



قدیم

بحثی دربارهٔ ترجیح بندہااتف اصفہانی

میر احمد طباطبائی



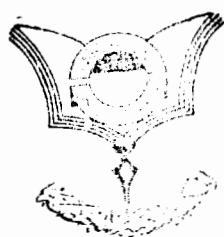
میر احمد

میر احمد طباطبائی

۵۸/۰۲

۲۶/۹

۲۹ - ۸۳۳۳۳



اقلیم عشق

بحثی دربارهٔ يك منظومهٔ بلند عرفانی
ترجیع بند ها تف اصفهانی



تألیف

میر احمد طباطبائی
(دکتر در فیلولوژی)



کتابفروشی زوار

بسم الله الرحمن الرحيم

فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه (زمره ۱۷ و ۱۸)

به نام خدای مهربان بخشاینده

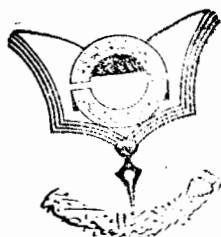
مژده ده آن بندگان را که به سخنها گوش فرا می دهند و از بهترین آنها پیروی می کنند،

دکتر میر احمد طباطبائی

اقلیم عشق

چاپ اول ۱۳۶۱

کتابفروشی زوار تهران



فهرست

۹

سرآغاز

۱۳

بخش اول - محیط زندگی و احوال هاتف اصفهانی

۱۳

۱. مشخصات سیاسی و اجتماعی ایران در قرن دوازدهم هجری

۴۴

۲. ترجمه حال هاتف

۵۵

بخش دوم - تحلیل ترجیع بند هاتف

۵۵

۱. بیت ترجیع

۶۰

۲. سخن عشق:

عشق ← وحدت وجود

۱۰۴

۳. ترجیع بند هاتف در اقوال دانشمندان معاصر

۱۳۹

۴. شعرای پیشین و نظم ترجیع بند

۱۵۴

۵. سخن ناب: زبان ترجیع بند

۱۶۹

۶. هدف هاتف از نظم ترجیع بند

۱۸۳

منابع عمده و یادداشتها

۲۱۳

فهرست راهنما

سرآغاز

گر به افلیم عشق روی آری
همه آفاق گلستان بینی...

چنین می نماید که سخن عشق همه وقت مقبول نیست. سعدی داستانی را نقل می کند که در دمشق قحط سالی روی داد و چندان سخت بود که یاران عشق را از یاد بردند. داستان، گویای این نکته است که انسان، به هنگام دشواریها، ناگزیر عشق را به بونه فراموشی می سپارد. و حال آنکه عشق، به تعبیر عرفای شوریده حال، خود تکیه گاه یأس زدگان و تسلی بخش جانهای خسته است. عشق یک نیاز روحی است و زندگی مثل این است که درخشنده به گوهر عشق است—عشق عاری از رنگ. به قول حافظ:

هرآن کسی که درین حلقه نیست زنده به عشق
بر او نمرده به فتوی من نماز کنید

البته بر اثر تحولات بنیادی اجتماعی، مفهوم عشق نیز دگرگون شد. از افق نامتناهی فرود آمد و پا به صحنه زنده حیات گذاشت. ما در این نوشته، فقط از دریچه چشم قدما، به سیمای عشق می نگریم. بویژه که ایرانی، هنوز که هنوز

است، با زبان اصیل عشق آشناینها دارد و با همه تلاشی که گردانندگان نظام دیکتاتوری برای «غربی کردن» وی به خرج داده اند رشته این آشناینها، که به فرهنگ کهن ما سخت پیوند خورده، هرگز بریده نشده است. سخن بر سر ترجیع بند هاتف است که در قلمرو عشق، جاذبه روح انگیزی ایجاد کرده است. این ترجیع بند چنان با نام سراینده آن عجین شده است که با یاد یکی، آن دیگر در ذهن ما متداعی می شود.

واقع این است که گوینده ترجیع بند سخن نوی نیاورده است. ولی منظومه او که لبریز از حلاوت است، به اعتبار اینکه از عشق سخن می راند، هرگز کهنه نمی شود و سخن عشق از هر زبانی که شنیده شود، به قول حافظ، نامکرر است:

یک قصه بیش نیست غم عشق و این عجب
کز هر زبان که می شنوم نامکررست

قدما عشق را به دریا مانند کرده اند که کرانه آن ناپیداست. هاتف دریایی را در یک منظومه گهربار گنجانیده است. او عشق را به دریای وحدت وجود، و وحدت وجود را به نور عشق، بزبانی درآمیخته و این همه را به یک حرکت و تلاش مستمر پیوند داده و سرانجام نو سفر حیرت زده راه عشق را به کعبه مقصود رسانیده است.

نام هاتف فقط یک بار در ردیف سعدی قرار می گیرد

و آن وقتی است که سخن از ترجیع‌بند، که یکی از اشکال دشوار و دقیق شعر است، به میان آید. هاتف در پرتو این ترجیع‌بند نام و آوازه بلند یافت و هستند سخنورانی که از برکت یک منظومه گزیده ناب شهرت تام و عمر جاودانی یافته‌اند.

بحث دربارهٔ اصول تصوف در این نوشته در همان حدودی است که در ترجیع‌بند منعکس شده است: وحدت وجود، مشاهده و رؤیت، نور، فنا و وصل.

تلقی و استنباط خاص عرفای ما از این تعبیرات، آنها را در همهٔ عمر با متشرعین و فقهای متعصب درگیر می‌کرد و مخالفت و عناد شدید متشرعین قشری‌گرا را علیه آنان برمی‌انگیخت. دربارهٔ موارد مشخص اختلافهای نظری و عملی بین آنان، اولیتر آنکه زبان درکشیم و از دامن زدن به این گونه مباحث خलنده دوری جویم.

سمبولیسم (رمزگرایی)، که عرفای ما جهت بیان دقایق افکار خود برگزیدند، سپری بود در برابر عناد مخالفان ولی وسیلهٔ مؤثری نبود که بتواند دست تعرض بدخواهان را از سر آنها کوتاه کند. در این نوشته از تشریح سمبولیسم در ترجیع‌بند هاتف و مقایسهٔ مبسوط آن با تعبیرات همانند در آثار عطار و مولوی و حافظ خودداری شد، زیرا سخن به نکات حساس می‌کشید و بنا، براین بود که از بحث در این زمینه

احتراز کنیم.

این نوشته را می توان به دو بخش اصلی تقسیم کرد: بخش اول بحث در پیرامون مختصات اجتماعی و سیاسی ایران در قرن دوازدهم هجری، که شاعر در آن می زیسته است. بدون بحث مختصر در این زمینه و عدم وقوف به محیط و اوضاع و احوال تشنج آمیز آن دوره، نمی توان به انگیزه واقعی نظم این ترجیع بند پی برد. بخش دوم در تحلیل ترجیع بند.

در زیر این آسمان کمتر کاری را می یابیم که مصون از لغزش و برکنار از خطا باشد. بی شک در این نوشته هم خطا بسیار است، و در عین حال نظر خطاپوش کم نیست و هر خطایی را می توان به عظمت سخن عشق بخشید:

از صدای سخن عشق ندیدم خوشتر
یادگاری که درین گنبد دوار بماند

بخش اول

محیط زندگی و احوال هاتف

۱- مشخصات سیاسی و اجتماعی ایران در قرن دوازدهم هجری

ایران در اواخر قرن یازدهم هجری با بحرانهای شدید اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، که ناشی از بحران نظام فئودالی بود، مواجه شد. در روستاها، این بحران به صورت خشکسالی پی در پی و از هم پاشیدگی سیستم آبیاری و کمبود محصول و تنزل سطح نیروهای تولید و استثمار شدید دهقانان به دست فئودالهای محلی مجسم می گردید؛ و در شهرها، به صورت تقلیل حجم تولید و تنزل محصول صنایع شهری و سقوط ارزش پول و اختلال در وضع داد و ستد و بازرگانی داخلی و خارجی و رواج رباخواری و استثمار طبقه حاکمه فئودال از زحمتکشان شهری و نفوذ مطلق متعصبان قشری در دستگاههای حکومتی و امتیازهای نا محدود اشراف تجمل پرست و شرایط طاقت فرسای زندگی اکثریت سکنه کشور جلوه گر می شد. مجموعه انحطاط اقتصادی و بحران اجتماعی

و سیاسی به یک سلسله قیامها در میان قبایل واقوام تحت اطاعت سلاطین صفویه دامن زد و سرانجام مایهٔ تسریع سقوط سلسلهٔ صفویه، که بیش از دو یست سال حکمرانی مطلق داشت، گردید. جهانگردان اروپایی مانند تاورنیه و شاردن و شانسون، که در این دوره به ایران سفر کرده بودند، در یادداشتها و سفرنامه‌های خود بکرات از انحطاط کشاورزی و تقلیل سطح تولید و اختلال در امور بازرگانی و تنزل میزان درآمد عمومی کشور و رواج رشوه و ارتشاء سخن رانده‌اند. مثلاً شاردن، دربارهٔ تقلیل ثروت عمومی در یک دورهٔ محدود، چنین می‌نویسد:

نخستین بار من در سال ۱۶۶۵، در دورهٔ شاه عباس ثانی، وارد ایران شدم و آخرین بار به سال ۱۶۷۷، در عهد شاه سلیمان فرزند وی، از این کشور خارج شدم. فقط در فاصلهٔ کوتاه دوازده ساله از آن زمان تا این دوره، ثروت مملکت چنان می‌نمود که یک نیمه تقلیل یافته است. حتی مسکوکات نیز خراب شده بود.^۱

در نیمهٔ اول قرن دوازدهم آثار انحطاط اقتصادی و عواقب بحران سیاسی و اجتماعی به کمال رسید، به طوری که می‌توان این قرن را دورهٔ آشفته‌گیهای امور اقتصادی و نابسامانیهای اجتماعی و تغییرات سریع در جهت منفی و فرازونشیبهای غافلگیرانه نامید. این دوره انباشته از مجموعهٔ

شگفتیها و وقایع بی سابقهٔ زود گذر نوظهور بود؛ مانند انقراض سلسلهٔ صفویه، طغیانهای متوالی سران قبایل از جمله قبایل افغانی و هجوم گستاخانهٔ آنها به ایران، تجاوز عثمانیها به خاک ایران، ظهور نادر، طرد افغانها از ایران، تسخیر هند، آرامش نسبی دورهٔ کوتاه زمامداری کریم خان زند، شورش قبیلهٔ قاجار ... این حوادث خونین زود گذر همیشه با خود ناامنی و جنگ و خونریزی و تاراج اموال مردم و هلاک میلیونها تن از سکنهٔ بیگناه سرزمین ما را به دنبال داشت.

چنانکه گفتیم، یکی از دلایل ناخشنودی عمومی مردم درآمد هنگفت فئودالها و وضع مالیاتهای سنگین و کمرشکنی بود که سلاطین و سران قبایل به قشرهای گوناگون تحمیل می کردند. اینکه این مالیاتها تا چه حد بر گردهٔ عموم گرانی می کرده است از اینجا پیداست که قانون و سیستم و مأخذ معینی برای وصول مالیاتها در میان نبود. مثلاً نادرشاه غالباً حوالهٔ اخذ چندین الف را صادر می کرد، و هر الف مطابق بود با پنج هزار تومان. مأمورین، به این عنوان که حکم حکم نادر است، به جان کسبه و پیشه‌وران خرده‌پا و دهقانان می افتادند و این مبلغ هنگفت را مطالبه می کردند. اگر از خانوادهٔ معینی نمی توانستند مبلغ مقرر را وصول کنند، عرصه را بر خویشان و نزدیکان و آشنایان وی تنگ می کردند و به بهانهٔ اخذ مالیات به مجازات آنها می پرداختند. استاد فقید عباس

اقبال منظره وصول مالیاتها را در زمان نادر چنین توصیف می کند:

... احکام و حوالات ظالمانه ای را که از طرف او (نادر) به نام شهر و دهات و قصبات صدور می یافت آن قسمت از آبادیهای ایران را هم که در استیلای افغان و قشون کشیهای نادر خراب نشده بود ویران کرد و فریاد مظلومان را به فلک رسانید. بخصوص که مأمورین نادری هر که را که از پرداخت آن وجوه گزاف سر می پیچید کور می کردند یا گردن می زدند، و اگر قدرت پرداخت آن را نداشت و در زیر شکنجه جان می سپرد، حواله به ورثه او، و در صورت بیچیزی ورثه به همسایه، و از همسایه به محله، و از محله به شهرها و ولایات منتقل و وجه آن به سختی تمام مطالبه می شد تا حکم نادر بلا اثر نمانده باشد. نادر به بهانه اینکه حوالات تحصیل، لاوصول و حقوق ثابت دیوانی معطل مانده، محصلین و مأمورین را کور می کرد و از سرهای ایشان کله منارها می ساخت...^۲

کتبی که در همین دوره تحریر یافته متضمن اطلاعات باور نکردنی درباره روش تعدی آمیز وصول مالیاتها و نارضاییهای عمیق مردم است. مثلاً شیخ محمد علی حزین لاهیجی، این روحانی نابغه، در خصوص تعدی مأمورین شاه بر مردم و تاراج اموال خلق به بهانه اخذ مالیاتها چنین می نویسد:

... خلقی را که اصناف حوادث و بلیات رسیده، پایمال چندین ساله دشمنی مثل افاغنه ظالم بدمعاش بودند، اصلاً تاب و توان تحمل تعدی و ستم نبود، و با این حال گماشتگان دیوان و عمال بر هرکس، به وجوه مختلفه اصناف تحمیل و تحصیل زردرپیش داشتند. عذرو عجز و لایه کسی مسموع نبود و هر کس به حال خود درمانده، دادرسی در میان نه. الحاصل که عجب حالتی مشاهده می شد، و مرا خود طبیعت مجبول است که ابقا بر باطل و تمکین ظالم نتوانم... به هر قلعه و قریه ای که می رسیدم مردم جمع آمده در ناله و زاری بودند. چون در تمام آن دیار معروف شده، جایی نبود که مردمش معرفتی نداشته باشند، نهانی و اختفای من مقدور نمی شد تا به بلده لار درآمدم... حاکم و سپاه در اخذ مایحتاج یومیۀ خود عنف و اشتلم داشتند و امیر دیگری برای تعداد نخیلات آن ولایت آمده، اضعاف معمول مطالبه و در آن مبالغه تمام داشت. بر سایر اشجار نیز خراجی که هرگز در آن ممالک رسم نبوده اختراع نموده وی نیز... برسر مردم افتاده بود و از جمیع نواحی که دسترس ایشان بود خراج و متوجهات سال آینده را نیز محصلان شدید گماشته تحصیل می نمودند، و از هر خانه رعیت یک نفر سپاهی با یراق و سامان می خواستند که در رکاب حاکم حاضر بوده—بی مرسوم و مدد خرجی—تاباشد خدمت نماید...^۳

واکنش مردم به صورت یک سلسله جنبشهای پراکنده درنواحی روستایی ظاهر می شد که جنبه ضد فئودالی داشت.^۴

حتی مؤلف عالم آرای نادری اعتراف می کند که سیاست مالیاتی نادر چنان ظالمانه بود که اعتراضها و قیامهایی را در شهرها و روستاها برمی انگیزخت. عقب ماندگی دستگاه اقتصادی کشور از ممالک پیشرفته دنیا امری محسوس بود. درباره عقب ماندگی اجتماعی همین بس که هنوز صنعت چاپ به این کشور وارد نشده بود، و سواد داران فقط معدودی از روحانیون و اشراف و سکنه شهری بودند که به آنها گاه عنوان «میرزا» داده می شد. در این دوره جز نظام فاسد فئودالیت و خانخانی و اراده مطلق سلاطین و سران قبایل هیچ قانونی در کشور حکمفرمانبود، و عناصر شهر نشین در سرنوشت کشور مداخله نداشتند. سران قبایل هم، بر اثر تشدید تضادهای داخلی، در طی کمتر از یک قرن چهار بار علم طغیان برافراشتند و حکومت موجود را تغییر دادند.

کتاب رستم التواریخ، که به قول مؤلف (میرزا محمد هاشم) مشتمل است بر «وقایعی که رو داده از بیست پادشاه و حکمران» از جلوس شاه سلطان حسین صفوی تا درگذشت آقا محمد خان قاجار، اسامی سلاطین و فرمانروایان این قرن را به طور عمده چنین ذکر می کند:

- ۱- شاه سلطان حسین ۲- محمود افغان ۳- اشرف افغان ۴- شاه طهماسب، پسر سلطان حسین ۵- نادرشاه ۶- علی شاه، برادرزاده نادر ۷- ابراهیم شاه، برادر علی شاه ۸-

میرزا ابوتراب خلیفهٔ سلطانی مشهور به شاه اسماعیل ۹-
 آزادخان افغان ۱۰- علی مردان خان بختیاری ۱۱- فتحعلی
 خان افشار ۱۲- ابوالفتح خان ایلخانی بختیاری ۱۳- محمد
 حسن خان، ولد صدیق شاه سلطان حسین ۱۴- کریم خان
 زند (وکیل الدولهٔ زند) ۱۵- علی مرادخان ۱۶-
 جعفرخان زند ۱۷- صید مرادخان زند ۱۸- لطفعلی خان زند
 ۱۹- آقامحمد خان قاجار ۲۰- فتحعلی شاه قاجار.

برخی از این فرمانروایان، که می دانستند در میان
 مردم اعتبار و تکیه گاهی ندارند، چهرهٔ کریه خود را زیر
 نقاب عدالتخواهی پنهان می کردند و نام «عادل» به خود
 می بستند. مثلاً ۱۶ روز از قتل نادر نگذشته بود که برادرزادهٔ
 او، علیقلی خان، مدعی سلطنت شد و چون از نفرت عمومی
 نسبت به نادر اطلاع داشت، به قصد جلب قلوب مردم، خود را
 «عادلشاه» نامید و به مردم بشارت داد که سیاست او، بر
 خلاف نادر، گویا اجرای عدالت است. این است قسمتی از
 نخستین فرمان او که به قصد دلجویی مردم صادر شده بود:

... چون نادرشاه... جور و اعتسافش از حد گذشت چنانکه
 خونخواری گشت که نشاطش در خونریزی بود و از سر
 بندگان خدا کله منارها ساخت، پس حکم دادیم که
 محمد قلی خان افشار آن غدار را گرفته از تخت به تخته
 کشید و این عمل را خدمت به عموم ناس و موجب رفاه ملک
 و ملت دانستیم...^۵

ولی فرمانروایی این بیست تن از صدرنشینان، در ظرف ۷۷ سال، برای اهالی ستمدیده ایران جز ناامنی و نابسامانی و اغتشاش و برباد رفتن ثروت عمومی و هلاک میلیون‌ها ایرانی بیگناه ثمره دیگری نداشت. یک نفر انگلیسی به نام هانوی، که در زمان نادرشاه در ایران به سر می‌برد، چنین نوشته است:

ممکن نبود که انسان فقر و فاقه و بیچارگی ملت را ببیند و مغلوب ترحم نگردد. شهر اصفهان تقریباً ویران شده بود.

همچنین شیخ محمد علی حزین لاهیجی، که به سبب همین آشفتگی‌ها به این شهر و آن شهر سفر می‌کرد و از نزدیک شاهد رنج‌های روحی مردم بود، صحنه‌هایی غم‌انگیز از بلاد ایران را در سفرنامه خود نقل می‌کند. مثلاً با اشاره به اوضاع گیلان چنین می‌نویسد:

... آن مملکت را عجب ویران و بی سرانجام دیدم.

