

An Arabic Description of a Lyric attributed to Rumi by Yusuf Ibn Hamza Malati with the First Verse of:

"دوش وقت صبحدم در چرخ پایان یافتم"

Abdul Rasool Forootan * 

Assistant Professor, Literary Studies
Department, Humanities Research and
Development Institute, Samt Organization,
Tehran, Iran

Abstract

There are several descriptions in Persian, Arabic and Turkish on the lyric with the first verse of: "دوش وقت صبحدم در چرخ پایان یافتم / در میان دانه خشخاش سندان یافتم" which is attributed to Jalaluddin Rumi. The most detailed known description was probably written in Arabic by Yusuf ibn Haj Hamza Malati in the city of Caesarea and presented to the Ottoman Sultan Salim I. There is a few information about this exegete; except that he was a Sufi from the Kobraviyah dynasty who lived in the second half of the ninth century and the first half of the tenth century AH and probably wrote his work between 918-926 AH. His shaikh, Sayyed Obaidullah Shirazi Tostari, is also one of the unknown elders who had a monastery and disciples in Caesarea. The only known manuscript of this exegete, entitled "Sharh Ghazal Mullah Jalaluddin" No. 1859, is preserved in the Hagia Sophia Library in Istanbul. Since it is in Arabic, it has received no attention from Rumi's research and mysticism. In this article, while introducing Yusuf Ibn Hamza Malati, aspects of the importance and content of his description are explained. This description is from various sources due to the symbolic nature of the words and the difference in the words' recordings in the versions. One of the interesting points in this book is the perfect Arabic marking of words. It shows how a person probably of Turkic descent in the Ottoman Empire in the 10th century read these verses. Some of the sources mentioned in this commentary, such as Ishaq Khotlani's treatise, have remained unknown in the history of Persian literature.

Keywords: Jalaluddin Rumi, Yusuf Ibn Hamza Malati, Sayyed Obaidullah Tostari, commentary of lyric, Kobraviyah.

Corresponding Author: forootan@samt.ac.ir


How to Cite: Forootan, A. R. (2022). An Arabic Description of a Lyric attributed to Rumi by Yusuf Ibn Hamza Malati with the First Verse of: "دوش وقت صبحدم در چرخ پایان یافتم". *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 1, No. 2, 183-212.



شرح عربی غزلی منسوب به مولوی اثر یوسف بن حمزه ملاطی با مطلع: دوش وقت صبحدم در چرخ پایان یافتم...

گروه مطالعات ادبی، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی، سازمان

«سمت»، تهران، ایران

عبدالرسول فروتن *  ID

چکیده

درباره غزلی با مطلع «دوش وقت صبحدم در چرخ پایان یافتم/ در میان دانه خشخاش سندان یافتم» منسوب به جلال‌الدین مولوی چند شرح به فارسی، عربی و ترکی موجود است. مفصل‌ترین شرح شناخته شده را یوسف بن حاج حمزه ملاطی احتمالاً در شهر قیصریه و به زبان عربی نوشته و به سلطان سلیم اول عثمانی اهدا کرده است. از این شارح اطلاع چندانی در دست نیست؛ جز اینکه صوفی‌ای از سلسله کبرویه بوده که در نیمه دوم قرن نهم و نیمه اول قرن دهم هجری می‌زیسته و احتمالاً اثرش را میان سال‌های ۹۱۸-۹۲۶ق تألیف کرده است. شیخ او سیدعبیدالله شیرازی تستری هم از مشایخ گمنامی است که در قیصریه خانقاه و مریدانی داشته است. تنها نسخه شناخته شده از این شرح با عنوان شرح غزل ملأ جلال‌الدین به شماره ۱۸۵۹ در کتابخانه ایاصوفیای استانبول محفوظ است. نظر به اینکه زبان متن عربی است در تحقیقات مولوی پژوهی و عرفانی به محتوای آن توجه نشده است. در این مقاله کوشش شده ضمن معرفی یوسف بن حمزه ملاطی، وجوه اهمیت و محتوای شرح تبیین شود. این شرح با توجه به نمادین بودن کلمات و نیز اختلاف ضبط کلمات در نسخه‌ها با استناد به منابع متعددی نوشته شده است. از نکات جالب توجه در این اثر، حرکت‌گذاری کامل کلمات به شیوه عربی است و نشان می‌دهد یک فرد احتمالاً ترک‌نژاد در قلمرو عثمانی در قرن دهم این ابیات را چگونه می‌خوانده است. برخی از منابع بیان شده در این شرح مانند رساله اسحاق ختلاتی در تاریخ ادب فارسی گمنام مانده‌اند.

کلیدواژه‌ها: جلال‌الدین مولوی، یوسف بن حمزه ملاطی، سیدعبیدالله تستری، شرح غزل، کبرویه.

مقدمه

در سده‌های متأخر و در زمانی که عرفان از اصالت و اوج خود فاصله می‌گرفت و رنگ درسی و علمی می‌یافت، افرادی به شرح آثار و اشعار عرفانی براساس تأویلات و تفسیرهای شگفت‌انگیز می‌پرداختند و می‌کوشیدند اسرار و رموز مندرج در اشعار را برای عموم تبیین کنند (ر. ک: صفا، ۱۳۶۴). از جمله این اشعار، غزلی است به مطلع «دوش وقت صبحدم در چرخ پایان یافتم / در میان دانه خشخاش سندان یافتم» که در برخی منابع به جلال‌الدین مولوی نسبت داده شده است. زرین کوب به منسوب بودن بعضی اشعار رمزی و شطح‌آمیز به مولوی اشاره دارد که مانند یکی دو غزل شطح‌آمیز عطار نیازمند شرح و تأویل هم شده است. او سپس مطلع غزل مورد بحث ما در این مقاله را بیان می‌کند و می‌نویسد اینکه شرح‌هایی که به فارسی، عربی یا ترکی بر آن نوشته‌اند، حاکی از توجه صوفیه به اسرار و رموزی است که در غزلیات مولانا وجود دارد (زرین کوب، ۱۳۸۸).

بر این غزل، خاموش نوربخشی شرحی به فارسی نوشته که به همراه شرح بر غزلی دیگر منسوب به مولوی به طبع رسیده است. هیچ اطلاعی از این مؤلف و تاریخ تألیف این شرح در دست نیست. تنها می‌توان گفت یکی از نسخه‌های این شرح در ۱۲۵۷ قمری کتابت شده است (خاموش، ۱۳۸۵). شرح دیگری هم به عربی از الشیخ بالی افندی ابن الشیخ نورالدین (احتمالاً از مشایخ طرق متوفی ۹۶۰ قمری) در دست است (در حدود شش صفحه) که نسخه‌ای از آن ضمن مجموعه‌ای در دارالکتب مصر نگهداری می‌شود (مبشر الطرازی، ۱۹۶۶: ۳۲۰/۱).

شرح‌هایی هم برای این شعر به ترکی وجود دارد، مانند شرح صلاحی عبدی (متوفی ۱۱۹۶) که در سال ۱۱۷۶ ق تألیف شده است. همچنین نسخه دیگری از مؤلفی ناشناس که در مجموعه رضاپاشا نگهداری می‌شود (Ritter, 1942: 157-158) و شرح مختصر امیر بخاری از قرن نهم که صفحات ناقص و پراکنده‌ای از آن در ضمن جُنک ۱۳۷۹۴ کتابخانه مجلس محفوظ است (ناشناس، ص ۶۲ پ، ۶۴ ر- ۶۴ پ^۱). نسخه‌ای دیگر از آن در مجموعه‌ای از کتابخانه هیات مشهد نگهداری می‌شود (درایتی، ۱۳۹۳). اینکه امیر بخاری را از قرن هشتم دانسته‌اند (همان: ۱۹۱/۱۹)، صحیح نیست؛ زیرا همان‌گونه که خواهیم دید، او در اواسط قرن دهم یادداشتی در انتهای نسخه شیخ یوسف ملاطی دارد و در آن نسخه،

۱. «ر» به جای روی برگه نسخه خطی و «پ» برای پشت آن به کار می‌رود.

احتمالاً با اشاره خودش، شرحش به عنوان منبع اضافه شده است. شرح دیگری به ترکی از احمدبن محمد سیواسی زبلی، احتمالاً از قرن دهم، موجود است (همان: ۱۹۰/۱۹-۱۹۱). همچنین حکیم آذری توسی (متوفی ۸۶۶ قمری) در جواهرالاسرار (۱۰۰-۱۰۳) دو بیت اول این غزل را به فارسی شرح کرده، اما به شاعر آن اشاره‌ای نکرده است. با این حال در آخر توضیحات خود می‌نویسد: «و این پارسی را من اوله [الی] آخره امیر قوام‌الدین انارالله برهانه به نظم جواب گفته است که مبین معانی اوست. بر آن اختصار خواهیم کرد تا فی‌الجمله معنی دانسته شود و کتاب تطویل نیابد...» (۱۰۲پ) و سپس آن شعر را نقل می‌کند که مطلعش این است: صبح و شام از هیبت حق چرخ نالان یافتم / مشتری و زهره و مریخ بالان یافتم (ر. ک: ۱۰۲-۱۰۳).

در تمام این شرح‌ها (بجز شرح آذری) این غزل را از مولوی دانسته‌اند و کم‌وبیش تأویلات و مباحث مشابهی مطرح کرده‌اند. هدف این مقاله، مقایسه تطبیقی این شرح‌ها نیست و این موضوع باید در مقاله دیگری طرح شود. در اینجا قصد داریم شرح دیگری درباره این غزل را معرفی کنیم که به دست یوسف بن حمزه ملاطی یا ملطی در قرن دهم به زبان عربی در آسیای صغیر نوشته شده و تنها نسخه شناخته شده از آن از نظر ظاهری درخور توجه است؛ زیرا مؤلف قصد داشته آن را به سلطان سلیم اول تقدیم کند. جالب است که مؤلفی احتمالاً ترک‌زبان برای مخاطب خود که سلطان ترک‌نژاد عثمانی است، غزلی فارسی را به عربی شرح کرده است. از آنجا که این شرح به عربی نوشته شده در فهرست دست‌نویس‌های فارسی کتابخانه ایاصوفیا (حسینی، ۱۳۹۰) معرفی نشده است. همچنین هیچ پژوهشی درخصوص این اثر و نویسنده‌اش انجام نشده است.

