

عناصر عرفانی در ادبیات فارسی - یهودی^۱

منصور معتمدی^۲

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، مشهد، ایران

مریم پورصادقی

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، دانشگاه فردوسی مشهد، ادیان و عرفان تطبیقی، مشهد، ایران

چکیده

یهودیان حضوری دیرپای در ایران دارند. ایشان برای ارتباط کتبی با یکدیگر خط و زبان «فارسی یهودی» را که به زبان فارسی و خط عبری است، ابداع کردند. قدیمی‌ترین سند از این شیوه نگارش به قرن دوم هجری باز می‌گردد. شاعران و نویسندگان فارسی یهودی آثار فراوانی را در تفسیر کتاب مقدس، دستور زبان و فرهنگ لغات عبری، هلاخا، میدارش، اشعار، امثال و حکایات، جادو، نامه‌ها و اسناد حقوقی، در قالب این خط عرضه نمودند. در این آثار علاوه بر تأثیرپذیری از اصطلاحات فقهی و کلامی مطرح در منابع اسلامی، اثرپذیری از مفاهیم عرفانی و اشعار حافظ، سعدی، عطار، نظامی، مولانا و دیگر شاعران نیز به چشم می‌خورد. مقاله حاضر، نخست به معرفی شاعران فارسی یهودی که عناصر عرفان اسلامی را در اشعار خودشان به کار گرفته‌اند، می‌پردازد و سپس این عناصر را در شش مبحث اصطلاحات عرفانی، رویکردهای صوفیانه، نمادها و رموز صوفیانه، صوفی‌ستایی، صوفی‌ستیزی و مراحل نیل به حقیقت (شریعت، طریقت، حقیقت) مورد بررسی قرار می‌دهد. در ضمن بر آن است تأثیر عرفان اسلامی را در آثار شاعران فارسی یهودی نشان دهد.

کلید واژه‌ها

فارسی یهودی، ساقی‌نامه عمرانی، شهزاده و صوفی، موسی‌نامه شاهین شیرازی، سیمانطوب ملمد.

۱. تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۴ تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۱/۲۷

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): motamed50@gmail.com

مقدمه

یهودیان در مراحل گوناگونی در خاک ایران مسکن گزیده‌اند. گویا اولین مرحله ورود آنان به ایران در سال ۷۲۲ ق.م و طی نابودی ده سبط اسرائیل به دست سارگن پادشاه آشور بوده است. کتیبه‌های سارگن پادشاه آشور قدیمی‌ترین سندی است که از این واقعه پرده برمی‌دارد: «در سال نهم پادشاهی هوشع (پادشاه اسرائیل) و در سال چهارم حزقیا پادشاه یهودا، شلمنسر پادشاه آشور سامره را محاصره کرد و در سال ششم پادشاهی حزقیا آن را گرفت، مردم آن را در حلح، خابور بر نهر جوزان و نیز در شهرهای ماد سکونت داد».^۱ گرچه ماد سرحدات قاطع و ثابتی نداشت، براساس تقسیم‌بندی جغرافیایی امروز، چند استان در شمال و غرب ایران (کردستان، آذربایجان، همدان، گیلان) متعلق به ماد بود که براساس این کتیبه یهودیان در این شهرها سکونت گزیدند.^۲

بارزترین مشکلی که یهودیان بعد از ورود به ایران با آن مواجه بودند، عدم آشنایی آنها با خط و زبان ایرانیان برای گفتار و نگارش در هنگام ارتباط با بومیان ایران و همکیشان بود. مشکل گفتار را با فراگیری گویش‌های محلی حل کردند، مدت‌ها بعد برای ارتباط کتبی با همکیشان خود شیوه «فارسی یهودی» را ابداع کردند که نشان‌دهنده هویت دوگانه آنها نیز بود. لازم به ذکر است که هرگاه نام ادبیات فارسی یهودی به میان می‌آید منحصرأً آثاری نیست که در ایران به تألیف رسیده است، بلکه کلیه آثار نوشته شده به خط عبری و زبان فارسی در این گروه قرار می‌گیرد.

درباره چرایی گزینش خط عبری برای نوشتن آثار فرهنگی یهودیان ایران تبیین‌های گوناگونی ارائه شده است که به منطقی‌ترین دلیل اشاره می‌کنیم. انتخاب خط عبری برای نوشتن آثار یهودیان ایران نشانه‌ای از عدم تعهد و وفاداری به یهودیت بود، چرا که زبان عبری زبان قرآن است. از این رو، یهودیان برای ثبت آثار علمی و فرهنگی خود فارسی یهودی را برگزیدند.^۳ از طرف دیگر عوام یهودی تا حدودی به خط عبری آشنایی داشتند

۱. نتضر، آمنون، «سیری در تاریخ یهود ایران از آغاز تا حمله عرب»، پادیاوند، ج ۱، به کوشش آمنون نتضر، تهران، انتشارات مزدا، ۱۹۹۶م، ص ۴.

۲. همانجا.

3. Fischel, Walte Joseph, "Judeo-Persian", *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House Ltd., Jerusalem, Israel, 1971, Vol.10, p.433.

اما سواد خط فارسی نداشتند، به همین دلیل قادر نبودند کاملاً خط و زبان فارسی یا خط و زبان عبری را به کار بگیرند. برگرداندن برخی از شاهکارهای ادبی فارسی به خط فارسی یهودی نشان می‌دهد که خوانندگان ادبیات فارسی یهودی مردم عامی بوده‌اند که توانایی خواندن خط فارسی را نداشته‌اند.^۱ دلیل دیگر برای کاربرد این شیوه، تقدس و اهمیت خط عبری در نزد یهودیان بود.

آثار فارسی یهودی را به دو گروه «فارسی یهودی کهن» یا «پیشا مغولی» (۲-۷ق) و «فارسی یهودی نو (کلاسیک)» یا «پسامغولی» (۷ هجری به بعد) تقسیم کرده‌اند.

تاریخ به کارگیری این شیوه نیز از آثار باقی‌مانده مشخص می‌شود. قدیمی‌ترین کتیبه‌های فارسی یهودی عبارتند از: سه سنگ‌نوشته کوتاه در تنگه آژائو (سال ۱۳۵ق) واقع در افغانستان، سند تجاری دندانق اویلیق (سده ۲ق) و سند مصالحه اهواز (سده ۳ق).^۲ از منظر تاریخی یهودیان پس از غلبه اعراب بر ایران در اواسط سده هفتم میلادی به دلایل نامعلومی زبان آرامی و عبری را که اولین گویش آنها بود، رها کردند و به زبان فارسی روی آوردند.^۳

با نظر به مطالب فوق این نتیجه حاصل می‌شود که ادبیات فارسی یهودی کهن تقریباً در اوایل سده دوم هجری شکل گرفته و سیر تکاملی خود را پشت سر نهاد تا اینکه تقریباً از سده هفتم هجری به بعد، بدنه اصلی این ادبیات در آثار: شاهین شیرازی، عمرانی، خواجه بخارایی، امینا، راغب، بابایی بن لطف، بابایی بن فرهاد، شهاب یزدی و دیگر شاعران و نویسندگان فارسی یهودی با مضامین مذهبی، تاریخی، حماسی، عاشقانه، تعلیمی، غنایی،

۱. پیر نظر، ناهید، «ادبیات فارسی یهودی میراث فرهنگی یهودیان ایران»، *ایران‌شناسی*، شماره ۵۳، بهار ۱۳۸۱، ص ۱۲۶.

۲. لازار، ژیلبر، *شکل‌گیری زبان فارسی*، ترجمه مهستی بحرینی، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۴ش، صص ۳۷-۳۵.

جهت مطالعه بیشتر در این زمینه رک به: غنی، ناهید، «بررسی چند متن کهن فارسی - یهودی» (پایان‌نامه)، دفاع شده: مرداد ۱۳۶۸، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.

۳. اورشلیمی، دیوید، «ادبیات فارسی - یهودی»، *فرزندان استر*، هومن سرشار، ترجمه مهرناز نصریه، تهران، نشر کارنگ، ۱۳۸۴ش، ص ۸۱.

عرفانی و... در قوالب شعر و نثر تبلور یافت؛ از این میان هدف اصلی ما در نوشتار حاضر توجه به آثار عارفانه فارسی یهودی است.

امروزه این آثار چنانکه باید و شاید مورد توجه قرار نمی‌گیرند چرا که آنها عمدتاً در کتابخانه‌های عبری اورشلیم و کتابخانه‌های اروپا قرار دارند و در دسترس نیستند. همچنین خواندن و فهمیدن این متون نیازمند آشنایی به چند زبان عبری، فارسی و عربی است که همگان این مهارت را ندارند.^۱ آثار فارسی یهودی کهن از نظر ادبی ارزش چندانی ندارند اما در مطالعات گویش‌شناختی و زبان‌شناختی ارزشمندند.^۲ آثار فارسی یهودی نو از نظر ادبی، تاریخی، اجتماعی و مطالعه تعامل عرفان اسلامی و یهودی دارای اهمیتند.^۳ درباره ارزش آثار فارسی یهودی کهن همین بس که بگویم، نه تنها گویش‌های قدیمی را در خود حفظ کرده‌اند، بلکه قدمتی دیرینه‌تر از آثار فارسی مکتوب به خط عربی (خط فارسی امروزی) دارند، چرا که بنابر نظر برخی از محققان اولین اثر مکتوب منظوم و منثور به خط و زبان فارسی به ترتیب مربوط به سده‌های سوم و چهارم هجری است حال آنکه قدیمی‌ترین اثر مکتوب فارسی یهودی، سه کتیبه معروف در افغانستان است که تاریخ آنها به ۱۳۳-۷۵۱/۱۳۴-۷۵۲ می‌رسد.^۴

فارسی یهودی از دیدگاه زبان‌شناسی و گویش‌شناسی مابین فارسی میانه و فارسی نو متقدم قرار دارد.

فارسی میانه ← فارسی یهود کهن ← فارسی نو متقدم ← فارسی نو

لازار این امر را از دیدگاه گویش‌شناسی شرح می‌دهد و بر این باور است که در ادواری که فارسی یهودی کهن در ادامه فارسی میانه در جنوب غربی ایران مورد تکلم بود، فارسی نو متقدم در شمال شرقی ایران گسترش می‌یافت. در دوران فارسی نو متقدم، نویسندگان و شاعران فارسی یهودی ویژگی‌های فارسی نو را از ایرانیان اقتباس کردند. برخی از ویژگی‌های فارسی میانه در فارسی یهودی کهن و فارسی نو متقدم مشترک است،

1. Moreen, Vera Basch, *In Queen Esther's Garden: An Anthology of Judeo-Persian Literature*, New Haven, 2000, p.1.

۲. متینی، جلال، «اهمیت آثار ادبی فارسی یهودی»، *ایران نامه*، شماره ۳، بهار ۱۳۶۲، ص ۴۲۸.

۳. پیر نظر، ناهید، «ادبیات فارسی یهودی میراث فرهنگی یهودیان ایران»، ص ۱۳۶.

۴. متینی، جلال، «اهمیت آثار ادبی فارسی یهودی»، ص ۴۲۷.

