

تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)

دوره ۱۶، شماره ۵۹، بهار ۱۴۰۳، صص ۳۷۲-۳۴۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۵

(مقاله پژوهشی)

DOI:

بررسی و تحلیل نحوهٔ روایاری شریعت و طریقت در زبان غزل‌های حکیم الهی قمشه‌ای

جواد عابدی^۱، دکتر حسین پارسایی^۲، دکتر رضا فرصتی جویباری^۳

چکیده

حکیم الهی قمشه‌ای، با توجه به آثارش، یکی از استادان فلسفه و عرفان و شعر و از شاعران پرکار به شمار می‌آید. از میان سروده‌های بسیارش بی‌تردید غزل‌هایش مناسب‌ترین عرضه‌گاه خلاقیت و نمایش بی‌پردهٔ حال‌های عرفانی یک صوفی شیعی مقید به شریعت است. او شریعت را نه تنها مقدمهٔ وصول به طریقت می‌داند؛ بلکه معتقد است در هیچ شرایطی از پای‌بندی به آن، گریزی وجود ندارد. زیرا او این دو را مثل دو روی یک سکه و جدایی‌ناپذیر و دارای سرچشمه‌یی واحد می‌داند. این مقاله که بر پایهٔ نشانه‌های بسیار دو مقولهٔ شریعت و طریقت در غزل‌های حکیم الهی، پدید آمده نشان می‌دهد که زبان او با اندیشه‌اش رابطه‌یی مستقیم دارد و تمام شیفتگی‌های مشهود او، به ویژه در دورهٔ دوم زندگی‌اش، در زبان شاعرانهٔ او انعکاس یافته است. اطلاعات مربوط به این پژوهش از رهگذر مطالعات کتاب‌خانه‌یی به دست آمده و سپس با بهره‌گیری از روش تحلیلی توصیف شده است. نبود تحلیلی از غزل‌های او در پیوند با روایات عاطفی‌اش، ضرورت انجام پژوهش را توجیه می‌کند. در کنار نتایج متعددی که از این پژوهش به دست آمده، مهم‌ترین دستاورد آن، هم‌سویی شگرف آشفته‌گی‌های عارفانهٔ او با زبانی است که به خوبی از عهدهٔ وصف این حال‌های عارفانه، برآمده است.

کلیدواژگان: غزل، شریعت، طریقت، زبان، حکیم الهی قمشه‌ای.

^۱ دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد قائمشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، قائمشهر، ایران.

valikabedi@yahoo.com

^۲ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد قائمشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، قائمشهر، ایران. (نویسندهٔ مسؤول)

hosseinparsaei46@gmail.com

^۳ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد قائمشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، قائمشهر، ایران.

dr.forsati@yahoo.com



مقدمه

آیت‌الله محی‌الدین مهدی الهی قمشه‌ای، معروف به حکیم الهی، متأله، متشرع، مترجم قرآن و مدرس حکمت و فلسفه و شاعری عارف و عارفی پرشور بود. او به دلیل آشنایی عمیقش با عرفان اسلامی و مطالعه مداوم آثار عارفان بزرگ، به مرحله‌ی از معرفت و عرفان رسیده بود که در نوع خود بی‌نظیر و با هم‌مسلمانان خود، متفاوت بود. موضوع مقاله حاضر بررسی رابطه شریعت و طریقت، در غزل‌های حکیم الهی و نحوه انعکاسش در زبان اوست. تقسیم‌بندی دیوانش بر سه بخش نغمه الهی، نغمه حسینی و نغمه عشاق، سیر فکری او را از شریعت به طریقت نشان می‌دهد. غزل‌های حکیم الهی در بخش نغمه عشاق قرار دارد. در همان نگاه اول، معلوم می‌شود که نشانه‌های طریقت او نه تنها بر نشانه‌های شریعت و اخلاق، بلکه بر هر نشانه دیگری، غلبه دارد. از این گذشته این نکته نیز مهم و در خور تأمل است که از میان نشانه‌های طریقت، عشق عنصر غالب این غزل‌های عارفانه به شمار می‌آید.

شور و سوزی که در غزل‌های الهی وجود دارد، روحیات عاطفی، غلبه‌های اشراق ناگهانی و احساسات عمیق عارفی وارسته و رها از زمان و مکان را نشان می‌دهد. از این سروده‌های عاطفی برمی‌آید که او در بخشی از عمر خویش، بویژه در سال‌های پایانی، در عوالمی بیرون از زمان و مکان زیسته و با حال‌های روحانی و رؤیاهای عارفانه خود سرخوش بوده است. این احوال که با عوالم دینی او چندان سازگار نیست، گه‌گاه او را وامی‌دارد که به اطرافیان و خوانندگان بی‌خبر از این عوالم، توضیح دهد که آنچه می‌گوید نتیجه و محصول غلبه شوقی وصف‌ناپذیر و نشانه‌هایی نظیر، می، میخانه، خرابات، رقص، سماع و نظایر این‌ها غیر حقیقی و نمادین است. اما سروده‌های او در مقایسه با آثار برجسته ادب عرفانی، به رغم این همه شور، تکراری است و به ندرت می‌توان نشانی از فردیت یافتگی در آن مشاهده کرد.

به هر حال نویسندگان این مقاله سر آن دارند که با مطالعه غزل‌های حکیم الهی، که بالغ بر پانصد غزل کوتاه و بلند است و در اوزان مختلفی سروده شده، رابطه شریعت و طریقت را، آن قدر که در زبان او منعکس شده بکاوند و تصویری از آن ترسیم کنند.

پیشینه تحقیق

جست‌وجوی نویسندگان برای یافتن پیشینه‌ای برای این پژوهش بی‌نتیجه ماند. اما دریافتند که اساساً در باب حکیم الهی، نه تنها در مورد شعر و عرفانش؛ بلکه حتی درباره آثار دیگرش نیز

اطلاعات چندانی در اختیار محققان قرار ندارد. اما در مقدمه دیوان، در فرهنگ سخنوران، در تذکره شعرای معاصر اصفهان و در فرهنگ شاعران و نویسندگان معاصر سخن، به او و شاعری‌اش اشاره‌هایی وجود دارد.

روش تحقیق

نویسندگان مقاله حاضر با تکیه بر این فرض که حکیم الهی شریعت را نه در مقابل طریقت؛ بلکه مقدمه‌یی لازم برای ورود به آن می‌داند، می‌خواهند به این پرسش پاسخ دهند که چرا عالمی متشرع و حکمت‌دانی متبحر، معرفت عرفانی را که در نگاه اهل شریعت و فیلسوفان ارجی ندارد بر شریعت ترجیح می‌دهد؟

آیا عرفان فی نفسه به او لذت می‌بخشد و او را خرسند می‌سازد یا او آن را به مثابه ابزاری برای نمایش حقیقت و زیبایی دین به کار می‌برد؟

داده‌های این پژوهش کتاب‌خانه‌یی است که پس از دسته‌بندی، با استفاده از روش تحلیلی توصیف شده است. انجام این پژوهش از آن روی، ضرورت دارد که تاکنون در باب شعر و عرفان الهی، هم بسیار اندک و هم به طور کلی سخن گفته شده و تلاشی برای وصف اندیشه و عاطفه او، در غزل‌هایش صورت نپذیرفته است.

مبانی تحقیق

عرفان

عرفان در اصطلاح نام علمی از علوم الهی است که موضوع آن شناخت حق است و «بالجمله راه و روشی که اهل‌الله برای شناسایی حق انتخاب کرده‌اند، عرفان می‌نامند» (سجادی، ۱۳۶۲: ۳۳۰).

تجربه و از آن جمله تجربه عرفانی، سبب آگاهی انسان می‌گردد. آگاهی یا عینی است یا ذهنی. تجربه‌های عینی را می‌توان مدلل کرد. اما تجربه‌های ذهنی با عقل قابل دریافت نیست. اما به هر حال تجربه‌های عرفانی، به دلیل آن‌که عارفان بسیاری، آن‌هم در فرهنگ‌ها و زبان‌های متفاوت، از آن سخن گفته‌اند، قطعاً وجود دارد. زیرا بسیاری از آدمیان، آن را با ذوق به معنی «ادراک بی‌واسطه مکاشفه حقیقت عینی، همراه با حدوث حال تجربه می‌کنند و آن را زودگذر، بیان‌ناپذیر و انفعالی می‌دانند» (استیس، ۱۳۶۱: ۳۴).

«می‌دانیم که نمایان نشدن این ادراک، دلیل بر محال بودنش نیست» (غزالی، ۱۳۶۲: ۲۶). غزالی

می‌افزاید که تو، به «اموری در خواب باور کرده و حالاتی را به پندار آورده‌ای و آن‌ها را ثابت و پای‌برجا پنداشته و در آن حالت نسبت به آن‌ها شک نمی‌کنی، ولی پس از چندی بیدار می‌شوی و درمی‌یابی که آن‌همه پندار و باورها را اصل و پایه‌ی نیست» (همان). هم‌چنان که «ممکن است در بیداری حالتی به تو دست دهد که نسبت به آن به بیداری تو، مثل نسبت بیداری تو به خواب باشد. بدین‌سان بیداری تو، با توجه به این حالت، خوابی خواهد بود!» (همان: ۲۶) شاید این همان حالتی باشد که صوفیان، مدعی رسیدن به آن‌اند (ر.ک: همان: ۲۷).

استیسی می‌گوید عارفان همیشه گفته‌اند که احوالشان از فهم و فکر و عقل و منطق، بالاتر و ناگزیر بیان‌ناپذیر است. به سخن دیگر عارفان معتقدند که تجربه‌های عرفانی در قالب مفاهیم نمی‌گنجد. «از آن‌جا که در زبان هر مفهوم یک نشانه دارد، چون این تجربه‌ها به مفهوم تبدیل نمی‌شوند، نمی‌توان برایشان در زبان، مابازاء یا نشانه‌ی یافت و بدیهی است که وقتی نشانه‌ی چیزی موجود نباشد، نمی‌توان از آن سخن گفت» (استیسی، ۱۳۶۱: ۲۹۸-۲۹۷).

به تعبیر دیگر اگر هم بیان آن‌ها برای انتقال به دیگری ممکن باشد، نمی‌توان آن احوال را با همان نشانه‌هایی بیان کرد که به کار بیان تجربه‌های معمول می‌آیند. این مشکل از آن‌جا ناشی می‌شود که گویی عارف می‌خواهد تجربه‌ی خویش را به کسی که از آن عوالم آگاهی ندارد، انتقال دهد. هم‌چنان که عین‌القضات می‌گوید این کار عملی نیست. «بدان ای عزیز که عالم نطق بس تنگ است و بوی مشک، که به حاسه‌ی شم ادراک توان کرد، اگر کسی خواهد که به حاسه‌ی سمع یا بصر ادراک کند، سخت دور افتد از مقصود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۴۷۴).