دو بیت اول این غزل منسوب به مولانا که پس از این تمام ابیات آن (یازده بیت) را می‌آوریم، در متون مشهورتر است؛ مثلاً حاج ملاهادی سبزواری در شرح این بیت مثنوی: آن چنان گرم او به بازی درفتاد / کان کلاه و پیرهن رفتش ز یاد می‌نویسد: «آن کلاه باطنش تاج کرّما و آن لباس خلعت انا عرضنا است. چنانکه فرموده عارفی است: یک کلاهی داشتم از لبلبو گم شد ز من / در میان دفتر سلطان سلیمان یافتم» (سبزواری، ۱۳۷۷). در فرهنگ رشیدی (تألیف قرن یازدهم) ذیل «لبلبو» در معنی «هرزه» بیت دوم این غزل نقل و از مولوی دانسته شده است. در برخی فرهنگ‌های متأخرتر (مثل آندراج و انجمن‌آرای ناصری و لغت‌نامه) نیز تقریباً همین اطلاعات تکرار شده است. جعفر شهری هم در کتاب

طهران قدیم، آنجا که از مراسم سخنوری در قهوه‌خانه‌های قدیم می‌نویسد برای نمونه صحنه‌ای از یک سخنوری را نقل می‌کند. در این مراسم از زبان مرشد اسماعیل دو بیت اول این غزل نقل می‌شود (شهری، ۱۳۸۳).

۱. چرا این غزل احتمالاً از مولوی نیست؟

با اینکه در بیشتر آثار نام برده، این غزل از جلال‌الدین مولوی دانسته شده به احتمال قریب به یقین از او نیست. برای این امر دو دلیل کلی را می‌توان مطرح کرد:

الف- نسخه‌شناسی: در نسخه‌های اصیل غزلیات شمس و به تبع آن در چاپ‌های معتبر (مهم‌ترین آن‌ها، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر) نیامده است.

ب- سبک‌شناسی: اگرچه مشابهت‌هایی میان این غزل و غزلیات جلال‌الدین مولوی دیده می‌شود، از نظر سبکی تفاوت عمده‌ای وجود دارد. عناصر فکری غالب در غزل‌های مولوی را در شش موضوع شادی‌گرایی، عرفان حماسی، واقعیت‌نمایی، وحدت وجود، مرگ‌ستایی و خاموشی نشان داده‌اند (حسین‌پور چافی، ۱۳۸۶). جز بحث وحدت وجود، دیگر موضوعات در غزل مورد بحث دیده نمی‌شود. سبک این غزل در سطوح زبانی و ادبی نیز با آنچه از غزلیات مولانا برمی‌آید، تفاوت دارد. برای مثال، از نظر موسیقایی غزلیات مولوی غنی‌ترند و این نکته با توجه به عوامل متعددی به دست می‌آید: وزن‌های دوری و پرشور، استفاده از انواع جناس و تکرار و... (ر. ک: همان: ۸۳-۱۱۴). همچنین هرگاه از زبان نمادین مولوی در غزلیاتش بحث به میان می‌آید، کاربرد کلماتی چون «دریا» (نماد وحدت و یکرنگی)، «جوی‌ها» (نشانه کثرت)، «خورشید» (سمبل انسان کامل) و جز آن است (همان: ۱۶۱-۱۶۲)؛ نه آن‌چنان که مخاطب در غزل با مطلع «دوش وقت صبحدم...» با کلمات نمادین دشوارفهمی مثل «دانه خشخاش»، «سندان»، «عصای موسی»، «روح پدر» و «گاو کوهی» مواجه باشد و صوفیانی بر آن شوند شرح و تأویلش کنند. بنابراین، به نظر می‌رسد این غزل را یکی از صوفیان پس از مولانا سروده است. با توجه به اصطلاحات و توضیحاتی که در کنار شرح این غزل از مشایخ کبرویه نقل خواهد شد، شاید بتوان گفت این شعر سروده یکی از صوفیان آن مکتب است.

۲. معرفی نسخه

تنها نسخه شناخته شده از شرح غزل منسوب به مولانا نوشته یوسف بن حمزه ملاطی به شماره ۱۸۵۹ در کتابخانه ایاصوفیا در شهر استانبول ترکیه نگهداری می‌شود و برخلاف اکثر شرح‌های معرفی شده در مجموعه‌ای از آثار نیست. ریتر مشخصات آن را چنین بیان کرده است: ابعاد اوراق ۱۷×۲۵/۵ و ابعاد متن ۹×۱۵ سانتی متر است. ۱۳ سطر. عناوین و قاب تمام صفحات علامت‌گذاری‌ها مُدْهَب است. ۴۴ برگ. کاغذ سنتی (Ritter, 1942: 157). به خط نسخ نوشته شده و حرکت‌گذاری روی کلمات حتی کلمات فارسی عموماً رعایت شده است. نام کاتب و تاریخ کتابت مشخص نیست، اما آرایه‌ها و طلاکاری‌های زیبایی دارد و از نظر ظاهری سالم است. در موضعی از وقف، علامتی دایره‌وار در سراسر نسخه دیده می‌شود (تصویر ۱).

در پایان نسخه یادداشت دو نفر که تصحیح متن را برعهده داشته‌اند، آمده است: امیر بخاری (نظرت من اوله الی آخره وضح و صح ما فیه عندی و انا الفقیر الداعی المحتاج الی رحمت الباری امیر البخاری) و علاءالدین بن اویس (نظرت ما فیه و قبلته وضح و صح ما فیه عندی و انا الفقیر الداعی المحتاج الی الفیض الاقدس علاءالدین بن اویس). این امیر بخاری همان شخصی است که خود شرحی به ترکی بر این غزل دارد و جالب اینکه در پایان رساله ملاطی، وقتی منابع رساله نام برده می‌شود، نام رساله او احتمالاً به اشاره خودش در حاشیه با همان خط متن افزوده شده است: «و من رساله قطب زماننا و فرید دهرنا مقبول الباری الامیر البخاری سلّمه الله» (۴۳ پ).

این نسخه را سلطان محمود عثمانی وقف کرده و وقف‌نامه به دست احمد شیخ‌زاده، مفتش اوقاف حرمین شریفین، نوشته شده است. یادداشت ابتدای نسخه چنین است: «قد وقف هذه النسخة سلطاننا الاعظم والخاقان المعظم مالک البرین و البحرین، خادم الحرمین الشریفین، السلطان بن السلطان، السلطان الغازی محمودخان، وفقاً صحیحاً شرعياً. حرره الفقیر احمد شیخ‌زاده المفتش باوقاف الحرمین الشریفین غفر لهما». مهر هر دو فرد مورد اشاره هم در این صفحه مشخص است. با توجه به نقش مهر و طغرای پادشاه، منظور سلطان محمود اول است که در سال‌های ۱۱۴۲ تا ۱۱۶۸ ق پادشاهی کرد (سامی، ۱۳۱۱-۱۳۱۶).

تصویر ۱. صفحہ نخست شرح غزل ملّا جلال الدین نوشتہ یوسف بن حمزہ ملاطی، نسخہ کتابخانہ ایاصوفیا



۳. درباره رساله و نویسنده‌اش

هیچ اطلاعی درباره شارح این غزل، جز آنچه در این رساله بدان اشاره کرده، به دست نیامد. او خود را «عبد فقیر درگاه خداوند بی‌نیاز کبیر، یوسف بن حاج حمزه ملاطی، از شاگردان قطب‌العارفین و سلطان‌المحققین، سیدعبیدالله شیرازی تستری، متوفی در قیصریه و از سلسله شیخ‌الشیوخ شیخ نجم‌الدین کبری» (۲ ر) معرفی می‌کند. ملاطی که احتمالاً در نیمه دوم قرن نهم و نیمه اول قرن دهم هجری می‌زیسته، اهل تسنن بوده و مثلاً در انتهای رساله (۴۳ پ) هنگام دعا برای سلطان عثمانی از خلفای راشدین یاد می‌کند. از آنجا که در ابتدا و انتهای کتاب از سلطان سلیم اول (سال‌های حکمرانی: ۹۱۸-۹۲۶ قمری) نام می‌برد و قصد داشته اثرش را به او تقدیم کند باید میان این سال‌ها رساله را تألیف کرده باشد. زادگاه او، ملطیه، در میانه آسیای صغیر بوده، اما احتمالاً در قیصریه، شهری دیگر در میانه آن دیار و جایی که شیخس سیدعبیدالله خانقاه داشته، سکنی گزیده است. در بخش بعدی درباره این شیخ اطلاعات بیشتری ارائه خواهیم کرد.

این رساله را باید یکی از آثار قدیمی در شرح این غزل و در عین حال، مفصل‌ترین شرح شناخته شده به‌شمار آورد. محتوای این شرح با شرح‌های موجود و در دسترس (شرح خاموش، شرح امیر بخاری، شرح آذری توسی) متفاوت است. زبان اثر، عربی ساده و روشن است و در مواردی به ابیات و جملات فارسی استناد شده است. یوسف بن حاج حمزه ملاطی کتاب را چنین معرفی می‌کند: «هَذَا حَلُّ الْأَبْيَاتِ الَّتِي وَقَعَتْ فِي خَزَانَةِ الْأَنْفَاسِ الْقُدْسِيَّةِ الْمَوْلَوِيَّةِ الْمُقَدَّسَةِ رُوحُهُ بِالنُّوَارِ الْإِلَهِيَّةِ لِرَضَى الرَّحْمَنِ بِالنَّجَاةِ مِنَ النَّيْرَانِ وَالْفَوْزِ بِالْجَنَانِ وَالِدُّعَاءِ الصَّالِحِ مِنَ الْإِخْوَانِ وَجَعَلْتُهُ بِرِسْمِ خَزَانَةِ مَقْبُولِ خَيْرِ الْوَارِثِينَ، مَنْظُورِ رَبِّ الْعَالَمِينَ... وَارِثِ مُلْكِ سُلَيْمَانَ، السُّلْطَانَ سَلِيمِ شَاهِنِ السُّلْطَانَ بَايَزِيدِ خَانَ، زَيْنِ اللَّهِ سَرِيرِ الْعِزِّ بِوُجُودِهِ وَ أَفَاضَ عَلَيَّ الْعَالَمِينَ أَنْوَارَ عَدْلِهِ وَ جُودِهِ...» (۲-۲ پ).

