

تاریخ دریافت: ۹۴/۹/۱۸

تاریخ پذیرش: ۹۵/۲/۲۲

کارکرد اسلوب معادله در تبیین مفاهیم عرفانی در شعر صائب تبریزی

نجف جوکار^۱

محمد حسین کرمی^۲

سهیلا صادقی^۳

چکیده:

کارکرد صنایع ادبی و طرز استفاد از آنها، از مسایل بسیار مهمی است که در حوزه «علوم بلاغی» به آنها اهمیت زیادی داده می‌شود، معمولاً در شرح و توضیح صنایع ادبی، تعریفی به صورت تکراری از آنها ارایه شده و شاهد مثال‌هایی نیز برای تکمیل بحث آورده می‌شود، اما این که شاعران در چه مواردی و با چه بسامدی از این صنایع استفاده کرده‌اند، کمتر اشاره شده است، بی‌تردید، یکی از این صنایع پراهمیت «اسلوب معادله» است که اساساً سبک هندی بر بنیاد آن استوار است، در مقاله حاضر، نگارنده به شیوه تحلیلی، توصیفی ابتدا به پیشینه این صنعت در ادبیات فارسی پرداخته و سپس وجه تمایز آن را با صنایع همانند آن مثل ارسال‌المثل و تشبیه تمثیلی تبیین نموده و به دنبال آن به بررسی ساختمان اسلوب معادله در دیوان صائب، به عنوان بزرگ‌ترین شاعر «سبک هندی»، و نحوه استفاده صائب از این صنعت به ویژه در جهت تفسیر و تبیین مفاهیم عرفانی پرداخته است.

کلید واژه‌ها:

اسلوب معادله، سبک هندی، مفاهیم عرفانی و صائب تبریزی،

^۱ - استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شیراز،

^۲ - استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شیراز،

^۳ - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، ایران، نویسنده مسئول: ssadeghi92@yahoo.com

پیشگفتار

هنر، امری فطری و درونی و مبتنی بر نوعی علم و معرفت باطنی است که سرچشمه‌ای الهی دارد، بتهون گوید: «هیچ قاعده‌ای نیست که آن را در هنر به خاطر قاعده مهم‌تری نتوان پیمال کرد»، (رزین کوب، ۱۳۷۶: ۱۱۸، و نیز: ر، ک: مؤذنی و تابان فرد، ۱۳۸۹: ۱۴۵-۱۳۱) این صنعت در سبک هندی پیمال نشده، بلکه می‌توان گفت به طور ویژه نمایانده شده است و بدین ترتیب شاعران سبک هندی دریچه‌ای تازه به روی صنعت تمثیل گشوده‌اند که به لحاظ بلاغی اسلوب معادله نامیده می‌شود، تمثیل منشأ خلق مضامین بدیعی در ادبیات است، به عبارت دیگر، قاعده‌ای کلی یا صنعتی ادبی، به شاخه‌های متعدد منشعب شده که اسلوب معادله یکی از شاخه‌های این صنعت ادبی است، «سبک هندی به طور طبیعی نتیجه گریز از ابتدالی است که در عصر تیموری بر شعر فارسی حاکم بوده است»، (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۱: ۱۶)

آنچه مسلم است تشبیه، زیرساخت اسلوب معادله است و از امهات ساختار شعر سبک هندی به شمار می‌آید، در این آرایه بدیعی، صائب با جهشی از مفهوم معقول به محسوس سعی در نمایاندن و انتقال مفاهیم انتزاعی و ذهنی که ریشه در باورها و تجربیات شخصی اوست، دارد، در بررسی دیوان صائب و واکاوی اسلوب معادلهدر اشعار او به این نتیجه می‌رسیم که در مباحثی انتزاعی، اعتقادی و عرفانی که فهم و شرح چنین مسایلی، مستلزم درک بیشتر مخاطب است، شاعر ناچار از استفاده از این صنعت است و اصولاً تمثیل برای شرح بیشتر یک موضوع عقلی و تقریباً مبهم است، که این تمثیل، در دوره‌های بعد و در سبک هندی به اسلوب معادله تبدیل می‌شود،

درباره ملازمت اسلوب معادله با سبک هندی باید گفت: سبک هندی در کنار سبک‌های خراسانی و عراقی یکی از اصلی‌ترین سبک‌های شعر فارسی شناخته می‌شود، سبکی که نزدیک به دو قرن و همزمان با دوران حکومت شاهان صفوی در ایران و هند رواجی فوق‌العاده یافت، این سبک در روزگاری رونق گرفت که شاعران به دلایلی از دربار دور شده، شعر خود را به ناچار به میان قهوه‌خانه‌ها آورده بودند، این استفاده از زبان محاوره و فرهنگ عامیانه درونمایه‌هایی تازه، در شعر فارسی ایجاد کرد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: ۱، استفاده از فرهنگ و زبان کوچه و بازار، ۲، جستجوی معنی بیگانه ۳، اسلوب معادله ۴، تصاویر پارادوکسی ۵، وابسته‌های عددی (همان، صص ۶۴-۴۰)،

آنچه مسلم است، از قدیم‌الایام متفکران عارف مسلک و فیلسوفان اسلامی برای انتقال مفاهیم

ذهنی و صرفاً نظری چاره‌ای جز استفاده از تمثیل نداشته‌اند، چرا که مخاطب به راحتی مفاهیم ذهنی را درک نمی‌کند، بنابراین، بایستی برای فهم مخاطب مبانی نظری تا آنجا که ممکن است جنبه عینی-مادی و حسی پیدا کند، شاعران سبک هندی، از یکطرف با چنین دشواری مواجه بوده‌اند، و از جانب دیگر، می‌خواستند این اتفاق در یک بیت بیافتد، بنابراین، بهترین شیوه ادبی برای انتقال مفاهیم ذهنی دقیقاً همان استفاده از اسلوب معادله بود و این همان چیزی است که شعر صائب را خواندنی، جذاب و ماندگار کرده است،

زمینه بحث

اسلوب معادله یا همان ارسال‌المثل را هنگامی شاعر در شعر خود بکار می‌برد که بخواهد نکته‌ای حکیمانه را با استفاده از ضرب‌المثل بیان کند، «درشعرسبک هندی، خصوصاً شاخه ایرانی آن، کاربرد ارسال‌المثل به صورت اسلوب معادله به اوج خود می‌رسد و شعر صائب بیش‌ترین بسامد را دارد» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷۸: ۷۰)، ارسال‌المثل به صورت اسلوب معادله تا زمان سعدی در شعر فارسی چندان رواج ندارد و تنها در شعر سعدی است که می‌توان نمونه‌های متعددی از آن را دید، یکی از دلایل این امر ظاهراً آن است که اسلوب معادله با قالب غزل سازگارتر است تا قصیده و تا قرن ششم قصیده، قالب مسلط در شعر فارسی بوده است، لازم به ذکر است که چون سعدی تحت تاثیر متنبی شاعر عرب بوده از او استفاده از اسلوب معادله پیروی کرده است؛ «چرا که در شعر عرب، اسلوب معادله را در شعر متنبی بیش‌تر از دیگران می‌توان یافت» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷۱: ۶۴)، اساس سبک هندی به دلیل مضمون یابی مبتنی بر تک بیت است؛ به همین دلیل نیز فشرده است، در این تک بیت‌ها در یک مصرع موضوعی مطرح می‌شود و در مصرع دیگر به کمک تشبیه یا تمثیل یا «، مضمونی هنرمندانه خلق می‌شود، «ربط دو مصرع، که یکی معقول است و دیگری محسوس، مصرع محسوس مهم است نه معقول» (شمیسا، ۱۳۷۷: ۱۰۰)، «با مروری کوتاه در دیوان صائب درمی‌یابیم که آگاهی صائب بر مبنای بینش عرفانی و دل‌بستگی او به درون‌مایه‌ی عرفان و تصوّف بی‌اندازه بوده است، «، او در مباحث عرفانی، به مبانی عرفان نظری که دربرگیرنده‌ی مباحث توحیدی و مسائل مربوط به آن است و همچنین در عرفان عملیه سیر و سلوک معنوی انسان و بیان حالات و مقامات او به سوی حق پرداخته است» (فقیهی و نظری نوکنده، ۱۳۸۷: ۷۷)،

