrote good poetry and many books in Persian. Mysticism in the poetry of Sultan Bahu has many features, and by analyzing these features, this article will be interesting for the lovers of Persian and Punjabi poetry.

Key Words: Sufism and mysticism, Farsi, Punjabi poetry, Sultan Bahu

تصوف و عرفان در شعر فارسی و پنجابی حضرت سلطان باهو ّ

*شوکت حیات شیخ

چکیده:

حضرت سلطان باهو ّ یکی از معروف ترین شعرای پنجابی است، وی نیز در شعر فارسی نقش مهمی دارد. وی یک شاعر عاشق حق، شاعر نغز، پیامبر تصوف و ناصح بود. تصوف یکی از ویژگی های اساسی شعر وی است. مطالعه شعر وی واقعیت های جالبی را منکشف می کند. وی از راه طریقت به جاده شعریت می پرداخت. وی یک صوفی صافی بود. سراسر کلام وی پر از مضامین تصوف و عرفان است. در لای به لای شعر فارسی و پنجابی حضرت سلطان باهو ّ واردات قلبی تصوف و عرفان به نظر می رسند. در این مقاله سعی می کنم که مضامین تصوف را از کلام حضرت سلطان باهو ّ روشن بکنم.

واژه های کلیدی:

حضرت سلطان باهو ّ، تصوف، عرفان، اخلاق، خانقاه، صوفی، قلبی، احساسات، اصطلاحات

مقدمه:

تصوف و عرفان یکی از موضوعات مهم ترین شعر فارسی و پنجابی است. شاعران زبان فارسی و پنجابی را می توان مبلغین تصور عشق و تصوف گفت. سید ضیاءالدین سجادی تصوف را چنین تعریف کرده است:

"تصوف در لغت صوف پوشیدن است و این اثر زهد ترک دنیا است، و در اصطلاح اهل عرفان پاکیزه کردن دل است از محبت ما سوی الله و آراسته کردن ظاهر است و دور بودن از منہیات و مواعظت نمودن به فرموده رسول خدا."

[سجادی، سید ضیاءالدین، ص 3]

در ادب فارسی از قرن پنجم به بعد شعر عرفانی آغاز شد. شعر سعدی و جلال الدین محمد بلخی الگوی عالی شعر عارفانه است و در زبان و ادب پنجابی حضرت سلطان باهو در سیر و سلوک و عرفان و توحید به حد اعلای کمال رسید، و ارستگی او و آزادیش از قید تعلقات مادی و ظواهر زندگی جهانی، در شعرش جلوه گر است. وی برای همه نیکی و سعادت می خواهد، حدّ اعلای اخلاق را رعایت می کند، بدگویی ندارد و یک انسان عارف کامل است. همین اندیشه در شعر وی می توان ملاحظه کرد. می گوید:

تارها زنار در گردن کنم

خویش را باید که من کافر کنم

راه مسلمانی ندانم راه چیست

زان سبب زنار در گردن کنم

ننگ می آید مرا ز ایمان خویش

بالبیقین من خویش را کافر کنم

بسته ام زنار کافر گشته ام

مومنان را هر زمان کافر کنم

یار کافر گشت ایمان خود فروخت

وای این زنار در گردن کنم

[باهو، دیوان باهو، غزل 42، بیت 1 تا 5، ص 112]

از اختصاصات کلام حضرت سلطان باهو آنست که او معانی دقیق عرفانی و حکمی، و حاصل تخیلات لطیف و تفکرات دقیق خود را در موجزن ترین کلام و در همان حال در روشن ترین و صحیح ترین آنها بیان کرده است.

الف- اکھیں سرخ موبیں تے زردی پر ولوں دل آبیں هو

مہا مہاڑ خوشیونی والا پہونتا ونج کدابیں هو

عشق مشک نہ چھپے رہندے ظاہر تھیں اتھابیں هو

نام فقیر تنہاں دا جنہاں لا مکانی جابیں هو

[باهو، ابیات باهو، بیت 15، ص 105]

[چشمهای ما سرخ شده است و چهره ما زرد و از دل آه و فریاد بلند می شود. رخ خوشبوی محبت محبوب حقیقی کجا رسیده است. عشق و مشک نمی توانند پنهان شوند، آخر ظاهر می شوند. فقیر اسم آنان است که جای شان در لامکان است.]

حضرت سلطان باهو به ظواهر تصوف اعتنا ندارد و خانقاه نشین و خرّقه پوش ظاهری نیست و صوفیان خام طمع و ظاهر بین را انکار می کند. ولی نزد وی در راه تصوف و عرفان دل یک مقام مهم و ممتاز دارد. پیش وی بیش از دل هیچ چیز در وجود بالا تر نیست. اگر دل به راه خدا می رود، خدا را می یابد. می گوید:

ت- تن من یار میں شہر بنا یا دل وچ خاص محلہ ہو

آن الف دل وسوں کیتی میری ہوئی خوب تسلمہ ہو

سب کچھ مینوں پیا سنیوے جو بولے ماسوا اللہ ہو

درد منداں ایہ رمز پچھاتی بے درداں سر کھلہ ہو

[ابیات باهو، بیت 44، ص 197]

[من بدن خود را شهر ساختم، و در دل یک محله خاص است. آن خدای متعال دل مرا آباد کرد و من خوب راضی شدم. کسی که غیر حق می گوید، من او را می شنوم. درد منداں این راز را شناخته اند و نفرین بر بی دردان است.]

شعر حضرت سلطان باهو به علت لطف بیان و فصاحت و بلاغت کامل و سرشار بودن از معنی عرفانی و اخلاقی و توحید و معنویت، در زمان حیات وی مورد توجه و علاقه همه طبقات بود. می گوید:

آمد خیالی در دلم این خرّقه را برهم زنم

تسییح را ویران کنم سجاده را برهم زنم

[باهو، دیوان باهو، غزل 6، بیت 1، ص 40]

حضرت سلطان باهو صوفی باعمل و عارف معروف عصر خود بود. وی همیشه علمای بی عمل را مورد تنقید قرار می دهد.

ح- حافظ پڑھ پڑھ کرن تکبر ملاں کرن وڈیانی ہو

ساون مانہ دے بدلاں وانگوں پھرن کتاباں چانی ہو

جتھے ویکھن چنگا چوکھا اتھے پڑھن کلام سوانی ہو

دوبیں جہانیں مٹھے جنہاں کھادی ویچ کمائی ہو

[باهو، ابیات باهو، بیت 76، ص 291]

[حفاظ از خواندن قرآن غرور می کنند و زاهدان تکبر می کنند. مثل ابر های فصل باران کتابها را گرفته اند. جای که چیزهای زیاد هستند آنجا خوب می خوانند. آنان که حاصل زندگی را ضایع کردند، در دو جهان نا مراد هستند.]

حضرت سلطان باهو مزید می گوید:

ش۔ شریعت دے دروازے اچے راہ فقر دا موری ہو
 عالم فاضل لنگھن نہ دیندے جو لنگھدا سو چوری ہو
 پٹ پٹ اٹاں وٹے مارن درد منداں دے کھوری ہو
 راز مابی دا عاشق جانن کی جانن لوک اتھوری ہو

[باہو، ابیات باہو، بیت 113، ص 393]

[درہای شریعت بلند هستند و راه فقر فقط یک سوراخ است. عالم و فاضل نگذارند به راه فقر روند، آن که می رود، دزدانه می رود۔ دشمنان دردمندان خشت ها به طرف شان می افکنند۔ راز محبوب فقط عشاق دانند، عوام الناس نمی توانند بدانند۔]

حضرت سلطان باہو یکی از شاعران بزرگ عرفانی فارسی است و گنجینه های شعر عرفانی به سهم وی آمده که نصیب شاعران عامی نمی شود۔ در تمام کلام وی پیام تصوف و عرفان به روش و اسلوب متنوع می توان مطالعه کرد۔ درباره ترک دنیا چنین پند می دهد:

از ذات حق تعالی اعلام بی نوا را
 "اگر عاشق تو مایی کن ترک ماسوی را
 ما ذات ذوالجلالیم و از کبریا کمالیم
 ما شاه با عطاییم از ما بجو تو ما را
 من ذات بی نشانم فارغ زاین و آتم
 کس را غمی ندارم غمخوار باش ما را
 من با تو مهربانم بس شوق با تو دارم
 ذوق دگر ندارم جز قرب تو گدا را
 گر شوق وصل داری با ما بکن تو زاری
 جز ما بجو تو یاری خود یار باش ما را"

[باہو، دیوان باہو، غزل 10، بیت 1-5، ص 48]

حضرت سلطان باہو با قریحہ عالی و روح لطیف و طبع گویا و فکر دقیق و ذوق عارفانہ و عرفان عاشقانہ کہ وی را مسلم بود، شعر عرفانی گفته است۔

پ۔ پاک پلیت نہ بوندے ہرگز توڑے رہندے وچ پلیتی ہو
 وحدت دے دریا اچھلے ہک دل صحی نہ کیتی ہو
 ہک بتخانیں واصل ہونے ہک پڑھ پڑھ رہن مسیتی ہو
 فاضل سٹ فضیلت بیٹھے عشق نماز جاں نیتی ہو

[باهو، ابیات باهو، بیت 38، ص 179]

[پاک ها نجس نشوند اگرچه در پلیدی زندگی کنند. دریاهاى وحدت دارند مى روند ولى دلها اند که نمى شناسند. بعضى به بت خانه رفتند و بعضى به مسجد. فاضلان وقتى نماز عشق نیت کردند، فضیلت شان از دست رفت.]

در شعر عرفانى حضرت سلطان باهو تأثیر و حلاوت خاصی بوجود آمده است. وی عواطف قلبی و احساسات روحانی و تأثیرات وجدانی را با استفاده از اصطلاحات صوفیانه و در پرده رموز و علایم مطرح می کند.

زاهد و عابد ز دنیا در گذشت همت عارف مکان تا لا مکان

[باهو، دیوان باهو، غزل 15، بیت 4، ص 58]

با بیگسان خود مشفقى بر بیدلان قاهر شدی

بر ما چرا ظالم شدی برقع مکن رخسار را

[باهو، دیوان باهو، غزل 17، بیت 3، ص 62]

حضرت سلطان باهو علاوه بر خلایق هنری که در همه اشعار مد نظرش بوده است در اشعار عرفانی مسلم بیان مطلب عرفانی را در نظر هم داشته است.

ر- راتین رتی نیندر نه آوے دہاں ربے حیرانی هو

عارف دی گل عارف جانے کیا جانے نفسانی هو

کر عبادت پچھوتاسیں تیری زایا گئی جوانی هو

حق حضور انہاں نوں حاصل جنہاں ملیا شاہ جیلانی هو

[باهو، ابیات باهو، بیت 98، ص 349]

[شب نمی توانم بخوابم و در روز حیران و سرگردان می مانم. سخن عارف فقط یک عارف شناسد، مرد نفس نمی شناسد. عبادت کن که جوانی را ضایع کرده ای. آنان که به درگاه شاه جیلانی آمدند، وصال حق حاصل کردند.]

عرفان حضرت سلطان باهو مانند عرفان دیگران نیست. وی در تصور الهی به قدر مستغرق است که به مال و متاع هیچ توجهی نمی کند و به شان و شکوه و جاه و جلال هیچ التفات نمی کند و به دنبال مردم نمی گردد. بنا بر این در تصوف و عرفان شعرهای گوناگون گفته است. می گوید:

ت- تارک دنیا تد تھیوسے جدان فقر ملیوسے خاصا هو

راه فقر دا تد لدھیوسے جدان ہتھ پکڑیوسے کاسا هو

دریا وحدت دا نوش کیتوسے اجاں بھی جی پیاسا هو

راه فقر رت بنجوں روون لوکاں بھانے پاسا هو

[باهو، ابیات باهو، بیت 42، ص 190]

[از وقتی که فقر خاص به دست آوردیم، تارک دنیا شدیم. وقتی جام دردست گرفتیم، راه فقر یافتیم. دریای وحدت را نوش کردیم ولی هنوز روح ما تشنه است. در راه فقر گریه خون است و برای مردمان شغل فضول است.]
 نزد حضرت سلطان باهو عرفان بدون جان دادن حاصل نمی شود. کسانی که به چنین ذوق دست می زنند پیش ایشان غیر از محبوب حقیقی هیچ چیز باقی نمی ماند و ایشان در عشق الهی مست و بیخود می گردند.

ت- تدون فقیر شتابی بندا جد جان عشق وچ پارے هو
 عاشق شیشا تے نفس مری جان جاناں توں وارے هو
 خود نفسی چهڑ بستی چهڑے لاه سروں سب بهارے هو
 باهج مویان نہیں حاصل تھیندا توڑے سے سے سانگ اتارے هو

[باهو، ابیات باهو، بیت 47، ص 206]

[وقتی جان خود را در عشق می باخت، فقیر تام بشود. عاشق را باید که دل و نفس و جان را بر محبوب نثار کند. خود نفسی را ول کن و همه بارها را از سر خود پیاده کن. بدون مردن و ترک نفس کردن وصال حق نمی یافت، اگر چه صد ها رنگ عوض کند.]

حضرت سلطان باهو یک صوفی بود. تصوف اساس شعر اوست. او میان شاعران صوفیه برجسته به نظر می رسد. وی مشرب عرفان داشته اما صوفی خانقاه نشین نبوده است. از زمره علمای عصر و مخصوصا در شمار علمای علوم شرعی بوده لیکن از علم خود برای تشکیل مجلس درس استفاده نمی کرده است. او از راه وظیفه دیوانی از تزااق می نمود. وی به مرکزیت و محویت پیام تصوف و عرفان را می فشارد.

الف- الله پڑھیوں پڑھ حافظ بویوں نا گیا حجابوں پردا هو
 پڑھ پڑھ عالم فاضل بویوں بھی طالب بویوں زر دا هو

سیئے ہزار کتاباں پڑھیان پر ظالم نفس نہ مردا هو
 باجھ فقیران کسے نہ ماریا ایہو چور اندردا هو

[باهو، ابیات باهو، بیت 2، ص 66]

[هردم ذکر الله کرده ای و حافظ شده ای ولی برایت حق در حجاب است. بعد از خواندن علوم عالم و فاضل شده ای ولی طالب زر شده ای. هزاران کتاب خوانده ای ولی نفس ظالم نمی میرد. غیر از پیر حق هیچ کس نمی تواند دزد درون را بکشد.]

کتاب شناسی:

- باهو، حضرت سلطان؛ (2012م)، ابیات باهو، به تحقیق و ترجمه دکتر سلطان الطاف علی، باهو پبلیکیشنز، لاهور
- همو؛ (2003م)، دیوان باهو، به تحقیق و ترجمه دکتر سلطان الطاف علی، باهو پبلیکیشنز، لاهور
- سجادی، سید ضیاء الدین؛ (1372 ش)، مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها سمت، تهران

Anahita

A Research Journal of Persian
Language, Literature Art & Culture
No. 05, 2018, pp 45-54

آناهیتا

مجله علمی- پژوهشی زبان، ادبیات، فرهنگ و تمدن فارسی
شماره: 05 سالنامه 2018، میلادی، صص 45-54

Muslim – e – Awal Shah – e- Mardan Ali

*Faleeha Zahra Kazmi

** Naheed Kauser

Abstract:

This article encompasses Hazrat Ali (A.S)'s dynamic and versatile personality as depicted in the Persian poetry of some of the renowned sub-continent poets like Meer Soob-e-Dar Khan, Azeem Thatvi, Ahmed Raza Khan Barailvi, and Hassan Jaeysee. Hazrat Ali (A.S)'s character for many centuries has been the fountain of inspiration for poets and writers belonging to various religions around the globe. He has many different facets to his personality: in war he is viewed as the god of Jihad, in prayer his piety stands second only to the Prophet(P.B.U.H) himself, in justice he is considered the epitome of righteousness, in oratory he possesses hitherto unmatched eloquence, and in sagacity he is famed to display immortal knowledge and wisdom. The aforementioned are only just some of his personal traits.

