

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۱۲

تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۲/۲۰

«مضامین مشترک عرفانی در مثنوی معنوی و دیوان صائب»

عبداله نصرتی^۱

هما هوشیار^۲

چکیده:

این مقاله با عنوان «بررسی تطبیقی مضامین عرفانی در مثنوی معنوی و دیوان صائب» به بررسی، شرح و تحلیل تطبیقی پنج مضمون فنا، وحدت وجود، اتحاد، عشق و اخلاص در دو کتاب مثنوی و دیوان صائب می پردازد. نگارنده در آغاز هر مضمون تعریفی عرفانی از آن مضمون ارائه کرده و سپس به بررسی تطبیقی آن مضمون در مثنوی و دیوان صائب پرداخته است. از آن جا که دیوان صائب تبریزی متضمن حکایتی نیست و مضمون ها در قالب تک بیت ارائه شده اند و مثنوی متضمن حکایت است لذا پژوهشگر به جهت انطباق کلی سعی کرده که مضامین مثنوی را بدون تکیه بر حکایات آن ها بیاورد. البته جهان بینی عرفانی مولوی با جهان بینی صائب قابل قیاس نیست زیرا صائب شاعر است و مولوی عارف؛ با این حال در اشعار صائب جلوه های حکمت و عرفان دیده می شود که آن هم بی شک متأثر از عرفایی چون مولوی و حافظ می باشد. در این پژوهش برآنیم تا به بررسی مضامین مشترک در مثنوی و دیوان صائب پردازیم.

کلید واژه‌ها:

مثنوی، دیوان صائب، مضامین مشترک عرفانی

۱- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران.
۲- کارشناس ارشد گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران. نویسنده
مسئول: h.hoshyar385@gmail.com

پیشگفتار

عرفان و تصوف اسلامی، به وسیله‌ی «ابن عربی» ها، «سنایی» ها، «عطار» ها، «مولوی» ها تربیت و باروری یافت و به دست دیگر عارفان رسید (تمیم داری، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۱۸) و آنان نیز این اندیشه‌های بلند و ارزشمند را همچون جان و دل خود، گرامی داشتند، آن‌ها را چه به صورت نظری و چه به شکل عملی و فردی، بکار گرفتند و دیگران را نیز به بهره‌گیری درست و عملی از این سیر و سفر لامکانی توصیه نمودند. در دوره‌ی صفویه، اوضاع عرفان و تصوف، به دلایلی چون بنا شدن آن بر مبنای شعارهای سطحی شیعه‌گری و نیز توجه شاهان صفوی به فقیهان جبل عامل لبنان، به عنوان رهبران جهان تشیع، نامطلوب و نابسامان بود. (الشیبی، ۱۳۷۴ : ۳۹۲) با این حال، یکی از شاعران بزرگ دوره‌ی صفوی که با بهره‌گیری گسترده از آراء و عقاید عارفان بزرگی چون ابن عربی، سنایی، عطار، مولوی و جامی، توانست راه‌های دشوار و خارزار طریقت را به راهبری و دلیلی پیر عشق، برای رسیدن به گلزار لامکان، در زندگی فردی و شخصی خود، طی نماید و با دو بال جذب و کوشش به مرحله‌های پایانی آن دست یابد و به مقتضای پیدایش دستگاه‌های بزرگ عرفانی درسی و علمی، در جنبه‌ی نظری نیز اندیشه‌های بلند عرفانی آن بزرگان را با دقت و با رنگ و بوی عرفانی آمیخته با نکته‌های حکمی، اخلاقی و اجتماعی و ادبی آن روزگار، برای مشتاقان بازگو کند. صائب تبریزی است. (صفا، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۲۸۰) وی در دو بیت زیر از خداوند می‌خواهد از عرفان سهم بیشتری به او ببخشد و او را در بزم وحدت بار دهد:

یارب از عرفان مرا پیمانہ ای سرشار ده چشم بینا جان آگاه و دل بیدار ده
هر سر موی حواس من به راهی می‌رود این پریشان سیر را در بزم وحدت راه ده

(صائب، ج ۶، غزل ۶۵۱۶)

با بررسی دیوان صائب، می‌توان به اندیشه‌های وی، در زمینه‌هایی چون فنا و اتحاد، احوال، وحدت وجود، دست‌یافت.

مضامین مشترک در مثنوی معنوی و دیوان صائب تبریزی

هفت مضمون از مضامین عرفانی مثنوی معنوی در دیوان صائب تبریزی هم آمده است؛ که البته نمی‌توان بقطع حکم کرد که همه‌ی این مضامین را صائب از مولوی اقتباس کرده باشد زیرا در عین آن که مضامین مشترک اند؛ اما صائب در تحلیل مضمون روش و شیوه‌ی خاص خود را در پیش گرفته است. لذا بیشتر باید به اشتراکات مضامین مثنوی و صائب قائل شد تا اقتباسات. این مضامین عرفانی عبارت اند از: وحدت وجود، فنا، اخلاص، اتحاد، عشق، احتراز از مصاحب ناجنس. از آن رو که مضامین مثنوی در قالب قصه و حکایت و داستان کوتاه و بلند عرضه شده‌اند مولوی برای بسط افکار و آراء و نظریات خود مجال بیشتری یافته است ولی صائب چنین مجالی را ندارد زیرا شعرش اولاً در قالب غزل است و ثانیاً در سبک هندی شاعر معمولاً مضمون و معنی را در تک بیتی عرضه می‌کند. البته مضامین مطرح شده در مثنوی به مراتب منسجم تر و گسترده تر و ابتکاری تر اند به این دلیل که قالب شعری مثنوی است و مولوی در دوره ای می‌زیسته که مضامین عرفانی با وجود کمال نسبی خود، خلأهایی داشتند و مولوی که بقول شفیعی کدکنی یکی از قله‌های شعر فارسی بوده است این خلأ را بخوبی پر کرده است. شعرای پس از وی بطور قطع در پروردن مضامین عرفانی رهین و وامدار او هستند. زیرا مولوی گذشته از شاعری دارای جهان بینی خاص و مدون عرفانی است همان گونه که سنایی و عطار چنین بوده اند اما صائب از چنین جهان بینی خاصی برخوردار نیست و می‌توان شعر او را در بعض موارد از مصادیق سخن حکیمانه دانست ولی کلیت اشعار او حاکی از طبع لطیف و شاعرانه وی هستند.

فنا

خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین در تعریف مقام فنا و درجات آن می‌فرماید: قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَيَبْقَى وَجْهٌ رَبِّكَ». الفناء فِي هَذَا الْبَابِ إِضْمِحَالٌ مَا دُونَ الْحَقِّ، عِلْمًا ثُمَّ جُحْدًا، ثُمَّ حَقًّا. خداوند عزوجل می‌فرماید: « همه ی کسانی که در آن هستند فانی می‌شوند و تنها ذات ذوالجلال و گرامی پروردگارت باقی می‌ماند.» فنا در این باب عبارت است از مضمحل و مستهلک و متلاشی شدن غیر حق، از روی علمبه اینکه بنده بداند حق

تعالی عین وجود من حیث هو وجود است، و در نتیجه ماعدای او عدم مطلق است آنگاه از روی جحد و انکاری یعنی آنچه را دانسته بود ببیند، و در نتیجه ی آن وجود غیر حق تعالی را انکار کند، چون حق را عین کل شهود کرده استو سپس از روی حق؛ یعنی از روی وجود و تحقق، به اینکه حقیقت حق را بالحق وجدان کند، و این هنگامی است که رسم او به کلی فانی می‌شود. در این هنگام او حق را بالحق، اعنی کل می‌یابد؛ و برای غیر حق تعالی رسمی باقی نمی‌ماند. فلا موجود الا هو وحده) (کاشانی، ۱۳۷۹: ۳۰۵)

مضمون فنا در مثنوی معنوی

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی زاری از مانه، تو زاری می‌کنی
 ما چو ناییم و نوا در ما ز تست ما چو کوهیم و صدا در ما ز تست

(دفتر اول: ابیات ۵۹۹-۵۹۸)