یکی از ویژگی‌های بارز غزل‌های صائب، که سهمی قابل توجه در ماندگاری شعر او در جامعه و اذهان مردم دارد، کاربرد اسلوب معادله است، این صنعت، در شعر او نموده‌های متنوع دارد که از وجوه مختلف مفاهیم عرفانی، اخلاقی و حکمی، به بررسی آنها می‌پردازیم، از آنجا که شعر، تجلی احساس و عواطف درونی سراینده آن است که در آن عنصر عاطفه و احساس نقش مهمی دارد،

شاعران کسانی هستند که «دردشان درد بشریت و انسانیت است و در رنج و شادی، انیس و پناهگاه انسان‌ها بوده‌اند یعنی؛ فراگیری اخلاص، صداقت، هنرمندی، احساس و عاطفه، همزیانی و غمخواری در آن نشانی آشکار دارد»، (یوسفی، ۱۳۶۹: ۷۵۵) شعرصائب، ویژگی‌های یک شعر خوب را دارد؛ «نشان شعرخوب آن است که در شنیدن و خواندن آن، آدمی احساس کند، آنچه شاعر می‌گوید درد یا اندیشه‌ای است شناخته شده و آشنا که فقط بیان هنرمندانه شاعر آن را در قالب شعر، جلوه داده است و شعر هر قدر بیشتر در بین مردم هم‌درد پیدا کند، نشانگر آن است که بیشتر با انسان سروکار دارد، و با دردها و اندیشه‌ها و عقاید واقعی او آشناست، شاعری که اهل درد نیست، در نزد مردم هم‌دلی نخواهد داشت»، (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۲۵) بی تردید، اوضاع نابسامان جامعه عصر صفوی، موجبات گرایش‌های معنوی و باطنی شاعر به روحیه زهدگرایی، دل‌کندن از دنیا، رغبت به عالم ملکوت، فنا و بقا، توحید، ریاضت طلبی و انزوا طلبی، تجرید از خلق، عزلت و خاموشی شده است، «آنچه زمینه ساز ناخرسندی صائب از جامعه عصر صفویه است، ناهنجاری‌های حاکم بر جامعه و تنزل اخلاق و صفات عالیّه و حاکمیت زور و تزویر و ناهنجاری‌های اخلاقی دیگر است که مطلوب شاعر نیست، شاعری که دوست و دشمن به پای بندی اخلاقی او معترفند و فضای حاکم بر شعر او نیز گواه این مطلب است؛ نمی‌تواند شاهد بی بند وباری‌های اخلاقی و سقوط انسانیت باشد»، (کاردرگر، ۱۳۹۲: ۱۱۴) صنعت بدیعی اسلوب معادله بخش اعظم آثار صائب و دیگر شاعران سبک هندی را به خود اختصاص داده است،

بررسی اسلوب معادله در بیان اصطلاحات برجسته عرفانی در شعرصائب

اسلوب معادله در غزل‌های صائب که بیشتر جنبه تجریدی و انتزاعی و ذهنی دارد، بسامد بالایی دارد، ساختار اسلوب معادله یعنی تمثیلی که رابطه آشکار در آن مشاهده نشود و مصراع دوم مضمون مصراع اول را تاکید کند؛ در اشعار او فراوان دیده می‌شود، لذا، در زیر به مهم‌ترین اصطلاحات عرفانی استفاده شده در دیوان صائب بر بنیاد اسلوب معادله به شکل مختصر اشاره می‌گردد:

فقر

فقراز مقامات عالی عرفانی است و فقیر پادشاه بلامنازع عالم معناست، در حدیثی پیامبر اعظم (ص) درباره فقر فرموده است: «الفقرُ فخری و بهِ أفتخِرُ» فقر، مایه مباهات من است و بدان می‌بالم، «فقر، از جمله مقامات و مراحل سیر و سلوک است و نخستین گام تصوف به شمار می‌رود، فقر، در بدایت ترک دنیا و در نهایت فناست، فقیر آن کسی است که از سر همه چیز گذشته باشد»، (واعظ کاشفی، ۱۳۶۱: ۳۸۳) کسوت فقر است که باعث شرافتمندی سالکان طریقت و وصول به آمال و

آرزوهای معنوی در انسان می‌شود، فقر حرکتی است که با رهایی از خود آغاز می‌شود و انتهای آن فناست، گروهی از جمله صائب، آن را مقام سلطنت می‌دانند که دارنده خود را به توانگری کامل می‌رساند، این فقر، به بقا منتهی می‌شود،

می‌شود ظاهر عیار فقر بعد از سلطنت توتیای چشم باشد خاک، طوفان دیده را

(صائب، ۱۳۷۱: ج ۱، غ ۲۰۸)

مگذر از دريوزه دلها که از ارباب فقر آن توانگر شد که هویی بر در دلها کشید

(همان، ج ۲، غ ۲۷۵۶)

در جهان پاکبازی فقر هم دام بلاست مهره در ششدر ز نقش بوریا باشد مرا

(همان، غ ۱۳۷)

فنا

فنا، در لغت به معنی نیستی است؛ به مرحله‌ای از سیر و سلوک گفته می‌شود که سالک از هستی موهوم خود خارج می‌شود و به هستی حقیقی و واقعی دست می‌یابد، در این مرحله سالک، متوجه می‌شود که حقیقت هستی از آن خداست، در کتابهای صوفیه تعاریف زیادی در باره فنا آمده از جمله جامی در مورد فنا گوید: «فناء، در لغت یعنی محو یا نابود شدن و در اصطلاح، فنا عبارت از آن است که به واسطه استیلاي ظهور حق بر باطن، به ماسوای او شعور نماند، و پوشیده نباشد که فنای فنا مندرج است؛ زیرا که صاحب فنا را اگر به فنای خود شعور باشد صاحب فنا نباشد، به جهت آنکه صفت فنا و موصوف آن از قبیل ماسوای حق‌اند سبحانه؛ پس شعور به آن منافی فنا باشد» (جامی، ۱۳۵۶: ۱۹)، و نیز، «از آن جهت که فقر حقیقی وقتی حاصل می‌گردد که آن کس به فنا و عدمیت اصلی خود رجوع می‌کرده و یقین دانست که ذات و صفات و افعال که به خود (بشر) منسوب می‌شود همه از آن حق بوده و او را هیچ نبوده و فقر حقیقی عبارت از فناء فی الله است»، (لاهیجی، گلشن راز، ۱۳۹۱: ۵۵۸) و نیز «مراد از فنا، فنای عبد است در حق و به واسطه فنا اشاره کنند به سقوط اوصاف مذموم و به واسطه کلمه بقا اشاره کنند به قیام اوصاف محمود»، (سجادی، ۱۳۸۹: ۳۶۷) صائب در نگاهی عمیق و عرفانی به مسأله فنا، همچون دیدگاه عارفان نگریسته است، او فنای از نفس را زیور وجود می‌داند و همسو با حافظ و مولوی، نتیجه فنا را بقا می‌داند،

ساحل دریای پرشور عدم ترک خودی است مهد آسایش بود دار فنا منصور را

(صائب: غ ۶۲)

سهل است اگر بال و پری نقصان این پروانه شد کان شمع سامان می دهد از شعله زرین بالها
(همان، ع ۸۴۳)

پرده تا برداشت از رخ بی نیازی های حق زیر پا افکند هر کس هر چه دستاویز داشت
(همان، ع ۱۳۲۹)

وحدت

سجادی در تعریف وحدت گوید: «یگانگی، یکتایی، در نزد عارفان مراد از وحدت حقیقی حق است، وحدت وجود یعنی این که وجود واحد حقیقی است، و وجود اشیاء تجلی حق بصورت اشیاء است، و کثرات مراتب، امور اعتباری اند و از غایت تجدد فیض رحمانی، تعینات اکوانی نمودی دارند»، (سجادی، ۱۳۸۹: ۷۸۲) «وحدت و یگانگی، در معنی عرفانی عبارت از شهود وجود واحد مطلق است از جهت آنکه تمام اشیا به وجود واحد حق موجودند و فی نفسه معدومند»، (سجادی، ۱۳۸۹: ۷۸۲) «وحدت، خروج است از قلت و کثرت»، (بقلی شیرازی، ۱۳۴۴: ۶۳۴) وحدت در شکل های مختلف و مثالهای گوناگونش مثل موج دریا، برگ گل و گلاب در کار صائب مطرح شده است، شاید بتوان گفت این مفهوم نتوانسته در شعر صائب، عمیق چنانکه در اشعار مولانا و فخرالدین ابراهیم عراقی آمده، مطرح شود،

