

تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۵

تاریخ پذیرش: ۹۴/۴/۱۵

تجلی عرفان در برده بوصیری

روح الله صیادی نژاد^۱

شهرام امیری^۲

چکیده:

شکی نیست که بین دین و شعر رابطه‌ای دیرین برقرار است؛ از این رو مدح پیامبر اسلام به عنوان تجلی ذات الهی، دست‌آویز و تکیه‌گاه محکمی برای شاعران صوفی مسلک است تا بدین طریق، فضایل و کمالات اخلاقی پیامبر(ص) را بر همگان آشکار نمایند و در ضمن به بیان بعضی از عقاید رایج در میان صوفیان، بپردازند.

ناگفته هویداست که قصیده مشهور برده یکی از شاهکارهای ادبیات عرب به شمار می‌آید و «شرف‌الدین محمد بوصیری» به قصد توسل به حضرت رسول(ص) در دوره اوج و بالندگی عرفان؛ یعنی؛ عصر مملوکی - عثمانی آن را به رشته نظم در آورد. یافت‌ها و دریافت‌ها در این جستار، ما را به این سخن می‌رساند که بوصیری به معنای واقعی یک شاعر عارف مسلک نیست و ویژگی شاعران عارف چون اصطلاحات عارفانه در آثار او به وفور یافت نمی‌شود اما می‌توان چنین گفت که به تأثیر از جو حاکم بر عصر خود، حضور تصوف در برده بوصیری جای چندان تعجبی ندارد شاعر با به کارگیری زبان زیبای شعر، به بیان آموزه‌های مهم عارفان چون حقیقت محمدیه، شفاعت و مناجات می‌پردازد و در این بیان شاعرانه خود زبان ساده را به کار می‌گیرد و کمتر از رمز و اصطلاحات عارفانه بهره می‌گیرد.

کلید واژه‌ها:

بوصیری، شعر عربی، برده، عرفان، حقیقت محمدیه.

۱- استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه کاشان. نویسنده مسئول: saiyadi57@gmail.com

۲- کارشناس ارشد رشته زبان و ادبیات عربی دانشگاه کاشان.

پیشگفتار

تصوف، یکی از شیوه‌هایی است که خداوند در دامن اسلام قرار داد تا امکان تحقق معنوی سلوک را برای میلیون‌ها پیرو قرآن فراهم کند. (نصر، ۱۳۸۰: ۵۸) نخستین جلوه‌های تصوف را پس از پیامبر و امام علی (ع) باید در وجود تنی چند از نزدیکترین صحابه پیدا کرد. جنبش زهد، در قرن اول اسلام هنوز خالی از تأثیرات عرفانی است و بین یک صوفی و مسلمان اختلاف چندانی نیست. (برتلس، بی‌تا: ۱۱ و ۱۲)؛ از این روست که پایه‌های اولیه تصوف را زهد و خاستگاه اولیه آن را بصره و مؤسس آن را «حسن بصری» معروف می‌دانند. (فرای، ۱۳۶۳: ۳۸۸)

محققان در بیان این که کلمه صوفی به چه معناست، اختلاف زیادی دارند با بررسی در منابع مشخص می‌شود که بین اشتقاق‌های مختلفی که برای این کلمه 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: ۲۸۰) از لحاظ زبان شناسی دو وجه اول پذیرفتنی نیست؛ اما تصوف به معنای لباس پشمینه قابل قبول‌تر است؛ زیرا اولاً با ظاهر لفظ صوف در عربی سازگارتر است و ثانیاً تأکید بر پشم پوشی صوفیان از مسلمات تاریخی است و در منابع حدیثی نیز اشاره‌های متعددی بر پشم پوشی آنان وجود دارد. (ر.ک: مجلسی، ۱۳۶۲: ج ۷۹، ۳۱۲؛ کلینی، ۱۳۷۰، ج ۲، ۴۵۰؛ حر عاملی، ۱۳۶۱، ج ۳: ۳۴۵ و ابن بابویه، بی‌تا، ج ۲: ۱۷۸) نویسندگانی همچون ر. ن. فرای بر این باورند که «ابوهاشم صوفی» برای نخستین بار واژه تصوف را در قرن دوم هجری به کار گرفته است (۳۸۵)؛ اما تحقیق بر ما می‌نمایاند که واژه تصوف پیش از قرن دوم هجری نیز به چشم می‌خورد؛ چنان که پیامبر عظیم‌الشان اسلام در حدیثی می‌فرماید: «من سمع أهل تصوف فلا يؤمن علی دعائهم کتب عند الله من الغافلین»^۱.

۱- «هر که دعای اهل تصوف را بشنود و بر دعای ایشان آمین نگوید نزد خدای متعال از جمله غافلان باشد».
(هجوری، ۱۳۸۶: ۳۴)

در عصر اموی تصوف در نتیجه فاصله گرفتن دستگاه حاکم از ارزش‌های دینی و تضاد میان آن دو شکل گرفت و می‌توان گفت که تصوف پیش از عصر عباسی، بیشتر شبیه زهدیات بود و صوفی تنها به عبادت و پرهیز از دنیا اکتفا می‌کرد؛ اما در عصر عباسی صوفی دیگر به عزلت و کناره‌گیری از دنیا اکتفا نمی‌کرد. (بستانی، بی‌تا: ۳۰۲) خالی از فایده نیست بگوییم که تصوف در این دوره از زهد مستقل شد و در دوره‌های به شکل یک حزب و فرقه در آمد.

اما گفتنی است که در عصر مملوکی و عثمانی به سبب اوضاع نا به سامان سیاسی و اجتماعی شعردینی از بازرترین پدیده‌های این عصر به شمار می‌رود و مدح پیامبر نیز به عنوان بخشی مهمی از شعر دینی، در قرن هفتم به اوج و تعالی خود رسید و بستر مناسبی فراهم آورد تا شاعر اجتماعی و صوفی، از رهگذر این آبشخور ادبی واقعیت‌های عصر خود به نمایش بگذارد. (شیخ امین، ۱۴۰۰: ۲۵۴) البته نباید این نکته را از یاد برد که دین و تصوف دو رشته جدایی ناپذیرند و شعر دینی نیز جزء منابع دست اول شعر صوفیانه برشمرده می‌شود. مدایح نبوی، یکی از اغراض شعری است که در این دوره از طریق شاعران صوفی به عالی‌ترین درجه کمال خود می‌رسد. (مبارک، المدایح النبویه، بی‌تا: ۲۴۶) از نامداران این عرصه می‌توان به مدیحه سرایان صوفی چون «عفیف الدین تلمسانی»، «صفی الدین حلی»، «عائشه الباعونیه» و «بوسیری» در قرن هفتم اشاره کرد.

بوسیری و برده

شرف الدین ابو عبدالله محمد الصنهاجی، معروف به امام بوسیری در سوم شعبان سال ۶۰۸ هجری در روستای «بهشیم»، «ابوبصیر»^۱ یا «دلاص»^۲ به دنیا آمد. تنگ دستی خانواده او را مجبور کرد تا برای طلب معاش خود به کتابت بر سنگ مردگان مشغول شود. (الکتبی، بی‌تا، ج ۲: ۲۵ و الزرکلی، ۱۹۹۲، ج ۷: ۱۱) مورخان در مورد تاریخ وفات ایشان اختلاف نظر دارند و آن را در بین سال‌های ۶۹۴ تا ۶۹۷ می‌دانند.