ما همه شیران ولی شیرِ عَلم حمله شان از باد باشد دم به دم
 حمله شان پیدا و ناپیداست باد آن که ناپیداست از ما گم مباد
 بادِ ما و بودِ ما از دادِ تست هستیِ ما جمله از ایجاد تست

(همان: ب ۶۰۵-۶۰۳)

فنا در مثنوی ارتباط مستقیم با نفی ارادهٔ عبد و اثبات ارادهٔ حق دارد به این معنی که هرگاه بنده اراده اش تسلیم ارادهٔ حق تعالی گردد و هر آن چه را که خداوند برای او مقدر کرده با رضا و خشنودی کامل بپذیرد داخل در مرتبهٔ نازل فنا می‌گردد. سپس به هر میزان که ارادهٔ عبد رنگ بازد ارادهٔ حق پررنگ تر می‌گردد تا جایی که اثری و رنگی از ارادهٔ بنده باقی نمی‌ماند و این جاست که فنای مورد نظر صوفیه و مولوی تحقق می‌یازد. مولوی در ابیات فوق بر سبیل تمثیل خود را چنگ و خداوند را چنگ زن دانسته است، اگر صدایی از چنگ وجود او برمی‌خیزد به این اعتبار که او بنده ای فانیست این صدایی هم که از چنگ وجود او بر می‌خیزد از ناحیهٔ حق است. مولوی خود را بر سبیل تمثیل نی‌نامیده و خداوند را نی‌زن نامیده و معتقد است اگر صدایی روحانی از وجود او در گاهِ سماع برمی‌خیزد این صدا از ناحیهٔ حق تعالی است که خالق اصوات می‌باشد. همچنین وجود خویش را به مثابهٔ کوهی دانسته که نداها

غیبی حق تعالی در آن انعکاس می یابد این ندهای غیبی به کوه وجود مولوی اصابت کرده و سپس با سیری منحنی وار مجدداً به معدن و منبع خود که عالم الاهی است باز می گردد. فانی بودن در مثنوی مساوی و مساوق است با فقدان قدرت و شدت ضعف بنده؛ از این منظر بنده ای که ذلت بیشتری در خود احساس می کند و به کمال مرتبه خاکساری و فقر نائل شده است در مراتب والای فنا قرار دارد چنین شخصی به مثابه نقش شیر روی پرده است که با وزیدن باد بالا و پایین می رود و از خویش مطلقاً اختیاری ندارد.

مضمون فنا در دیوان صائب تبریزی

به اظهار صائب، وقتی سالک به مقام حیرت، می رسد، باید از آن عبور کند و به مرحله‌ی فنا نائل شود. چه، بدون این مقام، کسی به سرمنزل مقصود نمی رسد؛ همچنین باید دانست که سالکی که در ذات حق تعالی می اندیشد، از آن دریای بی ساحل، دیگر شناور بر نمی گردد، بلکه فنا می شود. وی درباره‌ی ماهیت فقر و فنا بر این باور است که فقر و فنا هر گونه تعیین و عالم کثرت را بر نمی تابد و با آن مخالف است و اینک ابیات صائب در باب این مقام عرفانی:

با تعیین جنگ دارد مشرب فقر و فنا با حباب و موج این دریای روشن دشمن است

(ج ۲، غزل ۱۰۸۵)

به فکر نیستی هرگز نمی افتند مغروران اگرچه صورت مراض لا دارد گریبانها

(ج ۱، غزل ۱)

صائب در این بیت وصول به فنا را روش و شیوه‌ی آدمیان فروتن و متواضع می داند و می گوید: هیچ وقت انسان‌های خودخواه و متکبر در پی فنا و نیستی خود و اثبات حقیقت حقه یالهی بر نمی آیند زیرا غرور دارند. و سپس برای این که این عدم وصول مغروران به فنا را برای خوانندگان ملموس کند تشبیهی می آورد به این مضمون که: هر چند یقه‌ی لباس اشخاص بشکل لا (=فنا و نیستی موجودات) است اما آن که این لباس را پوشیده از حقیقت این لا (=فنا فی الله) مطلقاً اطلاعی ندارد. دکتر علی محمد سجادی در توضیح این بیت آورده است: «لا» علامت نفی است و همچون قیچی رشته‌ی عمر آدمی را از هم می گسلد، گریبان نیز به شکل «لا» است. هنگام تفکر آدمی سر در گریبان فرو می برد، اما مردمان خودخواه که فریب

زندگانی را خورده اند چنان به حیات خویش مغرورند که حتی برای لحظه ای سر به جیب تفکر فرو نمی‌برند و نمی‌نگرند که گریبان «لا» بدانان هشدار می‌دهد که تار و پود عمرتان در دست مقراض مرگ و نیستی گرفتار است. «غرور مانع از اندیشیدن به مرگ است.» (سجادی، ۱۳۸۸ : ۲۱-۲۰)

قطره شد سیلاب و واصل شد به دریای محیط تا به کی باشید ای بی غیرتان از هم جدا

(ج ۱، غزل ۹)

صائب در این بیت برای تعریف و تبیین مقام فنا مثل قطره و دریا را مطرح می‌کند که مثلی رایج است. قطره در اصطلاح عرفانی وجود مجازی و ناچیز آدمی است و دریای محیط، عبارت است از ذات بی‌کران الهی. صائب در این جا خوانندگان خود را مورد عتاب قرار می‌دهد و می‌گوید: قطره قطره‌ی باران جمع گردید و به سیل تبدیل گردید و این سیل استعداد و لیاقت پیوستن و اتحاد و فنا در دریا را کسب کرد اما ای بی غیرتان (=بی تفاوتان) شما تا کی از هم جدا می‌مانید و به قطره بودن خود بسنده می‌کنید.

آفتاب و مه ترا از دور می‌بوسد زمین من کدامین ذره ام تا گردِ سرِ گردم ترا

(ج ۱، غزل ۲۳)

ظاهراً خطاب صائب با حق تعالی است. آن چه بیانگر مقام و مرتبه‌ی فنا و نیستی در این بیت است همانا اذعان شاعر به ذره بودن خویش در برابر حق تعالی می‌باشد. در رباعیات منسوب به ابوسعید ابوالخیر هم وجود عاشق به ذره و وجود حق تعالی به خورشید تشبیه شده، وی می‌فرماید :

چونان شده ام که دید نتوانندم چون ذره به خورشید همی‌دانندم
تا پیش تو ای نگار بنشانندم خورشید تویی به ذره من مانندم

(ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۷۶: ۶۰)

گرچه خاکستر شدم، باز از خدا خواهم پری تا مگر بر گرد سر، بارِ دگر گردم ترا

(ج ۱، غزل ۲۳)

خاکستر شدن در ادب عرفانی نمادی از فانی شدن است. صائب خطاب به معشوق خود می‌گوید: من گرچه فانی شدم اما باز هم از خدا می‌خواهم که مرا به مقام پیش از فنایم باز گرداند تا بار دیگر مانند ققنوس دور سر معشوق خویش بگردم. یا این که پس از فنا خداوند به من پرواز (=بقا و جاودانگی) عطا کند تا با آن بدور طلعت ماه معشوق گردم.

ای که می‌پرسی چه پیش آمد که پیدا نیستی خویشتن را کرده ام گم تا طلبکارم ترا

(همان، غزل ۲۴)

خویشتن گم کردن در ادب عرفانی عبارت است از دست‌یافتن به مرتبه‌ی فنا زیرا بی‌خویشی از لوازم و ضروریات مقام فنا است چنان که هوشیاری و صحو از لوازم و ضروریات مقام بقاست. صائب خطاب به ممدوح خویش می‌گوید: اگر طالبی که دلیل اختفا و عدم ظهور مرا بدانی، بدان که من به سبب طلب وصول تو به مرتبه‌ی فنا رسیده‌ام.

