

تکرار مضامین عرفانی در اشعار کمال الدین حسین خوارزمی

رجب توحیدیان

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد سلماس، دانشگاه آزاد اسلامی، سلماس، ایران.

Email: Ra.Tohidiyan1352@iau.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۰ / تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۵

چکیده

با تعمق در اوراق رنگین و پر رمز و راز شعر و ادب فارسی از گذشته تا حال، بخصوص اشعار عرفانی، ملاحظه می‌گردد که شعرا، معانی و مضامین شعری خود، شعرای پیش از خود و هم عصر خود را تکرار کرده‌اند و شعر و ادب عرفانی فارسی، به نوعی تکرار معانی و مضامین واحد، در اوزان و قوافی و ردیف‌های مختلف شعری است و در اشعار عرفانی، به ندرت می‌توان مضمونی یافت که بی سابقه مطلق باشد. کمال الدین حسین خوارزمی، از شعرا و عرفای توانمند نیمه دوم قرن هشتم و نیمه اول قرن نهم هجری است، که در جای جای دیوان اشعارش، یک معنی و مضمون واحد عرفانی را که در اشعار شعرای پیشین و شعرای هم عصر شاعر هم سابقه دارد، به اشکال مختلف تکرار کرده‌است. در این پژوهش، اکثر مضامین عرفانی تکراری در کل دیوان اشعار کمال الدین حسین خوارزمی، که در اشعار شعرای پیشین و شعرای هم عصر شاعر هم سابقه دارد، استخراج شده و با ذکر شواهد مثالی از متون نظم و نثر پیشین عرفانی، مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته‌است. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که در کل دیوان اشعار کمال الدین حسین خوارزمی، همچون دیگر شعرای عرفانی، به ندرت می‌توان مضمونی یافت که بی سابقه مطلق باشد.

کلیدواژه: کمال الدین حسین خوارزمی، دیوان اشعار، مضامین عرفانی، تکرار.

۱- مقدمه

مولانا کمال الدین حسین خوارزمی، شاگرد خواجه ابوالوفای خوارزمی، صوفی مشهور از سلسله کبرویه بود هم در علم ظاهر و هم در طریقه تصوف. آنچه درباره او می‌دانیم از کتاب‌های مجالس النفائس و مجالس المؤمنین است و منابع دیگر همه از این دو منبع سرچشمه گرفته‌است. اما آنچه در مجالس المؤمنین درباره کمال الدین حسین خوارزمی آمده‌است، خلاصه اش چنین است که او از متأخران سلسله علیّه همدانیه بوده و ظاهراً بعد از او کسی از این طایفه به مقام عالی ترقی ننموده‌است. پدر او شیخ شهاب الدین حسین از اولاد بزرگوار برهان الدین قلیچ است که در آندرجان (از ولایت فرغانه) مدفون است و پدر شیخ در زمان جوکی میرزا (پسر شاهرخ تیموری) به خوارزم رفته و در آنجا متاهل شده و شیخ در آنجا متولد شده‌است (خوارزمی، ۱۳۸۴، مقدمه: ۱۱). سلسله همدانیه؛ پیرو سید علی همدانی، که همان ذهبیه نور بخشیه و ذهبیه اغتشاشیه است و ذهبیه اغتشاشیه؛ منسوب به سید عبدالله مشهدی است (سجادی، ۱۳۸۴: ۲۳۱-۲۳۰). کمال الدین حسین خوارزمی در دربار شاهرخ، جزو بزرگانی همچون: سلطان العلما و المحققین شمس المله والدین محمدالحافظ التجاری المعروف به خواجه پارسا و خواجه صائن الدین تُرکه اصفهانی و شرف الدین علی یزدی و شاعرانی چون: شیخ آذری و بابا سودایی و مولانا علی شهاب و امیر شاهی سبزواری و کاتبی تُرشیزی و مولانا نسیمی بوده‌است (خوارزمی، ۱۳۸۴، مقدمه: ۱۲). کمال الدین حسین خوارزمی - که اشعارش برای اولین بار

در ایران، توسط انتشارات کتابخانه سنایی در سال ۱۳۴۳ خورشیدی و سال‌های بعد، به خاطر تخلص «حسین» به اشتباه به نام دیوان حسین منصور حلاج چاپ شده است. از شعرا و عرفای توانمند نیمه دوم قرن هشتم و نیمه اول قرن نهم هجری است، که در جای جای دیوان اشعارش، یک معنی و مضمون واحد عرفانی را که در اشعار شعرای پیشین و شعرای عرفانی هم عصر شاعر هم سابقه دارد، به اشکال مختلف تکرار کرده است.

۱-۱- بیان مسأله

یک قصه بیش نیست غم عشق وین عجب کز هر زبان که می شنوم نامکرست (حافظ شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۱۵)

شفیعی کدکنی، درباره تکرار معانی و مضامین شعری حافظ شیرازی، که در خصوص اکثریت شعرای عرفانی هم صادق است، می فرماید: «در سراسر دیوان حافظ یک بیت نمی توان یافت که به اعتبار معنی و صورت، بی سابقه مطلق باشد. بر فرض محال اگر چنین موردی پیدا شود، این ماییم که از منشأ آن بی خبریم و نمی دانیم که حافظ در این سخن، به کدام شعر و کدام تجربه شعری قبل از خود نظر داشته است؛ بسیاری از آثار قدما و معاصران حافظ امروز برای ما باقی نمانده است. بنابراین، آن مورد استثنایی و خاص هم پیشینه خود را داشته است، ولی در این روزگار در اختیار ما نیست، یعنی دیوان شاعری که حافظ ازو بهره جسته یا از میان رفته یا ما از نسخه آن، هنوز بی خبریم. از هر جای دیوان حافظ که شروع کنم و نمونه بیاورم، خواننده ممکن است بگوید: در این مورد چنین است، بقیه دیوان از این گونه نیست. بنابراین بهتر است به تحقیق‌هایی که معاصران ما در حواشی دیوان و شعر حافظ کرده‌اند، نگاهی بیفکنیم تا ببینیم که حافظ هیچ حرف تازه‌ای ندارد. همه حرف‌های او در دیوان‌های قدما و معاصرانش سابقه دارد. او یک هنر دارد و آن عبارت است از «آشنایی زدایی» یعنی حرف‌های تکراری و دستمالي شده دیگران را در ساخت و صورتی نو عرضه کردن» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۰۴-۱۰۳). حافظ از شعر پیشینیان بهره فراوانی برده و گاه مضامینی را از آنان اخذ و یا اقتباس نموده است، اما بیشتر مضامین اقتباس شده را بهتر از صاحبان اصلی آن‌ها به تصویر کشیده است. پژوهش‌گران حافظ شناس، از جمله خرمشاهی، پیشینه الفاظ و تعابیر و معانی و مضامین حافظ از دیگران را در ادبیات منثور و منظوم پیش از او، از رودکی گرفته تا عصر خود حافظ، مورد تتبع قرار داده‌اند، اما از تأثیر شاعران پیش از رودکی و دوره‌های اول رواج و گسترش زبان و ادب فارسی بر حافظ سخنی به میان نیاورده‌اند (توحیدیان، ۱۳۹۸: ۱۲۳). «حافظ از اشعار شاعران قرن سوم و چهارم هجری، از نظر معانی و مضامین مشابه و نیز ترکیب‌ها و تعابیر و بخصوص وزن و قافیه و ردیف بهره‌ها برده است» (محمدی، ۱۳۸۷: ۱۳۷). به نظر می‌رسد که در نگاه فرمالیستی ادیبان ناموری چون شفیعی کدکنی، تکرار معنی و مضمون واحد در شعر حافظ شیرازی و دیگران امری مذموم تلقی شده است، اما در ادبیات عرفانی، که مباحث مهم و اصیل عرفانی اعم از نظری و عملی از سوی شعرا و عرفایی چون خوارزمی مورد بحث و تفصیل قرار می‌گیرد، این تکرار نه تنها امری ناپسند تلقی نمی‌گردد، بلکه ارزش و اهمیتی دو چندان می‌یابد. کمال الدین حسین خوارزمی، از شاعران و عارفان توانای اواخر قرن هشتم و نیمه اول قرن نهم هجری است که به تبعیت از شیوه و سبک رایج عصر و زمانه خویش - که شعرا اشعار پیشینیان را از حیث وزن و قافیه و ردیف و یا تغییر در وزن و قافیه و ردیف شعر آنان، مورد استقبال قرار داده و معانی و مضامین و ترکیبات و واژگان شعری آنان را مورد استفاده قرار می‌دادند - تحت تأثیر افکار و اندیشه‌های شعرای عرفانی قرون ششم و هفتم و هشتم هجری واقع شده و با حفظ وزن و قافیه و ردیف و یا تغییر در وزن و قافیه و ردیف شعر آنان، مضامین و واژگان و ترکیبات شعری آنان را بعینه و یا با اندکی دخل و تصرف، در لابه‌لای اشعار و اندیشه‌های عرفانی خویش گنجانیده است (نک: توحیدیان، ۱۳۸۸: ۷۵-۵۷) و (نک: توحیدیان، ۱۳۸۹ الف: ۱۰۲-۷۵) و (نک: توحیدیان، ۱۳۸۹ ب: ۶۱-۵۶).

۱-۲- سؤالات تحقیق

پرسش‌های اصلی که در این مقاله مطرح است عبارتند از:

- ۱- چگونه خوارزمی به تأسی از پیشینیان عرفانی یک معنی و مضمون واحد عرفانی را در کل دیوان اشعارش به اشکال مختلف تکرار کرده است؟
- ۲- چگونه خوارزمی، تحت تأثیر شعرای عرفانی پیش از خود واقع شده و با حفظ وزن و قافیه و ردیف و یا تغییر در وزن و قافیه و ردیف، مضامین و واژگان و ترکیبات شعری آنان را بعینه و یا با اندکی دخل و تصرف تکرار کرده است؟

۱-۳- فرضیه تحقیق

- ۱- به نظر می‌رسد که خوارزمی به تأسی از پیشینیان عرفانی یک معنی و مضمون واحد عرفانی را در کلّ دیوان اشعارش به اشکال مختلف تکرار کرده است.
- ۲- خوارزمی، تحت تأثیر شعرای عرفانی پیش از خود، یا حفظ وزن و قافیه و ردیف و یا تغییر در وزن و قافیه و ردیف، مضامین و ترکیبات شعری آنان را بعینه و با اندکی دخل و تصرف تکرار کرده است.