Key words: Hazrat Ali, dynamic and versatile personality, unmatched eloquence

مسلم اول شه مردان علی

* فلیحه زهرا کاظمی

** ناپید کوثر

چکیده:

شخصیت جهان شمول و سیره تحسین برانگیز امام علی قرنہاست کہ دستمایہ اندیشمندان نویسندگان و شاعران بزرگی در سراسر نہ تنہا جهان اسلام کہ غرب و مسیحیت و حتی ہندوان جنوب آسیا قرار گرفته و متعالی ترین آثار ادبی و هنری بہ نام او خلق کردہ اند۔ او کہ خداوند جہاد در میدان نبرد، خداوند عبادت در محراب، اسطوره عدالت در حکومت، خداوند کلام در خلق یکی از گرانمایہ ترین اثر عبادی، سیاسی و هنر ادبی و سمبل عشق و رزیدن در اوج خلوص بودہ چنان تاثیر گسترده و عمیقی گذاشتہ کہ بیان از ذکر آن عاجز است۔ در سرزمین پپناور ہند و پاکستان کہ مردمانی بشدت احساسی دارد تاثیر شخصیت امام علی چنان وسیع و گسترده است کہ بررسی و مطالعاتی گسترده و طولانی می طلبد۔ در این اجمال کوششی داشتہ ام تانگاہ اجمالی بہ زاویہ ای کوچک از این تلاشہا داشتہ و بہ بضاعت خویش قطرہ ای از این دریای بی پایان را بہ لب تشنگان حق و حقیقت برسانم و کلامی از شاعران معروف و غیر معروف ہند مثل میر صوبیدار خان، عظیم تنوی، علامہ اقبال، آصف جاہ، احمد رضا بریلوی و دیگر را بیان کنم۔

کلید واژہا:

پیامبر اکرم، امام علی، عشق، اقبال لاہوری، ہل اتی

صد علی در کوی ما پیش است بازیب و جمال لیک یک تن را نخواند هیچ عاقل مرتضی

گفتن و نوشتن پیرامون شخصیت هایی که در همان حال که در سطح جهانی حتی قرنهایست شناخته شده و کتابها و سرایش های بدیع و بی همتایی در وصف آنها سروده اند و یا حب و بغض ها گویای عظمت و ژرفایی شخصیت آنها می باشد سخت و توان فرساست. هر چند در تاریخ بشری اینگونه ابر مردان بسیار اندک اند اما در میان همین مردان و زنان خدایی گونه امام علی گوهری یگانه است که عظمتش بر بسیار بزرگان دیگر برتری تا ثریا دارد. همواره کوشیده ام تا در دافعه و جاذبه ها، تعریف و تمجدها پا فراتر از اعتدال نگذارم تا بر سبیل گزاف گوئی و اغراق سقوط نکنم اما حس آنکه کلمات در برابر این بزرگ مرد، حقیر و ناتوان جلوه می کنند و من در مانده وصف او در می مانم. درد جانکاهی است که هرگز نتوانم گفت آنچه که بتواند راد مردی چون علی را در وصف بگنجاند. علی آن جاودانه مرد، آن دُر درخشان امامت، آن خدا مرد نمونه ای از راز بیکران خلقت است که دوست و دشمن او را ستوده اند. بزرگی او همین بس که راز عظمت او را در حقارت دشمنانش میتوان بسادگی یافت. زیرا چشم در چشم آفتاب نمی توان دوخت و در نگاه به بلندای قامت او، کلاه از سر عقل فرو می افتد. شخصیت جهان شمول و سیره تحسین برانگیز امام علی قرنهایست که دستمایه اندیشمندان، نویسندگان و شاعران بزرگی در سراسر نه تنها جهان اسلام که غرب و مسیحیت و حتی هندوان جنوب آسیا قرار گرفته و متعالی ترین آثار ادبی و هنری بنام او خلق کرده اند. او که خداوند جهاد در میدان نبرد، خداوند عبادت در محراب، اسطوره عدالت در حکومت، خداوند کلام در خلق یکی از گرانمایه ترین اثر عبادی، سیاسی و هنر ادبی و سبیل عشق و رزیدن در اوج خلوص بوده چنان تاثیر گسترده و عمیقی گذاشته که بیان از ذکر آن عاجز است. در سرزمین پهناور هند و پاک که مردمانی بشدت احساسی دارد تاثیر شخصیت امام علی چنان وسیع و گسترده است که بررسی و مطالعاتی گسترده و طولانی می طلبد. در این اجمال کوششی داشته ام تا نگاه اجمالی و گذرایی به زاویه ای کوچک از این تلاشها داشته و به بضاعت خویش قطره ای از این دریای بی پایان را به لب تشنگان حق و حقیقت برسانم. قرنهایست مردم شبه قاره که گرایشات بشدت دینی. احساسی داشته و مجذوب قهرمانان و بزرگ مردمانی چون علی بوده و هستند بخوبی توانسته اند حق ارادت و عشق به مولای خویش را ادا کنند. ادیبان ناموری چون میر صوبیدار خان، میر شیر قانع، عظیم تتوی، و سرآمد آنان علامه اقبال و شاعران غیر معروف مثل احمد رضا خان بریلوی، آصف جاه، حسن جائسی و دیگران کوشیده اند تا زنده ترین، شیرین ترین متعالی ترین و خالصانه ترین تمنیات درونی و کلام دل خویش را که در رسای عشق به مولا علی داشته اند در تن پوش کلام و شعر بگوش جهانیان برسانند. امید دارم به فضل کرم مولا توانسته باشم به این مهم هر چند اندک رسیده باشم.

تا یار که را خواهد و میلش به که باشد

اگر از فردوسی آغاز نمایم تا امروز همه راهیان این سفر روحانی بابیان عظمت و بزرگی آن حضرت خود را بزرگ گردیده اند و همه می دانند که بیان محبت فردوسی برای خاندان رسول اکرم(ص) موجب جاودان شدن او گردیده بود.

منم بنده اهل بیت نبی ستاینده خاک پاک نبی

اگر چشم داری به دیگر سرای به نزد نبی و علی گیر جای
(فردوسی 1382،3)

یکی از بزرگترین ویژگی های حضرت علی نه تنها خویشاوند حقیقی بودن با پیامبر اکرم(ص) بود بلکه وقتی مسلمانان به دستور پیامبر(ص) به مدینه مهاجرت نمودند و در آن شهر پُر نور پیامبر تمام انصارها و مهاجرین را باهم برادر قرار داده بود، حضرت علی را به عنوان برادر خود برگزید و فرمود:

”علی در دنیا و عقبی، تو برادر من هستی“

یا جای دیگر فرمود:

”علی تو برای من همچون هارون هستی“

با ثر یا ثر ی برابر شد چون علی با نبی برادر شد(سنائی 1385،250)
چو موسی علی و هارون هر دو یک رنگ از درون و برون (هموهمان، 198)
”محمد باقر در اثر خود ”نمونه بنیات“ در باب شان نزول آیه وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشِيرًا“ از قول ابن سیرین می نویسد که این آیه درباره رسول خدا(ص) و علی المرتضی نازل شد، زیرا رسول خدا دختر خود فاطمه زهرا را برای علی تزویج فرمود و اگر علی بن ابی طالب نمی بود هر آینه کفو و همسری از برای فاطمه وجود نداشت.“(ایوب مرادی 1389،9)

علامه اقبال لاهوری همین وصف حضرت علی و فاطمه(ص) را چنین با زیبایی کامل بیان می دارد:

مریم از یک نسبت عیسی عزیز از سه نسبت حضرت زهرا عزیز
نور چشم رحمت اللعالمین آن امام اولین و آخرین
بانوے آن تاجدار هل اتی مرتضی مشکل گشا شیر خدا
بادشاه و کلبه ایوان او یک حسام و یک زره سامان او
(اقبال لاهوری 1377،)

شاعر بلند رتبه زبان فارسی آصف جاه که اسم اصلی آن قمرالدین بود (۱۰۸۳-۱۱۶۱ ه) و در آغاز شاکر تخلص می کرد که بعداً آن را به آصف تبدیل کرد. در عهد اورنگ زیب عالمگیر منصب چهار هزاری یافت و در زمان محمد فرخ سیر خطاب، نظام الملک، بهادر فتح جنگ و منصب هفت هزاری یافته بود(آصف جاه 1356، 1013) وی عشق خود را به حضرت علی چنین زیبا بیان نموده است:

بوسه گاه لب افلاک بود جای علی اوج امید گرفته است چو من پای علی
خط ابروی خوشش نافذ فرمان باشد می شود کار جهان راست به ایمای علی
(گوپاموی 68، 1336-69)

شجاعت حضرت علی از هیچ کس پنهان نیست. هر وقتی که ذکر دلیری و دلاوری می آید مسلمانان نخستین کسی را که در
اذهان شان جای می دهند جز آنحضرت کسی دیگر نیست. مرشد و امام فرقه بریلوی (اهلسنت) احمد رضا خان ملقب به
"اعلی حضرت" (۱۲۷۷-۱۳۴۰ هـ) در مجموعه شعری خود، "خیبر گشا" را چنین توصیف نموده دعا می کند:

مرتضی شیر خدا مرحب کشا خیبر گشا سرورا لشکر کشا مشکل گشا امداد کن
حیدرا، اژدر در، ضرغام بایل منظرا شهر عرفان را در روشن در امداد کن
ضیغما، غیظ و غما زیغ و فتن را راغما پهلوان حق امیر لافتی امداد کن
(رضا خان بریلوی 225، 1995)

حضرت علی که صاحب ذوالفقار بود و ذوالفقار او همچون عصای حضرت موسی تمام، کننده کفر و باطل بود و "لافتی"
فقط شان همین صاحب کمال بود. شاعر قرن چهارم هجری معروف به امیری (میر امیر فقیر) راجع به این وصف وی چنین
سروده است:

در شجاعت گوی بر بود او تمام چون در خیبر بکند آن نیک نام
هست افضل این غزا و این جهاد کانچه آمد از علی خوش نهاد
لافتا الاعلی کا مگار نیست سیفی در جهان جز ذوالفقار
(امیری 4، 1337)

یکی از معروف ترین احادیث پیامبر اکرم "هر کس را که من مولای او باشم، علی مولای اوست" است که مولانا با عشق
آنحضرت چنین بیان نموده است:

زین سبب پیغمبر(ص) با اجتهاد نام خود و آن علی، مولا نهاد
گفت هر که منم مولا و دوست ابن عم من علی مولای اوست

کیست مولا آنکه آزادت کند بند رقیبت زپایت برکند
(رومی) (1378،470)

ابو المعالی میرزا عبدالقادر متخلص به ببیدل (۱۰۵۶/۱۶۴۴م) در عظیم آباد (پتنه) دیده به جهان گشود. نواب نظام الملک آصفجاه به ببیدل احترام فوق العاده می گذاشت (صدیقی ۱۹۹۷،۸) اما این استاد شور عشق اسد الله الغالب علی ابن ابی طالب در سرداشت.

باین شوری که در سردارم از سودای پنهانش سرمویی اگر بالم جهان درد گریبانش
وگر در عرصه شوق جنون زنگی بگردانم محرف می خورد یکسر جهات دهر و ارکانش
(ببیدل) (1978،80)

رفیع باذل در شاه جهان آباد (دهلی) متولد شد و در عهد اورنگ زیب به کار دیوانی پرداخت (آفتاب رای لکهنوی ۱۳۸۲،۹۹) وی در دربار اورنگ زیب به مراتب اعلیٰ رسید و در ۱۱۲۳ یا ۱۱۲۴/۱۶۱۲ یا ۱۶۱۱م در گذشت (سید فیاض محمود ۱۳۷۸،۱۳۵) وی ظاهراً شاعری غزل سرا بود، اما وی به سبب سرایش مثنوی ناتمام "حمله حیدری" در سرگذشت پیامبر (ص) و جانشینان او، بلخصوص حضرت علی از روی "معارج النبوه فی مدارج الفنوه" معین الدین مسکین فراهی (۱۵۴۷/۹۴م) معروف گردید.

چو دیدم سر راه را جمله بند بنیروی مردان اقبال مند.
شکستم در گنج معنی بزور در آن پاسبانان در افکنده شور
چو چر بید بردستها دست من زدم کوس شاهی بملک سخن
کنون نامه را میشوم مبتدی بنام نبی و علی نامه ام
بر آن نامه ها یافت بالا تری شدش نام آن حمله حیدری
(صفا ۱۳۶۳) (382،

بعد از مرگ باذل "حمله حیدری" ناتمام ماند و به قول استاد صفا از این کتاب دو نسخه خطی در کتابخانه سعید نفیسی موجود است. (همو همان، همانجا) و باوفات باذل باقی مثنوی در باب خلافت حضرت علی بن ابی طالب (ع) و سرگذشت آنحضرت تا شهادت وی را شاعران دیگر به اسامی ابوطالب فندرسکی اصفهانی، آزاد کشمیری و نجف به اتمام رسانیدند (عارف نوشاهی ۱۳۵۰،۵۶۶) و آزاد (ارجمند) کشمیری سبب تالیف مثنوی "تکمله حمله حیدری" چنین می نویسد که به من هدایت شد که برای سرایش رزمیه از خود امام متقیان (ع) کمک بخواهم:

مدد جوی از حیدر نامدار به اتمام این "حمله" همت گمار
 مدد خواستم از جناب علی به اتمام این حمله حیدری
 (منزوی 1987،785)

مولوی احمد حسن متخلص به رسوا که یکی از شاعران قرن سیزدهم می باشد و دیوان شعر وی در سال ۱۳۱۶هـ/۱۸۹۸م به چاپ رسیده است (رسوا 1898،61) هرچند از او اطلاعاتی زیاد در دست نداریم اما اشعار نغز و زیباییش موجب معروف گردیدن او شده است که با جبین نهادن به خاک حضرت علی از نصیب خود باوری می طلبد:

اگر نصیب کند باوری به شوق تمام جبین به خاک درش برنهد بلا اکراه
 یقین که مطلع انوار جبهه اش گردد چو خور به روز بتابد به وقت شب چون ماه
 (هموهمان، 71)

شاعر قرن سیزدهم طالب چشتی درمقابل سختی های روزگار از مشکل گشا چنین کمک می طلبد:

زمانه بر سر جنگ است یا علی مددی گذر به عرصه تنگ است یا علی مددی
 به قعر لجه غم کشتی دلم بشکست سرم به کام نهنگ است یا علی مددی
 (طالب) چشتی (1318،85)

در زمینه مدح و منقبت سرایی حضرت علی شاعران ایالت سند از دیگران عقب نماندند و بلخصوص در عهد کلهورها و تالیپوران شاعران این سرزمین دواوین خود را با بیان اوصاف جمیله آنحضرت (ع) معطر نموده و مقام خود را به اوج برده اند و درین زمینه شاعران غیر معروف هم از دیگران عقب نماندند. مثل شاعری به اسم آخوند محمد بچل متخلص به انور از گردش دوران هراسان نیست چراکه آن حضرت (ع) یار اوست:

چه باک از گردش دورانم ای "انور" درین عالم چو باشد در دو عالم حیدر کرار یار من
 (محمد ابراهیم خلیل تتوی 1958،161)

مخدوم عبدالکریم بن مخدوم غلام حیدر ملقب به "دائم الصوم صاحب" که روزانه هزاران وظایف می خواند و عابدی بود که معترف بزرگان سلسله نقشبندیه بود اما بندگی در علی (ع) را برای خود افتخار می دانست:

ما را بدر علی غلامی سست این باده بجام ما مدامی است
(همو) همان، 232)

میر فتح علی تالپور در ایالت سند افتخار بنیانگذاری "تعزیه داری" را به عهده دارد و میر صوبیدار خان در چنین محیط روح پرور پرورش یافت (میر صفدر حسین بیگ سیفی، 171) وی کلام خود را با ذکر محمد و آل محمد آرایش داده است و مراثی او بی نظیر است. اگرچه صاحب "تذکره مقالات الشعرا" می نویسد: "میر فتح علی مذهب اهل سنت و جماعه داشت." (محمد ابراهیم خلیل تتوی 1958، 513) اما نکته مورد توجه در این مقاله مذهب شاعر نیست بلکه بیان شاعر راجع به منقبت حضرت علی می باشد و میر صوبیدار خان عظمت آنحضرت را در نظر داشته از وی چنین طلب می کند:

یا علی دل گشت خون فریاد رس یا علی غم شد فزون فریاد رس
یا علی گردون است دون فریاد رس یا علی برمن کنون فریاد رس
یا علی کن شادم از روی وطن مغز من کن تازه از بوی وطن
حسن جائسی (۱۸۴۲-۱۷۷۲ م) که عاشق اهل بیت (ع) بود و با وجود این که اهل تسنن بود یک حسینی را تا سیس نموده بود و راجع به همین حدیث پیامبر چنان سروده است:

نوید "وال من والاه" از بهر محب او و عید "عاد من عاداه" از پی اعدا
عبث در معنی "من کنت مولا" می روی هر سو علی مولا به این معنی که پیغمبر بود مولا
بدون شک و تردید "علی را منقبت ها گفت یزدان" (امیر خسرو 1905، 35) و قرآن سامت ایزدی "تاج هل اتی" و نور
سوره های دیگر را بر او تابیده است و موضوع مورد مذکور را ضامن علی خان متخلص به انیق در اثر خود "مناقب چار
یار" چنین بیان دارد:

مصدر آیات رحمت مطلع انوار فیض مظهر نور خدا و حجة للعالمین
"هل اتی" باشد دلیل ناطق تعظیم تو سوره طاها و یسین شاهد وصف مبین
(ضامن) علی انیق 1893، 13)

و همین موضوع را عظیم تتوی چنین بیان نمود:

نبی را چو خیر البشر شد لقب علی شاه مردان شد از حکم رب

رقم گشت در شان او هل اتی بطغرای منظومه لافتا
 علی پایه افراز دین نبی ست که در هر مکان فتح فتح علی ست
 (عظیم) تتوی، (170)

اسد الله غالب دهلوی که در سال ۱۲۱۲هـ / ۱۷۹۷م بدنیآ آمد (حالی 190، 1965) و در ده سالگی به شعر سرایی روی آورد و از آن هنگام به هر دو زبان فارسی و اردو شعری سرود و در ابتداء "اسد" تخلص می کرد:

غالب نام او ردم نام و نشانم مپرس هم اسد اللهم و هم اسد اللهم
 وی قصاید فراوان در توحید، نعت پیامبر (ص) ائمه اطهار و به ویژه حضرت علی (ع) دارد. از طولانی ترین قصاید غالب قصیده ای است در صد و ده بیت که در منقبت امیرالمومنین (ع) می باشد. اشتیاق شدید غالب به حضرت علی چندان بود که بارها آرزوی زیارت نجف و قرار سیدن مرگش را در آن دیار داشته است:

طلب پیشگان را به دعوی چه کار زبخشنده یزدانم امیدوار
 که جان بر در بو تراجم دهد دران خاک فرمان خوابم دهد
 چه کاهد نیروی گردان سپهر چه کم گردد از خوبی ماه و مهر
 که دلخسته دهلوی مسکنی زخاک نجف باشدش مدفنی

تخلص دومین اسد الله "غالب" نیز برگرفته از همین عشق و علاقه او به امیر المومنین (ع) بود.