مضمون وحدت وجود در تصوّف

یکی از اصولی‌ترین مباحث حوزه‌ی عرفان و نیز فلسفه، مسأله‌ی «وحدت وجود» است که همواره محلّ بحث و بررسی صاحب نظران و اهل طریقت بوده، به طوری که دو آموزه‌ی «وحدت وجود» و «انسان کامل» به عنوان ارکان و محورهای تعالیم صوفیان شناخته شده است. (نصر، ۱۳۸۲: ۶۳) آن چه به طور خلاصه در بیان مفهوم این عبارت مطرح شده، این است که حقیقتی جز خداوند وجود ندارد، و هر آن چه هست، جز خدا نیست، در نظر ابن عربی، عالم، خود وجودی مستقل و حقیقی نداشته، بلکه خیال صرف است، و چیزی نیست الاّ مظاهر گوناگون حقیقتی واحد که همان وجود الهی است. ابن عربی در پاسخ به این پرسش که چگونه ممکن است کسی جزیک وجود را در جهان شهود نکند، در حالی که موجودات کثیری را در مقابل خود می‌بیند، و تفهیم بهتر موضوع وحدت وجود، از تعبیر متنوعی چون خواب و رؤیا، صورت در آئینه، رابطه‌ی عدد واحد با اعداد و... بهره می‌جوید. او در فتوحات چنین می‌گوید: «فَهُوَ بِمَنْزِلِهِ سَرِيَانِ الْوَاحِدِ فِي الْمَنَازِلِ الْعَدَدِ فَتُظْهِرُ الْأَعْدَادِ إِلَى مَا يَتَنَاهَى بِوُجُودِ الْوَاحِدِ فِي هَذِهِ الْمَنَازِلِ.» (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۸)

مضمون وحدت وجود در مثنوی معنوی

از منظر مولوی نکته‌های دقیق و لطایف عمیق عرفانی و خاصه مسأله‌ی وحدت وجود همچون شمشیر پولادین، تیز و برآن است که بدون فراهم آوردن سپری از ادراک و فهم استوار

نمی‌توان در برابر آن ظاهر شد. پس ای‌انسانی که برای فهم آن نکات دقیق و عمیق، استعداد لازم و قابلیت فهم نداری نباید به سوی آن بروی. لذا می‌گوید:

نکته‌ها چون تیغ پولادست تیز گر نداری تو سپر، واپس گریز

(دفتر اول، ب ۶۹۱)

مولوی از منظر بحث عدم و وجود هم به نظریه‌ی وحدت وجود نزدیک می‌شود؛ او معتقد است که موجودات عدم محض بوده‌اند که خداوند به قدرت کامله‌ی خویش آنان را در وجود آورده و باز همدار پایان عمر آنان را به عدم باز می‌گرداند. پس وجود موجودات میان دو عدم قرار گرفته است. پس موجودی که آغازش عدم و انجامش عدم است طبعاً وجودش اعتباری و غیر حقیقی است. لذا می‌گوید:

بر عدم‌ها کآن ندارد چشم و گوش چون فسون خواند همی‌آید بجوش
از فسون او، عدم‌ها زود زود خوش معلق می‌زند سوی وجود
باز بر موجود افسونی چو خواند زود دو اسبه در عدم موجود راند

(همان، ابیات ۱۴۵۰-۱۴۴۸)

مراد از عدم در این جا نقیض وجود و نیست مطلق نیست بلکه مطابق مشرب ابن عربی مراد موجودات است که در علم حضرت حق بصورت عین ثابت باشند و آن گاه از مرتبه‌ی علمی به مرتبه‌ی عینی درآیند. لیکن مولوی عدم را بر موجودات اطلاق کند به اعتبار آن که نیست هست نما هستند. وقتی انسان وجود مستقلی ندارد پس فعلی هم که از او صادر می‌شود به او انتساب حقیقی نخواهد یافت. از این منظر هم نگرش مولوی وحدت وجودی است. انسانی که وجودش قائم به حق تعالی است؛ فعلش هم به همو انتساب و قوام می‌یابد. پس کلیت افعال عالم از ذات حق نشأت می‌گیرند. لذا مولوی می‌گوید:

فعل را در غیب اثرها زادنی است وآن موالیدش به حکم خلق نیست
بی شریکی، جمله مخلوق خداست آن موالید ارچه نسبتشان به ماست

(دفتر اول، ابیات ۱۶۶۲-۱۶۶۱)

در فرازی دیگر از مثنوی مولوی خود را معدوم و بی ذات و وجود می‌داند، نگرش او در این خصوص وحدت وجودی است. منشا این معدومی را دم و نفس غیبی می‌داند نفسی که مسیحا از ظهور آن دم نمی‌زند و حق تعالی هم از روی غیرت آن را آشکار نمی‌نماید:

ما چه باشد در لغت؟ اثبات و نفی من نه اثباتم، منم بی ذات و نفی
من کسی در ناکسی دریافتم پس کسی در ناکسی دریافتم

(همان، ابیات ۱۷۳۵-۱۷۳۴)

این نگرش وحدت وجودی با فنای صوفیه ارتباطی تنگاتنگ دارد، زیرا ادراک حقیقت وحدت وجود در معنای جامع آن مستلزم وصول به مقام و مرتبه‌ی فنا و پیوستگی ذات عارف با معروف حقیقی (=حق تعالی) می‌باشد.

از هستی به نیستی رسیدن که مولوی در مثنوی مطرح می‌کند در حقیقت همان نگرش وحدت وجودی است. این نیستی که او مطرح می‌کند عدم نیست بلکه عین وجود و منشأ وجود عالم و آدم است. در این کلام مولوی به حسب ظاهر نوعی پارادوکس لفظی دیده می‌شود زیرا آن چه او تحت عنوان هستی آدمی مطرح می‌کند، در حقیقت نیستی صرف است و آن چه تحت عنوان نیستی مطرح می‌کند در حقیقت مبدا و منشأ وجود یعنی حق تعالی استرسیدن به این عدم یعنی شکوفا شدن نهال وجود آدمی در حالی که سرمایه‌های هستی مجازی آدمی پیوسته رو به زوال و نابودی دارد. لذا می‌گوید:

بازگرد از هست، سوی نیستی طالب ربّی و ربّانیستی
جای دخل است این عدم، از وی مرّم جای خرج است این وجود بیش و کم

(دفتر دوم، ابیات ۶۱۹-۶۱۸)

چون در آن خم افتد و گویش: قم از طرب گوید: منم خم، لا تلم
آن «منم خم» خود اناالحق گفتنست رنگ آتش دارد آلا آهنست

(دفتر دوم، ابیات ۱۳۴۷-۱۳۴۶)

خم رنگریزی در بیت ۱۳۴۶ اشارتی از مرتبه‌ی وحدت است. منظور مولوی این است که

چون آدمی ترک تعلق کند و چشم از کثرات پیرامون خود بپوشد، در خم وحدت حق تعالی می افتد و دیده اش وحدت بین و دلش موحد می گردد. مولوی در بیت ۱۳۴۷ و دیگر جاهای مثنوی، دعاوی انالالحق و «سبحانی ما اعظم شأنی» را که از قبیل شطحیات صوفیان است به گونه ای نغز، تفسیر می کند. وی معتقد است، دعوی «انالالحق» در واقع به معنی «هوالحق» است، و تأکید می کند که این معنی از جهت اتحاد نوری است نه از راه حلول و اتحاد حلولی. از این رو مولوی گفتار منصور حلاج را با دعوی فرعون فرق می نهد به این معنی که دعوی فرعون ناشی از انکار خدا بود و گفتار حلاج ناشی از فنا و استغراق در ذات احدیت:

گفت فرعونی انالالحق گشت پست گفت منصور، انالالحق و برست
آن انا را لعنه الله در عقب وین انا را رحمه الله ای محب

(همایی، ۱۳۵۶، ج ۱، صص ۲۳۱-۲۲۷)

