

پرتوی از عرفان و تصوف در اشعار منقبتی قرن‌های هشتم و نهم هجری

مرضیه افخمی ستوده^۱

چکیده

در این پژوهش، پیوند آموزه‌های عرفانی با اشعار منقبتی قرن‌های هشتم و نهم نشان داده می‌شود. برای دستیابی به این هدف، ابیات شاعرانی مدنظر قرار گرفته است که در این دوره پیرامون اهل‌بیت^(ع) اشعاری سروده‌اند؛ اما برای تأثیر بیشتر کلامشان بر مخاطب، سعی دارند از آموزه‌های عرفان اسلامی نیز استفاده کنند. این آمیختگی (عرفان و منقبت) می‌تواند دلایل مختلفی داشته باشد: مشرب فکری شاعر، بهره‌مندی او از خط فکری خاص و ویژگی شاخص محتوایی این دوره که بهره‌مندی از مضامین عرفانی است. عجین شدن مبانی عرفانی با منقبت اهل‌بیت^(ع) سبب شده است درک ابیات برخی از این شاعران مانند شاه نعمت‌الله ولی و آذری اسفراینی دشوار شود و شیوه منقبت‌گویی آن شاعران را برجسته‌تر از دیگران نشان دهد. شاعران مدنظر در این جستار عبارتند از: شیخ حسن کاشی، شاه نعمت‌الله ولی، آذری اسفراینی، عصمت بخارایی و جامی. در گام نخست، به معرفی مختصری از شاعران نام‌برده خواهیم پرداخت و سپس بحث ابیات مطرح خواهد شد. در بخش بررسی ابیات، ابتدا به بازگشایی اصطلاحات عرفانی آن‌ها و در صورت لزوم، اشاره‌های قرآنی و روایی مربوط به اهل‌بیت^(ع) پرداخته شده و سپس ابیات براساس دقیقه‌های عرفانی و احادیث یا سخنان اهل‌بیت^(ع) شرح شده است.

واژه‌های کلیدی: شعر منقبتی، قرن‌های هشتم و نهم هجری، شعر فارسی، عرفان اسلامی.

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه فرهنگیان تهران. marzieh.sotoudeh@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۸

۱. مقدمه

در این پژوهش ابیات آن دسته از شاعران سده‌های هشتم و نهم هجری مدنظر قرار گرفته است که گرایش‌های عرفانی خود را با مدح و منقبت اهل بیت^(ع) پیوند زده‌اند.

با مطالعه و بررسی ابیات منقبتی دوره فوق درمی‌یابیم که شاعران مختلف از روش‌های گوناگونی از منظر انواع ادبی در مدح و منقبت ائمه^(ع) استفاده کرده‌اند. آن روش‌ها را به‌طور کلی می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: تلفیق یکی از زیرمجموعه‌های ادبیات غنایی و منقبت، تلفیق ادبیات حماسی و منقبت، تلفیق ادبیات تعلیمی و منقبت. عارفانه‌ها و مدح هر دو در نوع ادبی غنایی می‌گنجند؛ اما فقط برخی شاعران از این ترکیب برای منقبت‌گویی اهل بیت^(ع) استفاده کرده‌اند.

مسئله اصلی پژوهش فوق، این است که شاعران منقبت‌گویی که اهل بیت^(ع) محور اصلی کلامشان است، فقط به مدح عام ایشان پرداخته‌اند یا از آموزه‌های عرفانی نیز بهره برده‌اند؟ و اگر عرفان را مدنظر داشته‌اند، کدام مباحث محور توجه‌شان بوده و چگونه بین آن مباحث و شخصیت معصومین^(ع) پیوند برقرار کرده‌اند؟ کدام شاعران در این دو قرن به این شیوه به حوزه شعر توجه داشته‌اند؟ این دسته از اشعار بیشتر تحت تأثیر کدام مسلک عرفانی سروده شده است؟

گرایش به طرح مضامین عرفانی از مشخصه‌های شعری این دوره است و از طرف دیگر، منقبت‌خوانی و شعرسرایی درخصوص اهل بیت^(ع) به‌ویژه امیرالمؤمنین^(ع) در این دوره (قرن هشتم و نهم) به اوج و شکوفایی رسید و زمینه را برای دوره صفویه آماده کرد. در این مقاله ارتباط این دو مولفه ادبی-دینی بررسی می‌شود.

۲. روش پژوهش

شاعران مدنظر در این جستار عبارتند از: شیخ حسن کاشی، شاه نعمت‌الله ولی، آذری اسفراینی، عصمت بخارایی و جامی.

در گام نخست، به معرفی مختصری از شاعران نام‌برده پرداخته می‌شود و سپس بحث ابیات مطرح خواهد شد. در بخش بررسی ابیات، ابتدا به بازگشایی اصطلاحات و مباحث عرفانی آن‌ها و در صورت لزوم، اشاره‌های قرآنی و روایی مربوط به اهل‌بیت^(ع) پرداخته شده و سپس ابیات براساس دقیقه‌های عرفانی و احادیث یا سخنان اهل‌بیت^(ع) شرح شده است. قصد اصلی پژوهشگر نشان دادن پیوند و انسجام مباحث عرفانی و منقبت اهل‌بیت^(ع) در اشعار قرن هشت و نه بوده است.

۳. پیشینه پژوهش

درباره مسایل عرفانی در بین شاعران قرن هشتم و نهم مقالات و پژوهش‌های ذیل ذکرکردنی است:

۱. دست دل در دامن آل‌عبا (ارادت شاه نعمت‌الله ولی به مقام ولایت امام علی^(ع)): شهرام پازوکی، ضمیمه خردنامه همشهری، ۱۸ شهریور ۱۳۸۲، شماره یک، صفحات ۸ و ۷.
۲. ولایت و جلوه ولایت علوی در شعر شاه نعمت‌الله ولی: ناصر محسنی‌نیا، مجله فرهنگ، زمستان ۱۳۷۹، شماره ۳۶، صفحات ۱۸۹-۲۰۸.
۳. «نگاهی گذرا به عرفان اسلامی و افکار و احوال شاه نعمت‌الله ولی» (قمری، ۱۳۸۳).
۴. «وحدت وجود و بازتاب آن در اشعار شاه نعمت‌الله ولی» (معین‌الدین، ۱۳۸۳).
۵. «تأثیر ابن عربی بر شاه نعمت‌الله ولی» (ندری ابیانه، ۱۳۸۳).

۶. پایان‌نامه وحدت وجود، مبانی، کارکردها و تمثیل‌های آن در اشعار شاه نعمت‌الله (منظری توکلی، ۱۳۹۳).

۴. مختصری درباره شاعران

ابتدا به شرح مختصری پیرامون شاعران مورد مطالعه در این پژوهش پرداخته می‌شود.

۴-۱. حسن بن محمود کاشی آملی (قرن ۷ و ۸ ه.ق)

او سرحلقه منقبت‌خوانان است که پس از وی کسانی چون سلیمی و ابن حسام خوسفی در قرن هشتم و نهم پیگیر راه او بودند (جعفریان، ۱۳۸۲: ۱۰۵). امتیاز این شاعر اینجاست که همه دیوان خود را به اهل بیت^(ع) به‌ویژه علی^(ع) اختصاص داده و شیوه گفتارش مورد استقبال شاعران بعد از او قرار گرفت.

۴-۲. شاه نعمت‌الله ولی (متوفی ۸۳۴ ه.ق)

نورالدین نعمت‌الله بن عبدالله بن محمد کوه‌بنانی کرمانی مشهور به «ولی» از عارفان نام‌آور روزگار خود بود. در جوانی مقدمات علوم، علم بلاغت، علم کلام، حکمت الهی، اصول فقه و اصول عرفان را از استادان عصر فراگرفت (صفا، ۱۳۶۱: ۲۲۸/۴) و آثاری چون مرصادالعباد، اشارات ابوعلی سینا و به‌ویژه فصوص الحکم ابن عربی را به گوش جان سپرد (نفیسی، ۱۳۸۹: ۲۱). شاه نعمت‌الله در عرفان پیرو مکتب ابن عربی بود (فرزام، ۱۳۹۱: ۳۸۲). گرایش به اندیشه‌های ابن عربی در ابیات او آشکارا دیده می‌شود؛ به‌طوری که حتی در اشعار منقبتی او نیز تأثیر گذاشته است. نعمت‌الله پس از تکمیل تحصیلات خود در علوم ظاهری، حدود هفت سال نزد شیخ عبدالله یافعی، یکی از عرفای بزرگ مکه، کسب فیض نمود و به واسطه مقام بلندی که در سیروسلوک احراز کرد، از شیخ یافعی خرقه دریافت کرد و از این پس «سلسله معروفیه»

به سلسله «نعمت‌اللهی» تغییر نام داد (شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۲۷، ۳۳۲ و ۳۰۶). یکی از امتیازات طریقه نعمت‌اللهی، پای‌بندی آن به شریعت اسلامی است؛ از این روی در رعایت احکام شریعت اسلام در بین مریدان اهتمام می‌ورزید.