پل نوپا از سخنان کلابادی (مؤلف التعرّف) دریافته است که «زبان اصطلاحی صوفیه، زاده‌ی ضرورتی است که ذاتی طبیعت تجربه‌ی عرفانی است، چه، تجربه‌ی عرفانی را می‌توان به جماعتی از صاحبان ایمان با مشرب‌های متعدد، انتقال داد، بی‌آن‌که سوء تفاهم‌هایی به وجود آورد و در نتیجه دیر یا زود به نزاع‌های عقیدتی منجر شود» (نویا، ۱۳۷۳: ۱۷).

از سوی دیگر، عارفان، دریافت شهودی خود را نوعی راز می‌دانند که باید از نامحرمان پوشیده بماند. بنابراین برای آن‌که کسی جز خواص از آن راز آگاهی نیابد، ناگزیر نشانه‌ها را، در مفهومی خاص، اصطلاحی، مرموز و نمادین به کار می‌برند. بنابراین «بیان‌ناپذیری» صفت مشترک تجربه‌ی عرفانی، در تمام فرهنگ‌هاست.

از آن جا که عرفان، عنصری فرهنگی است، و زبان آن نیز زبان همان فرهنگی است که عرفان از دل آن بیرون آمده است، پس برای عارف گزینش زبان، «انتخاب یک طرف خالی نیست. زبان مهم ترین ابزار یک قوم در فهم و نظام بخشی جهان است. بر این اساس نمی توان درباره هیچ زبانی جدا در فرهنگ و واقعیت آن سخن گفت» (ابوزید، ۱۳۸۱: ۶۸).

تشیع و تصوف

تاریخ تصوف در اسلام نشان می دهد که نگاه عارفانه به دین، از همان آغاز، وجود داشته و تصوف پیش از منازعات شیعه و سنی، گرایشی عام بوده است. اما به تدریج برخی از متشرعان که از ذوق و شوقی برای درک حقایق برخوردار بودند، عرفان را به مثابه ابزاری برای شناخت حقیقت، برگزیدند. اما به شهادت همین تاریخ، بزرگ ترین عارفان جهان اسلام، سنی مذهب بوده اند.

تصوف در میان شیعیان، با نشر طریقه ابن عربی در قرن هفتم و شرح تفسیرهایی که بر آرای او نوشته شد، آغاز می گردد. وقتی اندیشه های این عارف عاشق و اندیشه ورز، به تصوف ایرانی راه یافت، به رغم برخوردهای خصمانه ای که با آن شد، از طریق برخی شارحان آثارش، مثل شیخ عبدالرزاق کاشانی نشر یافت و زمینه ساز آشتی تصوف و تشیع گردید. البته، علاقه ای که مشایخ قدرتمند شیعه، مثل شاه نعمت الله ولی و میرسید حیدر آملی و دیگران به آثار محی الدین، نشان دادند و بویژه با تقریر تازه ای که از کتاب فصوص الحکم ابن عربی که با طریقت شیعی هم خوانی بیش تری داشت، به وجود آمد (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۶۳: ۱۵۹)، این هم گرایی تشدید شد.

وقتی نهضت شیعه در حال اوج گیری بود، سید حیدر آملی در نقدالنصوص که شرحی است بر فصوص الحکم ابن عربی و بویژه در کتاب «جامع الاسرار» خویش که موضوعاتش «ختم الولایه» از نظر شیعه است، بر آن بود که تشیع و تصوف، هر دو یک مشرب دارند، شیعیان، بویژه شیعیان دوازده امامی در تمام موارد بر امام امیرالمومنین و اولاد او تکیه دارند و صوفیان نیز «علم و خرقه خود را جز به علی و اولاد و فرزندان اولاد او، نسبت نمی دهند» (شایگان، ۱۳۷۱: ۱۴۹).

در این شرایط تاریخی، دستیابی به منابع قدرت برای شیعه اهمیت بسیار داشت. در این میان سید علی همدانی که برای اشاعه آداب شریعت و طریقت تن به سفرهای بسیار داد، نقشی

تعیین کننده داشته است (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۶۳: ۱۵۹).

سید علی، که علاقه وافری به اهل بیت نشان می‌داد و در تصوف و طریقت خویش، از رهنمودهای اهل بیت استفاده می‌کرد، بر چگونگی جریان‌های عرفانی عصر خویش تأثیر داشت. و به همین سبب «او را نقطه عطفی در گرایش، کبرویه به تشیع ذهبیه تلقی کرده‌اند» (همان: ۱۸۲).

گذشته از تلاش سید علی همدانی برای برقراری آشتی میان تشیع و تصوف، «ظهور نوربخش، که نوعی نهضت تشیع و در واقع تا حدی خروج کبرویه شیعه بر سلطان وقت، شاهرخ گورکان، محسوب می‌شود، به هر حال از اسباب عمده‌ای بود که یک دسته از کبرویه را به سوی تشیع سوق داد» (همان: ۱۸۳). این تلاش تا عصر صفویه که خود از نوادگان صوفی معروف شیخ صفی اردبیلی بودند، ادامه یافت و از آن‌جا به عصر قاجاریه راه یافت و بقایای آن البته بسیار محدود و کم‌رنگ تاکنون ادامه داشته است.

به نظر می‌رسد، تلاش سید حیدر آملی و سید علی همدانی که نسب خود را به علی علیه السلام می‌رسانند، سبب شد که شیعیان متأمل، بپذیرند که به راستی میان تصوف و تشیع فاصله‌یی نیست. اگرچه از عصر صفویه به بعد، به دلایل نزاع‌های تشیع و تصوف، شیعیان، ترجیح می‌داده‌اند به جای واژه‌های صوفی و تصوف از واژه‌های عارف و عرفان استفاده کنند، اما در عمل پذیرفته‌اند که معنویت شیعی، همان طریقت است و بدین ترتیب اهل معنویت شیعی «نیاز به ورود به طریقت خاصی ندارد. در درون تشیع، عرفانی وجود دارد که اثری و سندی باقی نمی‌گذارد» (کوربن، ۱۳۷۳: ۴۰۴). می‌توان رد پای این‌گونه از عرفان را، در عارفانی نظیر حاج میرزا حبیب خراسانی، سید ابوالحسن جلوه، شمس العرفا، و عارفان نزدیک به زمان ما مثل حکیم الهی قمشه‌ای، آیت الله سید محمد طباطبایی، امام خمینی، جواد آملی و کسانی که به رغم سخت‌گیری‌های شریعت بر آنان، تشیع و عرفانی آمیخته دارند، مشاهده کرد.

توجه به این نکته هم ضرورت دارد که این تقابل شریعت و طریقت نه تنها در گذشته‌های دور، بلکه از زمان شروع عرفان شیعی، «روابط تشیع و تصوف، خیلی آسان نبوده است. شیعیان به صوفیان سخت گرفته و صوفیان نیز شیعیان را بسیار ملامت کرده‌اند» (شایگان، ۱۳۷۱: ۱۴۸).

محمی‌الدین مهدی الهی قمشه‌ای (۱۳۵۲-۱۲۸۰)

او دانشمند، حکیم، مدرس، شاعر و عارف بود و در شعر، الهی تخلص می‌کرد. در کودکی

قرآن را نزد پدر آموخت و مقدمات فقه و اصول و حکمت را نزد شیخ هادی قمشه‌ای و دیگر علمای شهر خویش فراگرفت. او برای ادامه تحصیل به اصفهان رفت و در آنجا از محضر استادان بنامی چون میرزا جهانگیرخان قشقایی و سید حسن مدرس، استفاده کرد و سپس به مشهد رفت و در مدرسه نواب، ادامه تحصیل داد. در این مدرسه حکمت و منطق و عرفان را از محضر آقا بزرگ مشهدی فراگرفت و برآن بود که به نجف اشرف برود که ملاقاتش در تهران با سید حسن مدرس در مدرسه سپهسالار، او را از سفر بازداشت و در تهران اقامت گزید. او در همین مدرسه درس خواند و با تأسیس دانشکده معقول و منقول دانشگاه تهران، در مدرسه سپهسالار، از این مدرسه دکتری گرفت و به عنوان استاد این دانشکده، به تدریس مشغول شد. یادآوری این نکته ضرورت دارد که هنگام دستگیری مدرس، او را به جرم همکاری با این روحانی مبارز دستگیر و زندانی کردند که با پادرمیانی ذکاء الملک فروغی، نخست‌وزیر رضاشاه که به الهی به عنوان یک دانشمند احترام می‌گذاشت، آزاد گردید و پس از تبعید مدرس به کاشمر، در مدرسه سپهسالار به جای او تدریس کرد. در همین روزگار در دانشکده ادبیات هم به تدریس عربی اشتغال داشت.

از حکیم الهی آثار متعددی، که گرایش فکری او را نشان می‌دهد، به شرح زیر باقی مانده است:

رساله‌ای در فلسفه کلی، شرح رساله فارابی، حاشیه‌ای بر مبدأ و معاد ملاصدرا، ترجمه‌های قرآن مجید و صحیفه سجاده و مفاتیح‌الجنان و تصحیح و تحشیه تفسیر ابوالفتوح رازی، رساله‌ای در سیر و سلوک، رساله‌ای در مراتب ادراک، رساله‌ای در مراتب عشق و دیوان شعری که به سه بخش نغمه الهی، نغمه حسینی و نغمه عشاق تقسیم می‌گردد. حکیم الهی در سال ۱۳۵۲ در تهران وفات یافت و در قم مدفون گردید (ر.ک: صبور، ۳۸۷: ۶۳).

بحث

از مطلوب تا طلب

در فلسفه و عرفان، اصلی‌ترین و مهم‌ترین پرسش در پیوند با انسان، گذشته از تعیین ماهیت او، جست‌وجوی بدایت و نهایت اوست. پرسشی که هرگز از ذهن هیچ انسان متأملی زدوده نمی‌شود و هرگز هم به پاسخ قابل قبولی نمی‌رسد. الهی هم عرفان خویش را با این پرسش و از همین نقطه آغاز می‌کند:

دل در اندیشه آن کز چه دیار آمده‌ایم و اندرین منزل ویران به چه کار آمده‌ایم
به خطا آمده‌ایم از پی آهوی ختا یا به بوی خوش آن مشک تثار آمده‌ایم؟
(الهی قمش‌های، ۱۳۶۶: ۷۲۶)

۳۴۷

این پرسش، نه تنها آدمی را به جست‌وجوی یافتن منشاء خود برمی‌انگیزد؛ بلکه او را برای یافتن منشاء هستی و حقیقت هم دردمند و طالب می‌کند. بنابراین در معرفت عرفانی، طلب، با انگیزه جست‌وجوگری، یک عنصر ساختاری به شمار می‌آید. اما به گفته ابوالحسن خرقانی، «در همه کارها پیش طلب بود، پس یافت، آلا در این حدیث که پیش، یافت بود و پس طلب» (عطار، ۱۳۹۸: ۷۴).