اما برخی از ویژگی‌های فارسی میانه تنها در فارسی یهودی کهن حفظ شده است و فارسی نو متقدم فاقد آن است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت فارسی یهودی کهن بخشی از فارسی نو متقدم است که محافظه‌کارانه‌تر عمل نموده و ویژگی‌های فارسی میانه را حفظ کرده است. این دلایل نشان می‌دهد که فارسی یهودی حلقه گم‌شده فارسی میانه و فارسی نو است.^۱

آثار فارسی یهودی نو از جهاتی دارای اهمیتند: اولاً، این آثار از آن جهت که توجه و عنایت و تأثیرپذیری نویسندگان فارسی یهود را به ادبیات فارسی ایران نشان می‌دهند، حائز اهمیتند. متون فارسی یهود که از سده هفتم به بعد کتابت شده‌اند: از جمله *موسی‌نامه* و *اردشیرنامه* شاهین شیرازی و دیگر آثار او و آثار شاعران دیگر به شدت تحت تأثیر شاعران ایران از جمله فردوسی، عطار، مولوی، سنایی، حافظ، نظامی و... بوده‌اند. این شاعران حتی در توصیف صحنه‌های جنگ، استعارات، آرایه‌های ادبی، مضامین و عناصر عرفانی از این شاعران و شاهکارهای ادبی ایران اقتباساتی داشته‌اند. شاعران فارسی یهود نه تنها تحت تأثیر شاهکارهای ادبی و آثار شاعران ایران بوده‌اند، بلکه بسیاری از شاهکارهای ادبی فارسی همچون: اشعار فردوسی، سعدی، مولوی، حافظ، ابن یمین، اهلای شیرازی، باباطاهر، خاقانی، سلمان ساوجی، صائب، عطار و... را به فارسی یهودی حرف نگاری کرده‌اند. نمونه ارزشمند آن کتاب *گلشن توحید* از شاهدی است که وی صد بیت از هر دفتر مولانا را انتخاب نموده و هر بیت را با پنج بیت شرح کرده است. این اثر را احتمالاً سیمانطوب ملمد به خط فارسی یهودی برگردانده است و نسخه منحصراً به فرد آن اکنون در کتابخانه عبری اورشلیم است.^۲

ثانیاً، ادبیات فارسی یهود نو از نظر ادبی نمونه‌های ارزشمندی را به گنجینه ادبیات فارسی می‌افزاید. نمونه‌هایی از این آثار اشعار حماسی شاهین، عمرانی، اشعار غنایی، تعلیمی و عرفانی عمرانی و راغب و سیمانطوب و نثر مسجع و موزون سیمانطوب ملمد است که می‌تواند تا حدودی با آثار سایر مشاهیر ادب فارسی برابری کنند. در باب اهمیت

۱. غنی، ناهید، «بررسی چند متن کهن فارسی - یهودی» (پایان نامه)، صص ۵-۸.

۲. نضر، آمنون، *منتخب اشعار فارسی از آثار یهودیان ایران*، تحت نظر ایرج افشار، تهران، انتشارات فرهنگ ایران زمین، ۱۳۵۲ش، مقدمه، صص ۶۳-۶۵.

ادبی این آثار برای مثال ضیاءالدین سجادی درباره ساقی‌نامه عمرانی معتقد است: «باید بر ساقی‌نامه‌های فارسی افزوده شود».^۱

ثالثاً، برخی از آثار فارسی یهود چون *آنوسی‌نامه بابایی‌بن لطف و سرگذشت کاشان* از بابایی‌بن فرهاد دارای اطلاعات تاریخی‌اند که در مطالعات تاریخی یهودیان ایران اهمیت فراوان دارند. افزون بر اینها باید خاطر نشان کرد، برخی از آثار فارسی یهود اطلاعاتی در زمینه مردم‌شناسی، زندگی اجتماعی مردم، عقاید عصر و جامعه زمانه خود و تا حدودی اوضاع و احوال دیگر اقلیت‌های به دست می‌دهند.

تذکر این مسئله ضروری است که نوشته‌های فارسی یهودی از برخی اشتباهات نسخه‌برداری و آوانگاری نیز مبری نیستند، همچنین شعر و نثر فارسی یهودی دارای ویژگی‌های مخصوص به خود است.^۲ عناصر عرفانی در برخی آثار شاهین شیرازی، عمرانی، ایشع بن شموئیل (متخلص به راغب)، خواجه بخارایی و سیمانطوب ملمد به چشم می‌خورد. این عناصر عرفانی با عرفان اسلامی و عرفان یهودی مرتبط است، در این مقاله به بررسی برخی اقتباسات از عرفان اسلامی پرداخته‌ایم.

معرفی شاعران و آثار دارای مضامین عرفانی

در مقاله حاضر، منحصراً اشعار فارسی یهودی شاعرانی که نامشان در پی می‌آید مورد توجه ما هستند، گرچه عناصر عرفانی در اشعار دیگر شاعران نیز به ندرت یافت می‌شود. *موسی‌نامه* و *برشیت‌نامه* مولانا شاهین شیرازی؛ *ساقی‌نامه*، *گنج‌نامه* و *انتخاب نخلستان* از عمرانی؛ *دانیال‌نامه* خواجه بخارایی؛ *شهزاده* و *صوفی راغب اصفهانی*؛ *حیات الروح* سیمانطوب ملمد و نیز برخی دیگر از اشعار وی آثاری هستند که مورد توجه ما قرار گرفته‌اند.

۱. پیرنظر، ناهید، «ادبیات فارسی یهودی میراث فرهنگی یهودیان ایران»، ص ۱۳۶.

۲. برای اطلاعات بیشتر در این زمینه ر. ک به: نتضر، آمنون، *منتخب اشعار فارسی...مقدمه*، صص ۶۶-۷۰؛ معتمدی، منصور، «قصه میش و رز» (منظومه‌ای به شیوه درخت آسوریگ)، *نشریه ادب و زبان*، شماره ۳۰، زمستان ۱۳۹۰، صص ۳۰۶-۳۰۷؛ همو، «واژه‌های نادر و ویژگی‌های دستوری یک متن فارسی یهودی»، *نامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی*، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۰، ص ۷۰.

شاهین شیرازی (سده ۷-۸ ق/۱۳-۱۴م): اولین شاعر فارسی یهودی است. او موسی‌نامه را در سال ۷۲۷ ق/۱۳۲۷م^۱ در بحر هزج مسدس محذوف با ۱۰۰۰۰ بیت سرود، که موضوع آن عمدتاً روایات غیر شرعی اسفار خروج، لایوان، اعداد و تثنیه می‌باشد. برشیت‌نامه شرح منظوم سفر پیدایش، متعلق به سال ۷۵۹ ق/۱۳۵۸م، در وزن عروضی موسی‌نامه و دارای ۷۸۰۰ بیت، که گاهی این دو اثر در دو نسخه جدا موجودند.^۲ منوچهر خوبان موسی‌نامه را به انضمام برشیت‌نامه با عنوان شاهین تورات در سال ۱۳۷۸ به طبع رسانده است.

عمرانی (تولد ۸۵۸ ق/۱۴۵۴م، وفات ۹۴۲ ق/۱۵۳۶م):^۳ میل شدیدی به سرودن اشعار تعلیمی داشت که یکی از خصایص اشعار صوفیانه است: ۱. گنج‌نامه، یکی از این آثار، تحت تأثیر پندنامه‌های سعدی (بوستان و گلستان) و عطار بوده، و موضوع این کتاب شرح منظوم چهار بخش رساله میشنا ابوت (اندرز پدران) است که در سال ۹۴۲ ق/۱۵۳۶م تصنیف شد؛^۴ ۲. ساقی‌نامه یک قصیده عرفانی و غنایی، دارای ۱۹۰ بیت که عروج نویسنده و اتحاد او را با خالق نشان می‌دهد؛ تاریخی برای این اثر ذکر نشده است و عمرانی در این اثر از عمر خیام، سعدی و بویژه حافظ (ساقی‌نامه) تأثیر گرفته است.^۵ ساقی‌نامه و در ستایش تحمل که از دیگر آثار عمرانی است، آثاری غیر یهودی هستند.^۶ ۴. انتخاب نخلستان که تاریخ سرایش آن معلوم نیست دارای ۶۰۰ بیت است که شاعر از مردم اصفهان شکایت می‌کند و از قصد خود برای رفتن به کاشان سخن می‌گوید. شاعر در این اثر در جستجوی اعضا و رهبران

۱. نضر در کتاب منتخب اشعار...، ص ۳۷، موسی‌نامه را متعلق به سال ۷۱۷ ق/۱۳۱۷م دانسته که نادرست است، برای شرح بیشتر نک:

Moreen, Vera Basch, *In Queen Esther's Garden:...*, p.27.

2. Loc.Cit.

۳. برای کسب اطلاعات بیشتر درباره عمرانی نک:

Yeroushalmi, David, *the Judeo-Persian Poet 'Emrānī's & his Book of Treasure*, edited, Translated and Annotated Together with a Critical Study, Leiden, 1995, pp. 1-43.

4. Moreen, Vera Basch, *In Queen Esther's Garden:...*, pp. 121-123.

5. Netzer, Amnon, "Judeo-Persian Literature",

<http://www.iranicaonline.org/articles/judeo-persian-ix-judeo-persian-literature>.

6. Yeroushalmi, David, "Emrani", *Encyclopedia Iranica*, Routledge & Kegan Paul, 1985, Vol. 8, p.422.

قابل تعلیم جامعه است و در این جستجو به بیان اندرزهای اخلاقی، دینی و عملی می‌پردازد.^۱ دالیا یاشارپور / انتخاب نخلستان و برخی دیگر از آثار عمرانی همچون گنج‌نامه، در ستایش تحمل و ساقی‌نامه را در سرایش شهزاده و صوفی تأثیرگذار دانسته است. شاعر در انتخاب نخلستان سعی بر تحصیل سکوت و حکمت می‌نماید و زبان او به ادبیات صوفیانه و دینی فارسی شباهت دارد.^۲ علت مهاجرت عمرانی مشخص نیست اما دعوت عمرانی از فرهیختگان جامعه و بیان پندهای تعلیمی، به دعوت پیر صوفی و رفتن او به کاشان خلوت صوفیانه را یادآور می‌شود.

خواجۀ بخارایی (سده ۱۱/ق ۱۷م): شاعری اهل بخارا منظومۀ دانیال‌نامه را، با ۲۱۷۵ بیت در سال ۱۰۱۵/ق ۱۶۰۶م سروده است. امینا شاعر یهودی در سال ۱۱۱۶/ق ۱۷۰۴م ابیاتی را به این کتاب افزود، در نتیجه انتساب این اثر به امینا اشتباه است.^۳ این اثر ابیاتی با رویکرد دنیاستیزانه و بدبینی به دنیا دارد که ویژگی آثار صوفیانه اسلامی است. در عین حال خواجۀ در سرودن این اثر به صحیفۀ دانیال در عهد عتیق نیز بسیار وفادار بوده است.^۴

عده‌ای شهزاده و صوفی راغب اصفهانی را متعلق به سال ۱۰۸۰/ق ۱۶۶۹م می‌دانند و محل زندگی او را سمرقند ذکر می‌کنند، که البته این دو امر قطعی نیست، اما به طور قطع و براساس تاریخی در خود کتاب، این اثر به سال ۱۰۹۵/ق ۱۶۸۴م (در عصر صفوی) مربوط است.^۵ این اثر اقتباسی از شرح حال بوداست. سرمشق راغب در سرودن این اثر به فارسی یهودی، ترجمۀ عبری ابراهیم بن حسدای با عنوان هملخ و هنازیر (=پادشاه و پارسا) بوده است. بر اساس نظرات محققان مبنای ترجمۀ عبری ابراهیم هم دو روایت عربی و یونانی است. زندگی‌نامه بودا ابتدا به زبان سنسکریت و پالی بود، سپس به زبان پهلوی ترجمه شد. در مورد اینکه بن حسدای در ترجمۀ عبری از چه متنی استفاده کرده است میان محققان اختلاف نظر وجود دارد. بن حسدای در مقدمه می‌گوید: آن را از یونانی به عبری برگردانده

1. Netzer, Amnon, "Judeo-Persian Literature", <http://www.iranicaonline.org/articles/judeo-persian-ix-judeo-persian-literature>.
2. Yasharpour, Dalia, "Eliša' ben Šemūel's Šahzādeh va Šūfī...", The Judeo-Persian Adaptation of the Buddha Biographies", Ph.D. diss., UCLA, 2005, pp.81-85.

