

بسم الله الرحمن الرحيم

حافظپژوهی
دفتر بیست و یکم

حافظ پژوهی

دفتر بیست و یکم

به کوشش
امیر مهربانی

نشر برآزمان

۱۳۹۷

شیراز

سرشناسه	: نشست یادروز حافظ (بیست و یکمین ۱۳۹۷: شیراز)
عنوان و پدیدآورنده	: حافظ پژوهی، دفتر بیست و یکم/ به کوشش امیر مهربانی؛ [به سفارش] مرکز حافظ شناسی
مشخصات نشر	: و کرسی پژوهشی حافظ شیراز، نشر برازمان، ۱۳۹۷.
مشخصات ظاهری	: ۳۱۲
شابک	: ۹۷۸-۶۲۲-۹۹۶۸۹-۱-۸
وضعیت فهرست نویسی	: فیپا
موضوع	: حافظ، شمس الدین محمد، - ۷۹۲ق. - کنگره ها
موضوع	: Hafiz, Shamsoddin Muhammad-congresses
موضوع	: شعر فارسی - قرن ۸ ق - تاریخ و نقد - کنگره ها
موضوع	: Persian Poetry- 14 th century- History and criticism- congresses
شناسه افزوده	: مهربانی، امیر، ۱۳۷۰ - گردآورنده
شناسه افزوده	: مرکز حافظ شناسی (شیراز)
شناسه افزوده	: کرسی پژوهشی حافظ
رده بندی کنگره	:
رده بندی دیویی	:
شماره ی کتابشناسی ملی	:

حافظ پژوهی (دفتر بیست و یکم)

به کوشش امیر مهربانی

طرح جلد: فرانک بوب

نشر برازمان / شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۹۹۶۸۹-۱-۸

چاپ اول / ۱۳۹۷ / ۱۰۰۰ نسخه



آدرس انتشارات: شیراز، برازمان

شیراز، حافظیه، مرکز حافظ شناسی، صندوق پستی: ۷۱۴۶۶۹۱۱۳۶

حق چاپ محفوظ است.

فهرست مطالب

۹

پیش‌گفتار

بخش اول / نثرانی؛ و مقالات علمی یادروز حافظ

۱۳

بازتاب ایران باستان در شعر حافظ شیرازی

ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق

۲۵

عطای کثیر؛ شرح بیتی از حافظ

محمد رضا اکرمی

۳۷

بررسی رابطه‌ی «حافظ و خدا» در ساحت هم‌سخنی و گفت‌وگویی

فرزاد بالو / مرجان نیک‌فر

۵۹

آیینی خیال (شرح یک معنا بر بنیاد آرای حافظ و ابن عربی)

حسن بلخاری قهی

۶۵

شکردهای حافظ در تبدیل گزاره‌های مرده‌ی اخلاقی به صورت‌های هنری

منصور پایمرد

۷۵

زبان اخلاق از سنایی تا حافظ

سعید حمیدیان

مستوران قباب غیرت مدخلی بر تاریخچهی ملامتیهی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری
و تأثیر آن بر حافظ ۸۹

دکتر محمدرضا خالصی

نقد و بررسی ترجمهی اشعار حافظ در بنگلادش ۲۶۵

محمد ابوالکلام سرکار

بخش دوم / کتابشناسی حافظ

کتابشناسی حافظ در سال ۱۳۹۶ ۲۸۹

الهام خواست خدایی

ھیأت تحریریہ

دکتر بہادر باقری

استاد منصور پایمر

دکتر کاووس حسن لی

دکتر محمد رضا خالصی

دکتر رضا رستگاری

دکتر منیژہ عبداللہی

دکتر خسرو قاسمیان

امیر مہرابی

پیش‌گفتار

سپاس بی‌کران خداوند مهربان را که توفیقش یاری نمود هم‌زمان با سیزدهمین همایش انجمن ترویج زبان و ادب فارسی در شیراز، بیست‌ویکمین دفتر حافظ‌پژوهی در اختیار حافظ‌پژوهان قرار گیرد؛ امید است این دفتر خدمتی در گسترش عرصه‌ی حافظ‌پژوهی باشد. یکی از خواسته‌های حافظ‌پژوهان این بوده که هر سال مطابق موضوع محوری مورد نظر مرکز حافظ‌شناسی (برای مثال: ترجمه‌های حافظ، شرح‌های حافظ، حافظ و اخلاق، حافظ و معنویت و...) فراخوانی منتشر شود که بتوانند مقالات خود را در اختیار علاقه‌مندان قرار دهند از تلاش این عزیزان سپاس‌گزاریم و پوزش می‌طلبیم که چاپ تمام آن مقالات ارزشمند به دلیل محدودیت این دفتر در گنجایش این صفحات اندک نیست.

تلاش برای انتشار این دفترها از سال‌ها پیش بر عهده‌ی آقای دکتر کاووس حسن‌لی مدیر محترم مرکز حافظ‌شناسی بوده و است و رسم چاپ چنین کتاب‌هایی است که به نام مدیر آن باشد اما دکتر حسن‌لی با وجود تلاش‌های پیگیری که در گردآوری، آماده‌سازی و چاپ مقالات دارند همواره از پذیرش این امر که کتاب به صورت رسمی به کوشش ایشان چاپ شود، اجتناب می‌کنند. بر بنده و تمام دوستانی که در آماده‌سازی دفترهای گذشته با ایشان همکاری داشته‌اند فرض است که از کوشش، بزرگواری و منش والای ایشان قدردانی کنیم که شعشعه‌ی پرتو ذات ایشان، باده از جام تجلی صفات به ما نوشانده است.

در پایان از همه‌ی نویسندگان و دوستان یک‌دل که یاری‌رسان مرکز حافظ‌شناسی و آماده‌سازی این اثر بوده‌اند، بی‌اندازه سپاس‌گزارم.

امیر مهربانی

بهار ۱۳۹۷

بخش اول

سخنرانی ها و مقالات علمی

یادروز حافظ

بازتاب ایران باستان در شعر حافظ شیرازی

ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق

استاد دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

حافظ نام‌ها، ترکیبات و اصطلاحات خاص ایران باستان را بارها در غزل‌های خود به کار برده است، ترکیبات و نام‌هایی چون جام جهان‌بین، پیر مغان، جام کیخسرو، جام جم و غیره. حافظ پژوهان بارها درباره‌ی این ترکیبات و نام‌ها سخن رانده و هر یک بنا به فراخور دیدگاهشان آن‌ها را تفسیر و تحلیل کرده‌اند. نگارنده این ترکیبات خاص را اسطوره‌سازی‌های حافظ می‌دانم و بر این باورم که حافظ با ابداع ترکیبات نو و معنابخشی تازه و بدیع به برخی از ترکیبات باستانی، دست به اسطوره‌سازی زده و شاعری اسطوره‌ساز است. بسیاری از شاعران پیش از او اسطوره پردازی کرده‌اند. بدین معنی که برخی از درونمایه‌های باستانی و اساطیری را در شعر خود آورده‌اند. اما اسطوره‌سازی چیزی غیر از اسطوره پردازی است و حافظ برپایه‌ی اسطوره‌های باستانی اسطوره‌های خود را ساخته است. اصطلاحاتی چون دیر مغان، می مغانه، مغ‌بچه و غیره بیشتر نمادین و اساطیری‌اند که پرورده‌ی ذهن پویا و آفرینشگر شاعراست تا اینکه مستقیماً به زرتشت و زرتشتی‌گری مربوط باشند، هرچند ریشه‌ی تاریخی‌شان به حکمت مزدایی بر می‌گردد.

واژه‌های کلیدی: حافظ، ایران باستان، اسطوره‌سازی.

شعر حافظ شیرازی بی‌گمان چکیده‌ی روح ایرانی است. روح ایرانی در درازنای چند هزاره از دوران باستان تا روزگار اسلامی فراز و نشیب‌های شگرف تاریخی و فرهنگی را پشت سر گذاشته و آبدیده شده است.

از ایران باستان آثار نوشتاری به نظم و نثر بازمانده است، ولی شمار و پیکره‌ی این نوشتارها در سنجش با آثاری که پس از اسلام به نوشتار درآمده است، بس خرد و کم حجم است. همین اندازه از نوشتار باستانی که به زبان‌های اوستایی، پهلوی اشکانی، فارسی میانه، سغدی، خوارزمی، سکایی و نوشته‌های مانوی تورفان بازمانده، کافی است که به ژرفای فرهنگ ایران زمین پی ببریم.

نام ایران هرچند در دیوان حافظ نیامده، اما از فارس سه بار و از شیراز نیز یازده بار یاد شده است. نبود نام ایران در دیوان خواجه حافظ چندان شگفت‌آور نیست، چون در سده‌ی هشتم هجری و عصر حافظ، ایران در قلمرو چندین فرمانروایی به سر می‌برده و هنوز فرمانروایی در دست ایلخانان مغول بوده است که از سوی خود، فرمانروایان بومی بر نواحی گوناگون گمارده بودند. در این سده، نزدیک به ده تن از ایلخانان فرمان می‌راندند.

به هر رو، یاد فارس و شیراز در دیوان حافظ بسنده است که روح میهن‌دوستی و ایران‌گرایی شاعر را آشکارا ببینیم. از این گذشته، غور در ژرفای دیوان حافظ نشان می‌دهد که «پس از شاهنامه هیچ اثر پارسی بیشتر از دیوان حافظ روح ایران را نمی‌نمایاند. نام ایران و حتی قلمرو جغرافیایی آن در روزگاران گذشته در دیوان بازتاب چندانی ندارد؛ زیرا آن‌چه روح خواجه حافظ را بی‌طرف کرده است، فرهنگ و تاریخ و زبان شکر شکن فارسی است» (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۸: ۲۷۸).

در دیوان حافظ از آتشکده‌ی فارس یاد شده است، اما نمی‌دانیم که خواجه تا چه اندازه از فارس کهن‌سال و باستانی آگاه بوده یا نقاط باستانی آن را دیده است. آیا به‌راستی حافظ از ویرانه‌ها و بازمانده‌های تخت جمشید دیدن کرده است که این همه از جم و جمشید یاد می‌کند؟ هرچند از تخت جمشید یاد می‌کند:

ای حافظ ار مراد میسر شدی مدام جمشید نیز دور نمادی ز تخت خویش

یا آیا آثار باستانی بيشابور، سنگ نگاره‌ها و نقش برجسته‌ها و پرستشگاه آناهیتا را در کازرون دیده است؟ او در غزل‌های خود به این آثار دیرین اشاره‌ای نمی‌کند، «چون سراینده‌ی «جوهر و

جان» است و نه بنا و خاک.... در زمان حافظ، روح ایران گذشته چون شبی سرگردان در تردد بوده است. کتاب‌هایی که در عصر مغول و ایلخانی نوشته شده‌اند، از نوع *جهانگشای* جوینی و *جامع التواریخ* رشیدی حکایت از توجه زیاد به قهرمان‌های باستانی دارند و در این نوشته‌ها از ابیات *شاهنامه* بارها و بارها نقل شده است» (همان، ۲۷۹).

حافظ از شخصیت‌های حماسی ایران مانند جمشید، فریدون، رستم، افراسیاب، سیاوش، کیکاوس و کیخسرو یاد می‌کند و این نشان می‌دهد که او با *شاهنامه*، به واسطه یا بی‌واسطه‌ی آشنا و مأنوس بوده است، یا از طریق تواریخ کهن با این شخصیت‌ها و داستان‌های حماسی آشنا شده است.

یکی از نکات تاریخی روزگار حافظ که به شناخت شخصیت فرهنگی شاعر کمک می‌کند، نزدیکی و علاقه‌ی او به شاه ابواسحاق اینجو بوده است، فرمانروایی که به دستور امیر مبارزالدین کشته شده بود. می‌دانیم که ابن بطوطه در زمان شاه شیخ ابواسحق اینجو در شیراز بوده و نوشته که «شاه ابواسحاق تصمیم گرفته ایوانی نظیر ایوان کسری (کاخ مدائن) بنا کند. لذا فرمان داد که مردم شیراز پایه‌ی بنا را بکنند» (همان، ۲۸۰ - ۲۸۱). همین خود نشان دهنده‌ی عشق فرمانروا به ایران باستان و شکوه و عظمت فرهنگ و تمدن از میان رفته است و مؤانست خواجه حافظ با او همین عشق به ایران باستان را نشان می‌دهد.

به طور کلی، آنچه در روح دیوان حافظ بازتاب می‌یابد، می‌تواند شکوه، مجد و عظمت یک فرهنگ دیرسال، قدرت بر بادرفته و تجلیل و تکریم حکمت و معرفت گذشته باشد. هر آنچه شاعر در زوال عمر آدمی سروده، بازتابنده‌ی همین دورنمایه‌های باستانی است. تاریخ و فرهنگ و شکوه از دست رفته بهترین نمود گذرایی عمر و زندگی انسان است که پیش از خواجه‌ی شیراز، فردوسی و خیام به بهترین شکل در اشعار خود بیان کرده‌اند.

حافظ نام‌ها، ترکیبات و اصطلاحات خاص ایران باستان را بارها در غزل‌های خود به کار برده است؛ ترکیبات و نام‌هایی چون جام جهان‌بین، پیر مغان، جام کیخسرو، جام جم و غیره. حافظ‌پژوهان بارها درباره‌ی این ترکیبات و نام‌ها سخن رانده و هر یک بنا به فراخور دیدگاهشان آن‌ها را تفسیر و تحلیل کرده‌اند.

نگارنده این ترکیبات خاص را اسطوره‌سازی‌های حافظ می‌دانم و بر این باورم که حافظ با ابداع ترکیبات نو و معنابخشی تازه و بدیع به برخی از ترکیبات باستانی، دست به اسطوره‌سازی

زده و شاعری اسطوره‌ساز است. بسیاری از شاعران پیش از او اسطوره پردازی کرده‌اند. بدین معنی که برخی از درونمایه‌های باستانی و اساطیری را در شعر خود آورده‌اند. اما اسطوره‌سازی چیزی غیر از اسطوره پردازی است و حافظ برپایه‌ی اسطوره‌های باستانی اسطوره‌های خود را ساخته است. این خلاقیتی است که هر شاعری در روزگار قدیم از آن برخوردار نبوده است و بیشتر، شاعران مدرن مانند تی. اس. الیوت، عزرا پاونند، اکتاوئو پاز و برخی دیگر به اسطوره‌سازی‌های جدید دست زده‌اند. به گمان نگارنده، با توجه به نقد نوین اسطوره‌شناختی، جام جهان‌بین دیگر همان جام اساطیری کیخسرو یا جمشید نیست، بلکه ترکیبی تازه با معنا و مفهوم نمادین نوینی است که پرورده‌ی ذهن پویا و آفرینشگر شاعراست.

هنگامی که حافظ از پیر مغان سخن می‌گوید، از ژرفای فرهنگ ایران، وجدان ناخودآگاه قوم ایرانی و از انسان کامل حرف می‌زند، نه اینکه لزوماً مغ و وُخْشور مزدایی و زردشتی باشد که در هستی‌شناسی حافظ تنها در ژرفا و لایه‌های ژرف‌ساختی‌اش قابل درک است.

پیر مغان به راستی پیری اساطیری است (خرمشاهی، ۱۳۶۸: ۹۶) و در اصل مرشد حافظ است، پیر اوست (ولی نه به معنای رسمی و خانقاهی) و حافظ فقط در مقابل او سر فرود می‌آورد و سخن او را می‌نویشد و ملازم خدمت و درگاه اوست (همان، ۹۸).

پس اصطلاحاتی چون دیر مغان، می مغانه، مغ‌بچه و غیره بیشتر نمادین و اساطیری‌اند تا اینکه مستقیماً به زرتشت و زرتشتی‌گری مربوط باشند، هرچند ریشه‌ی تاریخی‌شان به حکمت مزدایی بر می‌گردد:

- گر پیر مغان مرشد ما شد چه تفاوت
- از آستان پیرمغان سر چرا کشیم
- سر ما خاک ره پیرمغان خواهد شد
- حلقه‌ی پیر مغانم ز ازل در گوش است
- بنده‌ی پیر مغانم که ز جهلم برهاند

یا از همه پرآوازه‌تر:

مشکل خویش بر پیرمغان بردم دوش کو به تأیید نظر حل معما می‌کرد

می‌توان گفت که پیر مغان شخصیتی آرمانی و اساطیری است و به‌راستی «شخصیتی خیالی است که هرگز پای به عالم وجود ننهاده است. پیر مغان حافظ چکیده‌ای از تاریخ است، کسی که از میان انبوه اندیشه‌ها و باورها و دانسته‌های بشری، از هر گونه و رنگ سر برآورده و به عنوان جوهره‌ی روشن‌نگری و تجسم مردمی، حضور همیشگی خود را بر جای می‌دارد. پیر است و نسب به مغان می‌برد... مغ و وابسته به ایران مزدایی است... پیر مغان اختراع حافظ نیست، ولی هیچ کس پیش از او چنین بُعدی به شخصیت او نبخشیده که کلید چاره‌ها و معماها در دستش باشد» (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۸: ۲۸۴). پیرمغان یک انسان آرمانی و کامل است. از طریق پیر مغان و هر چه به او پیوند یابد، اتصال میان ایران گذشته و ایران بعد از اسلام را می‌توان یافت (همان). از این‌رو، آمیختگی روح ایران و روح اسلام را در سراسر دیوان حافظ می‌توان حس کرد و آشکارا دریافت.

به بیان دیگر، می‌توان گفت که کاربرد مغ و مغان در دیوان حافظ، اشاره‌ای مستقیم به طایفه‌ی مگو یا مغ در دوره‌ی ماد و هخامنشی به روایت هرودوت نیست، بلکه ترکیبی بازساخته یا نوساخته‌ای از اوست: «روح‌القدس حافظ پیر مغان است که نفس مسیحایی خود را در شاعر می‌دمد» (مسکوب، ۱۳۵۷: ۴۰).

رویکرد حافظ به پیر مغان، «که نامش همزاد شراب و آتش و روشنایی است، بازگشت روشنان پیشین است به قرآن با سخاوت و پذیرای سینه‌ی حافظ که در به روی هر جویای حقیقتی گشوده بود. دانش دیرین و اسرارآمیز مغانه که راهی به راز خدا می‌برد، در او زندگی از سر گرفت» (همان، ۴۴).

اگر به ترکیب «پیر مغان» بیشتر توجه کنیم، می‌بینیم که خودش ترکیب ناسازی است: پیر برابر انسان کامل و کمال معنوی است و مغان که در فرهنگ‌ها به معنی مجوس، نامسلمان و غرقه در مادیات و وابستگی‌های زمینی است. از این‌رو، گمان برده‌اند که پیر مغان «تمثل انسان طبیعی و ایستاده در برزخ میان فرشته و حیوان است که مثل من شعری حافظ فقط در جهان زبان حافظ وجود دارد و مصداق خارجی ندارد... پیر مغان نه فرشته است، نه حیوان، مظهر انسان واقعی است که با آشکار کردن هر دو جنبه‌ی مثبت و منفی خود، مظهر ریاستیزی است» (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۱۱). «به عبارت دیگر، «انسان یا «من» حافظ در حد کمال، در ترکیب رمزی و رسای «پیر مغان» متبلور می‌شود که خود در عین آسمانی بودن - به سبب «پیر» بودن

- به سبب «مغ» بودن، زمینی است. بنابراین، عالم شعر حافظ هم‌چهره و آیینی پیر مغان است و مثل «پیر مغان» عالم شعر حافظ نیز وجود خارجی و مادی صرف ندارد. این عالم نه عالم معقول است نه عالم محسوس، نه عالم ملک است و نه عالم ملکوت، اما در عین حال، هم محسوس است و هم معقول، هم روحانی است و هم جسمانی و این دقیقاً به معنی برزخی بودن عالم شعر حافظ است" (همان، ۷۰-۷۱).

درباره‌ی عناصر دیگر فرهنگ و اساطیر ایران باستان همین بسنده است که به یکی در پراوازه‌ترین غزل‌های حافظ نگاهی دیگر بیافکنیم. نیمی از بیت‌های این غزل هر یک به یکی از مفاهیم باستانی ایران اشاره دارد:

سال‌ها دل طلب جام‌جم از ما می‌کرد	و آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرونست	طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد
مشکل خویش بر پیر مغان برم دوش	کو به تأیید نظر حل معما می‌کرد
گفتم این جام جهان‌بین به تو کی داد حکیم	گفت آن روز که این گنبد مینا می‌کرد

درباره‌ی جام جم باید گفت که در شاهنامه فردوسی، در داستان بیژن و منیژه به جام گیتی نما اشاره شده است. آن‌جا که بیژن در چاه زندانی می‌شود و سرانجام، کیخسرو او را در جام گیتی‌نما پیدا می‌کند.

در روایات دیگر نیز جام گیتی‌نما را به جمشید نسبت داده‌اند. البته تردیدی نیست که «جام جم» در دیوان حافظ دو معنی دارد: الف) جام می؛ ب) دل عارف. «جام جم کنایه از دل غیب‌نما و رازگشای عارف است» (خرمشاهی، ۱۳۶۸: ۵۶۵). به سخنی دیگر، می‌توان چنین برداشت کرد که «جام جهان‌بین اسرارنما با جام می اختلاط و اقتران تام دارد و عارف بزرگوار در جام می صافی، راز دهر را معاینه می‌بیند و حقایق اولین و آخرین را در آینه‌ی قدح.... مشاهده می‌کند» (مرتضوی، ۱۳۴۴: ۱۸۹). مگر نه این‌که جام جم دل صافی عارف است و به واسطه‌ی آن نه تنها همه‌ی اشیاء و آدمیان را می‌توان دید، بلکه مستحیل در عالم معنا می‌توان شد:

به یقین دان که جام‌جم دل تو است	مستقر سرور و غم، دل توست
چون تمنا کنی جهان دیدن	جمله اشیا در آن توان دیدن

می‌دانیم که جام جم در شعر خواجه حافظ به چندین ریخت آمده است: جام جهان‌بین، جام جهان‌نما، جام کیخسرو، جام گیتی‌نما و جام عالم‌بین. اینک به شواهدی چند بسنده می‌کنیم:

- به سرّ جام جم آنکه نظر توانی کرد
 - پیر میخانه سحر جام جهان‌بینم داد
 - گوهر جام‌جم از کان جهانی دگر است
 - گفتم ای مسند جم جام جهان‌بینت کو
 - جام‌جهان نماست ضمیر مَنیر دوست
 - خیال آب خضر بست و جام کیخسرو

برداشت دیگر درباره‌ی جام جم این است که «حافظ میان «ما» به عنوان بیگانه با جام جم، و جام جم که همان «دل» است که خود جام جم را دارد و از بیگانگان طلب می‌کند، تفاوت می‌گذارد. این نتیجه‌ی همان دو بُعدی بودن انسان در جهان‌بینی حافظ است... حافظ که عقیده دارد تنها پیر مغان که هر دو جنبه‌ی وجود انسان را معتبر می‌داند، بر حق است و دیگران ادعایشان کذب است مشکل خود را نزد پیر مغان می‌برد و او را در حالی می‌بیند که قدح باده، یعنی جام جم در دست اوست و در آن به صد گونه تماشا می‌کند. پیر مغان که مظهر دو بُعدی بودن انسان است هم جام جم است به اعتبار بُعد معنوی انسان و هم بیگانه با جام جم به اعتبار بُعد مادی انسان» (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۱۴۵).

حافظ افزون بر شخصیت‌های پرآوازه‌ی شاهنامه، از شخصیت‌هایی چون پیران و شیده نیز یاد کرده است. این یادکرد البته در ساقی‌نامه است:

همان منزل است این جهان خراب که دیده است ایوان افراسیاب
 کجا رای پیران لشکر کشش کجا شیده آن ترک خنجر کشش؟
 نه تنها شد ایوان و قصرش به باد که کس دخمه نیزش ندارد بر یاد

در همین ساقی‌نامه، به خسروانی سرود اشاره می‌رود و از پرویز و باربد یاد می‌شود. به طور کلی، شانزده بیت ساقی‌نامه در بر دارنده‌ی نام، ترکیب یا اصطلاحی ویژه است که به گونه‌ای با فرهنگ ایران باستان پیوند می‌خورد:

مُغنی نوایی به گلبانگ رود بگوی و بزن خسروانی سرود
 روان بزرگان ز خود شاد کن ز پرویز و از باربد یاد کن

حتی در غزلی از زال یاد می‌شود و پندی که رستم از او در کسوت پیر و راهنما می‌گیرد:
 به عشوه‌ای که سپهرت دهد ز راه مرو تو را که گفت که این زال ترک دستان گفت؟

زال که در این بیت منظور سپهر خمیده‌ی پیر فرتوت است و دستان که به معنی نیرنگ است، اسطوره‌ی شاهنامه را درباره‌ی رستم و پندی که برای چیرگی بر دشمن از زال مجرب دنیا دیده می‌گرفت، به ذهن می‌آورد (دشتی، بی تا: ۴۰).

کاسه سر جمشید در بیتی یادآور مضمون خیامی است:

قدح به شرط ادب گیر زانکه ترکیبش ز کاسه‌ی سر جمشید و بهمن است و قباد

فشاندن جرعه بر خاک، همین معنی را القا می‌کند:

بیفشان جرعه‌ای بر خاک و حال اهل دل بشنو که از جمشید و کیخسرو فراوان داستان دارد

افزون بر جمشید، بارها از کیخسرو و فریدون یاد می‌شود:

تاج شاهی طلبی گوهر ذاتی بنمایی و خود از تخمه‌ی جمشید و فریدون باشی

اسطوره‌سازی‌های حافظ با بهره‌مندی از کیکاوس و کیخسرو کاملاً خیامی است، دست کم در ابیات زیر، چنان که اگر به وزن و قافیه‌ی رباعی بود، می‌توانست کنار رباعیات خیام جای گیرد:

تکیه بر اختر شب دزد مکن کاین عیار تاج کاوس ببرد و کمر کیخسرو

یا

که آگهست که کاوس و کی کجا رفتند که واقف است که چون رفت تخت جم بر باد

یا اشاره به خون سیاوش نشان از آن دارد که آیین باستانی سیاوشان ریشه ژرفی در فرهنگ ایرانی، به ویژه در پهنه‌ی فارس دارد چونان که آیین سووشون تا سده‌ای پیش در شیراز بر پا می‌شده است:

شاه ترکان سخن مدعیان می‌شنود شرمی از مظلومه‌ی خون سیاوشش باد

البته در اینجا شاعر ضمن بهره‌مندی از اسطوره‌ی سیاوش و مظلوم بودن شخصیت او، استفاده‌ی نمادین می‌کند و احياناً آن را به واقعه‌ی تاریخی دیگری پیوند می‌زند.

بازتاب خرد مزدایی و گاهانی زرتشت را به شکلی عمیق در ژرف‌ساختها و لایه‌های زیرین معنایی دیوان خواجه حافظ باید دید. نگارنده گمان نمی‌برد که شاعر مستقیماً زیر تأثیر مزدپرستی و آیین زرتشتی یا احياناً مهری، گنوسی یا مانوی قرار گرفته است، چنان که بعضی از پژوهندگان را شاید به بیراهه برده باشد، اما در عوض می‌توان در ژرفای روح حافظ، روح ایران را

در بستری تلطیف شده جست‌وجو کرد. از این منظر، من با شاهرخ مسکوب همداستانم که نگاهی سخته و ژرف بدین معنی دارد:

«در گاهان زرتشت کشمکشی دایمی است میان روشنایی و تاریکی و راستی و دروغ با آرزویی سوزان برای دیدن حقیقت، برای درون بینی و روشنی چشم دل. در آیین مانی هر بذر نوری برای رهیدن از ظلمت جسم و پیوستن به روشنی بی‌پایان، در تلاشی استوار است. ایزد مهر در بُن غاری - مثل چشمه‌ی نوری که از سنگ بجهد - از صخره‌ای زاده می‌شود. مهریان با مراحل هفتگانه‌ی تشرّف و به یاری علوم خفیه در انجمن‌های سرّی و مهرابه‌های تاریک، این ایزد روشن و اسرارآمیز را در خفا می‌پرستیدند. ایزد سروش، پیک خوش خبر آسمان که همیشه همراه او بود، هر سحرگاه دمیدنش را مژده می‌داد. پرتو اندیشه‌هایی از این دست، دانسته و ندانسته در سراسر دیوان حافظ دمیده و آن را روشنی بخشیده است». (مسکوب، ۱۳۵۷: ۴۳ - ۴۴)

از سویی، پیمانی که اهورامزدا با فروهرها می‌بندد، «شبه موضوع میثاق آست در قرآن مجید است، اهورامزدا فروهرها را آزاد و مختار می‌گذارد که جاودانه در عالم مینوی بمانند یا به قالب جسمانی درآیند و در جهان با لشکر اهریمن بجنگند، و فروهرها می‌پذیرند که به جهان بیایند و با بدی بستیزند» (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۳۷۱).

درونمایه‌ی دیگر ایرانی در غزل‌های حافظ آتش است:

از آن به دیر مغانم عزیز می‌دارند که آتشی که نمیرد همیشه در دل ماست

این آتشی که همواره در دل حافظ زنده، بیدار و فروزان است بی‌گمان آتش عشق است که آخشیکی مقدس در کیش زرتشتی است و از این روست که در دیر مغان همیشه عزیز داشته می‌شود. در اینجا نیز آتش، آتور یا آذر که در باور زرتشتی پسر هرمزد است، به آتش عشقی آرمانی بدل می‌شود. پس، آتش نیز در شمار اسطوره‌سازی‌های شاعر است که تراویده‌ی ذهن آفرینشگر اوست.

یکی از نمونه‌های آشکار این تأثیرات ژرف را به گونه‌ی ناخودآگاه در بیت‌هایی می‌بینیم که آسمان را سبز نگاشته است: «مزرع سبز فلک دیدم و داس مه نو»؛ یا «بر این رواق زبرجد نوشته‌اند به زر»... که ناخودآگاه این اسطوره‌ی ایرانی را که آسمان به روایتی از خُماهن (فلز گداخته) یا از سنگ^۱ و به روایتی پسین از آبگینه‌ی سپید است. از جمله در بندهش آمده:

^۱ در اوستا آسمان - asman- / asan- به معنای سنگ است.

«نخست، آسمان را آفرید روشن، آشکارا، بسیار دور و خایه دیسه (به شکل تخم مرغ) و (از) خُمَاهَن که گوهر الماس نر است» (دادگی، ۱۳۶۹: ۳۹-۴۰). همچنین در روایت پهلوی آمده: «نخست آسمان را از سر بیافرید و او را گوهر از آبگینه‌ی سپید است» (همان، ۱۳۴). یا در مصراعی دیگر آمده: «دریای اخضر فلک و کشتی هلال». «اخضر به معنی سبز، کبود، نیلگون و آبی است و دریای اخضر مجازاً به معنی آسمان است» (معین، ۱۳۶۴: ج ۱، ۱۷۲). یا به روایتی دیگر: «آسمان از گوهر یاقوت ساخته شده است و برخی گویند از الماس. فردوسی هم در اشاره به همین باور کهن ایرانی سروده است:

ز یاقوت سرخ است چرخ کبود نه از باد و آب و نه از گرد و دود

(نک. یاحقی، ۱۳۸۶: ۴۴)

از سویی، برخی از غزل‌ها یا بیت‌های کاملاً عارفانه‌ی حافظ را می‌توان سرشار از بُن‌مایه‌ها و درونمایه‌های ژرف گنوسی و مانوی دانست. از جمله در شاه بیت زیر:

گوهری کز صدف کون و مکان بیرونست طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد

گوهر یا مروارید و صدف درونمایه‌ای گنوسی است که در «سرود گنوسی مروارید» بازتاب یافته است. استاد عبدالحسین زرین‌کوب این سرود گنوسی را با عنوان «جامه‌ی فخر» در پیوست/ارزش‌میراث صوفیه آورده است (زرین‌کوب: ۱۳۶۹: ۲۸۴-۲۸۸).^۱ مروارید در اسطوره‌های گنوسی نماد و رمز جان و روح است که در ظلمت اسیر است. در داستان «سرود مروارید» شاهزاده‌ی پارتی رهسپار مصر می‌شود تا مرواریدی را از دهان اژدها درآورد و جامه‌ی نور فراپوشد. مروارید نماد نور یا روح در بند دنیای مادی است در پیکر اژدهایی سهمناک (نک. اسماعیل پور مطلق، ۱۳۹۵: ۳۳۷-۳۴۷). در بیت بالا، گوهر نماد روح و جان و صدف نماد این جهان خاکی است که گمشدگان لب دریا آن را از یاد برده‌اند یا گم کرده‌اند.

گنوسیان صدر مسیحیت روح و ماده را در تقابل هم قرار می‌داده‌اند و مانویان نور و ظلمت را. حافظ از یک نظر به وجود برزخی ایشان قایل است. به گمان ابن عربی، انسان برزخی میان نور و ظلمت است. پیش از او نیز نجم‌الدین رازی به این مقام برزخی انسان اشاره کرده و حکمت دوگانگی وجود را شرح داده است. البته حافظ در این نگرش عرفانی، «ترجیح یکی از دو جنبه‌ی

^۱ شادروان استاد شرف الدین خراسانی ترجمه‌ی دیگری از سرود مروارید به دست داده است. نک. ماهنامه‌ی کلک، ش ۵۴، مرداد ۱۳۷۳، ص ۱۵۶-۱۶۵، همچنین نگارنده ترجمه‌ی نوینی از این سرود گنوسی انجام داده است. نک. استوارت هالروید، ادبیات گنوسی، تهران: هیرمند، ۱۳۹۵، ص ۳۳۷-۳۴۷

وجود برزخی انسان را بر طرف دیگر نمی‌پذیرد. اگر خدا انسان را چنین آفریده که میان فرشته و حیوان باشد و طبیعت برزخی او ایجاب می‌کند که هر دو جنبه‌ی وجود او اعتبار داشته باشد، پس نمی‌توان سر زدن گناه از او را عیب شمرد و نکوهش کرد... و انسان باید از جنبه‌ی منفی و حیوانی خود دور شود و به جنبه‌ی مثبت و فرشتگی خود بپردازد تا به درجه‌ی فرشتگان برسد» (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۷ و ۸).

آن سوی برزخی انسان، یعنی ماده و تن در مصراع «حجاب چهره‌ی جان می‌شود غبار تنم» بازتاب یافته است. به عبارت دیگر، «غبار تن» یا «تخته بند تن» نمادهایی گنوسی‌اند.

وجود نمادهایی از این دست در جای جای دیوان حافظ نشان می‌دهد که اشعار خواجه گونه‌ای اندیشه‌ی اسطوره‌ای را القا می‌کند و ما را به این سخن سنجیده‌ی رنه ولک رهنمون می‌سازد که «شعر نوعی اندیشیدن اسطوره‌ای به واسطه‌ی استعاره یا دیگر صنایع ادبی است» (ولک، ۱۳۷۳: ۲۱۶).

منابع

- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۸۸)، *ماجرای پایان ناپذیر حافظ*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم (۱۳۹۵)، «دیبچه‌ای بر ادبیات گنوسی»، در استوارت هالروید، *ادبیات گنوسی*، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق، تهران: هیرمند.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۵)، *پژوهشی در اساطیر ایران* (پاره‌ی نخست و دوم)، ویراسته‌ی کتابیون مزداپور، تهران: آگاه.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۸)، *گمشده‌ی لب دریا: تأملی در معنی و صورت شعر حافظ*، تهران: سخن.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۵۶)، *دیوان*، تصحیح قزوینی، غنی، تهران: افست مروی.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۸)، *حافظ نامه*، تهران: علمی فرهنگی.
- _____، (۱۳۶۲)، *ذهن و زبان حافظ*، تهران: نشر نو، چ ۲.
- دادگی، فرننگ (۱۳۶۹)، *بندش*، گزارش مهرداد بهار، تهران: توس.
- دشتی، علی (۱۳۳۶)، *نقشی از حافظ*، تهران: بی نا.

- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر.
- مرتضوی، منوچهر (۱۳۴۴)، *در مکتب حافظ: مقدمه‌ای بر حافظ شناسی*، تهران: ابن سینا.
- مسکوب، شاهرخ (۱۳۵۶) *در کوی دوست*، تهران: خوارزمی.
- معین، محمد (۱۳۶۴)، *فرهنگ معین*، ج ۱، چاپ ۷، تهران: امیرکبیر.
- ولک، رنه (۱۳۷۳)، *تاریخ نقد جدید*، ج ۱، ترجمه‌ی سعید ارباب شیرانی، تهران: نیلوفر.
- یاحقی، محمدجعفر (۱۳۸۶)، *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*، تهران: فرهنگ معاصر.

عطای کثیر؛ شرح بیت از حافظ

محمدرضا اکرمی

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی ایران، واحد فسا

چکیده

بیت «نعیم هر دو جهان پیش عاشقان به جوی/ که این متاع قلیل است و آن عطای کثیر» در تصحیحات و شرح‌های دیوان حافظ به صورت‌هایی متفاوت ضبط و معنی شده است. این مقاله ضمن بررسی این تفاوت‌ها، در پی آن است تا شکلی سالم و معنایی درست از بیت ارائه دهد. بررسی‌ها نشان می‌دهد که شارحان دو موضوع را در شرح بیت در نظر نگرفته‌اند: یکی بررسی دو ترکیب قرآنی «متاع قلیل» و «عطای کثیر» که معادل نعمت‌های دنیا و آخرت است و دیگر اینکه «که» را در ابتدای مصراع دوم، «که» ربط تعلیلی، به معنی «زیراکه»، معنی کرده‌اند. شرحی نیز آن را به معنی «بلکه» دانسته است. نگارنده معتقد است در این بیت، حرف ربط «که» حرف پیرو (ربط) اسم‌پرداز یا توضیحی است. این نوع «که» کلمه یا ترکیب پیش از خود را با جمله‌ی پس از خود پیوند می‌دهد تا درباره‌ی آن توضیح و تفسیری ارائه دهد. حافظ بارها این نوع «که» را به کار برده است که با اشاره به تعدادی از آن‌ها در متن مقاله، نظر فوق قوت می‌یابد.

واژه‌های کلیدی: حافظ، حرف ربط «که» توضیحی، عطای کثیر، متاع قلیل.

مقدمه

بیت شاهد در غزلی با مطلع «نصیحتی کنمت بشنو و بهانه مگیر/ هر آنچه ناصح مشفق بگویدت بپذیر» (حافظ، ۱۳۷۷: ۲۲۴) قرار دارد که شارحان دیوان حافظ به شرح آن پرداخته‌اند. از آنجا که تفاوت قرائت‌های بیت، در شرح آن اثرگذار است، نخست، قرائت‌های مشهور بیان می‌شوند:

نعیم هر دو جهان پیش عاشقان به جوی که آن متاع قلیل است و این بهای کثیر
(سودی بسنوی، ۱۳۷۴: ۱۵۲۳)

نعیم هر دو جهان پیش عاشقان به دو جو که این متاع قلیل است و این بهای کثیر
(ختمی لاهوری، ۱۳۷۶: ۱۷۵۵)

نعیم هردو جهان پیش عاشقان به دو جوی که آن متاع قلیل است و این بهای کثیر
(بدرالدین، ۱۳۶۲: ۵۰۰)

نعیم هر دو جهان پیش عاشقان به جوی که این متاع قلیل است و آن عطای کثیر
(قزوینی و غنی، ۱۳۷۷: ۲۲۴؛ خطیب‌رهبر، ۱۳۶۶: ۳۴۶؛ استعلامی، ۱۳۸۳: ۶۷۸؛ جاوید و خرمشاهی، ۱۳۷۸: ۳۳۱)

نعیم هر دو جهان پیش عاشقان به جوی که این متاع قلیل است و آن عطای حقیر
(هروی، ۱۳۷۸: ۱۰۶۵)

نعیم هر دو جهان پیش عاشقان به دو جو که این متاع قلیل است و آن عطای حقیر
(خانلری، ۱۳۶۲: ۵۱۸؛ ابتهاج، ۱۳۷۴: ۳۲۹؛ عیوضی، ۱۳۷۶: ۳۱۹)

نعیم هر دو جهان پیش عاشقان به دو جو که آن متاع قلیل است و این بهای کثیر
(جلالین، ۱۳۷۹: ۱۳۴۸)

در گام دوم، پیشینه‌ی بیت را در شرح‌های گوناگون بررسی می‌کنیم تا ضرورت این تحقیق و نیز تفاوت شرح‌ها و چرایی آن‌ها آشکار شود. مصراع دوم در متن سودی، بدرالدین، جلالیان و با اندکی تغییر، ختمی لاهوری، با دیگر تصحیح‌ها کاملاً متفاوت است. سودی بیت را چنین معنی کرده: «در نزد عاشقان ارزش نعمت هر دو جهان به اندازه‌ی یک جو است؛ زیرا نعمت دو دنیا پیش عشق، متاعی بسیار کوچک و ناچیز است. حتی یک جو، گران‌بها تر از آن است. مراد این است: عاشقان یک جو محبت جانان را با نعمت دو جهان عوض نمی‌کنند» (سودی بسنوی، ۱۳۷۴: ۱۵۲۳).

سودی «متاع قلیل» را با «نعیم هر دو جهان» و «بهای کثیر» را با «یک جو» برابر نهاده است. در ادامهی مقاله به این مطلب خواهیم پرداخت که در قرآن کریم هیچ‌گاه «متاع قلیل» برای آخرت که در ترکیب «دو جهان» مستتر است، به کار نرفته است.

ختمی لاهوری در شرح بیت می‌گوید: «حرف کاف که در صدر مصراع ثانی واقع است، افاده‌ی معنی بلکه می‌کند... نعیم هر دو جهان که تو خواهی، آن پیش عاشقان و نظربازان به دو جو، بلکه متاع هر دو جهان قلیل است و دو جو [در] بهای آن کثیر» (ختمی لاهوری، ۱۳۷۶: ۱۷۵۸). او برخلاف نظر شارحان دیگر که همگی «که» را تعلیلی و به معنی «زیراکه» دانسته‌اند، آن را «بلکه» معنا کرده و با توجه به این نگرش به شرح بیت پرداخته است. همچنین، «متاع قلیل» را با «نعیم هر دو جهان» و «بهای کثیر» را با «دو جو» برابر دانسته است. این شرح، با شرح سودی تفاوتی چشمگیر ندارد. ختمی لاهوری چنانچه شرح سودی را در اختیار داشته، متوجه نقص آن شده و خواسته آن را کامل‌تر کند؛ زیرا «که» به معنی بلکه در این معنایی که از بیت شده، از «که» تعلیلی بهتر است، هرچند سیاق کلام به گونه‌ای است که معنی «بلکه» از «که» بر نمی‌آید و شارح آن را بر متن تحمیل کرده است. همچنین به کارگیری دو ضمیر اشاره‌ی «این» در مصراع دوم، کاملاً اشتباه و مغایر با شیوه‌ی حافظ است.

مؤلف بدرالشروح در شرح بیت می‌گوید: «به دو جو، مقدار دو جو. آن متاع قلیل اشاره به نعیم دو جهان و این بهای کثیر اشاره به معشوق» (بدرالدین، ۱۳۶۲: ۵۰۰). اولین اشکال شرح بدرالدین این است که واژه‌ی «معشوق» در مصراع اول وجود ندارد که بتوان ضمیر «آن» را در مصراع دوم به او نسبت داد. از سوی دیگر همان‌گونه که در نقد شرح سودی بر این بیت گفته شد، در قرآن کریم هیچ‌گاه «متاع قلیل» برای آخرت به کار نرفته است و نیز اگر «عطا» را «معشوق» بدانیم، همراهی «عطا» را با «بهشت و آخرت» که در قرآن به آن هم اشاره شده، از دست خواهیم داد.

هروی بیت را این‌گونه شرح کرده است: «نعمت‌های دنیا و آخرت در نظر عاشقان بیش از یک جو ارزش ندارد؛ زیرا این کالا اندک است و آن بخشش ناچیز» (هروی، ۱۳۷۸: ۱۰۶۵) و همچنین می‌گوید: «این متاع طبعاً اشاره به یک جو است که قلیل است و آن عطای حقیر نعیم هر دو جهان» (همان: ۱۰۶۶). با «حقیر» ساختن «کثیر»، ظاهراً بیت به سامان معنایی می‌رسد؛ اما اولاً شارح «متاع» را در معنی «بها و قیمت» دانسته که مغایر با معنی لغت است و در ثانی،

در صورت پذیرفتن این شرح، ارتباط «متاع و عطا» را چنان که پیش تر گفته شد، با قرآن از دست می دهیم. خانلری، عیوضی و ابتهاج نیز همانند هروی خوانش «عطای حقیر» را برگزیده اند. از آنجاکه در این سه تصحیح، شرحی از بیت یا چگونگی تصحیح در دست نیست، نمی توان تنها به صرف ضبط مشابه، دلایل مصححان آن ها را با هروی همانند دانست و پاسخی مشابه داد. به هر حال، قسمت دوم پاسخ بالا درباره ی این سه تصحیح نیز صدق می کند.

خطیب رهبر می گوید: «خوشی زندگانی دو جهانی در نزد عاشقان به یک جو ارز و وزنی ندارد؛ چه این دو نعیم کالایی ناچیز و اندک است، ولی آن عطیه یعنی عشق الهی دهشی گران قدر و ارزنده است» (خطیب رهبر، ۱۳۶۶: ۳۴۷). شرح خطیب رهبر شبیه به سخن بدرالدین است؛ با این تفاوت که بدرالدین «عطای کثیر» را «معشوق» و خطیب رهبر «عشق» دانسته است. استعلامی در درس حافظ بیت را مطابق با نسخه ی مصحح قزوینی و غنی ضبط کرده و مصراع دوم را که جایگاه اختلاف هاست، چنین معنی می کند: «در مصراع دوم «این» نعیم هر دو جهان است و «آن» عشق است که در نظر حافظ «عطای کثیر» پروردگار است و نعیم هر دو جهان در برابر آن ناچیز است» (استعلامی، ۱۳۸۳: ۶۷۹). وی نوع «که» را مشخص نکرده؛ اما به نظر می رسد آن را به معنی «زیراکه» دانسته است. شرح استعلامی بر این بیت با شرح بدرالدین و خطیب رهبر مشابه است و نکته ای تازه را در بر ندارد تا نیاز به توضیح یا پاسخ داشته باشد. جلالیان در معنی بیت می گوید: «در نظر عاشقان، همه ی نعمت های دنیا و آخرت به بهای دو جو نمی ارزند؛ زیرا در برابر آن کالاهای کم بها، قیمت دو جو بیشتر است» (جلالیان، ۱۳۷۹: ۱۳۵۰). جلالیان نیز «متاع قلیل» را برابر با «نعیم هر دو جهان» و «بهای کثیر» را برابر با «دو جو» نهاده است. تفاوت قرائت جلالیان با سودی تنها در «جوی» است که آن را همانند بدرالدین به «دو جو» تغییر داده است. با توجه به مشابهت این شرح با شرح سودی، اشکال هایی که بر شرح سودی وارد است، متوجه این شرح نیز می شود.

بحث اصلی

برای ورود به مبحث اصلی این مقال که شرح بیت سوم غزل است، لازم است لحن غزل و شخصیت های آن به طور اجمالی بررسی شود. دو طیف واژگانی که سراسر غزل را فراگرفته، نشان از تقابل دو اندیشه و جهان بینی در غزل است؛ یکی مذهبی و واعظانه که با واژگان «نصیحت»، «ناصح مشفق»، «تمتع» (تداعی گر حج تمتع)، «نعیم»، «متاع قلیل»، «عطای کثیر»، «گنه»،

«تقدیر»، «قسمت ازلی»، «رضا»، «کرم»، «توبه» و «حدیث توبه»، فضای غزل را انباشته است و دیگری، رندانه که با واژگان «روی جوانان»، «عاشقان»، «معاشری خوش»، «رودی بساز»، «قدح»، «ساقی»، «می»، «نقش خال نگار»، «ساغر»، «قدح»، «کرشمه‌ی ساقی»، «می دوساله»، «محبوب چارده‌ساله»، «دل رمیده»،

«بزمگه» و «ساقیان کمان ابرو»، سراسر غزل را فراگرفته است. همچنین با توجه به تقابل دو اندیشه در فضای غزل و واژگان مذهبی، به نظر می‌رسد مخاطب غزل کسی است که مدام حافظ را نصیحت کرده و او را به توبه از می و معشوق خوانده و اینک خواجه در مقام پاسخ‌گویی برخاسته است.^۱ این بیت تعریضی است به مخاطب که با تکیه بر مذهب، به مال و جاه دنیوی رسیده و در بهشت نیز طمع بسته است. حافظ در پی تکرار این نظریه‌ی کهن عرفانی نیست که عاشقان دو جهان را درباخته‌اند؛ زیرا این سخن شایع‌تر از آن است که بی‌دلیلی خاص، نیاز به تکرار داشته باشد. در این باره نیت مؤلف از سخنی که می‌گوید، مهم‌تر است. خواجه با این بیت، دو ویژگی نصیحت‌گو را که دنیاداری و بهشت‌خواهی است، برای خواننده آشکار می‌کند و از سویی، با بی‌اعتنایی به دنیا و آخرت، نصیحت‌گو را خلع سلاح می‌کند تا دیگر به نصیحت حافظ نپردازد، چنان که در بیتی دیگر می‌گوید:

واعظ مکن نصیحت شوریدگان که ما با خاک کوی دوست به فردوس ننگریم

(حافظ، ۱۳۷۷: ۲۹۰)

یکی از شگردهای همیشگی سخن‌ورزی حافظ، سخن‌گفتن مطابق با واژگان، اصطلاحات و جهان‌بینی مخاطب درونی غزل است. در اینجا نیز باید «متاعِ قلیل» و «عطای کثیر» را با ذهنیت مخاطب غزل که همان نصیحت‌گوست، معنی کرد. با توجه به طیف واژگان مذهبی و واعظانه که در ابتدای این مبحث بیان شد، نصیحت‌گو اهل حدیث و قرآن است، به همین علت حافظ در این بیت «متاع قلیل» و «عطای کثیر» را به کار می‌برد که برگرفته از قرآن است. از آنجاکه هیچ‌یک از شارحان محترم این غزل به این موضوع توجه نکرده‌اند و نیز برای فهم سخن حافظ باید مفاهیم قرآنی این ترکیب‌ها دانسته شود، نخست، کاربردهای این دو ترکیب در قرآن بررسی می‌شود.

^۱ ختمی لاهوری ضمن دریافت این مطلب، مخاطب بیت را عماد فقیه دانسته است (نک: ختمی لاهوری، ۱۳۷۶: ۱۷۵۸).

واژه‌ی «متاع» در قرآن، نعمت‌های دنیایی است که بدون صفت قلیل نیز معنای کم و اندک را در خود دارد و در مقابل «آخرت» که «عطا»، «خیر» (بهتر) و بیشتر است، به کار رفته است: «...وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ» (رعد/۲۶) «متاع دنیا» با صفت «قلیل» نیز بارها همراه شده است: «...قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى...» (نساء/۷۷)؛ «...فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ» (توبه/۳۸). ترکیب «متاع قلیل» نیز دو بار در قرآن به کار رفته است. «متاع قلیلٌ ثُمَّ مَاوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ» (آل عمران/۱۹۷) و «متاع قلیلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (نحل/۱۱۷).

واژه‌ی «عطا» پنج بار در قرآن به کار رفته که چهار بار آن درباره‌ی آخرت و بهشت است: «وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ مَجْذُودٍ» (هود/۱۰۸)؛ «وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا، كُلًّا نَمِدُّ هُوْلَاءَ وَهَؤُلَاءَ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا، أَنْظِرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَلَآ آخِرَةَ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأكْبَرُ تَفْضِيلًا» (اسراء/۱۹-۲۱) و «إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا، حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا، وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا، وَكَأَسَاءَ دِهَاقًا، لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَابًا، جَزَاءً مِنْ رَبِّكَ عَطَاءٌ حِسَابًا» (نبأ/۳۱-۳۶).

با توجه به آیات قرآن «متاع قلیل» نعمت‌های دنیایی و «عطای کثیر» بهشت و آخرت است. در نتیجه، طبیعی است که ضمایر اشاره‌ی «این» و «آن» در مصراع دوم، هر دو به «نعیم هر دو جهان» بازگردد تا دنیا و آخرت را در برگیرد. همه‌ی شارحان «که» را در ابتدای مصراع دوم، حرف ربط تعلیلی، به معنی «زیراکه» معنی کرده‌اند، تنها ختمی لاهوری آن را به معنی «بلکه» دانسته است. اگر چنان‌که اغلب شارحان گفته‌اند، «که» در معنی بیان علت باشد، دیگر نمی‌توان «عطای کثیر» را به «نعیم هر دو جهان» مربوط دانست؛ زیرا برخلاف منطق است که حافظ بگوید: «به این دلیل که بهشت و نعمت‌های اخروی عطای کثیری است، پیش عاشقان ارزشی ندارد». شاید به همین علت باشد که شارحان «عطای کثیر» را به جوی (دو جو)، عشق یا معشوق نسبت داده‌اند؛ اما در این صورت، ارتباط آن با قرآن از بین می‌رود. عده‌ای نیز صورت «عطای حقیر» را جایگزین «عطای کثیر» کرده‌اند تا منطق کلام حفظ شود که باز مغایر سخن

قرآن و همچنین دیدگاه مخاطب حافظ و در نتیجه، نقض غرض حافظ خواهد بود؛ زیرا بهشت در قرآن و نزد مخاطب حافظ، نه تنها حقیر نیست که جاودانه و بی‌نهایت است.

هر چند ضبط ترکیب پایانی بیت، در نسخه‌ی مورخ ۸۱۳ تا ۸۱۴، «بهای کثیر» و در نسخه‌های مورخ ۸۲۲، ۸۲۴ و ۸۲۵، «عطای حقیر» است و ضبط «عطای کثیر» را در نسخه‌ی مورخ ۸۲۷ داریم که چند سالی متأخر است، نگارنده بر آن است که «عطای کثیر» صورتی صحیح و اصیل است و مرجع آن نیز مانند «متاع قلیل»، «نعیم هر دو جهان» است؛ اما آنچه سبب اشتباه و تغییر در نسخه‌ی اصلی، در آغاز به‌وسیله‌ی کاتبان و سپس مصححان، شده، این است که حرف ربط «که» نه تعلیلی^۱ و نه در معنی بلکه است؛ در این بیت، «که» حرف پیرو (ربط) اسم‌پرداز یا توضیحی است. این نوع «که» کلمه یا ترکیب پیش از خود را با جمله‌ی پس از خود پیوند می‌دهد تا درباره‌ی آن توضیح و تفسیری ارائه دهد. جمله‌ی پس از «که» را فرشیدورد جمله‌واره‌ی وصفی می‌نامد (نک: فرشیدورد، ۱۳۸۸: ۳۳۰). پیرو (ربط) اسم‌پرداز یا توضیحی، به پیرو وصفی، مضاف‌الیه‌ی، بدلی و تفسیری تقسیم می‌شود (نک: همان: ۳۴۱) که در همگی آن‌ها جمله‌ای برای توضیح کلمه یا ترکیبی آورده می‌شود. فرشیدورد برای نمونه‌ی «که» توضیحی وصفی، بیتی از سعدی را مثال می‌زند:

ای ساربان آهسته ران کارام جانم می‌رود وان دل که با خود داشتم، با دل ستانم می‌رود

حرف ربط «که» در اینجا جمله‌واره‌ی «با خود داشتم» را صفت «دل» کرده است؛ یعنی، آن دل همراه من» (نک: همان: ۳۳۸) و در ادامه می‌افزاید: «از اقسام جمله‌واره‌های توضیحی وصفی، جمله‌واره‌ی معترضه است...مثال: دی پیر می‌فروش که ذکرش به خیر باد/ گفتا شراب نوش و غم دل ببر ز یاد (حافظ) و چشم بداندیش که برکنده باد/ عیب نماید هنرش در نظر (سعدی). ممکن است بین جمله‌واره‌ی معترضه و موصوف آن، در شعر فاصله‌ای بیفتد: یکی پادشه‌زاده در

^۱ اگر بر اساس نظر اغلب شارحان، «که» را حرف ربط تعلیلی، به معنی «زیراکه» بدانیم، تنها در صورتی می‌توانیم «متاع قلیل» و «عطای کثیر» را در معانی قرآنی داشته باشیم و معنی تقریباً درستی نیز از بیت استخراج کنیم که بیت را همراه با طنز، به‌ویژه در ترکیب «عطای کثیر» بخوانیم، بدین‌گونه که: «نعمت‌های هر دو جهان نزد ما عاشقان به جوی نمی‌ارزد؛ زیرا دنیا بسیار اندک و کالایی حقیر است و آخرت نیز چنان عطا و دهشی کثیر است که از سر ما زیادی می‌کند، پس نه در فکر این هستیم و نه در پی آن»؛ اما این تعبیر، محکم و قانع‌کننده نیست تا از ادامه‌ی بحث و رسیدن به معنایی دیگر خودداری کنیم.

گنجه بود/ که دور از تو ناپاک و سر پنجه بود (سعدی)» (همان: ۳۳۹). حافظ بارها این نوع «که» را به کار برده است. در زیر نمونه‌هایی از کاربرد «که» توضیحی، برای روشن‌شدن مطلب آورده می‌شود:

الف. بدون فاصله از کلمه یا ترکیب پیش:

تو خود چه لعبتی ای شه‌سوار شیرین‌کار که توسنی چو فلک رام تازیانه‌ی توست
(حافظ، ۱۳۷۷: ۱۰۸)

مراد دل ز که پرسم که نیست دل‌داری که جلو‌ی نظر و شیوه‌ی کرم دارد
(همان: ۱۵۲)

شاه شمشادقدان، خسرو شیرین‌دهنان که به مژگان شکند قلب همه صف‌شکنان
(همان: ۲۹۸)

ب. با فاصله از کلمه یا ترکیب پیش:

من آن نگین سلیمان به هیچ نستانم که گاه‌گاه بر او دست اهرمن باشد
(همان: ۱۷۴)

یا رب این آینه‌ی حسن چه جوهر دارد که در او آه مرا قوت تأثیر نبود
(همان: ۲۰۰)

یارب این کعبه‌ی مقصود تماشاگاه کیست؟ که مغیلان طریقش گل و نسرين من است
(همان: ۱۱۷)

باید توجه داشت که گاهی «که» در هر دو معنی تعلیلی و توضیحی، در بیت، درست، معنی می‌دهد و ترجیح یکی بر دیگری امکان ندارد:

مطلب طاعت و پیمان و صلاح از من مست که به پیمانه‌کشی شهره شدم روز الست
(همان: ۱۰۲)

بکن معامله‌ای وین دل شکسته بخر که با شکستگی ارزد به صد هزار درست
(همان: ۱۰۴)

ز دل گرمی حافظ بر حذر باش که دارد سینه‌ای چون دیگ جوشان
(همان: ۲۹۸)

با توجه به توضیحات بالا و ابیاتی که ارائه شد، بیت مورد نظر ما، تنها با «که» ی توضیحی می‌تواند «متاع قلیل» و «عطای کثیر» را در معانی قرآنی ارائه کند. ترتیب نوشتاری بیت با توجه به این «که» چنین خواهد بود: «نعیم هر دو جهان که این متاع قلیل است و آن عطای کثیر، پیش عاشقان به جوی» یعنی: «نعمت‌های هر دو جهان که این (دنیا) کالایی اندک و آن (آخرت) دهشی بسیار است، در نزد عاشقان به جوی می‌ارزد». درنهایت می‌توان به این معنی رسید: «نعمت‌های دو جهانی از اندک گرفته تا بسیار (از قلیل تا کثیر)^۱، نزد عاشقان ارزش و اعتباری ندارد». نظیر همین منطق و گفتمان را در بیت دهم همین غزل نیز می‌توان مشاهده کرد: «می دوساله و محبوب چارده‌ساله / همین بس است مرا صحبت صغیر و کبیر». اگرچه «صغیر و کبیر» لفونشر نامرتب است؛ «از صغیر گرفته تا کبیر» نیز معنی می‌دهد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، بیت «نعیم هر دو جهان پیش عاشقان به جوی / که این متاع قلیل است و آن عطای کثیر» با ضبطها و شرح‌های گوناگونش بررسی شد تا دلایل تفاوت در ضبط بیت و شرح آن مشخص شود. پس از مقایسه‌ی ضبطها و شرح‌های گوناگون، آشکار شد که بی‌توجهی به اشارات قرآنی بیت و اشتباه در تشخیص نوع «که» در مصراع دوم، سبب خطا در معنی و به تبع آن، تفاوت در ضبط بیت شده است.

نگارنده با توجه به ترکیبات قرآنی بیت (متاع قلیل و عطای کثیر)، معتقد است که شکل صحیح آن مطابق با دو نسخه، یکی تصحیح قزوینی و غنی و دیگری تصحیح جاوید و خرمشاهی

^۱ مشابه ترکیب «از قلیل تا کثیر»، به معنی همه چیز، در شعر شاعران کهن، نمونه‌های فراوانی دارد که در زیر به چند مثال اشاره می‌شود:

زان جمال و بها که بود تو را	نیست با تو کنون قلیل و کثیر
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۱۹۹)	
غلام گشته جهان پیش تو صغار و کبار	نصیبت آمده از مملکت کثیر و قلیل
(مسعود سعد، ۱۳۶۲: ۳۱۰)	
من از خرابی و مستی به عالمی که در او	خبر نبودم از این عالم از قلیل و کثیر
(انوری، ۱۳۳۷: ۲۵۰)	
نیست پوشیده زو قلیل و کثیر	نز نقیر ایچ چیز و نز قطمیر
(سنایی، ۱۳۶۸: ۶۱۰)	

«نعم هر دو جهان پیش عاشقان به جوی/ که این متاع قلیل است و آن عطای کثیر» است. آنچه سبب اشتباه و تغییر در نسخه‌ی اصلی شده، این است که برخلاف نظر شارحان، در این بیت، حرف ربط «که»، نه تعلیلی و نه در معنی بلکه است؛ «که»، حرف پیرو (ربط) اسم‌پرداز یا توضیحی است. با پذیرش این تعبیر، ترتیب اجزای بیت چنین می‌شود: «نعم هر دو جهان که این متاع قلیل است و آن عطای کثیر، پیش عاشقان به جوی» و سرانجام، می‌توان به این معنی رسید: «نعمت‌های دو جهانی از اندک گرفته تا بسیار (از قلیل تا کثیر)، نزد عاشقان ارزش و اعتباری ندارد».

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۶). ترجمه‌ی بهاءالدین خرمشاهی، چاپ ششم، تهران: دوستان.
- استعلامی، محمد. (۱۳۸۳). درس حافظ. ج ۲، تهران: سخن.
- انوری ابیوردی، اوحدالدین. (۱۳۳۷). دیوان/نوری. به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، ج ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- بدرالدین، حافظ. (۱۳۶۲). بدرالشروح. تهران: امین.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۲). دیوان حافظ. به تصحیح پرویز ناتل خانلری، ج ۱، تهران: خوارزمی.
- _____، (۱۳۶۶). دیوان حافظ. به تصحیح خلیل خطیب‌رهبر، تهران: صفی‌علی‌شاه.
- _____، (۱۳۷۴). حافظ به سعی سایه. به تصحیح هوشنگ ابته‌اج، سایه. تهران: کارنامه.
- _____، (۱۳۷۶). دیوان حافظ. به تصحیح رشید عیوضی، ج ۱، تهران: صدوق.
- _____، (۱۳۷۷). دیوان حافظ. به تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: ققنوس.
- _____، (۱۳۷۸). دیوان حافظ. به کوشش هاشم جاوید و بهاءالدین خرمشاهی، تهران: فرزانه روز.
- جلالیان، عبدالحسین. (۱۳۷۹). شرح جلالی بر حافظ. ج ۲، تهران: یزدان.

- ختمی لاهوری، ابوالحسن عبدالرحمان. (۱۳۷۶). شرح عرفانی غزل‌های حافظ. ج ۳، تهران: قطره.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۶۸). حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه. تصحیح و تحشیه‌ی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- سودی بسنوی، محمد. (۱۳۷۴). شرح سودی بر حافظ. ترجمه‌ی عصمت ستارزاده، ج ۳، تهران: زرین.
- فرشیدورد، خسرو. (۱۳۸۸). دستور مختصر/امروز بر پایه‌ی زبان‌شناسی جدید. تهران: سخن.
- مسعود سعد سلمان. (۱۳۶۲). دیوان مسعود سعد سلمان. به تصحیح رشید یاسمی، تهران: امیرکبیر.
- ناصر خسرو قبادیانی. (۱۳۶۵). دیوان ناصر خسرو. به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.
- هروی، حسینعلی. (۱۳۷۸). شرح غزل‌های حافظ. ج ۲، تهران: تنویر.

بررسی رابطه‌ی «حافظ و خدا» در ساحت هم‌سخنی و گفت‌وگویی

فرزاد بالو

استادیار دانشگاه مازندران

مرجان نیکفر

دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی

چکیده

یکی از دستاوردهای ارزشمند میراث صوفیه در مقام مقایسه با فقه، فلسفه و کلام، تعریف و تلقی خاصی از رابطه‌ی انسان با خداست که آن را از رابطه‌ی انسان و خدا در نظام فقهی، فلسفی و کلامی متمایز می‌سازد و به رابطه‌ی عاشق و معشوق، تبدیل می‌کند و صمیمی‌ترین و ناب‌ترین گفت‌وگوها در قالب رابطه‌ی من و تویی بازتاب می‌یابد؛ اما در این میان، برخی عارفان و شاعران کلاسیک، برخلاف گفتمان غالب صوفیانه که در آن، رابطه‌ی من و تویی بنده و خدا تا مرز اتحاد و تسلیم و رضا در برابر خداوند پیش می‌رود، رابطه‌ی من و تویی بنده و خدا در قالب گستاخی، بی‌پروایی و من و تو کردن با خدا تبلور می‌یابد که تداعی‌گر استقلال دو طرف گفت‌وگو در عین صمیمیت و پیوستگی در تلقی فلسفه‌ی هم‌سخنی و گفت‌وگویی مارتین بوبر است. در غزلیات حافظ، رابطه‌ی بنده و خدا از رابطه‌ی عاشق و معشوق در تلقی متعارف عارفانه بسی فراتر می‌رود و حافظ با خداوند در مقام دوست وارد گفت‌وگو می‌شود؛ گاه کبر و استغنا می‌ورزد و گاه به گونه‌های مختلف، با خداوند، نظام آفرینش و فلسفه‌ی خلقت، از در طعن و تعریض وارد می‌شود. این نوشتار، به تحلیل بیش‌تر رابطه‌ی من و تویی در ساحت هم‌سخنی و گفت‌وگویی در اشعار حافظ پرداخته است.

واژه‌های کلیدی: حافظ، خدا، بوبر، رابطه‌ی من-تویی، رابطه‌ی من-آنی، هم‌سخنی

۱. مقدمه

در سنت غربی، مارتین بوبر (Martin buber)، فیلسوف آلمانی، در مراحل مختلف زندگی فکری خود، در زمینه‌ی رابطه‌ی خدا و بنده بسیار اندیشیده و تبیین‌های عرفانی و فلسفی عمیقی در این خصوص مطرح نموده است. در یک نگاه کلی و بر اساس معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی موجود در مبانی فکری نظریه‌ی مارتین بوبر، اوج رابطه‌ی آدمی با جهان، انسان و خدا، رابطه‌ی من-تویی (I and thou Communication) است. این رابطه‌ی من و تویی در فراسوی رابطه‌ی من و تویی عرفانی قرار می‌گیرد. رابطه‌ای که در آن، نسبت وحدت وجودی و ذاتی و عرضی میان خدا و بنده‌ی موجود در نظام عرفانی، رنگ می‌بازد و به جای آن، رابطه‌ی من و تویی میان خدا و انسان، جای‌گزین می‌شود؛ رابطه‌ای که بنیاد آن، دوستی عمیق است و بنده در رابطه با خدا - در عین استقلال و فردیت - وارد گفت‌وگو و چون و چرا کردن می‌شود. در غالب متون کلاسیک عرفانی، رابطه‌ی من و تویی میان خدا و بنده، صرفاً در نسبتی وحدت وجودی (قطره و دریا) و اتحاد، خلاصه می‌شود؛ اما در پاره‌ای از متون عرفانی یا متأثر از پارادایم عرفانی، نسبت خدا و بنده تا ساحتی فراعرفانی اوج می‌گیرد. آن‌جا که بنده با خدا به جای آن‌که مطابق با سنت مالوف عرفانی از در تسلیم و رضا درآید، از سر مودت و دوستی با خدا، در زمینه‌ی موضوعات مختلف هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، غایت‌شناختی و... چون و چرا می‌کند؛ برای نمونه، من و تو کردن خرقانی با خدا از آن جمله است. در نوشتار حاضر، پرسش اصلی ما این است که آیا غزلیات حافظ نیز قابلیت بررسی رابطه‌ی حافظ (بنده) و خدا، در ساحتی فراعرفانی، یعنی ساحت «هم‌سخنی و گفت‌وگویی» را داراست؟

با توجه به بررسی‌های انجام شده، پژوهشی با عنوان مقاله‌ی حاضر یافت نشده است؛ اما پاره‌ای از مقالات به طور غیرمستقیم با این نوشتار ارتباط پیدا می‌کنند؛ از آن جمله است: «رابطه‌ی خدا و انسان در ادبیات خداشناسی و عرفانی با تاکید بر آثار مولوی» از لیلا پژوهنده که نویسنده در آن به جست‌وجوی دو جانبه‌ی خدا و انسان برای نزدیکی به یکدیگر و آغازگری رابطه از سوی خداوند، تقدم اراده‌ی خداوند بر خواست آدمی، اشاره به محبت متقابل خدا و انسان و خاستگاه الهی عشق و همچنین نقش و کارکرد شفقت انسانی در برقراری ارتباط با خداوند، اجابت دعا، بخشایش الهی و مصونیت از قهر الهی، پرداخته است؛ مقاله‌ی «فلسفه و شرایط گفت‌وگو از چشم‌انداز مولوی با نگاهی تطبیقی به آراء باخنین و بوبر» از همان نویسنده که گفت‌وگو در تلقی مولانا را براساس جهان رابطه‌های بوبر مورد بررسی قرار داده است؛ مقاله‌ی

«تحلیل رابطه‌ی انسان و خدا در میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی با الهام از نظریه‌ی مارتین بوبر» از فرزاد بالو و حبیب‌الله عباسی که در آن، با توجه به آرای بوبر، به تبیین و تحلیل تازه‌ای از رابطه‌ی انسان و خدا در روایت چهارگانه‌ی مقامات خرقانی پرداخته‌اند. در این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی و با الهام از نظریه‌ی بوبر، به تحلیل غزلیات حافظ در رابطه‌ی بنده (حافظ) و خدا در ساحت عرفانی و ساحت فراعرفانی (همسخنی و گفت‌وگویی) پرداخته‌ایم تا وجوهی دیگر از امکانات و ظرفیت تأویلی این متن را آشکار سازیم.

۲. تأملی کوتاه در زندگی و بنیاد فکری مارتین بوبر

مارتین بوبر (۱۹۶۵-۱۸۷۸) یکی از متفکران برجسته‌ی یهودی است که تفکرات او بر قلمرویی وسیع از متکلمان، فیلسوفان، منتقدان ادبی و دیگران، تاثیر بسیار داشته است. «دانیل (Daniel)»، «من و تو (I and you)»، «حسیدیسم و انسان مدرن (hasidism and modern)»، «رابطه‌ی انسان با انسان (between man and man)»، «خیر و شر (good and evil)» و «کسوف خداوند (Eclipse of God)» از مهم‌ترین آثار او به شمار می‌آیند. بوبر در سوم ژوئن ۱۹۶۵ در سن ۸۷ سالگی در اورشلیم درگذشت. مارتین بوبر، با طرح مفهوم مواجهه (encounter) یا رابطه‌ی من و تو در پی آن بر می‌آید که از ثنویت تقابل‌گرای حاکم بر سنت فلسفی غرب که هر غیری را همچون ابژه‌ای منفعل و اسیری دست و پا بسته، مسخر و رام سوژه‌ی شناسا می‌پنداشت، گامی فراتر نهد. به تعبیر دیگر، ثنوییتی که در سنت فلسفی غرب بر اساس من-آن (I- IT Communication) شکل گرفته بود، در تلقی بوبری به دوگانه‌ی من-تو تغییر ماهیت می‌یابد. غالب پژوهشگران بر این عقیده‌اند که بوبر از تأملات و آثار آغازینش تا واپسین دوره‌ی حیات فکری خود، سه دوره‌ی اندیشگی را تجربه کرده است: مرحله‌ی تأملات عرفانی، مرحله‌ی فلسفه‌ی تحقق بخشی (philosophy of realization) و مرحله‌ی فلسفه‌ی همسخنی و گفت‌وگویی (dialogical philosophy).

در مرحله‌ی عرفانی، رابطه‌ی من و تویی انسان و خدا در تفکر بوبر ظاهر می‌شود؛ اما این رابطه غیر از آن رابطه‌ای است که بعدها در کتاب من و تو مطرح می‌شود؛ چرا که کانون رابطه‌ی انسان و خدا در این مرحله براساس عشقی استوار است که تا وحدت وجود و اتحاد و حلول خدا در انسان و طبیعت پیش می‌رود. این فصل از زندگی بوبر را که مصروف تبّع و تألیف در زمینه‌ی مذهب حسیدیسم شد، به دوره‌ی «تأملات عرفانی» وی تعبیر می‌کنند؛ دوره‌ای که

یک سره غرق در معنا و ماورا و ابدیت بود و همه‌ی همت خود را در گرو اتحاد با خدا خلاصه کرده بود (بوبر، ۲۰۰۲: ۱۵). بوبر در کتاب ده مرحله، به اجمال به تبیین مراحل ده‌گانه‌ی پارسایی و شادمانگی عرفانی، یعنی خدا و انسان، عبادت، آسمان و زمین، خدمت، تعالیم، طریقت، عشق، خیر و شر، غرور و تواضع و سرانجام رستگاری بر اساس آموزه‌های حسی‌دیسم می‌پردازد (رک: ۸۹-۱۵: buber, 2002).

از مرحله‌ی دوم زندگی بوبر به مرحله «تحقق‌بخشی» تعبیر می‌کنند. رابطه‌ی «من و تو»ی مربوط به مرحله‌ی «تحقق‌بخشی» از رابطه‌ی «من و تو»ی مربوط به مرحله‌ی «عرفانی» متفاوت است؛ زیرا رابطه‌ی «تحقق‌بخشی» در «کلیت زندگی» تحقق پیدا می‌کند و از جهتی نیز با رابطه‌ی «من و تو»ی مربوط به مرحله‌ی «فلسفه‌ی گفت‌وگویی» که در کتاب من و تو بیان می‌شود نیز متفاوت است؛ زیرا رابطه‌ی «من و تو»ی مربوط به مرحله‌ی «تحقق‌بخشی» در قلمرو «ذهنیت»، یعنی در «درون فرد» رخ می‌دهد و نه بین انسان و دیگری. از این چرخش بوبر از خلوت عارفانه‌ی گوشه‌گیرنده از جامعه به زندگی روزمره به فصل دوم زندگی وی و رویکرد اگزیستانسیالیستی یاد می‌کنند. دیگر دغدغه و اشتیاق وصف‌ناپذیر وی برای بر فراز دوگانه‌ی زمان و مکان ایستادن، فروکش می‌کند و ابدیت با زندگی روزمره و حس تعهد و مسوولیت در برابر هم‌نوعان گره می‌خورد (کوفمن، ۱۳۸۸: ۱۵۳). اما در دوره‌ی سوم فکری، تلقی مارتین بوبر از رابطه‌ی انسان و خدا دچار تحولی بنیادین می‌شود. از این دوره‌ی فکری به دوره‌ی هم‌سخنی و گفت‌وگویی تعبیر می‌شود؛ اگرچه اندیشه‌ی گفت‌وگویی از دوره‌ی افلاطون در جایگاه نوعی از ارتباط و فهم بشری مطرح بوده است. بوبر شکلی جدید از رابطه را موسوم به «من و تو»، در مقابل «من-آن» مطرح کرد و چنین تفکری را وارد عرصه‌ی گفت‌وگوی فلسفی نمود. وی گفت‌وگو را شکلی از مواجهه‌ی انسانی و یا برقراری رابطه میان انسان‌ها می‌داند و از آن با عنوان طریقی برای رسیدن به «وجود اصیل» نام می‌برد.

از دیدگاه بوبر، «بودن» فقط در رابطه‌ی گفت‌وگویی حاصل می‌شود. انسان‌ها زمانی به طور کامل وجود دارند که در رابطه‌ی گفت‌وگویی با سایر افراد یا چیزها قرار گیرند؛ بنابراین، عالی‌ترین و در عین حال نادرترین شکل گفت‌وگوی انسانی در قالب رابطه‌ی من و تو تحقق پیدا می‌کند. دو طرف رابطه، یک‌دیگر را موجوداتی ارزشمند و ارجمند و بی‌همتا می‌بینند و به تمامیت و فردیت یک‌دیگر توجه می‌کنند؛ جایی که بین بود و نمود، فاصله‌ای نیست و ماهیت واقعی اندیشه و احساس در کمال امنیت و اعتماد آشکار می‌گردد؛ از این رو، رابطه‌ی «انسان و انسان»

در اندیشه‌ی بوبر جایگاهی ویژه دارد. یکی از ویژگی‌هایی که رابطه‌ی «انسان و انسان» را از رابطه‌ی «انسان با جهان» و رابطه‌ی «انسان با خدا» متمایز می‌سازد، این است که رابطه‌ی «انسان و انسان»، رابطه‌ای آشکار و قابل بیان است. «کلام در قالب زبان انعقاد پیدا می‌کند و خطاب و پاسخ جنبه‌ی عینی می‌یابد. این جاست که «تو» می‌تواند گفته شود و مفهوم گردد. این همان دروازه‌ی اصلی است که دو درِ جانبی به گستره‌ی آن باز می‌شود: رابطه‌ی انسانی با دیگر انسان رخ می‌گشاید. بوبر رابطه‌ی عاشقانه و نزدیک و صمیمی مردی با زنی را، استعاره‌ی دل‌نشینی می‌داند برای رابطه با خدا؛ همان‌گونه که در خطاب انسانی با پاسخی صمیمانه پاداش داده می‌شود، در پاسخ خداوند، همه‌ی جهان و کمال الهی در هیئت زبان رخ می‌گشاید» (همان: ۱۵۳-۱۵۴). از این رو بوبر تأکید می‌کند تا آدمی در نسبت، مواجهه و رابطه با جهان و انسان‌های پیرامون، به نسبت، مواجهه و رابطه‌ی من-تویی ارتقا پیدا نکند، رابطه‌ی من-تویی با خداوند حاصل نخواهد شد: «کسی که بخواهد جهان یا انسان را دست‌افزار خود قرار دهد، خداوند را نیز به همین‌گونه می‌پندارد؛ گو این که خدا را در لغت به ستایش بنشیند» (همان: ۱۵۸). با این حال، بوبر اشاره می‌کند که اگرچه «تو»ی ابدی بر حسب ذات خود، قابلیت تبدیل شدن به «آن» را ندارد، آدمی مکرراً «تو»ی ابدی (Eternal You) را به «آن» کاهش می‌دهد، یعنی به «چیزی». البته در این کار، مغرضانه عمل نمی‌کند؛ زیرا خداوند را بر حسب ذات خود، به «چیز» تبدیل می‌کند. انسان می‌خواهد که خدا داشته باشد. او مایل است در زمان و مکان، مستمراً خدا داشته باشد. انسان نمی‌خواهد به تأکید نامفهوم بیانی رضایت دهد؛ می‌خواهد که این تأکید را چون چیزی که قابل استفاده و کاربرد دوباره و دوباره باشد... در دسترس ببیند (رک: همان: ۱۶۳-۱۶۴).

ازین رو، در نظر بوبر، برای نمونه، اگر کسی با جهان از درِ رابطه‌ی من-آن وارد شود، تمامیت و مواجهه‌ی متقابل میان فرد و جهان را شاهد نخواهیم بود؛ چون «کسانی که صرفاً تجربه می‌کنند، در امور دنیا مشارکت نمی‌ورزند؛ زیرا تجربه در ایشان است و نه «بین ایشان و جهان» جهان نیز مشارکتی در این تجربه ندارد. جهان اجازه می‌دهد تجربه شود، بدون آن که علاقه‌ای به این تجربه داشته باشد؛ زیرا جهان نه از خود مایه می‌گذارد و نه چیزی بر جهان واقع می‌شود. جهان به منزله‌ی تجربه، متعلق به کلام اساسی من-آن است و کلام اساسی من-تو سرچشمه‌ی نشئه‌ی رابطه است» (بوبر، ۱۳۸۰: ۵۴). همان‌طور که پیداست، بنیاد شناخت بر اساس رابطه شکل می‌گیرد. بسته به این که نوع رابطه و مکانیسم ایجاد آن چگونه باشد، با شناختی

سلسله‌مراتبی مواجه هستیم. در یک برآیند کلی، رابطه‌های من-آن و من-تو، بیانگر سطوح مختلف شناخت است. رابطه‌ی من-آن، جهان تجربه را بنا می‌کند؛ جایی که در آن، انسان به طبیعت و موجودات اعم از انسان و حیوان، در جایگاه ابژه‌هایی نگاه می‌کند که آن‌ها را باید مورد تجربه و استعمال قرار دهد. در رابطه‌ی من-تو، آدمی در نسبتی برابر با جهان و موجودات، وارد تعامل و گفت‌وگو می‌شود؛ بنابراین، شناخت در ارتباط من-تو، «شناختی است به دست آمده از آشنایی مستقیم، شهود وجود حقیقی دیگری، ارتباط حضوری واقعی بین افراد و در یک کلمه، مواجهه» (کوفمن، ۱۳۸۸: ۱۴۳). چه این که من و تو در اندیشه‌ی بوبر «مبنتی بر یک رابطه‌ی متقابل است که بر هستی جامع دو موجود تاکید دارد؛ یک برخورد ملموس، به گونه‌ای که این دو موجود، یک‌دیگر را در تمامیت هستی خود در می‌یابند؛ بدون هیچ قید و شرطی از یک‌دیگر؛ حتی تخیل و ایده‌ها در این رابطه نقشی ندارد. در مواجهه‌ی من و تو، به جای مفاهیم صرفاً ذهنی، بی‌نهایتی و جهان‌شمولی به طور کاملاً واقعی تحقق پیدا می‌کند» (Kramer, 2003: 30). (بوبر برای تبیین انسان اصیل مورد نظر خود در کتاب من و تو به ترسیم اقلیم‌هایی می‌پردازد که در آن جهان رابطه برافراشته می‌شود: «اول: زندگی با طبیعت که در آن رابطه به آستانه‌ی زبان پیوند می‌خورد؛ دوم: زندگی با انسان‌ها، جایی که زبان وارد رابطه می‌شود؛ سوم: زندگی با حیثیات روحانی در عین فقدان، به خلق زبان مؤدی می‌شود.» (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۲).

از میان این رابطه‌ها، زندگی با انسان‌ها تشخص ویژه‌ای دارد. پس اگر مواجهه‌ی انسان با انسان بر اساس رابطه‌ی من و تویی انجام پذیرد، زمینه برای برقراری یک مواجهه و نسبت عمیق فراهم می‌شود که بوبر از آن به مواجهه‌ی انسان و خدا در قالب رابطه‌ی من-تویی تعبیر می‌کند. باری «خطوط رابطه بر اثر استمرار در تویی ابدی به هم می‌رسند. منظور بوبر در این‌جا همه‌ی خدایگی یا وحدت عرفانی نیست؛ بلکه اعتقاد به این است که «همه چیز در خداست؛ نه این که هر چیزی خداست؛ بلکه این که خداوند ممکن است در هر چیزی باشد» (اسمیت، ۱۳۸۵: ۴۷-۴۸).

تاکید می‌کنیم که مراد بوبر از وحدت جهان، انسان و خداوند، البته وحدت عرفانی نیست؛ بلکه صرفاً مشارکت است. در نظر او «خداوند کاملاً دیگری است؛ اما او در عین حال کاملاً با ما یکی است؛ کاملاً حاضر است» (همان: ۵۵). به تعبیر دیگر، «خداوند در عین حال که حیثیتی مستقل دارد، حیثیت او حیثیت جهان است؛ یعنی حضور کامل» (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۲۷). بنابراین،

بوبر درباره‌ی نسبت میان جهان و خدا از تفسیر متعارف عرفانی از جهان، گامی فراتر می‌نهد تا به تبیین تصویر دقیق‌تری از توی سرمدی و مطلق بپردازد.

۳. بررسی انواع رابطه‌های من و تویی در غزلیات حافظ

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، بوبر برای تبیین و تصوّر حیات واقعی و انسان اصیل مورد نظر خود در کتاب من و تو، به تصویر و ترسیم عمیق‌تر اقلیم‌هایی می‌پردازد که در آن انواع رابطه انسانی، اعم از انسان با طبیعت، انسان با انسان‌های دیگر و انسان با خدا، تبلور می‌یابد. در واقع، پیش‌شرط ورد به رابطه‌ی همسخنی و گفت‌وگویی (من و تویی) با خداوند، به طور خاص، رابطه‌ی همسخنی و گفت‌وگویی با نوع انسان است. در ادامه، بازتاب رابطه‌ی حافظ در مواجهه با انسان و در مواجهه با خدا، بررسی و تحلیل شده است:

۳-۱. رابطه‌ی من و تویی حافظ با انسان (نوع انسانی)

از آن‌جا که مارتین بوبر، مهم‌ترین پیش‌شرط وصول به رابطه‌ی من و تویی با خدا را در سایه‌ی تصحیح و تعدیل رابطه‌ی «انسان با انسان» و برقراری رابطه‌ی من و تویی انسان با انسان می‌داند، ما نیز در ادامه، رابطه‌ی انسان با انسان را از این حیث در غزلیات حافظ، بررسی کرده‌ایم تا ابعاد انسان‌شناسیک شعر حافظ، به اجمال آشکار گردد:

الف. مانیفست حافظ در مواجهه با نوع انسانی، در مهربانی با دوستان و نرم‌خوبی و مدارا با دشمنان خلاصه می‌شود. او با تأسّی از آیات وحی، راحتی و آسایش دو جهان را در حُسن خُلق و مدارا با دشمن می‌داند.

آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است با دوستان مروّت با دشمنان مدارا
(حافظ، ۱۳۶۸: ۹۹)

ب. از آن‌جا که در نظر حافظ، عمر و فرصت آدمی برای برخورداری از زندگی بسیار گذرا و محدود است، او همه‌ی انسان‌ها را به نیکی در حقّ یک‌دیگر فرا می‌خواند:

ده روزه مهرگردون افسانه است و افسون نیکی به جای یاران فرصت شمار یارا
ای صاحب کرامت، شکرانه سلامت روزی تفقّدی کن درویش بینوا را
(همان: ۹۹)

ج. در بیت زیر، صراحتاً و با لحنی آمرانه انسان‌ها را به مهرورزی و شفقت به خلق فرا می‌خواند. درخت دوستی و نهال دشمنی، شاید معادل «شجره‌ی طیّبه» و «شجره‌ی خبیثه» باشند. (حمیدیان، ۱۳۹۲: ۱۸۰۲)

درخت دوستی بنشان که کام دل به‌بار آرد نهال دشمنی برکن که رنج بی‌شمار آرد
(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۵۳)

د. حافظ به پیروی از قرآن و سیره‌ی رسول اکرم (ص)، همچون دیگر اندیشه‌وران پیش از خود، انسان‌ها را به نرم‌خویی و خوش‌رفتاری با دیگران دعوت می‌کند. در شریعت حافظ و پیر مغان، عیب‌جویی و مردم‌آزاری، گناه واقعی است و نجات ابدی آدمی در ترک این عمل ناشایست است؛ او اصالت را در کم‌آزاری می‌بیند. به نظر می‌رسد حافظ، با تعریضی طنزگونه، شریعت خود را با شریعت دیگران در تقابل می‌داند و بر متشرعان وقت، می‌تازد (رک: حمیدیان، ۱۳۹۲: ۱۴۲۶ و ۱۵۰۶ و خرمشاهی، ۱۳۷۱: ۳۵۲).

دلش به ناله میازار و ختم کن حافظ که رستگاری جاوید در کم‌آزاری است
(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۲۸)

مباش در پی آزار و هرچه خواهی کن که در شریعت ما غیر از این گناهی نیست
(همان: ۱۳۴)

ه. در نظر حافظ بدگویی، نکوهش دیگران، گرایش به باطل و ناصواب و ریاکاری، پسندیده نیست. حافظ می‌گوید: «ما دیگران را تفسیق و تشنیع نمی‌کنیم و به رسوا کردن آنان نمی‌کوشیم و خود را زاهد فرامی‌نماییم یا ما کسی را رسوا یا متهم نمی‌کنیم تا بدین وسیله ما را زاهد بخوانند.» (حمیدیان، ۱۳۹۲: ۳۵۰۰)

ما نگوییم بد و میل به ناحق نکنیم جامه‌ی کس سیه و دلّ خود ارزق نکنیم
(حافظ، ۱۳۶۸: ۲۹۹)

و. بیت زیر نیز نمونه‌ای از مصادیق اعتدال و صراط مستقیم در اخلاق و رفتار است. «حافظ ضمن تأکید بر انجام دادن واجبات که نماز، مصداقی از آن است، از بدی کردن به دیگران نیز پرهیز می‌کند و کارهای ناروا را روا جلوه نمی‌دهد» (حمیدیان، ۱۳۹۲: ۱۰۰۷)

فرض ایزد بگزاریم و به کس بد نکنیم وان چه گویند روا نیست نگوییم رواست
(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۰۷)

یادآور این سخن بوبر است: «کسی که بخواهد جهان یا انسان را دست‌افزار خود قرار دهد، خداوند را نیز به همین گونه می‌پندارد؛ گو این‌که خداوند را در لغت به ستایش بنشیند.» (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۸).

ز. برآوردن نیاز ره‌روان وارسته، موجب رحمت و عنایت خداوند می‌شود؛ نیکی به خلق، موجب آمرزش گناهان و دفع و طرد بلاها و گرفتاری‌ها از دامان زندگی می‌شود:

گر می‌فروش حاجت رندان روا کند ایزد گنه ببخشد و دفع بلا بکند

(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۹۴)

ح. حافظ به بانگ بلند اعلام می‌دارد که عاشق است و عاشقانه در هستی نظر می‌کند و بر این اساس، چیزی جز خوبی و زیبایی نمی‌بیند. در این ره‌گذر، هرگونه ملامتی را نیز به جان می‌خرد و رنجشی به دل نمی‌گیرد:

منم که شهره‌ی شهرم به عشق ورزیدن	منم که دیده نیالوده‌ام به بد دیدن
وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم	که در طریقت ما کافری‌ست رنجیدن
به پیر میکده گفتم که چیست راه نجات	بخواست جام می‌و گفت عیب پوشیدن

(همان: ۳۰۸)

در برآیندی کلی، «راحت رسانیدن به خلق و به خاطر رسیدن به جاه و مال و خوش‌نامی، از خلق عیب‌جویی نکردن، یک‌سو نگریستن (=اخلاص) و یک‌سان زیستن که از آن ناشی می‌شود و اخلاص را نه تنها در امور عبادی که حتی در اموری که در شرع ناپسند است ستودن و قدر وقت و لحظه‌های زیست را که ابوسعید از آن به طعم وقت تعبیر می‌کند، دانستن و... از جمله تعلیمات و شیوه‌ی سلوک ابوسعید ابوالخیر است که همه‌ی جلوه‌های آن را در جهان شعر حافظ، از حافظ و پیرمغان می‌بینیم» (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۶۹). این دیدگاه حافظ به انسان‌ها، تداعی کننده‌ی رابطه‌ی من و تویی بوبر است که دیگری را موجودی ارزشمند و بی‌همتا می‌بیند و به تمامیت و فردیت دیگری توجه می‌کند. در این ره‌گذرست که ماهیت واقعی اندیشه و احساس در کمال امنیت و اعتماد، آشکار می‌گردد و در نتیجه، عالی‌ترین شکل رابطه‌ی انسانی در قالب رابطه‌ی من و تویی تحقق پیدا می‌کند.