در سرلوحه نسخه، نام کتاب «شرح غزل ملاً جلال‌الدین» بیان شده و در سطور ارائه شده در بالا، نویسنده از آن با عنوان «حل‌الابیات» یاد کرده است. در میان مطالب کتاب علاوه بر قرآن کریم و احادیث نبوی، بارها به کتاب‌های مختلف و برخلاف شیوه رایج در آن زمان با ذکر نام استناد و مطالبی از آن‌ها، گاه به فارسی و گاه به عربی، نقل شده است. در صفحات پایانی نیز (۴۳ ر-۴۳ پ) به صورت یکجا نام این آثار آمده است: تفسیر قاضی، کشاف، معالم‌التنزیل، مدارک، تفسیر ابی‌اللیث، رونق‌التفاسیر، تأویلات نجم رازی (التأویلات

النجمیه)، احیاء علوم الدین، شرح الاربعین من الاحادیث، بداية الهدایة، شرعة الاسلام، الترغیب والترهیب، تنبیه الغافلین، قصص الانبیاء، گلستان، السبعیات، صحاح جوهری، اصطلاحات کاشانی (اصطلاحات الصوفیة عبدالرزاق کاشانی)، جامع الحقايق، سیرالارواح شیخ صدرالدین ابومحمد روزبهان بقلی، مهمات الواصلین، مرصادالعباد، رساله قشیریہ، رساله نجات، بیان الاسرار، رساله مکیة شیخ قطب الدین دمشقی، رساله قدسیة زین الدین خوافی، رساله نوربخش، رساله مولانا جامی، رساله شیخ اسحاق ختلائی و رساله امیر بخاری.

همان گونه که مشاهده می شود در میان کتاب های مشهور و از افراد نام آشنا، آثار کمتر شناخته شده ای هم نام برده شده که برای نمونه به یک مورد اشاره می شود: رساله اسحاق ختلائی که البته در نسخه، هم در متن و هم در بخش معرفی منابع به اشتباه «اسحاق المُتلائی» آمده است. این اسحاق ختلائی (مقتول ۸۲۶ یا ۸۲۷ قمری در ۹۶ سالگی) از مشایخ طریقه کبرویه و خلیفه و داماد میرسیدعلی همدانی بوده است. او در حدود ۵۰ سال به تربیت مریدان پرداخت؛ از جمله میرسیدعبدالله برزش آبادی و سیدمحمد نوربخش که ذهبیه و نوربخشیه را ذیل سلسله کبرویه به وجود آوردند، شاگرد او بودند. گفته اند که ختلائی تنها به تربیت مریدان پرداخت و برخلاف میرسیدعلی همدانی که آثار متعددی از خود به یادگار گذاشت، کتابی نوشت. دو رساله ای هم که با نام های محرم نامه و وصیت نامه به او نسبت داده شده در واقع از سیداسحاق (متولد ۷۷۱ق) از پیروان فضل الله حروفی است (کریمی، ۱۳۹۰). حال آنکه بیش از یک صفحه (۳۹-۳۹ پ) از شرح غزل منسوب به مولانا به نقل جملاتی به زبان فارسی از رساله این شیخ در خصوص تجلی اختصاص یافته که ابتدای آن چنین است: «اول تجلی صوری و آثاری و این معنی چنان باشد که حضرت پروردگار را به صورت بیند که حس ظاهر ادراک آن تواند کرد و نهایت این تجلی آن است که حضرت حق را انسان صاحب کمال بیند...».

۴. سیدعبدالله تستری شیرازی، شیخ بزرگ قیصریه

از شیخ سیدعبدالله هم در کتب تراجم و منابع تاریخی اطلاع اندکی در دست است. در کتاب دُرّ الحیب فی تاریخ اعیان حلب از او با عنوان «عبدالله یا عبیدالله التستری، شیرازی نسبة، الهمدانی طریقه» یاد شده و آمده است که طریقتش به سیدعلی همدانی منسوب بود. به حلب رفت و در زوایه شیخ عبدالکریم بن عبدالعزیز الخافی ساکن شد. بعد از وفات شیخ

عبدالکریم به سال ۸۸۴ قمری با همسر او ازدواج کرد و مریدانی در اطرافش جمع شدند. سیدعبیدالله تستری شیخ یونس بن ادریس حلبی را به‌جانشینی خود انتخاب کرد. نقل شده که گاه با یک وضو هفت شب و روز نماز می‌خواند و نمی‌خوابید یا هفده شبانه‌روز چیزی نمی‌خورد و نمی‌نوشت (ابن‌الحنبلی، ۱۹۷۳).

هنگامی که با زن شیخ عبدالکریم وصلت کرد، این زن متمول بود. استاد^۱ حلب کوشید از اموال آن زن به‌ظلم چیزی بگیرد. دو مأمور را بدین منظور به زاویه سیدعبیدالله فرستاد، اما هنگام ورود به زاویه، هفتاد نفر از مریدان مانع ورود آن دو شدند. عبیدالله پس از اطلاع از این ماجرا به شهر قیصریه مهاجرت کرد. مریدان در رکاب او خروج کردند و تا بخشی از مسیر همراهی کردند، اما امر به بازگشتن آنان به شهر داد. در قیصریه برای صوفیان خانقاهی سامان داد. در نهایت در همین شهر درگذشت و به خاک سپرده شد. نسبت عرفانی او از طریق شیخ رشیدالدین و سیدمحمد نوربخش و اسحاق ختلانی به سیدعلی همدانی می‌رسید؛ البته صورت‌های دیگری هم ذکر شده است (ر. ک: همان).

در کتاب *دُرّ الحبيب* برخی مریدان و شاگردان او نیز معرفی شده است: ابراهیم بن ادریس حلبی شافعی (خلیفه شیخ یونس فوق‌الذکر)، احمد بن شمس‌الدین النشابی، عمر الترمذی، محمد بن محمد حلبی، محمد بن عبدالرحمن همدانی و محمد بن قاضی خراسانی معروف به «ابن سنی» که گفته‌اند مجنون بود و به کوهی در نزدیکی قیصریه پناه می‌برد، اما با یک نگاه سیدعبیدالله تستری حائر عقل شد. سپس در ساختن خانقاه سیدعبیدالله در قیصریه به او کمک کرد (ر. ک: همان: ۲۷/۱، ۱۹۰، ۱۰۲۶؛ ۱۳۹/۲، ۱۸۳، ۲۹۹، ۲۱۶).

محمود بن حسین المشهدی الموسوی در *تحفة الغیب* (۵ پ-۷ ر) اشاره دارد که در قیصریه با شیخ سیدعبیدالله ملاقات و دو سال و نیم در خانقاه او در کنار سایر فقرا و مریدانش ساکن بوده است. مشهدی به توصیه این شیخ، آن‌گاه که خبر بازگشت سلطان بایزید دوم (حکومت: ۸۶۶-۹۱۸ قمری) از نبردی به قسطنطنیه رسید، این رساله را درباره مسائل عرفانی به فارسی نوشت و از آنجا که کشورگشایی این سلطان از سال ۹۰۰ قمری آغاز شد (امامی خویی،

۱. قلشقدی «استادار» را به کسر اول و مرکب از «استد، ستد» به معنی «ستدن» و «گرفتن» و «دار» معادل «دارنده» فرض کرده است (مولوی، ۱۳۷۸، حواشی فروزانفر: ۵۲۲/۷). اما احتمالاً این کلمه همان «استاذالدار» است. در عهد عباسیان و پس از آن به کسی استادار می‌گفته‌اند که امور بیوتات خلافت و نظم داخلی کاخ‌ها (مطبخ و شرابخانه و غلامان و جز آن) را برعهده داشته است. آن را در فارسی به «استاسرا» ترجمه کرده‌اند (ر. ک: همان، ۱۹۱/۷ و ۵۲۲).

شرح عربی غزلی منسوب به مولوی اثر یوسف بن حمزه ملاطی... | فروتن | ۱۹۳

۱۴۰۰)، می‌توان گفت این ملاقات با شیخ سیدعبیدالله حدود سال‌های ۹۰۰ تا ۹۱۸ قمری بوده است.

پس شیخ سیدعبیدالله اصالتاً شیرازی احتمالاً از تستر و در اثر وقایع یا دلایلی که از آن اطلاعی نداریم به حلب و سپس به قیصریه مهاجرت کرده و مریدان درخور توجهی داشته است. با توجه به وقایع زندگی او باید وفاتش در نیمه اول قرن دهم در قیصریه روی داده باشد. اشاره ملاطی به این نکته که شیخ سیدعبیدالله از سلسله شیخ نجم‌الدین کبری بود، اهمیت دارد و از طریق منابع دیگر تأیید می‌شود. همچنین ملاطی در شرح این مصراع منسوب به مولانا «در تنور چار مغز جوز بریان یافتم» سخنی از شیخ سیدعبیدالله تستری نقل می‌کند: «و قال الشيخ السيد عبیدالله التستری قدس الله سره العزیز: من كان همته الی ما یدخل بطنه فقیمته ما یدخل بطنه» (۳۷-۳۷ پ). بنابراین، باید خود یوسف ملاطی را هم از صوفیان سلسله کبرویه دانست که سلسله تصوفش از طریق سیدعبیدالله و اسحاق ختلاتی به میرسیدعلی همدانی و نجم‌الدین کبری می‌رسید. این عبیدالله شیرازی تستری را نباید با ملا عبدالله بن حسین تستری و ملا عبدالله بن محمود تستری، هر دو از فقیهان قرن دهم، اشتباه گرفت (ر. ک: آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ و افندی اصفهانی، ۱۳۸۵). همچنین این شیخ سیدعبیدالله تستری با عبیدالله چلبی که در همین دوران می‌زیسته، متفاوت است. چلبی قصیده برده را شرح کرده و در سال ۹۳۶ قمری درحالی که قاضی حلب بوده، درگذشته است (سامی، ۱۳۱۱-۱۳۱۶).

۵. در باب طریقت کبرویه

حال که مشرب فکری و سلسله تصوف مؤلف این شرح مشخص شد، اشاره به بخشی از سرگذشت این مکتب و باورهای آنان خالی از فایده نیست. کبرویه یکی از سه فرقه مهم تصوف (در کنار یسویه و نقشبندیه) بود که در سرزمین خوارزم یا آسیای مرکزی شکل گرفت (DeWeese, 1988). این طریقت به نجم‌الدین کبری (۵۴۰-۶۱۸ قمری) منسوب است که داستان شهادتش در مقابل مغولان شهرت دارد. اینکه او را ملقب به «شیخ ولی تراش» کرده‌اند هم حاکی از وسعت دایره نفوذ او بین طبقات مختلف است (زرین کوب، ۱۳۸۰). از دیگر شیوخ مشهور این سلسله می‌توان به علاءالدوله سمنانی، میرسیدعلی همدانی، خواجه اسحاق ختلاتی، سید محمد نوربخش اشاره کرد (محمدی، ۱۳۹۷).