شاعر جوان به تأثیر از شرایط و اوضاع سیاسی و فقر حاکم بر زندگی خود و دوری از منصب‌های حکومتی به تصوف روی آورد، او تصوف را از «ابوالعباس المرسی»^۳ جانشین «ابوالحسن شاذلی» فرا گرفت. (ر.ک، پاشا، ۱۹۹۹: ۱۶۸-۲۰۰) چنان چه گفته شد بوسیری

۱- روستایی از نواحی دمشق. (حموی بی‌تا، ج ۱: ۴۴۲)

۲- منطقه‌ای در غرب نیل در کشور مصر. (همان، ج ۲: ۴۵۹)

در برهه‌ای از زندگی خود به تصوف روی آورد و در آثار زیادی به این شاعر عنوان صوفی اطلاق گردیده است. (پاشا، ۱۹۹۹: ۶۴۶؛ الحمصی، ۱۹۷۹: ۵۷۴؛ ضیف، ۱۱۱۹: ۴۸)

بوصیری اولین کسی است که در دوره انحطاط در زمینه مدح و فضائل پیامبر(ص) و بیان امثال و حکم نسبت به سایر شاعران این دوره درخشید و از این رو وی را مخترع مدایح نبوی نامیدند و قصیده مشهور برده در میان آثار وی شهرت فراوانی کسب کرده است. (عطیه الله، ۱۹۱۲: ۲۹۸، حکیمی، ۱۳۷۹: ۱۰۸-۱۰۷) این قصیده به نام‌های همچون «الکواکب الدریه فی مدح خیر البریه»، «البراءة» اشاره‌ای به نحوه رهایی یافتن از بیماری (الباجوری، ۱۹۵۱: ۴) و «قصیده الشدائد» که به اعتقاد بعضی از نویسندگان جهت گشایش سختی‌ها سروده شده است (البوصیری، ۱۹۹۵: ۲۹، عثمان، ۱۹۷۰: ۵۳) مشهور می‌باشد این قصیده شامل ۱۶۲ بیت همچون روش پیشینان با غزل آغاز شده است، سپس شاعر به بیان صفات رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم)، اشاره به زندگی پیامبر، دعوت ایشان و تاثیر آن، بیان معجزات ایشان (ص)، جهاد پیامبر، و در نهایت با طلب آمرزش از خدای متعال، و طلب شفاعت رسول قصیده را به اتمام می‌رساند (الکیلانی، ۱۹۴۹: ۲۴۴) سبب نظم آن چنین است که نیمی از بدن بوصیری در نتیجه ابتلا به بیماری فلج شد و شاعر برای یافتن دوی بیماری خود به پیامبر پناه برده و چند روزی پس از عزلت‌گزینی، با خضوع و خشوع قلب به شیوه‌ی ارباب سیر و سلوک به سرودن قصیده پرداخت. بعد از سرودن آخرین بیت و در میان خواهش دل از رسول اکرم (ص) ناتوان می‌شود و در خوابی عمیق فرو می‌رود و در عالم خواب وجود مبارک پیامبر را به رسم عیادت مشاهده می‌کند و فرصت را غنیمت می‌شمارد و رهاورد خالصانه خود را در وصف فضایل پیامبر(ص) می‌خواند و چون به بیت «فمبلغ العلم فیه أنه بشر» می‌رسد، به یکباره ادامه مصراع را از یاد می‌برد که ناگاه پیامبر (ص) لب به سخن گشوده و می‌فرماید:

فَمَبْلَغُ الْعِلْمِ فِيهِ أَنَّهُ بَشَرٌ وَ أَنَّهُ خَيْرَ خَلْقِ اللَّهِ كَلْهَمٌ
(بوصیری، ۲۰۰۲: ۴۲۶)

و خود در ادامه می‌گوید: «پیامبر با دست مبارکشان اعضای فلج شده ام را لمس کردند و برده یمانی را به رویم انداختند و این گونه سراسر وجد و شعور شدم». (شیخ الاسلام،

۱- پیامبر با دست مبارکشان اعضای فلج شده ام را لمس کردند و برده یمانی را به رویم انداختند و این گونه سراسر وجد و شعور شدم.

۱۳۶۱: ۲-۱۳) باید متذکر شویم که خواب بوسیری (رؤیای صادقه تشریف به محضر حضرت رسول) در بین صوفیان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ چنان که چنین خوابی در نزد صوفیان و فقیهان یک واقعیت به شمار می‌رود. صوفیان رؤیای بوسیری را باور دارند و بر خواندن و حفظ آن اصرار دارند پر واضح است که علت اهمیت این قصیده به حضور معانی صوفیانه در آن بر می‌گردد. (پاشا، ۱۹۹۹: ۱۹۳-۱۹۵)

شایان ذکر است که اشعار صوفیانه بخشی از یک غزل عذری و مقبول هستند که به قصد تبرک و توسل تقدیم حضرت احدیت و پیامبر اعظم می‌شوند. (مبارک، موازنه بین الشعراء، بی‌تا، ۱۵۵) گفتنی است که بوسیری نیز با این نیت دست به سرایش برده، زده است پس باید بگوییم که در قدم اول یعنی علت سرودن برده می‌توان آن را یک شعر صوفی برشمرد. ذکر این نکته در اینجا ضروری می‌نماید که قصیده برده یکی از شاهکارهای ماندگار ادبیات عرب به شمار می‌رود و در نزد دوستداران پیامبر (ص) از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و همواره بزرگان و عاشقان طریقت تصوف بعد از قرآن کریم به آن تبرک می‌جویند و برای بهبود بیماری با آن استشفای می‌کنند. (مبارک، المدایح النبویه بی‌تا: ۱۸۲ و بوسیری ۲۰۰۲: ۱۹)

زبان تصوف در برده

جنش تصوف از همان آغاز، بیش از پیش با نظم و ادبیات پیوند یافت؛ چرا که صوفیان نیل به حال را نزول رحمت الهی می‌دانند؛ از این رو در محافل خود به دنبال ابزاری بوده‌اند که بتواند انگیزه‌پیدایی حال باشد و شعر و ادب یکی از این ابزارها به شمار می‌آید. با مطالعه و بررسی آثار ادبی صوفیان به این حقیقت دست می‌یابیم که زبان تصوف دارای دو رویکرد است: در رویکرد اول، سخن آنان رمزگونه و همراه با پوشیده‌گویی است که فهم و درک آن برای هر کسی آسان نیست؛ مثل خمر که رمز وصل و لذت، نام‌های معشوقه‌ها که رمز معشوق واقعی و معانی حسی که رمز حالات روحانی و مفاهیم وجدانی است. شاعر صوفی از ادوات و معانی مادی و حسی همچون چشم، گونه، خال و... برای بیان و ابراز عشق الهی خود استفاده می‌کند. (خطیب ۱۴۰۴: ۱۲ و ۱۳)؛ از این روست که شاعر بلند آوازه چنین می‌گوید:

شراب عشق نبود ز آب انگور	ره نوشیدنش هم از گلو نیست
از این پیمان‌ه و جام و سبوها	غرض پیمان‌ه و جام سبو نیست
بدان معنا که زلف یار گوید	نظر در پیچ و تاب هیچ مو نیست

بیان عارفان را اصطلاحی است که جز عارف کسی را گفتگو نیست
(مولوی، ۱۳۴۵: ۲۵۰)

در اینجا این سؤال به ذهن خطور می‌کند که چرا شاعر صوفی با به کارگیری زبان اشارت و رمز^۱، مفهوم اصلی شعرش را در پوشش واژگان استعاری پنهان می‌کند تا خواننده مجبور شود پس از درنگ و تأمل، به انگیزه نهایی شاعر دست یابد و با او همراه شود؟ «نیکلسون» در کتاب «التصوف الإسلامی» دلیل آن را این گونه بیان می‌کند: «صوفیان خود را شایسته اسرار و علم جاودانی قرآن و احادیث می‌دانند از این رو در بیان این اسرار از زبان رمز و اشاره استفاده می‌کنند تا این اسرار بر هر کسی هویدا نباشد». (۱۳۸۶: ۷۷) اما در رویکرد دوم آثار صوفیان دارای زبانی ساده و عوامانه است که «پل نویا» از آن به عنوان زبان عبارت یاد می‌کند. (۱۳۷۳: ۵) قصیده برده از نمونه بارز این شعر صوفیانه است که بوسیله با زبان ساده و عامیانه و به دور از تکلف، مراحل سیر و سلوک و بارزترین عقاید صوفیانه و عشق خالصانه خود را نسبت به پیامبر(ص) بیان می‌دارد تا آنچه گفته، سرلوحه رهپویان راه حقیقت باشد.

سیر و سلوک در برده

سیر و سلوک صوفیانه، از مباحث مهم تصوف به شمار می‌رود، که صوفی در طریق وصول به حق و کمال حقیقی باید آن را طی کند، صوفیان و عارفان در نیل به مقامات، به این آیه استدلال می‌کنند: «و ما منّا الا له مقام معلوم. (صافات / ۱۶۴) صاحب «کشف المحجوب» درباره این آیه این چنین تفسیر می‌کند: «پس مقام آدم توبه بود و از آن نوح زهد، از آن ابراهیم تسلیم، از آن موسی انابت، از آن داوود خوف و از آن عیسی رجاء و از آن محمد (ص) ذکر است». (هجوی، ۱۳۸۶: ۲۲۴) تحقیق بر ما می‌نماید که در بین صوفیان هفت مقام مشهور وجود دارد؛ توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا که یقظه و بیداری قدم اول و توبه مرحله دوم آن است. (جامی، ۱۳۶۶: ۱۱۵) شاعر برده نیز قصیده خود را که به قصد توسل و شفاعت پیامبر سروده، پیش از استغفار از گناهان، به اولین قدم سیر و سلوک یعنی «تذکر» اشاره می‌کند:

1- symbol.

أَمِنْ تَذَكَّرُ جِيرَانَ بَدَى سَلَمٍ مَرَجَتَ دَمْعًا جَرَى مِنْ مُقْلَةٍ بَدَمٍ؟
(بوسیری، ۲۰۰۲: ۴۲۰)

تذکر به معنای یاد کردن و پندگرفتن است و صوفیان گویند، تذکر نتیجه بیداری و یقظه است که از انقباض دل حاصل می‌شود. (گوهرین، ۱۳۶۷: ج ۳، ۴۶) تذکر را ۳ سبب است: «اول القاء سمع، دوم حضور قلب و سوم شهود فهم و چون ذکر از مقدمات فکر است و فکر ناچار است از سماع و شنیدن که سبب تیقظ و بیداری است و سپس از آن تذکر حاصل می‌شود و علم از لواقع تذکر است چه هرکس چیزی را سماع کند بیدار شود و تیقظ و بیداری گراید متذکر شود و از تذکر تفکر خیزد و از تفکر علم حاصل شود و از علم عمل و از عمل سعادت و نیک بختی که غایت مطلوبست به دست آید». (همان، ج ۳، ۴۶)

لازم است متذکر شویم که ده بیت اول قصیده برده در بردارنده یک غزل روحی و رمزی است که در وهله اول یک غزل عادی و انسانی به نظر می‌آید؛ اما اگر از زاویه دیگر به آن نگاهی بیفکنیم چنین برداشت می‌شود که بوسیری با به کارگیری الفاظ متعلق به غزل برآنست تا به عشقی فراتر از یک عشق زمینی یعنی محبت الهی و عشق به حضرت پیامبر (ص) اشاره کند (الحمصی، ۱۹۷۹: ۵۷۷) پس می‌توان گفت که این بخش از برده یک غزل عذری و رمزی است که به بیان شوق و میل درونی به پیامبر می‌پردازد.

شاعر برده در آغاز از یادآوری «جیران ذی سلم» سخن می‌گوید که «عمر فروخ» آن را یک اصطلاح صوفیانه و به معنای عزت الهی می‌داند. (بوسیری، ۲۰۰۲: ۴۲۰)
قابل ذکر است که واژه «ذی سلم» در اشعار ابن عربی به همین شکل و سیاق به خدمت گرفته شده است:

بَدَى سَلَمٍ وَ الدَّيْرِ مِنْ حَاضِرِ الحِمَى ظَبَاءٌ تُرِيكُ الشَّمْسَ فِي صُورَةِ الدَّمَى
(نجیب محمود، ۱۹۶۹، ص ۸۷)

واژگان «ریح» و «صبا» نیز از دیگر اصطلاح‌های صوفیانه است که شاعر در بیت ذیل چنین آورده است:

۱- چرا اشک را به خون آمیخته‌ای، آیا سبب یادآوری همسایگان محل موسوم به «ذی سلم» است؟

أَمْ هَبَّتِ الرِّيحُ مِنْ تَلْقَاءِ كَاطِمَةٍ وَ أَوْمَضَ الْبَرْقَ فِي الظُّلْمَاءِ مِنْ إِضْمٍ^۱
(بوصیری، ۲۰۰۲: ۴۲۰)

در نزد صوفیه، باد، نصرت الهی است که ضروری کافه موجودات است (گوهرین، ۱۳۶۷، ج ۲: ۲۳۸) و چنین به نظر می‌رسد و برق به معنای صاعقه و آذرخش است و در اصطلاح، چیزی است که ظاهری شود و بنده را از لوازم نوری او، به سوی قرب و سیر راه حق می‌خواند (همان: ۲۷۸) از جاده صواب به دور نمانده ایم اگر بگوییم منظور از باد و برق امداد غیبی باشد که به سالک می‌رسد، که شاعر با به کارگیری اصطلاحاتی همچون «باد» و «برق» می‌خواهد به سالک راه حق بفهماند که نصرت حق باید شامل حال وی شود تا بتواند قدم در راه سیر و سلوک صوفیانه بنهد شاعر در ادامه از توبه و آمرزش گناهان که یکی دیگر از مراحل سلوک صوفیانه است، سخن به میان می‌آورد:

فَإِنَّ نَفْسَ (نَفْسٍ) أَمَّارَتِي بِالسُّوءِ مَا اتَّعَطَّتْ مِنْ جَهْلِهَا بِنَذِيرِ الشَّيْبِ وَالْهَرَمِ^۱
(بوصیری، ۲۰۰۲: ۴۲۱)

توبه یکی دیگر از مباحثی است که شاعر بیت‌های ۱۳ تا ۱۸ را، به آن اختصاص داده، بوصیری از نفس خود شکایت می‌کند و از ناپذیرایی آن به تنگ آمده، قدر مسلم این است که این بیداری و پیشیمانی از گناه اولین مرحله توبه، مجاهدت و قرب به خداوند به حساب می‌آید. سخن از اماره که به صورت مبالغه عنوان شده و نادیده گرفتن نفس شاعر به سبب کوچک شمردن نفس خود، (اتعضت) که دال بر تلاش شاعر در تهذیب نفس خویش، و تلمیح به آیه مبارکه «وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ» (یوسف، ۵۲)، همه و همه نشان از اراده شاعر در پیمودن راهی در سیر و سلوک عرفانی دارد. (یحیی، ۱۹۷۸م، ۹۸)

بسیاری از صوفیان معتقدند که سالک در قدم اول، یعنی توبه باید دست به دامن پیر، ولی

۱- مگر از «کاطمه» بادی وزیده، یا مگر در نیمه شب برقی از «إضم» درخشیده است؟

۲- نفس اماره من که به بدی و اعمال ناشایست خو گرفته است، به واسطه جهل و نادانی به عواقب وخیم کردار زشت پندپذیر نشده است و جهالتش به حدی است که از پیری و کهولت ترسی به دل راه نمی‌دهد و اندرز نمی‌پذیرد.

۳- من خویشتن را بی‌گناه نمی‌دانم، زیرا نفس، آدمی را به بدی فرمان می‌دهد مگر پروردگار من ببخشد، زیرا پروردگار من آمرزنده و مهربان است.

و یا مرشد بزند در بیت زیر شاهد حضور این تفکر در برده هستیم آنجا که شاعر می‌گوید:

مَنْ لِي بِرَدِّ جِمَاحٍ مِنْ غَوَايَيْهَا كَمَا يُرَدُّ جِمَاحَ الْخَيْلِ بِاللَّجْمِ؟
(بوعیری، ۲۰۰۲: ۴۲۲)

شاعر بر این باور است که باید تحت تعلیم و اطاعت محض مرشد قرار بگیرد و به او سر بسپارد. او قطب، مراد و انسان کامل نیز نامیده می‌شود. صوفی با پذیرفتن ولایت شیخ، از تمام گناهان گذشته و حتی گرایش‌های فکری و علایق شخصی خود دست می‌شوید و شیوه‌ی زندگی کاملاً متفاوتی را در پیش می‌گیرد. (سجادی، بی‌تا: ۲۱) شاعر صوفی برای نفس لجام گسیخته خود از پیر کمک می‌خواهد و در سیر و سلوک از همت او استفاده می‌نماید تا به سر منزل مقصود برسد.

اندک تأملی در بیت‌های بعدی ما را به این مهم می‌رساند که بوعیری در ادامه مراحل تربیت معنوی، نفس خود را از محرّمات و مکروهات پاکیزه می‌دارد و این چنین سخن می‌گوید:

فَلَا تَرَمَ بِالْمَعَاصِي كَسْرَ شَهْوَيْهَا إِنَّ الطَّعَامَ يُقَوِّ شَهْوَةَ النَّهْمِ
(بوعیری، ۲۰۰۲: ۴۴۲)

این باز داشتن از پلشتی‌ها و دوری جستن از آن‌ها در اصطلاح صوفیان، همان ورع یا خودداری از کارهایی است که انجام آن‌ها برای رهرو این وادی، جایز نیست و افزون سخن آنکه، قدم نهادن در راه حق بدون پاکی نفس ممکن نیست و ابتدای ورود به زهد، ادب نفس است و برای این مهم باید از شهوت نفس به خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها دست شست و به آن مقدار که نیاز تن است، بسنده نمود و نفس را شب و روز باید از سیری منع کرد تا گرسنگی شعار او گردد. (نویا، ۱۳۷۳: ۱۸۵) شاعر در ادامه راه، از عدم رغبت به لذت‌های زودگذر دنیایی و پشت پا زدن به آن‌ها سخن به میان می‌آورد و می‌گوید، رهرو حق باید در مسیر خود محبت دنیا و تعلقات آن را فراموش کند، همانطور که خداوند متعال می‌فرماید: «فَمَنْ

-
- ۱- چه کسی تعهد می‌کند که از سرکشی نفس گمراه من جلوگیری نماید؛ همان گونه که از سرکشی اسب‌ها با لگام جلوگیری می‌شود؛ پس از آنکه عاشق از پندپذیری نفس اماره مایوس شد.
 - ۲- قصد مکن و چنین مپندار که با ارتکاب گناه، شهوت نفس شکسته می‌شود، خوردن غذای بیشتر، حرص پرخوری را شدید تر می‌کند.

كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا^۱ (سوره كهف، آیه ۱۱۰) این همان زهد است که در بیت زیر این گونه به چشم می‌آید:

كَمْ حَسَنَتْ لَذَّةَ لِلْمَرْءِ قَاتِلَتَهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَدْرِ إِنَّ السُّمَّ فِي الدَّسَمِ^۱
(بوصیری، ۲۰۰۲، ۴۲۲)

زهد حقیقی به معنای پارسایی، تقوا و بیزاری از امور دنیوی است. بی‌رغبتی نسبت به شهوت‌ها و تمایلات نفسانی و جسمانی در نزد صوفیان اصل و پایه همه‌ی مقامات و احوال است. (گوهرین ۱۳۷۳، ج ۴: ۱۸۸) بوصیری سالک را از گرسنگی و سیری برحذر می‌دارد و چنین می‌گوید:

وَ اخْشَ الدَّسَائِسَ مِنْ جُوعٍ وَ مِنْ شَبَعٍ قَرَبَ مَخْمَصَهُ شَرِّ مِنَ التَّخَمِ^۱
(بوصیری، ۲۰۰۲: ۴۲۲)

در ادامه سراینده قصیده با عشق آسمانی خود نسبت به خاتم المرسلین، با سرودن ابیاتی ریاضت پیامبر و زهد ایشان را به تصویر می‌کشد تا سالکان را بر این سختی‌ها تشویق کند:

شَدَّ مِنْ سَعَبٍ أَحْشَاءَهُ وَ طَوَى تَحْتَ الْجِجَارَةِ كَشْحًا مُتَرَفَّ الْأَدَمِ^۱
(همان، ۴۲۳)

پیامبر از شدت گرسنگی سنگ بر شکم می‌بست و پهلوی نازکش را به زیر سنگ می‌پیچید تا در برابر گرسنگی تحمل بیاورد. ناگفته نماند که نیاز پیامبر (ص) باعث نمی‌شد که وی برای رفع این نیاز، پا از دایره عصمت بیرون بنهد و به حطام دنیا دست یازد و در برده اینگونه به آن اشاره می‌کند:

-
- ۱- هر که به دیدار پروردگارش (در قیامت و به دریافت الطاف او) امید وایمان دارد، پس کار شایسته انجام دهد. و هیچ کس را در عبادت پروردگارش شریک نسازد.
 - ۲- بسا اتفاق افتاده که نفس لذتی را تحسین می‌کند و آن را نیکو پندارد؛ در حالی که همان لذت قاتل انسان است؛ مانند آنکه زیر غذای چوب و لذیذ زهری نهاده باشند و شخص از آن بی‌خبر باشد.
 - ۳- از حيله‌ها و دسیسه‌ها از گرسنگی و سیری بر حذر باش، چه بسا گرسنگی از روده دل کردن- ناشی از سیری- بدتر است.
 - ۴- از شدت گرسنگی سنگ بر شکم می‌بست و پهلوی نازکش را به زیر سنگ می‌پیچید.