وقتی این بزرگان می گویند: انالالحق، گوینده ی این گفتار را خود نمی دانند، بلکه گوینده را حضرت حق می شمرند. یعنی این حق است که در نای وجود آنان دمیده و ندای «انالالحق» و «سبحانی ما اعظم شأنی» را ترنم نموده است. بنابراین مراد از «انالالحق» همانا «هو الحق» است، نه ادعای خدایی و ربانیت عارف، زیرا حق در جمیع مظاهر، ظاهر است و هیچ گیری در میان نیست و اوست که می گوید: انالالحق نه عارف مجذوب. مولوی در فیه مافیه نیز این مطلب را این سان شرح داده است: «آخر، این «انالالحق گفتن»؛ مردم می پندارند که دعوی بزرگی است. انالالحق، عظیم تواضع است. زیرا این که می گوید: من عبد خدایم، دو هستی اثبات می کند: یکی خود را یکی خدا را. اما آن که انالالحق می گوید، خود را عدم کرد، به باد داد می گوید: انالالحق. یعنی من نیستم، همه اوست. جز خدا را هستی نیست؛ من بکلی عدم محضم و هیچم، تواضع در این بیشتر است. اینست که مردم نمی فهمند. (مولوی، ۱۳۴۸: ۴۴-۴۳)

مضمون وحدت وجود در دیوان صائب تبریزی

عقیده ی وحدت وجود در اشعار عرفانی «صائب» جایگاه والا و مظاهر گوناگونی دارد که به مهم ترین آن ها اشاره می شود:

الف- همه ی عالم هستی از تجلی آن وجود مطلق صادر شده است؛ از این رو، عشق تنها به معشوق ازل اختصاص ندارد، بلکه تمام عالم را شامل می شود. چه، هر ذره ای در حکم آیینی

حسن اوست:

گرچه حسن او ننگجد در زمین و آسمان دیده‌ی هر ذره‌ی ای آینه دارِ حسن اوست

(ج ۲، غزل ۱۰۹۴)

همچنان که سعدی گوید:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم ازوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست

(سعدی، 1384: ۸۸۷)

وی در هر جا نظری می‌افکند، همه را تجلی‌های ظهور حق در شب مهتاب می‌بیند. به همین دلیل بر این باور است که هر کس از ظهور و تجلی حق در کائنات غافل باشد، در حکم کسی است که بوی «یوسف»^(ع) را در کاروان گم کرده باشد:

به هر طرف که نظر باز می‌کنم صائب تجلیات ظهور است در شب مهتاب

(ج ۱، غزل ۹۰۳)

هر که غافل از ظهور حق بود در کائنات بوی یوسف در میان کاروان گم کرده‌ای است

(ج ۲، غزل ۱۱۸۶)

ب-حقیقت یکی است و آن هم الله است. در حقیقت، چهره‌ی وحدت در زیر زلف کثرت قرار دارد:

موج دریکتایی دریا نیندازد خلل چهره‌ی وحدت نهان در زیر زلف کثرت است

(ج ۲، غزل ۹۶۴)

ج-انسان را نباید به چشم کم بینی نگریست، بلکه از آن رو که روح بسیط است، از عالم مطلق آمده و در عین حالی که حقیقت است، با عالم ماده نیز متصل است. به همین دلیل همواره مشتاق وصول به اصل و حقیقت است؛ عبارت دیگر، آدمی قطره است و به دنبال رسیدن به دریاست. همچنین انسان عالم اصغر است و آن چه در عالم اکبر یافت می‌شود، در درون وی هم هست:

خُردرآیدن به چشم کم نشان احولی است پیش ارباب بصیرت قطره و دریایی است

(ج ۲، غزل ۱۱۹۳)

صائب طبق عقیده‌ی وحدت وجود عرفا، خداوند را تنها موجود و وجود حقیقی در جهان هستی می‌داند که بایک اراده و تجلی همه‌ی موجودات را پدید آورده است و در این خصوص می‌گوید:

چشم‌حق‌بین‌رانگردد کثرت‌ازوحدت حجاب نه صدف را گوهریکدانه می‌یابیم ما

(ج ۱، غزل ۲۶۲)

یکی دیگر از نگرش‌های وحدت وجودی صائب، باور او به عالم‌یک‌رنگی و صافی است، او می‌گوید: نژاد و گوهر ما از دریای‌یک‌رنگی و عالم معنی و وحدت بوده است که به اجبار بر این جهان خاکی هبوط کرده است. همچنین گوید:

دربهارستان بک رنگی شراب و خون‌یکی است

بلبل و گل، سرو و قمری، لیلی و مجنون‌یکی است

(ج ۲، غزل ۱۱۹۵)

از دیدگاه عرفا همه‌ی پدیده‌ها از اصل واحدی سرچشمه گرفته اند و همه به همان اصل واحد برمی‌گردند. صائب نیز با این عقیده‌ی عرفا دمساز می‌شود و می‌گوید: همه‌ی موجودات و همه‌ی فرع‌ها بسوی اصل خود در حرکت هستند.

می‌شود راجع به اصل خویش صائب فرع‌ها

بازگشت بوی مشک آخر به آهویی ختاست

(همان، غزل ۹۳۷)

مضمون اتحاد در تصوف

بزعم صوفیان چون خداوند متعال خواهد بنده‌ای را مورد عنایت خاص قرار دهد او را به وادی طلب و درد معرفت و کسب سعادت ازلی و ابدی اندازد. تا پس از طی مراحل و مدارج

کمالات معنوی، عروج روحانی یابد و در هر مرحله ای به کمالی نائل آید که در مراحل قبل آن را درک نکرده بود. تا آن که به کلی از عوارض مادی منسلخ گردد و با نفس کلی و سرانجام عقل اول متحد شود و در این مقام تمام عوارض ماهوی خود را پس پشت نهاد و قرب حقیقی او را حاصل می‌شود. در این حال می‌تواند بدون واسطه از ذات باری، تعالی، کسب فیض کند. چه طالب تا گرفتار عوارض مادی است با دوئیت سر و کار دارد و پیوسته در مجادله و ستیز و تضاد می‌گذراند. همین که به مقام تصفیه‌ی قلب و تزکیه‌ی ذات نائل شد به اصطلاح صوفیان در بحر احدیت مستغرق خواهد شد و با آن متحد خواهد گردید. مانند قطره‌ای ضعیف که از راه دور پس از طی مراحل و منازل صعب خود را به دریا می‌رساند. تا در منازل و مراحل است گرفتار دوئیت و تضاد است و همین که به دریا رسید با دریا متحد خواهد شد و خواهد دانست که آن چه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد. مخالفان مسلک تصوف این طایفه را متهم به حلول و اتحاد کرده‌اند. خاصه پس از حسین بن منصور حلاج و ادعای او و «انالالحق» گفتنش، این موضوع شیوع یافت که صوفیان معتقد به اتحاد و حلول اند و این عقائد با مسئله‌ی توحید اسلام سازگار نیست و به همین جهت این مسلک را مردود شمردند و بسیاری از اهل ظاهر آنان را کافر دانستند، (گوهرین، ۱۳۸۸، ج ۲-۱، ص ۱۷۸)

مضمون اتحاد در مثنوی معنوی

مولوی معتقد است که تاختن قوه‌ی واهمه بر مملکت وجود آدمی، اضطراب و نگرانی را به ارمغان می‌آورد؛ اما در همین حال ندای صورت حقیقی ذات آدمی بر مملکت وجود طنین افکن می‌شود و به آدمی متذکر می‌شود و می‌گوید: در مقام وحدت، من عین توام و تو عین من. مبادا که به آتش تفرقه و جدایی گرفتار شوی. (مثنوی، دفتر دوم، ب ۱۰۳) مولوی قائل به اتحاد صانع و مصنوع است و معتقد است که مصنوع فیض هستی و حیات را از وجود مطلق می‌گیرد. به این معنی که مخلوق هستی اش قائم به هستی خالق است. همه‌ی موجودات از بوستان فیوضات الهی بهره می‌برند خواه براق باشد، خواه اسب عربی و خواه الاغ. (همان، ابیات ۱۱۱۶-۱۱۱۵) این نظریه‌ی اتحاد صانع و مصنوع که مولوی مطرح کرده دقیقاً با بیان ابن عربی که گفته: **سبحان الذی اظهر الاشياء و هو عینها** منطبق است و بسا مولوی این نظریه را از ابن عربی اخذ کرده باشد.