۲-۳. بازتاب رابطه‌ی حافظ و خدا در غزلیات حافظ

با تأمل در غزلیات حافظ و با الهام از رابطه‌ی من و تویی در دیدگاه بوبر، دو ساحت از ارتباط میان انسان (حافظ) و خدا، قابل بررسی و پی‌جست است:

۳-۲-۱. ارتباط حافظ با خدا در ساحت عرفانی

الف. در غزلیات حافظ، ابیاتی که صراحتاً به اندیشه‌ی «وحدت وجود» اشاره کنند، اندک است، «اما پاره‌ای از ابیات، اشاره‌ی آشکار به چنین تفکری در عرفان اسلامی و نیز اندیشه‌ی «ابن عربی» دارند» (حمیدیان، ۱۳۹۲: ۳۷۳۸). از آن جمله در بیت:

ندیم و مطرب و ساقی همه اوست خیال آب و گل در ره بهانه

(حافظ، ۱۳۶۸: ۳۲۸)

که «او همه‌ی پدیده‌های عالم هستی را علی‌رغم تفاوت‌های ظاهری، نشأت گرفته از یک منبع حقیقت و روح واحد حاکم بر عالم وجود، یعنی «خداوند» می‌داند. برحسب چنین تفکری، هیچ چیز این جهان، بیرون از دایره‌ی حقیقت مطلق نیست.» (حمیدیان، ۱۳۹۲: ۳۷۳۸)

ابیات دیگری نیز در غزلیات حافظ وجود دارند که بیانگر این ایده است که همه‌جا جلوه‌گاه اوست:

روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست منت خاک درت بر بصری نیست که نیست

(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۳۱)

همه‌کس طالب یارند چه هشیار و چه مست همه‌جا خانه‌ی عشق است چه مسجد چه کنشت

(همان: ۱۳۶)

جلوه بر من مفروش ای ملک‌الحاج که خانه می‌بینی و من خانه خدا می‌بینم تو

(همان: ۲۸۸)

مردم دیده‌ی ما جز به رخت ناظر نیست دل سرگشته‌ی ما غیر تو را ذاکر نیست

(همان: ۱۲۹)

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه باک ما به او محتاج بودیم و او به ما مشتاق بود

(همان: ۲۰۴)

ب. در پاره‌ای از ابیات، نگاه حافظ به هستی چنان است که تمام هستی را یک «فروغ رخ ساقی می‌داند که در جام افتاده است». حافظ برای نشان دادن تجلی حق یا خدا، مکرراً از واژه‌هایی چون عکس، پرتو، نقش، فروغ، شعاع و... بهره برده است. «عکس روی در جام»، تعبیری شاعرانه از تجلی محبوب در دل عاشق است. در اندیشه‌ی عرفانی، این همه پرتو و

بازتاب‌های گوناگون، تنها از یک فروغ رخسار ساقی کل (خدا) در جام وجود یا ساغر دل عاشق است. به نظر می‌رسد که حافظ در این ابیات، به تعدّد تجلّیات حق و خطای عارف در دریافت و درک نوع تجلّی اشاره می‌کند» (حمیدیان، ۱۳۹۲: ۱۷۶۹-۱۷۶۵).

عکس روی تو چو در آینه‌ی جام افتاد	صوفی از پرتو می در طمع خام افتاد
حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد	این همه نقش در آینه‌ی اوهام افتاد
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود	یک فروغ رُخ ساقی است که در جام افتاد

(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۵۱)

ج.

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
(همان: ۱۵۲، ب ۱)

مطلع یکی از دلاویزترین غزل‌های عارفانه‌ی حافظ و تداعی‌کننده‌ی رابطه‌ی من و تویی انسان و خدا در ساحت عارفانه است. «ازل زمانی است که ما و این جهان خاکی نبودیم و پروردگار از انسان هنوز نیافریده پرسید: الست بریکم؟ و انسان به خدای خود پاسخ داد که چرا! پروردگارم تویی (اعراف/۱۷۲) و به این ترتیب، درک اسرار حق بر دوش این آفرینش خاکی نهاده شد (احزاب/۷۲) و از نور جمال الهی که در ازل پرتو بر انسان تابید، عشق به مبدا پیدا شد و محبتی از دو سوی، میان آفریننده و آفریده (مائده/۵۴) پدید آمد» (استعلامی، ۱۳۸۳: ۴۳۷).

۳-۲-۲. رابطه‌ی حافظ و خدا در ساحت همسخنی و گفت‌وگویی

بوبر در مرحله‌ی سوم حیات فکری خویش معتقد است که اگر مواجهه‌ی انسان با طبیعت و انسان با انسان بر اساس رابطه‌ی من و تویی انجام پذیرد، زمینه برای برقراری یک مواجهه و نسبت عمیق، فراهم می‌شود که بوبر از آن به مواجهه‌ی انسان و خدا در قالب رابطه‌ی من و تویی تعبیر می‌کند؛ جایی که «خطوط رابطه بر اثر استمرار در تویی ابدی به هم می‌رسند» (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۲۲). خدایی که بوبر از آن به تویی سرمدی تعبیر می‌کند، خدای فیلسوفان، متکلمان، فقیهان و عارفان نیست که از چیزی قابل استنباط باشد؛ بلکه بی‌واسطه و مستقیم و در نزدیکی غیرقابل توصیف، هر لحظه می‌تواند مورد خطاب و گفت‌وگو قرارگیرد. منظور بوبر در این جا همه خدایگی یا وحدت عرفانی نیست؛ بلکه اعتقاد به این است که «همه چیز در خداست؛ نه این که هر چیزی خداست؛ بلکه این که خداوند ممکن است در هر چیزی باشد» (اسمیت، ۱۳۸۵: ۴۷-۴۸).

حافظ نیز در برخی از غزلیات خود با پرسش‌های شیطنت‌آمیز و تعریض‌های رندانه و من و تو کردن‌های گستاخانه در مواجهه با خداوند به گفت‌وگو می‌نشیند. «در گفت و شنود با معشوق این بذله‌گویی با نوعی حاضر جوابی همراه است. گاه از جانب معشوق و گاه از جانب عاشق» (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۷۸). این نوع گفت‌وگوهای صمیمانه و من و تو کردن‌های حافظ با خداوند، بیش از آن‌که ناظر به وحدت عرفانی و اتحاد بنده و خدا باشد، تداعی گر استقلال دو طرف گفت‌وگو در عین صمیمیت و پیوستگی در تلقی بوبری است. اما پیش از ورود به مصادیق و شواهد شعری حافظ که حکایت‌گر چنین رابطه‌ای هستند، ذکر دو نکته ضروری است: اولاً، ابیاتی که در آن‌ها معشوق، خدا در نظر گرفته شده است، به تناسب ساختار غزل حافظ و رای غالب حافظ‌پژوهان، استوار است. این مطلب را بدین سبب یادآور شدیم که معشوق در غزلیات حافظ قابلیت تفسیری به معشوق زمینی، عرفانی، اثیری و... را دارد؛ ثانیاً، نحوه‌ی مواجهه‌ی حافظ در جایگاه یک بنده و یک طرف گفت‌وگو، با خداوند (طرف دیگر گفت‌وگو) از سر طنز و تکبر و تعریض است؛ امری که در رابطه‌ی عاشق و معشوق، خلاف‌آمد عادت محسوب می‌شود و میراث ادب غنایی و عرفانی، خود به روشنی گواست که «هیچ عاشق سخن تلخ به معشوق نگفت.» خرمشاهی ضمن تایید آزادگی و گردن‌کشی و شورندگی حافظ، در این باره می‌نویسد: «حافظ در برابر معشوق - اعم از لولی، کولی، ساقی، یار، یار دل‌بند، شاهد شیرین، مه‌رویان مجلس، خوب‌رویان ره‌گذر و غیره - با استعنا و مناعت رفتار می‌کند و این مناعت و استعنا با محرومیت مطلق، قابل جمع نیست. کم‌تر شاعری است که این‌گونه سر به سر معشوق بگذارد و با طنز و تکبر با معشوق حرف بزند. حال آن‌که اظهار حقارت و خفت و خواری کشیدن در برابر معشوق، از سنت‌های دیر پای شعر فارسی بوده است» (خرمشاهی، ۱۳۶۱: ۵۵).

ز دست جور تو گفتم ز شهر خواهم رفت به خنده گفت که حافظ برو که پای تو بست
(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۱۲)

می‌گیریم و مرادم از این سیل اشک‌بار تخم محبت است که در دل بکارمت
خواهم که پیش میرمت ای بی‌وفا طبیب بیمار باز پرس که در انتظارمت
(همان: ۱۴۱)

اگر روم ز پی‌اش فتنه‌ها برانگیزد ور از طلب بنشینم، به کینه برخیزد
(همان: ۱۷۹)

اما نکته این‌جاست که طنز و تکبر و تعریض مستقیم به خدا، کاروبار عالم و چینش نظام هستی آن هنگام رخ می‌نماید که دیگر عتاب و خطاب حافظ با خداوند، به مثابه‌ی عاشق با معشوق در تلقی متعارف عرفانی نیست؛ بلکه جایگاه معشوق در چشم و دل عاشق، به مرتبه‌ی عالی‌تری همچون «دوست» تعالی می‌یابد. در چنین ساحتی است که چون و چرا کردن‌ها و طعن و تعریض‌ها و... حافظ اعتبار می‌یابد؛ چرا که بنابر روایت مشهور «تَسْقُطُ الْأَدَابُ بَيْنَ الْأَحْبَابِ»، در نسبتی دوستانه، آداب و ترتیب میان حافظ و خدا از میان بر می‌خیزد. این‌جاست که نحوه‌ی مواجهه‌ی وحدت وجودی و اتحادی بنده با خدا در تلقی عرفانی و وحدت وجودی‌اش رنگ می‌بازد. ابیاتی که در ادامه آمده‌اند، براساس رابطه‌ی من و تویی میان انسان و خدا شکل گرفته‌اند و در ساحت همسخنی و گفت‌وگویی در تلقی بوبری، قابل تفسیر و تحلیل هستند:

الف.

این چه استغناست یارب وین چه قادر حکمتست کاین همه زخم نهان هست و مجال آه نیست
(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۳۰)

در این بیت حافظ به نحوی شکوه‌مندانه، بی‌پرده و رودررو، از خداوند گلایه می‌کند و صفات خداوندی چون: غنی، رب، قادر و حکیم بودن را زیر سوال می‌برد که با وجود بی‌نیازی، مسوول رشد و پرورش بشر بودن، توانایی بر انجام هر کاری و حکیمانه بر عالم حکومت کردن، چرا این‌همه رنج و تعب بر نوع انسان می‌بارد و آدمی حتی فرصت و مجال یک «آه» را هم ندارد. خرّمشاهی در توضیح این بیت می‌نویسد: «حیران و در عجبم که خداوند چه استغنا، کبریا و حکمت بالغه‌ای دارد که این‌همه رنج و درد نهان در کار و بار انسان و جهان هست و کسی را مجال چون چرا و اعتراض نیست؟ این فکر مطابق مشرب اشعری حافظ یا بلکه اندکی اعتراض به اصل مهمّ آن مکتب است که خداوند را قادر مطلق و فعّال مایشاء می‌دانند و هر چون و چرا از سوی بندگان را ناپسند و ترک ادب شرعی می‌شمارند» (خرّمشاهی، ۱۳۷۱: ۳۷۲).

ب.

هر که خواهد گو بیا و هر چه خواهد گو بگو کبر و ناز و حاجب و دربان بدین درگاه نیست
(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۳۰)

حافظ در بیت بالا تأکید می‌کند اگر درگاه الهی را درگاه دوست ببینیم، خواهیم دانست که ادب این درگاه با ادب دربار سلاطین چنان‌که زاهدان می‌پندارند، متفاوت است. در چنین

درگاهی همیشه به روی همه باز است و میان هیچ‌کس تفاوتی نیست؛ در چنین مکانی است که بنده می‌تواند، هر آن‌چه را که در درونش می‌گذرد، بر زبان آورد و همه یک‌سان هستند و هیچ کبر و غروری را در آن راه نیست.

ج.

سهو و خطای بنده گرش اعتبار نیست معنی عفو و رحمت پروردگار چیست
(همان: ۱۲۷)

حافظ در این بیت همچون دیگر سخنوران پیش از خود، بر این باور است که «توبه از گناه با علم به عفو و آمرزش الهی، در حکم نفی رحمت حق است. اگر بخشودنی بودن سهو و خطای بندگان، امری بی‌اعتبار و شهری بی‌اصل است، در این صورت عفو و رحمت خداوند بخشایش‌گر معنا یا ارزش و شأنی نخواهد داشت؛ به عبارت دیگر، باید قبول کرد که سهو و خطای بنده بخشودنی است» (حمیدیان، ۱۳۹۲: ۱۴۱۰-۱۴۱۲). به تعبیر دیگر، «گناه و ارتکاب بنده به گناه هم در این جهان دارای قدر و ارزش است؛ چون صفت عفو و رحمت خدا را محقق می‌کند» (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۶۳).

د.

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد
(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۴۸)

پرواضح است که این بیت در تناظر با اعتقاد به عقیده‌ی «نظام احسن در عالم» سروده شده است. آن‌چنان که از گفتمان غالب در تاریخ تفکر اسلامی برمی‌آید، متکلمان، فلاسفه و عرفای اسلامی به نظام احسن در چینش نظام هستی قایل هستند چنین عقیده و باوری، در پاره‌ای از آثار شاعران و نویسندگان فارسی نیز نمود و بازتاب پیدا کرده است. از جمله نظامی در *لیلی* و *مجنون*:

حرفی به غلط رها نکردی	یک نکته درو خطا نکردی
در عالم عالم آفریدن	به زین نتوان رقم کشیدن

(نظامی، ۱۳۸۹: ۲۴)

شیخ محمود شبستری در *گلشن راز*:

جهان چون چشم و خال و خط و ابروست که هر چیزی به جای خویش نیکوست
(شبستری، ۱۳۶۵: ۲۲)

اما درباره‌ی این بیت، صاحب‌نظران بسیاری اظهار نظر کرده‌اند و غالباً در صدد آن برآمده‌اند که به هر نحو ممکن، شیطننت و تعریض حافظ را به نظام آفرینش، توجیه کنند^۱؛ اما به هرروی، یکی از بنیادهای اندیشه‌ی حافظ، تفکر خیامی او است و این رباعی خیام را تداعی می‌کند:

گر بر فلکم دست بدی چون یزدان برداشتمی من این فلک را ز میان
وز نو فلکی دگر چنان ساختمی کازاده به کام دل رسیدی آسان

(خیام، ۱۳۱۳: ش ۱۲۵)

خودِ بیت نیز البته چنین تفسیری را بر می‌تابد. حافظ با پیش چشم داشتن پیشینه‌ی مسأله‌ی شر و عدل الهی «با لحن طنز و شیطننت می‌گوید: پیر ما اصولاً اهل مسامحه و گذشت بوده و چندان که باید، در این امر، یعنی وجود یا عدم خطا در آفرینش، ژرف‌کاوی نکرده بود و یا اگر چنین کرده، خودش را به سادگی می‌زد و می‌گفت هیچ عیب و علتی در کار نیست» (خرم‌شاهی، ۱۳۷۱: ۴۳۵-۴۶۵).

زرین‌کوب بعد از شرح مستوفایی بر این بیت، گفته‌های خویش را این‌گونه تلخیص می‌کند: «وجود شر و نقص در عالم مشهودست و جای انکار ندارد؛ اما جمع بین آن با حکمت بالغه‌ی الهی شاید به تعبیر خواجه، همان معمایی باشد - که تحقیقش فسون است و فسانه و از همین جاست که در حل مساله، نظرها پر از تضاد و اختلاف می‌نماید و آنچه را عقل حکیم، تصدیق می‌کند، ذوق سلیم در تایید آن شتابی ندارد» (نیاز کرمانی، ۱۳۷۰: ۳۳). دادبه نیز تاکید می‌کند که اگر بیت «پیر ما گفت...» را با منطق شعر ننگریم، اعتراضی کفرآمیز خواهد بود (همان: ۶۳).

البته در دیوان حافظ ابیات دیگری یافت می‌شود که چنین تفسیری را تایید می‌کند؛ یعنی اذعان به خطا در عالم هستی و لزوم برساختن عالم و جهانی دیگر.

جهان و کار جهان جمله هیچ در هیچ است هزار بار من این نکته کرده‌ام تحقیق

(حافظ، ۱۳۶۸: ۲۵۳)

چرخ بر هم زنم از غیر مرادم گرد من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک

(همان: ۲۵۵)

آدمی در عالم خاکی نمی‌آید به دست عالمی دیگر بیايد ساخت وز نو آدمی

(همان: ۳۵۶)

^۱ برای آگاهی از تفسیرهایی که به ویژه در دوره‌ی معاصر از این بیت ارائه شده (رک: نیاز کرمانی، ۱۳۷۰).

بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو در اندازیم
(همان: ۲۹۷)

فردا اگر نه روضه‌ی رضوان به ما دهند غلمان ز روضه، حور ز جنت به در کشیم
(همان: ۲۹۸)

اعتراض به امر خلقت و چگونگی این جهان، قدر مشترک این ابیات محسوب می‌شود؛ آن‌چه روشن است و البته ابیات فراوانی در غزلیات حافظ آن را تایید می‌کند. حافظ با وجود اعتقاد راسخ به قدرت الهی، به تعبیر کسروی، چنین زبان‌درازی‌هایی با خدا می‌کند (کسروی، ۱۳۳۵: ۲۶).

چنان‌که مرتضوی در مکتب *حافظ* یادآور می‌شود: «آثار و شواهد عقاید انکارآمیز یا آمیخته با ابهام در دیوان او کم نیست و درباره‌ی اصول مسایل آفرینش و دنیا و مبدأ و معاد و جز آن، گاهی بارقه‌ی انکار و تردید در آن به چشم می‌خورد» (مرتضوی، ۱۳۶۵: ۹۸). شفیعی کدکنی با توجه به خصیصه‌ی هنری ابهام در شعر حافظ و بینش دیالکتیکی او که در هر چیز، نقیض آن را می‌بیند، می‌نویسد: «گاه مبتهج از نظام آفرینش است و آن را نظام احسن می‌بیند که: خیز تا بر کلک آن نقاش جان افشان کنیم کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت و گاه معترض بر این نظام که:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد
شفیعی کدکنی رویت شطحی و پارادوکسی حافظ را میراث تصوف خراسان و اسلوب نگرش امثال بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر می‌داند» (رک: همان: ۴۳۴). شایسته‌ی یادآوری است که مطابق با نظریه‌ی من و تویی بوبر، بیت «خیز تا بر کلک آن نقاش جان افشان کنیم / کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت» (حافظ، ۱۳۶۸: ۱۳۴). در ساحت رابطه‌ی «من و تویی عرفانی» و بیت «پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت / آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد» (همان: ۱۴۸) در ساحت «من و تویی هم‌سخنی و گفت‌وگویی» قرار می‌گیرد؛ بنابراین، وجود چنین قراین و شواهد انکارآمیز و شک و چون و چرا، چیزی نیست که در غالب اندیشه‌های عرفانی بگنجد (اسلامی ندوشن، ۱۳۶۸: ۲۲۹).

هـ

گرچه رندی و خرابی گنه ماست ولی عاشقی گفت که تو بنده بر آن می‌داری
(حافظ، ۱۳۶۸: ۳۴۲)

در بیت یادشده نیز حافظ «سخن رندانه‌ی» «تو بنده را بر آن می‌داری» که حاکی از بی‌گناهی انسان در ارتکاب به گناه رندی و خراباتی بودن است، به عاشق که با دیوانه فاصله‌ای ندارد، نسبت می‌دهد و خود مستقیماً نمی‌گوید. این‌گونه سخن گفتن با خدا، حاکی از صمیمیت عاطفی شدید با خداست و از عشق برمی‌آید. او ضمن آن که ترک ادب نمی‌کند و گناه خود را به گردن می‌گیرد، جمال معشوق را دلیل رندی و باده‌نوشی می‌داند» (حمیدیان، ۱۳۹۲: ۳۸۴۵).

و.

گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ تو در طریق ادب باش و گو گناه من است

(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۲۲)

حافظ در این بیت که از یک غزل عرفانی اوست «با گریزی رندانه به نظر اشاعره، معتقد است که انسان از خود، اختیاری ندارد. او ضمن نفی اختیار و اراده‌ی انسان در انجام اعمال، گناه را ازلی می‌داند؛ اما ادب حکم می‌کند که گناه را بر گردن بگیرد. این ادب می‌تواند ادب شرعی، اخلاقی و عرفانی باشد» (حمیدیان، ۱۳۹۲: ۱۳۰۱-۱۳۰۲).

حافظ در چند جای دیگر نیز به عفو و رحمت الهی اشاره می‌کند و بر این باور است که در روز قیامت از نامه‌ی سیاه اعمال خود، باکی ندارد؛ چراکه به لطف الهی امیدوار است. در بیت:

لطف خدا بیش‌تر از جرم ماست نکته‌ی سربسته چه دانی خموش

(حافظ، ۱۳۶۸: ۲۴۴)

نیز ضمن اعتراف به گناهکار بودن خود، الطاف خداوند را از خطاهای خویش بیش‌تر می‌داند؛ لطف او بر خشم پیشی دارد؛ بنابراین کسانی را که از رستاخیز و عقاب آن سخن می‌گویند، دعوت به سکوت می‌کند.

ز.

غیرتم کشت که محبوب جهانی لیکن روز و شب عربده با خلق خدا نتوان کرد

(همان: ۱۶۶)

حافظ در این بیت، از غیرت عاشق می‌گوید؛ چراکه معشوق را محبوب جهانیان می‌خواند. می‌گوید من عاشق هم غیرت دارم؛ اما تو (معشوق) نباید از من انتظار داشته باشی که با عالم و آدم گلاویز شوم. به نظر می‌رسد که معشوق شاعر در این بیت، همان آفریدگار جهانیان باشد (حمیدیان، ۱۳۹۲: ۱۹۹۷-۱۹۹۸ و خرمشاهی، ۱۳۷۱: ۵۶۰-۵۶۱).

ح.

زاهد و عجب و نماز و من و مستی و نیاز تا تو را خود ز میان با که عنایت باشد
(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۸۰)

در برخی ابیات، از جمله بیت یادشده، حافظ با مخاطب ساختن خدا، او را از یک‌سو با زاهد و صلاح و تقوا و از دیگر سو با خودش و می و مستی، در مواجهه قرار می‌دهد. حافظ با تحکمی مرموز به خدا می‌گوید چگونه عمل کند و به طور تلویحی از خدا می‌خواهد که علی‌رغم رفتار غیرمتعارفش جانب او را بگیرد. چنین است بیت:

ما و می و زاهدان و تقوا تا یار سر کدام دارد
(همان: ۱۱۷)

ط.

به خلق و لطف توان کرد صید اهل نظر به بند و دام نگیرند مرغ دانا را
(همان: ۹۸)

حافظ، اهل نظر است؛ از این رو به آسانی به دام معشوق نمی‌افتد؛ مگر آن‌که اسباب وصل فراهم باشد و معشوق از در رفق و مهربانی درآید.

ی.

ارباب حاجتیم و زبان سوال نیست در حضرت کریم تمنا چه حاجت است؟
جام جهان‌نماست ضمیر منیر دوست اظهار احتیاج خود آن‌جا چه حاجت است؟
(همان: ۱۱۲)

حافظ از معشوق می‌خواهد از ناز و غرور کم کند. حضرت کریم در این‌جا اشاره به درگاه حق دارد. (استعلامی، ۱۳۸۳: ۱۵۷)

ک.

زان یار دل‌نوازم شکری‌ست با شکایت گر نکته‌دان عشقی بشنو تو این حکایت
(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۴۳)

حافظ در غزلی با مطلع بیت یادشده، از جهتی از معشوق سپاس دارد که دل‌نوازش و از سویی گله‌مند و شاکی است؛ چه این‌که معشوق، حق مهرورزی عاشق را ادا نکرده است. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد «حافظ در عشق‌ورزی، ذلیل معشوق نیست و ارزش‌های خود را

فراموش نمی‌کند و به معشوق نیز می‌گوید و از معشوق انتظار توجه دارد» (استعلامی، ۱۳۸۳: ۳۰۳). چنان‌که در ابیات این غزل دیده می‌شود، حافظ با لحنی سرزنش‌کننده، از جور و بی‌توجهی معشوق گله و شکایت می‌کند. پورنامداریان در گم‌شده لب دریا درباره‌ی غزل یادشده این پرسش را مطرح می‌کند که «آیا تصویری از آن عشق ازلی و حیرت و سرگردانی و بی‌گناهی انسان و تقدیر آمیخته با درد و محنت انسان در این جهان و ناگزیر بودن انسان از توسل به محبوبی که خود منشاء همه‌ی گرفتاری‌های انسان است، نیست؟» (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۶۸)

بی مزد بود و منت هر خدمتی که کردم	یا رب مباد کس را مخدوم بی‌عنایت
رندان تشنه‌لب را آبی نمی‌دهد کس	گویی ولی‌شناسان رفتند از این ولایت
در زلف چون کمندش ای دل مپیچ کان‌جا	سرها بریده بینی بی‌جرم و بی‌جنایت
چشم‌ت به‌غمزه ما را خون خورد و می‌پسندی	جانا روا نباشد خون‌ریز را حمایت
هرچند بردی آبم روی از درت نتابم	جور از حبیب خوش‌تر کاز مدعی رعایت

(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۴۳)

۴. نتیجه‌گیری

هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی حاکم بر ذهن و زبان حافظ، ساحتی از رابطه میان خدا و بنده (حافظ) رقم می‌زند که آن را از رابطه‌ی عاشق و معشوق در تلقی عرفانی، کلامی، فلسفی، فقهی و... متمایز می‌سازد. در غزلیات حافظ، مقام معشوق به دوست استحاله می‌یابد و رابطه‌ی تازه‌ای شکل می‌گیرد. در این رابطه‌ی تازه، رابطه‌ی حافظ و خدا بر بنیاد دوستی عمیق استوار می‌گردد؛ بر این اساس، سنت مألوف معشوق مظهرِ ناز و عاشقِ نمادِ نیاز، رنگ می‌بازد. حافظ در عین حال که به خداوند باور دارد و مهر می‌ورزد، به گونه‌های مختلف با او از در طعن و طنز و تعریض و تکبر در می‌آید و به مناسبات حاکم بر رابطه‌ی خدا و بندگان، بنده‌پروی خدا، فلسفه‌ی خلقت و... به سوال و اعتراض لب می‌گشاید و چون و چرا می‌کند. او در پی آن بر می‌آید که فلک را سقف بشکافد و طرحی نو از عالم و آدم در بیفکند تا خطاهایی را که بر قلم صنع رفته، به سامان آرد و بنده‌داری و بنده‌پروری به خداوند بیاموزد. رابطه‌ی من و تویی حافظ و خدا در این ساحت، با رابطه‌ی من و تویی در فلسفه‌ی هم‌سخنی و گفت‌وگویی بوبر، پیوندی استوار پیدا می‌کند؛ چرا که هم در اشعار حافظ و هم چنان‌که در کتاب من و تو بوبر آمده است، اتحاد عاشق و معشوق، به استقلال عاشق و معشوق تبدیل می‌شود و فردیت حاصل از آن، صمیمی‌ترین

گفت وگوها را در قالب چون و چرا کردن‌های بنده با خدا رقم می‌زند. این پژوهش نشان می‌دهد حافظ را نیز می‌توان در عرصه‌ی تجربه‌ی الاهیاتی، در کنار خرقانی، بایزید بسطامی، قصاب آملی و... متاثر از حمکت خسروانی دانست.

منابع

- استعلامی، محمد. (۱۳۸۳). درس حافظ. تهران: زوآر.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۶۸). ماجرای پایان‌ناپذیر حافظ. تهران: یزدان.
- ایمانی، محسن و شرفی، محمود. (۱۳۸۸). «بررسی و مقایسه‌ی مراحل سه‌گانه‌ی تحوّل فکری مارتین بوبر». فصل‌نامه‌ی اندیشه‌ی دینی/دانشگاه شیراز، شماره پیاپی ۳۰، صص ۲۷-۵۶.
- بالو، فرزاد و عباسی، حبیب‌الله. (۱۳۹۴). «تحلیل رابطه‌ی انسان و خدا در میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی با الهام از نظریه‌ی «من و تو» مارتین بوبر». دو فصل‌نامه‌ی ادبیات عرفانی/دانشگاه الزهراء، سال ۷، شماره ۱۲، صص ۴۳-۷۳.
- بوبر، مارتین. (۱۳۸۰). من و تو. ترجمه‌ی سهراب ابوتراب و الهام عطارودی، تهران: مجموعه‌ی سپهر اندیشه.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۲). گم‌شده‌ی لب دریا. تهران: سخن.
- خیام. (۱۳۱۳). ترانه‌های خیام. تصحیح صادق هدایت، تهران: جاویدان.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۸). دیوان حافظ. تصحیح قزوینی - غنی تهران: اساطیر.
- حمیدیان، سعید. (۱۳۹۲). شرح شوق. تهران: قطره.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۱). حافظ‌نامه. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____، (۱۳۶۱). ذهن و زبان حافظ. تهران: نو.
- دشتی، علی. (۱۳۴۴). نقشی از حافظ تهران: اساطیر.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۴). از کوچه‌ی زندان. تهران: امیرکبیر.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۶۵). گلشن راز. به اهتمام صمد موحد، تهران: طهوری.
- شفیعی‌کدکنی، محمدرضا. (۱۳۶۸). موسیقی شعر. تهران: آگاه.

- _____، (۱۳۹۱). نوشته بر دریا؛ از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، تهران: سخن.
- کسروی، احمدی. (۱۳۳۵). حافظ چه می‌گوید؟ بی‌جا: بی‌نا.
- مرتضوی، منوچهر، (۱۳۶۵). مکتب حافظ. تهران: توس.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. (۱۳۸۹). لیلی و مجنون. تصحیح بهروز ثروتیان، تهران: امیرکبیر.
- نیازکرمانی، سعید. (۱۳۷۰). پیر ما گفت. تهران: پاژنگ.
- Buber, Martin. (2002). *Ten Rungs Collected Hasidic Sayings Translated from the German by Olga Marx london and New York*. Routledge.
- Friedman. Maurice. (1955). *The life of dialogue*. the university of Chicago press Chicago illinos.
- Kramer, Kenneth; Gawlick, Mechthild. (2003). "Martin Bubers I and thou: practicing living dialogue". *Paulist Press*. p. 39.

آینه‌ی خیال

(شرح یک معنا بر بنیاد آرای حافظ و ابن عربی)

حسن بلخاری قهی

استاد دانشگاه تهران و رئیس انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

چکیده

ابن عربی و حافظ دو تن از بلندمرتبه‌گان بی‌بدیل عرفان و حکمت اسلامی هستند؛ ابن عربی در شرح و بیان غوامض و رموز عرفانی و حافظ در شرح شاعرانه و شورانگیز این رموز و معانی. نوشته‌ی پیش‌رو بر آن است نشان دهد میان این دو در عالم معنی ارتباطی وجود داشته و حافظ از مبانی عرفانی ابن عربی متأثر بوده است یا خیر. از جمله معانی مشترک و مشابه در آرای این دو بزرگ، مسئله‌ی خواب و خیال بودن عالم ناسوت و وجود عرضی هستی است که مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: ابن عربی، حافظ، خیال، عالم.

محبی‌الدین عربی در آثاری چون فصوص و فتوحات و البته دیگر آثارش، عمیق‌ترین معانی عرفانی را بیان نموده و مفسران و شارحانش نیز تا آنجا که ممکن بوده در تبیین و روشنی این معانی کوشیده‌اند به قسمی که بدون تردید مهم‌ترین و گسترده‌ترین تألیفات عرفانی در تمدن اسلامی خاص ابن‌عربی و پیروان اوست. اما حافظ در این سو، شگفت حکیمی است که هیچ کس، همچون او به شیوایی، لطافت، زیبایی و عمق، معانی عرفانی را در زبان فارسی ارائه نکرده است. بنابراین چنانکه در صدر گفتیم این دو، قلیل دست‌نیافتنی حکمت و عرفان اسلامی‌اند.

تحقیقات و تتبعات به روشنی اثبات نمی‌کند که میان حافظ که متوفای سال ۷۹۲ (ه.ق) است و ابن عربی که در سال ۶۳۸ (ه.ق) وفات یافته است ارتباط معنایی وجود داشته باشد. به ویژه با توجه به این معنا که ابن‌عربی و نظریاتش به شدت مورد نقد و در مواردی مستوجب تکفیر بوده است. اما این بدان معنا نیست که نسبتی در عرصه معنا میان آرای ابن‌عربی و حافظ نتوان یافت. عرصه‌ی معنا در عرفان، عرصه وحدت جان و شهود است و هر که در این وادی پای نهاد در اظهار و آشکارگی معنا چون دیگر عارفان و پای‌نهادگان در این وادی سخن می‌گوید.

ابن‌عربی در فصوص و فتوحات بحثی تفصیلی و جامع در باب عالم خیال دارد.

تفصیل وسیع و میل شدید شیخ اکبر به تأویل و توسیع معانی، حصول درکی جامع از آرای وی را سخت و مشکل می‌نماید اما در باب خیال با تأمل و تدقق می‌توان حاصل نمود که محبی‌الدین خیال را در سه مرتبه مورد بحث و تأمل قرار داده است، مرتبه اول عالم هستی است آن‌گاه که صراحتاً در فتوحات می‌آورد «العالم کله خیال». مرتبه دوم عالمی است واسط میان عالم مجردات (یعنی حضرت سوم از حضرات خمس) و عالم محسوسات یا حضرت پنجم، به عبارتی همان عالم مثال؛ و مرتبه سوم مرتبه‌ای از مراتب قوای باطنی نفس انسان یا عالم صغیر. به عبارتی بنابر اصل تناظر که عالم را انسان کبیر و انسان را عالم صغیر می‌خواند خیال در مرتبه‌ی هستی‌شناختی مرتبه چهارم از سیر نزولی عالم است (خیال منفصل) و نظیر آن در نفس انسان مرتبه‌ای از مراتب ادراک و شناخت او (خیال متصل).

از دیدگاه ابن عربی خیال بالاصاله یک مفهوم برزخی است، برزخ و حائل میان دو حقیقت یا دو عالم، لاجرم بدون درک این برزخییت و سنجش نسبت میان دو عالم درک خیال ممکن نیست. به زبان ساده‌تر یک صورت خیالی از یک سو متأثر از یک تجربه ذهنی است و از سوی

دیگر مرتبط با یک واقعیت عینی. خیال در مرز میان این ذهنیت و عینیت قرار دارد و امکان انفصال از این دو برای آن ممکن نیست.

بحث در باب حضرت چهارم از حضرات خمس یا خیال منفصل و نیز نظیر آن در مراتب قوای باطنی نفس یعنی خیال متصل، محور و موضوع این سخن نیست بلکه سخن در باب جمله مشهور ابن عربی در باب عالم یعنی «العالم کله خیال» است. اولاً خیال در این فراز به چه معناست ثانیاً خیالی بودن عالم چه معنایی دارد؟

از دیدگاه ابن عربی عالم اگر خیال انگاشته می‌شود بنابر قاعده‌ای که عرض کردیم پس میان دو حقیقت قرار دارد. وجود مطلق و عدم مطلق. خدا «هست» مطلق است و بنا به این اعتبار هیچ چیز دیگر در عالم نیست که بتواند مصداق این هستی شود. پس «هست» فقط از آن اوست و غیر او همه عدم مطلق است. اما می‌دانیم که عالم از وجهی وجود دارد و اگر موجود نمی‌بود امکان صحبت در باب آن وجود نداشت. پس عالم هم هست هم نیست، و این معنای «العالم کله خیال» است. نیست چون همچون حق هستی ذاتی ندارد هست چون مَبْنِی خداست. «بنابراین عالم نه موجود است و نه معدوم یا هم موجوداست و هم معدوم. به علاوه می‌دانیم که عالم در همان حال که «غیر خدا» است از یک وجه مَبْنِی خدا است چرا که آیات خدا در آن جلوه‌گرند؛ به عبارت دیگر عالم به یک معنی ظهور و تجلی خداست. بنابراین شیخ آن‌جا که عالم را خیال می‌نامد نظرش به منزلت متضاد هر آن چیزی است که غیر خداست و نیز این واقعیت را در نظر دارد که عالم، خدا را نشان می‌دهد، درست همان‌طور که تصویر آئینه حقیقت شخصی را نشان می‌دهد که به آئینه می‌نگرد» (چیتیک، ۱۳۹۴: ۱۱۴).

در فصوص نیز ابن عربی بحث مهم و شگفتی در باب خیال دارد ابن‌عربی در فص نهم از فصوص‌الحکم با عنوان «فص حکمة نوریة فی کلمة یوسفیه» به شرح تأویلی خواب و رؤیا و خیال می‌پردازد، خواب یوسف و تأویل آن در «إِذْ قَالَ یُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كُوفًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ» (یوسف / ۴) و نیز کلامی از رسول‌الله: «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا»^۱ مبنای شرح بسیار بلند ابن‌عربی از خداوند، عالم و آدم است. از دیدگاه شیخ اکبر تفاوت

^۱ «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا». این روایت در منابع شیعی هم از پیامبر اسلام (ص) و هم از امام علی (ع) نقل شده است. (رک ورام بن ابی فراس، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر، ج ۱، ص ۱۵۰، مكتبة الفقيه، قم، ۱۴۱۰ ق. و

کلام یوسف در بیان «وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا» (یوسف/۱۰۰) که حقیقی انگاشتن امر محسوس است (بر خاک افتادن برادران و پدر نزد یوسف پس از یافتن او) با کلام پیامبر که «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا» در این است که در لسان پیامبر (ص) این عالم، عالم خواب و خیال و اوهام است. این روایت، ورود ابن‌عربی به کیفیت عالم را میسر می‌سازد. بنا به قول رسول‌الله عرصه‌ی حیات انسان، عالمی است که در اصل عالم خواب است. در عین حال خواب و رؤیا نیز در عالم خیال واقع می‌شود. این خیالی بودن، کل عالم را به وجودی ظَلّی تبدیل می‌کند که سایه و ظلّ نور مطلق، یعنی حضرت حق است. بنابراین چند موضوع در فص نهم به هم پیوند می‌خورد. از یک‌سو خواب و رؤیا که بستر رؤیت صور مجرد عالم مثال است و از سوی دیگر نسبت این عالم با حق که نسبتی ظَلّی است و بنابراین کل این عالم نیز سراسر خیال است و وجودش وجودی وهمی و توهمی.

بیان صریح ابن‌عربی در فص نهم در این باب چنین است: «پس عالم به اعتبار آن که سایه‌ی یکتاست، حق است؛ زیرا که حق یک است و یکتا، ولی به اعتبار کثرت صورت، عالم خوانده می‌شود.... و چون امر چنان است که گفتیم، عالم موهوم است و وجود حقیقی ندارد و این همان معنی خیال است. یعنی خیال تو چنان می‌نماید که عالم امری است زاید بر حق و خارج از حق که به نفس خود قائم است و حال آن که در واقع چنان نیست.... نسبت حق به سایه خاصی از خرد و بزرگ و صافی و صافی‌تر مانند نسبت نور است به شیشه‌ای که در میان نور و بیننده حجاب می‌شود. نور به رنگ شیشه درمی‌آید و حال آن که نور در واقع رنگ ندارد ولی این‌طور می‌نماید و این از باب مثالی است که نسبت حقیقت تو را با پروردگارت روشن می‌سازد....» (ابن عربی، ۱۳۹۳)

و اما حافظ، این عارف شوریده‌ی شیرازی که بدون هیچ تردیدی صرفاً یک ناظم یا شاعر نیست و غزلیات شورانگیز و متعالی‌اش نشان می‌دهد وقوفی کامل و اشعاری جامع بر معانی عرفانی دارد در غزل معروف:

عکس روی تو چو در آینه‌ی جام افتاد	عارف از خنده‌ی می در طمع خام افتاد
حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد	این همه نقش در آیین‌های اوهام افتاد
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود	یک فروغ رخ ساقیست که در جام افتاد
غیرت عشق زبان همه خاصان ببرید	کز کجا سرّ غمش در دهن عام افتاد
من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم	اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد
چه کند کز پی دوران نرود چون پرگار	هر که در دایره‌ی گردش ایام افتاد
در خم زلف تو آویخت دل از چاه زنج	آه کز چاه برون آمد و در دام افتاد
آن شد ای خواجه که در صومعه بازم بینی	کار ما با رخ ساقی و لب جام افتاد
زیر شمشیر غمش رقص کنان باید رفت	کان که شد کشته‌ی او نیک سرانجام افتاد
هر دمش با من سوخته لطفی دگر است	این گدا بین که چه شایسته انعام افتاد
صوفیان جمله حریفند و نظرباز ولی	زین میان حافظ دلسوخته بدنام افتاد

(حافظ، ۱۳۸۰: ۱۴۹-۱۵۰)

و به ویژه در سه بیت اول این غزل، چنان همان قاعده ابن عربی را در ابیاتی دلکش به حد و رسم می‌کشد که گویی استاد بی‌رقیب این عرصه و میدان است و البته که است.

تکرار سه باره واژه‌ی آیین در دو بیت اول غزل، به علاوه کارکرد جام در بیت سوم که همان کارکرد آیین را دارد، ابیات را به طرز حیرت‌انگیزی مشابه بیان رأی و نظر ابن عربی قرار می‌دهد.

بر اساس این غزل حافظ تمامی موجودات عالم را به‌سان نقشی می‌بیند و می‌خواند که در آیین‌های خیال و اوهام ظاهر گشته‌اند؛ نقش‌اند از آن رو که به دست نقاش ظاهر شده‌اند و از خود هیچ استقلالی در وجود و ظهور ندارند، بر آیین‌های اوهام ظاهر شده‌اند؛ زیرا بستر ظهور آن‌ها فی حد ذاته عدم است. به عبارتی اوهام همان جایگاهی را در این بیت حافظ دارد که خیال در «العالم کله خیال» ابن عربی.

بدین صورت وحدت شهود عرفای پاک بین و نظرباز خود را می‌نمایاند. نظربازانی که به حقیقت عالم نظر می‌کنند، هستی را این‌گونه شهود می‌کنند. این معنا حقیقتی بلند را آشکار می‌سازد: صوفیان و عارفان جمله حریفند و نظرباز و شکار این نظربازیشان رویت حقیقت به

همان صورتی است که هست نه آن گونه که به نظر می‌رسد^۱. اجماع عرفا در شهود و رویت، دلیل بین و قاطع این معناست.

منابع

- قرآن کریم، (۱۳۸۶). ترجمه‌ی بهالدین خرمشاهی، چاپ ششم، تهران: دوستان.
- ابن عربی، (۱۳۹۳). *فصوص الحکم*، ترجمه‌ی محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ابن فناری، (۱۳۷۴). *مصباح الأنس*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ابن ابی جمهور، (۱۴۰۳ق). *عوالی الآلی*، به اهتمام مجتبی اراکی، قم: سیدالشهدا.
- ابن ابی فراس، ورام، (۱۴۱۰ق). *تنبيه الخواطر و نزهة النواظر*، قم: مكتبة الفقيه.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۴). *عوالم خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*، ترجمه‌ی قاسم کاکایی، تهران: هرمس.
- حافظ، (۱۳۸۰). *دیوان غزلیات حافظ*، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: صفی‌علیشاه.
- سید رضی، (۱۴۰۶ق). *خصائص الأئمة عليهم السلام (خصائص أمير المؤمنين عليه السلام)*، تحقیق و تعلیق محمد هادی امینی، مشهد: آستان قدس رضوی.

^۱ به تعبیر رسول گرامی اسلام: اللهم ارني الاشيا كما هي. (رک مصباح الأنس، ص: ۲۲۰ و *عوالی الآلی*، ج ۴، ص ۱۳۲).

شگردهای حافظ در تبدیل گزاره‌های مرده‌ی اخلاقی به صورت‌های هنری

منصور پایمرد

رئیس انجمن دوستداران حافظ

چکیده

وجهی از شعر حافظ حکمی و اخلاقی است. شعر اخلاق مدار حافظ در یکی از بی‌اخلاق‌ترین دوره‌های تاریخی سروده می‌شود، و این سخن را به استناد تاریخ عصر حافظ، گواهی اشعار خود خواجه و نوشته‌های طنزآمیز عبید، خصوصاً رساله اخلاق الاشرافش، می‌گوییم. اما بیان اصول و توصیه‌های اخلاقی در شعر، آن هم غزل، با دو مشکل اساسی روبرو است: اول اینکه توصیه‌های اخلاقی به دلیل کاربرد بسیار، دستمالی شده و کلیشه‌ای است و تبدیل به گزاره‌هایی خنثی و گاه مرده شده است و دوم نصیحت و موعظه، خواه ناخواه در مذاق شنونده و خواننده تلخ می‌نماید و هر کسی از آن بیزار است. حافظ برای زنده کردن این اصول اخلاقی و ارائه‌ی آن‌ها در قالب شعرش، به شگردی هنری متوسل می‌شود که به تعبیر فرمالیست‌های روسی، «آشنازدایی» خوانده می‌شود. خواجه با «غرابت بخشیدن» به این گزاره‌های مستعمل اخلاقی آن‌ها را رنگ نو می‌زند و چون کالایی تازه به خواننده عرضه‌اش می‌دارد. یکی از وجوه عمده آشنازدایی «طنز» است که حافظ افزون بر بهره‌گیری از «هنر سازه»های دیگر، از آن برای نشان دادن جامعه‌ی ریازده و محفل‌ها و اشخاصی که باید میزان و معیار صلاح و اخلاق باشند، اما خود مظهر سالوس و دروغ و بی‌اخلاقی‌اند، استفاده می‌کند و در مرحله دیگر برای زنده کردن گزاره‌های اخلاقی سرد و بی‌مصرف، و رساندن آن‌ها به گوش مخاطب، با ترفندهای گوناگون هنری، به نو کردن و برگرفتن غبار عادت از چهره‌هایشان می‌پردازد، و به قدری وجه هنری این گزاره‌ها، هنری، دل‌فریب و زیبایند، که خواننده و یا شنونده با کوشش بسیار می‌تواند خود را از جاذبه‌ی زیبایی آن‌ها بر باید و به پیام دست یابد.

واژه‌های کلیدی: اخلاق، آشنازدایی، حافظ، طنز و عبید زاکانی

وجه مهمی از شعر حافظ حکمت‌آمیز و عبرت‌آموز و اخلاقی است و این وجه شعرش، چنان‌که خود گفته، بیشتر متأثر از قرآن کریم است:

ز حافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد لطایف حکمی با نکات قرآنی^۱

از این گذشته اگر بخواهیم فضایل اخلاقی مطرح شده در دیوان حافظ را تحت عنوان‌هایی چون: مدارا و تساهل و تسامح، استواری بر عهد و پیمان، راست‌گویی، امیدوار بودن به رحمت خداوند، بخشندگی و پرهیز از امساک، دوری از عجب و خودبینی، نرنجیدن و نرنجانیدن، قناعت و... بیاوریم، فهرست بلند بالایی به دست خواهد آمد که ذیل هر عنوان می‌توان ابیات متعددی را به عنوان شاهد به دست داد.

و شگفتا چنین غزلیاتی اخلاق‌مدار و حکمت‌آموز در یکی از بی‌اخلاق‌ترین دوران‌های تاریخی ما سروده شده است. برای آن که بتوانیم تا حدودی پی به حدّ فروپاشی و سقوط اخلاقی جامعه عصر حافظ ببریم، بهتر است به سراغ نوشته‌های عبید زاکانی برویم که به مقتضای سبک و طبیعت طنز و طعنه‌آمیزش، گاه با طنز و تعریض‌های گزنده، و گاهی با هجو و هزل‌های دریده، بی‌پرده و عریان اضمحلال اخلاق را، خصوصاً در میان طبقات فرادست و اشراف جامعه‌اش آشکار می‌کند. بهترین نمونه از این دست، رساله‌ی *اخلاق/لاشراف* اوست. این رساله در هفت باب تدوین شده و هر باب به یکی از ارکان مهم اخلاقی اختصاص داده شده است مثل: حکمت، شجاعت، عفت، عدالت، سخاوت... و هر موضوع به دو بخش تقسیم شده: مذهب منسوخ و مذهب مختار؛ در ذیل مذهب منسوخ، عبید دیدگاه اخلاقی گذشتگان را در مورد آن موضوع گزارش می‌دهد، و سپس تحت عنوان مذهب مختار، واژگونی آن ارزش‌ها و عمق فساد و انحطاط اخلاقی جامعه‌ای را که در آن زندگی می‌کند، با تازیانه طنز و تعریض، به چشم خواننده‌اش می‌کشانند. به‌عنوان مثال در باب «عفت»، ذیل «مذهب منسوخ» می‌آورد: «در سیر اکابر سلف مطالعه افتاده است که در ازمنه ماضیه، عفت را یکی از خصایل اربعه شمرده‌اند و در حد آن فرموده‌اند، عفت عبارت است از پاک‌دامنی، و لفظ عقیف بر آن کس اطلاق کردند که چشم از دیدن نامحرم و گوش از شنیدن غیبت و دست از تصرف در مال دیگران و زبان از گفتار فاحش و نفس از ناشایست باز داشتی... و در ادامه در باب «مذهب مختار» زمانه‌اش می‌نویسد: «اصحابنا

^۱ ابیاتی که در این جستار از حافظ به عنوان شاهد آورده شده است از نسخه‌ی تصحیح علامه قزوینی است، هر جا که از چاپ‌های دیگر بهره برده‌ایم به آن تصریح شده است.

می‌فرمایند که قدما در این باب غلطی شنیع کرده‌اند و عمر گران‌مایه به ضلالت و جهالت به سر برده. هر کس که این سیرت ورزد او را از زندگانی هیچ بهره نباشد.... پس هر کس باید که آن چه به چشم خوش آید آن را ببیند، و آن چه به گوش خوش آید، آن را بشنود و آن چه مصالح را بدان منوط باشد از خبت و ایذا و بهتان و عشوه و دشنام فاحش و گواهی به دروغ، آن بر زبان راند. اگر دیگری را بدان مضرتی باشد یا دیگری را خانه خراب شود، بدان التفات نباید کرد» (عبید زاکانی، ۱۳۵۳).

اگر در یک تعریف کلی علم اخلاق را «شناخت مصادیق ارزش‌ها و بیانگر راه‌های کسب فضایل و ترک رذایل اخلاقی» (میرهادی و جهانشاهی، ۱۳۷۳)، بدانیم، بی شک دیوان حافظ هم مخاطب را به بهترین شیوه به کسب ارزش‌ها و فضایل اخلاقی دعوت می‌کند و هم از سوی دیگر با در افتادن با زشت‌کاران و رذیلت‌پیشگان، و بر انداختن نقاب تزویر و سالوس از چهره‌ی آن‌ها، سیمای حقیقی‌شان را آشکار می‌کند و از این طریق سعی دارد به عنوان یک مصلح اخلاقی و اجتماعی در به وجود آوردن جامعه‌ای اخلاقی، در حد وسع خویش بکوشد.

اما فراموش نکنیم که قالبی که حافظ در آن به چنین اصلاح اخلاقی دست یازیده است غزل است و در تعریف غزل، و آنچه که در مورد خصوصیات آن ذکر کرده‌اند، چنین رسالتی را که حافظ بر دوش این قالب نهاده، متعهد نشده است؛ زیرا بسیار مشکل است که شما گزاره‌ای اخلاقی را که از شدت تکرار به گزاره‌ای خنثی تبدیل شده است، بخواهید به حیطه‌ی شعر بکشانید و آن هم شعر عاشقانه، و بعد با چنین مصالح بی‌رمقی بخواهید خواننده را جذب و جلب کنید. مشکلی که شاعر با گزاره‌های اخلاقی دارد همان مشکلی است که در مقوله‌ی «آشنازدایی» درباره‌اش بحث می‌شود. توصیه‌های اخلاقی هر قدر هم که پیام مهمی را در خود داشته باشد، به سبب تکرار و عادت کردن اذهان به این پیام‌ها، کارایی خود را از دست داده است و شنیده نمی‌شود.

در ضمن خلاف آنچه گروهی تصور می‌کنند، ارزش یک اثر هنری صرفاً به بهره‌گیری هر چه بیشتر از اصول اخلاقی و حکمی نیست و قرار نیست که شاعر به جای شعر رساله‌ی اخلاقی بنویسد. شاعر در وهله اول می‌باید که بتواند در حد بضاعت هنری‌اش، کارش را هر چه بیشتر به معیارهای شعر، و آن هم شعر ناب، نزدیک کند، و در این راه اگر قرار باشد که یکی از مواد شعری‌اش نیز، اخلاق باشد، وظیفه‌اش این است که به گونه‌ای غبار عادت را از چهره‌ی آن بزدايد

و چنان با ترفندهای هنری از آن آشنازدایی کند، که بتوان آن را به عنوان کالایی تازه و دست اول به خواننده قالب کرد. اگر این سخن دانشمندان اهل بلاغت را بپذیریم که می‌گویند «فضیلت کلام، معنی نیست، فضیلت کلام به الفاظ ناظر است نه به مضمون، محتوا پیش پا افتاده است» (محقق، ۱۳۹۴) متوجه می‌شویم که یک اثر هنری، ارزشش آن قدرها به چه گفتنش نیست، بلکه به چگونه گفتنش است. این را گفتم تا متوجه این نکته باشیم که اگر توصیه‌ها و اصول اخلاقی با ادوات هنری همراه نشود، و اگر شاعر نتواند با جادوی کلمات و آرایش تازه، آن را چون شاهد بکر و عروس جمیله‌ای بیاراید، خواننده نه تنها آن را با آغوش گشاده و روی باز نخواهد پذیرفت، که به احتمال بسیار زیاد، بی‌اعتنا از کنارش خواهد گذشت. به همین دلیل همان گونه که شفיעی کدکنی می‌گوید، اگر ما در آثار بزرگان غور و غوث کنیم و هر بیت درخشان و بر جسته‌ای که نظرم‌ان را جلب کند وقتی به عمق ساختار آن برسیم، خواهیم دید که در اصل حرف تازه‌ای نیست، حرفی است که از دیگران و حتی عامه مردم، گاه شنیده‌ایم. اما صورتی که هنرمند به آن بخشیده است به نظر ما «غریب» و «غیر آشنا» می‌آید. (شفיעی کدکنی، ۱۳۹۱: ۹۸)

از سوی دیگر پند و اندرز و توصیه‌های اخلاقی معمولاً خوشایند کسی نیست و به کام شنونده و خواننده تلخ می‌آید و این گسی و ناگواری سبب پرهیز مخاطب و روی گردانیدنش از آن می‌شود.

سخنوران معمولاً تلخی و گزندگی نصیحت و توصیه‌ی اخلاقی را در لفافه و پوسته‌ی شیرینی از آرایه‌ها و ترفندهای هنری پنهان می‌کنند تا به مذاق مخاطب خوش افتد و آن را با اشتیاق و رغبت پذیرا شود. و حافظ این کار را به شیواترین و شکل‌ترین شیوه انجام داده است.

شیوه‌ای که حافظ از آن بهره می‌برد تا گزاره‌های سرد و بی‌مصرف را بازاریابی هنری کند تا جاذب برای خریدار باشد، استفاده از ترفندی جمال‌شناسی است که فرمالیست‌های روسی نام آشنازدایی بر آن نهاده‌اند: آشنازدایی «هر نوع نوآوری در قلمرو ساخت و صورتهاست و هر پدیده‌ی کهنه‌ای را در صورتی نو درآوردن، یعنی «هنر سازه» را از نو زنده و فعال کردن. مثلاً یک تشبیه را که، به علت تکرار، دستمالی شده و نمی‌تواند فعال باشد، از طریقی فعال کردن» (همان: ۹۶). یکی از وجوه مهم آشنازدایی، طنز است که حافظ غالباً به زیبایی و استادی، برای تلطیف و

تاثیر انتقاد و اندرز دادن‌هایش، که اغلب در مذاق مخاطب تلخ و بر خورنده است، از آن بهره می‌جوید.

اگر تعریفی را که شفیعی کدکنی از طنز به دست داده است بپذیریم که «طنز تصویر هنری اجتماع نقیضین و ضدین است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ۳۸۶) و این که «قلمرو طنز حافظ را در سراسر دیوان او، بی هیچ استثنایی رفتار مذهبی ریاکاران عصر تشکیل می‌دهد» (همان: ۳۱۱) باید گفت که حافظ از حربه طنزش بیشتر برای نقد جامعه‌ای بهره می‌گیرد، که اخلاق، در گندآبه‌ای از ریا و دروغ و دورویی سقوط کرده است. طنز او ابزاری است برای افشا و انتقاد سردمدارانی که باید مظهر و میزان صلاح و سلامت باشند، اما صد بت در آستین دارند و خود رهنمایی‌اند که دزدان بیابانی باید از دستشان فریاد بر دارند که:

خدایا تو شبرو به آتش مسوز که ره می‌زند سیستمانی به روز^۱

(سعدی، ۱۳۶۳: ۱۶۱)

هر چه طنز عبید تند و گزنده و عریان است و گاهی حتی به هجو و هزل می‌گراید، طنز حافظ، پوشیده و عفیف است و البته هنری‌تر. یک دو مورد از طنزهای عبید و ابیات حافظ را که از نظر مضمون مشابهت دارند، با هم مقایسه کنیم تا تفاوت‌ها آشکار شود:

طعام و شراب تنها مخورید، که این شیوه قاضیان و جهودان است (عبید زاکانی، ۱۳۵۳: ۵۴)

احوال شیخ و قاضی و شرب‌الیهودشان کردم سوال صبحدم از پیر میفروش
گفتا نگفتنی سخن گرچه محرمی در کش زبان و پرده نگهدار و می بنوش

هر دو یک توصیه اخلاقی را بیان می‌کنند و آن «پرهیز از تنها خواری و دعوت به بذل و بخشش» است، اما این مضمون پیش پا افتاده در زبان عبید به یک انتقاد اجتماعی می‌انجامد، و در شعر حافظ به یک تابلو جاودانه هنری، که ضمن این‌که وجه انتقادی‌اش را حفظ کرده است و

^۱ این بیت اشاره از حکایت کوتاه زیر گرفته شده است:

شنیدم که دزدی درآمد به دشت	به دروازه سیستمان بر گذشت
بدزید بقال از او نیم دانگ	برآورد دزد سیه‌کار بانگ
خدایا تو شبرو به آتش مسوز	که ره می‌زند سیستمانی به روز

حتی نسبت به طنز عبید شمول و شدتش هم بیشتر گشته، اما از سوی دیگر به یک شیء هنری تبدیل شده است که ساعت‌ها درباره‌ی زیبایی‌اش می‌توان سخن گفت.

چندان که حیات باقی است از حساب میراث خوارگان خود را خوش دارید (همان: ۵۳)

که پیامش آشکار است و همین اندرز اخلاقی را از زبان حافظ بشنویم:

خزانه داری میراث خوارگان کفر است به قول شاهد و ساقی به فتوی دف و نی

حافظ نصیحتش را در لخت اول بیت بسیار صریح بیان می‌کند، و در لخت دوم بیت است که مایه‌ی قوی طنزش را به آن می‌زند و نگرش و بینش خویش نسبت به زندگی را نیز در آن می‌دمد. حافظ در مصراع دوم، ابتدا مسئولیت این اندرزگویی را به گردن شاهد و ساقی می‌اندازد و برای این کار از لفظ «قول» استفاده می‌کند که چون دارای چند معنی مختلف است به آن وجهی ایهامی می‌بخشد:

(الف) گفته، گفتار. (ب) معنایی موسیقایی در تناسب با دف و نی (قول و غزل) رباعی، ترانه. (ج) اصلاحی فقهی به معنی مذهب و آرا چنان‌که گویند: این قول ابوحنیفه و قول شافعی است؛ یعنی رأی و مذهب آنان است (لغت نامه) و این معنای اخیر است که با فتوا تناسب دارد و بر طنز بیت می‌افزاید. حافظ سپس دف و نی را، که مظهر طرب و مایه‌ی خوشی‌اند، به جای مفتی عبوس و سخت‌گیر می‌نشانند، و آن‌ها هستند که فتوا صادر می‌کنند و از طریق این فتواست که حافظ، غیرمستقیم ما را به شادی و اغتنام فرصت و خوش‌باشی دعوت می‌کند، که یکی از بن مایه‌های اصلی اندیشگانی اوست.

به بیت زیر دقت کنید که باز هجوم به یکی از تابوی‌های مذهبی است:

فقیه مدرسه دی مست بود فتوا داد که می حرام ولی به ز مال اوقاف است

پیام اخلاقی آن این است که «تصرف در مال وقف حرام است» اگر این توصیه را شما از زبان کسی بشنوید چقدر به درنگ و تفکرتان وا می‌دارد؟ از شدت تکراری بودنش می‌شود گفت تقریباً اصلاً شنیده نمی‌شد. هم آن‌گونه که به بسیاری از چیزها نگاه می‌کنیم، اما به سبب تکراری بودن نمی‌بینیمشان. اما در این صورت هنری که حافظ به آن بخشیده است می‌تواند مدت‌ها ما را به خویش مشغول کند. طنز زیبا و پارادوکسی که در آن نشسته است دست از جان هیچ زیباپسندِ شعر دوستی بر نمی‌دارد؛ زیرا اول که فقیه نباید می‌خوارگی کند، که کرده و مست شده است و دوم در مستی نباید فتوا دهد، که داده است و سوم از بین فتاوی که داده، بر اساس «مستی و

راستی» تنها همین فتوایش درست و راست از کار در آمده است که «می حرام ولی به ز مال اوقاف است».

مورد دیگری که به موضوع اخلاق در شعر حافظ مربوط می‌شود، وجه ایجابی است که در این طریق حافظ قصد انتقاد ندارد بلکه می‌خواهد توصیه‌ای اخلاقی را به مخاطب یادآور شود تا شاید بتواند او را به عمل وادارد، اما در این راه با دو مشکل روبروست:

اول، می‌خواهد منادی اخلاق در جامعه‌ای شود که سترده از اخلاق است، و چنان‌که در رساله‌ی /خلاق/ الاشراف عبید دیدیم، معیارهای اخلاقی در آن بازگونه شده است و بازگویی کلامی حکمی و اخلاقی دست مایه تمسخر شنونده است و یا شنوندگان این امر را به پای آن می‌گذارند که این گوینده نیز چون واعظان و شیخان، دام گسترده تا با دانه‌ی نصایح، شکاری به چنگ آورد!

مرغ زیرک به در خانقه اکنون نپرد که نهاده است به هر حلقه‌ی وعظی دامی

دوم، چنان‌که پیشتر گفته شد، این نصایح گزاره‌هایی دستمالی شده و کلیشه‌ای و بی‌مصرفاند و حافظ باید بتواند با شگردی هنری، به گونه‌ای به آن‌ها «غرابت» ببخشد و با عادت‌زدایی از چهره‌شان، دوباره زنده‌شان سازد و بدین وسیله با جادوی کلمات چنان مجذوبمان کند که ما نه متوجه کهنگی آن شویم و نه تکلف و ناخوشایندی‌اش کاممان را تلخ سازد.

مثالی بزنیم: هر کدام از ما از زمان کودکی تا کنون، در هر سن و سالی که هستیم، چند بار این پیام اخلاقی را شنیده‌ایم که: «دروغگویی بد است»، یا «راست بگویند». تصور می‌کنید چقدر می‌توان امیدوار بود که این جمله با این صراحت و خشکی و مستعملی در شنونده یا شنوندگان تأثیرگذار باشد؟ و باعث تغییر رویه و رویگردانی شنونده از دروغگویی شود؟ اما همین توصیه‌ی اخلاقی کلیشه‌ای را ببینید حافظ به چه تابلو هنری شگفت انگیزی مبدل می‌کند:

«به صدق کوش که خورشید زاید از نفست»

به نظرم حتی لخت دوم بیت که: «از دروغ سیه روی گشت صبح نخست» هم به آن صدمه می‌زند، چون خودش به تنهایی، کامل و بی نقص است. و این بیت همان جمله‌ی بی‌خاصیت تکراری «دروغ نگویند» است که با شگرد هنری حافظ چنان از آن آشنازدایی شده است که جاودانه بر جریده‌ی ایام خواهد ماند.

اغلب توصیه‌های اخلاق حافظ را ممکن است در کتب مذهبی، در اندرزنامه‌ها، آثار منظوم و منثور، و از زبان این و آن خوانده یا شنیده باشیم، اما وقتی از زبان حافظ می‌شنویم، حس می‌کنیم که پیام بیت آشناست اما زیبایی بیت چنان ما را مجذوب و فریفته خویش می‌کند که آخرین چیزی که به آن می‌رسیم پیام نهفته در بیت است.

در این بیت تأمل کنید:

چو غنچه گرچه فرو بستگی ست کار جهان تو همچو باد بهاری گره‌گشا می‌باش

اگر جان لطیف این بیت را بگیریم و آن را از ترفندهای هنری‌اش تهی کنیم و به نثری ساده نزولش دهیم، کاری که اغلب شرح‌نویسان می‌کنند، پیام اخلاق آن چه خواهد بود: «گره از کار و بار خلق گشودن» همین. و همین پیام اخلاقی را حافظ در ابیات زیر نیز، بازسازی و باز تولید کرده است، اما در هر کدام به گونه‌ای و به صورتی:

- چو گل گر خرده‌ای داری خدایا صرف عشرت کن که قارون را غلط‌ها داد سودای زر اندوزی

- زر از بهای می‌اکنون چو گل دریغ مدار که عقل کل به صدت عیب متهم دارد

- احوال گنج قارون کایام داد بر باد با غنچه باز گوید، تا زر نهان ندارد^۱

شما اگر برای اولین بار است که این ابیات را می‌خوانید یا می‌شنوید، چقدر می‌توانید خود را از جادوی کلمات آن رها کنید تا به وجه پیام نهفته در آن دست یابید و بر آن درنگ کنید؟ اغلب می‌توان گفت که به تواتر ما این ابیات و ابیاتی شبیه به آن‌ها را خوانده‌ایم و یا می‌خوانیم اما توجهی به پیام آن نداشته یا نداریم؛ به همین جهت می‌توان گفت که «غالباً در شعر... ما از فرط اعجاب نسبت به وجه جمال شناسیک کلمه، «پیام» آن‌را، یا روی دیگر آن را که وظیفه پیام‌رسانی دارد فراموش می‌کنیم. حتی، گاهی در اوج شاهکارهای شعری، به تعبیر الیوت، قبل از این که شعر، فهمیده شود با ما رابطه برقرار می‌کند. شعر ناب چنین است، قبل از آن که به معنی آن برسیم، مسحور زیبایی و وجه جمال شناسیک آن می‌شویم» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۶۱).

^۱ این بیت بر اساس تصحیح خانلری آورده شده است. در نسخه قزوینی این مصراع چنین ضبط شده: «در گوش دل فرو خوان تا زر نهان ندارد» که معنای درستی ندارد. در تصحیح به سعی سایه جای «دل»، «گل» آمده است.

منابع

- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین، (۱۳۶۴). بوستان، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا، (۱۳۸۳). زمینه/اجتماعی شعر فارسی، تهران: اختران.
- _____، (۱۳۹۱). رستاخیز کلمات، چاپ سوم، تهران: سخن.
- عبید زاکانی، نظام‌الدین، (۱۳۵۳). کلیات عبید زاکانی، تصحیح و مقدمه عباس اقبال، تهران: اقبال.
- محقق، مهدی (۱۳۹۴) سخنرانی با عنوان سعدی و متن‌بی، یاد روز سعدی در شهر کتاب.
- میرهادی، توران؛ ایرج جهانشاهی (۱۳۷۳). فرهنگ‌نامه کودکان و نوجوانان، اخلاق؛ خوب چیست بد کد/م/ست، جلد ۲ (الف) چاپ نخست، تهران: شرکت تهیه و نشر فرهنگ‌نامه کودکان و نوجوانان.

زبان اخلاق از سنایی تا حافظ

سعید حمیدیان

استاد دانشگاه علامه طباطبائی تهران

چکیده

مقاله‌ی پیش‌رو می‌کوشد نگاهی دیگرگون به زبان اخلاق در غزل پارسی به ویژه از سنایی تا حافظ داشته باشد و بیان کند دلیل اختیار نمادها و مضامین ملامی و بهره‌گیری از مسلک‌ها و آیین‌هایی که انتساب آن‌ها به خود موجب تلقی منفی و جلب ملامت در جامعه‌ای اسلامی می‌شد، چه بوده است. پیش از سنایی، زبان اخلاق، اندرز، عقیده‌ی دینی یا مذهبی و امثال این معانی، بیشتر خشک، صریح، یک‌رویه، بیش از حد خطابی، تحکمی و در مجموع کمتر برخوردار از روح شعری و هنری بود. سنایی به غزل حیاتی تازه و به اخلاق رنگ و زبانی بی‌سابقه می‌بخشد و چونان ارمغانی پایا و پویا به آیندگان از جمله حافظ می‌سپارد تا در تکاملش بکوشند. با کوشش سنایی منبع ذخائر مضامین به مهم‌ترین و رایج‌ترین طریق و طریقه‌ی بیان اخلاق، منش، روش سلوک، معرفت و عرفان (از نوع عاشقانه) و در تقابل با زهد خشک و متعبدانه یا دعوی، ریا، رعونت، خودپسندی، تخطئه و تحقیر فرق و اقشار دیگر بدل شد.

واژه‌های کلیدی: حافظ، زبان اخلاق، سنایی، مضامین ملامی.

سنایی، نامی نیست که در گذار شعر پارسی به سوی غزل (گذشته از فنون و فضایل متعدد دیگرش) بتوان از آن گذشت، و قضا را آنچه موضوع این مقال است نیز در چهارچوب قدرت شگرف ابداع و ابتکار او در همین زمینه معنی پیدا می‌کند. البته وقتی من از نبوغ در مورد سنایی سخن می‌گویم مطلقاً متافیزیکی و یا چیزی چون غول چراغ جادو نیست بلکه سنایی نیز چون هر نابغه‌ای، از مجموع دستاوردها تا عصر خود و به مدد شرایط موجود نوترین ترکیب را می‌آفریند. مطلبی که پیش از ورود به بحث حاضر باید عرض کنم این‌که، به‌رغم توجهی که در سال‌های اخیر به این متفکر، عارف و شاعر بزرگ از جوانب مختلف همچون تصحیح کتب و رسالات او، تألیف کتاب‌ها و مقالات در باب شخص و آثار وی، سخنرانی‌ها، همایش‌ها و تجزیه و تحلیل‌ها در ابواب مختلف شخصیت و شعر و هنر این بزرگ‌مرد ذوفنون، پیشرو، نوجو و بس اثرگذار نشان داده شده، هنوز به راستی شأنی را که بایسته و شایسته‌ی اوست پیدا نکرده است.

در عالم غزل پارسی (که نوشته‌ی حاضر محدود به آن است) و در تقسیم‌بندی کلی و اجمالی، دو شاعر را داریم که بیشتر می‌توان نام «پاشنده» را به ایشان اطلاق کرد یعنی با نیروی آفرینش‌گری خود و به گونه‌ای فوران‌مانند خلق کرده و در پهنه‌ی شعر پاشیده‌اند: یکی سنایی، که به گمان این بنده نزدیک به پانصد غزل دارد، یعنی تقریباً به اندازه‌ی حافظ سده‌ی هشتمی، که با توجه به زمان سنایی اعجاب‌آور است چنان‌که هیچ‌یک از شاعران حول و حوش روزگار او، چه از نظر کمیت و چه کیفیت غزل، با او قابل قیاس نیستند. (در باب تفصیل قضایا، نک: بحث این نگارنده در کتاب‌های شرح شوق ۱، ۱۳۵-۱۳۶، و سعدی در غزل ۲۴). دو دیگر و بسی بیشتر، مولانا در غزلیات شمس، که بیش از همه، مضمون و معنی خلق کرد و بی‌دریغ در فضای شعر افشاند. این در حالی است که دو غزل‌سرای برتر ما سعدی و حافظ، بیشتر، از دیگران اخذ کرده لیکن آن‌ها را تا سرحد کمال صیقل و سایش داده و پرداخته‌اند، که بیشتر به اینان «تراشنده» نام می‌دهیم. (البته سه سخنور والا مقام و نابغه هم داریم که غزل‌سرا نبوده‌اند. لیکن از دو ویژگی پاشندگی و تراشندگی در کار خود برخوردارند: فردوسی، که در عرصه‌ی حماسه‌پردازی نه همالی برای او قابل تصور است و نه کمالی بیش از او؛ خاقانی، که گرچه در حدود سیصد و بیست غزل نیز دارد اما غزل‌سرا به معنای متعارف خوانده نمی‌شود؛ و نظامی، سلطان بی‌منازع منظومه‌های غنایی).

می‌توانستیم از برخی از این مقدمات صرف‌نظر کنیم ولی دیدم اگر این‌ها خود به هیچ کار نیاید شاید بتواند عاملی برانگیزنده باشد برای کار و پژوهش و تجزیه و تحلیل بیشتر در باب غزلیات

این نابغه‌ی خَلّاق و پیشگام راستین رایج‌ترین (و به قولی مهم‌ترین) قالب یا ژانر شعر کلاسیک پارسی، و در نهایت، شناخت بیشتر جایگاه هنر و ابتکار بزرگ‌مردی که در چنان روزگاری راه رهروان آینده‌ی این وادی را معین و روشن کرد، هرچند غزل‌های او را، همچون هر آغازگرِ دیگر، از حیث تکامل شکلی و زبانی نتوان در جایگاهی چندان بلند و در شمار کمال‌بخشندگان به سخن اهل دل و عشق و شور و حال ارزیابی کرد، اگرچه برای این رهرو کوچک طریق شعر و ادب، این راه و رسم معمول و معتاد هموطنان مایه‌ی گله‌مندی است که با خوی‌گری به نام آوازه‌ی بلند یا در نهایت به آثاری از این یا آن چهره‌ی بزرگ شعر و ادب (این‌جا در حیطه‌ی غزل) غالباً از یاد می‌برند که هرگونه بزرگی و کمال‌یافتگی جز بر مبنای فرایندی طولانی از تحوّل و تکاملی تدریجی مطلقاً میسر و ممکن نیست بلکه حاصل تلاش، تجربه و خلاقیت پیشینیان در درازنای این راه بوده است. در زمینه‌ی غزل، به گمان من، سهم مهم و حق مسلم سنایی کمتر در معرض توجه و تحقیق قرار گرفته. به ذکر یک نمونه بسنده می‌کنم: در مهم‌ترین و مشهورترین تاریخ ادبی این سرزمین، اثر به واقع بزرگ زنده‌یاد استاد دکتر ذبیح الله صفا (که همواره به تلمذ در محضرشان مفتخر بوده‌ام) درباره‌ی سنایی از تأثیرات او بر شعر و ادب پارسی و نوگرایی وی مطالبی فرموده آمده بی‌آن‌که کوچک‌ترین اشاره‌ای به مصادیق این تأثیر و نوجویی، از جمله در خصوص غزل او، شده باشد. (نک: تاریخ/ادبیات در ایران، ۲۳، ۵۶۵-۵۶۶). این کمترین (اگر حمل بر دست‌زدن برای خود نشود) در سال‌های اخیر شاید بیشترین سخن، سخنرانی و مقاله را پیرامون غزلیات سنایی داشته باشد؛ زیرا بر خود فرض دانسته که از پیشوای راستین این‌گونه شعر، جاندازنده و به حرکت درآورنده‌ی آن در راهی هموار و بر روی ریلی استوار، و حق کمتر شناخته‌ی او در این مسیر یاد و دفاع کند.

با این مقدمه می‌پردازیم به اصل مطلب، که می‌تواند نگاهی دیگرگون به زبان اخلاق در غزل پارسی نیز انگاشته شود. نخست به این بیت از یک غزل از شاعر غزنوی بنگریم:

تسبیح و دین و صومعه آمد نظام زهد زّار و کفر و میکده آمد نظام عشق

(دیوان، طبع مدرّس رضوی، ۳۳۷)

که بیتی است بس گویا، با صبغه‌ی ملامی قوی، که شاعر خوش‌ذوق ما تکلیف خود را با اهالی یا مدعیان زهد و تشرّع با ترسیم خطّی دقیق میان زهد یا مستوری و عشق یا مستی روشن کرده، ضمن این‌که چند نشانه یا نماد مهم هر یک از دو فرقه‌ای را که جنگ و جدلشان معرکه‌آرای اصلی عرصه‌ی غزل، تا قرن‌ها بعد و تا این اواخر بود (و حتی صورت معمولاً تکراری و

ملال آور این دست مضامین را در روزگار خودمان هم گه‌گاه شاهدیم) برشمرده، یعنی آنچه به گمان بنده، و به گونه‌ای که ذکر خواهد شد، رکن عمده‌ی زبان اخلاق در بیشترین غزل‌های پارسی بوده است.

در توضیح این معنی می‌توان گفت که غزل پارسی از همان وقت که خود را شناخت در طرح مطالب اخلاقی و حکمی نیز، درست مثل خود عشق و بیان عاشقانه، ناگزیر از انتخابی قطعی و تعیین‌کننده شده: صراحت بیان را به قصیده، قطعه و دیگر قالب مناسب آن واگذاشت. عشق‌های قالبی (بخوانید: قلابی) را هم به تغزل و تشبیب قصاید سپرد تا بتواند بیان درخور غزل (سخن عشق و دل و عرفان) را اختیار کند. البته در این میان و از یک جهت باید به شاعری چون ظهیر فاریابی حق داد که:

ز شعر، جنس غزل خوشترست و آن هم نیست بضاعتی که توان ساختن، از آن، بنیاد
(دیوان، طبع یزدگردی: ۵۸)

بعدها و از متأخران، عرفی شیرازی، رودربایستی را کنار گذاشت و هرچند خود مدیحه‌سرایی نیز می‌کرد، بدین‌گونه تکلیف را با این بیت گویا یکسره کرد، که قبلی‌ها هم عملاً خرج غزل و قصیده را از هم سوا کرده بودند:

قصیده، کار هوس پیشگان بود، عرفی تو از قبیله‌ی عشقی، وظیفه‌ات غزل است
(کلیات، ۲۴)

او همچنین (احتمالاً در انتقاد از آنان که غزل را با مدح در هم می‌آمیختند) می‌گوید:

سخن از عشق، حرام است بر آن بیهده‌گو که چو ده بیت غزل گفت، مدیح آغاز
حبّذا همت سعدی و غزل گفتن او که ز معشوق به ممدوح نمی‌پردازد
(همان، ۲۵۹-۲۶۰)

در این قیاس، ممکن است ذهن خواننده به سمت حافظ برود که بیشترین بسامد را در غزل مدح‌آمیز دارد، اگرچه با توجه به تأثیرپذیری بسیار عرفی از خواجه قدری بعید می‌دانم که چنین درشتی را در حق وی روا دیده باشد، ضمن این که سعدی نیز، مطابق احصای این نگارنده، تعداد کمی غزل آمیخته به مدح (در حدود ۱۲ مورد) دارد. (نک: سعید حمیدیان، «سنت و مدیحه‌پردازی ضمن غزل، با اشاره به جایگاه سعدی در آن». مجله‌ی سعدی‌شناسی، دفتر چهارم، اردیبهشت ۸۰، ص ۱۱۹-۱۲۲).

در هر حال، از دوره‌ی سنایی به بعد، دیگر نه هیچ شاعری از قالب غزل توقّع رسیدن به مال و جاه داشت، و نه از مدح ضمن غزل هم چندان چیزی عاید او می‌شد. و اما برای اخلاق و حکمت به عنوان یکی از مهم‌ترین معانی و زمینه‌های شعر یا نظم پارسی نیز می‌بایست فکری می‌کردند. اگر نصیحت و حرف حق تلخ است تلخ‌ترین حالت آن صریح‌ترین و رک‌ترین آن است. از همین روی است که در غزل، یعنی سخن عشق و شور، کمتر جایی برای صراحت بیان و لبّ کلام هست، مگر تا حدودی در شماری از غزل‌های سعدی یا سعدی‌وار، مثل سیف فرغانی، شاگرد و پرورده‌ی مکتب شیخ اجل. ضمن این که صورت‌های مختلف صراحت، سادگی و عریانی سخن، پند و حکمت و اخلاق قبلاً آزموده شده بود، از امثال ابوشکور و شهید بلخی، فردوسی (تا حدود زیادی) و ناصر خسرو (که کمتر کسی را به شعرستیزی او می‌شناسیم).

به هر حال، این‌گونه مضامین، دیر یا زود یا ته می‌کشید و یا محدود به اقشار و افرادی خاص می‌شد که اگر هم در این زمینه کمابیش اسم و آوازه‌ای می‌یافتند از جهت معنی و محتوای اخلاقی بود، و نه شکل و زبان و کلاً هنر شاعری. شاهد صادق مدّعا هم غزل مکتب هندی بود که این دست مضامین تنها زمانی مورد توجه و پسند قرار گرفت که سبک و شکل بیان را دگرگون کردند. به هر روی، عوامل و شرایطی را که به‌ویژه از حدود نیمه‌ی دوم سده‌ی پنجم در سوق دادن فزاینده‌ی شعر به سمت حکمت، اخلاق، معرفت و معنویت تأثیر داشت کمتر اهل ادبی هست که نشناسد. اما مشکل این بود که شاعران حدود سده‌ی پنجم غالباً به دو گروه تقسیم می‌شدند: یا اهل سرودن شعر عاشقانه یا توصیف زیبایی‌های انسانی یا طبیعی بودند، یا سخن حق، ایمان، حکمت و اخلاق.

ظهور سنایی: نقطه‌ی عطف

اگر من سنایی را در عرصه‌ی غزل دارای موقعیتی خاص بلکه ممتاز می‌دانم (چنان که او را در شرح شوق «خضر پی خجسته» خوانده‌ام) از این روست که اهل هر دو زمینه‌ی یاد شده یا به اصطلاح «ذو حیاتین» است، و در هر دو نیز کاملاً جدی. اگر از اصحاب عقل و استدلال، علم و حکمت (آن هم در روزگار چیرگی تفکر اشعری بر معتزلی) است به هیچ‌روی چشم بر عشق و شوق و شور نبسته است. (کدام سخنور بزرگی را تا زمان او با این جامعیت سراغ داریم؟) به راستی، تنها او می‌توانست نقشی عظیم را در ارتقاء و اعتلای کمی و کیفی غزل پارسی ایفا کند و بس. مهم‌تر این که سنایی کلیت شیوه‌ی غزل بعد از خود را طراحی کرد، و آن همانا پایه‌گذاری

مکتب نمادگرایی یا سمبولیسمی است که غزل را تا قرن‌ها بر خوان بی‌دریغ خود نشانده، و در همین شیوه، هنگامه‌ای گرم و مبارزه‌ای همه‌سویه را میان دو طیف «مستور» و «مست» برپا کرد، همان که اوج بی‌گفتگوی آن را در غزل خواجه‌ی شیراز شاهد هستیم. خواهیم دید که این دگرگونی شگرف، بیش از هر چیز بر شیوه‌ی بیان مضامین اخلاقی، حکمی و عرفانی اثر گذارد، چنان‌که تا همین اواخر و تا پیدایی شعر نیمایی مشهود بود، و همان‌گونه که اشاره شد صورت تکراری و تقلیدی آن هنوز در این‌جا و آن‌جا دیده می‌شود.

از آن‌چه رفت معلوم می‌شود که سنایی شاعری است تقلیدگریز و دوران‌ساز، هم‌چون فردوسی، خاقانی، نظامی، مولانا و در قرن حاضر نیما یوشیج که «عاریت کس نپذیرفته» اند و هرکدام با توجه به زمان خود و امکانات و ظرفیت‌ها یا به قول امروزیان پتانسیل‌های عصر و برحسب نوع یا ژانر ادبی خود راه را برای آیندگان کوفته و هموار کرده‌اند. در مورد سنایی و با وجود توانایی‌های مسلّم او نباید از یاد برد (و من نیز ادّعا نکرده‌ام که غزل او در اندازه‌های کمال محتوایی و شکلی و حتّی در سطوح بالاست، و ناگفته پیداست که هر آغازگری، در هر درجه‌ای از نبوغ و خلاقیت و مهارت، نمی‌تواند هم به کمال رساننده‌ی کار خویش نیز باشد). به همین جهت غزل سنایی را، با وجود تمامی امتیازها و تأثیرات آن بر آیندگان، نمی‌توان با غزلیات سده‌ی هفتم و هشتم مقایسه کرد، چنان‌که این نگارنده در جاهای دیگر به برخی کاستی‌ها و ناسختگی‌های آن پرداخته و از تکرار آن‌ها معذور است. (برای نمونه بنگرید به بحث زیر عنوان «سنایی» در سعدی غزل، ۳۴-۳۵؛ و: شرح شوق، ۱، ۱۴۷).

پیش از سنایی، زبان اخلاق، اندرز، عقیده‌ی دینی یا مذهبی و امثال این معانی، بیشتر خشک، صریح، یک‌رویه، بیش از حد خطابی، تحکّمی و در مجموع کمتر برخوردار از روح شعری و هنری بود، که ناصر خسرو را می‌توان نمونه‌ی اعلای آن دانست: نظم‌ی خشک و خالی، پر از گزاره‌های تحکّمی، بکن مکن‌ها و باید و نبایدها، دشنام‌ها، تحقیرها و تمسخرها خطاب به افراد و گروه‌های مخالف با افکار و عقاید گوینده.

وجود و حضور غزل‌سرایی چون سنایی درست در حول و حوش چنین آیامی معنی می‌یابد. یکی شعر و هنر را در پای ایدئولوژی و زبان تلخ و تند خود ذبح می‌کند، و دیگری به غزل حیاتی تازه و به اخلاق رنگ و زبانی بی‌سابقه می‌بخشد و چنان ارمغانی پایا و پویا به آیندگان می‌سپارد تا در تکاملش بکوشند. به فرموده‌ی فردوسی:

یکی بزم جوید، یکی رزم و کین نگه کن که تا کیست با آفرین

در زمان نزدیک به بلوغ کار سنایی، هنوز عرفان (محتوی) و سمبولیسم (شکل) نضج و قوام نیافته بود. یک انقلاب جامع از محتوی و شکل، دست در دست همدیگر می‌بایست صورت گیرد، چه هیچ‌کدام بدون دیگری معنی یا حاصلی ندارد چون محتوی صرف، یعنی علم و تعلیم، با وزن و قافیه یعنی نظم محض یا همان ناصر خسرووار؛ شکل بدون محتوی نیز تنها عبارت است از نقش ایوان در خانه‌ی ویران. سنایی این‌ها را چه خوب دریافت، و چه خوب‌تر این دو را با نبوغ شاعرانه‌اش درآمیخت؛ در غیر این صورت چگونه می‌توانست راه غزل پارسی را یک تنه هموار سازد؟ اگر گمان می‌کنید مبالغه می‌کنم دست کم نظری به سعدی در غزل ۲۲-۳۵، و شرح شوق، زیر عنوان «ای خضر پی خجسته» بیفکنید. در این جا می‌خواهم بگویم: با همت سنایی، غزل پارسی با بیان و زبانی دیگرگون (رویکرد به شیوه‌ی سمبولیک) حتی مفهوم و صبغی اخلاق را نیز دگرگون یا دگرگونی‌اش را الزامی کرد. نکته‌ی بی‌اندازه مهم در اینجا گرایش شگرف سنایی به مفهوم ملامت و مضامین ملامی در اکثریت قاطع غزل‌های اوست. هرچند این گرایش پیشتر نیز گاه‌گذاری در اشعار غیر مدحی دیده می‌شد لیکن نه از نظر کمیت یا بسامد با غزلیات سنایی قابل سنجش است، و نه کیفیت یا شدت و نیز تنوع فراوان این معانی و مضامین در غزل وی. به نظر نگارنده، این منبع ذخّار مضامین با کوشش شاعر عارف ما بدل شد به مهم‌ترین و رایج‌ترین طریق و طریقه‌ی بیان اخلاق، منش، روش سلوک، معرفت و عرفان (از نوع عاشقانه) و در تقابل با زهد خشک و متعبدانه یا دعوی، ریا، رعونت، خودپسندی، تخطئه و تحقیر فرّق و اقشار دیگر. اگرچه اصل مفهوم ملامت و انواع و اشکال آن متأثر از عقاید و تعالیم فرقه‌ی مشهور و شناخته‌ی «ملامیه» بوده لیکن می‌توان گفت از جهت وسعت عرصه‌ی شیوع آن در شعر ما، به‌ویژه غزل، بسیار فراتر از حیطه‌ی اصول و آموزه‌های عقیدتی فرقه‌ی یاد شده رفته و چنان‌که گفتیم به زبان اصلی اخلاق در غزل پارسی بدل شده است. البته این دو مقوله را با وجود برخی جهات اشتراک نباید با هم یکسان شمرد. (در شرح شوق در باب ملامت، هم از نظر فرقه‌ای عقیدتی بحث کرده‌ام، و هم از دیدگاه تأثیر آن بر شعر به ویژه غزل پارسی. به ترتیب، نک: ۱، ۲۴۷، و ۱۷۲-۱۷۵).

موضوع بسیار مهم درباره‌ی ملامت در شعر پارسی خاصه غزل (که من همواره به دانشجویان یادآوری می‌کنم) این است که اگر کلیت ملامت و مضامین بی‌شمار آن را از غزل عاشقانه-عارفانه

برداریم تقریباً هیچ چیز از آن باقی نمی ماند، یا آنچه می ماند به جز «شیر بی یال و دم و اشکم» نیست. در پاسخ به پرسش «چرا و چگونه» به اختصار می گویم: ببینید: مثلاً باده و می خواری، مستی، عشق و روابط و عوالم دو سوی آن، وصف زیبایی های جسمانی، طرب و مطرب و سماع موسیقی، مقولاتی چون تمامی مظاهر فسق و فجور و کفر و الحاد و انتساب آشکار آن ها به خود، رندی، قلندری، قلاشی، قمار و مقامری، ستیز با زهد و زاهد و صلاح و سلامت و عافیت و غیره، به طنز و تمسخر گرفتن بسیاری از عقاید و شعارها با ارزش های اخلاقی جا افتاده و متعارف جامعه، اظهار اعتقاد به ادیانی چون مسیحیت، زردشتی (مغان)، و... خلاصه هر آنچه تجاهر و تفوه به آن ها جملگی، ملامت جامعه ای اسلامی یا نهادهای و نظامات مستقر دینی یا مذهبی و وابستگان و کارگزارانشان را نسبت به ابرازکنندگان این معانی و امور و احوال برمی انگیزند، همگی در این چهارچوب قرار می گیرند. پیداست هر یک از موارد مذکور، به تنهایی برای خود دارای پهنه ای بی اندازه گسترده و اجزا و زیرمجموعه هایی فراوان است. حال، لحظه ای چشم بر هم بگذاریم و در عالم پندار ببینیم اگر تمامی این ها یک جا و یک باره از غزل بیرون بروند، آیا من درست نگفتم؟ باری، این گونه معانی و مضامین، که خود تنها ملخصی است از آنچه فرصت ذکر آن ها به سبب تنگنای مقال نیست و همه و همه بر روی هم زبان اخلاق و عرفان را به ویژه در غزل از سنایی تا حافظ و حتی در سده های بعد تشکیل می دهد.