و در طی اقامت در کرمان، مشاهدات خود را چنین توصیف می‌نماید:

... اوضاع آن ولایت خراب نیز به سبب شورش جماعت بلوچ و حوادث دیگر اختلال تمام داشت.^۶

و در باره احوال منقلب سکنه فارس چنین می‌نگارد:

... مجملأً غارت زدگان شیراز نزد من مجتمع شده شرح
احوال خویش می نمودند. مرا دل از جان رفت... مملکت
خراب و ضوابط و قوانین ملکی در آن چند ساله ایام فترت
همه از هم ریخته...

و با اشاره به اوضاع اصفهان چنین نقل می کند:

...مجملاً من از طهران به اصفهان آمدم و آن شهر معظم
را... بغایت خراب دیدیم...

از این نقل قولها نباید چنین تصور کرد که قاطبه اهالی
ایران خود را بیکبار تسلیم حوادث کرده، سلاح مبارزه را به
یک سو افکنده بودند. خیر! غاصبان بیگانه، اعم از افاغنه
وحشی و عثمانیها و سران قبایل داخلی نتوانستند سکنه کشور
را به زانو درآورند و روح مقاومت را از آنها سلب کنند. مردم
ایران، در چنان روزگار بحرانی و اوضاع آشفته وصف ناپذیر،
از یک سو در برابر غاصبان مهاجم از قماش افغانیها و ازسوی
دیگر علیه فرمانروایان مستبد، مقاومت شدید از خود نشان
می دادند و از راههای گوناگون به اعتراضها و قیامها
برمی خاستند. حزین لاهیجی، که از نزدیک ناظر این قیامها
بوده، شمه ای از آنها را در سفرنامه خود شرح می دهد. مثلاً
در باره قیام مسلحانه اهالی قزوین و خوانسار علیه افاغنه چنین
می نویسد:

... قزوین را که به تصرف آورده بودند، روزی عوام و مردم بازار به هم برآمده شمشیر در افاغنه نهادند و چهار هزار تن کمابیش بکشتند و شهر به ضبط خود آوردند... در قصبه خوانسار عوام شوریدند و جمعی از افاغنه را با حاکم و سرداری از ایشان که وارد شده به جایی می‌رفت در میان گرفتند و در یک روزه هزار تن بکشتند، و از غریب اینکه بعضی دهات حقیره، که به هر نوع ذخیره آذوقه داشتند، در مدت هفت سال که استیلای افاغنه واقع بود، حصار ناستوار خود را حراست نموده جز صفیر تفنگ از ایشان به افاغنه نرسید، و چندانکه در تسخیر آن قریه‌ها در آن مدت مدیده کوشیدند سود نداشت...

او دربارهٔ مقاومتهای دلیرانهٔ اهالی همدان در برابر قوای متجاوز عثمانی، که قسمتی از غرب ایران را به تصرف خود در آورده بودند، چنین صحنهٔ تأثر انگیزی را توصیف می‌کند:

... در حال، بر من مشقتی و اندوهی و بلیه‌ای گذشت که خدای داند. در بعضی شوارع آن شهر از بسیاری اجساد و کشتگان، که بر زبر یکدیگر افتاده، مجال عبور نبود، و اکثر مواضع به نظر آمدند که در آن حادثه همدانیان سر کوجه‌ها بر رومیان گرفته مدافعه می‌کرده‌اند و چندانکه کشته می‌شده‌اند دیگران به جای ایشان به مقابله می‌ایستاده‌اند. تا سر دیوارهای بلند اجساد کشتگان بود که برفراز هم ریخته بودند...

و با اشاره به قیام اهالی یزدجرد و مقاومت سکنه کردستان و لرستان چنین می نویسد:

... در آن وقت رومیه (عثمانیها) بر کل قلمرو... کردستان و لرستان و نواحی استیلا داشتند... ورعیت مطیع نمی شد و به رومیه نمی آمیختند و ویرانی تمام به آن ممالک رسیده بود. قصبه یزدجرد را که متصرف شده حاکمی مستقل در آنجا داشتند، روزی او باش و مردم بازار تمام شوریده بر رومیان هجوم آوردند و چهار هزار کس از ایشان بکشتند...

برخی از تاریخ نویسان، این مقاومتها را، که از اعمای تلاش استقلال طلبانه توده ها سرچشمه می گیرد، نادیده گرفته اند و همه را یک کیسه کرده به پای شهامت نادر شاه سفاک می نویسند و به حساب می آورند.

نقل قول از کتاب حزین زیاد شد. اکنون چند کلمه از خود وی سخن به میان می آوریم، که از روحانیون مبارز و متفکرین عصر و از نوادر روزگار و از سخنوران نغزگوی بود. گویی همه فضایل و مواهب خداداد در یک تن نحیف عصبی گرد آمده بود. او جامع علوم معقول و منقول بود. بیش از ۵۰ اثر نفیس در رشته های فلسفه، کلام، علم رجال، تاریخ، تذکره، اخلاق، منطق، تفسیر، اصول، و حدیث از او برجا مانده است، که از آن میان برخی در کمال اتقان و مورد استناد اهل علم است.^۷ به قول مؤلف رباعانه الادب، حزین از اکابر متأخرین

علمای شیعه به شمار می آید.^۸ حزین یک روحانی مبارز بود و روح پیکار جویی را بر فضایل بی حساب خود افزوده بود. هرگز تسلیم دستگاه قدرت عصر نشد و مردن به غربت را (درهند) بر زندگی تحت سیطره نادرشاه سفاک ترجیح داد. این نکته را باید افزود که سخنان حزین در انتقاد از اوضاع اجتماعی و سیاسی ایران آب و رنگ سیاسی داشت. حزین از سقوط صفویه و زمامداری نادر سخت ناراضی بود. صفویه که وحدت جغرافیایی و اصل مرکزیت ایران را تأمین کرده و به مذهب تشیع جنبه رسمی داده بودند، در دل اهل فضل جلوه و جلالی خاص داشتند. حزین نمی توانست باور کند که مشتی از راهزنان افغانی، که از غایت سنگدلی حتی کودکان شیرخوار را سر می بریدند، از راه دور بیایند و با آسانی سرزمین ما را به غمخانه ای تبدیل کنند و بساط حکومت را، که موازی با سلطنت نقش روحانیت بر جبین داشت، آسان در نوردند. حزین مخالفت خود را با نادرشاه عملاً نیز نشان می داد، و به هرجا که پا می نهاد از نادر بد می گفت حزین چون به شهر لار رسید سکنه شهر را علیه ولی محمدخان حاکم و نماینده نادرشاه برانگیخت. مردم از سخنان حزین نیرو گرفته بر سر حاکم ریختند و او را هلاک ساختند. واله داغستانی، که از ارادتمندان و مقربان حزین بود، در تذکره روضة الشعراء می نویسد:

تهمت قتل ولی محمدخان و حدوث این فتنه بر گردن شیخ افتاد.^۹

اوضاع هرج و مرج آمیز کشور در اوج خود بود که یکی از سران قبیله کوچک زند، یعنی کریم خان، پس از بیست سال جنگهای مختلف با رؤسای قبایل طاغی، سرانجام آنها را سرکوب کرد و از سال ۱۱۷۹ هجری سراسر خاک ایران را، به استثنای خراسان (به دلایلی)، تحت حکومت واحد درآورد و نظم و امنیت داخلی را در سرزمین ایران مستقر و وحدت سیاسی را تأمین کرد. هرج و مرج و آشوب چندین ساله مردم را به جان آورده، آخرین ذخیره مالی را از آنها ربوده بود. کریم خان لُرساده ای بود که در سایه شجاعت و تدبیر و کاردانی از ریاست یک ایل به فرمانروایی مطلق ایران رسید و تا پایان عمر، خصایص شخصی او در سیاست و تدبیر امور و کشورداری کمابیش سایه می گذاشت. مؤلف تاریخ کلام الملوک، که کتاب خود را در حدود سال ۱۲۵۶ هجری قمری، پس از انقراض سلسله زندیه، تألیف کرده است، صورت ظاهر کریم خان را چنین وصف می کند:

بسیار تنومند و بلند و قوی هیکل بود و بیش از آنچه می نمود دل و زور مردی داشت.

و در حالات کریم خان و چگونگی اوضاع گوید:

آن حضرت پادشاهی شجاع و مردانه و دلیر و باغفو و گذشت

و رثوف و مهربان بود. در عهد او همواره ارزانی و فراوانی و خوشی به مرتبه‌ای بود که مردم خرابی عهد نادری را فراموش کردند. به عمارت رغبتی تمام داشت.^{۱۰}

کریم خان در لباس پوشیدن هم ساده و بی تکلف

بود:

... قباى تابستانی او چیت ناصرخانى بود، که دربرو جرد بر روی کرباس به عمل می‌آوردند، و لباس زمستانی او اطلس قطنی (پنبه‌ای) و قدک اصفهانی. همیشه عبایی بر روی قبا می‌پوشید و شال ترمه‌ای زردی را عمامه می‌کرد و شال دیگری را به کمر می‌بست؛ و همین لباس ساده‌ او هم گاهی از کهنگی به پارگی می‌رسید، چنانکه اغلب اوقات آنج لباسش وصله داشت. معتقد بود که خود سازی کار زنان است نه مردان. در سراسر عمر خود جواهر به کار نبرد و جیقه نزد تخت و مسند شاهی نداشت. برزیلویا نمد دولا می‌نشست. در ظروف مسین غذا می‌خورد.^{۱۱}

کریم خان، که سطوت دستگاه نادری و خشونت بیکران آن شاه سنگدل را از نزدیک دیده بود و می‌دانست که مردم از ستمگریهای او و مأمورین او به جان آمده‌اند، به محض اینکه صاحب اختیار ملک شد، در سیاست روشی معتدل و مباین زمامداران پیش اتخاذ کرد، و تا حدی وظیفه خود را به تأمین رفاه و آسایش مردم و ترمیم خرابیها و منع خودسریها و زورگوئیها اختصاص داد. حتی زبان به انتقاد

دستگاه ظلم پرور نادری می گشود. البته در کشوری که زمام امور به دست سلاطین گردنکش و مطلق العنان اداره می شد، ظهور کریم خان یک پدیده استثنایی در تاریخ سلطنت ایران به شمار می آید. وجود کریم خان کانون اضداد بود: عملاً شاه بود، وی خود را وکیل الرعایا و وکیل الدوله می نامید، و این از راه مردم فریبی نبود. تلخیهای فقر را در زندگی چشیده بود، ولی به قدرت که رسید حرص به جمع مال نداشت. بیسواد بود، ولی شم سیاسی داشت و بابت نفوذ انگلیسیها در ایران مخالفت می کرد. از فهم شعر و علم و ادب عاجز بود، ولی همت به تشویق شعرا و فضلا می گماشت. زندگی چادرنشینی و بیابانگردی را از سر گذرانیده بود، ولی به عمران و آبادی کشور دلبستگی کامل داشت. زورمند و قوی هیکل بود، ولی زور خود را به رخ مردم نمی کشید و نسبت به زبردستان عطوفت و مهربانی نشان می داد.

بالطبع این سؤال پیش می آید که چرا کریم خان از «حق شمشیر» بهره برداری نکرد و خود را شاه و سلطان که حق مسلم او در آن روزگار بود ننماید. کریم خان مانند سرسلسله های قبل و بعد خود، به عنوان رئیس یک قبیله، مردی نیرومند و شمشیر زن بود و در ایران تنها شرط عمده جهت تأسیس سلطنت، بر حسب سنن باستانی، همین دلاوری و شمشیر زنی بود. کریم خان که این امتیاز را به کمال داشت

چرا نخواست این عنوان را بپذیرد؟ بخصوص که از دریچه چشم مردم ۲۵۰ سال پیش، راست یا دروغ، سلطنت و دیعه الهی و سلطان ظل الله و — طبق روایات مجعول، که برخی از روحانیون درباری سخاوتمندانه در دسترس فرمانروایان عصر می گذاشتند — اولی الامر بود. به هر دلیل که متوسل شوید بظاهر چشم پوشی او را از این عنوان طلایی ناشی از خفض جناح و فروتنی می یابید. اما دلیل دیگری در میان است: سلطنت در آن وقت مستلزم داعیه داری و رسالت پناهی بود. از سلسله ترکان غزنوی تا سلسله قاجاریه موازنه ای بین سلطنت و روحانیت برقرار بود. این دو دستگاه گاه در حال آشتی و گاه گرگ آشتی به سر می بردند. اصل نصف لی و نصف لک در نظارت بر امور حکمفرما بود. ما راه دور نمی رویم، سلاطین صفویه در اوان کار نه فقط ترویج تشیع را وجهه همت خود قرار دادند، بلکه پیشوایی تصوف را هم بر آن افزودند. به قول زنده یاد دکتر علی شریعتی:

صنعت پتروشیمی صفوی توانست در این معجون اسرارآمیزی که از سه عنصر تصوف اسلامی، قومیت ایرانی و سلطنت ساسانی ترکیب کرده است جمع نقیض کند؛ و فرزندان شیخ صفی «سید» شدند و صوفی، شیعه، محدث و فقیه وجانشین مرشد.^{۱۲}

نادرشاه نیز به عنوان مُصلح دین پیش آمد و شرط قبول

سلطنت را این دانست که به بهانه باصطلاح «رفع اختلافات مذهبی» مردم به ترک تشیع بگویند، و چون دید این اصل مقبول نمی افتد در دستور «ملوکانه» تعدیلی روا داشت، به این معنی که مردم با اصل به رسمیت شناختن مذاهب اربعه تسنن، تشیع را فقط به عنوان مذهب پنجم قبول کنند. البته شمشیر نادری بالای سر مردم بود و مردم چاره ای جز پذیرفتن فرمان ملوکانه، که کمر به «اصلاح» مذهب بسته بود، نداشتند.

حق این است که کریم خان اهل این حرفها نبود و نمی خواست، در پناه عنوان سلطنت، رسالت مذهبی خاصی بپذیرد و به نام تحقق این رسالت سر بسر مردم بگذارد. اگر او خود را سلطان می نامید، می بایست به ضرب شمشیر مردم را مجبور کند که به حکم التَّائِسْ عَلَى دینِ مُلُوکِهِمْ مثل او بیندیشند. او باصطلاح اهل تسامح بود و گویی از پیروان صدیق حافظ در این اشعار:

عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت
که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت
من اگر نیکم اگر بد تو برو خود را باش
هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت...
نا امیدم مکن از سابقه لطف ازل
تو چه دانی که پس پرده که خوبست و که زشت؟

راه و رسم کریم خان و زندگی ساده او و حضور دایم او در میان مردم برای هموطنان ما، که سلطنت را همواره با جلال و جبروت و حشمت و خرگاه مجلل و قهر و غضب ملوکانه توأم می دانستند، غیر عادی و باور نکردنی بود. حتی بیگانگانی که در این دوره می زیسته اند در نوشته های خود این حقایق را تأیید کرده اند. مثلاً کنسول فرانسه در بغداد، در گزارش رسمی خود به پاریس، به تاریخ ۷ سپتامبر ۱۷۶۳ میلادی، چنین می نویسد:

این کشور از مدت ها در هرج و مرج کامل به سر می بُرد و در ایالات آن، حکام ستمگر و خود مختار حکومت می کردند. چنین به نظر می رسد که امروز عظمت و آبادی سابق را تحت لوای کریم خان و رفتار عاقلانه و ارزش شخصی او به دست آورده است... ۱۳

یا اسکات وارینگ درباره مشاهدات خود از جمله چنین می نویسد:

به من گفتند سنگی که بر سر در دروازه ای قرار گرفته به قدری سنگین است که هنگام بنای دروازه، کارگران قادر به بلند کردن و حرکت دادن آن نبودند، ولی هنگامی که آنها بیهوده تلاش می کردند وکیل از راه رسید و به کمک آنها شتافت و این کمک چنان در کارگران مؤثر شد که در یک لحظه سنگ عظیم را به بالای دروازه رسانیدند... شیراز پر است از داستانهای مشابه آن درباره وکیل. این تنها

پادشاهی است که من هرگز نشنیدم کسی نسبت به او بد بگوید... ۱۴

کریم خان به یک سلسله اصلاحات داخلی دست زد. برای کوتاه کردن دست تعدی رشوه خواران فرمان داد که «در اول هر سال از جمیع حکام و عمال التزام نامه به مهر امام جمعه محل بگیرند که بی برات و قبض و داد و ستد دیوانی نه از کسی چیزی بگیرند (به عنوان مالیات) نه به کسی چیزی بدهند، و آخر هر سال همه عمال و حکام را احضار می کرد و مستوفیان دیوان اعلی را دستور می داد تا براساس پراتها و قبضها با ایشان محاسبه کنند.» او علاقه فراوان به عمران و آبادانی داشت؛ بخصوص که هرج و مرج و اغتشاشها و جنگهای داخلی و هجوم قوای خارجی خرابیهای زیاد به بار آورده بود و منظره شهرها و کویها و برزنهای ویران هر بیننده ای را تحت تأثیر قرار می داد. مثلاً در شیراز، احداث ارگ کریمخانی و کاروانسراهای متعدد و بازار بزرگ وکیل و احداث باغها و گلگشتهای زیبا به نام باغ نظر و باغ جهان نما و احداث گرمابه ها و ساختمان مسجد وکیل و تعمیر آرامگاههای حافظ و سعدی و تعمیر بقعه های مذهبی، نمونه هایی از عملیات ساختمانی دوره کریم خان است. این کارهای عمرانی را باید با سیاست داخلی نادرشاه، که از این گونه امور بکلی بیگانه بود، مقایسه کرد. نادرشاه از ۱۱۳۵ تا ۱۱۶۰

فرمانروایی داشت، ولی در طی این مدت ۲۵ سال به قول آقای دکتر باستانی پاریزی:

به هیچ کار ساختمانی و سازمانی، از قبیل ساختمان یک پل، یک مسجد، یک کاروانسرا، یک آب انبار، برخورد نمی کنیم، مگر یک اثر تاریخی و آن نیز کله منار تاریخی است...^{۱۵}

از اواخر دوره صفویه، به علت نا امنی مملکت و بی ثباتی اوضاع و جنگهای داخلی، صادرات امتعه کشوری به خارج محدود شد، و مناسبات ایران با ممالک خارج عملاً قطع گردید، و ایران با عالم خارج چندان ارتباط نداشت. در سال ۱۱۸۰ هجری کار سرکوب رؤسای قبایل طاغی به دست کریم خان فیصله یافت و به او فرصت داد که به امور خارج بپردازد. کریم خان نخست به مقابله با عثمانیها پرداخت و شهر بزرگ بصره و عده ای از شهرهای عراق را از دست تصرف آنها خارج و به ایران ملحق کرد. در آن موقع انگلیسیها و فرانسویها هر دو خواستار آن بودند که با ایران مناسبات نزدیک اقتصادی و سیاسی برقرار کنند. کریم خان با آنکه از سواد سیاسی عاری بود معذک پی برد که نزدیکی به انگلیسیها به مصلحت ایران نیست. در عوض بی میل نبود که برای فرانسویها تسهیلاتی در امور بازرگانی قابل شود. میرزا محمد هاشم، یکی از مورخان عصر، در کتاب خود رستم التواریخ،

تحت عنوان «ماجرای ایلچی فرستادن انگلیسیان به دربار کریم خان»، رفتار سرد کریم خان و بی‌اعتنایی او را به نماینده مخصوص انگلستان بدقت توصیف می‌کند. چنین است عین عبارات آن کتاب:

... اتفاقاً در آن حیص و بیص، ایلچی از جانب دولت خلود آیت انگلیز به دربار معدلت مدار والاجاه کریم خان جم اقتدار زند آمد. آن والاجاه مدتی او را طلب نمود و به نزد خود او را حاضر نساخت. وزرا به خدمتش عرض نمودند که ایلچی از جانب پادشاه انگلیز آمده، چرا او را به حضور خود طلب نمی‌فرمای. فرمود اگر با پادشاه ایران مهمی دارد ما پادشاه ایران نیستیم، ما وکیل دولت ایرانیم... و اگر با ما کاری دارد، ما با وی کاری نداریم. بعد از مباحثه بسیار به وزرای خود فرمود که آنچه شما از ایشان احساس نموده‌اید، مطلب و حاجت ایشان چیست؟ عرض نمودند که مطلب و حاجت ایشان آن است که با پادشاه ایران بنای دوستی و آمد و شد گذارند و از نفایس فرنگ و هندوستان ارمغانها و هدیه‌ها و تحفه‌ها به حضرتش آورند و بالیوس (نماینده) ایشان در ایران جای گیرد و بنای معامله گذارد و امتعه و اقمشه و ظروف و اوانی و آلات و اسباب از فرنگ و هند به ایران آورند و مهم سازی اهل فرنگ و هند و ایران شود و امور رواج یابد.