۱-۴- پیشینه تحقیق

در خصوص تأثیر پذیری کمال الدین حسین خوارزمی از پیشینیان عرفانی، برای اولین بار، چندین کار پژوهشی صورت گرفته است: توحیدیان، رجب (۱۳۸۹ الف) تأثیر پذیری کمال الدین حسین خوارزمی از پیشینیان عرفانی، نویسنده در این مقاله، تأثیر پذیری کمال الدین حسین خوارزمی از پیشینیان عرفانی را در چهار زمینه: تأثیر پذیری از مضمون، تأثیر پذیری در وزن و قافیه و ردیف، تأثیر پذیری به صورت تضمین یک بیت و یا مصرعی از شعرای پیشین و تأثیر پذیری از ترکیبات و عبارات و اصطلاحات شعرای پیشین، تحلیل کرده است. _____، _____ (۱۳۸۹ ب) تأثیر پذیری کمال الدین حسین خوارزمی از حافظ، نویسنده در این مقاله، تأثیر پذیری خوارزمی از حافظ شیرازی را در سه جنبه: مضمون و محتوای عارفانه- عاشقانه در شکل الفاظ و عبارات متشابه، استقبال از اشعار حافظ در همان وزن و قافیه و ردیف و آوردن مصرع و ابیاتی از حافظ، مورد بررسی قرار داده است. _____، _____ (۱۳۸۸) تأثیر پذیری کمال الدین حسین خوارزمی از خاقانی و خصایص سبکی وی، نویسنده در این مقاله، تأثیر پذیری خوارزمی از خاقانی را از چهار جنبه سبک شناسانه: مضامین و محتوای متشابه (فکری)، استقبال از اشعار خاقانی در همان وزن و قافیه و ردیف، آوردن بیت و ابیاتی از خاقانی عینا و بی کم و کاست و یا با اندکی تغییر و بیان ترکیبات و عبارات و اصطلاحات دیوان خاقانی (زبانی و لغوی)، بررسی کرده است. وجه تمایز پژوهش حاضر با پژوهش‌های پیشین آن است که در پژوهش‌های قبلی، تأثیر پذیری کمال الدین حسین خوارزمی از شعرای پیشین از چند جنبه، سبک شناسی، مورد بررسی واقع شده است. در حالی که پژوهش حاضر اولین کار تحقیقی است که در آن اکثر مضامین عرفانی تکراری دیوان اشعار خوارزمی، از اول تا آخر دیوان با ذکر شماره استخراج شده و با ذکر شواهد مثالی از متون نظم و نثر عرفانی، مورد تحلیل واقع شده است.

۱-۵- روش تحقیق

روش تحقیق به صورت کتابخانه‌ای و توصیفی- تحلیلی بوده است. کلّ دیوان اشعار کمال الدین حسین خوارزمی به دقت و با تأمل خوانده شده و اکثر مضامین عرفانی تکراری استخراج شده و با ذکر شواهد مثالی از متون نظم و نثر عرفانی، مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است.

۱-۶- اهداف و ضرورت تحقیق

در این پژوهش، استخراج و بررسی و تحلیل مضامین عرفانی تکراری در کلّ دیوان اشعار خوارزمی با ذکر شواهد مثالی از متون نظم و نثر عرفانی بوده است. با عنایت به اینکه در خصوص مضامین عرفانی تکراری دیوان اشعار خوارزمی، تا به حال هیچ پژوهشی صورت نگرفته است، نگارنده در صدد بر آمد که مضامین عرفانی تکراری را از کلّ دیوان اشعار شاعر استخراج کرده و با ذکر شواهد مثالی از متون نظم و نثر عرفانی تحلیل نماید.

۲- بحث و بررسی

هدف نگارنده خوارزمی، هنما با شعرای هم عصر خویش و با تأسی از پیشینیان عرفانی، یک معنی و مضمون واحد عرفانی را به دلیل ارزش و اهمیتی که دارد، به اشکال مختلف تکرار کرده است. مضامین عرفانی تکراری استخراج شده از کلّ دیوان اشعار خوارزمی به ترتیب از اول تا آخر دیوان، در مجموع ۳۰ مورد می باشد که با ذکر شواهد مثالی از متون نظم و نثر پیشین عرفانی به بررسی و تحلیل آن‌ها پرداخته می‌شود:

۱-۲- شرط راه یافتن به کوی کبریا، ترک کبر و ریا است

کبر و ریا گذار و قدم در طریق نه تا راه باشدت به سر کوی کبریا (دیوان، ۱۳۷۵: ۱)
هر کسه فانی شود ز کبر و ریا ره بـه درگاه کبریا داند (همان: ۲۳۴)

۲-۲- شرط خواستن ملک قدم، قدم از هستی بیرون نهادن است

اگر ملک قدم خواهی، قدم بیرون نه از هستی بر آ بر کوه قاف اول، اگر می بایدت عنقا (دیوان، ۱۳۷۵: ۱۲)
اگر ملک قدم خواهی، قدم بیرون نه از هستی بقای جاودان یابی، چو تو از خود شوی فانی (همان: ۱۸۲)

۳-۲- ناز کار معشوق و نیاز وظیفه عاشق است

خوارزمی، با تأسی از حافظ و دیگران^۱ معتقد است که طریقه معشوق ناز، و وظیفه عاشق شیدا، اظهار نیاز است:
اگر طریقه تو جمله ناز خواهد بود وظیفه من شیدا، نیاز خواهد بود (دیوان، ۱۳۷۵: ۷۶)
اگر طریقه آن دلرباست عشوه و ناز وظیفه من آشفته، نیست غیر نیاز (همان: ۹۱)

۴-۲- جراحات‌های جانان، راحتی در پی دارد

جراحت، مظهر و نماد تجلی جلالی و راحتی، مظهر تجلی جمالی است. «عاشقان و عارفان حقیقی، از آنجا که قهر (جلال) معشوق را نشانی از توجه او و صدق خود و عاملی برای تحوّل و پرورش می‌دانند، بر این قهر و جلال نیز، اگر نه بیشتر، لا اقل در حدّ لطف (جمال)، عشق می‌ورزند» (یثربی، ۱۳۷۲: ۲۵۲). خوارزمی به عنوان عارف و عاشق وحدت بین، «با تأسی از افکار و اندیشه‌های شعرای عرفانی پیش از خود، نظیر: حافظ شیرازی و دیگران و هم‌نوا با شعرای عرفانی عصر خویشⁱⁱ» (توحیدیان، ۱۳۹۰: ۴۳-۴۱)، معتقد است که هر جلالی، آستن جمالی است:

اگر چه ناز معشوقی کُشد تیغ و کُشد عاشق به هر دم می‌کند لطفی به پنهانی حمایت‌ها (دیوان، ۱۳۷۵: ۱۶)
چه راحت‌هست پنهانی جراحات‌های جانان را دریغ! تو نمی‌دانی جفاها را ز راحت‌ها (همان: ۱۶)
از جراحات‌ها چه راحت‌هست ما را ای که هست نیش تو نوش حسین و زهر تو تریاک ما (همان: ۱۷)
هم جراحات زو رسد هم راحت دل‌ها از او گاه دل را پاره سازد، گاه دلدوزی کند (همان: ۸۲)
چه راحت‌ها که می‌بینم جراحات‌های جانان را چه مستی‌ها که من دارم، ز چشم شوخ خمارش (همان: ۹۴)
از جراحات‌های او داریم راحت‌ها بسی زآنکه از دردش همی‌یابد دلم درمان خویش (همان: ۹۶)
غم سودای عاشق را چه شادی‌هست اندر پی جراحات‌های جانان را چه راحت‌هست پنهانی (همان: ۱۹۸)
جراحات‌های این‌ره را چو راحت‌ها شناس ارتو هوای بزم روح افزای راحت زای ما داری (همان: ۲۰۵)

۲-۵- شرط دیدن رخ دوست در آینه دل، زدودن آن از زنگار اغیار است

خوارزمی، با تأسی از مکتب عرفانی خاقانی و مولاناⁱⁱⁱ معتقد است که آینه دل نظرگاه پادشاه (معشوق) است و تا زمانی که زنگار غیر از آینه دل زدوده نگردد، نقش رخ دوست در آینه دل قابل مشاهده نیست:

بزدای زنگ غیر ز عبرت ز روی دل	کآینه دل است نظرگاه پادشا (همان: ۳)
تا نقش رخ دوست در آینه ببینید	زنگار خود از آینه دل بردارید (همان: ۶۷)
جمال طلعت جانان تواند دید مشتاقی	که او آینه دل را ز زنگ غیر بردارید (همان: ۶۸)

۲-۶- با عقل نمی توان به دوست راه برد (ترجیح عشق بر عقل)

عقل و خردی که شعرا و عرفایی نظیر: سنایی، عطار، مولانا، حافظ، شاه نعمت الله ولی و دیگران با آن درافتاده اند، عقل و خرد یونانی است که پیرو نفس بوده و به مانند حجاب و مانعی در راه رسیدن به سر منزل معرفت و حقیقت است و به تعبیر مولانا «عقل جزوی است که منکر عشق است» منظور از آن عقل کلی نیست که در بینش عرفانی - اسلامی و نیز در آیات و روایات دینی به عنوان محبوب ترین خلق خدا مورد تمجید و تکریم فراوان واقع گردیده است (توحیدیان، ۱۳۸۷: ۹۳). «عقل اگر چه شریف ترین مخلوق خداوند بوده است، لیکن در ادبیات صوفیانه فارسی اغلب زیر دست محبت و عشق و حتی ضد آن به شمار آمده و مورد مذمت واقع شده است. به همین جهت این پرسش از قدیم مطرح شده است که به چه دلیل صوفیان، عقل را مورد نکوهش قرار داده اند. ابوحامد غزالی یکی از کسانی است که این پرسش را در احیاء علوم الدین مطرح کرده و پاسخ خود او آن است که عقل را در این موارد نه به معنای مخلوق اول و اشرف مخلوقات؛ بلکه به معنای «مجادله و مناظره» در نظر گرفته است. پاسخ غزالی از لحاظی درست است و لیکن دقیق نیست و به همین دلیل همگان با آن موافق نبوده اند، چنان که بعضی گفته اند که منظور از عقلی که ضد عشق است، عقلی است که در انسان است و جزئی خوانده می شود» (پور جواد، ۱۳۸۵: ۶۰۵). خوارزمی، با تأسی از پیشینیان عرفانی و هم نوا با شعرا و عرفای عصر خویش و شعرای بعد از خود^{iv} و با بهره گرفتن از عنصر و پدیده هنری و ادبی تمثیل «از هر دو نوع گسترده (چراغ و آفتاب و پای مورچه و پر عنقا) و فشرده و اسلوب معادله (خورشید و چراغ)» (محمدی، ۱۳۷۴: ۱۴۳-۱۴۱)، معتقد است که با یاری و رهبری عقل نمی توان به کوی دوست راه برد و باید عشق را راهنمای خود قرار داد:

مجبوی جانب جانان ز عقل راهبری	که عشق دوست بود سوی دوست راهنما
میان شب به چراغ آفتاب توان جست	که آفتاب هم از نور خود شود پیدا
به پای مورچه نتوان به کوه قاف رسید	برو تو تعبیه کن خویش در پر عنقا
طریق عقل رها کن به عشق ساز حسین	اگر تو عاشق عشقی و عشق را جویا (دیوان، ۱۳۷۵: ۲۰)
با عقل سوی دوست کسی ره نمی برد	خورشید را به شب نتوان جست با چراغ (همان: ۱۰۱)

در جای دیگر در ترجیح عشق بر عقل گوید:

توبه افسون عقل گوش منه	بشنو از عاشقان فسانه عشق (همان: ۲۳۱)
افسون خرد چه می نیوشی	از ما بشنو فسانه عشق (همان: ۲۴۱)

۷-۲- با وجود کوی معشوق، عاشق از روضه رضوان فارغ است

خوارزمی، با تأسی از سعدی و سیف فرغانی^۷ معتقد است:

من فارغم ز روضه رضوان از آنکه هست	خاک در سرای تو خُلد برین دل (همان: ۱۰۵)
عوض کوی تو گر روضه رضوان بدهند	هم به خاک سر کوی تو که ما نستانیم (همان: ۱۱۲)
از مقیمان مقام سر کویت چو شدم	کافرَم گر هوس روضه رضوان دارم (همان: ۱۲۸)
با سرکویت فراغت دارم از باغ بهشت	نیست غیر از کوی جانان، روضه رضوان من (همان: ۱۵۷)
از سر کوی به جنت روی کی آرد حسین	نیست غیر از کوی جانان جنت الماوی او (همان: ۱۶۲)

۸-۲- سیر و سلوک درونی (سفر انفسی)

از دیگر باورها و بینش‌های عارفانه که با مبحث وحدت وجود و تجلی نیز در پیوند است و در سخن پاره‌ای از عارفان «سفر در خود» نام گرفته و یکی از زمینه‌های درونگرا شمردن شیوه‌های عرفانی نیز هست، این است که گمشده رهرو سالک- گنجی که جای جای را برای یافتن می‌کاود و یاری که در به در به جست و جوی می‌تازد- در درون خود اوست و نه بیرون او و از این رو، بر اوست که در درون خود سفر کند و به جستجوی درونی بیش از جستجوی بیرونی دل ببندد. از برون به درون، از ظاهر به باطن، از دنیا به دل و از آفاق به انفس روی آورد و آنچه را باید بجوید در جان بجوید و آنچه را باید بیابد، در دل بیابد. اوست که جانش جام جهان ناست؛ دلش دستگاه کبریاست؛ باطنش بارگاه الوهیت است؛ سرش سرپرده لاهوت است و نهادش نمایشگاه ملکوت. هویت و ماهیتی لاهوتی و ملکوتی دارد و جان و جوهری جبروتی و با همه کوچک اندامی و ریز نقشی، آفاق آفرینش را با همه گستردگی و بسیار نقشی در نهاد خود نهفته دارد و از این جاست که عارفان گاه در سنجش انسان و جهان، جهان آفاقی بیرونی را که از دید دیگران و بر پایه پیکره پیدا و پدیدار آن، جهان مهین (=عالم کبیر) است، با همه فراخی و گستردگی، جهان کهن (عالم صغیر) می‌خوانند و جهان اعماقی درون را که از دید دیگران و بر پایه پیکره پیدا و پدیدار آن جهان کهن است، با همه ریز اندامی برونی، جهان مهین می‌شناسند. جهان مهینی که هم همه آنچه را در جهان بیرون هست، به فشردگی در خود دارد و هم بارها از جهان بیرون شگرفت و شگفت‌تراست و هم جان و جوهر جهان است و جهان بی آن، پیکری افسرده و مرده است. بر پایه چنین بینش و برداشت و باور هاست که عارفان، آدمی را از سیر آفاق به سیر انفس و اعماق، از سفر گل به سفر دل، از کوشش برون به کاوش درون و از گشت جهان به گلگشت جان فرا می‌خوانند (راستگو، ۱۳۸۳: ۱۳۶-۱۳۵). خوارزمی، با تأسی از پیشینیان عرفانی و هم اندیشه با شعرا و عرفای هم عصر خویش^۸، غیر مستقیم از مخاطب می‌خواهد که دست از سیر و سفر آفاقی بردارد و به سیر و سفر انفسی در عالم دل پردازد:

به جستجو همه آفاق را بیمودم	خبر ز گمشده خویشان نمی‌یابم (دیوان، ۱۳۷۵: ۱۴۰)
جهان بگشتم و آفاق سر به سر دیدم	ولی ز گمشده خود نشان نمی‌یابم (همان: ۱۴۲)

۹-۲- نقل مکان از خارزار انس (دنیا) به ریاض و گلزار انس (عالم ملکوت)

در خارزار انس چرا می‌بری به سر؟	چون در ریاض انس بسی کرده‌ای چرا (همان: ۱)
پای همت چون توانی یافت در گلزار انس	پس چرا در خارزار انس می‌جویی چرا (همان: ۶)

۲-۱۰- بهشت از آن زاهدان و دوست از آن ماست

خوارزمی، با تأسی از مکتب سعدی و حافظ^{vii} معتقد است:

میان ما و تو جز صلح نیست ای زاهد	تو را نعیم ریاض بهشت و ما را دوست (همان: ۵۱)
زاهدان را روضه رضوان و ما را کوی دوست	من رضا دادم حسن، این صلح را والصلح خیر (همان: ۹۱)

۲-۱۱- دلی که هوای تماشای قد رعنا می‌درد، به جنت و فردوس اعتنایی نمی‌کند

هرگز به سوی طوبی و جنت نکند میل	آن دل که هوای قد رعنا می‌درد (همان: ۷۷)
اصلاً نکند جانب فردوس نگاهی	هر دیده که امکان تماشای تو دارد (همان: ۷۷)

«... و جنت در اصطلاح علمای ظاهر، عبارت است از مقامات نزهت و مواظبت محبوبه از دار آخرت. و این جنت افعال و اعمال است. و عاشق آسایش بدین جنت نجوید، بلکه در مخاطبه رضوان گوید که:

آخر ای رضوان، مرا با قصه رَجَّت کم فریب	عاشق دیدار او، قانع بدین دیوار نیست
کشان کشان بیه بهشتم برند و من نروم	که دل نمی‌کشد ای دوست جز به سوی توام
حدیث جنت و دوزخ کنند مردم لیک	مرا از آن چه خبر چون به گفت و گوی توام

اما عارفان را غیر جنت موعوده، جنت دیگر است که آن جنت صفات است، اعنی اتّصاف به صفات ارباب کمال و تخلّق به اخلاق ذو الجلال. و این جنت صفات را نیز چون جنت افعال، مراتب و درجات است» (خوارزمی، ۱۳۸۵: ۲۹۶).

۲-۱۲- با یاد تو، دوزخ مقام راحتی جان است و بی روی تو، جنت برای دل عذاب خانه است

خوارزمی، به تبعیت از سعدی شیرازی و همنوا با شعرای بعد از خود^{viii} معتقد است که در دوزخ به یاد معشوق بودن، برای عاشق از صد جنت خوشتر و راحت تر است، ولی بدون جمال معشوق، جنت همچون دوزخ، عذاب خانه است:

به یاد او بود دوزخ مرا خوشتر ز صد جنت	ولی دور از جمال تو چو دوزخ جنت الماوی (دیوان، ۱۳۷۵: ۱۲)
با یاد توست دوزخ، جان را مقام راحت	بی روی توست جنت، دل را عذاب خانه (همان: ۱۷۹)

۲-۱۳- خاک درگاه مردی (پیر طریقت) را به چشم دل کشیدن

حسین از دامن مردی، به چشم جان بکش گردی	سری بر پای مردان نه، به خاک راه یکسان شو (همان: ۱۶۱)
ز خاک درگاه مردی، به چشم دل بکش گردی	پس آنکه در جهان بنگر، که تا جان جهان بینی (همان: ۱۸۷)
حسین از دامن مردی، به چشم جان بکش گردی	که با این چشم نورانی، نشان بی نشان بینی (همان: ۱۸۹)

۲-۱۴ - شرط جُستن جانان، از جان روان بگذشتن است

دلا! از جان روان بگذر، اگر جویای جانانی	که واماندن بجان ازدوست باشد بس گرانبجانی (همان: ۱۸۲)
اگر تو عاشق حُسنی چرا وابسته جانی	روان بگذر ز جان ای دل، اگر جویای جانانی
حجاب او تویی ای دل، برو از خویشتن بگسل	که از سبحات وجه او رسد انوار سبحانی (همان: ۱۹۸)
بشارت باد ای عاشق! که یار آمد به مهمانی	سبک، جان را نثارش کن مکن دیگرگرانبجانی
چرا آشفته عقلی گر از عشقش خبر داری	چرا وابسته جانی اگر جویای جانانی (همان: ۱۹۸)

۲-۱۵ - جایگاه گنج سلطانی، جز گنج دل ویرانه عاشق نیست

خوارزمی به تأسی از شاه نعمت الله ولی^{ix} می گوید:

محبت را دلی باید خراب از دست محنت ها	که گنج خاص سلطانی، نباشد جز به ویرانی (همان: ۱۸۲)
ز ویرانی مترس ایجان، که چون دل گشت ویرانه	غمش در کنج این ویران، چو گنج شایگان بینی (همان: ۱۸۹)
چو می دانی که گنج شه بود در گنج ویرانها	برای نقد عشق او، رضا در ده به ویرانی (همان: ۱۹۸)

۲-۱۶ - اگر معشوق، عاشق را بنده درگاه خود بداند، شاهان جهان، خود را بنده درگاه عاشق می دانند

چو بی فرمان حق، هرگز نیامد هیچ کار از تو	سلاطین جهان هر دم کنندت بنده فرمانی (همان: ۱۸۵)
شاهان جهان، بنده درگاه حسین اند	تا گفته ای از لطف که تو بنده مایی (همان: ۱۹۸)
حسین، ار بنده فرمان شوی سلطان عشقش را	سلاطین جهان الحق کنندت بنده فرمانی (همان: ۱۹۹)
فرمان ما برند سلاطین روزگار	گر گوئیم که بنده فرمان ما تویی (همان: ۲۱۱)

۲-۱۷ - ارزش گوش و چشم زمانی است که سخن معشوق را بشنود و روی معشوق را ببیند

خوارزمی، با تأسی از سعدی شیرازی و دیگران^x معتقد است:

مرا ز گوش چه سود ار حدیث تو نبود؟	مرا ز دیده چه حاصل، اگر لقای تو نیست؟ (همان: ۵۲)
اگر حدیث تو نبود، چه حاصل از گوشم؟	وگر تو رخ نمایی، چه سود بینایی؟ (همان: ۲۲۲)

۲-۱۸ - روضه رضوان (جنت) بدون دیدار معشوق، ارزشی ندارد

خوارزمی، با تأسی از شاه نعمت الله ولی^{xi} معتقد است:

به سوی روضه رضوان نظر نیندازم	اگر تو روضه به دیدار خود نیارایی (همان: ۲۲۳)
گر به جنت تجلی نمی نکند	از نعیم بهشت، بیزاریم (همان: ۲۳۰)

۲-۱۹- نزول معشوق از غیب هویت (تجلی)

ابن عربی پس از بیان این که فقط خدا موجود است و خارج از او هیچ موجودی وجود حقیقی ندارد (وحدت وجود)، برای توضیح کثرتی که امثال ما شاهدش هستیم بحث مراتب وجود را مطرح می‌کند. او معتقد است هستی مراتب گوناگون دارد، اما آنها را می‌توان در پنج مرتبه کلی تقسیم بندی کرد: ۱- ذات ۲- واحدیت ۳- ارواح ۴- امثال ۵- شهادت. به این پنج مرتبه حضرات خمس و یا تنزلات خمس گفته می‌شود. البته هر یک از این مراتب با نام‌های متعدد شناخته می‌شوند. برای مثال مرتبه ذات با اسامی احدیت، غیب مطلق، لا تعین، غیب الغیب، و ذات بُهت نیز شناخته می‌شود. بعضاً وجود را به چهار مرتبه نیز تقسیم کرده‌اند: ۱- لاهوت (ذات) ۲- جبروت (اسماء و صفات) ۳- ملکوت (عالم ارواح و مثال) ۴- ناسوت (عالم شهادت). برخی تعداد این مراتب را به هفت رسانده‌اند: ۱- ذات (احدیت) ۲- تعین اول (وحدت) ۳- تعین ثانی (واحدیت) ۴- عالم ارواح ۵- عالم مثال ۶- عالم شهادت ۷- انسان کامل. به اعتقاد عرفا، هستی مراتب گوناگون دارد و احصاء آن به ۴ و ۵ و ۷ مرتبه اهمیتی ندارد. آنچه مهم است این است که بدانیم وجود هر مرتبه از مرتبه اول یعنی از ذات الهی صدور و ظهور یافته است. (فیضان و تجلی) در واقع تمام مراتب وجود، انعکاس و تجلی وجود حق است (اولو داغ، ۱۳۸۴: ۹۳-۹۲). مراد از تجلی آشکار شدن ذات مطلق حق و کمالات پس از تعین یافتن به تعینات (ذاتی، اسمایی یا افعالی) برای خود او یا برای غیراوست به نحوی که تباین، تجافی، حلول یا اتحاد لازم نیاید. به تعبیر دیگر، تجلی روندی است که طی آن ذات حق - که در ذات خود مطلقاً ناشناختنی است - خود را در مقیدات و کثرات نمایان می‌سازد و بدین لحاظ، نظریه تجلی مکمل نظریه وحدت وجود و عهده دار توجیه کثرت مشهود پس از اعتقاد به وحدت محض وجود است (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۱۲۹). خوارزمی، با تأسی از مکتب عرفانی ابن عربی و پیروان وی، در خصوص نزول و صدور و ظهور و تجلی مراتب وجود از مرتبه اول (ذات مطلق و غیب الغیب) می‌گوید:

از هویت چو دوست کز نزل
همه عالم بدو هویدا شد (دیوان، ۱۳۷۵: ۲۳۲)

وجودت بهر اظهار کمالات
چو از غیب هویت شدهویدا (همان: ۲۴۷)

۲-۲۰- معشوق، گاه لیلی و گاه معجون است (وحدت وجود)

خوارزمی، با اعتقاد به مکتب عرفانی ابن عربی در خصوص مبحث عرفانی وحدت وجود (= وحدت در عین کثرت) (نک: راستگو، ۱۳۸۳: ۸۵-۶۱)، با تأسی از شعرای عرفانی^{xiii} معتقد است که معجون و لیلی (عاشق و معشوق) جز او نیست:

گاه ناز کنی با ما گاهسی به نیازایی
این هردو تو را زیبد معجون تو ولیلا تو (دیوان، ۱۳۷۵: ۱۵۹)

گاه از دیده معجون نگرده در لیلی
گاه در دیدنش از دیده لیلا بینی (همان: ۱۹۳)

تو معشوقی ای عشق و هم عاشقی
که لیلا و معجون شیدا تویی (همان: ۲۰۳)

چو بیامیخت ظاهر و باطن
گاه معجون و گاه لیلی شد (همان: ۲۳۲)

از سر ناظری و منظوری
گاه لیلی و گاه معجون شد (همان: ۲۲۹)

از سر ناظری و منظوری
گاه معجون و گاه لیلا تو (همان: ۲۵۵)

بینایی عاشق تویی، زیبایی معشوق تو
پس تو به چشم خویش در خود تماشا ساختی

تا عاشقی غیر تو را دلبر نیارد ساختن
درهرباسی خویش را معشوق زیبا ساختی (خوارزمی، ۱۳۸۵: ۲۰۳)

۲-۲۱- معشوق، هم تماشاگر و هم تماشااست (وحدت وجود)

ابن عربی، برای بیان اندیشه وحدت وجود، از مثال آینه بهره می‌جوید. او عالم آفرینش را به مثابه آینه‌ای می‌داند که حق در برابر آن به تماشاى خود نشسته‌است. حق در این آینه عین خود را عیان می‌بیند. جلای این آینه از وجود انسان‌است. آینه بی‌جلا در آینگی تمام نیست. چهره را خوب نشان نمی‌دهد. جلای آینه آن را به کمال می‌رساند و آینه عالم با آفرینش آدم به کمال می‌رسد. ابن عربی، عالم را آینه‌ای برای اسماء و صفات الهی تصویر می‌کند و آدم را آینه دیگری که صورت‌ها و نقوش عالم در آن نمودار می‌گردد. در این جا دو آینه هست و در دنباله این تعبیر است که ابن عربی عالم و آدم را قرینه یک دیگر می‌داند. هر چه در عالم هست در آدم نیز هست و هر چه در آدم هست، در عالم نیز هست... بدین لحاظ آدم را می‌توان نمودار جهان دانست و او را در برابر جهان که عالم کبیر است، عالم صغیر نامید. هر چه در عالم کبیر وجود دارد، قرینه آن در عالم صغیر نیز وجود دارد. در واقع عالم، نسخه مفصل کتاب وجود است و انسان، نسخه فشرده آن است (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۱۴۴-۱۴۳). شاید مهمترین تمثیلی که عرفا برای نشان دادن وحدت وجود با همه پارادوکس‌هایش به کار برده‌اند، تمثیل آینه باشد. به نحوی که بعضی از آنان چون عین القضاة همدانی، مدعی شده‌اند که اگر خدا آینه را خلق نمی‌کرد، معنای وحدت وجود قابل تبیین و تمثیل نبود. این تمثیل در بین عرفای ادیان ابراهیمی، اعم از یهودی و مسیحی و مسلمان فراوان به کار رفته‌است. عارفانی نیز که متدین به این ادیان نبوده‌اند از جمله نوافلاطونیان، از آن بهره بسیار برده‌اند (توحیدیان، ۱۳۸۷: ۹۹). خوارزمی، به تبعیت از مکتب و مرام عرفانی ابن عربی و شعرای پیشین عرفانی^{xiii}، جهان را همچون آینه‌ای می‌داند که در آن تماشا و تماشاگر، خود معشوق ازلی است:

ز عالم چو آینه‌ای ساختی	تماشاگر و هم تماشا تویی (دیوان، ۱۳۷۵: ۲۰۳)
در پس پرده‌های گوناگون	هم تماشاگر و هم تماشا تو (همان: ۲۵۵)

۲-۲۲- قطره و باران و موج و دریا (وحدت وجود)