اکنون که سخن بدین جا رسید بد نیست برداشتی، به زعم بنده نادرست را که از مضامین و به طور کلی، زبان یاد شده برای عموم اهل شعر و ادب، حتی رده های بالاتر آن در روزگار ما پدید آمده یادآوری کنم: آنان، به دلیل شیفتگی به غزل سرایان برتر و تحت تأثیر نفوذ کلام و قدرت القای آنان، برآیند این زبان و بیان شاعرانه، مضامین، نمادها یا مصطلحات محبوب یا مردود آن را عین واقع حال شعرا و آرمان نیک و بد از نظر آنان انگاشته اند. البته شرایط عصر ما نیز این گونه برداشته ها را هرچه بیشتر تشدید کرده و به آن ها دامن زده است. البته این نیز گفتنی است که جداسازی دقیق مرز آرمان و واقعیت و نظرگاه های مثبت یا منفی شاعران در این زمینه، کاری دشوار و شاید هم ناممکن باشد، چون پیداست هیچ یک از فرزندان آدم، از جمله ما و برتران از ما را اجازت رسوخ به ژرفنای دل و درون کسی نداده اند، آن هم از فاصله ی قرن ها و با این همه دگرگونی های شگرف تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و زیر و رویی شرایط قدما و ما. به راستی کدام خط و مرز مطمئن را میان زاهد یا مستور و عاشق یا مست می توان قایل شد که ما در بطن یک چنین زمان و شرایط غریبی به این سادگی به خود اجازه می دهیم آن را مطلقاً قدح و این را

بی‌قید و شرط مدح کنیم؟ آیا خواجه‌ی بزرگ، که خود خونین‌ترین قتال را میان دو طیف ترتیب داده، با درک همین معضل نبوده که فرموده است:

مستور و مست، هر دو چو از یک قبیله‌اند ما دل به عشوه‌ی که دهیم؟ اختیار چیست؟

به گمانم برای امروزیان نیازی به تکرار نباشد که مثلاً غوغای روشنفکر و عامی، سیاسی و غیر سیاسی، چپی و راستی و امثال این‌ها در این زمان، در آن روزگاران که چنین گروه‌بندی‌هایی وجود نداشت بیشتر در سطح شعر و ادب و در جدال دو طیف مذکور جریان می‌یافت، و مضامین و تعابیر غالباً ملامی به مدد روشن‌بینان یا اهل اندیشه، معرفت، عرفان، هنر، به‌ویژه شعر می‌آمد. اینان به جای بهره‌گیری از زبان اهل زهد و صلاح، برای جدا کردن صفّ خود از آنان متوجه راه و رسم بدنام‌ترین گروه‌های اجتماعی، دینی و غیره، که برخی را برشمردم، شدند و به قصد لجاج ملامی، نام و راه و رسم و رفتار و کردار آن‌ها را بر خود بستند تا در برابر غرور و رعونت و جاه‌طلبی زاهدان، خود را، خواه به معنی و خواه صورت، به صفت فروتنی، خاکساری، صدق، اخلاص، گریز از مال و جاه جهان، گشاده‌رویی و... متّصف دارند هرچند خود اینان هم غالباً پرورده‌ی کانون‌ها و مدارس دینی و مذهبی بودند. و اما یک نکته‌ی جالب توجه، این‌که در برابر این زبان تند و گزنده‌ی اخلاقی شاعران، اعمّ از عارف و عرفان‌گرا، در متون و صُحف اشعار و این همه جولان دادن و شلتاق انداختن آنان بر ضدّ زاهدان و متشرّعان و کلاً کانون‌ها و مراکز دینی، طیف اخیر را معمولاً خاموش و بدون واکنش می‌بینیم. دلیل یا دلایل آن بر من به درستی روشن نیست و تنها حدس‌هایی می‌توان زد:

یکی این‌که شاعر را مصداق چاووش راه «الغاوون» می‌دانسته و آن‌چنان جدّی نمی‌گرفته‌اند. مضافاً قدماً غالباً، و بسی بهتر از امروزیان، می‌دانستند این‌ها از مقوله‌ی معانی انشایی معمولاً مخلوق تخیل و عاطفه یا اندیشه‌ی شعری (متفاوت با نوع عادی) و فاقد ارزش کافی برای استناد است. نیز پاسداران زهد اغلب فاقد قریحه و قدرت خلق شعر با زبان معارضه و مبارزه‌جو و مملوّ از ظرافت، طعن و طنز بوده یا به هر حال قلم را در کف دشمن می‌دیدند، و یا اساساً دستشان به جایی بند نبوده. شاید هم ترجیح می‌داده‌اند عجالاً لّت و تپانچه را بر خود هموار کنند تا به موقع خود گرزهی یک‌زخم اقتدار رسمی یا نهادی خود را بر تارکشان بکوبند یا عمله و اکره‌ی خویش را برای گوشمالی به خدمتشان بفرستند، والله اعلم.

نکته‌ی بس مهم دیگر تفاوت آشکار نگاه امروزیان با پیشینیان به نمادها و مصطلحات برگرفته و متأثر از آیین ملامتی است. در توضیح این معنی باید گفت: آنچه در شعر، به‌ویژه غزل، از گروه‌های معمولاً بدنام یا به هر حال خارج از حیطه‌ی معتقدات و اخلاقیات متعارف در جامعه‌ی اسلامی آن روزگار اخذ شده بود (مثل رند، خراباتی، می‌خواره، قلندر، قلّاش، مقامر، کافر یا ملحد یا بی‌دین، دیوانه، ترسا، مغ یا گبر یا آتش‌پرست، فاسق و فاجر، مجنون و غیره) عناصری است عاریت شده و متناسب با یک زبان عاریتی، استعاری، رمزی یا نمادین (سمبولیک)، و هیچ‌کدام را در عالم واقع نباید از دید مثبت نگریست، چه رسد به آرمانی، هم‌چنان که هیچ‌یک از شاعران، عارفان یا عرفان‌گرایان در سده‌های گذشته نیز در عالم واقع و زندگی و باورهای واقعی و معمول در جامعه‌ای به‌طور کلی دین باور و اخلاق‌گرا بر پایه‌ی آموزه‌ها و ارزش‌های اسلامی به هیچ‌یک از افراد و اقشار مذکور روی خوش نشان نمی‌داد مگر در دنیای شعر سمبولیک (نمادین یا نمادگرا). از همین روی بود که پیشتر زبان اخلاق را در شعر و عوالم ذوقی «عاریتی» خواندم. البته در این قضیه نیز نباید راه تفریط پیمود یعنی کلّ این گونه اشعار را صرف لفاظی، بازیچه و عاری از هرگونه اندیشه، پیام و فاقد هرگونه دلالت واقعی در امر بیان تفاوت میان افکار، اخلاق و اعمال فریقین تصوّر کرد. سخن در این است که گرچه این نمادها و مصطلحات با وجود عاریتی‌بودن از نازل‌ترین فرقه‌ها و گروه‌ها، به سرعت با کسب محبوبیت و وجهه‌ی نیک در عرصه‌ی شعر، و به دلایلی که جای بیان آن‌ها در این جا نیست جنبه و صبغه‌ی آرمانی یافتند تا آنجا که گاهی شاهد نمونه‌هایی از همین تلقی آرمانی از آن‌ها و تکریم جایگاهشان در عالم واقع، یعنی فراتر از محدوده‌ی شعر و غزل، آن هم از جانب مقامات بالای عرصه‌ی حکمت و اخلاق و عرفان، هستیم، که در این صورت بدیهی است که دیگر نمی‌توان به معانی و تلقی‌های منفی اولیه از آن‌ها توسّل یا استناد جست. و اما (این را با صد تأکید می‌گویم که) با همه‌ی این احوال، هرگز نپنداریم که مثلاً حافظ، که شاهد بیشترین حدّ از تکریم و تمجید او از گروه‌های یاد شده یا آرمانی‌ترین (ایده‌آلیزه‌ترین) توصیفات وی از آن‌ها در غزل هستیم، فرضاً در جامعه‌ای که از آن روزگار شیراز می‌شناسیم، اگر هم بر فرض بسیار بعید در زندگی واقعی و غیر شعری‌اش به آن گروه‌ها معتقد یا علاقه‌مند بود، اگر در کوی و برزن شهر به یک رند، می‌خواره، قلندر، خراباتی، مغ یا زردشتی و... برمی‌خورد ناگهان و مقابل انظار خلق آغوش می‌گشود و حالا نبوس کی ببوس، مگر از آبرو و اعتبار حافظی و شاعری‌اش دست شسته و یا جامعه‌ای با آن درجه‌ی سخت‌گیری و تعصّب دینی به کلی از دین آبا و اجدادی بیرون آمده

باشد، حال آن که اگر نگوییم همه، دست کم اکثریت مردم عصر ما، به خصوص اهل فرهنگ و ادب، به عکس این فکر می‌کنند چنان‌که چند دهه معلمی من در دانشگاه گواه همین است. قبلاً از معدود موارد خامی پیشرو غزل پارسی و آغازگر راستین شعر سمبولیک پارسی سخن گفتیم. سنایی، درست به دلیل تازگی تجارب در همین زمینه، گاهی دانسته یا نادانسته، و به رغم تجلیل از افراد و گروه‌های پیشگفته، گویی سر رشته از دستش به در می‌رود، چنان‌که مثلاً از سویی مضامین مربوط به آیین زردشت معروف به «مغانه» و کلاً مغانه‌سرایی را در شعر به گونه‌ای چشمگیر جا می‌اندازد و رواج می‌بخشد ولی به ندرت از زردشت و مغان بدگویی نیز می‌کند: زردشت را اهل مخرقه (مکر و نیرنگ) می‌خواند. (نک: دیوان، طبع مدرّس رضوی، ص ۵۸۸ س ۱۱؛ غزل‌های حکیم سنایی غزنوی، تصحیح جلالی پندوی، ص ۴۴۹ س ۳). مواردی از این دست، اگرچه اندک شمار و متعلّق به دوره‌ی شروع دولت غزل است لیکن اهمیت آن‌ها درست در این است که بازمانده‌ای از عقاید معمولی مردم و مردم معمولی در شعر، به‌ویژه غزل، و حاکی از تلقّی و قضاوت واقعی‌شان نسبت به افراد و آیین‌هایی است که غزل‌سرایان خوش‌ذوق ما با اغراض ملامی خود به آن‌ها جنبه‌ی آرمانی یا ایده‌آل بخشیده‌اند. می‌توان پرسید: اگر زبان غزل به هر حال در شمار یکی از سان‌ها یا سطوح بیان اخلاق بوده (که نمی‌توان آن را نفی کرد) معلوم نیست برای غیر اهل شعر و عرفان تا چه حد می‌توانسته درک‌پذیر یا سود رسان باشد؟

سخن درباره‌ی زبان موصوف و جنبه‌ی ملامی نیرومند آن در غزل سنایی، بدون نقل دست‌کم تعدادی از ابیات (که در میان غزلیات او مشت نمونه‌ی خروار است) ناتمام خواهد بود. شاید با مشاهده‌ی همین شمار اندک نیز بر شما معلوم شود که وقتی او را پیشوای راستین غزل‌سرایی و هموارکننده‌ی این راه تا قرن‌ها بعد خوانده‌ام دعوی صرف نبوده است. (ابیات برگرفته از دیوان، طبع مدرّس رضوی است):

ساقیا، می‌ده که جز می‌نشکند پرهیز را تا زمانی گم کنم این زهد رنگ‌آمیز را
زاهدان و مصلحان، مر نزهت فردوس را وین گروه لاذبالی، جان عشق انگیز را

علما را ز پی وعظ و خطاب جگر از بهر تعصّب به دم است
صوفیان را ز پی راندن کام قبله‌شان شاهد و شمع و شکم است
زاهدان را ز برای زه و زه «قل هو الله احد» دام و دم است

آن که همی دعوی بر هر کسی روز و شب از کوی کرامات کرد

معشوق، مرا ره قلندر زد زان راه به جانم آتش اندر زد

گرچو بوذر انتظار تاج داری روز حشر دار چون منصور حلاج انتظار تاج دار
(مضمونی شبیه آن حافظ: گفت آن یار کزو گشت سرِ دار بلند...)

می پرستی پیشه گیر اندر خرابات و قمار کم‌زن و قلّاش و مست و رند و دردی خوار باش

آن خُم که بر او مُهر مغان است نهاده آلا به من مغ مسپارید، علی الله

الا ای پیر زردشتی، به من بر بند زَناری که من تسبیح و سجاده ز دست و دوش بنهادم
(پیر زردشتی: همان پیر مغان)

این بیان غریب ملامی را در باب اعتراف به معاصی در کجا می‌یابیم:

من آن رهبان خودنامم، من آن قلّاش خود کامم که دستوری بود ابلیس را کردار من هر شب
در زمینه‌ی مضامین ملامی، و قطع‌نظر از معانی عرفانی ابیاتی از گونه‌ی زیر، آیا حتی از نظر
صورت ظاهر و زبان نیز تقوّه به این سخنان در کدام دیوان شعر سابقه دارد؟ و آیا صرفِ به قلم
آوردنشان رُعب‌انگیز نیست؟

از ترانه‌ی عشق تو نور نبی موقوف گشت وز مغانه‌ی جام تو قندیل‌ها بر هم شکست
(من «نبی» به ضمّ اول را درست می‌دانم، به معنای قرآن، اگرچه «نبی» به فتح نخست نیز
خللی در حکم پدید نمی‌آورد).

ننگ این مسجدپرستان را در دیگر زنیم چون که مسجد لافگه شد، قبله را ویران کنیم
سرانجام، اگر بپرسند دلیل اختیار نمادها و مضامین ملامی و بهره‌گیری از مسلک‌ها و
آیین‌هایی که انتساب آن‌ها به خود موجب تلقّی منفی و جلب ملامت در جامعه‌ای اسلامی
می‌شد چه بوده، شاید بتوان به اختصار گفت: از نظر محتوایی، چنین مضامینی تناسب کامل با

اصول و اندیشه‌ها و به‌طور کلی اغراض و غایات عرفان (همزاد غزل در اوان گسترش و شکوفایی آن) داشته؛ از نظرگاه بیانی و شکلی نیز نظیر همین تناسب را میان آن‌ها و شیوه‌ی نمادگرایی (سمبولیسم)، که مبتکر راستین آن نیز خود سنایی در زمینه‌ی غزل پارسی بود، می‌توان یافت. توضیح این‌که: به نظر این نگارنده، سمبولیسمی که سنایی در قالب غزل، که خودش پروراننده، شکوفاکننده و گسترش بخشنده‌ی آن بود، پدید آورد چیزی نبود که تعدادی نماد ساده و نخستینه‌ی پیش از او، به‌ویژه در قوالبی همچون رباعی و دو بیتی یا مضامین عرفانی، با آن قابل مقایسه باشد؛ زیرا، چنان‌که در جاهای دیگر گفته‌ام، او دستگاهی وسیع و سامان‌مند و کاملاً هدفدار و سنجیده برای بیان معانی و مضامین عارفانه در غزل به کار گرفت و جا انداخت، همان که تا قرن‌ها بعد، نهایت با مختصری تغییر یا کمی و بیشی، همان‌ست که در غزل بزرگانی چون عطار، مولانا، سعدی و حافظ برقرار است. این بنده، گذشته از بحث‌های مفصل درباره‌ی سمبولیسم یا نمادگرایی در غزل به علاقه‌ی حافظ و تجزیه و تحلیل‌هایی در باب تمامی نمادهای مهم غزل پارسی از جمله شعر خواجه که شاید برای نخستین‌بار به این شیوه صورت گرفته باشد (شرح شوق ۱، به‌ویژه ص ۴۰۲ به بعد) در پژوهشی دقیق پیرامون غزل سنایی، تمامی نمادهای قریب به پانصد غزل او را استخراج کرده و با تقسیم‌بندی مقوله‌ای برشمرده است (همان: ۱۳۵-۱۴۸). که امیدوار است عذرخواه او از جهت تنگی مجال این نوشتار باشد.

منابع

- حافظ شیرازی، دیوان، به تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، چ ۲، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲.
- ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات ایران، ج ۲، چ ۵، تهران: فردوسی، ۱۳۶۲.
- سعید حمیدیان، سعدی در غزل، چ ۳، تهران: نیلوفر، ۱۳۹۳.
- _____، «سنت مدیحه‌پردازی ضمن غزل با اشاره‌ای به جایگاه سعدی در آن»، نشریه‌ی سعدی‌شناسی، دفتر چهارم، اردیبهشت ۱۳۸۰.
- _____، شرح شوق، شرح و تحلیل اشعار حافظ، ج ۱، چ ۶، تهران: قطره، ۱۳۹۷.
- سنایی، محدود بن آدم، دیوان، به سعی و اهتمام محمدتقی مدرس رضوی، تهران: ابن‌سینا، ۱۳۴۱.

- _____، *غزل‌های حکیم سنایی غزنوی*، به تصحیح یدالله جلالی پندری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
- ظهیرالدین فاریابی، *دیوان*، به تصحیح امیرحسن یزدگردی، به اهتمام اصغر دادبه، تهران: قطره، ۱۳۸۱.
- عرفی شیرازی، *کلیات*، به کوشش غلامحسین جواهری، تهران: محمدعلی علمی، بی‌تا.

مستوران قباب غیرت

مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز

از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ

محمدرضا خالصی

عضو هیئت علمی و معاون فرهنگی جهاد دانشگاهی فارس

چکیده

یکی از جذاب‌ترین، دلکش‌ترین و مهم‌ترین فصول تصوف، مربوط به ملامتیه است. بدون شک بی‌توجه به این فصل نمی‌توان به تجربه و تحلیل کاملی از تاریخ تصوف رسید. ملامتیان، نمایندگان واکنش باطن‌گرایانه در مقابل مقدس‌مآبان متزهّد بودند، که عنصر Dominant و وجه غالبشان مبارزه بی‌امان با ریاکاری، عجب، خودپسندی، چالش و کشمکش مداوم با نفس بود. اصل و خاستگاه ملامتیه را محققان، نیشابور می‌دانند و برآنند که این اندیشه در تقابل با مکتب بغداد شکل گرفته است. در این مقاله سعی بر آن شده تا این موضوع مورد تردید قرار گیرد و بر اساس مستندات صوفیان نخستین، به چالش کشیده و بر اساس آن به نتایج زیر دست یافته شود:

۱. ملامتیه، اندیشه‌ای نیست که تنها در نیشابور شکل و سامان، یافته باشد، بلکه رد پای آن را در اقصی نقاط تمدن اسلامی می‌توان یافت و باید آن را نوعی عکس‌العمل طبیعی دانست به صوفیانی که از تظاهر و دکانداری دیگر اهل تصوف، سخت به تنگ آمده بودند و برای مقابله با این تظاهر و تصنع، راه خلاص می‌جستند.
۲. طریقه‌های باطنی در تمدن اسلامی، آن‌گونه که از مستندات و شواهد بر می‌آید، تنها در چارچوب دو گروه مکتب بغداد و مکتب ملامتیه نمی‌گنجد بلکه در سراسر این جغرافیای پهناور، نام‌ها، شکل‌ها، روش‌ها و آداب متعدد و متکثری دارند.
۳. آنچه سلمی و خرگوشی به عنوان اولین مطرح‌کنندگان اندیشه‌ی ملامتی تحت عنوان اصول ملامتیه نام می‌برند همزمان با آنان و یا حتی پیش از ایشان در نقاط دیگر تمدن و فرهنگ اسلامی حضور دارد، در ری، مکه، شام، همدان، بلخ، اربل، اصفهان، اشبیلیه، شیراز و بسیاری دیگر از نقاط جغرافیای اسلامی می‌توان ردپای روشن این اندیشه را دید که حتی گاه پرنرنگ‌تر و چالش‌برانگیزتر از ملامتیه‌ی نیشابور است. آنچه عطار از

- دیدار حیری (یکی از اضلاع مثلث گسترش ملامتیه در نیشابور) با یوسف بن حسین در تذکرة الاولیاء در ری آورده، یکی از شواهد این موضوع است.
۴. بر اساس جغرافیای پهنای آن روزگار اسلام، این عکس العمل طبیعی به صوفیان مظاهر، در هر منطقه و شهر بر اساس، آداب و عرف آن جا، شکل یافته و البته اصول اساسی آن همان است که سلمی و خرگوشی در رساله های خود بدان اشاره کرده اند.
۵. شیراز از روزگاران پیشین برج اولیاء خوانده می شده و در شکل گیری تصوف اسلامی نقش بسیار زیادی داشته، و شواهد بسیاری بر کثرت صوفیان بزرگ در سده های نخست اسلامی در این شهر وجود دارد و حضور آنان در دیگر مناطق تمدن آن روزگار نیز غیرقابل انکار است. در حدود چهار قرن، ۱۲ مشیخه و تذکره در مورد زندگانی و تأثیر صوفیان شیرازی نوشته شده است که به طور متوسط هر سی سال یک تذکره در این شهر نگاشته شده که اختصاص به نام آوران متصوفه این خطه داشته و این نشان از رونق و تأثیرگذاری صوفیان شیراز بر اندیشه ی تصوف اسلامی است.
۶. ملامتیه شیراز یکی از بزرگ ترین مکاتب اندیشه ای صوفیان این شهر از قرن دوم تا زمان حافظ شیرازی است.
۷. در این مقاله سعی شده تا به بررسی ملامتیه ی شیراز طی قرون دوم تا چهارم هجری که از قضا اوج ملامتیه ی نیشابور است پرداخته شود.
۸. ملامتیه شیراز بر اساس مستندات ی که آورده شده دارای ویژگی های زیر است:
- الف: بی توجهی به ظاهر متکلفانه ی صوفیان.
- ب: عدم جلب توجه مردم و دوری از خودنمایی.
- ج: مبارزه بی امان با ریا.
- د: اصرار بر اخلاص.
- ه: گزاردن حقوق دیگران و ترک طلب خویش.
- و: داشتن شغل و دوری از بی پیشگی معمول صوفیان.
- ز: صبر بر جفای ستمکاران.
- ح: نفی خودستایی.
- ط: ناسازگاری با لذت طاعت.
- ی: مخالفت با نفس و نفس گرایی.
- ک: حُسن ظن به خداوند.
- ل: دیدن تقصیر خویش و دیدن عذر مردم.
- م: بخشندگی.
- ن: حُسن ادب.
- س: دوری از نفاق به هر صورت و هر شکل.

ع: دوری از مرقعۀ «لباس مخصوص صوفیان» و پوشیدن لباس مردم کوچه و بازار.

ف: پرهیز از آشکار کردن اسرار خدا نزد ناهلان.

ص: رها کردن عیوب و کاستی‌های خلق.

ق: عدم تقلا در جستجوی اسباب امور و توکل به خدا.

ر: دوری از خدمت و تعظیم دیگران.

ش: کمک به مردم.

ت: ترک کلام.

ث: ترک رجوع به مخلوق.

خ: شطح.

ذ: جمال‌گرایی.

و

ض: مناقره.

این اصول چنان که می‌بینید بیش از ۸۰٪ با اصولی که سلمی در رسالۀ *اللامتیة* و خرگوشی در *تهذیب الاسرار* آورده متشابه و همسان است.

در این مقاله سعی شده بدین مهم پرداخته شود و گوشه‌ای از تاریخ اندیشه‌های عرفانی تمدن اسلامی که بدان توجه چندانی نشده است، مکشوف گردد.

واژه‌های کلیدی: تصوف، ملامتیة، شیراز، مشایخ.

۱

یکی از جذاب‌ترین، دلکش‌ترین و مهم‌ترین فُصولِ تَصَوُّف، فصلِ مربوط به ملامتیه است، بدون شک بی‌توجه به این فصل نمی‌توان به تجزیه و تحلیلِ کاملی از تاریخِ تصوف رسید. ملامتیان، نمایندگانِ واکنشِ باطن‌گرایانه به مقابلِ ظاهرگرایانِ مُقَدَّسِ مَآب و مُتَزَهِّد بودند. عنصر Dominant و وجهِ غَالِبِ این تفکّر عبارت است از:

مبارزه بی‌آمان با ریاکاری، عُجب، خودپسندی و چالِش و کشمِکش و جنگ مداوم با ریا و تَظَاهَر.

رگه‌ی بسیار پُررنگِ ملامتی در ذهن و زبان و شعر حافظ، غیرقابل انکار است، در این مورد پیش از این، مُحَقِّقان و پژوهشگران، تحقیقاتِ مستَوْفائی کرده و به آن پرداخته‌اند.

(برای اطلاع بیشتر ر. ک: زرین کوب. ۱۳۷۴: ۱۵۴ / زرین کوب. ۱۳۷۹: ۲۳۳ به بعد/ مرتضوی. ۱۳۸۳: ۱۳۲ به بعد/ رجایی. ۱۳۵۸: ۱۹۷ / خرمشاهی. ۱۳۶۸: ۷۵ / هَرَوی. ۱۳۸۶: ۱ / ۱۲۲ / غنی. ۱۳۳۱: ۸۲ / بامداد. ۱۳۶۹: ۹۶ / همایون فرخ. ۱۳۵۱: ۳ / ۴۵۹۵ / خالصی. ۱۳۸۶: ۱۵۷ به بعد). و مقالات بسیاری که در این مورد نوشته شده است.

۲-۱. اصولِ چهل و پنج‌گانه‌ای که ابو‌عبدالرحمن سلّمی نظریه‌پردازِ نامدارِ تصوف در قرنِ چهارم در بابِ آیینِ ملامتیه نوشته است، به‌نظر می‌رسد هنوز هم برای شناختِ این اندیشه، بیش از هر رساله‌ی دیگری به کار می‌آید.

در این بخش از مَقال برای آگاهی بیشتر از اندیشه‌های ملامتیان، مُجَمَّل و فِشَرده‌ای از آن اصول را ارائه خواهیم داد:

۲-۱- الف. سلّمی در ابتدای رساله می‌نویسد: این قوم را نه کتابی است، نه نوشته‌ای و نه حکایتی و آثارِ آنان را تنها می‌توان در سیرت‌ها و خِصالِ نیکو و چگونگی ریاضتِ آن‌ها می‌توان دانست. فاعلمِ رحمک الله أَنه لیست للقوم کتب مصنفة و لاحکایته مؤلفه و إنما هی اخلاق و شمائل و ریاضات. (سلّمی: ۱۳۶۴: ۸۶)

۲-۱- ب. سلّمی اربابِ علوم و احوال را به سه طبقه تقسیم می‌کند و طبقه‌ی سوم را به ملامتیه اختصاص می‌دهد و در موردِ ایشان می‌نویسد:

و اما طبقه‌ی سوم که ایشان را ملامتی‌ه خوانند، خداوند درون‌شان را به کرامت‌های گوناگون قُرب و اتّصال، زینت داده است و به سِر درون در معانی به جمع‌الجمع پیوسته‌اند. چندان‌که به هیچ‌حالی از احوال، رَه به افتراق نَبَرنند، و چون به مراتب رفیع جمع و قُربت و اُنس و وصل برآمدند، غیرتِ حق، از فرو افتادن پرده‌ی ایشان به روی خَلق، مانع آید، پس تنها برون آنان را بر خَلق نمایاند یعنی که در مقامِ افتراق‌اند.

والطبعة الثالثة، و هم لقبوا بالملامتیة: و هم الذّین زین الله تعالی بواطنهم بأنواع الکرامات من القرية و الزلفة و الاتصال و تحقیقوا فی سِر السّر فی معانی الجمع بحیث یکن الافتراق علیهم سیل بحال من الاحوال فلما تحقیقوا فی الترتب السنیة من الجمع و القرية و الانس و الوصلة غارالحق علیهم ان یجعلهم مشکوفین للخلق فأظهر للخلق منهم ظواهرهم التی هی فی معنی الافتراق. (همان: ۸۷)

او سپس به راه و روش ملامتی اشاره می‌کند و پس از آن، مَرام این قوم را بر اصولی چند مشخص می‌نماید و برمی‌شمرد:

۲-۱- ج. و از اصولِ آنان، آراستنِ ظاهر را به هرگونه، عبادت و خودنماییِ بدان‌ها، شِرک تَلَقّی می‌شود و آراستنِ باطن به هر حالی از احوالِ ارتداد است.

و من اصولهم أنهم رأو التزین بشيء من العبادات فی الظواهر شِرکاً، التزین بشيء من الاحوال فی الباطن ارتداداً. (همان: ۹۸)

۲-۱- ۵. گزاردن حقوقِ دیگران و ترکِ طلبِ خویش از اصولِ آن‌هاست.

و من اصولهم قضاء الحقوق و ترک اقتضاء الحقوق (همان: ۹۹)

۲-۱- ۵. از جمله اصول ایشان آن است که غَفَلت، آن چیزی است که نظر خلق را به افعال و احوال‌شان جَلَب می‌کند پس اگر از جانبِ حق، بر خود، امانی ببینند هر آنچه را که در همه حال از ایشان سر می‌زند، تحقیر می‌کنند و هر آنچه را دارند در برابر آنچه بر عهده‌اشان است خوار و کوچک می‌شمارند.

من أصولهم أن الغفلة هي التي اطلقت للخلق النظر في افعالهم و احوالهم و لو عانيوا أماناً من الحق إليهم لاستحقروا ما يبدو منهم في جميع الأحوال واستصغروا مالهم في جنب ما عليهم. (همان: ۱۰۰)

۱-۲-۱. و. از جمله اصول ایشان مَّتَّهَم داشتنِ خویش است در جمیع احوال چه روی به سوی حق داشته باشند و چه روی گردان از حق؛ و چه در طَاعَتِ حق باشند و چه در مَعْصِيَتِ او و نیز ناخشنودی از نَفَس، و بی میلی بدان در همه حال است.

و من اصولهم اتهام النفس في جميع الأحوال، أقلت أم ادبرت، طاعت أم عصيت و قلبه الرضا عنها و الميل إليها بحال (همان: ۱۰۰)

۱-۲-۱. ز. از جمله اصول ایشان، ناسازگاری با لَذَّتِ طاعت است؛ زیرا که در این لَذَّتِ سُمومی گُشنده هست.

و من اصولهم مخالفه لذة الطاعات فإن لها سموم قاتلة. (همان: ۱۰۵)

۱-۲-۱. ح. و از اصول ایشان، حُسْنِ ظَنِّ به خداوند است که آن را غَايَتِ مَعْرِفَتِ می دانند و سوءظن بر خود را اصل معرفتِ نَفَس.

و من اصولهم.... حسن الظن بالله غاية المعرفة و سوء الظن بالنفس اصل المعرفة بها. (همان: ۱۰۸)

۱-۲-۱. ط. از جمله اصول ایشان، این است که هر عمل و طاعتی که از تو سر زَند و نگاهت بدان افتد و نزد تو نیکو آید، باطل است.

و من اصولهم أن كل عمل و طاعة وقعت عليه رؤيتك و استحسنته من نفسك فذلك باطل. (همان: ۱۱۰)

۱-۲-۱. ی. و از اصول ایشان این است، دیدنِ تقصیرِ خویش و دیدنِ عُدْرِ مردم برای آنچه در آنند.

و من اصولهم رؤية تقصير انفسهم و رؤية عذر الخلق فيما هم فيه. (همان: ۱۱۰)

۱-۲-۱. ک. نگه داشتنِ دل در مَعِيَّتِ خدا به حُسْنِ مُشَاهَدَتِ و نگه داشتنِ وقتِ خویش با خَلْقِ به حُسْنِ ادب از اصول ملامتیه است.

و من اصولهم حفظ القلب مع الله بحسن المشاهدة و حفظ الوقت مع الخلق بحسن الأدب. (همان: ۱۱۰)

۱-۲-۱. ل. و از اصول ایشان آن است که اساس عبودیت و بندگی دو چیز است روی نیاز آوردن به درگاه خداوند به نیکوترین وجه و الگوگیری از پیامبر (ص) به نیک‌ترین روی.

و من اصولهم أن اصل العبودية شيئان: حسن الافتقار الى الله عزوجل و هذا من باطن الاحوال و حسن القدوة برسول الله (ص). (همان: ۱۱۱)

۱-۲-۱. م. و از جمله اصول ایشان آن است که دیدن کردار خویش و عجب و افتخار بدان از اندکی عقل و سبکی طبع است.

و من اصولهم أن النظر الى العمل و العجب به من قلة العقل و رعونة الطبع. (همان: ۱۱۱)

۱-۲-۱. ن. و از جمله اصول ایشان، آن است، که فقر، سرّ خداست نزد عارفان و اگر سرّ فقر آشکار کنند از دایره‌ی امنیت بیرون می‌شوند. فقیر در نظر ایشان تا آن هنگام فقیر است که احدی از فقر او آگاه نباشد.

و من اصولهم أن الفقر سرّ الله عنده فإذا اظهر عليه فقره منه فقد خرج عن حد الامناء والفقير منهم عندهم فقير مالم يعلم احد فقره إلا من يكون افتقاره اليه. (همان: ۱۱۳)

۱-۲-۱. س. و از جمله اصول ایشان است که پوشش را از آنچه عرف است دیگرگون نمی‌کنند و بر همان ظاهری که خلق هستند می‌باشند.

و من اصولهم ترك تغيير اللباس و الكون مع الخلق على ظاهر ما هم عليه. (همان: ۱۱۳)

۱-۲-۱. ع. و از اصول ایشان، رها کردن و عیوب و کاستی‌های خلق است تا به همه روی سر در عیوب خویش داشته باشند.

و من اصولهم ترك الاشتغال بعيوب الناس شغلاً بما يلزمهم من عيوب انفسهم. (همان: ۱۱۳)

۱-۲-۱. ف. و از اصول ایشان آن است که دهنده، نباید چیزی از عطا و دهبش خویش را ببیند؛ زیرا که در حقیقت او چیزی را می‌دهد که خدای تعالی نزدش نهاده است و او تنها حق را به صاحب حق می‌رساند.

و من اصولهم أن المعطى يجب عليه ألا يرى عطاءه شيئاً، لأنه يعطى ما لله عنده و يوصل الحقوق إلى مستحقها (همان: ۱۱۴)

۲-۱- ص. از اصول ملامتیه آن است که در نظر ایشان بنده‌ای معرفتش به پروردگار کمتر است که گمان برد کردار و طاعات او عطا و دَهِش خداوندی را به سوی‌اش می‌کشاند یعنی عَطای خدای تعالی در برابر فضل و برتری اوست حال آن که مقام معرفت بنده درست نمی‌گردد تا آن‌گاه که بداند هر آنچه از سوی خدا بر او وارد می‌شود همه از روی فَضْل و مَنّتِ اوست بی آن که بنده، سزاوار آن باشد.

و من اصولهم أن اقل العبيد معرفة بربه عبد ظنَّ أنَّ فعله و طاعته تستجلب عطاوه و أن عطاءه تقابل فضله و لا يصح للعبد عندهم شيء من مقام المعرفة حتى يعلم أن كل ما يرد عليه من ربه من جميع الوجوه فضل غير استحقاق. (همان: ۱۱۴)

۲-۱- ق. از اصول ایشان آن است، که آدمی عیبِ برادران خود را نبیند.

و من اصولهم ألا يبصر [الإنسان] عيب أخيه. (همان: ۱۱۴)

۲-۱- ر. از اصول ایشان است که تَقَلُّاً در جستجوی اسبابِ امور، نشانِ شَقَاوَتِ است و تَفْوِيض و آرمیدن زیر سایه‌ی قَدَرِ الهی نشانِ سعادت.

و من اصولهم أن كثرة الحركة من علامة الشقاوة و أن التفويض و السكون تحت الأقدار من علامات السعادة. (همان: ۱۱۵)

۲-۱- ش. از اصول ایشان آن است، که خوش ندارند کسی آهنگ آنان کند، یا خدمت و تعظیم ایشان نماید.

و من اصولهم أنهم كرهوا أن يخدموا أو يعظموا أو يقصدوا. (همان: ۱۱۵)

۲-۱- ت. مؤمن در شب چراغِ برادران خود و در روز عصای دستِ ایشان است.

المؤمن يجب أن يكون بالليل سراجاً و عصا لهم بالنهار. (همان: ۱۱۶)

مستورانِ قِبابِ غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تأثیر آن بر حافظ ۹۷

۲-۱-ث. هر کس علمش افزون گردد، عملش اندک شود و هر کس که از عملش کاسته شد عملش افزون گردد.

من کثر علمه قلَّ عمله و من قلَّ علمه کثر عمله. (همان: ۱۱۶)

۲-۱-خ: از جمله اصول ایشان ترکِ کلام است و آن‌چه به اشارات دقیق علوم مربوط است کمتر در آن، فرو می‌شوند.

و من اصولهم ترک الکلام من دقائق العلوم و الإشارات و قلة الخوض. (همان: ۱۱۶)

۲-۱-ز. در تمامیت توکلِ تو، همین بس است که ببینده‌ای جز او نبینی و روزی‌دهنده‌ای جز او نشناسی و شاهی برای عملت جز او ندانی.

حسبک من التوکل ألا تری ناظراً غیره و لا لرزقک جابعاً غیره و لا لعملک شاهداً غیره. (همان: ۱۱۷)

۲-۱-ض. از اصول ایشان، پنهان داشتن کرامات و نشانه‌هاست و آن‌ها را به دیده‌ی استدراج (= فریب دادن کسی را به سوی چیزی به تدریج) و دوری از راهِ حق دیدن است.

و من اصولهم کتمان الآیات و الکرامات و النظر إليها بعین الاستدراج و البعد عن سبیل الحق (همان: ۱۱۷)

۲-۱-ظ. و از جمله اصول ایشان: پرهیز از گریستن در سماع و مجلس ذکر و علم و غیره است.

و من اصولهم ترک البكاء عندالسماع و الذکر و العلم و غیر ذلک. (همان: ۱۱۷)

۲-۱-خ. و از اصول ایشان، ترک رجوع به هیچ مخلوقی در نیازها و عدم یاری طلبیدن از آن‌هاست.

و من اصولهم ترک الرجوع الی احد من المخلوقین والاستغاثة بهم. (همان: ۱۱۸)

اساسی‌ترین اصولی که سَلَمی بدان‌ها اشاره می‌کند و این اصول را بُن مایه‌ها و بنیادها و ریشه‌های ملامتی می‌داند به طور خلاصه عبارتند از:

اخلاص، ریاستیزی، نفی خودستایی، بخشنده‌گی، تحمل بر جور، آدای حقوق دیگران، رها کردن عیوب و کاستی‌های مردم، دقت در عیوب و منقصات‌های خویش، خدمت به خلق و پنهان داشتن کرامات، از مهم‌ترین اصول و رفتارهای ملامتی است.

به قول ابوالعلاء عفی‌فی: صفاتی که یک ملامتی واجب است به آن‌ها مُتَّصِف و مُلْتَزِم باشد صفاتی است که ملامتی برخلاف آن باید خود را نشان دهد و اعمال و کارهایی که تَرکِ آن را از ملامتی خواسته‌اند یعنی رفتار ملامتی بیشتر سلبی است تا ثبوتی.

و آنچه یک ملامتی باید تَرک کند و انجام ندهد، بسیار بیشتر از کارهایی است که باید انجام دهد.

باز بنا به گفته‌ی عفی‌فی: تعلیماتی که ملامتیه رعایتش را برای مریدان خود واجب می‌دانند بیشتر یک سلسله نَوَاهی است.

فالصفات التي يجب ألا يتصف بها الملامتي أكثر من الصفات التي ينبغي أن يكون عليها و الأفعال التي يطالب بتركها أهم من تلك التي يطالب بالقيام بها (همان: ۱۲)

عفی‌فی بر این باور است که: از مشخصات ممتازی که دلالت بر حقانیت ملامتیه دارد مبارزه و ستیز بی‌امان با هرگونه تعالیم ظاهری تصوف پیشین است و بازگشت به زهد و پارسایی اسلام اولیه.

بل إن كانت ممتاز بها مذهب الملامتية حقا فهي محاربتهم في تعاليمهم كل مظاهر التصوف السابقة و محاولتهم الرجوع بالزهد الاسلامي و إلى سيرته الاولى البسيطة. (همان: ۳)

و یا به قول هُجویری: ملامتی را شعار، راست رفتن و نابرزیدن نفاق است. (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۸) و کار می‌کند که خَلْق به او توجهی ننمایند. (همان: ۳۹)

و از همه مهم‌تر این که اهل سلامت نباشد... پس آنچه روی همه‌ی خلق بدان بود و آن سلامت است؛ که اهل ملامت را پشت بدان بود تا همتشان خلافِ هُموم باشد و همتشان خلافِ هِمَم. (همان: ۴۰)

این اصول البته به مذاق بعضی خوش نمی‌آید. (ر.ک: ابن تیمیه، ۱۴۲۵: ۱۶۷: ۳۵).

اما هر چه هست اصول و قوانینی است که ملامتیه بدان مُلَزَم و مُتَعَهَد و مُتَكَلَّف‌اند.

با تَورقی در دیوان حافظ می‌توان به راحتی انطباق این اصول را با اشعار و ابیات حافظ دانست. (ر.ک: خالصی: ۱۳۸۶: ۱۵۷ به بعد).

۳-۱. نام ملامتی‌ه در منابع و مآخذ اولیه ذکر نشده است.

۳-۱-الف. تنها در کتاب *البدء و التاريخ* از مطهرین طاهر مقدسی است (ر.ک: مطهرین طاهر مقدسی: بی تا: ۵: ۱۴۸) که نام ملامتی آمده است.

او صوفیه را به چهار گروه تقسیم می‌کند: حُسَنیّه، ملامتیّه، شوقیّه و معذوریّه و سپس انتقادهای شدیدی را به این گروه‌ها وارد می‌کند. مقدسی بر این باور است که این چهار گروه: و جمله امرهم أنّهم لایحملون علی مذهب معلوم و لا عقیده مفهومة لأنّهم یدینون بالخواطِر و المَخائِل و ینتقلون من رأی الی رأی. (همان: ۵: ۱۴۸).

ایشان به هیچ مذهب معلوم و عقیده‌ای گرایش ندارند. چرا که به خاطرها و خیال‌ها باور دارند و از اندیشه‌ای به اندیشه‌ای دیگر روی می‌آورند.

او ملامتی‌ه را با حلولیان و جمال‌پرستان یکی می‌داند و هر دو را اهل اباحه و اِهمال بر می‌شمرد.

فمنهم من یقول بالحلول کما سمعت واحداً منهم یزعم أنّ مَسْکَنه بین عوارض المُرْد و منهم من یقول بالإباحة والإهمال و لا یدعون الوم الاثمین. (همان: ۵: ۱۴۸)

دسته‌ای از ایشان قائل به حلول اند چنان که از یکی از ایشان شنیدم که جایگاه خدا را در گونه‌ی اُمُردان می‌دانست. دسته‌ای از ایشان از اهل اباحه و اِهمال اند و هیچ از سرزنش سرزنشگران، نگران نیستند.

اشاره مقدسی به آیه‌ای است که ملامتی‌ه بدان استناد می‌جویند:

(یَجَاهِدُونَ فِی سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَا یَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ) (مائده: ۵۴)

«آن‌ها در راه خدا جهاد می‌کنند و از سرزنش هیچ سرزنش‌گری هراس ندارند».

سارا سویری در کتاب *میراث تصوف*، حُسَنیّه را حُسَینیّه خوانده و سپس توضیح داده که پیروان حسن بصری یا حسین بن منصور حلاج بدین نام خوانده می‌شدند. (لویزن. ۱۳۸۴: ۱۵۳).

این در صورتی است که پیروان حسن بصری یا حلاج هرگز بدین نام‌ها خوانده نمی‌شدند و نشانی از این مطلب در هیچ جا به چشم نمی‌خورد و از سوی دیگر مقدسی خود در توضیح این فرقه‌ها به جمال‌گرایی آن‌ها اشاره دارد و آنان را بر این باور می‌داند که: «جایگاه خدا را در گونه‌ی اُمردان می‌دانند».

واحداً منهم یزعم أن مسکنه بین عوارض المرد (مقدسی. بی‌تا: ۵: ۱۴۸)

۳-۱- ب. سال تولد ابوعبدالرحمن سلمی ۳۲۵ هجری است (ر.ک: یافعی. ۱۳۳۷: ۲: ۲۶/ صَدَدی. ۱۴۲۰ ه: ۲: ۳۸۰/ سبکی: ۱۳۸۳: ۲: ۶۰/ جامی. ۱۳۹۴ (ش): ۳۵۲/ ذهبی: ۱۴۱۰ ه: ۲: ۲۴۸). و سال تألیف کتاب *البدء و التاریخ* ۳۵۵ هجری است (ر.ک: شفیعی کدکنی: ۱۳۷۴: ۱: ۳۹).

زیست هر دو نویسنده به هم نزدیک است و از قضا هر دو خراسانی اند، اما با دو دیدگاه متفاوت و متباین از هم در مورد ملامتیه.

۳-۱- ج. نام ملامتیه در مآخذ بیش از مقدسی نیامده است.

به‌طور مثال در *تاریخ نیشابور* حاکم نیشابوری (متوفی ۴۰۵ ه:.) که نام عارفان مشهور نیشابور را برده، عنوانی تحت ملامتی وجود ندارد و از ملامتیان، تحت عنوان زهاد، عباد، و عاظ و مُذکّرین یاد می‌کند. یعنی در *تاریخ نیشابور* که ۲۷۰۸ تن از مشایخ تصوف و غیرتصوف نام برده می‌شوند و حتی به نام بزرگان ملامتی نیشابور همچون: عبدالله بن مُنازل (حاکم نیشابوری. ۱۳۷۵: ۳۲۹)، ابو عمرو بن نُجید (همان: ۳۶۱)، محمد بن عبدالوهاب ثقفی (همان: ۳۲۸)، محفوظ بن محمود نیشابوری (همان: ۳۰۳) که می‌رسد نیز از عنوان ملامتی برای آن‌ها استفاده نمی‌کند.

این وقتی اعجاب‌انگیز می‌شود که حاکم نیشابوری از فرق و مذاهب کمتر شناخته شده‌ای چون هیاصمه (همان: شماره ۲۷۹۸) و ارباب حدیث (همان: شماره ۲۳۰۱) و اهل کلام (همان: شماره ۱۰۴۳) یاد می‌کند و نام می‌برد، ولی در سراسر *تاریخ نیشابور* کوچکترین نشانه‌ای از عنوان ملامتی دیده نمی‌شود (ر.ک: حاکم نیشابوری. ۱۳۷۵).

۳-۱- د. در *أحسن التقاسیم مقدسی* (متوفی ۳۸۰ ه:.) نیز نامی از ملامتیه نیست، او از زهاد، و عاظ، و حتی کرامیه نام می‌برد اما نامی از ملامتیه در *أحسن التقاسیم* دیده نمی‌شود. (ر.ک: مقدسی:

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۰۱

۱-۳-۵. قدیمی‌ترین منبعی که پیش از سُلَمی از ملامتیه یاد می‌کند همان کتاب *البدء و التاريخ* مقدسی است که پیش از این بدان اشاره کردیم که برخلاف سُلَمی با دید انتقادی به آنان نگریسته است.

۱-۳-۶. و. حتی در منابع بعد از سُلَمی؛ نیز با نام ملامتیه چندان روبرو نمی‌شویم.

سید مرتضی داعی الاسلام در کتاب *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام* که در سال ۵۸۰ هجری نگاشته شده، (ر.ک: حسنی رازی. ۱۳۶۴: ۳) صوفیه را به چهار فرقه تقسیم می‌کند که عبارتند از:

اتحادیه، عشاقیه، نوریه و واصلیه. او که شیعی مذهب است یازده صفحه از کتابش را (ر.ک همان: ۱۲۲-۱۳۳) به شناخت فرقه صوفیه اختصاص داده و به شدت به آن‌ها تاخته و نقد کرده است.

مخصوصاً حلاج از این نقد و تشنیع بیش از همه بهره برده است. از یازده صفحه‌ی این کتاب که به نقد صوفیان اختصاص دارد پنج صفحه مختص حلاج است که به قدح او پرداخته شده یعنی حدوداً نیمی از این مقال به رد حلاج اختصاص داشته و نیم دیگر آن در رد صوفیه نگاشته شده است.

در این تقسیم‌بندی چهارگانه که حدوداً ۱۶۸ سال بعد از سُلَمی (متوفی ۴۱۲ ه) نگاشته شده نیز نامی از ملامتیه به عنوان یکی از فرقه صوفیه به چشم نمی‌خورد. (ر.ک: حسنی رازی. ۱۳۶۴ش: ۱۲۲-۱۳۳)

۱-۳-۷. ز. در کتب اربعه‌ی بزرگ تصوف در قرن چهارم یعنی در کتاب‌های *اللمع* ابی نصر سراج طوسی (ر.ک: سراج طوس، ۱۳۸۰ ه)، *التعرف* کلاباذی (ر.ک: کلابازی. ۱۴۱۴ ه)، *قوت القلوب* مکی (ر.ک: مکی. ۱۴۲۲ ه) و *عطف الالف المألوف* دیلمی (ر.ک: دیلمی: ۴۲۸ ه) جز یک بار که کلاباذی نامی از درویشان خراسان می‌آورد و به نقد یاران ابوعثمان حیری می‌نشیند. نامی از ملامتیه و ملامتیان نداریم.

۱-۳-۸. ز. ۱. کلاباذی در *التعرف* می‌نویسد که: ابوبکر قحطبی با مریدان ابوعثمان حیری می‌گوید:

گروهی از درویشان خراسان به ترد ابوبکر قَحْطَبی آمدند. ابوبکر ایشان را گفت: شیخ شما، شما را چه می‌گوید- یعنی ابوعثمان [حیری]. گفتند: ما را دستور می‌دهد که طاعتِ بسیار کنیم و خود را در آن، مقصر بینیم. گفت: وِیحه (= کلمه تعجب) چرا شما را نمی‌فرماید تا از آن اطاعت غایب گردید و به دیدن آن طاعت در شما پدید آورد.

سمعت فارساً یقول: قدم علی ابی بکر القحطبی من الفقراء من اهل خراسان فقال لهم ابوبکر: بم یأمرکم شیخکم؟ یعنی اباعثمان. فقالوا: یأمرنا بکثرة الطاعة مع التزام روية التقصیر فیها. فقال: وِیحه! ألا یأمرکم بالغیبة عنها برؤیة مبدیها. (کلاباذی، ۱۴۱۳: ۱۱۷)

مُستَمَلی بخاری در شرح/التعرف در توضیح این مطلب می‌نویسد:

در بعضی روایت‌ها چنان است که ایشان را گفت: انما یأمرکم بالمجوسیة المحضة. گفت: شما را مَغی محض می‌فرماید. و معنی این سخن آن است که مَغان هر چه بینند، همه دو بینند. ظلمت و نور، یزدان و اهریمن. باز مؤمنان یکی بینند و آن خداست. پس ابوبکر قَحْطَبی چنین گوید که چون خویشان را در آن مقصر بیند طاعت دیده باشد که تحت طاعت باید تا در او تقصیر باشد و طاعت خدا نیست چون چیزی دیدن با خدا، غیر خدا، چنان گشت که مانده‌ی اعتقاد مَغان که صانع دو دیدند: یکی حق و یکی اهریمن. پس چنین می‌گوید قَحْطَبی که موحد را توحید باید و توحید یکی دیدن است.

۱-۳-۲. در کتاب/التعرف کلاباذی نیز با این که از ابوعثمان حیری و اندیشه‌ی او سخن به میان رفته، اما باز نامی از ملامتیه نیست.

۱-۳-۳. قَحْطَبی نیز اندیشه‌ی ملامتیه را نقد می‌کند و به شکلی آن‌ها را به مَغی و نگاه دوگانه به هستی محکوم می‌نماید.

۱-۳-۴. این داستان را خواجه عبدالله انصاری در طبقات/الصوفیه (ر.ک: انصاری. ۱۳۴۱: ۳۶۳) و سلمی در رساله‌ی ملامتیه (ر.ک: سلمی: ۱۳۶۴: ۴۵-۴۶) نیز آورده‌اند.

۳-۱- ح. اما در اواخر قرن چهارم یعنی همزمان با زیست سلمی [سلمی، علی‌القاعده رساله‌ی الملامتیه را در بیست سال پایانی قرن چهارم تألیف کرده است به این صورت که سلمی در سال ۴۱۲ ه در گذشته و ابوسعد خرگوشی پنج سال قبل از او یعنی در سال ۴۰۷ ه وفات یافته است] یک نفر دیگر که از قضا او نیز نیشابوری است به نام ابوسعد خرگوشی به ملامتیه پرداخته است. هر دو کتاب در اواخر قرن چهارم به تحریر درآمده‌اند. کتاب ابوسعد خرگوشی تحت عنوان تهذیب الأسرار فی اصول التصوف در زمینه ملامتیه با رساله‌ی الملامتیه سلمی شباهت‌های فراوانی دارد. اکثر قریب به اتفاق احادیث و اقوالی که در تهذیب الأسرار است را می‌توان در رساله‌ی الملامتیه سلمی مشاهده کرد. از لحاظ تدوین و ساختمان تحریر نیز هر دو کتاب به هم ماندگی و شباهت دارند، اما چه کسی از چه کسی برگرفته و تأثیرپذیرفته را به ضرس قاطع نمی‌توان گفت. هر دو بر این باورند که طریقت اهل عراق تصوف است و طریقت اهل خراسان، ملامتی است. هر دو معتقدند که ملامتیان در نیشابور شکل گرفته و بنیان گذاشته شده‌اند.

خرگوشی می‌نویسد:

التصوف و اوصاف اهله و تلك طريقة اهل العراق فاما اهل خراسان، فانهم يسلكون طريقة الملامتیه. (خرگوشی. ۲۰۰۶م: ۲۴)

سلمی نیز در رساله‌اش می‌نویسد:

و من اصولهم ترك الكلام و المباهاة به و اظهار اسرار و الله منه عند غير اهله، قال سمعت منصور بن عبدالله يقول: سمعت عبدالله بن محمد النيسابوري يقول: قلت لأبي حفص و ما بالكم لاتتكلمون كما يتكلم البغداديون. (سلمی: ۱۴۰۵: ۱۱۲)

و از اصول ملامت، رها کردن سخن در دقایق علم و مباحثات بدان است و پرهیز از آشکار کردن اسرار خداوندی نزد ناهلان، و از منصور بن عبدالله شنیدم که می‌گفت: از عبدالله بن محمد نیشابوری شنیدم که می‌گوید: ابوحفص [حداد] را گفتم: چگونه است که شما همچون بغدادیان نمی‌گویید؟

با توجه به این اصل که سلمی بدان اشاره می‌کند، می‌توان تقابل دو طریقه‌ی بغدادیان و خراسانیان را دانست؛ اما خرگوشی با صراحت، میان صوفیان که او آنان را بغدادیان می‌داند و ملامتیان که خراسانیان می‌خواند از تمایزات و تفاوت‌های آن‌ها نام می‌برد.

۱-۳-۱. فمن الفرق بینهم و بین الصوفیه ان اصول الملامتیه علی العلم و اصول الصوفیه مبنیه علی الحال.

اصول ملامتیان مبتنی بر عمل و اصول صوفیه مبتنی بر حال است.

۱-۳-۲. والملامتیه یحثون علی الکسب و یرعبون فیه والصوفیه تحثون علی ترک الکسب و یزهدون فیه.

ملامتیان به کسب و کار مُبادَرَت می‌ورزند در حالی که صوفیان بدان تمایلی ندارند.

۱-۳-۳. والملامتیه یکرهون اشهره من اللباس و إظهار المرقعات والصوفیه یمیلون إلی ذلک. صوفیان از راه لباس و مُرَقَّعه پوشیدن شناخته می‌شوند؛ در حالی که ملامتیه از این کار اکراه دارند.

۱-۳-۴. والملامتیه ینکرون الرقص و السماع و الصباح و التواجد علی الوجه الذی یوجد من الصوفیه.

صوفیان اهل سماع و پای‌کوبی و فریاد کشیدن‌اند در حالی که ملامتیان در مجالس سَماع شرکت نمی‌کنند و از پای‌کوبی و اظهار وَجد خودداری می‌نمایند. (خرگوشی. ۲۰۰۶: ۲۵)

۱-۳-۵. و اما نکته مهم این است که هر دوی این بزرگواران، سخنان فراوانی از راه و روش و اصول ملامتیه بیان می‌کنند که مربوط به قرون قبل از حمدون قصار و یارانش می‌باشد و دیگر این که این افراد نیشابوری نیستند.

به‌طور مثال احادیث فراوان در هر دو کتاب در مورد اندیشه‌های ملامتی است که از عبدالله بن مبارک مروزی (متوفای ۱۸۱ هـ) (برای اطلاع بیشتر از زندگی او. ر.ک: خطیب بغدادی. ۱۴۲۲: ۱۰؛ ۱۵۳/ ابن جوزی. ۱۴۰۵: ۴؛ ۱۳۴/ ذهبی. ۱۴۰۳: ۸؛ ۳۷۹/ ابن عساکر. ۱۴۱۵: ۳۸؛ ۳۰۱/ ابن حجر عسقلانی. ۱۴۱۷: ۴؛ ۳۸۶، ۳۸۷/ ابن حجر عسقلانی. بی‌تا: ۵؛ ۳۳۵-۳۳۶)

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتی‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۰۵

و اگر این روایات از عبدالله بن مبارک درست باشد (ر.ک: سلمی. ۶۴-۱۴: ۳۶-۱۰۷)/
خرگوشی. ۲۰۰۶: ۲۴-۲۹) می‌توان در این دو کتاب رگه‌های اندیشه‌های ملامتی را در یکصد
سال پیش از حمدون قصار و در ری جست حتی حدیث مشهور و معروف:

الملامتی هو الذی لا یظهرُ خیراً و لا یضمُرُ شراً فلا یجب أن یطلع احد، علی حاله و اعماله.
(ر.ک: خرگوشی. ۲۰۰۶: ۲۴)

از عبدالله بن مبارک است، که او، یک صد سال پیش از حمدون قصار به صراحت از نام و
تفکر ملامتی یاد کرده است.

۱-۳- و- ۱. ابوالعلاء عقیفی از یک سو معتقد است:

اذا کان للملامتیة من حیث هم فرقه من فرق التصوف بمعناه العام منزلة لایجحد فی تاریخ الفرق
الاسلامی و اذا کان التعالیمهم و آدابهم اثر ظاهر فی تطور الحیاة الروحیة فی بعض نواحی العالم
الإسلامی علی الاقل و هو اثر تجاوز موطن الملامتیة الاصلی فی خراسان إلی غیره من بلاد
المسلمین. (سلمی: ۱۳۶۵: ۵)

ملامتی‌ی بی‌شک یکی از فرق تصوف اسلامی به معنای عام آن در طول تاریخ فرق اسلامی
است. اثر تعالیم این فرقه را در سطور حیات معنوی و روحی ناحیه‌های دیگر اسلامی
نمی‌توان منکر شد. تعالیم و آداب این فرقه از موطن اصلی خود خراسان به دیگر مناطق
اسلامی راه یافته است.

اما از سوی دیگر در مقدمه در جایی دیگر می‌نویسد:

ظهور ملامتی‌ی بدون سابقه و به صورت ناگهانی نمی‌تواند در نیشابور رشد کرده و بوجود آمده
باشد.

أن الملامتیة لم تنشأ طرفة بنیسا بور و بمعزل عن حركة التصوف العامّة التي انتشرت فی معظم
انحاء العالم الاسلامی فی القرنین الثانی و الثالث. (سلمی: ۱۳۶۴: ۲۹)

این تناقض و مغایرت نکته‌ای نامفهوم را به ذهن متبادر می‌کند و آن این است که آیا
ملامتی‌ی واقعاً منشأ و مولدش نیشابور و خراسان است و بیش از آن در هیچ جا، نام و نشانی بدین

شکل و صورت وجود ندارد و یا این که این تفکر در بلاد دیگر اسلامی بوده و در نیشابور نیز رشد و نمو نموده است ظاهراً عقیقی جواب مُقنِعی بدین سؤال نمی‌دهد.

۱-۳- و ۲. شفیع‌ی کدکنی در کتاب *قلندریه* در تاریخ، به وضوح می‌نویسد:

ملاطیان واقعی تاریخی را، در محدوده‌ی همان یاران ابوحفص حداد نیشابوری بشناسیم و مصادیق دیگری را در مناطق دیگر در ادوار دیگر یافته است و البته به راه و رسم ملامت بدانیم یا ملامتی‌گونه.

او سپس می‌افزاید: اما تصریح ابوسعید خرگوشی که تصوف راه اهل عراق است و ملامت شیوه‌ی اهل خراسان و مجموعه‌ی آن چه از چهره‌های برجسته و مسلّم ملامتی می‌شناسیم همه خراسانی و بیشتر نیشابوری‌اند. این اندیشه را نیرو می‌بخشد. (شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۸۷: ۱۳۲)

از سخنان استاد شفیع‌ی کدکنی می‌توان دریافت که:

۱. ملامتیه واقعی همان یاران ابوحفص حدادند و در نیشابور زندگی می‌کنند.
 ۲. دیگران، ملامتی گونه‌اند نه ملامتی.
 ۳. استناد ایشان به سخن خرگوشی است.
 ۴. و نکته مهم در مطالب ایشان این است که چهره‌های ملامتی همه خراسانی‌اند.
- این سخنان به نظرم جای *إن قلت*‌های جدی دارد که بدان در این مقال مفصل خواهیم پرداخت. بیش از ملامتیه‌ی نیشابور و همزمان با یاران ابوحفص حداد این گونه تفکر را می‌توان دید و اصول مهم ملامتی که خرگوشی یا سلمی بدان اشاره می‌کنند از قبیل ریاستیزی، مبارزه با عجب و خودپسندی، آشکار نمودن زشتی‌ها و پنهان داشتن خوبی‌ها، مورد ملامت بودن مردم، توکل، صبر بر جفاکاری و فروهشتن نامجویی و... در همه‌ی این اندیشه‌ها که در اقصی نقاط تمدن اسلامی وجود داشته است را می‌توان ملاحظه کرد.

ملامتی‌گری به نظر من عکس‌العمل طبیعی صوفیانی بوده است که از تظاهر و دکانداری دیگر اهل تصوف، سخت به تنگ آمده بودند که بدین موضوع مفصل و مُستدل خواهیم پرداخت.

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتی‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تأثیر آن بر حافظ ۱۰۷

۳-۱- ز. برتلس Berthels خاورشناس روس و متوفای ۱۸۹۰ م در کتاب تصوف و ادبیات تصوف می‌نویسد:

تعلیمات ملامتی‌ه بر گرفته از اندیشه‌های فضیل عیاض (متولد ۱۰۱-۵۱۰ه) (برای اطلاع بیشتر از زندگی او ر. ک: سلمی. ۱۴۱۹: ۲۲-۲۸/ قشیری. ۱۴۰۹: ۱۵/ عطار. ۱۳۹۱: ۸۷-۷۶) است. این سخن برتلس یعنی اینکه یکصد سال پیش از شکل‌گیری ملامتی‌ه در نیشابور این اندیشه وجود داشته است. برتلس در ادامه می‌نویسد:

«... به گونه‌ای دیگر تعلیمات او دربردارنده‌ی شالوده‌ی تعلیمات ملامتی‌ه است که در سده‌ی سوم هجری، یعنی یکصد سال پس از مرگ فضیل در نیشابور کاملاً شکل گرفت. فضیل از لحاظ شیوه ظاهر زندگی و نیز از لحاظ جهان‌بینی با نخستین مبلغین سخت‌گیر این تعلیمات ملامت‌آور چون حمدون القصار و ابوالحفص الحداد تفاوتی نداشت». (برتلس، ۲۵۳۶: ۲۸۹-۲۹۰).

بعد برتلس عنوان می‌کند که: آیا می‌توان پنداشت که مکتب صوفیه‌ی خراسان تحت تأثیر نظریات فضیل بوده است؟ او می‌گوید: بیشتر دیدیم که نظریات فضیل در مکه که تا زمان مرگ در آن جا زیست شکل گرفته است و ارتباط او را با زادگاهش برای همیشه گسست. اگر فضیل جهان‌بینی خود را مستقلاً به وجود آورده و به زادگاهش بازنگشته است این دلیل نمی‌شود که نظریاتش نمی‌توانسته به خراسان رخنه کند. گمان چنین است که هر سال، بسیاری از مردم که همانند فضیل در جستجوی حق بودند به عراق که مرکز الهیات آن روزگار بود و نیز به شهرهای مقدس روی می‌آوردند. این زائران، می‌توانستند با فضیل دیدار کنند و چنان که از اخبار برمی‌آید با او دیدار می‌کردند. یاقوت حموی نام اشخاص بسیاری را می‌برد که احادیث فضیل را ذکر کرده‌اند. (برتلس، ۲۵۳۶: ۲۹۰)

۳-۱- ح. خرگوشی و سلمی هر دو بر این باورند که طریقه‌ی ملامتی‌ه در نیشابور توسط حمدون قَصار (متوفی ۲۷۱ه) شکل گرفته و آغاز شده است و اساس روی آوردن حمدون قَصار به این طریقه را سخنان نوح عیار به او دانسته‌اند.

هجویری این داستان را در کشف‌المحجوب بیان می‌کند. (ر. ک: هجویری، ۱۳۸۳: ۲۲۸)

عطار در تذکرة‌الاولیا همین داستان را چنین می‌نویسد:

«گفت روزی در جویبار حیره نیشابور می‌رفتم. عیاری بود به قُتوت معروف... گفتم یا نوح، جوانمردی چیست؟ گفت: جوانمردی من یا تو؟ گفتم: هر دو. گفت: جوانمردی من آن است که قبا بیرون کنم و مُرَقَّع درپوشم و مُعَامَلَت مُرَقَّع پیش گیرم تا صوفی شوم و از شرم خلق در آن جامه از معصیت پرهیز کنم: و جوانمردی تو آن است که مُرَقَّع بیرون کنی تا تو به خلق و خلق به تو فریفته نگردند. پس جوانمردی من حفظ شریعت بود و آن تو حفظ حقیقت بر اسرار و این اصلی عظیم است». (عطار، ۱۳۹۱: ۴۱۷).

این داستان را عقیفی در مقدمه‌ی رساله‌ی /ملاطیه سلمی آورده است. (ر.ک: سلمی، ۱۳۶۴: ۴۲).

استاد زرین کوب در ادامه داستان می‌نویسد: از اینجا شاید اولین رگه‌های ملامتی‌گری حمدون قصار شکل گرفته و به همین سبب بر این باورند که حمدون قصار طریقه‌ی ملامتی را در نیشابور تعلیم و گسترش داده است (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۳۲۷).

۱-۳-ح-۱ از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که یک‌صد سال پیش از ملاطیه‌ی نیشابور رگه‌های ملامتی‌گری را می‌توان به جد در اندیشه و تعلیم فضیل عیاض دید.

۱-۳-ح-۲. از سوی دیگر آنچه نوح عیار در پاسخ سؤال جوانمردی چیست؟ حمدون قَصَّار (= پایه‌گذار ملاطیه‌ی نیشابور) می‌گوید دقیقاً اصول و مبنای رفتارهای ملامتی است؛ یعنی:

الف) مرقع از تن بیرون کردن.

ب) به لباس مردم عادی گشتن.

ج) نفریفتن خلق.

د) حفظ اسرار.

این اصول، بُن‌مایه‌های اصلی اندیشه‌ی ملامتی به‌شمار می‌روند.

پس بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت - البته بعد از این استدلات و براهین دیگر را نیز خواهیم آورد... - اما تا اینجا، بیش از حمدون قصار اندیشه‌ی ملامتی چه بیرون و چه درون نیشابور وجود دارد.

۱-۳-ط. هم‌زمان با حمدون قَصَّار در نیشابور، ملامتی دیگری داریم که مُصَاحِبَان و دوستانِ حمدون، به‌شمار می‌رود و آن ابو حَفْص حَدَّاد است. (برای اطلاع بیشتر از زندگی او ر.ک: سلمی.

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۰۹

۱۴۱۹: ۱۳۰ / حاکم نیشابوری. ۱۳۷۵: ۲۲۶ / قشیری. ۱۴۰۹: ۲۱۴ / عطار. ۱۳۹۱: ۴۵۸ (متوفی ۲۶۷ یا ۲۷۰ه) که سلمی در طبقات الصوفیه او را استاد جد خود یعنی اسماعیل بن نجید می‌داند:

فقد رأیت بخط جدی اسماعیل بن نجید قال ابوعثمان بن اسماعیل سألت استادی باحفص (سلمی، ۱۴۱۹: ۱۰۳)

او نیز هم‌زمان با حمدون قصار از گسترش‌دهندگان اندیشه‌ی ملامتی در نیشابور است.
۱-۳-ط. شاگرد ابوحفص حداد، ابوعثمان حیری است (برای اطلاع بیشتر از زندگی او ر.ک: سمعانی، ۱۴۰۸: ۴: ۳۲۷ / هجویری، ۱۳۸۳: ۱۶۶ / سلمی، ۴۱۹: ۱۸۳ / خطیب بغدادی، ۱۴۲۲: ۹: ۹۹ / ذهبی، ۱۴۰۲: ۹۴: ۶۳ / قشیری، ۱۴۰۹: ۳۳۵ / عطار، ۱۳۹۱: ۴۷۵) (متوفی ۲۷۰ه) او را نیز می‌توان یکی از سه ضلع گسترش‌دهنده‌ی طریقه و اندیشه‌ی ملامتیه در نیشابور دانست.
حکایت مشهور سعدی شیرازی در مورد طشت خاکستر و بایزید:

شنیدم که وقتی سحرگاه عید	ز گرمابه آمد برون، بایزید
یکی، طشت خاکستری بی‌خبر	فرو ریختند از سرایی به سر
همی گفت، شولیده دستار و موی	کف دست شکرانه، ملان به روی
که ای نفس، من در خور آتشم	به خاکستری روی درهم کشم

(سعدی، ۱۳۵۳: ۲۳۹)

را قشیری به ابوعثمان حیری نسبت می‌دهد. (ر.ک: قشیری، ۱۴۰۹: ۳۹۸)
این سه تن منتشرکنندگان تفکر ملامتی در نیشابورند و اگر به تاریخ وفاتشان مراجعه کنیم خواهیم دید که زندگی هر سه نزدیک به هم بوده، حمدون قصار متوفی ۲۷۱ه / ابوحفص حداد متوفی ۲۷۰ه و ابوعثمان حیری متوفی ۲۹۸ه است. تاریخ زیست هر سه نزدیک به هم است.

۲

نکته‌ای دیگری که باید بدان در اینجا اشارت داشت این است که آیا می‌توان پذیرفت که طریقه‌های باطنی در جهان اسلام چنان‌که به نظر خرگوشی در تهذیب‌الاسرار (= ص ۲۴) و سخن تلویحی سلمی در رساله‌ی /الملامتیه (= ص ۱۱۲) تنها، به دو نام صوفی و ملامتی خوانده می‌شدند که نخستین روش مربوط به بغدادیان و دیگر روش، طریقت نیشابوریان بوده است؟

آیا صوفی و ملامتی یگانه جریان معنوی و عرفانی در پهنه‌ی تمدن اسلامی بودند؟ آیا جریان‌ات قدیمی‌تر و ریشه‌دارتر وجود نداشتند؟ آیا هر دوی این تفکرات نشأت گرفته از تفکرات و اندیشه‌های ماقبل خود نبوده‌اند؟

۱-۲. تا قرن چهارم کسانی چون کلاباذی، سراج و حتی ابوعبدالرحمن سلمی از عنوان صوفی برای اهل معنا در ایران چندان استفاده نمی‌کردند. (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۵۶) و اصطلاحاتی چون زاهدان، فقهان، عالمان، واعظان، خطیبان و حکیمان و جوانمردان را برای اهل معنا به کار می‌بردند.

صاحب ناشناخته‌ی کتاب *علم/التصوف* می‌نویسد:

«... در ایران طریقه‌های باطنی دیگری نیز بودند که بعضی کرامی (با تحقیقات جدید استاد دکتر شفیعی کدکنی درباره‌ی منابع جدید کرامیه این مطلب قابل دفاع است [محمدخانی، ۱۳۶۵: ۴۴۵] بعضی ملامتی و بعضی حکیم و بعضی جوانمرد خوانده می‌شدند. ولی همگی آن‌ها از قرن چهارم به تدریج در سلک صوفیان درآمدند و صوفی نامیده می‌شدند». (علم‌التصوف، ۱۳۹۱: ۱۱)

حتی ابن‌سینا در سه *نمط آخر کتاب/الاشارات و التنبيهات* که به عارفان می‌پردازد نامی از تصوف و صوفی نمی‌برد. (ر. ک: ابن‌سینا، ۱۹۱۳ ه: ۴: النمط الثامن، النمط التاسع و النمط العاشر) و واژه‌ی عارف را در کنار دو واژه‌ی زاهد و عابد قرار می‌دهد. (همان: فصل ۲، نمط التاسع)

برخی از نویسندگان قرن چهارم و پنجم نیز پس از آن که شرح افکار و احوال عرفا و اهل معنا را نوشته‌اند از کلمه صوفی آن هم درباره‌ی کسانی که بعدها به این عنوان شهرت یافته‌اند استفاده نکرده و آنان را با عناوین دیگری چون زاهد، عالم، عابد و حکیم ذکر کرده‌اند.

نصرین محمد الحنفی سمرقندی (متوفی ۳۷۵ ه) در کتاب *تنبيه الغافلين* از بزرگان تصوف، با نام زاهد یاد می‌کند.

۱-۲- الف. و روی عن شقیق بن ابراهیم الزاهد (حنفی سمرقندی، ۱۴۱۵: ۱۴)

مَسْتُورَانِ قِیَابِ غِیْرِت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۱۱

۲-۱-ب. و قیل للبعض الحكماء.. من المخلص؟ قال المخلص الذي كتم حسناته كما يكتُم سيئاته و قیل لبعضهم ما غاية الاخلاص قال: ان لا يحب محمدة الناس. (همان: ۱۲)

آنچه در این حدیث از اخلاص و مخلص می‌گوید اساساً ملامتی است.

۲-۱-ج. و قیل لذی النون المصری... (همان: ۱۲)

۲-۱-د. قال الحکیم بالفارسیة: به کودکی بازی، به جوانی مستی، به پیری سستی. خدا را کی برستی (= پرستی)

یعنی: اذا كنت صبيّاً تلعب مع الصبيان و اذا كنت شاباً غفلت باللهو و إذا كنت شيخاً صرت ضعيفاً، فمتی تعمل الله تعالى. (همان: ۱۹)

۲-۱-ه. و قال ابوبکر الواسطی... (همان: ۱۶)

۲-۱-و. و قال حاتم الأصم... (همان: ۲۰)

۲-۱-ز. سفیان ثوری (همان: ۲۰) / ابوسعید الخُدَری (همان: ۲۰) / شقیق (همان: ۲۱) / ابراهیم ادهم (همان: ۲۲) / فضیل بن عیاض (همان: ۲۸۴).

نویسنده همان‌طور که ملاحظه می‌کنید: ابراهیم ادهم؛ سُفیان ثوری، حاتمِ اصَم، شقیق بلخی، فُضیل عَیاض را در کنار صحابه و تابعین یاد می‌کند و از تصوفِ آن‌ها هیچ نامی نمی‌برد و گاه آن‌ها را کنار حکماء قرار می‌دهد.

۲-۱-ح. اما گاه از صوفی نام می‌برد، اما نه آنان که ما بدین نام می‌شناسیم، مانند:

ابومحمد عبدالخالق بن ابی مالک البلخی الصوفی (همان: ۶۵۰) / ابراهیم بن احمد بن محمد بن عبدالله السرخسی الصوفی (همان: ۲۱) / صالح بن محمد بن ابوالفتح الصوفی المقرئ المؤدّب الرازی (همان: ۴۲۶)

۲-۱-ط. صاحب کتاب *الفند فی ذکر علماء سمرقند* (النسفی، ۱۳۸۷) هم صوفیانی را نام می‌برد که در پهنه‌ی خراسان زندگی می‌کنند. صاحب کتاب، عمر بن محمد بن احمد النَسَفی (متولد ۴۷۱ه) از افرادی تحت عنوان صوفی یاد می‌کند که خراسانی‌اند:

صالح بن هود الصوفی النسفی (همان: ۲۵۵)، الضحاک بن علی بن الحسین الصوفی (همان: ص ۲۷۱)، طاهر بن محمد بن محمد ابوالحسن الخشنامی النسفی الصوفی (همان: ۲۸۲)، عبدالرحمن بن احمد بن الحسن الرازی الصوفی (همان: ۳۶۲)، عبدالرحمن بن محمد الصوفی الجرجانی (همان: ۳۶۹)، ابوبشر النیسابوری الصوفی (همان: ۳۳۸)، ابوحفص الصوفی الصندوقی (همان: ۴۷۸).

این افرادی که تحت عنوان نام صوفی از آن‌ها یاد می‌شود، همگی خراسانی‌اند، پس طبیعتاً خراسانیان نیز ذیل نام صوفی شناخته می‌شدند و این مطلب با آنچه از خرگوشی گفتیم مغایرت دارد.

اما نسفی، کسانی چون فضیل عیاض و شفیق بلخی (همان: ص ۶۴۷) را در ذیل عنوان زهاد ذکر می‌کند.

۲-۱-ی. واعظ بلخی نیز در کتاب فضایل بلخ (واعظ بلخی، ۱۳۵۰) حاتم اصم و ابوبکر وراق را تحت عنوان حکیم یاد می‌کند (واعظ بلخی، ۱۳۵۰: ۱۶۶، ۱۶۵، ۲۶۲).

شیخ نوزدهم حاتم اصم است رحمة الله و از جمله علماء و حکماء و کبراء و اهل بلخ است و کنیت او ابو عبدالرحمن است و او زاهد و عالم و حکیم بود... (همان: ۱۶۵-۱۶۶).

شیخ چهلیم ابوبکر محمد بن عمر الوراق الترمذی است رحمة الله. در شهر بلخ در کوی عیاض وطن داشت و در علم و حیا و ورع و دیانت و تقوی و امانت نشانه بود و حکیم و محقق و دانا و مدقق بود. (همان: ۲۶۲)

۲-۲. بنابر آنچه گفته شد می‌توان دانست که صوفی و ملامتی حتی در پهنه جغرافیایی عراق و خراسان نیز تنها جریانات معنوی سده‌های نخستین اسلامی تمدن آن روز اسلام به شمار نمی‌رفته‌اند.

البته باید در یاد، داشت که تصوف را نمی‌توان جنبشی یک دست و متجانس قرون اولیه‌ی اسلامی در همه‌ی نقاط این تمدن به شمار آورد.

حتی برخی از مؤلفان صوفی نیز به جدایی میان صوفیان و دیگر اندیشه‌های معنوی در آن زمان تصریح کرده و اشارت داشته‌اند؛ یعنی صوفیان را از حکیمان، ملامتیان، فتیان و زهاد و به شکلی جدا ساخته‌اند.

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۱۳

۲-۲- الف. به‌طور مثال ابونعیم اصفهانی (متوفی ۴۳۰ه) در حلیۃ الاولیاء، ابوعبدالله محمدبن فضل بلخی را حکیم مشرق می‌نامد و از ابوبکر محمدبن عمر وراق ترمذی نیز با عنوان حکیم یاد می‌کند.

ابوبکر الوراق و منهم الحکیم محمدبن عمر الوراق البلخی له الکتب فی المعاملات. (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۰۹: ۱۰: ۲۳۵)

معاملات دقیقاً معنی تصوف عملی می‌دهد که ابونعیم کتاب‌های وراق بلخی را در این زمینه می‌داند. محمد بن حمزه فناری در کتاب مشهور مصباح‌الأنس که شرحی بر مفتاح‌الغیب قانونی است در این مورد می‌نویسد:

تعبیر الباطن بالمعاملات القلیبة بتخلية عن المهلكات و تحلیته بالمنجیات فعلم التصوف والسلوک. (فناری، ۱۳۷۴: ۶)

(دانش) آباد کردن درون با معاملات قلبی به سبب تخلیه‌ی جان از مهلکات و آراسته کردن درون به منجیات، علم تصوف و سلوک نام دارد.

غزالی علم آخرت را به دو قسم تقسیم می‌کند: «علم مکاشفه و علم معامله». علم معامله به نظر غزالی، احوال دل است نه علم دل. احوال دل نیز دو قسم است. پسندیده و ناپسندیده. پسندیده مثل صبر، شکر، خوف، رجا، زهد، تقوی، قناعت، سخاوت، نیک‌خویی و... (غزالی، بی‌تا: ۱: ۷۴-۷۶)

که این همان مقامات عرفانی است که غزالی تحت عنوان احوال دل پسندیده بیان می‌کند: (برای اطلاع بیشتر از مقامات عرفانی ر.ک: کلاباذی، ۱۴۰۳: ۹۳/ مکی، ۱۴۲۲: ۱: ۳۱۷/ خرگوشی، ۲۰۰۶: ۸۱-۸۲/ سلمی، ۱۳۶۹: ۱: ۴۶۵-۴۹۶).

۲-۲- ب. خواجه عبدالله انصاری در طبقات‌الصوفیه، ابوبکروراق را حکیم می‌خواند و به تفاوت میان صوفی و حکیم می‌پردازد:

نام وی محمدبن عمرالحکیم الترمذی باصل از ترمذ بوده و تربیت وی آن جاست... وی را کتب است مشهور در انواع ریاضیات و معاملات و ادب و زهد... وی حکیم بود عارف، نه صوفی.

صوفی چیزی دیگری است و گفت: عالمِ فرود از خویش است و حکیم با سخن خویش است و عارف و محقق ورای سخن خویش است. (انصاری: ۱۳۴۱: ۲۶۱).

و یا:

بوبکر وراق امام روزگار خود بود... حکیم اسحق بن محمد اسماعیل سمرقندی و گویند نام وی احمد بن اسماعیل از مشایخ است. صحبت کرده بود بابوبکر وراق، و وی را سخن است نیکو در معاملات و عیب نفس و آفات اعمال و معرفت زمان. وی گفته: که از پس مصطفی (ص) پیغامبری روا بود در ایام ما، آن بوبکر وراق بودی از علم وی و حکمت و شَفَقَتِ وی بر خلق. (همان: ۲۶۳)

۲-۲-ج. شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق) (شهید: ۶۳۲ هـ) در پایان کتاب *المشارع و المطارحات* در ذیل فی سلوک الحکماء المتألهین (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱: ۵۰۰) بزرگانِ تصوف را حکیم می‌خواند.

او ابتدا حکیم را چنین تعریف می‌کند:

فی الجمله الحکیم المتأله هو الذی یصیر بدنه کقمیص نجعله تارة و یلبسهُ اخری، و لا یعد الانسان فی الحکماء ما لم یطلع علی الخمیره المقدسه و ما لم یخلع و یلبس فأن شاء عرج الی النور و إن شاء ظهر فی ای صورۃ اراء و أما القدرة فأنها تحصل له بالنور الشارق علیه. الم تر ان الحدیة الحامیه إذا اثرت فیها النار تتشبه بالنار و تستضیء و تخرق؟ فالنفس من جواهر القدس. (سهروردی، ۱۳۷۲: ۵۰۳)

خلاصه این که، حکیم متأله کسی است که بدن او همچون پیراهنی برای اوست که زمانی آن را کنار نهاد، و زمان دیگر به کار می‌گیرد. هیچ انسانی نمی‌تواند در زمره‌ی حکما درآید و از ایشان دانسته شود مگر آن که بر خمیر مقدس سلوک است یابد و پوشش بدن را گاهی به کار گیرد و گاه کنار نهد اگر بخواهد به عالم نور عروج کند. و یا به هر صورتی اراده کند، درآید و شعاعی که بر او می‌تابد او را بدین کار توانایی می‌دهد آیا نمی‌بینی که آهن گداخته در اثر نفوذ آتش شباهت به آتش پیدا می‌کند و همچون آتش روشنی می‌بخشد و می‌سوزاند.

نفس انسان نیز که از جوهرِ قدسی تشکیل شده است آن‌گاه که از عالم نور منفعل شود چنین می‌شود.

حکیم متأله از دیدگاه شیخ اشراق دارای ویژگی‌های زیر است:

۲-۲-۱. توانایی خلع بدن دارد. (برای اطلاع بیشتر از خلع بدن ر.ک: سهروردی، ۱۳۶۶: ۴۰۰ / نسفی، ۱۳۶۲: ۱۰۷-۱۰۸ / ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۴۲۹ / ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۱۸ / ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۹۲) و می‌تواند بدن را همانند پیراهنی از قامتِ خود بیرون آورده و به کناری بگذارد.

۲-۲-۲. حکمت تنها به وسیله‌ی سلوکِ عارفانه انجام می‌پذیرد.

۲-۲-۳. حکیم متأله به فنای صفات و اتحاد دست می‌یابد.

مولانا جلال‌الدین مولوی از همین مثال شیخ اشراق در مثنوی بهره می‌جوید:

چون در آن خُم افتد و گوئیش قُم	از طرب گوید منم خُم لا تَلَم
آن منم خُم، خود انا الحق گفتن است	رنگِ آتش دارد الا آهن است
رنگ آهن، محو رنگِ آتش است	ز آتشی می‌لافتد و خامش و ش است
شد ز رنگ طبع آتش مُحْتَشَم	گوید او، من آتشم من آتشم
آتشم من گر تو را شک است و ظن	آزمون کن دست را بر من بزن
آتشم من بر تو گر شد مشتبه	روی خود بر روی من یک دم بنه

(مولوی، ۱۳۹۰. دفتر دوم: ۵۱-۱۳۴۶)

آن‌گاه سهروردی از حکمای الهی نام می‌برد و جالب توجه این است که این حکمای الهی جملگی صوفی‌اند:

... و اما انوار السلوک فی هذه الازمنة القریبة فخمیره الفیثاغوریین وقعت إلى أخی إخمیم و منه نزلت إلى سیار تُسْتَر و شیعتته و اما خمیره الخسروانیین فی السلوک، فهي نازلة الى سیار بسطام و من بعده إلى فتی بیضاء و من بعدهم إلى سیار آمل و خرقان... (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱: ۵۰۲-۵۰۳)

اما انوارِ سلوک در زمان‌های نزدیک، گونه‌ای از آن به فیثاغوریان اختصاص داشته و سپس از ایشان به برادرِ اخمیم (= ذوالنون مصری) رسیده و از او به سیارِ تُسْتَر (= ابوسهل تُسْتَری) و پیروان او منتقل شده است. طریقه‌ی سلوک خسروانیان به سیارِ بسطام (= بایزید بسطامی) و

پس از او به جوانمرد بیضاء (= حسین بن منصور حلاج) انتقال یافته و از او به پیروانش به سیار آمل و خرقان (= ابوالحسن خرقانی) رسیده است. شیخ اشراق، ذوالنون مصری، سهل تُستری، بایزید بسطامی، حلاج و خرقانی را از میان فلاسفه، اندیشمندان و عالمان به عنوان حکیم برمی‌گزیند و نام می‌برد. پس علی‌القاعده لفظ حکیم، برای طریقه‌های باطنی در ایران مرسوم و معهود بوده است.

۲-۳. سَلَمی نیز در *طبقات الصوفیه*، ابوعثمان حیری که از بزرگان ملامتی نیشابور و از پایه‌گذاران این طریقه در آن سامان است را پایه‌گذار تصوف در نیشابور می‌داند. و هو فی وقته من أُوحد المشايخ فی سیرته و منه انتشر طریقة التصوف بنيسابور. (سَلَمی، ۱۴۱۹: ۱۷۰)

سَلَمی همچنین بسیاری از بزرگان صوفیه را از جمله فتیان برمی‌شمرد: ۲-۳ الف. معروف کرخی: و هو من جَلّه المشايخ و قدماتهم و المذكورين بالورع و الفتوة (همان: ۸۴)

۲-۳ ب. احمد بن خَضْرَوِیه: و هو من مذكوری مشايخ خراسان بالفتوة (همان: ۱۰۳)
۲-۳ ج. ابوتراب نَخشبی: و هو من جَلّه المشايخ خراسان و المذكورين بالعلم و الفتوة. (همان: ۱۴۶)
۲-۳ د. شاه شجاع کرمانی: و كان من أَجَلّةِ الفتيان و علماء هذه الطبقة (همان: ۱۹۲)
۲-۳ هـ. ابو عبدالله السجزی: و هو من كبار مشايخ خراسان و فتیانهم. (همان: ۲۵۴)
۲-۳ و. ابوالحسن البوشنجی: و كان اوحد فتیان خراسان. (همان: ۴۵۸)
می‌بینید که بسیاری از مشایخ خراسان را سَلَمی از گروه فتیان برمی‌شمارد.

۲-۴. خرگوشی در *تهذیب‌الاسرار* تصریح و تأکید می‌کند که صوفیه را پیش از این در خراسان محزونین می‌نامیدند:

فاما أهل خراسان فإنهم یسلکون طریقة الملامتية و قد کانت الملامتية یسمون المحزونين فی سالف الدهر. (خرگوشی، ۲۰۰۶: ۲۴)

مَسْتُورَانِ قِبَابِ غَيْرَت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۱۷

۵-۲. سلمی در *طبقات الصوفیه* از قول جعفر خُلَدی (متوفی ۳۲۸ه) (برای اطلاع از زندگی او ر.ک: سلمی، ۱۴۱۹: ۴۳۳/ حموی، بی‌تا: ۲۸۲/ خطیب بغدادی، ۱۴۲۲: ۷: ۲۲۷/ انصاری، ۱۳۴۱: ۴۹۵/ زرکلی، ۲۰۰۲م: ۲: ۱۲۸/ تنوخ، ۱۳۹۱: ۱: ۱۵۸).

در مورد ترمذی می‌نویسد:

عندی مائه و ینف و ثلاثون دیواناً من دواوین الصوفیه. فقال فقلت له: عندک من کتب محمد علی الترمذی شیئاً؟ فقال: لا ما عدَدْتُه فی الصوفیه. (سلمی، ۱۴۱۹: ۴۳۴)

خُلَدی، محمدعلی ترمذی را در شمار صوفیان برنمی‌شمارد.

۶-۲. ابن جوزی در کتاب *صِفَةُ الصَّفْوَةِ* ضمن انتقاد از کتاب *حلیة الاولیاء* ابونعیم اصفهانی می‌نویسد:

او - ابونعیم - در کتابش - *حلیة الاولیاء* - افرادی چون سفیان ثوری، مالک دینار، محمد بن ادریس را در شمار صوفیان آورده در حالی که در آن زمان نامی از صوفیه بُرده نمی‌شده است.

اضافة التصوف الی کبار السادات کسفیان، مالک، الشافعی، و لیس عند هؤلاء القوم خبر من التصوف. (ابن جوزی، ۱۴۳۰: ۱: ۲۵)

۶-۲-الف. ابن جوزی: رابعه (همان: ۴: ۲۷)/ سهل تُسْتَرَى (همان: ۴: ۶۴)/ شاه شجاع کرمانی (همان: ۴: ۶۷)/ شمشاد دینوری (همان: ۴: ۷۸)/ یحیی بن معاذ رازی (همان: ۴: ۹۰)/ ابراهیم خَوَّاص (همان: ۴: ۹۸)/ ابوعثمان حیری (همان: ۴: ۱۰۲)/ بایزید بسطامی (همان: ۴: ۱۰۷)/ ابوحفص نیشابوری (همان: ۴: ۱۱۸)/ عبدالله بن مبارک (همان: ۴: ۱۳۴)/ شقیق بلخی (همان: ۴: ۱۵۹)/ حاتم اصم (همان: ۴: ۱۶۱)/ احمد بن خضرویه (همان: ۴: ۱۶۳)/ ابوبکر وراق (همان: ۴: ۱۶۵)/ محمد بن علی الترمذی (همان: ۴: ۱۶۷)؛ و بسیاری دیگر را ذیل نام زُهاد و عِبَاد نام می‌برد.

۷-۲. خطیب بغدادی نیز در حالی که جُنید بغدادی را و فرید عصره فی علم الاحوال والکلام علی لسان الصوفیه (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲: ۸: ۱۶۸) نام می‌برد از حاتم اصم بدین‌گونه یاد می‌کند:

كان احد عرف بالزهد و التَّقَلُّ و اشتهر بالورع و التَّقَشُّف و له كلام مدون في الزهد و الحكم.
(همان: ۹: ۱۴۹)

يا سُفیان ثوری را چنین معرفی می‌کند:

و كان إماماً أئمة المسلمين و علماً من اعلام الدين مجمعاً على امامية بحيث يستعنى عن تزكية مع
الاتقان والحفظ والمعرفة والضبط و الورع و الزهد. (همان: ۱۴: ۲۱۹)

در مورد ابوتراب نخشی می‌نویسد:

ابوتراب النخشی الزاهد (همان: ۱۴: ۲۶۶)

و یا در مورد معروف کرخی می‌نویسد:

كان احد المشتهرين بالزهد و الغرُوف عن الدنيا. يغشاه الصالحون و يتبرک بِلِقائه العارفون.
(همان: ۱۵: ۲۶۳)

۸-۲. ذهبی نیز، مالک دینار را اعلم العلماء الابرار معدود فی ثقات التابعین (ذهبی، ۱۰۴۲: ۵:
۳۶۲) معرفی می‌کند و احمد بن عاصم انطاکی را زاهد و واعظ می‌نامد.

الامام القدوة، واعظ دمشق ابوعبدالله احمد بن عاصم الانطاکی الزاهد. (همان: ۱۱: ۴۰۹)
فضیل عیاض را:

فاضلاً عابداً ورعاً کثیر الحديث. (همان: ۸: ۴۲۴) معرفی می‌کند.

۹-۲. در شام اهل باطن را صوفی نمی‌دانستند:

و اهل الشام یسمون الصوفیة، فقراء. (سراج طوسی، ۱۳۸۰: ۴۶)

اهل شام صوفیه را فقراء می‌نامیدند.

۱۰-۲. همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم در خراسان نیز علاوه بر اینکه بزرگان طریقت‌های باطنی و
عرفان را زاهد، واعظ، صوفی، ملامتی، حکیم می‌گفتند به نام‌های دیگر چون کرامی، فتی
(فتیان)، سیاریان مرو و مطوَّعه نیز می‌نامیدند. و جالب این است که از زمان به وجود آمدن
هیچ‌کدام، خاستگاه آنان و تاریخچه زیست‌شان چیزی نمی‌دانیم. شاید همین موضوع باشد که

برخی گمان برده‌اند تقسیم تصوف به مکتب بغداد و خراسان، مبنای عقلانی و درستی ندارد. (ر.ک: خیاطیان و دلاور: ۱۳۹۰: ۲۳-۴۸)

۱۱-۲. در قرن سوم همان‌طور که پیش از این گفته شد مشایخی بودند که صوفی خوانده نمی‌شدند. مثل ابوبکر واسطی در ماوراءالنهر که به آنان حکیم می‌گفتند نه صوفی. (ر.ک: راتکه، ۱۳۷۴: ۶۰-۱۳۹)

خواجه عبدالله انصاری در *طبقات الصوفیه*، درباره‌ی ابوبکر وراق ترمذی (متوفی ۵۲۸۵ه) می‌نویسد: حکیم بود عارف، نه صوفی، صوفی چیزی دیگری است. (انصاری، ۱۳۴: ۲۶۲)

قبلاً نیز گفتم که حدود ۱۲۰ سال پیش از خواجه عبدالله، جعفر خلدی گردآورنده‌ی بزرگ آثار صوفیه، ترمذی را در عداد صوفیان بر نمی‌شمارد.