۳. نتزر، آمنون، منتخب اشعار فارسی ...، مقدمه، صص ۴۵-۴۶.

4. Moreen, Vera Basch, *In Queen Esther's Garden:...*, p.147.

5. Yasharpour, Dalia, "Eliša' ben Šemūel's Šahzādeh va Šūfī:...", p.16.

است اما هنینگ را عقیده بر آن است که احتمالاً سریانی مورد نظر بوده است و نه یونانی. هرمان زوتبرگ معتقد است که مبنای ترجمه عبری، متنی عربی بوده که اکنون مفقود است. فریتز هومل بر این باور است که مبنای بن حسدای متنی عربی به نام «متن هاله»^۱ بوده است.^۲ به هر حال، آنچه در این منظومه آمده، همان داستان بلوهر و بوذاسف است که روایت‌هایی از آن را در کتاب‌های *کمال الدین* و *تمام النعمه* ابن بابویه قمی، *بحار الانوار* به عربی و *عین‌الحیات* به فارسی از مجلسی (دربلوهر و بوذاسف میر عابدینی)، *بلوهر و بیوذسف* نظام تبریزی و متن هاله از آلمان با عنوان «شهباده و زاهد» در اختیار داریم. متن هاله، نسخه‌ای عربی از داستان بلوهر و بوذاسف است که در شهر هاله آلمان کشف شد. ادوارد رهاتسک^۳ آن را به انگلیسی ترجمه کرده و در نشریه انجمن آسیایی سلطنتی (لندن ۱۸۹۰) به طبع رسانده است.^۴

سیمانطوب ملمد با تخلص «طوبیا» (۱۱-۱۲ هـ ق/۱۷-۱۸ م)، صاحب رساله‌ای فلسفی و عرفانی با عنوان *حیات الروح* و یک شعر کوتاه در مدح صوفیه است. *حیات الروح* از منابع یهود همچون *میشناه تورات* و *دلالة الحائرین* ابن میمون و منابع عرفانی یهود یعنی *حوبوت هلبابوت* (فرائض القلوب) از بحیا بن بقودا، فیلسوف معروف عرفان قبلا و نیز از منابع عرفانی فارسی تأثیر پذیرفته است.^۵

عناصر عرفانی در ادبیات فارسی یهودی

در این جستار عناصر عرفانی را در ادبیات فارسی یهودی ذیل این عنوان بررسی می‌کنیم: اصطلاحات عرفانی، نمادها و رموز صوفیانه، رویکردهای صوفیانه، صوفی‌ستایی و صوفی‌ستیزی و کاربرد مراحل عرفان اسلامی (شریعت، طریقت، حقیقت).

1. Halle Abstract.

2. Yasharpour, Dalia, "Eliša' ben Šemūel's Šahzādeh va Šūfī:...", pp.49-56.

3. Edward Rehatsek

۴. نوذری، جلیل، «در جستجوی نسخ کتاب شاهزاده و زاهد»، *آینه میراث*، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۴، ص ۱۲۹.

5. Moreen, Vera Basch, *In Queen Esther's Garden:...*, pp.260-262.

اصطلاحات عرفانی

شاعران فارسی یهودی در آثاری که از خود برجای نهاده‌اند از اصطلاحات عرفانی به وفور استفاده کرده‌اند. ذکر این نکته ضروری است که این اصطلاحات گاه از همان مفاهیم عمیق عرفانی مطرح در نوشته‌های صوفیانه برخوردارند، اما گاه صرفاً معنی تحت الفظی این اصطلاحات مورد نظر بوده است. بی‌توجهی به این نکته سبب شده است اشخاصی چون خانم ورا باش مورین در ترجمه سرگذشت کاشان به صرف دیدن این الفاظ از آنها معنایی عرفانی برداشت کنند.

اسرار: «اسرار» نزد عرفا تعالیم و یافته‌های نهانی است. شاهین در شرح اعطای معجزات به موسی برای رفتن به نزد فرعون لفظ اسرار را به کار برده است.

ندای کفش بر کردن که فرمود ز من بشنو که آن اسرار چون بود^۱
در هنگام ملاقات موسی با خدا اسراری (معجزات) برای موسی آشکار می‌شود،
گذشته از اینکه موسی در هنگام دریافت آنها دچار بی‌خوابی می‌شود، خداوند در خطاب
به او می‌فرماید:

ندانم مرد نادان آن بیان را نه هر مرغی شناسد این زبان را^۲
در این بیت، مرغ رمز روح است. این ابیات نشان می‌دهد موسی در جایگاه یک مرید
با اسراری به زبان خاص آشنا می‌شود که هر شخصی قادر به درک آنها نیست. شاهین بار
دیگر، در مقام موعظه امت از لفظ «رازها» و اسرار استفاده می‌کند؛ قوم پس از شنیدن موعظه
راه طریقت را بر می‌گزینند:

چو بر ایشان نبی این رازها را که پنهان بود کرد آشکارا
چراغ دیده یاران برافروخت چو آن اسرارهاشان در آموخت
چو زو اولاد یعقوب آن شنیدند همه راه طریقت برگزیدند^۳

۱. شیرازی، شاهین، شاهین تورات، به کوشش و پژوهش منوچهر خوبان، شرکت کتاب، ۱۳۷۸، ص ۴۴۹.

۲. همان، همانجا.

۳. همان، ص ۷۵۵.

اخلاص: صاحب «اخلاص» کسی است که هر عملی را برای رضای حق انجام می‌دهد، نه به طمع ثواب، چنانکه خداوند درباره این گروه می‌فرماید: «ابتغاء رضوان الله».^۱ عمرانی در نصیحت به فرزند خویش بر اخلاص تأکید دارد:

اخلاص شعار خویشتن ساز اخلاص کند خلاص از آز^۲

توکل: «توکل» یعنی همه امور را به حق تعالی که مالک آن است بسپاری و بر او توکل نمایی؛ خود را با فعل او، از فعل خود بی‌نیاز و با اراده او، از اراده خود مستغنی کنی.^۳ البته برخی از متصوفه توکل را منافی اسباب کسب دانسته و گروهی منافی اسباب کسب ندانسته‌اند. توکل در معنای دوم در آثار فارسی یهودی بسیار استعمال شده^۴ که به نمونه‌ای از آنها اشاره می‌کنیم:

توکل بر بشر کردن نشاید از آن کز دست او کاری نیاید
آیا شاهین توکل بر خدا کن که باشد آدمی؟ او را رها کن^۵

حضور: به گفته هجویری «مراد از حضور، حضور دل است به دلالت یقین تا حکمی غیبی او را چون حکم عینی گردد».^۶ شاهین در موسی‌نامه در هنگامی که موسی، خدا را در بوتۀ آتشین ملاقات می‌کند، از لفظ «حضور» استفاده می‌کند. مفهومی که شاهین از این اصطلاح اراده می‌کند با این معنا همخوانی دارد:

۱. مستملی بخاری، محمد، شرح التعرف لمذهب التصوف، ربع سوم، مقدمه محمد روشن، تهران، اساطیر، ۱۳۷۳ش، ص ۱۲۸۴.

2. Yeroushalmi, David, *the Judeo-Persian Poet 'Emrānī's & his Book of Treasure*, v.17, p.316.

۳. شیروانی، علی، شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری، براساس شرح عبدالرزاق کاشانی، قم، آیت شرق، ۱۳۸۷ش، ص ۹۴.

۴. شیرازی، شاهین، شاهین تورات، صص ۱۵۸، ۱۹۹، ۲۰۵، ۳۷۱، ۵۳۱، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۴، ۶۶۶.

۵. نضر، آمنون، منتخب اشعار فارسی ...، صص ۸۶-۸۷.

۶. هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، سروش، ۱۳۸۴ش، ص ۳۶۸.

ندانستش نبی کان نار نور است نظرگاه حقست، آنجا حضورست^۱
 عمرانی در مقام مناجات با خداوند، خود را به دلیل گناهکار بودن، از ملک حضور
 بی‌نصیب می‌داند. چرا که حاضر شدن در محضر حق و آشکار شدن حقایق برای او نیازمند
 صفای باطن است:

سرگشته و ناتوان و زارم بیچاره و بی‌دل و فگارم
 آشفته و مفلس و غریبم وز ملک حضور بی‌نصیبم^۲

ابیاتی از عمرانی مبنی بر اینکه گناهکار بودن دلیل بر عدم حضور است:

آنها که ز راه حق بدورند در جهل عظیم بی‌حضورند^۳...
 بگذر ز جهان که اهل ادراک روح القدسند و گوهر پاک
 تا پاک نگردی اندرین خاک باشی همه بی‌حضور و غمناک^۴

دل و جان: در نزد صوفیه دل نتیجه تنازع بین روح و نفس است، روح می‌خواهد
 نفس را به عالم برین بکشد و نفس می‌خواهد روح را به عالم سفلی بیاورد. در این تنازع
 گاهی پیروزی با روح و گاه پیروزی با نفس است، دل نیز تابع طرف غالب است.
 شریف‌ترین موجود، در نزد حضرت حق است و خدا درباره آن چنین می‌فرماید: «نفحت
 فیه من روحی»، چنانکه روح تماماً از صفات اوست.^۵ در آثار فارسی یهودی نیز از این دو
 لفظ با رویکردی صوفیانه استفاده شده است و نمونه آن در آثار سیمانطوب ملمد و عمرانی
 است. جان در حیات‌الروح سیمانطوب به معنای روح است، چنانچه از یک بیت
 حیات‌الروح این امر دریافت می‌شود:

چه [= چو] دل بشنید نصایح را ز جانم بگفت ای مهربان روح و روانم^۶

۱. شیرازی، شاهین، شاهین تورات، ص ۴۴۷.

2. Yeroushalmi, David, *the Judeo-Persian Poet 'Emrānī's & his Book of Treasure*, v. 3-4, p.311.

3. Idem, v. 30, p.353.

4. Idem, v. 33-34, p.385.

۵. کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، مقدمه و تصحیح عفت کرباسی و محمدرضا

برزگر، تهران، زوار، ۱۳۸۱ش، صص ۶۴-۶۹.

۶. نضر، آمنون، منتخب اشعار فارسی ...، ص ۳۶۷.