شاه نعمت‌الله و تصوف او: وی تمام مردم را شایسته ارشاد می‌دانست و برخلاف برخی از صوفیه، کار و فعالیت برای معاش را در برنامه زندگانی خود و مریدانش قرار داده بود. او همواره می‌گفت: بهترین ریاضت برای تهذیب نفس، فعالیت و خدمت به خلق است (نفیسی، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۲).

سید نعمت‌الله به علت نفوذ فراوان و شهرتی که در عهد خود حاصل کرده بود، مریدان بسیاری داشت؛ چنان‌که آوازه مقامات و کراماتش ایران و سرزمین هند را فراگرفته بود. او از پیش‌روان بزرگ تصوف در میان اهل تشیع بود که به‌زودی مورد توجه متمایلان به تشیع قرار گرفت. اظهار ارادت به شاه نعمت‌الله تا جایی بود که حتی افرادی چون میر سید شریف جرجانی که به نقشبندیه نسبت داشته، به این شاعر صوفی مسلک تمایل نشان می‌دادند (هدایت، ۱۳۸۲: ۴۲/۲).

آثار شاعر و سبک او: سید در شرح و توضیح مبانی تصوف و عرفان، از مردان پرکار عهد خود و یکی از مشایخ صاحب اثر در تاریخ تصوف و عرفان است. تعداد رسالات او در مسائل عرفانی بسیار زیاد بود؛ چنان‌که جمع‌آوری همه آنها برای دوست‌داران وی میسر نبود. عبدالرزاق کرمانی بعضی از رسائل او را به اسم یاد کرده است که مجموع آنها به ۱۰۶ مورد می‌رسد. غالب این رساله‌ها به فارسی و قسمتی از آنها به عربی است و بیشتر حاوی معانی بلند عرفانی و دارای انشایی عالمانه است. استاد سعید نفیسی هم فهرست مفصلی از رسائل او را معرفی کرده است و قسمت

زیادی از این رساله‌ها به مرحله چاپ نیز رسیده‌اند. نام چند رساله که فرزام در فهرست اثر خویش آورده، به شرح زیر است: رساله تحقیق الایحان، رساله نوریه، برزخیه، مهدویه، شرح فصّ الاوّل از فصوص، ... دیوان او بالغ بر سیزده هزار بیت و مشتمل بر چند قصیده و تعداد زیادی غزل و چند مثنوی بینام و رباعیات است. ابیات دیوان، همه از نوع اشعار عرفانی و حاوی اشارات و توضیحاتی درباره عقاید و افکار متصوفه است (صفها، ۱۳۶۱: ۲۳۱/۴-۲۳۰). این شاعر از کل دیوان خود، ۳۳۰ بیت را به منقبت اهل بیت^(ع) اختصاص داده است.

۳-۴. آذری اسفراینی (متوفی ۸۶۶ ه.ق)

آنچه از نوشته‌های خود آذری و دیگران به دست می‌آید این است که خاندان او از رجال دربار تیموری بوده و او نیز بدان سبب با آن مراکز ارتباط داشته است؛ ولی مقررات درباری را مطابق میل خود نیافته و آن را ترک کرده است (رستاخیز، ۱۳۸۹: سی). وی شاعری شیعه مذهب بوده و قصاید متعددی در نعت پیامبر^(ص) و مناقب ائمه^(ع) سروده است. آذری در بین امامان علاقه زیادی به امیرالمؤمنین^(ع) و حضرت رضا^(ع) نشان داده است. او تقریباً در چهل سالگی (۸۲۵ ه.ق) در شاهراه عرفان گام نهاد. سپس به حلقه مریدان شیخ محیی الدین غزالی طوسی (م. ۸۳۰ ه.ق) در آمد و پنج سال در خدمت او به تحصیل علوم حدیث و تفسیر پرداخت. وی هنگامی که شیخ غزالی به سفر حج می‌رفت، با او همسفر شد.

چون شیخ محیی الدین در سال ۸۳۰ در حلب درگذشت، آذری از مریدان شاه نعمت‌الله ولی شد و از آن شیخ کامل، اجازه ارشاد و خرقه گرفت و دو نوبت پیاده حج گزارد و يك سال مجاور کعبه ماند. در مدتی که آذری در مکه مجاور خانه خدا بود،

کتاب سعی الصفا را درباره تاریخ کعبه و آداب مناسک حج نوشت و پس از بازگشت، عازم هندوستان شد (سمرقندی، ۱۳۸۵: ۳۰۱). آذری عارفی مجرد، عالی‌همت و کم‌التفات به دنیا و همواره طالب صحبت و هم‌نشینی اهل‌الله بود. وی در فضیلت و علوم ظاهر و باطن آراسته و در طریقت و مجاهدت، صادق و استوار بود. به گفته مرحوم نفیسی، آذری همه دارایی خود را وقف قبر خویش کرد و از وقایع وی، طلاب در آنجا درس می‌خواندند (نفیسی، ۱۳۶۳: ۳/۷۸۶).

او به علت گسستن از جامعه تسنن و حاکمیت سیاسی و سرودن قصاید مذهبی، از توجه و رغبت عمومی و سیاست‌مداران عصر خود به دور مانده و مورد عنایت قرار نگرفته و لذا آثار او در بوتۀ فراموشی افتاده است (رستاخیز، ۱۳۸۹: چهل‌وهفت و چهل‌وهشت).

۴-۴. جامی (۸۱۷-۸۹۸ ه.ق)

از شاعران و عارفان قرن نهم هجری است. آثار منظوم او شامل: دیوان‌های سه‌گانه و هفت اورنگ است. وی قصایدی در مدح پیامبر^(ص) و امامان^(ع) دارد که شامل چهار قصیده و یک ترکیب‌بند در مدح پیامبر^(ص)، دو قصیده در مدح امام علی^(ع) و یک قصیده برای امام حسین و امام رضا^(ع) می‌شود. به‌طور کلی، بیشترین مدح جامی مربوط به پیامبر^(ص) بوده و در ادامه مثنوی‌ها نیز به داستان‌هایی از پیامبر^(ص) یا تفسیر برخی از آیات پرداخته است.

۴-۵. عصمت بخارایی (قرن ۹ ه.ق)

خواجه عصمت‌الله بن خواجه مسعود بخارایی، از شعرای مشهور نیمه اول قرن نهم

هجری است که بیشتر اشعارش در حمد و ستایش خداوند و نعت رسول (ص) و منقبت علی و آل علی (ع) و بعضی در مدح خلیل سلطان و شاهرخ و الغبیک است. چون در میان مردمی حنفی مذهب به سر میبرده، مدت‌ها تقیه میکرده و مذهب خود را مکتوم می‌داشته است؛ ولی عاقبت کاسه صبرش لبریز شده و تشیع خود را آشکار کرده است؛ چنان‌که ابیاتش بعد از این خواهد آمد.

۵. مضامین عرفانی در اشعار منقبتی شاعران

در ادامه به برخی از مضامین مهم عرفانی که در اشعار منقبتی شاعران برجسته هشتم و نهم آمده است، پرداخته خواهد شد.

۱-۵. بی‌توجهی به دنیا، ترک تعلقات

دست در فتراک آل مصطفی باید زدن

هر دو عالم را به همّت پشت پا باید زدن

این سرا و آن سرا جای فریب است و هوی

کوس مهر خواجه هر دو سرا باید زدن

تا به کی طبل ارادت می‌زنی زیر گلیم

بعد از این کوس محبت برملا باید زدن

(بخارایی، ۱۳۶۶: ۷ و ۸)

مصراع اول به توسل به اهل بیت (ع) اشاره دارد و این نقل را به خاطر می‌آورد:

«فاز من تمسک بکم و امن من لجا الیکم و سلم من صدقکم و هدی من اعتصم

بکم؛ هر کس به شما تمسک جست، پیروز گردید و هر که به شما پناه آورد، ایمن گردید و هر که مقام شما را تصدیق کرد، سلامت یافت و هر که به دامان طاعت شما دست زد، هدایت یافت» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۶۱۰/۲).

همت در مصراع دوم، اصطلاحی عرفانی است. همت قصد به کار خیر یا شرپیش از انجام آن است. همت توجه قلب و قصد آن با همه قوای روحانی به جانب حق است تا کمالی برای خود یا دیگری حاصل شود (جرجانی، ۱۳۷۰: ۱۱۸). برخی همت را از نخستین درجات برای سلوک دانسته‌اند و آن انگیزه‌ای است برای جست‌وجوی ذات باقی و رها کردن فانی (کاشانی، ۱۴۲۶: ۹۸).

