

انفصال و شمیم وصال در آیینۀ شعر صوفی عصر عثمانی و مملوکی

دکتر روح‌الله صیادی‌نژاد - مریم آقاجانی

استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه کاشان - کارشناس ارشد زبان و ادبیات عرب دانشگاه کاشان

چکیده

تصوف، یکی از راه‌هایی است که امکان تحقق معنوی سلوک را برای میلیون‌ها نفر از پیروان قرآن فراهم می‌کند. نگارنده در این مقاله ابتدا به پیدایش تصوف و سیر تاریخی و نمود آن در شعر پرداخته است و از آنجا که پدیده تصوف از بارزترین پدیده‌هایی است که عصر مملوکی در طول حیات خود تجربه کرد، در ادامه به دلایل گرایش به تصوف در این عصر می‌پردازد تا برای خواننده مشخص شود که چرا و چگونه گروهی از شاعران این دوره به صوفی‌گری رو آوردند و چه زمینه‌های اجتماعی، دینی و روانی باعث این امر شده بود. آنچه محوریت موضوع این مقاله را تشکیل می‌دهد، دو مفهوم انفصال و وصال (وحدت وجود) از زاویۀ علاقه میان خدا و انسان است. در این رهگذر شاعر چه با بیان روشن و چه با پوشیده‌گویی، می‌کوشد تا از هر چه غیرخداست، منفصل شود. در این میان بحثی چون حقیقت محمدی (ص) مطرح می‌شود که در ذیل مفهوم انفصال قرار می‌گیرد؛ و این‌گونه برداشت می‌شود که در شعر صوفی، پیامبر (ص) واسطه‌ای برای این اتصال نورانی است.

کلیدواژه‌ها: شعر صوفی، عصر عثمانی، عصر مملوکی، انفصال، وصال.

تاریخ دریافت مقاله: 88/7/22

تاریخ پذیرش مقاله: 88/11/6

Email: j-rs1359@yahoo.com

مقدمه

تصوف، یکی از راه‌هایی است که خداوند در دامن اسلام قرار داد تا امکان تحقق معنوی سلوک را برای میلیون‌ها نفر از پیروان قرآن فراهم کند (نصر 1380: 58). نخستین جلوه‌های تصوف را - گرچه هنوز نامی نداشت - پس از پیامبر و علی (ع)، باید در وجود تنی چند از نزدیک‌ترین صحابه پیدا کرد. پایه‌های اولیه تصوف همان زهد است که موطن اولیه آن را بصره می‌دانند و مؤسس آن حسن بصری معروف است (فرای 1363: 388). محققان در بیان این که کلمۀ صوفی به چه معناست، اختلاف زیادی دارند. با بررسی در منابع مشخص می‌شود که در میان اشتقاق‌ات گوناگونی که برای کلمۀ صوفی بیان شده، سه وجه آن معتبرتر است؛ اشتقاق آن از کلمه "صوفوس" یونانی به معنای عقل، صفا به معنای پاکی، و یا صوف به معنای لباس پشمینه که صوفیان به تن می‌کردند (بستانی، بی‌تا: 280 به بعد). از نظر زبان‌شناسی دو وجه اول پذیرفتنی نیست، اما وجه سوم به معنای لباس

پشمینه قابل قبول تر است. زیرا افزون بر اینکه با ظاهر لفظ صوف در عربی سازگارتر است، تأکید بر پشم‌پوشی صوفیان نیز از مسلمات تاریخی است و در منابع حدیثی نیز اشاره‌های فراوانی به پشم‌پوشی آنان وجود دارد (ر.ک. به: مجلسی، بی تا، ج 79: 312). در نشأت گرفتن کلمه صوفی نیز همانند معنای آن اختلاف وجود دارد، اما براساس آن چه فرای در کتاب خود می‌آورد، رأی غالب، کلام ابوهاشم صوفی است که برای نخستین بار آن را در قرن دوم هجری به کار برده بود. (فرای 1363: 385)

طبق نظر بستانی، شعر صوفی در عصر عباسی آغاز شد. این نوع شعر پیش از این عصر، شبیه زهدیات بود و تنها به عبادت و پرهیز از دنیا اکتفا می‌کرد، اما در این عصر رفته‌رفته به تصوف تبدیل شد و صوفی دیگر به عزلت و کناره‌گیری از دنیا اکتفا نمی‌کرد (بستانی، بی تا: 302). شوقی ضیف بر این اعتقاد است که شعر صوفی از ابتدای عصر دوم عباسی رو به رشد نهاد و کاملاً از زهد مستقل شد. (ضیف 1422ب: 244) و اهل تصوف از حب الهی و جایگاه او سخن گفتند و به تلاش‌های سخت در راه ریاضت و خلوص تا سر حد فنا در ذات الهی رو آوردند. ظهور حلاج، شبلی و جنید در این دوره تحولی جدید در دنیای تصوف به شمار می‌آید. در این جستار بر آنیم تا به بررسی تجلی انفضال و وصال در شعر صوفی این دوره بپردازیم، اما پیش از آن لازم است که دلایل گسترش تصوف و صوفی‌گری در این عصر را بیان کنیم.

دلایل شیوع تصوف در عصر عثمانی - مملوکی

از بارزترین پدیده‌هایی که عصر عثمانی - مملوکی در طول حیات خود تجربه کرد، شعر صوفی بود. ادبیات عرب به سبب اوضاع سیاسی - اجتماعی نامطلوب در این دوره رو به زوال رفت. بنابراین، شعر صوفی در این عصر از اهمیت خاصی برخوردار است چرا که در پرتو آن، زوایای سیاسی، اجتماعی و تاریخی آن روزگار برای محقق آشکار می‌شود. در بعد اجتماعی، این شعر در نتیجه زهد و تعبیر ایدئولوژی از درگیری‌های اجتماعی بود. از مهم‌ترین عواملی که به گسترش تصوف در این عصر کمک کرد، می‌توان به چند مورد اساسی اشاره کرد.

الف - جنگ‌های خارجی دولت عربی اسلامی

یکی از مهم‌ترین دشمنان خارجی مسلمانان فرانسوی‌ها بودند، که در سال 562 هـ. ق به سوی مصر روانه شدند. نورالدین محمد، حاکم وقت مصر، اسدالدین شیرکوه را به همراه صلاح‌الدین ایوب برای مقابله با آنها فرستاد و صلاح‌الدین پس از محاصره دمياط، در عرض 50 روز توانست بر آنها پیروز شود (السیوطی 1299، ج 2: 25). با انتقال سلطنت به مملوکی‌ها و وفات صلاح‌الدین، فرانسوی‌ها بار دیگر به دمياط حمله کردند و در مرزهای آن مستقر شدند. در همین حال مغول‌ها وارد صحنه شدند و در پی کشورگشایی خود به این مناطق رو آوردند. جنگ‌های خردکننده فرانسوی‌ها از غرب و هجوم مغول‌ها از شرق باعث شد تا موجی از ترس و خون بر سرزمین‌های اسلامی حاکم شود. چنان که محمد مصطفی حلمی نیز در کتاب *ابن الفارض والحب الالهی* معتقد است که نفس رویکرد به تصوف و دنیای درون در این عصر معلول اغتشاشات سیاسی و انتقال

حکومت‌ها و شدت گرفتن مرحله‌ای از جنگ‌های صلیبی بوده است (حلمی 1971: 138)، اما هنگامی که مغول می‌کوشید به مصر حمله کند، ملک مظفر پادشاه مصر در عین جالوت در مقابل آنها ایستاد و فرمانده آنها را به قتل رساند. این اولین پیروزی بر قوم تاتار بود که باعث تقویت روحیه مردم شد. این جنگ‌ها باعث برانگیخته شدن احساسات دینی مسلمانان گردید، چرا که ملک مظفر برای پیروزی بر قوم تاتار به تحریک احساسات دینی لشکرش پرداخت و آنها را به پیروزی اسلام و مسلمین تشویق کرد و از عذاب الهی بر حذر داشت و پیروزی خود را نتیجه کمک‌های خداوند دانست (المقربزی 1957، ج 1: 430). آن چه مصیبت‌ها و سختی‌ها بر جای نهاد، نگاه خاص به زندگی دنیایی بود که از متاع زودگذر آن روی‌گردان شوند و به سوی خدا بازگردند.