سیمانطوب حیات/الروح را در مضمون گفتگو بین دل و جان (روح) خود تصنیف کرده است. در این گفتگو روشن می‌شود که در تنازع روح و نفس، نفس پیروز میدان بوده و روح را به عالم سفلی کشیده است. بدین ترتیب سیمانطوب شعر را چنین آغاز می‌کند:

دلا تا کی چنین مدهوش باشی چه [=چو] مرغی در قفس خاموش باشی^۱

مرغ و قفس به ترتیب رمزی از روح و تن یا جهان است. در بیت بالا به زندانی شدن روح در قفس تن و دنیا صریحاً اشاره شده است. سرانجام روح بر نفس پیروز می‌شود و نفس را به عالم والا می‌کشاند و دل از کردار گذشته توبه می‌کند. این احتمال وجود دارد که سیمانطوب نام اثرش را به این دلیل حیات/الروح نهاده است که از این زمان به بعد حیات روح آغاز می‌شود. چرا که قبل از این روح در بند تن و نفس گرفتار بوده است.

چه [=چو] دل بشنید نصایح را ز جانم بگفت ای مهربان روح و روانم

ز معصیت سراسر توبه کردم قسم باشد ز اقرارم نگردم^۲

نمونه‌ای از غلبه روح بر نفس در ساقی‌نامه عمرانی:

جان و دل هر دو هم نفس گشتند بنده بگذاشتند و بگذشتند

پس آن پرده دلبری دیدم پرده برداشتم نترسیدم

دل چه کرد این دلاوری بنیاد جان و دل یافتند کام و مراد^۳

شریعت، طریقت، حقیقت: در آثار فارسی یهودی این سه مرحله از طریقت اسلامی

به وفور استفاده شده است. عمرانی با این بیان زیبا ترتیب قالب تصوف اسلامی را به تصویر می‌کشد و هر سه را پایه و اساس عالم می‌داند:

شرطست طریقت و حقیقت باید که نخست در شریعت...

اول به شریعت خدایی وانگه به طریق رهنمایی

چون علم و شریعت و طریقت دانی برسی تو در حقیقت...

بی‌مرشد و بی‌دلیل و بی‌پیر در راه مرو بصبح و شبگیر

در شرع روی چو در طریقت پس کشف شود تو را حقیقت^۱

۱. همان، ص ۳۶۵.

۲. همان، ص ۳۶۷.

۳. همان، ص ۲۵۸.

درویش و رند: «درویش» اصطلاحی است که معمولاً در زمینه‌های عرفانی به کار می‌رود و با «فقیر» مترادف است. این اصطلاح در ادبیات فارسی یهودی فراوان به کار رفته است. این واژه در مفهوم عامش یعنی «تنگدست و بی‌چیز»، در آثار شاهین دیده می‌شود، از جمله در ابیات زیر:

ز لشکرهای فرعون میر و درویش نبودی با وی او را کینه در پیش^۲

منه دیگر کسی اندر سر خویش نیارد در جهان از شاه و درویش^۳

این اصطلاح در سیر تکاملی خود در آثار عمرانی و خواجه بخارایی، راغب و دیگر شاعران فارسی یهودی به معنای فقیر به کار رفته است. در عرفان اسلامی «فقیر» به کسی اطلاق می‌شود که «به مقام فقر رسیده و فقط نیازمند حق است»^۴ در زیر به نمونه‌هایی از این نوع کاربرد اشاره می‌کنیم.

عمرانی اگرچه مستقیماً از لفظ درویش استفاده نکرده است اما درویشان را با این صفات توصیف می‌کند: زردرنگ و بدون زر، پاکدامن، دور از تهمت و خیانت، وفادار، دارای کرامات و کرامت، سلطان ولایت و ولایات، طالب خدا، رهبر، دارای فضل و ادراک اما نزد مردم فروتن.^۵

در داستان *شهنزاده و صوفی*، صوفی هنگام تعلیم شهنزاده، خود را درویش می‌نامد، صوفی در این مقطع از داستان در جایگاه یک پیر کامل است:

چه [=چو] امروز من درویش و شکسته فقیر و مفلس و رنجور و خسته^۶

1. Yeroushalmi, David, *the Judeo-Persian Poet 'Emrānī's & his Book of Treasure*, vv. 3-9, p.364.

۲. نضر، آمنون، *منتخب اشعار فارسی ...*، ص ۲۵.

۳. همان، ص ۵۳.

۴. قاشانی، عبدالرزاق، *لطف الاعلام فی الاشارات اهل الالهام*، تحقیق و ضبط و تقدیم ا.د. احمد عبدالرحیم سایح و ...، المجلد الاول، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۲۶ق، ص ۵۶۵-۵۶۸.

5. Yeroushalmi, David, *the Judeo-Persian Poet 'Emrānī's & his Book of Treasure*, pp.406-408.

6. Yasharpour, Dalia, "Eliša ' ben Šemūel's Šahzādeh va Šūfi: ...", v. 3, p.160.

«رند» از اصطلاحاتی است که حافظ آن را در اشعار خود به کار برده است. در اشعار سنایی و سعدی و عطار نیز معنایی عرفانی دارد، اما در شعر حافظ به کمال خود رسیده چنانچه حافظ، رند را انسان کامل دانسته است:

رندان تشنه لب را آبی نمی‌دهد کس گویی ولی شناسان رفتند از این ولایت
ویژگی‌های رند در اشعار حافظ عبارت است از: به ظاهر متناقض و در باطن متعادل، معتقد به آخرت نه ترسان از آن، چرا که عنایت و عشق را نجات‌بخش می‌داند، ساکن دیرمغان، می‌خوار و اهل خرابات، عاشق، دشمن ریا و منکر نام و ننگ.^۱ عمرانی نیز رند را در همین معنا به کار برده است:

رندی و عاشقی و مخموری بهتر از زهد و کبر و مغروری
فاش می‌گویم ای عزیزان فاش مستم و رند و عاشق و قلاش^۲

عمرانی در بیت اول به دو ویژگی رند یعنی «عاشقی و مخموری» اشاره می‌کند و در واقع با آوردن صفت عاشقی برای رندان، زاهدان را خشک و بی‌عشق توصیف می‌کند. در بیت دوم خود را رند می‌نامد و بعد از آن به برخی از ویژگی‌های رند از همان دست که در اشعار حافظ به چشم می‌خورد اشاره می‌کند: در خرابات دنبال یار می‌گردد، به نام و ناموس بی‌توجه است، اهل زهد نیست، عاشق پیشه، بی‌توجه به دنیا و شاد است.

یقظه: بیداری از خواب غفلت و فراموشی و اولین نوری است که در دل عبد می‌تابد، او را از خواب غفلت و فراموشی بیدار می‌کند و حیات واقعی او با نور بیداری و تنبه آغاز می‌شود.^۳ شاعران فارسی یهودی اصطلاح یقظه را به کار نبرده‌اند ولی محتوای کلام‌شان از این لفظ حکایت دارد. در شهزاده و صوفی وزیر شاه کافر اولین گام برای روی آوردن به طریقت را یقظه می‌داند و تصوف را بیداری از خواب غفلت معرفی می‌کند. بعد از یقظه است که سالک می‌تواند ناپایداری و دروغ‌نما بودن دنیا را ببیند:

۱. خرمشاهی، بهاء‌الدین، حافظ‌نامه (شرح الفاظ و اعلام، مفاهیم کلیدی و ابیات دشوار حافظ)، بخش اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی سروش، ۱۳۶۶ش، صص ۴۰۳-۴۱۱.
۲. نضر، آمنون، منتخب اشعار فارسی ...، صص ۲۵۳، ۲۵۵.
۳. شیروانی، علی، شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری، ص ۳۸.

ز خواب غفلتم بیدار گشتم ز مستی آگه و هوشیار گشتم
 نظر بر گردش گردون تنیدم جهان و کارهایش عکس دیدم
 حیات کس در او چون مرگ باشد توانگر مفلس و بی‌برگ باشد^۱

عمرانی نیز «در سبب نگارش گنج‌نامه» به این امر اشاره نموده است. وی در باغی با دوستان خود در حال قدم زدن است که به گفتگوی گل و بلبل گوش می‌سپارد. از آنجا که «گل» و «بلبل» نماد معشوق و عاشق است، در دو بیتی که در پی می‌آید عمرانی به یقظه می‌رسد و دل از دنیا می‌شوید:

چون از گل و بلبل این روایت در گوش دل آمد این حکایت
 در لحظه برفت دل ز دستم دست و دل خود زباغ شستم^۲

یقین: چون سالک را مشاهدت دست دهد و با چشم دل ببیند، نور حق در دلش می‌تابد و از خود فانی و به حق باقی می‌شود، در این صورت از هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد می‌شود. «یقین» در لغت به معنای علمی است که در آن شکی نباشد. سه مرحله یقین «علم‌الیقین»، «عین‌الیقین» و «حق‌الیقین» است؛ که علم‌الیقین مقام علماء، عین‌الیقین مقام عرفا و حق‌الیقین مقام فناگاه دوستان است.^۳ این اصطلاح صوفیانه در آثار فارسی یهودی به هر دو معنی لفظی و عرفانی به کار رفته که به آنها اشاره می‌کنیم. شاهین در وصف موسی، وی را با صفت یقین توصیف می‌کند:

میمش ز مکارم کرم بود واوش ز وقار نور معبود
 سینش ز سخاوت جهانیان یایش ز یقین بود به سبحان^۴

عمرانی در گنج‌نامه خود را اهل دین دانسته که اکنون به دنبال یقین است:

عمرانی اگر تو اهل دینی بی‌شک شده در پی یقینی^۵

1. Yasharpour, Dalia, "Eliša' ben Šemūel's Šahzādeh va Šūfī: ...", vv. 19-21, p.126.

2. Yeroushalmi, David, *the Judeo-Persian Poet 'Emrānī's & his Book of Treasure*, v. 28-29, p.321.

۳. هجویری، علی بن عثمان، کشف‌المحجوب، صص ۵۳۴-۵۳۵.

۴. نضر، آمنون، منتخب اشعار فارسی ...، ص ۱۱۱.

5. Yeroushalmi, David, *the Judeo-Persian Poet 'Emrānī's & his Book of Treasure*, v. 26, p.315.

عمرانی در *انتخاب نخلستان* به نابودی ارباب دین و افراد دارای مقام عین‌الیقین اشاره می‌کند:

دریغا بر افتاد ارباب دین نماند از بزرگان عین‌الیقین^۱

نمادها و رموز عرفانی

اهل تصوف در میان خود نمادها و رموزی دارند که معنی آنها ورای معنای ظاهری است؛ این شیوه را برگزیده‌اند تا دیگران نتوانند به مضمون و مقصود کلام آنان دست یابند. این اصطلاحات قرآینی دارند که از این قراین به معنای پوشیده پی می‌برند. شاعران فارسی یهودی نیز در آثار خود از این رموز و اصطلاحات استفاده کرده‌اند. عمرانی در *ساقی‌نامه* بیش از دیگر شاعران فارسی یهودی از این سبک بهره برده است.

پیرمغان و مغیچگان: در آثار صوفیه «پیرمغان» گاه کنایه از حضرت علی (ع) و گاه به طریق استعاری شیخ و پیر راهنماست.^۲ «مغیچه» در شعر حافظ همان ساقی است که از چهره‌های معروف حافظ بوده که اگر معشوق او نباشد محبوب اوست.^۳ ساقی شعر حافظ سه جلوه دارد، مغیچه به معنای خادم زیباروی و خوب‌روی میخانه یکی از این جلوه‌هاست.^۴ عمرانی در *ساقی‌نامه پیرمغان* و مغیچه را به ترتیب در معنای پیر و خادم زیباروی به کار برده است:

مطربی دوش پیش پیر مغان چنگ میزد به پیش مغیچگان^۵

ساقی و شراب: «شراب» در اصطلاح عرفانی یعنی ذوق، وجد و حال عرفانی که در اوایل غلبه محبت به واسطه جلوه محبوب بر دل سالک وارد می‌شود. «ساقی» حقیقت است

۱. نضر، آمنون، *منتخب اشعار فارسی ...*، ص ۲۴۹.