زیرا در این جا طالب کمابیش می‌داند که خواهان چیست، و نیز می‌داند که از عنایت مطلوب برخوردار خواهد بود. به تعبیر مولانا، طالب، تشنه‌ای است که آب را می‌جوید و آب هم طالب تشنه است و او را به سوی خود فرامی‌خواند (ر.ک: مولوی، ۱۳۸۲: ۸۰). الهی هم به این مفهوم باور دارد:

نالد الهی روز و شب در کوه و صحرای طلب شاید که دستی از ادب بر طره جانان زخم
(الهی قمش‌های، ۱۳۶۶: ۷۱۲)

لطف حقش آستین گرفت سرانجام هرکه در این آستان به صدق قدم زد
(همان: ۶۰۶)

حکیم الهی معتقد است که طالب باید بر مطلوب یا معشوق تمرکز کند و از هر چیز جز او چشم‌پوشد:

بی‌خبر از سود و سودای جهان در عشق بود یک گهر، یک مشتری، یک دل، در این بازار داشت
(همان: ۵۴۰)

معشوق از آن جهت بسنده است که هم دردمند می‌کند و هم شافی است:

دردمند فراقیم ای طیبیان دواایی غیر شهد شهودش کو مداوای دگر
(همان: ۶۲۸)

حاصل جست‌وجوگری و طلب و تمرکز بر معشوق، رسیدن به «جان‌آگاهی» برای درک اسرار پنهان است:

خوشا جانی که سازند آگه از اسرار پنهانش خوشا چاهی که بیرون آید از وی ماه کنعانش
(همان: ۶۵۳)

الهی می‌خواهد از رهگذر جان آگاه خویش به حقایق نایل شود. او کسانی را که به جان‌آگاهی نمی‌رسند و از حقایق بی‌خبر می‌مانند، «مرده‌دل» می‌داند:

این بی‌خبران مرده‌دلانند که گویند در پشت سراپردۀ عالم خبری نیست
(همان: ۵۲۱)

جان‌آگاهی زمینه‌ساز رهایی است. زیرا اسارت انسان، محصول جهل و ناآگاهی و تیره‌رایی اوست. الهی معتقد است تا انسان تخته‌بندتن و اسیر دام تعلقات است، جان‌آگاهی، از خود رهایی و تجرّد را تجربه نخواهد کرد و ناسوتی خواهد ماند و از باغ «لاهورت» گل نخواهد چید:

ز دام طبیعت پریدن خوش است گل از باغ لاهوت چیدن خوش است
به کاخ تجرّد نشستن نکوست در آن جا رخ یار دیدن خوش است
پر و بال دانش گشودن رواست ز دام علایق رهیدن خوش است
(همان: ۵۳۰)

بصیرت، حیرت

با رهایی از طبیعت و رسیدن به سبکباری ناشی از ترک تعلقات، «چشم دل» به روی حقایق گشوده می‌شود. به بیان بهتر در این مرحله آدمی از دانش به بینش و بصیرت و از این مقام به یقین می‌رسد و حجاب از پیش چشمانش برداشته می‌شود و نهانی‌های هستی را عیان و بی‌پرده مشاهده می‌کند:

بی‌بصر باشد الهی، گر به چشم معرفت از خم زلفش نبیند اضطراب خویش را
(همان، ۴۸۷)

اما اگر در مشاهده حقایق، وجود آمادۀ تماشای جان نباشد، نصیب آدمی حیرت و چه بسا گمراهی است. در حالی که دیده روشن شود، محو جمال و غرق دریای تحیر گردد.

دل نگذارم نظر باز به روی گل کنم بس که به حیرت آورد جلوۀ باغبان مرا
(همان: ۴۸۱)

در این حالت آدمی به جایی می‌رسد که نمی‌داند سخنی که از زبانش جاری می‌شود، از چه کسی است؟

ندانم آن‌که سخن گوید از زبانش کیست؟ به خنده آرد و گریاندم چو شمع از چیست؟
(همان: ۵۴۷)

یکی از حالات وصف‌ناپذیر عارف، لحظه‌های «ندانم، بی‌خودی و ناهشیاری است» که در آن راز خدا بر او آشکار می‌شود:

در جهان بر جان هشیاران هزاران آفرین چون عیان دیدند در صد پرده سرالله را
(همان: ۴۸۳)

این تجربه برای الهی واقعیت دارد و به یاری آن از دست اوهام و خیالات رها می‌شود.
می‌گفت الهی که در این دشت، دل آگاه آن قوم که از دام خیالات ره‌ی شدند
(همان: ۵۷۵)

شریعت، طریقت و حقیقت در اندیشه الهی

در شعر الهی، شریعت و طریقت، به هم آمیخته است. زیرا او رابطه این دو را مثل رابطه صورت و معنا و چونان دو روی یک سکه می‌داند. به تعبیری دیگر، الهی تجربه دینی را از تجربه عرفانی تفکیک نمی‌کند و معتقد است همان‌طور که باور به دین امری فطری است، «آگاهی عرفانی هم در سرشت همه انسان‌ها مکتوم است ولی در غالب آن‌ها از ناخودآگاه به خودآگاه راه نمی‌یابد» (استیس، ۱۳۶۱: ۳۵۷).

به باور الهی، عرفان و دین یک هدف دارند: بردن انسان به فراسوی غوغای دنیا و نشان دادن حقیقت نامتناهی به او. الهی این هم‌سویی دین و عرفان را در ترکیب عطفی علم و عشق که باید آن را از شاه دین آموخت، نشان داده است.

از شاه دین آموز «علم عشق» و بگزین معشوق جان را نی بت نفس زیون را
(الهی قمش‌های، ۱۳۶۶: ۴۶۷)

بنابراین به نظر می‌رسد که او به رغم پای‌بندی به شریعت و دفاع همیشگی از آن، باور ندارد که شریعت، بدون بهره‌مندی از طریقت، بتواند حقیقت را دریابد، زیرا «شریعت، وسیله و زمینه‌ساز مسیر باطن انسان به سوی حقیقت است» (یثربی، ۱۳۸۷: ۲۱۶). به سخن دیگر او سرانجام می‌پذیرد که شریعت «چون نردبانی است و چون پایه‌های نردبان جای اقامت و باش نیست، از بهر گذشتن است.» (مولوی، ۱۳۹۰: ۳۱)

چشم مخمور تو پنهان ره مستان می‌زد بر سر مسجدیان فکر می‌ناب افتاد
(الهی قمش‌های، ۱۳۶۶: ۵۷۳)

در جای دیگر گذر از پل شریعت را بدین‌سان بیان کرده است:

منع من ای شیخ به مستی مکن نوش می از جام تجلای دوست
(همان: ۵۴۲)

اما البته این گذر برای او بسیار دشوار بوده و به همین دلیل ملامت‌ها شنیده، از خلق بریده و خلوت گزیده است:

کنار جوئی و طرف کشتی ز خلق گیتی کناره گیرم
که از سفیهان بسی نکوهش ز ابله‌هان ناسزا شنیدم
(همان: ۷۱۵)

الهی به دلیل باور به همین مقارنه میان شریعت و طریقت است که می‌گوید اگر مسلمانی چون سلمان هم، به دین، از منظر جمال‌شناسی بنگرد، عبوس زهد را کنار می‌گذارد و «ایمان زاهدانه‌اش» به «ایمان عاشقانه» تبدیل می‌شود:

سلمان هم ار بیند به چشم عشق، رویش در کفر زلفش خواهد ایمان باختن را
(همان: ۴۷۳)

زیرا او با تأمل بسیارش بر شریعت به این دریافت رسیده بود که آنچه پایه‌های شریعت و طریقت را سست کرده و آن را در معرض نابودی قرار داده است، تکیه مسلمانان بر مشتی قواعد و اصول مکتوب یا منقولی است که در غیاب ایمان، بر آنان حکم می‌راند.

بدین ترتیب الهی می‌کوشد «طرز نگاه» مخاطب را به شریعت تغییر دهد تا بتواند با حرکت از کثرت به سوی وحدت، واقعیت‌های متشتت بیرونی را به «حقیقت» واحد، تبدیل کند:

به جان دوست الهی که راه دیر و حرم هر آن‌که راست رود، می‌رسد به کوی حبیب
(همان: ۵۰۶)

او می‌کوشد با هم‌نشین کردن نشانه‌های شریعت و طریقت، آن‌ها را با هم آشتی دهد. با آن‌که می‌داند هر نشانه فقط «در چارچوب یک نظام نشانه‌ی معنادار» (مکاریک، ۱۳۸۴: ۳۱۹)، معنی پیدا می‌کند و هر نشانه در ذهن مخاطب، مورد تأویلی است» (احمدی، ۱۳۷۰: ۷) می‌کوشد میان زهد و شاهدبازی، رابطه‌ای برقرار کند:

گرچه زاهد پیشه‌ام، نی رند شاهدباز شهرم در طریق عشق و مستی هرچه بتوانم بکوشم
(الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۶: ۷۵۷)

او در غزل‌هایش نشانه‌های شریعت را که به «زبان علم» بیان می‌شوند و از قطعیت بیش‌تری

برخوردارند، عاشقانه وصف می‌کند و می‌کوشد فاصله این دو را کم کند. با تکیه بر این باور است که حکیم الهی در مدح امامان، از زبان عاشقانه و به تعبیری دیگر از زبان معرفت، به جای زبان علم، استفاده می‌کند. هم‌چنان‌که غزل عاشقانه زیر را در منقبت امام رضا (ع) سروده است:

کرد غارت سپه حسن تو ملک دل ما سوخت در آتش عشقت به خدا حاصل ما
(همان: ۴۹۲)

در بیت زیر، با بهره‌گیری از «بلال عشق» به رابطه دین و عرفان به کوتاه‌ترین وجه اشاره دارد: بلال عشق به تکبیر حسن دوست، سحرگه زند ز سدره به آهنگ عاشقانه صفیرم
(همان: ۷۳۵)

در منقبت عاشقانه امام حسین (ع) که الهی او را نماد عشق به شمار می‌آورد، بیش از جاهای دیگر، نگاه جمال‌شناسانه او به دین دیده می‌شود:

نیکوتر از جمال تو چشم جهان ندید مهر و مهی چو روی تو هفت آسمان ندید
تارخ نمود شاهد حسن از حجاب غیب آینه‌ای چو روی تو بر خود عیان ندید
(همان: ۶۱۵)

الهی آشکارا می‌گوید که اگر دنیای دون و جهان پرفسون را تحمل می‌کند، بدان دلیل است که منتظر کسی است که می‌آید و جهان را پر از عدل و داد می‌کند:

بگذر ز غوغای جهان وز سوز و سودای جهان من از گدایی درش با طالع شاهانه‌ام
(همان: ۶۹۲)

جهان تاریک شد برکش نقاب ای ماه تابانم شبی چون زلف مشکینت ببین حال پریشانم
(همان: ۷۱۰)

اندیشه مرکزگرایی حکیم الهی

هر نظام، از جمله نظام عرفانی مرکزی دارد که تمام اجزای سازنده‌اش حول این نقطه مرکزی می‌چرخند. این مرکز به تعبیر ساخت‌گرایان «یک عنصر دگرگونی‌ناپذیر» است. (احمدی، ۱۳۷۰: ۱۸۵)

در نظام عرفانی هم هستی با تمام عظمتش به حول نقطه مرکزی ثابت و تغییرناپذیری که خدا، یار، یا نگار نامیده می‌شود، در گردش است:

خواهی که مشک بو شوی ای باد نوبهار بگذر به باغ سنبل زلف نگار ما

(همان: ۴۷۸)

حکیم الهی و قرآن

قرآن تنها کتابی است که عارفان مسلمان با اطمینان اندیشه خود را به آن تکیه می‌دهند و از زبان آن بهره می‌گیرند. عطار درباره پیوند زبان و اندیشه عارفان با قرآن می‌گوید: «بعد از قرآن و حدیث، بهترین سخن، سخن ایشان دیدم و جمله سخن ایشان شرح احادیث و قرآن یافتم» (عطار، ۱۳۶۶: ۷).

حکیم الهی قمشه‌ای به دلیل انس و الفتی دیرینه که با قرآن داشته، از صورت و معنای آن تاثیر پذیرفته و کلام خود را در سطحی گسترده که ورود به آن مجالی فراخ می‌طلبد، بدان آراسته است. او مثل هر عارف راستین بر این باور است که اگر قرآن کریم با حضور قلب خوانده شود، آدمی را از هر کتاب دیگر بی‌نیاز می‌کند:

به حضور خوانی ورقی ز قرآن فکنی در آتش کتب ریا را
(الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۶: ۴۷۹)

به همین دلیل است که غفلت از معنا و کارکردن بر پایه موازین صوری را در زندگی بر نمی‌تابد و مسلمانان را مصداق سخن حسن بصری می‌داند که می‌گوید: «کسانی که پیش از شما بودند قرآن نامه‌یی دانستند که از حق به ایشان رسید. به شب تأمل کردند و به روز بدان کار کردند و شما درس کردید و عمل بدان ترک کردید و اعراب و حروف آن درست کردید و بدان بارنامه دنیا می‌سازید» (عطار، ۱۳۶۶: ۴۶-۴۵).

در نگاه عارفانه حکیم الهی، قرآن سرچشمه و جامع عقل و عشق است و آن را ماه تابانی در شب ظلمانی عصر خویش می‌داند:

جز دفتر عقل و عشق قرآن ماهی شب تیره را کنون نیست
(الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۶: ۵۴۸)

الهی و پیر

پیر به مثابه راهبر و مرشد و ولی سالکان، یکی از لوازم سیر و سلوک عارفانه است و تقریباً تمام عارفان بر نیاز به پیر تأکید ورزیده‌اند. مولانا می‌گوید:

پیر را بگزین که بی پیر این سفر هست بس پر آفت و خوف و خطر
(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۳۲)

حافظ نیز سالک را از خطر گمراهی در سلوک، بدون پیر می‌ترساند:

طی این مرحله بی هم‌رهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی
(حافظ، ۱۳۶۲: ۹۷۴)

زیرا هر سالک به تهذیب نفس نیاز دارد و «این تزکیه نفس و تصفیه دل، دست ندهد، الا به تربیت شیخ کامل» (سهروردی، ۱۳۹۲: ۳۳).

اما در عرفان شیعی، سالک، با داشتن امام، از پیر بی‌نیاز می‌شود. اما حکیم الهی، با وجود پای‌بندی بسیارش به شریعت، خود را از داشتن راهنمایی مجرب، بی‌نیاز نمی‌داند. گرچه برای رهایی از ملامت ظاهرینان، از واژه پیر استفاده نمی‌کند و به جایش واژه رهبر را که مفهومی نزدیک به شریعت و فراگیرتر دارد، به کار می‌برد، یا از رهگذر تلمیح، این نیاز را در هیأت رابطه موسی و خضر بیان می‌کند:

کجاست رهبری ای عاشقان به کوی حبیب که عمر رفت و بماندم در آرزوی حبیب
(الهی قمشه ای، ۱۳۶۶: ۵۰۵)

آواره‌ام به کوه و بیابان کلیم‌وار دیدار خضر زنده‌دلی آرزو کنم
(همان: ۷۱۳)

او در یکی از غزل‌هایش استاد خود آقابرگ حکیم مشهدی را چنان می‌ستاید که به نظر می‌رسد رابطه الهی با او رابطه مرید و مرادی بوده است:

هم به معنا اهل بینش راست رویت، قبله‌گاه هم به صورت اهل دانش را حرم کوی شما
(همان: ۴۶۹)

مخالفت با فلسفه و حکمت یونان و روم

مخالفت با فلسفه یونان، که مبتنی بر عقل است و دل و احساس را در دریافت‌های شهودی بی‌اعتبار می‌داند، در جهان اسلام بویژه در نزد عارفان، سابقه‌ی دراز دارد. نجم‌الدین رازی می‌گوید: سالک باید «قدم به ذوق و شوق در راه سلوک نهد تا آنچه در نظر آورد، در قدم آورد، که ثمره ایمان است و ثمره قدم عرفان و فلسفی و دهری و طبایعی از این دو مقام محرومند و سرگشته و گم‌گشته‌اند» (رازی، ۱۳۷۱: ۳۱). حکیم الهی هم به همین راه می‌رود و مثل مولانا معتقد است:

حکمت دنیا فزاید ظن و شک حکمت دینی برد فوق فلک

(مولوی، ۱۳۸۲: ۳۱۱)

او با تکیه بر باور «ثابت» خود، از ظن و شک و چون و چرا کردن، می‌گریزد و فلسفه یونان را «مرداب» می‌نامد و خود را از آن بی‌نیاز می‌داند و فراتر از این با تکیه بر شریعت خویش که آن را «عین طریقت می‌داند، به فلسفه سقراط و افلاطون، طعنه می‌زند:

آب کی نوشم من از مرداب یونان و فرنگ تا نصیب من ز قرآن آب حیوان کرده‌اند
(الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۶: ۵۷۹)

چند روزی از صفا شاگردی احمد کنیم تا به دانش طعنه بر سقراط و افلاطون زنیم
(همان: ۷۲۱)

عشق

عشق مهم‌ترین عاطفه انسانی برای زندگی فردی و اجتماعی است. حکیم الهی با توجه به نگاه عرفانی‌اش به هستی، مثل پیشینیان خود بر این باور است که «همه اشیا چه علوی و چه سفلی، از روی شوق به طرف مبدع و محرک خود و محبت کلیه‌یی که از آن حق تعالی است، در حرکت‌اند» (پورجوادی، ۱۳۸۷: ۲۴۲).

عشق برای تمام عارفان و از جمله حکیم الهی، سبب کمال است و معشوق تنها موجودی که می‌توان در کنار او به آرامش رسید: «آخر معشوق را «دلارام» می‌گویند؛ یعنی که دل به وی آرام گیرد، پس به غیر چون آرام گیرد» (مولوی، ۱۳۹۰: ۳۱).

در میان غزل‌های حکیم الهی، کمتر غزلی را می‌توان یافت که در آن از عشق سخنی به میان نیامده باشد. از حرف‌هایش درباره عشق برمی‌آید که عشق پایه اصلی اندیشه عرفانی اوست و بدون آن اساساً بنای عرفانش فرومی‌ریزد. به همین دلیل عشق را گوهر یکتای هستی می‌داند:

جز عشق نبود گوهر یکتای هستی برهم زنی گر بحر عمان یا عدن را
(الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۶: ۴۷۷)

او عشق خود را برقی عالم‌سوز و تنها شراره آتش هستی می‌داند (ر.ک: همان: ۵۱۱) و به عشقی می‌اندیشد که مرغ جان را به قله اسطوره‌یی قاف می‌برد و با عنقا هم‌نشین می‌کند:

درس من از دفتر هستی است، عین و شین و قاف عشق آن کو مرغ جان تا قاف عنقا
(همان: ۶۲۲)

عشق همه داروندار اوست و با تکیه بر این دارایی است که هر بحث و سخنی را لغو می‌شمارد:

همه دار و ندار من عشق است او شه و من گدای خانه به دوش
(همان: ۶۵۹)

تا درس عشق خواندم از دفتر جمالش هر بحث و هر سخن را لغو و خطا شنیدم
(همان: ۷۲۵)

بدین ترتیب او مجنون‌وار به صحرای جنون می‌رود و در رویا با «لیلای» خویش سرخوش است:

همچو مجنونم به هر سو عشق لیلی می‌برد گه به خلوت می‌نشاند، گه به صحرا می‌برد
(همان: ۶۲۱)

عشق در عرفان، نیرومندترین ابزار رسیدن به معشوق است، اما همواره موانعی در سر راه عاشق، پیدا می‌شود. به گفته حکیم الهی به زبانی نمادین و به طور کلی اصلی‌ترین موانع این راه را «خار» که مانع گل چیدن اوست، «غمزه معشوق» «نه عرض بی‌عیار» در برابر جوهر، «زیر و بم روزگار» که مانع «آهنگ درس و بحث و تجرد» است (ر.ک: همان: ۶۰۵-۶۰۴)، معرفی می‌کند.

عشق و دل

دل خانگه عشق است و عشق در آن پرورش می‌یابد. به باور قدما دل محل عواطف است هم‌چنان‌که سر جای تفکر و شکم جای شهوات است. احمد غزالی در طی بحث وظایف اعضا به این مسأله اشاره کرده، می‌گوید: «کار دل عاشقی است تا عشق نبود او را کار نبود چون عاشقی آمد، او را نیز کار فرادید آمد. پس یقین آمد که دل را برای عشق و عاشقی آفریده‌اند و هیچ چیز دیگر» (غزالی، ۱۳۵۹: ۴۰).