در ادبیات عرفانی، بارها به تأثیر همت در سیروسلوک اشاره شده است. در این ابیات شاعر مخاطب را به توسل به اهل بیت^(ع) و تولا ترغیب کرده و سخن خود را با آموزه‌های عرفانی تلفیق می‌کند تا تأثیرش بر مخاطب بیشتر شود. مصراع دوم و سوم ابیات فوق، به این آموزه‌ها اشاره دارد: ترک دنیا، همت، فریبندگی دنیا. همه این آموزه‌ها را در عرفان اسلامی نیز می‌توان مشاهده کرد. آنجا که علی^(ع) می‌فرماید:

«مثل الدّنيا كمثل الحیّة لین مسّها و السّمّ الثّاقع فی جوفها، یهوی الیها الغرّ الجاهل و یحذرها ذواللبّ العاقل؛ مثل دنیا مانند ماری است که زیر دست انسان نرم و ملایم ولی سمی کشنده در درون با خود دارد، نادان بی‌خبر به آن علاقه پیدا می‌کند و هوشمند عاقل، از آن پرهیز می‌نماید» (نهج البلاغه، ۱۴۱۹: ۵۹۰).

شرح بیت: ای مخاطب توسل و تمسک به اهل بیت^(ع) پیدا کن و قلبت را با تمام قوای روحانی به پروردگار متوجه گردان تا به کمال برسی و برای رسیدن به این درجه، هر دو عالم را باید ترک کنی (اشاره به ترک تعلق و وابستگیها). دنیا و آخرت فریبنده‌اند؛ به این

معنی که دنیا با ظاهر زیبا و جلوه‌گریهایش انسان را میفریبد و آخرت با بهشتش آدمی را وسوسه میکند. سرور هر دو جهان حضرت ختمی مرتبت است؛ پس باید محبت به ایشان را آشکارا ابراز کرد و عشق ورزیدن به این خاندان به صورت پنهانی نباشد:

یا خاتم التّبیّین یا سیّد الرّسل

نعت تو فتح نامه ملک مؤبد است

جامی که هست خاطر او بحر نعت تو

زان بحر بر لب آمده درّ مؤبد است

عمری ست رو به کعبه فقرست و نیستی

راهش نماکه گم شده در هستی خوداست

بگشای قفل بند طبیعت ز باطنش

چون ظاهرش به قید شریعت مقید است

(جامی، ۱۳۹۱: ۵۵۶)

شاعر از رسول الله (ص) می‌خواهد که هستی‌اش را از او بگیرد و به عبارت دیگر، از خود نیست شود و وجودش به هستی پیامبر موجودیت یابد. در بیت پایانی جامی به مراحل شریعت، طریقت و حقیقت اشاره دارد. عرفا معتقدند برای رسیدن به کمال نباید در قید ظواهر شریعت ماند و باید از آن عبور کرد تا به قلّه مقصود رسید. در این ابیات مضمون عرفانی «فنا» نیز قابل مشاهده است.

اگر خواهی آری به کف دامن او

برو دامن از هرچه جز اوست درچین

(همان: ۵۹۸)

جامی در بیت بالا ترک تعلقات را تنها راه رسیدن به حضرت علی^(ع) می‌داند.

سبزه زار دهر دون پرور به خرطبعان گذار
 همچو عیسی همنشین انجم سیار باش
 دیده چون مردان از این دنیا و مافیها بدوز
 سیرت مردان گزین با مردم دین‌دار باش
 تا نیفتی بهر دانه در خم دامی اسیر
 پاس‌دار دست و چشم و نفس بدکردار باش
 از دنائت همچو قارون دل به دنیا در مبند
 در جهان عالی همم چون جعفر طیار باش
 تاج‌دار خلد خواهی تا شود فردا سرت
 سوی بازار وفا امروز تاج‌دار باش
 ور ز دست دیو شهوت باید آزادی تو را
 تیغ تقوی برکش و با نفس در پیکار باش
 ور به دارالملک جنت پادشاهی بایدت
 بعد پیغمبر غلام حیدر کرار باش
 آفتاب برج عصمت، پیشوای اهل دین
 ناصر حق، نفس پیغمبر، امیرالمؤمنین

(کاشی، ۱۳۸۹: ۱۷۱)

در ترجیع‌بند بالا، شاعر مباحث عرفانی چون دنیاگریزی، مراقبت نفس، تزکیه درون و ترک تعلقات دنیوی را گوشزد کرده است و موارد فوق را به منقبت جعفر طیار و علی بن ابی طالب^(ع) پیوند می‌زند.

مراقبه در مسیر سلوک یعنی پاسداری خود از غیرحق طوری که تمام توجهات او مقصور بر حق و سرّ و باطن خود باشد، چنان که این عمل را با سر به زانو گذاشتن و متوجه بودن در بعضی اوقات و ساعات، مراقبه منامند و در اوایل سلوک حضور و توجه به صورت وجه الله است که با صورتی از صور معینه، او را زیارت کرده و در اعتکاف بیشتر توجه بر سرّ و درون خواهد بود که آن حقیقت مراقبه است. چون هر عمل صوری را باطنی است؛ چنانچه در شریعت باطن صلوات، ولایت و باطن صیام، امساک از غیر حق، و باطن حج سلوک راه دل است. در طریقت نیز پرداختن و توجه به باطن عبارتند از: پاسبانی خانه دل از اغیار و خالی کردن از خیالات نفسانیه و عقلاویه (انصاری و دیگران، ۱۳۷۰: ۱۰۶).

۵-۲. اشتیاق یا عشق

محمل رحمت ببند ای ساربان کز شوق یار
می کشد هر دم به رویم قطره های خون قطار
زودتر آهنگ ره کن کارزوی او مرا
برده است از دیده خواب، از سینه صبر، از دل قرار
قطع این وادی به ترک اختیار خود توان
می نهم در قبضه حکمت زمام اختیار
اشتر مستم که با خود می روم در راه او
نیست در بینی مرا جز رشته مهرش مهار
پای کویان می برد شوق جمال او مرا
زیر پایم چون حریر و گل بود خارا و خار

(جامی، ۱۳۹۱: ۶۲۳)

این ابیات برای حرکت شاعر به سمت مدینه‌النبی سروده شده است و جامی شور و اشتیاق خود را در رسیدن به زیارتگاه حضرت رسول (ص) ابراز می‌کند. در این ابیات عشق که یکی از مراتب عرفانی بوده، با وجود پیامبر اکرم (ص) گره خورده است.

در باب «اشتیاق» گفته‌اند: کمال شوق هر مشتاق به اندازه علم اوست به کمال جمال و طالب به میزان درکش از کمالات معشوق در راه رسیدن به او اشتیاق از خود نشان می‌دهد (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۱۰۷۱).

۳-۵. پرهیز از زهد ریایی

خرقه پشمینه را در آتش افکن آنگهی

بر سر سجاده اخلاص پنهان‌کار باش

(کاشی، ۱۳۸۹: ۱۷۱)

پرهیز از زهد ریایی و ترغیب به پنهان‌کاری در عبادت که از اعتقادات ملامتیه بوده، در بیت فوق آشکار است. آنچه برای شاعر اهمیت دارد عبارت است از: تمرین بی‌خودی و از خود رهایی. او زهد ریایی را مانع رسیدن به مقام وارستن از خود می‌داند. شیخ حسن کاشی به مخاطب توصیه می‌کند: از ظواهر صوفی‌گری پرهیز کرده و طاعات و عبادات خود را خالصانه و پنهانی انجام دهد. شاعر این بیت را به منقبت امیرالمؤمنین^(ع) پیوند می‌زند. گفتنی است که جامی درخصوص «لامتیه» گوید: جماعتی باشند که جهد می‌کنند اخلاص، رعایت و قاعده صدق محافظت شود. این طایفه سعی در پنهان کردن عبادات و پوشاندن عبادات داشته و در این راه مبالغه کنند. آن‌ها به انجام جمیع فضایل و نوافل پایبندند. مشرب ایشان در کل اوقات، محقق شدن معنی اخلاص است و لذتشان در تفرد نظر حق به اعمال احوال

ایشان و همچنان که عاصی از ظهور معصیت بر حذر است، ایشان از ظهور طاعت - که مظنه ریا باشد - حذر کنند تا قاعده اخلاص خلل نپذیرد. در واقع ملامتیان به نوافل و فضایل تمسک جویند؛ ولیکن آن را از نظر خلق پنهان دارد (جامی، ۱۸۵۸: ۱۵).