۲. هدایت، رضاقلی، *ریاض العافین*، به کوشش مهر علی گرگانی، کتابفروشی محمودی، ۱۳۴۴ش، ص ۲۸.

۳. خرمشاهی، بهاء‌الدین، *حافظ‌نامه*، بخش اول، ص ۱۵۰.

۴. همان، ص ۵۰۷.

۵. نضر، آمنون، *منتخب اشعار فارسی ...*، ص ۲۵۲.

به اعتبار ظهور در هر مظهر،^۱ ساقی گاه به «ساقی کوثر» اطلاق می‌شود و مقصود مرشد است.^۲ در بیت زیر ساقی و باده به ترتیب در معنای مرشد و وجد عرفانی است:

ساقی آن باده را بیار بیار تا شوم از نشاط برخوردار^۳

رخ و زلف: «رخ» تجلی جمال و نمایگر لطف الهی و «زلف» تجلی جلال و نمایانگر قهر الهی است.^۴ در عالم کثرات «زلف» نماد حق و حاجب جمالش می‌باشد. از طرفی حق تعالی را جز به واسطه کثرات و مظاهرش نمی‌توان مشاهده کرد، از طرف دیگر همین کثرات حجاب دیدار معشوق هستند.^۵ در بیت زیر عمرانی دقیقاً به این اصل اشاره می‌کند که اگر آسمان و پدیده‌های دنیایی موجب پریشانی احوال من شود و مرا از دیدار معشوق محروم کند، من این کثرات را کنار می‌زنم و به دیدار جمال معشوق نائل می‌شوم. به‌ویژه که شاعر در ابیات بعدی از کنار زدن پرده از روی معشوق سخن می‌گوید:

گر پریشان کند فلک کارم من سر چنگ زلف او به دست آرم^۶

مرغ و قفس: در ادبیات صوفیانه مرغ رمز و کنایه‌ای از روح یا نفس ناطقه است که از بند تن خاکی (قفس) آزاد گشته است. نمونه‌ای از آن در آثار فارسی یهودی:

مرغی که کند در آن هوا سیر باشد همه روح پاک نه غیر^۷

عمرانی در بیت بالا، پس از اینکه دنیا را «رباط» (کنایه از منزلگاهی موقت) می‌خواند، از جهانی دیگر سخن می‌گوید که خاک آن روح‌های پاکند و از روح‌هایی که در آنجا با عنوان «مرغ» یاد می‌کند.

شاهین جان سپردن هارون را با این نمادها و رموز صوفیانه توصیف می‌کند:

۱. فیض کاشانی، محسن، رساله مشواق، تهران، نشر بین الملل، ۱۳۶۳ش، ص ۲۲.

۲. هدایت، رضاقلی، ریاض العاقین، ص ۲۹.

۳. نضر، آمنون، منتخب اشعار فارسی ...، ص ۲۵۱.

۴. فیض کاشانی، محسن، رساله مشواق، ص ۱۳.

۵. شبستری، محمود، راز دل: شرحی بر گلشن راز، به تقریر علامه طباطبایی، تهران، احیاء کتاب، ۱۳۸۳ش، ص ۳۵۴.

۶. نضر، آمنون، منتخب اشعار فارسی ...، ص ۲۵۷.

7. Yeroushalmi, David, *the Judeo-Persian Poet 'Emrānī's & his Book of Treasure*, v.54, p.322.

قفس چون مرغ جان را از درون راند جدا از طوطی دمساز خود ماند^۱
 موسی در هنگام «وصیت به امت»، فرا خوانده شدنش به مرگ را این چنین وصف می‌کند:
 ندا آمد مرا کای شخص خاکی سبک بشکن قفس تو نور پاکی^۲

آداب و آرای صوفیانه

پشمینه پوشی و خانقاه و خرقة: هر سه از آداب و رسوم صوفیانه است. راغب در شهزاده و صوفی، این بیت را در اشاره به شهزاده می‌گوید:

ز مهر حق شود آشفته احوال لباسش هم بود پشمینه و شال^۳

راغب بیت زیر را هنگام شرح معنای واقعه‌ای که شاهزاده دید و موجب تحولش شد، می‌سراید:

بصورت بس عجیب و زشت پیکر کهن پشمینه پوشیده در بر^۴

در *دانیال‌نامه* داریوش و کوروش هنگام شنیدن مژده حق درباره پیروزی آینده، به ستایش خداوند می‌پردازند و در نیایش‌های خود از لفظ «خانقاه» استفاده می‌کنند:

رخ زیبای کاهی از غم تو فغان خانقاهی از غم تو^۵

در ابیات زیر عمرانی به وصف افرادی می‌پردازد که به آسایش تن توجه دارند:

ای جان تو ذوق دل ندیده دل از تو دمی نه آرمیده

این خرقة تن که بس وبالست بگذار که خواب و هم خیالست^۶

بیت اول به روح کسی اشاره دارد که به دلیل فاصله نگرفتن از دنیا طعم لقاء و انس با حق را نچشیده است. در بیت دوم به این فرد هشدار می‌دهد که از این تن بگذرد، چرا که مانند «خرقه» حقیقت تو را پنهان می‌کند. «خرقه تن» اضافه تشبیهی است که وجه شبه آن گرفتار کردن انسان و پوشاندن حقیقت او است.

۱. شیرازی، شاهین، شاهین تورات، ص ۶۲۹.

۲. همان، ص ۷۴۴.

3. Yasharpour, Dalia, "Eliša' ben Šemūel's Šahzādeh va Šūfī:...", v. 30, p.138.

4. Idem, v.13, p.156.

۵. نضر، آمنون، منتخب اشعار فارسی ...، ص ۲۷۳.

6. Yeroushalmi, David, *the Judeo-Persian Poet 'Emrānī's & his Book of Treasure*, v. 91-92, p.425.

خودشناسی و خداشناسی: عبارت «من عرف نفسه، فقد عرف ربه» یکی از آموزه‌های عرفان اسلامی است. هر کس به معرفت نفس خود دست یابد به معرفت خداوند خواهد رسید.^۱ خودشناسی پل خداشناسی در آثار فارسی یهودی نیز به چشم می‌خورد. این مضمون برای اولین بار در اشعار شاهین دیده می‌شود. شاهین می‌گوید:

تو از خود با خبر گردی حقیقت بدانی راه و آئین و طریقت
خدا دانی تو چون خود را بدانی نباید شرک در خاطر برانی^۲

عمرانی نیز در بیت زیر می‌گوید:

چون کشف تو گردد این معانی خود را و خدای خود بدانی
این مرتبه گر کنی تو حاصل آئی که تو می‌رسی به منزل^۳

قضا و قدر الهی: باور به قضا و قدر الهی یکی از ویژگی‌های فکری تصوف اسلامی است. بر این مبنا بقلی در شرح *سطحیات حدیث* «القدر سر من اسرار الله لا یطلع علیه ملک مقرب و لا نبی مرسل» را نقل می‌کند.^۴ شاهین بر این باور است که هبوط شیطان از قضا و قدر الهی بوده است:

بطاعت بسته بود او پشت محکم نبود او آگه از تقدیر اکرم^۵

شاهین درباره آفرینش افلاک، آگاه شدن آدم از علم و اسرار، سقوط آدم از بهشت، جان دادن راحیل، به دنیا آمدن بنیامین، آمدن جبرئیل بر سر چاهی که یوسف در آن بود، رفع بلا از مالک و غلام سیاه او به دعای یوسف و شفا یافتن چشمان یعقوب، دیدگاهی تقدیرگرایانه دارد.^۶

۱. همدانی، عین القضاة، تمهیدات، مقدمه و تصحیح و حاشیه عسیران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱ش، صص ۵۶-۶۰.

۲. شیرازی، شاهین، شاهین تورات، ص ۳۷.

3. Yeroushalmi, David, *the Judeo-Persian Poet 'Emrānī's & his Book of Treasure*, v. 41-42, p.385.

۴. بقلی، روزبهان، شرح *سطحیات*، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۴ش، ص ۵۲۹.

۵. شیرازی، شاهین، شاهین تورات، ص ۱۳.

۶. همان، به ترتیب صص ۱۰، ۱۸، ۲۲، ۱۲۷، ۲۲۲، ۲۴۶، ۲۵۹، ۳۴۵.

نگاهی مثبت به ابلیس: شاهین مبحثی تحت عنوان «صفت بزرگی عزازیل»^۱ می‌آورد، و از لفظ شیطان و ابلیس که تعبیری اسلامی و قرآنی هستند، استفاده می‌کند. شاهین در بیان هبوط شیطان از او با عنوان «معلم فرشتگان» یاد می‌کند:

عزازل از بزرگان فلک بود معلم بود و استاد ملک بود

ملایک علم از او آموختندی چراغ فیض از او آموختندی^۲

طبق نظر برخی از صوفیه، شیطان آموزگار فرشتگان بوده است.^۳ همچنین برخی از صوفیان، نظیر حلاج و عین القضات همدانی، شیطان را موحد می‌خوانند.^۴ شاهین نیز سجده سجده نکردن شیطان در برابر آدم را نشان موحد بودن او می‌داند:

سزای سجده، غیرت کس ندانم من این اندیشه در خاطر نرانم

سجود از بهر آدم تا به محشر نخواهم بردن ای از وهم برتر

مر این یک بندگی از من نیاید که آدم سجده بردن را نشاید

سزای سجده و تسبیح و تحلیل توئی نه من نه میکائیل و جبریل^۵

روزبهان بقلی در شرح «طواسین مشیت» به این امر اشاره کرده است که شیطان در هنگام امر خداوند به سجده در برابر انسان اگر می‌دانست رستگار می‌شود سجده می‌کرد، اما چون در آن زمان در حال شناخت صفات الهی بود، خدا به او فهماند که مطرود است، در

۱. برنیت‌نامه شرح منظوم سفر پیدایش است، اما باید دانست که در هیچ بابی و آیه‌ای از سفر پیدایش از عزازیل صحبت به میان نمی‌آید و فقط در سفر لویان ۱۶: ۸-۱۰ به عزازیل اشاره می‌شود. در متون صوفیه گفته شده است که ابلیس را از آن جهت عزازیل خوانده‌اند که از مکان خود معزول بود و از بدایت به نهایت نرسید (حلاج، حسین ابن منصور، طواسین، ص ۹۹؛ بقلی، روزبهان، شرح شطحیات، ص ۵۲۹). نام شیطان در آسمان دنیا عابد؛ آسمان دوم: زاهد؛ آسمان سوم: عارف؛ آسمان چهارم: ولی؛ آسمان پنجم: پرهیزگار؛ آسمان ششم: خزانه‌دار؛ آسمان هفتم: عزازیل و در لوح محفوظ ابلیس است (سعیدی، گل بابا، فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی، ص ۵۰۸).

۲. شیرازی، شاهین، شاهین تورات، ص ۱۲.

