

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۲۵

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

دوره ۲۱- شماره ۸۲- زمستان ۱۴۰۳- صص: ۱۳۷-۱۵۸

رگه های عرفان در دیوان اظهري شیرازی

رعنا نوحی^۱

اصغر دادبه^۲

عبدالرضا مدرس زاده^۳

چکیده

در بین گذشتگان، ادیان گوناگونی پدیدمی آمد. هریک از این ادیان دارای اعمال و ادعیه‌ای برای تقرّب به درگاه معبود خود بودند. هنگام انجام این اعمال، اصطلاحات خاصی متناسب با آن زبان و دین نیز به وجودمی آمد. این عامل سبب شد تا دانشی پدیدآید که در سال‌های آینده با نام «عرفان» از آن یادشود. این دانش در آثار قدمایی که مایل بدان بودند نیز راه یافت و اصطلاحات خاص آن را در کتاب‌هایی مجزاً شرح دادند و برخی نیز فقط به واردکردن آن واژه‌ها در بین سخنان خود بسنده کردند که با استخراج آن‌ها می‌توان دانست که شخص موردنظر چه تمایلاتی از دیدگاه دانش عرفان داشته است. یکی از این اشخاص که در این پژوهش بررسی خواهدشد اظهري شیرازی است. در این پژوهش با استفاده از روش توصیفی- تحلیلی، نخست، واژه‌ای را که در دیوان اظهري شیرازی یافته‌ایم، با مراجعه به منابع عرفانی، شرح کرده و سپس سخن اظهري را در این باره نوشته و در ادامه به تحلیل سخن او خواهیم پرداخت. با انجام این پژوهش تبیین خواهیم کرد که در دیوان اشعار یکی از شعرای دوره صفوی که در قرن یازدهم می‌زیسته است چه میزان واژه‌های عرفانی به کاررفته، این کاربرد تا چه اندازه پرنگ بوده و علاوه بر آن شاعر موردنظر به کدام نوع عرفان (صّحو یا سُکر) تمایل داشته است که این امر در نهایت برای شناخت هرچه بیشتر فرهنگ ایران در دوران صفوی سودمند خواهدبود. کلیدواژه‌ها: عرفان، فرهنگ ایرانی، اظهري شیرازی، دیوان اشعار.

۱- دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران.

۲- استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. نویسنده مسئول:

adaadbeh@yahoo.com

۳- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران.

پیشگفتار

انسان، از گذشته‌های دور، خدایانی را برای ایجاد هستی، تصور کرده است. برخی از این خدایان موجوداتی موهوم بودند که در اصل وجود خارجی نداشتند. برخی دیگر موجوداتی اهریمنی بودند که در کتب بازمانده از اعصار باستان، شرح و توصیف مختصر یا مفصّلی دربارهٔ هر یک از آن‌ها، سرزمین تحت اختیار و قلمرو حکومتی و میزان توانایی‌شان آمده است. به تبع، انسان‌ها برای دورماندن از شرّ این خدایان و به دست آوردن رضایت آنان اعمال و اورادی را در مکان‌هایی خاص و در اوقاتی مشخص انجام داده یا زمزمه می‌کردند. این دانش رفته‌رفته دارای قوانین مدوّن و اصطلاحات مشخص در هر زبان، سرزمین و دین شد. با پیشرفت تمدن بشری و شکل‌گیری جوامع متمدن، خدایان موهوم به ورطهٔ فراموشی سپرده شدند و خرافه‌پرستی جای خود را به تعقل و تفکر داد. در همین راستا، دانشی که از آن با نام «عرفان» یاد می‌کردند و اصلاً برای شناخت هرچه بیشتر معبود در ادیان مختلف ایجاد شده بود، خردمندانه‌تر و روشمندتر شد. بر این اساس عرفان‌های واقعی در طول تاریخ باقی ماند و عرفان‌های کاذب از میان رفت. یکی از عرفان‌های واقعی که دارای قوانین مشخص، سلسله مراتب مدوّن و مراحل تبیین شده بود عرفان اسلامی است. این عرفان که در برخی از اعمال از جمله: ریاضت‌کشیدن، شبیه به عرفان‌های هندی از قبیل گنوسی، بودایی و سیکی است آثار فراوانی را در طول سده‌های بسیار در درون خود پدید آورده که شعرای هر دوره که مایل به عرفان بودند با مطالعهٔ آن‌ها، اصطلاحات مربوط بدانها را نیز در اشعارشان وارد می‌ساختند.

بیان مسأله

در فرهنگ ایران زمین از قرن چهارم و با پدید آمدن آثار منشور عرفانی از جمله: رسالهٔ قشیریه، قوت‌القلوب ابوطالب مکی، کشف‌المحجوب ابوالحسن جَلّابی هجویری، مرصادالعباد نجم رازی و... کم‌کم عرصهٔ شعر نیز، شاهد ایجاد آثار عرفانی و ورود اصطلاحات و واژه‌های خاص آن دانش، به درون خود شد. از جملهٔ این آثار می‌توان به حدیقه‌الحقیقه، منطق‌الطّیر، مثنوی معنوی، غزلیات شمس و... اشاره کرد. یکی از شعرائی که در قرن یازدهم ه.ق. اصطلاحات و واژه‌های خاص عرفانی را در اثر خود وارد کرده، اظهري شیرازی است. سخنان او به عنوان شاعری توانمند در عرصهٔ آشنایی به قوافی اشعار و شناخت فرهنگ ایران زمین، مورد توجه نبوده‌است. این شاعر آن‌گونه که در جای‌جای سخنانش گفته، استادی بزرگ در عرصهٔ شعرسرایی بوده‌است؛ در میان اشعار او، سخنانی را می‌توان

یافت که رنگ و بوی عرفان ایرانی دارد بدان شیوه که در دوران مولوی وجود داشته است. دلیل این امر نیز واژه‌هایی است که اظهري در شعر خود آورده که نگارنده در این پژوهش به استخراج تمامی آن‌ها پرداخته و پس از شرح‌شان، دیدگاه شاعر را درباره عرفان تبیین می‌کند تا مشخص شود که او به عنوان شاعری شیعی که در مدح و منقبت چهارده معصوم (ع) اشعار فراوانی را سروده، چه مقدار به عرفان اسلامی مایل بوده است؟

سؤالات پژوهش

- ۱- اظهري شیرازی کدام واژه‌ها و اصطلاحات عرفانی را در اشعار خود وارد کرده است؟
- ۲- بسامد کدام واژه عرفانی در شعر او بیشتر است؟
- ۳- با استفاده از تحلیل سخنان اظهري، چه نتیجه‌ای از مکتب فکری او درباره عرفان می‌توان گرفت که وی به صحو گرایش داشته یا به سُکر مایل بوده است؟

ضرورت و اهمیت تحقیق

در شناخت فرهنگ و ادب ایران زمین، بررسی هریک از آثار که در ادوار گوناگون ایجاد شده و برجامانده است، می‌تواند نقطه قوت باشد. توضیح مطلب آنکه با مطالعه، تصحیح و شرح هر یک از آثار علمی، دینی، ادبی، تاریخی و... که در قلمرو زبان فارسی نوشته شده باشد، می‌توانیم به غنای این زبان و شناخت فرهنگ ایرانیان، کمک بیشتری کنیم. پس در این راه مطالعه هریک از آثار، بویژه آثاری که در ادوار حکومتی مختلف پدیدآمده باشند، بسیار مؤثر خواهد بود. مطالعه دیوان اظهري شیرازی نیز علاوه بر شناخت گرایش‌های عرفانی یکی از شاعران دوران صفوی، در نهایت منجر بدین نتیجه خواهد شد که بتوانیم به بود یا نبود مکتب‌های فکری عرفانی و انواع آن در شعر شاعران آن دوران نیز پی ببریم و مشخص کنیم که گرایش به عرفان فقط مختص طبقه و گروهی خاص بوده یا اینکه به عموم مردم تعلق داشته است. بر همین اساس، ناگزیر از تشریح آثار گوناگون اعم از نظم و نثر خواهیم بود که دیوان اظهري شیرازی یکی از این موارد است و عدم مراجعه به چنین کتب و انجام نشدن تحقیق در باب آن‌ها، بخشی از فرهنگ ایران زمین را برای پژوهشگران این حوزه، مغفول خواهد گذاشت که این عامل نشان‌گر ضرورتی است که تحقیق پیش رو در راستای برآورده کردن آن نوشته شده است.