۴-۵. تسلیم

گر ندارم افسر شاهی به سر این بس که هست

گردن تسلیم زیر طوق فرمان توام

(جامی، ۱۳۹۱: ۶۲۵)

بیت خطاب به حضرت رسول (ص) است. در سیر الی الله، تسلیم یکی از مراحل سلوک به شمار می‌رود (دزفولیان، ۱۳۸۲: ۴۳۴). ذوالنون برای «تسلیم» سه علامت ذکر میکند: رضا در برابر قضای الهی، صبر هنگام بلا، شکر در وقت رخاء (ابن عربی، ۲۰۰۶: ۸۷). شاعر در بیت فوق، خود را تسلیم اوامر پیامبر اکرم (ص) معرفی می‌کند.

۵-۵. نبوت و ولایت

گفتیم خدای هر دو عالم

گفتیم محمد و علی هم

آن بر همه انبیاست سید

واین بر همه اولیا مقدم

گفتیم نبوت و ولایت

در ظاهر و باطنند همدم

آن صورت اسم اعظم حق

واین معنی خاص اسم اعظم

(شاه نعمت الله ولی، ۱۳۸۹: ۵۳۰)

ابن عربی و پیروان او به دو نوع ولایت قائلند: یکی ولایت عامه که همه مؤمنان از آن برخوردارند؛ زیرا همه آنان از برکت ایمانشان به حق تعالی نزدیکند و او یار و یاور و مدبر و متولی امور ایشان است. دیگر ولایت خاصه که مخصوص اصلان ارباب سیروسلوک است و عبارت است از فنای عبد در حق و قیام عبد با حق، یعنی عبد در این مقام از خود رها شده، در حق فانی گشته و به بقای او باقی مانده است. همان طور که فلک محیط به سایر افلاک و اجسام احاطه دارد، مقام ولایت هم به مقام نبوت و رسالت احاطه دارد. به عبارت دیگر، هر کس که به صفت نبوت و رسالت متصف است، به ولایت نیز متصف است؛ یعنی که ولایت عام و شامل و محیط است. پس هر نبی و رسولی ولی هست؛ اما هر ولی ای، نبی و رسول نیست. همان طور که هر نبی ای رسول نیست، که گفته شد نبی نسبت به رسول عام است و رسول نسبت به او خاص. ولایت انقطاع نمی‌یابد، خداوند خود را به اسم نبی و رسول ننماید؛ اما خود را به اسم ولی نامیده است: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا» و «هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ». لذا این اسم همواره در دنیا و آخرت در بندگانش جریان و سریان می‌یابد و ظاهر می‌گردد. مظاهرش اولیاء الله اند که جهان هرگز از وجودشان خالی نمی‌ماند (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۶۸).

اسم اعظم: روایات و دعاهایی که با سند صحیح از ائمه^(ع) نقل شده و بر وجود «اسم اعظم» دلالت دارد، در حدّ تواتر رسیده است. اسم اعظم در این روایات و آثار اسمی است که هرگونه اثری بر آن مترتب می‌گردد؛ اعم از به وجود آوردن، نابود کردن، ابداء، اعاده، آفریدن، روزی دادن، زنده کردن، میراندن، حشر، نشر، جمع کردن و متفرق ساختن و خلاصه، هر نوع دگرگونی جزئی و کلی و روشن است که این تأثیرات بر اسم لفظی که يك صدای از بین رفتنی است، مترتب نمی‌گردد؛ بلکه از ناحیه معنا بروز می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۷۴).

در بصائرالدرجات از برقی نقل شده است که امام صادق^(ع) فرمود: خداوند اسم اعظم خود را بر هفتاد و سه حرف قرارداد؛ آنگاه به آدم، بیست و پنج حرف از آن را داد و به ابراهیم، هشت حرف و به موسی، چهار حرف و به عیسی، دو حرف از آن اعطا نمود که با آن، مردگان را زنده می‌کرد و کور مادرزاد و مبتلا به پیسی را بهبودی می‌داد و به محمد^(ص) هفتاد و دو حرف داد و یک حرف را در حجاب نگهداشت تا آنچه را در اوست، کس نداند و او آنچه را در ضمیر بندگان است، بداند (همان: ۷۵).

در اصول کافی، کتاب الحجّة در باب آنچه به ائمه از اسم اعظم داده شده، این روایت آمده است که جابر از امام باقر^(ع) نقل می‌کند: اسم اعظم خداوند بر هفتاد و سه حرف است. در نزد آصف فقط یک حرف بود آن را بر زبان آورد، زمین ما بین او و تخت بلقیس فرورفت تا تخت را با دستش گرفت؛ سپس زمین در کمتر از یک چشم به هم زدن به حالت اول برگشت و ما امامان هفتاد و دو حرف از آن نزد ماست و یک حرف دیگر (که کسی به آن راه ندارد) نزد خداست و آن مخصوص خداوند است در علم غیب که پیش اوست (قرشی، ۱۴۱۲: ۳/۳۱۱).

شاعر در این ابیات پیامبر^(ص) و علی^(ع) را والی و حاکم هر دو جهان می‌داند و این دلیل را برای اثبات سخنش ذکر می‌کند که رسول الله^(ص) سرور همه انبیا و علی^(ع) پیشرو همه اولیاست. نبوت و ولایت با یکدیگر قرین هستند به این معنی که اعتقاد به نبوت، مستلزم اعتقاد به ولایت است و بالعکس؛ همان طور که پیامبر^(ص) و امام علی^(ع) همراه با یکدیگر بودند^۲. نبوت صورت ظاهری اسم اعظم و ولایت صورت باطنی آن است.

۵-۶. ولایت

مسند ملک ولایت در حقیقت آن اوست

در حریم عصمتش روح القدس دربان اوست

حاکم است او در ولایت اولیا او را مرید

شاه عالم خوانمش هر کاو علی سلطان اوست

از ولای او ولایت یافته هر کاو ولی است

رو موالی شو که این است اعتقاد اولیا

(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۹: ۵۰۵)

شاعر در ابیات این ترجیع‌بند، ولایت حقیقی را از آن علی^(ع) می‌داند. همان‌طور که در آیات قرآن و مبانی صوفیه نیز به آن اشاره شده است.

إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ فِي شَأْنِ عَلِيٍّ نَازِلٌ شَدِيدٌ. «إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵) به ولایت امام اشاره دارد (حلی، ۱۳۸۳: ۱۴۴). گفتنی است که در مبانی عرفان، «ولی» کسی است که فانی در حق و باقی به رب بوده و حالات بشری او در جهت ربانی فانی گشته و صفات بشری وی مبدل به صفات الهی شده باشد (قیصری، ۱۳۸۱: ۲۵ و ۶۱). ولایت عامه شامل جمیع اهل ایمان می‌شود؛ چراکه «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» و ولایت خاصه اختصاص به اهل سلوک و شهود دارد (یثربی، ۱۳۶۶: ۱۷۹).

۵-۷. فیض اقدس

عین او از فیض اقدس فیض او روح القدس

عقل کل فرمان بر و مه بنده، چاکر آفتاب

(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۹: ۵۱۱)

این بیت در منقبت امام علی^(ع) سروده شده است. فیض اقدس: تجلی ذات احدیت برای خود در صور همه ممکنات. فیض اقدس نخستین مرتبه از مراتب تعینات در طبیعت وجود مطلق است. فیوضاتی که مدنظر ابن عربی است، عبارت است از تجلیات حقیقی واحد در صورت‌های گوناگون از راه‌های مختلف (عفی‌فی، ۱۳۸۰: ۵۹).

۵-۸. برزخ جامع

ابیات ذیل در منقبت پیامبر^(ص) سروده شده است:

مرتبه حضرتت جمع همه مرتبه

با تو در این مرتبه نیست کسی را محل

یافت تعین به تو صورت اسما تمام

برزخ جامع تویی علت جمله علل

(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۹: ۵۲۴)

برزخ جامع بود صورت جمع وجود

نور گرفته ز حق داده به عالم ضیا

جامع این نشأتین صورت و معنی او

حاکم دنیا و دین سید هر دو سرا

ظلمت و نوری نهاد نام حدوث و قدم

کرد تمیزی تمام شاه همه انبیا

(همان: ۵۰۹)

جمع مشاهده حق است بی خلق و این مرتبه، فنای سالک است؛ زیرا تا زمانی که هستی سالک بر جای باشد، شهود حق بی خلق نیست و جمع‌الجمع شهود خلق است قائم به حق؛ به این معنی که حق را در جمیع موجودات مشاهده نماید و این مقام بقای بالله است که آن را صحو بعد المحو نیز خوانند (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۱۰۸).