ب - سیاست دولت مملوکی

اساس دولت مملوکی بر پایه‌های نظامی شکل گرفت و اصل اساسی در آن قدرت بیشتر در سلطنت و مجهز کردن لشکر و حفاظت از سرزمین‌هاشان بود (سلام 1971، ج 1: 17)، اما سیاست فئودالی یکی از عواملی بود که آنها را به سوی زوال سوق داد، و آن عبارت بود از اینکه هر کدام از افراد لشکر که می‌مردند، اموال آنها به دربار سلطنت بازمی‌گشت. این سیاست باعث شد تا این روحیه در آنها به وجود آید که این زندگی چیزی جز بردگی محض نیست. و از سوی دیگر سلاطین مملوکی صاحبان خزانه و بازار شدند و به خوشگذرانی پرداختند و برای مدت طولانی از وضعیت اقتصادی و تنظیم ثروت در جامعه غافل ماندند.

نتیجه جنگ‌های مداوم، رواج بی‌عدالتی‌ها، خشکسالی، نارضایتی، بیماری و قحطی در میان مردم شد (السیوطی 1299، ج 2: 209). این عوامل باعث شد تا روحیه پوچی و بیهودگی در میان مردم فراگیر شود و گروهی به مستی و مجون و لهو و لعب و گروهی به دوری از دنیا و زهد روی آوردند. در همین حال دولت مملوکی سند شرعی سیاست را در دین یافت و به آن اهتمام ورزید. بنابراین، آنها به ساخت مساجد رو آوردند و اظهار داشتند که در حدود شرع حرکت می‌کنند. در پی آن مدارس فقهی را بنا کردند و در نتیجه، ارتباط مردان دین و سلاطین فراهم شد. بنابراین توجه به امور دینی رواج یافت و به طبع فعالیت‌های صوفی‌گری و تشویق به آن نیز شدت گرفت. (ابراهیم حسن 1948: 109)

ج - درگیری‌های فکری و مذهبی

هنگامی که ایوبیان سر کار آمدند، کوشیدند تا مذهب شیعه را از اذهان پاک کنند و در عوض به تبلیغ مذهب اهل سنت پرداختند و حرکت تصوف را سرعت بخشیدند. مدارس شافعی و ناصری در نشر مذهب اَبی‌الحسن اشعری تأثیر بسزایی داشتند. آن مدارس، فلسفه را تحریم کردند و آن‌گونه که تاریخ شهادت می‌دهد، فلاسفه و اهل منطق مورد غضب شدید صلاح‌الدین بودند. جامعه عصر عثمانی و مملوکی شاهد نزاع و درگیری میان گروه‌های مختلف بود که از جمله آنها می‌توان به نزاع فقها و متصوفه اشاره کرد. مذهب اشعری نه تنها مخالف فعالیت صوفیه سنی که در دایره شریعت حرکت می‌کردند، نبود، بلکه در تقویت و تشویق به آن، تأثیر بسزایی

داشت. غزالی از جمله کسانی بود که تصوف را در خدمت شریعت گذاشت و کوشید تا میان تصوف و شریعت پیوند به وجود آورد (الغزالی 1356: 100). در آن زمان بسیاری از مشایخ به تصوف راهنمایی، اما خود به گروه‌هایی تقسیم شدند؛ گروهی که شرع را اصل می‌دانستند، نفوذ زیادی داشتند و عامل مهمی در رشد تصوف و رویگردانی از زندگی فانی دنیا شدند، آن‌چنان که کثرت خانقاه‌ها را در این عصر به طور قابل توجهی ملاحظه می‌کنیم. این گروه به همان اندازه که از تصوف فلسفی دور بودند به تصوف غزالی نزدیک شدند. (العسقلانی 1972، ج 1: 173)

در مقابل این گروه، گروهی دیگری که به شدت به آنها اعتراض شد، روشی متفاوت در پیش گرفتند. یکی از مهم‌ترین مسائلی که موجب اختلاف بین این دو گروه صوفی شده بود، مسأله رابطه خدا و انسان بود که جایگاه مهمی را ایفا می‌کرد. گروه اول بر این باور بودند که خداوند در ذات و صفاتش واحد و موجودی پنهان در ورای تمام موجودات است. یعنی به گفته آنها شرع دیواری محکم از این فاصله را بیان می‌کند، در حالی که گروه معارض معتقد به شناخت خدا از راه مشاهدات باطنی بودند و دوگانگی را نفی می‌کردند. بنابراین، درگیری این گروه‌ها شدت گرفت تا آنجا که فقها، گروه اخیر را به کفر متهم کردند و زندیق خواندند. یکی از کسانی که برای مخالفت با آنها شهرت بسیار یافت، ابن تیمیه حنبلی بود که حتی صوفیان معتدل هم از انتقادات او در امان نماندند.

این دوره شاهد نزاع میان شخصیت‌های برجسته تصوف فلسفی و فلاسفه اسلامی بود که این خود ناشی از اختلافی بود که در به دست آوردن معرفت و شناخت خدا برگزیدند. تفاوت اساسی این دو گروه، اعتقاد فلاسفه صوفی به کشف و معرفت ذوقی بود، در حالی که فلاسفه اسلامی به معرفت عقلی و استدلالی اعتماد می‌کردند و همین اختلاف از اصلی‌ترین عوامل تنافر بین دو گروه به شمار می‌رفت. (ابن‌سبعین 1987: 96)

عواملی که بیان شد هر کدام سهم زیادی در رشد تصوف و سرعت حرکت آن داشتند چرا که بازاری از عقاید گوناگونی فراهم شد که باعث شکوفایی هر چه بیشتر صوفی‌گری در این عصر شد و اثر آن به ویژه در شعر صوفی نمود یافت.

مفهوم انفصال

اگر به اشعار شاعران صوفی این دوره نیم‌نگاهی بیفکنیم، قطعاً مفهوم انفصال یکی از بارزترین ویژگی این اشعار است. شایان ذکر است که آن‌چه در میان صوفیان به انفصال تعبیر می‌شود، منظور جدایی از هر چه غیر خداست. صوفی از هر آن‌چه رنگ و بوی خدایی ندارد، دل می‌کند و در راه وصال به معشوق حقیقی می‌کوشد. «کلُّ مَنْ عَلِيهَا فَانَ وَيَبْقَى وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن 55: 26). این عالی‌ترین مرحله انفصال است که در درون خود اتصال دارد و آن اتصال به وجود حقیقی است.

یکی از مخالفان سرسخت صوفیان این دوره، ابن تیمیه است که می‌گوید احوال این گروه، شیطانی و ناقض رسالت پیامبران است و عقاید آنها ربطی به اسلام ندارد و بر رقص و سماع و دف و نی آنها اعتراض دارد و می‌پرسد کدام یک از صحابه یا تابعین این کار را می‌کردند؟ و کلام آنها را کفرآمیز می‌داند و این که محب و محبوب را یکی بدانند، مذموم می‌خواند و این فنا شدن را فنا شدن گمراهان و الحاد واقعی می‌شمارد (الطبلاوی 1984: 173-175)، اما به نظر نیکلسون فنای صوفیانه با شخصیت الهی سازگار است چرا که - برخلاف نیروانای هندی⁽¹⁾ - محو تام شخصیت انسانی نیست، بلکه محوی است که صحو در پی دارد و فنایی است که در پی آن بقا می‌آید. در واقع این فنای اراده آدمی است تا فانی دریابد که اراده راستین، اراده حق است. او از اراده خاص خود فانی می‌شود تا در اراده الهی پایدار ماند و از عمل خود فانی می‌شود تا به عمل الهی باقی شود (نیکلسون 1357: 32). حقیقت فنا آن است که سالک به علم یقینی دریابد که حق تعالی عین وجود است و جز خدا هر چه باشد، عدم مطلق است. سوی الله او را هیچ در هیچ می‌نماید و او از هستی خویش برمی‌خیزد. خدا را به خدا دریافت می‌کند و جز پروردگار، احدی را به رسم وجود نمی‌شناسد، تا حقیقت «لا اله الا الله» هویدا گردد (دامادی 1367: 126). ابوالعباس المرسی⁽²⁾ نیز بر این باور که علم حقیقی که علم النفس است، را باید آموخت؛ چرا که هر چه غیر از آن است - حتی عقل - حجاب‌هایی هستند که مانع رسیدن به حقیقت می‌شوند.