پیشینه پژوهش

نگارنده برای تحقیق در باب سخنان اظهري به اسناد و منابع فراوانی مراجعه کرده و با تحلیل و تبیین هریک از آثار که درباره این شاعر پدیدآمده، بدین نتیجه رسیده است که تاکنون درباره بازتاب عرفان در شعر اظهري، مقاله‌ای نوشته نشده است و تحقیق مورد نظر برای اولین بار انجام خواهد شد.

بحث و بررسی

در این قسمت نگارنده ابتدا واژه‌ها یا اصطلاحات عرفانی را که در دیوان اظه‌ری آمده، بیان می‌کند و سپس به شرح آن‌ها می‌پردازد. در ادامه شواهد را از میان اشعار این شاعر می‌آورد و در نهایت به تحلیل آن‌ها و ارائه دیدگاه اظه‌ری، با استفاده از نقد سخنان او می‌پردازد.

عزلت

گوشه‌گیری، کناره‌گیری، برکنار شدن و منفصل شدن و مشایخ طریقت، عزلت و خلوت و انقطاع و انزوا را از آن جهت اختیار کرده‌اند تا حواس ظاهر بسته شود و از اعمال خود معزول گردند که هر حجابی که به روح انسانی رسد، او را از مشاهده جمال مولی محجوب گرداند». (سجّادی، ۱۳۶۲: ۳۳۱)

عزلت سالکان بود به جسد	ان بود عزلت جسد که مدام
در بر اهل زمانه در بندی	پا نغرسایی از خروج و دخول
به مقالات خلق دمنزنی	خسرشان عین سود، انگاری
عزلت عارفان به هوش و خرد	بگسلی از همه، چه خاص و چه عام
جا به جز گنج خانه نپسندی	لب بیاسایی از کلام فضول
به ملاقاتشان قدم نرنی	بخلشان، محض جود پنداری

و دیگر درباره عزلت گفته‌اند: «من أراد أن یسلم دینه و یستریح قلبه و بدنه و یقل غمه فلیعزل الناس لأن هذا زمان عزله وحده» (سلمی، ۱۴۰۶ ه.ق. : ۵۰) شاه نعمت‌الله ولی نیز در این باره سخنانی دارد: «اصل پنجم عزلت است و عزلت آن است که بیرون باشی از مخالفه الخالیق بانقطاع العالیق و العوایق» و نیز گوید: «چون مردمک دیده ما گوشه‌نشین شو در زاویه چشم درآ و همه بین شو» «به واسطه عزلت، امداد نفسانی کم شود و حجاب مرتفع گردد و به مقام شهود، جمال او برسد و سالک را قبل از وصول به مقام توحید که مقصود اصلی تمام عبادات و سلوک و ریاضات است، انواع حالات دست دهد». (جیلانی لاهیجی، ۱۴۰۱: ۶۲۹؛ جامی، ۱۳۹۴: ۲۰)

اکنون که تعریف عزلت از دیدگاه دیگران را مطرح کردیم، زمان آن است که بنگریم تا اظه‌ری در این باره چه آورده‌است:

بال سیمرغ قاف عزلت را به بدطبعی و جیفه‌جویی کرکس

به گوشه گیری عنقا که در میان طیور «یک گوشه نشین حجله غیبی نیست
 وصل تو چه شد اگر تمنا بکنیم دام زلفت اشیان بنسد (۳پ)
 به خوش ذاتی و گوشه گیری عنقا (۷پ) گرفت گوشه قاف و ندید روی دیار (۱۰۸ر)
 کز دست تو چاک بر جیبی نیست مشهور این است که ارزو عیبی نیست» (۳۳۳ر)

به علت پرهیز از تکرار ابیات نقل شده از اظهري، در این قسمت تعریفی مختصر از سیمرغ، عنقا و کوه قاف را از منابع گوناگون آورده و سپس معانی هر چهار واژه را در دیدگاه عرفان بیان خواهیم کرد:

سیمرغ

محجوب این پرنده را در نزد ایرانیان مقدس و قابل ستایش می داند (نک: محجوب، ۱۳۸۶: ۲۴۱ و ۲۴۲)؛ «بابک حقایق و بابک ریاحی پور این پرنده را از دیدگاه عرفانی، خدا و راهبر دانسته اند.» (حقایق، ریاحی پور، ۱۳۸۷، ۲: ۱۰۲۳)؛ «در اوستا نیز مکان زندگی او را بر شاخه های درخت همه تخمه دانسته اند و برای پیر او، خاصیت جادویی قائل شده اند.» (اوستا، ۱۳۷۵: ۱، ۴۰۰) (یشتها، رشنیشت، بند ۱۷، ۴۳۸، بهرام یشت، بندهای ۳۵ و ۳۶)؛ یاحقی جایگاه این پرنده را کوه البرز و درخت هوروسپ تخمک می داند و درباره توانایی این پرنده، حتی بلند کردن فیل را نیز بیان کرده و عمر آن را هزار و هفتصد آورده است: (یاحقی، ۱۳۷۵: ۲۶۱ به نقل از مروج الذهب، ۲: ۵۶۷، ۲۶۶ و ۲۶۷)؛ نیز همین دیدگاه در آثار دیگران نیز بیان شده و آن را ترکیبی از پرنده، سگ یا شیر نیز دانسته اند: (کرتیس، ۱۳۷۳: ۲۴)؛ بندهش آن را بزرگ ترین پرنده می داند: (قلی زاده، ۱۳۸۸: ۱۸۴ و ۱۸۵)؛ ابراهیمی این پرنده را یاور زال و خاندانش معرفی کرده است: (ابراهیمی، ۱۳۹۲: ۶۰)؛ کویاجی خدای نبرد در اساطیر ایران (بهرام) را با این پرنده تطبیق داده است. (کویاجی، ۱۳۶۲: ۵۴)؛ مصفی نیز سیمرغ را نماد خورشید می داند:

دوش چون سیمرغ زرین کرد بر قاف اشیان آمدند از هر طرف، مرغان شبخوان در فغان

(مصفی، ۱۳۶۶: ۴۲۷ به نقل از خواجوی کرمانی)

نصرالله منشی نیز همین نماد را ذکر کرده است: «چندانکه سیمرغ، سحرگاه در افق مشرق پروازی کرد و بال نورگستر خود را بر اطراف عالم پوشانید، صیاد از دور پدید آمد.» (منشی، ۱۳۷۴: ۱۳۸۷)؛ «امید عطایی این پرنده را از دیدگاه نجومی بررسی کرده و آن را ستاره دانسته است.» (عطایی، ۱۳۷۲: ۷۷-۷۹)؛ بهار، قائل به سخن گفتن این پرنده به زبان آدمیان است: (بهار، ۱۳۶۲: ۲۰۶)؛ هینلز این پرنده را همتای اسبی بالدار در افسانه ها دانسته است: (هینلز، ۱۳۸۵: ۴۵۶)؛ «عطار نیشابوری، سیمرغ را

وجود ناپیدا و کامل دانسته است.» (رامین و همکاران، ۱۳۹۳، ج ۱۰: ۲۷۳)؛ «کرباسیان زیستگاه این پرنده را در دریای فراخکرت می‌داند. (کرباسیان، ۱۳۸۴: ۱۱۳)؛ «امامی معتقد است که سیمرغ، کمال مطلق را که از صفات الوهیت است، نشان می‌دهد. (امامی، ۱۳۸۰: ۱۵۷) و تبریزی معتقد است که نام این پرنده، از نام طبیبی در ایران باستان گرفته شده است. (تبریزی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۲۱۱) در ادب فارسی، ترکیبات بسیاری با این کلمه ساخته شده است که عقیقی و صدری افشار به مواردی از آن‌ها اشاره کرده‌اند از جمله: «سیمرغ آتشین شهپر: کنایه از خورشید؛ سیمرغ حقیقی گوهر بودن: کنایه از گوهر و اصل خداوند؛ سیمرغ دل: کنایه از باطن مرد کامل؛ سیمرغ روح: روح خدایی، روحانی که از عالم امر است؛ سیمرغ زرین بال: کنایه از آفتاب؛ سیمرغ زرین پر: کنایه از آفتاب؛ سیمرغ شدن: کنایه از نیاب شدن؛ سیمرغ صبح: کنایه از روشنی سپیده دم، صبحگاه؛ سیمرغ گردون آشیان: کنایه از خورشید؛ سیمرغ مشرق، سیمرغ مشرقی، سیمرغ نیمروز: کنایه از آفتاب» (عقیقی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۵۱۲؛ صدری افشار، ۱۳۸۳: ۴۳۳). نفیسی علاوه بر اینکه زیستگاه این پرنده را در کوه قاف دانسته، معتقد است که حکیمی بدین نام وجود داشته که زال، پدر رستم، در نزد او کسب کمال کرده است، اما معلوم نمی‌کند که مقصودش همان سیمرغی است که زال را پرورده یا اینکه شخص دیگری بوده است. (نفیسی، ۱۳۲۰، ج ۳: ۱۹۷۸). داعی‌الاسلام دربارهٔ جنهٔ این پرنده گفته که به اندازهٔ سی مرغ (پرنده) بوده است. (داعی‌الاسلام، ۱۳۶۳، ج ۴: ۴۵۶). مصاحب آن را با عنقا یکی می‌داند. (مصاحب، ۱۳۴۵، ج ۱: ۱۴۱۸) فردوسی در شاهنامه علاوه بر داستان سیمرغ معروفی که زال را پرورده است، سیمرغ دیگری را نیز معرفی کرده که اسفندیار آن را از بین برده است و آشیانه‌اش در بالای کوهی بوده که در شاهنامه از نام آن یاد نشده است. (فردوسی، ۱۳۸۷: ۷۰۱). سجادی آن را انسان کامل می‌داند: (سجادی، ۱۳۶۲: ۲۷۶). این دیدگاه، همان دیدگاهی است که در اشعار عرفانی شعرا وارد شده است و اظهار نیز بنابر قرائنی که در سخن خود نوشته (گوشه‌نشینی و عزلت که از نمودهای عرفان و سلوک اِلی‌الله است) همین دیدگاه را مدنظر قرار داده است.