جمع‌الجمع که مقام حضرت رسول^(ص) و عبارت از دیدن حق است، در صور تجلیات اسمائیه و ذاتیه و دیدن تعینات خلق است قایم به حق (انصاری و دیگران، ۱۳۷۰: ۱۳۲/۱).

تعین: یکی از مراتبی که انسان می‌تواند به آن برسد، این است که انسان عین حق شود و این مرتبه در سایه قرب فرایض حاصل می‌شود. در این قرب انسان سمع و بصر حق شود و این سعادت برای «انسان کامل» رخ می‌دهد، آن هم بعد از فنای او از ذات خویش و بقای او به حق (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۱۰۸).

این مضمون که پیامبر^(ص) علت جمله علل معرفی می‌شود، در ابیات آذری نیز دیده شده است:

محمدی که غرض گر نبودی او بودی

نه عرش بودی و نه کرسی و نه ارض و سما

نه مه بدی و نه مهر و نه ملک و نه ملکوت

نه رنگ لیل و نهار و نه بوی ما و شما

(آذری، ۱۳۸۹: ۵)

این مضمون (علت العلیل بودن حضرت خاتم) اشاره دارد به «لولاک لما خلقت الافلاک» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵/۲۸). این مطلب که پیامبر^(ص) و اهل بیت^(ع) ایشان سبب آفرینش بودند، بارها در روایات آمده است. بهترین منبعی که به این مهم اشاره دارد، حدیث کسا به سند جابر بن عبدالله انصاری است. آن بخش از این حدیث که این مهم را یادآوری می‌کند، به این شرح است: «فقال الله عزوجل یا ملائکتی و یا سکان سماواتی انی ما خلقت سماء مبنیة و لا ارضاً مدحیة و لا قمرأ منیراً و لا شمساً مضيئة و لا فلکاً یدور و لا بحرأ یجری و لا فُلکاً یسری إلا فی محبة هولاء الخمسة» (قمی، ۱۴۰۴: ۱/۱۸).

برزخ جامع: ابن عربی برزخ را گذشته از عالم مثال، در موارد گوناگون به مفهوم حالت واسط میان دو چیز مثلاً «حق» و «خلق» به کار برده است (ابن عربی، بی‌تا: ۳۳۷/۴). نخستین حضرت الهی که عالم از آن ظهور کرده، حضرت ذات الهی است که متصف به همه اسماء و صفات است و این حضرت همان است که در اصطلاح عرفا «برزخ جامع» نامیده می‌شود (عفیفی، ۱۳۸۰: ۳۸۲). با توجه به این مقدمات، شاعر در این ابیات می‌گوید: پیامبر^(ص) به مرتبه فنا (در مفهوم عرفانی) و قرب فرایض رسیده؛ لذا حق را بی خلق در صور تجلیات اسماء و ذات دیده است. او بعد از فنا از ذات خویش و بقا یافتن به حق، به مرتبه انسان کامل رسیده و بنابراین واسطه بین حق و خلق است، از پروردگار نور گرفته و به عالم نور بخشیده؛ یعنی واسطه فیض بوده و چون واسطه فیوضات الهی است، علت همه علل‌ها و بهتر بگوییم بهانه آفرینش است.

۵-۹. وحدت وجود

معنی ام‌الکتاب نور محمد بود

اصل همه عین او، عین همه چیزها

(شاه نعمت الله ولی، ۱۳۸۹: ۵۰۹)

عبارت «ام‌الکتاب» در سوره‌های مختلفی از قرآن آمده است. از جمله: «و أنه فی ام‌الکتاب لدینا لعلی حکیم» (زخرف: ۴)؛ «یمحو الله ما یشاء و یشاء و عنده ام‌الکتاب» (رعد: ۳۹)؛ اما علمای دین چند معنی برای «ام‌الکتاب» نقل کرده‌اند: قرآن و سوره حمد (غزالی، ۱۳۸۶: ۱۹۷/۴) و لوح محفوظ (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۲۳/۷)، عقل اول (تهانوی بغدادی: ۱۳۰/۱ به نقل از: ابی خزام، ۱۹۹۳: ۴۷).

برخی دیگر «ام‌الکتاب» را این‌گونه تفسیر کرده‌اند: «اصولاً ذات احدیت به اعتبار حبّ ظهور، مقتضی تعین اول شد که برزخ جامع است میان احکام و جوب و امکان. از آن رو که تعقل خود و مبدأ می‌نماید و دانش و علوم همه از اوست، مسمّی به عقل کل است و از جهت ارتسام آیات و کلمات موجودات کلیه و جزویه در ذات او، مسمّی به ام‌الکتاب است» (دزفولیان، ۱۳۸۲: ۲۲۶).

مصراع اول می‌تواند به این آیه نیز اشاره داشته باشد: «و إنک لتلقى القرآن من لدن حکیم علیم» (نمل: ۶) «و همانا ای رسول (ص)، آیات قرآن از جانب خدای حکیم به وحی بر تو القا می‌شود».

روایات مختلفی در خصوص «نور محمد» وجود دارد. اکنون به دو نمونه از این موارد اشاره می‌شود: «اول ما خلق الله نوری» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۷/۱) و نیز «اول ما خلق الله نور محمد (ص) قبل کل شیء» (ابن عجیبه، ۱۴۱۹: ۲۷۵/۵)

در یکی از شروح گلشن راز شبستری آمده است: اصل هر شیء، عین ثابتۀ آن شیء است و عین ثابتۀ «ام» است و اسمای الهی «اب»، اسمای الهی متصرف است و عین ثابتۀ اشیای متأثر است از اسمای الهی (ترکه، ۱۳۷۵: ۱۱۲).

با توجه به مطالب فوق، مصراع اول را می‌توان این‌گونه تفسیر کرد: (۱) اصل همه چیز، پیامبر است. (۲) نور محمد، عقل اول است. (۳) نور محمد (ص) طبق روایات قبل از هر چیزی خلق شده. (۴) همچنین می‌تواند به ارتباط وجودی پیامبر (ص) با وحی قرآن بر ایشان که در سورۀ نمل آمده است نیز اشاره داشته باشد؛ اما تفسیر مصراع دوم: پیامبر (ص) جامع همه استعدادات و قوای الهی است و واسطه حق و خلق است.

نقطه آخر خوشی شکل الف نقش بست

زان الف آمد پدید جمله کتاب خدا

دایره‌ای فرض کن جمله نقاطش ظهور

نقطه اول بگیر نام کنش مبتدا

(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۹: ۵۰۹)

عرفا در باب نقطه گفته‌اند:

«در عالم ارقام، نماینده سرّ هویت غیبیه مطلقه است و آن هیئت جمعیه احدیه‌ای است که به همه حروف رقمیه و درجه‌های شکل‌های مختلف آن‌ها و صورت‌های محسوسه آن‌ها احاطه داشته و در نهاد خصوصیات آن‌ها مندرج بوده و با صورت‌های مختلف و اعیان آن‌ها مستور و محتجب است و نسبت صورت نقطه به مدارج حروف و کلمات، نظیر نسبت تعیین اول به مراتب اعیان موجودات می‌باشد و چون تعیین اول امری است اعتباری که تحقق و وجود خارجی برای آن

نیست مگر به واسطه وجودات خارجی و ظهور آن تحقق پیدا نمی‌کند مگر به واسطه تعیین و تشخیص، نقطه نیز مبدأ امتداد و پیدایش وجود الف در درجات مخارج حروف است» (انصاری و دیگران، ۱۳۷۰: ۱/۱۷۴).

اولین تعیین نفس رحمانی نیز تجلی حق است بر ذات خودش و آن حضرت احدیت است که دارای نعت و اسم و رسم نیست و این وحدت، منشأ احدیت و واحدیت و عین ذات حق است و اما دلیل اینکه الف صورت جمعیه نقطه و صورت متعینه آن است و نقطه به ذات‌ها در عین لا تعینی عین متعین است و برای او اسمی ظاهر نیست، این است که نقطه عین کل و مرادف با کل است و کل از جهت کلیت، تعینی ندارد و به همین جهت هم قیام حقیقت الف به واسطه نقطه است، پس نقطه چنانچه در حقیقت الفیه داخل بوده و در نهاد حقیقت الفی مضمور و در عین حال قیوم آنست، همان‌طور با اندراج و مستتر بودن آن در صورت حروف قیوم حروف است و اشاره است بر اینکه نفس رحمانی یا فیض مقدس شامل حقایق افراد موجودات و جامع خصایص افراد ممکنات است و با همه و عین همه است و با خصوصیات آن‌ها محتجب بوده و در تحت ماهیات آن‌ها مستور است (همان: همان‌جا).

با توجه به دو بیت مذکور و توضیحات بالا، این‌گونه استنباط می‌شود که نور احدیت که نقطه اول موجودات است امتداد یافته و همه مراتب کائنات از او ظاهر شده و عرفا آن امتداد را به صورت الف تعبیر می‌کنند.