و ذوالنون مصری که خود از پایه‌گذاران تصوف محسوب می‌شود را علاوه بر سهروردی که پیش از این به آن اشارت رفت، مسعودی نیز در *مروج الذهب* که مربوط به اوایل قرن چهارم است، حکیم می‌نامد. این در حالی است که کاربرد لفظ صوفی برای مسعودی امری عادی است. (ر. ک: مسعودی، ۶: ذیل صوف).

ابن خفیف نیز در قرن چهارم در کتاب *الاقتصاد* به شاگردانش فرمان می‌دهد که مسیر عرفانی حکیم را پی‌گیرند. (ابن خفیف، ۷۷ ب. سطر ۱۱) و همو در این کتاب، کلمات صوفی و متصوف را در کنار لفظ حکیم به کار می‌برد. (همان)

و این مسأله نشان می‌دهد که در تمدن اسلامی مخصوصاً در شرق جغرافیایی آن، واژه حکیم در قرون سوم و چهارم در مفهوم عارف متأله رواجی تام داشته است.

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، نویسندگی کتاب *فضائل بلخ* از اصطلاح صوفی استفاده نمی‌کند و این نه ویژگی سبکی و سلیقه شخصی او است بلکه عدم رواج این کلمه به معنی عارف در آن روزگار است.

۱۲-۲. حتی حاکم نیشابوری، خرگوشی نویسنده‌ی مشهور صوفیه را - که هم عصر اوست - چنین معرفی می‌کند:

لم اجمع منه علماً و زهداً و تواضعاً و ارشاداً الى الله و الى الزهد زاده الله توفيقاً و اسعدنا بأيامه و قد صارت مصنفاته. (أسنونی: ۱۴۲۲: ۱: ۴۷۷) / ابن عساكر، ۱۳۴۷: ۲۳۵ / ذهبي، ۱۴۰۵: ۳۰: ۹۶

و خطیب بغدادی هم او را ثقة ورعا صالحاً. (خطیب بغدادی، ۱۴۲۳: ۱: ۴۷۷) می‌نامد. البته عنوان زاهد که ابوسعید خرگوشی بدان متصف بوده، تنها مربوط به او نیست به صوفیان و عرفا آن قرن، لقب زاهد اطلاق می‌شده است مانند: ابوعبدالله بن دینار زاهد نیشابوری (متوفی ۳۳۸) / ابن داود زاهد نیشابوری (متوفی ۳۴۲) / ابوعمر زاهد (محمد بن عبدالله متوفی ۳۴۵) / ابونصر ترمذی زاهد (متوفی ۳۴۶) / ابوبکر زاهد روشنایی (احمد بن موسی متوفی ۴۰۱) / حسین بن احمد (ابن البغدادی زاهد متوفی ۴۰۴) / ابوالفضل زاهد هروی (متوفی ۴۲۶) / ابوحفص عمر بن احمد زاهد نیشابوری (متوفی ۴۴۸). و گویا این لقب در نیشابور و خراسان معنی صوفی و عارف می‌داده است.

۲-۱۲- الف. تا بدین جا که رسیدیم اشاره به چند نکته ضروری به‌نظر می‌رسد:

اس. جی. آربری در شمار نخستین نویسندگانی است که در مورد تهذیب / الاسرار خرگوشی تحقیق کرده (ر.ک: Arberry. 1938: 345-9) بر این باور است که این کتاب مستقیماً به قلم خرگوشی نیست بلکه به روایت شخصی است که خود آن را از ابوعبدالله محمد بن احمد بن موسی شیرازی در مکه شنیده است.

این محمد بن موسی شیرازی کیست؟

در تاریخ بغداد / در مورد محمد بن احمد بن موسی می‌خوانیم که:

محمد بن احمد بن موسی ابوعبدالله الواعظ الشیرازی، «قَدِمَ بَغْدَادَ و أَقَامَ بِهَا مَدَّةً يَتَكَلَّمُ عَلَى النَّاسِ بِلِسَانِ الْوَعْظِ و يَشِيرُ إِلَى الزُّهْدِ و يَلْبَسُ الْمِرْقَعَةَ و يَظْهَرُ عِزُّوْفَ النَّفْسِ عَنْ طَلَبِ الدُّنْيَا فَافْتَتَنَ النَّاسُ بِهِ لَمَّا رَأَوْا مِنْ حُسْنِ طَرِيقَتِهِ و كَانَ يَحْضُرُ مَجْلِسَ وَعْظِهِ خَلْقٌ لَا يَحْصُونَ و عَمَرُ مَسْجِدِ خَرَابٍ بِالشُّونِيزِيَةِ فَسَكَنَهُ و سَكَنَ فِيهِ جَمَاعَةٌ مِنَ الْفُقَرَاءِ و كَانَ يَعْلُو سَطْحَ الْمَسْجِدِ فِي جَوْفِ اللَّيْلِ و يَذْكُرُ النَّاسَ ثُمَّ إِنَّهُ قَبْلَ مَا كَانَ يُوْصَلُ بِهِ بَعْدَ امْتِنَاعٍ شَدِيدٍ كَانَ يَظْهَرُهُ مِنْ قَبْلِ و

حَصَلَ بَغْدَادَ مَالٌ كَثِيرٌ، وَ نَزَعَ الْمُرَقَّةَ وَ لَبَسَ الثِّيَابَ النَّاعِمَةَ الْفَاخِرَةَ وَ جَرَتْ لَهُ أَقَاصِيصٌ وَ صَارَ لَهُ تَجْمَعٌ وَ أَصْحَابٌ، ثُمَّ أَظْهَرَ إِذْ يَرِيدُ الْغَزْوَ، فَحَشَّدَ النَّاسَ إِلَيْهِ وَ صَارَ مَعَهُ وَ اتَّبَاعَهُ عَسْكَرٌ كَبِيرٌ وَ نَزَلَ بِظَاهِرِ الْبَلَدِ مِنْ أَعْلَاهُ. وَ كَانَ يُضْرَبُ لَهُ بِالطُّبْلِ فِي أَوَاتَاتِ الصَّلَوَاتِ وَ رَحَلَ إِلَى الْمَوْصِلِ ثُمَّ رَجَعَ جَمَاعَةً مِنْ اتَّبَاعِهِ وَ بَلَغْنِي أَنَّهُ صَارَ إِلَى نَوَاحِي آذَرَبِيجَانَ وَ اجْتَمَعَ إِلَيْهِ أَيْضاً جَمْعٌ وَ ضَاهَى أَمِيرَ تِلْكَ النَّاحِيَّةِ وَ قَدْ كَانَ حَدَّثَ بَغْدَادَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَمْرِ الْقَصَّارِ الرَّازِي، وَ مُحَمَّدَ بْنَ عُمَرَ بْنِ خَزَرَ الْهَمْدَانِي وَ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ صَاحِبِ الْكُشَانِي وَ أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدَ بْنِ عِمْرَانَ بْنِ الْجُنْدِي وَ غَيْرَهُمْ وَ كَتَبْتُ عِنْدَ أَحَادِيثِ يَسِيرِهِ وَ ذَلِكَ فِي سَنَةِ عَشَرَ وَ الْجُمَاةِ وَ حَدَّثَنِي عَنْهُ بَعْضُ أَصْحَابِنَا بِشَيْءٍ يَدُلُّ عَلَى صَعْفِهِ فِي الْحَدِيثِ.

و حدثني المعمر بن احمد الصوفي أن ابا بكر الشيرازي مات بنواحي آذربيجان في سنة تسع و ثلاثين و اربعمائه و قال لنا ابوبكر يحيى بن ابراهيم السماسي: مات النذير ابو عبدالله محمد بن احمد بن موسى الشيرازي - رحمة الله - بتبريز في شهر ربيع الاخر سنة تسع و ثلاثين و اربع مائة». (ابن خطيب بغدادی، ۱۴۲۲: ۲؛ ۲۲۶-۲۲۷).

عين مطالب بالا را که ابن خطيب گفته، می توان در کتاب تاريخ دمشق اثر ابن عساكر (ابن عساكر، ۱۴۱۵: ۵۱؛ ۱۲۹-۱۳۱) و کتاب الْمُنتَظَمِ ابن جوزی (ر.ک: ابن جوزی، ۱۴۱۵: ۱۵؛ ۳۱۱-۳۱۴) در مورد محمد بن احمد بن موسى شیرازی دید از آنچه ابن خطيب بغدادی می گوید می توان پی برد که:

۱۲-۲- الف-۱. محمد بن احمد بن موسى شیرازی، واعظ و مُذَكِّر بوده.

۱۲-۲- الف-۲. مردم را به زهد دعوت می کرده.

۱۲-۲- الف-۳. صوفي بوده و مرقع می پوشیده.

۱۲-۲- الف-۴. او در وعظش مردم را به دوری از دنیا فرا می خوانده.

۱۲-۲- الف-۵. مردم زیادی پای وعظ او می نشستند که صاحبان کتاب تاريخ بغداد و تاريخ دمشق و الْمُنتَظَمِ را به تعجب واداشته است.

۱۲-۲- الف- ۶. مسجد شونیزیه بغداد را که خراب بود تعمیر می‌کند و در آن سُکنی می‌گزیند.
(ر.ک: ابن قفطی، ۱۴۲۶: ۷۶ و ۱۵۰)

باید دانست که بسیاری از صوفیان از مساجد عمومی استفاده می‌کرده‌اند چونان جُنید که در مسجد جامع بغداد سخن می‌رانده یا حُصری در صحن جامع منصور وعظ می‌کرده، یا ابوعبدالله بن خلنجی که در مسجد جامع بغداد به سخن می‌پرداخته است.

بر اساس سخن ابن خطیب مسجد شونیزیه در بغداد توسط محمد بن احمد بن موسی شیرازی تعمیر می‌شود. اما می‌دانیم که همزمان با او این مسجد، مسجد خاص صوفیان بود تا از چالش گاه‌گاه فقیهان در امان باشند، در آنجا جمع می‌شدند، به وعظ می‌پرداختند و سخن می‌راندند و از آن پس این مسجد به صورت مسجد و مدفن صوفیان در بغداد شهرت یافته و مَقَرّ آنان گشته است.

باز می‌دانیم ابومحمد مرتعش در آنجا مقیم بوده و ابونصر سراج طوسی (متوفی ۳۸۷) در آنجا حجره داشته است (ر.ک: کیانی، ۱۳۸۰: ۷۸-۷۹).

۱۲-۲- الف- ۷. در آن مسجد به وعظ و تذکر مردم مشغول بوده.

۱۲-۲- الف- ۸. در بغداد ثروتمند می‌گردد.

۱۲-۲- الف- ۹. مرقعه از تن بیرون می‌کند و لباس فاخر می‌پوشد (آیا می‌توان این رفتار را نوعی رفتار ملامتی گرفت؟!)

۱۲-۲- الف- ۱۰. و سپس قدرتمند می‌شود و در تبریز به خاک می‌رود.

۱۲-۲- الف- ۱۱. صاحب تاریخ بغداد با آن که روات احادیث او را برمی‌شمرد اما او را در حدیث ضعیف می‌شمرد.

مآخذی که برشمردیم بیش از این به او نپرداخته‌اند.

اما آنچه آربری در مقاله‌ی خود درباره‌ی محمد بن احمد بن موسی شیرازی می‌گوید و او را به ریاکار متهم می‌دارد، با توجه به منابعی که ذکر شد به نظر می‌رسد قابل بحث است.
(Arberry.1938:345).

زندگی او پر ماجراست و با وعظ و قدرت و سیاست عجین شده است و این سه، به اندازه‌ی کافی بحث برانگیز هستند؛ اما با همه‌ی این‌ها شاید نتوان او را فردی ریاکار و منافق دانست، یا حداقل از منابع سه گانه‌ی بالا این موضوع به ذهن متبادر نمی‌شود.

۱۲-۲- الف- ۱۲. در تهذیب‌الاسرار این روایت به وضوح به چشم می‌خورد:

اخبرنا ابو عبدالله محمد بن احمد بن موسی الشیرازی بمكة. قال اخبرنا الامام الزاهد ابوسعید.

(خرگوشی، ۲۰۰۶: ۱۱)

مؤلف با لفظ اخبرنا از محمد بن احمد بن موسی الشیرازی یاد نموده است

۱۲-۲- الف- ۱۳. خطیب بغدادی نیز از او سماع حدیث کرده است.

۱۲-۲- ب. پیش از این گفتیم که دو مأخذ در مورد ملامتی‌ی نیشابور وجود دارد:

۱. تهذیب‌الاسرار خرگوشی.

۲. رساله‌ی الملامتیہ سلمی.

سلمی متولد ۳۲۵ه و متوفای ۴۱۲ه است و خرگوشی شاید چند سال پیش از او متولد شده و در سال ۴۰۶ یا ۴۰۷ وفات یافته است. همزمانی آنان روشن است و البته تاریخ دقیق تألیف آثار در کتاب‌ها موجود نیست.

همان‌طور که قبلاً نیز گفته شد باب الملامتیہ تهذیب‌الاسرار خرگوشی که جزو ابواب بکر این کتاب است با رساله‌ی الملامتیہ ابو عبدالرحمن سلمی شباهت زیادی دارد و این شباهت تا به جایی است که نمی‌توان آن را امری تصادفی انگاشت. اکثر قریب به اتفاق اقوالی که در تهذیب آمده در رساله‌ی سلمی نیز نقل شده است. از لحاظ تدوین و ساختمان نیز هر دو به هم شبیه‌اند، خرگوشی مطالبی را که می‌خواهد بگوید تحت عنوان اصل ملامت یا اصول ملامتیہ، شعار ملامتیہ یا احوال اهل ملامت بیان کرده و در هر مورد، سخنی از یکی از بزرگان ملامتیہ نقل نموده و سلمی نیز همین کار را کرده و مطالب خود را تحت عنوان اصول ملامتیہ نام برده است...

این دو اثر از نظر شکل و صورت تدوین، بسیار به هم شبیه‌اند و هر دو اثر با کشف/المحجوب متفاوت و این نشان می‌دهد که یکی از دیگری استفاده کرده که البته پاسخ به آن کار آسانی نیست.

اما آربری بر این باور است که تهذیب/الاسرار مرجع قدیم‌تر از رساله‌ی الملامتیه سلمی است. (Arberry. 1938:345).

و طاهری عراقی هم بر این باور است که: تهذیب/الاسرار از آثار قدیم صوفیه است و پیش از کتب سلمی نوشته شده است. (طاهری عراقی، ۱۳۷۷: ۱۶).

البته نتیجه‌گیری این دو محقق پُر بی‌راه نیست. سلمی در نوشتن آثار خود از کتاب‌های دیگران استفاده و اقتباس کرده (کاری که در آن زمان معمول بوده است) عنوان رساله‌ی سلمی اصول الملامتیه و غلطات الصوفیه است که در چاپ عبدالفتاح احمد الفاوی محمود آمده است. (سلمی، ۱۴۰۵) اما در چاپ عفیفی این فصل وجود ندارد. (سلمی، ۱۳۶۳).

در بخش غلطات الصوفیه بر اساس نظر آربری، این بخش بسیار شبیه مطالب اللمع سراج است. او نتیجه می‌گیرد که در واقع سلمی مطالب سراج را خلاصه و البته بدون ذکر مأخذ در اثر خود نقل کرده است. (Arberry. 1938: 345).

پس همان‌گونه که سلمی بخش دوم این اثر یعنی غلطات الصوفیه را از اللمع سراج اقتباس کرده، بخش اول یعنی اصول الملامتیه را هم می‌تواند از تهذیب/الاسرار خرگوشی اخذ نموده باشد. در واقع به نظر می‌رسد که سلمی، چارچوب باب سوم تهذیب/الاسرار و مطالب آن را گرفته و مطالب دیگر از اقوال مشایخ دیگر که بیشتر آنان ملامتی نیستند مانند بایزید بسطامی، شاه‌بن شجاع کرمانی، ابو عمرو دمشقی، یحیی بن معاذ رازی، ابوبکر واسطی که به ملامتیه نیشابور تعلق ندارند به آن اضافه کرده، بر این اساس می‌توان تصور کرد که سلمی از تهذیب/الاسرار خرگوشی بهره برده است.

۲-۱۲-ج. نکته مهمی که باید به آن در اینجا اشاره کرد این است که خرگوشی برای استناد رفتار ملامتیان به آیه‌ای از قرآن اشاره می‌کند:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) (المائدة، ۵۴)

ای گروهی که ایمان آورده‌اید، هر که از شما از دین خود مَرْتَد شود به زودی خدا قومی را که بسیار دوست دارد و آن‌ها نیز خدا را دوست دارند و نسبت به مؤمنان فروتن و به کافران مقتدرند برانگیزد که در راه خدا جهاد کنند و از نکوهش و ملامت احدی باک ندارند. این است فضل خدا، به هر که خواهد عطا کند و خدا را رحمت وسیع بی‌منتهاست و داناست.

استناد خرگوشی به این آیه قابل توجه است. در قرآن این آیه به موضوع مَحَبَّت انسان به خدا و خدا به انسان پرداخته است. بنابراین ملامتیه با توجه به این آیه خود را همان کسانی می‌دانستند که خداوند، ایشان را دوست دارد و ایشان خداوند را.

۲-۱۲-ج ۱. سلمی در رساله‌ی خود به این آیه اشاره نکرده و فقط در نقل سخن حمدون قصار، کلمات لومه لائم را آورده:

سألت حمدون القصار عن طريق الملامة قال: ترك التزين للخلق بكل حال و ترك طلب رضاهم في نوع من الأخلاق و الأفعال و ألا يأخذك فيما لله عليك لومة لائم بحال (سلمی، ۱۳۶۴، ۹۰)

از حمدون درباره‌ی طریق ملامت پرسیدند گفت: دوری از خودنمایی برای خلق در همه حال و ترک جلب رضا و خوشنودی ایشان در هرگونه خُلق و فعلی و اینکه در هیچ حال از سرزنش سرزنش‌کنندگان نه‌راسی.

۲-۱۲-ج ۲. اما هجویری در باب الملامة در کشف‌المحجوب همین آیه را نقل می‌کند. (هجویری، ۱۳۹۴: ۸۵)

احمد غزالی نیز که فصل اول سوانح/العشاق را با یحبهم و یحبونه آغاز کرده است.

قال الله تعالى: يُحِبُّهُمْ و يَحِبُّونَهُ (غزالی، احمد: ۱۳۵۹: ۳)

۲-۱۲-ج ۳. در فصل‌های ۴، ۵ و ۶ درباره‌ی ملامت سخن گفته و بدین ترتیب نوعی ارتباط میان ملامت و مَحَبَّت که در این آیه، بدان اشارت شده برقرار کرده است:

«کمالش ملامت است و ملامت سه روی دارد: یک روی در خلق و یک روی در عاشق و یک روی در معشوق. آن روی که در خلق دارد صمصامِ غیرت معشوق است تا به اغیار باز ننگرد و آن روی که در عاشق دارد صمصامِ غیرتِ وقت است تا به خود وانگردد و آن روی که در معشوق دارد صمصامِ غیرتِ عشق است تا قوت هم از عشق خورد و بسته‌ی طمع نگیرد و از بیرون هیچ چیزی‌اش درنبايد جُست». (همان: ۷ و ۸)

۱۲-۲-ج-۴. هجویری درباره‌ی ارتباط دوستی و ملامت می‌نویسد:

و اندر حقیقتِ دوستی هیچ چیز خوش‌تر از ملامت نیست. از آن که ملامت دوست را بر دل دوست اثر نباشد و دوست را جز بر سر کوی دوست گذر نباشد و اغیار را بر دل دوست خطر نباشد.

لِأَنَّ الْمَلَامَةَ رَوْضَةُ الْعَاشِقِينَ وَ نَزْهَةُ الْمُحِبِّينَ وَ رَاحَةُ الْمُشْتَاقِينَ وَ سُرُورُ الْمُرِيدِينَ. (هجویری، ۱۳۹۳: ۹۲)

۱۲-۲-ج-۵. ابوسعید ابوالخیر نیز میان ملامت و مَحَبَّت، ارتباط برقرار می‌سازد و می‌گوید:

... آنکه دری از محبت بر وی بگشایند، تا در آن دوستی نیز یک چند خویشتن فرا نماید و در آن دوستی منی سر از مردم بر زند و در آن منی ملامت‌ها بپذیرد. ملامتی این باشد که در دوستی خدا هرچش پیش آید باک ندارد و از ملامت نه اندیشد، پنداشتی در وی پدید آید که من می‌دوست دارم، در آن نیز یک چند برود از آن نیز بتراید (=برآید) و بنه آساید (نیارآمد) و بداند که خداوند او را دوست می‌دارد که او را بر آن می‌دارد تا خداوند را دوست دارد و بداند که خداوند بازو فضل می‌کند. (محمد بن منور، ۱۳۹۶: ۱؛ ۲۷۷-۲۷۸)

۱۲-۲-ج-۶. ابوالحسن دیلمی نیز در کتاب عَطَفِ الْأَلْفِ الْمَأْلُوفِ عَلَى اللَّامِ الْمُعْطُوفِ از ابوحفص حدّاد اقوالی را درباره‌ی عشق بیان می‌کند و جالب تر آن که ابوحفص را در ذیل فلاسفه و متکلمان نام می‌برد:

۱۲-۲-ج-۶-الف. و قال ابوحفص الحدّاد: العشق توليد المسالمة، و عقد المناسمة و هو دليل على رُوح المحبة و شاهد على رُوح التجانس. (دیلمی، ۱۴۲۸: ۶۳)

ابوحفص حداد می‌گوید: عشق، ایجاد آشتی و پیمان نزدیکی است و دلیل آرامش حاصل از عشق و محبت و گواه بر روح هم‌جنس است.

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۲۷

۱۲-۲-ج-۶-ب. قال ابوحفص حدّاد: العشق صاحبه نیر القریحةُ مُشرق الطبیعة عَبَقُ الشّمائل و فی حرکات حسّه شواهد الأبصار. (همان: ۲۹)

صاحب عشق دارای قریحه‌ای نورانی و سرشتی درخشان و ظاهری خوشبو است و در همه‌ی حرکات اعضایش نشانه‌های عشق و شواهد دیدنی را می‌توان دید.

۱۲-۲-ج-۶-ج. سئل ابوحفص حدّاد عن العشق فقال: ما أراد الله إعزاز عبد ابتلاه به. (همان: ۱۴۲)

از ابوحفص حدّاد از عشق پرسیدند گفت: چون خدا خواهد بنده‌ای را عزّت بخشد، به عشق مبتلا سازد.

۱۲-۲-ج-۶-د. و قال ابوحفص الحدّاد: العشق [داء] لطیف، یسیر فی البنية سیران الشراب، صاحبه نیر القریحة، مشرق الطبیعة، عبّق الشّمائل، فی حرکات حسّه شواهد الأبصار و ما أراد الله إعزاز عبد ابتلاه به. (همان: ۱۵۴)

ابوحفص حدّاد گفت: عشق [درد] لطیفی است و در ساختمان بدن همچون شراب، روان است.

دارنده‌ی عشق روشن‌نژاد و درخشان سرشت و خوش‌شکل و در حرکات او شواهدی از بینایی است. چون خداوند بخواهد به بنده‌ای عزت بخشد او را به عشق می‌آزماید.

۱۲-۲-ج-۷. مشایخ ملامتی مجالسی هم داشته‌اند که در آن از محبّت سخن می‌راندند، سلمی در طبقات‌الصوفیه از مجلسی یاد کرده که ابوعلی ثقفی در آن، درباره‌ی محبت و احوال محبّان سخن گفته است.

سمعتُ ابابکر الرّازی یقولُ: «حضرتُ مجلسُ ابی علی الثّقفی متکلم فی المحبّة و احوال المحبّین». (سلمی: ۱۴۰۶: ۴۶۴)

۱۲-۲-ج-۸. شهاب‌الدین سمعانی در روح‌الارواح از سخن راندن ابوعثمان حیری در باب محبت یاد می‌کند. (سمعانی، ۱۳۹۱: ۶۲۲)

۱۲-۲-ج-۹. خرگوشی نیز در تهذیب‌الاسرار در جزء‌الاول بعد از باب فی ذکر ملامتیه بابی را در ذکر محبت و شرایط آن بیان می‌کند. (ر.ک: خرگوشی، ۲۰۰۶: ۳۸-۴۸)

۲-۱۲-۵. بر اساس آنچه گفته شد، عشق از مهم‌ترین اصول ملامتیه بوده که متأسفانه این بخش در رساله‌ی ملامتیه سلمی مورد توجه قرار نگرفته تا جایی که موریس سیل (Morris. Seale) در مقاله‌ی The Ethies of Malmatiya بر اساس استناد به رساله‌ی سلمی بر این باور است که ملامتیه سخنی درباره‌ی محبت به خدا نگفته‌اند.

۲-۱۳-الف. سلمی با این که میان صوفیه و ملامتیه تفاوت قائل می‌شود، اما آن‌ها را در طول هم قرار می‌دهد. وی در مقدمه رساله‌ی ملامتیه، ارباب علوم احوال را به سه دسته تقسیم می‌کند. دسته اول علمای شریعت‌اند که به احکام شرعی و علوم ظاهری مشغول‌اند. دسته دوم صوفیه‌اند که از جمیع اشتغالات دنیوی روی گردانده و به خدا مشغول شده‌اند و بالاخره دسته سوم ملامتیه‌اند که باطن ایشان به انواع کرامات از قبیل قرب و انس و اتصال به حق آراسته و معانی غیبی در سر ایشان متحقق گشته است. (سلمی، ۱۳۶۴: ۸۶-۸۷).

سلمی، در اینجا، ملامتیه را برتر از صوفیه می‌داند. اما او در رساله‌ی مسئله درجات الصادقین فی التصوف معتقد است که این اسم‌ها بر حسب اختلاف مقامات و تباین اماکن (یعنی عراق و خراسان) به این طریقه‌ها داده شده، و می‌افزاید که: ملامت و محبت هر یک مقامی از مقامات تصوف‌اند.

ان هذه الأسامي الثلاث هي سمات على اختلاف المقامات التصوف و خلق من اخلاقه (سلمی، ۱۴۱۴: ۳۷۹)

بنابراین وی امتیازی را که در مقدمه‌ی رساله‌ی ملامتیه برای طریقه‌ی اهل ملامت، قائل شده بود را در اینجا نادیده می‌گیرد و همه‌ی طریقت‌ها را در تصوف جمع می‌کند.

۲-۱۳-ب. سلمی در رساله‌ی سلوک/عارفین به ذکر تفاوت میان طریقه‌های عراق و خراسان پرداخته است. در این اثر با وجود این که سلمی طریقه‌ی خراسانیان را در باب مقاماتی چون توبه، خوف، رجا، صبر، رضا، توکل، حیا، مکاشفه، فنا و بقا، تمکین، جمع و تفرقه از هم متفاوت می‌داند، ولیکن اسمی از طریقه‌ی ملامتی به میان نمی‌آورد. گویی طریقه خراسانیان نیز نوعی تصوف است. در مقدمه‌ی همین اثر نیز وی اهل علم را به چهار طبقه تقسیم می‌کند (یکی بیش از تعدادی که در مقدمه‌ی رساله‌ی ملامتیه گفته بود) دو طبقه اهل ظاهرند و دو طبقه اهل

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتی‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۲۹

باطن. دو طبقه اهل ظاهر که عبارتند: از اصحاب حدیث و فقهاء، و دو طبقه اهل باطن که عبارتند: از اهل معاملات و ارباب حقایق.

اهل معاملات زهادند و ارباب حقایق صوفیه‌اند. البته یک دسته دیگر هم هستند که برتر از همه‌اند.

و اولوا العلم اربع طبقات: اثنان منهم اهل الظاهر و هم اصحاب الاحادیث و الفقهاء و اثنان: ارباب الباطن، و هم اهل المعاملات و ارباب الحقائق و اصحاب الحدیث نقلة الاخبار و حافظوه، المشتغلون بحفظه و حمد و صحیحه و سقیمه و الفقهاء هم العاملون بأحكامه و بیانه و ناسخه و منسوخه، و مجمله و مفصله و اهل المعاملات هم السالكون مسلک الزهد و تصحیح الافعال و المجاهدات. و أرباب الحقائق هم المجردون فی حقائق التوحید، و المشیرون إلى التفرد من غیر التجرید و المعبرون عن معانی الأحوال و هم الذین سُمُوا الصّوفیة. (همان: ۳۹۴)

سلمی این گروه را ملامتی‌ه نمی‌خواند بلکه «اهل تمکین» در تصوف و «اهل استقامت» در آن می‌خواند.

و دلاله مرید علی سلوکه و هم اهل التمکین فی التصوف و اهل الاستقامه فیه. ألیهم النهایه و بهم القدوة فی احوال السلوک. (همان)

بنابراین، سلمی در دو اثر اخیر خود با وجود این که روش بغدادیان را متمایز از روش خراسانیان می‌داند اما مبنای تصوف را توسعه می‌بخشد و همه‌ی گروه‌ها، من جمله ملامتی‌ه را در شمول آن ذکر می‌کند.

۲-۱۴. این بخش با اینکه طولانی شد اما ناچار بودیم برای رسیدن به منظورمان از مستندات بیشتری استفاده کنیم.

می‌توان از مباحث این بخش نتایج زیر را به دست آورد:

۲-۱۴-الف. نام ملامتی‌ه در منابع و مآخذ اولیه ذکر نشده است.

۱۴-۲-ب. دو نیشابوری به نام‌های خرگوشی و سلمی هم‌زمان با هم به معرفی ملامتیه می‌پردازند که می‌توان بر اساس مستندات حدس زد که سلمی مطالب خویش را از خرگوشی اخذ کرده است.

۱۴-۲-ج. هم سلمی و هم خرگوشی بر این باورند که طریقه‌ی ملامتیه در نیشابور توسط حمدون قصار شکل گرفته است.

۱۴-۲-د. بر اساس مستندات مفصلی که در این بخش آورده شد، دانستیم که طریقه‌های باطنی و عرفانی در جهان اسلام و خراسان بالطبع، نام‌های متعدد داشته و به حکیمان، جوانمردان، صوفیان، واعظان، عارفان، عالمان، زاهدان و... اطلاق می‌شده و در کتاب‌های مهم صوفیه حتی نام بزرگان ملامتی آن دیار تحت یکی از نام‌های فوق رقم خورده است.

۱۴-۲-ه. بر اساس مستندات آورده شده دانستیم که اندیشه‌های ملامتی و طریق آن، سال‌ها قبل از حمدون قصار در شهرهای دیگر اسلامی شکل گرفته است که پس از این نیز به آن به تفصیل خواهیم پرداخت.

۱۴-۲-و. عشق و جمال‌گرایی بخش پررنگ ملامتیه است که در رساله‌ی //ملامتیه سلمی نشان از آن نیست.

۱۴-۲-ز. سلمی در دیگر آثار خود از طریق ملامتیه نام نمی‌برد و همه گروه‌ها من جمله ملامتی را ذیل نام صوفی قرار می‌دهد.

۳

ابن عربی سال‌ها بعد ملامتیه را چنین تعریف می‌کند:

۱-۳. و أما رجال المطلع فهم الذين لهم التصرف في الاسماء الالهية فيستتر لون بها، منها ما شاء الله و هذا ليس لغيرهم و يستتر لون بها كل ما هو تحت تصرف الرجال الثلاثة: رجال الحدود الباطن و الظاهر و هم اعظم الرجال و هم الملامية هذا في قوتهم و ما يظهر عليهم من ذلك شيء... (ابن عربی، بی‌تا: ۳: ۱۹۲)

«اما مردانی مطلع آن کسانی هستند که دارای تصرف در اسماء الهی می‌باشند و بدان اسماء و هرچه را که خدا خواسته باشد نازل و فرود می‌آورند و این تصرف مخصوص آن‌هاست؛ زیرا

بدان‌ها آنچه که تحت تصرف مردان سه‌گانه‌ی حد و باطن و ظاهر است نازل می‌آورند. اینان بزرگ مردان‌اند و ملامتی هستند و تصرف در دایره‌ی نیرو و قوت ایشان است و از ایشان در این باره چیزی ظاهر نگردد».

۲-۳. ابن عربی در باب الثالث والعشرون (= باب بیست و سوم) از فتوحات، ذیل فی معرفة الاقطاب المصونین و اسرار صونهم (= در معرفت و شناخت اقطابی که مصون و محفوظ‌اند و اسرار حفاظتشان) و همچنین ذیل عنوان الملامیة أو مقام القربة فی الولاية (= ملامتیان و مقام قربت در ولایت) می‌نویسد:

إعلم ایدک الله أن هذا الباب يتضمن ذکر عبادالله المسمین بالملامیة و هم الرجال الذین حلُّوا من الولاية فی اقصى درجاتها و ما فوقهم إلّا درجة النبوة، و هذا یسمی مقام القربة فی الولاية و آیتهم من القرآن حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِی الْخِیَامِ (رحمن: ۷۲) یَنبَهُ بِنَعْوَتِ نساء الجنة و حورها نفوس رجال الله الذین أُنْقِطِعَهم إِلیه و صانهم و حسبهم فی خیام صون العزة الالهیة فی زوايا اللکون، (خشية) أن تمتد إِلیهم عن فتشغلهم. لا - والله - ما یشغلهم نظر الخلق إِلیهم لکنه لیس فی وسع الخلق أن یقوموا بما لهذه الطائفة من الحق علیهم، لعلو منصبها فتقف العباد فی امر لا یصلون الیه ابدًا. فحبس ظواهرهم فی خیما العادات و العبادات: من الأعمال الظاهرة و المثابة علی الفرائض منها و النوافل. فلا یعرفون بخرق عادة، فلا یعظمون ولا بشار إِلیهم بالصلاح الذی فی عرف العامة مع کونهم لا یكون منهم فساد. فهم الأخفیاء، الأبریاء، الامناء فی العالم النامضون فی الناس فیهم. (همان: ۳: ۱۵۳-۱۵۴)

بدان که خدا یاریت کناد این باب مُشتمَل بر بیان احوال بندگان الهی است که به نام ملامیه نامیده می‌شوند و آنان مردانی هستند که در بالاترین درجات ولایت مُتَمَكِّن‌اند و مافوق آنان درجه‌ای جز نبوت نیست. این مقام در ولایت، مقام قربت نامیده می‌شود و آیه ایشان در قرآن حوریانی است که در حجله نهان‌اند (رحمان: ۷۲) است این آیه اوصاف زنان بهشتی است که به آگاهی مردان الهی می‌رساند که به سوی او انقطاع پذیرفته و حفظشان کرده و در جمله‌های حفاظت غیرت الهی - در گوشه و کنارِ عالم کَوْن - نهانشان ساخته که مبدا

دیده‌ای به هوایشان نگرَد و مشغول‌شان سازد. سوگند به خدا که چنین نیست که نظر مردم آن‌ها را مشغول و سرگرم (به غیر حق) کند، ولی در توان مردم نیست.

بدان که این طایفه، از حقیقت بر آن‌اند پایداری ورزند این به واسطه علو، بلندی مرتبه‌ی این طایفه است. لذا بندگان در کاری که هیچ وقت بدان نخواهند رسید ایستاد. آنان ظاهرشان در جمله عادات و عبادات - از اعمال ظاهری - و مواظبت بر واجبات و نوافل پنهان شده است. از این‌رو به خرق عادت (= کرامات) شناخته نمی‌شوند و مورد تعظیم و بزرگداشت قرار نمی‌گیرند و به سوی ایشان به صلاح و شایستگی که در عرف عموم است اشاره نمی‌شود. با اینکه از ایشان تباهی و فساد مشاهده نشده است. بنابراین آنان پنهان‌هایی هستند که از هر عیب و نقض مُبرّا و پاک‌اند و در عالمِ امین‌اند و در میان مردم که میان ایشان زندگی می‌کنند پنهان‌اند.

ابن عربی سپس در ادامه می‌افزاید:

فمن منازل صونهم: اداء الفرائض فی الجماعات والدخول مع الناس فی کل بلد بزی اهل ذلک البلد و لا یوطن مکاناً مکاناً فی المسجد و تختلف أماكنه فی المسجد الذی تقام فیہ الجمعة حتی یضیع عَنیْهِ فی غِمار الناس و إذا کَلَّمْهم الناس یتکلمهم و یری الحقّ رقیباً علیه فی کلامه و إذا سمع الکلام الناس سمع کذلک و یقلّل من مجالسة الناس ألا من جیرانه، حتی لا یشعر به و یقضى حاجة الصغیر و الارمة و یلاعب اولاده و اهله بها یرضی الله تعالی و یمزح و لا یقول إلّا حقاً و إن عُرف فی موضع انتقل الی غیره فإن لم یتمکن له الانتقال، استقضى من یعرفه، و ألحّ علیهم فی حوائج الناس حتی یرغبوا عنه، و إن کان عنده مقام التحوّل فی الصور، تحوّل کما کان للروحانی التشکّل فی صور بنی آدم، فلا یعرف أنه فلک و لذلك کان قضیب البان و هذا کُله، ما لم یرد الحق إظهاره و لا شهرته من حیث لا یشعر.

ثم أن هذه الطائفة إنما نالوا هذه المرتبة عندالله لأنهم صانوا قلوبهم أن یدخلها غیر الله او تتعلق بکون من الأكوان سوى الله فلیس لهم جلوس إلّا مع الله و لا حدیث إلّا مع الله فهم بالله قائمون و فی الله ناظرون و إلى الله راحلون و منقلبون و عن الله ناطقون و من الله آخذون و علی الله متوکلون و عند الله قاطنون فما لهم معروف سواه و لا مشهور إلّا إياه، صانوا نفوسهم عن نفوسهم

فلا تعرفهم نفوسهم فهم فی غیابات الغیب محبون هم ضنائن الحق المستخلصون يأكلون الطعام و یمشون فی الاسواق، مشی سِتْر و اُكل حجاب فهذه حالة هذه الطائفة المذكورة فی هذا الباب. (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۳: ۱۵۸-۱۵۹)

از منازل حفاظت‌شان: ادای نمازهای واجب است به جماعت و وارد شدن میان مردم در هر شهری به لباس اهل همان شهر زندگی می‌کنند و این که در مسجد جای خاصی ندارند و در مسجدی که در آن اقامه‌ی نماز جمعه می‌شود، جاهایشان را مختلف کند تا در دیده‌ی مردم گم شود. و چون با ایشان سخن گوید در سخن گفتنش حق را مراقب ببینید و چون سخن مردم را شنود آن‌گونه شنود که باید. با مردم کم نشینند تا بدو آگاهی نیابند و نیاز کودکان محتاج و زنان شوهر مرده را برآورد. و با فرزندان و خویشان آن‌گونه که مورد رضای الهی است بازی و مزاح کند و جز حق نگوید و اگر در جایی شناخته شد و به جای دیگر انتقال یابد و اگر امکان انتقال نداشت از آن کس که وی را شناخته بخواهد (معرفی‌اش نکند) و از اصرار زیاد دربرآوردن حاجات مردم، مردم از او روی برگردانند. و اگر دارای مقام تحول در صور است تحول پیدا کند چنان که روحانی (فرشته) را مقام تشکل در صور آدمیان است از او دانسته نمی‌شود که او فرشته است سپس [گویم] این طایفه از آن جهت بدین مرتبه در نزد خدا دست یافتند که دل‌هایشان را از این که غیر خدا وارد شود و یا به موجودی از موجودات - جز خدا - تعلق و دلبستگی پیدا کند، حفظ نمودند. بنابراین آنان را جز همنشینی با خدا و حدیث و سخن جز با خدا نمی‌باشد پس آنان به خدا قائم‌اند و به خدا ناظرند و به سوی خدا پویا و باز گردانده‌اند و از جانب او سخن می‌گویند و از خدا می‌گیرند و بر خدا توکل دارند و نزد خدا وطن گرفته‌اند بنابراین آنان را معروف و مشهودی جز او نیست خویش را از خودشان پنهان داشته‌اند لذا نفوسشان آنان را نمی‌شناسد. آنان در سراپرده‌های غیب ناپدید و پوشیده‌اند. آنان خاصان خدا و از نفایس آفرینش‌اند آنان را برگزیده است و آشکار نمی‌سازد. غذا می‌خورند و در بازارها گذر می‌کنند ولی گذر کردن بستر و پوشش و خوردن حجاب و پوشش این حال این طایفه بود که در این باب آمد.

۳-۳. به‌طور خلاصه می‌توان گفت ابن عربی در فتوحات/المکیه، ملامتیه را این‌گونه تعریف می‌کند:

۳-۳-الف. دارای تصرف در اسماء الهی‌اند.

- ۳-۳-ب. به شدت پنهان‌اند و چیزی از ایشان ظاهر نمی‌شود.
- ۳-۳-ج. در بالاترین درجات ولایت مُتَمَكِّن‌اند.
- ۳-۳-د. مافوق آن‌ها درجه‌ای به جز نبوت نیست.
- ۳-۳-ه. در مقام قُرب قرار دارند.
- ۳-۳-و. تحت پوشش غیرت الهی‌اند از این رو گُمنام‌اند.
- ۳-۳-ز. از مورد توجه خلق قرار گرفتن گریزان‌اند.
- ۳-۳-ح. مردم نمی‌توانند آنان را تحمّل کنند.
- ۳-۳-ط. عبادات و واجبات را مانند افراد عادی انجام می‌دهند.
- ۳-۳-ی. اهل کرامات و کارهای خارق‌العاده نیستند.
- ۳-۳-ک. مورد تعظیم و بزرگداشت قرار نمی‌گیرند.
- ۳-۳-ل. در میان مردم به صلاح و شایستگی معروف نیستند، البته اهل فساد و تباهی هم نیستند.
- ۳-۳-م. امین عالم‌اند.
- ۳-۳-ن. با مردم، زندگی می‌کنند.
- ۳-۳-س. در هر شهری زندگی می‌کنند لباس و زی آنان همان‌گونه است.
- ۳-۳-ع. جای معینی در مساجد ندارند.
- ۳-۳-ف. نیاز کودکان محتاج و زنان شوهر مُرده را برآورده می‌کنند.
- ۳-۳-ص. اهل خانواده‌اند.
- ۳-۳-ق. اگر شناخته شوند جای خود را تغییر می‌دهند.
- ۳-۳-ر. به حاجات مردم بسیار اهمّیت می‌دهند.
- ۳-۳-ش. جز خدا را نمی‌بینند.
- ۳-۳-ت. از خودشان نیز پنهان می‌شوند.
- ۳-۳-ث. هیچ‌کس از حال درونی آنان خبر ندارند.

مَسْتُورَانِ قِیَابِ غِیْرِت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۳۵

آیا آنچه ابن عربی در مورد ملامتیان شهر و دیار خود می‌گوید، با سخنان سلمی و خرگوشی یکسان نیست؟

۴

بر این اساس به نظر می‌رسد که جغرافیای ملامتیه، بسیار گسترده‌تر از نیشابور و خراسان است و به نظر نگارنده - باز با تأکید می‌گوییم - که ملامتیه نوعی عکس‌العمل به صوفیه‌ای بود که بیشتر در بند نام و دلق و رسومات بودند.

۱-۴. خاستگاه اصلی تصوف در اعتراض گروهی از مؤمنان دلسوخته بود که شاهد گرایش مسلمانان به تجمل، دنیاطلبی و آلودگی‌های ناشی از آن بودند آنان به تَزَهُد و تَقَشُّف روی می‌آوردند. (ر.ک: نیکلسون، ۱۳۷۵: ۱۴۷)

ابن خلدون در توضیح تصوف می‌نویسد:

... و اصلها العکوف علی العبادۃ و الانقطاع الی الله تعالی و الاعراض عن زخرف الدنیا و زینتها. والزهد فیما تقبل علیه الجمهور من لذة و مال و جاه و الانفرد عن الخلق فی الخلوة للعبادة. (ابن خلدون، ۱۴۲۵: ۲: ۲۲۵)

اصل آن متکلف شدن و روی آوردن به عبادت است و جز توجه به خدای تعالی از همه بریدن و اعراض از هر چه عموم مردم بدان روی می‌آورند مانند: لذت و مال و جاه و دوری از خلق و پناه بردن به گنج خلوت برای عبادت است.

سخن ابن خلدون در //مقدمه، علل شکل‌گیری تصوف را بیان می‌کند. اما دگرگونی‌های سیاسی و اجتماعی آنان را دچار همان چیزی کرد که با آن مبارزه می‌کردند.

۱-۴-الف. همین مطلب است که بوسعید ابوالخیر (متوفی ۴۴۰ ه) را و می‌دارد تا از قول محمد بن علی قصاب (متوفی ۲۷۵ ه) که از استادان جنید و از اقربان سَری سَقَطی است. (ر.ک: ابن خطیب، ۱۴۲۲: ۴: ۱۰۴) در مورد متصوفه، آن هم در قرن سوم بگوید:

كَانَ التَّصَوُّفُ حَالًا فَصَارَ قَالًا ثُمَّ ذَهَبَ الْحَالُ وَالْقَالُ وَبَقِيَ الْاِحْتِيَالُ. (محمد بن منور، ۱۳۶۶: ۱)

صوفی‌گری در آغاز، حال بود پس از آن قال شد. آن‌گاه حال و قال از میان رفت و حیلۀ جای آن را گرفت.

صوفیان و عارفان پاک‌نهادی که انگیزه‌ی ایجاد تصوف را پالایش درون می‌دانستند وقتی می‌بینند که این گروه نیز درگیر نام و ننگ‌اند و اسیر خرقة و رسوم و ظاهرسازی، طبیعی است که از آن بگسلند و عکس‌العمل نشان دهند.

۱-۴- ب. ابوالعلاء معری (متوفی ۴۴۹هـ) می‌گوید:

صوفیة ما رضوا للصوفِ نَسَبَهُمْ حتی ادعوا أَنَّهُم من طاعةِ صوفوا

(معری، ۱۹۹۲: ۲: ۳۹۴)

صوفیان خشنود نیستند که نَسَبِ ایشان به پشمینه‌پوشی برسد. بلکه ادعا می‌کنند که ایشان از اطاعت خدا پاک و صافی شده‌اند.

۱-۴- ج. خواجه عبدالله انصاری (متوفی ۴۸۱هـ) در این زمینه می‌گوید:

شیخ‌الاسلام گفت انار الله برهانه (= خدای حجت او را به او بیاموزاد): کی وی سی سال یک سفر کرده بود تا دلِ خلق، برصوفیان به قبول آرم و راست کنم از بی‌اندامی‌ها که کرده بودند. (انصاری، ۱۲۴۱: ۳۴۱).

۱-۴- د. قشیری (متوفی ۴۶۲هـ) در رسالۀ قشیریۀ می‌نویسد:

پس بدانید یرحمکم الله (= خدای شما را رحمت کناد) که خداوندان حقیقت از این طایفه (صوفیان) پیشتر برفتند و اندر زمانه‌ی ما از آن طایفه نماند مگر اثر ایشان و اندر این معنی شاعر گوید:

أما الخيامُ فَأَنَّها كخِيا مهم وَ أَرى نَساءَ الْحى غيرِ نَسائِها

خیمه‌ها، به خیمه‌های ایشان مانده است، لیکن قبیله نه آن قبیله است.

اندر طریقت فترت پیدا آمد، لا بلکه یک سره مُندرس گشت (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۰).

۱-۴- ه. غزالی (متوفی ۵۰۵هـ) نیز نیت صوفیان زمان خود را به‌دست آوردن مال و جاه می‌داند:

خادمان صوفیان مُخَالَطَت بدین کنند تا به سؤال کردن از عوام و رعونت و کبر را بشکنند و به نفقه‌ی صوفیان بخل را بشکنند و به احتمال کردن از ایشان بدخویی از خویشتن ببرند و به خدمت ایشان و دعا و همت ایشان برکت حاصل کنند، اول این کار این بوده است. اگرچه اکنون نیت دیگرگون شده و بعضی را مال و جاه شده است. (غزالی، ۱۴۸۰: ۴۵۱) همو گوید:

اندر میان هیچ قوم چندان غرور نباشد که اندر میان ایشان (صوفیه) که هرچند راه باریک‌تر بود و مقصود عزیزتر باشد، شُبّهت و غرور پیش افتد. (همان: ۳۰۵)

۱-۴- و. عزالدین کاشانی عارف قرن هشتم نیز در مصباح/الهدایه می‌نویسد:

و او مشبه مُبطل به فقرا، آن است که ظاهرش به رسوم فقر مُترسّم بود و باطنش به حقیقت آن غیر مُطلّع و مرادش مُجرّد اظهارِ دعوی بود وصیت و قبول خلق و این طایفه مُرائیه خوانند. (کاشانی، ۱۳۸۷: ۸۷)

جامی (متوفی ۸۷۱ ه) در این مورد می‌نویسد:

مشایخ طعن می‌زدند و نمی‌پسندیدند قبول جُستن و قبول داشتن خلق را، از بس زهر غرور که در آن است.

ایشان مایه‌ی تو خوردند و نفس رعنا را مُعجَب کنند تا از حد خود درگذرد اگر الله تعالی نگاه ندارد و این عَقَبه عظیم است این قوم را. (جامی، ۱۳۸۶: ۲۷۰)

همان‌طور که ملاحظه می‌کنید و این مشّت، نمونه‌ی خروار است، نقد صوفیه به خود، از ابتدای ایجاد آن شکل گرفت و تا قرن‌ها ادامه داشت. ملامتی نوعی عکس‌العمل طبیعی - رفتاری به این کُتراهه‌ی صوفیان بود و باز طبیعی است که این عکس‌العمل در هر کجا که کُتراهه صوفیان شکل پیدا کند، نمایان شود.

۵

محققان بر این باورند که ملامتیه در نیشابور شکل گرفته و با حمدون قصار آغاز شد و قبل از آن نشانی از آن را نمی‌توان جست و پس از چندی در همان دیار از میان رفت و بعدها شکل افراطی قلندریه را به خود گرفت.

این سخن بر اساس مستندات زیر قابل پذیرش نیست:

۱-۵. بسیاری از کسانی که رفتار ملامتی داشتند یا به ملامتی‌گری مشهورند در اقصی نقاط تمدن اسلامی و پیش از حمدون قصار یا همزمان با او و بعد از او وجود دارند.

۲-۵. شاه شجاع کرمانی (متوفی ۲۷۰ هـ) احتمالاً اولین عارف کرمانی است که برخلاف دیگر صوفیان پشمینه‌پوش، کلاه به سر گذاشته و قبا پوشیده است.

خود گفته است: وَجَدْنَا فِي الْقَبَاءِ مَا طَلَبْنَا فِي الْعَبَاءِ.

آنچه در عبا می‌جستیم در قبا یافتیم. (جهت اطلاع بیشتر از زندگی و رفتار ملامتیه‌ی او ر.ک: جامی، ۱۳۹۴: ۸۴/ قشیری، ۱۳۴۵: ۸۴/ هجویری، ۱۳۸۳: ۱۶۷/ سلمی: ۱۴۱۹: ۱۹۲/ قشیری، ۱۳۴۵: ۶۰/ هجویری، ۱۳۸۳: ۱۷۴/ عطار: ۱۳۹۱: ۳۷۷/ ابن جوزی، ۱۴۱۵: ۶: ۱۱۱/ ابن جوزی، ۱۴۰۵: ۴: ۶۲).

۲-۵- الف. گفتار و رفتار و کردار او ملامتی است از گفته‌های اوست که:

لاهل الفضل فضل ما لم يروه فاذا ارادهُ فلا فضل لهم و لاهل الولاية ولاية و ما لم يروها فاذا

راوها و فلا ولاية لهم. (هجویری، ۱۳۸۳: ۱۶۷)

اهل فضل را فضل باشد بر همه تا آنگاه که فضل خود بینند چون بدیدند فضلشان نیز نماند و اهل ولایت را همچنین ولایت تا آن گاه است که ولایت خود نبینند که چون بدیدند ولایتشان نماند.

این کلام یادآور کلام شاگرد او ابوعثمان حیری است در پاسخ به کسانی که از او پرسیدند جوانمردان چه کسی هستند؟ و او گفت: ایشان خود را نبینند.

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۳۹

۲-۵- ب. شیخ الاسلام گفت که روزی شاه در مسجد زیرکان نشسته بود درویشی بر پای خواست دو من نان طلبید کس فرا نمی‌داد. شاه گفت: کیست که پنجاه حج من بخرد به دو من نان و بدین درویش دهد... (انصاری، ۱۳۴۱: ۱۷۶)

۲-۵- ج. گفت علامت خوشخویی، رنج خود از خلق برداشتن است و رنج خلق کشیدن. (عطار، ۱۳۹۱: ۳۲۷)

۲-۵- د. شاه بن شجاع ابوالفوارس از متحققان یکی بود و گویند شاه شجاع در مکه چهل حج پیاده به دو من نان بفروخت و آن نان به سگی داد. (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۵)

۲-۵- ه. عشاق به عشق مرده درآمدند، از آن بود که چون به وصالی رسیدند از خیالی به خداوندی دعوی کردند. (عطار، ۱۳۹۱: ۴۷۵)

منظور شاه شجاع کرمانی از این سخن این است غیرت عشق جایی برای دوگانگی نمی‌گذارد؛ باید عاشق، وجود خود را در جنب معشوق یکسره از یاد ببرد و اگر جایی برای خودپرستی باقی بگذارد دیگر در عشق، صادق نخواهد بود.

۲-۵- و. ابوعثمان حیری از اضاع سه‌گانه و مهم ملامتی نیشابور، از شاگردان او محسوب شده و همراه او از مرو به نیشابور رفته است. (ر.ک: انصاری، ۱۳۴۱: ۲۳۳ / هجویری، ۱۴۸۳: ۱۷۴ / قشیری، ۱۳۴۵: ۵۳ / عطار، ۱۳۹۱: ۴۵۷ / جامی، ۱۳۹۴: ۸۶).

۳-۵. احمد بن خضرویه: او متوفی ۲۴۰ هجری است (ر.ک: سلمی، ۴۰۶، ۹۵)

هجویری او را در شمار ملامتیان آورده است:

«به علو حال و شرف وقت مخصوص بود و اندر زمانه خود مقتدای قوم و پسندیده‌ی خاص و

عام بود طریقتش ملامتی بود...» (هجویری، ۱۳۸۳: ۱۴۹)

(برای آشنایی بیشتر با زندگی او: ر.ک: هجویری، ۱۳۸۳: ۱۴۹ / قشیری، ۱۳۴۵: ۴۴ / جامی،

۱۳۹۴: ۳۷ / ابن جوزی، ۱۴۰۵: ۴ / ابن جوزی: ۱۴۲۱: ۲۴۴ / کاشانی، ۱۳۸۷: ۳۸۹)

احمد در زی صوفیان نمی‌گشت و در لباس لشکریان خود را می‌پوشاند. (ر.ک: قشیری، ۱۳۴۵:

۴۵ / عطار، ۱۳۹۱: ۳۸۸ / جامی، ۱۳۹۴: ۳۸)

۴-۵. ابوتراب نخشبی: (متوفی ۲۴۵ هجری)، او از مردم نخشب ماوراءالنهر بود و از مشایخ فتیان و جوانمردان محسوب می‌شد. (جهت اطلاع بیشتر از زندگی و رفتار ملامتی او ر.ک: سلمی: ۱۴۱۹: ۱۳۶-۱۳۷ / قشیری، ۱۳۴۵: ۴۳۶ / انصاری، ۱۳۴۱: ۷۶ / قشیری، ۱۳۴۵: ۴۶-۴۸ / ابن جوزی، ۱۴۰۵: ۴: ۱۷۲ / اصفهانی، ۱۴۰۹: ۱۰: ۴۵ / هجویری، ۱۳۸۳: ۱۵۱ / انصاری، ۱۳۴۱: ۹۰ / عطار، ۱۳۹۱: ۳۵۶).

۵-۵. حاتم اصم: (متوفی ۲۳۷ ه) (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۰۹: ۸: ۸۲) عارفی است که رفتاری کاملاً ملامتی دارد و زاده‌ی بلخ است (ر.ک: ابن خلکان، ۱۳۹۸: ۲: ۲۶). در مورد رفتارهای ملامتی او: (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۰۹: ۸: ۸۲ / ذهبی، ۱۴۱۰: ۹: ۳۱۴ / ابن جوزی، ۱۴۱۵: ۱۱: ۲۵۴ / ابن الملقن، ۱۴۱۵: ۱۷۸).

۶-۵. ابوعبید محمد بن حسان البری: (متوفی ۲۴۵ ه) بر اساس آنچه در مآخذ آمده است ملامتی بودنش کاملاً مشخص می‌شود، جهت آشنایی با رفتار ملامتی او. (ر.ک: انصاری، ۱۳۴۱: ۲۹۶ / قشیری، ۱۲۴۵: ۶۰ / عطار، ۱۳۹۱: ۳۷۷ / جامی، ۱۳۹۴: ۱۱۲)

۷-۵. محمد فضل (متوفی ۳۱۹ ه) اهل بلخ است (سراج طوسی، ۱۳۸۰: ۳۷) او را از بلخ اخراج کردند و او ناگزیر در سمرقند سکنی گزید.

ذهبی در این مورد می‌نویسد: قال السلمی فی محن الصوفیه لما تکلم محمد بن الفضل ببلخ فی فهم القرآن و احوال الائمة، انکر علیه فقهاء و البلخ و قالوا مبتدع. و انما ذاک بسبب اعتقاد مذهب اهل الحديث فقال لا اخرج حتی تخرجو بی و تطوفوا بی فی الاسواق ففعلوا به ذلک. (ذهبی، ۱۴۰۲: ۱۴: ۵۲۵)

سلمی در محن الصوفیه آورده که: چون محمد بن فضل به بلخ درباره‌ی فهم قرآن و احوال ائمه سخن گفت، فقیهان بلخ بر او انکار آوردند و گفتند وی بدعت‌گذار است. و این به سبب اعتقاد او بود که مذهب اهل حدیث است. محمد گفت تا مرا اخراج نکنید و در بازارها نگردانید بیرون نمی‌روم. آن‌ها با او چنان کردند.

ابوعثمان حیری از مریدان او محسوب می‌شود، قشیری و جامی نوشته‌اند که گرایش ابوعثمان به محمد فضل، عظیم بوده و میلی که به او داشت را نسبت به هیچ یک از مشایخ دیگر اظهار نکرده است. (حیری، ۱۴۰۹: ۸۰/ جامی، ۱۳۹۴: ۱۱۷) جهت اطلاع بیشتر از زندگی و رفتار ملامتی او (ر.ک: سلمی، ۱۴۰۶: ۲۱۲/ انصاری، ۱۲۴۱: ۳۰۵/ ذهبی، ۱۴۰۲: ۱۴: ۵۲۵/ واعظ بلخی، ۱۳۵۰: ۲۸۰/ ابن جوزی، ۱۴۰۵: ۴: ۲۸۴/ بیهقی، ۱۴۲۳: ۲: ۴۷۹-۴۸۰).

۸-۵. یوسف بن حسین رازی (متوفی ۳۰۳ ه) او شیخ ری و جبال (قهستان و همدان بود) سلمی در مورد او گوید: شیخ الری و الجبال فی وقته کان اوحد فی طریقه فی إسقاط جاه و ترک الصنع و استعمال الاخلاص. (سلمی، ۱۴۱۹: ۱۵۱)

همو می‌گوید: لم یکن فی المشایخ احد فی طریقه فی تذلیل النفس و اسقاط الجاه. (ذهبی، ۱۴۰۲: ۱۴: ۲۴۸)

او اندیشه‌های ملامتی خود را آشکار می‌کرد و به شدت از ظاهرسازی خود را دور می‌ساخت. داستان او را با ابوعثمان حیری در ۵-۱۴ مفصل آمده است.

قشیری در مورد او می‌گوید: کان نسیج وَحده فی اسقاط التَّصَنع. (همان)

۹-۵. ابن جلاء، ابوعبدالله احمد بن یحیی جلاء (متوفی ۳۰۶ ه) که در شام می‌زیست. او را همطراز ابوعثمان حیری در نیشابور دانسته‌اند. (عطار، ۱۳۶۰: ۴۷۵/ سلمی، ۱۴۰۶: ۱۶۶/ خطیب‌بغدادی، ۱۴۲۳: ۵: ۲۱۴)

از او سخنان و مطالبی نقل شده که با اندیشه‌ی ملامتی نزدیک است: (ر.ک: سلمی، ۱۴۰۶: ۱۶۷/ اصفهانی، ۱۴۰۹: ۱۰: ۳۱۵/ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱: ۸۰۶/ ابن الملقن، ۱۴۱۵: ۸۳/ سراج، ۱۹۱۴م: ۱: ۲۶-۴۸-۴۹-۵۳-۶۱-۱۷۴-۱۷۹-۱۸۰-۲۲۱/ کلاباذی، ۱۴۰۳: ۹۵).

۱۰-۵. ابوعبدالله السجزی که همزمان با ابوحفص حداد است (جامی، ۱۳۹۴: ۱۱۴) و از فتیان شمرده می‌شود از او می‌پرسند: چرا به رسم صوفیان مُرَّع نمی‌پوشی؟ گفت: از نفاق باشد که لباس فتیان و جوانمردان بپوشم و زیر بار فتوت درنیایم.

پس گفتند: فتوت چیست؟ گفت: خلق را معذور داشتن در آنچه بر ایشان می‌رود، و تقصیر خود دیدن و شفقت بر همه خلائق چه نیکوکار و چه بدکار و کمال فتوت آن است که تو را خلق از حق مشغول نگرداند. (همان)

که همه‌ی این گفتار به اندیشه‌های ملامتی بسیار نزدیک است.

۱۱-۵. شیخ احمد چشتی.

خواجه عبدالله انصاری می‌گوید: من هیچ کس ندیده‌ام قوی‌تر در طریق ملامت و تمام‌تر از احمد چشتی. (همان: ۲۴۵)

۱۲-۵. ابوالحسن علی بن احمد بن سهل: که از جوانمردان و ملامتیان بود (قشیری، ۱۳۴۵: ۸۰) (متوفی ۵۳۴هـ)

۱۳-۵. و بسیاری دیگر مثل ابومحمد عبدالله بن محمد رازی (متوفی ۲۵۳هـ) یا محمد بن فضل بلخی (متوفی ۳۱۹هـ) و یا در بین ترکمنان محمد معشوق طوسی (ر.ک: جامی، ۱۳۹۴: ۳۱۴/میره‌ی نیشابوری (ر.ک: همان: ۲۷۰) / کاکا ابوالقصر بستی (ر.ک: همان: ۳۲۳) / ابوعبیدالله البسری (ر.ک: ۵۴: ۱۱۲-۱۱۴). و...

که همه‌ی آن‌ها در قرن سوم و چهارم در نقاط مختلف تمدن اسلامی آن روز به ملامتیه مشهور بودند و رفتارهای ملامتی و گفتارهای ملامتی از خود به جای گذاشته‌اند.

۱۴-۵. نکته مهم‌تر این که:

هم‌زمان با ابوعثمان حیری که از پایه‌گذاران ملامتیه‌ی نیشابور محسوب می‌شود و بیش از آن به این موضوع اشاره کردیم واو را از اضلاع سه‌گانه‌ی ملامتیه‌ی نیشابور بر شمردیم.

عطار در تذکرةالاولیاء از یوسف بن حسین در ری که از مشایخ برتر و مطرح ملامتی است نام می‌برد و داستان او با ابوعثمان حیری را این‌گونه بیان می‌کند:

در نیشابور، بازرگانی کنیزکی داشت به هزار دینار خریده و غریمی (= وام‌دار) داشت در شهر دیگر، خواست که به تعجیل برود و مال خود از وی بستاند و در نیشابور بر کس اعتماد نداشت که کنیزک به وی بسپارد. پیش ابوعثمان حیری آمد و حال باز نمود. ابوعثمان گفت:

قبول نمی‌کنم. شفاعت (= خواهشگری) بسیار کرد و گفت: در حَرَمِ خود، او را راه ده، که هر چه زودتر باز آییم والقصه قبول کرد و بازرگان برفت. ابوعثمان را بی‌اختیار نظری بر آن کنیزک افتاد و عاشق او شد چنان که بی‌طاقت گشت. ندانست که چه کند، برخاست و پیش شیخ خود ابوحفص حداد برفت. ابوحفص او را گفت که: تو به ری می‌باید رفت پیش یوسف بن حسین.

ابوعثمان در حال عَزَمِ عراق کرد چون به ری رسید مُقامِ یوسف بن حسین پرسید گفتند: آن زندیق مباحی را چه کنی؟ تو از اهلِ صَلَاح می‌نمایی، تو را صحبت او زیان دارد. از این نوع‌ها بسیار بگفتند. ابوعثمان از رفتن پشیمان گشت و بازگشت. چون به نیشابور آمد، ابوحفص گفت: یوسف بن حسین را دیدی؟ گفت: نه. گفت: چرا؟ حال بازگفت که شنیدم که مردی چنین و چنان است نرفتم و باز آمدم. ابوحفص گفت: بازگرد او را ببین.

ابوعثمان بازگفت و باز ری آمد و خانه‌ی او پرسید و صد چندان دیگر بگفتند. او گفت: مرا مهمی است پیش او، تا نشان دادند. چون به در خانه‌ی او رسید، پیری دید نشسته، پسری اَمَرَدِ صاحب جمال پیش او، صُراحی و پیاله نهاده و نور از روی او می‌ریخت، درآمد و سلام کرد بنشست.

شیخ یوسف در سخن آمد و چندان سخن بگفت که ابوعثمان متحیر شد.

پس گفت: ای خواجه از برای خدا با چنین کلمات و چنین مشاهده، این چه حال است که تو داری؟ خَمَر و اَمَرَد؟

یوسف گفت: این اَمَرَدِ پسرِ من است، قرآنش می‌آموزم و در این گلخن صُراحی‌ای افتاده بود برداشتم، پاک بشستم و پُر آب کردم تا هر که خواهد، خورد که کوزه نداشتم.

ابوعثمان گفت: از برای خدا چرا چنین می‌کنی؟ تا مردم می‌گویند آنچه می‌گویند.

یوسف گفت: از برای آن می‌کنم تا هیچ‌کس، کنیزک تُرک به مُعْتَمَدی به خانه من نفرستد. ابوعثمان چون این بشنید در پای شیخ افتاد و دانست که هر که به صلاح مشهورتر است در کار او رگی از ملامت است. (عطار، ۱۳۸۶: ۳۳۷)

از بازخوانی داستان عطار به چند موضوع، می‌توان دست یافت:

۵-۱۴-۱. ابوحفص حداد پایه‌گذار ملامتی در نیشابور، ابوعثمان حیری یکی دیگر از بنیان‌گذاران این اندیشه در نیشابور را به ری نزد یک ملامتی دیگر می‌فرستد که آن ملامتی سمت شیخی و پیری دارد بر ابوعثمان و از قضا آن پیر از ملامتیان نیشابور، ملامتی‌تر است!

۵-۱۴-۲. در ری یوسف بن حسین را زندیق و مُباحی می‌خوانند و اساساً به صلاح و سَداد مشهور نیست.

۵-۱۴-۳. حتی مردم ری از زی و رفتار و لباس ابوعثمان، او را اهل صلاح می‌دانند که ممکن است مُصاحبت با یوسف بن حسین او را گمراه کند.

۵-۱۴-۴. اصرار ابوحفص حداد پس از بازگشت ناکام ابوعثمان از وی برای دیدن دوباره‌ی یوسف بن حسین.

۵-۱۴-۵. اولین منظره‌ای که ابوعثمان در مقابل با آن روبرو می‌شود یک صحنه کاملاً ملامتی است خمر و اَمَرَد!

۵-۱۴-۶. اطلاعات یوسف، ابوعثمان را متحیر می‌کند.

۵-۱۴-۷. ابوعثمان حیری به عنوان پیر ملامتی نیشابور نصیحتی غیر ملامتی به یوسف می‌کند! و از او می‌خواهد که ظاهرش را با کلماتش یکسان سازد.

۵-۱۴-۸. او از این رفتارش یک تعریف ملامتی دارد: اَمَرَد پسر اوست که قرآن می‌آموزد و صُراحی مملو از آب است.

۵-۱۴-۹. سؤال دوم ابوعثمان حیری باز سخنی غیر ملامتی است او می‌گوید: چرا چنین می‌کنی؟ تا مردم می‌گویند آنچه می‌گویند.

۵-۱۴-۱۰. پاسخ یوسف بن حسین، زیرکانه، هوشمندانه و کاملاً ملامتی است:

از برای آن می‌کنم تا هیچ کس کنیزک تُرک به مُعْتَمَد به خانه‌ی من نفرستد.

۵-۱۴-۱۱. و سخن آخر، ابوعثمان می‌گوید: هر که به صلاح مشهورتر است در کار او رگی از ملامت است.

۵-۱۴-۱۲. با این تفصیل که برشمرده شد به نظر می‌رسد رفتار و کردار یوسف بن حسین که در ری زندگی می‌کند و هم‌زمان است با پایه‌گذاران ملامتی‌گری در نیشابور، از آنان ملامتی‌تر است

مَسْتورانِ قِبابِ غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۴۵

و از سوی دیگر این رفتار و کردار ملامتی مورد وثوق ابوحفص حداد است و پیری و شیخی او نسبت به ابوعثمان حیری را نمی‌توان از نظر دور داشت.

۱۵-۵. خواجه عبدالله انصاری از شیخی نام می‌برد به نام ابومنصور کاوکلاه که از مشایخ و پیران سرخس است و خواجه می‌گوید که او از مشایخ ملامتی آن جاست.

... که شیخ بومنصور کاوکلاه بوده به سرخس، از مشایخ اهل ملامت بوده. (انصاری، ۱۳۴۱:

۳۲۵/جامی، ۱۳۹۴: ۱۵۸-۱۵۹)

جامی در مورد او می‌نویسد: شیخ ابومنصور کاوکلاه به سرخس، از مشایخ اهل ملامت بوده، وقتی فارغ بود که یاران وی به سفر شده بودند. وی در حایطی شد (= زمینی در داخل شهر که اطراف آن دیوار کشیده باشند و در آن زراعت کنند) از آن [چاه] فرا کردن گرفت به آب رساند، چون تمام شد، برآمد و پهلوی آن دیگری [می‌کند] و باز آن در چاه پیشینه می‌کرد. چون آن تمام شد، چاه دیگر کردن گرفت. یکی وی را گفت: دیوانه نه‌ای و مزدور نه‌ای، این چرا می‌کنی؟ گفت: نفس خود را در شغلی می‌افکنم، بیش از آن که مرا در شغلی افکند. (جامی، ۱۳۹۴: ۱۵۸، ۱۵۹)

۱۶-۵. هجویری از یک ملامتی در ماوراءالنهر سخن می‌گوید که با او هم‌صحبت شده است:

«... وقتی مرا با یکی از ملامتیان ماوراءالنهر صحبت افتاد. چون مُنَبِّطْ شدم اندر صحبت، گفتم: «ای اخی، مرادت اندر این افعال شوریده! چه چیز است؟ گفت: سپری کردن خلق اندر خود. گفتم: این خلق بسیارند و تو عمر و روزگار و مکانت آن نیایی که خلائق را اندر خود سپری کنی، همی خود را اندر خلق سپری کن تا از این همه مشغولی؛ باز رهی. (هجویری، ۱۳۹۳: ۹۲)

۱۷-۵. احمد بن محمد السلفی (متوفی ۵۷۶ هـ) در کتاب *مُعْجَم السَّفَر* می‌نویسد: شیخ احمد سنگ آتش عمر دراز کرد و با ابوسعید ابوالخیر و اخوان او دیدار داشت و ساکن اصفهان شد و من او را دیدار کردم و سخن او را طامات شنیدم، وی از مشایخی بود که در شیوه‌ی ملامت مشارالیه بود، و در اصفهان درگذشت. نزد خداوندان امر و نهی حرمتی تمام داشت و ایشان به زیارت او می‌آمدند. از او بسیاری کرامات شنیدم و دیگرانی را نیز دیدم که او را به زندقه محکوم می‌کنند...

بعد می‌نویسد: هر که راه و رسم ملامتی را پیشه کند، از سخنان مردم و نکوهش نکوهشگران در امان نخواهد بود.

احمد المعروف به سنگ آتش و تفسیره حجر الزناد... رأی اباسعید بن ابی‌الخیر و نظراء بهراسان ثم سکن اصبهان و قد رأیته و سمعت کلامه فی الطامات و کان ممّن یشار الیه فی طریق الملامة و سمعتُ خَلْقاً یذکرونه بالکرمات و آخرین یرمونه بالزندقه و من سلک طریقہ لا یسلم من کلام و لا ذمّ ذام... و یأصفهان تُوفّی و کانت له حرمة تامة عند ارباب الأمر و النهی و یزورنه. (السلفی، ۱۴۱۴: ۲۱)

از آن چه سلفی در مورد شیخ سنگ آتش می‌نویسد چنین می‌توان برداشت کرد:

۱-۱۷-۵. سنگ آتش، مشهور به ملامتی‌گری است و بدین شیوه معروف است.
۲-۱۷-۵. اما سنگ آتش، اهل طامات و شطح و کرامات است و این نشان می‌دهد که ملامتی‌گری علی‌القاعده در هر منطقه‌ای شیوه‌ی خاص خود را داشته است.
۳-۱۷-۵. به زندقه مشهور است و طبیعی است که این شیوه را (= ملامتی‌گری) دیگران تاب نمی‌آوردند.

۴-۱۷-۵. و سخن آخر سلفی شاهد این مطلب است که: راه و روش ملامتی سخنان و نکوهش مردمان را در پی دارد و هر کس بدین راه گام گذارد از این نکوهش‌ها در امان نخواهد بود.

۱۸-۵. احمد بن محمد سلفی در همان کتاب *معجم السّفر* از ملامتی دیگری در همدان نام می‌برد:

سمعتُ ابا عبدالله الجنی الملامتی بهمدان یقول: المتفرّس اعلی درجۃ من صاحب الفراسة لأن صاحب الفراسة یری نفسه فی الجملة و المتفرّس لا یری غیر الله قال: و معنی هذا الکلام أنّ المحبّ فی الله اعلی رتبة من المحبوب فیه.

الجنی هذا کان یدعی بالأستاذ و کان أهل بلده یبالغون فی الثناء علیه و یقولون ما عُرفت له خرمة قطّ و کان رأس المدّعين مشهوراً فیها بینهم و لم تکن طریقته إلا محمودة و یسلک طرق الشرع فعلاً بخلاف الملامتیة. (همان: ۶۷)

شنیدم ابوعبدالله جنّی ملامتی در همدان گفته است: متفرّس درجه‌ای برتر از صاحب فراسّت دارد [فراسّت در اصطلاح اهل عرفان مکاشفه یقین و معاینه غیب است.

هی مکاشفه یقین و مُعاینه الغیب. (جرجانی، بی تا: ۱۳۹)

الفِراسة عند اهل السّلوک اطلاع مکاشفه یقین و معاینه السّر و قیل الفِراسة إطلاع الله علی القلب و یطلع القلب الغیوب بنور إطلاع الله و ذلک نور قلب المؤمن الذی قال فی حقه النبی علیه الصّلوّة و السّلام (المؤمن ینظر بنور الله)... و فی بحر الجواهر الفِراسة بالكسر لغة اسم من التّفرّس یعنی الذکاء و هو الفهم للامر بطریق غیر محسوس. (تّهانوی، ۱۹۹۶م: ۱۲۶۵)

فراسّت نزد اهل سلوک مکاشفه‌ی یقین و اطلاع از سرّ است و گفته‌اند فراسّت اطلاع حق است بر دل و اطلاع دل است بر قلب به نور اطلاع خداوند. و این همان نور قلبی است که پیامبر (ص) درباره آن فرمود: المؤمن ینظر بنور الله (ر.ک: خطیب بغدادی، ۱۴۲۳۰: ۳، ۱۹۱، ۱۹۲)/ اصفهانی، ۱۴۰۹ه: ۴: ۹۴)

و در بحرالجواهر فراسّت اسمی است برگرفته شده از تفرّس یعنی زیرکی، و آن، ناگاه رسیدن فهم است به امر غیرمحسوس و گفته‌اند فراسّت استدلال از امور ظاهر است بر امور مخفی و پنهانی.

چرا که صاحب فراسّت فی الجملة خویشتن را می بیند و متفرّس جز خدا را نمی بیند گفت: معنی این کلام آن است که آن کس که در راه خدا دوست می دارد جایگاه برتر از کسی دارد که در راه خدا دوست داشته می شود.

جنّی به نام استاد، شهرت داشته و مردم همدان در ستایش او مبالغه می کرده و می گفته‌اند چندان به کمال بود که او را هیچ در نمی بایست. رأس المدعین (= سر ارباب دعوی) و شیوه‌ی او شیوه‌ای پسندیده نبود در عمل، بر طریق شرع سلوک داشت.

از سخنان سلفی می توان چنین نتیجه گرفت که:

۵-۱۸-۱. ابوعبدالله جنّی در همدان از مشایخ ملامتی محسوب می شود.

۵-۱۸-۲. سخن او در مورد فراسّت و متفرّس سخنی کاملاً ملامتی است.

۵-۱۸-۳. مردم همدان به او اعتقاد تام داشتند.

۵-۱۸-۴. او سر حلقه‌ی ارباب دعوی! است.

۵-۱۸-۵. او به شرع مقید است.

در صورتی که وقتی به ملامتی‌گری در مناطق مختلف تمدن اسلامی می‌پردازیم می‌بینیم بسیاری از آنان دستورات شرعی را به صورت کامل انجام می‌داده و به آن مقید بودند آن‌چنان که پیش از این، ابن عربی درباره‌ی ملامتیان اشبیلیه در اندلس گفته بود. این مسأله، این موضوع را تقویت می‌بخشد که ملامتی‌گری در مناطق مختلف تمدن اسلامی، رنگ و بوی بومی خود را می‌گرفته است.

۵-۱۹. ابن‌المُستوفی (متوفی ۶۳۷) در تاریخ الاریل در مورد ابوزید ملامتی در شام می‌نویسد:

ابو زید الخراسانی الصوفی (القرن السادس) شیخ مشهور کبیر الشأن احوال غریبه و تصرفات مجیبه سلك طریق الملاله مع رکوب السلامة اقام بالشام و مات بها و قبره بالشام.

و كان لا يأكل إلا من الدوره و لا يبرح معه القوالون المستحسنون و لهم عليه الجامية ليروح بهم قلوب اصحابه قال بعض الإربليين كان الشيخ ابوزيد نازلاً بمشهد الكف و عنده قوال نيشد على الدف والشبابه و تبد و منه اصحابه الحالات، فدخل عليهم احمد القلانسی الإربلی فأنكر عليهم ما هم فيه بقلبه فترك الشيخ السماع و امر بضربه فضرِب إلى أن كاد يهلك فمضى ليشكو عليهم إلى الحاجب سرفتكين فلقه في بعض الطريق فقال: لعلك أنكرت السماع عليهم؟ فقال: نعم: أنكرته بقلبي لأنه كان في المشهد. فقال: أن ابازيد يرقص في الحرم و في بيت المقدس و لا يجسر احد يعترض إليه. و كان ابوزيد يقول: من لم يسلك اصحابه طريق الملامتية لا يأمن عليهم سوء الظن. (ابن مستوفی، ۱۹۸۰: ۱: ۲۶۴-۲۶۵)

ابوزید صوفی در قرن ششم می‌زیست.

صوفی مشهور با شأنی بزرگ بود و احوالی غریب و تصرفاتی شگفتی‌آور داشت. با این که اهل سلامت بود اما راه ملامت پیشه کرده بود و در شام می‌زیست و هم در آنجا درگذشت.

جز از راه دریاوزه نمی‌خورد و پیوسته قوالان خوش آواز و زیبا در خدمت او بودند و او وظیفه ایشان را می‌پرداخت تا از این راه مایه‌ی ترویج قلوب اصحاب او باشند یکی از اهالی اربل گفت:

این شیخ ابوزید در مشهد کف (= گورستان و زیارتگاهی در اربل) فرود آمده بود و قوالی با دف، نزد وی قوالی می‌کرد و شیخ ابوزید و یارانش را به حال می‌آورد ناگاه احد قَلانسی اربلی بر ایشان وارد شد و در دل کار ایشان را انکار کرد؛ شیخ در آن هنگام سماع را ترک کرد و دستور داد احمد قَلانسی را سخت زدند.

احمد نزد حاجب سَر فتکین رفت تا از دست ایشان شکایت کند، در راه او را دید. حاجب به او گفت: شاید تو در دل خویش سماع ایشان را انکار کرده‌ای؟ گفت: آری، در دل خویش، سماع ایشان را انکار کردم از آن روی که در آن زیارتگاه بودند.

حاجب سرفتکین به او گفت: شیخ ابوزید در حرم کعبه و بیت المقدس می‌رقصد و هیچ‌کس جرأت او را ندارد که به او اعتراض کند.

ابن‌المستوفی سپس از رفتارهای ملامتی دیگر ابوزید سخن می‌گوید و سپس از قول او می‌نویسد:

من لم یسلک اصحاب الملامتیه لا یأمن علیهم سوء الظن (همان: ۱: ۲۶۴)

رفتار او با محمود بن زنگی از دیگر رفتارهای ملامتی اوست. (رک: همان: ۱: ۲۶۵)

از رفتار و زیست ابازید مطالب زیر را می‌توان استنتاج نمود:

۵-۱۹-۱. ابا زید دارای احوال غریب و تصرّفات شگفت‌آور بود.

۵-۱۹-۲. او از مشایخ ملامتی شام است.

۵-۱۹-۳. پیوسته قوالان خوش‌آواز و زیبا در خدمت او و اصحابش بودند.

۵-۱۹-۴. او استفاده از قوالان زیبا و خوش‌آواز را مایه‌ی ترویج قلوب اصحابش می‌دانست.

۵-۱۹-۵. اهل سماع بود آن هم بدین شکل!

۵-۱۹-۶. سماع او در زیارتگاه‌های اربل انجام شد!

۵-۱۹-۷. او حتی در کعبه و بیت‌المقدس هم، سماع می‌کرد و کسی به او اعتراض نمی‌کرد.

۵-۱۹-۸. اصول ملامتی را در رفتار و کلامش می‌توان به تمامت مشاهده کرد.

۵-۲۰. ابن‌عربی (متوفی ۶۳۸ ه) پس از مدح و تمجید و ستایش شگرفی که از ملامتیه می‌کند که قبلاً به آن اشاره شد از بزرگان ملامتیه اندلس نام می‌برد:

۵-۲۰-۱. ابوالسعود:

و كان لأبى السعود فى هولاء الرجال تُمَيِّزُ. بل كان من اكبرهم. (ابن عربى، ۱۴۰۵: ۳: ۱۹۲)
ابوسعود در میان ایشان (= ملامتیه) امتیاز خاص داشت و از بزرگان این طایفه (= ملامتیه) بود.
بعد می‌نویسد:

الركبان المدبرون فى اشبيلية، مدبران از رُكبان در شهر اشبیلیه‌اند.

لَقِيتُ مِنْ هَؤُلَاءِ الطَّبَقَةِ جَمَاعَةً بِأَشْبِيلِيَّةٍ مِنْ بِلَادِ أَنْدَلُسٍ. مِنْهُمْ أَبُو يَحْيَى الصَّنْهَاجِيُّ، الضَّرِيرُ، كَانَ لَيْسَ كُنْ بِمَسْجِدِ الزُّبَيْدِيِّ صَحْبَتَهُ إِلَى أَنْ مَاتَ وَ دُفِنَ بِجَبَلٍ عَالٍ كَثِيرِ الرِّيحِ بِالشَّرْقِ...

و منهم أيضاً صالح البربرى و ابو عبدالله الشرَفى و ابو الحجاج الشُّبْرُبَلِى فَأَمَّا صالح فساح اربعين سنة و لزم بِأَشْبِيلِيَّةٍ مَسْجِدَ الرُّطْنَدِ إِلَى اربعين سنة، على التجريد بالحالة التى كان عليها فى سياحته و أمَّا عبدالله الشرَفى فكان صاحب خطوة بقى نحواً من خمسين سنة ما أَسْرَجَ له سراجاً فى بيته رأيت عجائب و اما ابو الحجاج الشُّبْرُبَلِى من قرية يقال لها: شُبْرُبَلٍ بِشَرْقِ أَشْبِيلِيَّةٍ فكان فمن يمشى على الماء و تعاشر الارواح و ما من واحد من هولاء إلا و عاشرته معاشرة مودة و امتزاج و محبة منهم فينا وقد ذكرناهم مع اشياخنا فى الدُّرَّةِ الفاخرة عند ذكرنا من انتفعت به فى طريق الآخرة فكان هؤلء الاربعة من اهل هذا المقام و هم من أكابر الاولياء الملامية. جُعِلَ بايديهم علم التدبير و التفصيل فلهم الاسم المُدَبِّرُ المُفَصِّلُ و هجيرُهم يَدْبُرُ الأَمْرَ يَفْصِلُ الآياتِ هم العرائس اهل المَنَصَّاتِ فهم الايات المعتادة و غير المعتادة فالعالم كُلُّه منذهب آيات بينات والعامَّة ليست الآيات عندهم الا التى هى غير المعتادة فتلك (هى التى) تنبهم الى تعظيم الله. (همان: ۳: ۲۷۹-۲۸۱)

از این طبقه - ملامتیان - گروهی در شهر اشبیلیه - از کشور اندلس - ملاقات کردم از آن جمله ابویحیی منہاجی نابینا بود که در مسجد زبیدی ساکن بود با او تا زمان فوتش صحبت داشتم و در کوه بلندی که بر آن بسیار باد می‌وزید در شرق دفن شده است.
از آن جمله نیز صالح بربر و ابو عبدالله شَرَفی و ابو الحجاج یوسف شُبْرُبَلی می‌باشد.

اما صالح چهل سال سیاحت کرد و چهل سال در شهر اشبیلیه در مسجد رطند به صورت تجرد و تنهایی و در حالتی که در سیاحتش بود ملازم شد.

اما عبدالله شرفی صاحب قدم بود و حدود پنجاه سال چراغی در خانه‌اش روشن نکرد. از او عجایب و شگفتی‌هایی مشاهده کردم. اما ابوالحجاج شبرلی از دهکده‌ای به نام شبریل در شرق اشبیلیه بود و از کسانی بود که بر روی آب راه می‌رفت و با ارواح قدسی معاشرت و دوستی داشت.

با هر یک از اینان معاشرت و دوستی و مودت داشتم و آنان نیز به من محبت داشتند که شرح آن را با ذکر مشایخ خود در کتاب *درة الفخرة* در مقام بیان آن کس که در راه آخرت بدان کتاب بهره‌مند می‌شود بیان داشتیم.

این چهار تن از صاحبان این مقام بودند و از بزرگان اولیای ملامتی‌می‌باشند، علم تدبیر و تفصیل در دست ایشان قرار داده شده است. لذا آنان را اسم المدبر و المفصل است و هجیرشان تدبیر امور می‌کند و تفصیل آیات می‌دهد، اینان عروسان و زیباییان صاحبان منصات (= کرسی ای که عروس بر آن می‌نشیند) و تخت‌نشینان می‌باشند.

بنابراین آنان آیات معتاد و غیر معتاد (حاضر و غیر حاضر) می‌باشند. تمام عالم نزد آن و آیات بینات و نشانه‌های آشکار و روشن است ولی نزد عموم مردم آیات جز آیات معتاد و غیر حاضر نیست و آن چیزی است که آنان را به تنظیم و بزرگداشت الهی آگاهی و هشدار می‌دهد. از سخن ابن عربی در *فتوحات المکیه* می‌توان چنین برداشت کرد:

۵-۲۰-۲. ملامتی‌ه، در زمان ابن عربی از فرق بسیار پر رونق در منطقه‌ی او محسوب می‌شود.
۵-۲۰-۳. ابن عربی از چهار تن از این ملامتیان یاد می‌کند که خود آن‌ها را دیده و با شگفتی و اعجاب و احترام از آن‌ها یاد می‌کند.

۵-۲۰-۴. اغلب ملامتی‌ی اشبیلیه در مساجد معتکف‌اند.

۵-۲۰-۵. به تجرید و تنهایی علاقمندند.

۵-۲۰-۶. اهل کرامت‌اند و آن را جز بر اهلش ظاهر نمی‌سازند.

۵-۲۰-۷. دارای علم تدبیر و تفصیل‌اند.

۵-۲۰-۸. از شدت غیرت الهی، گمنام‌اند.

۵-۲۰-۹. آنان آیات حاضر و غیر حاضر خداوندند.

۵-۲۱. بر اساس آنچه در این بخش آوردیم می‌توان نتیجه گرفت:

۵-۲۱-۱. بیش از ملامتیه‌ی نیشابور و هم‌زمان با اضلاع سه‌گانه ملامتیه‌ی نیشابور و بعد از آن، ملامتیه، در اقصی نقاط تمدن اسلامی حضوری پر رنگ داشتند.

۵-۲۱-۲. جغرافیای ملامتیه، بسیار گسترده‌تر از نیشابور و خراسان آن روز بوده و در سراسر ممالک اسلامی حضوری فعال داشتند.

۵-۲۱-۳. ملامتیه، نوعی عکس‌العمل به صوفیه‌ای است که در بند قیل و قال و نام و ننگ و رسوم‌اند.

۵-۲۱-۴. این عکس‌العمل در هر منطقه و شهری بر اساس آداب و رسوم آن شکل می‌یابد اما اصول اساسی ملامتیه را با خود دارد.

۵-۲۱-۵. جغرافیا و تاریخ ملامتیه گسترده و پراکنده است.

۲۲

ملامتیه شیراز نیز از زمان‌های بسیار قدیم رواج داشته و ملامتیان این خطه در ترویج این تفکر و شیوه کوشیده‌اند.

۲۲-۱-۱. شیراز معدن و منبع جریان باطنی اسلام یا همان تصوف البته به معنی عام بوده است:

عبدالکریم سمعانی (متوفی ۵۶۳ هـ) در ذیل شیراز می‌نویسد:

خرج منها جماعة كثيرة من اهل العلم و التصوف. (سمعانی، ۱۴۰۸: ۳: ۴۹۱)

۲۲-۱-۲. زرکوب شیرازی از قول شیخ محمدبن یزید عروس، صوفی قرن دوم شیراز می‌نویسد:

در عهد او (= محمدبن یزید عروس) جمعی از زهاد و عرفای بیت‌المقدس به شیراز آمدند و طلب متصوفه و ائمه شیراز می‌کردند. (زرکوب شیرازی، ۱۴۹۰: ۱۴۹)

۲۲-۱-۳. شرف‌الدین ابراهیم فرزند روزبهان ثانی (شیخ صدرالدین) نوه‌ی شیخ روزبهان بقلی

شیرازی در کتاب تحفة اهل العرفان می‌نویسد:

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۵۳

معروف و مشهور است میان خلائق که فارس بُرج اولیاست و مسافران عرب بدین امید متوجه این خطه‌ی مبارک می‌گردند تا زیارت اولیاء کنند چه آن‌ها که گذشته‌اند و چه آن‌ها که در قید حیات‌اند.