از شنیدن این سخنان بسیار خندید و گفت: دانستم مطلب ایشان را. می‌خواهند به ریشخند و لطایف الحیل پادشاهی

ایران را مالک و متصرف گردند، چنانکه ممالک هندوستان را به خدعه و تزویر و نیرنگ و حیل و دستان به چنگ آورده اند. و مانند رستم دستان به دوزانو نشست و دست بر قبضه شمشیر خود گرفت و مانند نره شیر غریب و فرمود: ما ریشخند فرنگی به ریش خود نمی پذیریم و اهل ایران را به هیچ وجه من الوجوه احتیاجی به امتعه و اقمشه و اشیاء فرنگی نیست، زیرا که پنبه و پشم و کرک و ابریشم و کتان در ایران زیاده از حد و اندازه می باشد. اهل ایران هر چه می خواهند خود بیافند و بپوشند، و اگر چنانچه شکر لاهوری نباشد شکر مازندرانی و عسل و شیرۀ انگوری و شیرۀ خرما اهل ایران را کافی است... پس ایلچی فرنگی را طلب نمود و در کمال کبر و نخوت و بی التفاتی با وی با واسطه مکالمه نمود و ارمغانی و هدایا و پیشکش ایشان را به ساربانان و قاطرچیان و فراشان و تازی کشان بخشید و دو برابر پیشکش ایشان به ایشان تقدیم نمود. و در روز دیگر حسب الامر عرصۀ چوگان بازی و میدان جولانگری بیاراستند و ساحت دلگشای اسب تازی و جرید بازی بپیراستند و گردان نامی و دلیران گرامی و دلاوران قوی بازوی چالاک و پهلوانان رزمجوی دلاور بیباک در آنجا بر تکاوران صحرا نورد و ستوران بادپای بر فلک آرنده گرد حاضر آمدند و به آیین مردی و مردانگی هنرها از چوگان بازی و جریدان بازی و از کمان سخت تیر بر نشانه زدن و از حلقه بیرون نمودن و نیزه بازی و از تفنگ به اقسام گوناگون نشانه زدن و از شمشیر آبدار هنرها نمودن و از فلاخن به ضرب سنگ میخ

در دیوار فرو نمودن، نمودند... پس والاجاه کریم خان
وکیل الدوله جم اقتدار، از روی کبر و نحوت ایلچی را
مرخص فرمود...^{۱۶}

محتوای این واقعه با خلق و خوی و روش سیاسی
کریم خان سازگار است و قدر مسلم این است که چند هیئت
انگلیسی به نمایندگی از دولت انگلستان و کمپانی هند
انگلیس به شیراز آمدند و کاری از پیش نبردند و دست تهی
بازگشتند. کریم خان به دیده سوءظن به انگلیسیها
می نگریست و در عین حال با سیاست مدبرانه به روشی
دست نمی زد که استعمارگران نیرومند انگلیسی را به واکنش
شدید وادارد. از این جهت در سال ۱۱۷۶ هجری فرمانی برای
بازرگانان انگلیسی صادر کرد و تسهیلاتی در امور تجارت
برای آنها قایل شد.

درباره کریم خان و خصال او و روش حکمرانی و
کشورداری او اقوال متعددی در دست است. ما به نقل قول دو
دانشمند محقق، که سخنان آنها حجت است، اکتفا
می کنیم: اول عبدالرزاق بیگ دُنَبَلی، مؤلف کتاب تجربه الاحرار
ونسلیه الابرا، که در همین عصر می زیست و ستایشگرافتحعلی شاه
بود و چندین صفحه از آثار خود را به وصف «کرامات» او
اختصاص داده است. دوم از پاول هُرن، دانشمند مشهور
آلمانی.

عبدالرزاق دنبلی جابجا در این کتاب سخنان نیشدار هم حواله کریم خان می کند که فتحعلی شاه خشنود بماند. از جمله این عبارت: «... الوارچه دانستندی که انوار علوم مستنیر از کدام مشکوة بود...»^{۱۷}، یعنی کریم خان لر قدر علم را چه می دانست. با این وصف نمی توانست از ذکر این حقیقت خودداری کند که در زمان کریم خان مردم راضی می زیستند:

در زمان دارای زند که در مدت سلطنت و مملکتداری نیتی صادق و صدوری وسیع و قدری رفیع و قلبی فسیح داشت و خلق را به تنعم و ترفه و تن آسائی و تعیش خود باز گذاشته اهالی ایران غرق نعمت و سرور و آفت عین الکمال (چشم زخم) از چهره آراسته دوران دور بود...^{۱۸}

اما پاول هرن خصال کریم خان را، از دیده یک محقق اروپایی، چنین توصیف می کند:

کریم خان از پادشاهان قابل توجه مشرق زمین بود. این شخص درویش نبود تا بگوییم از مال دنیا روگردان شده و پوست درویشی را بر تخت شاهان ترجیح داده بود. واقعاً وی ساده تر از آن بود که این مقام را دریابد. ولی باید گفت که این مرد پیر خانواده بود و عاطفه پدری داشت و مملکت را مانند خانه، و مردم را مثل اولاد خود می دید. با اینکه وی شاهزاده صفوی را، که وقتی او و علیمردان خان اتابکان آن شاهزاده بودند، از عنوان سلطنت محروم ساخت، باز خودش

لقب شاهی نپذیرفت، تنها به عنوان وکیل قناعت کرد. باید گفت که در نهاد کریم خان مایهٔ بزرگی و نجابت بود، و جاذبه‌ای داشت، و در سایهٔ عدالت و مردانگی قلوب مردم را به خود جلب کرد، و دیرزمانی بود که ملت ایران این گونه اخلاق و رفتار از بزرگی ندیده بود... در واقع از وقتی که محمد حسن خان از شیراز برگشت، کریم خان شخصاً در جنگها شرکت نکرد و این مهم را به عهدهٔ سرداران لایق واگذار کرد و خود به اصلاحات داخلی مملکت پرداخت، و چون این پادشاه حریص و طماع نبود و دربار ساده و کم خرجی داشت، پس وضع مالیات گزاف را احتیاج پیدا نکرد و از این حیث هم موجبات شکران تبعهٔ خود را فراهم ساخت...^{۱۹}

نویسنده قصد ندارد که هاله‌ای پرنور بر گرداگرد چهرهٔ کریم خان ببندد، ولی از ذکر یک نکتهٔ دردآور ناگزیر است و آن اینکه اقوام ایرانی در طی قرن‌ها از فرمانروایان گردنکش وقت چندان ستم دیدند که وقتی یک کریم خان ظهور می‌کرد و چند صباحی دست لطف بر سر آنها می‌کشید بی‌اختیار مجذوب او می‌شدند. همین قدر، اگر محبت نمی‌کرد، آزار و اذیتی هم روا نمی‌داشت، مردم وجود او را مغتنم می‌شمردند. بدیهی است این از عظمت کریم خان نبود، این از تلخکامی اقوام ایرانی بود، که به عمر خود ندیده بودند که کسی صاحب اقتدار باشد و مهربانی کند، کسی شمشیر به دست باشد و گردن نزند، کسی صدرنشین زورمند

باشد و اموال مردم را به تاراج نبرد و خانه‌های آنها را غصب نکند. پیش از کریم خان، نادرشاه بود که عطش قتل عام و کله منارسازی او فرو نمی‌نشست. بعد از او هم آقا محمد خان، که سیصد هزار چشم از اهالی کرمان گرفت و دهها هزار گرجی را در رودخانه گُرق غرق کرد. در میان آنها کریم خان بود که هرگز دست به چنین جنایات هولناکی نزد استاد فقید عباس اقبال در وصف یک سفر همین نادرشاه چنین می‌نویسد:

بعد از ختم جنگ با عثمانی، نادرشاه به اصفهان و از آنجا به کرمان رفت و بدون سبب مردم کرمان را قتل عام نمود. سپس از آنجا به مشهد برگشت و به کشتن مردم و ساختن کله منارها مشغول گردید و به قدری به مردم اذیت و آزار می‌کرد که همه مرگ او را از خدا می‌خواستند...^{۲۰}

آیا اقوام ایرانی چوب خشک بودند که باآسانی ستم‌پذیرند و سربلند نکنند؟ خیر! موضوع این است که در منابع ادبی منسوب به هزار سال پیش ما، نظریه پیوندهای ناگسستی مذهب و سلطنت را باآسانی می‌توانید همه جا به دست آورید. شگرد سلسله غزنوی، که به منظور تحکیم پایه‌های حاکمیت خود در ایران سلطنت غصبی خود را یک رسالت خدایی جلوه گر می‌ساخت، در اذهان عمومی بی‌تأثیر نبود. ابوالفضل بیهقی، تاریخ نویس بزرگ ما، با اشاره به

همین رسالت قبایل ترک چنین می نویسد:

... ایزد، عزّ ذکره، چون خواست که دولت بدین بزرگی پیدا شود بر روی زمین، امیر عادل سبکتکین را از درجهٔ کفر به درجهٔ ایمان رسانید... و سپس برکشید تا از آن اصل درخت مبارک، شاخها پدید آمد ازاصل قویتر... و قوهٔ خلفای پیغمبر، علیه السلام، در ایشان بست...^{۲۱}

بهرتر از این نمی توان استدلال کرد که سلطنت و مذهب تفکیک ناپذیرند و سلطان وقت، نمایندهٔ خلیفه و کفیل امور مسلمانان از جانب اوست. محمود غزنوی را سلطان غازی می خواندند که به نمایندگی خلیفه در راه ترویج اسلام شمشیر می کشیده است. تکیهٔ ابوالفضل بیهقی بر «قوهٔ خلفای پیغمبر» حاصل این معنی است که حریم سلطان از هرگونه تعرض مصون است و کسی حق ندارد علیه سلطان برخیزد. خلفای اموی و عباسی و نمایندگان آنها در ایران، به استناد احادیث ساخته و پرداختهٔ دورهٔ معاویه، واجب الاطاعه بودند. به استناد حدیث الائمة من قریش بود که عباسیان توانستند صدها سال در پناه مذهب دست به ظلم و خودسری بزنند و پایه های حکومت خود را مستقر کنند. توده های مردم سرزمین ما تا حد زیاد اسیر این تبلیغات بودند تا آنجا که در قیام یعقوب لیث علیه خلیفهٔ جابر وقت، اهالی نیشابور جانب او را نگرفتند. در تاریخ سیستان آمده است:

... یعقوب به نشابور قرار گرفت. پس او را گفتند که مردمان نشابور می گویند که یعقوب عهد و منشور امیرالمؤمنین ندارد و خارجی است...

یعقوب در برابر این اعتراضها به نیشابوریان پاسخهای دندان شکن داد. او فرمان داد که مردم را در میدان شهر جمع کنند، در برابر آنها شمشیر برکشید و روبرو به آنها چنین گفت:

اما شما شکایت کردید که یعقوب عهد امیرالمؤمنین ندارد... بدانید که دارم... امیرالمؤمنین را به بغداد نه این تیغ نشانده است؟ گفتند بلی! گفت: مرا بدین جایگاه نیز هم این تیغ نشانده. عهد من و آن «امیرالمؤمنین» یکی است...^{۲۲}

مادام که خلافت عباسی برپا بود این تیغ را خلفا به نمایندگان خود در ایران، که به نام سلطان و شاه فرمانروایی می راندند، اهدا می کردند؛ و این سلطانِ نماینده خلیفه، تا آنجا که تیغ کار می کرد، ستم روا می داشت.

پس از سقوط خلافت عباسی، حکومت شمشیر به کسوت جدید درآمد. برخی از فقهای اهل تسنن به اتکای آیه *أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ* (سوره نساء، آیه ۵۹) و با تفسیر تحریف آمیز از «اولی الامر»، هر فاسق و فاجر و غاصب و ظالمی را که براریکه سلطنت تکیه می زد واجب الاطاعه قلمداد می کردند و مردم را به تبعیت بی چون و چرا از آنان

و ادار می نمودند. این فوت و فن‌ها در سلسله صفویه به اوج رسید. سلطنت دیگر جنبه خلافت و تقدس داشت. دکتر کامل مصطفی الشیبی، نویسنده مشهور، در کتاب تنیع و تصوف، در این زمینه حقایق را بی‌پرده‌تر بیان می‌کند:

شاه اسماعیل توانست تمام ایران را زیر پرچم خود درآورد... این جنبش بیشتر سیاسی بود تا مذهبی و صوفیانه و لیکن نمونه جالبی بود از بهترین روش دست یافتن به قدرت به شیوه ایرانی، که به عنوان یک نمونه بارز بیانگر کلیه نهضت‌های ایرانی علیه اعراب و بیگانگان دیگر است و بروشنی نشان می‌دهد که داعیه داران ایرانی فقط از طریق تصوف و ولایت می‌توانستند اذهان مردم را متوجه خود سازند... آنچه مسلم است در آن مرحله، صفویان تبدیل به یک حزب سیاسی شورشی شده بودند که شیعیگری در عقایدشان رخنه کرده بود و این حالت در زمان پیشوای بعدی وضوح بیشتری می‌یابد...^{۲۳}

تشیع و تصوف در خدمت اجرای سیاست روز سلاطین صفوی قرار داشت و چون مذهب را به بازی می‌گرفتند، بر سر تشیع همان آوردند که مرحوم دکتر علی شریعتی در کتاب تشیع صفوی و تشیع علوی، بتفصیل شرح داده است و در نیمه راه نیز دشمن تصوف شدند. بنابراین در نظر سلاطین صفوی و علمای وابسته به دربار این مهم نبود که پایگاه سلاطین بی‌کفایتی از قماش شاه سلطان حسین را به عرش

برین ببرند و برای آنها شجره نسب دروغین بتراشند تا مقام قدسی آنان در انظار محفوظ بماند. صرف نظر از سرنوشت مذهب در دوران صفویه، شاه اسماعیل و شاه عباس کبیر از لحاظ سیاسی خدمات بزرگ به استقلال و تمامیت ارضی ایران کردند و وحدت جغرافیایی این سرزمین را تأمین نمودند. اگر همت آنها نبود نیمی از ایران در تصرف ترکهای عثمانی و نیم دیگر در اختیار قبایل ازبک قرار می گرفت.

بدین ترتیب قیام احتمالی اقوام ایرانی علیه سلطنت، که در سراسر تاریخ پس از اسلام متکی به مذهب بود (و حتی پیش از اسلام— زیرا ساسانیان سخت متکی به مذهب بودند و یکی از علل عمده سقوط این سلسله شکاف عظیمی بود که بین سلطنت و دستگاه نیرومند روحانیت وقت پدید آمده بود)، به عنوان قیام علیه مذهب تلقی می شد و سرکوب می گردید. این موضوع که به ارکان سلطنت جنبه مذهبی داده می شد باز عجیب نمی نماید. عجیبترا این است که روحانیونی بودند که در آثار خود به مذهب، به شعایر و مراسم مذهبی آب و رنگ سلطنت می بخشیدند. مثلاً در کتاب اسلام در پرتو شیخ، تحت عنوان برجسته «جشن ولایتعهدی و تاجگذاری حضرت علی بن ابیطالب (ع)»، حماسه غدیره چنین صورت ناهنجار معرفی می شود:

چون در حقیقت نصب حضرت علی (ع) به مقام خلافت

اسلام و ولیعهدی پیامبر اکرم جنبه رسمی داشت، لذا مراسم «تاجگذاری» را خود حضرتش به دست خود اجرا ساخت. رویه «سلاطین» برای «تاجگذاری»، گذاردن «تاج مرصع» و آمیخته به جواهرات است و رویه «اشراف و اعیان» عرب گذاردن عمامه بخصوصی است. پیامبر اکرم عمامه ولیعهدی را، که به منزله تاج بود، به عنوان «تاجگذاری» ولایعهدی به سر حضرت علی (ع) بسته، بدین وسیله وی را با این منصب آسمانی قرین مباحثات و افتخار گردانید.^{۲۴}

ما به این کتاب استناد کردیم زیرا از کتب نادر مذهبی است که در ظرف سی سال اخیر به دوزبان عربی و انگلیسی ترجمه و پخش شده است. این کتاب، در داخل، مایه گمراهی میلیونها افراد ساده دل است، که پس از قرائت آن پیش خود خیال می کنند که بین حماسه غدیرخم و مراسم تاجگذاری سلاطین، بین شعایر مذهبی و آداب و رسوم سلطنتی، می بایست ارتباط و قرابتی وجود داشته باشد؛ و در خارج، مواد پخته آماده ای را در دسترس علمای اهل تسنن می گذارد که تهمتهای خود را علیه تشیع تجدید کنند. مشکل بتوان باور کرد که مؤلف این کتاب، که یکی از حجج اسلام مقیم نجف اشرف است، نمی دانسته است که دنیای تسنن چه تهمتهایی به ما می زند. (نسخه عربی این کتاب به عنوان الاسلام علی ضوء التشیع به طبع رسید.)

این بود مجملی از مشخصات سیاسی و اجتماعی عصری که در آن هاتف می زیست. اینک باختصار به ترجمهٔ حال سرایندهٔ ترجیع بند می پردازیم.

۲. ترجمهٔ حال هاتف اصفهانی

از ترجمهٔ حال سید احمد هاتف، سرایندهٔ ترجیع بند، اطلاع زیادی به دست نیست. چنانکه آذر در آتشکده و عبدالرزاق دُنبلی در تجربهٔ الاحرار نوشته اند، نسب او به «سادات عالی درجات حسینی» می پیوندد و او در نیمهٔ اول قرن دوازدهم هجری در اصفهان تولد یافت. مدتی در عنفوان جوانی در شهر اصفهان شغل علافی داشت. از نوشتهٔ مؤلف *سِفینه المَعمود* چنین بر می آید که هاتف «به علت مراودت با آذر بیشتر عمر خود را در کاشان طی کرد و در مراتب حکمت و طب و ریاضی با نصیب وافی بود...»^{۲۵} فنون طب و حکمت و ریاضی را در محضر میرزا محمد نصیر اصفهانی، که او را فیلسوف اعظم و خواجه نصیر ثانی لقب داده اند، فراگرفت، و فنون ادب را نزد «مشتاق» آموخت. هاتف در ستایش همین میرزا نصیر قصیده ای غرّا به عربی سروده است، و در مدح مشتاق نیز اشعاری دارد که در دیوان او ضبط است.