در غزل‌های حکیم الهی، همه‌جا، دل با عشق ملازمه دارد و از نشانه‌های پرکاربرد است. او در غزل‌های بسیار و از جمله در غزل پانزدهم که آن را، با یک تعبیر استعاری «چراگاه غزالان» نامیده، به برخی از ویژگی‌های دل اشاره کرده است و می‌گوید با شنیدن‌های و هوی دل معلوم می‌شود که عشق سراسر زندگی ما را از آن خود کرده است:

گر بشنوی ز پرده دل‌های و هوی ما آید نوای عشق ز هر تار موی ما
(الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۶: ۴۹۳)

الهی از وجه «آینگی» دل هم که پس از رفع حجاب خودی، منعکس‌کننده «شاهد غیب»

می‌گردد، بسیار سخن می‌گوید:

دل یکی آینه، عکس شاهد غیب اندر آن جلوه‌گر بینی چو برگیری حجاب خویش را
(همان: ۴۸۷)

الهی که در تمام سال‌های عمر و مخصوصاً در اواخر دوران حیات خویش با دل زیسته و «با دل اندیشیده» بسیار از دل و ویژگی‌هایش سخن می‌گوید و برای برجسته‌تر کردن آن گاهی دل را در محل ردیف غزل‌هایش قرار داده است. او در سیزده غزل خود از دل به عنوان ردیف استفاده کرده است.

عشق و مستی

می، باده و شراب، در غزل‌های حکیم الهی از مهم‌ترین نشانه‌های بیان ذوق و شوق و بی‌خودی‌های اوست شاید بتوان گفت که او در شمار آخرین شاعران عارفی است که از می به صورت نمادین تا این حد استفاده کرده است. اما غالباً مجبور می‌شود در برابر کسانی که احوال او را در نمی‌یابند، بگوید: «به می نگشته لبم تر به حضرت عشق» و برای بستن دهان مخالفان می‌گوید:

وصال دختر تاک ای رقیب باد حالالت که من هم از می تاک الست سرخوش و مستم
(همان: ۷۰۵)

ای حریفان مستی ما از شراب دیگر است تاک ما عشق است و در انگورش آب دیگر است
(همان: ۵۱۲)

حکیم الهی گاه مجبور می‌شود به دیگران بگوید که می مورد نظر او، «می طهور» است:
می طهور که در باغ جنت است امروز زدند و ساغر نه چرخ سفله بشکستند
(همان: ۶۰۹)

اما او، به رغم این ناسازگاری‌های محیط با بی‌خودی‌هایش، به درست باور داشته است که می تنها راه رهایی از بستگی‌ها و وابستگی‌ها و رسیدن به حالی فراتر از هستی و بی‌خودی و ناهشیاری است تا ذهن و ضمیر آماده درک حقیقت گردد:
خوشا حالی که از هشیاری و مستی است بالاتر خوشا قلبی که مهر دوست سازد عرش رحمانش
(همان: ۶۵۳)

نکته درخور تأمل این است که تمام نشانه‌ها معنی‌دار است. زیرا که تمام کسانی که از نزدیک، او را دیده و با او زندگی کرده‌اند، از این مستی و ذوق بسیار سخن گفته‌اند، حسن زاده آملی که محضر او را درک کرده، می‌گوید: «دیوانش از ابتدا تا خاتمه، شور و نوا و سوز و گداز است. خدا گواه است که محضرش نیز چنین بود» (اتحاد، ۱۳۸۰: ج ۳: ۴۳۵).

عشق عامل شکوفایی انسان

انسان مورد نظر حکیم الهی، همان انسان قرآنی است که با اسطوره‌های آفرینش به فرهنگ اسلامی راه می‌یابد. بنابراین او هم مثل تمام عارفان دیگر بر این باور است که جایگاه اصلی انسان بهشت بوده و او پس از هبوط، در این دیار غریب مسکن گزیده و همواره در فکر بازگشت به سرزمین قدسی و موعود خویش است:

نوگل باغ تجرد بودی از دون همتی ریختی بر خاک این بستان گلاب خویش را
در تو پنهان است هر نقشی عیان در عالم است لوح گیتی زن ورق بر خوان کتاب خویش را
(همان: ۴۸۷)

به باور او تنها عاملی که می‌تواند انسان را به خواندن کتاب خویش «برانگیزد» عشق است. عشق سبب می‌شود که انسان به تمام ساحات وجودی و توانایی‌های شناخته و ناشناخته خود و نقص‌هایی که مانع کمال او است، پی ببرد و غنچه وجود خویش را بشکوفاند و زیبایی‌ها و توانایی‌های خود را آشکار سازد.

الهی در یک تصویر تمثیلی زیبا و گویا، شکوفا شدن انسان را به شکوفا شدن یک غنچه در سحرگاه، مانند می‌کند و حاصل آن را با تعبیر ایهام‌دار «بیداردلی» بیان می‌کند. بیداردلی‌ای که «مرغان چمن» را به سوی گل‌ها فرامی‌خواند و سبب نغمه‌سرایی آن‌ها بر «گل‌ها» خواهد بود. بدین ترتیب او باور دارد که انسان پس از گذر از مرحله غنچگی، شکوفا می‌شود و به کمالی که شایسته آن است، خواهد رسید:

چون غنچه هنگام سحر بیداردل شو تا بشنوی آوای مرغان چمن را
(همان: ۴۸۸)

حکیم الهی، هیچ فرصتی را برای بیان قصه نامکرر عشق، از دست نمی‌دهد. او جز عشق ورزیدن و اقامت در کوی یار و منتظر وصال ماندن، کاری ندارد و آن را ابزار کمال خویش می‌داند. وی خود را مقیم کوی عشق می‌داند و می‌گوید حسب و نسب او از عشق است:

دوست گر پرسد الهی! منزل و شهر و دیارم من ز ملک عشق و شهر اشتیاق و کوی یارم
(همان: ۷۲۷)

نسب از عشق بدادند مرا وز جنونم حسب انگیخته‌اند
(همان: ۵۹۸)

بنابراین خوش‌ترین روز زندگی او روز وصال است:

خوشا روزی که من چون بلبل مست حضور گل نشینم جام در دست
(همان: ۵۱۹)

او برای تحقق این خواست، پیوستن «به فرقه فقر» را راهی مطمئن می‌داند، زیرا در این فقر، قدرت معنوی بی‌همتایی نهفته است:

ما فرقه فقر، شاهان تاجوریم سلطان کشور عشق، بی‌تاج و بی‌کم‌ریم
در ملک فقر و فنا، کمتر ز خاک رهیم وز اشک چشم روان، دریای پر گهریم
در شامگاه ابد، شمعییم و شمع احد در صبحگاه ازل خورشید جلوه‌گریم
(همان: ۷۴۳)

طرز تلقی او از دنیا و آخرت، سبب شده است که مرگ خواهی و مردن پیش از مردن و شوق بازگشت، در اندیشه او به مسأله‌ی جدی تبدیل شود:

وقت فراق مرغ جان، زین آشیان نزدیک شد هنگام پرواز روان بر آسمان نزدیک شد
عمری درین ویرانه ده مانند جعدان زیستی بگشاپرای طاووس فر، هندوستان نزدیک شد
(همان: ۶۱۶)

حکیم الهی و اخلاق

حال‌های عارفانه، ریشه در احوال روحی انسان دارد و به گونه‌ی ناخودآگاه در وی پدید می‌آید. این حالات عرفانی سرانجام به دو صورت اشراق و اخلاق ظاهر می‌شود.

اخلاق از ویژگی‌های منحصر به فرد انسان راستین است و عارف با ارج نهادن به انسان، خود به خود به قلمرو اخلاق وارد می‌شود. به طور کلی می‌توان گفت در جهان‌بینی او، اخلاق برخاسته از دین و عرفان است.

در نظر حکیم الهی، به مثابه عارفی وارسته و پای‌بند به موازین اخلاقی، «مبنای نظریه عرفانی اخلاق بر این است که جدا انگاشتن نفوس جزئی انسان، خودپرستی‌ای به بار می‌آورد که منشأ

ستیزه‌ها و آزمندی‌ها و پرخاشگری‌ها و کینه توزی‌ها و ستمگری‌ها و بدسگالی‌ها و سایر بدی‌هاست و این جدانگاری، در آگاهی عرفانی که قلم نسخ بر همه تمایزات و تعینات می‌کشد، محو می‌شود» (استیس، ۱۳۶۱: ۳۳۷). بنابراین حکیم الهی از عرفان به اخلاق می‌رسد و موازین اخلاقی را محصول آمیزه‌یی از عشق و عقل و ایمان می‌داند.

به سخن دیگر او این گزاره را که می‌گوید با وجود عقل به ایمان نیازی نیست، قبول ندارد. «اگرچه درست است که واقعیت معنوی واحدی می‌تواند با عقل و با ایمان درک شود، اما با وجود این، در هر مورد، منظور شیوه درکی است که شرایط آن، چنان متفاوت است که نه می‌توان آن‌ها را با یکدیگر خلط یا جانشین کرد و نه می‌توان از یکی برای حفظ دیگری، صرف نظر کرد» (کُربن، ۱۳۷۳: ۱۷۴).

در فلسفه اخلاق حکیم الهی همان تناقض میان تقدیر و جبر با اراده و اختیار انسان، دیده می‌شود، حکیم مهدی الهی قمشه‌ای در عین باور به ناتوانی انسان در برابر قضا و این‌که شادمانی جاوید نتیجه تسلیم به قضاست، می‌گوید:

الهی شادمان باشید جاوید اگر تسلیم فرمان قضایید
(الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۶: ۶۰۲)

و نیز با تأکید بر «رضا» و ترک سعی و هنر:

فخر به تاج رضا کن ای جان طعنه به سعی و هنر زن ای دل
(همان: ۶۸۸)

باز هم انسان را به آراسته شدن به فضایل اخلاقی و زدودن رذایل از خود فرامی‌خواند. مهم‌ترین فضیلت و رذیلت‌های اخلاقی مورد توجه او که به ترتیب در بیت‌ها زیر آمده است، عبارتند از: بلندهمتی، عیب‌پوشی، رازداری، هم‌دلی، مروت، مسکین‌نوازی، مهرورزی، ترک دنیا و شادی بدون زر و زور و ترک خودبینی، هوا، طمع، کینه و حسد، غفلت، ستمکاری، ناراستی و کج‌اندیشی، دورنگی و سفلیگی.