عنقا

این پرنده در تعاریف دوره های پیش از اسلام و پس از آن، دارای تناقضاتی است که در این جا به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: «عنقا: هوایی است که خداوند اجسام عالم را با آن و در آن گشود.» (شجاعی، ۱۳۷۹: ۱۷۹)؛ «وَ أَيْنَ مِنَ الْمُشْتَقِ عَنقَاءٌ مُّغْرَبٍ (مراد آن که جویندهٔ عنقاء مغرب هرگز به وی دست نتواند یافت.» (زیدری نسوی، ۱۳۷۰: ۱۴۱)؛ «مرغی خیالی و موهوم که عرب، وجود آن را معتقد بود، مانند سیمرغ که ایرانیان بدان اعتقاد داشتند. در شعر منسوب به ناصر خسرو هر دو، نام یک مرغ دانسته شده است: «از ققنس و از کرکس و سیمرغ که عنقا است» در موارد دیگر هم این دو را یکی گفته اند.» (قریب، ۱۳۶۰: ۷۵۹)؛ «نام طائری معروف الاسم، مجهول الجسم.» (صفی پور، ۱۳۹۷: ۲، ج ۲: ۲۰۰)

۸۸۸)؛ «داعی‌الاسلام آن را پرنده‌ای افسانه‌ای دانسته و درباره مفهوم عرفانی آن سخنی نگفته است. (داعی‌الاسلام، ۱۳۶۳: ج ۳، ۷۰۱)؛ تبریزی و بلیانی آن را همان سیمرغ و مفهومی برای چیزهایی می‌داند که وجود ندارد. (تبریزی، ۱۳۶۱، ج ۳: ۱۳۸۴)؛ نیز ر.ک: بلیانی، ۱۷۰: ۱۳۶۴)؛ دهخدا ابتدا داستانی درباره این پرنده به نقل از آندراج آورده و سپس این پرنده را نمادی برای انسان کامل می‌داند: (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۰: ۱۴۴۷۵)؛ مصاحب داستان‌هایی درباره جثه، عمر و عدم پذیرش ولایت امام علی (ع) را برای این پرنده نقل می‌کند و معتقد است که واژه عنقا، معادلی است که در ترجمه‌ها برای واژه سیمرغ قرار داده‌اند. (مصاحب، ۱۳۸۱، ۲(الف): ۱۷۸۳)؛ «العنقاء: عنقاء مغرب: طائرٌ وهمیٌ لم یوجد» (الجر، ۱۹۷۳: ۸۵۸)، در فرهنگ‌ها نیز عنقا را همان سیمرغ دانسته‌اند. (معین، ۱۳۶۲، ج ۵: ۲۱۹ و ۱۲۲۰)؛ بندرریگی، ۱۳۷۴: ۳۸۰؛ کردی نیشابوری، ۲۵۳۵: ۲۵۵ و الیاس، ۱۳۶۶: ۴۶۲)؛ نفیسی آن را مطلق پرنده‌ای که دارای بال‌های قوی باشد و در ارتفاعات بالا پرواز کند، می‌داند: (نفیسی، ۱۳۲۴، ج ۴: ۲۴۲۱)؛ در متون اعراب به عنوان مثالی برای امور عجیب آمده‌است: «إِنَّ عِنْدَنَا لَكَبْرًا مِّنَ الْعِنَاءِ» (حریری، ۱۳۶۴: ۴۱۹) و زکریای قزوینی صاحب عجایب‌المخلوقات، عنقا را همان سیمرغ میدانند؛ اما در باب آن، اطلاعاتی به دست می‌دهد که با سیمرغ فارسی چندان ارتباطی ندارد. (محبوب، ۱۳۸۶: ۲۵۱ و ۲۵۲). در ادبیات فارسی نیز، ترکیبات فراوانی با کلمه «عنقا» ساخته شده که عیفی چندین مورد را ذکر کرده‌است. از جمله: «عنقا پیکر: کنایه از آن که جثه و پیکری بزرگ دارد؛ عنقا شدن: کنایه از ناپدید شدن؛ عنقا صفت: کنایه از فصیح و در اصطلاح صوفیه: هیولی، انسان کامل؛ عنقا نشان: کنایه از ناپدید؛ عنقای پرزن: کنایه از خورشید؛ عنقای حق: کنایه از معشوق واقعی، ولی و مرد کامل؛ عنقای دل: کنایه از عالم معنی و بینایی؛ عنقای زرین بال و پر: کنایه از خورشید؛ عنقای سپهر: کنایه از خورشید؛ عنقای غیبت: کنایه از آن که آگاه به اسرار و داننده راز باشد؛ عنقای فرتوت: کنایه از زمین؛ عنقای گردون: کنایه از خورشید، همچنین عنقای لاهوت: کنایه از سیمرغ عالم غیب و عالم روح.» (عیفی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۱۸۲۹ و ۱۸۳۰) «عنقا: اصطلاحی عرفانی، از آنجا که عنقا پرنده‌ای است افسانه‌ای که تنها نامی از آن بر زبان است و صورتی خیالی از آن در ذهن و وجودی خارجی و حقیقی ندارد، عارفان، هیولایی (ماده اولیه‌ای) را که خداوند صور عالم را در آن پدید آورد عنقا خوانده‌اند. چه، این ماده‌ی اولیه نیز به تعقل درمی‌آید اما هیچ‌گاه بدون صورت در عالم خارج پدید نمی‌آید. در عرف و ادب عرفانی، گاه مراد از عنقای عربی که قرینه فارسی آن سیمرغ است، ذات شناخت ناپذیر حق است.» (رامین، ۱۳۹۳: ج ۱۱، ۴۰۹)؛ سورآبادی، دیده‌شدن این پرنده را در زمان سلیمان نبی دانسته که در نهایت بر اثر مخالفت با سلیمان و عهدی که با او بسته بود و سرانجام شکست خورد، از میان مردم ناپدید شد و پس از آن کسی آن را ندید. (سورآبادی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۷۶۲ و ۱۷۶۳)؛ عاملی حدیثی را از امام رضا (ع) آورده که برطبق آن، این پرنده به نفرین الهی دچار و مسخ شد. (عاملی، ۱۴۱۴.ه.ق، ج ۲۴: ۱۱۱)؛ همچنین آملی داستانی درباره زندگی این پرنده در زمان موسی و نفرین شدنش از جانب

حنظله بن صفوان، پیامبر پس از موسی آورده که از آن زمان به بعد در جزایر ناشناخته، مار و اژدها صید می‌کند و می‌خورد: (آملی، ۱۳۸۱: ۳۲۳ و ۳۲۴)؛ البتّه در مورد عنقا، این سخن را نیز گفته‌اند که: خداوند بر قومی، پیامبری مبعوث کرد. آن قوم بر پیامبر خود ایمان نیاوردند و خدا نیز آنان را به عنقا مبتلا نمود که فرزندان ایشان را می‌خورد. (ر.ک: همان). «عنقا هیولی را گویند و انسان کامل را نیز گویند... و اشارت به بینشانی صرف است: عشقم که در دو کون و مکانم پدید نیست عنقای مغربم که نشانم پدید نیست» (سجّادی، ۱۳۶۲: ۳۴۴ و ۳۴۵)