ان كنت سائلنا عن خالص المنين
و عن تألف ذات النفس بالبدن
على الحقيقة خذ علم النفوس
تحجيك صورتها في عالم الوطن
تطور النفس سرًا لا يحيط بها
عقل تقيد بالأوهام والدرن⁽³⁾

(اسکندری 1972: 167-168)

در ضمن بُعد انفصال، حقیقت محمدی (ص) نمود می‌یابد که به شاعر صوفی کمک می‌کند تا با واسطه قرار دادن پیامبر از هر چه غیر خداست، منفصل شود. نیکلسون هم رابطه میان پیامبر و صوفی را عقلم محبت معرفی می‌کند و بر این باور است:

- بدین گونه شخصیت محمد (ص)، متصوفه مسلمانان را مشغول کرد تا جایی که ایمان به او را نخستین گام در راه ایمان به خدا تلقی کردند و مدح و ثناء او را از وسایل تقرب به خدا دانستند. (نیکلسون 1357: 36)
- این نظریه به دست ابن عربی⁽⁴⁾ بسط و گسترش یافت. دکتر مصطفی کامل الشیبی می‌گوید:
- به نظر می‌رسد که بین آراء ابن عربی و عقاید شیعه، کوچک‌ترین ارتباطی نباشد، اما اگر با نظری ژرف بنگریم، خواهیم دید که بسیاری از مبانی تفکر خود را از شیعه گرفته است که از آن جمله می‌توان فکر حقیقت محمدیه را ذکر نمود. حتی اساس نظریه او در وحدت وجود هم بر حقیقت محمدیه و ازلیت آن استوار است. (کامل الشیبی 1382ق: 376)

آنها معتقدند که محمد (ص) نور است و جوهر آن حضرت، قبل از آدم وجود داشته است. در واقع اسم اعظم در دار وجود مظهري دارد و آن مظهر، انسان کامل است و مصداق آن حقیقت محمدی است که موجودی

¹. Nirvana

ازلی و نقطه تجلی اسم اعظم است⁽⁵⁾ (فاشانی 1981: 105). سید احمد بدوی معتقد است که روح محمد (ص) قبل از هر چیز وجود داشته است. او چون دریایی است که تنها عارفان می‌توانند جرعه‌ای از آن بهره بگیرند. او سلطان عالم است و این حقیقتی است که چون بانگی بر فراز آسمان‌ها به صدا در می‌آید.

أنا من قبل قبل وجودی كنتُ غوثاً في نطفة الآباء
 أنا بحر بلاقٍ رارٍ و بَرٌّ شرب العارفون من بعض مائي
 أنا سلطان كل قطب كبيرٍ و طبولى تدق فوق السماء⁽⁶⁾

(صافی الحسین 1964: 385)

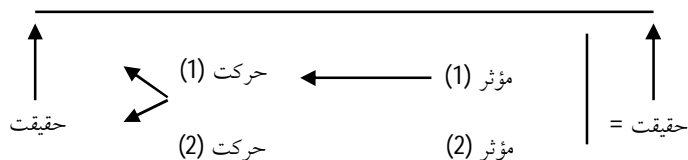
آن‌چه از حقیقت محمدیه می‌توان فهمید، اعتقاد صوفیان به این است که همه راه‌ها بسته است جز برای کسی که گام بر جای گام رسول نهد. صوفی می‌کوشد تا از صفات رذیله جدا شود و صفات محمدی را جایگزین آن کند و به کمال برسد. نتیجه حقیقت محمدی «انسان الهی» شدن است، آن‌جا که با نور ازلی محمد (ص) از چهره ناسوتی منفصل و به الوهیت پیوند می‌خورد.

نکته شایان ذکر در این قسمت، این است که شاعر صوفی برای بیان مقصود خود، همواره با یک زبان سخن نمی‌گوید، بلکه اشعار خود را یا به صورت روشن و یا با پوشیده‌گویی و رمز بیان می‌کند. بیان صریح یا بیان تعلیمی و آموزشی، بر پایه حکمت‌های اخلاقی بنا می‌شود و هدف آن تربیت مرید و تهذیب اوست. ابن‌الجیاب⁽⁷⁾ از شاگردان مکتب شاذلی می‌سراید:

لقد سطع البرهان لو كنت تعقلُ وقد وعظ القرآن لو كنت تقبلُ
 لحا الله قبلاً إن يذكر فغافلُ وجفنا إذا استمطرته فهو محللُ
 لشتان مطرود عن الباب مبعدهُ و آخر مقبول على الله مقبلُ⁽⁸⁾

(ابن‌الجیاب، بی‌تا: 6)

این ابیات بر پایه حکمت و ارشاد گذاشته شده و پر است از مواعظ و هدف آن تزکیه و ارتقاء حالت روحانی است. تقدیم فعل ماضی (سطع، وعظ) دلالت بر اهمیت موضوع دارد و مقصود حتمی بودن وقوع آن است. آمدن حرف تحقیق (قد) نیز بر قوت تأکید آن می‌افزاید. آمدن (لو) که در سیاق تمنی آمده، به دلیل توجه دادن و تشویق مرید به ارزش‌هایی است که به آن اشاره می‌کند. از سوی دیگر چیدمان کلمات تأثیر بسزایی در انتقال مطلب دارد. به گونه‌ای که هر جمله اثبات و تأکید جمله‌ای است که در پی آن می‌آید. اگر توجه کنیم، همین جمله است که باعث حرکت می‌شود و در واقع حقیقت، همین جمله مؤثر است که در نتیجه حرکت آن را کشف می‌کنیم.





یعنی حقیقت، اول و آخر حرکت است و چیزی نیست که حرکت آن را به وجود آورد. حقیقت، ثمره تجربه انسان نیست بلکه درست عکس آن است زیرا حقیقت، ثابت مطلق و خارج از قید زمان و مکان است و ما تنها با حرکت می‌کوشیم آن را کشف کنیم. شاعر به تأکید این مطلب اهتمام می‌ورزد که اگر کاری خاص برای خداست پس جایی برای دخالت اراده آدمی در افعال الهی نیست. و این همان اساس نظریه ابن‌عطاء یعنی «اسقاط تدبیر»⁽⁹⁾ است. اگر تدبیر، انسان را از خدا دور کند، مذموم است و اگر برای قرب به خدا صورت گیرد، پسندیده است. نفسی که خدا را فراموش می‌کند و خود را می‌بیند، منشأ همه شرور اخلاقی است و اینها همه در بیان روشن جای می‌گیرد تا ثابت کند که انسان به معنای واقعی کلمه نمی‌تواند صاحب اراده تلقی شود. در حقیقت با اسقاط تدبیر، ز اراده خود منفصل می‌شود و آن را تنها برای خداوند متصور می‌شود.

گرچه صوفی در بیان تعبیرها و انتقال ارزش‌های خود از بیان روشن و آشکار استفاده می‌کند، اما برای بیان تعبیراتش، بیشتر این روش را به کار نمی‌گیرد. چرا که زبان و لغت صوفی اصولاً زبانی رمزی است؛ اصلی که در استعمال رموز به کار رفته، جنبه اساسی دارد و به قول ابن‌عربی این جنبه اساسی همان تأویل است. چرا که هر نمودی متضمن بودی است و به تعبیر اسلام هر ظاهری باطنی دارد (نصر 1361: 123). صوفی برای بیان عقاید خود به شعر رو می‌آورد، چرا که در شعر می‌تواند رمزگونه صحبت کند و افکارش را بیان کند تا تنها کسانی که اهل طریقت و سلوک هستند، حقیقت مطلب او را درک کنند.

تا نگردي آشنا زين پرده رمزي نشنوي گوش نامحرم نباشد جای پیغام سروش

(حافظ 1380: 284)

این رمز تعبیری از حالت درونی و روحانی صوفی است و آن را به کار می‌برد تا از فیوضات باطنی‌اش سخن گوید. ولی به طور کلی می‌توان گفت این پوشاندن معانی زیر چتر الفاظ برای آشکار نشدن اسرارشان است، چرا که آشکار شدن اسرار همان و طرد شدن از عامه مردم همان. این بیت حافظ می‌تواند دلیلی بر این ادعا باشد:

گفت آن یار کزو گشت سردار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

(همان: 144)

بیشترین ظواهری که به شاعر صوفی در بیان مفهوم انفصال در این دوره کمک کرد، پناه بردن به شعر حب و خمر بود.