چونک شد از پیش دیده وصل‌یار	ناییی باید ازومان‌یادگار
چون خدا اندر نیاید در عیان	نایب حق اند این پیغمبران
نه غلط گفتم که نایب با منسوب	گر دو پنداری، قبیح آید نه خوب
نه دو باشد تا توی صورت پرست	پیش او یک گشت کز صورت برست
در معانی قسمت و اعداد نیست	در معانی تجزیه و افراد نیست
اتحادیار بایاران خوش است	پای معنی گیر، صورت سرکش است

(دفتر اول، ب ۶۷۱-۶۸۲)

مولوی بحث اتحاد عرفانی را عبارت می‌داند از اتحاد ذات اولیا با ذات الله و این اتحاد ازلی و ابدی است. از آن جا که خداوند لایدرک و لایوصف است و بندگان آن استعداد و ظرفیت را ندارند که مستقیم و بلاواسطه با ذات الهی مرتبط و متصل گردند، لذا وجود واسطه ای به نام انبیا و اولیا که برگزیدگان درگاه حق اند و بندگان را به جانب بارگاه قدس ربوبی هدایت و سوق می‌دهند ضروری می‌گردد. البته اولیا در مرتبه ای پایین تر از انبیا قرار دارند و از نور وجود انبیا کسب نور می‌کنند با این وجود انبیا هم از اولیا و اوصیا مستغنی نیستند زیرا بسط حقایق و بواطن شرع به عهده اولیا گذاشته شده است. مولوی به اعتبار جنبه یلی الربی و ملکوتی که نایبان حق (=انبیا) دارند ایشان را با حق یکی می‌شمارد و از حق تعالی جدا نمی‌داند. البته نزد کسی که به ظاهر جسمانی انبیا نظر می‌کند کماکان این امتیاز و فرق هست و بین ایشان با حق تعالی هیچ اتحاد و وحدتی مشاهده نمی‌کند.

مضمون اتحاد در دیوان صائب تبریزی

گرچه باشند آن دو زلف مشکبار از هم جدا	نیستند اما به وقت گیر و دار از هم جدا
مستی و مخموری از هم گرچه دور افتاده اند	نیست در چشم تو مستی و خمار از هم جدا
یک دل صد پاره آید عارفان را در نظر	گرچه باشد برگ برگ لاله زار از هم جدا
متحد گردند با هم، چشم چون بر هم نهند	هست اگر جان‌های روشن چون شرار از هم جدا
غافلی از پشت و روی کار صائب، ورنه نیست	چون گل رعنا، خزان و نوبهار از هم جدا

(ج ۱، غزل ۸)

صائب زلفین معشوق را در وقت گیر و داریکی می‌داند. مخموری و مستی را گرچه دو چیز مجزا هستند یکی می‌داند اما این یکی بودن در صورتی است که خماری و مستی هر دو در چشم معشوق تبلور یافته باشد. هر چند برگ برگ لاله زار در چشم کثرت بینان و احولان، از هم جدا بنظر می‌رسد اما چشم عارف وحدت بین این لاله زار را بشکل یک دل صد چاکی می‌بیند که خونین و سرخ شده است. جان‌های اولیا هم از نظر صائب متحدند و این همان اتحاد نوری است که مولوی مطرح کرده است.

می‌پذیرد چون گلاب از کوره‌ی رنگ اتحاد گرچه باشد برگ برگ گلستان از هم جدا

(ج ۱، غزل ۹)

گرچه جان ما بظاهر هست از جانان جدا موج را نتوان شمرد از بحر بی پایان جدا
می‌شود بیگانگان را دوری ظاهر حجاب آشنایان را نمی‌سازد ز هم هجران جدا
کم نگردد آن چه می‌آید به خون دل به دست نیست از دامان دریا پنجه‌ی مرجان جدا

(همان، غزل ۱۰)

صائب جان خود را بسان موجی می‌داند که از دریای وجود حق جدا نیست و با او متحد است. آن‌ها که دلشان تیره است وقتی که از نظر جسمی دور هستند، از حال هم بی‌خبرند اما روشن دلان که قلوبشان با هم یکی و متحد است جدایی ظاهری مانع دیدارشان نمی‌شود. وی با استعمال صنعت تشخیص، مرجان را صاحب دست می‌شمارد و معتقد است که دست او از دامان دریا جدا نیست. یعنی آن چه در مجموعه‌ی دریایافت می‌شود جزئی از دریا و متعلق به آنست همچنین ما آدمیان هم در دریای وجود حق غوطه وریم و جزئی از این دریا بشمار می‌آییم و از این رو ما هم حکم همان مرجان دریا را داریم.

حسن و عشق صافدل آینه‌ی یکدیگرند می‌کنند یکرنگی معشوق، یکدل عشق را

(همان، غزل ۹۶)

زیبایی و عشق از منظر صائب به منزله‌ی دو آینه هستند که مقابل هم قرار داده شده‌اند. حسن واقعی در آینه‌ی عشق نمایان می‌شود و عشق واقعی در آینه‌ی حسن ظهور می‌کند. عاشق و معشوق هم همین حکم را دارند. عشق عاشق در آینه‌ی ذات معشوق جلوه گر

می‌شود و زیبایی حسن معشوق در آینه‌ی دل عاشق و از این جاست که حضرت رسول فرموده است: **المؤمن مرآت المؤمن**.

خار و گل یکرنگ باشد در جهان اتحاد نیست فرق از یکدگر پیر و جوان عشق را

(همان، غزل ۹۸)

در عالم وحدت (=عالم ملکوت) حقیقت خار و گل واحدست، همان عطر و بویی را که گل دارد خار هم دارد؛ همان طور که در عالم کثرت خار جزئی از گل است در عالم وحدت این جزء با کل یکی می‌گردد و عین کل می‌گردد. صائب یکرنگ بودن خار و گل را به اتحاد پیر و جوان ععشق مانند می‌کند زیرا عشق حقیقی قابل تجزیه و انفکاک نیست.

دوری منزل حجاب اتحاد ما نبود داشتیم از هم خبر در هر کجا بودیم ما

(ج ۱، غزل ۲۶۵)

از نظر صائب دوری مسافت یک چیز است و دوری قلوب یک چیز دیگر. دل‌های اهل دل به هم نزدیک است اگرچه از نظر مسافت دور باشد اما دل‌های اهل آب و گل از هم دور است اگرچه کنار هم باشند. این بیت صائب دقیقاً مطابق این بیتحافظ است که می‌فرماید:

گرچه دوریم به یاد تو قدح می‌گیریم بعد منزل نبود در سفر روحانی

(حافظ، ۱۳۷۸، ۳۵۲)

مضمون عشق حقیقی

عشق حقیقی همان محبت به خدا و اولیاء خداست؛ لذا در این بخش ابتدا به تعریف محبت و درجات آن از زبان خواجه عبدالله انصاری می‌پردازیم: **قال الله عز و جل: «مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»** المحبّه تعلق القلب بين الهمه و الأنس في البذل و المنع، على الأفراد. و المحبّه أول أوديه الفناء و العقبه التي ينحدر منها على منازل المحو و هي آخر منزل تلقى فيه مقدمه العامه ساقه الخاصه؛ و ما دونها اغراض لأعواض و المحبّه هي سمه الطائفه و عنوان الطريقه و معقد النسبه. خداوند عزوجل می‌فرماید: «هرکس از شما از آیین خود بازگردد، به خدا زبان نمی‌رساند؛ خداوند

جمعیتی را می‌آورد که آنها را دوست دارد و آنان نیز او را دوست دارند. « محبت آن است که قلب سالک فقط به محبوب تعلق گیرد، میان همت و انس - زیرا تعلق از حکم همت است و انس از حکم تجلی است؛ پس دو محبت از آن دو گزیری نیست. در بذل جان برای محبوب و منع از توجه قلب به غیر محبوب بر افراد یعنی به گونه ای که محب خود را وقف محبوب و مختص به او کند، و افعال و صفات و ذات خود را در او فانی سازد.