اما مشایخ و اولیاء که به خطه‌ی فارس بوده‌اند تعداد آن نتوان کرد. اما آنچه این ضعیف را در کتب مطالعه افتاده از مشایخ و اولیاء شیراز و حوالی آن دویست شیخ صاحب کرامات مسطور دید. (روزبهان، ۱۳۸۰: ۲۳)

۴-۱-۲۲. جنید شیرازی در سدا لایزار می‌نویسد:

... اذا هی برج الأولیاء و موطن الاتقیاء و موطن أقدام الشهداء، مدینة أسست بناؤها فی الاسلام لم تتدنس قط بعبادة الأصنام و فیها مشاهد العلماء و معابد الأصفیاء و مساكن السادة الأخیار و اماكن القادة الأخیار، لها فضل كبير علی كثير من البلاد و علماؤها و عبادها من افضل العلماء و العباد. (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۲)

... شیراز برج اولیاست و مکان شهود است و جای پرهیزگاران است و محل و مقام عزیزان و پیران است و شهری است که در مسلمانی بنا کرده‌اند و هرگز به سبب بت‌پرستی پلید نشده است و مقصد و عالمان و عبادت‌گاه پاکان گشته است و مسکن بزرگان و برگزیدگان است. بدان که شیراز را بر دیگر شهرها فضلی است و علماء شیراز و عباد آن بر بیشترین علماء و فضلاء دیگر افضلی است. (عیسی بن جنید، ۱۳۶۲: ۳۰)

۵-۱-۲۲. ... و کم من اولیاء تحت القباب لا یعرفهم الارب الأرباب و قد قیل لن نجلو شیراز ابدأ فی کلّ حین عن اربعمئة و اربعة و اربعین و لیاحلف الموازین. (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۳)

بسیاری از اولیاء در روی زمین اند و بسیاری در شیب زمین، که کس ایشان را نمی‌شناسد به غیر حق سبحانه و تعالی که تحت قباب او مستورند که اولیائی تحت قبابی لا یعرفهم غیری و می‌گویند شیراز در هیچ ساعت و زمانی خالی نمی‌باشد؛ از چهارصد و چهل و چهار ولی که بیشتر داند و اجناس می‌سنجند و اگر گوش باز کنی و سخن مترجم کتاب را بشنوی نیک دریاب؛ که چهارصد و چهل و چهار ولی در شیراز است. (عیسی بن جنید، ۱۳۶۴: ۳۳)

۶-۱-۲۲. شیخ اجل سعدی شیرازی نیز در ستایش شیراز می‌گوید:

هزار پیر و ولی بیش باشد اندر وی که کعبه بر سر ایشان همی کند پرواز
(سعدی، ۱۳۸۵: ۷۳۱)

۷-۱-۲۲. ائمه‌ی سلف سعی بلیغ نموده‌اند و اسامی دویست شیخ صاحب مکاشفه از شیراز... در طبقات مشایخ و کتب اخبار مدون گردانیده‌اند و اگر تفحص رود در قرنی و طبقه‌ای زیادت از این مقدار در ضبط توان آورد. (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۲۷)

۸-۱-۲۲. همیشه مسافران عرب و عجم، روی سوی این خاک پاک شیراز نهاده‌اند و متوجه این طرف با شرف بوده‌اند تا به برکت اولیاء پارس مأمول‌شان به حصول موصول شود. اگرچه مشایخ پارس بسیار بوده‌اند و کتاب‌ها در آن ساخته‌اند. (روزبهان‌نامه، ۱۳۴۷: ۱۶۰ / از روح الجنان شمس‌الدین بن عبداللطیف)

از آنچه آمد می‌توان دانست که مشایخ تصوف شیراز پُر تعداد و پرتأثیراند و در زمینه تعدّد مشایخ در سراسر تمدن اسلامی زبان‌زد بوده و از اقصی نقاط تمدن اسلامی برای دیدار ایشان به شیراز می‌آمدند و از ایشان بهره می‌گرفتند.

۲-۲۲. یکی از شواهدی که به کثرت صوفیان بزرگ در سده‌های نخست اسلامی در شیراز و فارس دلالت می‌کند تذکرةهایی است که تحت عنوان مشیخه [= یک اصطلاح حدیث‌شناسی است ازهری در تهذیب اللغة می‌گوید جمع شیخ: شیوخ، اشیاخ و مشیخه است. (ازهری، ۱۳۸۴: ۷: ۱۹۶)

برخی از حافظان حدیث زندگی‌نامه‌ای از شیوخی که از آنان استماع حدیث می‌کردند در کتاب‌هایی جمع می‌آوردند نام کتاب بنا بر شیوه‌ی تنظیم زندگی‌نامه‌ها فرق می‌کرد. اگر زندگی‌نامه‌ها را ترتیب الفبایی می‌دادند کتاب را معجم و اگر نظم طبقاتی می‌دادند مشیخه می‌نامیدند. این روش در تصوف هم شکل گرفت و زندگی بزرگان متصوفه تحت عنوان مشیخه سامان یافت]

از قرن چهارم تا ششم نگاشته شده بودند.

۲-۲-۲۲. ابن خفیف مشیخه‌ای دارد که دیلمی در سیره‌ی ابن خفیف به آن اشاره می‌کند.

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملائیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۵۵

۲۲-۲-۲ الف. و از مختصرات: کتاب الاقتصاد، کتاب اللوامع، کتاب المنفردات و کتاب المشیخه. (دیلمی، ۱۴۶۴: ۲۱۲-۲۱۳)

۲۲-۲-۲ ب.... و له مصنفات کثیره منها کتاب شرف الفقراء المتحققین علی الاغنیاء المنفقین و... کتاب اسامی المشایخ. (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۴۳)

۲۲-۲-۲ ج. جامی نیز در نفحات/الانس از کتاب اسامی المشایخ شیخ کبیر به عنوان منبع یاد می‌کند (ر.ک: جامی، ۱۳۸۶: ۴۸ ذیل نام حارث محاسبی /۵۸: ذیل نام ابومزاحم شیرازی / ۷۱: ذیل نام ابوحمره بغدادی)

۲۲-۲-۲ د. ابوالحسن دیلمی در کتاب عطف الألف المألوف کتابی از شیخ کبیر نام می‌برد که به خط او بوده و دیلمی از آن بسیار بهره برده است به احتمال زیاد می‌توان آن را مشیخه‌ی شیخ کبیر دانست.

و وجدت فی کتاب للشیخ ابی عبدالله محمد بن خفیف - رحمة الله علیه - و بخطه (دیلمی، ۲۰۰۵: ۲۴۴-۲۴۵)

در کتابی از شیخ ابی عبدالله محمد بن خفیف - رحمة الله علیه - و به خط خودش دیدم که نوشته است.

۲۲-۲-۳. مشیخه‌ی ابوالحسن دیلمی را نیز باید از این نمونه دانست:

۲۲-۲-۳ الف. جنید شیرازی در شد/الازار از آن نام می‌برد و آن را یکی از مهم‌ترین منابع خود می‌داند.

قال الشیخ ابوالحسن دیلمی فی مَشِیخَة. (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۲۸)

۲۲-۲-۳ ب. در ذیل زندگی شیخ کبیر ابن خفیف می‌نویسد:

و هو خاتم الصوفیة و مزرع الصوفیة من الخلف قال الشیخ ابوالحسن دیلمی فی مَشِیخَة. (همان: ۳۸)

۲۲-۲-۳ ج. و للشیخ ابوالحسن الدیلمی کتاب سوی المشیخته مشتمل علی سیرة الشیخ [ابن خفیف] فقط ذکر فیه حکایاته و کراماته و کلماته. (همان: ۴۵)

- ۲۲-۲-۳-د. و قال الدیلمی فی مشیخته ما رأیت فی سفری و لا حضری... (همان: ۱۰۴)
- ۲۲-۲-۳-ه. او در بخش‌های مختلف *شد/لازار* از مشیخته‌ی دیلمی بهره می‌برد. (ر.ک: ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۷۷)
- ۲۲-۲-۳-ز. *شیر/نامه* زرکوب نیز از مشیخته‌ی ابوالحسن دیلمی به عنوان منبع استفاده کرده است. (ر.ک: زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۵)

۲۲-۳. مشیخته ابوشجاع مقاریضی.

- ۲۲-۳-۱. زرکوب شیرازی درباره‌ی او می‌نویسد:
- در فنون علوم مُستَحْضَر بود. و از تصانیف او امروز چند پاره کتاب معتبر مشهور و متداول است:
- از جمله کتاب مشیخته مقاریضی که مَوْشَح و مَشْحُون به ذکر فضائل و ائمه و مشایخ است، در سه طبقه جمع فرموده و اکنون تَرْجُمَانِ معارف قوم است. (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۵۴)
- ۲۲-۳-۲. کُهِفِ الاولیاء سند الاوتاد لم یکن له نظیر فی فن التوحید و التحقيق... و له مشیخة عالیة فیها من مشایخ فارس ثلاث طبقات. (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۱۰۱)
- پناهگاه اولیاء و مهتر اوتاد بود و در توحید و تحقیق بی‌نظیر... و مشیخته‌ای بی‌نظیر در سه طبقه از مشایخ شیراز نوشته است.

- ۲۲-۴. کتاب *تاریخ مشایخ فارس* از فقیه صائن الدین حسین بن محمد بن سلمان (متوفی ۶۶۴) که یکی از مهم‌ترین منابع جنید شیرازی در *شد/لازار* محسوب می‌شود و هر جا در کتابش از قال الفقیه استفاده کرده بنا به نظر علامه‌ی قزوینی مرادش همین صائن الدین حسین است. (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۴)

- ۲۲-۴-۱. برای اینکه بدانید تا چه اندازه، کتاب *تاریخ مشایخ فارس* در *شد/لازار* مورد توجه قرار گرفته است. (رجوع کنید به *شد/لازار*، صفحات: ۵۸، ۶۹، ۱۳۱، ۱۵۷، ۱۷۶، ۱۷۹، ۲۱۸، ۲۳۸، ۲۴۴، ۲۷۴، ۲۹۵، ۳۱۵، ۳۳۱، ۳۵۷، ۳۷۶، ۳۸۷، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۸، ۳۲۹، ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۸، ۴۱۶، ۴۱۹، ۴۲۲، ۴۴۶)

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تأثیر آن بر حافظ ۱۵۷

۲۲-۴-۲. جنید شیرازی در مورد او می‌نویسد:... و له مصنفات منها تاریخ مشایخ فارس کتبها علی طریقه الدیملی و المقاریضی. (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۱۷۷)

۲۲-۵. مشیخه امام الدین محمد بن محمد بیضاوی.

او پدر قاضی عبدالله بیضاوی صاحب انوار التتزیل است، علی‌رغم شهرت فراوان فرزندش درباره‌ی او اطلاع کافی در دست نیست. او فقیه و قاضی‌القضات شیراز بود.

امام‌الدین مشیخه‌ای داشته که در آن از استادان و مقروآت خود یاد کرده است (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰: ۲۸۵)

جنید شیرازی درباره‌ی او می‌نویسد:

... و له کتاب ذکر فیه شیوخه و مقروآته علیهم (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۲۹۴)

۲۲-۶-۱. طبقات اهل شیراز از حافظ ابوعبدالله قصار شیرازی (متوفی ۴۵۰هـ) که مورد استفاده بسیاری از مورخان بعد از او قرار گرفته است.

۲۲-۶-۱.... و اذکره - ایضاً - ابوعبدالله القصار «فی طبقات اهل شیراز» و أننی علیه کثیراً (ذهبی، ۱۴۰۲: ۱۷: ۲۱۰)

۲۲-۶-۲. صفدی نیز از تاریخ شیراز از قصار نام می‌برد (صفدی، ۱۴۲۰: ۱: ۴۸)

۲۲-۶-۳. ابن قوطی نیز در مجمع‌الآداب، از طبقات اهل شیراز قصار نام می‌برد.

ذکر الشیخ ابوعبدالله القصار فی طبقات اهل شیراز و قال: حدثنا... (ابن قوطی، ۱۴۱۵: ۳: ۳۱۸)

۲۲-۶-۴. سمعانی در الانساب در این مورد می‌نویسد:

هذه النسبة إلی شیراز و هی قصبة فارس و دارالملک بها، خرج منها جماعة کثيرة من اهل العلم

و التصوف و صنف تاریخها ابوعبدالله محمد بن عبدالعزیز بن احمد بن عبدالرحمن الشیرازی

القضاری الحافظ و انتخب منها ببلخ یروی جماعة کثيرة روى منه... (سمعانی، ۱۴۰۸: ۳: ۴۹۱)

بسیاری از اهل علم و تصوف از آن‌جا (شیراز) برخاسته‌اند. تاریخش را ابوعبدالله محمد بن

عبدالعزیز بن احمد بن عبدالرحمن شیرازی قصار حافظ نوشته است و من منتخبی از این

کتاب را در تاریخ بلخ فراهم آوردم. ابوعبدالله قصار از عده‌ی فراوانی از محدثان روایت حدیث دارد.

۲۲-۶-۵. در کشف‌الظنون نیز کتاب قصار، تحت عنوان تاریخ شیراز ضبط شده است.

تاریخ شیراز لابی عبدالقصار (حاجی خلیفه، بی تا: ۱: ۲۹۶)

۲۲-۷. تاریخ شیراز از هبة الله شیرازی (متوفی ۴۸۵)

هبة الله بن عبدالوارث حافظ شیرازی محدث بزرگ قرن پنجم است او کتاب تاریخ شیراز را نوشته که مورد توجه و استناد قرار گرفته است.

۲۲-۷-۱. ابن الدمیاطی در کتاب المَستَفَادُ من ذیل تاریخ بغداد در این مورد می نویسد:

هبة الله بن عبدالوارث بن علی بن احمد بن ابراهیم بن جعفر بن بوری، ابوالقاسم الحافظ. من اهل شیراز کان والسما الرحلة جوالاً فی آفاق و مبالغاً فی الطلب و الاجتهاد... و جمع و خرج و صنف تاریخ شیراز. (ابن الدمیاطی، ۱۴۰۶: ۴۱۷-۴۱۸)

در الانساب نیز سمعانی گوید: که او تاریخ شیراز را گردآوری کرده است. (صَفَدی، ۱۴۲۰: ۱: ۴۸)

۲۲-۸. شیرازنامه احمد بن ابوالخیر زرکوب شیرازی (متوفی ۷۸۹ه)

۲۲-۹. شَدَّالِیْزار فی حَطِّ الْأَوْزاء عن زوَّارِ المزار اثر ابوالقاسم جنید شیرازی. (متوفی ۷۹۱ه)

۲۲-۱۰. ترجمه فارسی شَدَّالِیْزار تحت عنوان تذکره‌ی هزار مزار نوشته معین بن جنید شیرازی. (متوفی ۸۰۰ه)

۲۲-۱۱. با یک دقت ساده و بررسی معمولی می توان دانست که ۱۰ مشیخه و تذکره در مورد صوفیان فارس به شرح زیر نوشته شده است:

۲۲-۱۱-الف. مشیخیه ابن خفیف (۳۷۱ هجری)

۲۲-۱۱-ب. مشیخیه ابوالحسن دیلمی (۴۲۰ هجری)

۲۲-۱۱-ج. طبقات اهل شیراز (۴۵۰ هجری)

۱۱-۲۲- د. تاریخ شیراز هبة الله شیرازی (۴۸۵ هجری)

۱۱-۲۲- ه. مشیخه ابو شجاع مقاریضی (۵۰۹ هجری)

۱۱-۲۲- و. تاریخ مشایخ فارس (۶۶۴ هجری)

۱۱-۲۲- ز. مشیخه امام‌الدین عمر بیضاوی (۶۷۳ هجری)

۱۱-۲۲- ح. شیرازنامه‌ی زرکوب شیرازی (۷۸۹ هجری)

۱۱-۲۲- ط. شد الازار (۷۹۱ هجری)

۱۱-۲۲- ی. هزار مزار (۸۰۰ هجری)

در حدود چهار قرن، ده مشیخه و تذکره در مورد بزرگان صوفیه شیراز نگاشته شده است و اگر به این تعداد دو اثر عارف بزرگ، روزبهان بقلی شیرازی یعنی شرح شطحیات (روزبهان، ۱۳۷۴) و منطق الاسرار بیان الاسرار (روزبهان، ۱۳۹۴ه) [متوفی ۶۰۶ه] را نیز اضافه کنیم ۱۲ اثر در این چهار قرن بدین مهم اختصاص یافته است. فاصله زمانی نگاشتن این مشیخه‌ها و تذکره‌ها به‌طور متوسط ۳۰ سال است و این نشان می‌دهد که:

۱۱-۲۲- ک. رونق تصوف در شیراز در طی قرن سوم تا هشتم هجری شگفت‌انگیز است.

۱۱-۲۲- ل. این رونق همراه با حضور مشایخ تأثیرگذار و سرشناس در این خطه بوده است.

۱۱-۲۲- م. و از همه مهم‌تر نشان نقش و نمود بسیار وسیع و گسترده‌ی شیراز در فضای باطنی تمدن اسلامی در این قرون را دارد.

۲۳

بررسی اندیشه‌های ملامتی در مشایخ فارس:

۱-۲۳. مشایخ فارس را می‌توان چنین برشمرد:

۱-۱-۲۳. حبیب عجمی:

۱-۱-۲۳- الف. نام او در اغلب تذکره‌های صوفیانه مذکور است. او فارسی است.

عبدالکریم سمعانی در الانساب درباره او می‌گوید:

العجمی بفتح العین المهملة و الجیم و کسر المیم، هذه النسبة إلى العجم و بلاد فارس و من لسانه غیر العربية و هو بالفارسیة و المشهور بالانتساب إليه. (ر.ک: المزی، ۱۴۰۳: ۲: ۱۸۹/ ذهبی، بی تا: ۱: ۴۵۷).

او اهل فارس است (سمعانی، ۱۴۰۸: ۴: ۱۶۱-۱۶۲)
العجمی اصله من فارس...

ابومسلم الفارسی اصلاً (ابن الملتن، ۱۴۱۵: ۶: ۱۸۲)

ابن جوزی او را ابومحمد الفارسی می نامد:

ابومحمد الفارسی (ابن جوزی، ۱۴۳۳: ۶۶۵-۶۶۷)

ابن ملتن از او به نام حبیب الفارسی یاد می کند:

قال شهدنا حبیباً الفارسی يوماً... (ابن الملتن، ۱۴۱۵: ۶: ۱۵۴)

سمعانی در مورد او می نویسد:

و كان عابداً فاضلاً ورعاً تقياً من المجابین الدعوة فی الاوقات احبارة فی التقشف و العبادة

مشهورة تعنی عن الإغراق فی ذكرها. (سمعانی، ۱۴۰۸: ۴: ۱۶۱، ۱۶۲)

او در سال ۱۱۹ هجری وفات پیدا می کند. (ر.ک: ابن الملتن، ۶: ۱۸۶)

مات سنة تسع عشرة و مائة.

۲۳-۱-۱- ب. حبیب عجمی تا آنجا که می دانیم حتی در محیط های عربی هم به فارسی سخن می گفته و عربی نمی دانسته است:

هجویری می نویسد:

زبانش عجمی بود و بر عربیت جاری نگشته بود... (هجویری، ۱۳۸۳: ۱۳۵)

ابونعیم در حلیة الاولیا در این مورد می نویسد:

قال: كان حبیب ابومحمد دقیقاً من اکثر الناس بكاء. فبکی ذات لیلۃ بكاء کثیراً فقالت عمره

بالفارسیة. لم تبکی یا محمد؟ قال بها حبیب بالفارسیة و عینی فانی ارید أن أسلك طریقاً لم

اسلكه قبل. (اصفهانی، ۱۴۰۹: ۶: ۱۵۴)

حبیب عجمی دلی نازک داشت و از جمله کسانی بود که بسار گریه می‌کردند. یک شب گریه‌ی بسیار کرد. عمره به فارسی به او گفت: چرا می‌گریی؟ حبیب به فارسی پاسخ داد: رهایم کن که من می‌خواهم به راهی بروم که قبلاً نرفته‌ام.

۲۳-۱-۱-ج. قال: شهدنا حبیب الفارس یوماً فجاءته امرأة فقالت: یا ابا محمد نان نیست ما را.

فقال لها: لم لك من العیال؟ فقالت كذا و كذا فقام حبیب الى وضوئه فتوضاً ثم جاء الى الصلاة فصلى بخضوع و سكون فلما فرغ قال یا رب ان الناس یحسنون ظنهم بی و ذلك حق سترك. علی فلا تخلف ظنهم بی ثم رفع حصیره فإذا خمسين درهماً طارحةً فأعطاهایاها. ثم قال: یا هماؤا كنتم ما رأیت حیاتی. (همان: ۶: ۱۵۳)

حبیب فارسی را روزی دیدیم که زنی آمد و به او گفت: ای ابامحمد، نان نیست ما را. حبیب او را گفت: چند سر عائله‌اید؟ گفت: فلان تعداد.

پس حبیب برخاست و وضو گرفت، سپس به نماز ایستاد و با خضوع و آرامش نماز گزارد. چون از نماز فارغ شد، گفت: پروردگارا، مردم به من حسن‌ظن دارند، و این به دلیل آن است که تو معایب مرا از چشم‌ها پوشیده نگاه می‌داری. پس حسن‌ظنی که ایشان نسبت به من دارند از میان مبر. سپس حصیر خود را بالا زد، و دید پنجاه درهم در آنجا گذاشته‌اند، برداشت و به آن زن داد.

۲۳-۱-۱-د. حکیم ترمذی از قول حبیب به فارسی نقل کرده است:

حدثنا عبدالرحیم عن حبیب الفاریانی... عن حبیب العجمی رحمة الله، إذا كان یقول: (تفسیره: یا رب. فرحتُ حتی کدتُ اموتُ من الفرح، مثلک لی رباً و انا عبدک)

خدایا، عجب است ممکن از شادی بمیرم گفت مرا جو توأخذنی. (ترمذی، ۱۴۱۳: ۳۲)

صحیح آنچه ترمذی می‌گوید البته بر اساس ترجمه‌ی عربی‌ای که او خود ارائه داده، چنین است: خدایا عجب است ممکن است از شادی بمیرم که مرا چون تو خدایی است.

۲۳-۱-۱-ه. فلما تفرق الناس... قام فعلق المصحف فی عنقه و قال: یا خدا حبیب رسوا مباش.

يقول لا تسود وجه حبيب الله عافه حتى ينصرف و لا يدري في أي رجله كان الوجع. فوجد الرجل العافية فسألناه في أي رجلك كان الوجع قال: لا ادري. (اصفهانی، ۱۴۰۹: ۶: ۱۵۲)

... چون مردم از مجلس بیرون رفتند... حبیب برخاست و قرآن را به گردن آویخت و گفت: خدایا، حبیب را روسیاه مکن. خدایا او را شفا ده به گونه‌ای که حتی نداند که این درد در کدام پای او بوده است. پس آن مرد شفا یافت و چون از او پرسیدند که کدام پای تو درد می‌کرد؟ گفت: نمی‌دانم.

۲۳-۱-۱- و. عطار در این مورد می‌نویسد:

هر گاه در پیش او قرآن خواندندی. سخت بگریستی به زاری. بدو گفتند: تو عجمی و قرآن عربی نمی‌دانی که چه می‌گویدی این گریه از چیست؟ گفت: زبانم عجمی است، اما دلم عربی است. (عطار، ۱۴۹۱: ۱۲۲)

۲۳-۱-۲- الف. از او کرامات زیادی نقل شده است (ر.ک: اللالكائي، ۱۴۳۱: ۲۲۴-۲۳۷/نبهانی، ۱۳۲۲: ۱۷-۲۰)

۲۳-۱-۲- ب. المزی در مورد او گفته است:

أحد الزهاد المشهورين الموصوفين بالزهد و الورع و الكرامات و استجابة الدعاء (المزی، ۱۴۰۵: ۵: ۳۸۹) او از عباد و زهاد مشهور است و به استجاب دعا معروف.

۲۳-۱-۲- ج. ابن حجر عسقلانی در مورد حبیب فارسی می‌گوید:

حبیب بن محمد العجمی، ثقة عابد (عسقلانی، بی‌تا: ۲۲۰)

۲۳-۱-۲- د. ذهبی می‌نویسد:

و كان مجاب الدعوة و توتر عندكرامات و احوال (ذهبی، ۱۴۰۲: ۶: ۱۴۳-۱۴۴)

۲۳-۲. رفتارهای ملامتی حبیب عجمی.

۲۳-۱-۲. عطار در تذکرة الاولیاء می‌نویسد:

در وقتی نماز شام حسن (بصری) [متوفی ۱۱۰هـ] به در صومعه‌ی او بگذشت و قامت نماز شام گفته بود، در نماز ایستاده، حسن درآمد. حبیب، الحمد را الهمد (= چون به زبان عربی آشنایی نداشت) می‌خواند. گفت: نماز در پی او درست نیست.

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۶۳

(قرأت صحیح نماز از واجبات نماز محسوب می‌شود ر.ک: نووی، ۱۴۱۴: ۲/ ۶۵/ شربینی، ۱۹۵۸: ۱/ ۱۵۷/ شروانی، بی‌تا: ۲/ ۳۷/ خطاب، ۱۳۱۶: ۲/ ۴۲۵/ شافعی صغیر، ۱۴۱۳: ۴۸۲) بدو اقتدا نکرد و خود بانگ نماز بگذارد چون شب درآمد بخت.

حق تبارک و تعالی به خواب دید گفت: ای بار خدای، رضای تو در چه چیز است؟ گفت: یا حسن رضای من دریافته بودی، قدرش ندانستی! گفت: بار خدایا آن چه بود؟ گفت: اگر تو نماز کردی پس حبیب، رضای ما دریافته بودی و این نماز بهتر از جمله نماز عمر تو خواست بود. (عطار، ۱۳۹۱: ۵۹)

۲۳-۲-۲. نقل است که حسن (بصری) به جایی خواست رفت بر لب دجله آمد با خود چیزی می‌اندیشید که حبیب در رسید.

گفت: یا امام! به چه ایستاده؟

گفت: به جای خواهم رفت کشتی دیر می‌آید.

حبیب گفت: یا استاد! تو را چه بود من علم از تو آموختم. حسد مردمان از دل بیرون کن و دنیا را بر دل سرد کن و بلا را غنیمت دان و کارها از خدای بین، آنگاه پای بر آب نه. حبیب پای بر آب نهاد و برفت و حسن بی‌هوش شد.

چون با خود آمد گفتند: ای امام مسلمانان تو را چه بود؟ گفت: حبیب شاگرد من این ساعت مرا ملامت کرده و پای بر آب نهاد و برفت و من فرو مانم، چه توانم کرد؟ پس حسن گفت: ای حبیب این به چه یافتی؟

گفت: بدان که من دل سفید می‌کنم و تو کاغذ سیاه.

حسن گفت: علم من، دیگران را منفعّت است و مرا نیست. علمی ینفع غیري و لَم ینفعنی (همان: ۵۵)

۲۳-۲-۳. نقل است روزی حسن (بصری) بر حبیب آمد به زیارت.

حبیب، دو قرص جوین و پاره‌ای نمک پیش حسن نهاد. حسن خوردن گرفت. سائلی به در آمد حبیب آن دو قرص و نمک بدو داد، حسن هم چنان بماند.

گفت: ای حبیب تو مرد شایسته‌ای اگر پاره‌ای علم داشتی به بودی، که نان از پیش مهمان برگرفتی و همه به سائل دادی، پاره به سائل بایست داد و پاره‌ای به مهمان. حبیب هیچ نگفت.

ساعتی بود غلامی می‌آمد و خوانی بر سر نهاده بود و بره‌ی بریان و حلوا و نان پاکیزه و پانصد درهم سیم در پیش پای حبیب نهاده بود.

حبیب سیم به درویشان داد و خوان پیش حسن نهاد چون حسن پاره‌ای بریان بخورد حبیب گفت: ای استاد! تو نیک مردی، اگر تو، پاره ای یقین داشتی به بودی با علم یقین باید. (همان: ۵۳-۵۴)

۲۳-۲-۴. عطار در مدح و ستایش حبیب عجمی گوید:

آن ولیّ قُبّه‌ی غیرت... آن خلوت‌نشین بی‌نشان، آن فقیرِ عدمی. (همان: ۵۱)

۲۳-۲-۵. قال: جاء رجل إلى ابی محمد فشکی الیه دیناً علیه فقال: اذهب و استقرض و انا ضمن... فقال: انی کانی راسخت جرب سخت اذهب هی لک یعنی من وزنها فوزنها راجحة (اصفهانی، ۱۴۰۹: ۶: ۱۵۰)

مردی نزد حبیب آمده از بدهکاری خود شکایت کرد. حبیب گفت: برو قرض کن من ضمانت می‌کنم.

بدهکار هم رفت و پانصد درهم قرض کرد، آن که پول را قرض داده بود، پولش را خواست، حبیب به مسجد رفت و دعا کرد و به مقروض گفت برو مسجد آنچه دیدی بردار آن هم رفت و پیش از پانصد درهم یافت و به حبیب گفت.

حبیب به فارسی گفت: آن که آن را سخت چرب ساخت، برو آن‌ها از آن توست معنی جمله این است که هر کس که آن را وزن کرد چرب‌تر وزن کرد.

ابن جوزی در صفة/صفوه مثل فارسی حبیب را حذف کرده است:

نذهب فإذا فی المسجد صرة فیها خمس مائة درهم فذهب فوجدھا تزید علی خمس مائة فرجع الیه فقال یا ابا محمد تلک الدراهم تزید. فقال اذهب فهی لک من وزنها، وزنها راجحة. (ابن جوزی، ۱۴۳۳: ۶۶۵)

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتی‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۶۵

۶-۲-۲۳. و قيل لحبيب، ما بالک لا تضحک و لاتجالس الناس و لاتراک ابدًا إلا محزونًا (ابن ملقن، ۱۴۱۵: ۱۸۵)

۷-۲-۲۳. در بصره، خانه‌ای داشت بر چهار سو و پوستینی که دایم آن پوشیدی. وقتی به طهارت رفت و پوستین بر چهار سو بنهاد.

حسن بصری آنجا رسید. آن پوستین را دید. گفت: حبیب عجمی آن‌جا بگذاشت. نباید که کسی ببرَد. آنجا بایستاد تا حبیب پیامد گفت: ای امام مسلمانان چرا ایستاده‌ای؟ گفت: ای حبیب ندانی که پوستین بر چهار سو نباید گذاشت که ببرند و به اعتماد که رها کردی؟

گفت: به اعتماد آن که تو را اینجا باز داشته است تا نگه داری. (عطار، ۱۳۹۱: ۵۳)

۸-۲-۲۳. نقل است که حبیب را روز ترویّه (= روز هشتم از ماه ذی‌الحجه) به بصره دیدند و روز عرفه به عرفات.

وقتی در بصره قحطی عظیم بود و حبیب طعام بسیار بخريد به نسیه، [و جمله را] به درویشان داد. و کیسه‌ای بردوخت و در زیر بالین نهاد. چون به تقاضا آمدندی، کیسه بیرون آوردی، پُر درهم و وام بگزاردی. (همان: ۵۳)

۹-۲-۲۳. از آنچه گفته شد در مورد حبیب عجمی می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۹-۲-۲۳-الف. حبیب عجمی (متوفی ۱۱۹-۱۴۱ هـ یا ۱۵۶ هـ، ر.ک: نوربخش، ۱۳۵۸: ۱۸). از تبار نخستین صوفیان محسوب می‌شود اما در اندیشه‌ها، رفتار و گفتارش می‌توان رگه‌های تفکرات، اندیشه‌ها و رفتارهای ملامتی را جست.

۹-۲-۲۳-ب. شاید بر اساس داستان‌هایی که در بالا از حبیب عجمی و حسن بصری آوردیم بتوان گفت که حسن بصری نماینده‌ی تصوف رسمی و حبیب عجمی نماینده نوعی ملامتی‌گری محسوب می‌شود.

۹-۲-۲۳-ج. از تعریض‌ها و کنایات حبیب عجمی به حسن بصری که گاه با نام «یا استاد»، «یا امام»، «یا امام‌المسلمین»، شکل می‌گیرد، نباید به آسانی گذشت.

۹-۲-۲۳-د. حبیب عجمی به حسن بصری می‌گوید: حَسَد مردمان از دل بیرون کن و دنیا را بر دل سرد کن و بلا را غنیمت دان و کارها را از خدا بین، آن‌گاه پای بر آب نه...

۲۳-۹-۲-ه. حبیب عجمی به حسن بصری می‌گوید: من دل سفید می‌کنم و تو کاغذ سیاه.

[یادآور این سخن مولانا جلال‌الدین در مثنوی است:

صوفی می‌گشت در دور افق	تا شبی در خانقاهی شد قُنُق (= میهمان، مسافر)
یک بهیمه (= چهارپا) داشت در آخر بیست	او به صدرِ صُفّه، با یاران نشست
پس مراتب گشت با یاران خویش	دفتری باشد حضورِ یار بیش
دفتر صوفی سواد و حرف نیست	جز دل اسپید همچون برف نیست
زادِ دانشمند آثارِ قلم	زادِ صوفی چیست؟ آثارِ قِدم

(مولوی، ۱۳۸۵: ۲: ۱۵۶-۱۶۰)

۲۳-۹-۲-و. این سخنان حبیب عجمی یادآور اصول (۱-۱۳-۲۱-۲۵-۳۱-۳۳-۳۵ و ۳۸) اصول ملامتیه رساله‌ی /الملامتیه‌ی سَلَمی است. (ر.ک: سلمی، ۱۳۶۴: ۹۸/۱۰۷/۱۱۲/۱۱۳/۱۱۵/۱۱۶/۱۱۷).

۲۳-۹-۲-ز. داستان حبیب و دو قرص جوین و پاره‌ای نمک پیش حسن نهاد و آن را تماماً به سائل داد و حسن او را نصیحت کرد که اگر پاره‌ای علم هم داشتی به بودی... تا آخر داستان. این داستان نیز با اصول ملامتیه‌ی رساله‌ی سَلَمی قابل تطبیق است: اصول (۲-۱۷-۲۰-۲۱-۲۳-۲۶-۳۱-۳۴-۳۵-۳۶-۳۷-۳۸-۴۱-۴۴ و ۴۵ و هم چنین ر.ک: سلمی، ۱۳۶۴: ۹۹/۱۱۰/۱۱۱/۱۱۲/۱۱۳/۱۱۴/۱۱۵/۱۱۶/۱۱۷/۱۱۸/۱۱۹).

۲۳-۹-۲-ح. عطار در مدح حبیب عجمی از سه خصلتِ ملامتی برای او یاد می‌کند:

۲۳-۹-۲-ح-۱. ولی قُبّه‌ی غیرت

پیش از این در مورد این صَفّت از زبان ابن عربی در فتوحات /المکیه سخن رانیدیم این سخن اشاره دارد به حدیث قدسی:

اولیائی تحتِ قبایی لا یعرفُهُمْ غیری. (ر.ک: محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۷۶/سمعانی، ۱۳۶۲: ۳۶۱)

که اساساً حدیثی ملامتی است و در توضیح گمنامی ملامتیان به استشهاد و استناد آورده می‌شود و یکی از دستمایه‌های اندیشه‌ی ملامتی محسوب می‌گردد.

در کشف/الاسرار در مورد آن شرح مستوفایی آمده است:

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۶۷

قال النهرجوری: الحق تعالی ستر غیبه فی خلقه و ستر اولیاء فاعن عبادہ فلا یسرف علی غیبہ
إلا خواص اولیا له و لا شرف علی اولیائه إلا الصدیقون من عبادہ فلاشراف علی الغیب عزیز و
الاشراف علی الاولیاء اعز منه. (میبدی، ۱۳۸۲: ۵: ۴۳۴)

برای توضیح بیشتر این حدیث (ر.ک: بهاءالدین ولد، ۱۳۸۲: ۸/ جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۴/ عیسی بن جنید شیرازی، ۱۳۶۴: ۳۵-۳۶)

۲۳-۹-۲-ح-۲. خلوت‌نشین بی‌نشان. بی‌نشانی از خصوصیات بارز ملامتیه، محسوب می‌شود.
۲۳-۹-۲-ح-۳. فقیر عَدَمی.

این صفاتی که عطار در مدح و مَنقَبَتِ حبیب عجمی می‌گوید با اصول ملامتیان هم‌خوان است.
(ر.ک: سلمی، ۱۳۶۴: ۸۷/ ۸۸ و اصل ۲۳: ۱۱۳)

۲۳-۹-۲-ط. داستان جاءرجل الی ابن محمد فشکی الیه... که ابونعیم در حلیه الاولیاء آورده
است، و بدان اشارت رفت با اصل ۳۴ رساله‌ی ملامتیه سلمی قابل تطبیق است (ر.ک: سلمی،
۱۳۶۴: ۱۱۶).

۲۳-۹-۲-ی. عشق همان‌طور که پیش از این بدان پرداخته شد از ویژگی‌های اندیشه‌ی ملامتی
است و کلام حبیب عجمی که ترمذی آن را نقل می‌کند نشانی از عشق دارد.
قابل توجه است که این سخن، حدود هفتاد سال پیش از سخنانِ رابعه عَدَوِیه (متوفی ۱۸۴هـ)
گفته شده است.

۲۳-۹-۲-ک. حزن از اصول ملامتیه است (ر.ک: خرگوشی، ۱۴۳۷: ۲۴) که این موضوع را در
زندگی حبیب عجمی می‌بینیم که بدان اشارت رفت.

۲۳-۳. ابوخلّمان [فارسی]

۲۳-۳-۱. از لحاظ تاریخ جمال‌پرستی و نظریه‌ی زیباشناسی در صوفیه، ابوخلّمان را پایه‌گذار این
نوع اندیشه می‌شناسد.

عبدالقادر بغدادی (متوفی ۴۲۹) در کتاب *الفرق بین الفرق* می‌نویسد:

فهم المنسوبون إلى أبي حُلَمان الدمشقي و كان اصله من فارس و منشوه حلب و اظهر بدعته بدمشق فنسب لذلك إليها و كان كفره من وجهين احدهما: أنه يقول بجلول الإله في اشخاص الحسنه. و كان مع اصحابه إذا رأوا صورة حسنه سجدوا لها يوهمون أن الإله قد حلَّ فيها. (بغدادى، بى تا: ۲۲۸)

آن‌ها (حلولیه) منسوب به ابی حُلَمان دمشقی هستند که او اساساً فارسی است و در حَلَب می‌زیست و بدعت خود را در دمشق آشکار ساخت و کفرِ وی از دو روی است یکی این که قائل به حلول خدا در اشخاص زیبا بود و او و یارانش هرگاه روی نیکویی می‌دیدند سجده می‌کردند و می‌پنداشتند که خدا در او حلول کرده است.

بغدادی سپس می‌گوید:

أنه كان يقول بجلول الإله في الاشخاص الحسنه. (همان: ۲۲۸)

او بر این باور بود که خداوند در زیبارویان حلول کرده است.

بغدادی، ابو حُلَمان و حُلَمانیه (= پیروان او) را به دو جهت کافر می‌داند:

احدهما: أنه يقول بجلول الإله في الاشخاص الحسنه و كان مع الصحابه إذا رأوا صورة حسنة سجدوا لها يوهمون أن الإله قد حلَّ فيها والوجه الثاني من كفره: قوله بالإباحة و دعواه أن مَنْ عرف الإله على الوصف الذى يعتقده هو زال عنه الخطر والتحريم و استباح كل ما يستلذه و یشتهیه. (همان: ۲۲۸)

کفرِ وی از دو روی است یکی این که قائل به حلولِ خدای در اشخاص زیبا بود و او و یارانش هر گاه روی نیکویی می‌دیدند سجده می‌کردند و می‌پنداشتند که خدا در او حلول کرده است. دیگر این که قائل به اباحه بود و می‌گفت که هر که خدای را بدان‌گونه که باور دارد بشناسد چیزی بر وی حرام نیست و از هیچ کار بازداشته نشود و آنچه را که بخواهد بر وی گوارا و روا باشد.

عبدالقاهر بغدادی مدعی است که برخی از ایشان را دیده که بر روا بودن حلول خداوند در کالبد‌ها، استدلال به این آیه می‌کنند:

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (حجر، ۲۹)

«پس چون آن را معتدل بیارایم و در آن از روح خویش بدمم همه بر او سجده کنید»
 رأیت بعض هولاء الحلمانية يستدلّ علی جواز حلول الإله فی الاجساد بقول الله تعالی للملائكة
 فی آدم: فَإِذَا سُوِّتَهُ وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ. (همان: ۲۲۸)
 او سپس می‌افزاید: و استدلال می‌کردند و می‌گفتند خدای به فرشتگان از آن روی فرمود
 آدم را سجده کنند که خود در او حلول کرده بود؛ زیرا وی در زیباترین تناسب آفریده شده
 چنانکه خود فرموده: (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ) (التین/۴)
 «که ما انسان را نیکوترین صورت بیافریدیم»

و کان یزعم أن الإله إنما أمر الملائكة بالسجود لآدم لأنه كان قد حلّ فی آدم و إنما حلّه لأنه
 خلقه فی احسن تقویم و لهذا یقول لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ. (همان: ۲۲۸)
 ۲۳-۳-۲. آنچه عبدالقاهر بغدادی از ابو حُلَمان می‌نویسد با آنچه مشایخ صوفیه می‌گویند کاملاً
 متفاوت است:

۲۳-۳-۲- الف. سراج طوسی در اللّمع، داستانی از ابو حُلَمان می‌آورد به شرح زیر:
 و سمعت یحیی بن الرضا العلوی ببغداد یقول و کتب لی هذه الحکایة بخطه و قال: سمع ابو حُلَمان
 الصوفی رجلاً یطوف و ینادی: یا سَعْتَر اَبْرَى فَسَقَطَ وَ غُشِيَ علیه. فلما افاق سئل عن ذلک و قال
 سمعة یقول اِسْعَ تَرى بَرّی. (سراج طوسی، ۱۳۸۰: ۳۶۲)

از یحیی بن رضا علوی در بغداد شنیدم که گفت و پس از آن با خط خویش حکایت را برایم
 نوشت که از ابو حُلَمان صوفی شنیدم مردی صوفی می‌چرخید و می‌خواند ای سَعَه به من
 نیکی کن. ابو حُلَمان با شنیدن این جمله بر زمین افتاد و بی‌هوش شد چون به هوش آمد
 معنایش را از او پرسیدند گفت: شنیدم کسی می‌گوید: بر من آسان گیر تا نیکی مرا ببینی.
 سپس سراج در ادامه می‌نویسد:

فکذلک قال المشایخ الذین فی العلماء بهذا الشأن و اهل الفهم بهذه القصة أن السماع علی حسب
 ما یقرُّ فی القلوب من حیث شغله و وقته و حضوره الا تری أن صوت الصائت حیث أدّى الی ابی
 حُلَمان سمعه من حیث وقته و شغله. (همان)

شیخ گفت مشایخ، اندیشمندانانی اند که سماع را چنین می‌فهمیده‌اند و اهل فهم از این قصه چنین می‌فهمند که سماع وابسته به توان و ظرفیت دل‌هاست.

۲۳-۳-۲- ب. ابوالقاسم قشیری نیز در رساله‌ی قشیرییه همین مطلب را می‌آورد:

قال: سمع ابو حُلَمان الدمشقی طَوْفاً ینادی یا سَترَ برّی فسَقَطَ مَغشِياً علیهِ فلما أَفاق سئل فقال حسبته یقول إِسْعَ ترَ برّی. (قشیری، ۱۳۹۲: ۴۴۳)

گفت: شنیدم که ابو حُلَمان دمشقی آوای طَوّافی شنید که می‌گفت یا سَترَ برّی [ببفتاد] و از هوش بشد. چون باز هوش آمد گفتند: چه سبب بود که از هوش بشدی؟ گفت: پنداشتم که می‌گوید: إِسْعَ ترَ برّی (قشیری، ۱۳۴۵: ۶۱۴)

۲۳-۳-۲- ج. کلاباذی هم در التَّعرف در باب هفتاد و پنجم «فی السماع» می‌نویسد:

سمعت فارسا یقول کنت فوطه الموصلی و کان لزم ساریة فی جامع بغداد اربعین سنة قلنا له همنا قوَال طیب ندعوه لک؟ قال: انا اجل من أن یستقطعنی شخص او ینفد فی قول أنا روم کله. (کلاباذی، ۱۴۱۳: ۱۲۶)

فارس [به نظر می‌رسد فارس و ابو حُلَمان یکی هستند رک: در شرح التَّعرف مُستَمَلی بخاری، فارس بغدادی ذکر شده است: ۱۳۶۳: ۱۵۶ / ۸۱۱ / ۱۲۰۰ / ۱۲۵۶ / ۱۲۸۶ / ۱۶۶۷ / ۱۶۸۶ / ۱۷۱۸ / ۱۷۳۷ / ۱۷۵۰ / ۱۷۵۱ / ۱۷۹۱ / ۱۸۱۳ و: هجویری، ۱۳۸۳: ۳۸۲]

روایت می‌کند که من نزد فوطه الموصلی بودم و او را ملازم ساریه بود در جامع بغداد چهل سال؛ به او گفتم: که این جا قوَالی خوش آواز آمده است اگر اجازه دهی بگوییم بیاید تا تو را سماع کند؟ گفت: من بزرگتر از آنم که قوَالی در من راه یابد.

۲۳-۳-۲- د. هجویری در کشف‌المحجوب درباره‌ی ابو حُلَمان می‌نویسد:

... از آن دو گروه مَطْرود که تَوَلّا بدین طایفه کنند و ایشان را به ضَلالت خود با خود یار دارند یکی تَوَلّا به ابی حُلَمان دمشقی کنند و از وی روایات آرد به خلاف آن که در کُتب مشایخ از وی مَسْطور است.

و اهل این قصه، مر آن پیر را، از اربابِ دل دارند.

اما آن ملاحده، وی را به حلول و امتزاج و نسخ ارواح منسوب کنند. و دیده‌ام اندر کتاب مقدمی که اندر وی طعن کرده است و علمای اصول را نیز از وی صورتی بسته است و خدای عزوجل بهتر داند از وی. (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۸۳)

۲۳-۳-۲. ه. از سخنان مشایخ صوفیه که درباره‌ی ابوخلمان آوردیم می‌توان نتایج زیر را به دست آورد:

۲۳-۳-۲-۱. ه. سراج در *اللمع* داستان ابوخلمان را در ذیل «باب فی وصف المشایخ فی السماع» (= در وصف سماع مشایخ) می‌آورد و ابوخلمان را از مشایخ صوفیه می‌داند.

۲۳-۳-۲-۲. ه. سراج، ابوخلمان را ابوخلمان صوفی می‌داند.

۲۳-۳-۲-۳. ه. در داستان سراج، ابوخلمان، شیخی صاحب دل است که وی، او را صاحب‌دلی با ظرفیت می‌داند.

۲۳-۳-۲-۴. ه. قشیری نیز همین داستان را می‌آورد و نام ابوخلمان را به همان شکل یاد می‌کند.

۲۳-۳-۲-۵. ه. آنچه کلاباذی می‌گوید اگر فارس را همان ابوخلمان بدانیم او را از مشایخ بزرگ صوفیه بر می‌شمرد.

۲۳-۳-۲-۶. ه. هجویری هم، چند موضوع مهم را مطرح می‌کند که عبارتند از:

الف. از آن دو گروه مطرود (هجویری متصوفه را به دوازده گروه تقسیم می‌کند، ده گروه را ناجی و دو گروه را گمراه می‌داند و منظورش از آن دو گروه مطرود، این دو گروه گمراهند) که تولا بدین طایفه کنند و ایشان را به ضلالت خود با خود یار دارند یکی تولا به ابی‌خلمان دمشقی است و از وی روایت آرند.

نوعی شک و دودلی در عنوان این مطلب هست، هجویری با قاطعیت در این بخش سخن نمی‌گوید و بر این باور است که یکی از این دو گروه مطرود خود را منتسب به ابوخلمان می‌کنند و از او روایت می‌آرند و معتقد است که این گروه مطرود خود را منتسب به ابوخلمان می‌دانند نه این که ابوخلمان بر این اندیشه است.

ب. بعد می‌گوید: به خلاف آن که در کتب مشایخ از وی مسطور است.

او بر این باور است مشایخ صوفیه از ابوخلمان تصویری پاکدامن و جدای از این موضوعات ارائه داده‌اند و او را آن‌چنان که بغدادی معرفی می‌کند نمی‌پندارد.

ج. هجویری از لفظ آن پیر... استفاده می‌کند این بدان معناست که او ابوخلّمان را از پیران و مشایخ صوفیه می‌داند.

د. سپس می‌نویسد: ابوخلّمان از اربابِ دل است.

این بخشِ سخن هجویری به آنچه سراج و قشیری از او آورده‌اند بسیار نزدیک است.

ه. هجویری در ادامه‌ی سخن از کلمه (اما...) استفاده می‌کند که همان‌گونه که در بخش اول گفته شد نشان می‌دهد که او این سخنان را باور ندارد.

و. و در ادامه می‌نویسد: آن مَلّاحِدَه وی را به حلول و یا امتزاج و نسخ ارواح منسوب می‌کنند.

این سخن بدان معناست که تصویر ابوخلّمان آن نیست که مَلّاحِدَه (به زعمِ هجویری) از او ارائه می‌دهند و خود را بدو منسوب می‌کنند.

ز. و بعد می‌گوید در کتاب مُقَدِّمِی او را مورد طعن قرار داده‌اند.

ح. و با این جمله دودلی خود را به اتمام می‌رساند که... و خدای بزرگ بهتر داند اندر وی.

ط. به نظر می‌رسد هجویری، سراج، قشیری و کلاباذی، ابوخلّمان را از مشایخ بزرگ صوفیه می‌دانند و او را صاحب دل و اسرار برمی‌شمارند.

پس بر این اساس می‌توان دانست که:

ابوخلّمان که اساساً فارسی است، از مشایخ بزرگ صوفیه بوده و مورد توجه بزرگانِ این قوم قرار داشته است.

پس بر این اساس آنچه عبدالقاهر بغدادی در کتاب *الفرق بین الفرق* می‌آورد مخدوش به نظر می‌رسد که پس از این به آن خواهیم پرداخت.

۲۳-۳-۳. بعد از بغدادی اسفراینی در کتاب *التبصیر فی الدین* به ابوخلّمان با همان دیدگاه عبدالقاهر بغدادی می‌پردازد، او در *الفرقة العاشرة* او را چنین معرفی می‌کند:

منهم الحلولیه و هم فرق ظهرت فی دولة الاسلام کان غرضهم افساد عی التوحید علی المسلمین
ممن حملتهم ما ذکرناهم من غلاة الروافض الذین ادعوا حلول الاله فی الائمة کما حکیناه عنهم

من قبل و حدث بعدهم اقوام من الحلولیه کالمقنعه بماوراءالنهر و الرزامیه و البرکوکیه و الحلمانیه و الحلاجیه و التذافرة. (اسفراینی، ۱۴۰۳: ۱۳۱)

اسفراینی در نوبت سوم به حلّمانیه می‌رسد و می‌نویسد:

و اما الحلمانیه: أتباع رجل يقال له ابو حلّمان الدمشقی و كان اصله من فارس ولكن أظهر بدعته في دمشق و كان يقول: كل شخص حسن فروح الإله حال فيه، و قومه إذا رؤا صورة حسنة سجدوا لها و كان يقول: ان كل من كان اعتقاده مثل اعتقادی فلا تكليف عليه و كل يشتهيّه فهو حلال له. (همان: ۱۳۲)

سخن اسفراینی با سخن عبدالقاهر بغدادی یکی است.

۲۳-۳-۴. عبدالقاهر بغدادی (متوفی ۴۲۹) یک متکلم اشعری متعصب است که از طبقه‌ی سوم شاگردان ابوالحسن اشعری محسوب می‌شود.

او در کتاب *الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه منهم*؛ همان‌گونه که از اسم کتاب پیداست، در پی اثبات اندیشه‌ی خویش و محکوم کردن دیگران است و نوعی بدعت در شیوه‌ی تبیین آراء کلامی در کتاب او به چشم می‌خورد و آن این است که او غرض ورزانه و کاملاً متعصبانه به تحلیل عقاید دیگران می‌پردازد.

انکار و تأویل هر آنچه بتوان در مورد مخالفان گفت را نوعی فضیلت و کمال می‌داند، برای اثبات این منظور می‌توان به سخنان او درباره واصل بن عطاء، نظام و جاحظ استناد جست.

عبدالقاهر، گاه اسامی افراد و گروه‌ها را نیز از طریق توسل به صنایع لفظی و غیر آن دستاویزی برای تحقیر و استهزاء قرار می‌دهد، هدف عمده‌ی او از این همه، نیز اثبات این اصل است که امامان و دانایان امت اسلامی در همه‌ی علوم، تنها از میان پیروان اشعری برخاسته‌اند.

او در این کتاب مملو از مناقشات جدّلی و خطابی، تنها برای زشت جلوه‌دادن شخصیت رقیب، از هر سخن عنادآمیز و ستیزه‌جویانه خودداری نمی‌کند و از تکفیر مخالفان و متهم ساختن آنان به خروج از دین پروایی ندارد.

۲۳-۳-۴-۱. برای این که مطلب بالا را مستند ارائه کرده باشیم به سخن امام فخر رازی در این زمینه می‌توان استشهد جست.

او در کتاب *مناظرات*، در رساله‌ی *العاشره* چنین می‌نویسد:

دخل مسعودی رحمة الله، على يوماً آخر و كان غاية الفرح والسرور فسأله عن سبب ذلك الفرح والسرور فقال: وجدت كتباً نفيساً فاشتريتها فحصل هذا الفرح لهذا السبب.

فقلت: ما تلك الكتب؟ فذكر كثيراً منها إلى آن ذكر كتاب *الملل والنحل* الشهرستاني.

فقلت: نعم انه كتاب حكى فيه مذاهب اهل العالم بزعمه إلا أنه غير معتمد عليه نقل المذاهب الاسلامية من الكتاب بالفرق بين الفرق من تصانيف الاستاذ ابي منصور البغدادي و هذا الاستاذ كان شديد التعصب على المخالفين و لا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه [الصحيح] ثم إن الشهرستاني في نقل مذاهب الفرق الاسلاميه من ذلك الكتاب، فلهذا السبب وقع الخلل في نقل هذه المذاهب.

و اما حكايات احوال الفلاسفة فالكتاب الوافي هو الكتاب المسمى بصوان الحكمة، والشهرستاني نقل شيئاً قليلاً منه و أما اديان العرب فمقلوبه من كتاب *اديان العرب* للجاحظ نعم. الذي هو من خواص كتاب *الملل والنحل* شهرستاني فقلوبه في الفصول الأربعة التي رتبها الحسن بن محمد الصباح بالفارسية و نقلها الشهرستاني إلى العربية و تظلم في هذيانات تلك الفصول. (فخر رازی، بی تا: ۳۹-۴۰)

امام فخر رازی در مسئله دهم کتاب *مناظرات* به نقد کتاب *ملل و نحل* شهرستاني به شرح زیر می‌پردازد:

«روزی مسعودی که خدایش بیامرزاد، بر من درآمد با شادمانی بسیار، به او گفتم سبب شادمانی‌ات چیست؟

گفت: کتاب‌های نفیسی پیدا کرده و خریده‌ام.

گفتم: آن کتاب چیست؟ کتاب‌هایی را نام برد تا به کتاب *ملل و نحل* شهرستاني رسید.

گفتم: آری او مذاهب اسلامی را از کتابی به نام *الفرق بین الفرق* از تصانیف استاد ابومنصور بغدادی نقل کرده و این استاد بر مخالفان خود سخت تعصب داشته و مذاهب ایشان را چنان

که بایستی نقل نکرده است و شهرستانی نیز مذاهب فرّقی اسلامی را از آن کتاب گرفته است از این جهت در نقل این مذاهب، مطالب او خالی از خلل نیست». اما داستان احوال فلاسفه به‌طور مستوفی در کتاب *صوان الحکمة* (= اثر ابوسلیمان منطقی سجستانی ر.ک: *صوان الحکمة*، ۱۹۷۴، تهران) بحث شده و شهرستانی اندکی از مطالب آن را در کتاب خود آورده است.

اما راجع به ادیان عرب آنچه را که نوشته از کتاب *ادیان العرب* جاحظ است. چیزی که از مختصات *ملل و نحل* شهرستانی است فصول چهارگانه‌ای است که حسن بن محمد صباح به فارسی نوشته و شهرستانی آن را به عربی نقل کرده است. از سخنان فخر رازی می‌توان در مورد عبدالقاهر بغدادی و کتابش مطالب زیر را استنتاج کرد: ۲۳-۳-۴- الف. کتاب *ملل و نحل* شهرستانی در بخش مذاهب اسلامی برگرفته از کتاب *الفرق بین الفرق* بغدادی است.

۲۳-۳-۴- ب. بغدادی متعصب بوده و بر مخالفانش سخت می‌گرفته است. ۲۳-۳-۴- ج. مذاهب مخالفان را آن‌چنان که شایسته یک نویسنده بحث و بی‌طرف است به وجه صحیح نقل نکرده است.

۲۳-۳-۴- د. چون مطالب شهرستانی در این بخش برگرفته از کتاب *الفرق بین الفرق* بغدادی است پس طبیعتاً خالی از سستی و خلل و تعصب نیست و قابل اعتماد نمی‌باشد.

۲۳-۳-۵. مأخذ دیگر ما در مورد ابوخلّمان همان‌گونه که بیش از این بدان اشاره شد کتاب *التبصیر فی الدین* اثر اسفراینی است.

۲۳-۳-۵- ۱. با نگاهی گذرا به فهرست و عناوین کتاب می‌توان دریافت که این کتاب تحت تأثیر *الفرق بین الفرق* بغدادی است و با آن تفاوت چندانی ندارد.

۲۳-۳-۵- ۲. اسفراینی شاگرد و داماد عبدالقاهر بغدادی است و در این کتاب بیش از حد معمول تحت تأثیر او قرار دارد.

و کان له اتصال مصاهرة الاستاذ ابی منصور البغدادی الامام [عبدالقاهر] و ولد منها النسل

المبارک و من غیرها. (فارسی، ۱۳۸۴: ۱۲۱)

۲۳-۳-۵. اسفراینی ارتباط بسیار نزدیکی با خواجه نظام الملک دارد که حامی جدی فقه شافعی و اصول و کلام اشعری است (ر.ک در این زمینه: ابن اثیر، ۱۴۰۷: ۱۰: ۲۰-۲۲/ سبکی، ۱۳۸۳: ۴: ۳۰۹/ ابن خلکان، ۱۳۹۸: ۱: ۱۵۴/ راوندی: ۱۹۲۱: ۱۱۸/ هندوشاه نجوانی، ۱۳۵۷: ۲۷۶)

در مورد نظام الملک می نویسند: در مذهب شافعی و کلام اشعری متعصب بود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۵: ۴۰) و همه مساعی خود را گذاشت تا مذهب شافعی را اشاعه دهد و بر دیگر مذاهب سخت گیری می کرد و حتی مدارس نظامیه (جهت اطلاع از مدرس نظامیه: ر.ک: کسایی، ۱۳۵۸) را نیز به همین منظور تأسیس کرد. (جهت اطلاع بیشتر ر.ک: بدیل: ۱۳۷۸، ۵: ۴۲۸/ مینوی، ۱۳۶۷: ۲۲۵)

و قدرت او تا بدان جا بود که به قول ابن عماد در *شذرات الذهب*: فصار الامر کُلّه النظام الملک و لیس السلطان الا التخت و الصید. (ابن عماد، ۱۴۰۶: ۳: ۳۷۴)

و خود خواجه نیز در این مورد سروده است:

بعد الثمانین لیس قوّة قد ذهب شره الصبوة
کانتی والعصا بکفی موسی ولكن بلا نبوة

(همان)

اسفراینی با او ارتباط بسیار نزدیکی داشته است.

شاهفور بن طاهر بن محمد الاسفراینی... ارتباطه نظام الملک بطوس. (ابن عساکر، ۱۳۴۷: ۲۷)

۲۳-۳-۶. بر اساس آنچه گفته شد مطالب عبدالقاهر بغدادی در *الفرق بین الفرق* و اسفراینی در *التبصیر فی الدین* درباره ی ابو حُلَمان قابل استناد نیست هر چند که بعدها همه ی کسانی که خواستند در مورد ابو حُلَمان سخنی بگویند و بنویسند از این دو منبع بهره گرفتند اما بر اساس شواهدی که بر شمرديم سخنان این دو تن در مورد ابو حُلَمان قابل پذیرش نیست از آن رو که

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تأثیر آن بر حافظ ۱۷۷

نوعی ستیزه و جدل در آن مشهود است به نظر می‌رسد سخن مشایخ صوفیه در مورد او قابل اعتمادتر است.

۲۳-۷-۳. ممکن است این سؤال برای خواننده پیش بیاید که چرا ابوخلّمان در این سلسله جای گرفته است، نخست اینکه ابوخلّمان اساساً فارسی است. دوم این که چهره‌ی او مخدوش تصویر شده است.

و سوم این که مبحث عشق و جمال‌گرایی در تفکر ملامتی شیراز خصوصاً و در عرفان مکتب شیراز عموماً جایگاهی ویژه دارد و گاه همین مطلب موجب شده که جمال‌گرایان این مکتب به حلولی‌گری منسوب شوند.

۲۳-۴-۴. حسین بن منصور حلاج.

در تاریخ اسلام و آثار سخن‌سرایان تازی ایرانی، ترکی، هندی و مالزیایی نماینده‌ی راستین تصوف سُکریه و عشق است. (ماسینیون، ۱۳۹۰: ۱۷)

۲۳-۴-۱. گولدزیهر می‌نویسد: غریو حلاج درباره‌ی شناخت خدا، اثری ژرف در حیات علمی جامعه‌ی اسلامی به جای گذاشت. (سرور، ۲۰۱۲: ۱۶)

و همو می‌گوید: حلاج در همه‌ی شئون جامعه‌ی اسلامی، تأثیر نهاد و به نحوی که تا امروز نیز باقی و تأثیرگذار است. (همان: ۱۶)

۲۳-۴-۲. عبدالوهاب غرام می‌نویسد:

حلاج نزد صوفیان مقام و منزلتی همانند مسیح برای مسیحیان دارد. کلمات و نَفَحَاتِ او را، برای خود شعار و دِثار قرار داده و با ذکر نام او ترانه‌ها ساخته و او را مَظْهَری برای صوفیان سُکریه به‌شمار می‌آورند.

فکان عند الصوفیه... کالمسیح عند النصارى و اتخذوا کلماته شِعَاراً و دِثَاراً و انشادوا بذكره و

جلوه للصوفی الفانی فی الله. (همان: ۱۹)

۳-۴-۲۳. نیکلسون در این مورد می‌نویسد:

حضور حلاج در تاریخ تصوف اسلامی لحظه‌ای بسیار گران‌بهاست و زندگی او از نقطه‌های تحول در راستای تصوف است و تمام نموده‌های پرورش و انباشتگی و بالیدگی در تفکرات روحی و همه ریشه‌های نیرومند و پُر توان برای این میراث اسلامی جهانی به حلاج باز می‌گردد.

حلاج کسی است که به محدوده‌ی اندیشه‌ی تصوف، شکلی خاص بخشید و آن را به صورتِ بزرگترین قدرتِ عقیدتی که تاریخ بشریت با آن آشنایی دارد درآورد (همان: ۵۴)

۴-۴-۲۳. دی بور در مورد حلاج می‌نویسد:

حلاج با شعف و ذوق و روح خود می‌خواهد آنچه را که فیلسوفان و متکلمان با عقل تلاش می‌کنند بدان برسند و دریابند او با عشق به این جایگاه برسد و بدان دست یازد و این عشقی است که کلمات نمی‌توانند بارِ آن را بر دوش بکشند. (همان: ۶۴)

۵-۴-۲۳. سرور بر این عقیده است که:

مفتاح شخصية الحلاج هو حبه الالهی (همان: ۱۳۹)

کلیدِ شخصیت و هویتِ حلاج، عشق الهی است.

۶-۴-۲۳. ماسینیون بر این باور است که:

حلاج آن شخصیت ممتاز و کاملی است که استوارترین و گویاترین مثال برای عشق الهی در تمام تاریخ تصوف اسلامی است. (همان: ۱۴۳)

۷-۴-۲۳. نیکلسون نیز چنین می‌گوید:

بی شک به وسیله حلاج، بزرگترین تحرُّک و دگرگونی در تاریخ تصوف اسلامی پدید آمد و او اولین مبتکر در استعمالِ اصطلاحات صوفیه است که کران تا کران دنیای تصوف را تصرف کرد. او کسی است که از عشق الهی فلسفه‌ای رسا و طریقی بامحتوا بنا گذاشت و همه کسانی که پس از او به میدان آمدند از تافته او بافته و به پیروی از او پرداخته‌اند. (همان: ۱۴۲)

۸-۴-۲۳. عبدالکریم حسّان در کتاب *التصوف فی الشعر العربی* می‌نویسد:

...ترک الحلاج فی الحب الالهی و ما يتصل به ثروة ضخمة من بین منظوم و منثور (همان: ۱۴۳)

حلاج در مورد عشق الهی ثروتی عظیم در نظم و نثر و ادبیات از خود به جای گذاشت.

(جهت اطلاع بیشتر در مورد ویژگی‌های حلاج به سخنرانی نویسنده در کنگره حافظ تحت عنوان سمپولوزی عشق در اندیشه حلاج و رابعه در سال ۱۳۹۴ مراجعه فرمایید.)

۹-۴-۲۳. حلاج، فارسی است و در روستای طور در شمال شهر بیضای فارس به دنیا آمده است. (جهت اطلاع بیشتر ر.ک: خطیب بغدادی، ۱۴۲۲: ۸؛ ۶۸۹/سمعانی، ۱۴۰۸: ۲؛ ۲۷۵/ابن جوزی، ۱۴۱۵: ۶؛ ۱۴۰/جامی، ۱۳۹۴: ۱۵۳)

۱۰-۴-۲۳. زندگی حلاج بسیار مشهور است و در اینجا نیازی به بازگویی آن نیست جهت آشنایی بیشتر با زندگی او می‌توانید به مراجع زیر مراجعه کنید:

(ر.ک: خطیب بغدادی، ۱۴۲۲: ۸؛ ۶۸۹/سمعانی، ۱۴۰۸: ۲؛ ۲۷۵/ابن جوزی، ۱۴۱۵: ۶؛ ۱۴۰/جامی، ۱۳۹۴: ۱۵۳/سلمی، ۱۴۱۹: ۲۰۷/ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۳: ۲؛ ۳۱۳/ذهبی، بی‌تا: ۱؛ ۵۴۸/ابن ندیم، ۱۴۰۳: ۱۹۰-۱۹۱/یافعی، ۱۳۳۷: ۲؛ ۲۵۳/ابن اثیر، ۱۴۰۷: ۸؛ ۱۲۶/ابن الطقطقا، بی‌تا: ۲۳۴/ابن مسکویه، ۱۴۲۴: ۱؛ ۷۶/ابن خلکان، ۱۳۹۸: ۲؛ ۱۸۹/هجویری، ۱۳۹۳: ۲۲۹/ماسینیون، ۱۳۹۰/ساعی بغدادی، ۱۹۹۷/عباس، ۲۰۰۲: ۲۳/ماسینیون، ۲۰۰۴/شرف، ۱۹۷۰، سقا، ۱۹۹۵/بدوی، ۱۹۶۴/سح، ۱۹۹۸/شیبی، ۲۰۰۷: ۱۵-۱۹/زرین کوب، ۱۳۷۷/سرور، ۲۰۱۲/میرآخوری، ۱۳۸۹/میرآخوری، ۱۳۸۹، یاران/عطار، ۱۳۸۶: ۵۰۹-۵۲۱).

۱۱-۴-۲۳. حلاج، علاوه بر این که پایه‌گذار عشق الهی در اندیشه‌ی صوفیان و حتی جهان فکری اسلامی است - که به آن پیش از این اشاره شد - در این زمینه تحولی ژرف نیز به میراث گذاشت تا جایی که به قول نیکلسون: تصوف را به شکل بزرگترین قدرت عقیدتی جاری جهان درآورد. و همانگونه که پیش از این گفته شد، عشق الهی، یکی از مهم‌ترین آیتم‌های فکری ملامتی ملامتیان شیراز و دیگر سرزمین‌های تمدن اسلامی است و نقش حلاج در این زمینه بسیار پررنگ و تاثیرگذار است.

در افکار و اندیشه‌ها و گفتار او رگه‌های ملامتی بسیار و پررنگی را می‌توان مشاهده کرد که در زیر به آن اشاره می‌کنیم:

۱-۱۱-۴-۲۳. من عرف الحقيقة فی التوحید سقط عند لم و کیف. (حلاج، ۲۰۰۲: ۲۲۷)

هر کس توحید را به حقیقت شناخت، لم و کیف در او از میان می‌رود.

۲۳-۴-۱۱-۲. السماع ظاهرة فتنة و باطنه عبرة، فمن عرف الإشارة حل له استماع العبرة و إلا فقد استدعى الفتنة و تعرض البلية و اعطى زمابه الداعي للذه فكان ممن قتل نفسه بيده. (همان: ۲۲۵)

درباره سماع از حلاج سؤال شد. پاسخ داد: ظاهرش فتنه است و باطنش عبرت.

پس آن که اشارت دانست، استماع پند (= عبرت) بر دلش حل شد، وگرنه فتنه او را فرا گیرد و بلایا به او رسد. و اگر زمامش را به دست لَدَّت دهد، مثل آن باشد که خود را به دست خویش گشته باشد.

۲۳-۴-۱۱-۳. أن النفس أحب من سبعين شيطانا. (همان: ۲۵۲)

نفس پلیدتر از هفتاد شیطان است.

۲۳-۴-۱۱-۴. هی نفسک إن لم تشغلها شغلتک. (همان)

نفس خود را مشغول کن (= اسیر کن) مبادا او تو را اسیر نماید.

۲۳-۴-۱۱-۵. ایها الناس أغثونی عن الله فإنه احتظفنی منی، و لیس یردنی علی ولا أطبق مراعاة تلک الحضرة و أخاف الهجران فأكون غائباً محروماً و الویل لمن یغیب بعد الحضور و یمجر بعد الوصل. (همان: ۲۵۳)

ای مردم مرا از دست خدا برهانید! او مرا از خود بازستانده و به خویشتن ام برنمی گرداند و من از سویی توان مراعاتِ آدابِ حضور درگاه او را ندارم و از سویی نیز از هجرانی که موجب غیبت و محرومیت من از درگاه او شود، می هراسم وای بر کسی که پس از حضور و وصل گرفتار غیبت و هجران شود.

۲۳-۴-۱۱-۶. من ذکر الله و هو یشاهد غیره لایزداد منه الا بعدا. (همان: ۲۶۲)

کسی که ذکر خدا بگوید و در آن حالت دیگری را هم مشاهده کند آن ذکر موجب دوری از او می شود.

۲۳-۴-۱۱-۷. لو قطعتنی بالبلاء إرباً إرباً ما ازددت ألاً حُباً حباً. (همان: ۲۵۳)

اگر با بلا مرا قطعه قطعه کنند، عشق من زیادت گردد.

۲۳-۴-۱۱-۸. من اراد الحریه فلیصل العبودیة (همان: ۲۴۰)

هر کس آزادی می خواهد بگو عبودیت را پیوسته گرداند.

مَسْتُورَانِ قِیَابِ غَیْرِت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۸۱

۲۳-۴-۱۱-۹. أذا استوفى العبد مقامات العبودية كلها، بصير حراً من تعب العبودية، فيترسم بالعبودية بلاء عناء و لا كلفة و ذلك مقام الانبياء و الصديقين. (همان)

هر که به مقاماتِ بندگی رسد به تمامی از تَعَبِ عبودیت آزاد گردد، بندگی به جای می‌آورد بی‌رنج و تَکَلُّف و این مقامِ انبیاء و صدیقان است.

۲۳-۴-۱۱-۱۰. والعارف لا يرى من نفسه حتى يعتذر من التقصير (همان)

۲۳-۴-۱۱-۱۱. الفقير الصادق الذي لا يختار بصحة الرضا ما يرد عليه من الاسباب. (همان: ۲۳۹)

فقیر صادق کسی است که با صِحَّتِ رضایش درباره‌ی آنچه از سبب‌ها بر او وارد می‌شود، اختیاری ندارد.

۲۳-۴-۱۱-۱۲. كل قلب تخلى عن غير الله يرى في الغيب مكنونه و في السر مضمونه (همان: ۲۳۸)

۲۳-۴-۱۱-۱۳. دعوة العلم جهل. (همان: ۲۳۸)

ادعای دانش کردن، نادانی است.

۲۳-۴-۱۱-۱۴. حرام على قلب العارف أن يحب سوى مولاه. (همان: ۲۳۷)

حرام است بر قلب عارف، که کسی را جز خدا دوست بدارد.

۲۳-۴-۱۱-۱۵. العارف نظرتان: نظرة إلى نفسه و نظرة إلى ربه إذا نظر إلى نفسه افتقر و إذا انظر إلى ربه افتخر. (همان)

عارف را دو گونه نگاه است نگاهی به نفس‌اش و نگاهی به پروردگارش. اگر به نفسش نگریست بیچاره گردد و اگر به خدایش نگریست پیروز شود.

۲۳-۴-۱۱-۱۶. علامة العارف أن يكون فارغاً من الدنيا و الآخرة. (همان)

نشان عارف، آن است که از دنیا و آخرت فارغ است.

۲۳-۴-۱۱-۱۷. إعجابك حجابك. (همان: ۲۶۰)

خودبینی‌ات حجابِ توست.

۲۳-۴-۱۱-۱۸. الخلق يشهدون بكفرى يسعون إلى قتلى و هم بذلك معذورون و بكل ما يفعلون بى مأجورون. (همان)

مردم به کفر من شهادت می‌دهند و به کُشتنم می‌کوشند، آنها در کار خود معذور و مأجورند.
۲۳-۴-۱۱-۱۹. خطوتين و قد وصلت، اضرب بالدنيا وجه عشاقها و سلم الآخرة لأربابها. (همان: ۲۳۶)

طریق خدا دو قدم است و پس از آن رسیدی! از دنیا قدم برگیر و آن را برای دوستدارانش بگذار و آخرت را به صاحبانش بسیار.
۲۳-۴-۱۱-۲۰. والله ما فرقّت بين نعمة و بلاء ساعة قط. (همان: ۲۳۵)

والله! لحظه‌ای میان نعمت و بلایی که از سوی او آمده است تفاوت نگذاشتم.
۲۳-۴-۱۱-۲۱. إن الذاكرين فى ذكرهم اكثر غفلة من الناسين لذكرهم سواه. (همان: ۲۳۲)
۲۳-۴-۱۱-۲۲. الذكر طرد الغفلة، فإذا ارتفعت الغفلة فأت ذاكر و إن سكت. (همان: ۲۳۲)
۲۳-۴-۱۱-۲۳. المتوكل رزقه من حيث لا يعلم بغير حساب و لا يكون عليه، فى سوال. (همان: ۲۲۷)

متوکل رزقش به غیر حساب است و از روزی خواستن بی‌نیاز.
۲۳-۴-۱۱-۲۴. ليس الهلاك آلا فى التدبير و ليس النجاة الا فى التفويض. (همان: ۲۲۳)
هلاک نیست مگر در تدبیر، و نجات نیست مگر در سپردن کارها به خدا.
۲۳-۴-۱۱-۲۵. اذا دام البلاء بالبعد ألفه. (همان: ۲۲۲)
هر گاه بلا بر بنده‌ای ادامه یابد، به آن الفت گیرد.
۲۳-۴-۱۱-۲۶. من فرق بين الكفر و الإيمان فقد كفر. (همان: ۲۴۳)
کسی که میان کفر و ایمان تفاوت نهد، کافر است.

۲۳-۴-۱۱-۲۷. من عرفه ما وصفه و من وصفه ما عرفه. (همان: ۲۴۶)

کسی که خدا را شناخت او را وصف نمی‌کند و ساکت می‌شود و کسی که او را وصف می‌کند و در مورد او سخن می‌گوید او را نشناخته است.

۲۳-۴-۱۱-۲۸. هو الراحى باول قصده إلى الله، فلا يعرج حتى يصل. (همان: ۲۴۵)

مرید آن است که از ابتدا نشانه‌ی مقصد خود را الله سازد و تا به وی نرسد به هیچ چیز نیارامد و به هیچ کس نپردازد.

۲۳-۴-۱۱-۲۹. المرید، الخارج عن اسباب الدارين، أثره بذلك على اهلها (همان)

مرید، بیرون از اسباب و علل دو جهان است، آن اسباب و علل را ویژه‌ی اهل دنیا و آخرت قرار می‌دهد.

۲۳-۴-۱۱-۳۰. من لاحظ الأعمال حُجب عن المعمول له، و من لاحظ المعمول له حُجب عن رؤية الاعمال. (همان: ۲۴۵)

کسی که به اعمال بنگرد، از مطلوب و هدف عمل، در پرده‌ی ابهام می‌افتد و کسی که به مطلوب و هدف عمل بنگرد، از دیدن اعمال در پرده‌ی غفلت می‌افتد.

۲۳-۴-۱۱-۳۱. من لاحظ الأعمال حُجب عن الجمال. (همان: ۲۴۵)

کسی که به اعمال بنگرد از دیدار، محجوب می‌گردد.

۲۳-۴-۱۱-۳۲. أنا على مذهب ربى. (همان: ۲۵۱)

من بر مذهب پروردگارم هستم.

۲۳-۴-۱۱-۳۳. صدور الأحرار، قبور الأسرار. (همان: ۲۵۲)

قلب آزادگان، آرامستان اسرار است.

۲۳-۴-۱۱-۳۴. من أفضى سر الحق إلى الخلق و أراد أن يحفظ ذلك الوقت عليه أنزل عليه البلاء. (همان: ۲۵۴)

کسی که افشای سر حق به مردم کند، بلاهای بسیار بر او نازل گردد.

۲۳-۴-۱۱-۳۵. التوحيد حجاب الموحدين عن الأحذية. (همان: ۲۲۸)

توحيد، حجاب موحدين از احديت است.

۲۳-۴-۱۱-۳۶. من تكلم بعلم عن تعليم يجوز عليه الغلط و السهو. (همان: ۲۴۱)

کسی که با دانش درباره‌ی تعليم سخن گوید بر او غلط و سهو جایز باشد.

۲۳-۴-۱۱-۳۷. يا بني: إن بعض الناس يشهدون على بالكفر و بعضهم يشهدون لي بالولاية و الذين يشهدون على بالكفر أحبُّ إلي و إلى الله من الذين يقرون بالولاية لأن الذين يشهدون لي بالولاية من حسن ظنهم بي، و الذين يشهدون على بالكفر يشهدون تعصبا لدينهم و من تعصب لدينه أحب إلي الله ممن احسن الظن بأحد. (همان: ۲۵۱)

ای فرزندم! برخی از مردم به کُفر من گواهی می‌دهند و برخی به ولایت من. آنان که به کفر من گواهی دهند نزد من و خدا دوست داشتنی‌ترند از کسانی هستند که به ولایت من معترف‌اند. چون گواهی کسانی که به ولایت من گواهی می‌دهند از روی حُسن ظن آنان نسبت به من است و آنان که به کفر من گواهی می‌دهند از روی تعصب آنان نسبت به دینشان است و کسی که در دین خود تعصب ورزد از کسی که نسبت به دیگری حُسن ظن داشته باشد دوست‌داشتنی‌تر است.

۲۳-۴-۱۱-۳۸. ما خفي ظاهره و بدا معناه. (همان: ۲۵۲)

۲۳-۴-۱۱-۳۹. من تكلم بالدقائق و لم تبعها بالحقائق و لم يترك العلائق و العوائق فهو قريب من الشيطان. (همان: ۲۳۶)

۲۳-۴-۱۱-۴۰. من لا يرى الكل تلبیساً كان المكر منه قريباً. (همان: ۲۳۹)

این چهل سخن حلاج دقیقاً با اصول ملامتیه‌ای که سلمی در رساله‌ی /الملامتیه آورده است، همسانی دارد.

۲۳-۴-۱۲. نکته مهم دیگری که باید به آن اشاره داشت این است که قشیری در رساله‌ی قشیریه اشاره می‌کند که آثار حلاج به صورت مخفیانه در اختیار سلمی بوده و سلمی از این آثار نگهداری می‌کرده است:

قال الاستاذ الإمام ابوالقاسم: كنت بين يدي الاستاذ ابي علي يوماً فجری حديث الشيخ ابي عبدالله السلمی... ثم قال فی ذلك المجلس: امض اليه و هو قاعد فی بیت كتبه و علی وجه الكتب مجلدة حمراء مرتبة صغيرة فيها اشعار الحسين بن منصور فاحمل تلك المجلدة و لا تقل شيئاً و جئني بها و كان دفت هاجره فدخلت عليه و إذا هو فی بیت كتبه و المجلدة موضوعة بحيث ذكر، فلما قعدت أخذ الشيخ ابو عبدالرحمن فی الحديث... فلما رأيت ما امرني الاستاذ ابوعلی و وصف لی علی الوجه الذی قال و جرى علی لسان الشيخ ابي عبدالرحمن ما كان قد ذكره به تحيرت و قلت: كيف افعل بينهما ثم فكرت فی نفسي و قلت لاوجه الا الصدق و قلت: ان الاستاذ ابا علی وصف لی هذه المجلدة و قال لی: إحملها إلى من غير أن تستأذن الشيخ و انا هو ذا أخافك و ليس يمكنني فی مخالفه. فأيش تأمرني. فاخرج مشرسا من كلام الحسين و فيه تصنيف له سماه كتاب /الصيهور فی نقص الدهور و قال: إحمل هذا إليه و قل له: إني أطلع تلك المجلدة، فأنقل منها ابياتاً الى مصنفاتي فخرجت. (قشیری، ۱۳۹۲: ۳۰۴: ۳۰۵)

روزی پیش استاد ابوعلی دقاق بودم. سخن از شیخ ابوعبدالرحمن سلمی به میان آمد. استاد ابوعلی به من گفت: برخیز و نزد شیخ ابوعبدالرحمن برو، وی در کتابخانه‌ی مدرّس نشسته، بر روی کتاب‌ها کتابی، چهارگوش و سرخ رنگ نهاده، که اشعار حسین بن منصور (حلاج) است بی‌آنکه چیزی به او بگویی آن کتاب را بردار و نزد ما بیاور. من بر شیخ عبدالرحمن وارد شدم، وی مرا در کتابخانه‌اش بُرد و آن کتاب نیز همچنان که استاد ابوعلی دقاق گفته بود، آن جا، قرار داشت.

چون نشستم ابوعبدالرحمن به سخن آمد... من با خود اندیشیدم و گفتم راهی جز راست گفتن نیست. پس خطاب به وی گفتم: استاد ابوعلی توصیف این کتاب را بر من کرده، و گفته این کتاب را بدون اجازه‌ی شیخ نزد ما بیاور و مخالفت او نمی‌توانم کرد. حال چه فرمایی؟

شیخ ابوعبدالرحمن چند جزوه‌ای از سخنان حسین منصور بیرون آورد که در بین آن‌ها نوشته‌ای بود به نام «الصيهور فی نقص الدهور» مرا گفت: این کتاب را نزد ابوعلی

دقاق بَر و بگو من این کتاب را می‌خوانم تا بیتی چند از اشعار آن را در نوشته‌هایم بیاورم برخاستم و از خانه‌ی وی بیرون آمدم.

از سخنان ابوالقاسم قشیری می‌توان دریافت که:

۲۳-۴-۱۲-۱. آثار حلاج، در نیشابور در اختیار عبدالرحمن سلمی بوده است.

۲۳-۴-۱۲-۲. این موضوع وقتی بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد که ابوعلی دقاق عارف و ادیب و مفسر و نیز صوفی نامدار قرن چهارم که عطار در مورد او می‌گوید:

«امام وقت بود و شیخ عهد و سلطان طریقت و حقیقت». (ر.ک: عطار، ۱۳۹۱: ۵۶۱)

برای دستیابی به آثار حلاج، مجبور می‌شود که ابوالقاسم قشیری را به ربودن کتاب اشعار حلاج به کتابخانه‌ی سلمی سوق دهد.

۲۳-۴-۱۲-۳. از سوی دیگر نشان می‌دهد که سلمی، آثار مختلف حلاج را در اختیار داشته؛ زیرا چند جزوه از آن را بیرون کشیده و جزوه‌ی الصیهور را به قشیری می‌دهد.

یادمان باشد که از سوی حامد وزیر، علیه حلاج تدابیر سختی پس از شهادتش شکل گرفته بود. شهادت مدهش او و از میان بردن همه‌ی تألیفاتش و سعی در از میان بردن اندیشه‌های عرفانی، فقهی و کلامی او از ابتدایی‌ترین کارهای حامد به شمار می‌رود.

کار به آنجا کشید که تمام آثار او ناپافتنی شد. (ر.ک: هجویری، ۱۳۹۲: ۲۳۱) و (روزبهان، ۱۳۷۴: ۱۴۶)

حتی هر کس خود را بی‌پرده، شاگرد حلاج می‌خواند در معرض خطر مرگ قرار می‌گرفت (ر.ک: ماسینیون، ۱۳۹۰: ۳۲۳)

شاگردان او را کشتند و حلاجیان بعدی را به صورت علنی و قاطع از جامعه اسلامی اخراج کردند و به آن‌ها غلّاه حلولیه گفتند و در زمره‌ی فرقه‌هایی آوردند که مرتد محسوب می‌شدند و آن‌ها محکوم به تحریم و نهی شدند یعنی خوردن گوشت حیواناتی که ذبح می‌کنند و ازدواج با دختران آنان حرام بود از آن‌ها جزیه می‌گرفتند و اگر توبه نمی‌کردند می‌گشتند و اموال آن‌ها را مصادره می‌کردند و زنان و فرزندان آن‌ها را به بردگی می‌گرفتند. (ر.ک: همان: ۳۲۴)

در چنین شرایطی، آثار حلاج در اختیار سلمی قرار داشته است.

مَسْتُورَانِ قِیَابِ غِیْرِت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۸۷

۴-۲۳-۴-۱۲. سلمی حتی به ابوعلی دقاق نیز در این زمینه بدان شکل که باید اعتماد نداشته و از دادن مجموعه اشعار حلاج بدو اِبا کرده است.

۴-۲۳-۴-۱۲. ۵. مُحْتَمَل است سلمی از بسیاری از مطالب حلاج که در اختیارش قرار داشته در نوشتن اصول و مبانی اصول ملامتیه بهره برده است.

۴-۲۳-۱۳- هجویری در باب الملامة (ر.ک: هجویری، ۱۳۹۳: ۸۶) چنین می‌نویسد:

گروهی از مشایخ، طریق ملامت سپرده‌اند، و مر ملامت را اندر خلوص محبت تأثیری عظیم است و مشربی تمام. (همان)

هجویری که از یک سو به اندیشه‌های حلاج آشناست و با دو نفر از درویشان سفری در پیش گرفته و به دیدار ابن‌العلا در رَمْلَه [= شهری در فلسطین در شمال شرقی بیت‌المقدس، در قرن‌های اولیه به منزله‌ی رباط و محل اقامتِ مرزبانان مسلمان بود و بسیاری از صالحان در آن سکونت داشتند. این شهر به دست هشام بن عبدالملک (متوفی: ۱۲۵هـ) خلیفه‌ی اموی بنا شده است. (برای اطلاع بیشتر ر.ک: حدودالعالم، ستوده: ۱۳۶۲: ۱۷۳/ مقدسی، ۱۴۱۱: ۲۳۱/ حموی، ۱۳۹۷: ۳: ۶۹)] رفت.

او در این سفر اشعار و مناجات‌های حلاج را درخواست کرد (ر.ک: هجویری، ۱۳۹۳: ۵۰۸) و پس از خواندن پنجاه پاره تصانیف حلاج، در بغداد و نواحی آن، به ارزیابی سخنان او پرداخت. (همان: ۲۳۱)

هجویری در کشف‌المحجوب می‌نویسد: «اندر کتب وی که مُصَنَّفَاتِ وی است، بجز تحقیق نیست...» (همان: ۳۸۲)

هجویری همچنین می‌گوید کتابی در شرح کلام حلاج نوشته و به گفته‌ی خود (همان: ۲۳۲) در آن‌جا کوشیده تا با دلایل و حُجَج، علو کلام و صِحَّتِ حال حلاج را ثابت کند.

از سوی دیگر هجویری در همان بخش ملامت از حلاج یاد می‌کند. (ر.ک: ۹۰-۹۱)

و می‌نویسد:

ملامت دست به داشتن سلامت بود و چون کسی قصداً به ترک سلامت خود بگوید و مر بلاها را میان اندر بندد و از مألوفات و راحت، جمله تَبَرّاً کند مر امید کشف جلال و طلب مآل را، تا به ردّ خلق از خلق نومید گردد و طبعش، الفتِ خود از ایشان بگسلد، هرچند از ایشان

گسسته‌تر بود به حق پیوسته‌تر بود. پس آن چه روی بر خلق بدان بود- و آن سلامت است- مَر اهل ملامت را پشت بدان بود، تا همشان خلاف هُموم باشد و همّشان خلاف هِمَم. اندر اوصاف خود، خود وحدانی باشد چنان که احمد بن فاتک [= شاگرد و خادم حلاج، بخشی از اخبار حلاج از قول اوست (جهت اطلاع بیشتر، ر.ک: اصفهانی، ۱۴۰۹: ۱۰: ۳۵۸/ انصاری، ۱۳۴۱: ۳۸۲/ روزبهان، ۱۳۷۴: ۴۷/ ماسینیون، ۱۳۸۹: ۱۲۹-۱۳۴/ جامی، ۱۳۹۴: ۱۵۵)]. روایت کرد از حسین منصور که او را پرسیدند:

یکن الصوفی؟

قال: وحدانی الذّات

[قشیری این روایت را چنین آورده است:

سمعتُ الحسین بن منصور و قد سئل عن الصوفی؟ فقال: وحدانی الذّات لا یَقْبَلُهُ أَحَدٌ و لا یَقْبَلُ أَحَدًا.

شنیدم از حسین بن منصور درباره‌ی صوفی پرسیدند، او گفت: واحدانی الذّات است، نه کسی او را می‌پذیرد و نه او کسی را می‌پذیرد. این سخن که قشیری از قول حلاج آورده است به اندیشه‌های ملامتی بیشتر نزدیک است (قشیری، ۱۴۰۹: ۴۱۶)

شهاب‌الدین سَمَعانی نیز پس از نقل الفَقیرُ وحدانی... بدون اشاره به نام گوینده، می‌آورد: درویش تنها رواست، نه او را با کس کار و نه کس را با او شمار. این سر فقر در طریقت آدم آشکار گشت، آن وقت که به حکم زَلّت (= خطا، لغزش) ملائکه‌ی ملکوت دست به پشت آدم می‌نهادند چنان که کسی را اِزعاج (= طرد کردن، بیرون کردن) کنند. (ر.ک: سَمَعانی، ۱۳۹۸: ۳۵۹)

طرح این مقدمه در چیستی ملامت و ذکر سخن حلاج در انتهای آن، نوعی پیوستگی ذهنی هجویری از حال و روز حلاج است و این نشان از این دارد که او (هجویری) معتقد به ملامتی بودن حلاج است از آن سو که او ترک سلامت کرد و راه ملامت را در پیش گرفت.

۱۴-۲۳. ابومُزاحم شیرازی

صَفَدی او را چنین معرفی می‌کند:

ابومزاحم الصوفی احمد بن منصور بن مهران، ابومزاحم الصوفی، من اهل شیراز کان یسمی الحکیم و کان من اهل الادب ذکره ابوالعباس احمد بن محمد بن زکریاء النسوی فی تاریخ الصوفیه و کان احد الشطاحین و کان الشیوخ یهابونه، و کان صاحب حلق و فتوه و تجرید و فقر و کان الغالب علیه ترک التصنع و استعمال الحقایق و یحفظ الحدیث و حفظ عنه احادیث مذاکره و دخل بغداد و جرى بينه و بین الشبلی نقار... (صفوی، ۱۴۲۰: ۸: ۱۲۲)

صفدی ابومزاحم را چنین ترسیم می‌کند:

۱۴-۲۳- الف. او را حکیم می‌خواند و بیش از این در این مقال به تفاوت حکیم و صوفی پرداخته‌ایم.

۱۴-۲۳- ب. اهل ادب است.

۱۴-۲۳- ج. از شطاحین مشهور است و شطح یکی از ویژگی‌های ملامتی‌گری ملامتیان شیراز است که بدان خواهیم پرداخت.

۱۴-۲۳- و. شیوخ از مهابت او واهمه داشتند.

۱۴-۲۳- ه. اهل فتوت است.

۱۴-۲۳- و. اهل تجرید و فقر است.

۱۴-۲۳- ز. از ظاهرسازی و تصنع دور است.

۱۴-۲۳- ح. اهل نقار است و بین او و شبلی نقاری رخ می‌دهد.

۱۴-۲۳- ط. نقار: نوعی اختلاف عقیده میان صوفیان است که حتی بعضی از نویسندگان قدیم صوفیه فصل یا بابی از کتاب خود را به چگونگی مناقره و مناقره میان صوفیان اختصاص داده‌اند. سلمی از این میان است که در کتاب *جوامع آداب الصوفیه* فصلی را به ذکر آداب مناقره اختصاص داده است. (پورجوادی، ۱۳۶۹: ۱: ۳۸۱)

ابومنصور اصفهانی (متوفی ۴۱۸) در کتاب *آداب الملوک فی بیان حقائق التصوف* فصلی را تحت عنوان *مناقره الصوفیه* و مناظراتهم بدین موضوع اختصاص داده است. (راتکه، ۱۹۹۱: ۵۳-۵۴)

او مناقره صوفیان را چنین تعریف می‌کند:

و اما مناقرة الصوفیه و مناظراتهم فتکون عند جریان العلم و طلب الحقائق و استنباط المعانی بعضهم من بعض فی علوم الخطرات و الإشارات و الهواجس و اللحظات و الوسوس و مقامات اهل الصفاء و احوال المُقَرَّبِین و الفرق بین المریدین و المرادین و الطالبین و المطلوبین فی معانی اهل التصوف. (همان: ص ۵۳)

او نقار میان صوفیان را جریانی برای علم خواهی و دانستنِ حقایق و استنباطِ معانی می‌داند. و بر این باور است که:

و أصل مناقرة الصوفیة أَنهم ادَّعوا معنی شریفاً و حکماً لطیفاً فخصّوا به. (همان)

اصل مناقره‌ی صوفیان دعوت به معنی شریف و حکمتی لطیف است که به ایشان اختصاص دارد. و اگر اختلافی هم وجود دارد در آن معنی واحد تأثیری نمی‌گذارد.