فی الجملة هزاران شاعران سرزمین شبه قاره هستند که عشق خود به حضرت علی را به زبان شعر بیان نموده اند اما شاعر شهیر اقبال لاهوری عشق خود را از آغاز کلامش (اسرار خودی) تا آخر عمرش بیان می نمود و بقول صاحب "اقبال و حب اصحاب و آل"؛ "از آنجا که اقبال دارای شخصیت پرشور و دلیر بود به این جهت صاحبان عظمت و جلال مورد توجه وی بودند به این جهت که اینها همین کسانی بودند که ملت خفته اقبال را می توانستند احساس وجدان و غیرت دهند و برای این امر کسی بهتر از حضرت علی نبود. (عبدالستار نجم، 20)

مسلم اول شه مردان علی عشق را سرمایه ایمان علی
 از ولایی دو دمانش زنده ام در جهان مثل گهر تابنده ام
 نرگسم وارفته نظاره ام درخیابانش چو بو آواره ام
 زمزم ار جوشد زخاک من ازوست می اگر ریزد زتاک من، از وست
 خاکم و از مهر او آئینه ام می توان دیدن نوا در سینه ام

از رخ او فال پیغمبر گرفت ملت حق از شکو هش فرگرفت
 قوت دین مبین فرموده اش کائنات آیین پذیر از دوده اش
 مرسل حق کردنامش "بوتراب" حق "یدالله" خواند درام الکتاب
 هر که دانائی رموز زندگی ست سترّ اسمای علی داند که چیست
 (اقبال) لاهوری (1377،56)

منابع:

- ##- آصف جاه "دیوان آصف جاه" ج: ۱، چاپخانه سرکاری، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۶ هـ
- ##- آفتاب رای لکهنوی "ریاض العارفین" بتصحیح سید حسام الدین راشدی، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ج: ۱، ۱۳۸۲ ش
- ##- ابو القاسم فردوسی طوسی "شاهنامه فردوسی" باکشف الابیات برپایه چاپ مسکو، هرس ۱۳۸۲ ش
- ## اقبال لاهوری "کلیات اقبال لاهوری" باسعی قادر فاضلی فضیلت علم، تهران ۱۳۷۷ ش
- ## امیر خسرو دهلوی "آئینه تصوف" باسعی شیخ عبدالعزیز، چاپخانه لاهور ۱۹۰۵ م
- ## امیری "مثنوی امیری" چاخانه پنجابی سیستم، لاهور ۱۳۳۸ هـ
- ## ایوب مرادی، سارا چالاک "سیمای امام علی (ع) در شعر سنایی" مقاله ای در مجله نامه پارسی، شماره ۲/۱۵، وزارت فرهنگ و ارتباطات اسلامی؛ تهران، ۱۳۸۹ ش
- ## بیدل "کلیات میرزا عبدالقادر بیدل" مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد ۱۹۷۸ م
- ## رسوا "دیوان رسوا" مطبع نولکشور ۱۸۹۸ م
- ## رضا خان بریلوی "حدایق بخشش" انتشارات شبیر برادرز، لاهور ۱۹۹۵ م
- ## سنایی، مجدود ابن آدم در دیوان اشعار، "باتصحیح محمد تقی مدرس، تهران ۱۳۸۵ ش
- ## سید فیاض محمود، سید وزیر الحسن عابدی "تاریخ ادبیات فارسی در شبه قاره" باترجمه مریم ناطق شریف، رهنمون ۱۳۷۸ ش
- ## صفا، ذبیح الله "حماسه سرایی در ایران" امیر کبیر ۱۳۶۳ ش
- ## ضامن علی انیق "مناقب چار یار" به اهتمام ابوالحسنات قطب الدین، لکنو ۱۸۹۳ م
- ## طالب چشتی "دیوان طالب چشتی" چاپخانه فیض عام، سیالکوت ۱۳۱۸ ش
- ## ظہیر احمد صدیقی "دل بیدل" مجلس تحقیق و تالیف فارسی دانشکده دولتی لاهور، ۱۹۹۷ م

- ##- عارف نوشاهی "فهرست نسخه های خطی در موزه ملی پاکستان کراچی" مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۵۰ش
- ##- عبدالستار نجم "اقبال و حب اصحاب و آل" مکتبه الحسن، لاهور، بنا
- ##- عظیم تتوی "فتح نامه" با تصحیح و مقدمه شیر نظامانی، سند ادبی بورد، کراچی، بنا
- ##- کلیات غالب باسعی غلام رسول مهر و بحث و نظر از خواجه الطاف حسین حالی، چاپخانه علمی، لاهور ۱۹۶۵م
- ##- گوپاموی، محمد قدرت الله "تذکره نتایج الافکار" چاپخانه بمبی، هند ۱۳۳۶ هـ
- ##- محمد ابراهیم خلیل تتوی "تکمله تذکره شعرائ" با تصحیح و حواشی سید حسام الدین راشدی، سندھی ادبی بورد، کراچی ۱۹۵۸م
- ##- منزوی، احمد "فهرست مشترک نسخه های خطی در پاکستان" ج: ۰۱ مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان ۱۹۸۷م
- ##- مولانا جلال الدین محمد بلخی "مثنوی معنوی" به سعی و اهتمام نولد نیکلسون بامقدمه فروزانفر، ثالث ۱۳۷۸ش
- ##- میر صفدر حسین بیگ سیفی "میر صوبیدار خان تالپور" مقاله ای در پیغام آشنا، شماره ۳۷، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان اسلام آباد

<p>Anahita A Research Journal of Persian Language, Literature Art & Culture No. 05, 2018, pp 55-74</p>	<p style="text-align: right;">آناهیتا مجله علمی- پژوهشی زبان، ادبیات، فرهنگ و تمدن فارسی شماره: 05 سالنامه 2018، میلادی، صص 55-74</p>
---	--

Human rights according to Muslim,s Sufism

*Dr.Mahhi Mohabbati

Abstract:

Although it seems that human rights is apparently a modern issue which has made the mind and speech of the philosophers and pensives busy after Renaissance and industrial revolution, but indeed it doesn't seem a completely modern issue which has not have any root and precedent in the former cultural civilizations and gas been reckoned among modern world's characterist because there were pensives among the past cultural civilizations who have philosophized about these issues and have found very proper points whom Muslim Gnostics(Muslim's Sufi or Arif) are among them.

Many years before great and worthypensives such as Fronsés Bacon, Bentham, Hobbes, Montesquieu, Rosso and many others, Muslim illumined gnostic and philosophers have thought about human rights, nature and existence and Have assigned special rights for human apart from color, race, religion, country, etc. and have repeated it frequently in their literary works and writings especially freedom right of religion select and belief, r equal law rights, human race and color dignity, opinions and believes, religious minority rights and races and countries, culprits, thieves, irreligions, heretics, prostitutes, and also animal rights and etc.

These great gnostic believes that human and his existence is not in front of God and is not parallel to him but is a creation of God. They also believe that human is a successor of God and it's representative and full and complete manifestation of him who has created him like himself, the believe that respect to human rights doesn't mean the negation of God and its dignity and rights but also is the same as it and they always have insisted on it.

This article by taking hold of these gnostic's original and exact words in their original and deasive works and writings, try to show and analyze some of these samples of dignity and believes of human rights which have been mentioned above.

Key Words: Human rights, modern issue, dignity

حقوق بشر از دیدگاه عارفان

* مهدی محبتی

چکیده :

اگرچه حقوق بشر ظاهراً موضوعی مدرن به شمار می رود که پس از رنسانس و انقلاب صنعتی ذهن و زبان متفکران و فیلسوفان معاصر را به خود مشغول نموده است اما در واقع چنین نیست که این موضوع امری کاملاً نوپدید باشد و هیچ ریشه و سابقه ای در گذشته فرهنگی تمدن ها نداشته باشد و به کلی خصیصه دنیای نو به شمار آید؛ چرا که در میان سنت های مختلف بشری ، متفکرانی بوده اند که به این مسایل اندیشیده اند و نکته های بسیار نیکویی نیز گفته اند که از جمله آنها عارفان بزرگ مسلمان بوده اند.

عارفان روشن اندیش و دریا مشرب مسلمان، سالها پیش از متفکران گران مایه و بزرگی چون فرانسیس بیکن ،بنتام ،هابز، مونتسکیو ، روسو و بسیاری دیگر به تامل در ماهیت و وجود انسان و حقوق او پرداخته و برای آدمی فارغ از رنگ و نژاد و مذهب و اقلیم و... حقوق ویژه ای قایل بودند و بارها و بارها آنها را در آثار و اقوال خود بازگفته اند از جمله حق آزادی انتخاب مذهب و اعتقاد، برابری در قبال قانون، احترام به همه رنگ ها و ایده ها و عقاید، احترام به حقوق اقلیت های دینی و نژادی و اقلیمی ،نگه داشت حقوق گناه کاران، دزدان ، بی دینان و کافران و تن فروشان و حتی حقوق حیوانات و امثال آن.

این بزرگان عارف از آنجا که انسان و وجودش را در برابر خدا و در عرض او نمی دیده اند بلکه آدمی را خلیفه و نماینده و تجلی تام و تمام خدا- که او را به صورت خود آفریده می دانسته اند- نه تنها رعایت حقوق انسانی را نفی و ترک و طرد حقوق الهی تلقی نمی کردند؛ بلکه عین آن می دانسته و همواره بر آن پای می فشردند. این مقاله با تمسک به نص کلام و عین گفته خود این عارفان در آثار اصلی و قطعی آنان می کوشد تا نمونه هایی از این احترام و اعتقاد به حقوق انسانی را - که به برخی از آنها اشاره شد- نشان دهد و تحلیل نماید.

واژگان کلیدی: انسان، حقوق بشر، سنت ، عارفان مسلمان، مدرنیته

1- مقدمه:

انسان در عرفان اسلامی، خلیفه خدا و مسجود ملایک است. در این بینش، او اکمل موجودات عالم و ارزشش به قدری است که هم خلق و هم حق ا به شمار می آید. حق تعالی که در این نگره در جمیع مظاهر عالم تجلی دارد، فقط در آدمی است که به نحو اکمل و اعلاء، متجلی می شود. این نگاه در هندسه فکری همه عارفان مسلمان به قوت و قدرت موجود است. از عارفان شرق قلمرو اسلام گرفته مانند: حلاج، بایزید، ابوسعید، سنایی، عطار و مولانا تا عرفای غرب جهان اسلام مانند: نقری، ابن فارض، ابن عربی و قونوی، همه و همه این نگاه را دارند. مثلاً مولانا معتقد است که هستی، کمال مطلق خود را در انسان می یابد به نحوی که اگر انسان خود را از همه وجوه ادراک کند؛ به خداگونه می گردد. آدمی اگرچه به جسم و ظاهر دنیایی کوچک و خرد است اما در حقیقت و معنا، عظیم ترین جهان وجود، خود اوست. (گولپینارلی، ۱۳۷۵: ۳۲۴) از همین روست که مولانا خطاب به انسان می گوید:

پس به صورت عالم اصغر تویی پس به معنی عالم اکبر تویی

ظاهر آن شاخ اصل میوه است باطناً بهر ثمر شد شاخ، هست

(مولوی، ۱۳۸۴؛ دفتر 4، ص ۵۷۴)

در این دیدگاه اگرچه انسان اشرف مخلوقات عالم و رویه پیدای حق در هستی است اما ارزش او به میزان خدمتی است که به انسانها و هموعان خود می کند، چون بعد از شناخت خداوند، هیچ طاعتی بهتر از آن نیست که انسان، آسایشی به مردم رساند و هیچ راحت رسانی بهتر از آن نیست که با مردم چیزی بگوید و چیزی کند که مردم چون آن بشنوند و به آن عمل کنند دنیا را به آسانی بگذرانند و از فتنه های این عالم، ایمن باشند.

بر همین مبنا، انسان کامل هم هیچ طاعتی را بهتر از آن نمی داند که با قدم یا قلم یا حتی دم خود عالم را درست و راست کند و راستی را در میان خلق بگستراند و سنت های نیک را در میان مردم بنا نهند. مردم را شفقت بیاموزد و همگان را دوست

هم سازد و به آنان بیاموزد تا به یکدیگر آزار نرسانند و خوشی و راحتی را از یکدیگر دریغ ندارند و یار و یاور یکدیگر شوند (نسفی، ۱۳۵۹: ۲۱۰).

این دعوت عام انسان دوستی، عصاره و جان کلام عرفای مسلمان است که خلاصه وار در این کلام مولانا دیده می شود:

بیا تا قدر یکدیگر بدانیم	که تا ناگه ز یکدیگر نمایم
کریمان جان فدای دوست کردند	سگی بگذار ما هم مردمانیم
گهی خوشدل شوی از من که میرم	چرامرده پرست و خصم جانیم

(غزلیات شمس، ۱۳۷۹: ۵۳۸)

این "انسان مداری و انسان گرایی" در واقع سنگ زیرین بنای عرفان اسلامی است. چندان که گاه این انسان گرایی از اومانیسیم (Humanism) هم پا را فراتر می گذارد و خدا را در ذات آدمی می جوید، بی آنکه او را نفی کرده باشد. این گنجاندن ذات الهی در وجود آدمی یکی از والاترین مظاهر کرامت انسان در عرفان اسلامی و پاسداشت حقوق معنوی و مادی اوست. البته با لحاظ این نکته بسیار مبهم و مبنايي که اصالت و حقوق آدمی هیچ گاه در عرض و در برابر حق مطرح نمی گردد. انسان ارج و کرامت و حق و حقوق خود را در طول حق و همسو با ذات او در می یابد. در این نگره، حق انسانی با نفی و طرد حق و ذات الهی به دست نمی آید چرا که بدون وجود حق، انسان اساساً هویت و وجودی ندارد که صاحب حق یا تکلیف باشد. چنان که از دیگر سو، بدون وجود انسان هم، حق ظهوری ندارد که شناخته و مکشوف گردد. در این نگره انسان و حق هردو به هم نیازمندند با این تفاوت که نیاز انسان به حق ذاتی است اما نیاز حق به آدمی، عرضی. در نگاه ابن عربی لاهوت و ناسوت جز هماهنگی و همسانی حق و خلق نیست بدین گونه که حق، باطن خلق است و خلق، ظاهر حق. و انسان اکمل و اشرف و اتم این وجهه حق و خلقی است.

بنابراین ، نباید از یاد برد که آنچه که امروزه حقوق بشر (Human Rihgt) نام گرفته از همه جهت همسو و هماهنگ با حقوق و بشری نیست که در میان قدما و جهان سنتی مطرح بوده است . حقوق امروزه غالباً یکسویه و صرفاً بشری و معطوف به حقوق انسانی ست . چون اساساً این حقوق و قانون وضع گشته تا به مشکلات این جهانی انسان پاسخ دهد و تا حدودی اوضاع و احوال بشر را – صرف نظر از بود یا نبود خدا- بهبود بخشد و انسان را به ماهو انسان بی نظر داشت به ایمان و عقیده و نژاد و رنگ و اقلیم او مدّ نظر قرار دهد .در عرفان اسلامی هم اگر چه عارفان کوشیده اند رنگ و نژاد و اقلیم و اعتقاد و حتی ایمان آدمی را در داوری های خود مد نظر قرار ندهند، اما به هر حال آنها در فضایی خدا محور و خدا باور شناور بوده اند که نمی توانسته اند یکسره از این معیارها دوری کنند و بنابر این بشر مورد نظر آنها عمدتاً همان بشر کلاسیک و سنتی است هر چند همیشه محصور به آن نگاه نیست .

با توجه به این نکته است که حلاج صوفی و عارف نامدار جهان اسلام هم سالها پیش از ابن عربی با استناد به حدیث نبوی «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۳۶۵) انسان را علاوه بر جنبه ناسوتی ، دارای جنبه لاهوتی و صورت الهی هم می شناخت و با این شناخت در میان سایر اجزای عالم فقط او را به شرف داشتن صورت الهی مخصوص می دانست. (جهانگیری، ۱۳۵۹: ۴۳۷)

هم چنین نباید از یاد برد که در جغرافیای فرهنگی خاصی که عرفان اسلامی زاده شد، این فرهنگ در ذات خود تعرضی علیه بیدادگریها و حرمت شکنی های ستمگران . متعصبانه علیه انسان و انسانیت بود. اگر از یک سو حاکمان عصر مردم را "رعیت" می خواندند و نقشی در حدود گوسفند و چهارپا برای آنها قائل بودند و هیچ حق و حقوقی را برای انسانها نمی شناختند و بر جان و ملک و ناموس آنها همه گونه ستم روا می داشتند و کوچکترین اعتراضی را بر نمی تافتند و خود را خدای زمانه یا و سایه او می خواندند، برعکس ، عارفان مسلمان، انسانها و بطور کلی انسانیت را وجه خدا و خلیفه او لقب

می دادند و هدف غایی دین را جز خدمت خلق و رعایت حقوق انسانها نمی دانستند. در عصر سیاه ظلمت حاکمان و جهل مردمان، این ندای عارفان مسلمان بود که همواره برای حق و حقوق مردمان و خدمت بدانان در فضا طنین انداز بود چنانکه مثلاً یحیی بن معاذ می گفت: " نصیب مؤمن از تو سه چیز باید که بود، یکی آنکه اگر منفعتی نتوانی رسانید، مضرتی نرسانی و اگر شادش نتوانی گردانی، باری اندوهگین نکنی و اگر مدحش نگویی، باری نکوهش نکنی. (مایر، ۱۳۷۸ : ۳۱۵؛ عطار، ۱۳۸۲: ۳۳۷)

و خرقانی هم گفته بود: "کسی که روز به شب آرد و مؤمنی نیاززده بود آن روز تا شب با پیغامبر(ص) زندگی کرده بود و اگر مؤمن بیازارد، آن روز خدا اطاعتش نپذیرد" (عطار، ۱۳۸۸: ۷۰۳).