در مقایسه با سایر فرقه‌ها، ویژگی‌ها و اختصاصات این فرقه را در این موارد دانسته‌اند: ارتباط یافتن با پیامبران، همراه داشتن قرآن کریم در آیین تشرّف و قرائت روزانه آن، تفسیر تأویلی مبتنی بر قرآن، انسان و جهان، خلوت کردن از خود، ذکر کردن به صورت درونی، محاضر صفات خداوند و... (همان: ۷۷، ۸۵، ۱۰۳، ۱۵۱، ۱۸۲ و ۲۳۷). البته احتمالاً تعدادی از این موارد طی قرون متأخر افزوده شده‌اند.

این فرقه نتوانست جایگاه خود در آسیای مرکزی را حفظ کند. اختلافاتی که پس از مرگ خواجه اسحاق ختلانی (۸۲۶ یا ۸۲۷ قمری) در بین مریدان پیش آمد و نیز رواج یافتن و قدرت گرفتن نقشبندیه از عوامل افول این سلسله بود (DeWeese, 1988). پس از این افول است که نشانه‌هایی از حضور این فرقه در آسیای صغیر (قلمرو عثمانی) مشاهده می‌شود. همان‌گونه که پیشتر بیان شد، شیخ عبیدالله تستری شیرازی در قیصریه به تربیت مرید می‌پرداخت؛ محمودبن حسین مشهدی و یوسف بن حمزة ملطی هم از مریدان او به‌شمار می‌آمدند. البته مشهدی، براساس اطلاعاتی که در تحفة الغیب (۴ پ- ۵ پ) ارائه می‌کند، پس از اغتشاشات و ظلم‌های بسیار تیموریان در خراسان و با شنیدن اخبار امیدبخش از عثمانی به آنجا کوچ کرد. او که ظاهراً از قبل با شیخ عبیدالله آشنایی داشته، درباب خانقاه قیصریه می‌نویسد: «همه فقرا و اصحاب را در کار و بر کار با اوراد و اذکار و مجاهدات بسیار دید و از اثمار اشجار انسانیت برخوردار. بعضی از خود برکنار و گوهر منضود مقصود با خود در کنار و مانند اصحاب الکهف ساکن غار» (همان: ۶ ر- ۶ پ).

۶. محتوای شرح غزل منسوب به مولانا

در ادامه برای اینکه شناخت خوبی از مطالب بیان شده در شرح غزل حاصل شود، خلاصه این شرح ترجمه و نقل شده است. طالبان مطالب بیشتر باید به اصل نسخه و یا شرح‌های مشابه رجوع کنند. شارح ذیل هر مصراع ابتدا معنی ابتدایی کلمه و سپس معنای تأویلی را بیان می‌کند. اکثر کلمات به صورت نمادین شرح شده‌اند. همچنین با توجه به اختلاف نسخه‌ها در مواردی ضبط‌های دیگری هم مطرح و بر آن اساس، شعر شرح می‌شود. نظر به اینکه این کتاب به عربی تألیف شده، کلمات ساده فارسی مانند «دوش» (بمعنی «البارحة»، ۴ ر)، «دم» (بمعنی «الوقت»، ۴ پ)، «چرخ» (بمعنی «الفلک»، ۵ ر) و «پایان» (بمعنی «النهاية»، ۵ ر) هم

معنی شده است. در این مقاله برای رعایت تعداد صفحات مجاز از بیان این موارد و تفصیل در ترجمه مطالب خودداری شده است.

ویژگی دیگر این نسخه آن است که چون متن آن عربی است و در زبان عربی حرکت گذاری اهمیت دارد، روی کلمات فارسی هم مانند کلمات عربی حرکت گذاری شده است؛ در مواردی به سیاق کلمات عربی (مثل: پَایان) و حتی در مواردی به صورت غیررایج (مانند: مَلّا). با این حال به دلیل ضبط تلفظ قدیم برخی لغات و نیز اهمیتی که نحوه ارائه تلفظ کلمات یک شعر فارسی در زبان عربی در قرن دهم هجری قمری می تواند داشته باشد، ترجیح داده شد این حرکت گذاری ها عیناً بیان شوند. البته میان حرکت گذاری مصراع ها در بخش ابتدایی رساله و بخش شرح تک تک مصراع ها اندکی تفاوت وجود دارد. در اینجا قسمت اول ملاک قرار داده شد. اینک ذیل هر مصراع اهم مطالب از زبان عربی ترجمه و نقل شده است.

۶-۱. [بیت ۱] دُوشُ وَ قَتِ صُبْحِ دَمِ دَرِ چَرخِ پَایانِ یافتم

مراد از «دوش» «ظلمات کدورات صفات بشری» است؛ به این دلیل که هر دو سیاه اند. منظور از «صبح» «تجلی» است؛ زیرا همان گونه که هنگام صبح، عالم نورانی می شود، هرگاه خداوند نیز بر بنده خود تجلی کند، ظلمات کدورات صفات بشری را از او محو می کند. پس سبب تجلی، جذبۀ حق است و آن عنایتی ازلی است. یا اینکه سبب تجلی، پیمودن طریقت به واسطه دوام ذکر است؛ زیرا ذکر مظهر آتش عشق الهی است و ذکر است که صفات ذمیمه را با آتش خود می سوزاند. نیز سبب تجلی، پاکسازی ضمیر و قلب از اندیشه ها و واردات است؛ چون اگر قلب خالی و صافی از نقوش جز خدا نباشد، پذیرای تجلیات صفات ربّانی نخواهد بود. همچنین سبب تجلی، استمرار ارتباط قلبی با شیخ است؛ به این دلیل که مبتدی استعداد پذیرش فیض عالم غیب به صورت بدون واسطه را ندارد. فیض ربّانی از عالم غیب به قلب شیخ می رسد و او این فیض را به واسطه توجه و محبت و ارتباط قلبی به قلب مرید خود مرتبط می دارد. «در چرخ پایان یافتم» یعنی نهایت سیر عالم مُلک و ملکوت را هنگامی که خداوند برای من به صفات فعلش تجلی کرد، یافتم و به حقیقت و اسرار ملک و ملکوت پی بردم.

در بعضی نسخه ها این بخش بدین صورت آمده: «بر عرش پالان یافتم» که دو وجه دارد: ۱- مراد از «عرش»، «قلب انسان» است؛ همان گونه که در حدیث آمده: «قلب مؤمن عرش خدا است». منظور از «پالان» «قلب انسان» است و انسان سزاوار بر دوش کشیدن امانت نبود

مگر با قالب. همانند چارپا که اگر پالان نداشته باشد، سنگینی بار را تحمل نمی‌کند. این امانت همان معرفت کامل است و اینکه انسان مظهري است برای جمیع اسماء و صفات و ذات خدا. این امانت را در آسمان ملائکه بدین دلیل نپذیرفتند که در ارواح آن‌ها ظلومی و جهولی نبود (اشاره به آیه ۷۲ سوره احزاب که در ادامه یکی دو صفحه آیه را به صورت جزئی تفسیر می‌کند). این امانت در زمین هم عرضه شد که منظور حیوانات و اجنه و شیاطین است. آن‌ها نیز هرچند ظلوم و جهول بودند از پذیرفتن خودداری کردند. صفا و نورانیت در ارواح این گروه اهل زمین با حس درک نمی‌شود. پس کمال معرفت را درک نمی‌کنند و شرف امانت را نمی‌شناسند. این امانت بر کوه‌ها هم نازل شد که منظور حیوانات وحشی و پرندگان است. آنان نیز مانند اهل زمین نپذیرفتند. چون صفا و نورانیت در ارواح انسان غالب است، به واسطه این صفا و نورانیت کمال معرفت را درک کرد. پس خداوند این کمال معرفت را در معدن ظلمت و کدورت؛ یعنی قالب نازل کرد. بر این اساس معنی «بر عرش پالان یافتم» این است که ظلمت قالب من بر روی قلبی که آینه بود به دلیل قبول انعکاس معرفت خداوند است در زمانی که بر من تجلی کرد.

۲- مراد از «پالان» «عالم صورت» است؛ زیرا گرمای تابستان و سرمای زمستان و انواع بلا و دشواری و حبّ دنیا و وابستگی به آن به تمامی نهادن محنت بر قلب است. پس ارتباط آن مسائل به قلب به خاطر تعلق قلب به عالم صورت است. پس منظور این است که هنگام تجلی به قلبم نگریستم و دیدم که قلبم به محنت دنیا و تعلق آن به عالم صورت گرفتار شده است (۴-۷ پ).

۶-۱-۱. دَرِ مِیَانِ دَانَهٗ خَشَخَاشِ سِنْدَانِ یَا فْتَمَّ

مقصود از «دانهٔ خشخاش» «اولین مخلوق خدای تعالی» است و آن جوهر اولی است که خداوند، عالم را از آن ساخت. از «سندان» «افلاک» را منظور کرده؛ به این دلیل که در صورت و عملکرد شبیه آن است. پس منظور از این مصراع این است که عالم مخلوق را از جوهر یافتم. ممکن است که مراد از «دانهٔ خشخاش» «قلب صنوبری و حقیقی موجودات» باشد که بر این اساس معنی چنین می‌شود: عالم را در قلب یافتم. همان‌گونه که در آیه ۵۳ سوره فصلت آمده. پس از آن به این بیت شیخ محمود شبستری در «گلشن راز» (بدون ذکر نام شاعر) اشاره می‌شود: دل یک قطره را گر برشکافی / برون آید از او صد بحر صافی (شبستری، ۲۵۳۵). سپس با اشاره به کتاب مرصادالعباد (رازی، ۱۳۸۶) این رباعی را از آن

نقل می‌کند: «ای نسخه‌نامه الهی که تویی / وی آینه جمال شاهی که تویی // بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست / در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی» (۷پ-۹ر).