همت از مردم کوتاه نظر سفله مخواه قفل گنجینه شه دست گدا نگشاید
(همان: ۶۲۲)

پوشانیم عیب و پرده‌دار راز هم باشیم هم آهنگ و نوای هم، نی نالان هم باشیم
(همان: ۷۰۲)

- به صحرای محبت صید هم، صیاد هم گردیم
به میدان مروّت گوی هم، چوگان هم باشیم
(همان: ۷۰۲)
- صدگونه سرفرازی و شادی و عیش خوش
ایزد نصیب مردم مسکین نواز کرد
(همان: ۵۷۵)
- سروشم این خبر آورد خوش ز عالم نور
که در جهان بتوان شاد بود بی زر و زور
فریب زور و زر ای پاک جان مخور زنهار
که این دو دام هلاک است در جهان
(همان: ۶۳۰)
- چون الهی پایه کاخ ستمکاری فناست
وز طمع و کینه و حسد حذر ای جان
(همان: ۷۶۶)
- مسپار یار مقبل، به دو رنگ مردمان دل
ز رقیب سفله بگسل که در او صفا نباشد
(همان: ۶۱۳)
- چون جغد نادان نیستم تا دل بر این ویران دهم
من شاهبازم حضرتم، برساعد سلطان زخم
(همان: ۷۱۲)

نقد صوفی

وقتی تصوف به مثابه یک نیروی فکری تازه نفس، برای بیان حقیقت و زیبایی دین و بیرون آوردن آن از درون خرافات و تعصب و نیرو بخشیدن به ایمان در شرف نابودی، قدم به میدان گذاشت، کارکردش معلوم بود و ارزشمند، اما وقتی نقش خود را از یاد برد و به نهادی وابسته به حکومت و مبلغ آن و عاملی برای فریب مردم و ابزاری برای تحمیق و تحقیر انسان، از رهگذر خانقاه داری و مریدپروری، تبدیل شد، ارزش و اعتبار خود را از دست داد.

حکیم الهی به دلیل آن که می دید تصوف و ادبیات عرفانی، در دوران حیات او دیگر یک جریان فرهنگی به حساب نمی آمد، و «هیچ اثری از تازگی و طراوت و آفرینش های صوفیانه دوره های قدیم را نشان نمی دهد» (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۱۱۹) و «دیگر قادر نیست خود را حتی در حواشی جامعه امروز حفظ کند.» (همان)، آن را نقد می کند:

- دلبر از دیر و کلیسا و حرم بیرون رفت
بازی خرّقه و سجاده و زنار آمد
ز حقیقت نظر اهل ریا دور افتاد
نقش صورت اثر پرده پندار آمد
(الهی قمشه ای، ۱۳۶۶: ۵۹۹)

زبان

زبان هم ظرف اندیشه و عاطفه انسانی و هم ابزار ادراک آن‌هاست. در یک نگاه کلی زبان از دو عنصر بنیادین لفظ و معنی تشکیل می‌شود و این دو در طبیعی‌ترین حالت با هم رابطه‌ی متعادل و با ذهن گوینده رابطه‌ی مستقیم دارد. سری سقطی، عارف قرن سوم هجری، در باب رابطه‌ی زبان با ذهن و دل می‌گوید: «زبان تو ترجمان دل توست و روی تو آیینۀ دل توست. بر روی پیدا شود، آن‌چه در دل نهان داری» (عطارد، ۱۳۶۶: ۳۳۸).

حکیم الهی هم همواره ردپایی از ذهن و دل خویش در نشانه‌های زبانی‌اش بر جای می‌گذارد، نشانه‌هایی که می‌تواند ما را با او و طرز نگاهش به هستی آشنا کند و از تجلی عاطفی او که سایه‌ی از «من» وجودی اوست، خبر می‌دهد. زیرا «عواطف بعضی شاعران از یک من محدود و کوچک و مشخص سرچشمه می‌گیرد... ولی عواطف بعضی دیگر سایه‌ی از من انسانی و متعالی» (شفیعی کدکنی، ۳۸۷: ۷۴۶). آنان است. الهی تقریباً در تمام موارد، از نقش عاطفی زبان استفاده کرده است. به گفته‌ی یاکوبسن در نقش عاطفی زبان «جهت‌گیری پیام به سوی گوینده است. این نقش زبان تأثیری در احساس خاص گوینده به وجود می‌آورد. خواه گوینده حقیقتاً آن احساس را داشته باشد و خواه وانمود کند که چنین احساسی دارد» (صفوی، ۱۳۸۰: ۳۱). بدیهی است که هر قدر عاطفه عمیق‌تر باشد، بیانش به همان اندازه دشوارتر و غالباً بیان‌ناپذیر خواهد بود:

در وصف نمی‌گنجد، حسن رخ جانانم محو رخ زیبایش، گشت این دل حیرانم
(الهی قمشه‌ای، ۳۶۶: ۷۲۳)

اما از آن‌جا که زمانه‌ی او مهیای تجربه‌های عرفانی نیست، شکوه او از نامحرمی‌های زبان با شکوه عارفانی نظیر مولانا، با یک سنجه اندازه‌گیری نمی‌شود. البته این ناتوانی زبان که خود ناشی از ضعف تجربه‌های عرفانی است، که قرن‌ها قبل از حکیم الهی قمشه‌ای، «در ایران و هند عصر تیموری و صفوی و قاجاری، زبان تصوف روی به ضعف گذاشته بود. هم‌چنان‌که تجارب، صوفیه تکراری شده بود و تازگی نداشت» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۶۱). از این گذشته، هم‌چنان‌که افلاطون می‌گوید: «هنر و آفرینش زیبایی محصول از خود به درشدگی هنرمند، دل لحظه‌ی آفرینش هنری است» (احمدی، ۱۳۷۴: ۵۸). این از خود به درشدگی، اگرچه در احوال حکیم الهی وجود داشته، تماماً در زبان او منعکس نشده است.

الهی برای ثبت این لحظه‌ها، ناگزیر از زبان مجازی استفاده کرده و آن‌ها را در هیأتی از روابط عاشقانه، یا عناصر طبیعت، به مخاطب انتقال داده است. اساساً «کلام صوفیه» به عنوان زبان طریقت که به کشف حقیقت می‌انجامد، طبعاً زبانی است که از رمز و مثل و تمثیل و تشبیه برای ادای مقصود، سود می‌جوید» (ستاری، ۱۳۷۲: ۱۴۲).

تشبیه و استعاره در پیوند با مفاهیم عرفانی

حکیم الهی از تشبیه، در ساختارهای جمله و اضافه تشبیهی، به فراوانی استفاده کرده است. او از یکی از گونه‌های تشبیه؛ یعنی تشبیه برتری یا ترجیحی برای وصف معشوق خود و برتری نهادن او بر هر زیبای دیگر، استفاده می‌کند. نمونه‌های زیر از این دست است:

چون الهی پایه کاخ ستمکاری فناست وز طمع و حسد حذر ای جان

با مه من، ماه گردون هم طراز آید؟ نباید
با قد وی سرو بستان سرفراز آید؟ نیاید
(الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۶: ۵۶۹)

به نوگلی که چو رخسار اوست دیده گشودم
ز سنبل که نه چون زلف اوست چشم بیستم
(همان: ۷۰۴)

خوب رویان زلف مشکین را پریشان کرده‌اند
آبروی مشک را با خاک یکسان کرده‌اند
(همان: ۵۷۸)

استعاره‌های حکیم الهی، تقریباً همه تکراری است، اما به هر حال به دلیل نیاز به این ابزار بلاغی، از همان استعاره‌های کهنه برای نمایش دریافت خود استفاده می‌کند. در بیت زیر، حکیم الهی استعاره را هم مثل تشبیه، وسیله برتری معشوق قرار داده است:

ای لعل گهربارت، از درّ و گهر خوش‌تر
وی طره مشکینت از سنبل تر خوش‌تر
(همان: ۶۲۵)

تا بیابی گوهر یکتای سر هر دو کون
خویشتن را غرق دریا کن، کمال این است و بس
(همان: ۶۴۳)

به نظر نمی‌رسد که حکیم الهی از این نشانه‌ها و تصویرهای شاعرانه، صرفاً به قصد زیباسازی و بلاغت‌افزایی استفاده کرده باشد؛ بلکه آن‌ها را به منظور انتقال مؤثرتر کلامش به کار می‌برد.

بنابراین به طور کلی می‌توان پذیرفت که عرفان او محصول «نگاه هنری و جمال‌شناسانه به الهیات و دین است.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۸) زیرا غزل‌های او مملو از نشانه‌های عرفانی است و بوی عرفان از آن به مشام می‌رسد. نشانه‌های عرفانی و بسامد بسیارشان، نشان می‌دهد که حکیم الهی به مثابه عالمی دینی سرانجام به این نتیجه می‌رسد که نه تنها کار عرفان؛ بلکه «کار دین هم به حدیث و علم راست نیاید، به ذوق راست آید» (غزالی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۴۸۴) و این ذوق در حکیم الهی وجود دارد.

زبان و زیبایی

اما به هر حال اگر بر آن باشیم که زبان هر کسی جهان و افق آگاهی او را منعکس می‌کند، جهان حکیم الهی تصویری از ذهن یک عالم دینی با نگرش عرفانی است. او این جهان را از رهگذر ابزارهای زیبایی‌شناختی مثل تشبیه، استعاره، کنایه، نماد و آرایه‌های بدیعی بسیار نظیر تضاد و پارادوکس بیان می‌کند. این تصویرها از دل تخیل او بیرون می‌آید. یکی از راه‌های متخیل کردن کلام، بهره‌گیری از موسیقی شعر است. وزن، گذشته از تخیل، بیانگر احوال روحانی سراینده است. الهی با انتخاب اوزان مختلف، که خود بحثی درازدامن است، حال‌های متفاوت خود و ذوق و شادی و سرخوشی‌ها و اندوه و ایده‌های تأملی خود را بیان می‌کند. نمونه‌هایی از رابطه وزن و احوال عارفانه الهی را در سروده‌های زیر می‌بینیم:

دل به خم طره دلدار خوش دیده برآن ماه پری‌وار خوش
(الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۶: ۶۵۵)

ای ماه‌رخ پری شمایل وی حوروش ملک خصایل
(همان: ۶۷۹)

خیز که برگنبد مینا ز نیم وین دل دیوانه به دریا ز نیم
(همان: ۷۲۱)

زبان حکیم الهی از جنبه‌ها و جهات متفاوتی قابل بررسی است. اما در این‌جا فقط به سه مقوله پارادوکس، نماد و تضاد که با مباحث عرفانی رابطه‌ی نزدیک‌تر دارد، اشاره می‌کنیم.