پرده پندار سد راه وحدت گشته است چون حباب از خود کند قالب تهی، دریا شود
(صائب، ۱۳۶۶، ج ۳، ب ۲۶۵۹)

عَلم را کثرت لشگر نگرده پرده وحدت ز یکتایی نیندازد حجاب و موج دریا را
(صائب، ۱۳۷۱، ع ۳۳۵)

می پذیرد چون گلاب از کوره رنگ اتحاد گرچه باشد برگ برگ گلستان از هم جدا
(همان، ع ۹۵)

زهد

زهد، باید زمینه ساز عرفان و معرفت شود، اگر نتواند سالک را به معرفت برساند زهد خشک و ریاست، که رهگشایی ننموده است، چنین زهدی بسیار مورد انتقاد اهل عرفان و ذوق و دل قرار گرفته است، صائب نیز در شعر خود از چنین زهدی انتقاد نموده او زهد را، با عشق و مستی طالب است، عین القضاة در تعریف زهد آن را اعراض از جمله موجودات می داند و می گوید: «مقام تصوف، اول زهد باشد و اعراض از جمله موجودات، پس صفات حق تعالی، صوفی را از همه صفات ذمیمه و بشریت صفا دهد و زاهد و صوفی حقیقی شود» (عین القضاة، بی تا: ۳۱۳)، زهد در

شعر صائب در دو معنای متفاوت بکار رفته، و در دو مفهوم قابل تأویل است؛ یکی زهد معرفتی و دیگری زهد خشک، زهدی که منجر به معرفت شود انسان را به یگانگی با معشوق می‌رساند و اما در باره زهد خشک با احتیاط گوید این نوع زهد گرهی از مشکلات انسان بازنمی‌کند، و نیز اگر به مقامات عرفانی نایل نشده‌ای در زهد خشک بمانی بهتر است و این زهد، انسان را به قرب نمی‌رساند و به مثابه نردبان جسمانی است نه روحانی که این خلاف بیان «الزهد فی اللغه ترک المیل الی الشیء و فی اصطلاح اهل الحقیقه هو بغض الدنیا و الاعراض عنها» (جرجانی، ۱۳۰۶: ۵۰) و نیز «زهد آن است که دست از ملک خالی داری و دل از تتبع خالی داری» (کلاباذی، ۱۳۷۱: ۳۷۸).

زهد و مستی را به هم پیوند جانی داده‌ام بسته‌ام بر دامن خم دامن سجاده را

(صائب، ۱۳۷۱: غ ۲۰۰)

زهد خشک از خاطر هرگز غباری بر نداشت مرکب نی بار باشد بر سوار خویشتن

(همان، غ ۱۴۹)

پا منه بیرون ز زهد خشک چون عارف نه‌ای طفل را دارالامانی بهتر از گهواره نیست

(همان، غ ۱۳۱۵)

به زهد خشک به معراج قرب نتوان رفت به نردبان، سفر آسمان میسر نیست

(همان، غ ۱۷۹۸)

رندی

رند، یکی از واژه‌هایی است که در ادبیات عرفانی، در معنی مثبت و منفی بسیار مورد استفاده قرار گرفته است، اوج معنی این کلمه، انسان والا و کامل و ولی است که به مقام فنا رسیده است، در شرح گلشن راز، در تعریف کلمه رند آمده است: «رند، آن کس را گویند که از اوصاف و نعوت و احکام و کثرات تعینات معراً گشته همه را به رندی محو و فنا از خود دور ساخته است، تقید به هیچ قید ندارد» (لاهیجی، ۱۳۷۸: ص ۶۳۶)،

رند، یکی از مصادیق فراوان معکوس شدن ارزش‌ها و دربردارنده دو حالت متضاد از پست‌ترین و والاترین انگاره‌هاست، از یکسو به افرادی آزاده، و وارسته از دنیا و انسان کامل اطلاق می‌شود و از سوی دیگر در معنای منفی به عنوان انسان لاقید و محیل و نیرنگ باز و غلدار بکار رفته است، آنچه از شعر صائب استنباط می‌شود در همین مفهوم والا است، زیرا او وصول به دولت رندی را براحتی ممکن نمی‌داند و معتقد است عصا و ردا سرمایه تزویر است و با اینها نمی‌شود به دولت رندی دست یافت، رند در نگاه صائب، کسی است که براحتی از هرچه که داشته گذشته است،

مکن پهلو به بستر آشنا صائب چو بی دردان	سری چون غنچه بر زانو بنه رندانه در شبها
(صائب، ج ۱، ۱۳۶۶: غ ۴۶۲)	
رندی است که اسباب وی آسان ندهد دست	سرمایه تزویر، عصایی و ردایی است
(همان، غ ۲۱۷۰)	
آن را که خلق خوش هست تنها نمی گذارند	کی بی حریف ماند رندی که خوش قمارست
(صائب، ۱۳۷۱: غ ۲۲۲۴)	
صائب ز هر چه هست تواند سبک گذشت	رندی که در خمار ز ساغر کند گذار
(همان، غ ۴۷۱۶)	
نشأ رندی و می با یکدگر زبینه است	باده بی باک را با مردم بی باک زن
(همان، غ ۶۰۵۷)	

قُرب

مقام قرب مخصوص اولیاء و مقربان الهی است کسانی که به واسطه اعمال جسمانی و روحانی لایق دریافت درجه تقرب حق گشته‌اند، قرب در لغت، به معنای نزدیکی است، و به مرحله‌ای از سیر گفته می‌شود که سالک به علت استغراق در وجود حق از خود غایب می‌شود: عزالدین محمود کاشانی در تعریف قرب گوید: «قرب، استغراق وجود سالک است در عین جمع، به غیبت از جمیع صفات خود» (کاشانی، ۱۳۶۷: ۴۱۷)، نمونه‌های زیر مواردی هستند که صائب با استفاده از صنعت بدیعی اسلوب معادله مفهوم قرب را توضیح داده است، در این بیان صائب می‌گوید از راه‌های رسیدن به مقام قرب شکستگی دل و تری چشم عاشق است و وصول به این مقام با جذبۀ حضرت حق امکان پذیر است، برای رسیدن به این مقام دل باید به مقام آیینگی برسد تا اسما و صفات معبود ازلی در آن پرتو افکند، قرب گذشتن از ظواهر دنیوی مثل عشق مجازی و،، است زیرا که اهل اشارت را نیازی به بیان و قال نیست:

صائب تلاش قرب نکویان نمی‌کنم	چشم ترست حاصل شب‌بنم ز روی گل
(صائب، ۱۳۷۱: غ ۹۶)	
قرب خواهی، پاک‌کن از آرزودل راکه ساخت	محرم خوبان، دل بی مدعا آینه را
(همان، غ ۲۳۴)	
چون زلیخا مشربان ما را تلاش قرب نیست	دیده یعقوب ما را بوی پیراهن بس است
(همان، غ ۱۰۰۲)	

باعث محرومیت قرب است مانند حباب عین دریا پرده چشم گرانخواب من است
(همان، غ ۱۰۷۵)