کوه قاف

یاحقّی دربارهٔ این واژه با مراجعه به منابعی از جمله: قصص الأنبياء، تفسیر ابوالفتوح، کشف الأسرار میبیدی، تفسیر کبیر فخر رازی، بیضاوی و تفسیر منهج الصادقین، شاهنامه چاپ وولرس، معجم البلدان، تاریخ داغستان و... اینگونه نظر داده است که در نزد ایرانیان [مخصوصاً در دوران اسلامی] این کوه، همان البرز، جایگاه سیمرغ دانسته شده که با در نظر گرفتن این نکته که سیمرغ با عنقا برابر شده، این سخن قابل توجیه است. (نک: یاحقّی، ۱۳۷۵: ۳۳۷ و ۳۳۸)

تحلیل

از بررسی ابیاتی که حاوی مفهوم عزلت بوده و در دیوان اظهري آمده است می‌توان این موارد را استنباط کرد: در بیت نخست، شاعر کوه قاف را -که در مفاهیم عرفانی نیز آمده- به عنوان مکان گوشه‌گیری در نظر گرفته است مثلاً مولوی در این باره آورده:

به کوه قاف رو مانند سیمرغ چه یار جغد و بوتیمار گشتی
برو در بیشه معنی چو شیران چه یار روبه و کفتار گشتی

(مولوی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۱۳۲۰: غزل ۲۶۴۷)

جالب توجه است که مولوی نیز همین دیدگاه (قراردادن سیمرغ در کوه قاف) را بیان کرده که به احتمال باید از عطار در منطق الطیر متأثر باشد. به هر حال در این قسمت با در نظر گرفتن دیدگاهی که مولانا مطرح کرده است، باید گفت که نوع چینش واژه‌های سیمرغ، قاف، عنقا و عزلت در کنار یکدیگر در شعر اظهري، در این بیت نشانگر این امر است که سبک عرفانی قدمایی چون مولوی و عطار در شعر او نیز بازتاب پیدا کرده؛ اگرچه که در مصراع دوم، سخن از عشق است اما قرینه‌ای برای فهم اینکه این بیت در مفهوم غیر عرفانی به کاررفته باشد، دیده نمی‌شود. در بیت دوم گویا شاعر ماحصل گوشه‌گیری و عزلت‌گزینی را مطرح کرده است. در مصراع نخست این بیت، سخن از کرکس است که به دلیل مردارجویی و مردارخواری، بد ذات دانسته است و در مصراع دوم، عنقا در برابر آن قرار داده

شده که خوشذات بوده و بلافاصله سخن از گوشه‌گیری مطرح شده است. اینگونه استنباط می‌شود که شاعر، امر گوشه‌گیری را راهکاری برای تهذیب نفس می‌داند تا بتوان به وسیله تقرّب الهی و جایگاهی نظیر جایگاه عنقا دست یافت. در بیت سوم نیز همین مورد مطرح شده است که عنقا گوشه‌گیری را اختیاری می‌کند. این عامل که شاعر در کنار این واژه، کلمه «طیور» را آورده، امری سمبلیک به نظر می‌رسد؛ زیرا که عنقا نیز نوعی پرنده است؛ اما در بیت سومی که از اظهري نقل شده، شاعر آن را شخصیتی و رای سایر پرندگان دانسته است که با در نظر گرفتن امر تشبیه در کلام او، می‌توان اینگونه برداشت کرد که مقصودش انسان و ای بسا نفس خودش باشد. در بیت چهارم، ترکیب «گوشه‌نشین حجله غیبی» آمده که با دقت در محور افقی کلام، متوجه این امر خواهیم شد که مقصود، عارفانی است که با تهذیب نفس، به عالم غیب راه پیدامی‌کنند و در حجله آن، گوشه‌نشین می‌شوند؛ زیرا کاربرد واژه «غیب» در کنار صفت «گوشه‌نشین»، قرینه‌ای برای دریافت معنای واژه در اصطلاح عرفانی آن است. توضیح آنکه در اشعار اظهري، صفت گوشه‌نشین به کرات استفاده شده است؛ اما به دلیل وجود قرائن لفظی در محورهای افقی و عمودی کلام، معنای عرفانی از آن برداشت نمی‌شود؛ بنابراین ذکر آن سودمند نیست. بر همین اساس می‌توان گفت که در شعر اظهري، واژه‌های «عزالت، عنقا، سیمرغ و قاف» که در دیدگاه‌ها و آثار عرفانی مطرح شده، به همان معنایی به کار رفته که در آثار امثال مولوی، عطار، جامی و شبستری و سنایی آمده‌است.

عشق

این واژه به عنوان یکی از اصلی‌ترین واژه‌های عرفانی در آثار قدما راه یافته و افرادی نظیر عطار در منطق‌الطیر درباره آن، فراوان سخن گفته‌اند. برای نمونه:

بعد از آن وادی عشق آید پدید	کس در این وادی به جز آتش مباد
عاشق آن باشد که چون آتش بود	عاقبت‌اندیش نبود یک زمان
لحظه‌ای نی کافری داند نه دین	نیک و بد در راه او یکسان بود
ای مباحی! این سخن ان تو نیست	غرق آتش شد کسی کجا رسید
وان که آتش نیت عیشش خوش مباد	گرمرو، سوزنده و سرکش بود
خود چو عشق آمد، نه این، نه آن بود	مرتدی این ذوق در جان تو نیست
هرچه دارد پاک دربازد به نقد	وز وصال دوست مینازد به نقد...

(عطار، ۱۳۹۰: ۲۱۴ و ۲۱۵)

سجّادی در تعریف آن آورده: «عشق، میل مفرط است و اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است و به معنی فرط حبّ و دوستی است و نیز مشتق از عشقه است و آن گیاهی است که به دور درخت پیچد و آب آن را بخورد و رنگ آن را زرد کند و برگ آن را بریزد و بعد از مدتی خود درخت نیز خشک شود. عشق نیز چون به کمال خود رسد، قوا را ساقط گرداند و حواس را از کار بیندازد و طبع را از غذا بازدارد و میان محبّ و خلق، ملال افکند و از صحبت غیر دوست، ملول شود یا بیمار گردد و یا دیوانه شود و یا هلاک گردد. گویند آتشی است که در قلب واقع شود و محبوب را بسوزد. عشق دریای بلاست و جنون الهی است و قیام قلب است با معشوق بلاواسطه». (سجّادی، ۱۳۶۲: ۳۳۲)؛ مولوی گوید:

عشق جوشد بحر را مانند دیگ عشق بشکافد فلک را صد شکاف
گر نبودی بحر عشق پاک را عشق شاید کوه را مانند ریگ
عشق لرزاند زمین را از گزاف کی وجودی دادمی افلاک را؟

(مولوی، ۱۴۰۱: ۱۳۰۰، دفتر پنجم مثنوی)

«عشق مهم‌ترین رکن طریقت است و این مقام را تنها، انسان کامل که مراتب ترقّی و تکامل را پیموده است درک کند.» (سجّادی، همان.) در منابع گوناگون، معانی فراوانی برای عشق آورده و آن را به دو قسمت حقیقی و مجازی تقسیم کرده‌اند: (لاهیجی، ۱۳۳۷: ۵۳؛ جامی، ۱۳۹۴: ۱۲۴؛ انصاری، ۱۳۸۹: ۱۲۵ و منور میهنی، ۱۴۰۰: ۲۲۴) اکنون به بیان شواهد یافت‌شده از میان سخنان اظهاری دربارهٔ این واژه می‌پردازیم:

«دُرّج دهنّت ز نکته گوهر ریزد از مرحلهٔ عشق تو ای فتنه دهر
«آخر ان نغمه‌سرایندهٔ عرفان در اوج که شما را همگی مهر مجازی است به دل
جز به توحید الهی نگشایم لب خویش معتکف می‌شوم انجا که در او هست اسلام
ورطه‌ی صعب است ممکن نیست جان آرد برون نه هرکسی به سر کوی عشق پای نهاد
دشت عشق است این که شیری سایه‌ی هر بوته است *در مرحله عشق تو سرگشته جهانی
بَرَد چگونه کسی جان ز وادی عشقش؟ از خنده لبّت قند مکرر ریزد
در بدن جان مرا عشق حقیقی است شعار گر زخم دم به غلط، باز کنم استغفار
نهم پای بر آن ملک که دارد کفار» (۲۳پ) هرکه در دریای عشق افتاده گرداب تو را (۲۳ار)