۶-۲. [بیت ۲] یَک کُلَّاهِی دَاشْتَم اَز لَبْلَبُو کُوم شُد ز مَن

منظور از «کلاه» «تاج معصومیت» و از «لبلبو» «کودکی» است؛ زیرا بیشتر میل کودکان به نخود و گردو و کشمش است. پس کسی که بر سرش تاج معصومیت باشد، از قید تکلیف بری است. خداوند بنده را مکلف نمی‌کند مگر بعد از اینکه صفات بشری مثل حرص و غضب و شهوت به تمامی به قالبش تعلق پیدا کرد. شهوت در اطفال نیست؛ به همین دلیل مکلف نیستند. وجه دیگر برای این عبارت «یک کلاهی داشتم از لبلبو» این است که منظور از «کلاه» «تاج معرفت» و از «لبلبو» «اسرار الهی» باشد که بین انسان و خداوند در ازل بوده است. پس معنی می‌تواند این باشد که من در ازل تاج معرفتی از اسرار الهی داشتم. آن را از دست دادم؛ چون قلب به غیرحق تعلق یافت. پس آن را در مقام قلب علیم پاک از تعلق غیرخداوند یافتم. بنابراین، معنی این است که من در کودکی فارغ‌البال و آزاد بودم اما همین که بالغ شدم، اسیر قید تکلیف و گرفتار دام هوا و هوس شدم. همان‌گونه که در مثنوی معنوی گفته شده است: طفل تا گویا و تا پویا نبود / مرکبش جز گردن بابا نبود // چون فضولی کرد و دست و پا نمود / در عناق افتاد و در کور [و] کبود (مولوی، ۱۳۷۱: ۲۳).

در بعضی نسخه‌ها نیز بدین صورت آمده است: «یک کلاهی داشتم از لب لب». منظور از «لب لب» «مغز مغز» و «حقیقت حقایق» است که در آن وجود و عدم یکی است، چه برسد به خوف و حزن و دیگر امور. در هر صورت منظور این است که مقام خوف و حزن از من دور شد و دیگر ترس و حزنی نداشتم (۹ر-۹پ).

۶-۲-۱. دَر مِیَان دَفْتَرِ مَلَّا سَلِّیْمَانَ یَافْتَم

مراد از «دفتر ملّا» «قلب علیم مملو از معارف الهیه و زینت یافته از علوم لدنیه و مزین به کمالات ربّانیه» است. احتمال دارد که «ملّا» از «مولی» به معنی «محبوب» مشتق شده باشد و آن قلبی است که به درجه ولایت به سبب محبت خداوند وصل می‌شود. بحث محبت خداوند با تمثیلی در خصوص پادشاه و با استناد به احادیث و روایات به تفصیل تبیین می‌شود. در نهایت به نقل از ابوسلیمان دارانی بیان می‌شود که قلبی که در آن جز خدا نیست به مقام سلیمان دست می‌یابد و حاکم لشکر نفس (قوای نفس) می‌شود. حاصل معنی بیت اینکه تاج معصومیت

کودکی را که در دوره بلوغ و بزرگسالی از دست دادم در قلب علیمیه و سلیمیه یعنی در مرتبه معرفتش و محبتش که درجه ولایت است، یافتیم. همان گونه که خداوند متعال در سوره یونس، آیه ۶۲ گفته است (۹ پ-۱۳ پ).

۳-۶. [بیت ۳] يَكُ قَطَارٌ اشْتَرُ بِهِ كُوهِ قَافٍ بُودَ اَنْدَرُ كُذَرُ

منظور از «قطار اشتر» «حواس (پنج‌گانه) ظاهری» است که به جسمانیت انسان تعلق دارد و جمیع عوالم جسمانی با آن شناخته می‌شود و نیز منظور «حواس باطنی» است که به روحانیت انسان تعلق دارد و عبارت است از عقل و قلب و سر و روح و خفی و همچنین منظور علوم و معارف و حرکات و سکانات و افعال آثار ظاهری و باطنی است. همه این‌ها به صورت پیوسته در سیر و سلوک در انسان وجود دارد. مراد از «کوه قاف» «وجود انسان» است همان گونه که گفته‌اند: «الرَّجَالُ كَالْجِبَالِ». پس معنی مصراع این است که حواس ظاهری انسان را تماماً در حالی که در وجود انسان در یک صف در حرکت بودند، یافتیم. در آیه ۸۸ سوره نمل هم درباره کوه‌ها آمده است: «تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» (۱۴ر).

۱-۳-۶. دَرُ كَنَارٍ بَحْرِ بِي پَايَانُ بِهِ جَوْلَانُ يَأْتَمُّ

«بحر بی‌پایان» «بحر احدیت» است. رهرو زمانی که به مقام احدیت می‌رسد و خورشید حقیقت از برج احدیت برای او طلوع می‌کند، ستارگان و جودات مضمحل بلکه فانی و معدوم می‌شود. معنی بیت اینکه حواس ظاهری و باطنی و علوم و معارف و حرکات و سکانات و افعال و آثار وجود انسان در ساحل دریای احدیت خداوند به واسطه تجلی ذاتی فانی شد و بعد از فنا فی الله، همه آن‌ها را به وجود نورانی عطا شده از فضل خداوند موجود یافتیم؛ پس می‌بیند با خدا و می‌شنود با خدا و... (۱۴ پ-۱۵ پ).

۴-۶. [بیت ۴] نَاقَهُ صَالِحٍ عَصَايِ مُوسَى وَ رُوحٍ يَدْرُ

مفصل‌ترین شرح در خصوص این مصراع نوشته شده است. مراد از «ناقه صالح» «بدن اولیاء الله» است به چند وجه:

- ۱- ناقة صالح از صخره بیرون آمد و فوراً موجود شد، بدن اولیاء الله نیز چنین است.
- ۲- ناقة مشتاق دیدار فرزندش است و مسافتی طولانی در مدتی کوتاه می‌پیماید تا به فرزندش برسد. همچنین است اشتیاق فرزندش به او همان گونه که در زمان کشتن ناقة به دست قوم

ثمود گفته شده که مشتاق دیدار مادرش بود. بدن اولیاءالله هم مشتاق سر خود است و هوای نفس و ناپاکی‌ها را در مدت کوتاهی با صدق و اخلاص می‌زداید تا به سر خود برسد و با آن انس گیرد و خداوند را با سر خود مشاهده کند. سر او نیز مشتاق اوست، همان گونه که خداوند گفته است: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾^۱.

۳- در ناقة صالح منفعت داشت. از آن می‌دوشیدند هر اندازه که می‌خواستند و ذخیره می‌کردند تا بدانجا که تمام ظرف‌های آن‌ها پر می‌شد. این گونه است بدن اولیاءالله از جهت منفعت‌رساندن به خاطر احسان و کمک و نصیحت.

۴. ناقة صالح از گیاهان می‌خورد و هیچ رنجی بر کسی نمی‌نهاد همان گونه که بغوی در تفسیرش گفته است. بدن اولیاءالله نیز چنین است.

۵- ناقة به اندکی غذا قناعت می‌کند، مانند بدن اولیاءالله.

۶- ناقة صالح از آب روزی می‌خورد و صبر می‌کرد روز دیگر. اولیاءالله هم وقتی آب می‌نوشند و وقتی آن را ترک می‌کنند. در احیاء آمده است ترک نوشیدن در دنیا به خاطر طمع در رسیدن به نوشیدنی‌های بهشت است.

۷- همان گونه که ناقة صالح گرفتار شد، آزار دید، زده شد و به قتل رسید، اولیاءالله نیز چنین خواهند بود.

۸- خداوند هلاک می‌کند هر کسی که در کشتن و آزار ناقة صالح دخیل بود و بدان رضایت داشت. همچنین خداوند هر کسی را که به بدن اولیاءالله به قصد سوء نزدیک شود، از بین می‌برد.

از «عصای موسی» «مدرکات باطنی و صفات روحانی» را منظور کرده است. مدرکات باطنی به عقل و قلب و سر و روح و صفات باطنی به اخلاق حمیده اطلاق می‌شود. دلایل ذکر عصای موسی در بیت عبارت است از:

۱- عصای موسی در شب‌هایی که ماه نبود، روشن می‌شد و او را به سوی گوسفندان هدایت می‌کرد. چنین است اشتیاق انسان روحانی منور به نور خداوند که وجود مشتاق را نورانی می‌کند و نورش میان مشرق و مغرب منعکس می‌شود و بندگان خدا به واسطه آن هدایت می‌شوند.

- ۲- دو شاخه از عصای موسی در شب مانند شمع می‌سوخت. همچنین در صفات روحانی دو شعبه عشق و همت وجود دارد که مانند شمع افروخته می‌شوند.
- ۳- بخشی از عصای موسی تبدیل به دلو می‌شد. عشق و همت نیز چنین‌اند؛ به آلتی همچون دلو برای برگرفتن علوم ربّانی و معارف سبحانی از چاه قلب تبدیل می‌شوند.
- ۴- عصای موسی به اندازه عمق چاه کشیده می‌شد. عشق هم از صفات روحانی است که به اندازه طول هجران قلب از مشاهده پروردگار کشیده می‌شود.
- ۵- هرگاه دشمنی پدید می‌آمد، موسی با عصایش مبارزه می‌کرد و همچنین با این عصا به نبرد ساحران و فرعون رفت. کلمه توحید نیز چنین است. وقتی ذاکر آن را از زبان بر زمین قلب می‌اندازد، تبدیل به اژدهایی می‌شود که با هرچه از طرف نفس و شیطان ظاهر شده، مبارزه می‌کند. خداوند در قرآن عصای موسی را سه نام نهاد اما کلمه توحید را هفت نام. توحید کلمه خداوند است وقتی کلمه موسی سحر ساحران را از بین برد، پس کلمه توحید چگونه خواهد بود.
- ۶- موسی عصایش را روی زمین می‌گذاشت، آب می‌جوشید و بر زمین جاری می‌شد. سالک هم هنگامی که اخلاص را در زمین بشریت نهاد، آب حکمت از زیر بر زبانش جاری می‌شود.
- ۷- موسی هنگامی که میوه‌ای می‌خواست عصایش را زمین می‌زد، عصا برگ می‌داد و میوه می‌کرد. مؤمن نیز هنگامی که میل نتیجه ولایت داشته باشد، کلمه طیه‌ای در زمین قلب می‌زند و از آن درخت طیه‌ای بیرون می‌آید که برگ و ثمر می‌دهد.
- «روح پدر» همان «روح قدسی» و «روح الارواح» و «روح اضافی» است. روح قدسی انسانی حقیقی که در لب قلب نهاده شده، با توبه و تلقین و ملازمت ذکر لا اله الا الله پدید می‌آید و صوفیان آن را «طفل معانی» می‌خوانند. اینکه در این بیت روح قدسی به روح پدر تعبیر شده، این است که روح قدسی درحقیقت پدر است زیرا اصل روح سلطانی و روح روانی و روح جسمانی است (۱۵ پ-۳۱ ر).