محبت نخستین وادی از وادی‌های فناء است؛ و گردنه ای است که از آن بر منزل‌های محو = فنای افعال و صفات سرازیر توان شد. و آن آخرین منزلی است که پیشگامان عامه = محجوبین از حق تعالی عقب ماندگان از خاصه را در آن دیدار می‌کنند و به آنان می‌پیوندند و پس از آن غرض‌هاست برای عوض‌ها و پاداش‌ها یعنی نخستین منزلی که به حساب می‌آید و ارزشمند است، منزل محبت است. اما منازل پیش از آن غرض‌هایی است برای مردم که برایشان آشکار می‌شود و آن‌ها را بر اعمالی که از ایشان صدور می‌یابد، بر می‌انگیزد تا به پادشاهی که برای آن اعمال مقرر گشته، دست‌یابند. اینان در واقع مزدورانی هستند که برای اجرت کار می‌کنند بر خلاف محبتین که بندگانی خالص برای محبوب خویش اند، و چشمداشت هیچ اجرتی در برابر اعمال خود ندارند. محبت نشانه‌ی طایفه ای است که سیر الی الله می‌کنند، و با آن شناخته می‌شوند و به آن نسبت داده می‌شوند و عنوان طریقت است. عنوان چیزی است که در ظاهر شیء آشکار می‌شود و بر باطن آن دلالت می‌کند. و محبت چیزی است که آثار آن در سیمای ارباب طریقت و احوال و اعضا و جوارح ایشان آشکار می‌شود به گونه ای که نمی‌توانند آن را کتمان کنند. و این آثار دلالت بر احوال طریقت در باطن ایشان می‌کند. و معقد نسبت می‌باشد، یعنی چیزی است که توسط آن نسبت عبودیت و ربوبیت میان مخلوق و خالق، به محبت و محبوبیت، منعقد و برقرار می‌گردد. (کاشانی، ۱۳۷۹، ۲۱۹-۲۱۷)

مضمون عشق حقیقی در مثنوی معنوی

«عشق از نظر مولوی حتی اگر «این سری» و مجازی باشد باز وقتی مشیت الهی مفهوم یحبههم را وسیله‌ی تصعید و تعالی آن سازد به عشق «آن سری» و حقیقی تبدیل می‌شود و عاقبت سالک را به حق - که لقای او در گرو عبور سالک از تبطل تا فناست - نایل می‌کند. البته عشق که تعبیری از غلبه‌ی محبت در این هر دو مفهوم محسوب است به سبب جنبه‌ی الهی که در نهایت آن هست امری است که تفسیر و تقریر نمی‌پذیرد و از هر گونه شرح و بیان

می‌گریزد. چرا که بین «رب الناس» با «جان ناس» اتصالی هست و منشأ این عشق است که بقول مولوی تکلیف و قیاس در آن راه ندارد. و تعلقی که بین انسان محصور در چون و چرا با ذات بیچون هست و رابطه‌ی عشقی خوانده می‌شود نیز بی چون است و وصل و فصل که بدون آن‌ها ادراک مفهوم تعلق برای اذهان عادی حاصل نمی‌شود در آن رابطه مطرح شدنی نیست.» (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۲۸۱)

هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و عیب، کَلّی پاک شد
شادباش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت‌های ما

(دفتر اول، ابیات ۲۲-۲۳)

«عشق خواه حقیقی یا مجازی، سبب تبدیل اخلاق است. ما می‌بینیم که شخص پیش از آن که عاشق شود، ممسک و مال دوست و یا بددل و ترسوست و همین که عشق بر وجودش استیلا یافت سر کیسه‌های بسته و مُهر زده را باز می‌کند و همه را در راه معشوق در می‌بازد و یا به استقبال خطر می‌رود و خویش را در بلاهای صعب می‌افکند و از هیچ چیز نمی‌هراسد. از همین نمونه، سایر اخلاق و اوصاف را می‌توان قیاس گرفت... آن چه گفتیم در عشق صورت بود که آن را عشق مجازی می‌نامند. و این تأثیر در عشق به حقیقت و شخصیت‌های معنوی هم قابل انکار نیست.» (فروزانفر، بی تا، ج ۱، ص ۲۹) احوال و هیجانات روحی اگر از عشق صوری ناشی شود ناپسند و بد سوداست. ولی اگر احوال و هیجانات روحی از عشق حقیقی منبعث شود پسندیده و خوش سوداست.

عشق زنده در روان و در بصر هر دمی باشد ز غنچه تازه تر
عشق آن زنده گزین که باقیست کز شراب جانفزایت ساقیست
عشق آن بگزین که جمله انبیا یافتند از عشق او کار و کیا

(همان، ابیات ۲۲۰-۲۱۸)

مولوی در بیت ۲۱۸ و ۲۱۹ به تکراری نبودن عشق حقیقی اشاره می‌کند، در عشق‌های زمینی که مجازی‌اند شائبه‌ی تکرار هست زیرا تصویر معشوق واحد است اما در عشق حقیقی جمال معشوق مطابق استعداد وجودی عاشق، هر لحظه بشکلی در می‌آید. و به یک شکل

نیست که از آن ملال و زدگی خیزد.

مضمون عشق حقیقی در دیوان صائب تبریزی

اگرچه ابیات مبتنی بر احساسات و عواطف صائب کمتر از اشعار حکمت آموز و بلند نظرانه‌ی اوست و نیز ممکن است شور و هیجان غزلیات «سعدی» و یا عرفان و معنای عمیق و خاص عارفان نامداری چون: «حافظ»، «مولوی»، «عطار» و «سنایی» را نداشته باشد. (یوسفی، ۱۳۷۶، ۳۰۶؛ کریمی، ۱۳۷۱، ۲۲۵-۲۲۴) اما اشاره‌هایی که در این باره دارد، گواه و شاهده‌ی است بر این که صائب بصورت تجربی و عملی، تنها به راهبری عشق پاک که آینه‌ی تمام نمای چهره‌ی معشوق ازلی است؛ در حال محبت سیر نموده و به وجد و سماع صوفیانه پرداخته است. «از منظر او، عارف صادق، متدین به دین عشق است و عشق او نسبت به خدا، به طمع بهشت و یا خوف از عذاب دوزخ نیست؛ بلکه وی تشنه‌ی بویی از سیب زرخندان معشوق حقیقی است و این نوع محبت تنها با معرفت و ادراک حقیقی به دست می‌آید.» (غزالی، ۱۳۸۴، ج ۴، صص ۵۱۱-۵۱۲) همین عشق حقیقی است که عاشق را بر خلاف نخل کم بار عقل، سرسبز و شاداب و نیز بی توجه به سخن غیر عاشقانه می‌گرداند:

چشم ما چون زاهدان بر میوه‌ی فردوس نیست تشنه‌ی بویی از آن سیب زرخندانیم ما

(ج ۱، غزل ۲۸۱)

گر چنین عشق حقیقی بر تو پرتو افکند خط کشد فکر تو صائب بر سر گفتارها

(همان، غزل ۳۰۰)

عقل نخلی است خزان دیده که ماتم با اوست عشق سروی است که سرسبزی عالم با اوست

(ج ۲، غزل ۱۵۰۹)

عشق در کار دل سرگشته‌یما عاجزست بحر نتواند گشودن عقده‌ی گرداب را

(همان، غزل ۱۳)

در این بیت صائب مبالغه کرده است. این که دل او به درجه‌ای از سرگشتگی و شیدایی

رسیده که عشق هم از از دریافتن آن عاجزست. در این بیت بحر در نگشودن گره گرداب به عشق عاجز از کارِ دل سرگشته تشبیه شده است. نظیر این مبالغه در این رباعی از ابوسعید ابوالخیر می‌بینیم:

ببرید ز من نگار هم خانگیم بدرید به تن لباس فرزانیگیم
مجنون به نصیحت دلم آمده است بنگر به کجا رسیده دیوانگیم

(ابوالخیر، ۱۳۷۶، ۶۹)

عشقِ دریادل نمی‌اندیشد از زخم زبان کی خلد دردل خس و خاشاکِ ساحل بحر را

(همان، غزل ۵۹)

عشق بزرگ و حقیقی بسان ملامتیان است و از نیش زبان نمی‌هراسد همان گونه که خس و خاشاک ساحل هم نمی‌تواند به دل دریا راه یافته و شکل خود را حفظ کند. و بقول آن شاعر که گفت:

ملامت کن مرا چندان که خواهی که نتوان شستن از زنگی سیاهی

هراس از ذمّ خلاق به این معنی است که شخص معیاری انسانی را برای صحت و یا خطای رفتار خود برگزیده است و نه معیار الهی. و پر واضح است که ذمّ خلاق آلوده به اغراض شهوانی و نفسانی و عداوت و دشمنی است.