به بیشه شیر و به دریا نهنگ می‌باید (ح۱۴۷پ)	پر دلی باید بسی بر این یلبان تاختن (ح۲۲۱ر)
تو ارزوی طیّ بیابان که داری؟ (پ۲۳۴)	ز هر کرشمه هزاران عتاب می‌اید (ر۲۴۶)
گر بر سر کوی عشق افتد گذرت	از عالم کون چون شوی مستغنی
عشاق تو را عرصه چرا باشد تنگ؟	حسن تو بود کعبه و زلفت، زنار
تلخ است شراب، زهر قسم دگر است	کی راه توان برد به سرمنزل وصل
ابروت چو تیغ بهر خون می‌گردد	مجنون به کجا رود که در وادی عشق
از محنت دهر رعد نالانم من	این گریه نیارد آستین را به نظر
باید که نخست بگذری خود ز سرت	یک جو دو جهان نیآوری در نظرت (ر۳۱۶)
گر وادی عشقت نبود کام نهنگ؟	از کعبه که اویخته زنار فرنگ؟ (ر۳۲۰)
عشق است دگر هوس به اسم دگر است	در هر قدم عشق، طلسم دگر است (ر۳۲۲)
زلف تو چو مار پی فسون می‌گردد	عقل از پی زنجیر جنون می‌گردد (ر۳۲۷)
در وادی عشق ابر گریانم من	در فکر تنک ظرفی دامانم من (پ۳۲۸)

تحلیل

در این قسمت به عنوان نمونه چند مورد از شواهد مثال را تحلیل خواهیم کرد. ابتدا باید گفت که بیت نخست، در دید اول دارای معنای عاشقانه از نوع عشق مجازی و زمینی است. «عشق مجازی عشقی. ابتداء محبت و هوی و بعد علاقه و بعد وجد و شفق است که منشأ آن هوی و حب مجازی است». (سجّادی، ۱۳۶۲: ۳۳۴)؛ زیرا شاعر ترکیب «فتنه دهر» را آورده که نشان از وجود شخصی زیبارو می‌دهد که در جایگاه معشوق او واقع شده‌است؛ اما در کنار آن، در مصراع نخست، واژه‌های «مرحله و عشق» و در مصراع دوم واژه‌های «سیمرغ و گذر» را به‌کار برده‌است که برطبق تعریفی که از وادی عشق به نقل از عطار در منطق‌الطیر و دیگران آوردیم، این واژه در معنای عرفانی به کار رفته است. شاعر از معنای این کلمه در نزد عرفا و علم عرفان آگاهی داشته است و به مقامات عرفانی و مراحل سلوک واقف بوده و بر همین مبنا این واژه را دقیقاً به همان معنایی که در آثار قدمایی چون مولوی و عطار ثبت شده، به کار گرفته است. این امر می‌تواند حاکی از گرایش اظهري به عرفان باشد؛ زیرا در کنار واژه «عشق» سخن از مرحله و سیمرغ به میان آورده است. اصولاً عدم آگاهی شخص

نسبت به نوعی از دانش، سبب عدم استفاده اصطلاحات خاص آن علم در آثارش خواهد شد و بدین دلیل که اظهري، واژه سیمرغ و مرحله و گذر را نیز در سخن خود آورده، می‌توان استنباط کرد:

نخست: او از اینکه «عشق یکی از وادی‌های سلوک است»، آگاهی داشته و می‌دانسته که باید برای رسیدن به «سیمرغ» - که در آثار عرفانی مانند منطق‌الطیر، نمایی از ذات باری تعالی است - از آن مرحله، «گذر» کرد. دوم: عشق محبوبش، در نزد او آنچنان مقام والایی داشته که خود سیمرغ را نیز یکی از سالکانی دانسته که حتی یارای گذر از آن مرحله را ندارد و اگر دست به چنین امری بزنند، ناتوان شده و پر می‌ریزد. در شاهد مثال دوم سخن اظهري، نمونه‌های بیشتری از گرایش‌های عرفانی او را می‌توان دید: در بیت نخست، مصراع اول، واژه «عرفان» عیناً وارد شده که با دقت در محور افقی کلام و وجود واژه‌های «خواب، جهالت، دل و بیدار» و نیز با توجه بر محور عمودی سخن متوجه می‌شویم که انگیزه شاعر از کاربرد واژه، ابراز نظر درباره عشق از بُعد عرفانی آن است. این چهار بیت، فرد را به یاد داستان منطق‌الطیر عطار می‌اندازد که در آنجا نیز «هدهد» همان شخصیت «نغمه‌سرای عرفان» را داراست. جالب توجه است که شاعر در بیت دوم از این شاهد مثال، دو نوع عشق را معرفی می‌کند. در مصراع نخست ترکیب «مهر مجازی» را می‌آورد که با در نظر گرفتن یکی از معانی واژه «مهر» (عشق)، این سخن (ایراد هر دو نوع عشق در شعر) برای خواننده قابل اثبات است. در سخنان عرفا، ترکیب «عشق حقیقی» در برابر «عشق مجازی و زمینی» استفاده می‌شود که بیانگر عشق به خداوند است. (نک: سجادی، ۱۳۶۲: ۳۳۴)

در شاهد مثالی که با * مشخص شده و سخن از «طی کردن بیابان» است، شاعر یکی از اموری را که در داستان‌های عرفانی نظیر منطق‌الطیر و گذر از بیابان‌ها و نیز داستان‌هایی نظیر هفت‌خوان‌ها (رستم و اسفندیار) در شاهنامه - و دوازده خوان هراکلس در اساطیر یونان (رک: گریمال، ۱۳۹۱، ج ۱: ۳۷۵-۴۱۱) که به عنوان نمادی برای گذر از مراحل عرفانی و تهذیب نفس دانسته شده است، مطرح می‌کند. این امر نشان می‌دهد او به موارد سمبلیک در امور عرفانی نیز آگاه بوده و می‌دانسته که گذر از بیابان به عنوان تمثیلی برای گذر از مراحل سیر و سلوک عرفانی و رسیدن به قرب الهی است. به همین دلیل این مورد را در شعر خود بیان کرده که با در نظر گرفتن این عامل - که اگر به خاطر دیدن کسی مثلاً خداوند، بیابانی طی شود، به دیدار او نائل خواهیم شد آنچنان که حافظ گوید:

در بیابان گر به شوق کعبه خواهی زد قدم سرزنش‌ها گر کند خار مغیلاں، غم مخور

(حافظ، ۱۳۸۱: ۱۸۲)

می‌توان نتیجه گرفت که او مبادی نمادین عرفانی را نیز می‌شناخته است. بنابراین، با این تفصیل می‌توان گفت که این واژه در شواهد یافت شده، در معنای کاملاً عرفانی - که می‌تواند اثبات‌کننده نیت شاعر در نوع کاربرد عارفانه آن باشد - در شعر اظهري بازتاب یافته است.

از جمله اصطلاحات عرفانی است اما در اشتقاق آن نظرهای گوناگونی ابراز شده است. سجّادی تعاریفات فراوانی از این واژه را آورده و هرکس به نوعی آن را تفسیر لغوی و اصطلاحی کرده است. از جمله آن تعاریفات عقیده به نوع جامه صوفیان، قراردادن آنان در صف نخست، اصحاب صفّه، صفا، دورافتادن از خلق، سوفيای یونانی به معنای دانش و... است. (نک: سجّادی، ۱۳۶۲: ۳۰۹-۳۱۱)؛ این واژه در شعر حافظ به همراه نکوهش آمده است. او گوید:

ان کیست کز روی کرم بامن وفاداری کند؟ اول به بانگ نای و نی آرد به دل پیغام وی

پشمینه پوش تندخو از عشق نشیده است بو برجای بدکاری چون من، یکدم نکوکاری کند؟

وانگه به یک پیمانه می، بامن وفاداری کند؟... از مستی اش رمزی بگو تا ترک هشیاری کند

(حافظ، ۱۳۸۱: ۲۰۰)

اما حال باید دید که اظهري چگونه از آن یاد می کند:

به حق حال خوش صوفی که در عالم به شور مستی وحدت، نموده خود
هشیار (۱۰۷ پ)