ثم اختلفوا فی السیر و القصه و لكلّ واحد منهم طریق و حال.

زیرا او معتقد است مانند بسیاری از صوفیان که:

لأنَّ الطُّرُقَ الی الله عزَّوجلَّ اکثر من نجوم السماء.

راه‌های به سوی خداوند از ستارگان آسمان، بیش‌اند.

فهم فی السیر مختلفون ثم الحقَّ يجعلهم علی معنی واحد... (همان)

بعد از این، سخنی می‌گویند از جنید و نامه‌ای که به وی درباره‌ی نقار صوفیان به ابوسعید خراسانی (متوفی ۲۸۶) نوشته است:

و قد حُكي عن الجنید أَنه كتب إلی سعید الخراسانی أن الفقراء بورك یتنافرون و يقع البعض فی البعض. (همان: ۵۴)

اما خراسانی در جواب جنید می‌نویسد:

مناقره‌ی صوفیان برای دین است و اشکالی ندارد.

فکتب الیه ابوسعید: و اما مناقرة الفقراء بعضهم علی بعض لأجل الدین فلا بأس. (همان)

بعد هم معتقد است که این مناقره‌ها جهت حفظ حق شکل می‌گیرد:

فَهذِهِ احوال مناقرة الصوفية و احوالهم على ذلك تجرى لأنهم في حفظ الحق. (همان)

خواجه عبدالله انصاری نیز همین مطلب را می‌آورد اما معتقد است که ابوبکر کتانی به ابوسعید خراز نامه نوشته است.

ابوبکر کتانی نامه نبشت به بوسعید خراز به مصر، که تا تو از این در برفتی، در میان صوفیان، عداوت و نقار پدید آمده و الفت برخاست.

وی جواب نوشت: که آن رشک حق است بر ایشان تا با یکدیگر مؤانست ندارد. (انصاری، ۱۲۴۱: ۳۱۴)

سخن خراز این است که خداوند، از غیرت خود می‌خواهد صوفیان به یکدیگر تکیه نکنند و فقط به او متکی باشند.

همان سخنی است که ابومنصور اصفهانی در کتاب *دب الملوک* بر آن تأکید می‌ورزد:

... ثم غیرة الحق تلحقهم لئلا یرکن بعضهم إلى بعض. (راتکه، ۱۹۹۱: ۵۴)

این نقار در حقیقت نتیجه‌ی غیرت حق است که می‌خواهد صوفیان به یکدیگر تکیه نکنند.

روزبهان بقلی شیرازی هم بعد از نقل نقار شبلی و ابومزاحم - که بدان پس از این خواهم پرداخت - علت این نقار را غیرت حق می‌داند:

قال جانا این غیرت حق است بر انبیا و اولیا. سرّ غیرت بروی آن جوانمرد فرو کرده است، تا یکدیگر نبینند و به یکدیگر عاشق نشوند. اگر در یکدیگر افتند به وسیلت حق از معشوق ازل بازمانند از این جا گفت عروس [اعراف: ۱۹۸] = تو می‌بینی که آن‌ها در تو می‌نگرند ولی نمی‌بینند.

انا غیور والسعد غیور والله أغیر منّا

من غیورم و سعد (سعد بن عباد) نیز غیور است و خداوند غیورتر از هر دوی ماست. (جهت اطلاع بیشتر از این حدیث، ر.ک: طبری، ۱۳۸۳: ۱۴۱ / نراقی، ۱۳۷۹: ۱: ۲۵۸).

مناقره‌ی ایشان تعزّز به کبریا حق است نه به صفات انسانی؛ زیرا که ایشان از علل مقدس‌اند. (روزبهان، ۱۲۷۴: ۲۵۷)

خواجه عبدالله انصاری از قول ابوالحسن مَزین (متوفی ۳۲۸) نقل می‌کند که:

روزی که در میان صوفیان نقار نبود آن روز به خیر ندارد (انصاری، ۱۳۴۱: ۵۳)

ابومنصور اصفهانی البته این سخن را از زبان رویم (متوفی ۳۰۳) نقل می‌کند:

ما زالت هذه الطائفة بخير ما تناقروا. (راتکه، ۱۹۹۱: ۵۴)

قشیری نیز این سخن را از قول رویم بیان می‌کند:

... چون صلح گردید خیر نبود در ایشان (قشیری، ۱۳۴۵: ۴۷۳)

این نقار و گفتگو که گاه به مشاجره هم می‌کشید از محورهای مهم مکتب عرفانی شیراز در مقابل مکتب بغداد به شمار می‌آید.

۲۳-۱۴-ی. ابن خفیف در مورد ابومزاحم می‌نویسد:

شیخ گفت: ابومزاحم احمد بن منصور از جمله عمال و کتاب دیوان بود، و سبب توبت آن بود کی سلطان او را به عملی نصب کرد، بعد از آن بر وی متغیر شد و بفرمود تا او را قفایی بزدند. ابومزاحم این حرکت به بهانه‌ی ساخت و گفت: از بسیاری قفا کی بر من زدند چشم باز نمی‌بینم. ترک عمل کرد و به گوشه‌ای بنشست و به درجه‌ی عالی رسید.

یک روز برادر ابو مزاحم شکایت می‌کرد کی: هر چه در خانه بود ابومزاحم به خرج صوفیان کرد بر من گفتم کی: هر گاه کی ابومزاحم با ما نان خوردی نیمه نان برگرفتی کی کنیزک براذرم گرسنه است. (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۶۰)

ابن خفیف درجه‌ی عالی وی را در تصوف می‌ستاید.

۲۳-۱۴-ک. روزبهان بقلی شیرازی می‌نویسد:

و اکثر الشطاحين تاهوا و تحيروا في هذا البحر منهم ابويزيد البسطامي و ذوالنون المصري و يوسف بن الحسين الرازي والشبلي و ابوالحسين النوري و الجنيد و محمد الجريري و سمنون و الحسين بن منصور و يحيى بن معاذ الرازي و ابومزاحم الشيرازي و ابو عبدالله محمد بن خفیف حجة الله على خلقه و هشام بن عبدان و ابوبكر الطمستاني و جعفر الحذاء و ابوالحسين بن هند القرشي و امثالهم رضى الله عنهم اجمعين. (روزبهان، ۱۹۷۱: ۲۶)

روزبهان نام ابومزاحم را در زمره‌ی شطّاحين بزرگ می‌آورد.

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۹۳

۲۳-۱۴-ل. کجاست ز قرات (= آه‌های آتشین و بلند) ابومزاحم شیرازی، کجاست رنگ تلوین جعفر حداء، ای رنگ زحل، ای شرم زهره، ای حرف خرد، کجاست خون‌افشاندن حسین منصور در اناالحق. (روزبهان، ۱۳۶۰: ۱۸۵)

۲۳-۱۴-م. ابومزاحم شیرازی به بغداد رفت. در حلقه‌ی شبلی بنشست. گفت شیخ مسئله دارم.

شبلی روی بگردانید. گفت: این گران کیست؟

ساعتی فرو گذاشت دیگر بار مسئله‌ای پرسید. دیگر بار شبلی مکرر کرد که: این گران کیست؟

ابومزاحم سیوم نوبت که ایدالله (= خدای یاری دهد) الشیخ! در این سؤال مرا هیچ فایده نیست. اما مرا یقین شد که سی سال است تا ابلیس با تو بازی می‌کند، خواهم که تو را با تو نمایم.

شبلی تند شد گفت این را بردارید. هرچند جهد نمودند او را نتوانستند جنبانید و خلقی انبوه جمع شدند و برنتوانستند داشت.

شبلی از مجلس برخاست! ابومزاحم گفت: ایدالله الشیخ، سلطان، ظالم، عوانان (= نگهبانان) او ظالم، ابلیس بر شیخ و مریدان بازی می‌کند... (همان: ۲۵۶)

۲۳-۱۵-ن. شبلی علی‌القاعده آن‌چنان که اصحاب تراجم می‌نویسند، درشتگوی و درشتخوی بوده است.

۲۳-۱۵-ن-۱. شبلی، ابن یزدانیر صوفی و مفسر قرن سوم و چهارم (برای اطلاع از زندگی او؛ ر.ک: کلاباذی، ۱۴۰۴: ۲۶-۲۷/ سلمی، ۱۴۰۶: ۴۰۶/ انصاری، ۱۳۴۱: ۳۲۹) را گاو ارموی می‌خواند و وقتی کسی از آن ناحیه می‌آمد از او می‌پرسید: از گاو ارموی چه خبر؟ (ر.ک: سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۵۵۸)

«...و از جمله کسانی که شبلی بر وی انکار نموده ارموی است.»

این نشان می‌دهد که شبلی نمی‌توانسته احساس خصومت خود را پنهان دارد. (ر.ک: معصوم‌علیشاه، ۱۳۳۹: ۲: ۴۶۹)

۲۳-۱۵-ن-۲. شبلی با ابوالحسن علی بن مثنی (متوفی ۴۰۰) هم نثار داشته است.

جامی در نفحات/انس از قول ابوسعید ابوالخیر نقل می‌کند:

من جوان بودم به استرآباد به نزدیک ابوالحسن مثنی در آمدم، و او پیری با فضل و شکوه بود و با شبلی صحبت کرده بود و میان ایشان نقارها رفته بود. (ر.ک: جامی، ۱۳۹۴: ۳۲۳)

حتی بوسعید می‌گوید از او خواستم تا از شبلی بگوید او طفره رفت و گفت چرا نخست از رسول (ص) نگویی که بگوی؟

درویش مرا گفت: از پیر ابوالحسن بپرس تا ما را از شبلی حدیثی بگوید. من گفتم: ایها الشیخ ما را از شبلی حدیثی بگوی گفت: چرا نخست از رسول (صلی الله علیه و سلم) نگویی که بگوی؟... (همان)

۲۳-۱۵-ن-۳. از دیگر کسانی که با شبلی نقار داشتند صوفی فارسی ابوبکر طمستانی است که بدان بعد از این خواهیم پرداخت و شیخ ابوالعباس باوردی، خواجه عبدالله انصاری می‌گوید این دو شیخ بر این باور بودند که:

«شبلی صاحب حال بود ذره‌ای از توحید ندانست».

و خود سخن این دو شیخ را تأیید می‌کند:

آن‌چنان است که ایشان گفتند که شبلی توحید، مدعیانه می‌گویند نه متکلمانه (انصاری، ۱۳۴۱: ۳۰۱ و ۴۳۷).

همین مطلب را جامی در *نفحات‌الانس* ذیل نام ابوالعباس باوردی آورده است و می‌نویسد:

وی بزرگ بوده و شبلی را دیده بود، وی به نشابور بوده و شیخ ابوبکر طمستانی نیز به نشابور بود و شبلی را دیده، هر دو گفته‌اند که: «شبلی صاحب حال بود، ذره‌ای از توحید نداشته».

شیخ الاسلام گفت: چنان است که ایشان گفتند. شبلی در توحید مدعیانه سخن می‌گوید نه مُمَکَّنه. (جامی، ۱۳۹۴: ۱۴۷)

در *طرائق الحقایق* نیز در احوال ابوالعباس باوردی آمده است:

... هر دو گفته‌اند (= منظور باوردی و طمستانی است) شبلی صاحب حال بود ذره از توحید نداشته و شیخ هروی انصاری گفته چنان است که ایشان گفته‌اند. (معصوم‌علیشاه، ۱۳۳۹: ۲: ۴۶۹)

این حکایات همه نشان می‌دهد که علی‌القاعده شبلی شخصی مغرور بوده و به کسی در مجلس خود اجازه نمی‌داده که سخنی بگوید یا رفتاری خلاف میل او انجام دهد.

۲۳-۱۵-س. روزبهان در مورد ابومزاحم شیرازی می‌نویسد:

عالم و فاضل، کله‌دار عارفان و صاحب سکر و هیمن، ابومزاحم شیرازی، با جنید و شبلی مناقره کرده بود چون سخن گفتی در معرفت و شطح، جمله مشایخی از او ترسیدندی. صاحب حدیثی سخت بزرگوار بود. سخا و جوانمردی بر او غالب و در معاملات راسخ. (روزبهان، ۱۳۶۰: ۴۳)

از آنچه روزبهان درباره‌ی او می‌نویسد می‌توان دانست:

۲۳-۱۵-س-۱. ابومزاحم عالم و فاضل است.

۲۳-۱۵-س-۲. به سکر مشهور است.

۲۳-۱۵-س-۳. اهل مناقره با بزرگان تصوف بغداد چون جنید و شبلی است.

۲۳-۱۵-س-۴. چون در معرفت سخن می‌گفت، مشایخ از مهابت و توانایی و بزرگی‌اش ساکت می‌شدند.

۲۳-۱۵-س-۵. از فتیان و جوانمردان است.

۲۳-۱۵-س-۶. در معاملات راسخ است.

۲۳-۱۵-ح. جامی نیز در مورد او در *نفحات‌الأنس* می‌نویسد:

وی بزرگی بود از مشایخ فارس با جنید و شبلی مناقره کرده و چون سخن گفتی در معرفت مشایخ از او بترسیدندی صاحب حدیثی سخت بزرگوار بود (جامی، ۱۳۹۴: ۵۸)

۲۳-۱۵-ف. همو می‌نویسد:

ابوحفص و اصحاب وی را چند درم فتوح رسیده بود. گفتند این خلاها پاک کنیم. ابوحفص گفت: این ما کردیم هم ما را پاک باید کرد. و آنچه فتوح است درویشان را به کار بُرد.

به آن مشغول بودند که شخصی در رسید و ابوحفص را گفت که: خود را بشوی و جامه درپوش که شیخ ابومزاحم از فارس در رسید. گفت: اگر این آن ابومزاحم است که من می‌شناسم، می‌شاید که مرا چنین بیند.

فی‌الحال ابومزاحم در رسید. چون آن حال بدید سلام کرد و جامه به سر بیرون افکند و در کار ایستاد. (همان: ۵۸)

۲۳-۱۵-ف-۱. این حکایت را نخست دیلمی از زبان ابن خفیف نقل می‌کند و به ابو‌محرز شیرازی نسبت می‌دهد:

شیخ گفت: ابوحفص نیسابوری سرایی داشت و مَبْرَز آن پر از نجاست بود. جماعت مریدان درمی‌چند جمع کردند و خواستند کی به کناسی دهند تا پاک کنند. ابوحفص گفت: مبرز ما پر کردیم و دیگری پاک کند؟ نه مروت باشد.

پس سبویی شکسته برگرفت و به دست خود مبرز پاک می‌کرد، مریدان نیز موافقت کردند و هر کس سبویی برگرفتند و مبرز پاک می‌کردند در این حال ابومحرز صاحب ذوالنون مصری به زیارت ابوحفص آمده بود.

جماعت مریدان به ابوحفص گفتند: ابومحرز از شیراز به قصد تو آمده است. اکنون این به ما رها کن و به جوی، روی و خود را بشوی و جامه درپوش؛ ابوحفص گفت: اگر ابومحرز آن است کی من صفت او شنیده‌ام به هر صفت و لباس که مرا ببیند باکی نیست و اگر نه چنان است کی من شنیده‌ام من نمی‌خواهم کی او را در دنیا و آخرت ببینم.

با ابومحرز درآمد و چون ابوحفص و مریدان وی بدان حال دید جامه برکند و موافقت کرد، چون فارغ شدند و خود، بشستند یکدیگر را سلام کردند. (دیلمی، ۱۴۶۳: ۱۴۷-۱۴۸)

۲۳-۱۵-ف-۲. اما در طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری همین داستان را به ابومزاحم شیرازی نسبت داده است:

شیخ الاسلام گفت: بومزاحم پیر بود و سید از مشایخ پارس... شیخ الاسلام گفت: کی وی به زیارت اباحفص آمد...

اما نکته این است که خواجه عبدالله انصاری در آخر داستان از سخنی ملامتی بهره می‌جوید: قال ابوعمرو بن نجید: من کرمتم علیه نفسه، هانت علیه دینه.

و قال ابوالحسن البوشنجی الصوفی: من ذل فی نفسه رفع الله قدره و من عز فی نفسه اذله الله فی اعین عباد و قال ابراهیم بن داود القصار: من تعزز بشيء غیر الله فقد ذل فی عزه.

و قال شیخ الاسلام: ما اعز الله عبد بجز اعز له من ان یذله علی ذل نفسه.

... بوبکر زقاق گوید: که این کار، کار کسی آید کی الله تعالی به جان او مزبله‌ها رفته بود.
(انصاری، ۱۳۴۱: ۱۰۰-۱۰۱)

از این داستان که در منابع گوناگون ذکر شده این گونه می‌توان فهمید که:
۲۳-۱۵-ف-۳. ابومزاحم شیرازی در نیشابور خراسان مشهور بوده و به قول خواجه عبدالله انصاری سید از مشایخ به حساب می‌آمده است.
۲۳-۱۵-ف-۴. این حکایت نشان از آن دارد که ابوحفص به روایات ملامتی ابومزاحم آشناست آن جا که می‌گوید:

اگر این آن ابومزاحم است که من می‌شناسم می‌شاید که مرا چنین ببیند.
این سخن یعنی آن که او اهل تصنع و ظاهرسازی نیست.
۲۳-۱۵-ف-۵. آنچه خواجه عبدالله انصاری در تتمه داستان با روایات ملامتی می‌آورد می‌تواند کمک کند که ابومزاحم بر این روش و اندیشه پیش می‌رفته است.

۲۳-۱۶. ابوبکر طمستانی:

۲۳-۱۶-۱. سلمی در طبقات الصوفیه او را بسیار بزرگ می‌دارد و در موردش می‌نویسد:
و هو من اجل المشایخ و اعلاهم حالاً، منفرد بحاله و وقته، لا یشارکه احد من المشایخ و لا یدانیه، و کان ابوبکر الشبلی یبجله، صحب ابراهیم الدباغ و غیره من مشایخ الفرس و کان مشایخ
وقته یحترمونه ورد نیشابور و مات بها بعد سنة اربعین و ثلاثائه. (سلمی، ۱۴۰۶: ۴۷۱)

از سخنان سلمی می‌توان چنین نتیجه گرفت که:

۲۳-۱۶-الف. او از والاترین و بالاترین مشایخ صوفیه به حساب می‌آید.
۲۳-۱۶-ب. در حال و مقام و وقت در میان مشایخ منحصر به فرد است.
(برای آشنایی با حال و مقام وقت در تصوف: ر.ک: هجویری، ۱۳۸۳: ۲۲۵/ قشیری، ۱۳۹۲: ۵۷/ کلاباذی، ۱۴۱۳: ۸۶/ سراج طوسی، ۱۳۸۰: ۴۱/ سهروردی، بی‌تا: ۴۷۱/ عبادی، ۱۳۴۷: ۱۹۹-۲۰۰/ سمعانی، ۱۳۶۹: ۲۹۶)

۲۳-۱۶-۱- ج. هیچ کدام از مشایخ زمانش (یادمان باشد که او در قرن چهارم می زیسته که مملو از مشایخ بزرگ تصوف است) همانند او نیستند.

۲۳-۱۶-۱- د. شبلی او را بزرگ می داشته.

۲۳-۱۶-۱- ه. او در دامان مشایخ فارس تربیت شده است.

۲۳-۱۶-۱- و. پیران صوفیه با دید احترام و عزت به او می نگرستند.

۲۳-۱۶-۱- ز. بعد از شیراز به نیشابور می رود. (برای اطلاع بیشتر ر.ک: روزبهان، ۱۳۶۰: ۴۳)

۲۳-۱۶-۲. ابونعیم اصفهانی در حلیه الاولیا در موردش می نویسد:

و منهم ابوبکر الطمستانی العالم الربانی، صلب الأعلام و الأكابر و نبه به الأعلام و الاصاغر.

(اصفهانی، ۱۴۰۹: ۱۰: ۳۸۲)

ابوبکر اصفهانی بر این باور است که طَمَسْتَانی عالم ربانی است و صحبت بزرگان و اکابر (= بزرگان) را دریافته و کوچک و بزرگ از او مُتَنَبّه می شدند.

۲۳-۱۶-۳. شیخ به طمستان منسوب است و تمستان یا طمستان از شهرهای کوچک فسا بوده است.

۲۳-۱۶-۳- الف. در حدود العالم آمده است:

تمستان، بستگان، ازبرا، دارکان، مزیرکان، سنان شهرکهایی از میان پسا و دارابگرد. (ستوده، ۱۳۶۲: ۱۳۴)

۲۳-۱۶-۳- ب. مقدسی در احسن التقاسیم می نویسد:

دارابجرد بها كان المصرفی القديم و كان ينزلها الملوك الكثيرة المعاون جليله الخصائص طيبة

الهوا قصبها على اسعها و من مدنها طمستان... (مقدسی، ۱۴۱۱، ۴۲۲)

۲۳-۱۶-۳- ج. ابن خردادبه، طمستان را یکی از رَسَاتِیق [= جمع رُستاق به معنی روستا] داربجرد می داند. (ابن خردادبه، ۱۸۸۹: ۴۶)

و بعد می گوید:... ثم الى مدينة فسا اربعة فراسخ ثم الى طمستان اربعة فراسخ. (همان: ۵۲-۵۳) فاصله آن با فسا چهار فرسخ است.

۲۳-۱۶-۳-د. در نامه‌ی دانشوران نیز آمده است:

طَمَسْتان بکسر طاء مُهْمَلَه و میم و سکون سین مُهْمَلَه (= حروف‌هایی که نقطه ندارند را مهمله گویند) و فتح تاء امثناة فوقانیه و نون و یاء نسبت، منسوب به طمستان است که از بلدان فارس است. یاقوت حموی گوید: طمستان مُعَرَّب دهستان است و جماعتی از رَوَات (= جمع راوی) به آنجا منسوباند (نامه دانشوران، بی تا: ۳: ۱۴۳).

۲۳-۱۶-۳-ه. اشتباه عجیب و غریبی را ابن مَلَقْن در طبقات الاولیاء در این مورد کرده است:

ابوبکر الطمستانی، صحب ابراهیم الدباغ و کان اوحد و فقه علما و حالا و مات بنیسا بور بعد سنة اربعین و ثلاثائه، الطمستان لا اعلم نسبتة إلى ماذا و لعله الطبس نسبة الى طبس قرية من قری مازندران! (ابن ملقن، ۱۴۱۵: ۳۵۳-۳۵۴)

ابن ملقن با این که متوفی ۸۰۴ هجری است (ر.ک: ابن فهد، بی تا: ۱۹۷-۱۹۸/ سخاوی، بی تا: ۲: ۱۰۰/ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۸۹: ۲: ۲۱۶) و قرن‌ها پیش از او، سَلَمی (متوفای ۴۱۲ هجری) طمستانی را فارسی خوانده، چگونه چنین اشتباهی می‌کند!

۲۳-۱۶-۴. روزبهان در مورد او می‌نویسد:

و منهم بحر الحقایق و عبهرالمعارف و صبیح العشاق ابوبکر التمستانی

کان صاحب آیات و کرامات و اسرار و سُکر و هیمان. شأنه عند المشایخ و اهل القصة أشهر من الشمس، روی و اسندالحديث. (روزبهان، ۱۳۹۳: ۳۱).

روزبهان، طمستانی را صاحب آیات و کرامات می‌داند و او را اهل سُکر می‌شناسد.

۲۳-۱۶-۵. خواجه عبدالله انصاری نیز در طبقات الصوفیه ذیل شیخ ابوالعباس باوردی (که بیش از این آوردیم) از او سخن می‌گوید و تعریض او و شیخ ابوالعباس را به شبلی بیان می‌کند. (انصاری، ۱۳۴۱: ۳۰۱)

۶-۱۶-۲۳. روزبهان در شرح شطحیات نیز از او یاد می‌کند و می‌نویسد:

شیخ العشاق، ابوبکر طمستانی، صاحب آیات و کرامات بود، اسرار سُکر و مَحَبَّت بدو غالب بود و در عبادت و شطح چنان بود که در پارس کس قوّت شنیدن او نداشت. بعد می‌گوید: شیوخ وقت صواب چنان دیدند که او به خراسان رود، برفت و هم آنجا به حق پیوست. (روزبهان، ۱۳۶۰: ۴۳)

سخن روزبهان درباره طمستانی این است که:

۶-۱۶-۲۳- الف. او شیخ عاشقان است.

۶-۱۶-۲۳- ب. اسرار در سُکر و مَحَبَّت بر او غالب است.

۶-۱۶-۲۳- ج. چنان در شطح پر قدرت است که کسی در فارس یارای شنیدن آن را ندارد.

۶-۱۶-۲۳- د. پس به نیشابور به اجبار می‌رود و در آن جا گوشه‌نشینی و انزوا پیشه می‌کند.

۷-۱۶-۲۳. در نامه دانشوران در ادامه‌ی این مطلب می‌خوانیم که:

سخنان شطح‌آمیز او سبب شد که مشایخ فارس از بیم آن که مبدا به او آسیبی رسد، صلاح چنان دیدند که وی به خراسان رود و ظاهراً این مهاجرت در اواخر عمر او صورت گرفته است وی در این سفر اجباری مدت کوتاهی در اصفهان بوده و سپس به نیشابور رفته و در این شهر گوشه‌گیری اختیار کرده و روزگار را به انزوا گذرانده است. (نامه‌ی دانشوران، بی‌تا: ۳: ۱۴۲)

۸-۱۶-۲۳. عطار، شخصیت ابوبکر طمستانی را با ابوبکر صیدلانی در تذکرة الاولیاء اشتباه می‌گیرد و اقوال و احوال او را به ابوبکر صیدلانی نسبت می‌دهد. (عطار، ۱۳۸۶: ۶۲۸)

۹-۱۶-۲۳. این اشتباه عطار را متأسفانه جامی نیز در نفحات‌الانس ادامه می‌دهد. (جامی، ۱۳۸۶: ۱۸۴)

۱۰-۱۶-۲۳. معصوم‌علیشاه نیز در طرائق‌الحقائق باز به همین راه اشتباه رفته است و تمام مطالب طمستانی را به صیدلانی نسبت داده است. (معصوم‌علیشاه، بی‌تا: ۴۱۷)

۱۱-۱۶-۲۳. اما در نامه‌ی دانشوران این اشتباه عطار و جامی و معصوم‌علیشاه تصحیح شده است. (ر.ک: نامه‌ی دانشوران، بی‌تا: ۱۴۲)

مَسْتَوْرانِ قِبابِ غِیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۲۰۱

۲۳-۱۶-۱۲. از او سخنان و رفتارهای ملامتی بسیاری نقل شده که از آن میان می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۲۳-۱۶-۱۲-الف. ما الحقیقة الا فی موت النفس. (اصفهانی، ۱۴۰۹: ۱۰: ۳۸۲)

حقیقتی یافت نمی‌شود مگر در مرگ نفس.

۲۳-۱۶-۱۲-ب. مجالست خدا بسیار کن و با خلق اندک. (عطار، ۱۳۹۱: ۶۲۸)

۲۳-۱۶-۱۲-ج. زندگانی نیست مگر در مرگِ نفس. (همان: ۶۲۹)

۲۳-۱۶-۱۲-د. میان من و میان حق جز این انفاسِ معدوده نیست. (روزبهان، ۱۳۶۰: ۲۵۹)

۲۳-۱۶-۱۲-ه. نعمتِ بزرگترین، بیرون آمدن از نفس [است] و نفسِ بزرگترین حجابی است میانِ تو و خدای. (قشیری، ۱۴۰۹: ۸۱)

۲۳-۱۶-۱۲-و. روزبهان بقلی شیرازی می‌نویسد:

چون جماعتی از دزدان دید که خمر می‌خورند و به طنابیر (= جمع طنبور) مشغول بودند، رفت و آن‌جا بنشست و آن سماع بشنید. (روزبهان، ۱۴۶۰: ۳۵۸)

۲۳-۱۶-۱۲-ز. هر گاه دل را همتی بود اندر وقت وی را عقوبت کنند. (قشیری، ۱۴۰۹: ۸۱)

۲۳-۱۶-۱۲-ح. الطريق الى الله تعالى بعدد الخلق (سلمی، ۱۴۱۹: ۴۷۲)

راه به سوی خدا به عدد مردمان است.

۲۳-۱۶-۱۲-ط. جالسوا الله كثيراً و جالسوا الناس قليلاً (همان: ۴۷۲)

با خداوند بسیار همنشین باش و با مردم بسیار اندک.

۲۳-۱۶-۱۲-ی. خیرالناس من یری أن الخیر فی غیره و یعلم أن السبیل الی الله کثیر. غیر السبیل الذی هو علیه. لکی یری تقصیر نفسه فیما هو علیه. (همان)

بهترین خلق آن قوم‌اند که خیر را در غیر ببینند و دانند که راه خدا بسیار است و چنان باید که تقصیر نفسِ خود را داند و بدان پردازد.

۲۳-۱۶-۱۲-ک. العاقل یتکلم علی قدر الحاجة و یدع ما فضل عنه. (همان: ۴۷۴)

عاقل آن است که سخن به قدر حاجت گوید و هر چه افزون است، دست از آن بدارد.

۲۳-۱۶-۱۲- ل. ما الحياة إلا في الموت النفس ای ما حياة القلب إلا في إماته النفس. (همان: ۴۷۱)

زندگانی نیست مگر در مرگ نفس و حیات دل در مرگ نفس نهفته است.

۲۳-۱۶-۱۲- م. لايمكن الخروج من النفس بالنفس و انمايمكن الخروج في النفس بالله تعالى و ذلك بصحة الإرادة الله عزوجل. (همان: ۴۷۱-۴۷۲)

ممکن نیست از نفس بیرون آمدن مگر به نفس ولیکن امکان از نفس بیرون آمدن شما با خداست و آن راست نشود مگر به درستی ارادت به خداوند.

۲۳-۱۶-۱۲- ن. النعمة العظمی الخروج من النفس والنفس اعظم حجاب بینک. (همان: ۴۷۲)

نعمتی بزرگتر از نفس بیرون آمدن نیست؛ زیرا که بزرگترین حجاب میان تو و خدا همانا نفس است.

۲۳-۱۶-۱۲- ص. من چه کنم و جمله خلق دشمن من. (عطار، ۱۳۸۶: ۶۲۸)

۲۳-۱۶-۱۳. قشیری داستانی را از طمستانی بیان می‌کند که بر ملامتی بودن و گمنام بودن او تأکید دارد:

سمعت ابابکر الصیدلانی و کان رجلاً صالحاً قال: كنت اصلح اللوح في قبر ابوبکر الطمستانی أنقر فيه اسمه في مقبرة الحيرة كثيرا و كان يقلع ذلك اللوح و يسرق و لم يقطع من غيره من القبور و كنت أتعجب منه، فسألت الاستاذ اباعلی الدقاق يوماً عن ذلك فقال: إن ذلك الشيخ أثر الخفاء في الدنيا و انت تريد أن تشهر قبره باللوح الذي تصلحه فيه. و إن الحق - سبحانه - يأبى إلا اخفاء و قبره أثر هو ستر نفسه. (قشیری، ۱۴۰۹: ۳۲۳)

از ابوبکر صیدلانی شنیدم که مردی بود به صلاح، گفت: وقتی لوح سر گور ابوبکر طمستانی نیکو می‌کردم و نام او را آن‌جا می‌کندم و هر باری از سر گورش بر می‌کنند و می‌بردند و از هیچ گور دیگر نمی‌بردند و من متعجب مانده بودم به استاد ابوعلی دقاق این حال را گفتم و از آن پرسیدم. گفت: این پیر گمنامی اندر دنیا اختیار کرده بود و تو می‌خواهی که وی را به لوح، مشهور گردانی و حق تعالی نمی‌خواهد مگر آن که گور او پنهان باشد همچنان که او خواست که در میان مردمان پوشیده باشد.

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۲۰۳

۲۳-۱۶-۱۴. و این حکایتِ قشیری را عطار، در تذکرة الاولیاء بیان می‌کند. (ر.ک: عطار، ۱۳۸۶: ۶۲۹)

این حکایت، یادآور کلامِ سلمی در مقدمه‌ی رساله‌ی ملامتیه است که می‌گوید:

والطبقة الثالثة، و هم الذين لقبوا بالملامتیه: و هم الذين زين الله تعالى بواطنهم بأنواع الكرامات من القرية والزلفه و الاتصال و تحققوا في سرِّ السرِّ في معاني الجمع، بحيث لم يكن للافتراق عليهم سبيل بحال من الاحوال فلما تحققوا في الرتب السنية من الجمع و القرية و الانس و الوصلة، غار الحق عليهم أن يجعلهم مكشوفين للخلق... (سلمی، ۱۳۶۴: ۸۷)

اما طبقه سوم که ایشان را ملامتیه خوانند، خداوند درون‌هایشان را به کرامت قرب، زلفه و اتصال زینت داده است و به سرِّ درون در معانی جمع‌الجمع در پیوسته‌اند چندان که دیگر به هیچ حالی از احوال، ره به افتراق نبرند و چون به مراتب رفیع جمع و قربت و انس و وصل برآمدند غیرت حق - تعالی - از فروافتادن پرده‌ی بیشتر ایشان به روی خلق مانع آمد.

۲۳-۱۷. مقدسی در کتاب البدء والتاریخ از صوفیی دیگر در فارس نام می‌برد که رفتارهای ملامتی دارد، او می‌نویسد:

رجل فی بلاد سابور من حدود فارس یجتمع الیه قوم و یذهبون مذهباً یخالفون عوام الناس فقصدته متصّفاً ماعنده و لزمه اياماً کالمضفی و المستر سل لما عنده معتابهاً متجاهلاً وکان الرجل یرجع الی شیء من علم اللغة و معرفة مذاهب القدماء الی أن انس بی وثق بناحیتی ثم أبدی مکتوم امره و دقیق سرّه و إذا هو علی هذا المذهب الذی ذکرته مع طول تهجد و قیام و کثرة صلاة و صیام اذکرما حفظته عنه أنّه کان یوماً یشیر الیه بالدلائل فقال و هو الذی تراه فی عینی و أراه فی عینک ثم انشد بیتاً:

حجّته العیون عن کل عینٍ و هو فیها انیس کل وحیدٍ

و حدثنی عن بعض مشایخه عن ابی یزید البسطامی أنّه قال طلبت الله ستین سنة فاذا أنا هو. (مقدسی، بی‌تا: ۹۰-۹۱)

در بلاد سابور از حدود فارس، مردی را دیدم که قومی نزد وی گرد می‌آمدند و مذهبی داشتند که خلاف مذهب عوام‌الناس بود. و من به قصد تحقیق در کار او نزد وی شدم. چند روزی نزد وی ملازم بودم همچون کسی که آنچه داشته رها کرده و خویش را پالوده است و ابلهی و نادانی از خویش نشان دادم. این مرد را به علم زبان و معرفت مذاهب پیشینه‌گان رجوعی بود. تا آن‌گاه که با من انس گرفت. و از جانب من اطمینان یافت. سپس آن کار پنهانی خویش آشکار کرد و از راز نهفته خود پرده برگرفت، دیدم که او بر همین مذهبی است که یاد کردم (حلولی است) با آنکه شب زنده‌دار بود پیوسته در نماز و روزه، از چیزهایی که از او به خاطر سپردم یکی این بود که روزی به این اشاره می‌کرد با دلایل، پس گفت: و هم اوست که تو آن را در چشم من بینی و من آن را در چشم تو و سپس بیتی برخواند:

چشم‌ها او را از دیدار هر چشم پنهان کرده‌اند و او در آن میان انیس تنهایی است.

و آن مرد مرا از بعضی مشایخ خویش از ابویزید بسطامی روایت کرد که ابویزید گفت شصت سال به جستجوی خدا بودم پس بدانستم که من خود اویم. (مقدسی، ۱۳۷۴: ۲: ۳۲۹)

آنچه از سخنان مقدسی می‌توان برداشت کرد چنین است:

۱-۱۷-۲۳. شیخ فارسی، مذهبی خلاف مذهب عوام داشته است.

۲-۱۷-۲۳. مقدسی با او ناراستی می‌کند و نقش بازی می‌کند تا به گنه عقیده‌اش دست یابد.

۳-۱۷-۲۳. مقدسی، شیخ مذکور را مردی دانشمند می‌یابد که به علم و زبان پیشینیان آشنا بوده است.

۴-۱۷-۲۳. شیخ پیوسته در عبادت بوده، شب زنده‌داری می‌کرده و روزها را به نماز و روزه سپری می‌نموده است.

۵-۱۷-۲۳. اندیشه‌های او شبیه اندیشه‌های حلاج و ابویزید بسطامی است.

۶-۱۷-۲۳. می‌دانیم کتاب *البدء و التاريخ* در سال ۳۵۵ هجری نوشته شده. (ر.ک: مقدسی،

۱۳۷۴: ۱: ۳۴) و شهادت حلاج در سال ۳۰۹ هجری رخ داده است، پس طبیعتاً ۴۶ سال پس از آن قتل فجیع، جامعه اسلامی، هنوز درگیر آن هجمه‌های سنگین بر اندیشه و افکار حلاج و حلاجیان هست. (برای دانستن بهتر آن زمان ر.ک: ماسینیون، ۱۳۹۰: ۱۵) [برای دانستن آن

شرائط به بخش حلاج همین مقاله مطلب ۲۳-۴-۱۲-۳ مراجعه فرمایید.]

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتی‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۲۰۵

۷-۱۷-۲۳. هر چند که معتقدند که مقدسی به اعتزال تمایل داشت (ر.ک: کردعلی، ۱۳۲۶: ۳؛
۱۹۰۸ / مقدسی، ۱۳۷۴: ۵۴-۵۵-۵۶: ۲/ Tarifi Khalidi: 1946)

اما او در کتاب خود تلاش می‌کند که به دفاع از اندیشه‌های دیندارانه در مقابل آراء ملحدانه
بپردازد و خود معتقد است که خواننده را مجهز به صیانت از اعتقادش می‌کند. (ر.ک:
مقدسی، بی‌تا: ۳: ۱۷) و حتی بر این باور است که: خواندن برخی کتاب‌ها مایه‌ی فساد
می‌شود و دل‌ها را از میان می‌برد و دین، را ویران می‌کند. (همان: ۴: ۱۰۳)
و در پایان فصل نخست هم یادآور می‌شود که:

... فهده مقامات قدمنها نظراً للناظر فی کتابنا و نُصحاً لمن احتاط لدینه و تحرّز من تمویه
الملحدین و تلبیس المنخرقین و خطرات المجّان و وساوس الخلعاء الذین أفسد الفراغ فکرمهم.
(همان: ۱: ۵۴)

آن مقدمات را برای خواننده به صورت نصیحتی آورده تا مردم در کار دین خویش احتیاط
کنند و از اهل تمویه، ملحدان، تلبیس، اهل مخرقه، مجّان و وسوسه‌های خلق بپرهیزند.

۸-۱۷-۲۳. آنچه به نظر می‌رسد این است که مقدسی، صوفیان را از این جرگه می‌شمارد. او در
مورد صوفیان می‌نویسد:

و ذکر فرق الصوفیه منهم الحُسنیه و الملامتیة الشوقیه و المعذوریة و جملة امرهم أنهم لایحملون
علی مذهب معلوم و لا عقیده مفهومة لأنهم یدینون بالخواطر و المخائیل و ینتقلون من رأی الی
رأی. (همان: ۵: ۱۴۸)

در ذکر فرقه‌های صوفیان؛ حُسنیه، ملامتیّه، شوقیه و معذوریّه از ایشان‌اند و بر روی هم
ایشان به هیچ مذهب معلوم و عقیده مفهومی گرایش ندارند چرا که ایشان متدین به خاطرها
و خیال هستند و از اندیشه‌ای به اندیشه‌ای دیگر روی می‌آورند.

این سخن مقدسی و داوری او در مورد صوفیان، اندیشه‌ی او را بر این گروه نمایان می‌کند.
بعد از این سخن، می‌گوید:

من يقول بالحلول كما سمعت واحداً منهم يزعم أن مسكنه بين عوارض المرد و منهم من يقول بالاباحة و الاهمال و لا يدعون للوم اللاتمين. (همان: ۱۴۸)

دسته‌ای از ایشان قائل به حلول‌اند که از یکی از ایشان شنیدم که جایگاه خدا را در گونه‌ی اُمردان می‌دانست دسته‌ای از ایشان اهل اباحه و اهمال‌اند و هیچ سرزنش سرزنشگران آنان را نگران نمی‌کند.

پس از این مقدمه، مقدسی به طعن و قدح حلاج می‌پردازد:

و عن ارسطاطاليس وُجِدَتْ صُورَةٌ مَصُورَةٌ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ وَ فِي يَدِهِ كِتَابٌ مَكْتُوبٌ فِيهِ كُنْتُ اشرب شراباً و لا أروى فأما عرفتُ الباري جل و عز رويت بلاشرب و لبعض المتصوفة مذهبٌ قريبٌ من هذا بل هو بعينه لأن منهم يقول بالحلول و اذا راؤ صورة حَسَنَةً خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا و كثير من اهل الهند يفعلون هذا و أنشدوني ابن عبد الله للحسين بن منصور المعروف بالحلاج مايدل على هذا القول:

يا سرسر يدق حتى	يحفى على و هم كل حى
و ظاهراً باطناً تجلّى	لكل شيء بكل شى
إن أعتذرى اليك جهلٌ	و عظم سكى و فرط عى
يا جملة الكل لست غبرى	فما عتذارى إذا إلى

و كم الله علينا من الفضل و المنّة بإلهام التوحيد و تسهيل التعريف و اى نفس خميرة تطمئن إلى مثل هذه المذاهب و أى عقل يسمح بقبولها. (همان: ۲: ۹۱-۹۲)

و از ارسطو نقل کرده‌اند در جایی، صورتی تصویر شده، دریافت که در دست آن نوشته‌ای بود و در آن مکتوبی که بیش از این شرابی نوشیدم که سیرابی از آن نداشتم و چون خدای را شناختم بی‌آنکه بنوشم سیراب شدم و بعضی از صوفیان را مذهب نزدیک به این عقیده است بلکه عین این عقیده است چرا که بعضی از ایشان قائل به حلول‌اند و چون صورتی زیبا بینند در برابر آن به سجده می‌افتند و بسیاری از اهل هند این کار را می‌کنند.

و از ابن عبدالله شنیدم که شعری از حسین بن منصور معروف به حلاج را می‌خواند و آن شعر گواهی است بر این سخن:

ای نهان نهان که از فرط لطافت از و هم هر زنده‌ای به دوری
ای آشکار پنهان که بر هر چیز از هر چیز تجلی داری
پوزش من از تو، نادانی و درماندگی و شک است

ای همه تو، تو جز من نیستی، پس پوزش خواهی من از خویش چه خواهد بود؟
چه منت‌هاست خدای را بر ما به توحیدی که الهام کرد و شناختی که آسان گردانید کدام
نفس صاحب تمیز به مذهب‌ی از این دست اطمینان می‌کند و کدام خردی پذیرای آن
می‌گردد.

۹-۱۷-۲۳. تصویر مقدسی از حلول، بر اساس آنچه نوشته تنها پرستش صورت‌های زیباست و این تصویر از حلاج، به کلی اشتباه است:

۱-۹-۱۷-۲۳. عطار در این مورد می‌گوید:

بعضی گویند از اصحاب حلول بود و بعضی گویند تولی به اتحاد داشت، اما هر که بوی توحید
به وی رسیده باشد هرگز او را خیال اتحاد نتواند افتاد و هر که این سخن گوید سرش از
توحید خبر ندارد و شرح این طولی دارد که این کتاب جای آن نیست اما جماعتی بوده‌اند از
زنادقه در بغداد چه در خیال حلول و چه در غلط اتحاد که خود را حلاجی گفته‌اند و نسبت
بدو کرده‌اند و سخن او فهم ناکرده بدان گشتن و سوختن به تقلید محض فخر کرده‌اند چنان
که دو تن را در بلخ همین واقعه افتاد که حسین را، اما تقلید در این واقعه شرط نیست. اینجا
نه حلول کار دارد نه اتحاد. (عطار، ۱۴۹۱: ۱۳۵-۱۳۶)

۲-۹-۱۷-۲۳. سپهسالار نیز نکته‌ای قابل تأملی دارد:

معنی اتحاد یکی شدن است و این مقام عالی‌تر از توحید است و غرض از یکی شدن نه آن
است که جمعی قاصر نظران توهم حلول کنند تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً و در این عطار
فرماید رضی الله عنه:

اینجا حلول کفر بود، اتحاد هم این وحدتی است لیک به تکرار آمده

متأسفانه سه اصطلاح حلول، اتحاد و وحدت به دلیل شباهت‌های زیادی که گاه با هم داشتند و البته تمایزات فراوانی که از مدنظر دور داشته شده، با یکدیگر تداخل معنایی پیدا کرده‌اند و این امر موجب گشته که سخن حلاج آنچنان که باید مورد بررسی ناقدان او قرار نگیرد.

۳-۹-۱۷-۲۳. هم حلاج و هم بقیه عرفا این مقام را عین‌الجمع می‌گفتند.

و روزبهان بر این باور بود که عین‌الجمع آن است که انوار صفات را در لباس افعال بینی همچنان که موسی (ع) نور تجلی را در کوه دید. (روزبهان، ۲۰۰۵: ۱۷۹)

۴-۹-۱۷-۲۳. کاشانی معتقد است که عین‌الجمع مقامی است که در آن حق حجاب خلق می‌گردد و مساوی است با استهلاک تام در حق، جمع و اشتغال به شهود الهی است فارغ از ماسوی الله. (کاشانی، ۱۳۷۹: ۲۲۲)

جمع‌الجمع تاره يطلق و یراد به إستهلاك فی الله بالکلیة كما عرفت ذلک فیما مرَّ. (کاشانی، ۱۴۲۶: ۳۲۴)

تارة یراد الجمع‌الجمع، حق فی خلق كما ان الجمع حق بلا خلق و الفرق رؤیة خلق بلاحق. (کاشانی، ۱۴۲۶: ۴۲۴)

و یراد بالجمع ایضاً الاشتغال بشهود الله عما سوی الله عزوجل (کاشانی، ۱۴۲۶: ۴۲۳)

انهم یشیرون بالجمع الی حق بلاخلق. (کاشانی، ۱۴۲۶: ۳۲۲)

۵-۹-۱۷-۲۳. یادمان باشد که عرفا و من جمله حلاج معتقدند که شناخت خداوند از طریق عقل، تنها موجب سرگردانی است.

من رame بالعقل مسترشدا اسرحه فی حیرة یلهو

(حلاج، ۱۴۲۴: ۱۶۶)

آنکه به کمک عقل به شناخت خداوند برآید، خرد او را گمراه و سرگردان می‌نماید. آن‌ها معتقدند که معرفت، یک تجربه درونی است که از طریق کشف و شهود به دست می‌آید.

رأیت ربی بعین قلبی	فقلت من انت قال انت
اشار سرّی إلیک حتی	فنیث عنّی و دمت انت

(همان: ۵۲)

با چشم دلم خدای خویش را دیدم. از او پرسیدم تو کیستی؟ گفت: تو هستم. خداوندا درونم چنان مرا به تو رهنمون ساخت که من فانی شدم و تو ماندگار شدی.

ابن سینا نیز در نَمَطِ چهارم/شارت به همین مطلب اشاره می‌کند که: ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي (ابن سینا، ۱۴۱۳: ۶۵)

جز به عرفان عقلی نمی‌توان به خدا اشاره کرد و مقصود شیخ الرئيس شهود عرفانی است. ابن عربی می‌گوید: و هو العلم (= علوم الاسرار) الذي فوق طور العقل (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱: ۱۴) و بر این باور است که: نیروی خرد توان درک خداوند را ندارد و خداوند برتر از درک عقل است.

حلاج نیز به این پوشیدگی اشاره دارد و درک قلبی خداوند را مطرح می‌کند و می‌گوید:

إن كنت بالغيب عن عيني مُحْتَجِباً فالقلب يرداك في الإبعاد و التائي

(حلاج، ۱۴۲۳: ۳۶)

خداوندا اگر در پرده‌ی غیب از دیدگان من پنهانی، قلب من از دور تو را می‌پاید.

ابن عربی در این مورد می‌گوید: و تبين لك أن العلم الصحيح لا يعطيه الفكر... ان العلم الصحيح إنما يقذفه الله في قلب العالم و هو نور الهی يختص الله به من يشاء حق عباده... و من لا كشف له، لا علم له (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۳: ۳۳۵)

شناخت درست از راه تفکر به دست نمی‌آید بلکه خداوند آن را بر قلب عالم می‌ریزد، شناخت نوری الهی است که خداوند آن را بر قلب هر بنده‌ای که خود بخواهد می‌ریزد و آن که از کشف بی‌بهره است شناختی ندارد.

و این کشف طبیعتاً با پالایش و تزکیه‌ی نفس شکل می‌گیرد:

و هذبت نفس بالرياضة ذاهباً إلى كشف ما حُجِبَ العوائد غطت

(ابن فارض، ۱۴۱۰: ۶)

از طریق ریاضت به تهذیب نفسم پرداختم تا پوشیده‌های در پرده کشف گردد.

شاید به همین دلیل بود که در اندیشه‌ی عرفای اسلامی به خصوص در تفکر حلاج، همه ادیان به خدا منتهی می‌شدند و در نهایت یکی می‌گشتند، و تنها در شعائر با هم متفاوت بودند.

هو الذی وضع فی التصوف الإسلامی فکره أن الأديان جميعاً تؤدّی إلى الله فقط تختلف شعائرها.
(ضیف، ۱۹۶۰: ۴: ۴۸۲)

چون این راه به تعدادِ مردمان جهان گشوده است و همه را بدان دسترسی است:

تفکرت فی الادیان جد محقق فألفتها اصلاً له شعب جمّاً
فلا تطلبن للمرء ديناً فأنه يصدّ عن الاصل الوثيق و أنما
يطالبه اصل يعبر عنده جمع المعاني و المعاني فيهما

(حلاج، ۱۴۲۳: ۱۲۸)

درباره‌ی همه‌ی ادیان محققانه اندیشیدم. همه را از یک ریشه یافتم. برای آدمی دین خاصی را مجوی که وی را از اصل محکم باز دارد و قطعاً هر کسی پیرو اصل و ریشه‌ای است که بزرگواری‌ها و مفاهیمی عالی‌ه را برایش بیان می‌کند.

این اندیشه یعنی شناخت خداوند به وسیله‌ی قلب که برای هر انسان مهدّبی فراهم است کمک کرده تا حلاج و عرفای پس از او به نتیجه‌ی استغراق برسند یعنی به این نتیجه برسند که با کشف و شهود قلبی و روحی می‌توان بدان مبدأ و منبع اصلی نزدیک شد و مظهر تجلی ذات او گشت.

آن‌ها تحقق و دستیابی بدین را در دوستی می‌دیدند و دوستی را محو منیت‌ها و فنای تمام می‌دانستند.

به قول حلاج:

إن کتابی یا انا عن فرط سقم و ضنی

(همان: ۱۵۵)

این که می‌گویم ای من، از روی شدت بیماری عشق است.

یا به قول ابن‌فارض:

فلم تهونی ما لم تکن فانیاً و لم تفن ما لا تجتلی فیک صورتی

(ابن فارض، ۱۴۱۰: ۳۳)

تا در حق فانی نشوی عاشق من نخواهی شد و تا صورت من در تو جلوه‌گر نشود، این فنا پدید نخواهد آمد.

این عشق چنان شعله می‌کشید که عارف خود را فراموش می‌کرد:

قد وسم الحبُّ منه قلبی بمیسم والشوق اى وسم
و غاب عنی شهود ذاتی القرب حتی نسیتُ اسمی

(حلاج، ۱۴۲۴: ۱۳۰)

حق بر قلبم داغ‌گدازان شوق وی را نهاده است و به خاطر قُرب، چنان از خود بی‌خود گشته‌ام که نامم را از یاد برده‌ام.

این رفتار را مولانا جلال الدین، استغراق می‌نامد:

چنان که مگسی بالا می‌پرد، می‌جنبد و سرش می‌جنبد و همه اجزایش می‌جنبد. چون در انگبین غرق شد. همه اجزایش یکسان شد. هیچ حرکت نکند. استغراق آن باشد که او در میان نباشد و او را جهت نماند و فعل نماند و حرکت نماند. غرق آب باشد؛ هر فعلی را که از او برآید، آن فعل او نباشد. اگر هنوز دست و پای می‌زند، او را غرق نگویند یا بانگی می‌زند که آن غرق شدم این را استغراق نگویند. (مولوی، ۱۳۹۰: ۱۳۹-۱۴۰)

حلاج، مستغرق است در دریای ذاتِ حق؛ وجودی مستقل برای خود نمی‌شناسد از این رو با کلماتی از قبیل ضمیر منفصل «انا» و ضمیر متصل فاعلی «ت» و یا متکلم «ی»، اصل وحدت را مطرح می‌کند.

انا من اهوی و من اهوی انا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتنی ابصرته و اذا ابصرته ابصرتنا

(حلاج، ۱۴۲۳: ۱۳۴)

من همانم که دوستش می‌دارم و آنکه دوستش دارم من است، ما دو روح در یک بدن هستیم. هرگاه من را بنگری وی را می‌بینی و هرگاه به وی بنگری هر دوی ما را می‌بینی.

از همین روست که ابن عربی در فتوحات/المکیه در مورد حلاج می‌نویسد:

كما حکى عن زليخا انها افتصدت فوق الدم فى الارض فأنكتب به يوسف يوسف فى مواضع كثيرة حيث سقط الدم الجريان ذكر اسمه مجرى فى عروقها كلها و هكذا حکى عن الحلاج لما قطعت اطرافه انكتب بدمه فى الارض الله الله حيث وقع. (ابن عربی، بی تا: ۲: ۳۳۷)

حکایت شده، زلیخا فصد (= حجامت) کرد. چون خورش به زمین ریخت، یوسف یوسف نوشته شد؛ زیرا نام یوسف همچون خون در عروق وی جریان داشت همچنین گفته شده است هنگامی که اندام‌های حلاج بریده می‌شد و خورش به زمین می‌ریخت الله الله نوشته می‌شد. درباور حلاج، ذات حق در جهان تجلی دارد و همه خیر در جهان من جمله او، مظهر این تجلی و وحدت‌اند.

زیرا محبوب و محب و حب یکی هستند خود می‌گوید:

ایها السائل عن قصتنا لو ترانا لم تفرق بیننا
روحه روحی و روحی روحه من رأى روحین حلت بدنا

(حلاج، ۱۴۲۳: ۱۳۴)

ای کسی که از ماجرای ما می‌پرسی اگر دقت می‌کردی بین ما فرقی نمی‌گذاشتی. روح او روح من و روح من روح اوست چه کسی دو روح را در یک بدن دیده است؟

البته این مطلب در فلسفه اسلامی هم زمان با حلاج نیز به شکلی مطرح می‌شود:

فارابی در کتاب *آراء اهل المدينة الفاضله* در همین مورد می‌گوید:

العاشق منه هو المعشوق و ذلك على خلاف ما يوجد فينا فإن المعشوق منا هو الفضيله و الجمال و ليس العاشق منا هو الجمال و الفضيله، لكن للعاشق قوة أخرى فتلك ليست للمعشوق فليس منا هو المعشوق بعينه فأما هو فإن العاشق منه بعينه المعشوق و المحب هو المحبوب و هو المحبوب الاول و المعشوق الاول أحبه غيره او لم يحبه. (فارابی، ۲۰۱۲: ۴۴)

در علت اول، عاشق همان معشوق است، خواهنده همان خواهان و محب همان محبوب است. این بر خلاف آنی است که ما در خود می‌بایم. چه محبوب در ما فضیلت و زیبایی است، اما عاشق همان فضیلت و زیبایی نیست، بلکه عاشق درون ما توان دیگری است و محبوب نیست. پس عاشق درون ما همان معشوق نیست؛ چنان که برای علت اولی سودای درون همسان متعلق

عشق و عاشق همان معشوق است. بنابراین، او معشوق اول و نخستین متعلق عشق است، چه کسی عاشق یا سودا زده‌ی او باشد و چه نباشد.

در رسائل/اخوان/الصفاء نیز می‌خوانیم که:

ان العشق هو شده الشوق الی الاتحاد. (اخوان الصفا، ۱۴۱۲: ۳: ۲۵۸)

عشق، اشتیاقی بیش از حد به وحدت و اتحاد است.

شارح حلاج، ابوالحسن دیلمی نیز در کتاب عطف الالف المالموف علی اللام المعطوف در تشریح

همین نکته می‌نویسد:

و اما اصل المحبه، فهو ان الله تعالى لم یزل موصوفاً بالمحبه و هی صفه قائمه به و کان فیما لم یزل ناظرأ الی نفسه بنفسه لنفسه کما انه واجد نفسه بنفسه لنفسه و هكذا احب نفسه بنفسه لنفسه و کان فیما هناك المحب و المحبوب و المحبه شیناً واحداً لا انقسام فیها، لانه عین الاحدیه و لیس فی الاحدیه شیء و شیء. (دیلمی. ۱۴۲۸: ۷۴)

اصل عشق به این صورت است که خداوند، همیشه موصوف به عشق است و عشق برای او معنی پایداری است، خداوند پیوسته در ازل به خودش برای خودش به وسیله خودش نگاه می‌کرد چنان‌که خودش را برای خودش به وسیله‌ی خودش یافت. به همین ترتیب خودش را برای خودش به وسیله‌ی خودش دوست داشت، و در آن جا محب و محبوب و محبت یک چیز بود که هیچ جدائی از هم نداشت؛ زیرا عین احدیت بود و در احدیت دوئی وجود ندارد.

و همین موضوع است که مولوی در فیه مافیه شطح حلاج را چنین تفسیر می‌کند:

«آخر، این انالالحق گفتن، مردم می‌پندارند که دعوی بزرگی است انالعبد گفتن دعوی بزرگ است. انالالحق، عظیم تواضع است؛ زیرا این که می‌گوید من عبد خدایم، دو هستی اثبات می‌کند: یکی خود را و یکی خدا را، اما آن که انالالحق می‌گوید، خود را عدم کرد و به باد داد». (مولوی، ۱۳۹۰: ۲۱)

در جای دیگر می‌گوید:

چنان که منصور را چون دوستی حق به نهایت رسید، دشمن خود شد و خود را نیست گردانید؛ گفت: انا الحق؛ یعنی من تو گشتم، حق ماند و بس و این به غایت تواضع است و نهایت بندگی است. یعنی او است و بس. (همان: ۵۲۱)

او در جای دیگر به تعریض می گوید:

امام ابوحنیفه و امام مطلبی و امامان دیگر رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمْ معماران عالم خشکی بودند اما جنید و ذوالنون و ابایزید و منصور مرغانِ آبی بودند و سَبَّاحانِ عَمَّانِ معانی هر که متابعت ایشان می کند از حیل‌های نفسِ مکار، خلاص می یابد و بگو به دریای قدرت ره برد. (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲۲۰)

شاید حافظ در سرودن این بیت به این نکته توجه داشته است:

حلاج بر سر دار این نکته خوش سراید از شافعی نپرسند امثال این مسائل
(حافظ، ۱۳۷۸: ۳۰۲)

ابن عربی در فتوحات المکیه، شطح مشهور حلاج را از آن گروه می شمارد که در حال سُکر بدان تفوّه کرده اند و البته این شطاحان نیک بخت و رستگاران:

... فقالوا انالله و انالله لا اله الا انا فاعبدون کابی یزید ممن نقل عنه مثل هذا مع صحوه و ثبوتہ و عمله بأن الحق هو الظاهر بافعاله فی المیان الممكنات و منها من ادعت ذلک فی حال سکر کالحلاج فقال قول سکران (ابن عربی، بی تا: ۳: ۱۱۷-۱۱۸)

پس اساساً بر اساس آنچه آوردیم، سخن حلاج را مشایخ بزرگ صوفیه، حلول نمی دانند حتی کسی چون ابن سُرّیج (متوفی ۳۰۶) فقیه سرشناس و شیخ مشهور شافعی بغداد که او را عالم ترین و استوارترین فقیه مذهب شافعی زمان خود دانسته اند. (ر.ک: قرطبی، ۱۹۹۷: ۷۶) حلاج را مردی حافظ قرآن دانسته و سخت ستوده و او را از اتهام عقیده ی حلول دور دانسته است.

این فقیه با نفوذ شافعی که اولین محاکمه ی حلاج را از اعتبار انداخت و بر هم زد. ادله ی محکمش این بود که محاکم شرعی، صلاحیت ندارند در مورد شوریدگی صوفیانه و الهامات غیبی آنان وارد بحث شوند.

(ر.ک: شوریدگی صوفیانه و الهام غیبی از دسترس قاضیان که با امور روحی و باطنی کاری ندارند به دور است. (ر.ک: Mason;1995:16) و (ماسنینون، ۱۳۴۸: ۷۰)

این سخن ابن سُرّیج با سخن ابن سینا در *الاشارات و التنبیها*ت نزدیک است:

ان العارفين مقامات و درجات یخصون بها و هم فی حیاتهم الدنیا دون غیرهم فکانهم و هم فی جلابیب من ابدانهم قد نضّوها و تجردوا عنها إلى عالم القدس و لهم امور خفیة فیهم و امور ظاهرة عنهم یستنکرها من ینکرها و یتکبر و من یعرفها و نحن نقصها علیک. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳: ۳۶۲)

بدان که عارفانی را در زندگی مقامات و درجاتی است خاص، که مخصوص ایشان است و دیگران بدان دسترسی ندارند آن‌ها پیراهن تن را دریده و از آن بیرون آمده و روی به عالم قدسی آورده‌اند و ایشان را گاه، کارهایی است پوشیده و گاه ظاهر، هر که به انکار، آنان را بنگرد منکر حالشان خواهد بود و هر که آنان را بشناسد سخت عظیم می‌دارد.

این اندیشه‌ی حلاج متأسفانه به دلیل عدم درک مناسب و شاید عدم ارائی کلام او در یک قالب علمی و فلسفی (= عرفان فلسفی) اتهام حلول به خود گرفت.

سخن حلاج این است که وجود، عین وحدت است ولی این وحدت عددی و نوعی و جنسی و... نیست، بلکه وحدت حقیقی است، پس وجود، یک حقیقت بیشتر نیست و همان حقیقت واحد فرد یگانه است که در مراتب و درجات مختلف در جهان، تجلی و ظهور پیدا می‌کند. لذا وجود را به نور، تشبیه کرده‌اند به این مناسبت که نور، یک حقیقت است که به حسب شدت و ضعف در مراتب و درجات مختلف، ظهور پیدا می‌کند. ضمناً خود، ذاتاً، ظاهر است یعنی برای ظاهرشدن خود نیاز به واسطه ندارد و در عین این که ذاتاً ظاهر است ظاهر کننده‌ی اشیاء است. یعنی، همه‌ی اشیاء به واسطه‌ی نور، ظهور می‌یابند. همین‌گونه نیز وجود برای تحقق خود نیاز به چیزی ندارد؛ زیرا ذاتاً متحقق است و در عین حال تحقق دهنده‌ی موجودات و ماهیات نیز است. پس همه موجودات به یک وجود باز می‌گردند و از خود وجودی ندارند و تنها یک وجود است که در هستی جاری و ساری است و هر کدام یکی تجلی از تجلیات بی‌انتهای او هستند.

ابن عربی این موضوع را چنین بیان می‌کند:

فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا الْحَقُّ لَمْ يَبْقَ كَائِنٌ فَمَا تَمَّ مَوْصُولٌ وَ مَا تَمَّ بَائِنٌ
بِذَا جَاءَ بُرْهَانُ الْعِيَانِ فَمَا أَدْنَى بَعَيْنِي إِلَّا عَيْنُهُ إِذَا عَايَنُ

(ابن عربی، ۱۳۷۹: ۹۳-۹۴)

پس جز حق، چیزی باقی نماند. بودی جز او باقی نماند. پس در آن جا نه دو چیز به هم پیوسته است، و نه دو چیز جدا از هم. و این به برهان عیان ثابت است. و من به دو چشم خویش که می‌نگرم، جز عین دو چیزی نمی‌بینم.
و یا در فص اسماعیلیه می‌گوید:

فَأَنْتَ عَبْدٌ وَأَنْتَ رَبُّ لِمَنْ لَهُ فِيهِ أَنْتَ عَبْدٌ
وَأَنْتَ رَبٌّ وَأَنْتَ عَبْدٌ لِمَنْ لَهُ فِي الْخِطَابِ عَهْدٌ

(همان: ۹۲)

پس تو بنده‌ای و تو ربی، برای کسی که او را در او بنده‌ای. و تو ربی، و تو بنده‌ای، برای کسی که او را در خطاب [الست] عهدی است.
ابن عربی در مورد ارتباط خالق و خلق می‌گوید:

فَلَا تَنْظُرْ إِلَى الْحَقِّ وَ تَغْرِهْ عَنِ الْخَلْقِ
وَلَا تَنْظُرْ إِلَى الْخَلْقِ وَ تَكْسُوهُ سَوَى الْحَقِّ

(همان: ۹۳)

نگاه مکن در حق، و او را از خلق عاری بدانی و نگاه مکن در خلق، و آن را در لباس جز حق ببینی.

ابن عربی در فص ادریسیه در فصوص/الحکم باز به همین موضوع اشاره می‌کند:

فَالْحَقُّ بِهَذَا الْوَجْهِ فَاعْتَبِرُوا وَ لَيْسَ خَلْقًا بِذَلِكَ الْوَجْهِ فَادْكُرُوا
مَنْ يَدْرِ مَا قُلْتُ لَمْ تَخْذُلْ بَصِيرَتُهُ وَ لَيْسَ يَدْرِهْ إِلَّا مَنْ لَهُ بَصَرٌ
جَمْعٌ وَ فَرَّقٌ فَإِنَّ الْعَيْنَ وَاحِدَةً وَ هِيَ الْكَثِيرَةُ لَا تَبْقَى وَلَا تَذُرُّ

(همان: ۷۸)

بدین گونه حق همان خلق است، پس پند بگیرد. و بدان گونه حق جز خلق است؛ پس به یاد داشته باشید. هر که این را دریابد بصیرتش زبونی نگیرد. و آن که چشم بصیرت ندارد این راه را در نیابد.

جمع کن و تفریق کن که عین [در هر حال] واحد است و باز همان [عین] کثیر است نه چیزی باقی می‌گذارد و نه فرو می‌هد.

این سخنان ابن عربی کاملاً شبیه کلام حلاج است اما ابن عربی این تفکر را در قالب علمی و فلسفی ارائه می‌دهد، که طبیعتاً نمی‌بایست تأثیر گذر زمان را نیز در ارائه و قبول این گونه سخنان نادیده گرفت. اما باید بدانیم که همین سخنان هم حتی قرن‌ها بعد از قتل فجیع حلاج، موجب خشم و برآشفته‌گی خشک اندیشان می‌شود و ابن عربی نیز از این شماتت‌ها و انکارها در امان نیست، حتی در میان صوفیان! علاءالدوله سمنانی در این مورد شدیداً ابن عربی را تخطئه می‌کند و از او بیزاری می‌جوید. (ر.ک: جامی، ۱۴۹۴: ۴۸۹)

پس آنچه حلول (ر.ک: اصفهانی، بی‌تا: ۱۶۹/ بیهقی، ۱۳۶۲: ۲: ۷۰۶/ مناوی: ۱۴۱: ۲۹۳) گفته‌اند از جمله موضوعات بحث‌برانگیز، مناقشه‌آور و پُر ماجرای تصوف اسلامی است. بسیاری از صوفیان از جمله حلاج بدین شکل از میان رفتند و مورد عتاب، خطاب، شماتت و مجازات قرار گرفتند و بسیاری از فرق صوفیه نیز بدین مسأله، محکوم و منسوب شدند. (ر.ک: شهرستانی، ۱۴۰۴: ۱: ۱۷۳/ رازی، ۱۴۰۲: ۷۲-۷۴/ بغدادی، بی‌تا: ۲۳۵-۲۵۱/ ملطی، ۱۹۹۷: ۱: ۲۰/ اسفراینی، ۱۴۰۳: ۱۲۳).

اما همان‌طور که تاکنون گفته شد صوفیان این نسبت را به جد از خود نفی می‌کنند. (ر.ک: مولوی، ۱۳۸۵: ۱: ۳۶۵۳-۳۶۵۵/ شبستری، ۱۳۸۲: ۳۱۹-۳۲۰).

۲۳-۱۷-۹-۶. مقدسی نیز از این جرگه بیرون نیست او با آوردن شعری از حلاج (که پیش از این به آن اشارت شد) او را حلولی می‌داند. (ر.ک: حلاج، ۱۴۲۳: ۱۶۹)

از این ابیات که مقدسی به عنوان شاهد آورده است علاوه بر اتهام حلولی بودن بر این نکته نیز اذعان می‌کند که حلاج و حلاجیان، جمال‌پرست نیز هستند و هنگامی که زیبارویان را می‌بینند بر آن‌ها سجده می‌کنند (که پیش از این به آن اشارت کردیم) و معتقد است این ابیات را زمانی حلاج سروده که به او مژده‌ی به دارآویختنش را می‌دهند. (ر.ک: مقدسی، بی‌تا: ۳: ۱۷)

۲۳-۱۷-۹-۷. از داوری مقدسی معلوم می‌شود که او از لحاظ ذهنی حلاج و گروه منسوب به او خصوصاً و صوفیان را عموماً این گونه (= جمال پرستانه) می‌نگرند و طبیعتاً به آن‌ها نظر موافقی ندارد.

۲۳-۱۷-۹-۸. اما تَتَّبِعْ و تَفَحَّصْ در زندگی حلاج این موضوعی را که مقدسی مطرح می‌کند، تأیید نمی‌نماید: موسی ابن ابوذر بیضاوی گوید: پشت سر حلاج در کوچه‌های بیضاء فارس راه می‌رفتم و سایه‌ی کسی از پشت بام بر او افتاد. حلاج سر بلند کرد و چشمش به زنی زیبا افتاد. روی به من کرد و گفت: «روزی مصیبت این بی‌پروایی را بر من خواهی دید».

روزی که حلاج را به دار آویختند من در میان مردم بودم و می‌گریستم. چشم حلاج از بالای دار بر من افتاد و گفت: «ای موسی، کسی که سر برآورد و بر حرام نظر افکند همچنان که آن روز دیدی، این چنین در میان مردم برکشیده می‌شود» و به چوبه‌ی دار اشاره کرد. (میرآخوری، ۱۳۹۰: ۹۴)

عن موسی بن ابی ذر البیضاوی قال: كنت امشي خلف الحلاج في سلك البیضاء فوق ظل شخص من بعض السطوح عليه، فرفع الحلاج رأسه، فوقع بصره على امرأة حسناء فالتفت إلي و قال: ستری وبال هذا علی و لو بعد حین.

فلما كان يوم صلبه كنت بين القوم أبکی، فوقع بصره علی من رأس الخشبة فقال: یا موسی من رفع رأسه كما رأیت و اشرف إلى ما لا یحلّ له اشرف على الخلق هكذا و اشار إلى الخشبة (ساعی، ۱۹۶۷: ۶۹)

کسی که تا این حد رعایت می‌کند چگونه می‌تواند، روبروی زیبارویان به سجده افتد.

۲۴

از میان این حلولیان (= آنچنان که مخالفان آنان می‌گفتند) شیخ ابوعبدالله خفیف نام یکی از آن‌ها را به عنوان ابوالغریب اصفهانی که در شیراز زندگی می‌کند، می‌برد. جامی او را در نَفَحَاتِ الْأَنْسِ این گونه معرفی می‌کند:

از محققان بود، صاحب آیات و کرامات، در عشق به عین جمع رسیده بود. (جامی، ۱۳۹۴: ۱۰۹)

[روزبهان شیرازی درباره عین‌الجمع می‌نویسد: عین‌الجمع آن است که انوارِ صفات را در لباسِ ازل ببینی، هم‌چنان که موسی (ع) نور تجلی را در کوه دید که حق فرمود:

(وَفَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ) (اعراف، ۱۴۳)

(= اما هنگامی که پروردگارش بر کوه تجلی کرد)

و نیز از درخت فرمود که: (أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) (قصص، ۳۰)

(= ای موسی منم خداوند جهانیان)

عارف گفت: عین‌الجمع حقیقتِ اتحاد است.

آیا گفتار خدای بزرگ را نمی‌نگری که چگونه به پیامبرش فرمود:

(مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) (انفال، ۱۷)

(= این تو نبودی که تیر انداختی. بگو خدا انداخت) (روزبهان، ۲۰۰۵: ۱۶۰-۱۶۱)

هو أن ترى انوار الصفات فى لباس الأفعال، كما يرى موسى عليه السلام نور التجلى فى الجبل قال: (فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ) (اعراف، ۱۴۳) و ايضا قال: (مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) (قصص، ۳۰) و قال النبى عليه السلام: رأيت ربى فى احسن صورة و قال بعضهم: ما نظرت إلى شيء إلا و رأيت الله فيه.

قال العارف قدس الله روحه: عین‌الجمع حقیقة الاتحاد، ألا ترى قوله تعالى كيف قال لنبیه علیه السلام (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) (انفال، ۱۷)

او را حلولی خواندند. شیخ ابوعبدالله خفیف او را دوست داشتنی و با او مزاح کردی.

وقتی در شیراز از زندگانی خود نومید گشت. یاران خود را پیش خود خواند و گفت: از بهر خدای مرا به تنها یک حاجت است، روا خواهید کرد؟ گفتند: آری، بگوی.

گفت: چون مرا اینجا مرگ آید، مرا در گورستان گبران دفن کنید. (جامی، ۱۳۹۴: ۱۰۹)

رفتار ابولغرایب آن‌چنان که جامی آورده است ملامتی است و درخواست او که در قبرستان گبران دفن شود نوعی رفتار ملامتی به حساب می‌آید.

۲۵

ابن زیزی:

۱-۲۵. ابن زیزی را ابوخیف این‌چنین معرفی می‌کند:

با ابن‌زیزی در سماعی حاضر شدم و قوال این بیت می‌خواند:

لَوْ أُسْنَدْتُ إِلَى حَجْرِهَا عَاشَ وَلَمْ يُنْقَلْ إِلَى الْقَبْرِ

(= اگر او مرده‌ای را در کنار خود گیرد زندگی را باز یابد و به خاک سپرده نمی‌شود)

در سیرت شیخ کبیر می‌گوید: که این بیت قصیده‌ای است از آن‌اعشی و آن‌جا چنین است کی:

عاش و لم ينقل الى قابر (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۰۵)

[البته این شعر در قصیده‌ی ۶۰ بیتی‌اعشی است:

شَاكَكَ مِنْ قَتْلَةٍ أَطْلَاهَا بِالشَّطِّ قَالُوا تَرَى إِلَى حَاجِرِ
فَرَكْنٍ مِهْرَاسٍ إِلَى مَارِدٍ قَقَاعٍ مَنْفُوحَةٍ ذِي الْحَائِرِ
دَارُهَا غَيْرَ آيَاتِهَا كُلُّ مُلْثٍ صَوْبَهُ زَاخِرِ

بیت مذکور در این قصیده چنین آمده است:

لَوْ أُسْنَدْتُ مَيِّتًا إِلَى نَحْرِهَا عَاشَ وَلَمْ يُنْقَلْ إِلَى قَابِرِ]

(اعشی: ۱۹۲۷: ۱۰۴-۱۰۸)

وقت ابن‌زیزی خوش شد. دست‌ها را از پس پشت بر زمین نهاد و سینه خود را بالا کرد و چشم خود در آسمان، دوخت و می‌گفت: بگوی والله که غیر من کس نمی‌شنوند. ناگاه خون، از رگ‌های گردن وی بگشاد که پنداشتی از آن‌جا فصد (= رگ زدن) کرده‌اند و همچنان می‌بود تا بی‌هوش بیفتاد وی را بگرفتند و خون‌ها بشستند و خرقه‌ای بر آن بستند. (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۰۴-۱۰۵)

(۱۳۴/۱۰۵، جامی، ۱۳۹۳: ۱۳۴)

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۲۲۱

و اگر بدانیم که اَعَشَى (میمون بن قیس بن جندل) شاعری لابلالی و عشب طلبی بوده و همواره سرگرم باده‌گساری، می‌توان تصویر روشن تری را از مجلس سماع ابن زیزی و ابن خفیف، تصور کرد. (برای اطلاع بیشتر: ر.ک: ضیف، ۱۹۶۰: ۳: ۳۴۶)

در مورد او گفته‌اند: او شاعرترین مردمان است آن‌گاه که مست باشد. (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۲۹: ۹: ۷۵)

او هنگامی که از قریشیان شنید، پیامبر (ص) شراب را تحریم کرده از ملاقات آن حضرت منصرف شد و گفت: برمی‌گردم تا باقیمانده‌ی شراب را در ته جامم بنوشم. (همان: ۹۳)
قال: أَوْهَ ارجع إلى صُبابَةٍ قد بقیت لی فی المهراس فأشربها.

وقتی از او پرسیدند: لذیذترین چیز دنیا نزد تو چیست؟ گفت: شراب صافی که ساقی آن را با آب باران از ابر صبحگاهی درآمیزد.

و سئل عن ذلك الأَعشى [ما اَطیب عیش الدنيا؟]: صهباء صافية. تمزجها ساقية من صوب غادية. (جاحظ، ۱۴۱۸: ۲: ۱۷۸)

از شعرهای مشهور اوست:

وَ کاسٍ شَرَبْتُ عَلَى لَذَّةٍ وَ أُخْرَى تَدَاوَيْتُ مِنْهَا بِهَا

(أعشى، ۲۰۱۰: ۲: ۱۲)

(= ای بسا جام می که از بهر لذت نوشیدم و سپس جامی دگر نوشیدم که علاج آن جام اول کنم)

استفاده از اشعار این شاعر لابلالی و مست در حلقه‌های صوفیان شیراز نشان از نوعی رفتار ملامتی است.

سخنان و رفتار ابن زیزی،

(جهت اطلاع بیشتر از زندگی و رفتار ملامتی او: ر.ک: قشیری، ۱۴۰۹: ۱: ۱۷۰ / سلمی،

۱۴۱۹: ۲۸۴ / اصفهانی، ۱۴۰۹: ۱۰: ۳۲۵ / ابن جوزی، ۱۴۰۵: ۵: ۸۰)

با ابراهیم [خوّاص]

(جهت اطلاع بیشتر از زندگی او: ر.ک: سلمی، ۱۴۱۹: ۲۸۴-۲۸۷/ انصاری، ۲۰۷: ۱: ۱۷۵/ مناوی، ۱۹۹۹: ۱: ۱۸۴-۱۸۸/ خطیب بغدادی، ۱۴۲۳: ۶: ۷-۱۰/ کلاباذی، ۱۴۰۳: ۱۲/ کحاله، بی تا: ۱: ۴/ ابن تغری، بی تا: ۳: ۱۳۲).

کاملاً ملامتی است.

ابن زیزی به ابراهیم خواص می گوید:

گفت کی: چند گویی کی به توکل رفتم با دیه و آمدم.

[ابن زیزی در توکل بسیار مشهور بود تا جایی که او را رئیس المتوکلین می خواندند.

و هو من اجل من سلک طریق التوکل (شعرانی، ۱۴۲۶: ۱: ۱۷۶)

عطار نیز در تذکرةالاولیا از او این گونه یاد می کند:

آن صدیق توکل و اخلاص. (عطار، ۱۴۹۱: ۵۲۳)

عطار او را رئیس المتوکلین می داند. (همان)

ابن ملقن نیز همین مطلب را بیان می کند:

وله ریاضات و سیاحات و تدقیق فی التوکل (ابن الملقن، ۱۴۱۵: ۱۷)

کی این جامه‌ی مُرَّع کی تو پوشیده ای به نیابتِ تو (به زبان حال) از مردم سؤال می کند. ابراهیم به خشم برخاست و برفت. ابن زیزی، میزری (= دستار، جامه) سفید و ردائی و کوزه‌ی آبگینه برگرفت و از پی ابراهیم برفت و بقادسیه به وی رسید و گفت: این مُرَّع بَرکن و این جامه‌ی سفید زَر پوش و این رَکوه (= مُشک خُرد) رها کن و این گونه برگیر و هم‌اکنون، عزم بادیه کن کی توکل خود طعام به تو دهد.

ابراهیم در آن حال به راه بود و برفت چون باز گردید. ابن زیزی به استقبال وی رفت و آن مُرَّع و آن رَکوه با خود بُرد و به ابراهیم گفت: این ساعت هر چه می خواهی دَرپوش و ابراهیم از مُقاسات (= رنج) کی کشیده بود موی های وی جمله ریخته بود؛ و روی به ابن زیزی کرد و گفت: خدای تمامی تو را مکافات کُناذ کی مرا بکُشتی. (دپلمی، ۱۳۶۳: ۱۰۵-۱۰۶)

جامی همین داستان را در نفحات/لانس آورده و آن را نقاری میان ابن زیزی و خواص می داند.

میان ابراهیم خواص و ابن زیزی نقاری واقع شد. (جامی، ۱۳۹۳: ۱۳۴)

از این داستان می‌توان دریافت که:

۱-۲۵ الف. ابن‌زیزی اهلِ نِقار است (و بیش از این گفتیم ملامتیان شیراز اهلِ نِقارند)

۱-۲۵ ب. در مهم‌ترین موضوعی که ابراهیم خواص به آن مشهور بوده، یعنی توکل با او به مناقره برمی‌خیزد.

۱-۲۵ ج. به ابراهیم خواص یک رفتارِ ملامتی پیشنهاد می‌دهد و آن تغییر لباس صوفیانه اوست و پوشیدن لباس تاجران.

۱-۲۵ د. پوشیدن این لباس (= لباس تاجران) و نقدِ اندیشه توکل به صورت عملی به ابراهیم خواص تصویری کاملاً ملامتی ارائه می‌دهد.

۲-۲۵. رفتار ملامتی ابن‌زیزی با ابوطالبِ مکی:

۲-۲۵ الف. ابوطالب مکی را می‌توان از میان سخنانِ ابن‌خفیف چنین به تصویر کشید:

... و هم شیخ ابو عبدالله (خفیف) گفت که: اول مجلس که ابوطالب در شیراز داشت پلاس (= پشمینه‌ستبر که درویشان می‌پوشیند) پوشیده بود و عصایی در دست گرفته، آمد و بر گُرسی نشست و من پهلوی او بودم، به مردم می‌نگریست و گفت: نمی‌دانم چه گویم، گناهکار می‌روم میان گناهکاران و بگریست و مردم را بگریانید و فریاد گریه از مجلس برخاست. وی را قبولی عظیم پدید آمد که خاکِ قَدَم‌های وی به نیتِ شفای بیماران می‌گرفتند. بعد از آن سببی واقع شد که هیچ‌کس به وی التفات نکرد از آن جا (= شیراز) به اصفهان رفت. من به علی سهل چیزی نوشتم شرح محل و مقام وی کردم وی بوعلی سهل درنیامد و درباره‌ی وی سخنان گفت، علی سهل از وی اعراض (= روی گرداندن) کرد، و از آن جا به کوهستان عراق رفت و به همدان درآمد. (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۶۸-۱۶۹ / جامی، ۱۳۹۳: ۲۵۵)

۲-۲۵ ب. نکته دیگری را نیز عبدالله خفیف از شیخ ابوطالب نقل می‌کند:

شیخ ابو عبدالله گفت که شیخ ابوطالب گفت کی جوانی از خراسان به زیارت جُنید آمد. جُنید عصا و رکوه‌ی وی به خانه بُرد و در بیست و آن شب اصحاب را اجتماعی بود.

جُنید گفت: وی را با خود ببرند و بامداد پیش من آرید، چون شب، طعام خوردند به طریق مُزاح و طَبِیَّت (= بازی، شوخی) انگشری باختن [= یک نوع بازی و قمار است که حلقه‌ی انگشتری را پشت دست گذاشته و به حرکت دست، بدون کمکِ دستِ دیگر، کم‌کم به سر

انگشتان می‌رسانند پس اگر حلقه‌ی انگشتی داخل انگشت می‌شد بازِیگر بُرده و اگر بر زمین می‌افتاد باخته بود.

به دست آن بتان مجلس‌افروز سپهر انگشتی می‌باخت تا روز
(نظامی، ۱۹۶۰: ۱۳۵)

و اشارت به آن جوان کردند که موافقت کن. وی را با خود و ایشان را تعبیر (= سرزنش، ملامت) کرد. شبلی بدوی نگاه کرد و گفت: خاموش باش و اگر نه برخیزم و سرت از تن بکنم.

آن جوان خاموش گشت و هیچ نگفت و برفت روز دیگر، این حکایت با جنید گفتند، برخاست و به خانه رفت تا عصا و رکوه را باز جوید؛ نیافت.

بیرون آمد و با اصحاب گفت: چند نوبت که شما را وصیت می‌کنم که چون غریبی به اینجا آید. وی را خوار مدارید. سوگند به خدا که عصا و رکوه از خانه برداشته است بی‌آن که من به وی دهم رفته است. (جامی، ۱۳۹۲: ۲۵۶)

و این با رفتارهای دیگر شبلی که بیش از این آوردیم بسیار نزدیک است.

۲۵-۲-ج. شیخ گفت کی میان ابوطالب خزرچ و ابن زیزی در اخلاص سخنی چند برفت و ابوطالب گفت کی: ابن زیزی برآن بود کی شب پیش من باشد و هر گه کی جواب سؤال وی بگفتمی گفتمی کی: امشب میان من و تو است و من فهم نمی‌کردم که مراد وی از این سخن چیست؟ چون برخاستم ابن زیزی گفت کی: چون طعام حاضر شوند انتظار من مکنید و نصیب من بنهید، ما طعام بخوردیم و نصیب وی بنهادیم پاره‌ای از شب برفت و بیامد در سقایه (= طهارتخانه) رفت. ما پنداشتیم که طهارت می‌سازد و خود به خلاف ظن ما بود، کی دفی داشت و پنهان می‌کرد چون شب آرام گرفت (آن دف) بیرون آورد و می‌زد و مردم همسایه‌ی وی جمع شدند و گفت: مگر ابوطالب شما چنین مزاحی نکنند، و او خود شیخ (ما)ست و ادب از وی آموزیم و این سخن می‌گفت و مزاح می‌کرد. روز دیگر روی به من کرد و گفت: توبه کردی کی هرگز نام اخلاص نبری.

چون این سخن از او بشنیدیم مُفَارَقَت (= جدائی) از او واجب دیدم به محلّتی دیگر اقامت ساختم. (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۰۶-۱۰۷)

جامی نیز همین داستان را در *نفحات‌الانس* با کمی اختلاف آورده است. (ر.ک: جامی، ۱۳۹۳: ۱۳۴-۱۳۵)

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۲۲۵

۲-۲۵- ج- الف. این رفتار ابن‌زیزی را با اندیشه‌های ملامتی سلمی در اصول الملامتیه مقایسه کنید:

۲-۲۵- ج- الف-۱. قال و سمعت عبدالرحمن بن محمد يقول: سألت عبدالله الخياط عن الملامة فقال يفرق بين ملامته لنفسه و ملامة الغير له و يتغير عنده الحال والوقت في ذلك فهو بعد في رعونة الطبع و لم يبلغ درجة القوم. (سلمی، ۱۳۶۴: ۹۲)

از عبدالرحمن بن محمد شنیدم که می‌گفت: از عبدالله خیاط (= شاید همان ابوبشر عبدالله بن محمد بن احمد بن محمود زاهد نیشابوری باشد (متوفی ۳۸۸ هـ) سمعانی درباره‌ی او گفته: انه كان عظيم القدر مجاب الدعوة (سمعانی، ۱۴۰۸: ۲۱۴)

او مردی گرانقدر و مستجاب‌الدعوه بوده است.)

در باب ملامت پرسیدم گفت: هر که میان سرزنی که خود و نفسش می‌کند با سرزنش خلق، فرق نهد و به ملامت خلق، حال و وقت بر او متغیر گردد، هنوز در گزافه و خودبزرگ‌بینی است و بر مرتبه‌ی این قوم نرسیده است.

۲-۲۵- ج- الف-۲.... و يدعون ما للنفس فيه راحة و لها إليه سکون، و يجتهدون غاية جهدهم في اسقاط الجاه و نظر الخلق اليهم بعين التعظيم و يركبون من ظاهر الأمور ما يلامون عليه. (سلمی، ۱۳۶۴: ۹۸)

و هر آنچه را که آسایش نفس در آن است و آرامش وی بدان است. فرو می‌گذارند و به غایت می‌کوشند تا هوای جاه و تعظیم خلق را از خود برکنند و در چنان ظاهری خویش را به خلق می‌نمایانند که نکوهش مردم را در حق ایشان برمی‌انگیزد.

۲-۲۵- ج- الف-۳. و من اصولهم في التوكل ما سمعت ابن عبدالله يقول. سمعت عمي البسطامي يقول: سمعت ابايزيد يقول: حسبك من التوكل ألا ترى ناظراً غيره. ولا لرزقك جالباً غيره، و لا لعملك شاهداً غيره. (همان: ۱۱۷)

و از اصول ایشان در باب توکل چیزی است که از ابن عبدالله شنیدم که می‌گفت: از عمی بسطامی شنیدم که می‌گفت: ابایزید می‌گوید: در تمامیت توکل تو همین بس است که بیننده‌ای جز او و بر روزیات، روزی‌دهنده‌ای جز او و برای عملت شاهی جز او نبینی.

۲۶

ابوالعباس احمد بن یحیی شیرازی:

۱-۲۶. ابن خفیف او را نخستین استاد خود می‌داند.

شیخ گوید کی اول شیخی کی یافتم احمد بن یحیی بود. (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۳۹)

۲-۲۶. ابوالعباس اهل سماع بود:

ابن خفیف می‌نویسد:

یک شب مرا و او اجتماعی بوذ و جماعت مشایخ سماع کرده بوذند و آتش برافروخته بوذند احمد بن یحیی را وجدی و حالتی برسید. (همان: ۱۲۹)

شیخ گفت: کی جماعت مریدان، سماعی بساختند و احمد بن یحیی در صُقه نشست و ابوبکر بن زید در صُقه نشست هر یکی با مریدان خود چون قَوّال در غنا آمد احمد یحیی برخاست و چنان که عادت صوفیان باشد پیرامن خود گردید... (همان: ۱۳۰)

۳-۲۶. اهل وجد و طرب بود:

شیخ گفت: من صاحب وجدان بسیار دیدم. اما صاحب حالتی چون وی هرگز ندیدم اهل وجد و طرب بود. (همان)

روزبهان می‌نویسد:

شیخ (ابو عبدالله خفیف) گفته که من چنان شخصی در وجد ندیده‌ام... مست درگاه بود. (روزبهان، ۱۳۷۴: ۷۰)

۴-۲۶. صاحب کرامت بود (ر.ک: دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۳۱-۱۳۰-۱۲۹ / روزبهان: ۱۳۷۴: ۷۰)

۵-۲۶. اهل عبادت بود.

شیخ گفت احمد یحیی در صحن جامع اقامت داشت و تا وقت صبح نماز گزاردی. (دیلمی،

۱۳۶۳: ۱۳۱)

و کان یبیت فی صحن المسجد الجامع. (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۱۳۸)

۶-۲۶. لباس صوفیان نمی‌پوشید و از لباس بازرگانان استفاده می‌کرد.