همین عارفان با آگاهی شگرف از اسلام و تاریخ و پیامبر، بر جمله هایی مخصوص از رسول اسلام در باب کرامت انسان تکیه می کردند که -مثلاً _ : "هر کس فرد مسلمانی را از اندوهی نجات دهد، خداوند در روز قیامت اندوهی را از او دور خواهد کرد". (برازش، ۱۳۷۳: ج۷: ۵۲۷).

حسن بصری، ابراهیم خواص، ابو بکر وراق، جوزجانی، ابن عطاء، شبلی و دیگران، همگی همدردی با جمیع مسلمانان و خدمت به هنوعان را بالاترین هدف و انگیزه یک عارف مسلمان می دانند. چنانکه مثلاً بایزید در پی معراجی معنوی علت والایی خود و برتری روحش را در چند صفت چنین می شمارد:

من همیشه دیگران را پیش تر از خود می دیدم.

دلم می خواست که خود را به جای دیگران و از روی همدردی با آنها در جهنم می سوزانیدم.

تلاش من همیشه " ادخالُ الفرح فی قلبِ المؤمنین " بود.

رحمت خداوند را بیشتر برای دیگران طلب کردم تا برای خودم.

حداکثر سعی خودم را به کار بردم تا سرور و شادی برای اهل ایمان فراهم کرده و زنگ غم را از دل آنها بزداییم.

و با خود می‌گفتم اگر قرار باشد که خداوند در روز قیامت مرا مورد بخشش قرار داده و توفیق شفاعت از دیگران را به من عنایت فرماید، در این صورت اول برای کسانی که در حق من ظلم و زیان روا داشته اند طلب مغفرت می‌کردم و آن گاه برای کسانی که مرا با ملاطفت و حرمت یاد کرده بودند. (مایر، ۱۳۷۸: ۳۱۷)

او هم چنین دعا می‌کند: بار الها! اگر چنانچه در معرفت ابدی و ازلی تو مقدر است که یکی از مخلوقات خود را در آتش بسوزانی در این صورت جسم مرا در آنجا چنان عظیم و حجیم کن که دیگر برای کسی در کنار من جایی باقی نماند. نیز: از شیخ ابوسعید پرسیدند که از خلق به حق چند راه است؟ به یک روایت گفت: هزار راه بیش و به روایتی گفت: به عدد هر ذره از موجودات راهی است به حق اما هیچ راه نزدیک تر و بهتر و سبکتر از آن نیست که انسان دلی را شاد کند و ما بدین راه رفتیم و همه را بدین وصیت می‌کنیم. (همو،: ۳۲۰)

اینها صرفاً نمونه هایی از اقوال و احوال عارفان مسلمان در پاسداشت کرامت و حقوق آدمی است. در پی محورهای عمده ای که در نگاه عرفای مسلمان جزء حقوق معنوی و اجتماعی هنوعان شمرده می‌شده است، به اختصار ذکر می‌کنیم و به تأکید می‌گوییم که یادکرد همه رویکردهای عارفان مسلمان برای رعایت حقوق مردمان از حد یک مقاله خارج است چنانکه مثلاً ذکر اقوال یکی از آنها مثل مولانا یا ابن عربی، خود کتابی مستقل و مفصل خواهد شد.

1- مفاهیم و موضوعات اصلی

1-1: انسان دوستی و خدمت به مردمان

یکی از مهم ترین مبانی حقوق بشری در نگاه عارفان اسلامی، محبت بی دریغ و بی دلیل به آدمی و خدمت صادقانه و به دور از هر رنگ و نیرنگ به هنوعان است. از آنجا که عرفان سنگ زیرین تعالیم خود را بر دوری از ریا و تزویر نهاده است و هرگونه ریاکاری را شرک و گناهی عظیم شمرده است، انسان دوستی و خدمت به خلق باید صرفاً از سر اعتقاد قلبی و محبت نسبت به همه انسانها صرف نظر از رنگ و نژاد و اعتقاد باشد.

از دیدگاه عارفان مسلمان، هرکس که کسوت آدمی دارد؛ ولو بدکردار و بد اعتقاد، قابل احترام و شایسته برای خدمت کردن است چرا که او هم در گُنه جانش دارای نفحه ای از نفحات روح الهی است، اگر چه چندی آن را گم کرده یا گوهر وجودش را به فراموشی سپرده باشد. همه آفریدگان حق از آنجا که مظهر و جلوه اویند، شایسته خدمت و تکریمند به ویژه انسان که جلوه تام و تمام حق تعالی است. اوج این نگاه را می توان در نگاه عرفانی محی الدین عربی دید چرا که او ضمن ایجاد تناظری شگفت و بی سابقه، وجود انسانی را در جهان به منزله مردمک چشم خدا و بینش او می داند. نظریه " انسان العین" او که بسیار مشهور است بدین معناست که خدا از طریق انسان و وجودش به هستی بینایی می دهد و می گیرد. بر همین مبنا آزدن آدمی صدمه به بینایی حق تعالی است و مطلقاً ناروا، چرا که " عین الانسان ، انسان العین " حق است و نمی توان بی توجه به او و وجودش، حق تعالی را دریافت.

مولانا هم به عنوان مهم ترین قطب عرفانی شرق جهان اسلام، ارزش انسان دوستی و مهربانی به خلق را چنان برمی کشد و متعالی می سازد که عبادت از یک انسان رنجور و رفتن به دیدار او را همطراز و همسان دیدار حق قلمداد می نماید :

آمد از حق سوی موسی این عتیب	کای طلوع ماه دیده تو زجیب
مشرقت کردم ز نور ایزدی	من حقم رنجور گشتم نامدی
گفت سبحانا تو پاکی از زیان	این چه رمزست این بکن یارب بیان
باز فرمودش که در رنجوری ام	چون نپرسیدی تو از روی کرم
گفت یارب نیست نقصانی تو را	عقل گم شد این سخن را برگشا
گفت آری بنده و خاص گزین	گشت رنجور او منم نیکو ببین
هست معذوریش معذوری من	هست رنجوریش رنجوری من

این نگره روح غالب بر تمامی مشربها و مسلک های عرفانی است که نهایت عمق و بلندای خود را در وجود انسان کامل نشان می دهد چون هر انسانی بالقوه می تواند کامل باشد چرا که راه بسته نیست و از درون دل هر آدمی به سوی خدا راهی خاص هست . همه آدمیان می توانند - البته اگر بخواهند - نزدیک ترین رابطه را با حق داشته باشند .

تمامی عارفان بزرگ بر این نگره پای می فشارند و طیف رنگارنگی از انسان دوستی را پی می ریزند که ذکر همه آنها و اقوالشان در اینجا ممکن نیست و صرفاً به چند نمونه محدود بسنده می شود . چند نمونه ای از آن را نقل می نمایم:

الف - در شرح حال بایزید آورده اند که :

"یکی گفت : چرا شب نماز نمی کنی ؟ گفت : مرا فراغت نماز نیست . من گرد ملکوت می گردم و هر کجا

افتاده ای است دست او می گیرم یعنی کار در اندرون خود می کنم." (عطار، ۱۳۸۸ : ۲۳۲)

ب : در باره ابوسعید ابوالخیر آمده است:

" روزی شیخ ما ابوسعید قدس الله روحه العزیز ، در نیشابور بود در خانقاه عدنی گویان مجلس می گفت :

در میان سخن گفت : از در خانقاه تا بُن خانقاه گوهر ریخته، چرا برنچینید؟ جمع، جمله باز نگر بستند،

پنداشتند که گوهر ریخته که ما نمی بینیم ؟ شیخ گفت : خدمت را خدمت را... " (محمدبن منور ، ۱۳۶۶ :

(۲۱۰)

2-1 : خیر خواهی انسانها

از دیگر مظاهر انسان دوستی و رعایت حقوق دیگران، نیک رفتاری با آنهاست . کردار نیک، اعمال پسندیده و حُسن خُلق، انسانها را پیوند می دهد . در این دیدگاه نه تنها باید به هموعان خدمت صادقانه کرد، بلکه باید اصولاً با همه در همه حال نیک بود . حتّی دشمنان و بدخواهان را نیز باید به مهر و شفقت نگاه کرد و به تعبیر حضرت مسیح، اگر کسی بر گونه راستت سیلی زد، باید گونه چپ را هم پیش آوری تا او خود از درون شرمنده گردد و آگاه شود. نیک رفتاری و کشیدن بار

آزار جاهلان و گمراهان جزء بدیهی ترین اصول عرفان اسلامی است. هر که از کار بدکرداری برنجد؛ هنوز قدم در سلوک نگذاشته است. رابعه بنت کعب که از نخستین و بزرگ ترین عارفان مسلمان زن در تاریخ اسلام است همواره دعا می کرد که؛ خدایا: همه آتش دوزخت را بر جان من ریز تا گناه کاران از تونترسند و تو را از ترس دوزخ نپرستند. مرا به جای آنان عذاب کن تا همه از شر دوزخ رهایی یابند. دیگر عارفان هم همه چنین حال و حالتی دارند. نیک رفتاری با مردم، پس از خدمت صادقانه، گام دوم در رسیدن به مراتب و مدارج عالی روحانی است که در پی به برخی از حکایتها و روایتهای عارفان مسلمان، اشاره ای می کنیم:

الف - مولانا در فیه مافیه می گوید:

«مرا خوبی است که نخواهم هیچ دلی از من آزرده شود. اینک جماعتی که خود را در سماع بر من می زنند و بعضی یاران ایشان را منع می کنند، مرا آن خوش نمی آید و صدبار گفته ام برای من کسی را چیزی مگویند. من به آن راضی ام. آخر من تا این حد دلدارم که این یاران را که به نزد من می آیند از بیم آنکه ملول نشوند. شعری می گویم تا به آن مشغول شوند و اگر نه من از کجا شعر از کجا! (مولوی، ۱۳۶۳: ۷۴)

ب - ابونصر سراج می گوید: اهل محبت سه حال بیش ندارند، که مهم ترین و نخستین آن، محبت نسبت به توده های مردم است که ادامه احسان و لطف خدا به آنان است. مهرورزی خالصانه به مردم همراه با یاد همیشگی خدا (سراج، ۱۳۸۲: ۱۰۹-۱۱۰)

ج - عطار در تذکرة الاولیاء در شرح بایزید نوشته است:

و گفت: نزدیک ترین خلایق به حق آن است که بار خلق پیش کشد و خوی خوش دارد (عطار، ۱۳۸۸):

درواقع حسن خلق و شفقت بر خلق و احتراز از آزار مؤمنان جزو اصول عقاید و احکام اخلاقی مسلمانان به

ویژه عارفان بزرگ است (مایر، ۱۳۷۸: ۳۱۵)

ابن عطا هم خُلق خوب و نیک رفتاری با مردم را به مراتب بهتر از نماز و روزه و ریاضت و انفاق می داند (عطار،

۱۳۸۸: ۵۰۸)

ج- درباب سی و ششم رساله قشیریه درباره رفتار نیک با مردمان چنین آمده است:

" واسطی گوید که خُلق عظیم آن است که با هیچ کس خصومت نکند و کس را با او خصومت نباشد از شدت معرفت

به خدای عزوجل . و شاه کرمانی گوید: علامت نیک خویی، رنج بازداشتن است و بارِ مردمان کشیدن (قشیری،

۱۳۷۴: ۳۹۰-۳۹۲).

د- در کیمیای سعادت، امام محمد غزالی خوش خلقی را از عناصر مهم یک انسان وارسته می داند و نظر خود را در

باب حقوق همه مسلمانان این گونه بیان می دارد:

"مسلمان با همه مسلمانان روی خوش و گشاده دارد و خندان باشد. (غزالی، ۱۳۴۵: ۳۲۷)

ر - سعدی اگرچه اصطلاحاً عارف نیست ، اما عارفان را می شناسد و با سنخ سخنان عارفان آشناست. حکایت زیر

نهایت رأفت یک شیخ خداشناس را باز می گوید که حتی در باب تبهکاری سارق، ذهنش پر از رأفت و محبت است:

" دزدی به خانه پارسایی درآمد. چندان که جست چیزی نیافت. دلتنگ شد. پارسا خبر شد. گلیمی که بر آن خفته بود

در راه دزد انداخت تا محروم نشود!

دل دشمنان رانکردند تنگ

شنیدیم که مردان راه خدای

که بادوستانت خلاف است و جنگ؟

توراکی میسر شود این مقام

چنانکه همو در جای دیگر آورده است:

به جان زنده دلان سعدیا که ملک وجود نیرزد آنکه دلی را زخود بیازاری (سعدی ، ۱۳۷۷ :

(۲۴۰ و ۳۵۳ و ۴۷)

2: الگوهای رفتاری

رفتار های عملی عارفان مسلمان ، بهترین گواه برای نوع نگاه آنها به انسانها و حقوق آنهاست . کارکردهای عملی والاترین الگوها برای دعوت مردمان به رعایت حقوق یکدیگر است و عارفان مسلمان کوشیده اند، سراسر زندگی و کردارشان الهام بخش احترام و مهربانی آدمیان نسبت به یکدیگر باشد چرا که به گفته فردوسی بزرگ : دوصد گفته چون نیم کردار نیست

نگاهی کوتاه به سیرت عملی و رفتارهای عینی این اولیاء و بزرگان به روشنی نشان می دهد که آنها تا چه اندازه کوشش می کرده اند پیش از آنکه با حرف و گفتار مردمان را به رعایت حقوق هم بخوانند، در پی آن بوده اند که با عمل و رفتار خویش به مردمان درس مراعات بیاموزند . چنان که عارفی عمری گریه می کرد که چرا در آتش سوزی بغداد، خدا را شکر کرده که دگان اوسالم مانده و نسوخته است یا شبلی راهی دراز از خانه تا آسیاب آمد تا مورچه ای را که همراه خود و ناخواسته با انبان به خانه آورده و راهش را گم کرده بود به آسیاب برساند . نمونه هایی از این دست بسیار فراوانند. برای گریز از اطناب چند نمونه را ذکر می کنیم:

الف - سهل بن ابراهیم می گوید:

" با ابراهیم ادهم سفر کردم، من بیمار شدم آنچه داشت بفروخت و بر من نفقه کرد. آرزویی خواستم از وی، خری داشت بفروخت و بر من نفقه کرد. چون بهتر شدم گفتم : خرکجاست ؟ گفت : بفروختم. گفتم : بر کجا نشینم ؟ گفت : یا برادر ! بر گردن من نشین . سه منزل مرا بر گردن نهاد و بیرد".

(عطار، ۱۳۸۸: ۱۵۴)

ب- عطار هم آورده است که:

بایزید یک شب از گورستان می آمد. جوانی از بزرگ زادگان ولایت، بربطی در دست می زد. چون به بایزید رسید لا حول کرد. جوان بربط بر سر بایزید زد و سر بایزید و بربط هردو بشکست. جوان مست بود ندانست که او کیست. بایزید به زاویه خویش باز آمد؛ توقف کرد تا بامداد یکی را از اصحاب بخواند و گفت: بربط به چند دهند؟ بهای آن معلوم کرد و در خرقة ای بست و پاره ای حلوا با آن یار کرد و بدان جوان فرستاد و گفت: آن جوان را بگویی که بایزید عذر می خواهد و می گوید دوش آن بربط بر ما زدی و بشکست. این زر در بهای آن صرف کن و عوضی باز خر و این حلوا از بهر آن تا غصه شکستن آن از دلت برخیزد. جوان چون بدانست بیامد و از شیخ عذر خواست و توبه کرد و چند جوان با او توبه کردند (عطار، ۱۳۸۸: ۲۰۶)

3- حقوق اقلیت ها

در عرفان اسلامی نه تنها حقوق فرقه ها و گروه های مسلم که حقوق غیر مسلمانان نیز به خاطر انسان بودنشان واجب است چون عارفان بر این باورند که ما همه از خداییم و به سوی او باز خواهیم گشت. دین و مذهب و عقیده اگرچه در بنیاد جامعه نقش مهم و مؤثری دارد اما اصل برتر، انسان بودن و انسان ماندن است. به همین خاطر در پهنه تمدن اسلامی شاید نتوان مثل عارفان مسلمان گروهی را دید که چنین صادقانه و خالص به حقوق همه اقلیت ها و قائلان به ادیان و مذاهب دیگر احترام بگذارند و آنان را و رای رنگ و نژاد دوست بدارند و عقیده و مذهب را در حق و حقوق مداخلیتی ندهند. بر سر درگاه شیخ ابوالحسن خرقانی نوشته بود که: "هر که در این درگاه آمد، نانش دهید و از ایمانش پرسید که آن که نزد خدا به جانی ارزد، نزد ابولحسن هم به نانی ارزد."