ابن عربی در خصوص وحدت وجود و رابطه خلق و خالق، از تمثیل و تشبیه دریا و قطره و باران و موج استفاده می‌کند. تجلی حق چیزی است چون تموج دریا. اگر دریا موج می‌زند، موج عین دریاست و غیر دریا نیست. بخاری که از دریا بر می‌خیزد به شکل ابر در آسمان‌ها سفر می‌کند و به شکل برف و باران به زمین می‌ریزد و در جویبارها روان می‌شود و آنگاه جویبارها به هم می‌رسند و آخر سر باز به دریا می‌پیوندند. دریا خاستگاه موج و بخار و ابر و قطره و باران و رود است. هر یک از آن‌ها به ظاهر وجود مستقل خود و حکم خاص خود را دارد و از دیگری جداست، اما دیده حقیقت بین در همه آن‌ها چیزی جز دریا نمی‌بیند (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۱۴۳). «در تاریخ عرفان و در سرزمین‌های مختلف، بسیاری از عرفا تمثیل موج و دریا را برای نشان دادن و تبیین کیفیت وحدت وجود به کار برده‌اند. امواج دریا با همه گوناگونی‌شان چیزی جز ظهورات دریا نیستند؛ بلکه عین دریا هستند. عالم خلق نیز با همه تنوعش غیر از ظهورات حق چیزی نیست. این تمثیل موهم این است که مخلوقات اجزای خدا هستند و تا حدودی صبغه‌ای پائنه‌ایستی دارد. یعنی در پس امواج و جدا از امواج چیز دیگری به نام دریا وجود ندارد، چرا که دریا در لحظه تموج مجموعه همین امواج است. ابن عربی این تمثیل را کمتر به کار می‌برد. آن را به عنوان تمثیل کثرت در وحدت که مربوط به ذات حق است به کار برده‌است. یعنی دیگران این تمثیل را برای نشان دادن وحدت در کثرت عالم خلق به کار می‌برند، لیکن ابن عربی آن را در مورد واحدیت به کار می‌برد. در اینجا دریا و تلاطم و تداخل امواج آن، نشان دهنده ذات حق و تعارض و تداخل اسماء الهی است که همان کثرت در وحدت می‌باشد» (کاکایی، ۱۳۸۵: ۵۰۲). خوارزمی، با تأسی از مکتب ابن عربی و شعرای پیشین عرفانی و هم‌نوا با شعرای بعد از خود^{xiv} با استفاده از تمثیل قطره و باران و موج و دریا، در بیان اندیشه وحدت وجودی (وحدت در عین کثرت) می‌گوید:

همان آبی که در دریا هزاران قطره دریا شد	چو آید جانب دریا، شود آن جمله نا پیدا (دیوان، ۱۳۷۵: ۱۳)
یک بحر در حقیقت و امواج مختلف	و آن موج هم ز بحر گهربار آمده (همان: ۱۷۴)
گر به باران نگری، قطره فروست از حد	چون به دریا برسد، خود همه دریا بینی (همان: ۱۹۰)

ما چو بحریم و تو چون قطره زما گشته جدا	چون به دریا برسی، خود همه دریا بینی (همان: ۱۹۱)
تو قطره ای که جدا گشته ای ز جوشش بحر	در آبه بحر که گشته موج و گاه دریایی (همان: ۲۰۸)
تا جمال وحدت از اغیار باشد مخفی	صورت امواج کثرت در میان انداختی (همان: ۲۱۸)
اصل وحدت از تموج کی شود زایل و لیک	هر زمان کوتاه بین را در گمان انداختی (همان: ۲۱۹)
قطره ای چون به بحر غرقه شوی	گاه موجی و گاه دریایی (همان: ۲۵۴)

۲-۲۳- در برابر هستی مطلق خداوند (هست نیست نما)، هستی انسان و موجودات (نیست های هست نما) که نموده های آن بود حقیقی هستند، ارزشی ندارند

چو دیدم هستی جاوید مطلق	من از هستی خود، بیزار گشتم (همان: ۲۴۸)
چو نور هستی مطلق بدیدم	ز قید هستی خود، بازستم (همان: ۲۵۰)

۲-۲۴- عالم، همه تن و معشوق، جان آن است

خوارزمی، با تأسی از شاه نعمت الله ولی^{xv}، عالم را تن و عشق (معشوق) را جان عالم می داند:

ای که در اقلیم دلها حاکم و سلطان تویی	جمله عالم یک تن تنها و در وی جان تویی (همان: ۱۹۶)
جهان را زندگی از توست زیـرا	همه عالم تن و در وی تو جانی (همان: ۲۴۹)

۲-۲۵- شرط سلطانی خواستن، ملک درویشی طلب کردن است

خوارزمی، با تکرار بعینه مصراع دوم شعر خاقانی^{xvi} می گوید:

چو سلطانی همیخواهی، طلب کن ملک درویشی	که سلطانیست درویشی و درویشیست سلطانی (همان: ۱۸۲)
اگر سلطانیست باید، بیا درویش این در شو	که سلطانیست درویشی و درویشیست سلطانی (همان: ۱۹۸)

۲-۲۶- نابرده رنج، گنج به دست نمی آید

خوارزمی، با تأسی از مکتب سعدی^{xvii} معتقد است که بدون رنج، گنج به دست نمی آید:

رنج نابرده، کجا گنج به دست آید	درد نادیده، کجا روی مداوا بین (همان: ۱۹۲)
درد نادیده، کوی دوا بینی	رنج نابرده، چون شفا یابی (همان: ۲۳۹)

۲-۲۷- عید خجسته عاشق زمانی است که معشوق روی خود نشان دهد

ز عید رسمی مردم چه حاصل است مرا	خجسته عید من آن دم که روی بگشایی (همان: ۲۰۷)
خجسته عید من آن دم که چهره بگشایی	هلال عید ز ابروی خویش بنمایی (همان: ۲۲۲)

۲-۲۸- معشوق، سرو ناز رونق بستان عاشقان و نور دیده شمع شبستان آنهاست

ای سرو ناز رونق بستان ما تویی ای نور دیده شمع شبستان ما تویی (همان: ۲۱۱)
 ای سرو ناز رونق بستان عالمی وی نور دیده شمع شبستان عالمی (همان: ۲۲۴)

۲-۲۹- هیچ طالبی بدون هدایت عشق، راه به خدا نمی برد

به خدا هیچ طالب به خدا ره نبردست بی هدایت عشق (همان: ۲۲۰)
 دامن عشق گیر در ره دوست که جز اورهبر هدایت نیست (همان: ۲۵۲)

۲-۳۰- برای عشق، دفتر درد کافی است

دفتر درد، عشق را کافی است در هدایه مجرورایت عشق (همان: ۲۳۷)
 دفتر درد، عشق را کافی است در هدایه از اوروایت نیست (همان: ۲۵۲)

نتیجه گیری

با تأمل در دیوان اشعار کمال الدین حسین خوارزمی می توان دریافت که وی، هم‌نوا با شعرای هم عصر خویش، یک معنی و مضمون واحد عرفانی را که در اشعار شعرا و عرفای پیشین هم سابقه دارد، به اشکال مختلف تکرار کرده است. با مطالعه دیوان اشعار خوارزمی و اکثر شعرا، متوجه می شویم که شعر و ادب عرفانی فارسی، به نوعی تکرار معانی و مضامین واحد، در اوزان و قوافی و ردیف های مختلف شعری است و در شعر و ادب عرفانی فارسی، به ندرت می توان مضمونی یافت که مسبوق به سابقه نباشد. به نظر می رسد که در نگاه فرمالیستی ادیبان ناموری چون شفیعی کدکنی، تکرار معنی و مضمون واحد در شعر حافظ، امری مذموم تلقی شده است، اما در ادبیات عرفانی، که مباحث مهم و اصیل عرفانی اعم از نظری و عملی از سوی شعرا و عرفایی چون خوارزمی مورد بحث و تفصیل قرار می گیرد، این تکرار نه تنها امری ناپسند تلقی نمی گردد، بلکه ارزش و اهمیتی دو چندان می یابد و بر زیبایی و دلنشینی و تأثیر آن افزوده می شود. مضامین تکراری عرفانی استخراج شده از دیوان اشعار خوارزمی، که در آثار و اشعار پیشینیان عرفانی، شعرای هم عصر شاعر و شعرای بعد از وی هم سابقه دارد، عبارتند از: ۱- شرط راه یافتن به کوی کبریا، ترک کبر و ریا است ۲- شرط خواستن ملک قدّم، قدّم از هستی بیرون نهادن است ۳- ناز، کار معشوق و نیاز، وظیفه عاشق است ۴- جراحت های جانان، راحتی در پی دارد ۵- شرط دیدن رخ دوست در آینه دل، زدودن آن از زنگار اغیار است ۶- با عقل نمی توان به دوست راه برد (ترجیح عشق بر عقل) ۷- با وجود کوی معشوق، عاشق از روضه رضوان فارغ است ۸- سیر و سلوک درونی (سفر انفسی) ۹- نقل مکان از خار زار انس (دنیا) به ریاض و گلزار انس (عالم ملکوت) ۱۰- بهشت از آن زاهدان و دوست از آن ماست ۱۱- دلی که هوای تماشای قد رعنا معشوق دارد، به جنت و فردوس اعتنایی نمی کند ۱۲- با یاد تو، دوزخ مقام راحتی جان است و بی روی تو، جنت برای دل عذاب خانه است ۱۳- خاک درگاه مردی (پیر طریقت) را به چشم دل کشیدن ۱۴- شرط جستن جانان، از جان روان بگذشتن است ۱۵- جایگاه گنج سلطانی، جز گنج دل ویرانه عاشق نیست ۱۶- اگر معشوق، عاشق را بنده درگاه خود بداند، شاهان جهان، خود را بنده درگاه عاشق می دانند ۱۷- ارزش گوش و چشم زمانی است که سخن معشوق را بشنود و روی معشوق را ببیند ۱۸- روضه رضوان (جنت) بدون دیدار معشوق، ارزشی ندارد ۱۹- نزول معشوق از غیب هویت (تجلی) ۲۰- معشوق، گاه لیلی و گاه مجنون است (وحدت وجود) ۲۱- معشوق، هم تماشاگر و هم تماشا است (وحدت وجود) ۲۲- قطره و باران و موج و دریا (وحدت وجود) ۲۳- در برابر هستی مطلق خداوند (هست نیست نما)، هستی انسان و موجودات (نیست های هست نما) که نمودهای آن بود حقیقی هستند، ارزشی ندارند ۲۴- عالم، همه تن و معشوق، جان آن است

۲۵- شرط سلطانی خواستن، ملک درویشی طلب کردن است ۲۶- نابرده رنج، گنج به دست نمی آید ۲۷- عید خجسته عاشق زمانی است که معشوق روی خود نشان دهد ۲۸- معشوق، سرو ناز رونق بستان عاشقان و نور دیده شمع شبستان آنهاست ۲۹- هیچ طالبی بدون هدایت عشق، راه به خدا نمی برد: ۳۰- برای عشق، دفتر درد کافی است.