پارادوکس

متناقض‌نمایی یا پارادوکس «به سخنی اطلاق می‌شود که به ظاهر بی‌معنی و دارای مفهومی

متناقض باشد، اما پس از دقت و تأویل آن، معلوم شود که در معنای اصلی، یا دست کم در یک معنی متناقض نیست و حقیقتی دارد» (عقدایی، ۱۳۹۶: ۸۶).

پارادوکس از این جهت که ابزار بیان غیر مستقیم مقصود، واقعیت‌گریز و ایستاده در برابر قطعیت است، با سخن عرفانی ارتباطی تنگاتنگ دارد.

حکیم الهی قمشه‌ای با توجه به این که «در جوهر همه ادیان و در مرکز تمام جریان‌های عرفانی جهان این مسأله ادراک بلاکیف، حضور دارد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۶۹) هم در قلمرو شریعت و هم در حوزه طریقت با عدم قطعیت، بسیار مواجه بوده و خواسته و ناخواسته به قلمرو بیان پارادوکسی کشیده می‌شده است. نمونه‌هایی از نگاه نقضینی او به مسایل عرفانی را در این جا می‌بینیم:

ما تاج بندگی تو بر سر نهاده‌ایم بر روی خویش درگه عزت گشاده‌ایم
(الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۶: ۷۴۰)

ذکر تو، ای یار تسلای ماست شور غمت شادی دل‌های ماست
در تو که پنهانی و پیداستی واله و حیران دل دانای ماست
(همان: ۵۲۷)

صاحب خرد آن است که دیوانه یار است دیوانه عشق ار شدی انسان شوی ای دل
(همان: ۶۸۲)

نمادگرایی

با توجه به این که، عرفان برای بیان تجربه‌های مجرد و اشراقی، نیاز به بیان نمادین دارد، بعضی از نشانه‌ها که شایستگی تبدیل شدن به نماد را دارند، از معنای قراردادی و قطعی خود دور و به کاربرد نمادین خود نزدیک می‌شوند. همین مسأله باعث کشف رابطه‌های تازه‌تری میان نشانه و معناست. رابطه‌یی که هم زبان را گسترش می‌دهد و هم تنها از طریق نماد قابل توضیح و تأویل است. به سخن بهتر رابطه نماد با تجربه عرفان، «ذاتی است. هم چنان که شعر ذاتی الهامی است که آن را به وجود می‌آورد... بهتر است بگوییم تجربه به شکل نماد زندگی می‌یابد و به شکل نماد به ذهن می‌آید» (نویا، ۱۳۷۳: ۲۶۸).

به هر روی تجربه‌های عرفانی، از آن جهت که زاده تأمل و تفکر نیست؛ بلکه محصول ذوق و شهود و آمدنی است، ناگزیر مجازی خواهد بود.

حکیم الهی خود در ابیات زیر به این رابطه اشاره کرده است:

سوزد الهی را غمی، نی حسرت بیش و کمی چون نیست وی را محرمی، «در پرده» سازد
(الهی قمش‌ای، ۱۳۶۶: ۴۹۹)

دستر گل رازی از حسن ازل بنمود فاش کرد مفتون بلبل شیدای عشق آموز را
(همان: ۴۸۱)

حکیم الهی برای رهایی از کج‌فهمی اهل ظاهر می‌گوید: «آن چه از کلمات می، معشوق و سایر الفاظ عاشقانه، در شعر مذکور است، طبق اصطلاحات اهل معرفت است. ابدأ نباید محمول بر معانی جسمانی و مادی پنداشت» (همان: ک) و می‌افزاید غرض «دلالت التزامی و تلویح در حقایق معانی روحانی است نه معانی مطابقی» (همان: ل).

حکیم الهی، با توجه به آشنایی کافی و وافی‌اش به دلالت الفاظ و پیش از همه انس دیرینه‌اش با قرآن، راز آشناست و هر لحظه از جهان غیب چیزی بر او مکشوف می‌شود:
هر ساعت از غیب جهان آید به گوشم رازها وز نغمه قدوسیان بر سمع جان آوازاها
(همان: ۴۹۹)

بدیهی است که این جهان را با چشم ظاهر نمی‌توان دید:

چشم ظاهر ملک صورت دید و چشم معرفت دید از این صورت عیان زیبا جمال شاه را
(همان: ۴۸۳)

بنابراین طبیعی است که برای بیان این رازها باید مدام از مرز استعاره عبور کند و قدم به قلمرو نمادها بگذارد. می‌توان گفت که در ابیات زیر زلف، می، ساقی، قدح، طره، افتادن زلف بر روی چو مهتاب و غزال چشم، مفاهیمی نمادین دارند:

در زلف کجست گمراه شدم کردی چه نکو ارشاد مرا
(همان: ۴۶۹)

می ریز ساقی در قدح، در ساحت آور بشارت‌ها به دل از طره دلدارها
(همان: ۴۹۶)

تا شب زلف تو بر روی چو مهتاب افتاد دل به تاب خم گیسوی تو بی‌تاب افتاد
(همان: ۵۷۳)

جانا غزال چشم تو از بس که ناز کرد ما را اسیر حلقه زلف دراز کرد
(همان: ۵۷۴)

تقابل‌های دوگانه

در نظام نشانه‌ها، واحدهای ساختاری «به صورت جفت‌جفت یا متقابل‌های دوتایی، کنار هم قرار می‌گیرند و متشکل از دو وضعیتی هستند که با یکدیگر نوعی رابطه دارند» (گرین و لیبهان، ۱۳۸۳: ۸۲).

اساساً فهم تمام مباحث از آن جمله مباحث مربوط به شریعت و طریقت از رهگذر تقابل‌ها فهم‌پذیر و ممکن خواهد بود. چنان‌که درک عقبی از طریق دنیا، یا فهم غم از طریق شادی و نشاط در ابیات زیر ممکن شده است:

خانه‌ اوهام دنیا را که ویران ساختی تکیه بر اورنگ عقبی کن، کمال این است و بس
(الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۶: ۶۴۳)

غمی کان بر دل من یاد یار آرد، بدان شادم نشاطی کان مرا غافل کند باشد غم جانم
(همان: ۷۳۲)

در میان تقابل‌های دوتایی در غزل‌های الهی، گذشته از تقابل‌های بسیاری که به مناسبت‌های مختلف در کلام او ظاهر شده، تقابل اصلی در نظام اندیشگی او، تقابل آزاداندیشی و تقید است. او از سویی از آزادی انسان از قید و بندها و اوهام و خیالات، دم می‌زند و از سوی دیگر خود را به دنیایی که اساس آن بر بندگی است، مقید می‌سازد. این تقابل معنوی مثل روح در تمام غزل‌های او جاری و ساری است و به نوعی خود را در قالب الفاظ نشان می‌دهد. اما تقابل عقل و عشق، که می‌توان آن را به تقابل شریعت و طریقت فروکاست، بیش از تقابل‌های دیگر، با موضوع مقاله حاضر مرتبط است.

حکیم الهی عقل را برای درک ایمان و بسیاری از مسایل شریعت، ابزاری معتبر می‌داند. اما وقتی آن را در برابر عشق می‌گذارد، درمی‌یابد که «هرچه عقل به پنجاه سال اندوخته باشد، عشق به یکدم آن جمله را بسوزاند و عاشق را پاک و صافی گرداند» (نسفی، ۱۳۷۷: ۱۶۱)، نمی‌تواند جانب عقل را بگیرد. زیرا آن را برای درک عشق معتبر نمی‌داند. ناگزیر همان طرز تلقی عارفان پیشین را که می‌گویند: «ضدیت عقل و عشق این‌جا محقق می‌شود که باز داند که عقل قهرمان آبادانی دو عالم جسمانی و روحانی است و عشق آتشی خرمن‌سوز و وجود برانداز این دو عالم است» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۷: ۱۶۳)، می‌پذیرد.

تقابل عقل و عشق یکی از دیرینه‌ترین سال‌ترین تقابل‌های زندگی بشر است. و پیش از آن‌که این ساختار تقابلی وارد مقوله عرفان گردد. در گزینش عاطفی و خردمندانه انسان و ارزش‌گذاری چیزهای مختلف نقش ایفا کرده است. اما از آن‌جا که طی طریق در سلوک عرفانی، جز از طریق عشق و جنون ممکن نیست و عشق و جنون، با زوال عقل همراه است، این تقابل در تصوف پیش از هر جای دیگر حضور خواهد داشت:

از لطف ایزد یافتم حکم جنون را آتش زدم اوراق عقل ذی فنون را
(الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۶: ۴۶۷)

اما البته الهی، مثل عارفان دیگر عقل را به طور مطلق کنار نمی‌گذارد؛ بلکه آن را به مذموم و ممدوح تقسیم می‌کند. عقل در نگاه او تا وقتی که در برابر عشق نایستد و مانع وصول عارف به حقیقت نگردد، ممدوح و پسندیده است و الهی آن را به «بُراق» که مرکوب پیامبر (ص) در معراج است، تشبیه می‌کند:

سمند نفس به صحرای طبع می‌تازد بُراق عقل رساند تو را به عرش وصال
(همان: ۶۸۴)

این عقل، در اصطلاح، عقل کلی نامیده می‌شود. اما در برابر عقل کلی، عقل جزوی یا جزونگر قرار دارد که نکوهش می‌شود:

از عقل تا کی گفتگو، من عاشقی دیوانه‌ام برگرد شمع یار خود، شیدا دل و پروانه‌ام
(همان: ۶۹۱)

بنابراین به باور او در عرفان عقل کلی با عشق رو در رو نمی‌شود و در یک راستا قرار می‌گیرد و مکمل یکدیگرند. از این منظر عشق ثمره اصلی عقل است.

خوشا قلبی که پاک از کینه و کبر و نفاق آید خوشا عقلی که عشق آرد به کوی دوست
(همان: ۶۵۳)

اوراق درس و دانش و اسرار عقل را پیش فسون عشق تو افسانه یافتیم
(همان: ۶۹۷)

نتیجه‌گیری

بررسی رابطه شریعت و طریقت و چگونگی بازتاب آن در غزل‌های حکیم الهی قمشه‌ای، حکایت از آن دارد که او:

۱. تجربه‌های عرفانی عمیقی دارد که محصول درس و بحث نه؛ بلکه نتیجه شور و حال و تأمل او بر حقایق وجود انسان در هستی است.
۲. نگاه عارفانه‌اش به دین و برخورد عاشقانه‌اش با عناصر شریعت تلفیقی قابل تأمل از شریعت و طریقت به وجود آورده است.
۳. آشنایی عمیقش با عرفان و فلسفه، افق آگاهی او را سخت گسترش داده و بر زبان او اثر گذاشته است.
۴. عشق مهم‌ترین و عمیق‌ترین عاطفه او در شکل دادن به احوال عارفانه‌اش بوده است.
۵. شیفتگی او به شعر که زبان اصلی بیان تجربه‌های عرفانی است، از تمام غزل‌هایش پیداست.
۶. تسلط او بر زبانی که در عین تکراری بودن می‌تواند حال‌های وصف‌ناپذیر عرفانی او را منعکس کند، چشم‌گیر است.
۷. نمادشناسی و نمادگرایی او، برای بیان احوالی که جز از طریق نماد، نموده نمی‌شوند، از تسلط او بر زبان خبر می‌دهد.
۸. انتخاب زبان پارادوکسی و بهره‌گیری از تقابل‌های دوگانه کار او را در بیان حال‌های عرفانی آسان کرده است.