جام حبابی پر آب هست در این بحر ما

ساقی ما، ما خودیم همدم ما عین ما

مخزن گنج اله کنج دل عارف است

در طلب گنج او در دل عارف درآ

نعمت و الله بهم کرده ظهوری تمام

آینه را پاک دار تا که نماید تو را

(شاه نعمت الله ولی، ۱۳۸۹: ۵۰۹)

این ابیات، در قصیده‌ای با موضوع منقبت پیامبر (ص) سروده شده است. در خصوص مصراع «ساقی ما ما خودیم همدم ما عین ما» می‌توان گفت: «هر موجودی عین ثابت خود را در ازل دارد و وجود خارجی او، مطابق اقتضای آن عین ثابت است. این یک قانون کلی در فلسفه ابن عربی است» (عفیفی، ۱۳۸۰: ۷۰).

شرح بیت دوم: قلب یا دل نزد ابن عربی وسیله‌ای است که با آن معرفت به خدا حاصل شده و به اسرار الهی می‌توان دست یافت. ابن عربی در شرح حدیث قدسی «نه در زمینم می‌گنجم و نه در آسمانم؛ ولی در قلب بنده مؤمنم می‌گنجم» می‌گوید: «مراد از قلب، قلب عارفی است که بر مدار حق می‌گردد و حق را در هر یک از تجلیاتش مشاهده می‌کند؛ یعنی آن قلبی که جز حق مشاهده نمی‌کند» (همان: ۱۹۴).

شاه نعمت الله نیز «دل» را در این ابیات به همین مفهوم به کار برده است. اگر دقت شود، شاعر نگفته «دل انسان» یعنی هر دلی مخزن اسرار الهی نیست، بلکه گفته «دل عارف» یعنی آن دلی که جز حق را نمی‌بیند. شرح بیت سوم: این بیت دلالت دارد به تجلی حق در بنده و نیز تجلی بنده در حق. برای رؤیت نیز آینه را مثال می‌زند (متأثر از تفکرات ابن عربی). مطلبی که ابن عربی بیان کرده این است که حق تعالی هر موجودی را از ذات و صفات خود هستی بخشیده و این همان تجلی الهی است: یعنی ظهور در صورت‌ها و تعینات کونی و تجلی الهی به چیزی تعلق نمی‌گیرد مگر بر حسب استعداد جایگاه تجلی. از این رو هر انسانی صورت خود را در آینه حق می‌بیند.

ابن عربی برای این رؤیت، آینه و صورت مشهود در آن را به‌عنوان مثال آورده: حق که آینه وجود است، دیده نمی‌شود مگر صورت‌های او که در آینه‌های هستی تجلی می‌کند؛ اما تشبیه به آینه و صورت در معنایی دیگر نیز به کار رفته. به این شرح که خلق به آینه مانند شده و حق چون صورتی است که در آن ظاهر می‌شود. پس همان‌گونه که حق آینه خلق است، خلق هم می‌تواند آینه حق باشد. ابن عربی در این باره می‌گوید: «پس حق آینه توست تا خود را ببینی و تو آینه اویی تا او اسمای خود و ظهور و احکام آن‌ها را ببیند و این اسماء و احکام آن‌ها، چیزی جز عین او نیست» (همان: ۷۳). در بیت فوق نیز شاعر می‌گوید: من در پروردگار و پروردگار در من جلوه کرده است. شما هم ای مخاطبان سخن من، اگر آینه وجودتان (که با توجه به بیت قبلی می‌توان از آن تعبیر به دل کرد) را تطهیر کنید، می‌توانید این جلوه‌گری را ببینید:

مظهر اسمای حق، مرآت کل کائنات

نسخه کون و مکان، آینه گیتی نما

(آذری، ۱۳۸۹: ۱۳)

آذری در ابیات بالا می‌گوید: همه هستی تجلی اسمای پروردگار است؛ چنان‌که گویی کون و مکان آینه‌های است برای نشان دادن جلوه روی حق. این بیت بر تجلی و وحدت وجود دلالت دارد. وحدت وجود اساس تعالیم عرفانی ابن عربی است. به عقیده او وجود، حقیقتی است واحد و ازلی. این وجود واحد ازلی خداست و به این ترتیب عالم خود وجود مستقل حقیقی ندارد و خیال صرف است و وجود حقیقی یک چیز بیش نیست. به عقیده محیالدین این حقیقت واحد که وجود حق است، دارای یک تجلی ازلی است که او آن را فیض اقدس می‌خواند و عبارت میداند از تجلی ذات

الهی در صور جمیع ممکنات. این صورت ممکنات را هم امری معقول میدانند که وجود عینی ندارد و همان است که آن را اعیان ثابته فیالعدم میخوانند. به این ترتیب ذات حق با یک تجلی که فیض اقدس نام دارد، اعیان را در عدم «ثابت» میدارد و با تجلی دیگر که فیض مقدس نام دارد، به اقتضای مشیت این اعیان ثابت در عدم را وارد عرصه ظهور میکنند (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۱۲۰-۱۱۸).

در قصیده‌ای دیگر، شاعر به تفصیل در منقبت علی^(ع) سروده است و در آن به شکل هنرمندانه‌ای ابیات را به نعت آن حضرت و نیز حضرت ختمی مرتبت^(ص) پیوند می‌زند. چند بیت آن نقل می‌شود:

حدیث از سر تحقیق گونه از تقلید

طریق سیر به پایان نمی‌رسد ز سیر...

خبر ز عالم افلاک آن تواند داد

که بازگشت به فرمان او خور از خاور

کسی به لذت مستی رسد که نوش کند

شراب معرفت از دست ساقی کوثر

(آذری، ۱۳۸۹: ۴۰-۴۱)

شاعر این ابیات معماگونه فلسفی-عرفانی را به مدح رسول اکرم^(ص) و امیرالمومنین^(ع) گره می‌زند. درباره اینکه الف، کل کائنات است و قیام حقیقت الف به واسطه نقطه صورت گرفته است، پیش از این سخن گفته شد؛ اما توضیحاتی دیگر در جهت روشنگری ابیات آذری باید گفت که نقطه عین حقیقت الفی است، الف نیز عین تعینات حروف است که ظهور آن‌ها از امتدادات و تجلیات نفس انسانی است و حروف بدون حقیقت الفیه ظهور پیدا نمی‌کنند و در عین حال حقیقت الفیه هر جا که حروف

باشد، موجود است. همچنین حقیقت مطلق غیب‌الغیوب نیز عین تعین و تجلی اول است که آن منشأ و مصدر نفس رحمانی (فیض مقدس) است و نفس رحمانی، عین حقایق ارقام کونیه اعم از علویات و سفلیات می‌باشد؛ ولی ارقام کونیه آن حقیقت مطلق را ادراک نمی‌کنند، با اینکه معیت قیومی با آن‌ها دارد (انصاری و دیگران، ۱۳۷۰: ۱/۱۷۵).

مراد از نفس رحمانی، وجود اضافی است که بالذات واحد است؛ ولی در صوراعیان ممکنات در حضرت واحدیت تکثر پیدا می‌کند و به این جهت به نام «نفس رحمانی» نامیده می‌شود که آن را تشبیه به نفس انسان کرده‌اند؛ زیرا دم و نفس با اینکه هوای ساده و بسیط است، در صورت حروف گوناگون ظاهر می‌شود و در نتیجه اسمائی را که در تحت آن داخلند، آرامش می‌بخشد؛ زیرا اشیاء در سایه آن هستند (همان: همان جا).