شیخ گفت: عادت احمد آن بودی که در سَفَر و حَضَر جامه‌ی سفید پوشیدی و زیّ بازرگانی داشتی. (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۳۲)

۲۷

ابوعمر و عبدالرحیم اصطخری

۱-۲۷. ابوعمر و لباس صوفیان نمی‌پوشید و زیّ جوانان داشت:

شیخ گفت: عبدالرحیم زیّ جوانان داشت و پیوسته به صید رفتی و از شیخ سؤال کردند کی: عبدالرحیم چرا این زیّ اختیار کرده بود، گفت: او گران بار بود و بدین تَسَلّی (= از اندوه رها شدن) می‌جُست. (همان: ۱۵۳)

۲-۲۷. جنید شیرازی در مورد او می‌نویسد:

كان سيد قومه، سافر الحجاز و العراق و الشام و صحب رُوِيماً و اشكاله و لقي سهل بن عبدالله التستري، قال الديلمي: كان طريقه شطح و اظهار الشطارة، يلبس الأكسية الشيرازيه كأنه شاطر يذهب الى الصيد و معه الكلاب و كانت عنده حمائم و سئل الشيخ الكبير عن احواله فقال يتسلى بتلك الحمائم عن ثقل به، قال و عزم ليلة على الصيد فرصده احد حين خرج فقفا اثره من غير ان يعلم به قال فلما توسط الجبال اطلق الكلاب و لبس مدرعه كانت معه و انتصب قائماً يذكر الله عزوجل سمعت جلية في الجبل حتى ظننت مابقي شجرو لا حجر ولا ذو روح الا ذكر الله بذكره (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۵۰-۵۱)

مِهْتَر (= بزرگ و سرور) قوم خود بوده است و مسافرت حجاز و شام کرده و صحبت رُويم یافته است و سهل بن عبدالله تَسْتَری را دیده است.

ابوالحسن دیلمی می‌گوید: وی شَطَاح بود و شطح ظاهر می‌کرد و صورت وی چنان می‌نمود که شاطری است و کلاب می‌گرفت، به صید می‌رفت و جامه‌های شیرازی می‌پوشید و کبوترخانه داشت، اما نمی‌پراند.

و احوال وی از شیخ کبیر پرسیدند فرمود: به این کبوترها تسکین خاطر می‌کند از آن چیزهای سنگین که دارد. می‌گویند شبی از شب‌ها به عزم صید کردن بیرون رفت و صیدی در برابر وی آمد پس اثر آن صید بگرفت و کلاب از عقب صید بدوانید و خود بایستاد و به ذکر حق تعالی مشغول شد که ناگاه از میان کوه آوازی شنید چون نگاه کرد دید که هیچ سنگی و درختی و جانبی نبود الا که با وی ذکر می‌کردند. (عیسی بن جنید شیرازی، ۱۳۶۴: ۹۲-۹۳)

۲۷-۳. شیخ گفت: عبدالرحیم اصطخری را از میراث بیست هزار درهم برسد و این بیست هزار درهم به دست مردم بود. ده هزار ابراءِ ذمه (= رهایی از بدهی) ایشان بکرد و ده هزار درهم بستند و در توبره‌ای (= کیسه بزرگ) کرد و یک شب بر بام برفت و مُشت مُشت می‌افشاند تا آنکه کی همه بیفشاند. روزی دیگر مردم همسایه گفتند کی دوشین درهم باریزه است. عبدالرحمن توبره بیفشاند و نیم درهم از آن بیفتاد به مریدان گفت: دل خوش دارید کی وجه نان و باقلی رسید؛ مریدان با یکدیگر گفتند: مگر این مرد دیوانه است! به نیم درهم شادمانی می‌کند و دی ده هزار درهم ریخت. (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۵۱)

۲۷-۴. جامی در *نفحات الانس* می‌نویسد: طریقت وی ستر و اظهار شطارت بود. (جامی، ۱۳۹۴: ۲۴۶) و سپس داستان پنهانی بیرون رفتن او و عبادتی که جنید شیرازی در *شد/الزار* آورده را ذکر می‌کند. (همان)

تنها نکته‌ای که جامی از آن سخن می‌گوید و در ترجمه‌ی عیسی بن جنید نیست و البته در متن جنید در *شد/الزار* دیده می‌شود این است که: ... سگان را بگذاشت دُرّاعه (= نوعی جامه‌ی مشایخ) با خود داشت و پوشیده و بر پای بیستاد و به ذکر خدای - تعالی - مشغول شد. آوازی در کوه برآمد که مرا تصور آن شد که هیچ شجر و حجر نیست و هیچ جاندار نیست، مگر که به موافقت وی ذکر می‌گویند. (همان)

۲۷-۵. خواجه عبدالله انصاری در مورد اصطخری می‌نویسد:

فرا شیخ بوعبدلله خفیف گفتند: کی چرا عبدالرحیم اصطخری با سگبانان به دشت می‌رود؟ گفت: تا از آن، بار وجود کی بروست دم زند.

انصاری در ادامه می‌گوید: که لذت و خوشی در طلب است، دریافت خوش نیست، دریافت صَدَمَت است کی تو را فرو می‌شکند. (انصاری، ۱۳۴۱: ۱۲۸)

۶-۲۷. در کشف/الاسرار میبیدی نیز به این موضوع اشاره شده است:

ابوعبدالله خفیف را گفتند: که عبدالرحیم اصطخری چرا با سگبانان به دشت می‌شود و قبا می‌بندد؟

گفت: یتخفف من ثقل ما علیه، می‌خواهد که از بار وجود، سبک‌تر گردد و دمی بر زند و یقرب منه قول القائل:

اریدُ لَأَنْسَ ذِكْرَهَا فَكَأَنَّمَا تَمَثَّلُ لِي لَيْلَى بِكُلِّ مَكَانٍ

می‌گوید: بهانه‌ای جویم که تو را فراموش کنم تو در یاد آیی بهانه بگریزد و من خیره فرو مانم. (میبیدی، ۱۳۶۱: ۱: ۶۱۵)

[شعر از کُنَّیر عَزَّه از شعرای مشهور عُذری است. ر.ک: کثیر عزه، ۱۳۹۱: ۵۱۷]

۷-۲۷. قال الشيخ الكبير لما دخلت على رويم قال ما خبر عبدالرحيم فقلت مات. قال: رحم ذاك الرجل لقد صحبة و اقواماً بجبل اللكام ما رأيت اصبروا لا اقوى منه. (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۵۲)

جامی در نفحات/الانس این سخن را این‌گونه می‌نویسد:

شیخ ابوعبدالله خفیف گوید که: چون بر رُویم درآمدم، مرا از حال عبدالرحیم اصطخری سؤال کرد.

گفتم: در همین سال‌ها از دنیا برفت. گفت: خدای بروی رحمت کُناد با بسی از این قوم در کوه لَکام در غیر آن صحبت داشتم. از وی صابرتری ندیدم. (جامی، ۱۳۹۴: ۲۴۶)

اگر این سؤال مربوط به سفر نخست ابن خفیف به بغداد باشد باید عبدالرحیم اصطخری قبل از سال ۳۲۸ هجری از دنیا رفته باشد.

۸-۲۷. جامی همان‌گونه که پیش از این بدان اشاره کردیم در مورد عبدالرحیم اصطخری می‌نویسد:

طریقت او ستر و اظهار شطارت است. (همان: ۲۴۶)

ستر و شطارت از واژه‌های کلیدی ملامتی است که بیش از این در مورد ستر سخن گفته شد، اما شطارت:

۲۷-۸-الف. در مورد شطارت و شاطری با توجه به معنای این واژه در زبان تازی (ر.ک: خلیل بن احمد، ۱۴۲۴: ۴/ ۴۳۱/ انباری، ۱۹۸۷: ۱/ ۲۲۳/ زمخشری، ۱۴۱۹: ۱/ ۵۰۷/ قَلَقَشْنَدی، ۱۳۴۰: ۱/ ۲۴۸) معنایی کاملاً ملامتی می‌دهد.

۲۷-۸-ب. نکته دیگر که بدان باید در همین جا اشاره کرد این است که معصوم علیشاه شیرازی در *طرائق/الحقایق* در مورد کلمه شطاری بر این باور است که یک کلمه ملامتی است و علی‌القاعده بر ملامتی‌گری ادعا می‌کند و به اصطخری نیز استشهاد می‌جوید:

... اما آنچه بعضی گفته‌اند که شطاری آن است که به ظاهر لباس شاطر را بپوشند چنان که در احوال عبدالرحیم اصطخری صاحب *نفحات*، نقل نموده است که طریقت وی ستر و اظهار شطارت بود جامه‌های شاطرانه می‌پوشید و سگان داشت که به شکار می‌برد و کبوتران نیز می‌داشت، و این طریق ملامتی است و انحصار به طیفوریه ندارند و مخصوص لباس شطاریه این نیست و تحقیق همان است که صاحب *بحر/المعارف* فرموده:

طریق الشطار و ثالثها طریق السائرین الی الله و الطائرین بالله و هو طریق الشطار من اهل محبة الله فی جادة المحبة... (معصوم‌علیشاه شیرازی، ۱۳۳۹: ۲۲۰-۲۲۱)

۲۷-۸-ج. برای این که معنی شطار را بهتر بدانیم و از بار معنای ملامتی آن همان‌گونه که معصوم‌علیشاه شیرازی می‌گوید آگاه شویم، بگذارید به *بحر/المعارف* عبدالصمد همدانی رجوع کنیم و ببینیم او در این مورد چه می‌گوید:

و روش سوم: روش کسانی است که به سوی خداوند رهسپارند و با نیروی الهی پرواز می‌کنند و آن روش شطار است که از اهل محبت و دوستی خدا بوده و در جاده‌ی محبت گام نهاده‌اند و شمار کسانی که در ابتدای این راه‌اند و تازه آن را شروع کرده‌اند و به مقام وصل رسیده‌اند از شمار کسانی که در نهایت آن دو راه دیگرند بیشتر است و این روش مورد انتخاب ماست و این روش مبنی بر موت اختیاری است و تفصیل آن در مرتبه‌ی سوم [از حکمت عملی] به خواست خدا خواهد آمد پس طریقه‌ی عاشقان دیگر است و طریقه‌ی زاهدان دیگر، زاهدان در تهذیب اخلاق و تربیت احوال و اعمال و ترقی درجات مشغول شوند و نخواهند که از اعمال و اورادشان چیزی ترک شود اما عاشقان آن در خرابی ظاهر و تعمیر باطن کوشند. (همدانی، ۱۳۸۷: ۱/ ۱۶۶، ۱۶۷)

در فصل پانزدهم، همدانی می‌نویسد:

ای عزیزم چون دانستی طریقه شطار بهترین طریق الی الله است بدان که این طریقه حاصل نمی‌شود مگر به ذکر الهی و اشاره‌ی مرشد کامل راه‌رفته و آگاهی. (همان: ۱: ۱۷۱).

پس عبدالصمد همدانی این طریقه را طریق عشاق و طریق برتر می‌داند و معتقد است که این طریق در خرابی ظاهر و تعمیر باطن می‌کوشد و همان‌گونه که معصوم‌علیشاه گفته است راه و روشی ملامتی است.

۹-۲۷. نکته‌ای که بسیار مهم است و در اینجا باید بدان اشاره کرد این است که:

۹-۲۷- الف. در طبقات/الاولیاء ابن مَلِّقَن، سلسله اسناد خرّقه‌ای نقل شده که این اسناد از فخرالدین عبدالله بن احمد الحبري الفارسی است. این سلسله سند خرّقه از ابراهیم ادهم شروع به شقیق بلخی، ابوتراب نَخْشَبی می‌رسد و سپس به صوفیان فارس یعنی ابوعمر و اصطخری، جعفر حذّاء، ابن خفیف، ابومحمد حسین آگار، ابواسحاق کازرونی، نصر بن خلیفه بیضاوی. اسحاق فارسی و فخرالدین حبري می‌رسد.

نکته این است که ابن مَلِّقَن از قول ابن الصابونی [= علی القاعده باید کمال‌الدین ابوالفضل عبدالرزاق معروف به ابن صابونی یا ابن‌الْقَوَطی باشد از مورخان و راویان حدیث در دوران ایلخانیان صاحب مجمع‌الآداب فی معجم‌الالقباب که در زمره تراجم بزرگ قرار می‌گیرد.

مصطفی جواد در دیباچه تصحیح تلخیص مجمع‌الآداب و زکیه الدیلمی و محمود سلمان به تفصیل به شرح زندگی او پرداخته‌اند. (جهت اطلاع بیشتر از زندگی او ر.ک: جواد، ۱۹۶۳: ۱: ۹-۴۰/ دیلمی، ۲۰۱۳: ۹-۶۱/ سلمان، ۲۰۱۴: ۲۹-۵۰) [

او می‌نویسد: که به همراه پدرش، فخرالدین الحبري الفارسی که او تحت عنوان امام از آن یاد می‌کند دیدار داشته، حبري می‌پرسد که آن‌ها خرّقه را از چه کسی گرفته‌اند؟ و ابن صابونی می‌گوید از سهروردی و صدرالدین حَمَوِیّه. [این سخن با یادداشت غیاث‌الدین هبة‌الله در مرادالمیریدین که خبری را از جد خود نقل می‌کند نیز همسان است:

ذکر القاضي الامام کمال‌الدین احمد بن الصدر السعيد عزيز‌الدین ینال من الامام الفاضل کمال‌الدین محمد الجامع المراغی قاضی مدینه سراء و رحمة الله علیه فی مشیخته و خبرنی بها و بجمع

روایات العراق الکمالی عبد الرزاق بن احمد بن محمد بن احمد الصابونی يعرف بابن الفوطی باجازته العامة التي كتبها فی شهر سنه سبع عشره و سبعمائہ. (ابن حمويه، ۱۳۸۹: ۳۶)

بعد خبری خرقة‌ی خود را برتر می‌شمارد و سپس بیان می‌کند که سلسله‌ی اسناد خرقة او چگونه است.

سخن ابن مَلَقْن چنین است:

قال ابن الصابونی: و لما دخلت مصر صحبة والدي قصدت معه زیاره الامام فخرالدین ابن عبدالله بن ابراهیم بن احمد الحبري الفارسی و التبرک به، فقربنی و اکرمنی فسألنی فی بعض الايام ممن لست الخرقه؟ و کان بحضور والدي فذكره له و الی انی لبستها من الشخین المذكورین و هما السهروردي و صدرالدین حَمَوِيه فقال له: نسبة خرقتي اعلى و عنها أعلى و إذا البستها منی و تكون كأنک قد لقيت حده و نسبت عنه، فإننی أنا و هو فی درجه واحده فالتمست ذلك منه تبرکاً قال: شیخی و والدي الامام ابواسحاق ابراهیم بن احمد الفارسی عن شیخ الشیوخ نصر بن خلیفه البیضاوی، عن ابی اسحاق بن ابراهیم بن شهریار الکازرونی عن الشیخ ابی محمد الحسین بن الأکار، عن ابن خفیف، عن ابی عمرو الأصطخري، عن ابی تراب النخشی عن شقیق، عن ابراهیم ادهم، عن ابی عمران موسی بن یزید الراعی عن اویس القرنی عن عمر و علی عن النبی (ص). (ابن مَلَقْن، ۱۴۱۵: ۴۲۸)

همه‌ی این اسناد خرقة تا ابوتراب نخشی فارسی هستند، این سلسله نامه، نشان از تاریخ تصوف فارس از سویی و از سوی دیگر نفوذ و تأثیر صوفیان فارس در جریان تصوف اسلامی دارد.

نکته‌ی دیگر که باید در اینجا باز به آن اشاره داشت این است که ابن‌فوطی در سال ۶۶۸ هجری در شیراز بوده (ابن‌فوطی، ۱۹۶۲: ۴: ۴۵۱) و آن چنان که مصطفی جواد می‌نویسد از شیخ اجل سعدی شیرازی دارای اجازه‌ی روایت است. (همان: ۱: ۲۱-۲۲)

۹-۲۷- ب. در کتاب *الإحاطة فی اخبار غرناطه* از ابن‌الخطیب در معرفی سلسله مشایخ متصل به جنید روایتی را ذکر می‌کند که در آن نیز نام مشایخ فارس ذکر شده است این سلسله اسناد از

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتی‌هی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۲۳۳

امام علی (ع) آغاز و از طریق او پس قرنی به موسی بن زید راعی و پس از آن به ابراهیم ادهم، شقیق بلخی، ابوعمر و اصطخری و جعفر حدّاء [که هر دو شیرازی‌اند] و سپس به جنید می‌رسد.

۲۷-۹-ج: در سلسله‌نامه‌ی صوفیان هند نیز نام اصطخری دیده می‌شود. (ر.ک: حسنی، ۱۴۲۰: ۱۴۶)

۲۷-۹-د. در شیراز نامه‌ی زرکوب نیز باز با این سلسله اسناد خرقه‌ی ابوعبدالله خفیف (شیخ کبیر) برمی‌خوریم:

اکثر اصحاب شیخ کبیر بر آن‌اند که شیخ، خرقه‌ی تصوف از دست او (حدّاء شیرازی) پوشید و در طرق شجره‌ی شیخ کبیر ترتیب خرقه، چنین است او از شیخ جعفر حدّاء، او از شیخ ابوعمر و اصطخری و او از شیخ ابوتراب نخشی و او از شیخ شقیق بلخی و او از ابراهیم ادهم و او از داود طائی و او از حبیب عجمی و او از موسی راعی و او از او پس قرنی و او از علی (ع) و از حضرت مصطفی (ص) خرقه‌ی خود را اخذ کرده است. (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۳۸-۱۳۹)

۲۷-۹-ه. روزبهان ثانی نیز در تحفه‌العرفان این سلسله اسناد را چنین بر می‌شمرد:

سراج‌الدین محمود خلیفه او از ابوالقاسم محمود بن احمد بن عبدالکریم و او از خطیب ابوبکر بن محمد و او از ابواسحاق ابراهیم بن شهریار الکازرونی و او از حسین اکار و او از محمد بن خفیف و او از جعفر حدّاء و او از ابوعمر و اصطخری و او از ابوتراب نخشی و او از شقیق بلخی و او از داود طائی و او از حبیب عجمی و او از موسی راعی و او از او پس قرنی و او از عمر بن خطاب و او از علی بن ابی‌طالب و او از محمد رسول الله (ص) خرقه‌ی خود را اخذ کرده است. (روزبهان، ۱۳۸۰: ۳۱)

۲۷-۱۰. از آنچه در مورد ابوعمر و اصطخری گفتیم می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۲۷-۱۰-الف. او شطاح است.

۲۷-۱۰-ب. لباس صوفیان نمی‌پوشد و به جای آن لباس شیرازی می‌پوشد یا لباس شطاری.

۲۷-۱۰-ج. شطاری نوعی رفتار ملامتی است.

۲۷-۱۰-د. کبوترخانه دارد، هرچند کبوتر نمی‌پراند.

۲۷-۱۰-ه. به صید می‌رود هرچند صید نمی‌کند.

- ۱۰-۲۷- و. عبادت‌های خویش را پنهانی و بیرون از شهر و پنهان از دیده‌ی مردم انجام می‌دهد.
- ۱۰-۲۷- ز. اهل ایثار است و همه دارایی‌اش را می‌بخشد.
- ۱۰-۲۷- ح. رفتارهای ملامتی او، آن‌گونه که شیخ کبیر، خواجه عبدالله انصاری، میبیدی و دیگران می‌نویسند برای مردم ایجاد پرسش کرده است.
- ۱۰-۲۷- ط. سلسله اسناد خرقة‌های صوفیان بزرگ ایران به او می‌رسد و این نشان از شأن او دارد.

۲۸

جعفر حذاء

۱-۲۸. جامی در نفحات الانس می‌نویسد:

کنیته ابو محمد صَحَبَ الجُنُود و من فی طبقة و کان السبلی یذکر مناقبه و یقول بفضله.

و از بُندار بن الحسین می‌آورند که گفته است:

مردی تمام حال‌تر از جعفر حذاء ندیده‌ام و وی نزدیکِ من برتر از شبلی است. (جامی، ۱۳۹۴: ۲۴۳)

۲-۲۸. در شد/لازار، جنید شیرازی در مورد او می‌نویسد:

و روی عن بُندار بن الحسین انه قال ما رأیت رجلاً اتم حالاً من جعفر و کان عندی فوق السبلی.

(جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۲۲۶)

۳-۲۸. هم بُندار گفته است که وی مُحْتَضَر (= مُشْرِف به موت) بود. شخصی بر وی درآمد در لباس صوفیان وی گفت: باطن‌های این طایفه خراب شد. ایشان ظاهرهای خود بیاراستند. (جامی، ۱۳۹۴: ۲۴۳)

و قال بندار دخل رجل علی جعفر الحذاء عند موته و کان الرجل متحلیاً بلباس الصوف و اظهار

الزهد فنظر الیه و قال من هذا فقیل فلان فقال: خربت بواطنهم فزینوا ظواهرهم. (جنید شیرازی،

۱۳۲۸: ۳۲۵)

۴-۲۸. شیخ ابوعبدالله خفیف گفته است که روزی مؤمل حصّاص مرا گفت: برو ببین که جعفر جدّاء را در چه حال است؟

بر وی درآمدیم دیدم که بر بساطی نشسته و گرداگرد وی بالش‌ها نهاده و جامه‌ی شیرازی در بر و طاقیه‌ای (= نوعی کلاه بلند مخروطی شکل) بر سر و سرایی در غایت خوبی، سلام کردم و بنشستم، وی مرا پرسید و من وی را پرسیدم هنوز نشسته بودم که حمال درآمد و ادوات طبخ درآورد برخاستم که به درآیم. گفت: بنشین تا بهم چیزی خوریم. گفتم: نیت روزه کرده‌ام، بیرون آمدم. (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۴۱-۱۴۲)

همین حکایت را جامی در *نفحات‌الانس* آورده است. (جامی، ۱۳۹۴: ۲۴۴)

۵-۲۸. در *شذالایزار* می‌خوانیم که:

یکنی ابا محمد و يقال له نهر الفتوة من كبار مشايخ فارس، صاحب الجنید و من طبقة و كان من المعرفة بمحلّ قيل أنّه كان يحذو النعال في مسجد باغ نو و كان الشبلي يذكر مناقبه و يقول بفضلہ روی عنه أنّه قال ما يحملني الى شیراز إلا جعفر الحذاء فهو استاذ الأولياء. (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۲۲۵-۲۲۶)

کنیت او ابومحمد است و می‌گویند او نهرالفتوة نام نهادند و از مشایخ کبار شیراز بود و صحبت جنید دریافته بود و به حضور آن کسان که عهد او بودند استیناس (= انس گرفتن) حاصل کرده و از آن‌ها در طبقه چند بودند او را در معرفت محلی و مقامی بود و می‌گویند که شیخ جعفر حذاء در مسجد باغ نو، نعلین می‌ساخت و شبلی ایستاده بود و منقبت و فضیلت او می‌گفت و نقل کرده‌اند که شبلی گفت: که هیچ چیز مرا به شیراز نیاورد مگر دوستی جعفر حذاء که او استاد اولیاست. (عیسی بن جنید، ۱۳۶۴: ۲۷۴-۲۷۵)

۶-۲۸. در *شیرازنامه‌ی زرکوب* شیرازی آمده است:

بدان که عظمای ائمه و مشایخ در طریق سلسله خرقه‌ی شیخ کبیر - قدّس الله سره - [= خدا روان او را پاک گرداند] به ابوجعفر حذاء می‌رسد. (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۳۸)

شجره‌ی خرقه‌ی قطب‌الواصلین شطّاح فارس ابومحمد روزبهان به ابی محمد جعفر حذاء منتهی می‌گردد همچنین خرقه‌ی جد بزرگوار این ضعیف، شیخ‌الاسلام عزالدین مودود زرکوب و

خرقه‌ی امام و پیشوای اهل طریقت، مُفتی وقت معین‌الدین کتکی (جهت اطلاع بیشتر از زندگی او ر.ک: فصیح خوافی، ۱۳۸۶: ۲؛ ۳۲۱/ ابن قَوطی، ۱۴۱۵: ۳؛ ۱۲۳/ جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۵۷)

هم از این طریق مذکور به جعفر الحذاء می‌رسد بدین وجه که ذکر خواهد رفت:

لبس الشيخ العارف روزبهان ابی نصر البقلی خرقه التصوف و كذلك الشيخان المذكوران عن الشيخ سراج‌الدین محمود الخلیفة و هو لبس من الخطیب ابی القاسم محمود و هو لبس من الخطیب ابی القاسم محمود و هو لبس من الخطیب ابی بکر بن ابی القاسم و هو لبس [من] الشيخ المرشد ابی السحق ابراهیم بن شهریار الکاظمی و هو لبس من الشيخ الحسین الاکار و هو لبس من الشيخ الكبير قطب الاولیاء ابو عبدالله محمد بن خفیف و هو لبس من الشيخ ابی محمد جعفر الحذاء و هو صحب ابا عمرو الاصطخری و هو صحب الشقیق و هو صحب داود الطائی و هو صحب ابراهیم بن ادهم و هو صحب موسی بن یزید الراعی و هو صحب اویس القرنی و هو صحب امیرالمؤمنین عمر بن الخطاب و امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب رضی الله عنهما و هما صحبا رسول الله (ص). (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۳۸-۱۳۹)

همان‌طور که گفته شد سلسله‌ی اسناد خرقه ابن خفیف از یک سو و همان‌گونه که پیش از این گفته شد اسناد سلسله‌ی جنید نیز به جعفر حذاء شیرازی می‌رسد و این نشان از قدر و شأن والای او در تصوف دارد.

۷-۲۸. روزبهان شیرازی در شرح شطحیات او را چنین معرفی می‌کند:

بحر بها و علم را سنا (= روشنی) و شاه صفا و شهر وفا ابومحمد جعفر الحذاء معاصر شبلی بود، استاد شیخ ابی عبدالله خفیف بود او را از جمله‌ی عارفان شمرده‌اند در احکام معرفت گران‌مایه بود. زبان اسرار در معارف و کواشف، صاحب آیات و کرامات. شنیده‌ام که در مسجد محله‌ی باغ نو، نعل دوختی و شش علم بر او می‌خواندند. (روزبهان، ۱۳۷۴: ۷۰)

همو می‌گوید: کجاست رنگ تلوین جعفر حذاء (روزبهان، ۱۳۷۴: ۱۸۵)

روزبهان در جای دیگر شرح شطحیات می‌نویسد:

گوید که از طبر و کر توحید و شاه‌باز هوای تجرید جعفر حذاء پرسیدم (همان: ۲۵۱)

روزبهان در منطق/السرار باز همین مطالب را می‌آورد. (ر.ک: روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۹)

۸-۲۸. قشیری در رساله‌ی قشیریه می‌نویسد:

ابومحمد جعفر الحذاء گوید که شاگردی ابوعمر و اصطخری می‌کردم و چون مرا خاطر افتادی به اصطخر آمدی و از وی پرسیدمی و بسیار خاطر بودی تا آنجا نشدمی چون به سرم درآمدی وی از اصطخر، جواب باز دادی. (قشیری، ۱۳۴۵: ۶۵۹)

۹-۲۸. زرکوب در شیر/زنامه می‌نویسد:

... و همچنین شیخ عبدالرحمن سلمی در کتاب طبقات آورده که شیخ کبیر ابوعبدالله بن خفیف از مشایخ عراق نقل فرموده در شأن شیخ جعفر حذاء:

عجائب التصوف ثلثه: اشارات الشبلی و نکت المرتعش و حکایات جعفر الحذاء رحمهم الله.

(= شگفتی‌های تصوف سه تاست: اشارات شبلی و سخنان نغز مرتعش و حکایات جعفر حذاء خداوند ایشان را رحمت کند.) (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۳: ۱۳۷)

[البته در طبقات/الصوفیه سلمی ذیل نام ابومحمد المرتعش این سخن چنین آمده است:

قال ابوعبدالله الرازی کان مشایخ العراق یقولون:

عجایب بغداد فی التصوف ثلاث: اشارات الشبلی و نکت المرتعش و حکایات جعفر الخلدی.

(سلمی، ۱۴۰۶: ۳۴۹)]

۱۰-۲۸. از مطالبی که درباره‌ی جعفر حذاء آوردیم می‌توان مطالب زیر را استنتاج کرد:

۱۰-۲۸- الف. از سخنانی که جامی در نفحات/الانس از جعفر حذاء آورده است می‌توان دانست که او منتقد جدی ظاهرسازی صوفیان زمان خود بوده است.

۱۰-۲۸- ب. او لباس صوفیان نمی‌پوشیده و لباس شیرازی به تن می‌کرده است.

۱۰-۲۸- ج. زندگی او زی ظاهر صوفیان را ندارد.

۱۰-۲۸- د. از نام‌آوران و بزرگان فقیان به شمار می‌رود.

۱۰-۲۸- ه. از بزرگان مشایخ صوفیه است.

۱۰-۲۸- و. شبلی او را استاد الاولیاء می‌خواند.

- ۲۸-۱۰-ز. او در معرفت محل و مقامی خاص داشته.
- ۲۸-۱۰-ح. در مسجد باغ نو نعلین می‌دوخته و به شغلی مشغول بوده است.
- ۲۸-۱۰-ط. بزرگان تصوف، مدح و منقبت او را به زبان آورده‌اند.
- ۲۸-۱۰-ی. سلسله اسناد خرقة ابن خفیف و جنید به او باز می‌گردد.
- ۲۸-۱۰-ک. او هم‌زمان با دوخت نعلین، شش علم را تدریس می‌کرده.
- ۲۸-۱۰-ل. او را از عجائب سه‌گانه تصوف برمی‌شمردند.

۲۹

بُندار بن الحسین شیرازی

- ۲۹-۱-قشیری در رساله‌ی قشیریّه در موردش می‌نویسد:
- به اصول عالم بود و حال او بزرگ. (قشیری، ۱۳۴۵: ۸۱)
- ابونعیم می‌گوید: در علم اصول، دستی قوی داشت. (اصفهانی، ۱۴۰۹: ۱۰: ۳۸۴)
- همو می‌نویسد: و کان یعلم الاصول مهذباً و فی الحقائق مقرباً... شیرازی المولد (همان)
- ۲۹-۲. سلمی در طبقات الصوفیه درباره‌ی او می‌نویسد:
- ... قال بندار بن الحسین بن محمد بن المهلب ابوالحسین من اهل شیراز سکن ارجان و کان عالماً بالاصول اللسان المشهور فی علم الحقیقة و کان الشبلی یکرمه و یقدمه.
- و بینہ و بین محمد بن خفیف مفاوضات فی مسائل رد علی محمد بن خفیف فی مسألة الايمان و غیرها، حین رد محمد بن خفیف علی اقاویل المشایخ فصوب بندار اقاویل المشایخ و رد علیه و مارد علیهم.
- قال ابو عبد الرحمن السلمی سمعت عبد الواحد بن محمد یقول توفی فی بغداد سنة ثلاث و خمسين و ثلاثمائه و غسله ابو زرعة الطبری. (سلمی، ۱۴۰۶: ۴۶۷-۴۶۸)
- این که شبلی او را اکرام می‌کرد و مقدم می‌داشت را ابن عساکر در تبیین کذب المفتری (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱۷۲) و جامی در نفحات الانس (جامی، ۱۳۹۴: ۲۳۱) نیز بیان کرده‌اند.

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۲۳۹

و این که میان او و ابن خفیف مناقراتی بوده را نیز ابن عساکر در تبیین کذب المفتری (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱۷۹) و جنید شیرازی در *شد/الزوار* (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۲۴۹) و همچنین جامی در *نفحات/الانس* (جامی، ۱۳۹۴: ۲۴۱) آورده‌اند.

۳-۲۹. ابن عساکر در مورد او می‌نویسد:

بندار بن الحسین الصوفی کان من اهل الفضل المتمیزین بالمعرفة والعلم و یحکی عنه حکایات کثیرة. (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱۷۹-۱۸۰)

۴-۲۹. جامی در *نفحات/الانس* می‌نویسد:

... از اهل شیراز است و به ارجان (برای اطلاع بیشتر از ارجان ر. ک: مقدسی، ۱۴۱۱: ۲: ۲۳۰ / حموی، ۱۳۹۷: ۱: ۱۴۳ / اصطخری، ۱۳۴۰: ۶۸ - ۶۹ / ابن خردادبه، ۱۸۸۹: ۴۶) زندگی می‌کرده است. (جامی، ۱۳۹۴: ۲۳۰)

۵-۲۹. صاحب *مناقب/الابرار* در مورد مفاوضات بین بندار و ابن یزدانپار می‌نویسد:

بین بُندار و ابن یزدانپار (برای اطلاع بیشتر ر. ک: کلاباذی، ۱۴۰۳: ۲۶-۲۱/ سلمی، ۱۴۰۶: ۴۰۲/ انصاری، ۱۲۴۱: ۴۵۲/ جامی، ۱۳۹۳: ۱۸۷) هم مفاوضاتی صورت گرفته است. (خمیس، ۲۰۰۶: ۱: ۸۳۳).

۶-۲۹. سراج طوسی در *اللمع* در مورد سماع به سخنان بُندار بن حسین استناد می‌جوید:

قال بُندار بن الحسین رحمة الله کل من لم یحب السماع الطیب من الادمیین فلنقص فی حاسته لأن کلّ تمتع، یتَمَتُّع به الانسان فیه تکلف و ان کانت من المباحات الا السماع فإنه إذا خلص من المقاصد الفاسدة إباحة لا تحتاج الى التکلف و کل من سمع السماع من طریق الطیبة والتلذذ بالنعمة و استحسان الصوت فلیس ذلک محرماً علیهم ولا محظوراً إن لم یکن قصدهم فی ذلک الفساد و المخالفة و اللهو و ترک الحدود إن شاء الله تعالی. (سراج، ۱۳۸۰: ۲۷۳)

بُندار بن حسین گفت: هر یک از آدمیان که آوای خوش را نمی‌پسندد، حتماً در احساس او نقصی است چون هر لذتی که آدمی، از آن بازداشته‌اند حتی چیزهای مباح در آن تکلفی هست مگر سماع که اگر مفاصد فاسد در آن راه نیابد هیچ‌گونه تکلفی ندارد. و هر که سماع را

به شیوه‌ای درست و آهنگی خوش و برای تَلَذُّذ بشنود، سماع بر او حرام و ممنوع نیست اگر قصد در شنیدن فساد و مخالفت شرع و لِهو و ترک حدود نباشد. سپس می‌گوید: و عن بُنْدَارِ بْنِ الْحُسَيْنِ اَزْ قَالَ السَّمَاعُ عَلٰی ثَلَاثَةِ اَوْجِهٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَسْمَعُ بِالطَّبْعِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْمَعُ بِالْحَالِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْمَعُ بِالْحَقِّ. (همان: ۲۷۸)

از بندگان حسین آورده‌اند که گفت سماع سه‌گونه باشد: شنیدن بالطبع، شنیدن با حال و شنیدن با حق. (ر.ک: قشیری، ۱۳۴۵: ۶۰۷)

ابوحامد غزالی هم از اندیشه‌های بُنْدَار در سماع استفاده کرده است. (ر.ک: غزالی، ۱۳۸۰: ۴۷۵-۴۸۰).

۷-۲۹. بُنْدَارِ بْنِ حُسَيْنٍ، کلمه صوفی را به شکل نمادین تفسیر کرده و معتقد است که هر حرف آن دارای سه معناست:

(ص): دلالت بر صدق و صبر و صفای صوفی.

(و): دلالت بر ودود و بر ورود بر وفای صوفی.

(ف): دلالت بر فقر و فقد و فنای صوفی می‌کند.

و قال: الصوفی حروفه ثلاثه، کل حرف لثلاث معان: فالصاد دلالة صدقه و صبره و صفائه و الواو دلالة، وده و وروده و وفائه و الفاء دلالة فقره و فقده و فئائه. (اصفهانی، ۱۴۰۹: ۱۰: ۳۸۵/خمیس: ۲۰۰۶۰: ۱: ۸۳۲)

بندگان حسین اگر در سال ۳۵۳ هجری در گذشته باشد باید بدین موضوع معترف شویم که او از نخستین صوفیانی است که به وجوه باطنی حروف اهمیت می‌داده و تعریف او از حروف صوفی دال بر همین موضوع است.

یادمان باشد که از همان سده‌های نخستین تاریخ تصوف حروف برای صوفیه نقش اساسی داشته از معروف کرخی (متوفی ۲۰۰ ه) تا ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۲). سهل بن عبدالله تُستری (متوفی ۲۸۳) که کتابی درباره‌ی حروف نگاشته بود، جنید (متوفی ۲۹۷) و از همه مهم‌تر حلاج (مقتول ۳۰۹) که با کتاب طُوسین خود در این زمینه راهی تازه را باز کرد. (برای اطلاع بیشتر ر.ک: به شیخی، ۱۹۸۲: ۲: ۱۶۸-۱۶۹/و حمدان، ۱۴۱۰: ۵۲)

البته در سده‌های بعد هم می‌توان به غزالی (قرن ۵۰۵) سهروردی (متوفی ۶۳۲) حمویه (متوفی ۶۵۰) و از همه مهم‌تر محیی الدین عربی (متوفی ۶۳۸) در این زمینه نام بُرد. (برای اطلاع بیشتر ر.ک: شبی، ۱۹۸۲: ۳؛ ۱۷۱/ حمدان، ۱۴۱۰: ۷۵-۵۵)

بندار بن حسین را نیز از همین مختصر می‌توان از علاقمندان بدین موضوع دانست.

۸-۲۹. بُندار بن حسین و عشق عذری:

و قال رئی مجنون بنی عامر فی المنام بعد موته، فقیل له: ما فعل الله بک؟ فقال غفر لی وجعلنی حجةً علی المحبین. (خمیس، ۲۰۰۶: ۱؛ ۸۳۳)

بُندار بن الحسین گوید: که مجنون بنی عامر را به خواب دیدند، گفتند: خدای با تو چه کرد؟ گفت: خدای مرا بیامرزید و حجتی بر عاشقان کرد.

۹-۲۹. سلمی در طبقات الصوفیه سخن دیگری از بُندار بن حسین نقل می‌کند:

و سمعت بُندار، یقول: الصوفیة منفقون فی الوجدانية - فی الجملة - قولاً، متفرقون فی الوصول اليها معانيةً و منازلةً و کل واحدٍ یستحق اسم ما ظهر علیه، من حاله، الذی هو به موصوف، بعد اتفاقهم فی الوجدانية قولاً... و احوال یكثر تعدادها. و قد تجتمع الاحوال کلها فی واحد و یسمى بما علیه من الجميع. (سلمی، ۱۴۰۶: ۴۶۲)

در اندیشه بُندار اهل تصوف درباره‌ی وجدانیت حق نظر و سخنی یگانه دارند و تفاوت آن‌ها اختلاف در راه وصول به واحد است. بُندار بر این باور است که هر یک از صوفیه مستحق اسمی از اسماء حق‌اند که بر آن‌ها ظاهر شده و احوال آن‌ها موصوف به آن اسم است و از راه صفتی از صفات حق که بر او متجلی شده به حق راه می‌یابد.

رد پای این سخن را می‌توان در آثار ابن عربی البته به شکل کاملاً گسترده و موسّع یافت و شاید بتوان گفت که بُندار از نخستین کسانی است که با موضوع قرارداد اسماء الله و ظاهر شدن این اسماء به افراد به تفاوت دیدگاه‌های آن‌ها می‌رسد هرچند ابن عربی این بحث را بر همه علوم و معارف شمول داده است.

مثلاً قیصری در شرح فصوص الحکم می‌نویسد:

کل واحد من الاقسام الاسماء يستدعى مظهراً به يظهر احكامها و هو الاعيان. (قيصري، ۱۳۷۰: ۱۵)

و یا در جای دیگر می‌گوید:

ذاته تعالی اقتضی بحسب مراتب الالهية و الربوبية صفات متعددة متقابلة... و تجمعها النعوت الجمالية و الجلاله إذ كل ما يتعلق باللفظ فهو الجمال و ما يتعلق بالقهر فهو الجلال. (همان: ۱۳)

(برای اطلاع بیشتر در این مورد، ر.ک: ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۰۲ / ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱: ۱۰۴ / ابن عربی، بی‌تا: ۶۱۰-۶۶۹ / فناری: ۱۳۷۴: ۷۱)

۱۰-۲۹. سخنان بنادر را از میان کتب صوفیه می‌توان چنین مورد توجه قرار داد:

۱۰-۲۹- الف. لا تخاصم لنفسك فإنها ليست لك دَعَّها لما لکها يفعل بها کُلَّ ما يريد. (سلمی، ۱۴۰۶: ۴۶۸)

با نفست خصومت کن که در اختیار تو نیست و از او دست بردار تا آن که مالک او، او را تحت کنترل قرار دهد.

۱۰-۲۹- ب. ان الصوفی من اختاره الله لنفسه فصافاه، عن نفسه برَّاه، و لم یُرِدْهُ ایلٰی تَعْمَلِ و تَکَلِّفِ و صوفی علی زنة عوفی. (همان: ۴۶۸)

صوفی آن است که خداوند او را برای خود برگزیده است و با او دوستی می‌کند و او را از نفسش بیزار می‌نماید و به تکلف و ظاهرسازی و رعونت باز نمی‌گرداند.

۱۰-۲۹- ج. اترک ما تهوی لما تأمل. (همان: ۴۶۸)

آنچه نفست تو را به آن می‌خواند بی‌تأمل آن را ترک کن.

۱۰-۲۹- د. من لم یتَرَ کُلَّ رَسماً فی جنب الحق، لا یحصل له کُلُّ حقیقه و هو الحق عزوجل. (همان: ۴۷۰)

کسی که همه چیز را با هم در کنار خداوند ترک نگوید به همه‌ی حقایق دست نمی‌یابد و آن حقیقت چیزی جز خداوند متعال نیست.

۲۹-۱۰-ه. القلب مصغة و هو محل الانوار و موارد الزوائد من الجبار و بها نصح الاعتبار جعل الله

القلب اميراً. فقال: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ) (ق:۳۸) (ابن اثیر، ۲۰۰۲: ۱: ۴۹۲)

قلب آن تکه گوشتی است که محل انوار حق است. اگر جز از خداوند خالی شود خداوند قلب را پادشاه قرار داده است و فرموده: به درستی که در این معنا تذکری است برای هر کس که قلب داشته باشد.

این سخن بُندار شاید از نخستین سخنان صوفیه محسوب می‌شود که قلب را محل معرفت می‌داند. و قلب را سرّی از اسرار الهی و لطیفه‌ای از لطایف او می‌داند. البته بعد از او، قشیری در این مورد سخن نسبتاً مستوفائی دارد. (ر.ک: قشیری، ۱۳۴۵: ۱۹۵) و قلب را محل معرفت می‌داند. (همان: ۱۷۶) و سرّ شهود. (همان: ۳۲۰)

و یا هجویری در کشف‌المحجوب به این موضوع پرداخته است. (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۱۹)

و ابن عربی در این زمینه گوی سبقت را از همه ربوده است. او معتقد است که قلب حقیقت انسان است و تمام قوای ظاهری و باطنی به شکلی رعیت او محسوب می‌شوند.

القلب مسئول عن رعیتة و هی جمیع قواه الظاهرة و الباطنة. (ابن عربی، بی تا: ۱: ۵۷۳)

و قلب را موضع غیب در انسان می‌داند.

به تعبیر جندی:

قلب محل تجلّی و عرش استوای الهی و مقام تنزل و تدلی حق است، و دل عبارت است از احدیت جمع خواص روح انسانی. و خواص و حقایق هیکل جسمانی.

فهی هیأة جمیع احدیة بین الحقایق الروحية الانسانية و من الحقایق والقوى الجسمانية و خصائصها و لطائفها. (جندی، ۱۳۶۲: ۱۲۶)

(برای اطلاع بیشتر در این زمینه ر.ک: جامی، ۱۳۸۳: ۱۸۳/ عراقی، ۱۳۵۳: ۱۰۷/ جندی،

۱۳۶۲: ۱۲۶/ ابن عربی، ۱۹۹۷: ۵۸-۶۱/ ابن عربی، بی تا: ۳: ۳۰۵/ آملی، ۱۳۶۸: ۲۸۹-۲۹۰-

۵۱۵/ جیلی، ۱۹۹۷: ۱۵۷-۱۵۸).

در هر صورت بُندار از نخستین صوفیانی است که به این مقوله اشاره می‌کند.

۱۱-۲۹. از مطالبی که تاکنون در مورد بندار بن الحسین آورده‌ایم می‌توان نتایج زیر را به دست آورد:

۱۱-۲۹- الف. او از بزرگان تصوف است و مورد احترام همه بزرگان متصوفه.

۱۱-۲۹- ب. عالم اصولی و محدثی بزرگ است.

۱۱-۲۹- ج. شبلی او را بزرگ و مقدم می‌داشته.

۱۱-۲۹- د. استاد ابن خفیف است.

۱۱-۲۹- ه. اهل مناقره است و با ابن خفیف و ابن یزدانیار مفاوضاتی دارد.

۱۱-۲۹- و. سخنان او در سماع مورد استناد سراج طوسی و ابوحامد غزالی و دیگر بزرگان صوفیه واقع می‌شود.

۱۱-۲۹- ز. به عشق مجازی معتقد است.

۱۱-۲۹- ح. او از نخستین صوفیانی است که به تفسیر نمادین حروف پرداخته است.

۱۱-۲۹- ط. و از نخستین صوفیانی است که بر این باور است که اسماء الهی و ظاهرشدن این اسماء در افراد سبب تغییر حال آن‌ها می‌گردد و تفاوت‌های افراد را در ظهور اسماء الهی می‌داند که بعدها از مهم‌ترین آیتم‌های فکری ابن عربی قرار می‌گیرد.

۱۱-۲۹- ی. او از نخستین صوفیانی است که قلب را محل معرفت الهی می‌داند.

۱۱-۲۹- ک. از تکلف‌ها و تصنع‌ها و دعاوی صوفیان اظهار انزجار می‌کند.

۱۱-۲۹- ل. معتقد است راه رسیدن به خداوند کنار گذاشتن همه چیز است جز او.

۳۰

ابو محمد هشام بن عبدان شیرازی

۱-۳۰. شیخ ابو عبدالله بن خفیف گفت: که هشام بن عبدان هر گه که نماز می‌گذارد در عالم ملکوت غرق می‌شد و اوصاف بشریت از او فانی می‌گشت و در محراب آمد و شد می‌کرد. یهود و نصرانی چون هشام در نماز می‌ایستاد، تماشای وی می‌کردند. (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۴۴)

۲-۳۰. شیخ گفت رحمة الله علیه که هشام گوسفندی داشت و شیر از آن می‌خورد و بدان قناعت می‌کرد یک شب هشام در خواب شد و آن گوسفند در مزرعه شخصی رفت، می‌چرید. هشام از

مَسْتُورَانِ قِیَابِ غِیْرِت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۲۴۵

خواب درآمد و گوسفند خود را دید که زرع (= کاشته) دیگری می‌خورد گوسفند برگرفت و پیش صاحب زرع برده و به وی داد و گفت: زرع تو خورده است و بر من حرام گشت. (همان: ۱۴۴)

۳-۳۰. باز شیخ ابوعبدالله بن خفیف روایت می‌کند که هشام با جماعتی از یاران، به طریق تَفَرُّج به آسیاب محمد بن الیث رفتند و مأکولی که داشتند بخوردند و به مذاکره‌ی علمی مشغول شدند که: این آب که بدین آسیاب آورده است و جمله بدان متفق شدند که محمد بن الیث آورده است، هشام چون این بشنید انگشت در گلو کرد و آنچه خورده بود قی باز کرد و بدان آب، دهن نشست و یک‌باره به شهر رفت و دهان آب کشید. (همان: ۱۴۵)

۴-۳۰. شیخ گوید: هشام پیوسته زبور مطالعه کردی و او را دهشتی و حیرتی درآمد، و یک سال نماز نکرد. (همان: ۱۴۶)

۵-۳۰. در سیرت ابن خفیف هست که او را با پای از مسجد کشیدند و بیرون بردند. (ر.ک: همان: ۱۴۷)

۶-۳۰. روزبهان شیرازی در شرح شطحیات درباره‌ی او می‌نویسد:

هشام بن عبدان الشیرازی غریب الحال بود و در وَجَد و حالت از دنیا برفت تا به حدی که او اکل و شُرَب باز ماند نماز نتوانست کرد؛ زیرا در شهود غیب غایب بود. در ورع به محلّی بود که جز شیر گوسفند نخوردی و آن گوسفند به صحرا بُردی برگردن نهادی و دهانش بستی تا در زمین کس نشود و گیاه از زمین کس نخورد. (روزبهان، ۱۳۷۴: ۷۱)

رفتار و کارهای ابوهشام همان‌گونه که مطالعه می‌کنید ملامتی است در محراب نماز به آمد و شد مشغول است، به شکل وسواس‌گونه‌ای از حق‌الناس دوری می‌کند. از ستمکاران و صاحبان قدرت می‌گریزد، تساهل و تسامح مذهبی دارد و زبور می‌خواند، مردم او را با پای از مسجد می‌کشند و به بیرون می‌برند و....

۳۱

شیخ مؤمن شیرازی:

شیخ الاسلام گفت که اسماعیل دَبَّاس گفت: که نیت حج کردم به شیراز رسیدم به مسجدی درآمد، شیخ مؤمن را دیدم نشسته، درزی (= خیاطی) می‌کرد سلام کردم و بنشستم. مرد

گفت: چه نیت داری؟ گفتم: نیت حج دارم. گفت: مادر داری؟ گفتم: دارم. گفت: بازگرد و پیش مادر شو.

مرا خوش نمی‌آمد.

گفت: چه می‌پچی؟ من پنجاه، حج کردم سر برهنه و پای برهنه، بی‌زاد و همراه، همه تو را دادم تو شادی دلِ مادر فرا من ده. (جامی، ۱۳۹۴: ۳۲۹)

۳۲

شیخ ابوبکر قصری:

دیلمی می‌گوید: به شیراز نشستی بزرگ بود و اهل غیب را دیدی. شیخ ابوعبدالله خفیف گوید که روزی شیخ ابوبکر قصری مرا گفت: خیز تا به صحرا رویم می‌رفتیم. قومی دیدیم بر بامِ بازار نرد می‌باختند. شیخ ابوبکر برفت و با ایشان بنشست و با ایشان دست در بازی کرد و از خجالت، آب از من برفت که این چیست که می‌کند که مردمان می‌بینند، آخر فرود آمد و رفتیم. (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۴۹)

جامی نیز در *نقحات/الانس* همین مطلب را آورده است. (ر.ک: جامی، ۱۳۹۴: ۲۰۱-۲۰۲)

نتیجه‌گیری

ابوالعلاء عفیفی در مقدمه ارزشمند خود بر رساله‌ی *الملامتیه* سلمی می‌نویسد: اگر برای شیوخ ملامتیه بخواهیم طبقه‌بندی ویژه‌ای را ترسیم کنیم طبقه‌بندی زیر را خواهیم داشت:

رجال طبقه اول که از سال ۳۰۰ هجری یعنی از قرن چهارم شروع می‌شود، مانند ابوحفص حداد، حمدون قصار و ابوعثمان حیری که مشهورترین رجال ملامتیه این طبقه‌اند.

و إذا صنفنا شیوخ الملامتیه فی طبقات کان ابوحفص و حمدون القصار و ابوعثمان الحیری أشهر

رجال الطبقة الأولى تنتهی حوالی سنة ۳۰۰ هجری) (سلمی، ۱۳۶۴: ۴۴)

در این مقاله طولانی سعی شده است که ملامتیه فارس پیش از این تاریخ و در این زمان و حوالی این زمان، مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد یعنی آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است ملامتیه فارس از قرن دوم تا چهارم در شیراز است و به بعد از آن پرداخته نشده. که

مقال از این هم طولانی‌تر می‌شد و گرنه می‌دانیم این تفکر (البته با مختصات بومی خود که پیش از این به آن اشاره شد) در شیراز تفکر غالبی است تا جایی که روزبهان بقلی شیرازی در کتاب کشف‌الاسرار (روزبهان متوفی ۶۰۲ هجری یعنی اوائل قرن هفتم است) که یکی از برجسته‌ترین آثار در حوزه‌ی بیان شهودی معارف الهی و زندگی‌نامه شهودی و خود نوشت او محسوب می‌شود می‌نویسد:

و کان فی زمان الصبی لی شیخ و کان شیخاً عارفاً سُکراناً کل وقت و کان شیخاً ملامتياً مجهول الشكل. (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۲۹-۱۳۰)

در روزگار نوجوانی مرا پیری بود عارف و همواره در حال سُکر و وی پیری ملامتی و ناشناخته بود. او سپس از یکی از مکاشفات خود سخن می‌گوید که شبی در بیابان‌های غیب بیانانی دیدم و حق تعالی را برزی آن پیر نشسته بر صحرا مشاهده کردم.

قرأت ليلة فی صحاری الغیب صحراء و رأیت الحق تعالی علی هیئة ذلک الشیخ علی رأس الصحرا جالساً. (همان)

این تفکر را به وضوح می‌توان در اندیشه‌های سعدی شیرازی و حافظ شیرازی دید. می‌توان ملامتی‌ی در شیراز را بر اساس مستندات بیان شده در این مقال به شرح زیر و با اوصافی که در ذیل بدان‌ها اشاره می‌کنم شناخت.

الف. این اندیشه از حدود قرن دوم در صوفیان فارس و شیراز با مختصات خاص بومی خود شکل می‌گیرد.

ب: اندیشه‌های ملامتی سعدی و حافظ برگرفته از این مکتب قدیمی و طولانی است.

ج: رفتار و کردار و گفتار این ملامتیان علی‌القاعده این‌گونه است.

ج-۱. بی‌توجهی به ظواهر متکلفانه‌ی صوفیانه.

ج-۲. عدم جلب توجه مردم و دوری از خودنمایی.

ج-۳. مبارزه با ریا.

ج-۴. گزاردن حقوق دیگران و ترک طلب حقوق خویش.

ج-۵. اصرار بر اخلاص.

- ج-۶. داشتن شغل و دوری از بیکاری‌های معمول صوفیان.
- ج-۷. صبر بر جفای ستمکاران و جفاکاران.
- ج-۸. نفی خودستایی.
- ج-۹. ناسازگاری با لذت طاعت.
- ج-۱۰. مخالفت جدی با نفس و نفس‌گرایی.
- ج-۱۱. حسن ظن به خداوند.
- ج-۱۲. دیدن تقصیر خود و دیدن عذر مردم.
- ج-۱۳. بخشندگی.
- ج-۱۴. حسن ادب.
- ج-۱۵. دوری از نفاق به هر صورت و به هر شکل.
- ج-۱۶. عدم عجب در دیدن عبادات و کارهای پسندیده خود.
- ج-۱۷. دوری از مُرقعه و لباس صوفیان و پوشیدن لباس مردم کوچه و بازار.
- ج-۱۸. پرهیز از آشکار کردن اسرار خدا نزد نااهلان.
- ج-۱۹. رها کردن عیوب و کاستی‌های خلق.
- ج-۲۰. عدم تقلا در جستجوی اسبابِ امور و توکل به خداوند.
- ج-۲۱. دوری از خدمت و تعظیم دیگران.
- ج-۲۲. کمک به مردم.
- ج-۲۳. ترک کلام.
- ج-۲۴. ترک رجوع به مخلوق.
- ج-۲۵. گشاده داشتن دست مردم نادار در دارایی خویش.
- ج-۲۶. شطح.
- ج-۲۷. جمال‌گرایی.
- ج-۲۸. عشق.
- ج-۲۹. مناقره.
- ج-۳۰. ترک سلامت.
- ج-۳۱. نزدیکی به اندیشه فتیان.

می‌بینید که این اصول با اصول ملامتیه‌ای که سلمی در رساله‌ی *اللامتیه* برای ملامتیان نیشابور بیان می‌کند یکی است تنها در بعضی موارد متفاوت است و این نشان می‌دهد که این تفکر در فارس و شیراز بیش از آن تاریخ که در نیشابور شکل بگیرد و همزمان با آن و بعد از آن یکی از آیتم‌های مهم سلوک عارفانه و باطنی در این خطه محسوب می‌شده است.

منابع

- آملی، سید حیدر. *المقدمات فی کتاب نص النصوص*. توس، تهران: ۱۳۶۷ ش.
- ابکار، شفاف. *الحلاج / اوصوف الضمیر*. رامتان النشر التوزیع. ۱۹۹۵م.
- ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*. بتحقیق: ابی الفداء عبد القاضی. دارالکتب العلمیّه، بیروت: ۱۴۰۷هـ.
- _____، *المختار من مناقب الأخیار*. حققه و علق علیه: مأمون الصاغر جی. مرکز زاید للتراث و التاریخ، ۲۰۰۲م.
- ابن تغری، *النجوم الزاهرة*. وزارة الثقافة والأشاد القومي، قاهره: بی تا.
- ابن تیمیة، *مجموع فتاوی*. جمع و ترتیب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملک فهد لطباعة، مکه: ۱۴۲۵هـ.
- ابن جوزی، *صفة الصفة*. حققه و علق علیه: محمد فاخوری، دارالمعرفة، بیروت: ۱۴۰۵هـ.
- _____، *صفة الصفة*. تحقیق احمد بن علی، دارالحديث، قاهره: ۱۴۳۰هـ.
- _____، *المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم*. دراسة و تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، مصطفى عبدالقادر عطا، دارالکتب العلمیة، بیروت: ۱۴۱۵هـ.
- _____، *تلیس ابلیس*، دارالفکور، بیروت: ۱۴۲۱هـ.
- ابن حجر عسقلانی، *تهذیب التهذیب*، دارالکتب الإسلامی، قاهره: بی تا.
- _____، *تحریر تقریب التهذیب*، تألیف بشارعواد معروف- شعیب الأرنبوط، موسسه الرساله، بیروت: ۱۳۱۷هـ.
- _____، *تعریب التهذیب*، علق علیه و وضحه: ابوالأشبال صغیر احمد ساغف الباکستانی. دارالعاصمة: بی تا.

- _____، *لسان المیزان*، اعتنی به: عبدالفتاح ابو غده. مکتبت المطبوعات الاسلامیه، بیروت: ۱۴۲۳هـ.
- _____، *إبناء العُمر بآبناء العُمر*، تحقیق: حسن حبش، مجلس الاعلیٰ للشؤون الاسلامیه، قاهره: ۱۳۸۹هـ.
- ابن حمّویه، غیاث الدین هبة الله، *مراد المریدین*. تصحیح: سیدعلی اصغر میرباقری فرد. مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل، تهران: ۱۳۸۹ش.
- ابن خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ مدینه السلام*. حقه: بشار عواد معروف. دارالغرب الاسلامی. بیروت: ۱۴۲۲هـ.
- ابن الخطیب، *لسان الدین*. الإحاطة فی اخبار غرناطه. شرحه و ضبط و قدم له: یوسف علی طویل. دارالکتب العلمیّه، بیروت: ۱۴۲۴هـ.
- ابن خردادبه، *المسالك و الممالک*. لیدن، ۱۸۸۹م.
- ابن خلدون، *المقدمه*. حقق نصوصه: عبدالله محمد الدرویش، دارالبیخی، دمشق: ۱۴۲۵هـ.
- ابن خلّکان، *وَفَیَاتُ الْأَعْيَانِ*. حقه: احسان عباس، دارصادر. بیروت: ۱۳۹۸هـ.
- ابن الدمیاطی، *المُسْتَقَاد من ذیل تاریخ بغداد*. حقه: محمد مولود خلف، مؤسسه الرساله، بیروت: ۱۴۰۶هـ.
- ابن سینا، *الاشارات و التنبیہات*. مع شرح نصیرالدین الطوسی، بتحقیق سلیمان دینا. مؤسسه النعمان، بیروت: ۱۴۱۳هـ.
- _____، *الاشارات و التنبیہات*. مع شرح نصیرالدین الطوسی، نشر البلاغه، قم: ۱۳۸۳ش.
- ابن فارض، *دیوان*. شرح محمد مهدی شمس الدین، دارالکتب العلمیّه، بیروت: ۱۴۱۰هـ.
- ابن قُوطی، *مجمع الآداب فی معجم الالقاب*. بتحقیق محمد الکاظم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران: ۱۴۱۵هـ.
- _____، *تلخیص مجمع الآداب فی معجم الالقاب*. حقه: مصطفی جواد، وزارة الثقافة و ارشاد القومي، دمشق: ۱۹۶۲.
- ابن عربی، *الفتوحات المکیّة*. دارصادر، بیروت: بی تا.

- _____، *الفتوحات المکیة*. بتحقیق: عثمان یحیی، المكتبة العربية، قاهره: ۱۴۰۵هـ.
- _____، *الفتوحات المکیة*. ضبطه و صححه: احمد شمس‌الدین، دارالکتب العلمیه، بیروت: ۱۴۲۰هـ.
- _____، *عُقَلَة المستوفز*، ترجمه: محمد خواجوی، مولی، تهران: ۱۳۹۱ش.
- _____، *القسم الالهی*، باسم الربانی، مكتبة عالم الفكر، بی‌تا.
- _____، *فصوص الحکم*، ابوالعلاء عقیفی، الزهراء، تهران: ۱۳۷۵ش.
- _____، *کتاب الجلالة*، محمود محمد الغراب. دارصادر، بیروت: ۱۹۹۷م.
- ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*. دراسه و تحقیق: محب‌الدین ابی سعید عمر بن غرامه، دارالفکر، بیروت: ۱۴۱۵هـ.
- _____، *تبیین کذب المُفترى*. مطبعة التوفیق، شام: ۱۳۴۷هـ.
- _____، *تبیین کذب المُفترى*. قدم له و علق علیه. محمد زاهد الکوثری، المكتبة الازهریه للتراث. قاهره: ۲۰۱۰م.
- ابن عماد، *شُدَرَات الذهب*. حققه و علق علیه: محمود الارناؤوط، دار ابن کثیر، دمشق: بیروت، ۱۴۰۶هـ.
- ابن المستوفی، *تاریخ اربل*. حققه و علق علیه: سامی بن السید خماس الصقار، دارالرشید، بغداد: ۱۹۸۰م.
- ابن الملقن، *طبقات الاولیاء*. تحقیق: نورالدین شریب، مكتبة الخانجي، قاهره: ۱۴۱۵هـ.
- ابن ندیم، *الفهرست*. علق علیه: ایمن فؤاد سید، مؤسسة الفرقان للتراث الاسلامی، لندن: ۱۴۳۰هـ.
- ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*. حققة: عبدالسلام هارون، دارالقومیة العربیة للطباعة. ۱۳۸۴هـ.
- اسفرائینی، ابی المظفر، *التبصیر فی الدین*. تحقیق: کمال یوسف الحوت، عالم الکتب، بیروت: ۱۴۰۳هـ.
- _____، *التبصیر فی الدین*. تحقیق: محمد زاهد بن الحسن الکوثری. المكتبة الازهریة للتراث، قاهره: بی‌تا.

- آسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعية*. تصحیح: کمال یوسف الحوت، دارالکتب العلمیة، بیروت: ۱۴۲۲هـ.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم، *المسالك و الممالك*. به اهتمام: ایرج افشار. بنگاه ترجمه و نشر کتاب. تهران: ۱۳۴۰ ش.
- اصفهانی، ابی الفرج، *الاغانی*. تحقیق: احسان عباس، دارصادر، بیروت: ۱۴۲۹هـ.
- _____، *الاغانی*. دارحیاء التراث العربی، بیروت: ۱۹۹۴م.
- _____، *الاغانی*. دارالکتب المصریة: قاهره: ۱۳۷۱ هـ.
- اصفهانی، راغب، *المفردات فی غریب القرآن*. مکتبه نزار مصطفی الباز.
- اصفهانی، ابونعیم، *حلیة الاولیاء و طبقات الأصفیاء*. دارالکتب العلمیة، بیروت: ۱۴۰۹هـ.
- آعشی، دیوان. تحقیق: محمد ابراهیم محمد الرضوانی، دارالثقافة و الفنون و التراث، دوحه: ۲۰۱۰م.
- افلاکی، احمد، *مناقب العارفين*. تصحیح: تحسین یازیجی، دنیای کتاب، تهران: ۱۳۶۲ ش.
- انباری، محمد بن القاسم، *الزاهر فی معانی کلمات الناس*. تحقیق: حاتم صالح الضامن. بغداد: ۱۹۸۷م.
- انصاری، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به تصحیح و تعلیق و تحشیه: عبدالحی حبیبی، ۱۳۴۱ ش.
- انصاری، زکریابن محمد، *تناجی الافکار القدسیه*. ضبط و صححه: عبدالوارث محمدعلی، دارالکتب العلمیة، بیروت: ۲۰۰۷م.
- بامداد، محمدعلی، *حافظ شناسی*. الهامات خواجه، پاژنگ، تهران: ۱۳۶۹ ش.
- بدوی، عبدالرحمن، *شخصیات قلقة فی الاسلام*. دار النهضة العربیة، قاهره: ۱۹۶۴م.
- برتلس، یوگنی ادوارد ویچ، *تصوف و ادبیات تصوف*. ترجمه: سیروس ایزدی، امیرکبیر، تهران: ۲۵۳۶.
- بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*. دراسة و تحقیق: محمد عثمان الخشت، مکتبه ابن سینا، قاهره: بی تا.
- بویل، جان اندرو، *تاریخ ایران کیمبریج* (از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانیان)، ترجمه: حسن انوشه، امیرکبیر، تهران: ۱۳۷۸ ش.

- بهاءالدین ولد، محمد بن حسین، معارف. مصحح: بدیع الزمان فروزانفر، طه‌پوری، تهران: ۱۳۸۲ ش.
- بیهقی، احمد بن علی، تاج المصادر. هادی عالم‌زاده، تهران: ۱۳۶۶ ش.
- _____، الجامع لشعب الایمان. حقیقه: عبدالعلی عبدالحمید حامد، مکتبه الرشد ناشرون، ریاض: ۱۴۲۳ ه.
- پورجوادی، نصرالله، مجموعه آثار ابو عبدالله سلمی. مرکز نشر دانشگاهی، تهران: ۱۳۶۹ ش.
- ترمذی، محمد بن علی، ادب النفس. تحقیق و تعلیق: احمد عبدالرحیم السایح. الدارالمصریة اللبنائیه، قاهره: ۱۴۱۳ ه.
- تنوخی، محسن بن علی، نشوار المَحاضرة و اخبار المذاكرة. تحقیق: عبود الشالچی، دارصادر، بیروت: ۱۹۹۵ م.
- تهانوی، محمدعلی. کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم. تقدیم و مراجعه: رفیق العجم، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت: ۱۹۹۶ م.
- جاحظ، البیان والتبیین. تحقیق و شرح: عبدالسلام محمد هارون. دارالجلیل، بیروت: ۱۴۱۸ ه.
- جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس. تصحیح: محمود عابدی، سخن، تهران: ۱۳۹۴ ش.
- _____، لوائح. تصحیح: یان ریشار، اساطیر، مصر: بی تا.
- _____، لوائح الحق و لوائح العشق. محمد علاءالدین منصور، المجلس الاعلی للثقافة، الجزیره: ۲۰۰۳ م.
- _____، اشعة اللمعات. تحقیق: هادی رستگار، مقدم گوهری، بوستان کتاب، قم: ۱۳۸۲ ش.
- _____، لوائح و لوائح. با مقدمه ایرج افشار، انتشارات فرهنگ ایران زمین، تهران: ۱۳۶۰ ش.
- جرجانی، علی بن محمد (میرسید شریف)، التعریفات. تحقیق و دراسة: محمد صدیق المنشاوی، دارالفضیلة، قاهره: بی تا.
- جندی، نورالدین، نفخة الروح و تحفة الفتوح. تصحیح: نجیب مایل هروی، مولی، تهران: ۱۳۶۲ ش.

- جنید شیرازی، ابوالقاسم، شد الإزار فی حظ الاوزار عن زوّار المزار. به تصحیح و تحشیه: محمد قزوینی و عباس اقبال، چاپخانه مجلس، تهران: ۱۳۲۸ ش.
- جیلی، عبدالکریم، الانسان الکامل فی معرفه الاواخر و الاوائل. حقق نصوصه. صلاح بن محمد بن عویضه. دارالکتب العلمیه. بیروت: ۱۹۹۷ م.
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، کشف الظنون. داراحیاء التراث العربی، بیروت: بی تا.
- حافظ، دیوان. سلیم نیساری، سخن، تهران: ۱۳۸۷ ش.
- حسنی، عبدالحی بن فخرالدین، الاعلام بمن فی تاریخ الهند من الاعلام. (نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر). دار ابن حزم، بیروت: ۱۴۲۰ هـ.
- حسنی رازی، سید مرتضی (داعی الاسلام)، تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام. به تصحیح عباس اقبال آشتیانی، اساطیر، تهران: ۱۳۶۴ ش.
- خطاب، محمد بن محمد، مواهب الحلیل لشرح مختصر خلیل. دارالکتب العلمیه، بیروت: ۱۴۱۶ هـ.
- حلاج، حسین بن منصور، الاعمال الکامله. قاسم محمد عباس، مکتبه الاسکندریه. ۲۰۰۲ م.
- _____، دیوان. شرح و تحقیق: هاشم عثمان، مؤسسه الاعلمی، بیروت: ۱۴۲۳ هـ.
- حمدان، عبدالحمید، علم الحروف و اقطابه. قاهره: ۱۴۱۰ هـ.
- حموی، یاقوت، معجم البلدان. تحقیق: محمد امین خانجی، مکتبه سعاده، قاهره: بی تا.
- _____، معجم البلدان. دارصادر، بیروت: ۱۳۹۷ هـ.
- _____، معجم الادباء. تحقیق: احسان عباس، دارالعرب الاسلامی، بیروت: ۱۹۹۳ م.
- حنفی السمرقندی، تنبیه الغافلین. تحقیق: السید العربی، مکتبه الایمان، قاهره: ۱۴۱۵ هـ.
- خالصی، محمدرضا، نقشی از مستی و مستوری. نوید، شیراز. ۱۳۸۶ ش.
- خرگوشی، ابوسعید عبدالملک بن محمد، تهذیب الاسرار. اعتنی به: سید محمدعلی، دارالکتب العلمیه، بیروت: ۲۰۰۶ م.
- خرمشاهی، بهاءالدین، چارده روایت. پرواز، تهران: ۱۳۶۸ ش.
- خلیل بن احمد فراهیدی، العین. ترتیب و تحقیق: عبدالحمید هنداو، دارالکتب العلمیه، بیروت: ۱۴۲۴ هـ.

- خطیب بغدادی، تاریخ مدینه السلام. حقه و ضبط نصه و علق علیه: بشار عواد معروف، دارالغرب الاسلامی، ۱۴۲۳ هـ.
- خمیس، حسین بن نصر، مناقب الابرار و محاسن الأخیار. تحقیق: محمد ادیب الجاور، مرکز زاید للتراث و التاريخ، ابوظبی: ۲۰۰۶ م.
- خیاطیان، قدرت الله. تشکیکی در تقسیم‌بندی معروف مکاتب تصوف و عرفان بغداد و خراسان. تاریخ فلسفه. س ۲، ش ۱، ۱۳۹۰ ش.
- دیلمی، زکیه حسن ابراهیم، المورخ البغدادی ابن الفوطی مورخا. وزارة الثقافة، عمان: ۲۰۱۴ م.
- دیلمی، علی بن محمد، عطف ألائف المؤلف علی السلام المعطوف. بتحقیق: حسن محمود عبداللطیف الشافعی - جرزیف نورمنت بل، دارالکتب المصری، دارالکتب اللبنانی، قاهره، بیروت: ۱۴۲۸ هـ.
- _____، سیرت شیخ کبیر ابو عبد الله بن خفیف شیرازی. ترجمه: رکن الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح: آنماری شیمیل به کوشش: توفیق سبحانی، بابک، تهران: ۱۳۶۳ ش.
- ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام. تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، دارالکتب العربی، بیروت: ۱۴۱۰ هـ.
- _____، میزان الاعتدال فی نقد الرجال. تحقیق: علی محمد البجاوی، دارالمعرفة، بیروت: بی تا.
- _____، سیر اعلام النبلاء. اشرف علی تحقیق الکتاب: شعیب الأرנוؤط، مؤسسة الرسالة، بیروت: ۱۴۰۲ هـ.
- _____، العبر فی خبر من غیر. حقه: محد السعید بن بسیونی زغلول، دارالکتب العلمیه، بیروت: ۱۴۰۵ هـ.
- راتکه، بیراند، ادب الملوک من بیان حقایق التصوف (از ابومنصور اصفهانی)، دارالنشر فرانتس شتاینر. بیروت: ۱۹۹۱ م.
- رازی، فخرالدین، اعتقاد المسلمین و المشرکین. دارالکتب العلمیه، بیروت: ۱۴۰۲ هـ.
- _____، مناظرات فخرالدین الرازی فی بلاد ماوراءالنهر. تحقیق: فتح الله خلیف، دارالمشرق، بیروت: بی تا.

- راوندی، محمد بن علی، *راحة الصدور و آية السرور*. تصحیح: محمد اقبال، بریل، ۱۹۲۱ م.
- رجایی، احمد علی، *فرهنگ اشعار حافظ*، علمی، تهران: ۱۳۵۸ ش.
- روزبهان بقلی شیرازی، *شرح شطحیات*. به تصحیح و مقدمه: هنری کربن، انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران، طهوری، تهران: ۱۳۷۴ ش.
- _____، *منطق الاسرار ببيان الانوار*. تصحیح: سید علی اصغر میرباقری فرد- زهره نجفی، سخن، تهران: ۱۳۹۳ ش.
- _____، *کشف الاسرار*. ترجمه: محمد خواجهوی، مولی، تهران: ۱۳۹۳ ش.
- _____، *المصباح فی مکاشفة بعث الارواح*. ضبطها و علی علیها: عاصم ابراهیم الکیالی، دارالکتب العلمیة، بیروت: ۱۹۷۱ م.
- _____، *مشرب الارواح*، ضبط و صححه و علق علیه: عاصم ابراهیم الکیالی، دارالکتب العلمیة، بیروت: ۲۰۰۵ م.
- روزبهان، شرف الدین ابراهیم، *تحفة اهل العرفان*. به سعی: جواد نوربخش، یلدا قلم، تهران: ۱۳۸۰ ش.
- _____، *روح الجنان فی سیرة شیخ روزبهان (روزبهان نامه)*، به کوشش: محمدتقی دانش پژوه، انتشارات انجمن آثار ملی، تهران: ۱۳۴۷ ش.
- زر کلی، خیرالدین، *الاعلام*. دارالعلم للملایین، بیروت: ۲۰۰۲ م.
- زerkob شیرازی، *شیرازنامه*. تصحیح و توضیح: اکبر نحوی، دانشنامه فارس، شیراز: ۱۳۹۰ ش.
- زمخشری، *اساس البلاغة*، تصحیح: محمد باسل عیون السُّود، دارالکتب العلمیة، بیروت: ۱۴۱۹ هـ.
- زرین کوب، عبدالحسین، *از کوچه زندان*. سخن، تهران: ۱۳۷۴ ش.
- _____، *جستجو در تصوف/سلامی*. امیرکبیر، تهران: ۱۳۷۹ ش.
- _____، *ارزش میراث صوفیه*. امیرکبیر، تهران: ۱۳۶۹ ش.
- _____، *شعله طور*. سخن، تهران: ۱۳۷۷ ش.
- ساعی بغدادی، علی بن انجب، *اخبار الحلاج*. حقق اصوله و علق علیه: موفق فوزی الجبر، دارالطلیعة الجریده، دمشق: ۱۹۹۷ م.

- سبکی، طبقات الشافعية الكبرى. تحقيق: محمود محمد الطناجی - عبدالفتاح محمدحلو، داراحیاء الكتب العربی، بیروت: ۱۳۸۳ هـ.
- سپهسالار، فریدون، سپهسالارنامه. تصحیح: محمدافشین وفايي، سخن، تهران: ۱۳۸۵ ش.
- ستوده، منوچهر، حدود العالم من المشرق و الى المغرب. طهوری، تهران: ۱۳۶۳ ش.
- سجستانی، ابوسلیمان، صوان الحکمة و ثلاث رسائل. حققه و قدم له: عبدالرحمن بدوی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران. تهران. ۱۹۷۴ م
- السح، رضوان، السيرة الشعبية للحلاج. دارصادر، بیروت: ۱۹۹۸ م.
- سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، الضوء اللامع لاهل القرن التاسع. دارالجيل، بیروت: بی تا.
- سراج طوسی، ابی نصر، اللمع. حققه: عبدالحلیم محمود- عبدالباقی سرور، دارالکتب الحديثة بمصر- مكتبة المثنی ببغداد - قاهره، بغداد: ۱۳۸۰ هـ.
- _____، اللمع. به کوشش: رینولد نیکلسون، لیدن: ۱۹۱۴ م.
- سرور، طه عبدالباقی، الحلاج شهيد التصوف الاسلامی. هنداو، قاهره: ۲۰۱۲ م.
- سعدی، بوستان. شرح: محمد خزائلی، جاویدان، تهران: ۱۳۵۲ ش.
- _____، کلیات. به تصحیح: محمدعلی فروغی، هرمس، تهران: ۱۳۸۵ ش.
- السلفی، احمدبن محمد، معجم السفر. تحقيق: عبدالله عمر البارودی، دار الفكر، بیروت: ۱۴۱۴ هـ
- سلمی، ابو عبدالرحمن، الملامتیه و الصوفیه و اهل الفتوة. ابوالعلاء عقیفی، داراحیاء الكتب العربی، قاهره: ۱۳۶۴ هـ.
- _____، اصول الملامتیه و غايات الصوفیه. قدم له و حققه و علق علیه: عبدالفتاح احمد الفاوی محمود، کلیة دارالعلوم، جامعة القاهرة، قاهره: ۱۴۰۵ هـ.
- _____، تسعة كتب فی اصول التصوف و الزهد. حققها و علق علیها: سلیمان ابراهیم آتش، للطباعة و النشر و التوزيع و الاعلان، ۱۴۱۴ هـ.
- _____، طبقات الصوفیه. حققه و علق علیه: مصطفى عبدالقادر عطا، دارالکتب العلمیة، بیروت: ۱۴۱۹ هـ.
- _____، طبقات الصوفیه. بتحقیق: نورالدین شریبہ، مكتبة الخانجی، قاهره: ۱۴۰۶ هـ.

- سمعانی، /الأنساب. تقدم و تعليق: عبدالله عمر البارودی، دارالجنان، بیروت: ۱۴۰۸هـ.
- سمعانی، شهاب‌الدین ابوالقاسم، روح الارواح فی شرح اسماء الملك الفتاح. به تصحیح: نجیب مایل هری، انتشارات علمی فرهنگی، تهران: ۱۳۶۸ ش.
- سمنانی، علاءالدوله، العروة لاهل الخلوة و الجلوة. تصحیح: نجیب مایل هروی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران: ۱۳۶۲ ش.
- _____، مُصَنَّفَات فارسی. تصحیح: نجیب مایل هروی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران: ۱۳۶۹ ش.
- سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مُصَنَّفَات شیخ /اشراق. به تصحیح و مقدمه: هانری کُربن، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران: ۱۳۷۲ ش.
- _____، حکمة الاشراق. تصحیح: سید جعفر سجادی، دانشگاه تهران، تهران: ۱۳۶۶ ش.
- _____، المشارع و المطارحات. تصحیح: مقصود محمدی - اشرف عالی‌پور، حق یاوران، تهران: ۱۳۸۵ ش.
- سهروردی، عمر بن محمد، عوارف المعارف. بتحقیق: عبدالحلیم محمود - محمود بن الشریف، دارالمعارف، قاهره: بی‌تا.
- شافعی صغیر، محمد بن ابی العباس، نهاية المحتاج الى شرح المنهاج. داراحیاء التراث العربی، بیروت: ۱۴۱۳هـ.
- شبستری، محمود، متن و شرح گلشن راز. به اهتمام: کاظم دزفولیان، طلایه، تهران: ۱۳۸۲.
- شربینی، محمد بن احمد، معنی المحتاج الى معرفة الفاظ المنهاج. داراحیاء التراث العربی، بیروت: ۱۹۸۵م.
- شرف، محمدجلال، الحلاج التأثر الروحي فی الاسلام. مؤسسة الثقافة الجامعية، اسکندریه، ۱۹۷۰م.
- شعرانی، عبدالوهاب، الطبقات الکبری. تحقیق و ضبط: احمد عبدالرحیم السایح، مكتبة الثقافه الدينيه، قاهره: ۱۴۲۶هـ.
- شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل. دارالمعرفة، بیروت: ۱۴۰۴هـ.

- شیبی، کامل مصطفی، شرح دیوان الحلاج. منشورات الجمل، بغداد: ۲۰۰۷ م.
- _____، الصلوة بین التصوف والتشیع. دارالاندلس، بیروت: ۱۹۸۲ م.
- صادقی، علی اشرف، تکوین زبان فارسی. دانشگاه آزاد ایران، تهران: ۱۳۵۷ ش.
- صفدی، الوافی بالوفیات. تحقیق و اعتناء: احمد الارناؤوط - ترکی مصطفی، داراحیاء التراث العربی، بیروت: ۱۴۲۰ هـ.
- ضیف، شوقی. تاریخ الادب العربی. المصر العباسی الثانی، دارالمعارف، قاهره: ۱۹۶۰ م.
- طاهری عراقی، احمد، ابوسعید خرگوشی نیشابوری. معارف، ش ۳، دوره ۱۵، مرکز نشر دانشگاهی، تهران: ۱۳۷۷.
- طباطبایی، جواد، خواجه نظام‌الملک. طرح نو، تهران: ۱۳۷۵ ش.
- طبری، عمادالدین، کامل بهایی. تصحیح: اکبر صفدری قزوینی، مرتضوی، تهران: ۱۳۸۲.
- عبّادی، منصور بن اردشیر، النصفیة فی احوال المتصوفه [صوفی‌نامه]. به تصحیح: غلامحسین یوسفی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران: ۱۳۴۷ ش.
- عراقی، فخرالدین ابراهیم، لمعات. به سعی: جواد نوربخش، خانقاه نعمت‌اللهی، تهران: ۱۳۵۳ ش.
- عطار، فریدالدین، تذکرة الاولیاء. بررسی و تصحیح: محمد استعلامی، زوّار، تهران: ۱۳۹۱ ش.
- علم‌التصوف، نویسنده ناشناخته، به تصحیح و تحقیق: نصرالله پورجوادی - محمد موری، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، دانشگاه آزاد برلین، آسمان، تهران: ۱۳۹۱ ش.
- عیسی بن جنید شیرازی، تذکره هزار مزار. به تصحیح و تحشیه: نورانی وصال، کتابخانه احمدی، شیراز: ۱۳۶۴ ش.
- عیون السود، محمد باسل، حلاج. دارالکتب العلمیّه، بیروت: ۱۴۲۳ هـ.
- غزالی، احمد، سوانح العشاق. تصحیح: نصرالله پورجوادی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران: ۱۳۵۹ ش.
- غزالی، ابوحامد محمد، احیاء علوم الدین. بدوی طبانه، مکتبه و مطبعة کرباطه فوتراسماراع، بی‌تا.
- _____، احیاء علوم الدین. دارالشعب، قاهره: بی‌تا.

- _____، *کیمیای سعادت*. تصحیح: حسین خدیو جم. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران: ۱۳۸۰ ش.
- غنی، قاسم، *بحثی در تصوف*. یغما، تهران: ۱۳۳۱ ش.
- فارسی، ابوالحسن، *المختصر من کتاب السیاق لتاریخ نیسابور*. تحقیق: محمد کاظم المحمودی، مرکز نشر میراث مکتوب، تهران: ۱۳۸۴ ش.
- فصیح خوافی، *مجمل فصیحی*. تصحیح: محسن ناجی نصرآبادی، اساطیر، تهران: ۱۳۸۶ ش.
- فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الانس*. صححه و قدم له: محمد خواجوی، مولی، تهران: ۱۳۷۴ ش.
- قرطبی، غریب بن سعد، *صلة تاریخ الطبری*. محمد ابوالفضل ابراهیم، دارالمعارف، قاهره: ۱۹۹۷ م.
- قشیری، ابوالقاسم، *الرسالة القشیریة*. تحقیق: عبدالحلیم محمود- محمود بن الشریف، دارالشعب، قاهره: ۱۴۰۹ هـ.
- _____، *الرسالة القشیریة*. تصحیح و تعلیق: سیدعلی اصغر میرباقری فرد- زهره نجفی، سخن، قطب علمی تحقیق در متون حکمی و عرفانی، تهران: ۱۳۹۲ ش.
- _____، *الرسالة القشیریة*. تصحیح و استدراکات: بدیع الزمان فروزانفر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران: ۱۳۴۵ ش.
- قَلَقَشَنَدی، ابی العباس احمد، *صبح الأعشی*. دارالکتب المصریه، قاهره: ۱۳۴۰ هـ.
- قیصری، محمد داوود، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*. سید جمال آشتیانی، امیرکبیر، تهران: ۱۴۷۰ ش.
- کاشانی، عبدالرزاق، *لطائف الاعلام*. تصحیح: مجید هادی زاده، میراث مکتوب، تهران: ۱۳۷۹ ش.
- _____، *لطائف الاعلام*. تحقیق: احمد عبدالرحیم السایح، مكتبة الثقافة الدينية، قاهره: ۱۴۲۶ ش.
- کاشانی، عزالدین محمود، *مصباح الهدایة*. تصحیح: عفت کرباسی- محمد رضا برزگر خالقی، زوار، تهران: ۱۳۸۷ ش.
- _____، *مصباح الهدایة*. تصحیح: جلال الدین همایی، سخن، تهران: ۱۳۹۴ ش.

- کثیر عزّ، دیوان. جمعه و شرحه: احسان عباس، دارالثقافة، بیروت: ۱۴۹۱هـ.
- کحاله، عمررضا، معجم المؤلفین، دارالحیاء التراث العربی، بیروت: بی تا.
- کسای، نورالله، مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن. دانشگاه تهران، تهران: ۱۳۵۸ش.
- کلاباذی، محمدبن اسحاق، التعرف لمذهب اهل التصوف، ضبطه و علی و خرج آیاته و احادیثه: احمد شمس الدین، دارالکتب العلمیه، بیروت: ۱۴۰۳هـ.
- _____، التعرف لمذهب اهل التصوف. اثر جون اربری، مكتبة الخانجي، قاهره: ۱۳۵۲هـ.
- کیانی، محسن، تاریخ خانقاه در ایران. طهوری، تهران: ۱۳۸۰.
- لاکابی، هبة الله. کرامات الاولیاء. حقه و علق علیه: ابویعقوب نشأت بن الکمال المصری، المكتبة الاسلامية، قاهره: ۱۴۳۱هـ.
- لویزن، لئونارد، میراث تصوف. ترجمه: مجدالدین کیوانی، مرکز، تهران: ۱۳۸۴ش.
- ماسینیون، لوئی، مصائب حلاج. ترجمه: سید ضیاءالدین دهشیری، جامی، تهران: ۱۳۹۰ش.
- _____، قوس زندگی منصور حلاج. ترجمه: عبدالغفور روان فرهادی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران: ۱۳۶۲ش.
- _____، حلاج شهید التصوف الاسلامی. ترجمه: الحسین حلاج، شركة قدمس، ۲۰۰۴م.
- _____، پارل کراوس، اخبار حلاج. ترجمه: امید حلاج، نماد، تهران: ۱۳۸۹ش.
- محمد بن منور، اسرار التوحید. مقدمه و تصحیح و تعلیق: محمدرضا شفیعی کدکنی، آگاه، تهران: ۱۳۶۶ش.
- محمدخانی، علی اصغر، درخت معرفت. (جشن نامه دکتر زرین کوب). مقاله تجربه‌های شعر عرفانی در زبان پارسی، اثر: محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران: ۱۳۷۶ش.
- محمود بن عثمان، فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه. به کوش ایرج افشار، انجمن آثار ملی، تهران: ۱۳۵۸ش.
- مرتضوی، منوچهر، مکتب حافظ. ستوده، تبریز، ۱۳۸۳ش.

- مزى، جمال الدين ابى الحجاج يوسف، تهذيب الكمال فى اسماء الرجال. حققه و ضبط نصه: بشار عواد معروف، مؤسسه الرسالة، بيروت: ۱۴۰۶هـ.
- مستملی بخارى، اسماعيل بن محمد، شرح التعرف لمذهب التصوف، به تصحيح: محمد روشن، اساطير، تهران: ۱۳۶۳ ش.
- مستوفى، حمدالله، تاريخ گزیده. تحقيق: عبدالحسين نوایى، اميرکبير، تهران: ۱۳۳۹ ش.
- مسکویه، احمد بن محمد، تجارب الامم. تحقيق: سيد کسروى حسن، دارالکتب العلميه، بيروت: ۱۴۲۴هـ.
- مقدسى، مطهر بن طاهر، البدء و التاريخ. مكتبة الثقافة الدينية. بی تا.
- _____، آفرینش و تاريخ. مقدمه و ترجمه و تعليقات: محمدرضا شفيعى كدكنى، آگه، تهران: ۱۳۷۴ ش.
- مقدسى، محمد بن احمد، احسن التقاسيم. مكتبة مدبولى، قاهره: ۱۴۱۱هـ.
- _____، احسن التقاسيم. حررها و قدم لها: شاکر لعيبي. المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت: ۲۰۰۳ م.
- معرى، ابوالعلاء، اللزوميات. اشراف و مراجعه: حسين انصار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بيروت: ۱۹۹۲ م.
- معصوم على شاه شیرازى، طرائق الحقايق. تصحيح: محمدجعفر محجوب، کتابخانه سنایى، تهران: ۱۳۳۹ ش.
- مکى، ابوطالب، قوت القلوب. حققه و قدم له: محمود ابراهيم محمد الرضوانى، مكتبه دارالتراث، قاهره: ۱۴۲۲هـ.
- _____، قوت القلوب. ضبط و صححه: باسل عيون السود. دارالکتب العلميه، بيروت: ۱۴۱۷هـ.
- ملاصدرا، شرح الهداية الاثيرية. مؤسسة التاريخ العربى، بيروت: ۱۴۲۲هـ.
- _____، الشواهد الربوبية. تعليق و تصحيح: سيد جمال الدين آشتياني، مركز نشر دانشگاهى، تهران: ۱۳۶۰ ش.
- _____، الشواهد الربوبية. جواد مصلح، سروش، تهران: ۱۳۶۶ ش.

- _____، *ایقاط النائمین*. با مقدمه و تصحیح، محسن مؤیدی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران: ۱۳۸۲ ش.
- ملطی، محمد بن احمد، *التنبیه و الرد*. مكتبة الازهرية للتراث، قاهره: ۱۹۹۷ م.
- مناوی، محمد بن عبدالرؤوف، *التوقیف علی مهمات التعاریف*. تصحیح: محمد رضوان دایه، دمشق: ۱۴۱۰ هـ.
- _____، *الکواکب الدرّیه*. تحقیق: محمد ادیب الجادر. دارصادر، بیروت: ۱۴۱۷ هـ.
- مولوی، جلال الدین محمد، *مثنوی معنوی*. تصحیح: رینولد، نیکلسون، افکار، تهران: ۱۳۸۵ ش.
- _____، *فیه مافیہ*. تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، معین، تهران: ۱۳۸۵ ش.
- میرآخوری، قاسم، *تراژدی حلاج*. شفیعی، تهران: ۱۳۸۹ ش.
- _____، *مجموعه آثار حلاج*. یاران، تهران: ۱۳۸۹ ش.
- مینوی، مجتبی، *نقد حال*. خوارزمی، تهران: ۱۳۶۷ ش.
- *نامه دانشوران*، بی تا، چاپ سنگی.
- النبهانی، یوسف بن اسماعیل، *جامع کرامات الاولیاء*. تحقیق و مراجعه: عطوه عوض. مرکز اهل سنة برکات رضا، هند: ۱۳۲۲ هـ.
- نراقی، محمد مهدی، *جامع السعادات*. اسماعیلیان، قم: ۱۳۷۹ ش.
- نسفی، عزیز الدین، *الانسان الکامل*. تصحیح: ماریزان موله، طه‌وری، تهران: ۱۳۶۲ ش.
- نسفی، عمر بن محمد بن احمد، *القند فی ذکر علماء سمرقند*. تحقیق: یوسف الهادی، میراث مکتوب، تهران: ۱۳۷۸ ش.
- نظامی گنجوی، خسرو و شیرین. له والکساندرویچ خه تاقورف. فرهنگستان علوم جمهوری آذربایجان، باکو: ۱۹۶۰ م.
- نوربخش، جواد، *پیران طریقت*، خانقاه نعمت‌اللهی، تهران: ۱۳۵۸ ش.
- نووی، محبی بن شرف، *التبیان فی آداب حملة القرآن*. دارابن خرم، بیروت: ۱۴۱۴ هـ.
- نیشابوری، حاکم، *تاریخ نیشابور*. مترجم: محمد بن حسین خلیفه نیشابوری، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، آگه، تهران: ۱۳۷۵ ش.