عارفان مسلمان از آنجا که جلوه حق بر هستی را بسیار فراخ تر از تنگناهای عقیدتی، نژادی، زبانی و مکانی می دانسته اند، بر آن باور بوده اند که همه انسانها با هر عقیده و نژاد، جلوه ای از نور خدا را در خود دارند و مظهری از ذات لایزال اویند. درنگاه آن ها جنگ مذاهب و فرق، معلول اسارت بی رنگی در رنگ است. اگر آدمیان از رنگهای عقاید تنگ خویش

به بی رنگی و رنگارنگی ذات حق برسند، همه با هم دوست و برادر خواهند شد. به تعبیر زیبای مولانا:

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد

موسی با عیسی در جنگ شد

چون به بی رنگی رسی کان داشتی

موسی وفرعون کردند آشتی

(مثنوی، ۱۳۸۴، دفتر ۱: ۱۱۲)

چنان که عارف بزرگ ابن عربی هم، عشق را مذهب خویش معرفی می نماید و قلبش را جایگاه تلاقی تمامی باورهای ادیان می خواند و به صراحت می گوید که در وجود من هرکسی با هر اعتقادی ارزشمند است و بسیار قابل احترام و تنها معیار من برای قبول و داوری عشق است و بس:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلانٍ ودير لُرهبان

وَبَيْتُ لَأُوْثَانٍ وَكَعْبَةُ طَائِفٍ وَأَلُوْاحُ تُوْرَاهِ وَ مَصْحَفُ قُرْآنِ

أَدِينُ بِدِينِ الْحُبِّ أَيْ تُوْجَّهْتُ رُكَائِبُهُ فَالْحُبُّ دِينِي وَ اِيْمَانِي

یعنی قلب من پذیرای هر صورتی است پس چراگاه آهوان، دیر راهبان، خانه بتان، کعبه طایفان، الواح تورات و کتاب قرآن است. من به دین عشق می گروم و به دنبال روندگان راه آن هستم هر جا که بروند پس عشق دین من و ایمان من است (ابن

عربی، ۱۳۸۲: ۴۳-۴۴)

در این منظر نه تنها حقوق اقلیتهایی که قائل به دینی غیر اسلام هستند واجب و لازم است، بلکه کافران نیز حرمت دارند و باید به مثابه یک انسان و با همه حق و حقوق، با آنان رفتار شود. حکایت زیر از بوستان سعدی شاید بتواند شمه ای از حقیقت نگاه عرفای مسلمان را در این باب باز گوید. سعدی در این داستان زیر نفوذ همان کلام شیخ ابوالحسن، حکایت را نگاشته است:

نیامد به مهمانسرای خلیل

شنیدم که یک هفته ابن سبیل

برون رفت و هر جانبی بنگرید	بر اطراف وادی نگه کرد و دید
بتنها یکی در بیابان چو بید	سر و مویش از گرد پیری سپید
به دلداریش مرحبایی بگفت	به رسم کریمان صلابی بگفت
که ای چشمهای مرا مردمک	یکی مردمی کن به نان و نمک
نعم گفت و برجست و برداشت گام	که دانست خُلُقش ، علیه السّلام
رقیبان مهمانسرای خلیل	به عزّت نشانند پیر ذلیل
بفرمود و ترتیب کردند خوان	نشستند بر هر طرف همگان
چو بسم الله آغاز کردند جمع	نیامد ز پیرش حدیثی به سمع
چنین گفتش ای پیر دیرینه روز	چو پیران نمی بینمت صدق و سوز
نه شرط است وقتی که روزی خوری	که نام خداوند روزی بری ؟
بگفتا نگیرم طریقی بدست	که نشنیدم از پیر آذر پرست
بدانست پیغمبر نیک فال	که گبر است پیر تبه بوده حال
بخواری براندش چو بیگانه دید	که منکر بود پیش پاکان پلید
سروش آمد از کردگار جلیل	به هیبت ملامت کنان کای خلیل
منش داده صدسال روزی و جان	تو را نفرت آمد ازو یک زمان
گر او می برد پیش آتش سجود	تو واپس چرا می بری دست جود ؟

کثرت این نوع حکایات به قدری است که حتی یادکرد کرشمه ای از آنها هم کار را به درازا می کشد. تأملی در زمان و مکان وقوع این رفتارها نمایانگر ارزش بیشتر آنها خواهد بود چرا که اکثر این حکایات لاف‌شش قرن پیش از این رخ داده است یعنی در زمانی که هنوز نه از اعلامیه حقوق بشر خبری بوده و نه از قانون حمایت از اقلیت های دینی، آن هم در جامعه ای بسته و سرسخت که غالباً جز به اعتقادات دیگران احترام نمی گذاشته اند. این احترام فوق العاده عارفان مسلمان به ادیان دیگر و باورمندان آنان به ویژه احترام عمیق به کافران و بی ایمانهایی که جان و مال و آبرویشان مثل پر کاهی در تندباد حوادث می توانسته است به راحتی تاراج گردد، ارزشی فوق العاده به بزرگان عرفان اسلامی ایرانی می بخشد. اوج این نگاه انسانی، رفتاری است که با روسپیان و گنه کاران نامسلمان در جامعه اسلامی پی می ریزند و با نوع رفتار خود به دیگران هم درس انسان دوستی ولو انسانی کافر، فاسق، می دهند. اگرچه یادکرد همه نمونه ها در اینجا ممکن نیست اما شماری از آنان را نقل می کنیم.

الف - شمس تبریزی می گوید:

"گفتم امشب می روم نزد آن نصرانی که وعده کرده ام که شب بیایم. گفتند: مامسلمانیم و او کافر! نزد ما بیا! گفتم: او به سیر مسلمان است زیرا تسلیم است و شما مسلمان نیستید. مسلمانی تسلیم! گفتند که: بیا! تسلیم به صحبت حاصل شود. گفتم: از جانب من هیچ حجابی نیست و پرده ای نی. بسم الله بیازمایید (صاحب الزمانی، ۱۳۷۴: ۶۵)

و در جایی دیگر می گوید:

"الحظه ای برویم به خرابات! بیچارگان را ببینیم! روسپیان، ساقیان، رقاصان، نوازندگان و خوانندگان زن را خدا آفریده است. اگر بدند و نیکند، در ایشان بنگریم! در کلیساها هم برویم! ایشان را بنگریم (همان: ۱۶۴)

احترام به نوع انتخاب انسانها به ویژه در حیطه گزینش مذهب و دین یکی دیگر از مظاهر این انسان دوستی عمیق عارفان مسلمان است. غالب بزرگان عرفان نه تنها اهانت و استخفافی به گروندگان ادیان دیگر نمی کردند که حتی در مواقعی که با

نوع رفتارهای خود عمیقاً آنان را تحت تأثیر می‌نهد و بایک دعوت می‌توانسته‌اند آنان را از دین خویش روی گردان سازند؛ چنین نمی‌کرده‌اند و به صراحت می‌گفته‌اند که باید بروند و فکر کنند و سپس هرچه بهتر دیدند انتخاب کنند.

4- حقوق گناه کاران و بزه‌کاران

یکی از مهم‌ترین مظاهر تجلی حقوق بشر در عرفان اسلامی، نگاه ویژه عرفا به گناهکاران است. عارفان مسلمان از دو منظر خاص به گناه می‌نگرند و در هر دو منظر، تمایزی عظیم با نگره‌های متداول غربی و مذهبی را در نگاه خویش می‌گنجانند: نخست آن که گناه بخشی از حیثیت وجودی آدمی است و امری طبیعی برای او. همه ما گناهکاریم از آدم ابوالبشر تا امروز و تا من و تا تو. به قول حافظ:

وقتی که برق عصیان بر آدم صفی زد ماراکجا بزبید دعوی بی گناهی (حافظ، ۱۳۷۷: ۳۹۴)

دیگر آن که گناه اساساً در حیطه خیر و شر قرار نمی‌گیرد و می‌تواند از حوزه اخلاق عرفی و اجتماعی فراتر برود، چراکه اندیشه و فعلی را که ما گناه تلقی می‌کنیم، حق از منظر و ساحتی دیگر و به گونه‌ای دیگر می‌بیند و بنابراین، گناهکاری که در نظر ما مطرود است، لزوماً در نظر حق هم مطرود و مغضوب نیست. بر همین مبناست که حافظ می‌سراید:

نصیب ماست بهشت ای خداشناس برو که مستحق کرامت، گناهکارانند (حافظ، ۱۳۷۷: ۱۶۳)

و از همه مهم‌تر آن که در این نگره، گناه بعضاً می‌تواند اسباب و ابزار رشد و تقرب باشد و بسی برتر از طاعت و عبادت نکته‌ای که بسیار ژرف است و قابل تحلیل. چیزی که مولانا از آن به "معصیت خجسته" تعبیر می‌کند و در حدیثی چنین

بیان می‌گردد: سیئة تسووک خیر من حسنه تعجبک. (الکافی، جلد ۲، باب عجب: ۳۱۳)

نگاه عارفان مسلمان مبتنی بر همین موازین و معیارهاست که هیچ‌گاه گناه کاران و سیاه‌عملان را نمی‌رانند و بدانها، بد نمی‌گویند و تقریباً یکسره نگاهی نرم و مسالمت‌جو و پذیرنده نسبت به آنان دارند. و غالباً آنها را بهتر از خویش و خود را

سیاه نامه تر از آنها می بیند که در پی به چند مورد اشاره ای می نمایم . عطار در منطق الطیر می سراید:

کرده بود آن مرد بسیاری گناه	توبه کرد از شرم و باز آمد به راه
بار دیگر نفس چون قوت گرفت	توبه بشکست و پی شهوت گرفت
مدتی دیگر ز راه افتاده بود	در همه نوع از گناه افتاده بود.
بعد از آن دردی درآمد در دلش	وز خجالت کار شد بس مشکلش
چون به جز بی حاصلی بهره نداشت	خواست تا توبه کند ز هره نداشت
روز و شب چون گندمی بر تابه ای	دل پر آتش چشم پر خونابه ای
گر غباری در رهش بنشسته بود	ز آب چشم او همه ره شسته بود
در سحر گه هاتفش آواز داد	ساز گارش کرد و کارش ساز داد
گفت می گوید خداوند جهان	چون در اول توبه کردی ای فلان
عفو کردم توبه بپذیرفتمت	میتوانستم ولی نگرفتمت
بار دیگر چون شکستی توبه پاک	دادمت مهلت نگشتم خشناک
گر چنان است این زمان ای بی خبر	آرزوی تو که باز آئی دگر
باز آی آخر که در بگشاده ایم	تو غرامت کرده ما استاده ایم

مولانا هم در داستان پیر چنگی که در اسرار التوحید و مصیبت نامه نیز با اندک تفاوتی نقل شده است. همین نکته های بسیار

مهم را می خواهد دگر باره باز گوید یعنی اولاً نگاه حق به اعمال آدمیان ، ممکن است همسان نگاه ما نباشد و آنچه را ما گناه

می انگاریم او عین صواب بداند، و دیگر این که، گناه و گناهکاری باعث نمی شود ما حق و حقوق کسی را از او سلب کنیم

یا به او بی احترامی و کم توجهی نمایم 5 -

حقوق نزدیکان و همسایگان

آنچه که مسأله حقوق را از دیدگاه عرفای مسلمان تشخص کاملاً ویژه ای می بخشد. نگاه متعالی آنهاست نسبت به نزدیکان و خویشان و همسایگان. حق بشری در اعلامیه جهانی حقوق بشر و همچنین تمامی مبانی حقوقی دیگر، امری است متکی بر قانون و قراردادهای مشترک و مورد اتفاق انسانی که ناچار تا قلمرو محدودی معنا و کاربرد دارند. قانون اصلاً - به خاطر ذات اشتراکی و کیفیت موضعه ای - نمی تواند چندان به اعماق روان انسانی چنگ اندازد و انگیزه ها و عوامل درونی آدمی را کشف کند یا بازدارد چنان که مثلاً بی اعتنایی قلبی به پدر و مادر و دوست، یا بی توجهی عمیق درونی به آنان را هیچ قانونی نمی تواند کشف کند و به فرض کشف، حکمی برای آن وضع نماید چون. در ظاهر همه چیز آرام است و هیچ خلاف قانونی صورت نگرفته اما در باطن، انبوهی از مشکلات ژرف قلب و روان انسانهایی را بهبود آورده است.

از همین رو عرفای مسلمان - به تبعیت از دین یا وجدان یا مکاشفه های شخصی خویش - دریچه ای تازه بر روابط انسانی می گشایند و سخن از حقوق خویشان و نزدیکان و همسایگان می گویند که بسی کارا تر و تأثیرگذارتر از حقوق بشر به معنای عام آن است. حقوقی که مبنای قراردادی و موضعه ای ندارد اما بسی محکم تر و مقبول تر از آن است و نه فقط عقل و منطق آدمی که تمام وجود و وجدان انسانی را درگیر آن می سازد و به میدان عمل در می آورد. این نکته را شاید بتوان ممتازترین بخش حقوق انسانی در عرفان اسلامی دانست که البته از جهاتی همسو و همخوان با آموزه های دینی و اخلاقی هم هست. از همین روست که عرفای مسلمان در این باب، بنیاد کارشان را بر احترام قلبی و آرامش وجدانی هر فرد نهاده اند و برای همه نزدیکان و دوستان، حق و حقوق خاصی در نظر گرفته اند از گذشتن نام نیکو، تقسیم نگاه مساوی و نگره داری احترام در حضور و غیبت و حق صحبت و حق نمک و خیر خواهی برای او و آبرو و اموالش تا دعا و آمرزش برای او در شخصی ترین احوال عبادی.

از همین رو غزالی در کیمیای سعادت در باب رعایت حقوق همسایگان ، از زبان پیغامبر می نویسد هر که به خدای و قیامت ایمان دارد گو همسایه خویش را گرامی دار . و بدان که حق همسایه نه آن بود که وی را نرنجانی و بس بلکه با وی نیکویی کنی و آن که از تو یاری خواهد؛ یاری دهی اگر وام خواهد وام دهی ، اگر درویش باشد؛ مدد کنی و اگر بیمار شود عیادت کنی، اگر بمیرد از پس جنازه وی روی و اگر شادی رسدش تهنیت کنی؛ اگر اندوهی رسدش تعزیت کنی. دیوار خویش بلندی برنداری تا راه باد از وی بسته نگردانی و چون میوه خوری وی را بفرستی، اگر نتوانی پنهان خوری، و نپسندی که فرزند تو در دست گیرد و بیرون شود ، تا فرزند وی را خشم نیاید و وی را به دود طبخ خویش نرنجانی ، مگر که وی را از طبخ خویش بفرستی...

نتیجه گیری:

تأمل دقیق در مجموعه متونی که از عارفان مسلمان بر جای مانده است و تجزیه و تحلیل درست و روشمند آنها، نشان می دهد که حفظ حقوق انسانی و بشری، همواره یکی از دغدغه های مهم آنان بوده است. عرفای مسلمان شاید قرنها پیش تر و زودتر از همه، انسان را علیرغم رنگ و نژاد و عقیده و وطن، دارای حق و شایسته احترام می دیدند و بر آن تأکید می نمودند و خود نیز به جا می آوردند. از نگاه آنها حتی گنه کاران و بزهکاران نیز دارای حق و شایسته احترام هستند. همچنین از آنجا که در جهان بینی ویژه عارفان، انسان خلیفه خداست و تنها موجودی است که به صورت و به دست خود او آفریده شده است، از کرامت و احترامی بس والا بر خوردار است چندان که بی احترامی و بی توجهی به او، بی احترامی به خود خداست. عرفای مسلمان در روزگاری که انسان از دیدگاه سلاطین و حاکمان، حق و حرمتی نداشت؛ کمر به حفظ حق و حرمت انسانی بستند و نیز، علیرغم دشمنی ها و تنازعهای آیینی و فرقه ای و به دور از گرایش های عرفی و مذهبی و نژادی، آدمی را به صرف آدمیت بایسته و شایسته کرامت دانستند و مرز حق و حقوق انسانی را از لایه نازک قانونی و قرار داد صرف فراتر بردند و به امری اخلاقی و وجدانی برای همگان مبدل ساختند.

منابع و مأخذ:

- ###مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولدالین نیکلسون، تهران، هرمس، 1384-
- ## مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، غزلیات شمس، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: نشر بهزاد، 1379
- ###گولپینارلی، عبدالباقی، مولانا: زندگی، فلسفه و برگزیده ای از آثار او، ترجمه و توضیحات توفیق سبحانی، نشر پروهشگاه علوم انسانی، تهران، 1375
- ###نسفی، عزیر الدین، انسان کامل: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، 1359
- ###فروزانفر، بدیع الزمان). احادیث و قصص مثنوی، نشر امیرکبیر، تهران، 1381
- ###جهانگیری، محسن، ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، نشر دانشگاه تهران، تهران، 1359
- ## -مایر، فریتس، ابوسعید ابو‌الخیر: حقیقت یا افسانه، ترجمه مهر آفاق بایبوردی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، 1378
- ## - عطار، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، تصحیح نیکلسون، هرمس، تهران، 1388
- ## -برازش، علی، المعجم المفهرس لا لفاظ احادیث الکتب الاربعه، نشر احیاء، تهران، 1373
- ###-حافظ، شمس الدین محمد، دیوان، به تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، گنجینه، تهران، 1377
- ###-صاحب الزمانی، ناصرالدین، خط سوم، نشر عطایی، تهران، 1374
- ## -محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، تصحیح دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، نشر آگاه، تهران، 1366
- ## -سعدی، مصلح ابن عبدالله، بوستان، به تصحیح غلامحسین یوسفی، خوارزمی، تهران، 1384

<p>Anahita</p> <p>A Research Journal of Persian Language, Literature Art & Culture</p> <p>No. 05, 2018, pp 75-88</p>	<p>آناهیتا</p> <p>مجله علمی- پژوهشی زبان، ادبیات، فرهنگ و تمدن فارسی شماره: 05 سالنامه 2018 ، میلادی، صص 75-88</p>
---	--

Study of seed as a Conceptual metaphor in Mersad-al-Ebad by Najm-al-Din Razi

*Mahdi Maleksabet

**Zahra Dehghan Dehnavi

Abstract:

Conceptual metaphor is a subject in cognitive linguistics that studies the metaphors in the mind of the writer or speaker as part of his thinking system; it can be helpful to understand the base of the author's intellectual foundation and its diverse dimensions. Mersad-al-Ebad is one of the important mystical texts in Persian language and is written by Najm-ud-Din Razi in the light of the "seed" as a conceptual metaphor in Mersad –al –Ebad, we can see that the author has a special attention to this subject throughout his book; by classifying the metaphor of seed in this text, we can conclude that this metaphor is based on this general metaphor that "the word is a seed". The roots of such thinking probably can be explored in cultural, social, geographical, language of Najm-al-Din.