أَكَدَتْ زَهْدَهُ فِيهَا ضَرُورَتَهُ إِنَّ الضَّرُورَةَ لَا تَعْدُو عَلَى الْعِصَمِ^۱
(همان، ۴۲۳)

بوعیری در ادامه به مرحله دیگری از مراحل سیر و سلوک صوفیانه اشاره می‌کند و آن مرحله فقر و به عبارت صحیح‌تر بی‌نیازی از مال و مقتضیات دنیاست. او بیان می‌دارد که کوه‌های بلند طلا، خویش را بر آن حضرت عرضه نمودند؛ ولی پیامبر (ص) عزت نفس و مناعت طبع خود را به آن‌ها نمایاند:

وَ رَاوَدَتْهُ الْجِبَالُ الشَّمَّ مِنْ ذَهَبٍ عَنِ نَفْسِهِ فَأَرَادَهَا أَيَّمَا شَمَمٍ^۱
(همان، ۴۲۴)

لازم به یادآوری است که در طریقت تصوف، به کسی فقیر گویند که اگر مالی به دست آورد، آن را حفظ ننماید؛ زیرا فقر به عنوان جزیی از زهد لازمه سلوک راه حقیقت است. (جامی، ۱۳۶۶: ۱۱۸) بی‌مناسبت نخواهد بود اشاره‌ای داشته باشیم که شاعر در اینجا با بکارگیری تکنیک بینامتنیت (intertextuality) در عبارت «وَرَاوَدَتْهُ الْجِبَالُ الشَّمَّ» می‌خواهد نهایت زهد و استغنائی حضرت را بر خواننده خود عرضه کند. همچنانکه گفته شد در این بخش از مقاله شاهد حضور اصطلاحات صوفیانه چون جبران ذی سلم به معنای عزت الهی، باد و برق به معنای نصرت الهی و مراحل سیر و سلوک صوفیانه از جمله بیداری، توبه، ورع، زهد و فقر می‌باشیم، این موارد می‌تواند دلیلی محکمی به وجود آموزه‌های صوفیانه در برده نبوی باشد.

حضور قرآن در برده

گفتنی است که بیشتر صوفیان نخستین از حافظان، مفسران قرآن و راویان حدیث بودند. آنان گفته‌های خود را همواره به آیات و احادیث مستند می‌کردند و طریق و روش خود را همان روش عمل به آیات قرآن و سیره پیامبر می‌دانستند و به انجام دادن اعمال عبادی خود التزام و تقیه خاص داشتند. در نتیجه قرآن معیار اصلاح مسیر حرکت عرفان و تصوف به شمار می‌رفت. بی‌تردید تصوف در اسلام، از این کتاب آسمانی بهره فراوان برده است. همچنانکه می‌دانیم در قرآن حدود ۴۰۷ آیه وجود دارد که مفهوم مستقیم یا غیرمستقیم آن‌ها

۱- ناداری او زهدش را محکتر و استوارتر نمود، آری احتیاج هرگز بر معصوم پیشی نمی‌گیرد.

۲- کوه‌های بلند از حضرت رسول خواستند که طلا تبدیل شوند و در خدمتش باشند ولی قبول نفرمودند.

مؤید اصول نظریه‌های عارفان و صوفیان است. از این رو توجه به قرآن و حدیث و اقتباس از آن دو، از بارزترین ویژگی‌های تصوف به شمار می‌رود؛ زیرا که صوفیان، قرآن را کتابی می‌دانند که هر لحظه بر قلب عارفان، اولیاء و صوفیان نازل می‌شود. حضور یازده نمونه اقتباس از آیات قرآن در متن برده، شاهدی بر صحت این مدعا است؛ مثلاً آنجا که بوصیری می‌گوید:

دَعَا إِلَى اللَّهِ فَالْمُسْتَمْسِكُونَ بِهِ مُسْتَمْسِكُونَ بِحَبْلِ غَيْرِ مُنْفَصِمٍ^۱
(بوصیری، ۲۰۰۲: ۴۲۴)

شاعر با به کارگیری تکنیک بینامتنیت سروده خویش را با این سخن بار یتعالی آراسته است آنجا که می‌فرماید: «فَمَنْ يَكْفُرُ بِالطَّاعُوتِ وَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَأَنْفِصَامِ لَهَا» (بقره/۲۶۵) ذکر این نکته در فرجام این بحث خالی از لطف نیست که قرآن، این کتاب همیشه جاودان، با اعجاز فکری و ارزش معنوی والای خود عارفان و صوفیان را تحت تأثیر قرار داده است؛ از این رو، بوصیری به رسم هم کیشان خود عنایت ویژه‌ای به آن مبذول داشته و از اثر فکری و ادبی آن بهره فراوان برده و در این اثر خود به آن استناد می‌کند.

حقیقت محمدیه

اکثر پژوهشگران وادی تصوف بر این باورند که پیامبر (ص) به عنوان الگوی کامل و سرچشمه همه معارف اولیاء و انبیاء، همیشه در مرکز توجه صوفیان می‌باشد. شیوه زندگی ایشان بهترین برنامه و طریقت در سیر و سلوک معنوی به شمار می‌آید. نظریه حقیقت محمدیه، مرتبه آخر سلوک، مقام مظهریت تجلی ذات الهی، مرتبه جامعیت، جمع الجمع همه اسماء ظاهریه و باطنیه و مقام شهود ذات بدون وساطت می‌باشد. (جرجانی، ۲۰۰۹: ۴۲) «ابن عربی» در «فصوص الحکم» در فصّ اول که به فصّ آدم مشهور است، در شرح این اندیشه چنین می‌گوید: «انسان کامل وجود دارد و عالم پیوسته محفوظ بدوست و مراد از انسان کامل، به طور اطلاق نبی اکرم (ص) است سپس ولی و پس از وی وصی و پس از او عارف کامل و مکمل». (۱۴۰۵: ۴۰۱؛ محمد منصور، ۱۹۹۹، ۶۴) صوفیان بر این عقیده‌اند که خداوند، محمد (ص) را هزاران سال پیش از مخلوقات خلق کرد و تمام موجودات را از بهر

۱- به سوی حق دعوت نمود و آنان که به دامان وی چنگ زده‌اند حقیقتاً به ریسمان ناگستنی درآویخته‌اند.