در مورد شغل طبابت، شاعر خود از سر ناخشنودی بدان تصریح کرده و چنین گفته است:

یکی از داده‌های من این است
 که سپهرم زواژگون کاری
 داد شغل طبابت و زین شغل
 چاکران مراست بیزاری...
 چیست سودم از ین عمل، دانی؟
 از عزیزان تحمل خواری
 در مرض، خواجگان زمن خواهند
 هم مداوا و هم پرستاری
 صدره از غصه من شوم بیمار
 تا یکیشان رهد ز بیماری
 چون شفا یافت به که باز او را
 چشم پوشی و مرده انگاری...^{۲۶}

هاتف با آذر و صباحی دوستی نزدیک صادقانه داشت. اخوانیات او خطاب به این دو شاعر شیرین سخن در دیوانش منعکس است. ضمن اشاره به مراتب این دوستی است که استاد زرین کوب (عبدالحسین)، بدون در نظر گرفتن اهلیت و شایستگی این یاران یکدل و هنرمندی آنها در قلمرو شعر و ادب، چنین نوشته است:

آیا همین حق صحبت سبب نشده است که آذر دیرپسند
 قسمت زیادی از دیوان صباحی و هاتف را در تذکره
 خویش نقل کند و حتی هاتف را ثالث اعشی و جریر
 بخواند و تالی انوری و ظهیر...^{۲۷}

مسلم است که سبک و سیاق تذکره نویسی قدیم همیشه با عبارت پردازیهای اغراق آمیز و مزاج گوییهای بارد توأم بوده است. ولی این تنها آذر دیر پسند نیست که هاتف را ثالث اعشی و جریر و تالی انوری و ظهیر خوانده است. شخصیتی برجسته تر از او، یعنی عبدالرزاق دنبلی — که استاد محیط طباطبائی وی را از «نوادر روزگار» به شمار می آورد^{۲۸} — در کتاب نفیس خود تجربه الاحرار و تسلیه الابرار — که مرحوم بهار آن را «یکی از شاهکارهای قرن دوازدهم هجری» می داند^{۲۹} — درباره هاتف عیناً چنین نوشته است:

بالجملة هاتف در نظم و نثر تازی و فارسی ثالث اعشی و جریر و نظیر انوری و ظهیر است.^{۳۰}

ادای حق صحبت در تألیفات و ملاحظه دوستیها نه فقط در قدیم بلکه در حال حاضر نیز از نظر مؤلفان ما دورنمانده است. مثلاً مرحوم رشید یاسمی در کتاب ادبیات معاصر، که در سال ۱۳۱۶ به طبع رسیده است، در ردیف سخنوران مسلم عصر ما برخی از ناظران بی ذوق را به عنوان «شعرای معاصر (با ترجمه حال آنها)» نام برده است، که قبول آن برای یک وجدان علمی دشوار است. از همه طرفه تر اینکه جدولی در آخر کتاب ترتیب داده و از سید اشرف گیلانی و استاد امیری فیروز کوهی و شهریار... فقط به ذکر اسم آنها اکتفا کرده است. دور خاصه خرجیها هنوز به سر نرسیده است، که این

معنی از «نقد حال ما» پیدا است.

هاتف از شعرای ذواللسانین است که دربارهٔ ارزش هنری اشعار عربی او از همان آغاز مطالبی بیان شده است. مثلاً عبدالرزاق دنبلی چنین گفته است: «باری در قصائد عربیه او حلاوتی است اما خالی از عجمهٔ عجمیت نیست.»^{۳۱} این سخن به یک تعبیر حتی در مورد سایر سخنوران ما، که به زبان عربی نیز شعر گفته اند، صادق است.

در دیوان هاتف اشعاری است، اعم از قطعه و قصیده و غزل، که در ادبیات ما شهرت تام یافته است. از جمله قطعهٔ زیبایی که هاتف دربارهٔ عزت نفس و آزادگی و مناعت طبع سروده است، بدین مطلع:

خار بدرودن به مژگان خاره فرسودن به دست
سنگ خاییدن به دندان کوه ببریدن به چنگ^{۳۲}

علامهٔ فقید محمد قزوینی می نویسد که در کتاب *مونس الاحرار* بدر جاجرمی قطعه‌ای ضبط است منسوب به ناصر خسرو علوی و چنین آغاز می شود:

در عمیق بحر خفتن بر سر ناب نهنگ
خاک را دادن شتاب و آب را دادن درنگ...^{۳۳}

قطعهٔ هاتف در وزن و قافیه و مضمون کلی شبیه است به قطعهٔ منسوب به ناصر خسرو — ناصر خسرو از ذلت سؤال و

خواری توقع سخن به میان می آورد؛ و هاتف همنشینی با فرومایگان را نکوهش می کند و مناعت طبع و بزرگ منشی را می ستاید. قطعه هاتف چنان با هنرمندی سروده شده که گویی پای تقلید در میان نبوده است.

چند قصیده هاتف، شیوا و مشهور افتاده است. باید گفت قصیده یکی از قالبهای شعری این عصر است که از حیث شماره چندان زیاد نیست و دلیل آن روشن است. قصیده همواره ملازم با دربارهای شکوهمند سلطنتی است و شعرای این دوره شعر را در خدمت مردم گماشته بودند نه دربار، و این از جنبه های مثبت شعر در این دوره است. به عنوان مثال می توان از طیب اصفهانی نام برد که حکیم باشی نادرشاه بود ولی حتی قصیده ای در دیوان وی در ستایش سلطان وقت و فرمانروایان عصر دیده نمی شود، و در قصیده ای با اشاره به روش شعرا در مدح سلاطین و امرا چنین گفته است:

کلک من چون شود مدیح سگال طبع من چون بود ستایشگر^{۳۴}

در دیوان طیب ۱۱ قصیده طبع شده است که تماماً مذهبی است و از آن میان ۹ قصیده اختصاص به مدح علی (ع) دارد. (مضمون قصاید شعرا این دوره کمابیش بر همین منوال است.)

یکی از مشهورترین قصاید هاتف قصیده‌ای است
بدین مطلع:

سحر از کوه خاور تیغ اسکندر چو شد پیدا
عیان شد رشحۀ خون از شکاف جوشن دارا^{۳۵}

این قصیده متضمن مضمون واحدی است — ستایش
علی بن ابیطالب (ع) — ولی به سبب طولانی بودن دارای دو
تجدید مطلع است. شاعر پس از ۱۲ بیت از این قصیده، به
تجدید مطلع می‌پردازد و مطلع دوم را چنین آغاز می‌کند:

نسیم صبح عنبر بیز شد بر توده غبرا
زمین سبز نسرين خیز شد چون گنبد خضرا

و پس از ۱۹ بیت مطلع سوم چنین می‌آید:

زهی مقصود اصلی از وجود آدم و حوا
غرض ذات همایون تواز دنیا و مافیها

و در ذیل این مطلع ۳۰ بیت می‌آید. این را قصیده «طلوعیه»
می‌گویند، زیرا قسمتهای اول و دوم مُصَدَّر به تشبیب و تغزل
است (به وصف صبح اختصاص دارد) و قسمت سوم فاقد تغزل
است.

نخستین شاعری که به همین وزن و قافیه قصیده‌ای
ساخت فرخی بود، بدین مطلع:

برآمد قیرگون ابری ز روی نیلگون دریا
چورای عاشقان گردان چو طبع بیدلان شیدا

از آن پس بزرگان سخن ما گویی تعمّد داشتند که در این زمینه طبع آزمایی کنند و به همین وزن و قافیه قصایدی بساریند. کافی است گفته شود که سنائی مشهورترین قصیده عرفانی و ناصرخسرو یکی از اشعار پخته فلسفی خود را به همین وزن و قافیه سروده‌اند:

مکن در جسم و جان منزل که این دونست و آن والا
قدم زین هردو بیرون نه، نه اینجا باش نه آنجا

سنائی

خداوندی که در وحدت قدیم است از همه اشیا
نه اندر وحدتش کثرت نه مُحدث را از وِانها^{۳۶}

ناصرخسرو

در دواوین بسیاری از شعرای نامی تا دورهٔ مشروطه، استقبال از این قصیده منعکس است. در همین دوره — غیر از هاتف — آذر بیگدلی، صباحی، واله، شعله و... قصایدی با همین بحر و قافیه ساخته‌اند، و این می‌رساند که در انجمن ادبی مشتاق، استقبال از این قصیده مطرح شده است.

قابل ذکر است که بیشتر تشبیهها و تغزل‌های این دوره اختصاص به توصیف صبح دارد. در تاریخ ادبیات ما هیچ سخنوری به قدر خاقانی صبح را نستوده است، و اگر

طلوعیه‌های خاقانی جداگانه گرد آید خود دیوانی است که خواندن آن طرب‌انگیز است. شاید شوق تقلید از اشعار خاقانی و نیز منظرهٔ دلفریب صبحگاهی در طبیعت اصفهان مایهٔ تحریک شعرای انجمن ادبی مشتاق در توصیف صبح بوده است.

تغزل و تشبیب در قصاید هاتف (مانند شعرای دیگر این دوره) دارای خصایص متفاوت است. برخی تغزلات او دارای تداعی منطقی و پیوند فکری است. موضوع واحدی به صورت تصاویر گوناگون از پی یکدیگر تعقیب می‌شود و هماهنگی تصویری و منطقی بین اجزای آن محسوس است. شمس قیس رازی نیز در المعجم توصیه می‌کند که معانی قصیده نباید از هم گسیخته شود. جنبهٔ دیگر فقدان بسط کلام در تشبیب و محدود بودن آن و سادگی صور خیال است. البته انتقال از تغزل به اصل مقصود و راه‌یابی هنرمندانهٔ آن، گواه قدرت طبع شاعر است که در قصاید مذهبی هاتف، نمونه‌های آن زیاد است. در طلوعیه‌ها دو تحول دیگر قابل ذکر است: یکی اینکه این قصاید وسیلهٔ بیان احساسات مذهبی بوده است، بدون چشمداشت صله، و متکی به یک نیت خالص و خالی از هرگونه شایبه. دوم اینکه تشبیه‌ها و تعبیرها بیشتر از مفاهیم مذهبی اقتباس شده است؛ مانند: دم روح القدس، زاهد صبح، پیراهن مریم، طلعت عیسی...

درباره قصیدهٔ بَثّ الشکوای هاتف نیز چند کلمه‌ای گفته می‌شود که در تذکره‌ها منعکس شده است. این قصیده چنین آغاز می‌شود:

دارم از آسمان زنگاری	زخمها بردل و همه کاری
با من اکنون فلک در آن حدست	از جگر خواری و دلازاری
که به او جان دهم باسانی	او ستاند زمن بدشواری... ^{۳۷}

عبدالرزاق دنبلی در ذیل این قصیده تفسیر گونه‌ای می‌آورد خواندنی:

آری شکایت مستعدان... امروزی نبوده، هیچ دانشمند از گزند روزگار پر آزار، که کام‌بخش اشرار و آزارجوی احرار است، آسوده‌خاطر نزیست. محرومی اهل دل در این منزل از قضایای محتومه است و برآستی سری است مکتوم، و ارباب عقل سلیم و طبع مستقیم در عجز دریافت این سر مکتوم همواره مهموم و مغموم...^{۳۸}

شعرای ما هزار سال است که ناله و ندبه می‌کنند، از شهید بلخی گرفته که گفته است:

درین گیتی سراسر گر بگردی
خردمندی نیابی شادمانه

تا حافظ زود رنج سوخته دل که فرمود:

از حشمتِ اهلِ جهل به کیوان رسیده‌اند
جز آهِ اهلِ فضل به کیوان نمی‌رسد

یا:

فلک به مردم نادان دهد زمام مراد
تواهل دانش و فضلی همین گناهت بس

غم‌نامهٔ سخنوران ما تمام نشدنی است. دل احدی از
این ناله‌ها به درد نمی‌آید. حافظ خود گوشه‌ای از راه مبارزه
را، که مقدمهٔ تحول اجتماعی است، چنین به دست داده
است:

چرخ برهم زنم ارغیرِ مرادم گردد
من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک

بخش دوم

تحلیل ترجیع بند هاتف

۱. بیت ترجیع

ترجیع بند هاتف در واقع فرهنگ متقن اصطلاحات تصوف در قالب زیبایی شعر است. شاعر، با الفاظ شیرین و پخته، تعبیرات صوفیه را با هنرمندی تمام به سان گوهر درخشنده‌ای جابجا نشانده و از مجموع آن الفاظ و تناسب دقیق آن با معانی، یک منظومه جاودانی از خود به یادگار گذاشته است. این ترجیع مشتمل بر پنج بند است:

بند ۱ دارای ۲۲ بیت است، با این مطلع:

ای فدای توهم دل و هم جان
وی نثار رخت هم این و هم آن

بند ۲ مشتمل بر ۱۴ بیت، با این مطلع:

از توای دوست نگسلم پیوند
ور به تیغم برند بند از بند

بند ۳ مشتمل بر ۱۸ بیت، با این مطلع:

دوش رستم به کوی باده فروش
ز آتش عشق دل به جوش و خروش

بند ۴ مشتمل بر ۱۵ بیت، با این مطلع:

چشم دل باز کن که جان بینی
آنچه نادیدنیست آن بینی

بند ۵ مشتمل بر ۱۸ بیت، با این مطلع:

یار بی پرده از در و دیوار
در تجلیست یا اولی الابصار

بیت ترجیع که در این منظومه تکرار می شود چنین است:

که یکی هست و هیچ نیست جز او
وحده لا اله الا هو

این ترکیب، که جامع نفی و اثبات است و به نفی آغاز و به اثبات ختم می شود، در لسان عرفا، به اختلاف مشرب، با تعبیرهای گوناگون ادا شده است؛ مانند لا اله الا اله، مافی الوجود الا اله، لا اله الا هو، مافی الوجود الا الله و افعاله...^{۳۹}

شیخ نجم الدین رازی در رساله عشق و عقل، ضمن توصیف حال سالکان طریقت با اشاره به وحدت وجود، تعبیرهای متفاوت آن را متناسب با حالات سالک چنین می آورد:

... و چون در فضای هوای هویت پرواز کردن گیرد این
 ترنم کند که مافی الوجود سَوَى اللَّهِ؛ و چون در نشیمن
 وحدت مقرر سازد این ورد پردازد که فاعلم أَنَّهُ لَا إِلَهَ
 إِلَّا اللَّهُ...^{۴۰}

در این مقام سخن امام محمد غزالی به یاد می آید که
 لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ توحید عوام است، وَلَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ توحید خواص. البته
 این سخن، اعتراض برخی از فقهای عصر را برانگیخت.
 چنانکه در طی نامه ای از وی چنین استفسار کردند: «چه
 گوید حجة الاسلام در جواب کسانی که اعتراض می کنند بر
 سخنهایی که در کتاب منکوه و کیمیاست؛ مثل این سخن که لَا إِلَهَ
 إِلَّا اللَّهُ توحید عوام است و لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ توحید خواص و این سخن
 که نور حقیقی خداست...»^{۴۱}

هاتف در این مقام از لفظ هواستمداد کرده است که
 به تعبیر عرفا، ذات حق در مقام تجرد کلی و مطلق است.^{۴۲}
 عطار در مقام تفسیر وحدت وجود از تمثیل دریا مدد
 می گیرد که متشکل از گوهر واحد است و به صورت موج
 جلوه گر است. به عقیده وی، هر کس به ماهیت این گوهر
 وقوف نیافت محکوم به فناست:

هست دریایی ز جوهر موج زن
 توندانی این سخن شش پنج زن
 هر که او آن جوهر و دریا نیافت

لا شد وِإِلَّا وَلَا إِلَا نِيفَات^{۴۳}

درباره نوسان بین لا وِإِلَّا الله، عین القضات همدانی در تمهیدات چنین آورده است:

ای عزیز! ندانم که تواز لا إِلَهَ إِلَّا اللهُ چه ذوق داری؟ جهد آن کن که لا إِلَهَ واپس گذاری و به حقیقتِ إِلَّا اللهُ رسی. چون به إِلَّا اللهُ رسی امن یابی و ایمن شوی.

سنائی این ورد را از غایت عظمت حرف نهنگ آسا می نامد که با ادای آن گویی دریای هستی در کام روح سرازیر می شود و ذکر لا در آغاز این ترکیب مانع دسترسی به نور الوهیت نیست:

شهادت گفتن آن باشد که هم زاوّل در آشامی
همه دریای هستی را بدان حرف نهنگ آسا
نیابی خار و خاشاکی درین ره چون به فراشی
کمر بست و به فرق استاد در حرف شهادت لا
چولا از حد انسانی فکندت در ره حسرت
پس از نور الوهیت به اللهُ آی ازِإِلَّا^{۴۴}

همه تعبیرها در مضمون خود بیانگر وحدت وجود است. در همه این ترکیبها، الّا، که از ادوات حصر است، واسطه یک قضیه متضمن نفی به اثبات است. برخی از سخنوران به جای تکیه بر اثبات به ذکر همان واسطه، یعنی

إِلَّا، اکتفا می کنند. مثلاً مولوی گوید:

چو جوهر قلزم اندر شد نه پنهان گشت و نی ترشد
ز قلزم آتشی بر شد در وهم لا و هم إِلَّا^{۴۵}

مولانا در مثنوی پاره ای موارد در آغاز سخن از لا به عنوان نفی مطلق استفاده می کند و سپس از این مسیر به اثبات توحید می پردازد— با تجلی إِلَّا الله همه لاها منتفی می شود:

تیغ لا در قلب غیر حق براند
در نگر آخر که بعد لا چه ماند
ماند إِلَّا الله، باقی جمله رفت
شاد باش ای عشق شرکت سوز رفت^{۴۶}

در بیت ذیل جلوه ای از فنای خلق در حق نموده می شود:

لا إِلَهَ اندر پی إِلَّا الله است
همچو لا ما هم به إِلَّا می رویم^{۴۷}

پس در مثنوی مولوی لا به کمک اتباع، هم در مقام اثبات وحدت وجود به کار می آید و هم به مثابه فانی در حق و هم فنای مطلق و کلی و هم به عنوان لای فنا در مقابل إِلَّای اثبات.^{۴۸}

این نکته را باید افزود که در منابع مذهبی و عرفانی از ذکر عبارت «کلمات طیبه» معمولاً ترکیب لا إِلَهَ إِلَّا الله را اراده می کنند.^{۴۹}

۲. سخن عشق

در همه بندهای پنجگانه منظومه هاتف سخن از عشق می رود با لحن گرم و پرشور، با وصف آنکه احمد غزالی در مقدمه سوانح تذکر می دهد که «... حدیث عشق در حرف نیاید و در کلمه نگنجد...»: سخن عشق نه آنست که آید به زبان...

سخن عشق که حاکی از گرمی داشت میراث بزرگ ادب عرفانی ماست در دو مورد ادا می شود: ۱- مجرد، به عنوان محرک اصلی نیروی لایزال در جهت وصل به ذروه کمال، بدون بستگی به عوامل دیگر؛ ۲- سخن عشق موازی با ذکر عقل.

در این منظومه، از همان آغاز بند ۱، مرد راه دم از سوز عشق می زند:

دوش از سوز عشق و جذبه شوق
هر طرف می شتافتم حیران

موازی با سوز عشق، تعبیر آتش عشق نیز جای خود دارد. مرد راه در گشت شبانه به هر جا روی نهد می بیند که حال وی چنان است که گویی در آتش عشق می سوزد:

دوش رفتم به کوی باده فروش
ز آتش عشق دل به جوش و خروش...

دوش می سوختم ازین آتش (آتش عشق)

اگر در آتش عشق جان بگدازی، عشق خود جان تازه ای به تو
ارزانی می دارد:

جان گدازی اگر به آتش عشق
عشق را کیمیای جان بینی

به قول عین القضاات همدانی: «... عشق آتش است هر جا که
باشد جز او رخت دیگری ننهد. هر جا که رسد سوزد و به رنگ
خود گرداند...»^{۵۰} از مولوی است:

عشق آن شعله ست کو چون بر فروخت
هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت

نو سفر در این دوره گردی خود به عاشق بودن از بن دندان
اعتراف می کند:

عاشقم دردناک و حاجتمند...