آن چه در شعر صوفی به چشم می‌خورد، سخن از معشوقه‌ای است به نام‌های لیلی و سعاد و سلمی، یعنی همان معشوقگان عرب. ابوالعباس المرسی در بیان صوفیان خود از «لیلی» نام می‌برد که رمزی از وجود ازلی معبودش است و یادش را زنده‌کننده استخوان‌های پوسیده و از بین رفته می‌داند و در نگاه او، خورشید از چهره لیلی نور می‌گیرد و چشمان مردم در حیرت باقی می‌ماند.

أعندك من ليلي حديثٌ محرَّرٌ بإيراده يحيى الريميم و نشيرُ
 فعهدى بها العهد القديم و أننى على كلِّ حال فى هواها مقصرُ
 و من وجه ليلي طلعة الشمس تغتنى و فى الشمس أبصارُ الورى تتحيرُ⁽¹⁰⁾

(اسكندرى 1972 : 32)

آنچه در کلام شاعر صوفی می توان یافت غزل عذری است که جمال و جلال معشوق خود را وصف می کند و آرزوی وصال دارد، او را همه می داند و از همه به خاطر او چشم می پوشد. در حقیقت غزل در شعر صوفی با غزلی که رواج داشت از نظر الفاظ تفاوتی نداشت و آنچه غزل صوفیانه را از دیگر گونه های آن چون نسیب و تشبیب جدا می ساخت، تفسیر و تأویل آن بود، و به بیان دیگر غزل صوفی زائیده غزل عذری بود. تقی الدین السروجی⁽¹¹⁾ در شعر خود آن گونه عاشقانه سخن می گوید و آرزوی وصال در سر می پروراند و به گونه ای از دوری معشوق ناله سر می دهد که مخاطب در این که این غزل آسمانی است یا زمینی، متحیر می ماند:

أنعم بوصولك لى فهذا وقتُه يكفى من الهجران ما قد ذقتُه
 أنفقت عمرى فى هواك و ليتنى أعطى وصولاً بالذى أنفقتُه⁽¹²⁾

در واقع نمی توان گفت غزل صوفیانه زمینی است یا آسمانی. موسیقی ای که حاکم بر نظم اوست، اساس آن پارادوکس صوفی است که شالوده آن همان آشنایی زادی است. این آشنایی زادی در اشعار شاعران صوفی بسیار دیده می شود. و از آن جمله حافظ می گوید:

منم که شهره شهرم به عشق ورزیدن منم که دیده نیالوده ام به بد دیدن

(حافظ 1380: 389)

و یا ابن فارض⁽¹³⁾ که سال ها آرزو داشته تا به معشوق نگاه کند، اکنون این اجازه را از او دریافت می کند، و با این نگاه خود را می شناسد، و در برابر جمال و جلال او آن چنان مبهوت می شود که رنگ رخساره اش از سر درون خبر می دهد.

و أباح طرفى نظرة أملتُها فغدوتُ معروفاً و كنتُ منكراً
 فدهشتُ بين جماله و جلال غدا لسان الحال عنى مخيراً⁽¹⁴⁾

(ابن الفارض، بی تا: 82)

خمر نیز یکی از رموزی است که در شعر صوفی فراوان دیده می شود و تنها تفاوتی که می توان بین اشعار امیر خمریه سرای عرب یعنی ابونواس و خمریات صوفیان نهاد، همان تأویل است. آنچه صوفی از خمر و سکر به میان می آورد، همگی رموزی است برای سکر الهی و لذت وصال به معشوق حقیقی. عبدالغنی النابلسی⁽¹⁵⁾ از این رمز در اشعار صوفیانه خود استفاده می کند و می گوید که درهای میخانه را باز کنید تا از بوی خوش مستی سیراب شوم و از باده خوشی که راهب میخانه به من می بخشد و جانم را معطر می کند، بنوشم.

فتحووا بابَ دبرِها فشَمَمنا نَفْحَةَ السِّكْرِ مِنْ فَمِ الشَّماسِ
و سَكَّرنا بِرَاهِبِ الدِّيرِ لَمَّا هَبَ مِنْهَا مَعْطَرُ الْأَنْفَاسِ⁽¹⁶⁾

ابن فارض در قصیده خمریه از شراب که رمزی است برای محبت الهی سخن می‌گوید. این عشق ذات الهی است که او را وادار به نوشیدن این شراب می‌کند و او دائماً از خود بی‌خود است چرا که از خود منفصل شده و به وحدت با معشوق رسیده است. (ضیف 1422 الف: 357-361) و این گونه است که شراب را می‌نوشد، سرمست می‌شود و نوشیدن از این جام را مرهمی می‌داند برای فراموش کردن غم‌ها و دردها و آن را به دیگران توصیه می‌کند و بر این باور است که کسی که از آن جام ننوشد، دچار زیان می‌شود.

شربنا علی ذکرِ الحیبِ مدامَةً سَكَّرنا مِنْ قَبْلُ أَنْ يُخْلَقَ الْكَرَمُ
علی نفسیه فلیکِ مَنْ ضاعَ عمره و لیس له فیها نصیبٌ و لا سهم⁽¹⁷⁾

(ابن الفارض، بی تا: 82)

همان‌طور که در نظر حافظ، طینت آدم را در «میخانه عشق» مخمر کرده‌اند:

بر در میخانه عشق ای ملک، تسبیح گوی کاندرا آنجا طینت آدم مخمر می‌کنند

(حافظ 1380: 199)

وصال

شاعر صوفی با مفهوم انفصال می‌کوشد تا از این عالم جدا شود و صفات الهی را در خود متجلی کند، اما او تنها به این اکتفا نمی‌کند بلکه پا به مرحله بالاتری می‌گذارد. شاعر صوفی از مرحله انفصال می‌گذرد تا به عالم وصال یا وحدت وجود برسد و فکر خود را متعالی کند. در این باره نظرات گوناگونی داده شده و گروهی، معتقدان به وحدت وجود را انکار کرده‌اند، اما آنچه شاعر صوفی سعی بر تبیین آن دارد، این است که دوییت یا دوگانگی محب و محبوب را از بین ببرد. ابن سوار⁽¹⁸⁾ می‌گوید:

ما فی الوجودِ اثنان و یَحک فائِتیبه حَتامَ طَرْفُک فی المعارفِ یَنعَس⁽¹⁹⁾

(ابن سوار، بی تا: 30)

خداوند در باطن انسان و عالم است و از این نظر می‌توان خدا را دید چرا که هر آنچه در عالم است، مظهر وجود اوست. «سُتْرِیهِمْ آیاتنا فی الْأَفاقِ وَ أَنْفُسِهِمْ» (فصلت 41: 53) «عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست». بنده تا آن هنگام که در حجاب است «سوی» را می‌بیند، وقتی حجاب برداشته شود، می‌بیند که «غیری» نیست. عقیف تلمسانی⁽²⁰⁾ نیز با این اعتقاد به مخاطب گوشزد می‌کند که سیر و سفر بدون طی کردن منازلی که لازمه آن برداشتن حجاب‌ها و موانع است، ممکن نیست.

و لسوفَ تعلمُ أن سیرک لم یکن أَلَا یلِک إذا بلغتَ المَترالاً⁽²¹⁾

(الکتبی 1951، ج 3: 7)

مکتب وحدت وجود به صورت کامل قبل از ابن عربی وجود نداشت، واضع حقیقی و مؤسس این مکتب و تفصیل‌دهنده معانی و مقاصد آن و کسی که به آن صورت نهایی بخشیده، ابن عربی است (عقیفی 1366، ج 1: 25).

کریم بر این باور است اقوالی که از بایزید، حلاج و حتی ابن فارض نقل شده دلیلی بر اعتقاد آنها نیست، بلکه آنان مردانی بودند که در عشق به خدا از خود و از هر چه غیر خداست، فانی شده و در وجود غیر، او را ندیدند، و این وحدت شهود است نه وحدت وجود. یعنی بین حلاج که در حالتی از احوال جذب، نعره «أنا الحق» می‌زند و یا ابن فارض که عشق محبوبش او را از خود فانی ساخته و آگاهی، جز با اتحاد تام با او ندارد فرق است (ابن عربی 1383، مقدمه: 82). ابن فارض می‌گوید: «انا هی» یعنی من همان حقیقت الهی هستم، و این حقیقت تنها در وجود من فرود آمده است.