۳. همدانی، عین القضات، نامه‌ها، جلد ۱، اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۷۳ش، ص ۹۶.

۴. حلاج، حسین ابن منصور، طواسین، نقد و توضیحات لویی ماسینیون، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، علم، ۱۳۸۴، ص ۸۹.

۵. شیرازی، شاهین، شاهین تورات، ص ۱۵.

نتیجه ناامید می‌شود، فرمان خدا را اطاعت نمی‌کند و مدعی می‌شود که قدر خداوند این چنین است.^۱

نور بودن خدا: صوفیه اعتقاد دارند که خداوند نور است اما نه نوری که مصداق عبارت «النور عبارت عما لا بقاء له زمانین» است. خداوند جوهر است که نیازمند عرض است، البته نه جوهر و عرض محسوس بلکه جوهر و عرض حقیقی.^۲ شاهین در بیت زیر از وجود خداوند با لفظ نور یاد می‌کند:

ندانستش نبی کان نار نور است نظرگاه حقست، آنجا حضورست^۳

دنیاگریزی: خواجه بخارایی در *دانیال‌نامه* در ابیات پایانی دیدگاهی صوفیانه را مطرح می‌کند که دنیاگریزی و بی‌اعتنایی صوفیه به دنیا را در خاطر می‌آورد. خواجه در این ابیات مردم را به باقی نهادن یک نام نیکو در دنیا دعوت می‌کند، چرا که اگر انسان خرمی از سیم و زر داشته باشد گذشته از اینکه در هنگام مرگ حتی اندکی از آن را به همراه نمی‌برد، نام نیکویی نیز از خود باقی نمی‌گذارد.^۴

نمونه‌ای دیگر از این رویکرد در *شهرزاده* و صوفی اثر راغب اصفهانی دیده می‌شود. در این منظومه بن شموئیل دنیا را توصیف می‌کند: دنیا فانی، جام نوش آن زهر، مهر و صلح آن جنگ و قهر، هستی واقعی در جهان عقبی است، دنیاپرستی ناشی از غرور، جهل و مستی است، حیات در این دنیا مرگ و توانگری در آن مفلسی و سرانجام بی‌اعتباری این دنیا را با بیت زیر به پایان می‌برد:

بیا راغب از این دنیای فانی دلت بردار تا غمگین نمانی^۵

نوعی دیگر از دنیاگریزی در شعر *حیات الروح* سیمانطوب ملمد دیده می‌شود که به مراتب از نحوه بیان *شهرزاده* و صوفی راغب در دنیاستیزی عمیق‌تر و عارفانه‌تر است. این ابیات گفتگویی است بین دل و جان، با این شرح که جان از دل شکایت می‌کند که دل

۱. میرآخوندی، قاسم، *مجموعه آثار حلاج*، ترجمه و تحقیق و شرح، تهران، شفیعی، ۱۳۸۶ش، ص ۹۰.

۲. همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، صص ۲۵۵-۲۵۸.

۳. شیرازی، شاهین، *شاهین تورات*، ص ۴۴۷.

۴. نضر، آمنون، *منتخب اشعار فارسی ...*، ص ۲۹۶.

5. Yasharpour, Dalia, "Eliša ' ben Šemūel's Šahzādeh va Šūfi:...", v.78, p.131.

دلبنده این دنیا است و به عقبی توجهی ندارد، سرانجام دل با شنیدن نصایح جان طریق توبه را، که در دیدگاه برخی از صوفیه اولین مرحله سلوک است، برمی‌گزیند و از کردار بد گذشته اظهار پشیمانی می‌نماید.^۱ در این شعر به نظر می‌رسد، سیمانطوب شرح تحول روحانی خود را به تصویر می‌کشد. در مقام مقایسه، دنیاگریزی در اثر راغب و سیمانطوب عمق و هدفی والا دارد که همان قدم نهادن در راه طریقت و رسیدن به حقیقت است. عمرانی نیز به نوعی از دنیاستیزی پرداخته که متأثر از حافظ است، بدین صورت که در ابیاتی از *ساقی‌نامه* انسان را به تمتع بردن از دنیا دعوت می‌کند و در ابیاتی دیگر به بی‌اعتباری دنیا اشاره می‌کند:

اعتباری به کار عالم نیست عمر ما نیز بیش یک دم نیست...
 خواجه غافل مباش از دوران یک دم عمر را غنیمت دان...
 تکیه بر مال و روزگار نکن بر جهان هیچ اعتبار نکن^۲...

ابیاتی در بهره بردن از دنیا:

«از زر و مال راحتی برسان» تا توانی برآر کار کسان
 «خویشتن هم تمتعی برگیر» ای جوان پیش از آنکه گردی پیر^۳

مصراع‌های اول ابیات تضمینی از شعر سعدی با همین مضمون است که در باب قناعت آمده است:

از زر و مال راحتی برسان خویشتن هم تمتعی برگیر^۴

قناعت: بیا ای دل اگر داری شجاعت/قناعت کن قناعت کن قناعت؛ راغب با این بیت «تعلیم قناعت» را آغاز می‌کند و در ادامه به درخواست شهزاده داستانی در باب قناعت نقل می‌کند که این شیوه او به شیوه داستان در داستان مولانا در *مثنوی معنوی* شباهت دارد. صوفی در تعلیم قناعت به شهزاده، قناعت را طریق اهل یقین می‌داند و از پرخوری برحذر می‌دارد، خوردن را در حد غذای روح می‌داند نه چنانکه فربه شود و تن آزار بیند.^۵ در پایان

۱. نضر، آمنون، *منتخب اشعار فارسی ...*، صص ۳۶۳-۳۶۸.

۲. همان، صص ۲۵۳، ۲۵۶، ۲۵۷.

۳. همان، ص ۲۵۳.

۴. سعدی، مصلح بن عبدالله، *گلستان*، تهران، دیباچه، ۱۳۹۱ش، باب سوم، حکایت ۲۲.

5. Yasharpour, Dalia, "Eliša ' ben Šemūel's Šahzādeh va Šūfī:...", vv.1-8, p.174.

پایان تعلیم، راغب تأکید می‌کند قناعت کردن بهتر از طعن دشمن است. راغب برای تضمین کلام خود بیتی از داستان خسرو و شیرین نظامی می‌آورد:

چه خوش گفتست حکیم نغز گفتار ز پر خوردن جهان گردند بیمار
«ز پر خوردن بروزی صد بمیرد» ز کم خوردن الم کس را نگیرد^۱

نظامی در خسرو و شیرین می‌گوید:

ز کم خوردن کسی را تب نگیرد ز پر خوردن به روزی صد بمیرد^۲

مرگ اختیاری: مرگ اختیاری قمع هوای نفس و اعراض از لذات جسمانی و مشتبهات نفسانی و مقتضیات طبیعت و شهوات است.^۳ در شرح این بیان در کتاب مثنوی *اسرار الشهود* از چهار مرگ سالکان یعنی اسود، ابیض، احمر و اخضر یاد می‌شود، که مرگ احمر مرگ اختیاری است. در توصیف مرگ احمر می‌گوید:

ز آرزوی نفس هر کو مرده است از حیات جاودان دل زنده است
گر بمردی تو ز جهل و از ضلال زنده گردی از حیات لایزال
مردگی اینجا به از صد زندگی هرکه میرد یابد او پایندگی^۴

این دیدگاه در آثار فارسی یهودی نیز به چشم می‌خورد:

نمیرد هر که نفسش مرده باشد بعقبی دائماً دل زنده باشد
اگر خواهی رخ جانان ببینی بجنّت صحبت یاران نشینی
تو مردانه کمر بند و ز جا خیز اصول دین ز نطقت عطر آمیز^۵

سیمانطوب ملامد در ترجیع‌بندی در مورد ستایش صوفیان با وضوح بیشتری به این مسئله اشاره کرده است. بدین ترتیب که صوفیان را با این اوصاف توصیف می‌کند: کسانی که روح نفسانی آنها مرده است و آرزوها و خواسته‌های دنیوی را ترک کرده‌اند و بدین

1. Idem, v.41- 42, p.178.

۲. نظامی، الیاس بن یوسف، خسرو و شیرین، تهران، ققنوس، ۱۳۸۴ش، ص ۲۸۲.

۳. لاهیجی، محمد، *مفاتیح الاعجاز و شرح گلشن راز*، با مقدمه و تصحیحات و تعلیقات محمد رضا برزگر و عفت کرباسی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۷۴ش، صص ۴۲۶-۴۲۵.

۴. همو، *مثنوی اسرار الشهود*، با تصحیح برات زنجانی، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۶ش، صص ۳۳۶-۳۳۴.

۵. نضر، آمنون، *منتخب اشعار فارسی ...*، صص ۳۶۸-۳۶۷.

دلیل زندگان دنیای دیگر هستند.^۱ با توجه به اینکه سیمانطوب در دو شعر *حیات الروح* و «در ستایش صوفیان» به کشتن نفس اشاره کرده، می‌توان نتیجه گرفت که او کشتن نفس را یک طریق صوفیانه می‌داند. این عقیده سیمانطوب همانند دیدگاهی است که مولانا در هنگام ملاقات با قطب‌الدین شیرازی از آن پرده بر می‌دارد و کشتن نفس را طریقه خود می‌داند و می‌گوید «تا نمیری نمی‌رسی».^۲

میثاق الست: میثاق الست از دیگر اعتقادات صوفیانه است که در آیه ۱۷۲ سوره اعراف در مورد آن صحبت شده است و به موجب آن خدا در عالم «ذر» از انسان‌ها پرسید: «الست بربکم» که پاسخ آنان «بلی» بود. در عرفان اسلامی میثاق الست را منشأ محبت و معرفت می‌دانند. این دیدگاه تقریباً در نیمه اول قرن سوم مطرح شد و حدود دو قرن بین ابوحامد محمد غزالی و هواداران دیدگاه جنید در جزئیات آن بحث بود، تا اینکه در قرن ششم و هفتم دیدگاه جنید غالب شد و این دیدگاه همچنان استوار است.^۳ این عقیده در *شاهین تورات* از شاهین شیرازی و *اصول سیزدگانه ایمان اسرائیل* از عمرانی دیده می‌شود. شاهین در وفات شم / سام فرزند موسی چنین می‌گوید:

برفت و نام نیکش ماند باقی شد او مست الست بر جام ساقی^۴

مفهوم بیت چنین است که او از محبت حق همانند زمانی که در الست رخ داده بود، مست و بیخود گشت. مست الست در اینجا تلمیحی است به ماجرای الست در عالم ذر که انسان بعد از دیدار خداوند از شراب دیدار و محبت او از خود بیخود گشت و عشق بین انسان و معبود در این زمان شکل گرفت، چرا که عشق با دیدار عاشق و معشوق به وجود می‌آید. عمرانی به این مسئله در *اصول سیزدگانه* بدین نحو اشاره می‌کند:

ای که از باده الستی مست خبری از مکان و کونت هست؟^۵

1. Moreen, Vera Basch, *In Queen Esther's Garden*:..., pp.262-263.

۲. زرین کوب، عبدالحسین، سرنی، ج ۱، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۶۴ش، ص ۱۹۸.

۳. پورجوادی، نصرالله، «عهد الست عقیده ابوحامد غزالی و جایگاه تاریخی آن»، معارف، شماره ۲، مرداد - آبان ۱۳۶۹، صص ۱۱۰-۱۳۵.