Keywords: Conceptual metaphor, seed, Mersad-al-Ebad, Persian mystical texts

بررسی استعاره مفهومی «بذر» در مرصادالعباد نجم‌الدین رازی

*مهدی ملک‌ثابت

**زهرا دهقان‌دهنوی

چکیده:

استعاره مفهومی موضوعی در زبان‌شناسی شناختی است که موضوع آن بررسی استعاره‌هایی است که در ذهن نویسنده یا گوینده به عنوان بخشی از نظام تفکری او وجود دارند؛ بررسی این موضوع می‌تواند به شناخت زیربنای فکری نویسنده و ابعاد گوناگون آن کمک کند. مرصادالعباد از متون مهم عرفانی زبان فارسی و تألیف نجم‌الدین رازی (573-654 ه.ق.) است که با استفاده از تمثیل، استعاره، آیات و احادیث فراوان در زمینه عرفان اسلامی نوشته شده است. در بررسی استعاره مفهومی «بذر» در مرصادالعباد اثر نجم‌الدین رازی مشخص می‌شود که این نویسنده به این مفهوم استعاری در سراسر اثر خود توجه ویژه داشته است؛ پس از طبقه‌بندی استعاره‌های مفهومی مربوط به بذر در این اثر به این نتیجه می‌رسیم که این استعاره‌ها برپایه استعاره کلی‌تر «جهان آفرینش بذر است» شکل گرفته در نهایت استعاره کلی «خداوند کشاورز است» را به ذهن متبادر می‌سازد. ریشه‌های چنین تفکری را در ابعاد فرهنگی، اجتماعی، جغرافیایی، زبانی و اعتقادی نجم‌الدین رازی می‌توان جستجو کرد.

کلمات کلیدی: مرصادالعباد، استعاره مفهومی، بذر، زبان‌شناسی شناختی، متون عرفانی

1- مقدمه

نجم‌الدین رازی (573-654 ه.ق.)، اهل ولایت ری، از عرفای سنی مذهب پیرو اشاعره است که در تصوف شیوه‌ای معتدل دارد (حد میانه زهد و جذب) و معتقد به اصول خانقاهی است. وی در زمان حمله مغول خود را به دربار امن «علاء‌الدین کبکباد [اول]»، ششمین پادشاه سلجوقی رُم رسانده اثر خود «مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد» را به او تقدیم کرد (ریاحی، 1387: 10-30).

«مرصادالعباد» از متون عرفانی قرن هفتم است؛ در متن این کتاب تأثیرپذیری فراوان از آیات و احادیث و ادب عربی، در کمال هنرمندی به چشم می‌خورد و نثر کتاب فنی و سرشار از آرایه‌های زیبایی‌شناسانه مانند تشبیه، استعاره و تمثیل است. (همان: 64)

به باور دانشمندان علم زبانشناسی شناختی، برای درک صحیح استعاره‌های مفهومی باید دانش، بیولوژی، فرهنگ و خرده‌فرهنگ‌ها را در هر جامعه‌ای بررسی کرد ... (هاشمی و قوام، 1392: 80) بنابراین عرفان و جامعه عارفان نیز خرده فرهنگی است که ذهنیت استعاری ویژه خود را دارد و برای درک و دریافت این ذهنیت می‌توان آثار مکتوب به جا مانده از نظریه‌پردازان این خرده‌فرهنگ را بررسی کرد.

از دیدگاه سنتی استعاره یکی از انواع آرایه‌های ادبی مورد استفاده در متون ادبی است؛ بر اساس نظریه ارسطو، استعاره، مقایسه دو پدیده با یکدیگر است که یکی از آن‌ها که پدیده‌ای مخفی در زبان است، به وسیله ذکر دیگری که در زبان آشکار شده دریافت می‌شود (ارسطو، 1371: 206).

عبدالقاهر جرجانی استعاره را برآوردی از تعامل معنایی بین دو چیز قلمداد کرده است (انوار و عبدالحسینی، 1389: صص 13-14) این دیدگاه، استعاره را در اصل آرایه‌ای ادبی می‌داند، که به گونه‌ای موجزتر و هنری‌تر از تشبیه در کلام ادبی و بویژه در شعر به کار گرفته می‌شود. (ر.ک. کزازی، 1368: 94 و 97؛ همایی، 1377: 250؛ شمیسا، 1381: 57؛ شفیع‌الدکنی، 1378: 7 و 113) در این دیدگاه، استعاره موضوعی زبانی است نه موضوعی فکری و ذهنی و بستر ظهور و بروز آن نیز تنها متن ادبی است نه زبان و گفتار عادی.

برای نخستین بار، کالریج در تبیین دیدگاه‌های خود به عنوان پایه‌های مکتب ادبی رمانتیسیسم، به ارزش اندیشه و بعد تفکر در استعاره توجه نشان داد (هاوکس 1377: 58-59). در دیدگاه‌های معنی‌شناسانه علم بلاغت، معنا و کشف آن مهمترین مسأله قلمداد شد (ریچاردز، 1382: 47). دانش معنی‌شناسی با مطالعه معنی، موضوع کشف چگونگی عملکرد ذهن انسان در درک مفاهیم از طریق زبان را مد نظر قرار داد (صفوی 1379: 28؛ بورشه و دیگران 1386: 300). در مطالعات این علم نقش عمده‌ای برای استعاره در نظر گرفته شد و در واقع مطالعه آن مانند ابزاری برای تشخیص چگونگی بروز اندیشه و رفتارهای زبان به کار رفت. (صفوی 1379: 369)

زبان‌شناسی شناختی در جایی که موضوع تحلیل زبان را به عنوان وسیله‌ای برای سازماندهی، پردازش و انتقال اطلاعات مد نظر قرار می‌داد، معناشناسی را در تجزیه و تحلیل‌های زبانی در اولویت قرار داد. (گلفام و یوسفی‌راد، 1381: 1 و 2) و به استعاره همچون یک ابزار و قالب روان‌شناسی زبان نگریست که سازکار اصلی آن چندمعنایی بودن هر کلمه است (قاسمزاده، 1379: 25-26) از نظر این علم، در فرایند استعاره، پس از فهم مفهومی انتزاعی در ذهن، آن موضوع در قالب مفهومی ملموس در زبان بیان می‌شود و در اصل استعاره، درک و تجربه آن موضوع ناآشنا بر اساس یک عنصر آشنا است.

در علم شناخت استعاره مفهومی، استعاره نه تنها با تعریف سنتی آن در بلاغت متفاوت است و تنها شامل آن نوع استعاره‌ای که در علوم بلاغی شناسایی می‌شود نیست، بلکه انحصار به متن ادبی هم ندارد و در هر نوعی از متن قابل بررسی است؛ در واقع استعاره تنها یک عنصر زبانی و واژگانی نیست، بلکه فرایندهای تفکر انسان همگی استعاره‌اند و در واقع نظام تصویری ذهن انسان بر مبنای استعاره بنا شده است. (لیکاف و جانسون، 1394: 13) بنابراین، استعاره که ریشه در نظام تصویری ذهن انسان دارد، به عنوان یک بیان زبانی میسر می‌شود که این بیان زبانی، ابزاری برای درک حقیقت مفهوم آن موضوع انتزاعی و ناآشنا است؛ (گلفام و یوسفی‌راد، 1381: 5) درحقیقت بیان استعاره، می‌تواند تبیین جدیدی را از کارکرد مغز در برخورد با جهان پیرامون انسان عرضه نماید. (هاشمی، 1389: 120)

در بررسی استعاره مفهومی مجموعه‌ای را که دارای مفهومی عینی‌تر و متعارف‌تر است، قلمرو مبدأ یا منبع و مجموعه دیگر را که مفاهیم آن انتزاعی و ذهنی‌تر است، قلمرو مقصد یا هدف می‌خوانند. (همان: 125) در واقع در تحلیل هر استعاره، با مجموعه‌ای از تعاملات میان ویژگی‌های قلمرو منبع و قلمرو هدف روبرو می‌شویم و با اطلاعاتی که از قلمرو منبع به دست می‌آوریم به قلمرو هدف دست می‌یابیم که گاه ممکن است در تعاملات میان قلمرو منبع و قلمرو مقصد، این موضوع کشف شود که مفهوم در قلمرو مبدأ، شامل چند قلمرو مقصد است. (کووکسس، 1390: 128)

همچنین رابطه یا مجموعه روابطی که در هر استعاره مفهومی، میان دو قلمرو مبدأ و هدف دیده می‌شود، نگاشت نام دارد. (هاشمی، الف، 1392: 241) و در واقع با تعیین مشخصات نگاشت‌های بین حوزه‌های ذهنی و عینی است که نظریه استعاره تحقق یافته و استعاره مفهومی شکل گرفته است. (لیکاف، 1382: 197)

1-1 بیان مسأله

با بررسی استعاره مفهومی در متن مرصادالعباد می‌توان گفت بسیاری از استعاره‌های به کار رفته در متن مرصادالعباد بیشتر به منظور توضیح و شرح اندیشه‌های نویسنده و درک صحیح و دقیق مخاطب مورد استفاده قرار گرفته اند. یکی از بیشترین فضاهایی که به عنوان قلمرو مبدأ استعاره‌های مفهومی در مرصادالعباد به کار رفته است، فضای مربوط به کشت و کار است که بویژه مفهوم بذر با استفاده از واژه «تخم» در متن نمود فراوان و قابل توجهی یافته است و 27 مورد به این مفهوم اشاره شده است. در این پژوهش کوشش شده است در عین حال که بررسی مفهوم استعاره این واژه را مبنای کار خود قرار می‌دهیم، از سایر استعاره‌های مفهومی مرتبط که با واژگان دیگری مانند درخت، بیخ، برگ، شاخ و ... بیان می‌شود نیز غافل نمانیم. نجم الدین رازی در این اثر، به کمک واژه «تخم»، انواعی استعاره پدید آورده است که در حوزه زبان‌شناسی شناختی و به عنوان استعاره‌های مفهومی به صورت انگاره‌های مختلفی قابل بررسی‌اند.

2-1 پیشینه تحقیق

در زمینه پژوهش و تحلیل استعاره‌های مفهومی در متون عرفانی، زهره هاشمی، در مقاله «زنجیره‌های استعاره‌ای محبت تصوف» (ب، 1392)، ذهنیت صوفیان نسبت به عنصر محبت را تحلیل نموده است؛ همو و ابوالقاسم قوام، در مقاله «بررسی شخصیت و اندیشه‌های عرفانی بایزید بسطامی بر اساس روش استعاره شناختی» (1392)، عناصر شراب، آتش، سیل، فنا و نور را در اقوال بایزید بررسی و نمودار کرده‌اند؛ طاهره کریمی و ذوالفقار علامی در مقاله «استعاره‌های مفهومی در دیوان شمس» (1392)، عنصر استعاره‌ی خوردن را در ذهنیت مولانا تحلیل نموده‌اند؛ زهره هاشمی، در مقاله «مفهوم

ناکجاآباد در دو رساله سهروردی بر اساس نظریه استعاره شناختی» (الف، 1392)، استعاره مفهومی «ناکجاآباد» را در کلام سهروردی مورد بررسی قرار داده است. تاکنون پژوهشی که استعاره مفهومی بذر (تخم) را در مرصادالعباد مورد تحقیق قرار دهد، صورت نگرفته است.

3-1-3 ضرورت تحقیق

در زبان شناسی اجتماعی زبان، مبنای مفاهیم است و نیروهای اجتماعی به مثابه نیروهایی‌اند که بر زبان تأثیر می‌گذارند: (ژان کالوه 1379 : 165) بر طبق نظریات زبانشناسی شناختی، استعاره‌های شناختی برخاسته از درک تجسم یافته و تجربه حضور فیزیکی ما در جهان‌اند که در این درک تجسم یافته ما به مثابه اشیای فیزیکی به درون و بیرون از فضاهایی که ما را در بر می‌گیرند حرکت می‌کنیم (فریمن، 1390: 284) و تجربیات خود را از این حرکت به صورت برداشت‌هایی استعاری در ذهن ثبت می‌کنیم. «برخی از مهمترین عوامل غیرزبانی که در پیدایش این پدیده‌های زبانی مؤثر شناخته شده‌اند عبارتند از: منطقه جغرافیایی؛ طبقه اجتماعی؛ جنسیت؛ قومیت؛ سن؛ تحصیلات و ... (مدرسی 1368: 140) و در واقع جغرافیا و محیط زندگی افراد از عواملی است که در شکل دهی به نظام زبانی و به طور اخص استعاره‌های مفهومی نقشی برجسته دارد.

به باور زبان‌شناسان، ماهیت استعاره مفهومی به طور کلی بیشتر جمعی و اشتراکی است تا فردی؛ از این رو بررسی سیر کاربرد و دگرگونی استعاره‌ها، می‌تواند به موضوع تغییر و تحولات اجتماعی و تحلیل‌های جامعه‌شناختی مرتبط باشد. (هاشمی، 1389: 131) بدین ترتیب استفاده از این نوع پژوهش‌ها برای روشن‌سازی بعضی از ابهامات سبک‌شناسی شناختی و تحلیل متون ادبی و نیز تعیین شیوه ذهنی و شناخت دقایق سبکی افراد، مفید است (همان: 133-134). این پژوهش می‌تواند در نهایت به کشف شیوه‌های فعالیت ذهنی و درک عوالم اندیشگی عرفا و ادبای ادبیات فارسی بویژه عرفا و ادبای قرن هفتم و شناخت ویژگی‌های تفکر نجم‌الدین رازی کمک کند.

2- بررسی انگاره‌های مربوط به استعاره مفهومی «بذر» در متن مرصادالعباد

نجم‌الدین رازی بسیاری از مفاهیم را بر مبنای استعاره مفهومی بذر پرورده و بیان کرده است؛ وی برای توصیف و ساده‌سازی فضای ذهنی عرفانی خود، به بازنمایی نوعی استعاره ذهنی بر پایه بذر و متعلقات و ویژگی‌های آن می‌پردازد که بسامد بالای این استعاره می‌تواند مؤید غلبه این مفهوم بر ذهن وی باشد؛ نجم‌الدین رازی مفهوم بذر را در بیان و شناساندن شخص، شیء و حتی مفهوم به کار گرفته است.

1-2 استعاره‌ها

در متن مرصادالعباد چندین استعاره با مفهوم ذهنی بذرانگاری دیده می‌شود که می‌توان این استعاره‌ها را به ترتیب بسامد چنین برشمرد:

1-1-2- پیامبر اسلام (ص) بذر آفرینش

نجم‌الدین رازی در متن مرصادالعباد خود راجع به پیامبر اسلام (ص) می‌گوید: «تخم آفرینش محمد بود و ثمره هم او بود و شجره آفرینش به حقیقت هم وجود محمدی است.» (ص 63)

این نگاشت در میان انگاره‌های استعاری واژه «تخم» در مرصادالعباد یکی از بالاترین بسامدها را داشته در 4 مورد به آن اشاره شده است. (صص 37، 63، 320، 137) که آن را مطابق با مبحث زبانشناسی شناخت، بدین ترتیب می‌توان بازنمایی کرد:

2-1-2- پیامبر اسلام (ص) بذر/ میوه/ درخت است؛ یعنی پیامبر اسلام اصل و نهایت ماهیت بالقوه و بالفعل کمال جهان است.

وی در جای دیگر نیز حضرت محمد (ص) را به منزله خرمن آفرینش و پیامبران دیگر را خوشه چینان این خرمن دانسته است. (ص 320)

در آموزه‌های دینی و عرفانی اسلام، حضرت محمد (ص) مرکز و دلیل اصلی آفرینش دانسته شده است. احادیث «اول ما خلق الله نوری» (بحار الانوار، ج 6، باب بدء خلقه و ماجری له به نقل از فروزانفر، 1361: 113-114) و «لو لاک لما خلقت الادنیا» (اللوء لوء المرصوع: 66، به نقل از فروزانفر، 1361: 172) و حدیث «كنت نبياً و آدم بین الروح و الجسد» (جامع صغیر، ج 2: 96 و کنوز الحقایق: 96 به نقل از فروزانفر، 1361: 102) شواهدی بر این باور ذکر شده اند. مؤلف مرصادالعباد نیز بارها در نگاشتی استعاری حضرت محمد را تخم درخت آفرینش می‌داند که از این تخم درختی پدید می‌آید؛ درخت ثمره‌ای می‌دهد و آن ثمره نیز حضرت محمد است که ابتدا خود به صورت بذر یا تخم نگاشته شده بود. (ص 137) وی پیامبران را شاخه‌ها و ملائکه را برگ‌های این درخت دانسته و ملکوتیات را بیخ‌ها و جسمانیات را تنه این درخت منظور کرده است. (ص 63)

2-1-3- بذر محبت

محبت و دوستی در بسیاری از متون عرفانی ادبیات فارسی به شکل بذر، دانه و یا نهال و درخت دانسته شده است. (هاشمی، ب، 1392: 34) در مرصادالعباد نیز محبت، تخمی کاشتنی (ص 44) فرض شده است. (صص 43، 334، 44)

«چون ملائکه این تعلق با قالب جسمانی ظلمانی نداشتند تخم محبت ایشان هرگز به کمال تربیت نیافت.» (ص 43)

«شک نیست که تخم محبت در نهاد ارواح، پیش از جمله صفات دیگر انداختند.» (ص 44)

در این نوع استعاره محبت به مثابه وجودی عینی و جسمی با قابلیت رشد و نمو (در صورت پرورش صحیح) تصور شده است.