متی حلت عن قولی «أنا هی» أو أقلّ و حاشا لِمثلی أنّها فی حَلَّت⁽²²⁾

عدنان حسین العوادی به نقل از کتاب تراث الاسلام این گونه می‌گوید:

• آن زمان که وحدت اسلام ضعیف شد، عناصر غربی در ریشه‌های اسلام نفوذ کردند. حتی خلافت را دگرگون ساختند، نتیجه آن پیدایش نظریه «وحدت وجود» به دست محی‌الدین عربی بود که شعر صوفی فارسی در آن تأثیر بسزایی داشت و بر قسمت‌های وسیعی از جهان اسلام سیطره پیدا کرد و تا حدود هفت قرن ادامه یافت. (العوادی 1979: 92)

نیکلسون نیز این گفته صوفیه مسلمان که «مهم‌ترین ویژگی تصوف اسلامی اعتقاد به وحدت وجود است و هر متصوف مسلمانی وحدت وجودی است» را منکر شد. او حتی وحدت وجودی حلاج را با گفتن «سبحانی ما أعظم شأنی» نفی کرد و بر آن شد تا وحدت وجود در تصوف اسلامی جز در زمان ابن عربی بروز نکرده است. (نیکلسون 1357: 29)

محی‌الدین به تنزیه و تشبیه با هم اعتقاد داشته و لحظه‌ای از مقارنه این دو باهم غفلت نورزیده است. خدا در نظر او منزّه است، یعنی در ذاتش مطلق است و هیچ تعین خاصی از تعینات بی‌نهایتی که هر لحظه در آنها آشکار می‌شود، او را محدود نمی‌کند (نیکلسون 1357: 33 و 34). در نظر ابن عربی وجود حقیقی، خاص حق متعال است و دیگر موجودات سایه‌ای از آن وجود حق ازلی یگانه‌اند و ظهور و پرتو وجود خدا هستند. حق تعالی اصل هر موجودی است (ابن عربی 1383، مقدمه: 77 - 78)، این است که جهان به صورتی اسرارآمیز غوطه‌ور در خداوند است. معنی آن این است که معتقد بودن به هر نوع حقیقتی، مستقل و جدا از حقیقت مطلق، شرک و انکار لا اله الا الله است و این کلمه در واقع شهادت به این امر است که هیچ حقیقتی جز حقیقت مطلق نیست. بسیار دشوار است کسی را که در تقدیس و تنزیه خداوند تا به این حد بالا رفته، به عقیده همه خدایی متهم کنند، او در تصدیق وحدت خداوند در رساله‌الاحدیه این چنین نوشته است:

• او هست و با او نه پسی است، نه پیشی، نه بودی، نه مکانی، واحدی است بی‌وحدت و فردی است بی‌فردیت، پس بدان در چیزی نیست. کسی جز او، او را نمی‌بیند و کسی جز او، او را درک نمی‌کند، حجاب او وحدت اوست. خود را با خود به خود ارسال داشته است. (نصر 1361: 129-127)

با این حال گروهی ابن عربی را در تنظیم مکتب وحدت وجود به التقاط متهم کرده و گفته‌اند:

• وی مکتب وحدت وجود را صورت نهایی داد و آن را رنگی کاملاً صوفیانه بخشید و در این راه از هر مصدری ممکن بود، استمداد جست. از جمله قرآن، حدیث، کلام، فلسفه مشایی، فلسفه غنوصیه مسیحی، فلسفه یهودی، اخوان الصفا و صوفیه متقدم. (عفیفی 1366، ج 1: 29)

اما حقیقت آن است که ابن عربی با اینکه در آثارش از اصطلاحات فلسفی و کلامی زیادی بهره برده اما نباید بین او و صوفیه جدایی انداخت. به قول برخی محققان هر چند بودن شک ابن عربی یکی از بزرگ‌ترین اذهان فلسفی بود که جهان تاکنون به خود دیده است ولی فلسفه دل‌مشغولی او نبود. (کاکایی 1385: 178-186)

برای وصال، شاعر باید با سیر صعودی به سمت معشوق بی‌مثالش حرکت کند، و این حرکت صعودی او را یاری می‌دهد «تا پله پله تا ملاقات خدا» برود و با او متحد شود.

- سیر صعودی

شاعر راه خود را ادامه می‌دهد تا آن حقیقت علیا را بفهمد، و گام برمی‌دارد که این گام برداشتن به سوی حق جز با پای عشق و محبت میسر نیست. ابن‌سوار نیز عشقی جز عشق به معبود را لایق نام عشق نمی‌داند و می‌گوید:

لک الکوْنُ یاربَّ المَلاحَةِ عاشقٌ و لیس هوی الأبحیک لائقٌ
و ما أنت غیرُ الکوْنِ بل أنت عینُه و یفهم هذا السرُّ من هو ذائقٌ⁽²⁵⁾

(ابن سوار، بی‌تا: 32)

حب و عشق، اساس و پایه حالت روحانی در تجربه صوفی است و تجربه صوفی در عمیق‌ترین معانی، آزادی انسان از بند دنیاست، و حب اولین ره پیمودن صوفی به سوی معرفت خداوند و اتحاد با اوست. ادبیاتی که در آن از حب خداوند سخن رفته، غزل الهی نامیده شده که آن رمزی است برای حب صوفی و نهایت حب به فنا می‌رسد. راه عشق با عقل ممکن نیست. تلمسانی نیز عقل را در این راه نفی می‌کند، چرا که عقل قید و از ریشه عقال است، اما قلب پیوسته از حالی به حال دیگر در تقلب و دگرگونی است و چون عشق احکام متعدد و مختلف و متضاد دارد، جز قلب هیچ چیز دیگری قادر نیست که با عشق در این احکام منقلب و متقلب شود.

فانَّ عقالَ العقلِ بدعو إلى السُّوی و وصل السُّوی فصلٌ و وجدانه فقد
قربیة وصل للمحبِّ و ائما اذا وصلت له یبق قرب و لا یبعد⁽²⁴⁾

(همان: 19)

اینکه در بیان هر عارف صوفی، سخن از عشق بسیار به کار می‌رود دلیل آن است که او عشق را مقدس می‌داند و آن را مخصوص انسان نمی‌داند و بر این باور است که عشق در همه جهان جاری است؛ «العشق سار فی الوجود»، «موج دریاها ز شور عشق دان». در کلام عرفا عشق نقطه مقابل خود است؛ رنگ بی‌رنگی است، نفی خودی است.

«به می پرستی از آن نقش خودم زدم بر آب که تا خراب کنم نقش خود پرستیدن

(حافظ 1380: 389)

به عقیده شاعر صوفی جنب و جوش و روشنایی سراسر عالم وجود، از پرتو عشق است و کمال واقعی را در عشق باید جست و جو کرد. در بحث میان عقل و عشق از نظر صوفیه، منظور از عقل، جزئی است و گرنه کمال عشق الهی به صورت عقل کلی ظاهر می‌شود. عقل گوید: شش جهت حد است و بیرون راه نیست. عشق در پاسخ گوید: راه هست و رفته‌ام من بارها. بنابراین، در این جا تأکید نه بر کوشش عاشق بلکه بر کشش حق است. به همین دلیل گفته‌اند: عشق آمدنی است، غیرقابل توضیح است، زیرا جهان عشق ورای دنیای قال و قیل است. می‌توان این را فرض کرد که در دوره‌ای شاعر صوفی هر آنچه درباره عشق می‌سراید، عشقی جسمانی است، اما ممکن است این عشق مجازی راهی باشد برای رسیدن به عشق حقیقی. «قصد صورت کرد و بر الله زد». با دقت نظر در اشعار آنها، گویی قهرمان شعرشان هم معشوق است و هم معبود. نمونه بارز آن را در اشعار ابن عربی می‌توان یافت. ابن عربی در مکه درباره نظام معشوقه‌ای که وجود خارجی داشت، اشعاری سروده که التهابات جان شیفته‌ای را تصویر می‌کند، اما این عشق ابن عربی را به اعتلای روح و پالایش نفس رهنمون ساخت و آن گونه که گفته شده ابن عربی ترجمان الاشواق را به خاطر نظام سروده و به او تقدیم داشته و به نظر می‌رسد ابن عربی موفقیت خود را در این دیوان به آن دخترکی مدیون است که عشق را در وجودش به آتش کشید تا احساسات خفته او را شعله‌ور سازد. (جودت نصر 1983: 193 – 190)