۶-۴-۱. هَر سِه رَا دَر بَطْنِ مَادَر زُنْدَه بِي جَانِ يَافْتَمْ

منظور از «بطن مادر» ذات انسان است. معنی بیت: بدن جسمانی و قوای روحانی و روح اضافی را در ذات انسان، زنده به حیات حقیقی بدون اعتبار روح حیوانی یافتیم. مولوی (۱۳۷۱) گفته است: «باد و خاک و آب و آتش بنده‌اند/ با من و تو مرده، با حق زنده‌اند». پس بدن‌های

مقربین به واسطه ریاضت‌ها همانند ارواح می‌شوند همان‌گونه که بدن رسول اکرم (ص) عین روح بود و سایه نداشتن جسمش دلیل می‌شود بر اینکه نور لطیف روحانی بود؛ به همین دلیل جسمش به آسمان رفت همان‌گونه که حضرت عیسی به فلک چهارم رفت.

۵-۶. [بیت ۵] اَنْ خَرِ عِيسَىٰ وَ اَنْ سُوْرٰنُ كِه بُوَدشْ پَایِ بِنْدُ

پس از بیان توضیحاتی درباره «خر عیسی» که غبار پایش برای مریضان شفابخش بود، مراد از آن را «سه صفت غالب خر» یعنی «شهوَت»، «کسالت» و «حماقت» می‌داند. این صفات قید و بند پای سالک برای سیر در ملکوت هستند. سوزن هم که در معراج حضرت عیسی در لباسش یافت شد، مانع از بالاتر رفتن او شد و آن پیامبر را در فلک چهارم ماندگار کرد. منظور از این «سوزن» در این مصراع، «عقل معاش» است که قلب سالک را به دنیا خیاطی می‌کند و باعث حبّ دنیا و مانعی برای عروج به علویات می‌شود (۳۱ پ-۳۳ ر).

۱-۵-۶. اَنْ خَرَ اَنْدَرُ خَاَنَه سُوْرٰنُ دَرُ گَرِیْبَانُ یَافْتَمُ

صفات خرانه (شهوَت و کسالت و حماقت) را در وجودم یافتم درحالی که حبّ دنیا در سینه‌ام بود. حاصل معنی بیت این است که وقتی سالک در مقام کشف و تجلّی باشد، صفات بشری از بین می‌رود، اما وقتی در حجاب باشد، صفات بشری ظهور می‌کند مانند دیده شدن ستارگان در زمان غیبت خورشید (۳۳ ر-۳۴ ر).

۶-۶. [بیت ۶] دَخَلَ هَفْتِ اَقْلِیْمِ رَا اَزْ گَنْدُمُ و گَاوَرَسُ و جَوُ

منظور حاصل اقلیم‌های هفت‌گانه و نعمت دنیا است (۳۴ ر).

۱-۶-۶. پُخْتَه نَانِی خُوْرْدَمُ و بی ضَرْبِ دَنْدَانِ یَافْتَمُ

نعمت دنیا را در مقام قناعت پخته‌شده و حاضر و مهیا یافتم و بدون زحمت خوردم؛ زیرا انسان هرگاه قانع شود سیر و بی‌نیاز می‌شود. در رساله قشیریه (عثمانی، ۱۳۸۸) آمده است: «اندر معنی این آیه که انّ الابرار لفی نعیم گفته‌اند این قناعت باشد اندر دنیا و انّ الفجار لفی جحیم حرص بود اندر دنیا» (۳۴ پ-۳۵ ر).

۶-۷. [بیت ۷] سیصدوشصت گاو کوهی سرنگون با شاخها

منظور از «سیصدوشصت گاو کوهی» آن چیزی است که انسان در طول سیصدوشصت روز می خورد و می آشامد؛ زیرا انسان وقتی در خواب گاو می بیند، تعبیر به غذا می شود. در اینجا به خواب هفت گاو چاق دیدن ملک مصر و تعبیر آن به دست حضرت یوسف اشاره می شود. اینکه می گوید «سرنگون با شاخها» به این دلیل است که هر که سعی و همتش در دنیا برای خوردن و نوشیدن باشد، دائماً میلش به پایین و پستی است. منظور از «شاخها» «غضب» و «ایذاء» است.

بیت را به این صورت می توان معنی کرد: غذا و نوشیدنی ای که در سیصدوشصت روز در وجود انسان است، صاحبش را به پستی متمایل می کند. می توان مراد از «سیصدوشصت گاو کوهی» را «سیصدوشصت رگ در بدن انسان» دانست؛ زیرا وقتی غذا در معده انسان می آید، کتافاتش به سوی پایین دفع می شود و بخش لطیفش به کبد می رود، تبدیل به خون می شود و توسط قلب در رگها جاری می شود. پس معنی با توجه به مصراع بعد این می شود که سیصدوشصت گاو بریان در تنور بدن یافتم (۳۵-۳۶ پ).

۶-۷-۱. دَرِ تَنُورِ چَارِ مَغْزِ جَوْزِ بَرِیَانِ یَافْتَمَ

«تنور چارمغز جوز» یعنی تنور مرکب از عناصر اربعه ای که در حوادث زمان و مرور روزگار مانند گردو خشک شده و مراد از آن «بدن انسان» است. پس معنی بیت با توجه به معنی دوم ارائه شده در مصراع قبل این است که سیصدوشصت رگ در بدن را برای مصلحت بدن بریان یافتم. اما با توجه به معنی اول که صحیح تر است اینکه این غذاها و نوشیدنی ها را در بدن برای منفعت بدن و نه برای قلب و روح و سر یافتم. پس چاره ای نیست که با قناعت غذا بخورد؛ چون بیشتر خوردن هایش برایش مضر است (۳۶-۳۷ پ).

۶-۸. [بیت ۸] صَدَهْزَارُ أَهْوَبَرَه لَبْهَا پُرْ آرْ شِیرِ حِکَم

منظور از «آهوبره» «الفاظ علوم و عبارات حکمتها» است؛ زیرا مانند آهو وحشی است. همان گونه که در حدیث آمده: «علم صید و کتابت قید است». مراد از «شیر حکم» «اسرار حکمتها» است. معنی مصراع: صدهزار الفاظ و عباراتی که مملو از اسرار حکمت الهی و معارف صفاتی و ذاتی بود... (۳۷-۳۸ ر).

۶-۸-۱. دَرِ مِیَانِ بَیْضَهٗ بُلْبُلٌ بِهٖ اَفْغَانٌ یَافَتَمْ

زبان جای برآمدن الفاظ و عبارات است همان گونه که «بیضه» محل برآمدن پرنده است. پس می گوید این الفاظ و عبارات را در زبان یافتم یعنی وجود و ظهورش منحصر به زبان است (۳۸-۳۸ پ).

۶-۹. [بیت ۹] دُوشِ وَوَقْتِ صُبْحِ حِدْمِ رَفْتَمْ بِهٖ سُوِی مَیْکَدَهٗ

وقتی در کدورات نفسانی و ظلمات طبیعی بودم، آثارم بر من تجلی کرد. پس از ظلمات به سوی نور خارج شدم. به طرف عالم قلب رفتم که همان میکده است (۳۸ پ-۳۹ پ).

۶-۹-۱. صُورِ اِسْرَافِیلِ رَا دَرِ حُمِّ اَفْغَانِ یَافَتَمْ

منظور از «صور اسرافیل» «عشق» است و مراد از «خم افغان» «دنیا»؛ زیرا خاصیت صور، احیای اموات است. عشق نیز اموات را زنده می کند؛ چون مردم وقتی می خوابند گویی که مرده اند (به حکم: النوم اخ الموت). پس هنگامی که صبح می شود، عشق آن ها را بیدار و زنده می کند. بنابراین، در این بیت می گوید اثر صور اسرافیل را در دنیا یافتم. می توان مراد از «خم افغان» را «قلب» دانست؛ زیرا محل تضرع و مناجات است. در این صورت معنی بیت این است: عشق محبوب را در قلب زاری کننده و رازونیز کننده یافتم (۳۹ پ-۴۰ ر).

۶-۱۰. [بیت ۱۰] نَعْلِ مِی بَسْتَنَدُ رُوْزِی اُشْتَرَانَشْ رَا بِهٖ رُوْمٌ

«نعل بستن» «دادن استعداد برای کوچ» است. از آنجا که استعداد و قابلیت در ازل تقسیم شده از «روزی» «ازل» را منظور کرده است. «اشتران» «انبیا» و «اولیا» هستند؛ زیرا آنان مطیع و فرمانبردار خداوندند. اینکه گفته است «به روم» «ظهور صفت جمال الهی» را قصد کرده، به این دلیل که بیشتر اهالی روم زیبا هستند و هر زیبایی از جمال خدا بهره دارد. پس معنی بیت این است که خداوند به ارواح انبیا و اولیا در ازل در درجه فیض اقدس قابلیت برای تجلیات الهی و مکاشفات کیهانی و آمادگی برای درجات غیرمتناهی و مشاهدات غیبی به ظهور صفت جمال بخشید. می توان منظور از «اشتران» را «سالکان» و «طالبان» دانست؛ به این دلیل که مولوی به سالکان و طالبان در ولایت روم (آسیای صغیر، اشاره به مریدان مولانا) با معارف و لطایف، آمادگی برای چشیدن مراتب نبوت و قابلیت برای ادراک درجات ولایت عطا کرد (۴۰ ر-۴۰ پ).

۶-۱۰-۱. حَلَقَه‌ای گُمُ شُدْ اَزَانْ دَرِ گُوشِ خَاقَانِ یَافْتَمُ

منظور از «حلقه» «شمه‌ای از دوایر ادواق از قابلیت مراتب نبوت و درجات تجلیات ولایت» است که از جام انبیا و اولیا بر زمین ریخته همان‌گونه که گفته شده: «و للأرض من کأس الکرام نصیب». «گوش» مجازاً «شنوایی» و به صورت کلی منظور «جمع حواس» است. پس معنی این است: شمه‌ای از ادواقی که در ازل برای انبیا و اولیا قسمت شده در حواس سلاطین یافتم؛ زیرا ذوق سلاطین شمه‌ای از ادواق انبیا و اولیا دارد و سلطنت صوری لقمه‌ای از مائده آسمانی است و سلطان جانشین خداوند و سایه و مظهر صفات اوست (۴۱-۴۲ پ).