۴. شیرازی، شاهین، *شاهین تورات*، ص ۶۰.

۵. نتصر، آنون، *منتخب اشعار فارسی* ...، ص ۲۳۹.

صوفی‌ستیزی و زهد ستیزی

شاهین شیرازی در *برشیت‌نامه* در مبحث هبوط شیطان به تمسخر صوفیه می‌پردازد و عبادات مسلمانان بویژه صوفیه را همانند قصرسست بنیاد شیطان می‌داند و احتمال می‌دهد که این قصر با قدر الهی فرو ریزد.^۱ در واقع وی می‌خواهد با این بیان بگوید، سرنوشتی که شیطان به آن گرفتار شد امکان دارد هر لحظه برای صوفیه رخ دهد. این دیدگاه شاهین به مسلک او در قضا و قدر باز می‌گردد که آن را از صوفیانه برگرفته است و در مبحث رویکردهای صوفیانه به آن اشاره شد.

یعقوب نامی- که بیش از این اطلاعاتی از او در دست نیست- ترجیح‌بندی در سرزنش صوفیه سروده است. نضیر بر این باور است که این شعرازنوسیان (= یهودیان به ظاهر مسلمان) است، مورین این نظر را تأیید می‌کند ولی آن را ناقص می‌داند. مورین معتقد است که این شعر جاذبهٔ تغییر کیش به اسلام را با ابتکاری صوفیانه به باد تمسخر گرفته است. شاعر با این فرآیند کاملاً آشناست اما قادر به مخالفت صریح نیست.^۲ شاعر در ابتدا قوم عمران را از فریب شیطان و ترک ایمان بر حذر می‌دارد، سپس در هر بند ابیاتی را با هدف تمسخر رفتار صوفیان می‌آورده، اعم از کاربرد عبا و دستار، گریه و شیون، خلسه و بیهوشی، حنا زدن به دست و پا، سیاه نمودن محاسن و حالات جنون‌آمیز که ظاهر فریبی و ریاکاری است. در پایان هر بند، ترجیعی با مضمون «زندگی من فدای موسی باد» می‌آورد که وفاداری او را به یهودیت نشان دهد.^۳

عمرانی در *گنج‌نامه* به رد زاهدان، صوفیان، عالمان، عابدان، قلندران یا ملامتیه می‌پردازد، در مقابل درویشان را می‌ستاید، گرچه لفظ قلندران و ملامتیه و درویشان را به کار نمی‌برد، این نظر از توصیفات او به دست می‌آید.

گروه اول زاهدان هستند که ویژگی‌های آنان را چنین بر می‌شمارد: طالبان مال و جاه، تن‌پرور، خودپرست و مغرور، دور از خدا و خود پرست، به ظاهر رو به خدا و در باطن دنیاگرا و در پی آزار مردم، خرده‌گیران به عالمان، باده نوشان.

1. Moreen, Vera Basch, *In Queen Esther's Garden:...*, p.32.

2. Idem, pp.363.

3. Idem, pp.265-268.

گروه دوم صوفیانند که آنان را با صفات متکبر، متعصب، ظاهراً رو به خدا و باطناً مشغول به دنیا، عیب‌جو، ریاکار، توصیف می‌کند، سرانجام به رد صوفی، عابد، زاهد و عالم می‌پردازد:

صوفی که نه صاف و پاک باشد آن به که بزیر خاک باشد
عابد که عبادت از ریا کرد آن نیست عبادت او خطا کرد
زاهد که به صومعه نشیند خود بیند و او خدا نبیند
عالم که عمل ندارد از دین او را چه خبر ز دین و آیین^۱

عمرانی در ادامه به توصیف و سرزنش گروهی می‌پردازد که بسیار شبیه قلندران یا ملامتیه‌اند. ویژگی‌هایی که برای این گروه بر می‌شمارد عبارتند از: رند و قلاش، بذله‌گو و شاد، آزاد ز پادشاه و درویش، آزاد از هرگونه حساب و کتاب دنیوی و اخروی، هر لحظه به یک آیین هستند و از غم و اندوه می‌گریزند. در دین بسیار سست و خام هستند، آنان را باید رها کرد چرا که صفای دل ندارند.^۲ عمرانی در همین تصنیف در جایی دیگر به سرزنش صوفیه می‌پردازد. آنان را افرادی غافل از سرای جاودانی توصیف می‌کند که دین را برای به دست آوردن این دنیا از دست داده‌اند. مغرور، متکبر، خودپرست، بی‌علم و ادب و کمال و ایمانند. پیوسته در رقص و سماعند اما در عبادت خداوند سست‌اند، از صحبت اهل معرفت محروم و به کبر و جهل خود مغرورند. اوامر الهی را نمی‌دانند، اگر هم از آن مطلع باشند به آنها باور ندارند. عمرانی آنها را بی‌خبر از طریقت و حقیقت خود می‌داند و با یادآوری بی‌وفایی این دنیا، به آنان می‌گوید کسی که عمری را در فتنه زندگی کرده است چگونه می‌تواند به کشف و حال دست یابد.^۳

زهدستیزی و صوفی‌ستیزی دیدگاه حافظ، در آثار عمرانی که تحت تأثیر حافظ بوده نمایان است. این دیدگاه در *ساقی‌نامه*، *گنج‌نامه* و *انتخاب نخلستان*^۴ به چشم می‌خورد. در مقابل، حافظ دو شخصیت رند و درویش را در اشعار خود ستوده که نشانه‌های آن نیز در اشعار عمرانی وجود دارد. زاهد یکی از شخصیت‌های منفور حافظ است که در اشعار خود

1. Yeroushalmi, David, *the Judeo-Persian Poet 'Emrānī's & his Book of Treasure*, vv. 43-46, pp.405-406.

2. Idem, vv. 50-55, p.406.

3. Idem, pp.427-429.

۴. نضر، آمنون، *منتخب اشعار فارسی ...*، صص ۲۴۸-۲۴۹.

از وی با عنوان واعظ شهر، شیخ، فقیه، امام شهر، مفتی و قاضی و محتسب یاد می‌کند. زاهد در دیدگاه حافظ نه به دلیل پارسایی، که حافظ خود دوستدار پارسایی است، بلکه به دلیل زهدفروشی و جلوه‌فروشی، بی‌عشقی، بی‌علم و بی‌دینی، تکبر و غرور، عیب‌جویی منفور است.^۱ در ابیاتی که در زیر می‌آید عمرانی بر این باور است که برخاستن زاهد در هنگام آوردن می و صحبت از یار و معشوق به این دلیل نیست که او با اینها میانه‌ای ندارد، بلکه به دلیل این است که او در میان جمع با اینها مخالفت می‌کند و این چیزی جز زهدفروشی و جلوه‌فروشی نیست. در نهایت رند عاشق و مخمور را بر زاهد متکبر و مغرور برتری می‌دهد:

باده پیش آر تا بگویم راست زاهد از پیش ما چرا برخاست
ما که از شید و زهد بپردازیم با می و عشق یار خوش داریم
هر که زاهد بود برای کسان نا کس است او دعای ما برسان
رندی و عاشقی و مخموری بهتر از کبر و زهد و مغروری^۲

در ابیات زیر عمرانی یکی دیگر از ویژگی‌های زاهد را که همان منع کردن دیگران است بر می‌شمارد، در ادامه زاهد را مدعی‌ای می‌داند که خود در اشتباه است، اما از دیگران عیبجویی می‌کند:

زاهدا منع ما مکن بسیار «تو و طوبی و ما و قامت یار»
شیخ شهرم اگر نخواند کس عاشقی و شراب صافی بس
مدعی گر ره خطا پوید بغلط عیب و خبط ما گوید^۳

در این ابیات عمرانی در انتساب صفت عیب‌جویی به زاهد و در کاربرد «شیخ شهرم» در مقام زاهد تحت تأثیر حافظ بوده است، به‌ویژه که مصرع دوم بیت اول تضمین بیت حافظ است:

تو و طوبی و ما و قامت یار فکر هر کس به قدر قامت اوست^۴

۱. خرمشاهی، بهاء‌الدین، حافظ‌نامه، بخش اول، صص ۳۶۵-۳۶۸.

۲. نضر، آمنون، منتخب اشعار فارسی ...، ص ۲۵۳.

۳. همان، ص ۲۵۴.

۴. حافظ، دیوان اشعار، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، ارمان طوبی، ۱۳۸۵ش، غزل ۵۶.

صوفی ستایی و درویش نوازی

سیمانطوب ملمد ترجیع‌بندی در مدح صوفیه دارند که در این شعر بسیاری از صفات صوفیه را بر می‌شمارد. این صفات عبارت‌اند از: کسانی که روح نفسانی و آرزوها را ترک کرده‌اند، عاشقان وفاداری که در پی پاداش دو دنیا نیستند، دشمن عابدان و دوستدار مدهوشان، سالکان و مقتدایان، هادی گمراهان، شیفتگان عشق خدا، دلسوختگان از فراق، خلوت‌گزینان، اموات این دنیا و زندگان دنیای دیگر و ...^۱ در عرفان اسلامی به این صفات برای صوفیان اشاره شده است، ابیاتی از سیمانطوب در ستایش صوفیه:

خیر خـواه و پیشـواه، سالک و هم مقتدا هادی گم کرده راه، صوفیانند صوفیان
مست‌جام در قصد جان، از عشق دیدار نـهان داده کف‌ها از عنان، صوفیانند صوفیان^۲

عمرانی در گنج‌نامه بعد از سرزنش صوفیان، عابدان، زاهدان، عالمان و قلندران به ستایش درویشان می‌پردازد. در این ابیات درویشان با این صفات معرفی می‌شوند: پاک‌دامان، معصوم، امانتدار و دیندار، وفادار به خدا، دارای کرامات و کرامت، طالب خدا، رهبر و راهنما، فروتن، زرد روی و فقیر.^۳ درویش نوازی که عمرانی به آن توجه داشته تحت تأثیر حافظ و پندنامه سعدی بوده است. عمرانی ابیاتی از گلستان سعدی را با همین مضمون برای تضمین گفتار خود می‌آورد. عمرانی در ابیاتی دیگر از ساقی‌نامه توصیه می‌کند که از درویش غافل نباشید ابیاتی از شعر سعدی را در تضمین گفتار خود می‌آورد:

«تا توانی درون کس مخراش» مشفق و مهربان و مردم باش
«کار درویش و مستمند برآر» تا ترا نیز هم بر آید کار
«کاندرین راه خارها باشد» هم تو را نیز کارها باشد^۴

1. Moreen, Vera Basch, *In Queen Esther's Garden*...., pp.262-265.

۲. نـتـضـر، آمـنـون، مـتـنـخـب اشـعـار فـارـسـی ...، ص ۵۲.

3. Yerousalmi, David, *the Judeo-Persian Poet 'Emrānī's & his Book of Treasure*, vv. 56-57, p.406.

۴. نـتـضـر، آمـنـون، مـتـنـخـب اشـعـار فـارـسـی ...، ص ۲۵۶.