گفتنی است که در عرفان اسلامی مبحث خلقت آفرینش از حروف در آثار عارفان مورد تأکید قرار گرفته است؛ مانند این جمله از شرح شطحیات: همه حروف تهجی معادن اسرار صفات و نعوت اسامی قدمی است (بقلی شیرازی، ۱۳۸۵: ۸۲). حروف نزد عارفان مندرج در لوح کائنات بوده و خطی و نشانه‌ای و مثالی از خدایند:

از لوح کائنات نخواندیم هیچ حرف

کان حرف را نبود خطی از مثال او

(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۹: ۵۹۷)

از طرفی نیز حرف «الف» اولین مظهر و خاستگاه حروف به شمار می‌رود:

ای حروف آفرینش را وجود تو الف

وانگهش از لاجورد سرمدی بر چهره «لام»

(انوری، ۱۳۶۴: ۱/۲۰۸)

اولویت «الف» چنان است که ابن عربی نیز در رساله‌ای تحت عنوان کتاب الف می‌نویسد: «الف» در همه حروف بسان عدد یک در همه اعداد ساری و جاری است. در حقیقت می‌توان گفت «الف» قیوم حروف است و از نظر قابلیت، دارای تنزیه و از نظر بُعدیت دارای اتصال است. همه چیز به او وابسته است، ولو آن به هیچ چیز وابسته نباشد. لذا شباهت به یک دارد؛ زیرا وجود اعداد وابسته اوست، ولی وجود او وابسته به اعداد نیست و همان است که سایر اعداد را ظاهر می‌سازد، ولی سایر اعداد او را ظاهر نمی‌سازند. همان‌گونه که یک مقید به مرتبه‌ای از مراتب سایر اعداد نیست و عین آن یعنی اسمش، در همه مراتب نهان است. «باء» و «جیم» و کلیه حروف اسمی دارند که معنی آن‌ها از «الف» است (ابن عربی، کتاب الف، به نقل از: زمردی، ۱۳۹۲: ۴۹). در راستای نظریه وحدت حروف، حرف «الف» موجد سایر حروف است و مرتبه مکانی آن بر سایر حروف الفبا مقدم است:

از آن نقطه که خطش مختلف بود

نخستین جنبشی کآمد، الف بود

(نظامی، ۱۳۶۳: ۴۱۱)

بر مبنای نظریه وحدت حروف، الف موجد حروف و اشکال حرفی دیگر نیز هست که هر کدام از یکدیگر متمایز هستند و از تعیین خاصی نیز برخوردارند. در عرفان اسلامی وحدت حروف در «الف» و نیز در وجهه شمایی «الف» بدین صورت مورد نظر قرار گرفته است: از این حروف قرآنی، الف را به ذات تسلیم کن و بقیه را از صفات بشمار (ابن عربی، الاسراء الی مقام الاسراء، ۱۰۵ به نقل از: زمردی، ۱۳۹۲: ۵۱). در حقیقت مطابق این نمونه شمایی و تمثیلی قیام صفات به ذات است و قیام حروف

دیگر به الف. در متون فارسی اشاره به انشعابات حروف از حرف «الف» با ملاحظات شاعرانه بیان شده است:

تخته‌اول که الف نقش بست

بر در محجوبه احمد نشست

حلقه‌حی را کالف اقلیم داد

طوق ز دال و کمر از میم داد

لاجرم او یافت از آن میم و دال

دایره دولت و خط کمال

(نظامی، ۱۳۶۳: ۱۲)

بنابراین این ابیات آذری (آذری، ۱۳۹۸: ۴۰-۴۱) که در ابتدا مطرح شد و این دقیقه را بیان کرد که الف اصل کائنات است و همه حروف از آن نشئت می‌گیرند، به همان مسئله تجلی و اعیان ثابته و وحدت وجود اشاره دارد که پیش از این به شرح آن پرداختیم.

آذری از مریدان شاه نعمت‌الله بوده و شاه نعمت‌الله نیز تحت تأثیر افکار ابن عربی بود و از جمله این اندیشه‌ها، وحدت وجود و دیگری وحدت حروف است. این موضوع ظاهراً بر اندیشه و ذهن آذری نیز تأثیراتی داشته است؛ چنان‌که مضامین مطرح شده را در ابیات سروده شده از ایشان ملاحظه کردیم.

آذری، در این ابیات بحث تجلی و اعیان ثابته را به داشتن پیر و مراد برای رسیدن به حقایق و اسرار الهی پیوند می‌زند. بعد از بیان این دقیقه عرفانی که همه حروف از الف و همه اعداد از یک نشئت می‌گیرند (بحث تجلی)، سپس به مدح

امیرالمومنین^(ع) و حضرت رسول^(ص) می‌پردازد. شاعر معتقد است که فقط بحر آشنا می‌تواند گوهرهای ناب اسرار الهی را دریافته و راهروان را با این مکنونات عالم غیب آشنا کند. سپس با ذکر اینکه علائم ظاهری زهد و تصوف دلیل بر حقیقی بودن هادی و رهبر بودن نیست، متذکر می‌شود که شرط معطر بودن دم آدمی زمانی است که درونش را از غیر تطهیر کرده و آتش عشق به محبوب را شعله‌ور سازد. بعد از آن می‌گوید: اگر وجودت به علایق دنیوی و مادی وابسته است، بدان که نخواهی توانست از ارشاد هادیانی چون خضر بهره‌مند شوی. سپس مخاطب را تشویق می‌کند که اگر راهبر شایسته‌ای در سیروسلوک می‌خواهی، بهترین گزینه علی^(ع) است که در زیر درخت از اولین کسانی بود که با پیامبر بیعت کرد^۳ (قمی، ۱۴۰۴: ۲/۲۴۱). شاعر، علی^(ع) را سرخیل انبیاء^۴ می‌خواند و گوشزد می‌کند که هر کس به آن حضرت اقتدا نکند، با راهنمایی ابلیس از آتش دوزخ سر بلند خواهد کرد؛ سپس قدرت معنوی امام علی^(ع) را در کنار توان شاخص جسمانی حضرت آورده و می‌گوید: کسی می‌تواند ریشه شرک را از درون خود بزاید که توانست در خیبر را از جا درآورد. آن کس که به دعای او خورشید از خاور بازگشت^۵، آگاه از اسرار الهی است. سالکی که از دست ساقی کوثر^۶ شراب معرفت بنوشد، لذت حقیقی مستی را خواهد چشید. ابیات عرفانی شاه نعمت‌الله ولی و آذری اسفراینی به‌گونه‌ای معماگونه است؛ به این معنی که خواننده حتماً باید با اصطلاحات عرفانی به‌ویژه تفکرات ابن عربی آشنایی تام داشته باشد تا بتواند اشعار این دو شاعر را درک نماید.

۶. نتیجه‌گیری

کاشی، جامی، آذری، عصمت بخارایی و شاه نعمت‌الله ولی از جمله شاعرانی هستند که در این دوره (قرن هشتم و نهم) ضمن توجه به منقبت اهل بیت^(ع) از مضامین عرفانی استفاده کرده‌اند. شیوه آذری و شاه نعمت‌الله ولی نزدیک به یکدیگر است و دلیل این امر آن است که آذری از محضر شاه نعمت‌الله تلمذ می‌کرده و هر دو پیرو مکتب ابن عربی بوده‌اند. مباحث عرفانی مدنظر این شاعران که در راستای منقبت اهل بیت^(ع) قرار گرفته عبارتند از: بی‌توجهی به دنیا و ترک تعلقات، فنا و ترک هستی، عشق، زهد ریایی، تسلیم، نبوت و ولایت، فیض اقدس، برزخ جامع و وحدت وجود. این شاعران از بین اهل بیت^(ع)، بیشتر وجود حضرت رسول^(ص) و امیرالمومنین^(ع) را با مضامین عرفانی نام‌برده عجین کرده‌اند. از بین شاعران مورد پژوهش، ابیات عرفانی شاه نعمت‌الله ولی و آذری اسفراینی به‌گونه‌ای معماگونه بوده و درک آن موارد، مستلزم احاطه کامل بر اندیشه‌های ابن عربی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. طبق آیات قرآن: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (احزاب: ۴۰) و نیز «فَأَنشَدَكُمُ اللَّهُ أَتَعْلَمُونَ حَيْثُ نَزَلَتْ»: «و السَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقْرَبُونَ» سئل عنها رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فقال: أنزلها الله تعالى في الأنبياء و أوصيائهم، فانا أفضل أنبياء الله و رسله و على بن أبي طالب أفضل الأوصياء؟ قالوا: ا نعم (العروسی الحویزی، ۱۴۱۵: ۲/ ۲۵۵).

۲. در این خصوص روایات و شواهد تاریخی زیادی موجود است: حضور علی^(ع)

در بیشتر جنگ‌ها در کنار پیامبر^(ص)، لیلۃ المبیت، آنچه بر خاتم‌الرسال وحی می‌شد علی^(ع) می‌شنید. مورد اخیر از لسان خود حضرت نقل شده است: «اری نور الوحی و الرسالة و اشم ریح النبوة لقد سمعتُ رنة الشيطان حين نزل الوحی (نهج البلاغه، ۱۴۱۹: ۳۰۱). دلیلی دیگر بر این همراهی: «وإن كان خاتم الرسل زمانا و علي بن أبي طالب اما نفسه كما تدل علی آية المباهلة او قسیم نوره كما يدل علیه قوله صلی الله علیه و آله «انا و علي من نور واحد» (قمی، ۱۴۰۴: ۱۸ / ۱).

۳. اشاره به تفسیر آیه ۱۴ سوره فتح.

۴. اشاره به حدیث معرفت نورانیت: در این حدیث که از امام علی^(ع) نقل شده است، حضرت خود را نجات‌دهنده همه انبیاء از آزمون‌های الهی معرفی می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵ / ۲۶). شاید به همین دلیل بوده که آذری، حضرت را سرخیل انبیاء خوانده است.