2-1-4- بذر توحید

توحید در جایی از کتاب به مثابه بذری دانسته شده است که انبیاء عهده دار پرورش آن بذر بوده‌اند؛ مانند امری که بالقوه وجود دارد و برای رسیدن به فعلیت نیازمند مراقبت و پرورش است:

«سرّ بعث انبیا علیهم الصلوه و السلام، از بهر زراعت تخم توحید است» (64)

2-1-5- بذر ابا و استکبار

نجم‌الدین رازی در جریان یک استعاره مفهومی جالب توجه، در ماجرای نافرمانی شیطان از خداوند در امر سجده به آدم، ابا و استکبار شیطان را بذری می‌داند که قبلاً کاشته شده بود و در آن ساعت رشد کرده، بالیده و ثمره داد؛ یعنی اصل و اساس آن از قبل وجود داشت و در آن موقع به بار نشست:

«خلق چنان پندارند که ابا و استکبار در وقت سجده بود، بلی صورت آن به وقت سجده بود که به مثابت ثمره شجره است اما حقیقت آن ابا و استکبار که به مثابت تخم است آن روز در زمین شقاوت افتاد که از رعایت ادب ابا کرد.» (ص 87-88)

2-1-6- بذرانسان

همچنین نجم‌الدین رازی انسان را که حاصل تولید و پرورش به دست خداوند است، در یک فضای استعاری بذر دانسته است:

«خداوندا ... آن را که تو برداشتی می‌فکن ... که این تخم تو کشته ای و این گل تو سرشته‌ای.» (ص 95 و 96).

همچنین مصداق‌های دیگری از این انگاره نظیر اینکه مؤمن درخت است، (ص 279) انسان طبیعت است، و (ص 74) انسان کامل درخت است، (ص 145) نیز در متن مرصاد دیده می‌شود.

2-1-8- بذر روح

روح نیز در استعاره‌های مفهومی از دیدگاه نجم‌الدین رازی در متن مرصادالعباد، بذر دانسته شده است:

«پس تخم روح انسانی پیش از آنکه در زمین قالب اندازه استعداد استماع کلام حق حاصل داشت» (ص 105)

همچنین استعاره‌های روح پیامبر (ص) بذر است (ص 40 و 404)، روحانیت بذر است (ص 111، 112، 114، 352، 353، 360، 116، 117، 115)، و نفس بذر است (ص 344) نیز در این کتاب به چشم می‌خورند که به همین نگاشت تعلق دارند.

2-1-9- بذرایمان

ایمان نیز در فضای ذهنی استعاری نجم‌الدین رازی، مانند بذر دیده می‌شود:

«هرکجا از آن انس چیزی باقی است تخم ایمان است» (108)

2-1-10- بذرسعدت

شاید یکی از جالب توجه‌ترین نگاشت‌های نگاشته است مربوط به استعاره مفهومی بذر همین نگاشت باشد که در طی آن نجم‌الدین رازی سعادت را بذر دانسته است (ص 398 و 127)؛ این نگاشت می‌تواند حقیقت دیدگاه این عارف را در ژرفنای ذهنی خود نسبت به سعادت آشکار کند که به جای اعتقاد به این که سعادت و شقاوت با بشر زاده می‌شوند و غیرقابل کسب هستند،¹ سعادت را بذری می‌داند که اگر پرورش صحیح یابد به بار می‌نشیند:

«تخم این سعادت، در عالم ارواح پاشیده بودند» (127)

یادآور می‌شویم که نجم‌الدین رازی در همین فضا «شقاوت» را نیز به مثابه زمین زراعت دانسته است: «حقیقت آن ابا و استکبار که به مثابت تخم است آن روز در زمین شقاوت افتاد که از رعایت ادب ابا کرد» (ص 87-88)

2-11-11- بذر ذکر

در یک فضای استعارای با دیدگاه شناختی، به نگاشت ذکر بذر می‌رسیم که در نوع خود جالب توجه است؛ وی ذکر را از آنجا که باید در وجود مستعد قرار و پرورش یابد بذر دانسته است (277، 276)

«آن چه از راه افواه، بذر سمع، صورتی در آید، آن ذکر تقلیدی باشد، چندان کارگر نیاید، همچنان که تخم ناپرونده نارسیده که در زمین اندازند نروید و ذکر تحقیق آن است که به تصرف تلقین صاحب ولایت در زمین مستعد دل مرید افتد» (ص275)

2-12-1- بذرتجلی

نجم رازی همچنین، تجلی خداوند را بذر دانسته است که به نظر می‌رسد از نظر نوع اندیشگی، از قابل تأمل‌ترین بخش‌های ژرفای فکری او به شمار می‌رود؛ وی تجلی را از آنجا که ظرفیتی است که در هر زمینه و استعدادی رشد و نموی دیگرگونه دارد به مثابه بذر آورده است:

«اگر چه تخم تجلی ابتدا در طینت آدم تعبیه افتاد، اما در ولایت موسی سیزه پدید آورد و در ولایت محمدی ثمره به کمال رسید تا منقرض آدم بل که تا ابدالآباد خوشه چینان خرمن این دولت از این ثمره سعادت تناول می‌کنند» (ص228-229)

2-13-1- بذر اهل صفوف

نجم‌الدین رازی برای ارواح انسان‌ها بر حسب مرتبه و درجه تقرب آنها به معرفت خداوند چهار مرتبه یا صف قایل شده و ارواح انسان‌هایی که در هر یک از این مراتب قرار می‌گیرند را با نام اهل صف اول، اهل صف دوم و ... مجموع آنها را اهل صفوف نامیده است (345). در کنار بذر دانستن مفاهیم ذهنی و اغلب معنوی که ذکر آن رفت، اهل صفوف، از مصادیق بذر دانستن یک وجود مادی از دیدگاه نجم رازی به حساب می‌آیند:

«اهل صفوف دیگر از دولت این کمال محرومند اما در مقام خویش چون پرورش به کمال یابند هر طایفه ای به مقام خویش باز رسند با ترقی کمال که اول نداشته اند چون تخم گندم که اول بکارند اگرچه اول ضعیف باشد چون پرورش بشرط یابد یکی هفتصد شده و به قوت گشته با انبار آید [...] تا هر صنف از آن انواع که در صفی بودند اینجا در مرتبه یک نفس باشند ... و هر یک از مقام خویش نتواند گذشت زیرا که در آن تخم بیش از این استعداد ننهاده بودند مگر اهل صف اول را» (347-348)

شاید ذکر این نکته نیز مفید باشد که در بذر دانستن این امر وجودی و حسی، جنبه یکی دانستن بر مبنای استعارای بودن کمرنگ شده چنان که در مثال اول ملاحظه می‌کنیم این نگاشت به همراه ادوات تشبیه ذکر شده است که مقداری از بار معنای یکی دانستن را به سمت بار معنایی شبیه دانستن سوق داده است؛ همچنین شاید بتوان این استعاره را زیر مجموعه استعاره شماره 6، یعنی بذرانسان، منظور داشت.

2-14-1- بذرشهوت

شهوت نیز چون قوه ای است که در وجود انسان تعبیه شده، با پرورش و توجه وسیع‌تر و قوی‌تر می‌گردد، در اندیشه نجم‌الدین بذر دانسته شده است:

«تخم این هفت شهوت در هفت عضو انسانی بکاشتند و پنج حس را به تربیت آن فرو داشتند تا به مدت پانزده سال بر شجره هر تخمی ثمره شهوتی پدید آمد بعد از آن صاحب شرع را به معاملی آن فرستاد و بر هر عضوی خراج سجودی نهادند ... و فرمودند که اثمار آن اشجار را تخم سعادت آخرت سازند و در زمین عبودیت به دست شریعت اندازند» (398)

2-2 نگاشتهای کلی استعاره مفهومی بذر در متن مرصادالعباد

برای کشف فضاهای استعاری و نگاشتهای کلی در مطالب یاد شده، شاید بتوان انگاره‌های کلی استعاره‌های مفهومی بذر را به چند دسته تقسیم کرد:

2-2-1- انگاره کلی انسان بذر است؛ که انگاره‌های مربوط به پیامبر(ص)، انسان و اهل صفوف را در خود جای می‌دهد.

2-2-2- انگاره کلی امور معنوی بذر هستند؛ که انگاره‌های محبت، توحید، ایمان، سعادت و تجلی را در خود جای می‌دهد.

2-2-3- انگاره کلی رفتار انسان بذر است؛ که انگاره‌های ابا و استکبار و ذکر را در خود جای می‌دهد.

2-2-4- انگاره کلی آفریده‌ها بذر هستند؛ که انگاره‌های مربوط به روح و آفرینش را در خود جای می‌دهد.

2-2-5- انگاره کلی خصوصیات بشری و حیوانی بذر هستند؛ که انگاره مربوط به شهوت را در خود جای داده است.

2-3 تحلیل انگاره‌های کلی و استخراج انگاره اصلی و قلمروهای مبدأ و مقصد

مطابق با نگاشتهای کلی استخراج شده از متن، در تحلیل این استعاره با چنین انگاره اصلی‌ای سروکار داریم:

2-3-1- انسان / امور معنوی / رفتار انسان / آفریده‌ها / خصوصیات بشری و حیوانی بذر است.

در دیدگاهی کلی‌تر می‌توان تمام این پنج نگاشت را نیز تحت نگاشت زیر قرار داد:

2-3-2- هستی (آفرینش و وجود هرچه غیرخدا) بذر است.

بنابر این شاید بتوان چنین استنباط کرد که کلان‌استعاره موجود در متن، استعاره «خداوند کشاورز است.» (به معنی کارنده بذری در خاکی و پرورش دهنده آن) و فضای قلمرو مبدأ آفرینش و هستی با تمام امور مادی و معنوی آن و قلمرو مقصد فضای کشاورزی و کاشتن بذر در زمین است. این انگاره به گونه‌ای ضمنی در متن مرصادالعباد نیز آمده است:

« خداوندا [...] آن را که تو برداشتی می‌فکن [...] که این تخم تو کشته‌ای و این گل تو سرشته‌ای» (95-96)

نجم‌الدین رازی در جایی دیگر راجع به طبقه کشاورزان می‌گوید این طبقه باید زارع حقیقی را نه خود، که خداوند بدانند (520) و در جای دیگر این که وجود بی‌جان را خداوند جان می‌دهد و پس از رشد و نمو و تکامل، مرگ را بر آن چیره می‌سازد، به عمل کاشتن دانه، رویش، ثمر دادن و رسیدن و ازبین رفتن میوه تعبیر می‌کند. (361)

2-4 تحلیل ارتباط ذهنی نجم‌الدین رازی با کلان استعاره "خداوند کشاورز است"

به باور دانشمندان علم زبانشناسی شناختی، بخش عمده از نظام طبیعی فهم و اندیشه انسان دارای ساختاری استعاری است و بخش تثبیت شده فرهنگ در جوامع بشری با بخش استعاری انسان در آن جامعه هماهنگی دارد و ارزش‌های بنیادی هر

فرهنگ با ساختار استعاری موجود در آن فرهنگ همخوانی دارد. (لیکاف و جانسون، 1394: 43-44) بنابراین برای درک صحیح استعاره‌های مفهومی، باید دانش، بیولوژی، فرهنگ و ... را در هر جامعه‌ای بررسی کرد و همچنین باید در نظر داشت که هر جامعه و فرهنگی متشکل از خرده‌فرهنگ‌هایی است که اغلب خود را جدا از جریان اصلی فرهنگ می‌دانند و معمولاً می‌توانند بخشی از استعاره‌های موجود را بازتعریف و یا استعاره‌های جدیدی تولید کنند. البته تفاوت‌های فردی انسان‌ها نیز در این حوزه تأثیرگذارند. (هاشمی و قوام، 1392: 80)

به باور دانشمندان حوزه جامعه‌شناسی و ادبیات «هر فردی عضو چندین گروه است، به نحوی که آگاهی او آمیزه‌ای یکتا و خاص از عناصر آگاهی‌های جمعی گوناگون و اغلب متضاد است. به علاوه از گروه‌هایی نیز تأثیر می‌پذیرد که به گروه اجتماعی خاص او تعلق ندارند. بنابراین آگاهی جمعی فقط به صورت واقعیت بالقوه در آگاهی یکایک افراد گروه وجود دارد، واقعیتی که جامعه‌شناس می‌تواند آن را از رهگذر بررسی گروه به عنوان یک کل روشن سازد.» (لنار، 1392: 71)

به نظر می‌رسد برای این که دلیل اهمیت دادن نجم‌الدین رازی به کشاورزی به عنوان بهترین صنعت و کسب (513) و همچنین روند راهیابی استعاره مفهومی «بذر» را به ذهن نجم‌الدین رازی، آن هم با چنین بسامد بالایی بسنجیم باید ابعاد شخصیتی وی را در نظر گرفته احتمالات مربوط به اتصال و تلاقی ذهنی و عینی وی با چنین استعاره‌ای را در نظر بگیریم.

از مهم‌ترین شاخصه‌های شکل‌دهنده ذهنیت نجم‌الدین رازی را می‌توان تأثیر کلی شاخص‌های فردی، خانوادگی، فرهنگی، اجتماعی، تاریخی، جغرافیایی و اعتقادی در نظر گرفت.

2-4-1- نقش ویژگی‌ها و ارتباطات جغرافیایی در شکل‌گیری اندیشه استعاری نجم‌الدین رازی

کشاورزی یکی از اصلی‌ترین مشاغل مردم جهان است (کلیم و دیگران، 1338: 24) و مطابق با اسناد تاریخی و اجتماعی، این شغل در سرزمین ایران از دیرباز رایج بوده است (حتی، 1350: 14) به طوری که منابع اجتماعی، شغل اکثریت مردم ایران را کشاورزی و عظیم‌ترین طبقات جامعه ایران را از دیرباز تاکنون طبقه کشاورزان دانسته‌اند که مهم‌ترین و مؤثرترین فعالیت‌های اقتصادی را به عهده داشته‌اند و تأمین خوراک مردم و پرداخت مالیات و عوارض به حکومت‌ها از وظایف قطعی این طبقه بوده است. (راوندی، 1357: 327 و 94)² همچنین در متون فارسی نیز همواره یکی از موضوعات مهم، کشاورزی و امور مربوط به آن بوده است.³

شهر ری، زادگاه و محل زندگی نجم‌الدین رازی، از نظر جغرافیایی، از شهرهای متمدن، آباد و همواره از نظر کشاورزی پررونق بوده است. (کریمیان، 1354: 582، 584 و 131)

2-4-2 نقش ویژگی‌ها و ارتباطات اجتماعی در شکل‌گیری اندیشه استعاری نجم‌الدین رازی

از نظر اجتماعی، دوران زندگی نجم‌الدین رازی، از پرتنش‌ترین دوران تاریخی، اجتماعی ایران و همچنین شهر ری بوده است؛ (ریاحی، 1387: 14) در این دوران، کشاورزی نیز همچون سایر امور مهم کشور مورد غفلت و در حالت پریشانی قرار داشته است (راوندی، 1357: 103).

از نظر پایگاه اجتماعی، نجم‌الدین رازی از طبقه عرفا و مشایخ صوفیه به شمار می‌رود؛ برای اشاره به سابقه وجود چنین مفاهیم استعاری نزد عرفا و متصوفه می‌توان به یکی از تمثیل‌های رایج صوفیان برای شرح کثرت و وحدت اشاره کرد که همان مثال دانه درخت است که تمام درخت یعنی ریشه، ساقه، پوست، برگ، گل و میوه در آن تعبیه است (برتلس، 1356: 46)؛ یعنی دانه تمثیلی از وحدت و اجزای درخت تمثیلی از کثرت دانسته شده است که دانه در عین دانه بودن به فعلیت، به صورت بالقوه، درخت و ریشه و ساقه و برگ و ... است.

در این خصوص همچنین باید اشاره کرد که تمرکز خانقاه‌ها عمدتاً در شهرها بود⁴ و در فاصله قرن‌های هفتم تا نهم هجری تصوف از لحاظ اجتماعی هیچ وحدتی نداشت و محیط اجتماعی پیروان تصوف از طریقت‌های گوناگون به هیچ وجه یکدست نبود (حقیقت، 1372: 137). بیشتر مریدان مشایخ از میان پیشه‌وران بودند. گاه مرید ساکن خانقاه شده از بستگان و حرفه خود دست می‌کشید و گاه نیز به پیشه خود باقی می‌ماند؛ بنابراین می‌توان چنین استنباط کرد که طبقه عرفا از پیشه‌های رایج روزگار که کشاورزی هم از جمله آنهاست به کلی دور نبوده‌اند.