مرضی من مریضة الأجفان عللانی بـذکرها عللانی
 طلعت فی العیان شمساً فلماً أفلت أشرقت بأفق جنانی⁽²⁵⁾
 (ابن عربی 1401: 78)

در نهایت، عشق شاعر صوفی بدان جا می‌رسد که ازلی است و معتقد است که خداوند با عشق جهان را آفرید: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر 15: 29) و خدا همان عاشقی است که در جسم انسان می‌دمد تا روح او را خدایی کند و این جاست که جای عاشق و معشوق دگرگون شود و خداوند معشوقی بی‌همتا می‌گردد، که شاعر از دریچه عشق مجازی به عشق حقیقی می‌شتابد و چشم بصیرت می‌گشاید، در این حال او عاشقی است که در حرکت خود به سوی معشوق به درجه‌ای رسیده که می‌خواهد با او متحد شود و این بالاترین مرحله یعنی غرق شدن در ذات مطلق است. و فراق از معشوق شرری بر جانش می‌زند و از سویدای دل فریاد برمی‌آورد که: «فَلَا تَوَلَّنِي الْحِرْمَانُ وَ لَا تُبَلِّنِي بِالْخَيْبَةِ وَ الْخُسْرَانِ» و این است که ابن‌فارض را به سلطان العاشقین و شاعر حب الهی شهرت می‌دهد.

– اتحاد و یگانگی

شاعر در این رهگذر از خویشتن خویش قطع علاقه می‌کند و به سوی او می‌شتابد. او درک کرده که برای متحد شدن جایی برای دوگانگی وجود ندارد. تا تویی تو باقی است، حقیقت را نبینی. زیرا با چشم تویی، او را نبینی.

چون تو نباشی، او باشد که به چشم خود، خود را می‌بیند. به چشم قطره، دریا را نتوان دید، باید در دریای حقیقت فنا شد تا به چشم دریا، دریا را دید. حافظ می‌گوید:

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

(حافظ 1380: 265)

ابن هود⁽²⁶⁾ می‌گوید:

علم قومی بی جهل إن شأني لأجل
أنا عبد، أنا ربُّ أنا عزُّ، أنا ذلُّ
أنا معشوقٌ لذاتي لست عن الدهر أسلو⁽²⁷⁾

(ذهبی 1422: 323)

او ضمیر (أنا) را به جای (أنت) به کار می‌برد تا ثابت کند که بین محب و محبوب فاصله‌ای نیست. شاعر صوفی می‌بیند که ضمیر بیش از هر چیز دیگری احساس تقرب به خداوند و حضور او در قلب و آمیزش آن با روحش را بیان می‌کند (العوادی 1979: 328). بنابراین به کاربرد زیاد ضمیر متکلم و مخاطب رو می‌آورد که این امر باعث تحکیم پیوند دو طرف عشق می‌شود. چرا که معتقدند «محبت درست نشود، مگر در میان دو تن که یکی دیگری را گوید: «ای من»». همین امر باعث کاربرد زیاد ضمیر در اشعار آنها شد که بیشتر در بحرهای کوتاه با موسیقی عالی سروده شده است.

آنچه در شعر و کلام هر صوفی در هر عصری دیده می‌شود، سخن و تجربه درونی و غیرقابل انتقال است؛ تجربه‌ای که آمدنی است و آموختنی نیست. کار مهم او عادت‌شکنی است که انسان را متوجه زیبایی‌ها می‌کند و از این نظر تصویرگر متناقضات است، و شاید به همین علت باشد که وقتی صوفی بانگ برمی‌آورد که: «انا الحق»، گروهی او را متهم کنند و به باد تمسخر گیرند که: یک قطره ادعای دریا شدن می‌کند؟! اما انگار آنها غافلند از آنکه دریا مجموعه‌ای از قطره‌هاست. به قول مولانا:

گفت فرعونی: انا الحق گشت پست گفت منصورى: انا الحق و برست
آن انا را لعنة الله در عقب وین انا را رحمة الله ای محب
(مولوی 1385، دفتر 5: 715)

حقیقت این است که در تجربه اتحاد با خداوند جایی برای واسطه وجود ندارد، آن‌جا وحدت مطلقه الهی تحقق می‌یابد و به‌ویژه در میان اولیاء متصوف، ما این احساس را می‌بینیم که خداوند باید تنها هدف ستایش باشد تا حدی که هر نوع توجه به دیگر چیزها معصیتی در برابر او است. (نیکلسون 1374: 113) شوشتری⁽²⁸⁾ به رها کردن خلق و فانی شدن در دریای متلاطم عشق تأکید می‌کند، چرا که خلق شبح و سایه‌ای بیش نیستند و این فانی شدن در راه عشق است که در پی آن بیداری و جاودانگی حاصل می‌شود.

أرفض الخلق و ارق وارتق عن ظلالك
و افن فی الحسب عشقاً فالمراد فی زوالك⁽²⁹⁾

(ششتری، بی‌تا: 31)

اگر چه گروهی در بیان مفهوم اتحاد راه افراط پیش گرفتند و معتقد به حلول خداوند در جسم شدند - که مفهومی کاذب است - اما بیان اتحاد به معنی برداشتن فاصله بین دل و آنکس که دل منزلگه اوست، خالی از اشکال است. خدایی شدن و قائل نبودن وجود برای خود، ستودنی و مغایر با حلول است، چرا که هر آنچه می‌بیند، تنها خداست.

بیان اتحاد عاشق و معشوق از روی حقیقت است، گرچه متضادند، از روی آنکه نیاز ضد بی‌نیازی است، چنانکه آینه بی‌صورت و ساده و بی‌صورتی ضد صورت است ولی میان آنها اتحاد است. شاید زیباترین حلقه اتحاد را در بیان مولانا بتوان یافت، آنجا که می‌گوید:

معشوقی از عاشق پرسید که خود را دوست تر داری یا مرا؟ گفت: من از خود مرده‌ام و به تو زنده‌ام، از خود و صفات خود نیست شده‌ام، و به تو هست شده‌ام، علم خود را فراموش کرده‌ام و از علم تو عالم شده‌ام، قدرت خود را از یاد برده‌ام و از قدرت تو قادر شده‌ام، اگر خود را دوست دارم، ترا دوست داشته باشم و اگر تو را دوست دارم، خود را دوست داشته‌ام.

داند آن عقلی که آن دل روشنی است در میان لیلی و من فرق نیست

(مولوی 1385، دفتر 5: 715)

ابن عربی نیز بر این باور است که آتش دل خاموش نمی‌شود، مگر آنکه دو روح با هم متحد شوند.

أعانفها و النفس بعد معشوقه
الیهما و هل بعد العناق تدانی
کان فؤادی لیس یشفی غلیله
سوی آن یری الروحان یتحدان⁽³⁰⁾

(ابن عربی 1401: 140)

نتیجه

با کند و کاو در آثار شاعران صوفی این دوره آشکار می‌شود که شعر آنها کم‌وبیش در دو محور انفصال و وصال نمود می‌یابد. جدا شدن از عالم محسوسات و پرواز در عالم حق و معنا و کمال، مفهوم انفصال است که شاعر صوفی با زبان رمز به بیان حقایقی می‌پردازد که برای فهم آنها لازم است به عمق کلام نفوذ کرد که در این دوره، رمز، بیشترین ظواهر خود را در شعر حب و خمر آشکار می‌کند. شاعر با گذر از مفهوم انفصال به وحدت وجود یا وحدت واقعیت می‌رسد که به وسیله محی‌الدین و دیگر متصوفه بیان شده، که آن نه عقیده همه خدایی است نه همه در خدایی، بلکه معنی آن این است که در عین آنکه خداوند نسبت به جهان، تعالی مطلق دارد، جهان نیز کاملاً از وی جدا نیست و به صورت اسرارآمیز غوطه‌ور در خداوند است. در عین حال خداوند همچون آینه‌ای می‌شود که عارف در آن حقیقت خود را مشاهده می‌کند، و آدمی به نوبه خود آینه‌ای می‌شود که خداوند اسما و صفات خویش را در آن مشاهده می‌کند.