تحلیل

آن گونه که از ظاهر بیت اظهري شیرازی برمی آید، واژه «صوفی» در معنای اصطلاحی خود به کار رفته است؛ اما در نزد او این شخصیت دارای جایگاهی نیک بوده است که واژه «حال» را - که یکی دیگر از اصطلاحات عرفانی است - به همراه صفت «خوش» آورده که نشان دهنده جایگاه پسندیده و به دور از ریاکاری آن شخصیت در نزد اظهري است. با توجه به تعریفات که از واژه های به کار رفته در این بیت، از منابع گوناگون نقل شد، نکته ای در سخنان اظهري آشکار می شود و آن به کارگیری تمام واژه های توضیح داده شده این بیت در معنای عرفانی است. اظهري شش واژه عرفانی را در یک بیت گنجانده و به نوعی آن ها را در کنار یکدیگر قرار داده است که همگی دارای معنای عرفانی شود. توضیح بیشتر آنکه در دیوان او، واژه های فراوانی از اصطلاحات مربوط به عرفان دیده می شود؛ اما بسیاری از آن ها با توجه به دقت بر روی محورهای افقی و عمودی کلام، مشخص می شود که در معنای عرفانی به کار نرفته است؛ ولی در این بیت کاملاً برعکس است. پس از اثبات استفاده واژه ها در معنای مصطلح در عرفان، در این بخش به عنوان نمونه به تبیین دو واژه «وحدت» و «هشیار» می پردازیم: بر طبق تعریف کتب عرفانی، وحدت و توحید یکی از مقامات عرفانی است که سالک یا صوفی پس از گذر از «حال» های گوناگون و مراقبه احوال خود، بدان درجه خواهد رسید و «هوشیاری» معلولی است

که در اثر ورود به مرحله «وحدت» و قرارگیری در آن مقام، به سالک دست خواهد داد و اظهاری این دو واژه را به نوعی در کنار یکدیگر قرار داده که مشهود می‌شود هوشیاری را یکی از دست‌آوردهای وصول به مقام وحدت دانسته است. او صوفی را کسی دانسته که به خاطر علاقه‌ای که به وحدت دارد و بدان وارد شده است، از شور و شوق آن مست شده و اکنون خود را هشیار جلوه می‌دهد. اگرچه از دیدگاه نخست ممکن است که متوجه وجود تضاد در میان واژه‌های مست و هشیار شویم؛ اما به دلیل کاربرد واژه‌ها به صورت علی و معلولی، این مصراع چنین معنای ظاهری را کم‌رنگ جلوه می‌دهد و به همین علت نگارنده با توجه به تعاریف ارائه‌شده درباره هر کدام از واژه‌ها نظر به کاربردشان در معنای عرفانی دارد.

قناعت

درباره آن آورده‌اند: «رضادادن به قسمت است و بعضی گویند: ترک کردن آنچه در دست مردم است و بخشش کردن آنچه در دست اوست. قناعت و قوف نفس است بر حدّ قلّت و کفایت و قطع طمع از طلب کثرت و زیادت و هر نفسی که بدین خلق متخلّق گشت، خیر دنیا و آخرت و گنج فراغت و غناء یابد و راحت ابدی نصیب او گردد.» (کاشانی، ۱۳۹۴: ۳۵۰) اظهاری این واژه را بدین صورت در اشعار خود به‌کار برده‌است:

بر تخت فراغت گهرِ افسرِ شاهم از قناعت دور افتادند محتاجان دهر
کرده‌ای سهو اظهاری، دم درکش از این ماجرا در کنج قناعت دُرر گوش گدایم (۹۷)
هیچ قانع را نباشد در دو عالم احتیاج (۲۵۸) هست نعمت بی شمار لَمَّا قناعت در کجاست؟ (۲۵۸)

تحلیل

در بیت نخست که از اظهاری ذکر شده، مصراع دوم با تعریف «وقوف نفس بر حدّ قلّت و کفایت» تطبیق کامل دارد. شاعر منظور خود را اینگونه ابراز داشته که اگر بخواهد فراغت ورزد با شاهان، و اگر بخواهد قناعت پیشه کند، با گدایان هم‌تراز خواهد بود که از حطام دنیوی هیچ نداشته و از دیگران مسألت دارند؛ به همین دلیل مصراع دوم بیت نخست با تعریف ارائه شده مطابقت دارد. در بیت دوم شاعر سخنی پندآمیز را ارائه داده که محتوای آن وجود آسایش در صورت قناعت‌ورزی است که با ادامه سخن محمود کاشانی که می‌گوید: «قطع طمع از طلب کثرت و زیادت» در تناسب است و این سخن که در مصباح گفته «راحت ابدی نصیب او گردد» دقیقاً مطابق با سخن اظهاری است که این امر نشان‌دهنده یکی بودن دیدگاه اظهاری با محمود کاشانی درباره اصطلاح قناعت است؛ در نتیجه

مشخص می‌شود اظهري در این دو بیت، این واژه را به همان معنای مصطلح در نزد عرفایی چون محمود کاشانی به کار برده است. در بیت سوم نیز شاعر از صنعت «تجرید» استفاده کرده و خود را مخاطب قرار داده و پند داده که باید در زندگی قناعت ورزید و گویا در اواخر عمر دچار فقر و تنگدستی شده و علت آن را عدم قناعت می‌دانسته و به همین دلیل گفته: «کرده‌ای سهو اظهري» که اگر قناعت می‌ورزید، «نعمت بی‌شمار» او پایمال نمی‌شد. همانگونه که حضرت امیر (ع) می‌فرمایند: *الْقَنَاعَةُ كَنْزٌ (مَالٌ) لَّا يَنْفَدُ* (رضی، ۱۳۸۰: ۶۳۶؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۴: ۴۵۴) عبارت پایانی نیز اعتراض‌آمیز گفته شده تا هم خود و هم دیگران را به قناعت‌پیشگی دعوت کرده باشد.

نکته: در مصراع نخست بیت سوم، واژه «ماجرا» که برخی آن را از اصطلاحات تصوف دانسته‌اند و به معنای «نزاع و اختلاف پیش‌آمده در میان دو سالک الی‌الله» است، بدین معنا به کار نرفته، آنگونه که حافظ می‌گوید: ماجرا کم کن و باز آ که مرا مردم چشم خرقه از سر به‌در آورد و به شکرانه بسوخت (حافظ، ۱۳۸۱: ۲۲)

رضا

از اصطلاحات مهم عرفانی است که درباره آن گفته‌اند: «رضا عبارت از رفع کراهت و تحمل مرارت احکام قضا و قدر است و مقام رضا بعد از مقام توکل است». (سجادی، ۱۳۶۲: ۲۳۱) و کشاف اصطلاحات‌الفنون، آن را لذت بردن از بلايا و خروج از خواسته‌های نفسانی و ورود در وادی رضای الهی دانسته است. (نک: تهانوی، ۱۹۹۶م: ۵۹۷) اظهري گوید:

از حسن رضا پایه نه مرتبه سوز در فقر و فنا زنده کن قاعده درد

(۲۵۶ر)

در این بیت علاوه بر واژه «رضا» چند واژه دیگر عرفانی نیز آمده که ابتدا به تعریف و سپس تحلیل آنها خواهیم پرداخت.

فقر

آن را اصل عرفان دانسته‌اند. مستملی درباره آن، چنین می‌گوید: «فقر، اصلی است بزرگ و اصل مذهب این طایفه فقر است و حقیقت فقر، نیازمندی است زیرا بنده همواره نیازمند است؛ چه آنکه بندگی یعنی مملوک بودن و مملوک به مالک خود محتاج است و غنی، در حقیقت حق است و فقیر، خُلُق و صفت عبد است به حکم «أنتم الفقراء والله هو الغنی [الحمید]» و فقر آن است که تو را مالی نباشد و اگر باشد برای تو نباشد و فقیر کسی است که نیازمند به حق باشد و ذلت سؤال را تنها در

آستانه حق تحمل کند...» (مستملی بخاری، ۱۳۶۵، ج ۳: ۱۱۸) پیامبر(ص) نیز درباره آن فرموده است: الفقیر فخری و به افتخر (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۶۹: ۵۵؛ احسایی، ۱۴۰۳.ه.ق، ج ۱: ۳۸۴۰)

فنا

قشیری در این باره آورده است: «مراد از فنا، فناى عبد است در حق و فناى جهت بشریت اوست در جهت ربوبیت، به وسیله کلمه فنا، اشاره کنند به سقوط اوصاف مذمومه و به واسطه کلمه بقا، اشاره کنند به قیام اوصاف محموده و چون هر بنده، خالی از یکی از این دو حالت نیست؛ بنابراین هرگاه یکی از دو حالت نباشد، قسم دیگر خواهد بود و علی هذا، کسی که فانی شده باشد از اوصاف مذمومه؛ یعنی، عاری شده باشد از اوصاف مذمومه، ظاهر شود در وی اوصاف محموده او، و کسی که اوصاف مذمومه بر او غالب شود، پوشیده می شود بر وی اوصاف و فضائل محموده او، و فناء عبد از افعال ذمیمه و احوال خسیسه خود به واسطه عدم آن افعال است و فناء او از نفس خود و از خلق به زوال احساس از نفس خود و خلق است و موقعی که از افعال و اخلاق و احوال خود فانی شود جایز نباشد که آنچه فانی از آن شده است، موجود باشد». (قشیری، ۱۳۶۱: ۳۶)