منابع

کتاب‌ها

- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۱). *معنای متن*، مترجم مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
- احمدی، بابک. (۱۳۷۰). *ساختار و تأویل متن*، تهران: مرکز.
- احمدی، بابک. (۱۳۷۴). *حقیقت و زیبایی*، تهران: مرکز.
- استیس، و. ت. (۱۳۶۱). *عرفان و فلسفه*، مترجم بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۷). *باده عشق عرفانی*، تهران: کارنامه.
- پورجوادی، نصرالله. ۱۳۷۴، *شعر و شرع*، چاپ اول، تهران: اساطیر.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۶۷). *رساله عشق و عقل*، تصحیح تقی تفضلی، تهران: علمی و فرهنگی.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۷۱). *مرصادالعباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۳). *دنباله جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۵). *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*، مترجم مجدالدین کیوانی، تهران: سخن.

ستاری، جلال. (۱۳۷۲). *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*، تهران: مرکز.
سجادی، سید جعفر. (۱۳۶۲). *فرهنگ لغات، اصطلاحات، و تعبیرات عرفانی*، تهران: طهوری.
سهروردی، شیخ شهاب‌الدین. (۱۳۹۲). *عوارف‌المعارف*، مترجم ابومنصور عبدالؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: علمی و فرهنگی.
شایگان، داریوش. (۱۳۷۱). *هانری گربن، تفکر آفاق معنوی اسلام ایرانی*، مترجم باقر پرهام، تهران: آگاه.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۷). *غزلیات شمس تبریزی*، جلد ۱، تهران: سخن.
شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه*، تهران: سخن.
صبور، داریوش. (۱۳۸۷). *فرهنگ شاعران و نویسندگان معاصر سخن*، تهران: سخن.
صفوی، کورش. (۱۳۸۰). *از زبان‌شناسی به ادبیات*، جلد ۱، تهران: حوزه هنری.
عطار، فریدالدین محمد. (۱۳۶۶). *تذکرة الاولیا، تصحیح محمد استعلامی*، تهران: زوار.
عطار، فریدالدین محمد. (۱۳۹۸). *تذکرة الاولیا، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی*، تهران: سخن.

عقدایی، تورج. (۱۳۹۶). *بدیع در شعر فارسی*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
غزالی، احمد. (۱۳۵۹). *سوانح، تصحیح هلموت ریتز، نقد و توضیحات نصرالله پورجوادی*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
غزالی، محمد. (۱۳۶۱). *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی.

غزالی، محمد. (۱۳۶۲). *شک و شناخت*، مترجم صادق آینه‌وند، تهران: امیرکبیر.
کورین، هانری. (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه اسلامی*، مترجم جواد طباطبایی، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران.
گرین، کیت، لبهان، جیل. (۱۳۸۳). *درس‌نامه نظریه و نقد ادبی*، ویراستار حسین پاینده، تهران: نشر روزگار.

مکاریک، ایرناریمما. (۱۳۸۴). *دانش‌نامه نظریه ادبی معاصر*، مترجمان، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگاه.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۲). *مثنوی*، تصحیح نیکلسون، تهران: هرمس.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۰). *مقالات*، ویرایش جعفر مدرس، تهران: مرکز.

نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۷). *کتاب الانسان الكامل*، تصحیح مازیان موله، تهران: طهوری، و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران.

نویا، پُل. (۱۳۷۲). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، مترجم اسماعیل سعادت، تهران: نشر مرکز دانشگاهی.

الهی قمشه‌ای، محی‌الدین مهدی. (۱۳۶۶). *دیوان*، تهران: علمی.

یشربی، یحیی. (۱۳۸۷). *فلسفه عرفان*، قم: بوستان کتاب.

References

Books

Abu Zayd, N. H. (2002). *the meaning of the text*, translated by Morteza Kariminia, Tehran: new design. [In Persian]

Aghdaei, T. (2017). *novel in Persian poetry*, Tehran: University Publishing Center. [In Persian]

Ahmadi, B. (1991). *structure and interpretation of the text*, Tehran: center. [In Persian]

Ahmadi, B. (1994). *Truth and Beauty*, Tehran: center. [In Persian]

Attar, F. M. (1987). *Tazkereh al-Awliya*, edited by Mohammad Estelami, Tehran: Zavar. [In Persian]

Attar, F. M. (2019). *Tazkereh al-Awliya*, edited by Mohammad Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan. [In Persian]

Corben, H. (1994). *History of Islamic Philosophy*, translated by Javad Tabatabai, Tehran: Kavir and the French Iranian Studies Association in Tehran. [In Persian]

Elahi Ghomshei, M. M. (1987). *Divan*, Tehran: Scientific. [In Persian]

Ghazali, A. (1980). *Accidents*, edited by Helmut Rainer, critique and explanations by Nasrollah Pourjavadi, Tehran: Iranian Culture Foundation. [In Persian]

Ghazali, M. (1982). *Alchemy of Happiness*, by Hossein Khadio Jam, Tehran: scientific and cultural. [In Persian]

Ghazali, M. (1983). *Doubt and Cognition*, translated by Sadegh Aynehvand, Tehran: Amirkabir. [In Persian]

Green, K. & Labian, J. (2004). *Lecturer of Literary Theory and Criticism*, Edited by Hossein Payendeh, Tehran: Roozgar Publishing. [In Persian]

Makarik, I. (2005). *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory*, translated by Mehran Mohajer, and Mohammad Nabavi, Tehran: Agah. [In Persian]

- Nasafi, A. (1998). *The Book of the Perfect Man*, Edited by Majiran Mola, Tehran: Tahoori and the French Iranian Studies Association in Tehran. [In Persian]
- Noya, P. (1993). *Quranic Interpretation and Mystical Language*, translated by Ismail Saadat, Tehran: University Press. [In Persian]
- Pourjavadi, N. (1995). *Poetry and Shariat*, Tehran: mythology. [In Persian]
- Pourjavadi, N. (2008). *The Wind of Mystical Love*, Tehran: Karnameh. [In Persian]
- Razi, N. (1988). *Treatise on Love and Wisdom*, edited by Taghi Tafazli, Tehran: scientific and cultural. [In Persian]
- Razi, N. (1992). *Mursad Al-Ebad*, by Mohammad Ibn Riahi, Tehran: scientific and cultural. [In Persian]
- Rumi, J. M. (2011). *Articles*, edited by Jafar Modarres, Tehran: Center. [In Persian]
- Rumi, J. M. (2003). *Masnavi, Nicholson correction*, Tehran: Hermes. [In Persian]
- Saboor, D. (2008). *Culture of Contemporary Poets and Writers of Sokhan*, Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Safavid, K. (2001). *From the Language of Swimming to Literature*, Volume One, Tehran: Hozeh Honari. [In Persian]
- Sajjadi, S. J. (1983). *Dictionary, Mystical Terms and Interpretations*, Tehran: Tahoori. [In Persian]
- Sattari, J. (1993). *An Introduction to Mystical Cryptography*, Tehran: Center. [In Persian]
- Shafiee Kadkani, M. R. (2008). *Ghazals of Shams Tabrizi*, Volume One, Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Shafiee Kadkani, M. R. (2013). *The Language of Poetry in Sufi Prose*, Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Shaygan, D. (1992). *Henry Corben, The Thought of the Spiritual Horizons of Iranian Islam*, translated by Akhtar Parham, Tehran: Agah. [In Persian]
- Stacey, V. T. (1982). *Mysticism and Philosophy*, translated by Bahauddin Khorranshahi, Tehran: Soroush. [In Persian]
- Suhrawardi, Sh. Sh. (2013). *Awaref Al-Maaref*, translated by Abu Mansour Abdolmomen Esfahani, by Qassem Ansari, Tehran: scientific and cultural. [In Persian]
- Yathribi, Y. (2008). *Philosophy of Mysticism*, Qom, Book Garden. [In Persian]
- Zarrinkoob, A. H. (1984). *Sequence of Search in Iranian Sufism*, Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Zarrinkoob, A. H. (2006). *Iranian Sufism in its historical perspective*, translated by Majduddin Kiwani, Tehran: Sokhan. [In Persian]

Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)

Volume 16, Number 59, Spring 2024, pp. 340-372

Date of receipt: 17/5/2022, Date of acceptance: 27/7/2022

(Research Article)

DOI:

Investigating and analyzing the way of confrontation between Shariat and Tarighat in the language of the sonnets of Hakim Elahi Ghomshei

Javad Abedi¹, Dr. Hossein Parsaei², Dr. Reza Forsati Joybari³

۳۷۲

Abstract

Hakim Elahi Ghomshei, according to his works, is one of the masters of philosophy, mysticism and poetry and one of the most prolific poets. Undoubtedly, among his many poems, his sonnets are the most suitable exhibition for the creativity and unveiling of the mystical states of a Shiite Sufi bound by Shariat. He considers the Shari'a not only the prelude to attaining the path; In any case, there is no escape from adhering to it. Because he considers these two as two sides of the same coin and inseparable and have a single source. This article, which is based on the many signs of the two categories of Shari'a and Tariqah in Hakim Elahi's sonnets, shows that his language is directly related to his thoughts and all his obvious fascinations, especially in the second period of his life, are reflected in his poetic language. Information related to this research was obtained through library studies and then described using analytical methods. The lack of analysis of his sonnets in connection with his emotional spirits justifies the need for research. In addition to the numerous results obtained from this study, its most important achievement is the striking alignment of his mystical turmoil with a language that is well able to describe these mystical moments.

Keywords: Sonnet, Shariat, Tariqat, Language, Hakim Elahi Ghomshei.

¹ . PhD student, Department of Persian Language and Literature, Qaimshahr Branch, Islamic Azad University, Qaimshahr, Iran. valikabedi@yahoo.com

² . Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Qaimshahr Branch, Islamic Azad University, Qaimshahr, Iran. (Corresponding author) hosseinparsaei46@gmail.com

³ . Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Qaimshahr Branch, Islamic Azad University, Qaimshahr, Iran. dr.forsati@yahoo.com