دنیا و ترک آن

از مفاهیم مهم در ادب عرفانی، زودگذر دانستن دنیا و اعتقاد به عدم پایداری آن است، درقرآن مجید نیز به فانی بودن دنیا و دل بستن به آن اشاره شده است: «وَإِن أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت/۴۱-۴۳) به مفهوم گذرا بودن لذت و خوشیهای دنیا و عمرست، امام علی (ع) در نهج البلاغه در باره دنیا فرموده است: «الدنيا دارالبلا و عناء» دنیا دار بلا و رنج است، امام علی رخصداست، (نهج البلاغه، حکمت ۱۳۱) امام علی (ع) بدلیل ناپایداری و بی وفایی دنیا نیز به ترک و طلاق دنیا توصیه فرموده اند: «اوصیکم بالرفض لهذه الدنيا التارکه لکم و ان لم تحبوا ترکها»، (ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۷: ص ۸۰) امام علی (ع) در نهج البلاغه درباره جاه و مقام دنیا فرموده است: «إِذَا أَقْبَلْتَ الدُّنْيَا عَلَى أَحَدٍ أَعَارَتْهُ مَحَاسِنَ غَيْرِهِ وَإِذَا أَدْبَرَتْ عَنْهُ سَلَبَتْهُ مَحَاسِنَ نَفْسِهِ»، (چون دنیا به کسی روی آورد، نیکی‌های دیگران را به او عاریت دهد، و چون از او روی برگرداند خوبی‌های او را نیز بریابد) (دستی، نهج البلاغه، ۱۳۸۶: حکمت ۹) دنیا با دو کارکرد مثبت و منفی در اشعار عارفانه و اخلاقی، مورد توجه و گاه مورد انتقاد قرار گرفته است: گاهی از آن به عنوان مزرعه آخرت نام برده می‌شود، و گاهی به عنوان مردار و مار تعبیر می‌گردد، همه این موارد در شعر صائب نیز دیده می‌شود، صائب در شعر خود، دنیا و جاذبه‌های آن را ظاهر فریب می‌داند و نسبت به آن دید مثبتی ندارد و دوری از آن را به همگان توصیه می‌کند و آن را گذرگاهی موقت و بی وفا می‌داند، صائب سالک را سیلی می‌داند که باید از سد دنیا بگذرد، شادیهای زودگذر دنیا قابل توجه نیست، دل عارف به فکر عشق است که دام حضرت حق است و دام‌های دنیایی جاذبه‌ای برای او ندارد، از شادیهای ناپایدار دنیا هیچ بشاشت و طراوات خاطری نصیب کس نمی‌شود، در کل صائب مانند دیگر عرفا، زندگی دنیا را قابل اعتماد نمی‌داند و با دلایلی می‌گوید دل بستن به آن شایسته انسان نیست:

نگردد سنگ راه سالکان آسایش دنیا که سیل تندرو آسوده در منزل نمی‌گردد
(صائب، ۱۳۶۶: غ ۲۸۸۰)

مخورچون صبح کوتاه بی فریب عشرت دنیا که عمر خنده شادی بجز یک دم نمی‌باشد
(همان، غ ۳۱۲۹)

خانه دنیا به عینه خانه آینه است هرچه هرکس آورد با خود، همان را می‌برد
(همان، غ ۱۱۴۹)

تقابل عقل و عشق

در عرفان اسلامی، عرفا ضمن ارج نهادن به مقام عقل، جایگاه عشق و عاشق را بسی برتر از جایگاه عقل و عاقل می‌دانند و اعتقاد دارند گره‌های ناگشوده عقل را عشق می‌گشاید، شیخ احمد غزالی در این باره گوید: «کمال عشق چون بتابد، کم‌ترینش آن بود که خود را برای او خواهد و در راه رضای او جان در باختن بازی داند، عشق حقیقی آن باشد، باقی همه سودا و هوس‌بازی است، در بارگاه عشق، ایوان جان است که در ازل ارواح را داغ اَلْسَتْ بِرَبِّكُمْ آن جا بار نهاده است، اگر پرده‌ها شفاف آید او نیز درون حُجُب بتابد»، (غزالی، ۱۳۷۰: ۱۷) لاهیجی در شرح گلشن راز در باره عشق الهی می‌گوید: «و در مرتبه عشق که مقام فنای جهت عبدانی و منزل بقا که انصاف به صفات کمال ربانی است، عقل و عاقلی را راه نیست» (لاهیجی، ۱۳۹۰: ۶۳)، نگاه صائب به عقل و عشق مانند نگرش عرفای بزرگ است، او نیز معتقد است عشق از تدبیر و چاره اندیشی عقل بی‌نیاز است و عقل را در بارگاه عشق جایی نیست و قاف عشق را مجال پرواز عنقای عقل نیست، بدین وسیله صائب بر برتری توان عشق بر عقل اذعان دارد:

عشق مستغنی است از تدبیر عقل حيله گر شیرکی سازد عصای خود دُم روباه را؟
(صائب، ۱۳۶۴: غ ۱۹۵)

مکن با عشق ای عقل گرانجان دعوی بینش که کوه قاف هم پرواز با عنقا نمی‌گردد
(همان، ۲۸۷۴)

عقل را از بارگاه عشق بیرون کرده‌اند هر فضولی محرم خلوت سرای شاه نیست
(همان، غ ۱۳۰۹)

عشق

«عشق»، شیفتگی، دلدادگی و دلبستگی زیاد و اساسی‌ترین اصل عرفان و از خطرناک‌ترین و عالی‌ترین وادی‌هاست، عشق از عشقه مشتق شده و عشقه گیاهی است که دارای برگهای درشت و ساقه‌های نازک که به درخت می‌پیچد و بالا می‌رود و آن را خشک می‌کند و خود سبز می‌ماند، عشق یک مفهوم عام و کلی دارد؛ مانند زیبایی، عدم، هستی، وجود و شناخت، در قالب تعریف و شرح و بیان نمی‌گنجد، عشق از مقوله قال نیست و از مقوله حال است، چیزی است که عاشق خود باید آن را بچشد، غزالی شدت دوستی در انسان یا حیوان را عشق می‌نامد» (به نقل از: غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۲، ص ۱۳۴)، عشق، «افراط در محبت است و آتشی است که در دل عاشق حق می‌افتد و جز حق را می‌سوزاند، این عشق امری الهی و آمدنی است نه آموختنی» (نوربخش، ۱۳۷۲: ۱۹۵)،

«عشق، از برترین لذت‌های عقلی یا روحی است؛ چرا که جلوه‌های گوناگون و بسیارگسترده آن در حالات و سخنان اهل معرفت بی پایان است» (نیری، ۱۳۹۲: ۱۶۸)، روزبهان بقلی درعبرالعاشقین به پنج‌گونه عشق اشاره کرده است: «نوعی الهی است و آن منتهای مقامات است، جز اهل مشاهده و توحید و حقیقت را نباشد و نوعی عقلی است و آن از عالم مکاشفات ملکوت باشد و آن اهل معرفت راست و نوعی روحانی است و آن خواص آدمیان را باشد، چون به غایت لطافت باشد و نوعی بهیمی است و آن رذایل الناس را باشد و نوعی طبیعی است و آن عامه خلق را باشد» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۰: ۹۶)، که این تعریف نشان پیوند بین عشق و زیبایی است، صائب در مورد عشق، چون مولوی و عطار پخته و چشیده سخن گفته است، در مواردی کلام او به کلام این بزرگان نزدیک می‌شود، او نیز عشق را سیمرغ می‌داند و از جهتی دیگر مانند عین القضاة، حیات وجود و جان را به نور عشق می‌داند،

عشق دل‌های به خاک افتاده را در برکشد زال را سیمرغ می‌باید به زیر پر کشد

(صائب، ۱۳۶۶، ج ۳، غ ۲۴۴۲)

زجان‌نگسسته نتوان در حریم عشق محرم شد که اینجا رشته جان بر کمر زَنار می‌باشد

(همان، غ ۳۱۱۳)

جان قدسی را به نورعشق صائب زنده دار شمع می‌باید به بالین میهمان خفته را

(صائب، ۱۳۶۴: غ ۱۹۹)

دل

دل عارف مخزن اسرار الهی است، نجم الدین رازی در مرصاد العباد در باره دل می‌گوید: «دل در عالم صغری به مثابت عرش است در عالم کبری، و می‌توان دل را خاصیتی است و شرفی که عرش را نیست، و آن، آن است که دل را در قبول فیضان فیض روح، شعور بر آن هست و عرش را شعور نیست» (رازی، ۱۳۷۹: ۱۸۹-۱۹۰)، در مرصاد العباد می‌خوانیم: «و شرط تصفیه دل آن است که اول داد تجرید صورت بدهد بترک دنیا و عزلت و انقطاع از خلق و مألوف طبع و باختن جاه و مال، تا بمقام تفرید رسد، یعنی تفرّد باطن از هر محبوب و مطلوب که ماسوای حق است» (رازی، ۱۳۷۱: ۲۰۳)، به اعتقاد صائب، دلی که در بند تعلقات دنیا نیست و گنجینه رموز حق است به کمترین خدشه از عالم امکان بیرون می‌جهد، دل انسان کامل و وارسته محل نزول فیوضات الهی است، دلی که پرده نشین حرم قدس الهی و لطیفه‌ای است که معرفت خدا و مشاهده جمال حضرت حق با آن است و در مکتب ملکوت از آبشخور الوهیت سیراب شده، محتاج تعلیم نیست:

دل آزاده زود از قید هستی می جهد بیرون سپند شوخ یک دم بیش در مجمر نمی باشد
 (صائب، ۱۳۷۱: غ ۳۱۲۷)

پاک چون کردند دلها، فیض نازل می شود می رسد از غیب مهمان، خانه های رفته را
 (صائب، ۱۳۶۴: غ ۱۹۸)

از آن پیوسته چون پرگار می گردم به گردد که وقتی جلوه گاه آن پری رخسار بود اینجا
 (صائب، ۱۳۷۱: غ ۳۱۴)

توحید

تلاش سالک برای رسیدن به مقام فنا، توحید نام دارد، عبدالرحمن جامی در بیان توحید آن را با وحدت یکی می داند و می گوید: «توحید، در لغت یکی کردن و یگانه گردانیدن یا وحدت بخشیدن است، در اصطلاح، تخلیص و تجرید او از تعلق به ماسوای حق سبحانه، هم از روی طلب و ارادت، و هم از جهت علم و معرفت است، یعنی طلب و ارادت او از همه مطلوبات و مرادات منقطع گردد و همه معلومات و معقولات از نظر بصیرت او مرتفع شود، از همه، روی توجه بگرداند و به غیر از حق سبحانه شعورش نماند؛ تا حدی که در آخر کار حتی آگاهی وی از فنای خود باید از شعور وی زایل شود» (جامی، ۱۳۵۶: ۲۰)، توحید پنجمین وادی سلوک در طی طریق است و ظهور آن در نفی غیریت است؛ و به معنای این است که وجود و هستی مختص حق است، در حقیقت، همه اشیا به حق موجود و بدون حق معدومند و چون حق به صورت موجودات تجلی کرده است، وجود بر موجودات اضافه شده است؛ لاهیجی در این خصوص گوید: «هرگاه که اسقاط این اضافه نمایند، هرآینه اشیا فی حد ذاتها معدوم باشند و غیر حق هیچ نباشد و این است معنی التوحید اسقاط الاضافات» (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۵۲۵)، به اظهار صائب، اختلاف بینش انسانها ناشی از اختلاف دید آنهاست و اِلّا وجود واحد یگانه مطلق است و کثرت در موجودات عالم نمی تواند موجب ثنویت و کثرت گرایی شود زیرا در میخانه وحدت می یکی و ظرفها مختلفانند، و یا اختلاف رنگ گل را تظاهر عالم وحدت در کثرت می داند، و انبساط و شادی خاطر اهل دل به سبب گرایش توحیدی آنهاست، در نمونه های زیر در شعر صائب توحید و وحدت یکی دانسته شده اند:

ز اختلاف ظرف، گوناگون نماید رنگ می ورنه در میخانه وحدت می حمرا یکی است
 (صائب، ج ۲، ۱۳۷۱: غ ۱۱۹۳)

بود از گردش پرگار دور عیش مرکز را گشاد اهل دل در حلقه توحید می باشد
 (همان، غ ۳۱۱۱)

سخت جانی سدّ راه اتحاد سالک است در صدف آب گهر چون واصل دریا شود
(همان، غ ۲۶۵۹)

اخلاق

یکی از پر دامنه‌دارترین مضامین اشعار سبک هندی به ویژه اشعار صائب، مضمون «اخلاق» است و کمتر غزلی از صائب یافت می‌شود که چند بیتی از آن را به این مضمون اختصاص نداده باشد، درست است که مضمون اصلی غزل «عشق» است، «اما در غزل سبک هندی مضمون‌یابی باعث شده که به این محدوده اکتفا نشود، در نتیجه هر مضمونی وارد غزل شده است و مشاهده می‌شود که غالباً غزل صحنه‌ی پندفرمایی و اندرزگویی و مطالب عرفانی و ارسال‌المثل گردیده است، راست است که سعدی و حافظ هم در اشعار خود گاه پند و حکمت فرموده‌اند، اما این موارد را غالباً در بافت و زمینه‌ی عشقی مطرح کرده‌اند، ولی در غزل سبک هندی، اصل، غالباً بر محور تنبیه و موعظه و حکمت است و به مقتضای مضمون‌یابی گاه مضامین عشقی نیز در شعر مطرح می‌شود، البته این عیب فقط از نظر خود غزل (به اصطلاح غزلیت) مهم است و گرنه در حقیقت نوعی اعتلای شعر است، زیرا به این ترتیب اندیشه و تفکر وارد شعر شده است» (رزمجو، ۱۳۷۰: ۶۶)، صائب شاعری اخلاق‌گراست و در تفکر او، تساهل و آسان‌گیری با مردم، خوش خلقی، انجام و عاقبت خیر از نتایج اخلاق‌مداری است:

مدارا با گرانان کن که عیسی از سبک‌رو حی اگر بر آسمان رفته است بی‌سوزن نمی‌باشد
(صائب، ۱۳۶۶: غ ۳۱۳۱)

نبیند رنج غربت هر که دارد وسعت مشرب ز خلق خوش همیشه ناقه در صحرای چین باشد
(همان، غ ۳۱۰۳)

خاکساری-تواضع

تواضع و خاکساری، که رو در روی کبر و غرور و تکبر، قرار دارد از ضروریات سلوک عملی است، در رساله‌ی قشیریه در تعریف آن آمده: «تواضع، نعمتی است که اندرو حسد نکنند و کبر محنتی بود که بر وی رحمت نکنند و عزّ اندر تواضع است هر که اندر کبر طلب کند، نیابد» (رساله قشیریه، ۱۳۶۷: ۲۲۰)، در تذکره‌ی الاولیا نیز در تعریف تواضع آمده: «تواضع آن است که تکبر نکنی بر اهل هردو سرای و مستغنی باشی به حق» (عطّار، ۱۳۷۰: ۴۴۵)، یکی از ویژگی‌های اهل عرفان و معرفت، این است که متخلّق به رعایت ادب و خاکساری و تواضع‌اند، تواضع برتر ندانستن مقام خود بر دیگری است و کم شمردن خود در برابر خداوند و اولیای او و نیز بندگی و اطاعت کامل از حضرت

حق و دین و اوامر او است، به اعتقاد صائب، تواضع سلاحی است که خصم را تسلیم می‌گرداند، انسان متواضع از فرش به عرش عروج می‌کند، و پاداش خاکساران ناب‌ترین پاداش الهی است:

می‌توان زافتادگی بردن به ساق عرش راه دولت پابوس روزی می‌شود خلخال را

(همان، غ ۱۱۰)

ز جوش باده تا شد خشت خم سیراب، دانستم که رزق خاکساران باده سرجوش می‌باشد

(صائب، ۱۳۷۱، ص ۱۵۱۱، غ ۳۱۱۸)

خاموشی

خاموشی و سکوت، دل را به گوهری با ارزش تبدیل می‌کند، و با خاموشی است که اسرار الهی در دل سالک مکشوف می‌شود، لذا سالک، بسیار به خاموشی و خلوت و عزلت و گوشه نشینی در حد متعادل و ضرورت سفارش می‌شود، سکوت فرد عادی از روی تعمد و حضور است، اما سکوت سالک یا عارف از بینجویی و استغراق و سیر در راه طریقت است، «خاموشی» یا «صمت»، به معنی سکوت و حفظ زبان از سخنان زائد و اکتفا به مقدار لازم است، از آنجا که پرواز و ارتقاء روحی عارفان بدون اختیار خاموشی امکان پذیر نیست، سکوت و چله نشینی و مراقبه باعث ارتقاء روحی و پیراستگی درون و دل در سالک یا عارف می‌شود، زیرا معرفت و شهود با کسب مقامات و احوال و در شرایط خاص فراهم شود، در کتاب رساله قشیریه آمده استاد امام گوید رحمه الله: «خاموشی سلامت است و اصل آن است، و بر آن ندامت باشد چون وی را از آن بازدارند، واجب آن بود که فرمان شرع در آن نگاه دارد، و خاموشی در وقت خویش صفت می‌دانست چنان که سخن اندر موضع خویش از شریف‌ترین خصلت‌هاست» (رساله قشیریه، ۱۳۶۷: ۱۸۲)، یکی از ضروریات سیر و سلوک، خاموشی و عزلت و گوشه نشینی است، اما، نه بصورت مطلق، بلکه به هنگام ضرورت، صائب نیز به فواید خلوت و گوشه نشینی آشنا بوده و خواننده را به خصوصاً خاموشی و خلوت سفارش می‌کند، او خلوت و خاموشی را باعث صفای دل و کمال انسان می‌داند و در ظلّ دولت کم‌گویی فرد را صاحب اسرار می‌داند،