نیست پروا عشق را از نخوتِ ارباب عقل مستی کبکان فزاید جرأتِ شهباز را

(ج ۱، غزل ۷۰)

تقابل عشق با عقل جزئی از مواردی است که در مثنوی معنوی و سایر آثار ادبی - عرفانی به آن پرداخته شده است. عقل در این جایگاه کارکردی همانند نفس اماره دارد و از این جهت است که مورد تقبیح و سرزنش عرفا واقع شده است. عقلی که تنها مصالح و منافع دنیوی شخص عاقل را در نظر می‌گیرد و از مصالح و منافع دنیوی دیگران و اخروی شخص تعمداً چشم می‌پوشد. صائب در این بیت به جسارت و شهامت عشق یا عشاق در برابر عقل جزئی یا ارباب عقل اشاره می‌کند و بر این باورست که مستی (=غفلت و بی خبری) کبکان(اهل عقل

جزئی) بر جسارت شهبازان (عشاق) می‌افزاید.

عشق خونخوار از دلِ پر خون فزون گیرد خبر بیش دارد پاسِ ساقی ساغرِ لبریز را
شوکتِ شاهی سبک سنگ است در میزانِ عدل عشق می‌گیرد به خونِ کوهکن پرویز را

(ج ۱، غزل ۷۲)

مولوی هم به خونریز بودن عشق در مثنوی اشاره کرده و می‌گوید:

عشق از اول سرکش و خونی بود تا گریزد آن که بیرونی بود

(دفتر ۳، بیت ۴۷۵۱)

پس از این لحاظ یعنی خونریز شمردن عشق صائب با مولوی مشترک و هم عقیده است و بسا این مضمون را ازو به عاریت گرفته باشد. اما صائب بر این باور است که عشق خونریز سراغ دل‌هایی می‌رود که پر خون اند. در این جا پر خون بودن را می‌توان کنایتی از مصائب هجران دانست. یعنی هر دلی جایگاه عشق متعالی و جان سوز نیست و تنها دل‌های سوخته در فراق یار میزبان عشق متعالی می‌گردند. این کار عشق خونریز به کار ساقی میخانه شبیه است، او هم تمام همّت خود را مصروف جام انباشته از باده می‌کند و با جامِ دُرد (=جامی که در آن شراب ته نشین شده هست) مطلقاً کاری ندارد و به آن توجهی نمی‌کند. در بیت دوم صائب عشق را به ترازوی عدلی تشبیه می‌کند که حق مظلومان (=فرهاد کوهکن) را از ظالمان (خسرو پرویز) می‌ستاند. عشق در این بیت کارکردی منتقمانه یافته و گویی تبلور اسم منتقم الهی گردیده است.

مضمون اخلاص در تصوّف

«قال الله تعالى الا لله الدين الخالص». انس مالک رض الله عنه گوید که پیغامبر صلی الله علیه وسلم گفت: سه چیز است که دل مسلمانان را از خیانت پاک کند، اخلاص اندر عمل خدای را و نصیحت کردن پادشاه را و جماعت مسلمانان را ملازمت کردن. و اخلاص آن بود که طاعت از بهر خدای کند [چنانک] هیچیز دیگر باز آن آمیخته نباشد و بدان طاعت تقرب خواهد بخدای عزوجل و با کسی دون خدای عزوجل تصنعی نجوید و محمدتی چشم ندارد از خلائق و جاهی امید ندارد. [یا معینی که آن را ازین حد بیرون برد بظاهر و باطن] و اگر گویند

صافی بکردن سرّ بود از دیدار مخلوق درست آید [و اگر گویند اخلاص توقّی اخلاص بود از ملاحظت اشخاص] درست آید. [و از پیغامبر صلی الله علیه و سلم می آید که گفت خداوند سبحانه و تعالی گفت: اخلاص سرّی است از اسرار من، اندر دل بنده‌یی می‌نهم که او را دوست دارم. (قشیری، ۱۳۸۸: ۳۲۳-۳۲۲)

مضمون اخلاص در مثنوی معنوی

چون درآمد در میان غیر خدا	تیغ را اندر میان کردن سزا
تا احبّ الله آید نام من	تا که ابغض الله آید کام من
تا که اعطا لله آید جود من	تا که امسک الله آید بود من
بخل من الله، عطا الله و بس	جمله الله ام، نیم من آن کس
وآنچ الله می‌کنم، تقلید نیست	نیست تخیل و گمان، جز دید نیست
ز اجتهاد و از تحرّی رسته ام	آستین بر دامن حق بسته ام

(دفتر اول، ابیات ۳۸۰۲ بیعد)

مضمون بیت ۳۸۰۲ این است که: دوستی و دشمنی ام از اغراض نفسانی پاک و خالص باشد. « این بیت و دو بیت بعد مقتبس است از حدیث: من اعطی الله و منع الله و احب الله و ابغض الله و انکح الله فقد استکمالایمان: هر که برای خدا ببخشد و برای خدا امساک کند و برای خدا دوست بدارد و برای خدا دشمن دارد و برای خدا ازدواج کند همانا ایمانش کمال یافته است. » (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۳۷) منظور از مصراع دوم بیت ۳۸۰۴ اینست که: بخشش و امساک من تماماً برای رضای خدا باشد. (زمانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۰۷۷) انسان کامل به جهت فنای اراده اش در اراده‌ی حق در منع و عطا مسلوب الاختیارست و هر چه از منع و عطا ازو سر می‌زند از ناحیه‌ی حق تعالی است. معنی بیت ۳۸۰۵ اینست که: همه‌ی وجودم سراسر برای خداست و من مملوک کسی جز خدا نیستم. [بنده ای که آتش پر لهیب نفس را با آب ریاضت و عبادت، خموش کند و اراده اش را در اراده‌ی حق، فانی سازد. در افعال و اعمالش، غرض شخصی راه نمی‌یابد و تنها به رضای حق می‌اندیشد.] (همان، ص ۱۰۷۸)

گفت امیرالمؤمنین با آن جوان که: به هنگام نبرد ای پهلوان
چون خدو انداختی در روی من نفس جنبید و تبه شد خوی من
نیم بهر حق شد و نیمی هوا شرکت اندر کار حق نبود روا
تو نگاریده‌ی کف مولیستی آن حقی، کرده‌ی من نیستی
نقش حق را هم به امر حق شکن بر زجاجه‌ی دوست سنگ دوست زن

(دقتر اول، ابیات ۳۹۷۹ - ۳۹۷۵)

مضمون اخلاص در دیوان صائب تبریزی

صاف شو صاف که تا می‌نشود صاف از دُرد نیست ممکن به لب‌یار رساند خود را

(ج ۱، غزل ۴۹۹)

در این بیت صائب بر صاف شدن که همان کسب اخلاص است تأکید می‌کند. او معتقد است که شراب تا وقتی که صاف نشود و دُردش ته نشین نشود، این توفیق را نمی‌یابد که لب ساقی و معاشران او با آن آشنا شود لکن شراب معرفت عکس شراب ظاهری است زیرا شراب معرفت طهور است و آن که می‌خواهد آن را درکشد باید صاف و صیقلی و طاهر گردد.

نیست خالص طاعت‌ق تا نگردد کشته نفس می‌کند این خون نمازی دامن سجاده را

(همان، غزل ۲۰۲)

در این بیت صائب شرط خلوص طاعت را ذکر می‌کند که عبارت است از کشتن و نابود کردن نفس. وقتی که سالک خون نفس اماره را بر روی سجاده ریخت آن وقت است که نماز خواندن دارد. بعبارت دیگر در طاعت، اخلاص شرط است و شرط تحقق اخلاص هم ریاضت و مجاهده‌ی تام و تمام با نفس اماره می‌باشد.