نور او آفرید، خداوند او را به جهان فرستاده است تا واسطه میان او و آدمیان باشد. در ظاهر مخلوقی از جنس آنها در صورت است و در باطن خدا جامع صفت خود را به او پوشانده است. (نویا، ۱۳۷۳: ۱۵۲)

با آنچه بیان شد شاید این سوال را به ذهن برخی‌ها متبادر گردد که آیا نظریه دراز دامن حقیقت محمدیه در این اثر ادبی نیز حضور دارد؟ اگر سروده شاعر را از این چشم‌انداز بررسی کنیم، در خواهیم یافت که بوصیری با باریک بینی هر چه تمام‌تر، این مهم را در سروده خویش بیان می‌کند. آنجا که می‌گوید:

وکیف تدعو إلى الدنيا ضرورةً مَنْ لولاه لم تخرج الدنيا من العدم^۱
(بوصیری، ۲۰۰۲: ۴۲۳)

بوصیری در تعبیری دیگر این چنین می‌آورد:

كل آي آتی الرسل الكرام بها فإنما اتصلت من نوره بهم^۱
(همان، ۴۲۴)

پژوهشگران به مدیحه نبوی عنایت خاصی دارند؛ اما نکته‌ای که کمتر به آن بها داده شده حضور حقیقت محمدیه در برده است که شاعر آن را نور محمدیه تصور می‌کند. باید به تأکید بگوییم که این عقیده یکی از پایه‌های اعتقادی صوفیان است که بوصیری نیز به عنوان یک صوفی به آن ایمان دارد. (ضیف، ۱۱۱۹: ۴۸) سراینده در ادامه سخن نیز با تعبیری دیگر به این نظریه اشاره می‌کند و می‌گوید:

ففاق النبیین فی خلق و فی خلقٍ و لم يُدأئوه فی علمٍ ولا کرم^۱
(همانجا)

بوصیری حضرت محمد (ص) را هم در آفرینش و هم در اخلاق و فضایل انسانی برتر از تمام پیامبران می‌داند؛ همان طور که خود پیامبر (ص) در حدیثی به این امر اشاره می‌فرماید: «كُنْتُ نَبِيًّا وَ أَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَ الطِّينِ» (مجلسی ۱۳۶۲، ج ۱۸: ۲۷۸ و ج ۵۴: ۳۰۹) این

- ۱- چگونه نیاز مادی آن کس را به دنیا می‌کشاند که اگر به خاطر احترام او نبود دنیا از عدم به وجود نمی‌آمد.
- ۲- هر معجزه‌ای که رسولان مکرم آورده‌اند به آنان نرسیده مگر از نور پاک تابناک حضرت رسول اکرم (ص) که اصل جمیع موجودات و منشأ تمام کائنات است.
- ۳- در صورت و سیرت، سرآمد انبیاء گشته است و ایشان در علم و سخاوت به پایه او نرسیده‌اند.

حدیث به ازلی بودن حقیقت وجود پیامبر(ص) که جامع ذات الهی و جلوه‌ای از نور خداوندی است، اشاره دارد. چنان چه گفته شد نظریه انسان کامل برگرفته آموزه‌های صوفیانه است که در چند جای برده به وضوح نمایان است جان کلام این که وجود پیامبر(ص) آغاز روح همه چیز و حیات آدمیان و منبع فیض ربانی بر آنان است و از نظر صوفیان، پیامبر(ص) حقیقت ازلی و ابدی است که در تمام مخلوقات وجود دارد، پرداختن به مسأله نور محمدیه قبل از بحث شفیع قرار دادن پیامبر یکی دیگر از ویژگی‌های شعر صوفیانه است، (پاشا، ۱۹۹۹: ۱۰۳) که در برده نیز شاعر پیش از توسل جستن به خداوند به آن نظر دارد. بوصیری همچنین در جدالی که میان مسلمانان و اهل کتاب بر سر اثبات حقیقت وجود پیامبر(ص) و پیامبری ایشان بوده است در شعر خود «المخرج و المردود علی النصارى و الیهود» به اثبات نبوت پیامبر(ص) پرداخته است:

تَخْبِرْكُمْ التَّوْرَاتُ اِنْ قَدْ بَشَّرَتْ قَدْ مَأْ بِأَحْمَدَ اَمْ بِاسْمَاعِيْلًا
طُوبَى لِمُوسَى حِينَ بَشَّرَ بِاسْمِهِ وَلِلسَّامِعِ مِنْ فَضْلِهِ مَا قِيْلًا^۱

در این قسمت بوصیری اشاره می‌کند که در کتاب‌های خود اهل کتاب اشاره‌ای به نبوت حضرت محمد(ص) رفته است و سپس در ادامه به اثبات نبوت ایشان بنابر آنچه مسلمانان معتقدند می‌پردازد. (سالم، ۱۹۹۶م: ۲۹)

شفاعت

بر اهل نظر پوشیده نیست که به موجب آیات متعددی^۳ که در قرآن شریف آمده و همچنین طبق روایات بسیاری شفاعت پیامبران خدا، ائمه معصومین و دیگر پاکان و نیکان یکی از مسائل حتمی و قطعی است. اولیای الهی به اذن پروردگار وسیله‌ی رسیدن مردم به خواسته‌های مادی و معنوی در دنیا می‌باشند. (علم الهدی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۲) ناگفته هویداست که شفاعت از جمله عقاید رایج در باب حضرت رسول(ص) است. بر اساس بعضی از

۱- تورات به شما خبر می‌دهد که از قدیم الایام به شما بشارت احمد یا اسماعیل را داده است.

۲- خوشا به حال موسی زمانی که بشارت او را داد و خوشا به حال شنونده.

۳- «يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا» (طه/۱۰۹) و «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشِيَّتِهِ مُشْفِقُونَ» (انبیا/۲۸)

روایات شیعه^۱ از میان پیامبران، فقط حضرت رسول (ص) از این امتیاز برخوردار است و در قیامت همه انبیاء از او می‌خواهند که شفیع مردم باشد. (نیکلسون بی‌تا: ۱۷۴)

از جمله مباحث مطرح شده در برده، بحث توسل و شفاعت است؛ چنانچه خود شاعر می‌گوید: «بعد از اینکه نیمی از بدنم فلج شد این قصیده را در مدح پیامبر (ص) برای شفاعت و طلب عافیت سرودم...». (ابوزید، بی‌تا: ص ۲۰، و مبارک، المدائح النبویه، بی‌تا: ۱۴۸) خود شاعر آن چنان به شفاعت حبیب خود امید دارد که در هر حادثه هولناکی به او روی می‌آورد و صراحتاً به مقام شفاعت پیامبر اشاره می‌کند:

هُوَ الْحَبِيبُ الَّذِي تَرَجَى شَفَاعَتَهُ لِكُلِّ هَوَلٍ مِنَ الْاَهْوَالِ مُقْتَحِمٌ
(بوسیری، ۲۰۰۲: ۴۲۴)

این اخلاق صوفیانه و گرایش به شفاعت، در ابیات پایانی به خوبی نمایان شده است. (مبارک، المدائح النبویه، بی‌تا: ۱۹۴) آنجا که شاعر می‌گوید:

يَا اَكْرَمَ الرَّسْلِ مَا لِي مِّنْ اَلْوَدِّ بِهِ سِوَاكَ عِنْدَ حُلُولِ الْحَادِثِ الْعَمِيمِ
وَ لَنْ يَضِيقَ رَسُوْلَ اللهِ، جَاهُكَ بِي إِذَا الْكَرِيمُ تَحَلَّى بِاسْمِ مُنْتَقِمِ
(همان، ۴۳۹)

طرفه سخن آنکه شاعر هنگامی که می‌داند در لبه پرتگاه مرگ قرار دارد و توشه اندکی برای سفر آخرت اندوخته و یا به مرضی مبتلاست که امید به بهبود او نمی‌رود، در رثای خویشتن سوگ سرایی می‌کند و قصیده‌ای در رثای خویش می‌سراید که در ادب عربی «الندب» نامیده می‌شود (شیخ امین ۱۴۰۰: ۲۶۹) و در آن به رسول خدا (ص) توسل می‌جوید

۱- قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الزموا مودتنا أهل البيت، فانهمن لقي الله و هو يودنا أهل البيت دخل الجنة بشفاعتنا» رسول خدا (ص) فرمود: «محبت و دوستی ما اهل بیت را اختیار کنید، چون هر کس خدا را در حالی ملاقات کند که ما اهل بیت را دوست داشته باشد، با شفاعت ما وارد بهشت می‌شود». (البخاری ۱۳۶۴: ۶۱)

۲- او حبیبی است که امتش در هر حادثه هولناکی امید شفاعت او را دارند.

۳- ای، بزرگوارترین خلق، جز تو کسی را ندارم که به وی پناه آورم، هنگامی که آن حادثه فراگیر (قیامت) رخ دهد

۴- ای رسول خدا! وجاهت و مرتبت تو و وسعت مقامت به شفاعت برای من در روز رستاخیز که خداوند در صفت انتقام تجلی می‌کند، تنگ نمی‌شود.

و از وی طلب شفاعت می‌کند؛ تا آنجا که بوصیری از چیره دست‌ترین و بزرگ‌ترین شاعران این حوزه برشمرده می‌شود. (همان: ۲۷۴)

مناجات با خداوند یکی از ویژگی‌های برجسته در آثار صوفیان می‌باشد. تسبیح خداوند عز و جل و ستایش خالصانه، یکی از انواع ذکر و دعا به شمار می‌رود. (خطیب: ۱۴۰۴: ۹۷) اراده صوفیان مبتنی بر تعهد اخلاقی و عزم ورود به زهد است و یکی از اصول این اراده، حفظ مناجات به قلب است. (نویا، ۱۳۷۳: ۲۵۴) با نگاهی و تأملی در قصیده برده در می‌یابیم که شاعر از این رکن صوفیانه غافل نمانده و بخش پایانی سروده خویش را به این مهم اختصاص داده است؛ آنجا که می‌گوید:

يَا رَبِّ وَاجْعَلْ رَجَائِي غَيْرَ مُنْعَكِسٍ لَدَيْكَ وَاجْعَلْ حِسَابِي غَيْرَ مُنْحَزِمٍ
(بوصیری، ۲۰۰۲: ۴۴۰)

و یا آنجا که با حالت تضرع و ابتهال فریاد بر می‌آورد:

وَالطَّفِ بِعَبْدِكَ فِي الدَّارَيْنِ إِنَّ لَكَ صَبْرًا مَتَى تَدْعُهُ الْأَهْوَالُ يَنْهَزِمٍ
(همانجا)

باید متذکر شویم که در نزد صوفیان توسل به پیامبر مقدمه‌ای برای مناجات با حق تعالی به شمار می‌آید از این روست که نمونه آن در برده نیز به چشم می‌آید و بوصیری پیش از پرداختن به راز و نیاز با خداوند، به ریسمان شفاعتو توسل به این حضرت دست می‌آویزد.

نتیجه‌گیری:

از پژوهش حاضر به نتایج ذیل دست می‌یابیم که تصوف یکی از راه‌هایی است که امکان تحقق معنوی سلوک را برای پیروان قرآن فراهم می‌کند و نخستین جلوه‌های آن را می‌توان در درون قرآن و سنت پیامبر (ص) و اصحاب نزدیک ایشان یافت. پر واضح است که زندگی زاهدانه و به دور از تکلف حضرت محمد (ص) و مسلمانان صدر اسلام را باید نخستین الگوی صوفیان دوره‌های بعد دانست. حرکت تصوف بازتاب دستورات اخلاقی و

۱- ای، بزرگوارترین خلق، جز تو کسی را ندارم که به وی پناه آورم، هنگامی که آن حادثه فراگیر (قیام قیامت) رخ دهد.

۲- ای رسول خدا! جاهت و مرتبت تو و وسعت مقامت به شفاعت برای من در روز رستاخیز که خداوند در صفت انتقام تجلی می‌کند، تنگ نمی‌شود.

رفتاری اسلام است که ابتدای راه، در تضاد و تخاصم میان ارزش‌های دین اسلام و دستگاه فاسد اموی شکل گرفت. این تضاد در عصر عثمانی در کنار عوامل دیگر، بیشتر از گذشته خود را نشان داد، برده بوسیری زاینده یکی از ویژگی‌های مهم عصر خود، یعنی رشد تصوف است؛ تا آنجا که می‌توان آن را یک شعر صوفیانه و اجتماعی دانست.

مدح و ثنای پیامبر (ص) در بین دوستداران پاکی و رسالت، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و این نوع شعر، که بیشتر با هدف زنده نگه داشتن فضایل اخلاقی ایشان سروده شده، در قرن هفتم و با اثر جاویدان «بوسیری» به اوج خود می‌رسد. شخصیت پیامبر (ص) آن چنان بوسیری را به خود مشغول کرده است که ایمان به ایشان را، نخستین گام در ایمان به خدا تلقی می‌نماید و مدح و ثنای او را از وسایل تقرب به خدا می‌داند. او بر این باور است که محمد (ص) نور است و جوهر آن حضرت، قبل از آدم وجود داشته است و عارفان در این تقرب، می‌توانند با دور کردن صفات رذیله از خود، اخلاق پیامبر را جایگزین آن کنند و این همان حقیقت محمدیه است که در برده نبوی به خوبی نمایان است.

چنان که گفته شد عرفان دارای دو نوع زبان است: یکی زبان «عبارت» و دیگری زبان «اشارت». زبان اشارت همان زبان آکنده از رمز و اصطلاحات صوفیانه است آنچه در مورد برده گفتنی است این است که بوسیری هر دو زبان را به کار می‌گیرد؛ اما زبان عبارت و عوامانه پسند، بیشتر از زبان اشارت به چشم می‌آید. بوسیری شاعری است زبردست و آشنا به آیین تصوف، که به قصد شفاعت پیامبر این شعر را بر زبان جاری ساخته است و از اصطلاحات صوفیانه و زبان خاص آن، یعنی رمز کمتر بهره می‌برد و بیشتر با زبان ساده و طبیعی به بیان مراحل سیر و سلوک و تعالیم بنیادین تصوف می‌پردازد.

صوفیان خود را وارثان تعالیم آسمانی قرآن و دستورات پیامبران می‌دانند؛ از این رو همیشه سخن و اثر خود را مزین به آیات نورانی قرآن کرده‌اند. آری این گونه است که استناد به آیات قرآن از ویژگی‌های بارز تصوف در برده نبوی می‌باشد.