2-4-3- نقش اندیشه‌های ایرانی در شکل‌گیری اندیشه استعاری نجم‌الدین رازی

در بررسی اندیشه نجم‌الدین رازی به عنوان عارف ایرانی که اثر خود را به زبان فارسی تألیف کرده است، نمی‌توان از تأثیرگرفتن او از اندیشه‌های ایرانی باستان به کلی چشم‌پوشی کرد. بویژه با توجه به این موضوع که نجم‌الدین اهل و ساکن شهر ری بوده است و شهر ری تا چند قرن بعد از ورود اسلام همچنان زرتشتی‌نشین بود. (کریمیان، 1354: 58)

درختان از دیر زمان در نزد اغلب اقوام گرمی بوده‌اند و رمزی از هستی، زندگی، جاودانگی و جوانی به شمار رفته‌اند.⁵ در اعتقادات مردم مصر و بین‌النهرین در اعصار باستان آثار اهمیت درختان به چشم می‌خورد. (بهار، 1390: 43) و اهمیت درخت در دانش‌های عامیانه⁶ و در متون اسطوره‌ای ایرانی نیز قابل مشاهده است. به طوری که می‌توان گفت یکی از انواع اطلاعات و مباحثی که در کتاب بندهش می‌توان جستجو کرد اطلاعات مربوط به گیاهان است. (تمیم‌داری، 1377: 153).

طبق باور ایرانیان پیش از اسلام، عنصر درخت از تقدس و اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و در اساطیر ایرانی درخت همه تخمه که منشأ تمامی گیاهان جهان شمرده شده است جایگاه ویژه‌ای دارد. (بندهش، 1369: 82).

تقدس گیاه هوم (ر.ک. جعفری قریه‌علی، 1386: 167) و پیدایش زن و مرد نخستین از گیاه ریواس (بندهش، 1369: 81) نیز در این زمینه قابل توجه می‌نماید.

2-4-4- نقش اندیشه‌های اسلامی در شکل‌گیری اندیشه استعاری نجم‌الدین رازی

در فرهنگ عرب نگرش به امر کشاورزی با نگاه ایرانیان مسلمان به این امر بسیار متفاوت است؛ اعراب چندان انسی با زندگی ثابت و کشاورزی نداشتند و فضای کشاورزی و گیاه‌پروری نیز نمود گسترده‌ای در محیط زندگی آنان نداشت اما این موضوع در دین اسلام به گونه دیگری است؛ رویکرد کلی فرهنگ اسلامی، توجه مثبت به مقوله کشاورزی و گیاهان است و این توجه هم در قرآن و هم در زندگی و سخنان حضرت محمد(ص) و اهل بیت او بازتابی گسترده دارد.

در سیره و احادیث پیامبر(ص) و اهل بیت او نیز موضوع کشاورزی به عنوان موضوعی قابل توجه به چشم می‌خورد که پرداختن و توصیه به آن را می‌توان در زندگی و سخنان این بزرگان مشاهده نمود.⁷

در قرآن کریم آیات فراوانی به مقوله کشاورزی و محصولات گیاهی اشاره دارند؛⁸ برای نمونه واژه زرع که به معنی کشاورزی است و مشتقات آن بارها در آیات قرآنی به کار رفته است (روحانی، 1366، ج 2: 821 و 823-824) اما نکته قابل توجه درباره قرآن این که مفهوم خداوند کشاورز است را می‌توان در ضمن یکی از آیات این کتاب مقدس به وضوح مشاهده کرد؛ خداوند در سوره واقعه، علاوه بر آن که خلقت انسان را به خود نسبت داده است (سوره واقعه، آیه 59) و همچنین بر این که فرودآورنده آب باران خداوند است، تاکید کرده است (سوره واقعه، آیه 69) سپس به این نکته اشاره کرده که خالق درختی که به صورت هیزم برای آتش انسان استفاده می‌شود کسی نیست جز او (72) و اما در آیه 63 سوره واقعه، خداوند به کاشت دانه توسط انسان اشاره کرده و سپس در آیه 64 صراحتاً از عمل خود با لفظ زراعت یاد کرده می‌گوید: «ءَ أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ» یعنی آیا شما آن [دانه] را می‌کارید یا ما می‌کاریم؟ بنابراین می‌توان گفت خداوند در این آیه عمل کاشت را به صورت مستقیم به خود نسبت داده است؛ این آیه می‌تواند در تشکیل زیربنای فکری نجم‌الدین رازی به عنوان یک عارف مسلمان نقش داشته باشد.

2-4-5- زمینه زبانی و ادبی شکل‌گیری اندیشه نجم‌الدین رازی

توجه به گیاهان و خصوصیات آنها از دیرباز در بین متون برجسته فارسی بازتاب داشته است.⁹ در برخی اصطلاحات مربوط به علمی مانند زبان‌شناسی نیز این گیاه‌پنداری آشکار است. (فاضلی و دیگران، 1392: 17)

همچنین در ادبیات شفاهی و گفتار روزمره فارسی‌زبانان نیز برخی اصطلاحات، یادآور سابقه گیاه‌پنداری در ذهن و زبان هستند که از جمله می‌توان به اصطلاحاتی این‌چنینی اشاره کرد:

رشد کتابخوانی؛ شکوفایی استعداد؛ به بار نشستن تلاش؛ فرزندان میوه‌های زندگی؛ افزودن به شاخ و برگ کلام؛ ریشه مشکلات و ...

بنابراین می‌توان چنین قلمداد کرد که فضای کلی زبان و ادبیات فارسی نیز در شکل‌گیری این استعاره مفهومی در ذهن نویسنده مرصاد العباد بی‌تأثیر نبوده است.

3- نتیجه‌گیری:

با بررسی متن مرصادالعباد از نظر کاربرد استعاره مفهومی، مطابق با نگاشتهای استعاره مفهومی «بذر» در متن این نگاشت کلی به دست می‌آید:

هستی (آفرینش و وجود هرچه غیرخدا) بذر است.

شاید بتوان گفت استعاره کلی موجود در متن، استعاره «خداوند کشاورز است.» (به معنی کارنده بذری در خاکی و پرورش دهنده آن) و آفرینش و هستی با تمام امور مادی و معنوی آنفضای قلمرو مبدأ را تشکیل می‌دهد و قلمرو مقصد نیز فضای کشاورزی و کاشتن بذر در زمین است که این انگاره به گونه‌ای ضمنی در متن مرصادالعباد نیز آمده است.

از آنجا که بخش تثبیت شده فرهنگ در جوامع بشری با بخش استعاری انسان در آن جامعه هماهنگی دارد و ارزش‌های بنیادی هر فرهنگ با ساختار استعاری موجود در آن فرهنگ همخوانی دارد، به نظر می‌رسد برای این که دلیل اهمیت و جایگاه فضای کشاورزی را در ذهن نجم‌الدین رازی بسنجیم، باید مهم‌ترین شاخصه‌های احتمالی شکل‌دهنده ذهنیت وی، یعنی ویژگی‌های خانوادگی، فرهنگی، اجتماعی، جغرافیایی، اعتقادی و زبانی را بررسی نماییم.

از نظر جغرافیایی، باید گفت کشاورزی در سرزمین ایران و بویژه شهر ری، زادگاه نجم‌الدین رازی، از دیرباز رایج بوده است، از نظر اجتماعی، نجم‌الدین رازی از طبقه عرفا و مشایخ صوفیه به شمار می‌رود و طبقه عرفا هم از پیشه‌های رایج روزگار خود که کشاورزی هم از جمله آنهاست، به کلی دور نبوده اند.

از نظر فرهنگی و ادبی، درختان از دیر زمان در نزد ایرانیان مهم و مقدس بوده‌اند و رمزی از هستی، زندگی، جاودانگی و جوانی به شمار رفته‌اند؛ توجه به گیاهان و خصوصیات آنها از دیرباز در بین متون برجسته فارسی و همچنین در ادبیات شفاهی و گفتار روزمره فارسی‌زبانان نیز نمود فراوان داشته است.

از منظر اعتقادی، نجم‌الدین رازی مسلمان بوده است؛ در قرآن و همچنین در سیره و احادیث پیامبر (ص) و امامان شیعه (ع) موضوع کشاورزی بازتابی گسترده داشته است؛ اشاره صریح خداوند به نسبت خود با عمل زراعت را نیز می‌توانیم در آیه 64 سوره واقعه مشاهده کنیم.

مجموع این موارد می‌تواند در شکل دهی نظام تفکری نجم‌الدین رازی برای بیان استعاره مفهومی بذر در صورتهای گوناگون آن مؤثر بوده باشد.

منابع:

##-کتاب‌ها:

- ##قرآن کریم، (1388)، ترجمه حسین انصاریان، قم: آیین دانش.
- ##-ارسطو، (1371). *ریطوریکا* (فن خطابه). ترجمه پرخیده ملکی. تهران: اقبال.
- ##-برنلس، یوگنی ادواردویچ. *تصوف و ادبیات تصوف*. (1356). ترجمه سیروس ایزدی. تهران: امیرکبیر.
- ##-بندش (فرنیغ دادگی). (1369). *گردآوری مهرداد بهار*، تهران: توس.
- ##-بورشه ت. و دیگران (1386). *زبان‌شناسی و ادبیات*. ترجمه کوروش صفوی. تهران: هرمس.
- ##-بهار، مهرداد. (1383). *پژوهشی در اساطیر ایران*. چ 10. تهران: آگه.
- ##-بهار، مهرداد. (1390). *از اسطوره تا تاریخ*. گردآورنده ابوالقاسم اسماعیل‌پور. چ 7. تهران: چشمه.
- ##-تمیم‌داری، احمد. (1377). *داستان‌های ایرانی*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی (حوزه هنری).
- ##-جعفری قریه‌علی، حمید. (1386). «*هوم پشمین پوش یا گیاه زرین*، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز (ویژه نامه زبان و ادبیات فارسی) دوره 26، ش 2. پیاپی 51. صص 163-183.
- ##-حتی، فیلیپ خوری. (1350). *شرق نزدیک در تاریخ*. ترجمه قمر آریان. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ##-حقیقت، عبدالرفیع. (1372). *تاریخ عرفان و عارفان ایرانی از بایزید بسطامی تا نورعلیشاه گنابادی*. چ 2. تهران: کومش.
- ##-راوندی، مجتبی. (1357). *تاریخ اجتماعی ایران*. چ 3. ج 3، تهران: امیرکبیر.
- ##-روحانی، محمود. (1366). *المعجم الاحصایی لالفاظ القرآن الکریم*. ج 2، مشهد: موسسه طبع و نشر الآستانه الرضویه المقدسه.
- ##-ریچاردز، ا. آرمسترانگ، (1382). *فلسفه بلاغت*. ترجمه علی محمدی آسیابادی. تهران: قطره.

- ## ژان کالوه، لویی. (1379). *درآمدی بر جامعه‌شناسی زبان*. ترجمه محمدجعفر پوینده. تهران: نقش جهان.
- ## شفیعی کدکنی، محمدرضا. (1378). *صور خیال در شعر فارسی*. چ 7. تهران: آگاه.
- ## شمیسا، سیروس. (1381). *بیان و معانی*. تهران: فردوس.
- ## صفوی، کوروش. (1379). *درآمدی بر معنی‌شناسی*. تهران: سوره مهر.
- ## فخر رازی، *مفاتیح الغیب*. 1982، ج 6. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ## فروزانفر، بدیع الزمان (1361) *احادیث مثنوی*، تهران: امیرکبیر، چ 3.
- ## قاسم زاده، حبیب‌الله. (1379). *استعاره و شناخت*. تهران: فرهنگان.
- ## کریمیان، حسین. (1354). *ری باستان* (مباحث جغرافیایی شهر ری به عهد آبادی). چ 2. ج 1. تهران: دانشگاه ملی ایران
- ## کزازی، جلال‌الدین. (1368). *بیان (زیبایی‌شناسی سخن پارسی)*. تهران: مرکز.
- ## کلیم، لستر و دیگران. (1338). *جغرافیای اقتصادی*. ترجمه فتح‌الله حکیمی. تهران: امیرکبیر.
- ## لیکاف، جرج و جانسون، مارک. (1394). *استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم*. ترجمه هاجر آقابراهیمی. تهران: علم.
- ## مدرسی، یحیی. (1368). *درآمدی بر جامعه‌شناسی زبان*. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ## میرجهانی، سیدمحمدحسن. (۱۳۹۸ق). *جنه العاصمه*. تهران: کتابخانه صدر.
- ## نجم‌الدین رازی. (1387). *مرصادالعباد*. به اهتمام محمدامین ریاحی. چ 13. تهران: علمی و فرهنگی.
- ## هاوکس، ترنس. (1377). *استعاره*. ترجمه فرزانه طاهری. تهران: مرکز.
- ## همایی، جلال‌الدین. (1377). *بلاغت و صناعات ادبی*. تهران: هما.

مقاله‌ها:

- انوار، امیرمحمود و حسن عبدالحسینی (1389). «بررسی تطبیقی استعاره از دیدگاه عبدالقاهر جرجانی و آریو آرمسترانگ ریچاردز». بهارستان سخن. س 6. ش 16. صص 59-80.
- ریاحی، محمدامین. (1387). «مقدمه مصحح» مندرج در *مرصادالعباد*، نجم‌الدین رازی؛ به اهتمام محمدامین ریاحی، چ 13. تهران: علمی و فرهنگی. صص 9-126.
- فاضلی، فیروز و دیگران. (1392). «رهیافت میان‌فرهنگی به گیاه و درخت در اساطیر و ادبیات». ادب پژوهی گیلان. ش 23. صص 9-33.
- فریمن، مارگارت اچ. (1390). «شعر و حوزه استعاره» مندرج در *استعاره و مجاز با رویکردی شناختی*. گردآوری آنتونیو بارسلونا. ترجمه فرزانه سجودی و دیگران. تهران: نقش جهان.
- کریمی، طاهره و علامی، ذوالفقار. (1392). «استعاره‌های مفهومی در دیوان شمس بر مبنای کنش حسی خوردن»؛ نقد ادبی، س 6. ش 24. صص 143-168.
- کووکسس، زولتان. «دامنه استعاره» (1390). مندرج در *استعاره و مجاز با رویکردی شناختی*. گردآوری آنتونیو بارسلونا. ترجمه فرزانه سجودی و دیگران. تهران: نقش جهان.
- گلفام، ارسلان و یوسفی‌راد، فاطمه. (1381). «زبان‌شناسی شناختی و استعاره»، تازه‌های علوم شناختی. س 4. ش 3، صص 59-64.

لنار، ژاک. (1392). «جامعه‌شناسی ادبیات و شاخه‌های گوناگون آن»، مندرج در درآمدی بر جامعه‌شناسی ادبیات، گزیده و ترجمه محمدجعفر پوینده. چ 3. تهران: نقش جهان.

لیکاف، جورج. (1382). «نظریه معاصر استعاره» (استعاره مبنای تفکر و زیبایی‌آفرینی). ترجمه گروه مترجمان. به کوشش فرهاد ساسانی. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی. سوره مهر (حوزه هنری).

هاشمی، زهره. (1389). «نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون». ادب پژوهی. ش 12. صص 119-140

_____. (1392). «مفهوم ناکجاآباد در دو رساله سهروردی بر اساس نظریه استعاره شناختی». جستارهای زبانی، دوره 4، ش 3. پیاپی 15. صص 237-260 (الف در متن)

_____. «زنجیره‌های استعاری محبت در تصوف» (1392)؛ فصلنامه نقد ادبی، س 6، ش 22، صص 29-48 (ب در متن)

_____. و قوام، ابوالقاسم. (1392). «بررسی شخصیت و اندیشه‌های عرفانی بایزید بسطامی بر اساس روش استعاره شناختی»، مجله علمی پژوهشی جستارهای ادبی، ش 182، صص 75-104. پی‌نوشت‌ها:

1. ن.ک. حدیث «السَّعِيدُ مَنْ سَعَدَ فِي بَطْنِ أُمَّهَ وَ الشَّقِي مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمَّهَ» (جامع صغیر، ج 1: 36 به نقل از فروزانفر، 1361: 35).

2. نیز برای اطلاعات بیشتر ن.ک. تاریخ کشاورزی و دامپروری در ایران. هادی الفتی. تهران: امیرکبیر. 1374.

3. ن.ک. «فهرستنامه اهم متون کشاورزی در زبان فارسی». ایرج افشار. نشریه آینده. س 8. ش 10. 1361. صص 686-694 و ن.ک. «نگاهی اجمالی به رساله‌های قدیمی کشاورزی فارسی». ژیرا وسل. ترجمه عبدالحمید روحبخشان. مجله نشر دانش. ش 54. 1368. صص 10-15.

4. البته بدیهی است که مفهوم شهر نباید تصور زندگی صنعتی را به ذهن متبادر نماید.

5. ن.ک. «درخت در اساطیر کهن». جان صدقه. ترجمه محمدرضا ترکی. نشریه شعر. ش 26. 1378. صص 140-145.

6. ن.ک. «نماد گیاه، و گیاه درمانی در باور عامه». محسن میهن دوست. رودکی. اسفند 1385 و فروردین 1386. ش 12 و 13. صص 60-70.

7. ن.ک. «کشاورزی در اسلام». محمدمهدی فجری. نشریه مبلغان. 1388 و 1389. ش 126. صص 50-64.

8. ن.ک. قرآن کریم، سوره واقعه، آیه 64. ن.ک. قرآن کریم، سوره تین آیه 1، همچنین ن.ک.

«کشاورزی پایدار در قرآن». عباس یداللهی و دیگران. نشریه کشاورزی و تولید پایدار. ج 22. ش 2. 1391. صص 101-111.

9. ن.ک. «نمادهای تمثیلی و اساطیری گیاه و درخت در مثنوی مولوی». حمیرا زمردی. ضمیمه مجله ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، 1381. صص 109-126. و ن.ک. «کارکردهای هنری گل و گیاه در شعر حافظ». محمد ایرانی و زهرا منصوری. بهار ادب. س 4. ش 1 (پیاپی 11)

1390. صص 329-338. و ن.ک. «گیاه درمانی در شعر فارسی». منصوره معینی و اکبر کلاهدوزان. مجله طب سنتی اسلام و ایران. س 2. ش 3. سال 1391. صص 319-332.