درد

«بلاء و مصیبت بود که از بُعد و دوری به حق ناشی شود و آن خذلان محض است و اگر از جهت قرب به حق باشد موجب تطهیر از معاصی است». (سجادی، ۱۳۶۲: ۲۰۸)

تحلیل

این بیت که حاوی سه اصطلاح عرفانی دیگر علاوه بر «رضا» است نشانگر آگاهی کامل اظهري از مباحث عرفانی است؛ اگرچه با مطالعه دیوان او ممکن است چنین دیدگاهی اغراق آمیز به نظر برسد؛ اما با قراردادن چند واژه عرفانی در کنار یکدیگر و ایجاد یک بیت، آگاهی و توانایی او در استفاده از اصطلاحات عرفانی مشهود است؛ البته باید در نظر داشت که نمی توان استفاده یک یا چند واژه از مباحث عرفانی را در سخن اظهري نشانگر عارف بودن او دانست؛ ولی می تواند تمایل او به دانش و مسلک عرفان را نشان دهد. اظهري در مصراع نخست این بیت، سخنی همسان با سخنان بزرگان عرفان را مطرح کرده است که به هیچ یک از مقامات و عوالم نظری ندارند و تنها به رضای معبود می اندیشند که در سخنان امثال مولوی و عطار نمایان است. ترکیب «نه مرتبه» نیز می تواند هم نشانگر نه درجه از مقامات عرفانی باشد- که با توجه به احاطه اظهري بدین مباحث به نظر نمی رسد که او مقام «رضا» را بالاترین مرتبه دانسته باشد که با «حسن» آن سایر مراتب را نابود بداند- و هم می تواند یادآور نه فلک باشد که دور زمین در حال گردشند. (قمر، عطارد(تیر)، زهره(ناهید)، شمس،

مریخ (بهرام)، مشتری (پیر فلک)، زحل (کیوان)، منطقه البروج، فلک الأفلاک (عرش، کرسی) (نک: رامپوری، ۱۳۶۳: ۶۵۲) با این تفاسیل، تعریف دوم ارجح به نظر می‌رسد. نوع کاربرد اظهري از این واژه‌ها نشان می‌دهد که تمامی آن‌ها را در معنای عرفانی به کار برده است. او در ابتدا از شخصیتی سخن گفته که به قضای الهی خرسند است و بر آن اساس، تمام عالم را ناچیز می‌کند. سپس سخن از مراتب فقر إلی الله و فناء فی الله به میان آورده که در نهایت موجب ایجاد «درد» می‌شود تا بدان وسیله شخص از گناهان خود تطهیر شود. اگر غیر از این بود شاعر از دردهای خود به خداوند می‌نالید یا از روزگار که به او درد وارد می‌کند، شکوه می‌کرد؛ اما نوع سخن او و اینکه فرد، با اعمال خود در عالم فقر و فنا، قاعده «درد» الهی را زنده می‌کند نشانگر کاربرد این واژه‌ها در معنای عرفانی آن‌هاست.

نتیجه‌گیری

با مطالعه اشعار اظهري دریافتیم که او واژه‌های سیمرخ، عنقا، قاف، عشق، مجرد، تجرد، توکل، زهد، صوفی، وحدت، شور، مستی، هشیار [ی]، حال، قناعت، رضا، فقر، فنا، درد، استغنا، طریقت، مرشد، مرید و پیر را در میان سخنان خود به کار برده است که از ذکر برخی از واژه‌ها و شواهد مثال آن‌ها به دلیل اطالهی کلام و مجال اندکی که این نوشتار داشت، صرف‌نظر کردیم. واژه‌های یافت شده، در معانی مصطلح خود در دانش عرفان استفاده شده است و از میان این واژه‌ها، کلمات «عشق، سیمرخ، عنقا و قناعت» نسبت به سایر واژه‌ها بسامد بیشتری دارد؛ البته ناگفته نماند که اظهري واژه «پیر» را در اشعار خود بیشتر از سایر واژه‌های معرفی شده در این قسمت به کار برده است؛ ولی به دلیل عدم استفاده در معنای عرفانی از ذکر آن شواهد خودداری کردیم. باید اشاره کرد که اظهري در چند مورد از واژه «مستی» استفاده کرده و نیز در کنار آن کلمه «عشق» را به کار برده که از معطوفات واژه «مستی» است. این درحالی است که تنها در یک مورد واژه «هشیار» را در اشعار خود آورده است و در همان مورد نیز واژه «مستی» و «شور» (واژه‌های معمول برای نمایش «سُکر» عرفانی) را در سخنش استفاده کرده است. با این تفاسیل و با عنایت به بسامد بیشتری واژه‌های دارای مفاهیم «مستی [عرفانی]» باید گفت گرایش اظهري به مکتب «سُکر» بیش از مکتب «صحو» است.

منابع و مأخذ

- ۱- آملی، شمس الدین محمد بن محمود. (۱۳۸۱). نفائسالفنون فی عرائس العیون. تحقیق ابوالحسن شعرانی. تهران: اسلامیة.
- ۲- ابراهیمی، معصومه. (۱۳۹۲). دیوشناسی ایرانی. تهران: فرهامه.
- ۳- احسانی، محمد بن علی بن ابراهیم. (۱۴۰۳ه.ق.). عوالی اللئالی. ج ۱. قم: سیدالشهداء.
- ۴- الیاس، الیاسانطون. (۱۳۶۶). فرهنگ نوین (ترجمه قاموس العصری). مترجم سیدمصطفی طباطبایی. ج ۷. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- ۵- امامی، صابر. (۱۳۸۰). اساطیر در متون تفسیری فارسی. تهران: گنجینه فرهنگ.
- ۶- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۸۹). رسائل. تصحیح محمد سرور مولایی. چاپ سوم. تهران: توس.
- ۷- اوستا. (۱۳۷۵). ترجمه جلیل دوستخواه. ج ۱. چاپ سوم. تهران: مروارید.
- ۸- بلبلیانی، تقیالدین اوحدی. (۱۳۶۴). سرمه سلیمانی. تصحیح محمود مدبری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۹- بندرریگی، محمد. (۱۳۷۴). ترجمه منجدالطلب. چاپ یازدهم. تهران: انتشارات اسلامی.
- ۱۰- بهار، مهرداد. (۱۳۶۲). پژوهشی در اساطیر ایران. پاره نخست. تهران: توس.
- ۱۱- تبریزی، محمد حسین بن خلف. (۱۳۶۱). برهان قاطع. تصحیح محمد معین. جج ۲ و ۳. چاپ چهارم. تهران: امیر کبیر.
- ۱۲- تهنائی، محمدعلی بن علی. (۱۹۹۶م.). کشف اصطلاحات الفنون والعلوم. ج ۱. محققین: عبدالله خالدی و جورج زیناتی. تصحیح علی فرید دحروج. شرح رفیق عجم. بیروت. لبنان: مکتبه ناشرون.
- ۱۳- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۷۸). هفت اورنگ. ج ۱. تصحیح جابلقا دادعلیشاه و همکاران. تهران: مرکز مطالعات ایرانی. دفتر نشر میراث مکتوب. آینه میراث.
- ۱۴- _____ (۱۳۹۴). نفحات الأنس من حضرات القدس. ترجمه محمود عابدی. ج ۳. تهران: سخن.
- ۱۵- الجرّ، الخلیل. (۱۹۷۳). لاروس. باریس: مکتبه لاروس.
- ۱۶- جیلانی لاهیجی، محمد بن یحیی. (۱۴۰۱). شرح گلشن راز شیخ محمود شبستری. تصحیح محمدرضا برزگرخالقی. چاپ چهاردهم. تهران: زوار.
- ۱۷- حافظ، شمس الدین محمد. (۱۳۸۱). دیوان اشعار. تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی. چاپ هفتم. تهران: جواهری.
- ۱۸- حریری، قاسم بن علی بن محمد بنعثمان. (۱۳۶۴). مقامات الحریری. تصحیح علی رواقی. چاپ چهارم. تهران: مؤسسه شهید رواقی.