منايع و مأخذ:

- ١- قرآن كريم.
- ٢- ابن بابويه، محمد بن علي، بي تا، عيون الأخبار الرضا، تصحيح: حسين الأعلمي.
- ٣- ابن عربي، محمد بن علي، ١٤٠٥، شرح فصوص الحكم، تحقيق: محمود الغراب.
- ٤- ابن منظور، محمد بن مكرم، بي تا، لسان العرب، بيروت، دار صادر.
- ٥- أبوزيد، علي، بي تا، البديعيات في الأدب العربي، القاهرة، دارالكتاب العربي، للطباعة و النشر.
- ٦- الباجوري، ابراهيم، ١٩٥١، حاشية الباجوري على البردة، مصر، مطبعة الحلبي، الطبعة الرابعة.
- ٧- پاشا، عمر موسى، ١٩٩٩، تاريخ الأدب و العصر المملوكي، بيروت، دارالفكر المعاصر
- ٨- برتلس، يوغني ادوارد ويچ، بي تا، تصوف و ادبيات تصوف، ترجمه: سيروس ايزدي، تهران، انتشارات امير كبير.
- ٩- بستاني، بطرس، بي تا، أدباء العرب في العصر العباسيه، بيروت، دارالجيل.
- ١٠- بوصيري، شرف الدين محمد، ٢٠٠٢ م، ديوان، شرح و تعليق: محمد الترنجي، بيروت، دارالجيل.
- ١١- بوصيري، شرف الدين محمد، ١٩٥٥ م، ديوان، شرح و تعليق: سيد الكيلاني، مصر، مطبعة الحلبي بمصر.
- ١٢- شيخ امين، بكرى، ١٤٠٠، مطالعات في الشعر المملوكي العثماني، بيروت، درا الآفاق الجديده.
- ١٣- جامي، عبدالرحمن بن أحمد، ١٣٦٦، نفحات الأنس من حضرات القدس، به تصحيح و مقدمه: مهدي توحيدى پور، تهران.
- ١٤- جرجاني، علي بن محمد، ٢٠٠٩ م، تعريفات جرجاني، شرح و تعليق: محمد باسل عيون البود، بيروت، دار الكتب العلميه.
- ١٥- حر عاملي، محمد بن حسن، ١٣٦١، وسائل الشيعه التحصيل مسائل الشريعه، تصحيح: عبدالرحيم الرباني الشيرازي، تهران، مكتب اسلاميه.
- ١٦- حكيمي، محمد رضا، ادبيات و تعهد در اسلام، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ١٣٧٩.
- ١٧- الحمصي، نعيم، ١٩٧٩، الرائد في الأدب العربي، دمشق، دار المانون لتراث.
- ١٨- حموي، ياقوت شهاب الدين ابو عبد الله، بي تا، معجم البلدان، دار صادر، بيروت.
- ١٩- خطيب، علي، ١٤٠٤، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج و ابن عربي، دارالمعارف،

القاهرة.

٢٠- زاهد البخاري، محمد بن عبدالرحمن، ١٣٦٤، محاسن الاسلام، بيروت، دار الكتاب العربي.

٢١- زركلي، خيرالدين، ١٩٩٢م، الأعلام، دارالعلم الملايين.

٢٢- سالم، محمد محمود. المدائح النبوية حتى نهاية عصر المملوكي، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، ١٤١٧هـ / ١٩٩٠م.

٢٣- سجادي، ضياء الدين، بي تا، مقدمه اي بر مباني عرفان و تصوف، سمت، تهران، چ ٢.

٢٤- شيخ الإسلام، محمد، ١٣٦١، قصيدة مباركة برده، تهران، انتشارات سروش.

٢٥- طباطبائي، محمدحسين، بي تا، الميزان في تفسير الميزان، بيروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

٢٦- ضيف، شوقي، ١١١٩، البحث الأدبي، القاهرة، دار المعارف، چ ٧.

٢٧- عطية الله، أحمد، ١٩١٢، القاموس الاسلامي، مصر، مكتبة النهضة المصرية، مجلد الاول.

٢٨- علم الهدى، محمد باقر، ١٣٨٦، شفاعت، تهران، منير.

٢٩- عثمان، فتحى، ١٩٧٠، الإمام البوصيرى، مصر، مطابع الأهرام التجاريز بمصر.

٣٠- فرای، ريچارد ن، ١٣٦١، تاريخ ايران از اسلام تا سلاجقه، ترجمه: حسن انوشه، تهران، اميركبير.

٣١- الكتبي، محمد بن شاکر، بي تا، فوات الوفيات، تحقيق: احسان عباس، بيروت، دارالصادر.

٣٢- كليني، محمد بن يعقوب، ١٣٧٠، اصول كافي، ترجمه و شرح: كمره اي، تهران، اسوه.

٣٣- الكيلاني، محمد، ١٩٤٩، الحروب الصليبية و أثرها في الأدب العربي في مصر و شام، مصر، مكتبة مصر.

٣٤- گوهرين، صادق، ١٣٦٧، شرح اصطلاحات تصوف، انتشارات زوار، چ ١.

٣٥- مبارك، زكى، ١٩٥٤ م، التصوف الإسلامى فى الأدب و الأخلاق، مصر، دارالكتاب العربي، چ ٢.

٣٦- _____، بي تا، المدائح النبوية فى الأدب العربي، دارالكتاب العربي، القاهرة، للطباعه والنشر.

٣٧- _____ الموازنه بين الشعراء، بي تا، بيروت، المكتبة العصرية.

٣٧- مجلسى، محمد باقر، ١٣٦٢، بحار الانوار، تهران، دار الكتاب الاسلاميه.

- ۳۸- محمد منصور، ابراهیم، ۱۹۹۹م، الشعر و التصوف الأثر الصوفی فی الشعر العربی المعاصر، القاهرة، دارالامین، الطبعة الأولى.
- ۳۹- مولوی، جلال‌الدین، ۱۳۴۵، کلیات شمس، تصحیح: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات فروغی.
- ۴۰- نجیب محمود، زکی، ۱۹۶۹م، طریقه‌الرمز عند ابن عربی فی «ترجمان الاشواق»، القاهرة، الهيئة المصریة العامّة للتالیف و النشر.
- ۴۱- نویا، پل، ۱۳۷۳، تفسیر قرآنی و زبان عرفان، ترجمه: اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، چ ۱.
- ۴۲- نیکلسون، رینولد آ، بی‌تا، فی التصوف الإسلامی و تاریخه، تصحیح و ترجمه: ابوالعتلاء عفیفی، نجبه التالیف و الترجمة و النشر.
- ۴۳- هجویری، علی بن عثمان، ۱۳۸۶، کشف المحجوب، مقدمه و تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی، تهران، سروش.
- ۴۴- نصر، حسین، ۱۳۸۰، آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، ترجمه: حسین حیدری و محمد هادی امینی، تهران، قصیده سرا، چ ۲.
- ۴۵- یحیی، جابر عبد الرحمن سالم، ۱۹۷۸، برده‌البوصیری و معارضتها فی العصر الحدیث، جامعه‌الأزهر.