او نه فقط به درد خود واقف است، حاضران خلوت انس نیز
می دانند که او به عاشقی شهره است و او را به هنگام معرفی
به عنوان «عاشق بیقرار و سرگردان» نام می برند.

در بندهای ۱ و ۳ در تب و تاب عشق است که
جرعه ای سر می کشد و از رنج عقل و هوش، که مزاحم او
هستند، فارغ می گردد. در جای دیگر پا پیای عقل، کفر و

ایمان او هم از دست می رود. زیرا با وجود تجلی عشق، مرد راه مایه ای از دست نمی دهد و گوهر عشق قادر است که همه مواهب از دست رفته را از مسیر دیگر به او باز گرداند.

در توصیف عشق، بزرگترین خصیصه ای که در این ماجراها به چشم می خورد ایثار و از خود گذشتگی است: «... در عشق قدم نهادن کسی را مسلم شود که با خود نباشد و ترک خود بکند و خود را ایثار عشق کند...»^{۵۱}

شاعر می گوید باید داروندار خود را در راه عشق نثار کرد. اگر دوست اندکی به چشم عنایت بنگرد، این ارزش را دارد که صدجان گرامی فدای او شود. در گوش عاشق هیچ پندی کارگر نیست، اگرچه از زبان پدر باشد که هستی فرزند بسته به اوست. در مقام عشق اگر کسی به ترک عافیت گوید در خور مذمت نیست:

الحق ارزان بود زما صدجان
وز دهان تو نیم شکر خند
ای پدر پند کم ده از عشقم
که نخواهد شد اهل این فرزند
من ره کوی عافیت دانم
چه کنم! کاوفتاده ام به کمند

مرد راه، که مدعی است باید داروندار خود را در راه عشق ایثار کرد، در عین حال با لحنی قاطع اطمینان می دهد که در این

معامله ذره ای زیان متصور نیست:

هر چه داری اگر به عشق دهی
کافرم گر جوی زیان بینی

واژه کافر و جوی پرمعناست. شاعر نمی گوید دروغ زن باشم، نامرد باشم، ناجوانمرد باشم اگر جوی زیان بینی؛ می گوید کافر باشم که بالای سیاهی رنگی نیست.

در بند ۴ ثمرات اعجاز آمیز عشق با زبان گرم توصیف می شود و مشخصات اقلیم عشق ذکر می گردد:

در این اقلیم سراسر آفاق را عین گلستان می بینی؛ در آنجا گردش آسمان به کام دل همگان است؛ دل و دیده از هم سوا نیستند؛ از برکت عشق گدای بی سرو پا در انتظار سر بلند است؛ پابرهنه ها پای برفرق ستاره ها می نهند؛ آسمان بر سر برهنه ها سایبان است؛ در این اقلیم از هر سونغمه نشاط بلند است؛ همه سرگرم وجد و سماع اند و از غایت وجد مشغول پایکوبی و دست افشانی — پس اگر همه هستی خود را به خاطر عشق نثار کنی چیزی از دست نداده ای.

شاعر که در بندهای ۱ و ۲ وحدت مذاهب را در پرتو عشق، چه در دیرمغان و چه در کلیسا، گوشزد می کند، در بند ۴ وحدت و برابری خلقها را از لحاظ موقع اجتماعی آنها طرح می نماید. در اقلیم عشق، گداهای بی سرو پا، پابرهنه ها، سر برهنه ها (آنان که کلاه سروری بر سر ندارند) همه سرور و آقا

می شوند و تفاوت بین فقیر و غنی، تهیدست و توانگر از میان
می رود:

گر به اقلیم عشق روی آری
همه آفاق گلستان بینی
بر همه اهل آن زمین بمراد
گردش دور آسمان بینی
آنچه بینی دلت همان خواهد
و آنچه خواهد دلت همان بینی
بی سرو پا گدای آنجا را
سر زملک جهان گران بینی
هم در آن پا برهنه جمعی را
پای برفرق فرقدان بینی
هم در آن سر برهنه قومی را
بر سر از عرش سایبان بینی
گاه وجد و سماع هریک را
بردو کون آستین فشان بینی...

البته شاعریک بحث کلی راه نینداخته است. در پایان این بند
گوشزد می کند که مرد راه، پس از ورود به اقلیم عشق، دل
سودا زده خود را در گرو مبدأ واحد می بیند و بعین الیقین
مشاهده می کند که همه جا را نور واحد، نور حق فرا گرفته
است و حال کشف و شهود بر او تحقق می یابد:

تا به جایی رساندت که یکی

از جهان و جهانیان بینی
 بایکی عشق ورز از دل و جان
 تا بعین الیقین عیان بینی
 که یکی هست و هیچ نیست جز او...

شیخ محمود شبستری در گلشن راز نیل به همین مقام را
 در حکم رها شدن از پوست و رسیدن به مغز می داند و چنین
 می گوید:

چو عارف با یقین خویش پیوست
 رسیده گشت مغز و پوست بشکست
 بود از سر وحدت واقف حق
 درو پیدا نماید وجه مطلق

شاعر که احتمال می دهد مگر نفس گرم او در
 خواننده اثر نکند و او باز گرفتار وسوسه عقل شود، دنباله سخن
 را در وصف عشق رها نمی کند و می گوید در این اقلیم، چهره
 معشوق از در و دیوار، آشکارا، متجلی است. جای شگفتی
 است که در یک فضای بیکران نورانی، تو در جستجوی شمع
 و حال آنکه آفتاب درخشان سینه گشاده و با پرتو تابناک خود
 همه آفاق را روشن کرده است. اگر از ظلمات نفس و
 ویرانکده ظلمت بارشک و تردید و هوی و هوس و از بند عقل
 وسوسه انگیز رهایی یابی می بینی که هر گوشه عالم محل
 تابش انوار آسمانی است:

یار بی پرده از در و دیوار

در تجلیست یا اولی الابصار
 شمع جویی و آفتاب بلند
 روز بس روشن و تودر شب تار
 گر ز ظلمات خود رهی، بینی
 همه عالم مشارق الانوار

در بند ۴ سخن از این می رفت که چشم دل را باید باز کرد و با دیده بصیرت نادیدنیها را باید دید. در این بند (بند ۵) توصیه می کند که چشم سر را بگشا و در این گلستان سرسبز صفای آب زلال را در گل و خار ببین — از این آب بیرنگ در صحن گلستان رنگهای زیبا بر چهره لاله و گل نقش بسته است. شاعر می خواهد بگوید که به دیده معنی و بصیرت نباید غره شد و به خاطر آن، دریچه نخستین، یعنی چشم سر را بست. هر دو به کار می آیند و لازم و ملزوم یکدیگرند. شاعر ادامه می دهد:

اگر توشه کافی برداری و خود را از هر جهت آماده
 این سفر دشوار کنی و با تکیه به عشق به راه طلب پا بنهی،
 دیگر نیازی به مراد و مرشد نداری:

کوروش قاید و عصا طلبی
 بهر این راه روشن هموار
 چشم بگشا به گلستان و ببین
 جلوه آب صاف در گل و خار
 زاب بیرنگ صد هزاران رنگ

لاله و گل نگر در آن گلزار
پا به راه طلب نه از ره عشق
بهر این راه توشه ای بردار

برخلاف نظر شعرای عارف مشرب، که در گوش سالک می خوانند که راه صعب است و بدون ارائه طریق از ناحیه راهبر و قاید طی مراحل نمی توان کرد، شاعر می گوید چشم تو باز است و در دست تو اختیار و آزادی عمل است؛ راه در پیش پای تو روشن و هموار است، بدون قاید طی کن و متکی به نفس خود باش؛ از این پس مشکلی که به دست عقل گشوده نمی شود در پیشگاه عشق بآسانی حل شدنی است؛ ولی مقاومت را از دست مده، صدبار اگر بانگی بشنوی که به مراد دل نیست دلسرد مشو، این آزمایشی است برای تو مرد راه، باز به شوق دیدار دوست امیدوار باش؛ در سایه همت والای خود به جایی می رسی که مقام شامخ آن قابل تصور نیست:

شود آسان ز عشق کاری چند
که بود نزد عقل بس دشوار...
صد رهت لن ترانی ارگوید
بازمی دار دیده بر دیدار
تا به جایی رسی که می نرسد
پای اوهام و پایه افکار

شمس تبریزی در تفسیر سخن موسی (ع) و خطاب

ذات احدیت به وی، که به صورت ارنی و لن ترانی آمده است، چنین گوید:

... چون حقیقت رؤیت رو به موسی آورد و او را فرو گرفت و در رؤیت مستغرق شد، گفت: ارنی. جواب داد: لن ترانی. یعنی اگر چنان خواهی دید، هرگز نبینی. این مبالغه است در انکار و تعجب که چون در دیدن غرق می گویی بنمای تا ببینم؟ و گرنه چون گمان بریم به موسی، محبوب الله و کلیم الله که بیشتر قرآن ذکر اوست و مَن أَحَبَّ شَيْئًا أَكْثَرَ ذَكَرَهُ.... وَلَيْكُنْ أَنْظُرَ إِلَى الْجَبَلِ. آن جبل ذات موسی است که از عظمت و پابرجایی و ثبات جَبَلش خواند. یعنی در خود نگری، مرا ببینی. این به آن نزدیک است که مَن عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. چون در خود نظر کرد او را بدید از تجلی...^{۵۲}

این نکته که خود شناسی مقدمه خدا شناسی است و برای رؤیت خدا، نخست باید در خود نگریست، حصه جاودانی جذاب عالم عرفان است که بحثها بر سر آن صورت گرفته است. اشاره به همین معنی است که عین القضاات می فرماید:

هر که نفس خود را فراموش کند او را فراموش کرده باشد، و هر که نفس خود را یاد آرد او را با یاد آورده باشد: مَن عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ... سعادت ابد در معرفت نفس مرد بسته است، به قدر معرفت خود هر یک را از سعادت نصیب

خواهد بود... ۵۳

هاتف که می گوید:

صدرهت لن ترانی ارگوید

باز می دار دیده بردیدار

به دونکته تکیه می کند: ۱- پرده ها و حجابهایی در راه نهاده اند. اگر جز این بود، شاعر از عدد صد سخن به میان نمی آورد؛ ۲- در مقام عشق حسابگری و گفت و شنود صحیح نیست. همان است که حافظ فرماید:

در حریم عشق نتوان زد دم از گفت و شنود

زانکه آنجا جمله اعضا چشم باید بود و گوش

تانگردی آشنا زین پرده رمزی نشنوی

گوش نا محرم نباشد جای پیغام سروش

رمز توفیق در این سفر آسمانی را نیز عرفا به دست

داده اند، و آن معرفت نفس و پختگی است:

... دریغا دانی که چرا این همه پرده ها و حجابها در راه

نهادند؟ از بهر آنکه تا عاشق روز بروز دیده وی پخته گردد،

تا طاقت بار کشیدن لقاء الله آرد بی حجابی... ۵۴

سر انجام از این آزمایش دشوار موفق بیرون می آیی و

به بارگاه دوست، که حتی فرشتگان گزیده اذن ورود بدانجا

را ندارند، بار می یابی:

باریابی به محفلی کانجا
جبرئیل امین ندارد بار

سخن هاتف در باره پایگاه عقل در اقلیم عشق یادآور
این شعر سنائی است:

عقل در کوی عشق ره نبرد
تو از ان کورچشم، چشم مدار
کاندر «اقلیم عشق» بی کارند
عقلهای تهی روپُر کار
کی توان گفت سرعشق به عقل
کی توان سفت سنگ خاره به خار^{۵۵}

بحث در موضوع تضاد عشق و عقل در آثار عرفای ما بسیار پردامنه است. در این منظومه، هاتف عقل را تحقیر نمی کند، فقط رسالت عقل را در بارگاه عشق ناچیز قلمداد می نماید و در مراحل خاص توسل مرد راه به باده به منظور رهایی از رنج عقل است.^{۵۶} کسی که اذن دخول به بارگاه احدیت می یابد، به تعبیر دیگر عرفا، او انسان کامل است. انسان کامل بنا به تعریف آنها «جامع جمیع عوالم الهیه و کونیه اعم از کلی و جزئی است». در این مرحله، چنانکه می بینیم، عوالم کونیه از الهیه جدا نیست.^{۵۷} برخی از دانشمندان انسان کامل را در کسوت بشری خود چنین توصیف کرده اند: «انسان کامل از نوع کلی انسان بدین خصیصه

امتیاز دارد که هرچه در نوع کلی بالقوه مندرج شده، در انسان کامل به طور فعلیت و تحقق عینی موجود است...»^{۵۸}

در بند ۱ ما با انسان نو سفری مواجه می شویم که آمادگی کامل برای پذیرفتن مدارج عالی معنوی دارد. سرمایه اصلی و توشه عمده این سفر ابهام آمیز در او ذخیره شده است. این طالب حقیقت با سرمایه سوز عشق و جذبه شوق راه می افتد و به هر سو حیرت زده می شتابد— یعنی درست نمی داند که مقصد او کجاست— شوق دیدار او را به سوی دیر مغان می کشاند.

در مرحله دوم او را در کلیسا می بینیم که با «دلبرترسا» سرگرم گفتگوست. در این مقام دلبر ترسا با استفاده از ناپختگی مرد راه، برای اثبات مدعای خود، به تمثیلی متوسل می شود.

در مرحله سوم او را در «کوی باده فروش» در خدمت پیر طریقت می بینیم.

ملاحظه می شود که خط سیر او قیقاجی است. در مراحل بالا، هر یک ازجایی، بانگ توحید بر می خیزد؛ ولی این نداها ی آسمانی هنوز در اعماق دل این نو سفر بظاهر تأثیر نمی کند. در این مراحل توصیف صحنه ها و گفتگوها به مدد ضمیر اول شخص مفرد است:

دوش می شنافتم

در کلیسا به دلبر ترسا، گفتم
دوش، به کوی باده فروش، رفتم

در این مراحل مرد راه سرگرم تجسس و تحقیق بود. اما مجموع این جاذبه‌ها نرمک نرمک او را از حالی به حالی می‌برد و یک تحول روحی در وی پدید می‌آورد. همه آن موهبت‌ها از قوه به فعل می‌آیند و انسان نو در کارگاه آدم سازی عرفان پا به عرصه ظهور می‌نهد.

در سایه این تحول، در بند ۴ از علم الیقین می‌گذرد و به مرتبه عین الیقین می‌رسد، بدون اینکه مرحله نخستین از دست رفته باشد. در این مقام معلم پخته چرب زبان می‌شود، و وعظ و تبلیغ پیشه می‌گیرد، و بند ۴ را با لحن خطابی چنین آغاز می‌کند:

چشم دل بازکن که جان بینی
آنچه نا دیدنیست آن بینی

در آن سه مرحله، با چشم سر، دیدنیها را می‌دید؛ حالا بدون آنکه چشم سر رها شود و از رسالت او کاسته گردد، چشم دل به کار می‌افتد، برای اینکه نادیدنیها را ببیند، نه اینکه تنها خود ببیند. او به آستانه این فضای بیکران نورانی رسیده است، اکنون به صیغه خطاب و ندا دیگران را تبلیغ می‌کند که نادیدنیها را با چشم دل ببینند.

و در آغاز بند ۵ می بینیم که خطاب او به یک تن نیست بلکه به جمیع دارندگان چشم معنی است و گویی از سر حیرت زدگی خطاب به آنها می گوید که پرتو دوست در همه جا متجلی است و شما که مدعی بصیرت هستید چگونه است که این نور گسترده را نمی بینید.

یار بی پرده از درو دیوار
در تجلیست یا اولی الابصار

عرفا همین چشم دل را گاه چشم بصیرت، گاه چشم باطن و یا چشم معرفت و یا مشاهده می نامند. عین القضاات از عرفای نامداری است که در زمینه تعیین حدود و مشخصات همین بصیرت و نسبت آن با عقل و دامنه بیکران فرمانروایی آن بتفصیل سخن گفته است:

کوشش کن تا به وجود چشمی در درون آدمی معتقد شوی.
هر گاه این چشم باز شود بدیهیات عالم ازلی را درک
خواهی کرد.

یا:

نسبت چشم عقل با چشم بصیرت مانند نسبت پرتو آفتاب
است با ذات خورشید، و قصور عقل در ادراک معانی
عرفانی مانند قصور وهم است در ادراک معقولات...

به قول هاتف، انسان به نیروی آن چشم دل می تواند
در عالم کشف و شهود نادیدنیها را ببیند، و یا به قول ناصر
خسرو:

چون دل شنوا شد تو را، ازان پس
شاید اگر ت چشم سر نباشد

هجویری در کشف المحجوب درباره همین چشم دل
یا مشاهده چنین آورده است:

... و حقیقت مشاهده بر دو گونه باشد: یکی از صحت یقین
و دیگر از غلبه محبت، که چون دوست اندر محل محبت به
درجه ای رسد که کلیت وی همه حدیث دوست گردد جز او
را نبیند... پس یکی فعل بیند و اندر دید فعل به چشم سر
فاعل بیند به چشم سر فعل، و یکی را محبت از کل بر باید
تا همه فاعل بیند...»^{۵۹}

هجویری در این مقام محبت را معادل عشق گرفته
است. در واقع برخی از عرفا بین مفهوم محبت و عشق تفاوت
لغوی قایل نیستند. امام محمد غزالی مثلاً چنین گفته است:

غیبت از خود و حضور با حق به قدر عشق و مرتبه
محبت است؛ هر که را عشق و محبت بیشتر، غیبت از خود
و حضور با حق بیشتر...^{۶۰}

اما روزبهان شیرازی در کتاب عیبر العاشقین چاپ

هانری کربن و محمد معین) بین این دو مفهوم فرق می گذارد و در فصل دوم کتاب خود بخشی به عنوان فی المحبة مقدمة العشق اختصاص داده و ضمن آن چنین آورده است:

اعْلَمْ أَيُّهَا السَّائِلُ فِي الْعَشْقِ! كَيْفَ عَشَقَ رَأْسُكَ هَدَايَةَ
عَشَقٍ، ارَادَتِ أَنْ تَجْعَلَ مِنْهُ خِدْمَةً آتِيَةً... حَقِيقَتُهُ
مَحَبَّةٌ هِيَ وَأَنْ تَجْعَلَ مِنْهُ دَرَادَةً: مِنْ أَنْعَامِ مَعْشُوقٍ وَازْ
رُؤْيَا مَعْشُوقٍ. أَوَّلُ عَمُومٍ هِيَ وَدَوْرٌ خُصُوصٍ. وَكَيْفَ
كَمَالَ رَسَدِ شَوْقٍ هِيَ وَكَيْفَ حَقِيقَتِ اسْتِغْرَاقٍ رَسَدِ يَسْمَى
عَشَقًا. أَمَّا أَنْ تَجْعَلَ مِنْهُ نَتِيجَةً هِيَ...

بازی تلازم مشاهده و عشق را هاتف در سراسر بند ۴
توجیه کرده است. هاتف باطن انسان را آینه درخشنده‌ای
می داند که همه مظاهر زیبای عالم در آن منعکس است.
تفاوت فقط در این است که انسان با چه چشمی در آن نظاره
کند— به چشم سربا چشم دل— و اگر با چشم دل به کاینات
نگاه کند، همه صور متکثر را پرتوی از ذات احدیت می بیند:

آنچه نشنیده گوشت آن شنوی
و آنچه نادیده چشم آن بینی
تا به جایی رساندت که یکی
از جهان و جهانیان بینی...