۶-۱۱. [بیت ۱۱] خُوشُ بُگُفَّتَسْتِ اِیْنِ غَزَلْ مَلَا جَلَالَ الدِّیْنِ رُومُ

اوست سلطان عاشقان، صاحب مثنوی، معروف به «خداوندگار»، متوفی در قونیه (۴۲ پ).

۶-۱۱-۱. مَعْنِ اَشْ رَا دَرِ مِیَانِ نَقْلِ و قُرْآنِ یَافْتَمُ

معنی این ابیات را بین احادیث نبوی و کلام مشایخ و قرآن کریم یافتم و با استفاده از آن‌ها آن را شرح کردم (۴۲ پ).

۷. مختصری در خصوص شرح ابیات

همان‌گونه که مشاهده شد، کلیت این غزل و به خصوص با توجه به ردیف آن (یافتم) در فضایی الهام‌گونه سروده شده است. شاعر طبق واردات و الهام‌هایی که بر قلب خود احساس کرده، واژه‌ها و اصطلاحاتی نمادین و مبهم را در غزل خود گنجانده است. این فضای شعری، صوفیانی را بر آن داشته تا به شرح و تأویلش بپردازند.

در ادامه این مقاله کوشیده شده برای نمونه و به اختصار به آرای شیوخ بزرگ کبرویه (نجم‌الدین کبری، نجم‌الدین رازی، علاءالدوله سمنانی و سیدعلی همدانی) در خصوص برخی مباحث شرح اشاراتی شود. امید است این توضیحات در کنار نکاتی که در باب عقاید کبرویه گفته شد، در شناخت منشأ آرای شارح و طریقت او به کار آید:

بیت ۱: نجم‌الدین کبری در خصوص تجلی صفات خدا در قلب سالک به این نکته اشاره دارد که قلب را از هر صفتی از صفات و ذات خدای عزوجل نصیبی است که همواره افزون می‌شود. همچنین صفات برای صفات و ذات برای ذات تجلی می‌کند (کبری، ۱۳۸۸). همچنین او پیوستن قلب به عرش یا پیوستن عرش به قلب و یا برخورد آن‌ها در میانه طریق را

جمعیت می‌داند (همان: ۵۶). سمنانی رباعی «ای نسخه نامۀ...» را که در برخی منابع به افضل‌الدین کاشانی نسبت داده شده (رازی، ۱۳۸۶ و تعلیقات ریاحی، ۵۵۲-۵۵۳) از نجم‌الدین کبری می‌داند (سمنانی، ۱۳۶۲).

بیت ۲: سمنانی درباره معرفت خداوند و برتری آدم بر سایر موجودات نوشته است: «حق سبحانه ظاهر گردانید همه موجودات را که آدم مطلوب است، از برای معرفت ذات و صفات حضرت سبحانی، از آنکه حامل امانت معرفت اوست و همه خلایق دیگر وسائطاند از برای وجود آدم.» (همان: ۲۴۲).

بیت ۳: میر سیدعلی همدانی درباب احدیت خداوند اشارات درخور توجهی دارد که به مضمون بیت نزدیک است: «مقصود از قطع عقبات مقامات، ورود دریای زلال توحید است که اقصی آمال طالبان است. توحید عنقای قلۀ قاف ذروه و ثقی است... جنید قدس سره فرمود که توحید آن بود که وادی مقدس قدم را از لوٹ خاشاک حدوث پاک داری...» (همدانی، ۱۳۷۰).

بیت ۴: نظر نجم‌الدین رازی درباب ریاضت و خلوت گزیدن می‌توان در مرصادالعباد مشاهده کرد (ر. ک: رازی، ۱۳۸۶).

بیت ۵: ضمن بیان تفاوت میان تجلی روحانی و تجلی ربّانی آورده‌اند: «تجلی روحانی وصمت حدوث دارد، آن را قوت افنا نباشد. در وقت ظهور، ازاله صفات بشری کند، اما افنا نتواند کرد. چون تجلی در حجاب شد، صفات بشری معاودت کند» (همان: ۳۲۱).

بیت ۶: برای مشاهده نمونه‌هایی از تأکید بر قناعت در این مکتب به مرصادالعباد (رازی، ۱۳۸۶) رجوع شود.

بیت ۷: همان‌گونه که در شرح این بیت، مراد از «تنور چارمغز جوز» «تنور مرکب از عناصر اربعه» و منظور از آن هم «بدن انسان» دانسته شده، سمنانی می‌نویسد: «عالم کبیر از روی مثل یک شخصی است که افلاک بدن، ظاهر محلول اوست و عناصر اربعه و چهار طبع... در وجود این عالم کبیر بالجثه به جای چهار طبع وجود انسانی است» (سمنانی، ۱۳۶۲). نجم‌الدین کبری رگ‌های بدن را راه‌های حضور شیطان در بدن می‌داند و در فواید روزه می‌نویسد: «صایم راه‌ها بر شیطان تنگ کند و آن رگ‌هاست در تن، زیرا که شیطان در رگ و پوست رود» (کبری، ۱۳۹۰). سمنانی از عدد «سیصد و شصت» استفاده کرده و هفت طایفه صوفیه

(طالب، مرید، سالک و...) را «مثل ایام شمسی از روی تقریب، نه از روی حصر و تحقیق» این تعداد می‌داند (سمنانی، ۱۳۶۲).

بیت ۸: ظهور اسرار حکمت بر زبان در کتب مختلف و بر مبنای حدیث «مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً ظَهَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ» بحث شده است. از آن جمله در مرصادالعباد آمده است: «خواجه علیه‌السلام ظهور چشمه‌های حکمت از دل بر زبان به اختصاص اخلاص اربعین صباحاً فرموده است و حوالت کمال تخمیر طینت آدم علیه‌السلام به اربعین صباحاً کرد و از این نوع بسیار است» (رازی، ۱۳۸۶).

بیت ۹: همدانی میخانه و کلمات مشابه را باطن عارف دانسته که از حقایق و شوق الهی باخبر است (همدانی، ۱۳۷۳). همچنین او در جای دیگری از لزوم پاک شدن قلب از ظلمات غبار تخیلات باطله و افکار فاسده سخن می‌گوید تا از آثار سعادت، بویی به مشام سالک برسد (همدانی، ۱۳۷۰).

بیت ۱۰: نجم‌الدین کبری بر آن است که آدمی از هر معدنی گوهرهایی دارد و جوینده هر معدنی از جنس گوهرهاست. وقتی ارادت و طلبش صادق شد و کوشید، گوهر اصلی تقسیم شده در ازل را می‌یابد و بدان می‌پیوندد (کبری، ۱۳۸۸).

بیت ۱۱: این بیت در شرح محمد خاموش (۱۳۸۵) نیامده و چنین می‌نماید که افزوده برخی شارحان باشد. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، کبرویه به نسبت سایر عرفا، اهمیت ویژه‌ای برای قرآن کریم قائل بوده‌اند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

غزلی با مطلع «دوش وقت صبحدم در چرخ پایان (یا پالان) یافتم/ در میان دانه خشخاش سندان یافتم» با اینکه به احتمال بسیار از مولوی نیست، مورد توجه شارحان صوفی مسلک قرار گرفته و تاکنون چند شرح عموماً مختصر درباره آن به زبان‌های فارسی، عربی و ترکی شناسایی شده است. یکی از این شرح‌ها که مفصل‌ترین شرح موجود به‌شمار می‌رود، به‌دست یکی از اهالی ملطیه به‌نام یوسف بن حمزه ملاطی و برای سلطان سلیم عثمانی به زبان عربی نوشته است. ملاطی از مریدان شیخ سیدعبیدالله شیرازی تستری است و احتمالاً این اثر را میان سال‌های ۹۱۸-۹۲۶ قمری نوشته است. نسخه منحصربه‌فرد شرح ملاطی به شماره ۱۸۵۹ در کتابخانه ایاصوفیای شهر استانبول نگهداری می‌شود. در این رساله، مصراع‌ها به ترتیب ذکر و

شرح عربی غزلی منسوب به مولوی اثر یوسف بن حمزه ملاطی... | فروتن | ۲۰۷

ذیل آن شرح هریک با استناد به آثار مختلف فارسی و عربی نوشته شده است. نقل از برخی از این آثار، مثل رساله فارسی شیخ اسحاق ختلائی از جهت ناشناخته بودن اهمیت زیادی دارد. بسیاری از کلمات این غزل با توجه به اختلاف ضبطها به صورت نمادین و عرفانی شرح و تأویل شده است. در این مقاله علاوه بر معرفی این شرح و نویسنده آن، کوشیده شد مهم ترین مطالب بیان شده در شرح ابیات به فارسی ترجمه و ارائه شود. ضبط حرکات کلمات فارسی در این نسخه هم درخور توجه است.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Abdulrasool Forootan



<https://orcid.org/0000-0002-1292-4468>

منابع

- قرآن کریم.
آذری توسی. (نسخه خطی). جواهر الاسرار. نسخه کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۵۴۲.
آقابزرگ تهرانی، محمد محسن. (۱۴۰۳ق). الذریعه الی تصانیف الشیعه. بیروت: دارالاضواء.
ابن الحنبلی، رضی الدین. (۱۹۷۳م). ذرّ الحبب فی تاریخ اعیان حلب. تحقیق محمود حمد الفاخوری و یحیی زکریا عبّاره. دمشق: وزارة الثقافة.
افندی اصفهانی، عبدالله. (۱۳۸۵). الفوائد الطریفه. تحقیق السید مهدی الرجایی. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
امامی خویی، محمد تقی. (۱۴۰۰). تاریخ امپراتوری عثمانی. تهران: سمت.
حسین پور چافی، علی. (۱۳۸۶). بررسی و تحلیل سبک شخصی مولانا در غزلیات شمس. تهران: سمت.
حسینی، سید محمد تقی. (۱۳۹۰). فهرست دست نویس های فارسی کتابخانه ایاصوفیا (استانبول). تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

خاموش، محمد. (۱۳۸۵). شرح دو غزل منسوب به مولوی. به کوشش یوسف بیگ باباپور. تهران: پردیس.