هدف از آنچه گفته شد، صحه گذاشتن بر تمام افکار و اعمال شاعران متصوف این عصر نیست، اما آنچه در بررسی‌ها آشکار می‌شود این است که گروهی، این شاعران را به طور کلی منکر شدند و به کفر و الحاد متهم کردند. در کنار این موضع‌گیری‌های افراطی این حقیقت نمایان می‌شود که تصوف این دوره - گرچه پیراسته از عیب نبود - از حد

فلسفه گذشت و تصوراتی کفرآمیز نبود بلکه در فضایی رشد کرد که فرهنگ اسلامی حضور داشت؛ آن‌چنانکه حقیقت محمدی (ص) جایگاه ویژه‌ای در اشعار این شاعران دارد و علاقه به خدا و اشتیاق وصال او در آثارشان به اوج اعتلای خود می‌رسد.

پی‌نوشت

- (1) نیروانا باور عرفان بودایی که در آموزه‌های عرفانی ما معادل با فنا است.
- (2) ابوالعباس المرسی: احمدبن عمر بن محمد، شیخ زاهد عارف ابوالعباس انصاری مرسی، وارث مدرسه شاذلی و اشعری مذهب بود. او در سال 686 ه. ق در اسکندریه وفات یافت.
- (3) اگر از محبتی خالص و ناب و از (چگونگی) تکوین نفس با بدن از ما بپرسی، (می‌گویم) در پی علم درون باش که ظاهر تو را مانع از رسیدن به حقیقت و عالم باطن می‌شود. دگرگونی جان رازی است که عقل نمی‌تواند آن را احاطه کند. عقلی که در بند اوهام و پلیدی است.
- (4) ابن عربی: محمدبن علی بن محمد بن احمد بن عبدالله حاتمی، کنیه‌اش ابابکر و ملقب به محی‌الدین و معروف به حاتمی و ابن عربی است. در مرسیه اندلس به دنیا آمد. او را با نظریه وحدت وجودی می‌شناسند، گرچه مبدع آن نبوده اما تحولی بزرگ در این باره به‌وجود آورد. از آثار او می‌توان به الفتوحات المکیه، فصوص الحکم، ترجمان‌الاشواق اشاره کرد.
- (5) صوفیه از جمله ابن عربی و پیروانش با استناد به حدیث نبوی «كنت نبياً و آدم بین الماء و الطین» حقیقت محمدیه را ازلی دانسته‌اند. اگر چه غزالی نظر دیگری داشت و این حدیث را این‌گونه تفسیر کرد که خداوند در ازل پیش از آنکه هر موجودی را خلق کند، مقدر فرموده بود که محمد (ص)، نبی‌باشد، بنابراین تقدیر نبوت او ازلی است، نه حقیقت او. (عفیفی 1366:332)
- (6) من قبل از هر چیز وجود داشته‌ام و حتی قبل از وجود داشتنم در نطفه پدرانم فریادرس بوده‌ام. من خشکی و دریایی بی‌قرارم که (تنها) عارفان می‌توانند قسمتی از آب دریای وجود مرا بنوشند. من سلطان همه عالم (قطب عالم امکانم) و طبل‌های من برفراز آسمان به صدا در می‌آید.
- (7) ابن‌الجیاب: علی‌بن محمد غرناطی اندلسی، کنیه‌اش ابوالحسن و ملقب به ابن‌الجیاب بود. اهل مجاهدت و عبادت و صاحب مقام در علم تصوف بود. (متوفای 749 ه. ق)
- (8) اگر تفکر کنی دلیل برایت آشکار شده و اگر قبول کنی قرآن تو را پند داده است. خداوند قلبی را نابود کند که اگر ذکر خدا شود، غافل است. چقدر فرق است میان کسی که از درگاه خداوند مطرود است و کسی که مقبول خداوند است و روبه درگاهش است.
- (9) بدین معنا که خدا را آفریننده انسان و اعمال او، اعم از نیک و بد می‌داند و پیداست که در نظر او انتساب بد و نیک بد اعمال نیز ذاتی و عقلی نیست، و از این جاست که نتیجه می‌گیرد خداوند از آن رو «اراده» را در بشر آفریده تا با شکسته شدن آن، بشر خود متوجه شود که در واقع اراده‌ای ندارد و آنچه خدا می‌خواهد، همان می‌شود.

- (10) آیا خبری از لیلی نزد توست که با گفتن آن استخوان‌های پوسیده زنده و برانگیخته شوند؟ من بر سر پیمان قدیم خود با او هستم و در همه حال در برابر عشق او ناتوان بوده‌ام. به خاطر چهره دلربای لیلی دیگر نیازی به طلوع خورشید نیست، اما چشمان مردم در برابر خورشید متحیر می‌شود.
- (11) تقی‌الدین سروجی: عبدالله بن علی بن منجد، شیخ تقی‌الدین، مردی پاکدامن و قاری قرآن بود، عشق به زیبایی حقیقی در وجودش نمایان و عفت و پاکدامنی از خصوصیات بارز شخصیتی او بود. در سال 627 هـ.ق در سروج متولد شد. در سال 993 هـ.ق در مصر وفات یافت.
- (12) چه خوش است وصال تو برای من! اکنون زمان وصال فرارسیده است و من آن چه تاکنون از فراق چشیده‌ام، کفایت می‌کند. عمرم را در پی عشق تو صرف کردم و ای کاش وصال را به عمری که بر باد دادم، می‌بخشیدم.
- (13) ابن‌فارض: نامش عمر، لقبش شرف‌الدین و کنیه‌اش ابوحفص یا ابوالقاسم معروف به سلطان‌العاشعین است. پدرش ابوالحسن علی است و از جدش با نام مرشد یاد کرده‌اند که واقعاً پیر طریقتی بوده است. ابن‌فارض از آنجا بدین نام شهرت یافت که پدرش مدتی وظیفه ثبت احکام و فرایض و قضاوت را برعهده داشته و لقب فارض یافته و پسرش به ابن‌فارض مشهور شده است. تائیه الکبری و قصیده خمیره او جایگاه ویژه‌ای در عرفان دارد.
- (14) به من اجازه داد تا نگاهی که سال‌ها در آرزوی آن بودم، بر او بیفکنم. با این نگاه معروف شدم حال آن که پیش از آن ناشناخته بودم. از جمال و جلال او مات و مبهوت شدم، چنان‌که رنگ رخساره‌ام از درونم حکایت می‌کند.
- (15) عبدالغنی نابلسی: متوفای 1144 هـ.ق از مردم سوریه. در طول زندگی خود به چندین مذهب پیوست و به عراق و عربستان بسیار سفر کرد. سفرنامه‌های او حتی از نظر نقشه‌شناسی و تاریخ خالی از فایده نیست و نوشته‌های عرفانی او از ارزش ادبی بهره‌مند است. مجموعه‌ای شعر به عربی فصیح و عربی عامیانه از او در دست است که مورد توجه مجامع عرفانی است.
- (16) درهای دیر را باز کردند تا عطر مست‌کننده آن را از دهان آن زیبارو استشمام کنیم، و آن هنگام که خوشبو کننده جان‌ها از آن برخاست، ما به دست راهب دیر مست شدیم.
- (17) به یاد محبوب از باده محبت نوشیدیم و با آن سرمست شدیم، پیش از آنکه درخت تاک آفریده شود. کسی که عمر خود را صرف کند، در حالی که از جام محبت الهی بهره‌ای نبرد، باید بر خویشتن بگریزد.
- (18) ابن‌سوار: محمدبن سوار بن اسرائیل، نجم‌الدین ابوالمعالی الشیبانی، در سال 603 هـ.ق در دمشق به دنیا آمد و در سال 677 هـ.ق در همان‌جا وفات یافت. زمانی که او را به زندقه متهم کردند، خرقه‌ای از شیخ شهاب‌الدین سهروردی پوشید.
- (19) وای بر تو، دوگانگی در وجود نیست. اکنون هوشیار شو. تا کی چشمان بصیرت تو در علوم و معارف در خواب غفلت به سر می‌برد.
- (20) عقیف‌الدین تلمسانی: سلیمان بن علی بن عبدالله، شیخ عقیف‌الدین تلمسانی، کسی که در افعال، اقوال و اعمالش پیرو ابن عربی بود. در سال 690 هـ.ق در دمشق وفات یافت.
- (21) به زودی خواهی دانست که سیر و سلوک نخواهی کرد مگر آن زمان که به منازل برسی.