این چشم دل در حکم دریچه‌ای است که به روی

معرفت واقعی و شناخت گشوده می شود. با حس درون بینی می توانی به شناخت پدیده ها پی ببری. از این معنی دو استنتاج می توان کرد:

اول آنکه صوفیه معتقد است که نیکی و بدی صفت انتزاعی است. نیک دیدن یعنی نیک بودن، و بد دیدن یعنی بد بودن. و این بد بودن ذاتی نیست بلکه مولود علل بسیار، از جمله علل اجتماعی و تربیتی و اقتصادی است. هر وقت کسی در برابر دیده ما بد جلوه کند، این ناشی از آن است که در دیده ما عیب و علتی است. مولوی گوید:

آن یکی در چشم تو باشد چومار
هم وی اندر چشم آن دیگر، نگار
زانکه در چشمت خیال کفر اوست
وان خیال مؤمنی در چشم دوست

دوم آنکه در مشرب تصوف به نیروی استدلال عقلی نمی توان به جایی رسید. اینجاست که حکم عقل جای خود را به مشاهده و کشف و شهود و اشراق، که از عشق مایه می گیرد و حکمت تصوف بر مبانی آن استوار است، واگذار می کند. در بررسی این تحول به دونگته باید توجه داشت:

اول اینکه در سیر به دزوه کمال از جنبه بشری به رحمانی، جنبه بشری سالک از بین نمی رود. انسان مظهر کامل حق می شود، ولی خمیر مایه اصلی روند تکامل او محو

نمی‌گردد، و تحقق حق در کسوت بشر با حفظ همه جنبه‌های مثبت عالی انسان صورت می‌گیرد یا در گذرگاه سیر از علم الیقین به عین الیقین، مرحله اولی محو نمی‌شود، زیرا عین الیقین صورت نمی‌پذیرد مگر اینکه علم الیقین سرشار از غنای درونی گردد و به ذروه کمال برسد و در کمال، مرگ نیست. این انسانی که جلوه گاه جمیع اسماء است و انسان کامل است در طی این مراحل می‌بیند که همه جنبه‌های معنوی رو به ذروه کمال نهاده است.

نکته دوم اینکه در طی این مراحل، وقفه در حکم به هم ریختن اجزای هماهنگ سفر معنوی است. وقفه معادل نقض غرض و عقب گرد و تزلزل است. درست در همین مرحله تردید و تزلزل است که مرد راه به پیر نیازمند می‌شود و وجود پیر و مرشد ضرورت پیدا می‌کند. در آثار برخی از عرفای ما (مثلاً مولوی) به داستانهای بر می‌خوریم که سالک در سیر معنوی خود تک رو است و رهبری پیر را ضروری نمی‌شمارد. حافظ، که به پیر معین و مشخصی دست ارادت نداده است، بیش از همه به ضرورت وجود پیر و رسالت خطیر او تکیه می‌کند. و پیر را به عنوان دلیل راه—پیر راه—خضر می‌نامد:

قطع این مرحله بی‌همرهی خضر مکن
ظلماتست بترس از خطر گمراهی

در مصیبت نامه شیخ عطار، سالک در مراحل سیر معنوی به

پیری می رسد که در خود فانی شده و در جهان عشق مستغرق است. بظاهر در جهان ولی در معنی بیرون از جهان است. او خورشید آسا به همه نور می باشد ولی خود از سرگشتگی خویش در نفور است. پیر شیخ عطار را باید در مراحل سلوک روحانی دید؛ ولی پیر هاتف یک وجود بی پیرایه عینی در جهان خارج است که مرد راه می تواند بدون مانع به زیارت او برسد. پیر عطار زبان به نصیحت سالک می گشاید و به او پندهایی می دهد که بر سبکباران گران می آید؛ پیر هاتف، به جای پند، جام شراب به او هدیه می کند. از آن گذشته، مرد راه در بند ۲ بر پند ناپذیری خود اعتراف می ورزد و خطاب به پدر گوشزد می کند که کسی به عاشق اندرز نمی دهد؛ سالک عطار چون به پیر دست می یابد از خود بیخود می شود و خویش را «در پیش او افکنده» می یابد. پیر عطار پس از پند دادن می بیند که در سالک تحول روحی عمیقی پدید آمده است: ۶۱

سالک عاشق مزاج و سخت کوش
همچو آتش آمد از سودا به جوش

اما مرد راه هاتف از همان اوان سفر در آتش عشق می سوخته است، و فقط پس از سرکشیدن جرعه ای در بزمگاه پیر است که تحولی در جهت دیگر در او پدید می آید.

در منظومه هاتف، هم نیاز به وجود پیر احساس می شود و هم بی نیازی از وی. مرد راه، چنانکه گفتیم، در

اوان سفر متوسل به پیر می شود و خود را عاشقی دردناک و حاجتمند می نامد که برای درمان درد خویش به وی متوسل شده است. اما در بند آخر پس از آنکه از مراحل خامی گذشت و پخته شد، بر سبیل موعظه و ارشاد خطاب به دیگران می گوید که اگر از ظلمات نفس خود رهایی یابی و قلب را صیقلی بدهی همه عالم را آکنده از نور می بینی که در پرتو آن، راه روشن همواری را در برابر خود خواهی یافت، و با وجود به کارگرفتن چشم دل خویش دیگر نیازی به پیر و قاید در میان نیست:

گر ظلمات خود رهی، بینی
همه عالم مشارق الانوار
کوروش قاید و عصا طلبی
بهر این راه روشن هموار

در سراسر این منظومه حرکت، خط سیر مشخص حرکت، هماهنگی اجزای حرکت، تغییر، تحول، برخورد با عوامل عینی متضاد، انتقال تدریجی از قوه به فعل و گرایش دایمی به وحدت، مشهود است. در این ترجیع، این حرکت قطع نمی شود. وقفه ها دارای دامنه ای کوتاه است. زیرا بیم آن است که منجر به سکون شود که خود در حکم قطع پویایی سالک و مرگ روحی اوست. حتی انتقال از صُخوبه سُر واز سکر به صحو مدت زمان زیادی را در بر نمی گیرد. به این

معنی که برای مرد راه، در مدار حرکت، توقف طولانی وجود خارجی ندارد. در بند ۳، مرد راه، وقتی که جرعه را سر می کشد و فارغ از عقل می شود، لحظه ای نمی گذرد که به هوش می آید:

جرعه ای در کشیدم و گشتم
فارغ از رنج عقل و زحمت هوش
چون به هوش آمدم یکی دیدم...

و این تفاوت دارد با احوال برخی از صوفیان نامی که یا فقط در حال صحوبه سر می بردند یا در حال سُکر.

سخنوران عارف مشرب خطرهای ناشی از مرحله سیر در عالم عشق تا دستیابی به دامن مقصود را مکرر گوشزد کرده اند. این معنی نه فقط به منظور تسلی خاطر مردان ره و تقویت روحیه آنها در مواجهه با دشواریهای راه سلوک است، بلکه جهت تشویق نویسفران به پایداری عملی تا سرحد ایثار جان، در برابر اعمال عناد آمیز دشمنان طریقت است. این گوشزدها و هشدارها ناشی از عوامل عینی اجتماع ما در دورانهای گوناگون بود. عرفا می دانستند که در اجتماعی زندگی می کنند که متعصبان و قشری گرایان چه بسا ممکن است به حریم آنان تعرض نمایند، کمر به آزارشان ببندند؛ آنها ناگزیر مردان ره را در حال آماده باش نگه می داشتند که خطرهای ناشی از محیط قشری را کم نگیرند. نظر به همین

مشکلات است که هاتف اشاره می کند که از نیمه راه بر نمی گردد و آماده فداکار یهاست:

از تو ای دوست نگسلم پیوند
ور به تیغم بُرند بند از بند

درست است که شاعر دشواریها و ناهمواریها را پرده پوشی نمی کند ولی در عین حال دم از یأس نمی زند و بین دشواریها و احساس خوشبینی و امید به آینده موازنه ای برقرار می کند و بر این نکته تأکید دارد که سرانجام جاذبه عشق در سلوک قادر است که بر همه مشکلات فایق آید و باسانی می توان از تنگناهای حیات درگذشت. این سخن توأم با امید و خوشبینی با آنچه در منطق الطیر شیخ عطار آمده است تفاوت دارد. خطرهای دشواریها در آن منظومه چندان است که سالک را در ادامه راه مردد و دو دل می کند، و حتی برخی از مرغان تاب نیاورده فسخ عزیمت می کنند و از نیمه راه باز می گردند.

سیف الدین باخرزی، معروف به شیخ عالم، بحث بدیع طرفه ای در این باب پیش می کشد که در میان اقوال عارفان ممتاز است، و با محتوای منظومه ما مناسبت نزدیک دارد. از فحوای سخن او چنین بر می آید که نرد عشق باختن خالی از ضرر است. در این بازی باخت نیست. هر چه هست فایده است، حسن عاقبت است. در عشق بلا هست ولی در

بطن آن فرَج نهفته است. پریشانی عشق مبشر جمعیت خاطر است. او چنین می آورد: «بلی! در عالم عشق این همه بلا می بایست لیکن یکی هنر دارد که هزار کار به یکی باز آرد.»^{۶۲} او توضیح می دهد که عشق دروازه دو در و دارای دو بیرون شد یکسان است: ۱- سعادت؛ ۲- شهادت.

سعادت و شهادت را پهلوی پهلوی هم می نهد و رساله کوچک جذاب خود «رساله در عشق» را با حدیث نبوی چنین آغاز می کند: «طَالَغْتُ فِي أَخْبَارِ الْمُشَاقِّ وَ شَاهَدْتُ مِنْ أَسْرَارِ الْإِشْتِاقِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ عَشَقَ وَعَفَّ وَكَتَمَ وَمَاتَ مَاتَ شَهِيداً...» (هر که عشق ورزد و عفت پیشه کند و دم در نیاورد و در آن حال بمیرد شهید از دنیا رفته است.)^{۶۳} و چنین ادامه می دهد:

من خود سخن از سر عشق چه گویم، از معنی این حدیث
چه اثر جویم، که از معنی این حدیث خیر این است که:
ای بیخبر از سوخته و سوختنی
عشق آمدنی بود نه آموختنی

راستی سخن شگفت انگیزی است که نیازمند به تأویل است. سیف الدین باخرزی خود در تأویل این حدیث می گوید که قضیه از دو صورت خارج نیست. در عشق یا وصل است، یا ناکامی و نومیدی. اگر وصل است که سرمایه سعادت است، و اگر ناکامی است که پیرایه شهادت است و شهادت طلیعه رستگاری است:

... اگر از وجه حلال به قِمَّة [= قَلَّة] قُبَّة وصال برآید سعید است، و اگر از خوف ذوالجلال و نومیدی اتصال فرورود شهید است. باری به فتویٰ مفتی ملکوت و إنهاء مُنهی اسرار سراپرده جبروت، عاشق بر عشق زیان نکرد. حیات او سرمایهٔ سعادت آمد و ممات او پیرایهٔ شهادت گشت: زین سعادت حبّذا وز آن شهادت مرحبا. ۶۴

بی شک به منظور تقدیس و تطهیر عشق و ارائهٔ عاقبت میمون آن و اثبات جاودانی این ودیعهٔ آسمانی است که موضوع شهادت پیش آمده است. به عقیدهٔ او کسی که در این وادی گام می نهد به انسان نوی بدل می شود که با دید تازه و جهان بینی ژرف به آفاق و انفس می نگرد. نه بر آسمان چشم می دوزد و نه بر زمین اعتنا می کند. زمان و مکان و امیال نفسانی در روح بلند او بی تأثیر است. عشق را برمی گزیند نه به امید دلبستگی به بهشت و نه خوف از آتش دوزخ. خلاصه: مذهب عاشق ز مذهبها جداست:

... آنها که سالها بر در حجرهٔ محبت يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ معتکف بوده اند و هر چه رقم ماسوی الله دارد از حرم سینه بیرون کرده اند نه بر آسمانی النفاقی بوده و نه بر زمین، نه امید بهشت دامن وقت ایشان را تاب داده و نه خوف آتش دوزخ گر بیان حال ایشان گرفته... در این راه منزل اول دل دادن است و منزل دوم شکرانه را جان برسر نهادن... ۶۵

به قول مولوی:

هر که را در عشق این آیین بود
فوق لطف و قهر و کفر و دین بود

پیشوایان طریقت، چنانکه ذکر شد، شوق پیوند و وصل به مبدأ را به عشق و محبت، که در حکم اوج اندیشه‌های لطیف عرفانی است، تعبیر می‌کنند. عشق در نظر صوفیه سرچشمه همه مواهب و خمیر مایه هستی و منشأ هر فضیلتی است. خوشبینی و آرامش خاطر و شور و حرکت و شوق و لذت و بردباری و شهامت و بسیاری از فضایل انسانی همه دست‌آورد عشق است. عالم عشق عرفا یک افق لایتناهی است و با عشق صوری و مجازی فرق دارد (گواینکه برخی از عرفا این دورا از هم جدا نمی‌دانند). هاتف که دربند ۴ در فضیلت عشق داد سخن می‌دهد، در اواسط آن به اندیشه‌والای وحدت وجود گریز می‌زند و می‌گوید:

دل هر ذره‌ای که بشکافی
آفتابش در میان بینی

برای شاعر گریز از عشق به وحدت وجود، یا از وحدت وجود به عشق، امری طبیعی است. زیرا این دو معنی لازم و ملزوم یکدیگرند؛ و شاعر که شرح عشق را مقدمه بیان وحدت وجود (تجلی حقیقت واحد در صورت متکثر) قرار می‌دهد، دوباره به شرح عشق باز می‌گردد و این بار وحدت

وجود را مقدمه بیان عشق قرار می دهد و از جمله چنین می گوید:

جان گدازی اگر به آتش عشق
عشق را کیمیای جان بینی
به قول حافظ:

دست از مس وجود چو مردان ره بشوی
تا کیمیای عشق بیابی و زرشوی
گر نور عشق حق به دل و جانت اوفتد
بالله کز آفتاب فلک خوبتر شوی

از علامه اقبال لاهوری است در باب این معانی و تجلی عشق در انسانها و جلالت قدر او و اعجاز عشق:

ذره ام مهر منیر آن منست
صد سحر اندر گریبان منست
سبزه نارو دیده زیب گلشنم
گل به شاخ اندر نهان در دامنم
نغمه ام از زخمه بی پرواستم
من نوای شاعر فرداستم
قلزم یاران چو شبنم بی خروش
شبنم من مثل یم طوفان به دوش
نغمه من از جهان دیگرست
این جرس را کاروان دیگرست
عاشقم فریاد ایمان منست

شور حشر از پیش خیزان منست
 در نمی گنجد به جُوعَمَان من
 بحرها باید پی طوفان من
 برقها خوابیده در جان منست
 کوه و صحرا بابِ جولان منست...
 عشق سوهان زد مرا آدم شدم
 عالمِ کیف و کم عالمِ شدم
 بهر انسان چشم من شبها گریست
 تا در یدم پردهٔ اسرار زیست
 از درون کارگاه ممکنات
 برکشیدم سر تقویم حیات...^{۶۶}

صوفیه معتقدند که هر ذره به سوی جنس خود تمایل دارد و حرکت و گرایش هر ذره در جهت پیوند به اصل خود می باشد. باید متجلی به صفات ذات احدیت شد تا در او مستحیل گشت و او شد. شیخ ابوسعید ابوالخیر گوید: «...»
 به عدد هر ذرهٔ موجودات راهی است به حق...^{۶۷}
 مولوی می گوید:

ذره ذره کاندَرین ارض و سماست
 جنس خود را همچو کاه و کهر باست

این شعر حاکی از جذب هر عنصری به جنس خود و مجذوب شدن جان به عالم بالا و حرکت او به جایگاه اصلی خویش است. همین نکته، یعنی فنا در حق، به تعبیر شبلی

نعمانی «نشئه باده تصوف» و در واقع هدف غایی این طریقه است.^{۶۸}

در منظومه هاتف بظاهر سخن از فنا به میان نمی آید، فقط گفتگو در پیرامون وصل است و حسن الختام آن. اما فنا را نباید فقط به معنی «از میان رفتن اوصاف» دانست، بلکه همچنین به معنی مستغرق شدن فرد در عظمت مبدأ و مشاهده حق نیز هست و این جنبه مثبت نظریه فناست که به معنی مرگ نیست بلکه مبشر بقاست — بقا به خداوند. هاتف هم همین دقیقه غیبی را در نظر دارد که می گوید:

تا به جایی رسی که می نرسد
پای اوهام و پایه افکار
باریابی به محفلی کانجا
جبرئیل امین ندارد بار

در منظومه اشاراتی نیز از قرآن مجید دیده می شود؛ مانند

این بیت:

صدرهت لن ترانی ار گوید
باز می دار دیده بر دیدار

که اشاره است به مناجات حضرت موسی (ع) در کوه طور و خطاب به خداوند: رَبِّ ارْنِی اَنْظُرَ اِلَیْکَ، که در مقام جواب چنین می آید: لَنْ تَرَانِی وَلَکِنْ اَنْظُرْ اِلَی الْجَبَلِ (سوره اعراف، آیه ۱۴۳).

این آیه در اشعار فارسی به صورتهای گوناگون وارد شده است. مثلاً رضی نیشابوری چنین آورده است:

چورسی به طور سینا اونی مگوی و بگذر
که نیرزد این تمنا به جواب لن ترانی

صغیر اصفهانی در «غدیریۀ» خود به این آیه بدین صورت استناد می‌کند:

... ای موسی بن عمران جای تو کنون خالی
تا کام دلت یابی از آن ولی والی
جای لن ازو بینی صد گونه وفاداری

مثالهای دیگری در دست است که نشان می‌دهد شعرای ما در نقل این آیه بیشتر به جنبه اخلاقی آن تکیه کرده‌اند تا جنبه عرفانی آن. ولی هاتف جنبه عرفانی آن را در پیش چشم داشت.

مرد راه در کلیسا موضوع اقا نیم ثلاث را پیش می‌کشد و مسئله را چندان غلیظ جلوه می‌دهد که آن را «ننگ تثلیث بر یکی» می‌نامد؛ و اعتراض می‌کند که چرا، به جای اعتقاد به وحدت، از آب و ابن و روح القدس (اشاره به نفخه روح القدس در قرآن مجید) سخن به میان می‌آید:

در کلیسا به دلبر ترسا
گفتم ای دل به دام تو در بند

ای که دارد به تار زنارت
 هر سر موی من جدا پیوند
 ره به وحدت نیافتن تا کی
 ننگ تثلیث بر یکی تا چند
 نام حق یگانه چون شاید
 که آب و این و روح قدس نهند

در این بند، دو موضوع موازی هم پیش می‌رود: ۱- عقیده مسیحیان مبتنی بر تجلی لاهوت (سرشت الهی) در ناسوت (سرشت بشری) بر سبیل حصر و تخصیص و با حفظ شخصیت حضرت مسیح (ع)؛ ۲- عقیده عرفا مبتنی بر وحدت وجود بر سبیل تعمیم از طریق اتحاد مظهر با ظاهر.^{۶۹}

دلبر ترسا، در پاسخ مرد راه، «لب شیرین» باز می‌کند و در پرتو لبخند شکرین آب و اعتبار از قند می‌برد و به سان یک سخنگوی نکته‌دان متوسل به تمثیل می‌شود و به او می‌گوید: یک نور ازلی است که در سه آینه پرتوافکن شده است. پرنیان و حریر و پرند، گرچه بظاهر دارای سه نام مختلف‌اند ولی حقیقت آنها واحد است، تار و پود هر سه از جنس واحد بافته شده است، آن نامها أعراض‌اند و ماهیت یکی است. تغییر اسم باعث تغییر مسمی و ماهیت نمی‌شود.