درایتی، مصطفی. (۱۳۹۳). فهرستگان نسخه‌های خطی ایران. (فنخا). تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران.

دهخدا، علی اکبر و همکاران. (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
رازی، نجم‌الدین. (۱۳۸۶). مرصادالعباد. به اهتمام محمدامین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.
رشیدی، عبدالرشید. (بی‌تا). فرهنگ رشیدی. به تحقیق و تصحیح محمد عباسی. تهران: کتابفروشی بارانی.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۰). دنباله جست‌وجو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر.

_____ . (۱۳۸۸). جست‌وجو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر.

سامی، شمس‌الدین. (۱۳۱۱-۱۳۱۶ق). قاموس‌الاعلام. ج ۴ و ۶. استانبول: مهران مطبعه‌سی.
سبزواری، ملاهادی. (۱۳۷۷). شرح مثنوی. به کوشش دکتر مصطفی بروجردی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

سمنانی، علاءالدوله. (۱۳۶۲). العروة لاهل الخلوۃ و الجلوۃ. به تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی.

شبستری، محمود. (۲۵۳۵). گلشن راز. با تصحیح و مقدمه و حواشی و تعلیقات دکتر جواد نوریخشن. تهران: خانقاه نعمت‌اللهی.

شهری، جعفر. (۱۳۸۳). طهران قدیم. تهران: معین.

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۴). تاریخ ادبیات در ایران. ج ۴. تهران: فردوسی.

عثمانی، ابوعلی حسن بن احمد. (۱۳۸۸). ترجمه رساله قشیریه. با تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.

کبری، نجم‌الدین. (۱۳۸۸). نسیم جمال و دیباچه جلال (فوائح‌الجمال و فوائح‌الجلال).

تصحیح فریتز مایر. ترجمه و توضیح قاسم انصاری. تهران: طهوری.

_____ . (۱۳۹۰). آداب‌الصوفیه و السایر الحایر. به اهتمام مسعود قاسمی. تهران:

طهوری.

کریمی، سعید. (۱۳۹۰). «ختلانی، خواجه اسحاق». دانشنامه جهان اسلام. زیر نظر غلامعلی

حداد عادل، ج ۱۵. تهران: بنیاد دایرة‌المعارف اسلامی.

شرح عربی غزلی منسوب به مولوی اثر یوسف بن حمزه ملاطی... | فروتن | ۲۰۹

مبشر الطرازی، نصرالله. (۱۹۶۶). فهرس المخطوطات الفارسیة التي تفتنيها دارالكتب حتى عام ۱۹۶۳ م. قاهره: دارالكتب.

محمد پادشاه. (۱۳۳۶). فرهنگ آندراج. زیر نظر محمد دبیرسیاقی. تهران: خیام.

محمدی، کاظم. (۱۳۹۷). آشنایی با مکتب کبرویه. کرج: نجم رازی.

مشهدی موسوی، محمود بن حسین. (نسخه خطی). تحفة الغیب. نسخه خطی به شماره ۱۷۹۲ محفوظ در کتابخانه ایاصوفیا، استانبول.

ملاطی، یوسف بن حاج حمزه. (نسخه خطی). شرح غزل ملا جلال الدین، نسخه خطی شماره ۱۸۵۹ کتابخانه ایاصوفیا، استانبول.

مولوی، جلال الدین. (۱۳۷۱). مثنوی معنوی. چاپ عکسی از روی نسخه خطی قونیه. زیر نظر نصرالله پورجوادی. تهران: نشر دانشگاهی.

_____ (۱۳۷۸). کلیات شمس یا دیوان کبیر. با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. ۱۰ جزو. تهران: امیر کبیر.

ناشناس. (نسخه خطی). جنگ نظم و نثر. محفوظ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۱۳۷۹۴.

هدایت، رضاقلی. (بی تا). فرهنگ انجمن آرای ناصری. تهران: کتابفروشی اسلامییه.

همدانی، میر سیدعلی. (۱۳۷۰). رساله ذکریه. به کوشش فریدون تقی زاده توسی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۷۳). شرح مرادات حافظ. پژوهش و تحقیق ایرج گل سرخی. تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.

References

Aghabozorg Tehrani, M. M.. (۱۴۰۳ AH). *Al-Zari'e Ela Tasanif al-Shia*. Beirut: Dar al-Azva. [In Arabic]

Azari Toosi (Manuscript). *Javaher al-Asrar*. The Manuscript of the library of the Islamic parliament No. 542. [In Persian]

Dehkhoda, A. A. & colleagues. (1998). *Dehkhoda dictionary*. Tehran: University of Tehran. [In Persian]

Derayati, M. (۲۰۱۳). *the Catalogues of Iran's Manuscripts. (Fankha)*. Tehran: National Library and Records Organization of Iran. [In Persian]

DeWeese, D. (1988). The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia. *Iranian Studies*. 21(1-2). 45-83.

Effendi Esfahani, A. (2006). *Al-Fava'ed al-Tarifah*. Research of Al-Seyyed Mehdi al-Rajaei. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library. [In Arabic]

Emami Khooei, M. T. (2022). *History of the Ottoman Empire*. Tehran: Samt. [In Persian]

Hamedani, M. S. A. (1991). *Resale-ye Zekriyeh*. Edited by Fereydoon Taghizadeh Toosi. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian]

_____. (1994). *Sharh-e Moradat-e Hafez*. Edited by Iraj Golsorkhi. Tehran: Printing and Publishing Establishment of the Ministry of Foreign Affairs. [In Persian]

Hedayat, R. Gh. (No Date). *Anjoman Ara-ye Naseri Dictionary*. Tehran: Eslamiyeh bookstore. [In Persian]

Hosseini, S. M. T.. (2011). *The Catalogue of Persian manuscripts of Hagia Sophia Library (Istanbul)*. Tehran: Library, Museum and Documentation Center of the Islamic parliament. [In Persian]

Hosseini-poor Chafi, A. (2007). *Analysis of Rumi's personal style in Ghazaliat-e Shams*. Tehran: Samt. [In Persian]

Ibn al-Hanbali, R. (1973). *Dorr al-Habab Fi Tarikh-e A'yan al-Halab*. Research of Mahmood Hamad al-Fakhoori and Yahya Zakaria Abareh. Damascus: Ministry of Culture. [In Arabic]

Karimi, S. (2011). "Khatlani, Khaje Ishaq". *Islamic world encyclopedia*. Under the supervision of Gholam Ali Haddad Adel, vol. ۱۰. Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation. [In Persian]

Khamoosh, M. (2006). *Description of Two Sonnets Attributed to Rumi*. Edited by Yusuf Beig-babapoor. Tehran: Pardis. [In Persian]

Kobra, N. (2009). *Nasim-e Jamal & Dibache-ye Jalal*. Edited by Fritz Meyer. Translated and explained by Ghasem Ansari. Tehran: Tahoori. [In Persian]

_____ (2011). *Adab al-Soofiye & al-Sayer al-Hayer*. Edited by Mas'ood Ghasemi. Tehran: Tahoori. [In Persian]

Malati, Y. (Manuscript). *Sharh-e Ghazal-e Molla Jalal ol-din*, manuscript No. 1859 Hagia Sophia library, Istanbul. [In Arabic]

Mashhadi Moosavi, M. (Manuscript). *Tohfah al-Gheyb*. Manuscript No. ۱۷۹۲ Hagia Sophia Library, Istanbul. [In Persian]

Mobasher al-Tarazi, N. (1966). *the Catalogue of Persian manuscripts Kept in the library until 1963*. Cairo: Dar al-Ketab. [In Arabic]

Mohammadi, K. (2017). *Acquaintance with the Kobrayeh Sect*. Karaj: Najm Razi. [In Persian]

Muhammad Padshah (1957). *Anenderaj Dictionary*. Edited by Mohammad Dabir siyaghi. Tehran: Khayyam. [In Persian]

Osmani, A. (2009). *Translation of Resale-ye Qosheiriyyeh*. With the corrections and additions of Badi al-Zaman Foroozan-far. Tehran: Scientific and Cultural Publication. [In Persian]

Rashidi, A. (No Date). *Rashidi dictionary*. Researched and edited by Mohammad Abbasi. Tehran: Barani bookstore [In Persian].

Razi, N. (2009). *Mersad al-Ebad*. Edited by Mohammad Amin Riyahi. Tehran: Scientific and Cultural Publication. [In Persian]

Ritter, H. (1942). *Philologika XI: Maulānā Ğalāladdīn Rūmī und sein Kreis*. *Der Islam*, 26. 116-158.

Rumi, J. (1998). *Kolliyat-e Shams or Divan-e Kabir*. Edited by Badi al-Zaman Foroozan-far. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]

_____ (1992). *Masnavi*. Facsimile from the Konya manuscript. Under the supervision of Nasr-allah Poor-javadi. Tehran: University Press Center. [In Persian]

Sabzevari, M. H. (1997). *Sharh-e Masnavi*. Edited by Dr. Mustafa Boroujerdi. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]

Safa, Z. (1985). *History of literature in Iran*. Volume ۴. Tehran: Ferdovsi [In Persian].

Sami, Sh. (1932-1936AH). *Ghamoos al-A'lam*. Volumes ۴ and ۶. Istanbul: Mehran printing house. [In Turkish]

Semnani, A. (1983). *al-Orvat le-ahl al-Khalvat val-Jelvat*. Edited and explained by Najib Mayel Heravi. Tehran: Movla. [In Persian]

Shabestari, M. (2535). *Golshan-e Raz*. Edited by Dr. Javad Noorbakhsh. Tehran: Khanqah Ne'matullahi. [In Persian]

Shahri, J. (2004). *Old Tehran*. Tehran: Moein. [In Persian]

The Holy Quran.

Unknown. (Manuscript). *Jong-e Nazm & Nasr*. Manuscript No. ۱۳۷۹۴ of the Library of the Islamic parliament. [In Persian]

Zarrin-koob, A. (2001). *Continuing the search in Iran's Sufism*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]

_____ . (2009) *Search in Iran's Sufism*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]

استناد به این مقاله: فروتن، عبدالرسول. (۱۴۰۱). شرح عربی غزلی منسوب به مولوی اثر یوسف بن حمزه ملاطی با مطلع: دوش وقت صبحدم در چرخ پایان یافتم...، عرفان پژوهی در ادبیات، (۲)، ۱۸۳-۲۱۲.



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.