ابیات سعدی چنین است:

تا توانی درون کس مخراش کاندرین راه خارها باشد
کار درویش و مستمند بر آر که تو را نیز کارها باشد^۱

کاربرد قالب عرفان اسلامی

در میان آثار فارسی یهودی شهزاده و صوفی از بن شموئیل تنها اثر تعلیمی است که مراحل سلوک عرفان اسلامی یعنی شریعت، طریقت و حقیقت را نشان می‌دهد، اما اصول آموزشی آن که به شهزاده تعلیم می‌شود اصول سیزدگانه ایمان یهود است، که با ابتکار بن شموئیل در کسوتی از اصطلاحات صوفیانه در دهان شیخ صوفی نهاده می‌شود. قالب شریعت، طریقت و حقیقت در این کتاب با ظرافت خاصی گنجانده شده است. شریعت در باب دهم در قالب اصول سیزدگانه دین یهود ارائه می‌شود، طریقت نیز در باب‌های دیگر با عناوین بیزاری از جامعه و بی‌وفایی دوستان، عزلت‌گزینی، صورت و معنی، روی آوردن به علم و دانش، توکل و قناعت می‌آید. حقیقت نیز همان است که شهزاده پیوسته به دنبال آن است و به خاطر آن به طریقت قدم می‌نهد و سرانجام شهزاده به حقیقت می‌رسد و خود به پیری تبدیل می‌شود که در قصد شکار دل پدر کافر خود است. در بیان تمام این ابواب اصطلاحاتی صوفیانه که راغب از آنها مدد می‌گیرد، عبارتند از: صوفی، پشمینه‌پوشی، توکل، معنی و صورت، ساقی، طریقت، شریعت، حقیقت، بیداری از خواب غفلت و بن شموئیل در شهزاده و صوفی دیدگاهی تلفیقی دارد که عناصر عرفانی و اصول دین یهود را به طور ترکیبی تعلیم می‌دهد که در شرح او گویی دو سنت یکی می‌شود.^۲

نتیجه

همان‌گونه که گفته شد عناصر و مفاهیم عرفانی در آثار شاعران فارسی یهودی تحت تأثیر عرفان اسلامی به کرات دیده می‌شود. شاهین اولین شاعر فارسی یهودی درمبحث «هبوط عزازیل» متأثر از آراء عارفان مسلمان است، از جمله آرای دربارۀ سقوط ابلیس بنا به قضا و

۱. سعدی، مصلح بن عبدالله، گلستان، باب اول، حکایت ۳۵.

2. Yasharpour, Dalia, "Eliša ' ben Šemūel's Šahzādeh va Šūfī:...", p.16.

قدر الهی، موحد دانستن شیطان و اینکه شیطان معلم فرشتگان بوده است. عمرانی دومین شاعر فارسی یهودی در سه اثر خود، به ویژه *ساقی‌نامه*، عناصر و رموز عرفانی را فراوان به کار گرفته است. در زمینه دیدگاه‌های صوفیانه او می‌توان به سرزنش عالمان و زاهدان، بیزاری از دنیا، ستایش درویشان، دعوت به کم‌خوری، قناعت و توکل اشاره کرد، که در این دیدگاه‌ها از حافظ و سعدی تأثیر پذیرفته است. خواجه بخارایی نیز در *دانیال‌نامه* از مفاهیم عرفانی بهره برده است که بیزاری از دنیا بارزترین آنهاست. سیمانطوب ملمد در آثار خود بیشتر تحت تأثیر اصطلاحات عرفانی بوده تا دیدگاه‌های عارفانه، آشکارترین دیدگاه صوفیانه او دست کشیدن از خواسته‌های دل است که در گفتگوی جان و دل آشکار می‌شود و سرانجام دل از امور دنیایی دست می‌کشد و توبه می‌کند. شهزاده و صوفی رویکردی کاملاً صوفیانه دارد، به گونه‌ای که در طی داستان مراحل شریعت و طریقت و حقیقت به کار رفته و شریعت در قالب دین یهود به شهزاده ارائه می‌شود. در تمام این آثار علاوه بر دیدگاه‌های صوفیانه که به اختصار به آنها اشاره شد رموز و اصطلاحات عرفانی نیز وجود دارد. *ساقی‌نامه* عمرانی یکی از آثاری است که در آن رموز و کنایات عرفانی از جمله ساقی، می، شراب، زلف، خرابات و خراباتی، پیر مغان و مبعجگان و ... موجود است. اصطلاحات عرفانی در این آثار عبارتند از: توبه، اشاره به مفهوم یقظه، یقین، عین الیقین، شریعت، طریقت، قضا و قدر، عشق، حزن، حضور، خضر، پیر و مرید، درویش، عارف، صوفی، عابد و زاهد. از دیگر شاعران فارسی یهودی که دارای اشعار عرفانی هستند اما از عناصر عرفان اسلامی به نسبت عرفان یهودی کمتر بهره برده‌اند، عبارتند از: یوسف یهودی، امینا و یهودا بن داوید.

منابع

- ابن بابویه قمی، صدوق، *کمال‌الدین و اتمام النعمه*، قم، مؤسسه النشر السلامی، ۱۳۶۳ ش.
- اورشلیمی، دیوید، «ادبیات فارسی - یهودی»، *فرزندان استر*، هومن سرشار، ترجمه مهرناز نصریه، تهران، نشر کارنگ، ۱۳۸۴ ش.
- بقلی، روزبهان، *شرح شطحیات*، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۴ ش.
- پورجوادی، نصرالله، «عهد الست عقیده ابوحامد غزالی و جایگاه تاریخی آن»، *معارف*، شماره ۲، مرداد - آبان ۱۳۶۹ ش.

- پیرنظر، ناهید، «ادبیات فارسی یهودی میراث فرهنگی یهودیان ایران»، *ایرانشناسی*، شماره ۵۳، بهار ۱۳۸۱ ش.
- حافظ، دیوان / اشعار، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، ارمان طویی، ۱۳۸۵ ش.
- حلاج، حسین ابن منصور، *طواسین*، نقد و توضیحات لویی ماسینیون، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، علم، ۱۳۸۴ ش.
- خرمشاهی، بهاءالدین، *حافظنامه (شرح الفاظ و اعلام، مفاهیم کلیدی و ابیات دشوار حافظ)*، بخش اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی سروش، ۱۳۶۶ ش.
- زرین کوب، عبدالحسین، *سرنی*، ج ۱، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۶۴ ش.
- سعدی، مصلح بن عبدالله، *گلستان*، تهران، دیباچه، ۱۳۹۱ ش.
- سعیدی، گل بابا، *فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی*، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۸۷ ش.
- شبستری، محمود، *راز دل: شرحی بر گلشن راز*، به تقریر علامه طباطبایی، تهران، احیاء کتاب، ۱۳۸۳ ش.
- شیرازی، شاهین، *شاهین تورات*، به کوشش و پژوهش منوچهر خوبان، شرکت کتاب، ۱۳۷۸ ش.
- فیض کاشانی، محسن، *رساله مشواق*، تهران، نشر بین الملل، ۱۳۶۳ ش.
- غنی، ناهید، «بررسی چند متن کهن فارسی - یهودی» (پایان نامه)، دفاع شده: مرداد ۱۳۸۶، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.
- کاشانی، عبدالرزاق، *لطائف الاعلام فی الاشارات اهل الالهام*، تحقیق و ضبط و تقدیم: ا.د. احمد عبدالرحیم سایح و ...، المجلد الاول، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیه، ۱۴۲۶ ق.
- کاشانی، عزالدین محمود، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، با مقدمه و تصحیح عفت کرباسی و محمد رضا برزگر، تهران، زوار، ۱۳۸۱ ش.
- لازار، ژیلبر، *شکل‌گیری زبان فارسی*، ترجمه مهستی بحرینی، تهران، انتشارات هرمس، مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۴ ش.
- لاهیجی، محمد، *مفاتیح الاعجاز و شرح گلشن راز*، با مقدمه و تصحیحات و تعلیقات محمد رضا برزگر و عفت کرباسی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۷۴ ش.
- همو، *مثنوی اسرار الشهود*، با تصحیح برات زنجانی، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۶ ش.
- متینی، جلال، «اهمیت آثار ادبی فارسی یهودی»، *ایران نامه*، شماره ۳، بهار ۱۳۶۲ ش.
- مستملی بخاری، محمد، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، ربيع سوم، مقدمه محمد روشن، تهران، اساطیر، ۱۳۷۳ ش.
- معتمدی، منصور، «قصه میش و رز» (منظومه‌ای به شیوه درخت آسوریگ)، *نشریه ادب و زبان*، شماره ۳۰، زمستان ۱۳۹۰ ش.
- همو، «واژه‌های نادر و ویژگی‌های دستوری یک متن فارسی یهودی»، *نامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی*، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۰ ش.

- منصوری لاریجانی، اسماعیل، شرح منازل السائرین، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی و نشر کتاب، ۱۳۸۹ش.
- میرآخوندی، قاسم، مجموعه آثار حلاج، ترجمه و تحقیق و شرح، تهران، شفیعی، ۱۳۸۶ش.
- میرعابدینی، ابوطالب، بلوهر و بوذاسف، به روایت صدوق و مجلسی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۵ش.
- نتضر، آمنون، «سیری در تاریخ یهود ایران از آغاز تا حمله عرب»، پادیاوناد، ج ۱، به کوشش آمنون نتضر، تهران، انتشارات مزدا، ۱۹۹۶م.
- همو، منتخب اشعار فارسی از آثار یهودیان ایران، تحت نظر ایرج افشار، تهران، انتشارات فرهنگ ایران زمین، ۱۳۵۲ش.
- نظام تبریزی، علی بن محمد، بلوهر و بیوزسف، پیشگفتار و نمایه و ویرایش محمد روشن، تهران، میراث مکتوب و مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۱ش.
- نظامی، الیاس بن یوسف، خسرو و شیرین، تهران، ققنوس، ۱۳۸۴ش.
- نوذری، جلیل، «در جستجوی نسخ کتاب شاهزاده و زاهد»، آینه میراث، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۴ش.
- هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، سروش، ۱۳۸۴ش.
- هدایت، رضاقلی، ریاض العافین، به کوشش مهر علی گرگانی، کتابفروشی محمودی، ۱۳۴۴ش.
- همدانی، عین القضاة، تمهیدات، مقدمه و تصحیح و حاشیه عقیف عسیران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱ش.
- همو، نامه‌ها، جلد ۱، اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۷۳ش.
- Fischel, Walte Joseph, "Judeo-Persian", *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing.
- House Ltd., Jerusalem, Israel, 1971, vol.10.
- Gindin E.T., "Judeo-Persian Communities of Iran", <http://www.iranicaonline.org/articles/judeo-persian-viii-judeo-persian-language>.
- Lazard G., Fischel W.J., Paper H.H., Shaked Sh, "Judeo-persian", *Encyclopaedia Judaica*, Macmillan Refrence USA in Association whit The Keter Pub, House, 2007, Vol.11.
- Moren, Vera Basch, *In Queen Esther's Garden: An Anthology of Judeo-Persian Literature*, New Haven, 2000.
- Netzer, Amnon, "Judeo-PersianLiterature", <http://www.iranicaonline.org.articles/judeo-persian-ix-judeo-persian-literature>.
- Yasharpour, Dalia, "Eliša' ben Šemūel's Šahzādeh va Šūfi: The Judeo-Persian Adaptation of the Buddha Biographies", Ph.D. diss., UCLA, 2005.
- Yerousalmi, David, "'Emrani", *Encyclopedia Iranica*, Routledge & Kegan Paul, 1985, vol.8.
- Yerousalmi, David, *the Judeo-Persian Poet 'Emrānī' s & his Book of Treasure*, edited, Translated and Annotated Together with a Critical Study, Leiden, 1995.