تمثیل آینه را جهت اثبات وحدت وجود ابن‌العربی هم به کار برده است. ولی جالب است که آنچه در ادبیات

عرفانی ما و در خلال منظومه‌های بدیع عطار و مولوی از قول عارفان سالک نقل می‌گردد ما، در این ترجیع‌بند، از دو لب شیرین «دلبر ترسا» می‌شنویم:

لب شیرین گشود و با من گفت
 وز شکر خنده ریخت آب از قند
 که گر از سر وحدت آگاهی
 تهمت کافری به ما می‌پسند
 در سه آینه شاهد ازلی
 پرتو از روی تابناک افکند
 سه نگردد بریشم، ار او را
 پرنیان خوانی و حریر و پرند

بین مسیحیان و عرفای اسلام، اختلاف کلمه‌ای در این عرصه وجود ندارد— دلبر ترسا می‌خواهد بگوید ما همچنان می‌اندیشیم که شما.

استاد نیکلسون هم به همین اصل تکیه می‌کند که «همان چیزی که مسیحیت آن را تمایز میان اقانیم سه گانه می‌شمارد همان است که مسلمانان به عنوان تمایز میان صفات تشبیه و صفات تنزیه در ذات الهی قایل اند...»^{۷۰}

غلظت مسئله در اینجا است که در نظر متعصبان متشرع، اندیشه حلول باز قابل تحمل است— برخلاف اندیشه وحدت وجود— چه در حلول، جنبه اختصاصی حضرت

مسیح (ع) مطرح است و حال آنکه در وحدت وجود، موضوع جنبه تعمیم به خود می گیرد «... زیرا در اتحاد و حلول، لا اقل قایل به وجود خداوندی هستند، مستقل و متمایز از خلق، که گاهی در پارسایی و عابدی که از خود فانی شده و صفات بشری را از خود دور کرده است حلول می کند... اما، بنابر فرضیه وحدت وجود، خداوند عین خلق است و خلق عین خداوند؛ خلق صورت ناسوتی حق اند و مظهر اسما و صفات ویند و خداوند حقیقت لاهوتی مخلوق خویش است، زیرا در خود نگر نیست و در ذات خود تجلی کرد و از این تجلی مخلوق پدید آمد...»^{۷۱}

پرسش و پاسخ شاعر و «دلبر ترسا» چنان روح انگیز است که به یک بحث مذهبی کمتر می ماند.

این سؤال پیش می آید: شاعر که صحنه ای از گفتگوی کلیسایی خود را با یک مسیحی به نظم در آورده، چرا یهوه، خدای یهود، را از یاد برده و صحنه ای به آن اختصاص نداده است. در اینجا به قول مرحوم دکتر علی شریعتی استناد می کنیم که می گوید:

خدای مسیح رثوف، رحمن، رحیم است. اما یهوه (خدای یهود) جامعه گرا، دنیاگرا، خشن، سیاسی، شدید العقاب و مستبد است.^{۷۲}

این یک دلیل دیگر بر جنبهٔ انسانی و فضیلت محتوای این منظومه.

شعرا و سخنوران عارف مشرب برای اثبات وحدت وجود و نمایش عینی آن و ارائهٔ ارتباط نفوس با مبدأ، و مناسبات صور متکثر با حقیقت واحد مطلق، فراخور ذوق خود به تمثیلات گوناگون متوسل شده‌اند؛ نظیر مناسبت موج با بحر، قطره با دریا، ذره با خورشید، گره با رشته، حرارت با آتش، دانه با خرمن، نور با آفتاب و غیره. هاتف برای توجیه وحدت وجود از مناسبت ذره با آفتاب، و قطره و آب، سخن به میان می‌آورد و می‌گوید:

دل هر ذره‌ای که بشکافی
آفتابیش در میان بینی

مناسبت ذره با آفتاب را در متوی مولوی نیز می‌یابیم:

آفتابی در یکی ذره نهان
ناگهان آن ذره بگشاید دهان
ذره گردد افلاک و زمین
پیش آن خورشید چون جست از کمین

شبستری از مناسبت قطره و بحر، و دانه و خرمن، سخن می‌گوید:

اگر یک قطره را دل بر شکافی

برون آید از و صد بحر صافی
 درون حبه ای صد خرمن آمد
 جهانی در دل یک ارزن آمد

اوحدی مراغه ای حتی از نقش سکه امداد می جوید،
 که در جای دیگر دیده نشده است:

سکه شاه و نقش سکه یکیست
 عدد از درهمست و از دینار
 هم به دریاست بازگشت نمی
 که ز دریا جدا شود به بخار
 به نهایت رسان تو خط وجود
 نقطه اصل از انتها بردار
 تا بدانی که نیست جز یک نور
 وان دگر سایه درودیوار

آب بیرنگ جاری است— در رودخانه و جویبار و
 گذرگاه و گلستان، آب رامی بینی که در سیر و حرکت است؛
 اما در هرجا، اثری خاص از این آب باقی می ماند. در
 گلستان، از برکت تأثیر نفس همین آب، لاله و گل با رنگهای
 گوناگون رویدن می گیرد. این رنگهای گوناگون، که در
 گلزار جلوه گر است، نمودار عالم کثرت است— تراویده یک
 آب بی رنگ که معرف وحدت است. باید دیده گشود و
 پیوندهای طبیعی میان این وحدت و کثرت را کشف کرد:

چشم بگشا به گلستان و بین
 جلوه آب صاف در گل و خار
 ز آب بیرنگ صد هزاران رنگ
 لاله و گل نگر در آن گلزار

چنانکه می دانیم، مولوی برای اثبات این نکته، هم از نور آفتاب مثال زده است و هم از آب صاف — صور و نقشهای گوناگون که در اشیا پراکنده است نمودار جهان کثرت است و از نور پاک یک آفتاب نشئت گرفته است:

یک گهر بودیم همچون آفتاب
 بی گره بودیم و صافی همچو آب
 چون به صورت آمد آن نور سره
 شد عدد چون سایه های کنگره

آقای احسان طبری، ضمن نقل قول از کتاب تفکرات، اثر مارکوس اورلیوس، سخن این امپراطور فیلسوف رومی را (بر پایه اقتباس از کتاب ماتریالیستهای یونان باستان، چاپ روسی) چنین می آورد:

نور آفتاب واحد است، اگرچه به وسیله دیوارها و کوهها و انواع بیشمار اشیاء دیگر متعدد می شود. گوهر جهان نیز واحد است، اگرچه بین اجسام مختلف و ویژه بشماري تقسیم می گردد. روح واحد است، اگرچه بین موجودات بسیار به اشکال خاصی توزیع می شود.»

پس از این نقل قول چنین می افزاید:

این اندیشه نو افلاطونی وحدت وجودی را عیناً مولوی چنین بیان می کند [همان دو بیت فوق الذکر را می آورد].
آنگاه چنین ادامه می دهد:

این شباهت فکر و بیان، این اندیشه را در ذهن خلیجان می دهد که مولوی، ای چه بسا به بسیاری از منابع تفکر یونان و روم، در ترجمه عربی آن، و شاید هم مستقیم دست داشته است. به هر جهت مطلبی است قابل تفحص.^{۷۳}

به قول استاد عبدالحسین زرین کوب: «حکمت صوفیه و آراء» اخوان الصفا... تا حد زیادی به حکمت اسکندریه و نو افلاطونیان مدیون اند و از آن بیش و کمتر استفاده کرده اند.»^{۷۴}

مرحوم دکتر غنی نیز در زمینه تأثیر مکتب نو افلاطونیان در اشعار عرفای بزرگ ما، بالاخص در زمینه تأثیر اندیشه وحدت وجود، بتفصیل سخن گفته و از جمله همین ابیات مولوی را به عنوان گواه بارز ذکر کرده است. ولی استنباط مرحوم دکتر غنی، از لحاظ تکیه به جنبه کلی قضیه و فقدان شیوه مقایسه و تحلیل در اجزاء، در خور تأمل است.^{۷۵}

اما به هر تأویل، منشأ ایرانی وحدت وجود را نباید نادیده گرفت. در کتاب پرنوی از فلسفه ایران باستان، تألیف دینشاه ایرانی سلیستر، مؤلف ضمن توضیح هفت مرحله روحانی در آیین مزدیسنا، تحت عنوان «مرحله چهارم — سپنتا آرمیتی یا

عشق مقدس»، به تعالیم زرتشت در همین زمینه اشاره کرده است. مؤلف چنین می نویسد:

... مطابق تعلیمات اشوزرتشت، روح پرتو مقدسی از انوار الهی است... اندک توجه بر اسرار کاینات به ما ثابت می کند که «همه نورها پرتو نور اوست» و ارواح ذرات مجردی هستند از آن خورشید حقیقت که منبع جمیع انوار و مصدر ارواح انسانی است. یعنی تمام ارواح در معنی از یک روح واحد و از یک منبع صادر گردیده است و در ظاهر تعدد پذیرفته ...^{۷۶}

هرمان اِته، با اشاره به مبحث وحدت وجود در مثنوی مولوی، درباره تفاوت عقیده وحدت وجودی ایرانی از همه عقاید مشابه دیگر، چنین می نویسد:

... جهان و جمله موجودات عین ذات خداوند است. زیرا همگی، مانند آبگیرهایی که از یک چشمه به وجود می آیند، از او نشئت می گیرند و بعد به سوی او باز می گردند. اساس هستی، خدای تعالی است و باقی موجودات در برابر هستی او فقط وجود ظلی دارند. در اینجااست که به طوری که Whinfield وینفیلد هم در مقدمه خود به مثنوی بیان کرده، فرق عقیده وحدت وجودی ایرانی از کافئه عقاید مشابه دیگر میتن می گردد، و آن عبارت از این است که به موجب تعلیم ایرانی، وجود خدای تعالی در کل مستهلک نمی گردد و ذات حق او از بین

نمی رود، بلکه بالعکس وجود کل است که در ذات باری تعالی مستهلک می شود. زیرا هیچ چیز غیر از او وجود واقعی ندارد و هستی اشیا بسته به هستی اوست و به مثابه سایه ای است از مهر وجود او که بقایش بسته به نور است. این برابری خالق و مخلوق اشعار می دارد که انسان عبارت از ذره بیمقدار نیست بلکه دارای اراده مختار و آزادی عمل است... ۷۷

در قلمرو تصوف فقط اصالت اندیشه ایرانی در زمینه وحدت وجود مطرح نیست، بلکه اصالت تئوری ایرانی «انسان کامل» نیز بیرون از دایره شک و تردید است. استاد رینولد. ا. نیکلسون، در کتاب تصوف اسلامی، ریشه های ایرانی اندیشه «انسان کامل» را به دست می دهد و چنین می گوید:

... هانس هانریش شدن، در تحقیقی که در باب مفهوم «انسان کامل» در اسلام کرده است، ریشه های ایرانی این اندیشه را مورد نظر قرار داده است و می گوید: اندیشه انسان کامل رابطه ای استوار دارد با اندیشه های شرق باستان، بویژه جانب ایرانی آن... وی می گوید که ریشه های این فکر را با مفهوم «انسان نخستین» در اوستا مربوط کند. گیومرث، که در بندهشن برای آن مبانی تحقیق خود را می جوید و معتقد است که انسان نخستین در تفکر ایرانی باستان دارای وظیفه ای جهانی است، نمونه انسانیت است... آنچه مسلم است این است که برداشت اساطیری از مفهوم انسان از ویژگیهای تفکر ایرانی است و هیچکدام

از ادیان آسیای غربی و آیین یهود به این گونه پرسشها که انسان از کجا می آید و به کجا می رود و چه باید بکند نپرداخته اند و حال آنکه در تفکر ایرانی این مسئله شیوع کامل دارد...^{۷۸}

علامه فقید اقبال لاهوری، در کتاب سیر فلسفه در ایران، درباره تأثیر آیین مزدیسنا در فلسفه باستان یونان و نفوذ در آراء گنوستیکهای عارف مسلک مسیحی و نفوذ در کل نظامهای فلسفی مغرب زمین، سخنان مستدل آورده است.^{۷۹} همچنین علامه فقید جلال همایی از تأثیر قسمتی از فلسفه خسروانی و حکمای فهلوی در تکوین تصوف اسلامی سخن رانده و سرانجام عقیده خود را چو شکر پوست کنده چنین بیان داشته است:

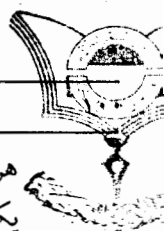
... نگارنده از مردم فضائل تراش نیست که هرچیز و هرکس را بخواهد به آب و خاک کشور خویش نسبت دهد، اما در مورد تصوف اسلامی به ادله فنی و تاریخی عقیده مند است که مهد پرورش این فکر، ایران و عامل نضج و قوام آن، روح و فلسفه ایرانی است...^{۸۰}

مبحث وحدت وجود ترکیبی از فلسفه کهن ایرانی و هندی است، که پس از اسلام با کسب الهام از تعالیم اسلامی مانند اَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (سوره بقره، آیه ۱۱۵)، به هر سورو آورید چهره خدا را در آنجا می یابید؛ و نیز وَتَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ

رُوحی (سوره حجر، آیه ۲۹ و سوره ص، آیه ۷۲)؛ و اشارات قرآنی در باب نور آسمانها و زمین و غیره به مکتب تصوف راه یافت و رفته رفته سخنوران ما اعم از عارف و یا شعرای عارف مشرب، که از تعبیرات صوفیه برای بیان اندیشه های انتقادآمیز خود مایه می گرفته اند، به آن آب و رنگ خاص بخشیدند.

در فلسفه غرب، اسپینوزا و لایبنیتس بیش از همه چاشنی تعبیرهای محسوس دلپذیر به این بحث داده اند. این هر دو فیلسوف معتقد به پرتو حقیقت واحد در موجودات کثیرند؛ و این تعبیر از اسپینوزاست که هر موجودی جلوه ای از حالات واجب الوجود و مظهر تجلی ذات حق است.^{۸۱} اما نتایج زنده عملی که فلاسفه غرب در طرح وحدت وجود گرفته اند با آنچه منظور سخنوران عارف مشرب ماست اندکی فرق دارد. فلاسفه غرب بحث در زمینه وحدت وجود را اغلب به قلمرو اخلاق می کشانند، در عین حال که این اندیشه در آثار سخنوران ما متضمن نتایج آشکار اجتماعی است.

سخنوران غرب نیز در آثار منظوم خود از تحلیل و تفسیر اندیشه وحدت وجود، به سبک و سیاق و ویژه خویش، برکنار نمانده اند. در آثار لامارتین، یکی دو منظومه پر معنا در این باره آمده است؛ همچنین منظومه «زنجیر وجود» اثر الکساندر پوپ، سخنور انگلیسی قرن هجدهم، در این باره سخت مشهور است که ضمن آن می گوید:



هر موجودی که در جهان است، با همهٔ ناچیزی خود، جزئی از یک کل عظیم ولایتناهی است. طبیعت، جسم این کل و خدا روح آن است — روحی است که هرجا شکلی دارد — اما همه جا مظهر یک حقیقت است...

منظومهٔ خود را به این عبارت ختم می کند:

فقط یک حقیقت مطلق وجود دارد و آن این است که هر چه هست خوب است.^{۸۲}

و در این زمینه، به همان نتیجه ای می رسد که شیخ محمود شبستری در گلشن راز به عنوان تمثیل آورده است.

جهان چون خط و خال و چشم و ابروست
که هر چیزی به جای خویش نیکوست

در دورهٔ رنسانس در اروپا، که توجه فلاسفه و دانشمندان به بررسی طبیعت معطوف شد، جنبهٔ طبیعت شناسی وحدت وجود نیز نمایانتر گردید. در این دوره، اندیشهٔ وحدت وجود در غرب در حقیقت طبیعت را با نظرماتریالیستی توجیه می کرد. مسئله چندان غلظت گرفت که در سال ۱۸۷۰ میلادی، واتیکان طرفداران نظریهٔ وحدت وجود را، به عنوان مرتدین که وجود خدا را گویا نفی و انکار می کنند، تکفیر می کرده است.^{۸۳}

فردریک انگلس، ضمن تحلیل دوران فلسفی از

دکارت تا هگل، با اشاره به وحدت وجود (پانتئیسم) چنین می نویسد:

... ولی سیستم ایدئالیستها نیز بیش از پیش با مضمون ماتریالیستی انباشته می گردید و می کوشید که تقابل روح و ماده را از طریق پانتئیستی سازش دهد...^{۸۴}

سخن بر سر آن است که شعرای عارف مشرب ایران، که اندیشه لطیف وحدت وجود را تبلیغ می کردند، یک نتیجه بزرگ انسانی و اجتماعی از آن می گرفتند، و آن از میان برداشتن حجاب تفاوت‌های صوری بین مذاهب گوناگون و پیروان آنهاست. اینجاست که درخشنده‌ترین نقطه اعتلای اندیشه‌های انسانی و عرفانی نمودار می گردد. استاد فقید سعید نفیسی در کتاب سرچشمهٔ تصوف در ایران به همین معنی اشاره می کند و چنین می نویسد:

... صوفیه ایران بیشتر این تعبیر را پسندیده اند که «خدا همه جا هست». گاهی گفته اند: «الطَّرْقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ نُفُوسِ الْخَلَائِقِ»، یعنی هر مخلوقی راهی به خدا دارد، و راه به خدا به عدد نفوس خلایق است، و ناچار در هر کسی خدایی هست و همه از آن اصل برخاسته اند و از آن بیرون آمده اند. مولوی گوید:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش

به همین سبب است که بزرگان تصوف، گبر و ترسا، یهود و بت پرست و مسلمان، همه را با یکدیگر برابر می دانسته اند و برای هیچیک نسبت به دیگری برتری قایل نبوده اند و در مجالس خود همه را در کنار یکدیگر می نشانده اند، و تنها راه پیوستن و اتصال به مبدأ را بریدن از خود و در ضمن خودشناسی را راه خداشناسی دانسته اند که مَن عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ، و گفته اند: با او باش، تا همه او باشی...^{۸۵}

حاجی ملاعباس کیوان قزوینی، که از روحانیون دانشمند پرمایه سده اخیر مقیم تهران و مؤلف چند اثر نفیس است، در کتاب عرفان نامه، ضمن تشریح معانی گوناگون وحدت وجود، درباره نتایج علمی انسانی این اندیشه والا، از جمله چنین می نویسد:

...پس معلوم شد که نتیجه وحدت وجود قدر زندگانی اجتماعی را دانستن و به لوازم آن کوشیدن و ترک زندگانی انفرادی نمودن است، و قدر مشترک را مهمتر از قدر مختص دانستن و مشاع را، شارع عام را به از مفروز و شارع خاص شمردن است، و در زیارت جامعه کبیره عبارت اسمائکم فی الاسماء و آثارکم فی الآثار و قبورکم فی القبور به همین معنی است که نام نیک آن است که در میان نامهای عموم باشد و آثار باقیه در میان آثار نوعیه و قبور محترمه آن است که در قبور عامه پنهان... قبر برافراشتن دعوی ریاست بیموقع است... پس عمل به وحدت وجود آن است که شخص کثرات وجود خود را که آرزوهاست بردارد، زیرا اینها

پرده‌های خودی حقیقی هستند، وقتی که همه پرده‌ها رفت باقی می ماند جهت خدایی فقط، که اثر صنع صانع است در مصنوع و روشتر از همه چیز است، او را باید امانت الهیه دانسته به صاحبش برگرداند... پس به حکم عقل و عرفان دو کار کند: ۱- اقرار که من نیستم، هستی من از تو است و این اقرار حال دایمی او باشد؛ ۲- این هستی و قوه خداداد را صرف نفع مردم و آفریده‌های خدا کند بی منت و بی ملاحظه نفع خود، آنچه به نظرش خیر بشر آید که از او برآید بکند، و آنچه شر بشر بیند و بتواند رفع کند که خوب درباره او همین است و اگر نکند بد کرده و وحدت وجود را به جا نیاورده و علم به وحدت وجود و بال او و حجت براو گشته. زیرا علم بی عمل ظلم است...^{۸۶}