۵. بازگشت خورشید به دعای امیرالمومنین^(ع) برای خواندن نماز عصر حضرت در روایات آمده است (دیلمی، ۱۴۱۲: ۴۶ / ۲).

۶. در روایات، امام علی^(ع) ساقی کوثر خوانده شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸ / ۸).

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳). من لا یحضره الفقیه (ج ۲ و ۶). به تصحیح علی‌اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات سلامی.
۳. ابن عجبیه، احمد بن محمد (۱۴۱۹). البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید (ج ۵). به تحقیق احمد عبدالله قرشی رسلان. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴. ابن عربی، محیی‌الدین (۲۰۰۶ م). الکوکب الدرّی فی مناقب ذوالنون مصری. به تحقیق و تصحیح عبدالحمید صالح حمدان. قاهره: المكتبة الازهریة.
۵. _____ (بی‌تا). فتوحات مکیه (ج ۴). بیروت: دارالصادر.
۶. ابی خزام، انور فؤاد (۱۹۹۳). معجم المصطلحات الصوفیة. بیروت: مكتبة لبنان الناشرین.
۷. انصاری، خواجه عبدالله و باباطاهر عریان و میرسید علی همدانی (۱۳۷۰). مقامات عارفان: سه اثر نفیس از سه عارف بزرگ. ترجمه حاج میرزا محسن حالی و احمد خوشنویس عماد. تهران: کتابخانه مستوفی.
۸. انوری، اوحدالدین (۱۳۶۴). دیوان قصاید (ج ۱). به اهتمام مدرس رضوی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. آذری طوسی، نورالدین حمزة بن علی ملک (۱۳۸۹). دیوان آذری اسفراینی. به تصحیح و تحقیق عباس رستاخیز و محسن کیانی. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۱۰. بخارایی، عصمت‌الله (۱۳۶۶). دیوان عصمت بخارایی. با مقدمه احمد کرمی. تهران: انتشارات ما.

۱۱. بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۸۵). شرح شطحیات. به اهتمام هانری کربن. ترجمه محمد علی امیرمعزی. تهران: طهوری.
۱۲. ترکه، صائن الدین علی (۱۳۷۵). شرح گلشن راز. به تحقیق و تصحیح کاظم دزفولیان. تهران: آفرینش.
۱۳. تهنوی بغدادی، ابوالقاسم الجنید بن محمد (۱۴۲۵). رسائل الجنید. دمشق: دار اقرأ للطباعة و النشر و التوزیع.
۱۴. جامی، عبدالرحمان (۱۸۵۸). نفحات الأنس. به تحقیق و تصحیح و پیام ناسولیس و مولوی غلام عیسی و مولوی عبدالحمید. کلکته: مطبعة لیسى.
۱۵. _____ (۱۳۹۱). کلیات دیوان جامی. تهران: اقبال.
۱۶. جرجانی، سید شریف علی بن محمد (۱۳۷۰). التعریفات. تهران: ناصرخسرو.
۱۷. جعفریان، رسول (۱۳۸۲). «مروری بر منقبت امامان (ع)». علوم و قرآن و حدیث. ش ۸۷. صص ۹۸-۱۲۰.
۱۸. جهانگیری، محسن (۱۳۷۵). محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. حلّی، حسن بن یوسف مطهر (۱۳۸۳). کشف الیقین فی فضایل امیرالمؤمنین. ترجمه حمیدرضا آژیر. به تلخیص رضا بیات. تهران: شمس الضحی.
۲۰. خوارزمی، تاج الدین حسین (۱۳۷۹). شرح فصوص الحکم. به تحقیق و تصحیح حسن حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۲۱. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲). ارشاد القلوب الی الصواب. ج ۲. قم: الشریف الرضی.
۲۲. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹). ارزش میراث صوفیه. تهران: امیرکبیر.

۲۳. زمردی، حمیرا (۱۳۹۲). نظریه نشانه‌شناسی حروف در متون فارسی. تهران: زوار.
۲۴. سمرقندی، دولت‌شاه (۱۳۸۵). تذکرة الشعراء. به تصحیح فاطمه علامه. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۵. شبستری، محمود (۱۳۸۲). گلشن راز. متن و شرح: کاظم دزفولیان. تهران: طلایه.
۲۶. شیرازی، محمد معصوم «معصوم علی‌شاه» (۱۳۶۳). طریق الحقایق (ج ۳). به تصحیح محمدجعفر محجوب. تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.
۲۷. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۱). تاریخ ادبیات در ایران (ج ۴). تهران: فردوس.
۲۸. طباطبایی، محمدحسین و علی شیروانی (۱۳۸۸). رسائل توحیدی. قم: بوستان کتاب.
۲۹. العروسی الحویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵). تفسیر نورالثقلین. قم: مطبعة العلمیه.
۳۰. عقیفی، ابوالعلاء (۱۳۸۰). شرحی بر فصوص الحکم: بررسی و نقد اندیشه ابن عربی. ترجمه نصرالله حکمت. تهران: الهام.
۳۱. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۶). احیاء علوم الدین (ج ۴). به تحقیق و تصحیح حسین خدیو جم. مترجم: مؤیدالدین خوارزمی. تهران: نشر علمی-فرهنگی.
۳۲. قمری، عبدالستار (۱۳۸۳). «نگاهی گذرا به عرفان اسلامی و افکار و احوال شاه نعمت‌الله ولی». سراپرده عشق. گردآورندگان: محمدرضا صرفی و محمدصادق بصیری. کرمان: مرکز نشر دانشگاهی، دانشگاه شهید باهنر کرمان.
۳۳. فرزاد، حمید (۱۳۹۱). تحقیق در احوال و نقد آثار و افکار شاه نعمت‌الله ولی. تهران: سروش.
۳۴. قرشی بنایی، علی اکبر (۱۴۱۲). قاموس قرآن. ج ۳. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴). تفسیر القمی (ج ۱ و ۲). به تصحیح طیب موسوی

جزائری. قم: دارالکتاب.

۳۶. قیصری، داوود (۱۳۸۱). رسائل قیصری. به تصحیح جلال‌الدین آشتیانی. تهران:

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۳۷. کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق). لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام. به تحقیق

و تصحیح احمد عبدالرحیم السایح و توفیق علی وهبة و عامر النجار. قاهره:

مکتبة الثقافة الدینیة.

۳۸. کاشی، حسن (۱۳۸۹). دیوان حسن کاشی. به تصحیح عباس رستاخیز. تهران:

مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۲۹). الکافی (ج ۷). قم: دارالحدیث.

۴۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الأنوار (ج ۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۴۱. معین‌الدین، فاطمه (۱۳۸۳). «وحدت وجود و بازتاب آن در اشعار شاه نعمت‌الله

ولی». سراپرده عشق. گردآورندگان: محمدرضا صرفی و محمدصادق بصیری.

کرمان: مرکز نشر دانشگاهی، دانشگاه شهید باهنر کرمان.

۴۲. منظری توکلی، باقر (۱۳۹۳). وحدت وجود، مبانی، کارکردها و تمثیل‌های آن در

اشعار شاه نعمت‌الله ولی. استاد راهنما: محمدرضا صرفی. استاد مشاور: احمد

امیری خراسانی. کرمان. دانشگاه شهید باهنر کرمان. مقطع ارشد.

۴۳. ندری ایبانه، فرشته (۱۳۸۳). «تأثیر ابن عربی بر شاه نعمت‌الله ولی». سراپرده

عشق. گردآورندگان: محمدرضا صرفی و محمدصادق بصیری. کرمان: مرکز نشر

دانشگاهی، دانشگاه شهید باهنر کرمان.

۴۴. نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۶۳). خمسة نظامی گنجوی. به اهتمام وحید

دستگردی. تهران: علمی.

۴۵. نفیسی، سعید (۱۳۶۳). تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی تا پایان قرن

دهم هجری. ج ۳. تهران: فروغی.

۴۶. نهج البلاغه (۱۴۱۹). علی بن ابی طالب. به تعلیق صبحی صالح. قم: مؤسسه

دارالهجرة.

۴۷. ولی، شاه نعمت‌الله (۱۳۸۹). دیوان شاه نعمت‌الله ولی. با مقدمه سعید نفیسی.

تهران: نگاه.

۴۸. هدایت، رضاقلی خان (۱۳۸۲). مجمع الفصحاء (ج ۲). به تصحیح مظاهر مصفا.

تهران: امیرکبیر.

۴۹. یثربی، یحیی (۱۳۶۶). فلسفه عرفان: تحلیلی از اصول و مبانی و مسائل عرفان.

قم: چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی قم.