ز زنگ آینه‌ی دل اگر پردازی هزار آینه در زنگ می‌نمایندت

(ج ۲، غزل ۱۶۵۰)

زنگ در اصطلاح عرفا کثرات و کدوراتی است که به واسطه‌ی طبع و نفس بر صحیفه‌ی

قلب آدمی می‌نشینند. شاعر معتقد است که اگر سالک این زنگار کدورت را از قلبش پاک کند و قلب را صاف و خالص نماید، خداوند در دل این زنگارها هزاران آینه را به او نشان می‌دهد. (منظور شاعر این است که آب حیات در دل تاریکی است و همچنین قرابت معنایی دارد با این بیت:

دل هر ذره را بشکافی آفتابیش در میان بینی
صاف کن آینه و رو به خرابات گذار خشت خم هیچ کم از سینه‌ی افلاطون نیست

(ج ۲، غزل ۱۶۰۳)

آینه در این بیت استعاره از دل آدمی است. صاف کردن دل عبارت از خالص کردن آن است. خرابات، خرابی بشریت را گویند. خرابی نفوس و بی‌نوایی را گویند. جای و مقام رندان بی سر و پا و باده‌نوشان خودرآیان است که آن را در لغت شرابخانه گویند که مظهر فیض قهر جلالی است. و این جا مراد از خرابات اشارت به وحدت است اعم از وحدت افعالی و صفاتی و ذاتی. و ابتدای آن عبارت از مقام فنای افعال و صفات است و در حقیقت خرابات مقام فنای کثرات است. (ترینی قندهاری، ۱۳۸۷: ۱۰۱) مطابق گفته‌ی صائب پل رسیدن به مقام وحدت کسب و تحصیل اخلاص است. از نظر او خشت خم از لحاظ مقام و مرتبه با سینه‌ی افلاطون برابر است.

نتیجه‌گیری

در مثنوی تعابیری چون چنگ بودن، نای بودن، شیر علم بودن، نقش بودن و عاجز بودن عبارت از همان فنا است و البته این تعابیر برای وصول سالک به ذات باقی حق وضع نشده‌اند و به معنی قرآنی آن: کل شیء هالک الا وجهه استعمال شده‌اند. همچنین در دیوان صائب هم تعابیری چون پیدا نبودن، قطره بودن، خاکستر بودن، نیست شدن عبارت از فنا است و البته فنایی که هدف غایی آن وصول به ذات باقی حق است. وحدت وجود از منظر مولوی، همه بودن معشوق، زنده بودن معشوق و هیچ و مرده بودن عاشق است. هستی موجودات در برابر هستی حق کور و کبود است یعنی همان نیست هست نما که در اصطلاحات و تعابیر عرفا و صوفیه دیده می‌شود. اصطلاحی که مولوی برای این نیست هست نما وضع کرده است، اصطلاح عدم است که البته با عدم مکتب عربی تفاوت دارد. وحدت وجود در مکتب عرفانی

مولوی ارتباط تنگاتنگی با فنای عبد در ذات حق دارد به این معنی که هر گونه شهود و درکی از وحدت وجود مستلزم عبور سالک از گذرگاه فناست. صائب هم هستی حقیقی را یکی می داند که دارای مظاهر و کثرات متعدد است. عکس های گوناگون که از یک آینه بازتابانده شده است. او اعتقاد به عالم یکرنگی دارد و گوهر انسان را از عالم وحدت می داند یعنی همان عقیده ای که در مثنوی تحت عنوان اتحاد صنع و صانع مطرح می گردد اگر صنع را در این جا مطلق انسان بدانیم از آن حیث که گل سرسبد مخلوقات و اشرف انواع موجودات است. مولوی معتقد است که به اتحاد با حق تعالی رسیده ، این اتحاد همان اتحاد صانع و مصنوع است. صانع فیض هستی می بخشد و مصنوع فیض هستی را دریافت می دارد ؛ پس از این منظر مصنوع هستی اش قائم به هستی صانع است و استقلال وجودی ندارد. همچنین اتحاد ظاهر و مظهر و وحدت نوری حق با خلق از دیگر راه هایی است که مولوی برای تبیین اتحاد مورد نظر خود به آن می پردازد. از منظر او ثنویتی در بین نیست. انوار اولیا و انبیا همه متحد و در حقیقت یکی هستند چرا که مبدأ نوریشان یکی است. اگر سالک بت صورت و ظاهر را بشکند و به معنا و حقیقت برسد به اتحاد نوری دست می یابد. صائب هم معتقد است که کوره ریاضات گل وجود او را به گلاب تبدیل کرده و به آن رنگ اتحاد بخشیده است. اگرچه جان انسان از جانان جداست ولی به حسب حقیقی با او یکی است چرا که جانان منشأ وجود جان است. او بسان مولوی روشندان را که همان اولیا و انبیا هستند دارای اتحاد نوری می اند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابن عربی، محی الدین، (بی تا)، الفتوحات المکیه، محی الدین ابن عربی، بیروت: دارالصادر.
۳. ابوالخیر، ابوسعید، (۱۳۷۶)، سخنان منظوم، به اهتمام: سعید نفیسی، تهران: انتشارات سنائی.
۴. ترینی قندهاری، نظام الدین، (۱۳۸۷)، قواعد الشعرا و آداب العرفا، به اهتمام: احمد مجاهد، تهران: انتشارات سروش.
۵. تمیم داری، احمد، (۱۳۷۰)، عرفان و ادب در عصر صفوی، چاپ اول، تهران: نشر حکمت.
۶. حافظ، شمس الدین محمد، (۱۳۷۸)، دیوان، تصحیح: قزوینی-غنی، تهران، انتشارات ققنوس.
۷. زمانی، کریم، (۱۳۹۰)، شرح جامع مثنوی معنوی (دفتر اول و دوم)، ج ۱ و ۲، چاپ شانزدهم، تهران: انتشارات اطلاعات
۸. سجادی، علی محمد، (۱۳۸۸)، صائب تبریزی و شاعران معروف سبک هندی، تهران: انتشارات پیام نور.
۹. سعدی، مصلح بن عبدالله، (۱۳۸۴)، کلیات، مصحح: محمد علی فروغی، تهران: انتشارات رها
۱۰. الشیبی، کامل مصطفی، (۱۳۷۴)، تشیع و تصوف تا آغاز سده‌ی دوازدهم هجری، ترجمه: علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیر کبیر
۱۱. صائب تبریزی، میرزا محمد علی، (۱۳۸۷)، دیوان، به اهتمام: محمد قهرمان، ج ۱ و ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. صفا، ذبیح الله، (۱۳۷۱)، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۵، تهران: انتشارات فردوس.
۱۳. غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۸۴)، احیاء علوم الدین، ترجمه: مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش: حسین خدیو جم، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۶۱)، احادیث مثنوی، تهران: انتشارات امیر کبیر.

۱۵. قشیری ابوالقاسم، (۱۳۸۸)، رساله قشیریه، ترجمه: فارسی با تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۹)، شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری، نگارش علی شیروانی، تهران: انتشارات الزهرا
۱۷. کریمی، امیر بانو، (۱۳۷۱)، «دنیای صائب» در: صائب و سبک هندی در گسترهی تحقیقات ادبی، به کوشش: محمد رسول دریاگشت، چ اول، تهران: نشر قطره.
۱۸. گوهرین، صادق، (۱۳۸۸)، شرح اصطلاحات تصوف، تهران: انتشارات زوآر.
۱۹. نیکلسون، رینولد الن، (۱۳۸۲)، تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا، ترجمه: محمد رضا شفیعی کدکنی چ ۳، تهران: انتشارات سخن.
۲۰. نصر، حسین، (۱۳۸۲)، آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، ترجمه: حسین حیدری و محمدهادی امینی، تهران: انتشارات قصیده سرا
۲۱. یوسفی، غلام حسین، (۱۳۷۶)، چشمه‌ی روشن، چاپ هفتم، تهران: انتشارات علمی.