- (22) چه موقع سخنم پاک و بی‌آلایش است که بگویم: «من اویم» یا کمتر؟ نه! او منزّه است از اینکه در وجود کسی چون من فرود آید. (حلول نماید)
- (23) ای پروردگار زیبارویان، هستی از آن توست. من عاشقم و عشق و مهرورزی تنها زینده توست. تو خود هستی، هستی و این راز را تنها کسی می‌فهمد که خود چشیده باشد.
- (24) همانا قید و بندهای عقل، تو را به سوی ماسوی دعوت می‌کند و وصال به دیگران در حقیقت جدایی است و درون آن پوچ است. نزدیکی وصال برای عاشقان است و آن هنگام که به وصال رسیدی، نزدیکی و دوری باقی نخواهد ماند.
- (25) بیماری من به خاطر خماری چشمانی است که به یاد آوردن آن مرا بیمار می‌کند. خورشیدی در نظرها سربرآورد که آن هنگام که غروب کرد، در افق دل من طلوع نمود.
- (26) ابن هود: شیخ زاهد بدرالدین حسن بن علی بن عضدالدوله بن یوسف بن هود جذامی یکی از بزرگان راه تصوف است. در سال 633 هـ. ق در مرسیه متولد شد. با اینکه پدرش نایب‌السلطنه زمان بود، او به نزد ابن سبعین رفت و مصاحب او شد. در سال 699 هـ. ق وفات یافت.
- (27) همه علم قوم من درباره من جهل و نادانی است و مقام من برتر از آن است (که درباره من علم پیدا کنند). من بندهام، پروردگارم، عزیزم، و در عین حال خوارم. من معشوق خویشتم و هیچ‌گاه از روزگار غافل نیستم.
- (28) شوشتری: علی بن عبدالله، ابوالحسن، به خاطر نسبت او به روستای شوشتر به شوشتری معروف شد. نزد ابن سبعین شاگردی کرد و راه او را پیروی کرد.
- (29) خلق را رها کن و بیدار شو و از گمراهی‌ات جدا شو. در دریای عشق عاشقانه فنا شو که مراد از این فنا شدن از دست دادن خود است.
- (30) او را در آغوش می‌کشم، در حالی که هنوز جان و روح من به او مشتاق است و آیا بعد از وصال به او، نزدیکی حاصل می‌شود؟ آتش قلبم خاموش نمی‌شود جز آن که دو روح با هم متحد شوند.

کتابنامه

قرآن کریم.

- ابن‌الجیاب. دیوان. نسخه خطیه بمکتبه الأسد. برقم /5802/.
- ابراهیم حسن، علی. 1948م. تاریخ الممالیک البحریه. ط 2. القاهره: مکتبه النهضه المصریه.
- ابن سبعین. 1987م. بد العارف. تحقیق: جورج کتوره. ط 1. بیروت: دار الأندلس.
- ابن سوار. دیوان. نسخه خطیه بمکتبه الأسد. برقم /49/.
- ابن عربی. 1401 هـ/1981م. ترجمان الأشواق. ترجمه نیکلسون. بیروت: داربیروت.
- _____ . 1425/1383ق. فتوحات مکیه (معارف باب 1-4). ترجمه و تعلیق محمد خواجوی. چ 2. تهران: مولی.
- ابن‌الفارض، عمر. دون تاریخ. دیوان. بیروت: مطبعه الثقافیه.

- بستانی، بطرس. دون تاریخ. *أدباء العرب فی الأعصر العباسیه*. بیروت: دارالجمیل.
- التلمسانی، العفیف. دیوان. نسخه خطیہ بمکتبہ الأسد. برقم/4168.
- جودت نصر، عاطف. 1983م. *الرمز الشعری عند الصوفیہ*. ط الثالثہ. بیروت: دارالاندلس.
- حافظ شیرازی. 1380. *دیوان*. بہ کوشش فاطمہ خلیلی. چ 1. تهران: میلاد.
- حلمی، محمد مصطفی. 1971م. *ابن الفارض و الحب الإلهی*. مصر: دارالمعارف.
- دامادی، محمد. 1367. *شرح بر مقامات اربعین*. تهران: دانشگاه تهران.
- ذہبی، محمد بن احمد بن عثمان. 1422. *سیر اعلام النبلاء*. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- فرای، ریچارد. 1363. *تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقہ*. ترجمہ حسن انوشہ. تهران: امیرکبیر.
- السکندری، ابن عطاءلہ. 1972 م. *لطائف المنن*. چ 1. القاہرہ: المطبعہ الفخریہ.
- سلام، زغلول. 1971م. *الأدب فی العصر المملوکی*. چ 1. مصر: دارالمعارف.
- السیوطی، جلال الدین. 1299 هـ. *حسن المحاضرہ*. چ 1. مصر: مطبعہ ادارہ الوطن.
- ششتری. دیوان. نسخه خطیہ بمکتبہ الأسد. برقم/5918.
- صافی الحسین، علی. 1964م. *الأدب الصوفی فی مصر فی القرن السابع الهجری*. ط 1. مصر: دارالمعارف.
- ضیف، شوقی. 1422 الف/2001م. *تاریخ الادب العربی (عصر الدول و الامارات)*. ط الثالثہ. مصر: دارالمعارف.
- _____ . 1422 ب/2001م. *تاریخ الادب العربی (عصر العباسی الثانی)*. ط الثالثہ. مصر: دارالمعارف.
- الطبلاوی، محمود سعد. 1984م. *التصوف فی التراث ابن تیمیہ*. مصر: الهيئۃ المصریہ العامہ للکتاب.
- العسقلانی، ابن حجر. 1972م. *الدرر الکامنه*. ط 2. حیدرآباد: دائرۃ المعارف العثمانیہ.
- عفیفی، ابوالعلاء. 1366. *تعلیقات علی فصوص الحکم*. چ 1. تهران: الزہرا.
- العوادی، عدنان حسین. 1979م. *الشعر الصوفی حتی افول مدرسہ البغداد و ظهور الغزالی*. بغداد: دارالرشید.
- الغزالی، ابو حامد. 1956م. *المتقذ من الضلال*. تحقیق: جمیل صلیبا و کامل عیاد. چ 5. السوریہ: مطبعہ الجامعہ.
- قاشانی، عبدالرزاق. 1981م. *اصطلاحات الصوفیہ*. تحقیق: محمد کمال ابراهیم جعفر. ط 1. مصر: الهيئۃ المصریہ العامہ للکتاب.
- کاکایی، قاسم. 1385م. *وحدت وجود*. چ 3. تهران: هرمس.
- کامل الشیبی، مصطفی. 1382ق. *الصله بین التصوف و التشیع*. بغداد: مطبعۃ الزہرا.
- الکتبی، محمد بن شاکر. 1951م. *فوات الوفیات*. تحقیق: محمد محی الدین عبدالحمید. قاہرہ: مکتبۃ النهضة المصریہ.
- مجلسی، محمد باقر. بی تا. *بحار الانوار*. بیروت: مؤسسہ الوفا.
- المقریزی. 1957م. *السلوک لمعرفہ دول الملوک*. صححہ و حواشیہ: محمد مصطفی زیادہ. ط 2. القاہرہ: لجنہ التألیف و الترجمہ و النشر.
- مولوی. 1385. *مثنوی معنوی*. بہ اہتمام توفیق سبجانی. چاپ 6. تهران: روزنہ.
- نصر، حسین. 1380. *آموزہ های صوفیان از دیروز تا امروز*. ترجمہ حسین حیدری و محمد هادی امینی. چ 2. تهران:

قصیده سرا.

_____ . 1361. سه حکیم مسلمان. ترجمه احمد آرام. تهران: سپهر.

نیکلسون، رینولد. الن. 1357. پیدایش و سیر تصوف. ترجمه محمدباقر معین. تهران: توس.

_____ . 1374. تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. چ 2. تهران: سخن.