- ۱۹- حقایق، بابک. ریاحی پور، بابک. (۱۳۸۷). دایره‌المعارف بزرگ زرین. ج ۲. چاپ پنجم. تهران: زرین.
- ۲۰- داعی‌الاسلام، محمدعلی. (۱۳۶۳). فرهنگ نظام. ج ۳. چاپ دوم. تهران: دانش.
- ۲۱- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). لغتنامه. ج ۱۰. چاپ اول. تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۲- رامپوری، غیاث‌الدین محمد بن جلال‌الدین بنشرف‌الدین. (۱۳۶۳). غیاث‌اللغات. تصحیح منصور ثروت. تهران: امیرکبیر.
- ۲۳- رامین، علی و همکاران. (۱۳۹۳). دانشنامه دانشگاه ستر. ج ۱۱ و ۱۰. چاپ دوم. تهران: مؤسسه دانشگاه ستر.
- ۲۴- رضی، محمد بن حسین بن موسی. (۱۳۸۰). نهج البلاغه. ترجمه محمد دشتی. چاپ چهارم. قم: حضور.
- ۲۵- زیدری نسوی، شهاب‌الدین محمد خرندزی. (۱۳۷۰). نغته‌المصدر. تصحیح امیرحسین یزدگردی. ج ۲. تهران: ویراستار.
- ۲۶- سجادی، جعفر. (۱۳۶۲). فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: طهوری.
- ۲۷- سلمی، محمد بن حسین. (۱۴۰۶ ه.ق.). طبقات الصوفیه. مصر. قاهره: مکتبه‌الخانجی.
- ۲۸- سوراآبادی، ابوبکر بن عتیق. (۱۳۸۰). تفسیر سوراآبادی. تصحیح علی اکبر سعیدی سیرجانی. ج ۳. تهران: فرهنگ نشر نو.
- ۲۹- شجاعی، حیدر. (۱۳۷۹). اشارات. تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد.
- ۳۰- صدری افشار، غلامحسین. (۱۳۸۳). فرهنگ فارسی اعلام. تهران: فرهنگ معاصر.
- ۳۱- صفیپور، عبدالرحیم بن عبدالکریم. (۱۲۹۷ ه.ق.). منتهی الأرب فی لغه العرب. مجلد ۲ (ج ۳). تهران: سنایی.
- ۳۲- عاملی، محمد بن حسن بن علی. (۱۴۱۴ ه.ق.). وسائل الشیعه. ج ۲۴. قم: آل‌البیت.
- ۳۳- عطار نیشابوری، فریدالدین ابو‌حامد محمد. (۱۳۹۰). منطق‌الطیر. تصحیح صادق گوهرین. ج ۲۷. تهران: علمی فرهنگی.
- ۳۴- عطایی، امید. (۱۳۷۲). نبرد خدایان. تهران: عطایی.
- ۳۵- عفیفی، رحیم. (۱۳۷۳). فرهنگ‌نامه شعری. ج ۲ و ۳. تهران: سروش.
- ۳۶- فتال نیشابوری، ابوعلی محمد بن حسن. (۱۳۷۵). روضه‌الواعظین و بصیره‌المتعظین. ج ۲. قم: رضی.
- ۳۷- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۷). شاهنامه (بر اساس نسخه مسکو). تهران: کتاب پارسه.
- ۳۸- قریب، محمد. (۱۳۶۰). واژه‌نامه نوین. چاپ سوم. تهران: مؤسسه انتشارات بنیاد.

- ۳۹- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۶۱). رساله قشیریّه. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چاپ سوم. تهران: علمی فرهنگی.
- ۴۰- قلیزاده، خسرو. (۱۳۸۸). فرهنگ اساطیر ایرانی بر پایه متون پهلوی. چاپ دوم. تهران: کتاب پارسه.
- ۴۱- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. (۱۳۲۵). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. ترجمه جلال الدین همایی. ج ۱۲. تهران: سخن.
- ۴۲- کرباسیان، ملیحه. (۱۳۸۴). فرهنگ الفبایی - موضوعی اساطیر ایران باستان. تهران: اختران.
- ۴۳- کر تیس، وستا سرخوش. (۱۳۷۳). اسطوره‌های ایرانی. ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز.
- ۴۴- کردینیشابوری، ادیب یعقوب. (۲۵۳۵). کتاب البلغه. تصحیح مجتبی مینوی و فیروز حریرچی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ۴۵- کویاجی، ج. ک. (۱۳۶۲). آیینها و افسانه‌های ایران و چین باستان. ترجمه جلیل دوستخواه. چاپ دوم. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- ۴۶- گریمال، پی. یر. (۱۳۹۱). فرهنگ اساطیر یونان و رم. ترجمه احمد بهمنش. چاپ پنجم. ج ۱. تهران: امیرکبیر.
- ۴۷- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۶۳). بحار الأنوار. ج ۶۹. بیروت: دار إحياء التراث.
- ۴۸- محجوب، محمد جعفر. (۱۳۸۶). ادبیات عامیانه ایران. تصحیح حسن ذوالفقاری. چاپ سوم. تهران: چشمه.
- ۴۹- مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۵). شرح تعرف. تصحیح محمد روشن. ج ۳. تهران: اساطیر.
- ۵۰- مصاحب، غلامحسین. (۱۳۴۵). دایره المعارف فارسی. ج ۱ تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- ۵۱- _____ . (۱۳۸۱). دایره المعارف فارسی. ج ۲ (الف). تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- ۵۲- مصفی، ابوالفضل. (۱۳۶۶). فرهنگ اصطلاحات نجومی. چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۵۳- معین، محمد. (۱۳۶۲). فرهنگ فارسی. ج ۲ و ۵. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.
- ۵۴- منشی، ابوالمعالی نصرالله. (۱۳۸۷). کلیله و دمنه. تصحیح مجتبی مینوی. چاپ دوم. تهران: بهزاد.
- ۵۵- منور میهنی، محمد بن ابی سعد بن ابی طاهر. (۱۴۰۰). اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. ترجمه ذبیح الله صفا. تهران: فردوس.

- ۵۶- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد. (۱۳۹۰). غزلیات شمس. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ پنجم. تهران: بهزاد.
- ۵۷- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد. (۱۴۰۱). مثنوی معنوی. تصحیح رینولد الین نیکلسون. چاپ نهم. تهران: هرمس.
- ۵۸- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱). تفسیر کشف‌الأسرار و غده‌الابرار. به سعی علی‌اصغر حکمت. ج ۱. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.
- ۵۹- نفیسی، علی اکبر. (۱۳۲۰). فرنودسار یا فرهنگ نفیسی. ج ۳. تهران: شرکت سهامی چاپ رنگین.
- ۶۰- _____ . (۱۳۲۴). فرنودسار یا فرهنگ نفیسی. ج ۴. تهران: شرکت سهامی چاپ رنگین.
- ۶۱- نوحی، رعنا. (۱۳۹۹). «تصحیح دیوان اظهري شیرازی». اصغر دادبه. پایان‌نامه دکتری زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه آزاد اسلامی کاشان.
- ۶۲- هینلز، جان راسل. (۱۳۸۵). شناخت اساطیر ایران. ترجمه باجلان فرخی. چاپ دوم. تهران: اساطیر.
- ۶۳- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۷۵). فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی. چاپ دوم. تهران: سروش.

Received: 2023/4/8

Accepted: 2023/6/15

Vol.21/No.82/Winter2025

scientific quarterly journal of Islamic mysticism

(Erfan.eslami.zanjan@gmail.com)

<https://sanad.iau.ir/journal/mysticism>

The Streaks of Mysticism in Azhari Shirazi Diwan

Ra'na Noohi¹, Asghar Dadbe², Abdolreza Modarres Zadeh³

PhD Student, Persian Language and Literature, Kashan Branch, Islamic Azad University, Kashan, Iran.

Professor, Department of Persian Language and Literature, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. *Corresponding Author, adaadbeh@yahoo.com

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Kashan Branch, Islamic Azad University, Kashan, Iran

Abstract

Various religions emerged among the ancients. Each of these religions had practices and prayers to approach their god. While performing these actions, special terms corresponding to that language and religion were also created. This factor caused the emergence of a knowledge that will be called "mystic" in the years to come. This knowledge found its way in the ancient works that they wanted to know, and their special terms were described in separate books, and some of them were content with just inserting those words in their words, and by extracting them, one can know what kind of tendencies the person in question has. He had a mystical view of knowledge. One of these people who will be investigated in this research is Azhari Shirazi. In this research, using the descriptive-analytical method, first, we explained the word that we found in Azhari Shirazi's Diwan by referring to mystical sources, and then we wrote Azhari's speech about it, and then we will analyze his speech. Using this research, we will explain how many mystical words are used in the diwan of one of the poets of the Safavid era who lived in the 11th century, and how bold this usage is, and in addition, the poet Which kind of mysticism (Sahv or Sukr) was the subject inclined towards, which will ultimately be beneficial for knowing more about the culture of Iran during the Safavid period.

Keywords: Mysticism, Iranian culture, Azhari Shirazi's Diwan.