یادداشت

دیوانی که به نام «دیوان اشعار فارسی منصور حلاج» در سال ۱۳۴۳ خورشیدی و سال‌های بعد از آن، توسط انتشارات سنایی چاپ شده، از منصور حلاج نیست و متعلق به کمال الدین حسین خوارزمی می‌باشد. جهت دیدن برخی دلایل مستحکم و مستدل در این خصوص نک: ۱- مقدمه نجیب مایل هروی بر «شرح فصوص الحکم ابن عربی» (۱۳۸۵)، نوشته: تاج‌الدین حسین خوارزمی، مقدمه: صص ۱۷-۱۸، ۲- مقدمه محمد جواد شریعت بر «جواهرالاسرار و زواهر الانوار» (۱۳۸۴)، ص: ۱۲، ۳- مقاله «حلاج یا خوارزمی»، سید مهدی خیراندیش، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، آذر و دی ۱۳۸۴، سال نهم، شماره ۲ و ۳، صص: ۵۳-۵۴، ۴- مقاله «دیوان منتسب به حلاج و نظر پیشکسوتان، حاشیه‌ای بر مقاله «حلاج یا خوارزمی؟»، منصور پایمرد، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، اردیبهشت و خرداد و تیر ۱۳۸۵، شماره‌های ۱۰۵-۱۰۳، صص: ۶۵-۶۴، ۵- مقاله «تأثیرپذیری کمال‌الدین حسین خوارزمی از خاقانی و خصایص سبکی وی»، رجب توحیدیان، فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی (بهار ادب)، سال دوم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۸، شماره پی در پی: ۶، صص: ۷۵-۵۷، ۶- مقاله «تأثیرپذیری کمال‌الدین حسین خوارزمی از پیشینیان عرفانی»، رجب توحیدیان، فصلنامه علمی عمومی زبان و ادب فارسی (ادب و عرفان)، دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان، سال اول، شماره دوم، بهار ۱۳۸۹، صص: ۷۵-۱۰۲، ۷- مقاله «تأثیرپذیری کمال‌الدین حسین خوارزمی از حافظ شیرازی»، رجب توحیدیان، ماهنامه حافظ، شماره ۶۸، فروردین ۱۳۸۹، صص: ۶۱-۵۶، ۸- دیوان حلاج، لوثی ماسینیون (۱۳۸۶)، صص: ۹-۱۰، ۹- اشعار خود خوارزمی بهترین سندی در این خصوص است که می‌گوید:

چون حسین کربلا دو از توییچاره حسین	می‌گذارد اندر این خوارزم، با کرب و بلا (دیوان، ۱۳۷۵: ۱۰)
دریغ خطه خوارزم شد شد چنانکه در او	نه یار و مونس و نی غمگسار می‌بینم (همان: ۱۴۲)

پیوست

- ۱- میان عاشق و معشوق فـرق بسیار است
کبر با اهل محبت نـاز با اهل نیاز
ii - آنکه ناوک بر دل مـن زیر چـشمی می زند
گر چه می گفت که زارت بکشم می دیدم
ز چشمش خـاست بیمـاری و مستی
ز چشم اوست دلها مست و مخمـور
ز چشم او همـه دلها جگـر خوار
به چشمش گـر چه عالـم در نیاید
ز غمـزه می دهـد هـستی به غارت
به غمـزه چـشم او دل می رباید
چه خوش نازی است نـاز خوبـرویان
به چـشمی طـیر گـسی کـردن که بر خیز
به صد جـان ارزد آن ساعـت که جانان
آن غمـزه به هـر تـاری، خون دگری ریزد
خود حق تعالی می فرماید: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ يَتَّقُونَ» (سوره بقره، آیه ۱۷۹). پیامبر (ص) می فرماید: «حُقَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمُكَاوَرَةِ وَ حُقَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ»
بهشت به کارهای سخت و ناخوشایند پوشیده است و جهنم به تمایلات و شهوات (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۲۰۳).
- iii - در دل مار نقش امانی که شرط نیست
آینه ات دانی چـرا غمـاز نیست
iv - عقل گوید شش جهت حدست و بیرون راه نیست
چون عشق در دل آید، آنجا خـرد نیاید
- عین القضا همدانی، عارف نامی ایران در قرن پنجم هجری، در اثر معروف عرفانی خود «رساله لوايح» در وصف ادراک عقل جزئی و استاد مکتب معاش و طور دست نیافتنی عشق می گوید: «دیده عقل از ادراک حقیقت عشق محجوب است عقل را قوت دید نور عشق نباشد؛ زیرا که عشق در مرتبه ماوراء عقل است و خود در طوری دیگر. عقل را قوت ادراک او نتواند بود. عشق دری است در صدف جان نهان و جان در دریای قضا غوص کرده، عقل بر ساحل دریای قضا متوقف می شود و از خوف نهنگان بلا، قدم پیش نتواند نهاد. ای درویش! عقل استاد مکتب معاش و معاد است اگر قدم در این مکتب نهاد، اطفال این مکتب به آموختن ابجد عشق درکارش آرند» (همدانی، ۱۳۷۷: ۹۸). شیخ احمد غزالی، عارف بزرگ قرن پنجم و ششم هجری، در اثر منشور عرفانی خویش، یعنی، «السوانح فی العشق» در مورد ناتوانی عقول جزوی از ادراک حقیقت روح و عشق می گوید: «عقول را دیده بر بسته اند از ادراک ماهیت و حقیقت روح، و روح صدف عشق است پس چون به صدف علم را راه نیست به جوهر مکنون که در آن صدف است، چگونه راه بود...» (غزالی و باختری، ۱۳۸۵: ۶۲). مولانا در کتاب «فیه ما فیه» که عقل و خرد جزوی انسان تا حدودی می تواند او را به سوی حق و حقیقت راهنمایی کند و اما از ادراک حقیقت و عشق، آن چنانکه باید و شاید عاجز و ناتوان است، می فرماید: «عقل چندان خوب است و مطلوب است که تو را بر در پادشاه آورد چون بر در او رسیدی، عقل را طلاق ده؛ که این ساعت عقل زیان توست و راهزنی است چون به وی رسیدی، خود را به وی تسلیم کن تو را با چون و چرا کاری نیست، مثلاً جامه نابریده خواهی که آن را قبا یا جبه بزند عقل تو را پیش درزی آورد عقل تا این ساعت نیک بود که جامه را به درزی آورد اکنون این ساعت عقل را طلاق باید دادن و پیش درزی تصرف خود را باید ترک کردن» (مولانا، ۱۳۸۴: ب: ۱۱۲). نجم الدین رازی در تقابل و ضدیت عقل و خرد یونانی با عشق، و اینکه عقل بر خلاف عشق، قادر به شناساندن حق تعالی نیست، می نویسد: «... پس به حقیقت عشق است که عاشق را به قدم نیستی به معشوق رساند و عقل، عاقل را به معقول پیش نرساند و اتفاق علماء و حکماست که: حق تعالی معقول عقل هیچ عاقل نیست» (رازی، ۱۳۸۶: ۶۳). شبستری، حکیم فلسفی را به طریق کشف و شهود باطنی و سیر آفاقی و انفسی دعوت کرده و خطاب به وی می گوید که تمامی مظاهر و اسما و صفات عالم، یک فروغ و پرتو آفتاب ذات حق است و هیچ تغییر و تبدیلی در نور خورشید ذات حق تعالی بر خلاف شعاع اسما و صفات وی صورت نمی گیرد و آن برداشتی که حکیم فلسفی به واسطه عقل ناقص و دوراندیش خود درباره جهان دارد، در نظر شیخ باطل است و از او می خواهد که چشم عقل سطحی نگر بر بندد و چشم وحدت بین و شهودی را برای ادراک حقایق برگشاید (توحیدیان، ۱۳۸۹: ج: ۶۰).
- جهان جمله فروغ نور حق دان
چو نور حق ندارد نقـل و تحویل
تـو پنداری جـهان خود هست دایم
کسی او عـقل دور اندیش دارد
ز دور اندیشی عـقل فـضول
خـرد را نیست تـاب نـور آن روی
- حق انـدر وی ز پیدایی است پنهان
نیابـد ذات او تغـییر و تبدیل
بـه ذات خویشـتن پیوسته قایم
بـسی سرگشـگی در پیـش دارد
یکـسی شد فلسـفی دیگر حلـولی
بـرو از بهـر او چـشمی دگر جوی
- (شبستری، ۱۳۸۲: ۷۸)