ببند از گفتگو لب تا دلت روشن شود صائب که این آینه را صیقل لب خاموش می‌باشد

(صائب، ۱۳۷۱، ص ۱۵۱۱، غ ۳۱۱۸)

ترزیبانی معدن زنگار می‌سازد مرا خامشی آینه اسرار می‌سازد مرا

(همان، غ ۱۲۷)

کارکرد اسلوب معادله در تبیین مفاهیم عرفانی در شعر صائب تبریزی / ۴۳

سینه‌ها را خامشی گنجینه گوهر کند یاد دارم از صدف این نکته سربسته را
(همان، غ ۱۹۶)

ریاضت

درفرنگ اصطلاحات سجادی، در تعریف ریاضت آمده: «تحمل سختی و دشواری در سیروسلوک عرفانی که از شرایط تهذیب نفس است» (سجادی، ۱۳۸۹: ۴۳۷)، خواجه عبدالله انصاری نیز در تعریف ریاضت آن را نوعی تمرین برای نفس می‌داند و معتقد است با آن گفتار و کردار و نیت سالک خالص می‌گردد: «ریاضت تمرین دادن نفس است بر پذیرش صدقوراستی، بهاینکه سالک گفتار، کردار و نیتش را خالص کند و از هرگونه ریا و دورویی پرهیز نماید تا پاک دل و صافی ضمیر گردد» (انصاری، ۱۳۷۳: ۵۶)، صائب توصیه می‌کند در عقبات سلوک، شکوه از سالک پسندیده نیست زیرا تحمل ریاضت لازمه راه طریقت است، تربیت نفس عصیانگر با ریاضت امکان پذیر است و ریاضت کاهش جسم و افزایش جان است و کمال روحانی هدف سلوک:

نفس سرکش بی ریاضت رهنما کی می‌شود؟ ازدها فرعون را در کف عصا کی می‌شود؟
(همان، غ ۲۷۲۶)

از بوتہ ریاضت نقصان نمی‌کند کس از جسم هر چه کاهید بر جان فزود ما را
(همان، غ ۸۳۱)

تجلی

اصل تجلی یکی از مهم‌ترین اصول و مبانی عرفان و تصوف است و در اصطلاح صوفیان، جلوه انوار حق بر دل عارف است در نتیجه برخاستن حجاب بشریت، هجویری در این باره گفته است: «تجلی، تأثیر انوار حق را باشد به حکم اقبال بر دل مقبلان که بدان شایسته آن شوند که به دل مر حق ببینند» (هجویری، ۱۳۸۳: ۶۴۰)، برای رسیدن به درک تجلی، سالک ابتدا باید به مقام فناء فی الله واصل شود و نیز به به مرتبه حق یقین رسد یعنی «هنگامی که سالک با چشم دل، حق را دید و نور حق در دلش تابید یعنی به مشاهده رسید و از خودش فانی شد و در حق باقی شد آنگاه به یقین می‌رسد» (غنی، ۱۳۸۳: ۴۰۵)، رسیده باشد، زیرا که یقین باعث زدوده شدن دل سالک و پذیرش جمال و جلال (تجلی) حق می‌شود، تجلی همچنین برخوردار از اخلاص عمل است زیرا بدون اخلاص، سالک از دریافت تجلی محروم می‌ماند، یعنی سالک باید مبادی شریعت (اخلاص) و طریقت (فنا و یقین) هر دو باشد، تجلی و نتایج آن که افنای موجودات است، به سبک و سیاق معتقدین آن در اشعار صائب مطرح شده است، صائب همه چیز را ظهور نور حق می‌داند، او معتقد

است حضرت حَقْدَر مخلوقات تجلّی صفاتی و اسمایی دارد و در هر چه که نگریسته می‌شود می‌توان جلوه حق را در آن دید،

حسن عالمگیر لیلی تا نقاب از رخ گرفت دامن دشت جنون دامان محمل شد مرا
(صائب، ۱۳۷۱: ج ۱، غ ۱۳۳)
ز فیض چشم‌حق بین دریا بانی است جولانم که آنجا هر سیاهی کعبه مقصود می‌باشد
(همان، غ ۳۱۱۰)
کوه را برق تجلّی در فلاخن می‌نهد کوهکن چون صورت شیرین رقم یرسنگ کرد؟
(همان، غ ۲۳۶۹)

تجريد

در اصطلاح صوفیان، تجريد، مجرد بودن از تمام اعراض است، چنانکه از قول جنید بغدادی در تذکره الاولیا آمده است: «گفتند: تجريد چیست؟ گفت: آنکه ظاهراً و مجرد بود از اعراض و باطن او از اعتراض» (عطار، ۱۳۷۰: ۴۴۷)، عطار نیز دل را جایگاه تجريد نامیده است زیرا که این لطیفه ربّانی در انحصار حضرت حق است و لا غیر:

دل تو موضع تجريد آمد سرای خلوت و توحيد آمد
(عطار، ۱۳۳۸: ۶۲)

خواجۀ عبدالله انصاری از تجريد به عنوان چهاردهمین میدان یاد می‌کند و گوید: «از میدان زهد میدان تجريد زاید، تجريد در سه چیز است: در تن و دل و سر، تجريد نفس طریق قُرّایان است و تجريد دل طریق صوفیان است و تجريد سیر طریق عارفان است»، (انصاری، ۱۳۶۸: ۲۵) صائب نیز معتقد است سالک و رهرو باید مجرد شود، و از تعلقات دامن برچیند، او حتی، سوزنی را چون عیسی بند راه می‌داند و اساساً شرط وصول به وادی هستی را مجرد گشتن می‌داند،

ز خارزار تعلق کشیده دامن رو که بحث بر سر یک سوزن مسیحا رفت،،،،
مشو مقید همراه، اگر چه توفیق است که از جریده روی کار مهر بالا رفت
(صائب، ۱۳۷۱: ج ۳، غ ۱۸۳۷)
شرط قطع وادی هستی مجرد گشتن است زور می‌آرد به ره رهرو چو تنها می‌شود
(صائب، ۱۳۷۰: غ ۲۶۸۹)

ولایت، ولی، انسان کامل

ولایت، یکی از اساسی‌ترین مباحث عرفان شیعی است که در پرتو آن، مسایل اساسی دیگر نظیر؛ توحید، نبوت، حقیقت محمدیه و... مطرح می‌گردد. نگاهی اجمالی به اندیشه شیعی در باره ولایت و ولی، حاکی از این حقیقت است که محوری‌ترین و جامع‌ترین نظرها و اندیشه‌ها در باره ولایت از مذهب تشیع سر زده است، شخصیت تابناک و فوق بشری اهل عصمت (ع) هم زمینه ساز بحث‌های گسترده نظری است و هم حقیقتی زنده و حضوری مستمر است که نیاز مستعدان را بر آورده می‌کند و راه کمال انسانی را نشان می‌دهد و از کیمیاگری ایشان در تبدیل وجود عاشقان و مشتاقات حضرت الوهیت خبر می‌دهد» (نیری و مرادی، ۱۳۹۱: ۱۹۸)، مقام والای ولایت متعلق به کسانی است که خداوند اراده کرده است جانشینان او در روی زمین باشند و این خلافت جز با اسباب تخلیه و تحلیه از افعال و صفات بشری و متخلق شدن به اوصاف الهی میسر نمی‌شود، ریاضت تن و نفس نیز از این مقوله است، گوهرین اعتقاد دارد ولایت در اصطلاح «قیام بنده است به حق پس از فنای خود، یعنی فنای نفس، ولایت باز ایستادن و قیام بنده است به حق هنگام فنا شدن از خود، و این به تولای حق است تا به نهایت مقام قرب و تمکین رساندش، و ولی کسی است که خدای -تعالی- او را برگزیند، ولایت دهد و از هرگونه خطا و زلل و گناهی محفوظش دارد،» (کوهزین، ۱۳۸۸، ج ۹: ۲۲۱) در عرفان شیعی عرفا معتقدند که برترین و کامل‌ترین اولیای حق، امامان و اهل عصمت و طهارت اند که واسطه فیض و رحمت حق بر مخلوقات‌اند، زمین هرگز از وجود مبارک ایشان خالی نیست و از طریق آنهاست که خلائق با خداوند ارتباط می‌یابند، در کتب عرفانی منابع ولایت پژوهی به چهار دسته تقسیم شده‌اند: «نخست قرآن مجید که تکیه گاه اصلی و منبع اولیه ولایت است، دوم روایات و اخبار فراوان که شرح و تفسیر آیات ولایت است، سوم کتاب‌هایی که محققان عارف یا حکمت پژوهان و مفسران نوشته‌اند و چهارم تجربه‌های عرفانی یا معارف شهودی صاحب دلان که سرچشمه زنده و کتابی پویا و گشوده است»، (نیری، ۱۳۹۲: ۱۲۵) مبحث انسان کامل تحت عنوان ولایت جزئیه یا قمریه بسیار مورد توجه صائب واقع شده است، در نگاه او این وجود انسان کامل است که از جهان مراقبت می‌کند، انسان کامل یا ولی کسی است که به اتصاف اوصاف حق رسیده است و در ظل سایه او مدار جهان در گردش است،