- نیکلسون، رینولد آلن، پیدایش و سیر تصوف. ترجمه: محمدباقر معین، توس، تهران: ۱۳۷۵ ش.
- واعظ بلخی، عبدالله بن عمر، فضائل بلخ، ترجمه: عبدالله محمد بن محمد بن حسین حسینی بلخی، به تصحیح: عبدالحی حبیبی، بنیاد فرهنگ ایران. تهران: ۱۳۵۰ ش.
- هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب. به تصحیح: محمود عابدی، سروش، تهران: ۱۳۸۲ ش.
- هروی، حسینعلی، شرح غزل‌های حافظ. نشر نو، تهران: ۱۳۸۶ ش.
- همایون فرخ، رکن‌الدین، حافظ خراباتی. اساطیر، تهران: ۱۳۵۱ ش.
- همدانی، عبدالصمد، بحرالمعارف. تحقیق و ترجمه: حسین استاد ولی، حکمت: تهران: ۱۳۸۷ ش.
- هندوشاه نخبوانی، تجارب السلف. به تصحیح: عباس اقبال آشتیانی، طهوری، تهران: ۱۳۵۷ ش.
- یافعی، عبدالله بن اسعد، مرآة الجنان. حیدرآباد، ۱۳۳۷ هـ.
- Tarif Khalidi. Mutazi lite His Torigra Phy: Maqdisis Kitab al- Bad wa- al- Tarikh. Journal of Near Eastern Stadues. Vol. 35-No. 1. Jan 1976.
- Arberry. A. J. Khargushis Manual of Sufism, BSOAS, Vol. xlx 1938.
- _____, Did Sulami Plagiarize Sarraj. JRAS.1937.
- 248.Mason. Herbert. London. Carzon Press. 1995

نقد و بررسی ترجمه‌ی اشعار حافظ در بنگلادش

محمد ابوالکلام سرکار

استاد و رئیس بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه داکا بنگلادش

چکیده

بنگلادش بستری بسیار کهن برای زبان و ادبیات فارسی است به طوری که زبان فارسی تقریباً شش قرن و نیم (۱۲۰۴-۱۸۳۷م) به عنوان زبان رسمی و دولتی در این سرزمین رایج بود. در این مدت طولانی فرمان‌روایان این سرزمین در دوران مختلف، ادب‌پرور و شعردوست بوده‌اند. به خاطر این زبان و ادبیات فارسی بر زبان و ادبیات بنگلا بسیار تأثیر گذاشته است و مردم بنگلادش گام به گام با متون فارسی آشنا شده‌اند. به همین سبب آثار فراوانی از زبان فارسی به زبان بنگلا ترجمه شده است. در بنگلادش اشعار بزرگان شاعران ایران زمین از زمان قدیم مورد توجه قرار داشته است و بخصوص اشعار فردوسی، خیام، عطار، سعدی بسیار ترجمه شده است. عارف و شاعر بلندآوازه‌ی ایران، خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی یکی دیگر از بزرگان شعر و ادب فارسی است که در سرزمین بنگلادش مورد توجه قرار گرفته است، بسیار اشعار وی به زبان بنگلا ترجمه شده است و این کار تا امروز هم ادامه دارد. هدف نگارنده در این مقاله این است که نقد و بررسی ترجمه‌ی اشعار حافظ در سرزمین بنگلادش را بررسی کند تا چهره‌ی حافظ در این سرزمین بهتر نشان داده شود.

واژه‌های کلیدی: زبان فارسی، بنگلادش، ایران، نقد و بررسی ترجمه‌ی اشعار حافظ.

مقدمه

ساقی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود وین بحث با ثلاثه‌ی غَسّاله می‌رود
شکر شکن شوند همه طوطیان هند زین قند پارسی که به بنگاله می‌رود
حافظ زشوق مجلس سلطان غیاث دین غافل مشو که کار تو از ناله می‌رود

(حافظ شیرازی، ۱۶۹: ۱۹۲۰)

اوج گسترش زبان و ادبیات فارسی به زمان حکومت غیاث‌الدین اعظم شاه^۱ می‌رسد که داستان دعوت وی از عارف و شاعر بلندآوازه‌ی ایران، حافظ و پاسخ وی به غیاث‌الدین اعظم شاه معروف است و حافظ نام خود را برای همیشه در حافظه‌ی تاریخی مردم این سرزمین جاویدان کرد. (سرکار، ۲۰۱۲: ۵۶۱) دوره غیاث‌الدین اعظم شاه از حیث تمدن و فرهنگ درخشان‌ترین دوره این سرزمین بود. خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی یکی دیگر از بزرگان شعر و ادب فارسی است که در سرزمین بنگلادش مورد توجه قرار گرفته است، تا آنجا که محققان بنگلادشی درباره‌ی حافظ و آثار وی در بنگلادش پایان‌نامه، مقاله‌ی پژوهشی، کتاب منسوب به حافظ نوشته‌اند و بسیار اشعار وی به زبان بنگلا ترجمه هم کرده‌اند. نکته‌ی قابل توجه این است که نویسنده در این مقاله فقط به نقد و بررسی ترجمه‌ی اشعار حافظ در سرزمین بنگلادش پرداخته است. اشعار خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی به دست مترجمان مختلف به صورت گوناگون در بنگلادش ترجمه شده است. در این مقاله به بررسی آثار مربوط به حافظ شیرازی، اعم از کتاب‌های ترجمه اشعار، مقالات و ترجمه‌های مربوط به حافظ و... پرداخته خواهد شد.

پیشینه‌ی ترجمه‌ی آثار فارسی در بنگلادش

محققان و پژوهشگران می‌دانند که از قرن چهاردهم میلادی زبان ادبیات فارسی بر زبان و ادبیات بنگلا تأثیرات بسیاری گذاشته است. و آثار مهمی از شاعران مشهور فارسی به زبان بنگلا ترجمه آغاز می‌شود. شاه محمد صغیر اولین کسی است که می‌توان به عنوان مترجم فارسی ذکر

^۱ غیاث‌الدین اعظم شاه، شخصی ادب‌دوست بود و اشعار فارسی می‌سرود و با حافظ شیرازی هم‌عصر بود و با او مکاتباتی داشت؛ و در زمان وی (۱۳۸۹-۱۴۰۹ م.) پایتخت بنگاله سونارگان به عنوان مرکز ادیبان، شاعران و نویسندگان نامور شمرده می‌شده است. این دوره با نام عهد زرین زبان و ادبیات فارسی در بنگاله معرفی شده است. (سرکار، ۱۳۹۴: ۳۶)

کرد وی در دوره‌ی سلطان غیاث‌الدین اعظم شاه (۱۳۸۹-۱۴۰۹م) کتاب *یوسف وزلیخا* را از فارسی به زبان بنگلا ترجمه کرد. (خان ۱۳۸۷: ۶۳۸) در آن زمان کتاب‌های دیگری که از زبان فارسی به زبان بنگلا درآورده شده است نظیر: *داستان سیف‌الملوک و بدیع‌الجمال*، *اسکندرنامه*، *هفت پیکر و تحفه مشهوراست* (محبوب‌العالم ۲۰۰م: ص ۴۴). بعد از آن یعنی در اوایل قرن هفدهم میلادی *گل بکاولی*، *قصه‌ی حسنه بانو*، *حیرت‌الفقه و قصه‌ی حاتم طایی* به زبان بنگلا ترجمه شده است. (خان ۱۳۸۶م: ص ۸۵) ولی آثار فارسی که در قرن بیستم و بعد از آن به زبان بنگلا ترجمه شده است، اکثرشان در موضوعات مذهبی، سیاسی، عرفانی و تاریخی است. (سرکار، ۱۳۹۲) این سلسله‌ی ترجمه امروز هم ادامه دارد تا از موضوعات مزبور تا به ترجمه‌ی ادبیات معاصر فارسی هم رسیده است.

ترجمه‌ی متن اشعار حافظ

در بنگلادش اشعار خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی به دست مترجمان مختلف به صورت گوناگون ترجمه شده است که در این مقاله برخی از آن ترجمه مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

دیوان حافظ

دکتر محمد شهیدالله^۱ چند غزل حافظ را به زبان بنگلا ترجمه کرده که این ترجمه به عنوان *دیوان حافظ شونچایان* نخستین بار به صورت کتاب در سال ۱۹۳۸م. از پروبهنسیل لایبری در داکا به چاپ رسیده است. چاپ اول این کتاب با متن فارسی و متن بنگالی در دو صفحه رو به روی هم قرار داده شده؛ ولی چاپ دوم آن در سال ۱۹۵۹م چاپخانه‌ی رنيساس در داکا به چاپ رسیده. ناشر این کتاب محمود زکی‌الله، و در چاپ دوم به قول مترجم به سبب هزینه بدون متن فارسی چاپ شده است. (شهیدالله، ۱۹۵۹: مکھوبندو) دکتر محمد شهیدالله قبل از ترجمه‌ی اشعار در آغاز کتاب مقدمه‌ی جامع و مانعی درباره‌ی حافظ و ابعاد گوناگون وی بیان نموده و به‌ویژه به دعوت غیاث‌الدین اعظم شاه از حافظ اشاره کرده است. نکته‌ی جالب این که دکتر محمد شهیدالله غزلیاتی را به نظم بنگلا ترجمه کرده و نام‌های جالبی هم گذاشته است مانند:

^۱ دکتر محمد شهیدالله (۱۸۸۵-۱۹۶۹م). دانشمند بزرگ و محقق زبان شناس بنگلادش است. وی استاد گروه زبان بنگلا دانشگاه داکا بود. شهیدالله تقریباً بر ۱۸ زبان تسلط و آشنایی کامل داشت.

ساقی، خوب صورت، پیاله، رنگ جوانی، وصل، بهشت و دوزخ، درویش، شب عید، شراب، دوست، آرزو، برقع، دیدار، مستان، عشق، چهره‌ی ساقی، شب عید، تازه تازه، امروز تمام و....
دکتر محمد شهیدالله شصت غزل حافظ در این کتاب مزبور با عنوان جالبی که ترجمه کرده، از لحاظ زبانی و ادبی نزدیک به متن اصلی است. نمونه‌ی ترجمه‌ی اشعار حافظ از دکتر محمد شهیدالله از این قرار است:

الا یا ایهاالساقی ادر کاسا و ناولها که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها
داও গো সাকী! পান-পিয়লা, ঘুরে ফিরে মাতাল দলে,
প্রথমে প্রেম আসান ভেঞে প'ড়েছি আজ কি মুশকিলে!
داو گو ساقی! پان پیالا، گوره فیره ماتال دله،
پروتهومی پریم اسان بهیبهی پاریسی آج کی مشکله!
(شهیدالله، ۱۹۵۹: ۳)

رباعیات حافظ

قاضی نذرالاسلام^۱ شاعر ملی بنگلادش ۷۳ رباعی از حافظ شیرازی را با عنوان *رباعیات حافظ* به زبان بنگلا ترجمه کرده است. شایان ذکر است که ترجمه‌ی مذکور نخستین بار در روزنامه‌ها و مجله‌های هفتگی^۲ به چاپ رسیده است. ترجمه‌ی قاضی نذرالاسلام از دیوان حافظ نخستین بار در سال ۱۹۳۷م. با عنوان *رباعیات حافظ* به صورت کتاب به چاپ رسیده است. سپس این کتاب از طرف آکادمی بنگلا در سال‌های ۱۹۶۶م، ۱۹۶۷م، ۱۹۷۰م، ۱۹۷۵م، ۱۹۷۶م، و ۱۹۸۴م مجدداً چاپ شد. (سرکار، ۱۳۹۴: ۳۸) ترجمه‌ی قاضی نذرالاسلام در نزد خوانندگان بنگلادش بحیث ادبی خیلی ارزش دارد.

^۱ قاضی نذرالاسلام شاعر ملی بنگلادش است. وی در شعر خویش از واژگان فارسی بهره بسیاری جسته است و تحت تأثیر حافظ، عمر خیام و شاعران دیگر فارسی زبان بوده است. او شاعر، نویسنده، روزنامه نگار، خواننده، نوازنده، داستان‌سرا، نمایشنامه‌نویس، مقاله‌نویس، هنرپیشه و بازیگر عصر خود بود. او علاوه بر زبان‌های بنگلا و انگلیسی، با زبان‌های عربی، فارسی، اردو، هندی و سنسکریت آشنایی کافی داشت، به همین دلیل در اشعار او تأثیرات عمیق مولوی، حافظ، عمر خیام و دیگر شاعران فارسی زبان نیز کاملاً مشهود است (سرکار ۱۳۹۱: ۱۵-۱۶)

^۲ مانند مجله‌ی مسلم بهارت، مجله‌ی ادبیات مسلمان بنگالی، مجله‌ی پروبرتک و مجله‌ی کلول و غیره.

سرکار بحواله‌ی عبدالقادر^۱ در مقاله‌ی مطالعات حافظ پژوهی در عصر حاضر در بنگلادش می‌نویسد که:

«در مقدمه‌ی کتاب، قاضی نذر الاسلام توضیح داده است که در آغاز جوانی پسرش به نام «بلبل» که کودکی چهار ساله بود، مریض شد. وی بر بالین پسرش ترجمه‌ی رباعیات حافظ را شروع کرد. وقتی که ترجمه‌ی رباعیات حافظ به پایان رسید در همان روز پسرش در گذشت. ترجمه‌ی قاضی نذر الاسلام از لحاظ زبانی و ادبی امتیاز خاصی دارد. در این ترجمه، مفهوم و معنی اصلی غزل حافظ کاملاً مشهود است. شایان گفتن است که این ترجمه به زبان بنگلا نسبت به سایر ترجمه‌ها در بنگلادش بیش‌تر استقبال شده است». (سرکار، ۱۳۹۴: ۳۸)

شایان یادآوری است که نذر الاسلام قالب‌های غزل حافظ را برای شعر خود برگزیده است. به خاطر این ترجمه‌ی اشعار حافظ از قاضی نذر الاسلام ترجمه‌ی سودی، ساده و روان در بنگلادش محسوب می‌شود. نمونه‌ی ترجمه‌ی غزل حافظ وی این است:

جز نقش تو در نظر نیامد ما را جز کوی تو رهگذر نیامد ما را
خواب ارچه خوش آمد همه را در عهدت حقا که بچشم در نیامد ما را

তোমার ছটির ধ্যানে, প্রিয়, দৃষ্টি আমার পলক-হারা
তোমার ঘরে যাওয়ার যে-পথ, পা চলেনা সে পথ ছাড়া।
হায়, দুনিয়ায় সবার চোখে, নিদ্রা নামে দিও সুখে
আমার চোখেই নেই কি গো ঘুম, দক্ষ হল নয়ন-তারা।।

تومار سو بیر دهینی پریو، دریشتی امار پالوک هارا
تومار گوره جاوآر زی پاته؛ پا چولینا شی پاته سارا
های؛ دنیای شوبار چوکھی، نیدرا نامه دیبو شوکھی
امار چوکھی نیی کی گو گوم، داگدهو هالو نیان - تارا.

(عبدالقادر، ۱۹۹۳: ۱۹)

^۱ مشهورترین نذر الاسلام شناس بنگلادش است.

رباعیات حافظ

عزیزالحکیم چند رباعی از خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی را به زبان بنگلا درآورده است. این ترجمه با عنوان *رباعیات حافظ* در سال ۱۹۵۶م. از ایسترن بک سنتر در داکا به چاپ رسیده است. (سرکار، ۲۰۱۵: ۲۷۳)

حافظر غزل گوچچو (گل دستهی غزلیات حافظ)

عبدالحافظ چند غزل خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی را با عنوان *حافظر غزل گوچچو* (گل دستهی غزلیات حافظ) به زبان بنگلا درآورده و در سال ۱۹۸۴م از آکادمی بنگلا به چاپ رسانیده است. وی صد غزل از دیوان خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی را ترجمه کرده و در آغاز این کتاب به عنوان مقدمه مشتمل بر شانزده صفحه درباره‌ی زندگی حافظ، شعر و شاعری و سبک وی و ترجمه‌ی خودش نیز بیان نموده است. (عبدالحافظ، ۱۹۸۴: مقدمه) کتاب مزبور مشتمل بر ۱۱۶ صفحه است. نکته‌ی قابل توجه این که عبدالحافظ، غزل حافظ را به صورت منظوم ترجمه کرده است. مترجم در وقت ترجمه وزن، قافیه و مصرع غزل حافظ را رعایت نموده و در ترجمه هم این چیزها سرجا موجود است. به همین سبب به نظر می‌رسد که این ترجمه از لحاظ زبانی و ادبی جامع و مانعی است. نمونه‌ی ترجمه‌ی عبدالحافظ از این قرار است:

الا یا ایهاالساقی ادر کاسا و ناولها که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها

হায় ঐধুয়া! দাও পেয়ালা ঢালো শরা ঐ মধুক্ষরা
সহজ ছিলো পথটি প্রেমের দেখছি এখন কাঁটা-ভরা।

های بدووا! داو پیالا دالو شراب مدهوخوا

شوهوز سیلو پاتهتی پریمیر دیکهسی ایکهون کاتا- بهارا

(عبدالحافظ، ۱۹۸۴: ۱۷)

دیوان حافظ

قاضی اکرم حسین^۱ به عنوان دیوان حافظ ۲۴۰ غزل خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی را به زبان بنگلا درآورده است. (قاضی، ۱۹۶۱: فهرست) این کتاب در سال ۱۹۶۱م از آزاد پروکاشونی، حسینی دالان، داکا به چاپ رسیده است. ناشر این ترجمه آزاد جهان است. خصوصیت این ترجمه‌ی اشعار حافظ این است که مطلع هر غزل به زبان فارسی در آغاز ترجمه می‌آورد که مشخص می‌کند این ترجمه از کدام غزل حافظ است. بر بنای اطلاعاتی که اختیار ماست، وی اولین مرتبه در بنگلادش پاره‌ای کوتاه از مطلع غزل حافظ را در ترجمه‌ی به زبان بنگلا آورده است. ویژگی‌های دیگر ترجمه‌ی قاضی اکرم حسین این است که مقدمه‌ی این ترجمه‌ی کتاب مشهورترین شاعر و نویسندگی زبان و ادبیات بنگلا جسیم الدین نوشته است. بلا تردید این نشانه‌ی مقبولیت و محبوبیت ترجمه‌ی اشعار حافظ از اکرم حسین است.

در میان ترجمه‌های گوناگون دیوان حافظ به زبان بنگلا، ترجمه‌ی قاضی اکرم حسین ترجمه‌ی مهم محسوب می‌شود. نمونه‌ی ترجمه‌ی اشعار حافظ از قاضی اکرم حسین از این قرار است:

ای فروغ ماه حسن از روی رخشان شما آب روی خوبی از چاه زرخدان شما

পূর্ণ চাদে দেয় রে শোভা উজল কমল তম,
রূপ সে লাভে চমক ন চিহ্নক-টোলে চপল তম।
তোমার দিদার লাভের আশায় পরাণ এলো ঠোঁটের আগায়,
হও কি ার? ফিরে আবার? দেহ নিশে কেল তম।

پورنو چادی دیره شوبها او جل کامول تابو

روپ شی لابه چاما ک نابو چیپوک توله چاپال تابو

تومار دیدار لابهیر آشای پران ایلو تهوتیر اغای

هابی کی بار؟ فیری آبار؟ دیهو نیبیش کیبول تابو

(قاضی، ۱۹۶۱: ۲)

^۱ قاضی اکرم حسین (۱۸۹۶-۱۹۶۲م) یکی از مشهورترین نویسندگان بنگلادش بود وی علاقه به زبان و ادبیات فارسی هم داشت.

دیوان حافظ

محمد منصورالدین^۱ به عنوان ایرانی کبی (شاعر ایرانی) به زبان بنگلا کتابی نوشته و موضوع آن را به دو بخش تقسیم کرده است. در بخش اول ۲۷ شاعر^۲ فارسی با دیوان شمس تبریزی، ایچی براون و تاریخ ادبیات پارسی بیان شده است. در بخش دوم این کتاب ۱۸ شاعر^۳ فارسی و با آخرین عنوان *دیوان حافظ* ۷۸ غزل خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی را به زبان بنگلا درآورده است. (منصورالدین، ۱۹۷۸: ۴۵۰-۵۶۵) منصورالدین قبل از ترجمه‌ی غزلیات حافظ، درباره‌ی ترجمه‌ی به زبان بنگلا، مقدمه‌ی مختصری بیان نموده است. خصوصیت ترجمه‌ی غزلیات حافظ از منصورالدین این است که به دو زبان یعنی متن فارسی و متن بنگالی در دو صفحه رو به روی یکدیگر ذکر شده است. این ترجمه از لحاظ زبانی و ادبی نزدیک به متن اصلی است. نمونه‌ی ترجمه‌ی اشعار حافظ از منصورالدین حسب ذیل است:

صلاح کار کجا و من خراب کجا ببین تفاوت ره از کجاست تا به کجا

কোথায় সুকাজ আর আমি মন্দ কোথায়

দেখ রাস্তার দুরত্ব কোথা হইতে কোথায় যাইতেছে।

کوتهای شوکاج ار امی ماندو کوتهای؟

دیکهو راستار دوراتتو کوتها هایتی کوتهای جاییتیسی

(منصورالدین، ۱۹۸۷: ۴۵۳)

^۱ محمد منصورالدین در سرزمین بنگلادش اولین کسی است که نخست درباره‌ی زندگی و آثار ۴۵ شاعران فارسی زبان به عنوان ایرانی کبی (شاعر ایرانی) به زبان بنگلا کتابی نوشته و در سالهای ۱۹۶۸ م. و ۱۹۷۸ م. توسط اکادمی بنگلا در داکا به چاپ رسیده است. وی، علاوه بر این، از زبان فارسی غزل، رباعی و مثنوی نیز به زبان بنگلا ترجمه کرده است.

^۲ رودکی، دقیقی، عنصری، فرخی، فردوسی، ابوسعید ابوالخیر، منوچهری، ناصر خسرو، عمر خیام، انوری، کمال اسماعیل، فرید الدین عطار، عراقی، شیخ سعدی، مولانا جلال الدین رومی، نظامی، امیر خسرو، سلمان ساوجی، شمس الدین حافظ، جامی، فیضی، عرفی، مرزا صایب، طالب آملی، نظیری و فغانی. (منصور الدین، ۱۹۷۸: فهرست)

^۳ بابا فغانی، اسدی طوسی، ابن یمین، ابو طالب کلیم، عبید زاکانی، امامی، اوحدالدین، ظهیر فاریابی، اوحدی مراغی، خاقانی، خواجوی کرمانی، کمال خجندی، مغربی، کاتبی، قاسم انوار، شاه نعمت الله، مجدالدین همگر و حکیم سنایی (همان)

ایرانر بلبل حافظ شیرازی (حافظ شیرازی بلبل ایران)

محمد عیسی شاهی^۱ کتابی به عنوان *ایرانر بلبل حافظ شیرازی* (حافظ شیرازی بلبل ایران) نوشته است. این کتاب توسط فرهنگستان پژوهش و تربیت اسلامی در سال ۱۹۹۰م به چاپ رسیده و مشتمل بر ۷۶ صفحه‌ی درباره‌ی خواجه شمس‌الدین محمد شیرازی با زیر عناوین گوناگون مطرح شده است: به راه شیراز و دل آسمان، در زمین شیراز، در مقبره‌ی سعدی، جست‌وجوی باباکوهی، حافظ و باباکوهی، درگاه باباکوهی، گلباغیچه‌ی بلبلی، حافظ در ادبیات بنگلا، تیمور لنگ و خواجه حافظ، یک نگاه به زندگی حافظ و غیره. (شاهی، ۱۹۹۰: فهرست). شاهی در پایان این کتاب سه غزل^۲ حافظ یعنی از دیوان حافظ شیرازی شماره‌ی غزل یک، سه و دویست و چهل به زبان بنگلا ترجمه کرده است. ویژگی ترجمه‌ی شاهی این است که دو زبانه است؛ یعنی متن فارسی با تلفظ به زبان بنگلا و متن بنگالی در دو صفحه رو به رو هم قرار داده شده است. این ترجمه‌ی منشور از لحاظ زبانی و ادبی بسیار نزدیک به متن اصلی است. نمونه‌ی ترجمه‌ی منشور اشعار حافظ از عیسی شاهی حسب ذیل است:

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

শিরাজের সেই প্রেমিক যদি আমার দয় জয় করে নেয়,

তা'হলে তার কালো তিলের চিনিময়ে দুখারা ও সমরকন্দ চিলিয়ে দেও।

شیراجیر شی پریمیک جودی امار ریدای جی کاری نیی، تاهولی تار کالو تیلیر بینیمایی
بخارا و سمرقند بیلیدیو

(شاهد، ۱۹۹۰: ۷۰)

^۱ محمد عیسی شاهی، فوق لیسانس زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه داکا تحصیل کرده و دکتری از گروه فارسی و اردو، دانشگاه داکا تحت راهنمایی دکتر ک. ام. سیف الاسلام خان به پایان رسانیده است. عنوان پایان نامه‌ی او تجلی عرفان در اشعار امام خمینی است. شاهی، مترجم مشهور سخنرانیهای بنگلادش است وی دیوان امام خمینی را نیز به زبان بنگلا درآورده است. مقالات تحقیقی و علمی زیادی از وی در مجله‌های ملی و بین‌المللی منتشر شده است.

^۲ الا ایها الساقی ادر کاسا وناولها - که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را - به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

ساقی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود - وین بحث با ثلاثه‌ی غساله می‌رود (شاهی، ۱۹۹۰: ۶۵۰۷۳)

دیوان حافظ

سید احمد الحق^۱ با عنوان *فارسی غزل شانکلن* (مجموعه‌ی غزلیات فارسی) کتابی نوشته است. این کتاب از علامه رومی سوسایتی چانگام در سال ۲۰۰۳م. به چاپ رسیده و نویسنده، موضوع کتاب را در پنج بخش تقسیم کرده است (سید، ۲۰۰۳: فهرست). بخش اول دیوان شمس تبریزی، بخش دوم دیوان حافظ، بخش سوم شیخ سعدی، بخش چهارم عبدالرحمن جامی و بخش پنجم امیر خسرو است. بخش‌های مزبور برگزیده‌های اشعار شاعران مذکور را به زبان بنگلا در آورده و درباره‌ی زندگی نامه‌ی مختصری آنان بیان نموده است. در این کتاب چهار غزل^۱ از دیوان حافظ به زبان بنگلا با تلفظ همین زبان ترجمه شده است. نمونه‌ی ترجمه‌ی اشعار حافظ از سید احمد الحق از این قرار است:

الا یا ایها الساقی ادر کاسا و ناولها که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها

হে সাকী সুরার পিয়লা চারিদিকে পরিবেশন কর এওং আমাকে দাও। কেননা
প্রেম প্রথমে সহজ মনে হলেও এখন মুষ্কিলে পড়ে গেলাম।

هی ساقی! شورار پیالا چاریدیکی پوریبیشون کارو ایبونگ اماکی داو.

کینونا پریم پروتهومی شوهاج مانی هال یو ایکهان مشکله پوریگیلم

(سید، ۲۰۰۳: ۳۶)

حافظر شریشتهو پریمیر کوبیتا (شعر عشق بهتر حافظ)

سید مظهر الپرویز با عنوان *حافظر شریشتهو پریمیر کوبیتا* (شعر عشق بهتر حافظ) کتابی نوشته است، این کتاب در سال ۲۰۰۳م. منظور حسین از جوناکی پروکاشنی در داکا در قطع جیبی انتشار کرده است. (مظهر، ۲۰۰۳: ۲) مترجم در این کتاب جیبی مقدمه‌ای در باره‌ی حافظ و غزلیات وی مطرح کرده است. سید مظهر الپرویز در این کتاب، شعر حافظ را ساده و روان به زبان بنگلا ترجمه کرده است.

^۱ الا ایها الساقی ادر کاسا و ناولها - که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها

یوسف گم گشته باز آید به کنعان غم مخور - کلبه‌ی احزان شود روزی گلستان غم مخور

دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما - چیست یاران طریقت بعد از این تدبیر ما

زاهد ظاهر پرست از حال ما آگاه نیست - هرچه گوید در حق ما جای هیچ اکراه نیست (سید، ۲۰۰۳: ۳۴-۴۳)

دیوان حافظ ترجمه (ترجمه‌ی دیوان حافظ)

شمس العالم سعید کتابی به عنوان *حافظ و بیششایکر دیوان* (حافظ و دیوان حیرت‌انگیز) به زبان بنگلا نوشته است. سید ذاکر حسین این کتاب را در سال ۲۰۱۲م. از ایدرن پبلیکیشن به چاپ رسانیده است. (سعید، ۲۰۱۲: ۴) شمس العالم سعید کتاب مزبور را به دو بخش تقسیم کرده: بخش اول را حافظ‌باغیچه (باغچه‌ی حافظ) و بخش دوم این کتاب با عنوان دیوان حافظ ترجمه (ترجمه‌ی دیوان حافظ) نامیده است. در بخش اول با عناوین گوناگون موضوع بخش اول را مطرح کرده است.

در بخش دوم این کتاب با عنوان دیوان حافظ ترجمه (ترجمه‌ی دیوان حافظ) شمس العالم سعید پنجاه و یک غزل حافظ به زبان بنگلا درآورده است. سعی مترجم در این ترجمه‌ی اشعار حافظ این است که خوانندگان بنگلادشی با اشعار حافظ و بویژه با غزلیات او آشنا شوند. ویژگی ترجمه‌ی این کتاب این است که قبل از آغاز ترجمه در کنار هر غزل، مطلع متن اصلی غزل با تلفظ زبان بنگلا هم نوشته شده است. این راهنمای اصل غزل حافظ است. نکته‌ی قابل توجه این است که اگر به جای تلفظ بنگلا مطلع اصلی غزل به زبان فارسی درج می‌شد، بهتر بود. نمونه‌ی ترجمه‌ی اشعار حافظ از شمس العالم سعید زیر است:

الا یا ایهاالساقی ادر کاسا و ناولها که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها

এসো সাকি দেরি কেন হাতে দিতে পেয়ালা, এখন ফেল

হাসতে হাসতে যে প্রেম এল কাঁদতে কাঁদতে জীবন গেল।।

ایشو ساقی دیری کینو هاتی دیتی پیاله، ایکھون فیلو

هاستی هاستی جی پریم ایلو کادتی کادتی جیبون گیلو

(سعید، ۲۰۱۲: ۱۳۳)

حافظر کوبیتا

سید شمس‌الحق با عنوان *حافظر کوبیتا* ۵۷ غزل خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی را با زبان ساده و روان به زبان بنگلا ترجمه کرده است. احمد الرشید چودھری، در سال ۲۰۱۴م. این ترجمه به صورت کتاب از شودو شار در داکا به چاپ رسانیده است. سید شمس‌الحق درباره‌ی غزل و ترجمه‌ی وی مقدمه‌ی جامع و مانعی قبل از آغاز ترجمه‌ی غزل حافظ با عنوان

شوبینای نبیدون (عرض صمیمانه) نوشته است و در این مقدمه درباره‌ی حافظ و سفر رابیندرانات تاگور به ایران نیز اشاره نموده است. (سید، ۲۰۱۴: ۹-۱۳) سید شمس‌الحق، در این کتاب برگزیده‌ی اشعار حافظ را از ترجمه‌ی انگلیسی دیوان حافظ به زبان بنگالا در آورده است. نکته‌ی توجه این است که ترجمه‌ی سید شمس‌الحق ترجمه‌ی بسیار بلیغ و فصیح از غزلیات حافظ در حال حاضر در بنگلادش محسوب می‌شود. نمونه‌ی ترجمه‌ی سید شمس‌الحق حسب ذیل است:

یوسف گمگشته بازآید به کنعان غم مخور کلبه‌ی احزان شود روزی گلستان غم مخور
 কেনান থেকে আসে ফিরে-কোরো না শোক ইউসুফের,
 নিরুদ্দেশের মাত্র ক'দিন! চোখের পানি ফেলো না ফের।
 কেঁদো না আর। কাঁদে কেন? দুঃখ শোকের খরাতেই,
 গোলাপকুঁড়ি উঠে ফুটে সুগন্ধ তার ছড়াতেই।

کنان تهیکی اشبی فیری - کورونا شوکه یوسفیر
 نیرودیدیشیر ماترو کادین! چوکھیر پانی فیلونا ار
 کیدونا ار. کادی کینو؟ دوگهو شوخیر خاراتی
 گلاپکوری اتبی فوتی شوگاندو تار سوراتی

(سید، ۲۰۱۴: ۱۵)

غیر از این ترجمه‌ها، در سال ۱۹۱۴م. فضل رحمن با عنوان پیرلاپ دیوان حافظ را ترجمه کرد. ناشر این کتاب منشی محمد الهی بخش سرکار است. این کتاب از کالی پور، راجشاهی در ۶۰ صفحه به چاپ رسیده است. (سرکار، ۲۰۱۵: ۲۷۳) شیخ عبدالسلیم کتابی به عنوان آب حیات نوشته است و در این کتاب چند غزل حافظ را به زبان بنگالا در آورده است. (ام سلمی، ۱۳۷۶: ۳۷۵)

ترجمه‌ی اشعار حافظ در کتاب‌های مربوط به حافظ شیرازی

ترجمه‌ی اشعار خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی در بنگلادش به صورت‌های گوناگون انجام شده است. یکی از صورت‌های آن نوشتن کتاب مربوط به حافظ شیرازی است.

محمد برکت الله با عنوان *پرئشسو یروتییها (نابغه‌های فارس)* به زبان بنگلا کتابی نوشته است. موضوع این کتاب درباره‌ی احوال و آثار یازده تن^۱ از شاعران و دانشمندان ایرانی است. نویسنده در این کتاب از صفحه ۲۰۹-۲۲۸ به احوال و آثار خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی مطرح کرده است. (برکت الله، ۱۹۸۹: ۲۰۹-۲۲۸) برای روشن کردن موضوع مزبور بسیاری از اشعار حافظ با تلفظ به زبان بنگلا ترجمه نموده است. نمونه‌ی ترجمه‌ی برکت الله از این قرار است:

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

দিল যদি মোর দেয় ফিরিয়ে সে তুর্কি সোওয়ার মনচোরা,
প্রিয়ার মোহন চাঁদ কপোলে
একটি কালো তিলের তরে-
দেই ঢিলিয়ে সমরখন্দ ও রত্নখচা এই পোথারা

دل جودی مور دی فیری شی ترکی سوارمانچورا

پییار موهون چادکوپوله

یکتی کالو تیلیر تاری

دی بیلی سمرخند و راتنوخاچا بخارا

(برکت الله، ۱۹۶۴: ۱۹)

سری هریندرو چندروپال با عنوان *فارسی شاهیتیر/تیه‌اش (تاریخ ادبیات پارسی)* درباره‌ی تاریخ ادبیات فارسی و بررسی زندگی و آثار شاعران فارسی کتابی نوشته است. این کتاب در سال ۱۹۵۴م. از چاپخانه‌ی سری جگدیش به چاپ رسیده است. در این کتاب از صفحه ۱۲۲-۱۳۲ با ذکر ترجمه‌ی چند اشعار حافظ به زبان بنگلا زندگی و آثار حافظ شیرازی بیان شده است. (پال، ۱۹۵۴: ۱۲۲-۱۳۲)

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

^۱ ابوالقاسم فردوسی، عمر خیام، شیخ سعدی، ناصر خسرو، نظامی عروضی سمرقندی، فریدالدین عطار، مولانا جلال‌الدین رومی، ابوعلی ابن سینا، امام غزالی و عبدالرحمن جامی و خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی. (برکت الله، ۱۹۸۹: ۲۰۹ فهرست).

যদি শিরাজের সেই তূর্কী যুগ্ধী আমাদের মনকে গ্রহন করে,
তবে তাহার সেই কালো তিলের জন্য সমরখন্দ এং মোখারাও টিলাইয়া দিতে
প্রস্তুত আছি।

জودی شیرازیر شی ترکی جوبوتی امادیر مانکه گروهان کوری، تابی تاهار شی کالو تیلیر
جانو سمرخند اییونگ بخاراو بیلایا دیتی پروستوت آسی.

عبدالستار با عنوان فارسی شاهیتیر کلکرم (بررسی ادبیات فارسی) کتابی به زبان بنگلا نوشته
است. چاپ اول این کتاب در سال ۱۹۷۹م. و چاپ دوم آن در سال ۱۹۸۷م. از مؤسسه‌ی اسلامی
بنگلادش در داکا انجام شده است که درباره‌ی تاریخ ادبیات فارسی مطرح شده است. نویسنده در
این کتاب از صفحه‌ی ۶۱ تا ۶۴ به زندگی مختصر و آثار خواجه شمس‌الدین محمد حافظ
شیرازی بیان نموده و در این بخش، همچنین ابیاتی از غزلیات حافظ را به زبان بنگلا ترجمه
کرده است. (عبد الستار، ۱۹۸۷: ۶۱) نمونه‌ی اشعار حافظ از عبدالستار:

قدم دریغ مدار از جنازه‌ی حافظ که گرچه غرق گناه است می‌رود به بهشت

হাফিজের লাশ দেখে পিছিও না তোমরা ভাই সো
পাপে-পঙ্কে ডুও থেকে হাফিজ মোহেস্তুে কিন্তু রও।

حافظیر لاش دیکهی پیچیونا تومرا بهای شوبی

پاپی-پانکی دوبی تهیکی حافظ بهشت کینتو روبی

(عبدالستار، ۱۹۸۷: ۶۲)

دکتر عبدالصبور خان، کتابی با عنوان رابیندرانات/ایونگ حافظ (رابیندرانات و حافظ) کتابی
به زبان بنگلا نوشته است. ناشر این کتاب شونجای مجومدار در سال ۲۰۱۱م. آن را از مردانود در
داکا به چاپ رسانیده است. (خان، ۲۰۱۱: جلد کتاب) عبدالصبور در این کتاب برای روشن کردن
موضوع کتاب بسیاری از اشعار حافظ به زبان بنگلا ترجمه کرده است.

নইকো আমি হানাফি, নইকো আমি শাফেয়ী
নইকো আমি হাম্বলী মাজহাদী,
মালেকী মাজহাদীও নইকো আমি,
তবে প্রেমের মাজহাদী।

نیکو امی حنفی، نیکو شافعی
نیکو امی حنبلی مذهبی
مالکی مذهبیوو نیکو امی تابی
پریمیر مذهبی

(خان، ۲۰۱۱: ۳۷-۳۸)

مشتاق احمد با عنوان *دیوان حافظ* با شرح و بسط درباره‌ی خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی کتابی به زبان بنگلا نوشته است. مشتمل بر ۴۱۶ صفحه‌ی این کتاب را ریاض خان در سال ۲۰۱۴م. از رودلا پروکاشونی در داکا به چاپ رسانیده است. (مشتاق، ۲۰۱۴: جلد کتاب) نویسنده در این کتاب برای توضیح و تشریح مربوط به موضوع حافظ بسیار اشعار حافظ را با ترجمه‌ی ساده و روان به زبان بنگلا درآورده است. نمونه‌ی ترجمه‌ی اشعار حافظ از مشتاق احمد:

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

সিরাজের চিত্তকাড়া তুর্কি মেয়ে ফেরত যদি দেয় দিল মোচারা
তবে তার গালের লাল তিলের লাগি দিই সমরখন্দ আর মোথারা।

شیرازیر چیٹوکارا ترکی مییی فیروت جودی دیی دل بیچارا

توبی تار گالیر لال تیلیر لاغی دیی سمرخند ار بخارا (مشتاق احمد، ۲۰۱۴: ۳۶۶)

نویسنده‌ی کتاب *فلسفه‌ی عرفانی حافظ* شهید آیت الله مرتضی مطهری است. این کتاب مهم به دست محمد عبدالقدوس پادشاه، با عنوان *حافظر اداتیک درشن (فلسفه‌ی عرفانی حافظ)* به زبان بنگلا ترجمه شده است. این کتاب با ویراستاری محمد فریدالدین خان در سال ۲۰۱۴م. از طرف رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران در داکا به چاپ رسیده است. (مطهری، ۲۰۱۴: ۴) در این کتاب هم بسیاری از ابیات اشعار حافظ به زبان بنگلا ترجمه شده است.

با عنوان *کبی حافظ و بنگلا شاهیتی تار پروبهاب (شاعر حافظ و تأثیر او در ادبیات بنگلا)* پایان‌نامه‌ی^۱ به زبان بنگلا در سال ۲۰۰۶م. نور عالم در سرزمین بنگلادش نوشته است.

^۱ این پایان‌نامه با راهنمای استاد کلثوم ابوالبشر درگروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه داکا در مقطع پیش دکتري دفاع شده است. نویسنده در این پایان‌نامه با عناوین گوناگون درباره‌ی حافظ شیرازی و تأثیر حافظ بر ادبیات زبان بنگلا بحث کرده است. (نور عالم، ۲۰۰۶: فهرست)

در این پایان‌نامه نیز بسیار ابیات ترجمه‌ی اشعار حافظ به زبان بنگلا با ذکر اشعار شاعران بنگلا زبانان نیز مطرح شده است.

در کتاب‌های مزبور نویسندگان موضوعاتی که مربوط به خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی نوشته است در آن برای روشن کردن موضوع بسیاری از ترجمه‌ی اشعار حافظ به زبان بنگلا مطرح شده است. اکثر ترجمه‌ی مزبور ترجمه‌ی آزاد و ادبی است.

ترجمه‌ی اشعار حافظ در مقالات پژوهشی مربوط به حافظ شیرازی

درباره‌ی خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی در سرزمین بنگلادش چند مقاله‌ی پژوهشی به زبان فارسی و بنگلا نوشته شده است. نویسندگان مقاله برای روشن کردن موضوع مقاله بسیاری از اشعار حافظ ذکر کرده‌اند. اشعار مذکور را برای خوانندگان بنگلادشی به زبان بنگلا نیز درآورده‌اند. برخی از این مقاله‌ها عبارتند از:

حافظیر کوبیتای پروکرتو و روپوک پریمیر شروپ شاندان (جست‌وجوی صورت عشق حقیقی و مجازی در اشعار حافظ) نویسنده‌ی مقاله طارق ضیاء‌الرحمن سراجی است. این مقاله در مجله‌ی درشون و پروگاتی، شماره‌ی ۱ و ۲، سال ۲۱، ژوئن-دسامبر ۲۰۰۴م. گوپیندو دیب درشون گابیشونا کیندرو، داکا بیشو بیدالای به چاپ رسیده است. (سراجی، ۲۰۰۴: ۱۲۱-۱۳۸) کبی حافظ شیرازی و تار کبو پروتیبها (شاعر حافظ و نبوغ شعری وی) نویسنده‌ی مقاله شمیم خان است. این مقاله در مجله‌ی مطالعات دانشگاه راجشاهی^۱ بخش اول، شماره‌ی ۳۱، ۲۰۰۳م. به زبان بنگلا به چاپ رسیده است. (شمیم خان، ۲۰۰۳: ۲۵۹-۲۶۹) محمد نورالهدی با عنوان کبی حافظ ایر کبو درشون (فلسفه‌ی شعر حافظ شاعر) مقاله‌ی پژوهشی نوشته است. این مقاله در گویشنا پوتریکا (مجله‌ی پژوهشی) شماره‌ی ۱۰، ۲۰۰۴-۲۰۰۵م. دانشکده‌ی علوم انسانی، دانشگاه راجشاهی، بنگلادش به چاپ رسیده است. (نورالهدی، ۲۰۰۴-۲۰۰۵: ۹۱-۱۰۰)

غیر از مقاله‌های مزبور چند مقاله در مجله‌ی نیوزلیتر^۲ به چاپ رسیده است مانند: «مها کبی حافظ که گابهیر بهابی وانودابون کریسیلین بوالی تار پوکهی حافظرای کههاتین کابیو وانوباد

^۱ Rajshahi University Studies (official journal of The Univresity of Rajshahi)

^۲ رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران در داکا برای پیشرفت و گسترش زبان و ادبیات فارسی در سراسر بنگلادش، مجله‌ای را به نام نیوز لیتر (خبرنامه) هر دو ماه یک بار منتشر می‌کند. در این خبرنامه درباره‌ی زبان و ادبیات فارسی، اوضاع سیاسی ایران، خلاصه‌ی اخبار تازه از کشورهای مختلف، آموزش زبان فارسی، ترجمه از

شهمبهباب هوایسیلو» (قاضی نذراالاسلام حافظ را عمیقاً احساس کرده بود، به همین سبب ترجمه اشعار حافظ برای او ممکن شده بود)، «حافظیر کوبیتای پروکرتو و روپوک پریمیر پرجالوچانا» (بررسی عشق حقیقی و مجازی در اشعار حافظ)، «مهاکبی حافظ شیرازی» (شاعر بزرگ حافظ شیرازی)، «ایرانی کبی حافظر جیبونی» (زندگی‌نامه‌ی حافظ، شاعر ایرانی)، «مهاکبی حافظ شانمپورکی رهبر سید علی خامنه ایر موللایان» (ارزیابی رهبر، سید علی خامنه‌ای درباره‌ی حافظ)، «بنگالی - ایرانیدیر کبی سیلین حافظ» (حافظ برای مردم بنگالی و ایرانی شاعر پیرو بود) (سرکار، ۱۳۹۴: ۵۱-۵۳)؛ همچنین نویسندگان مقاله‌ی پژوهشی مزبور موضوعاتی که مربوط به خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی نوشته است در آن نیز برای خوانندگان بنگلادشی بسیاری از ترجمه‌ی اشعار حافظ به زبان بنگلا بیان نموده است. اکثر ترجمه‌ی مزبور ترجمه‌ی آزاد و ادبی است.

نظر مترجمان و دانشمندان بنگلادش درباره‌ی ترجمه‌ی اشعار حافظ

عبدالصبور خان^۱ مترجم مشهور فارسی و بنگلا در بنگلادش است. وی در باره‌ی ترجمه‌ی اشعار حافظ از دیدگاه ادبی، در مصاحبه با نویسنده‌ی مقاله به قول زیر نظر می‌دهد:

«ما می‌بینیم که مترجمان مختلف مانند دکتر محمد شهیدالله، محمد برکت‌الله، محمد منصورالدین، قاضی نذراالاسلام، اکرم حسین و عبدالحافظ از آثار حافظ مانند رباعی و غزل وی ترجمه کرده‌اند. بعضی از زبان انگلیسی و اردو و بعضی هم که مثل قاضی نذراالاسلام، محمد منصورالدین و عبدالحافظ، از متن اصلی، یعنی از زبان فارسی ترجمه کرده‌اند. این هم

متون فارسی به زبان بنگلا، زندگی و آثار ادبی شاعران و نویسندگان کلاسیک و معاصر فارسی ایران مطرح می‌شود.

^۱ دکتر عبدالصبور خان استاد و رئیس اسبق گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه داکا، بنگلادش است. وی مدرک لیسانس و فوق لیسانس در زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه داکا به دست آورد و در سال ۲۰۰۰م. در دانشگاه داکا استخدام شد. وی دکتری زبان فارسی را از گروه فارسی و اردو، دانشگاه داکا تحت راهنمایی دکتر کلثوم ابوالبشر به پایان رسانیده است. عنوان پایان نامه‌ی او ادونیک فارسی سوتوگلیو بیشابیشیشستو، شیلپورپ، چیتريتو جیبون و سماج (داستان کوتاه فارسی نو، مشخصات موضوعات و هویت هنری بازتاب جامعه و زندگی). پایان نامه‌ی وی در سال ۲۰۰۹م به توسط اکادمی بنگلا در داکا به چاپ رسیده است. وی بسیاری از کتاب‌های فارسی را به زبان بنگلا درآورده است. خان رمان ایستگاه گوری پور از همايون احمد به زبان بنگلا درآورده و مقالات تحقیقی و علمی زیادی از وی در مجله‌های ملی و بین‌المللی منتشر شده است. (سرکار، ۲۰۰۶: ۱۴)

نکته‌ی مهمی است که بعضی مترجمان مانند دکتر محمد شهیدالله و محمد برکت الله، وزن و قافیه را رعایت نکرده، و ترجمه‌ی آزاد کرده‌اند، که این ترجمه‌ی تشریحی است. ولی قاضی نذرالاسلام و عبدالحافظ از زبان فارسی ترجمه کرده و ایشان هم وزن و قافیه را رعایت کرده و به متن اصلی نزدیک مانده‌اند. به نظر من از ترجمه‌ی اشعار حافظ از قاضی نذرالاسلام و عبدالحافظ به زبان بنگلا آثار جدیدی به وجود آمده که می‌توانم بگویم که این اشعار کاملاً بنگلا است نه ترجمه از متن فارسی، اگرچه مفهوم و پیام حافظ در ترجمه‌ی ایشان هیچ گونه تغییراتی پیدا نکرده است.

دکتر طارق ضیاء الرحمن سراجی^۱ استاد ارجمند زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه داکاست که هفده سال درباره‌ی حافظ تدریس می‌کرده و بیشتر اشعار حافظ را که به زبان بنگلا ترجمه شده، مطالعه کرده است. سراجی درباره‌ی ترجمه‌ی اشعار حافظ از دیدگاه تجربه‌ی تدریسی در مصاحبه با نویسنده‌ی مقاله می‌گوید:

«اشعار حافظ به زبان‌های مختلف به زبان بنگلا هم ترجمه شده است. ادبای مشهور ما بعضی از اشعار حافظ را به زبان ادبی ترجمه کرده‌اند. رابیندرانات تاگور در نوشته‌ی خود گفته است «شعر مثل عروس است که وقتی از یک حریم به حریم دیگر می‌رود منفعل و خجالت‌کش می‌شود» از این جهت ما می‌توانیم بگویم که ادبای ما که اشعار حافظ را ترجمه کرده‌اند دقیق و براساس طرز گفتار به طور کامل صورت نگرفته است. ولیکن قاضی نذرالاسلام، شاعر ملی ما بسیار از غزلیات و رباعیات حافظ را اینگونه ترجمه کرده که قابلیت بیشتر دارد. چون ایشان بر اساس عروض و قافیه‌ای که حافظ شیرازی از آن پیروی کرد، ترجمه نمود. بیشتر مترجمان بنگلادش ترجمه‌ی لفظی را انجام داده‌اند، اما قاضی نذرالاسلام بیشتر به ترجمه‌ی معنوی پرداخت.»

^۱ دکتر طارق ضیاء الرحمن سراجی رئیس اسبق و استادگروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه داکا، بنگلادش است. وی مدرک لیسانس و فوق لیسانس در زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه داکا دریافت کرد. و در سال ۲۰۰۰م. در دانشگاه داکا استخدام شد. وی دکتری زبان و ادبیات فارسی از گروه فارسی و اردو، در دانشگاه داکا زیر نظر دکتر ام سلمی به پایان رسانیده و عنوان پایان نامه‌ی او تفکرات اسلامی و انسانیت در اشعار اقبال است. پایان نامه‌ی وی در سال ۲۰۱۳م. توسط ریزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران، بنگلادش به چاپ رسیده است. مقالات تحقیقی و علمی زیادی از وی در مجله‌های ملی و بین‌المللی منتشر شده است. (سرکار، ۲۰۰۶: ۱۴)

نتیجه‌گیری

در مقاله‌ی حاضر، سیزده ترجمه‌ی کتاب از اشعار خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی و شش کتاب مربوط به وی و نه مقاله‌ی پژوهشی به زبان بنگلا گردآوری و معرفی گردیده است. و سپس درباره‌ی ترجمه‌ی به زبان بنگلا و مترجمان بنگلا زبانان نیز بررسی شده است. در نهایت، به صراحت می‌توان گفت که ترجمه‌ی اشعار خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی به صورت گوناگون در سرزمین بنگلادش انجام شده است و این امر در نهایت سبب تقویت و تحکیم روابط فرهنگی و ادبی بین کشور ایران و بنگلادش می‌شود. درآوردن اشعار حافظ در بنگلادش این بهترین نمونه‌هایی است که خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی در نزد مردم بنگلادش از خواص تا مردم عامه چهره‌ای شناخته شده است. به نظر می‌رسد که با ترجمه‌های یادشده، حافظ شیرازی بر حیات معنوی، فرهنگی، ادبی و اجتماعی مردم سرزمین بنگلادش بسیار تأثیر گذاشته است. در پایان بحث درباره‌ی ترجمه‌ی اشعار حافظ، به دانشمندان و صاحب‌نظران ایران و بنگلادش توصیه می‌کنم که ترجمه‌ی اشعار حافظ، که چندین قرن پیش آغاز و انجام شده است، برای دانشجویان زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه‌های بنگلادش و خوانندگان و علاقه‌مندان به حافظ شیرازی این کار ادامه دهند تا سعی مترجمانی که در تلاش آن بودند تا فهمیدن و فهمانیدن اشعار حافظ را برای علاقه‌مندان او آسان شود، روزه‌روز رونق پیدا کند. امید است آثار بزرگان زبان و ادبیات فارسی در سرزمین بنگلادش حفظ شود و در آینده نیز تعداد این آثار بیشتر شود و به زودی این آرزو به مقصد برسد.

منابع

- ام سلمی، (۱۳۷۶). ره‌آورد، «گزارش نخستین مجمع بین‌المللی استادان زبان فارسی»، «ترجمه و تصحیح متون فارسی در بنگال» تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی دبیر خانه‌ی انجمن بین المللی استادان زبان فارسی.
- برکت الله، محمد، (۱۹۶۴م). پارششو پروتیهها، (نابغه‌های ایران) داکا: آکادمی بنگلا.
- پال، شری هریندرو چندرو، (۱۹۵۴م). فارسی شاهیتیر/تیهاش (تاریخ ادبیات پارسی) کلکته: چاپخانه‌ی سری جگدیش.
- تمیم داری، احمد، (۲۰۰۷). تاریخ/ادبیات پارسی، (فارسی شاهیتیر/تیهاش) سراجی، طارق ضیاء الرحمن و شاهدی، عیسی، داکا: انتشارات بین المللی الهدی.

- خان، محمد عبدالصبور، (۱۳۸۷). «نقد و بررسی آثار ادبی فارسی معاصر به زبان بنگالی»، مجموعه‌ی مقالات ششمین مجمع بین‌المللی استادان زبان فارسی، تهران ۲۵ و ۲۶ دی ماه.
- _____، (۲۰۱۱م). *رابیندرونات / ایبونگ حافظ* (رابیندرونات و حافظ) مردانو، داکا.
- _____، (۲۰۰۸م). «جایگاه ترجمه‌ی متون فارسی در ادبیات بنگالی»، مجله‌ی فارسی و اردو/دانشگاه داکا، گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه داکا.
- _____، (۱۳۷۶) «تاثیر فارسی بر زبان بنگالی»، نامه‌ی پارسی، سال دوازدهم، شماره‌ی اول و دوم، بهار و تابستان.
- سرکار، ابوالکلام، محمد، «بررسی و تحلیل سهم حکمرانان ترک در گسترش زبان و ادبیات فارسی در بنگال»، همایش بین‌المللی پیوندهای زبانی و ادبی ایران و ترکیه، دانشگاه استانبول، ترکیه، ۱۵-۱۷ مه ۲۰۱۲م.
- _____، «روند ترجمه آثار داستانی فارسی به زبان بنگالی در دوره‌ی اخیر» (۲۰۱۲-۲۰۰۱)، مجموعه مقالات هشتمین همایش بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی/ایران ۱۳-۱۵ شهریور ماه ۱۳۹۲، دانشگاه زنجان، ایران.
- _____، (۱۳۹۴) «ویژه‌نامه همایش بین‌المللی حافظ»، مجموعه مقاله‌ها- بخش اول، معاونت فرهنگی و اجتماعی دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
- _____، (۲۰۱۵م). ترجمه‌ی ادبیات فارسی در بنگلادش ۱۹۷۱-۲۰۰۵م. داکا: انجمن مطالعات آسیایی بنگلادش.
- سراجی، طارق ضیاء الرحمن، (۲۰۰۴م). «حافظیر کوبیتای پروکرتو و روپوک پریمیر شروپ شانندان»، (جست‌وجوی تصویر عشق حقیقی و مجازی در اشعار حافظ) مجله‌ی درشون و پروگاتی، شماره‌ی ۱ و ۲ شماره‌ی سال ۲۱، ژون- دسامبر ۲۰۰۴م. گوبیندو دیب درشون گابیشونا کیندرو، داکا بیشو بیدالای، صص ۱۲۱-۱۳۸.
- سید، احمد الحق، (۲۰۰۳م). فارسی غزل شنکن (مجموعه‌ی غزل فارسی)، چاتگام، علامه رومی سوسایتی.
- سید، شمس الحق، (۲۰۱۴م). حافظیر کوبیتا، داکا: شودهوشور.
- سعید، شمس العالم، (۲۰۱۲م). حافظ و بیشایکر دیوان (حافظ و دیوان حیرت انگیز) داکا: ایدرن پبلیکیشن.

- شاهدی، عیسی، (۱۹۹۰م). *ایرانر بلبل حافظ شیرازی* (حافظ شیرازی بلبل ایران)، داکا: فرهنگستان پژوهش و تربیت اسلامی.
- شمیم خان، (۲۰۰۳م). «کبی حافظ شیرازی و تار کبو پروتیه‌ها» (شاعر حافظ و نابغه‌ی شعر او) مجله‌ی مطالعات دانشگاه راجشاهی، بخش اول، شماره‌ی ۳۱، صص ۲۵۹-۲۶۹.
- شهیدالله، محمد، (۱۹۳۸). *دیوان حافظ شونچاین*، داکا: پروبه‌ینسیل لایبری.
- _____، (۱۹۵۹). *دیوان حافظ*، داکا: رینیسانس پرینترس.
- عبدالستار، (۱۹۷۸م). *فارسی شاهیتیر کلکرم*، (بررسی ادبیات فارسی)، داکا: بنیاد اسلامی بنگلادش.
- عبد الحافظ، (۱۹۸۴م). *حافظر غزل گهوچهو*، داکا: اکادمی بنگلا.
- عبدالقادر، (۱۹۹۳م). *مجموعه‌ی آثار نذرالاسلام*، جلد ۳، داکا: اکادمی بنگلا.
- قاضی، اکرم حسین، (۱۹۶۱م). *دیوان حافظ*، داکا: آزاد پروکاشونی.
- مشتاق احمد، (۲۰۱۴م). *دیوان حافظ*، داکا: رودلا پروکاشونی.
- مطهری، مرتضی، (۲۰۱۴م). *حافظر اداتیک درشن* (فلسفه‌ی عرفانی حافظ)
- ترجمه بادشاه، محمد عبدالقدوس، داکا: رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران در داکا.
- مظهرالپرویز، (۲۰۰۳م). *حافظر شریشتهو پریمیر کوبیتا* (شعر بهتر عشق حافظ) بادشاه، محمد عبدالقدوس و خان، فریدالدین محمد، داکا: جوناکی پروکاشونی.
- منصورالدین، (۱۹۷۸م). *ایرانیر کبی*: (شاعر ایران زمین)، داکا: اکادمی بنگلا.
- نورالهدی، (۲۰۰۴-۲۰۰۵م). «کبی حافظ ایر کبو درشون» (فلسفه‌ی شعر شاعر حافظ) *گوشینا پوتریکا*، شماره‌ی ۱۰، دانشکده‌ی علوم انسانی، دانش گاه راجشاهی، بنگلادش، صص ۹۱-۱۰۰.
- نور عالم، (۲۰۰۶م). *کبی حافظ و بنگلا شاهیتی تار پروبه‌هاب* (شاعر حافظ و تأثیر او در ادبیات بنگلا) (پیش دکتری) کلثوم ابوالبشر، زبان و ادبیات فارسی، علوم انسانی، دانشگاه داکا.

بخش دوم

کتاب‌شناسی حافظ

کتاب‌شناسی حافظ در سال ۱۳۹۶

الهام خواست‌خدایی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز

بر اساس کارنامه‌ی نشر سال ۱۳۹۶، در این سال ۹۹۱۵۲ عنوان کتاب چاپ و منتشر شده است که ۱۴۸۷۸ عنوان از آن به موضوع ادبیات و از این میان، ۱۱۲ عنوان کتاب به موضوع حافظ اختصاص دارد.

تعداد کتاب‌های منتشر شده مربوط به حافظ در این سال نسبت به سال قبل، ۷۴ عنوان کمتر بوده است؛ اما نکته‌ی مهم و قابل توجه این است که در سال ۱۳۹۶، تعداد دیوان‌های چاپ‌شده (اعم از دیوان‌های چاپی، دیوان‌های خوشنویسی‌شده و گزیده‌ی دیوان و فال‌نامه‌ها) نسبت به سال قبل و حتی در مقایسه با بیست سال اخیر، کاهش چشمگیری داشته است.^۱ (رک دفترهای حافظ پژوهی، شماره یک تا بیست). این در حالی‌ست که کتاب‌های تألیفی درباره‌ی حافظ نه تنها کاهش نداشته؛ بلکه یک سیر صعودی با شیب ملایم را ادامه داده است. نکته‌ی دیگر تعداد شمارگان کتاب‌هاست که یک سیر نزولی را در پیش گرفته است که البته این مسأله تابعی از شرایط عمومی بازار نشر است و ربط چندانی به موضوع حافظ ندارد.

بر اساس آمار موجود از میان کتاب‌های چاپ‌شده درباره‌ی حافظ در سال ۱۳۹۶، کتاب‌هایی با موضوع «اندیشه، شعر و زندگی حافظ» با ۴۱ عنوان و شمارگان ۳۲۰۳۰ نسخه، بیشترین تعداد را به‌خود اختصاص داده است و بعد از آن «دیوان‌های چاپی» در ۱۶ عنوان با شمارگان ۱۹۱۵۰ نسخه، قرار دارد.

هم‌چنین «فال‌نامه‌ها» در ۱۳ عنوان با شمارگان ۱۹۹۷۰ نسخه، «شرح‌ها» در ۱۲ عنوان با شمارگان ۱۰۱۰۰ نسخه، «حافظ و دیگران» در ۱۰ عنوان با شمارگان ۷۲۰۰ نسخه، «شرح بخشی از دیوان» در ۸ عنوان با شمارگان ۶۳۰۰ نسخه، «فرهنگ‌ها» در ۴ عنوان با شمارگان ۲۰۰۰ نسخه، «دیوان‌های خوشنویسی» در ۳ عنوان با شمارگان ۶۵۰۰ نسخه، «گزیده‌ی دیوان»

^۱ رجوع کنید به دفترهای حافظ‌پژوهی، شماره‌ی یک تا بیست.

در ۲ عنوان با شمارگان ۱۷۰۰ نسخه، «تضمین اشعار حافظ» در ۱ عنوان با شمارگان ۱۰۰۰ نسخه، «کودک و نوجوان» در ۱ عنوان با شمارگان ۲۰۰۰ نسخه، «ترجمه‌ی بخشی از دیوان» در ۱ عنوان با شمارگان ۵۰۰ نسخه، در جایگاه‌های بعدی کتاب‌های منتشر شده با موضوع حافظ قرار دارد که در ادامه‌ی این مقاله جدول داده‌ها و فهرست کتاب‌های منتشر شده می‌آید؛ اما قبل از آن توجه به چند نکته ضروری و شایسته است؛

۱. آمار کتابخانه‌ی ملی و خانه‌ی کتاب در مورد تعداد و فهرست کتاب‌ها متفاوت است؛ اما این فهرست بر اساس ترکیب اطلاعات هر دو پایگاه تنظیم شده است.
۲. اطلاعات کتاب‌شناسی کتاب‌ها بر اساس داده‌های موجود تنظیم شده است و بنابراین کاستی‌هایی در موارد هر عنوان کتاب به دلیل عدم دسترسی به اطلاعات مورد نیاز است.
۳. کتاب‌هایی که در اطلاعات آن، نوبت چاپ ذکر نشده، چاپ اول است.

ردیف	عنوان موضوعی	تعداد	شمارگان
۱	اندیشه، شعر و زندگی حافظ (چاپ نخست)	۳۰	۲۲۷۳۰
۲	اندیشه، شعر و زندگی حافظ (چاپ مجدد)	۱۱	۹۳۰۰
۳	دیوان چاپی (چاپ نخست)	۱۰	۱۲۷۵۰
۴	دیوان چاپی (چاپ مجدد)	۶	۶۴۰۰
۵	فال‌نامه (چاپ نخست)	۳	۲۵۰۰
۶	فال‌نامه (چاپ مجدد)	۱۰	۱۷۴۷۰
۷	شرح کامل دیوان (چاپ نخست)	۵	۳۱۰۰
۸	شرح کامل دیوان (چاپ مجدد)	۷	۷۰۰۰
۹	حافظ و دیگران (چاپ نخست)	۹	۶۲۰۰
۱۰	حافظ و دیگران (چاپ مجدد)	۱	۱۰۰۰
۱۱	شرح بخشی از دیوان (چاپ نخست)	۸	۶۳۰۰
۱۲	فرهنگ‌ها (چاپ نخست)	۴	۲۰۰۰
۱۳	دیوان خوشنویسی (چاپ نخست)	۲	۱۵۰۰
۱۴	دیوان خوشنویسی (چاپ مجدد)	۱	۵۰۰۰
۱۵	گزیده‌ی دیوان (چاپ نخست)	۲	۱۷۰۰
۱۶	تضمین اشعار حافظ (چاپ نخست)	۱	۱۰۰۰
۱۷	کودک و نوجوان (چاپ نخست)	۱	۲۰۰۰
۱۸	ترجمه‌ی بخشی از دیوان (چاپ نخست)	۱	۵۰۰
	جمع کل	۱۱۲	۱۰۷۹۵۰

اندیشه، شعر و زندگی حافظ (چاپ نخست)

آرمان‌شهر حافظ، رجبی، پرویز، آرتامیس، پژواک فرزانه، ۴۰۸ صفحه، وزیری (شومیز)، ۲۰۰ نسخه.

از موسیقی تا آرایه‌های ادبی در دنیای شعر حافظ، خان‌محمدزاده، رقیه و فاطمه‌السادات حسینی، تهران: گیوا، ۵۰۰ نسخه.

اسرار حافظ، به کوشش زهرا نعمت‌الهی، اصفهان: انتشارات افسر، ۶۵۷ صفحه، ۵۰۰ نسخه.
آهوی وحشی: هشت مقاله درباره‌ی حافظ، حدادعادل، غلامعلی، تهران، سخن، ۳۰۸ صفحه،
رقعی (گالینگور)، ۱۱۰۰ نسخه.

این کیمیای هستی: درباره‌ی حافظ، شفیعی کدکنی، محمدرضا، تهران: نشر سخن، ۱۱۰۰ نسخه.
با حافظ تا کهکشان عرفان و اخلاق: همراه با مقدمه‌ی تماشاگاه راز و بخش‌های تازه، صاعدی،
عبدالعظیم، نخل دانش، ۳۰۴ صفحه، وزیری (شومیز)، ۵۰۰ نسخه.

بازیگری در باغ هویت ایرانی: سرنمونی حافظ، رجایی، فرهنگ، ویراستار: الهام مهرابی، تهران،
نی، ۲۸۲ صفحه، رقی (شومیز)، ۱۰۰۰ نسخه.

بررسی تأثیر عناصر معماری در شعر حافظ، شعبانیان، مهدی، همدان: دانشگاه آزاد اسلامی،
واحد همدان، ۵۰۰ نسخه.

تحلیل معنایی افعال در دیوان حافظ، نویسندگان خدابخش اسداللهی و الهه شاه‌حسین، تهران:
انتشارات استاد شهریار، ۱۰۰۰ نسخه.

ترغیب در غزلیات حافظ، ازاری، ساناز، آرمان دانش، ۱۴۸ صفحه، وزیری (شومیز)، ۱۰۰ نسخه.
جامعه‌شناسی شعر حافظ، میرزایی، صالح و ستایش هستی، خرد، ۱۲۰ صفحه، رقی (شومیز)،
۲۰۰ نسخه.

جبر و اختیار از منظر شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، احمدی، حسن، مؤسسه‌ی آموزشی و
پژوهشی امام خمینی (ره)، ۲۳۴ صفحه، وزیری (شومیز)، ۱۰۰۰ نسخه.

جرم‌شناسی در ادبیات تعلیمی: بازتاب آموزه‌های جرم‌شناسی در آثار منظوم و منثور سعدی،
حافظ و مولانا، بازایی، لیلا، صالحیان، ۱۴۰ صفحه، وزیری (شومیز)، ۱۰۰۰ نسخه.

حافظ رسول عبرت‌ها و اندرزها، حسین‌پور، محمدعلی، تهران: آوای دانش گستر، ۳۰۰ نسخه.

حافظ شیرازی، نیازکار، فرح، ویراستار: مریم رفیعی، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۲۲ صفحه، رقعی (شومیز)، ۱۰۰۰ نسخه.

حافظ و صوفی: کندوکاوی پیرامون ابیات خواجه نسبت به صوفی، عمادی، مهدی، راه نیکان، ۸۴ صفحه، رقعی (شومیز)، ۲۰۰۰ نسخه.

حافظ و قرآن، ضرغامفر، مرتضی، ویراستار: اصغر حیدری منفرد و سیدحجت‌الحق حسینی، داستان، ۲۶۴ صفحه، رقعی (شومیز)، ۱۰۰۰ نسخه.

حافظ پژوهشی دفتر بیستم، به کوشش امیر مهرابی، [به سفارش] مرکز حافظ‌شناسی، قطب علمی پژوهش‌های فرهنگی و ادبی فارسی، بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، شیراز: رخشید، ۱۰۰۰ نسخه.

داستان و شخصیت‌های داستانی در دیوان حافظ، شفیع نجف‌آبادی، سهیلا، شهرکرد: آفتاب غرب، ۵۰۰ نسخه.

درد عشق، شادلو، کامبیز، تهران: انتشارات نظری، ۱۰۰۰ نسخه.

دولت قرآن: تأثیر آیات و احادیث در اشعار حافظ، موسوی، سید فرج‌الله و محمدحسین مجدم، تهران: زعیم، ۱۰۰۰ نسخه.

رند عاشق: پژوهش‌هایی پیرامون حافظ و عرفان اسلامی، حکیمی، محمد، رامیان (گلستان): نشر کیسان، ۱۰۰۰ نسخه.

ریاستیزی در شعر سنایی و حافظ، بیرانوند، کیانوش و طاهره موسی‌زاده‌مقدم، تهران: سخنوران، ۱۰۰۰ نسخه.

زبان و ادبیات عربی، متن پنهان غزلیات حافظ، عزیزی، محمدرضا، زوار، ۳۱۲ صفحه، وزیری (شومیز)، ۳۳۰ نسخه.

زین آتش نهفته: پژوهشی در ایهام‌های پنهان شعر حافظ، دالوند، یاسر با یادداشتی از سعید حمیدیان، تهران: نشر علمی، ۵۰۰ نسخه.

سرمایه‌ی فرهنگی و ارتباطات غیرکلامی در دیوان اشعار حافظ، قبادی، علیرضا و مسعود زارع‌مهرجودی، ویراستار: آسیه ناظمی، نیاز دانش، ۱۱۲ صفحه، رقعی (شومیز)، ۲۰۰ نسخه.

سری بر آستان حافظ: نظری بر تحول معنایی و شکلی در کاربرد برخی از واژه‌ها و ترکیب‌های دیوان حافظ و کاربرد آن‌ها در زبان امروزین فارسی، فرزین‌نیا، صمد، بونیز، ۱۵۶ صفحه، وزیری (شومیز)، ۱۰۰۰ نسخه.

سیر تحولات روحی حافظ در دیوان، آکوچکیان، سیدعلی، اصفهان، سیدعلی آکوچکیان، ۵۰۰ نسخه.

عشق، عرفان، مستی و طنز حافظ، سلطانی‌گردفرامرزی، علی و ذبیح‌الله عزت‌یزدی، مبتکران، ۳۵۲ صفحه، وزیری (شومیز)، ۱۲۰۰ نسخه.

فضای حافظ، فلامکی، محمدمنصور، نشر فضا (وابسته به مؤسسه‌ی علمی و فرهنگی فضا)، ۳۷۶ صفحه، خشتی (شومیز)، ۱۰۰۰ نسخه.

زندگی، شعر و اندیشه‌ی حافظ (چاپ مجدد)

از کوچه‌ی رندان: درباره‌ی زندگی و اندیشه‌ی حافظ، زرین‌کوب، عبدالحسین، تهران، سخن، چاپ بیست‌ویکم، ۲۸۲ صفحه، وزیری (گالینگور)، ۱۵۰۰ نسخه.

از کوچه‌ی رندان: درباره‌ی زندگی و اندیشه‌ی حافظ، زرین‌کوب، عبدالحسین، تهران، مؤسسه‌ی انتشارات امیرکبیر، چاپ هفدهم، ۲۹۶ صفحه، وزیری (شومیز)، ۱۵۰۰ نسخه..

حافظ ناشنیده پند، پزشکزاد، ایرج، تهران، نشر قطره، چاپ چهاردهم، ۲۸۰ صفحه، رقعی (شومیز)، ۱۰۰۰ نسخه.

حافظ نوپرداز: هفت گفتار درباره‌ی حافظ، حمیدی، سیدجعفر، لیان، چاپ دوم، ۱۴۴ صفحه، رقعی (شومیز)، ۱۰۰۰ نسخه.

حافظ، حافظه‌ی ماست، خرمشاهی، بهاء‌الدین، تهران، نشر قطره، چاپ دهم، ۳۸۶ صفحه، رقعی (شومیز)، ۲۰۰ نسخه.

حافظ، حافظه‌ی ماست، خرمشاهی، بهاء‌الدین، تهران، نشر قطره، چاپ نهم، ۳۸۶ صفحه، رقعی (شومیز)، ۲۰۰ نسخه.

در خلاف‌آمد عادت: مقالاتی در چالش با حافظ‌شناسی رسمی و رایج، درگاهی، محمود، تهران: کویر، چاپ دوم، ۱۰۰۰ نسخه.

دهنامه‌ی روح العاشقین: چشم‌اندازی بر وقایع عصر حافظ، باقری، مهری، تهران، نشر قطره، چاپ دوم، ۱۱۰ صفحه، وزیری (شومیز)، ۱۰۰ نسخه.

شاعر راز و شیراز: حافظ (زندگی‌نامه)، بازنویسی: محمد کاظم مزینانی، ویراستار: احمد بروجردی، تصویرگر: محمدرضا لواسانی، نشر پیدایش، چاپ هشتم، ۲۲۴ صفحه، وزیری (شومیز)، ۵۰۰ نسخه.

عرفان حافظ، مطهری، مرتضی، صدرا، چاپ سی‌وهفتم، ۱۶۲ صفحه، رقعی (شومیز)، ۱۰۰۰ نسخه.

عرفان و رندی در شعر حافظ، آشوری، داریوش، تهران، نشر مرکز، چاپ چهاردهم، ۴۱۶ صفحه، رقعی (گالینگور)، ۶۰۰ نسخه.

دیوان چاپی (چاپ نخست)

۳۶۵ روز در صحبت حافظ، الهی‌قمشه‌ای، حسین، تهران: سخن، ۸۵۶ صفحه، رقعی (گالینگور)، ۱۶۵۰ نسخه.

دیوان حافظ، مصحح: محمد قزوینی، مذهب: محمدرضا هنرور، تهران: پیام عدالت، ۴۱۶ صفحه، جیبی (گالینگور)، ۵۰۰۰ نسخه.

دیوان حافظ به‌همراه تعبیر عرفانی و وزن عروضی، مصحح: محمد قزوینی، قاسم غنی، قم: امام عصر (ع)، ۴۹۹ صفحه، وزیری (گالینگور)، ۱۰۰۰ نسخه.

دیوان حافظ، مصحح: قاسم غنی، محمد قزوینی، آشیانه‌ی مهر، ۵۲۸ صفحه، جیبی (سلفون)، ۵۰۰ نسخه.

دیوان حافظ، مصحح: قاسم غنی، محمد قزوینی، آشیانه‌ی مهر، ۵۲۸ صفحه، وزیری (سلفون)، ۵۰۰ نسخه.

دیوان حافظ، مصحح: قاسم غنی، محمد قزوینی، آکادمی کتاب، ۵۳۲ صفحه، جیبی (سلفون)، ۵۰۰ نسخه.

دیوان حافظ، مصحح: قاسم غنی، محمد قزوینی، صمد، ۵۴۸ صفحه، جیبی (گالینگور)، ۵۰۰ نسخه.

دیوان حافظ، مصحح: قاسم غنی، محمد قزوینی، مصطفی، ۵۲۸ صفحه، جیبی (سلفون)، ۵۰۰ نسخه.

دیوان حافظ، مصحح: قاسم غنی، محمد قزوینی، یاری‌گر، ۵۳۲ صفحه، جیبی (سلفون)، ۵۰۰ نسخه.

سیمای لسان‌الغیب؛ کامل‌ترین دیوان حافظ، به‌اهتمام: محمد فتحی، مقدمه: سیدمحمد برهانی، آفرینش، ۷۸۴ صفحه، وزیری (گالینگور)، ۱۰۰۰ نسخه.

دیوان چاپی (چاپ مجدد)

۳۶۵ روز در صحبت حافظ، الهی‌قمشه‌ای، حسین، تهران: سخن، چاپ دوم، ۸۵۶ صفحه، رقعی (گالینگور)، ۱۶۵۰ نسخه.

۳۶۵ روز در صحبت حافظ، الهی‌قمشه‌ای، حسین، تهران: سخن، چاپ سوم، ۸۵۶ صفحه، رقعی (گالینگور)، ۱۶۵۰ نسخه.

دیوان حافظ، مصحح: محمد قزوینی، مذهب: محمدرضا هنرور، پیام عدالت، چاپ دوم، ۴۱۶ صفحه، جیبی (گالینگور)، ۱۰۰۰ نسخه.

دیوان حافظ، مصحح: محمد قزوینی، قاسم غنی، اسماء‌الزهرا، چاپ دوم، ۴۸۴ صفحه، وزیری (سلفون)، ۵۰۰ نسخه.

دیوان حافظ بر اساس نسخه‌ی دکتر قاسم غنی و علامه محمد قزوینی، به‌اهتمام: میترا افشار، مصحح: قاسم غنی، صدای معاصر، چاپ سوم، ۵۴۶ صفحه، وزیری (گالینگور)، ۱۱۰۰ نسخه.

دیوان حافظ، مصحح: قاسم غنی، محمد قزوینی، آشیانه‌ی مهر، چاپ دوم، ۵۲۸ صفحه، جیبی (سلفون)، ۵۰۰ نسخه.

فال‌نامه (چاپ نخست)

دیوان حافظ، معنی و شرح لغات و اصطلاحات ابیات و تفسیر فال‌نامه و تنظیم اوزان و غزلیات، نوری کوتنائی، نظام‌الدین، تهران: زهره، ۲۳۴ صفحه، وزیری (شومیز)، ۱۰۰۰ نسخه.

دیوان حافظ، معنی و شرح لغات و اصطلاحات ابیات و تفسیر فال نامه و تنظیم اوزان و غزلیات، نوری کوتنائی، نظام الدین، تهران: زهره، ۱۰۲۴ صفحه، وزیری (شومیز)، ۱۰۰۰ نسخه.
فال نامه، اسماء الزهرا، ۴۸۴ صفحه، جیبی (سلفون)، ۵۰۰ نسخه.

فال نامه (چاپ مجدد)

دیوان حافظ همراه با فال «متن کامل» بر اساس نسخه‌ی محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، مصحح: محمد قزوینی، قاسم غنی، طلایه، چاپ چهاردهم، ۵۱۲ صفحه، وزیری (گالینگور)، ۱۰۰۰ نسخه.

دیوان حافظ همراه با فال «متن کامل» بر اساس نسخه‌ی محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، مصحح: محمد قزوینی، قاسم غنی، تیموری، چاپ هفتم، ۵۱۲ صفحه، جیبی (گالینگور)، ۲۰۰۰ نسخه.

دیوان حافظ همراه با فال بر اساس نسخه‌ی محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، مقدمه: کاظم دزفولیان، طلایه، چاپ پنجم، ۵۱۲ صفحه، جیبی (گالینگور)، ۱۷۰۰ نسخه.

دیوان خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی به انضمام فال نامه از روی نسخه‌ی دکتر قاسم غنی و علامه قزوینی و تطبیق با چندین دیوان دیگر، مقدم، امیر، مقدمه: رضا معصومی، چاپ پانزدهم، گلی، ۵۶۸ صفحه، وزیری (گالینگور)، ۵۰۰۰ نسخه.

دیوان کامل و جامع هدیه‌ی حافظ با تفأل همراه با مقدمه‌ای خواندنی از زندگی نامه و عرفان، به اهتمام: عباس عطاری کرمانی، ویراستار: شیلا عطاری، چاپ هجدهم، آسیم، ۷۳۲ صفحه، وزیری (گالینگور)، ۷۷۰ نسخه.

دیوان کامل و فال نامه‌ی حافظ شیرازی، مقدمه: مسعود مهدی خانی، چاپ دوازدهم، معیار علم، ۵۳۲ صفحه، وزیری (گالینگور)، ۵۰۰ نسخه.

دیوان کامل و فال نامه‌ی حافظ شیرازی، مقدمه: مسعود مهدی خانی، چاپ هشتم، معیار علم، ۵۲۶ صفحه، جیبی (گالینگور)، ۵۰۰ نسخه.

فال حافظ، شارح: نظام الدین نوری کوتنائی، مترجم: مهدی فیروزی، چاپ هفتم، زرین و سیمین، ۱۲۰ صفحه، جیبی (گالینگور)، ۲۰۰۰ نسخه.

فال حافظ، شارح: نظام‌الدین نوری کوتنائی، نقاش: محمود فرشچیان، چاپ هشتم، زرین و سیمین، ۱۲۰ صفحه، جیبی (گالینگور)، ۲۰۰۰ نسخه.

فال حافظ، شارح: نظام‌الدین نوری کوتنائی، نقاش: محمود فرشچیان، چاپ ششم، زرین و سیمین، ۱۰۸ صفحه، جیبی (گالینگور)، ۲۰۰۰ نسخه.

شرح کامل دیوان (چاپ نخست)

خلوت انس: شرح عرفانی حافظ، به‌اهتمام: راحیل عابدینی، ارمان طوبی، ۹۶۰ صفحه، وزیری (سلفون)، ۱۰۰۰ نسخه.

دیوان حافظ: همراه با شرح لغات، تفسیر عرفانی، تعبیر اشعار، وزن شعر، شرح و تعبیر عرفانی و اوزان عروضی، مطلق، کاظم، تهران: عارف کامل، ۱۰۰۰ نسخه.

شرح تحقیقی دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی (بر اساس تصحیح خانلری)، رستگارفسائی، منصور، ویراستار: مرضیه کاوسی حسینی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۸۳۸ صفحه، وزیری (گالینگور)، ۵۰۰ نسخه.

شرح عرفانی دیوان حافظ بر اساس نسخه‌ی دکتر قاسم غنی و محمد قزوینی، به‌اهتمام: سیدرضا باقریان‌موحد، اندیشه مولانا، ۱۲۲۸ صفحه، وزیری (گالینگور)، ۵۰۰ نسخه.

غزلیات حافظ با شرح روان ابیات و واژه‌ها، به‌اهتمام: مصطفی خدادادی، مدید، ۷۲۰ صفحه، وزیری (گالینگور)، ۱۰۰ نسخه.

شرح کامل دیوان (چاپ مجدد)

حافظ معنوی: غزلیات حافظ به روایت دکتر دینانی، فیضی، کریم، تهران، اطلاعات، چاپ دوم، ۶۴۸ صفحه، وزیری (گالینگور)، ۱۰۵۰ نسخه.

حافظ‌نامه: شرح الفاظ، اعلام، مفاهیم کلیدی و ابیات دشوار حافظ، خرمشاهی، بهاء‌الدین، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ شانزدهم، ۲۰۰۰ نسخه.

شاخ نبات حافظ: شرح غزل‌ها، همراه با مقدمه، تلفظ واژگان دشوار، درست‌خوانی ابیات و فرهنگ اصطلاحات، برزگر خالقی، محمدرضا، زوار، چاپ نهم، ۱۱۴۶ صفحه، وزیری (گالینگور)، ۵۵۰ نسخه.

شرح سودی بر حافظ، سودی، محمد، مقدمه: سعید نفیسی، مترجم: عصمت ستارزاده، تهران، مؤسسه‌ی انتشارات نگاه، چاپ دوم، ۱۰۰۰ نسخه

شرح شوق: شرح و تحلیل اشعار حافظ، حمیدیان، سعید، تهران، نشر قطره، چاپ ششم، ۴۰۰ نسخه.

شرح عرفانی دیوان حافظ بر اساس نسخه‌ی دکتر قاسم غنی و محمد قزوینی، به‌اهتمام: سیدرضا باقریان‌موحد، کومه، چاپ ششم، ۶۱۴ صفحه، وزیری (گالینگور)، ۱۰۰۰ نسخه.

شرح عرفانی دیوان حافظ بر اساس نسخه‌ی دکتر قاسم غنی و محمد قزوینی، به‌اهتمام: سیدرضا باقریان‌موحد، مصحح: قاسم غنی، مصحح: محمد قزوینی، آثار قلم، چاپ چهارم، وزیری (گالینگور)، ۱۰۰۰ نسخه.

حافظ و دیگران (چاپ نخست)

اثربرداری حافظ از مرصادالعباد نجم رازی، محمدی، مریم، انتشارات آموزشی و پژوهشی بوعلی، ۱۳۸ صفحه، وزیری (شومیز)، ۱۰۰۰ نسخه.

استراحت حافظ: اشعار حافظ و نقاشی‌های رنه ماگریت، حکیم‌زاده، پدرام، شهر پدرام، ۵۲ صفحه، خشتی (شومیز)، ۱۰۰ نسخه.

ایدئولوژی و ادبیات: بررسی تطبیقی اندیشه‌های حافظ، مولوی، خیام، شاملو و فروغ، اکبریانی، محمدهاشم، مروارید، ۲۶۴ صفحه، رحلی کوچک (شومیز)، ۵۵۰ نسخه.

بررسی تطبیقی شعر عماد فقیه‌کرمانی و خواجه حافظ شیرازی، یاری، اکرم و مصطفی سلطانی‌نژاد، گیوا، ۱۷۴ صفحه، وزیری (شومیز)، ۱۰۰۰ نسخه.

حافظ و دانه، اسدی، مجید، رسانش نوین، ۴۸۴ صفحه، رقعی (شومیز)، ۱۱۰۰ نسخه.

حافظ و شوقی، طه حسین، نحل، ۱۳۶ صفحه، رقعی (شومیز)، ۵۵۰ نسخه.

سوگ‌نامه‌ی طرب‌انگیز شاهنامه در دیوان حافظ؛ نوشداروی به‌هنگام: حکمت‌های حکیم طوس، قلمکارپور، شیرین، آوردگاه هنر و اندیشه، ۱۸۰ صفحه، رقعی (شومیز)، ۵۰۰ نسخه.

مفاهیم ارتباطی در اشعار مولوی و حافظ، ثقه‌ای، سعید، همدان: سعید ثقه‌ای، ۷۰۰ نسخه.

یاد و خاطره نزد حافظ و هیدگر، صافیان اصفهانی، محمدجواد، نقد فرهنگ، ۲۱۶ صفحه، رقعی (شومیز)، ۷۰۰ نسخه.

حافظ و دیگران (چاپ مجدد)

دیدار غرب و شرق در «هجرت» گوته: دیوان گوته از نگاه بینا فرهنگی، انتخاب و ترجمه: محمود حدادی، ویراستار: آذرمه سنجری. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی دانشگاه شهید بهشتی، چاپ دوم، ۱۰۰۰ نسخه.

شرح بخشی از دیوان (چاپ نخست)

پرواز با حافظ: شرح شور و شوق عرفانی در پارهای از غزل‌های حافظ بر اساس نسخه‌ی علامه قزوینی و قاسم غنی، زارعی، جمال، تهران: جامی، ۱۰۰۰ نسخه.

تفسیر چند غزل عرفانی از حافظ، مینوچهر، شاپور، بابل: اکسیر قلم، ۵۰۰ نسخه.

حافظ شیرین سخن: حافظ به زبان ساده، گزینش ۴۰ غزل دل‌ربای حافظ (با معنی تمام واژه‌ها، معنی تمام بیت‌ها و توضیح کوتاه درباره‌ی هر غزل)، معلم، حسین و آزاد معلم، مقدمه: بهاءالدین خرمشاهی، اطلاعات، چاپ دوم، ۴۸۸ صفحه، وزیری (گالینگور)، ۱۰۵۰ نسخه.

رایحه‌ی دلنواز: شرحی عرفانی بر سه غزل از غزلیات خواجه حافظ شیرازی (ره)، شارح: رضا خوش‌بخت، رضا خوش‌بخت، ۴۲۲ صفحه، وزیری (گالینگور)، ۱۰۰۰ نسخه.

شرح برخی لغات و غزلیات دیوان لسان‌الغیب خواجه حافظ شیرازی، تقریر و کتابت: سیدمحمدحسن قاضی طباطبایی، تدوین و ترجمه: خلیل ملاجوادی، اردبیل: نگین سبلان، ۵۰۰ نسخه.

شرح نولکشور بر دیوان حافظ: یک‌صد و دو غزل همراه با شرح، تحلیل و بررسی: فاطمه شفیعی، تهران: سخنوران، ۱۰۰۰ نسخه.

صفای دل، رند صبحی‌زدگان: وجودشناسی حافظ گزیده‌ی اشعار و تفسیر، شادلو، کامبیز، تهران: انتشارات نظری، ۷۰۰ نسخه.

طریق عشق: شرح غزلیاتی چند از حافظ، فروزانفر، محمدحسن، به‌اهتمام: عبدالکریم جربزه‌دار، اساطیر، چاپ دوم، ۱۲۶ صفحه، رقعی (شومیز)، ۵۵۰ نسخه.

فرهنگ‌ها (چاپ نخست)

دانش‌نامه‌ی حافظ‌شناسی، آخوندزاده، حیدر (متخلص به آرمان آزاده)، ویراستاران: حمید عروجی...[و دیگران]، تهران: سبزان، ۵۰۰ نسخه.

فرهنگ غزلیات دیوان خواجه حافظ شیرازی، شهوری، احمد، احمد شهوری، ۳۷۲ صفحه، وزیری (شومیز)، ۳۰۰ نسخه.

فرهنگ موضوعی/ادب پارسی ویژه‌ی دیوان حافظ (استخراج بیش از ۲۰۰۰ موضوع از دیوان حافظ) به همراه متن کامل اشعار حافظ (بر اساس نسخه‌ی قزوینی و دکتر غنی...)، فاضلی، قادر، تهران: نشر مهاجر، ۷۰۰ نسخه.

فرهنگ واژگان، صادقی‌تهرانی، محمد مهدی، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۵۰۰ نسخه.

دیوان خوشنویسی (چاپ نخست)

دیوان غزلیات حافظ همراه با تعبیرات، مصحح: فرشید اقبال، خطاط: کاوه اخوین، ایران یاران، ۵۰۰ صفحه، رحلی (گالینگور)، ۵۰۰ نسخه.

دیوان غزلیات حافظ، مصحح: فرشید اقبال، خطاط: داود کریمی، ایران یاران، ۶۰۸ صفحه، وزیری (گالینگور)، ۱۰۰۰ نسخه.

دیوان خوشنویسی (چاپ مجدد)

دیوان حافظ خوشنویسی شده بر اساس نسخه‌ی مصحح شادروانان علامه محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی به انضمام تفسیر فال‌نامه، مقدمه: سید عطاءالله مهاجرانی، مصحح: قاسم غنی، چاپ نهم، زرین و سیمین، ۶۰۸ صفحه، جیبی (گالینگور)، ۵۰۰۰ نسخه.

گزیده‌ی دیوان حافظ (چاپ نخست)

پندنامه‌ی حافظ، به کوشش ابوالفضل خداپرست، تهران: پیوسته، ۷۰۰ نسخه.

شیرین‌ترین ابیات حافظ، گلچین اشعار به صورت کاملاً کاربردی، دسته‌بندی ابیات...، امانی، اکبر، تهران: هنر سرای اندیشه، ۱۰۰۰ نسخه.

ترجمه‌ی بخشی از دیوان (چاپ نخست)

سخن آشنا: بیست‌وپنج غزل از حافظ (برای فارسی‌آموزان غیرایرانی و ایرانیان نوآموز)، شهبازی، ایرج، روزنه، ۳۴۴ صفحه، وزیری (شومیز)، ۵۰۰ نسخه.

تضمین اشعار حافظ (چاپ نخست)

بوسه‌ای بر آستان لسان‌الغیب (تضمین اشعار حافظ)، سروده: احمد مدرس زاده، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز (این کتاب در سال ۱۳۸۲ در انتشارات فروغی هم چاپ شده است)، ۱۰۰۰ نسخه.

کودک و نوجوان (چاپ مجدد)

دیداری شگفت با حافظ شیرازی، فیض‌آبادی، ابوالقاسم، چاپ چهارم، ۶۴ صفحه، رقعی (شومیز)، ۲۰۰۰ نسخه.