بنسبه قیاساسات عقلی یونانی	نرسد کس بسه ذوق ایمانی
گبر بسه منطق کسی ولسی بودی	شیخ سنتت بسو عی بودی
عقلل خود کیست تا به منطق و رای	ره بسرد تا جناب پاک خدای (شبیستری، ۱۳۶۵: ۱۸۵)
شیخ محمد لاهیجی در تحقیر و نکوهش عقل در برابر عشق می نویسد: «معرفت ذات و صفات متعالیه الهیه به ترتیب مقدمات و وسیله حجج و براهین عقلی حاصل نمی توان کرد و در مرتبه عشق که مقام فناء جهت عبدانی، و منزل بقاء که اتصاف به صفات کمال ربانی است، عقل و عاقلی را راه نیست:	
عقلل در کوی عشق نایناست	عاقلی کنار بسو علمی سیناست
و هر که در طریق معرفت الهی به مجرد عقل، بی ارشاد و متابعت کاملی که واسطه خاص هدایت حق است قدم نهد، یقین است که حاصل او بجز حیرت مذموم و ضلال نخواهد بود و جمال وحدت حقیقی، جز به دیده شهود مشاهده نتوان نمود» (لاهیجی گیلانی، ۱۳۸۱: ۸۲).	
حکیم عقل کسز یونان زمین است	اگر چه بر همه بالا نشین است
به هر جاسرع بر مسند نشیند	کسش جسر در بسرون در نیند
... خرد هر چند پوید گاه و بیگاه	نیابد جای جسر بیرون درگاه
بساطی کش نبسوت مجلس آراست	کجا هر بوالفضولی را در او جاست (وحشی بافقی، ۱۳۷۷: ۴۹۲)
V - حدیث روضه نگویم ، گلل بهشت نبویم	جمال حور نجویم، دوان به سوی تو باشم (سعدی، ۱۳۷۴: ۶۷۳)
عاشق روی تو از کوی تو نایب در بهشت	نزد عاشق فخر دارد خاک کویت بر بهشت
گر کند در کوی تو عاشق به جنت التفات	هست بر عاشق غرامت هست منت بر بهشت (سیف فرغانی، ۱۳۶۴: ۵۶)
VI - عین القضات همدانی در مورد دل و سیر و سلوک درونی می گوید: «اما راه خدای تعالی در زمین نیست، در آسمان نیست، بلکه در بهشت و عرش نیست؛ طریق الله در باطن توست؛ «و فی انفسکم افلا تبصرون» این باشد. طالبان خدا او را در خود جویند، زیرا که او در دل باشد و دل در باطن ایشان باشد. تو را عجب آید که هر چه در آسمان و زمین است، همه خدا در تو بیافریده است؛ و هر چه در لوح و قلم و بهشت آفریده است مانند آن در نهاد تو آفریده است. هر چه در عالم الهی است، عکس آن در جان تو پدید کرده است». (همدانی، ۱۳۷۷: ۲۸۷).	
محمّد بن منّور در کتاب اسرار التوحید، از ابو سعید ابوالخیر، از زبان حال آسیاب در حال چرخش، در مورد تصوّف و سیر و سفر درونی، چنین نقل می کند: «یک روز شیخ ما با جمعی صوفیان به در آسیابی رسیدند. شیخ اسب بازداشت و ساعتی توقف کرد، پس گفت «می دانید این آسیا چه می گوید؟ می گوید: «تصوف این است که من دارم، درشت می ستانم و نرم باز می دهم و گرد خود طواف می کنم. سفر در خود می کنم تا آنچه نباید از خود دور می کنم» (توحیدیان، ۱۳۸۶: ۱۲۶ به نقل از: جوادی، ۱۳۸۵: ۱۵۲). شمس مغربی، در خصوص سیر و سفر درونی - که به احتمال قریب به یقین به حکایت اسرار التوحید و آسیاب در حال چرخش نظر داشته است- چنین می سراید:	
چرا چون آس گدرد خود نگردی	چو آب آشفته سرگردان چو جویی
پشیمانسی بسود در هرزه گردی	پریشانسی بسود در سو بسه سویی
تو باری با خود اندر خود سفر کن	به گرد عالم اندر چند پویی
کسه را می پرسسی از خود واپرسی	که را گم کرده ای آخر نگویی
زخود او را طلب هرگز نکردی	اگر چه ساله ها در جست و جویی
بسون از خویشتن عمریت جستم	نمی دانستم کاندرد درونی
ای نسخه نامسه الهی که تویی	وی آینه جمال شاهسی که تویی
بیسون ز تو نیست هر چه در عالم هست	از خود بطلب هر آنچه خواهسی که تویی
در جهان بیهوده می جستم تو را	خود تو در جهان عراقسی بوده ای
من تو را می خواهم از دنیا به هر منزل که هست	ای که منزل در دلم داری و من در جستنت
عمرها در پی مقصود به ان گردیدیم	دوست در خانه و ما گرد جهان گردیدیم
برای دیدن رویش مگرد گرد جهان	که او نشسته چو آینه با تو روی به روست
گنجینه و گنج پادشاهی دل توست	وان مظهر الطاف الهی دل توست
مجموعه مجموع کمالات وجود	ازدل بطلب که هر چه خواهسی دل توست
برو در خود تفکر کن زمانی	تو را از توشود حاصل همه کام
در این مورد که گنج عشق، معشوق ازلی است و سالک راه معرفت و عشق، عمری در پی به دست آوردن آن بیهوده گرد جهان گردان است؛ در کنج ویرانه دل خود اوست، شیخ محمود شبستری، در مثنوی سعادت نامه، حکایت نمادین دلنشینی را ذکر می کند: عاشقی با دل پر از تب و تاب عشق، خدا را در خواب می بیند، دامان او را محکم می گیرد و می گوید: حالا که تو را به دست آورده ام، به راحتی از تو دست بر نمی دارم. وقتی از خواب بیدار می شود، می بیند دامن خود را به دست گرفته است:	
دید یک عاشق از دل پرتاب	حضرت حق تعالی اندر خواب
دامنش را گرفت آن غمخور	کسه ندارم منن از تو دست دگر
چون در آمد ز خواب خوش درویش	دید محکم گرفته دامن خویش (شبیستری، ۱۳۶۵: ۱۶۱)

شیخ باطن اندیش شبستر، در ادامه داستان می گوید که برای نیل به شناخت معرفت حق تعالی، سالک و عاشق راه، باید به خود متوسل شده و دامن خود را بگیرد و خدا را نه با اندیشه استدلالی و فلسفی، بلکه با بینش ذوقی و شهودی، در مکتب دل خود بجوید:

دامن خویشت را ز دست میده	سر در آفاق هرزه بیش منیه
هست مطلبوب جانت اندر پیش	اندر او می نگر از او منیدیش
ز آنکه اندیشه دورت اندازد	دوست با غیر در نمایی سازد
هر که از خوشتن شناخت شناخت	خویش را از شناخت دور انداخت
vii - گر مُخیر بکنم به قیامت که چه خواهی	دوست ما را و، همه نعمت فردوس شما را
تو و طوبی و ما و قامت یار	فکر هر کس به قدر همت اوست
viii - بی توگر در جنتم، ناخوش شراب سلسبیل	با توگر در دوزخم، خرم هوای زمهریر
متنصف تهرانی	
در دوزخ اگر تویی، بهشت است	در جنت اگر نه ای تو، گور است
ix - گنج عشقتش دینۀ دل ماست	نقد او در خزینۀ دل ماست
x - دیده را فایده آن است که دلبر ببند	ور نیند، چه بود فایده بینایی را
نعمت دیده نخواهم که بماند پس از این	مانده چون دیده از آن نعمت دیدار جدا
از دل و جان شرف صحبت جانان غرض است	غرض اینست وگرنه دل و جان این همه نیست
xi - گر نه امید لقای تو بود در جنت	هیچ عاشق به سوی روضۀ رضوان نرود
xii - در مرتبه ای عاشق، در مرتبه ای معشوق	در مرتبۀ ای ناظر در مرتبه ای منظور
هر که در عالم دویی می بیند آن از حولیست	ز آنکه ایشان در دوعالم جز یکی را ننگرند
در حسن رخ خوبان، پیدا همه او دیدم	در چشم نکروییان، زیبا همه او دیدم
در دیده هر عاشق، او بود همه لایق	واندر نظر وامق، عذرا همه او دیدم...
دیدم همه پیش و پس، جز دوست ندیدم کس	او بود همه او بس، تنها همه او دیدم
xiii - حُسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد	این همه نقش در آیینۀ او هم افتاد
هر آینه که بینی، تمثال او نماید	آینه این چنین بود، تمثال آن چنان است
xiv - در هزاران جام گوناگون، شرابی بیش نیست	گر چه بسیارند انجم، آفتابی بیش نیست
گر چه برخیزد ز آب بحر موجی بی شمار	کثرت اندر موج باشد، لیکن آبی بیش نیست
چشم کوتاه نظر آینه ظاهر بین است	ورنه در سینۀ هر قطره بود دریایی
موج در یکتایی دریا نیندازد خلل	چهرۀ وحدت نهان در زیر زلف کثرتست
xv - عالم بدن است و عشق جانان است	جانان است کس در بدن روان است
همه عالم تن است و جان عشق است	جان و جانان عاشقان عشق است
xvi - پس از سی سال روشن گشت برخاقانی این معنی	که سلطانیت درویشی و درویشیت سلطانی
xvii - نابرده رنج، گنج میسر نمی شود	مزد آن بگرفت جان برادر که کار کرد

(کلچین معانی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۱۳۶۵)
 (شاه نعمت الله ولی، ۱۳۸۵: ۱۲۱)
 (سعدی، ۱۳۷۴: ۴۶۰)
 (امیر خسرو دهلوی، ۱۳۹۱: ۱۱)
 (حافظ، ۱۳۷۴: ۱۳۲)
 (شاه نعمت الله ولی، ۱۳۸۵: ۲۷۳)
 (همان: ۳۰۲)
 (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۲۴۰)
 (عراقی، ۱۳۸۶: ۸۵)
 (حافظ، ۱۳۷۴: ۱۰۷)
 (شاه نعمت الله ولی، ۱۳۸۵: ۱۰۳)
 (شمس مغربی، ۱۳۸۱: ۷۵)
 (صائب، ۱۳۷۵، ج ۶: ۳۳۳۹)
 (همان، ج ۲: ۴۸۸)
 (شاه نعمت الله ولی، ۱۳۸۵: ۱۰۵)
 (همان: ۱۱۳)
 (خاقانی شروانی، ۱۳۷۴: ۴۱۴)
 (سعدی، ۱۳۷۴: ۸۹۷)