یک دل روشن نگهبان جهانی می‌شود عصمت یوسف حصار کاروانی می‌شود

(صائب، ۱۳۶۸، ج ۲، غ ۲۷۲۷)

نیست جز انسان کسی شایسته اوصاف حق شاه می‌بخشد به خاصان جامه پوشیده را

(صائب، ۱۳۶۴: غ ۲۰۹)

رتبهٔ کامل عیاران بیش گردد از محک نیست پروایی ز میزان مردم سنجیده را
(همان، غ: ۲۰۸)

صبر

صبر، در لغت به معنای شکیبایی است و صوفیان، آن را لازمهٔ فقر و باعث استواری توبه و توکل می‌دانند، امام‌علی(ع) یکی از چهار ستون اسلام را صبر می‌داند(به نقل از: رجائی بخارایی، ۱۳۵۸: ۲۷۱)، و عین‌القضات دراهمیت صبر می‌نویسد: «ای جوانمرد معالجت و دواى بعضى دردها و مرض‌ها صبر باشد، اما صبرها منقسم است، الصبر فی الله دیگر است، الصبر لله دیگر است، الصبر مع الله سخت‌تر از همهٔ این صبرها باشد و این دردها را دوا و علاج هم صبر باشد» (عین‌القضات، بی‌تا: ۳۱۸)، عطار دربارهٔ صبر می‌گوید:

صبر چیست؟ آهن سکاھن کردنست پشم را در دیده آهن کردنست
(عطار، ۱۳۳۸: ۴۵)

صبر از مقامات است و به اعتقاد صائب که با تأسی از حکمت‌های دینی هم می‌تواند باشد، صبر اهرم بازدارندهٔ خشم، موجب وقار سالک، و گشایندهٔ تمام مشکلات عالم است و شاه کلیدی است که به هر قلبی کارگر است:

توانی گر به آب حلم کشتن خشم را در دل گل از آتش چو ابراهیم آسان می‌توان چیدن
(صائب، ۱۳۷۱: غ: ۶۲۱۳)

بردباری پیشهٔ خود کن که در راه سلوک هر که سنگین تر بود بارش به منزل می‌رسد
(همان، غ: ۲۴۱۲)

به منزل از همه کس پیشتر رسد صائب سبکروی که درین راه بردبار بود
(همان، غ: ۱۹۰۷)

همت

در تعریف همت در کتاب تعریفات آمده است: «همت در لغت به معنی قصد کردن، ارادهٔ بلند و قوی، بلند طبیعی، و در اصطلاح عبارت است از «توجهٔ قلب با تمام قوای روحانی خود به جانب حق برای حصول کمال در خود با دیگری»، (جرجانی، التعریفات، ۱۴۰۷/ق/۱۸۷: م: ۳۲۰) سجادی نیز همت را به نقل از عبدالرزاق کاشانی با استناد به آیه: «ما زاغ البصر و ما طغی»^۱ و اشاره به این معنی که «همت خلایق همه باید به سوی خدا باشد، آنرا بر سه درجه تقسیم کرده است: الف) عدم بخل و

کوتاهی نسبت به توجه به حق و توکل به او؛ و شوق به حضرت حق ب) اینکه بنده ناتوانی خود را و اینکه وجود استقلالی ندارد دریابد و به مقامی رسد که بداند توجه به اسبابواسطه فیض، خود از مهلکات است، و به علم و عمل خود مغرور نشود، ج) آنکه همت بنده حتی متوجه واردات و تجلیات نوری که از جمله مواهب حق‌اند، مانند شوق، وجد، برق و ذوق نباشد و به مقاماتی چون توکل و رضا و تفویض و امثال آن اهتمام ننماید؛ و فقط متوجه وصال حق باشد، یعنی توجه صرف به حق» (سجادی، ۱۳۸۹: ۸۰۰)، همت هم از مفاهیم مورد توجه صائب است، این مفهوم در معانی بلند همت و بخشنده در اشعار صائب بسیار آمده است، صائب در ابیاتی همت را بال پرواز و وسیله عروج به عالم بالا می‌داند و این همان است که بی توجهی به دنیا گفته می‌شود، در ابیاتی نیز کلمه همت در معنای بخشندگی بکار رفته است،

دامن همت به دست آور درین گلشن که سرو طیّ راه عالم بالا به یک پا می‌کند

(صائب، ۱۳۷۱: ج ۳، غ ۲۵۴۵)

ز سایل نیست بر خاطر غباری اهل همت را ز کاوش چشمه آب روان بر خویش می‌بالد

(صائب، ۱۳۶۶: غ ۳۱۳۶)

اندیشه ملامتی

ملامتی، یکی از گرایش‌های تصوف اسلامی است که اهل آن، برای جلوگیری از عُجب و ریا و نیفتادن در مظلمه نفس آن را برگزیده‌اند، عرفا، با برگزیدن این شیوه، از ملامت خلق نمی‌ترسند و از نام و ننگ گریزانند، در اسرارالتوحید در تعریف آن آمده: «ملامتی این باشد که در دوستی خدای هر چه پیش آید باک ندارد و از ملامت نه اندیشد» (اسرارالتوحید منور، ۱۳۶۶: ۲۸۸)، شاید نتوان صرف بکار بردن فراوان اصطلاح «ملامت» در کار صائب او را ملامتی دانست، قرائن موجود در ابیات شاهد شاید بتواند خواننده را جهت دریافت مفاهیم دیگری از کلمه ملامت آماده کند، عشق، سرپرشور همه قرائنی هستند که می‌تواند ملامتی گریز از نام و ننگرا به ذهن متبادر کند، در نگاه صائب، سالک در راه سلوک نباید از ملامت بدگویان هراسی به دل راه دهد و در راه عشق، برای انواع ملامت‌ها آماده شود،

سالک آن به که شکایت ز ملامت نکند که بود زخم زبان، خار بیابان طلب

(صائب، ۱۳۶۴: غ ۸۹۸)

شیشه دل شود از سنگ ملامت خندان کبک آن به که به کهسار رساند خود را

(همان، غ ۴۴۹)

مهیا شو دلا در عشق انواع ملامت را که سنگ کم نمی باشد ترازوی قیامت را
(همان، غ ۳۵۵)

نتیجه گیری:

«اسلوب معادله»، شعرشاعران سبک هندی بویژه صائب را، به عنصری سبک ساز بدل کرده است؛ تا جایی که صائب بخوبی توانسته است از این تکنیک درتشخص و تمایز شعرش سود جوید و بیشترین مضامین و مفاهیم عرفانی را با استفاده از اسلوب معادله به خواننده تفهیم نماید، درمجموع این سوال پیش می آید که چرا صائب از اسلوب معادله برای نقل مفاهیم عرفانی استفاده کرده است؟ پاسخ به این سوال موضوع اصلی این مقاله می باشد:

۱، صائب ناچار است برای این که مفاهیم اخلاقی عرفانی را، که جنبه انتزاعی و ذهنی دارد، به خواننده تفهیم نماید از آرایه اسلوب معادله به فراوانی سود جسته است،

۲، از آنجا که شیوه شاعران سبک هندی بیان مضمون در یک بیت است و صائب نیز دراین امر نشان استادی دارد برای بیان مفاهیم عرفانی از صنعت اسلوب معادله که آوردن مضمون دریک بیت است بهره برده است،

در مجموع توان گفت که صنعت اسلوب معادله، شعر صائب را از مسائل عرفانی، انسانی و اخلاقی سرشار ساخته است و او توانسته است به خوبی و شایستگی از القا مفاهیم مورد نظر خود به خواننده برآید، صائب که مضمون سازترین شاعر سبک هندی است توانسته است با ذوق شاعرانه و خلاق خود و به کارگیری این صنعت بلاغی، شعرش را، با خلق مضامین تازه، مصرع برجسته و هنرمندانه ای در بین هم عصران خود به نوبه برساند، ابیاتی که سراسر، سخن از کشف مفاهیم صوفیانه ای نظیر وحدت، ریاضت، فنا و بقا، اخلاق، انسان گرایی و اهمیت مقام انسان، صبر، تواضع، رندی، انزواطلبی و عزلت، خاموشی، زهدگرایی و،،، است که در قالب اسلوب معادله بیان شده است،

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن مجید، ترجمه استاد بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات دوستان،
- ۲- نهج البلاغه، (۱۳۶۸)، ترجمه استاد سیدجعفر شهیدی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی،
- ۳- ابن ابی‌الحدید المعزلی، (۵۸۶-۵۶۵۶ه.ق)، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴،
- ۴- انصاری هروی، ابواسماعیل عبدالله بن ابی منصور، (۱۳۶۸)، صد میدان، به تصحیح: قاسم انصاری، تهران: طهوری، چاپ چهارم،
- ۵- انصاری، خواجه عبدالله، (۱۳۷۳)، شرح منازل السائرین، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ اول،
- ۶- المعجم، رفیق، (۱۹۹۹)، موسوعه مصطلحات التصوف الاسلامی، بیروت: مکتبه لبنان،
- ۷- بقلی شیرازی، روزبهان، (۱۳۴۴)، شرح شطحیات، به اهتمام: هنری کُرین، تهران: طهوری،
- ۸- -----، (۱۳۸۰)، عبرالعاشقین، تصحیح: جوادنوربخش، تهران: یلدا قلم،
- ۹- جامی، عبدالرحمن، (۱۳۵۶)، لویح، تصحیح: محمدحسین تسبیحی، تهران،
- ۱۰- جرجانی، السیدالشریف، (۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م)، التعریفات، بیروت: عالم الکتب،
- ۱۱- دشتی، محمد، (۱۳۸۶)، ترجمه نهج البلاغه حضرت امیرالمومنین (ع)، تهران: موسسه فرهنگی انتشاراتی زهد،
- ۱۲- رازی، نجم‌الدین، (۱۳۷۱-۱۳۷۹)، مرصادالعباد، به اهتمام: محمدامین ریاحی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم،
- ۱۳- رجائی بخارائی، احمدعلی، (۱۳۵۸)، فرهنگ اشعار حافظ، تهران: انتشارات علمی،
- ۱۴- رزمجو، حسین، (۱۳۷۰)، انواع ادبی و آثار آن در زبان فارسی، انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ دوم،
- ۱۵- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۶)، آشنایی با نقد ادبی، تهران: انتشارات سخن، چاپ چهارم،
- ۱۶- -----، (۱۳۶۳)، شعر بی‌دروغ شعر بی‌نقاب، تهران: جاویدان،
- ۱۷- سجادی، سیدجعفر، (۱۳۸۹)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: انتشارات طهوری، چاپ نهم،
- ۱۸- سجادی، سیدضیاء‌الدین، (۱۳۷۹)، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، چاپ هشتم،
- ۱۹- شفیع کدکنی، محمدرضا، (۱۳۷۱)، شاعر آینه‌ها، تهران: نشرآگاه،
- ۲۰- شمیسا، سیروس، (۱۳۷۷)، سبک‌شناسی نظم، تهران: دانشگاه پیام نور،
- ۲۱- صائب تبریزی، محمدعلی، (۱۳۶۶-۱۳۷۱)، دیوان، به کوشش: محمد قهرمان، دوره ۶ جلدی، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی ۲۱،

- ۲۲- عین القضاة، ابوالمعالی عبدالله بن محمد بن علی المیانجی (بی‌تا)، تمهیدات، به تصحیح: عفیف عسیران، چاپ دوم، تهران: کتابخانه منوچهری،
- ۲۳- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۰)، تذکره‌الاولیا، به تصحیح: محمد استعلامی، چاپ ششم، تهران: زوار،
- ۲۴- عوفی، سدیدالدین محمد، (۱۳۹۱)، لب‌الالباب، تصحیح: عزیزالله علیزاده، تهران: ناشر فردوسی،
- ۲۵- غزالی، احمد، (۱۳۷۰)، سوانح، به کوشش: احمد مجاهد، تهران: انتشارات دانشگاه تهران،
- ۲۶- غنی، قاسم، (۱۳۷۴)، تاریخ تصوف در اسلام، زوار: تهران،
- ۲۷- فقیهی، حسین و نظری نوکنده، نیره، (۱۳۸۷)، مضامین عرفانی در غزلیات صائب، مجله پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره‌ی دهم، ۷۳-۸۴،
- ۲۸- قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۶۷)، ترجمه رساله قشیریه، با تصحیح: بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی،
- ۲۹- کاردگر و همکاران، یحیی، «انگیزه‌های سفر به هند در آیین شعر صائب»، فصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال پنجم، شماره چهاردهم، بهار ۱۳۹۲، ۱۳۰-۱۳۹۲، ۱۰۵،
- ۳۰- کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۶)، اصطلاحات صوفیه، ترجمه: محمدعلی مودود لاری، به کوشش: گل بابا سعیدی، تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول،
- ۳۱- کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۶۷)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح: جلال‌الدین همایی، تهران: موسسه نشر هما،
- ۳۲- کاشفی، ملاحسین واعظ، (۱۳۶۱)، لب لباب مثنوی، با مقدمه: سعید نفیسی، تصحیح: نصرالله تقوی، تهران: نشرافشاری، چاپ دوم،
- ۳۳- گوهرین، صادق، (۱۳۸۸)، شرح اصطلاحات تصوف، تهران: انتشارات زوار، چاپ اول،
- ۳۴- لاهیجی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۹۱)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن‌راز، تصحیح: محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: انتشارات زوار،
- ۳۵- -----، (۱۳۷۸-۱۳۷۱)، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن‌راز، به تصحیح: محمدرضا برزگر خالقی، تهران: انتشارات زوار، چاپ سوم،
- ۳۶- میهنی، محمد بن منور بن ابی‌سعد بن ابی‌طاهر، (۱۳۶۶)، اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، به تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات آگاه، چاپ اول،
- ۳۷- مؤذنی، علی محمد و تابان فرد، عباس، (۱۳۸۹)، اسلوب معادله و کاربرد آن در دیوان سنایی، همدان: ادبستان، سال اول، شماره دو، صص ۱۴۵-۱۳۱،
- ۳۸- نیری، محمدیوسف و مرادی، عباس، (۱۳۹۱)، ولایت در نگاه راز شیرازی، شیراز: بوستان ادب، سال چهارم، شماره اول، پیاپی ۱۱، صص ۱۹۶-۲۲۲،
- ۳۹- نیری، محمدیوسف، (۱۳۹۲)، نرگس عاشقان، شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز، چاپ اول،

- ۴۰- نوریخس، جواد، (۱۳۷۲)، فرهنگ نوریخس، تهران: مؤلف،
- ۴۱- نسفی، عزیزبن محمد، (۱۳۸۹)، کشف الحقایق، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی،
- ۴۲- هجویری، (۱۳۸۳)، کشف‌المحجوب، تصحیح: محمود عابدی، تهران: انتشارات سروش،
- ۴۳- یوسفی، غلامحسین، (۱۳۶۹)، چشمه روشن، تهران: انتشارات علمی،