منابع

- ۱- قرآن کریم (۱۳۷۶). ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دارالقرآن الکریم.
- ۲- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۸۶). فصوص الحکم، در آمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل: محمد علی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- ۳- اسیری لاهیجی، شمس الدین محمد (۱۳۵۷). دیوان اشعار و رسائل، به اهتمام: برات زنجانی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، شعبه تهران.
- ۴- اوحدی مراغه‌ای (۱۳۹۱). کلیات اشعار، به کوشش: سعید نفیسی، تهران: سنایی.
- ۵- اولوداغ، سلیمان (۱۳۸۴). ابن عربی، ترجمه: داوود وفایی، تهران: مرکز.
- ۶- پایمرد، منصور (۱۳۸۵). دیوان منتسب به حلاج و نظر پیشکسوتان، حاشیه‌ای بر مقاله «حلاج یا خوارزمی؟»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، اردیبهشت و خرداد و تیر ۱۳۸۵، شماره‌های ۱۰۳-۱۰۵، صص: ۶۵-۶۴.
- ۷- پور جوادی، نصرالله (۱۳۸۵). زبان حال در عرفان و ادبیات پارسی، تهران: هرمس.
- ۸- توحیدیان، رجب (۱۳۸۷ الف). اوصاف عقل در تقابل با عشق و جنون در دیوان صائب تبریزی و دیگر عرفا، فصلنامه علمی پژوهشی ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوی، سال چهارم، شماره دوازده، صص: ۹۳-۱۲۶.
- ۹- _____، _____ (۱۳۸۷ ب). اندیشه وحدت وجودی در تمثیلات صائب تبریزی، فصلنامه علمی پژوهشی عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان، سال پنجم، شماره هفده، صص: ۸۷-۱۱۵.
- ۱۰- _____، _____ (۱۳۸۶). دل محوری و سیر و سلوک درونی در دیوان شاه نعمت الله ولی و دیگر عرفا، فصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوی، شماره دهم، صص: ۱۴۰-۱۰۹.
- ۱۱- _____، _____ (۱۳۸۸). تأثیرپذیری کمال الدین حسین خوارزمی از خاقانی و خصایص سبکی وی، فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی (بهار ادب)، سال دوم، شماره چهارم، شماره پی در پی: ۶، صص: ۷۵-۵۷.
- ۱۲- _____، _____ (۱۳۸۹ الف). تأثیرپذیری کمال الدین حسین خوارزمی از پیشینیان عرفانی، فصلنامه زبان و ادب فارسی (گرایش عرفان)، دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان، سال اول، شماره دوم، صص: ۱۰۲-۷۵.
- ۱۳- _____، _____ (۱۳۸۹ ب). تأثیرپذیری کمال الدین حسین خوارزمی از حافظ شیرازی، ماهنامه حافظ، شماره شصت و هشت، فروردین ۱۳۸۹، صص: ۵۶-۶۱.
- ۱۴- _____، _____ (۱۳۸۹ ج). معرفت شهودی و استدلالی در گلشن راز شیخ محمود شبستری، فصلنامه زبان و ادب فارسی، ادب و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان، سال اول، شماره چهارم، صص: ۷۱-۵۳.
- ۱۵- _____، _____ (۱۳۹۰). تجلی جمال و جلال در دیوان حافظ، فصلنامه ادبیات فارسی (بهارستان سخن)، دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوی، شماره هفده، صص: ۳۹-۶۴.
- ۱۶- _____، _____ (۱۳۹۸). بررسی تأثر سبکی تقی دانش از حافظ شیرازی، فصلنامه ادبیات فارسی (بهارستان سخن)، دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوی، سال شانزدهم، شماره چهل و پنج، صص: ۱۳۶-۱۱۵.
- ۱۷- حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۷۴). دیوان، با مجموعه تعلیقات و حواشی علامه محمد قزوینی، به اهتمام: عبد الکریم جریزه دار، تهران: اساطیر.
- ۱۸- خاقانی شروانی (۱۳۷۴). دیوان، به کوشش: ضیاء الدین سجادی، تهران: زوار.
- ۱۹- خوارزمی، کمال الدین حسین (۱۳۸۴). جواهر الاسرار و زواهر الانوار (شرح سه دفتر مثنوی معنوی مولوی)، ج اول، مقدمه و تصحیح و تحشیه: محمد جواد شریعت، تهران: اساطیر.
- ۲۰- خوارزمی، تاج الدین حسین (۱۳۸۵). شرح فصوص الحکم شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، ج اول، به اهتمام: نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- ۲۱- خیراندیش، سید مهدی (۱۳۸۴). حلاج یا خوارزمی؟، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۹۹-۹۸، صص: ۵۴-۵۳.
- ۲۲- دهلوی، امیر خسرو (۱۳۹۱). کلیات اشعار، با تصحیح و مقابله و مقدمه: سعید نفیسی، تهران: سنایی.

- ۲۳ - رازی، نجم الدین (۱۳۸۴). مرصاد العباد، به اهتمام: محمد امین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۴ - _____، _____ (۱۳۸۶). رساله عشق و عقل، به اهتمام و تصحیح: تقی تفضلی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۵ - راستگو، سید محمد (۱۳۸۳). عرفان در غزل فارسی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۶ - رحیمیان، سعید (۱۳۸۳). مبانی عرفان نظری، تهران: سمت.
- ۲۷ - سجادی، سید ضیاء الدین (۱۳۸۴). مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوّف، تهران: سمت.
- ۲۸ - سعدی (۱۳۷۴). متن کامل کلیات، مطابق نسخه تصحیح شده محمد علی فروغی (ذکاء الملک)، مقدمه و شرح حال: استاد جلال الدین همایی، حواشی: محمود علمی (درویش)، تهران: جاویدان.
- ۲۹ - سلمان ساوجی (۱۳۶۷). دیوان، با مقدمه: تقی تفضلی، به اهتمام: منصور مشفق، تهران: صفی علی شاه.
- ۳۰ - سیف فرغانی (۱۳۶۴). دیوان، به تصحیح: ذبیح الله صفا، تهران: فردوس.
- ۳۱ - شاه نعمت الله ولی، سید نور الدین (۱۳۸۵). دیوان، تهران: طلایه.
- ۳۲ - شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۲). گلشن راز، به اهتمام: دکتر کاظم ذرفولیان، تهران: طلایه.
- ۳۳ - _____، _____ (۱۳۶۵). مجموعه آثار، به اهتمام: صمد موحد، تهران: کتابخانه طهوری.
- ۳۴ - شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۹۱). رستاخیز کلمات، چ اول، تهران: سخن.
- ۳۵ - شمس مغربی (۱۳۸۱). دیوان، تحقیق و بررسی: سید ابو طالب میر عابدینی، تهران: امیر کبیر.
- ۳۶ - صائب تبریزی (۱۳۷۵). دیوان، مجلّات ۲ و ۶، به کوشش: محمد قهرمان، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۳۷ - عراقی، فخرالدین (۱۳۸۶). کلیات، به تصحیح و توضیح: نسرین محتشم، تهران: زوّار.
- ۳۸ - عطار نیشابوری، شیخ فرید الدین محمد (۱۳۸۶). دیوان، به اهتمام و تصحیح: محمد تقی تفضلی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۳۹ - غزالی، احمد، باخرزی، سیف الدین (۱۳۸۵). دو رساله عرفانی در عشق، به کوشش: ایرج افشار، تهران: منوچهری.
- ۴۰ - فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۶). احادیث و قصص مثنوی، ترجمه کامل و تنظیم مجدد: حسین داوودی، تهران: امیر کبیر.
- ۴۱ - کاکایی، قاسم (۱۳۸۵). وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران: هرمس.
- ۴۲ - گلچین معانی، احمد (۱۳۶۹). کاروان هند، دو جلدی، ج دوم، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ۴۳ - لاهیجی گیلانی، محمد (۱۳۸۱). شرح گلشن راز، پیشگفتار: علیقلی محمودی بختیاری، تهران: علم.
- ۴۴ - لویی ماسینیون (۱۳۸۶). دیوان حلاج و گذری بر اندیشه و تعبیرات عرفانی، ترجمه و تدوین: قاسم میر آخوری - حیدر شجاعی، تهران: قصیده.
- ۴۵ - محمدی، محمد حسین (۱۳۷۴). بیگانه مثل معنی (نقد و تحلیل شعرا صائب و سبک هندی)، تهران: میترا.
- ۴۶ - محمدی، هاشم (۱۳۸۷). تأثیر شاعران سده های سوم و چهارم بر حافظ، مجله علمی - پژوهشی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، سال چهارم، شماره ۱۱، صص: ۱۵۰-۱۳۷.
- ۴۷ - منصور حلاج (۱۳۷۵). دیوان (به انضمام شرح مبسوطی درباره عشق الهی)، تهران: سنایی.
- ۴۸ - مولانا، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۷۶). کلیات دیوان شمس تبریزی، با مقدمه و تصحیح: محمد عباسی، تهران: طلوع.
- ۴۹ - _____، _____ (۱۳۸۴ الف). مثنوی معنوی، از نسخه نیکلسون، فرهنگ لغات و اعراب از عزیز الله کاسب، تهران: گلی.
- ۵۰ - _____، _____ (۱۳۸۴ ب). فیه مافیه، با تصحیحات و حواشی: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیر کبیر.
- ۵۱ - نظامی گنجوی (۱۳۸۶). خسرو و شیرین، تصحیح و شرح: بهروز ثروتیان، تهران: امیر کبیر.
- ۵۲ - وحشی بافقی (۱۳۷۷). کلیات دیوان، مقدمه: سعید نفیسی، حواشی: محمود علمی (درویش)، تهران: جاویدان.
- ۵۳ - همدانی، عین القضاة (۱۳۷۷). رساله لوايح، به تصحیح و تحشیه: رحیم فرمنش، تهران: منوچهری.
- ۵۴ - یربّی، سید یحیی (۱۳۷۲). عرفان نظری، تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوّف، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم.

Repetition of Mystical Themes in the Poetry of Kamal al-Din Hossein Khwarazmi

Rajab Tohidiyan

Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Salmas Branch, Islamic Azad University, Salmas, Iran.

Email: Ra.Tohidiyan1352@iau.ac.ir

Abstract

By pondering the colorful and mysterious pages of Persian poetry and literature from the past to the present, especially mystical poetry, it is observed that poets have repeated the meanings and themes of their poems, those of their predecessors and contemporaries, and Persian mystical poetry and literature is, in a way, a repetition of the same meanings and themes, in different meters, rhymes, and poetic lines. In mystical poetry, it is rare to find a theme that is absolutely unprecedented. Kamal al-Din Hossein al-Khwarizmi is one of the powerful poets and mystics of the second half of the eighth century and the first half of the ninth century AH. Throughout his collection of poems, he repeated in various forms a single mystical meaning and theme that had precedent in the poems of previous poets and poets of the same era. In this study, most of the recurring mystical themes in the entire poetic collection of Kamal al-Din Hossein al-Khwarizmi, which have precedents in the poems of previous poets and poets of the poet's contemporaries, have been extracted and examined and analyzed by citing examples from previous mystical poetry and prose texts. The results of the research show that in the entire poetry collection of Kamal al-Din Hossein al-Khwarizmi, like other mystical poets, it is rare to find a theme that is absolutely unprecedented .

Keywords: Kamal al-Din Hossein Khwarazmi, Diwan of poetry, mystical themes, repetition.