از نواغ گذشته بوعلی سینا، در آثار جاودانی خود، به توصیف وحدت وجود و نسبت آن به عشق و ثمرات خجسته اعتقاد به این موهبتها، یعنی برابری، خوشباشی و خوشبینی، می پردازد و مانند سلسله مراتب منطقی، آنها را به هم پیوند می دهد:

... عارف همیشه شاد و گشاده روی و خندان باشد؛ از روی فروتنی فرومایه را چنان بزرگ می داد که بزرگوار گرانمایه را، و انبساط و شادمانی او با گمنام ناشناس همچنان باشد که با نامدار بزرگ و شناخته؛ و چگونه شاد نباشد در حالی که او به خدا و به همه چیز خرم باشد. زیرا که در همه چیزها خدا را می بیند و او چرا همه را یکسان و برابر

نداند، در حالی که همه نزد وی برابرند، از آن جهت که همه اهل رحمت‌اند و به باطل مشغول‌اند...^{۸۷}

۳. ترجیع‌بند هاتف در اقوال دانشمندان معاصر

ترجیع هاتف مقام ممتازی در میان اشعار عرفانی کسب کرده است. هر مؤلف دانشمند ایرانی که درباره وحدت وجود و جنبه‌های لطیف آن سخن رانده ناگزیر به ترجیع‌بند هاتف استناد کرده و از گوینده نامی آن با تجلیل یاد نموده است. مرحومان ملک الشعرای بهار، همایی، دکتر قاسم غنی، عباس اقبال آشتیانی، دکتر محمد معین، وحید دستگردی... و نیز ایران‌شناسان مشهور: ادوارد برون، هرمان اته، ژان ریپکا... با عبارات شورانگیزی این منظومه را ستوده‌اند. مثلاً استاد فقید عباس اقبال، در مقدمه دیوان هاتف، درباره این ترجیع‌بند چنین آورده است:

شاهکار جاوید هاتف پنج بند ترجیع اوست که او را در میان شعرای فارسی زبان، بلکه در تمام جهان، صاحب اسم و رسم و اعتبار شایانی کرده؛ و این ترجیع‌بند عاشقانه و عارفانه، هم از جهت اسلوب کلام و صحت ترکیب الفاظ و هم از لحاظ معانی و مضامین لطیف، نظر عموم ارباب ذوق

را جلب کرده و هاتف را از عموم شعرای همعصر خود
مشهورتر نموده است.^{۸۸}

یکی از روحانیون بنام، در گرما گرم انتقادهای ناروا
از استاد فقید دکتر محمد معین، به تناسب مقام، از ترجیع‌بند
هاتف نیز سخنی بدین لحن به میان آورده است:

از همه اسف‌انگیزتر این است که آقای دکتر معین، در
فصلی که تحت عنوان «می‌مغانه» ترتیب داده‌اند، به
پیروی پورداد، چنین وانمود می‌کنند که تعبیرات می و مغ
و غیره همه کنایه است از علاقه شاعران ایرانی به رسوم
و آداب زردشتی. در آخر این فصل قسمتی از ترجیع‌بند
معروف هاتف اصفهانی را، که در توحید و وحدت وجود
سروده است، آورده‌اند. آن ترجیع‌بند با این ست آغاز
می‌شود:

ای فدای توهم دل و هم جان وی نثار رخت هم این و هم آن
آقای دکتر معین کلمات مورد نظر خودشان را، که از نظر
ایشان نشانه علاقه شاعر به رسوم قدیم است، با حروف سیاه
نشان می‌دهند، از جمله این مصراع را: منِ شرمنده از
مسلمانی.^{۸۹}

باید متذکر شد که استاد فقید دکتر محمد معین در
کتاب مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات پارسی، که از لحاظ استقصا و جامعیت
از امهات کتب فارسی است، دوبار به نقل ترجیع‌بند هاتف

می‌پردازد. بار اول در بخشی تحت عنوان «وصف پذیرایی مغان». او در این بخش، نخست غزلی از دیوان لسان‌الغیب خواجه حافظ نقل می‌کند و سپس به نقل نخستین بند از منظومه هاتف می‌پردازد. بند اول این منظومه مشتمل بر ۲۳ بیت است که استاد فقید به نقل ۱۵ بیت آن اکتفا می‌کند. در اینجا یک سلسله واژه‌های عرفانی و اصطلاحات با حروف سیاه از سایر واژه‌ها مشخص شده است. بار دیگر تحت عنوان «هاتف اصفهانی» چنین می‌نویسد: «سید احمد هاتف اصفهانی از گویندگان قرن دوازدهم (متوفی به سال ۱۱۹۸) می‌باشد. هاتف ترجیع‌بند بسیار لطیفی دارد که از شاهکارهای ادبیات پارسی است و آن مشتمل است بر پنج بند...»^{۹۰} این بار همه ۲۳ بیت از بند اول را نقل می‌کند و اصطلاحات و واژه‌های عرفانی آن را با حروف سیاه نشان می‌دهد، ولی می‌بینیم که در این میان مصرع «من شرمنده از مسلمانی» با حروف معمولی طبع شده است، نه با حروف برجسته (با ملاحظه سه نسخه: نسخه شخصی، نسخه‌ای از کتابخانه مرحوم تقی زاده که به دانشگاه تهران اهدا شده است و نسخه‌ای از کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران). بدین ترتیب استاد فقید تعمدی نداشت که مصرع «من شرمنده از مسلمانی» برجسته و با خط جلی چاپ شود؛ بخصوص که قصد آن مرحوم باز نمودن تعبیرها و اصطلاحات عرفانی بوده

است و این مصرع از هر اصطلاح و تعبیری تهی است. اکنون ببینیم شاعر خود چه گفته است. آیا او در این ترجیع بند محملی به دست می دهد. که گواه گرایش وی به فرهنگ قدیم ایران باشد یا نه؟ گفته او، در لفافه تعبیرهای لطیف و جذاب، ما را از هر گونه تفسیری بی نیاز می کند و ابلغ از تصریح است.

هاتف در بند اول است که به سوی دیر مغان می شتابد و به زیارت پیرمغان نایل می شود. در بند سوم او را در «کوی باده فروش» می یابیم که به دست بوسی پیر طریقت می رسد. مقایسه این دو بند، که توصیف ماجراهای مشابه است و در آنها تصاویر هماهنگ و برخوردی متجانس و یکدست به چشم می خورد، روشنگر حقایق بسیار است.

هر دو واقعه شب هنگام روی می دهد. در بند ۳، وقتی که مرد راه آهنگ دیدار پیر طریقت می کند، به یک کلام و بدون مقدمه، بسادگی چنین می گوید:

دوش رفتم به کوی باده فروش
و هیجانهای روحی و حال درونی خود را چنین تلخیص می کند:

زاتش عشق دل به جوش و خروش
اما در بند ۶، پیش از ذکر واقعه، مقدمه ای می چیند آراسته به ستایش ذات احدیت و ضمن خطاب به دوست نادیدنی از

صعوبت راه وصل سخن می راند و پس از ذکر مقدمه (در شش بیت) شرح ماجرا را چنین آغاز می کند:

دوش از سوز عشق و جذبه شوق
هر طرف می شتافتم حیران

بنابراین در بند ۳، مرد راه یگراست به کوی
پیرطریقت پا می نهد (آن هم پس از طی دو سفر) بدون تردید و
دودلی. اما در بند ۱، که آغاز کار است و راه او صعب
است — در بادی امر گویی خط سیر سفر او مشخص نیست،
گرچه محرک او سوز عشق و جذبه شوق است — با این وصف
مدتی حیران و سرگردان به هر سو رو می نهد؛ سرانجام در
میان همه راهها، راه دیر مغان را برمیگزیند؛ و این قول
وسوسه انگیز است:

آخر کار شوق دیدارم
سوی دیر مغان کشید عنان

همین حیرت زدگی که به مرد راه دست می دهد نخستین مقام
از مراحل سفر اوست. چنانکه عرفا در این زمینه گفته اند:
«اول مقام از مقام مرد رونده این باشد که درمانده و متحیر
باشد...»^{۹۱}

محرک اصلی در هر دو ملاقات، یعنی دیدار با پیر
مغان و پیرطریقت، عشق است، که در بند ۱ به سوز عشق و در

بند ۳ به آتش عشق تعبیر می شود. اما شاعر، در بند ۱، یک امتیاز دیگر به نوسفر اعطا می کند و آن شوق است. شاعر در دو بیت متوالی دوبار واژه «شوق» را به صورت ترکیب «جذبه شوق» و «شوق دیدار» به کار می برد.

اگر تعریف صوفیه را درباره «شوق» در نظر بگیریم که «شوق یک نوع طلب شدید و هیجان قلبی است برای وصول به محبوب»^{۹۲} آشکار می شود که مرد راه، برای زیارت دیر مغان، با این توشه تمام نشدنی و ذخیره سرشار معنوی و کشش عظیم قلبی رو به راه نهاده است. اما در بند ۳، چنانکه گفتیم، سخن از شوق در میان نیست، یعنی حال و ساز سفر ناتمام است. ارباب تصوف متذکر شده اند که شوق و عشق لازم و ملزوم یکدیگرند. شوق ثمره محبت است، و مایه تحقق آرزوهای قلبی انسانی است که از عشق سرچشمه می گیرد. در بند ۳، مرد راه همینکه به کوی پیر طریقت می رسد جمع آنها را محفل می نامد:

محفلی نغز دیدم و روشن
میر آن بزم پیر باده فروش

اما در بند ۱، شاعر، پیش از آنکه جمع را با واژه ای توصیف کند، تعبیری به کار می برد که در موارد خاص و در حق عزیزان دلبنده آورده می شود، و آن «چشم بد دور» است:

چشم بد دور، خلوتی دیدم
روشن از نور حق نه از نیران

وزن و جلای واژه «خلوت» در این مقام و برتری آن بر واژه «محفل» بی خلاف است. شاعر در وصف مجمع پیرمغان واژه‌ای ناب انتخاب می‌کند که در قاموس تصوف دارای معانی دقیق گوناگون است، و حال آنکه نشانی از آن همه در واژه «محفل» نیست — خلوت، رازگاه تنهایی و جایگاه محارم نزدیک و یاران یکرنگ است که نامحرم را در آن بار نیست. از آن گذشته، منابع تصوف خلوت را به معنی گسستن از خلق و پیوستن به حق نیز تعریف کرده‌اند و معانی دیگر برای آن شمرده‌اند.^{۹۳} در همین بیت است که شاعر در کنار این اصطلاح ناب، بتناسب، سخن از نور حق نیز به میان می‌آورد. مرد راه که وارد چنان خلوتی می‌شود، نخست چشمش به آتشی می‌افتد که از هر طرف روشن است — به منظور ارائه خویشاوندی مذاهب و حدوث واقعه در شب و استناد به قول قرآن مجید و نیز از راه احتیاط، این آتش را که در دیرمغان شعله‌ور است مقایسه می‌کند با آتشی که موسی عمران در کوه طور دیده بوده است:

هر طرف دیدم آتشی کان شب
دید در طور موسی عمران^{۹۴}

آنگاه پیری را می‌بیند که سرگرم کاری است (فَعَالَ است) و

مشغول آتش افروزی است و مغبچگان بادب گرد او را گرفته اند:

پیری آنجا به آتش افروزی
بادب گرد پیرمغبچگان

نظم و انضباط در دیر مغان امری محسوس است مغبچگان بادب حضور دارند. کسانی که به قول شاعر:

همه سیمین عذار و گل رخسار
همه شیرین زبان و تنگ دهان

محارم دیگر از قبیل مغ، مغزاده، موبد، دستور، کمر به خدمتش بسته اند:

مغ و مغزاده، موبد و دستور
خدمتش را تمام بسته میان

اما در بند ۳، اصحاب پیر به اسم و رسم معلوم نیست چه کسانی هستند. همین قدر معلوم است که جای هرکس، برحسب مقام و تشخص او، از پیش تعیین شده است: پیر در صدر جای دارد، چاکرانش صف در صف ایستاده اند و باده خواران نشسته اند. میگساران که دور او را احاطه کرده اند بی بند و بارند. بعضی مست اند و برخی از غایت مستی از خود بدر رفته اند. اگر در ظاهر بی نظمیهایی دیده می شود در عوض سینه همه بی کینه است و قلب همه صاف است و عنایت

پروردگار به همه آنها چشم حق بین و گوش راست نیوش
ارزانی داشته است:

چاکران ایستاده صف در صف
باده خواران نشسته دوش بدوش
پیر در صدر و می کشان گردش
پاره ای مست و پاره ای مدهوش
سینه بی کینه و درون صافی
دل پر از گفتگوی و لب خاموش
همه را از عنایت ازلی
چشم حق بین و گوش راست نیوش

در بند ۱، بزم گرمتر و وسایل طرب بمراتب آماده تر
است. آلات موسیقی متنوعتر و سفره پذیرایی پیر مغان رنگینتر
است. خلوت پیر مغان از شور و حال خاصی برخوردار است.
شاعر به مغبچگان چهار صفت ممتاز ارزانی می دارد: سیمین
عذار، گل رخسار، شیرین زبان، تنگ دهان. از شماره آلات
موسیقی (عود، چنگ، دف، نی، بربط) پی می بریم که
آهنگها و نواها متنوع است. بجز اینها، شمع و نقل و گل و
ریحان نیز زینت افزای خلوت دیر مغان است:

همه سیمین عذار و گل رخسار
همه شیرین زبان و تنگ دهان
عود و چنگ و دف و نی و بربط

شمع و نقل و می و گل و ریحان

اما در بند ۳، وسایل پذیرایی محقر است. فقط چنگ است که نواخته می شود، در حالی که حاضران چشم بر ساغر دوخته اند، یعنی احساس لذت محدود است و با این وصف قانع اند؛ گویی خداوند آرزوی دو دنیا را به کام دل حاضران برآورده است:

گوش بر چنگ و چشم بر ساغر
آرزوی دو کون در آغوش

شاعر در بند ۱، بجز مغیچگان که وصف زیبایی آنها را بشیوایی بیان می کند و بجز اصحاب چهارگانه پیر مغان (مغ، مغ زاده، موبد، دستور)، از دو دسته از حواشی پیر نیز نام می برد: یکی ساقی و دیگری مطرب. به هر یک باز با کمال سخاوت مندی صفات متنوع ممتازی را نسبت می دهد:

ساقی ماه روی مشکین موی
مطرب بذله گوی خوش الحان

چنانکه ملاحظه می شود، شاعر به عنوان تجدید خاطره یک سنت متعارف در ادبیات عرفانی و به عنوان تکمیل آرایش بزم. ردیر مغان (در بند ۱) در وصف زیبایی و حسن صورت مغیچگان و ساقی و کمالات صوری مطرب داد سخن می دهد، و این مایه شگفتی نیست. زیرا در میان جماعت

صوفیه، هستند کسانی که حب جمال و تعلق خاطر به دلبران زیاروی را مقدمه نیل به مدارج کمال می دانند و بین جمال صوری و کمال معنوی تفاوت و تفکیک قایل نیستند. در منابع تصوف اقوال زیادی در این باره درج است. به قول یکی از دانشمندان مطلع: «اینان به حکم المجازُ قنطرَةُ الحقیقه عشق زیارویان را مقدمه و سلوکی می دانند برای عشق پاک خدایی و بالاخره وصول به معشوق ازلی...»^{۹۵}

در بند ۱، اصحاب پیر مغان هریک سرگرم انجام وظیفه خاص خود هستند. در بند ۳، از جمع چاکران و باده خواران نه سخنی به گوش می خورد و نه فعالیت خاصی دیده می شود؛ فقط هنگام باده پیمایی، بر سبیل تعارف، یکی به زبان عربی به دیگری هنیئاً لک (گوارا باد) می گوید و آن دیگر به پارسی پاسخش می دهد که «نوشت باد»:

سخن این به آن هنیئاً لک

پاسخ آن به این که بادت نوش

این ترکیب عربی چنان استادانه در میان واژه های فارسی جای گرفته که خراشندگی آن احساس نمی شود. شاعر می تواند چنین بگوید: سخن این به آن گوارا باد... اگر چنین می گفت نه به مضمون شعر لطمه ای وارد می آمد و نه به فصاحت آن. شاعر بعمد این ترکیب عربی را به کار برده است. زیرا پس از زیارت پیر مغان در بند ۱، و گفتگو با دلبر

ترسا در بند ۲، بر او مسلم شده است که همه مذاهب از لحاظ اعتقاد به وحدانیت یکسان اند. به قول حافظ:

همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست
همه جا خانه عشقست چه مسجد چه کنشت

در جایی که اختلاف مذهب از میان برخاسته است فرهنگها از حقوق متساوی برخوردارند و زبان، که یکی از ارکان فرهنگ است، جواز آزادی عمل می گیرد. در کوی باده فروش هم به یک زبان رسمی معین سخن نمی گفته اند. هرکس می توانست به زبان دلخواه، اعم از فارسی و عربی یا ترکی، حرف خود را بزند. در آنجا زبانی که محتوای آن عشق و دوستی، و یا به قول مولوی زبان محرمی و همدلی، بود رواج داشت:

ای بسا هندو و ترک همزبان
ای بسا دو ترک چون بیگانگان
پس زبان محرمی خود دیگرست
همدلی از همزبانی بهترست

زبانها گرچه از لحاظ خانواده و استخوان بندی خود یکسان نیستند ولی وقتی که مفهوم آنها تراویده اعتقاد و عشق و محبت باشد، همه در دریای واحدی مستحیل می شوند. به قول سنائی:

سخن کز روی دین گویی چه عبرانی چه سریانی
مکان کز بهر حق جویی چه جابلقا چه جابلسا

از اینجا دو صحنه متفاوت مجسم می گردد:

در بند ۱، رهرو نوسفر را می بینیم که سرزده وارد دیر
مغان شده است، ولی «شرمنده از مسلمانی» خود را به
گوشه ای پنهان می کند. این تعبیر در ترجیع بند در عین حال
برای آن آمده است که واژه «خلوت» را توجیه کند و بگوید
در بزمی که پیر مغان و اصحاب محرم او گرد آمده اند در بادی
امر به نظر می آید که جایی برای مرد راه متصور نیست، با این
وصف و با علم به این معنی او سرزده وارد شد و ناگزیر خود را
به گوشه ای پنهان کرد:

من شرمنده از مسلمانی
شدم آنجا به گوشه ای پنهان

اما پیر که حواسش جمع است متوجه این معنی می شود و
خطاب به حاضران از آنها می پرسد که این تازه وارد کیست؟
محارم پیر مغان یکزبان پاسخ می دهند که عاشق از راه رسیده
سرگردانی است. نگفته پیدا است که حاضران به قصد پرهیز از
وجوه افتراق، با آنکه خوب او را می شناختند، نگفتند که او
مسلمان است، و به حکم خَيْرُ الْكَلَامِ مَاقُلٌ و ذَلَّ همه بیکزبان در
یک کلمه گفتند که او عاشق است. زیرا اگر تعلق به یک

مذهب خاص جرم است، عاشقی دیگر در هیچ مذهب و نزد هیچ ملتی جرم نیست. بنابراین از وجوه اشتراک، از پلی که دیر مغان را به انسانهای خارج از آن وصل می کند، یعنی عشق، مدد گرفتند و گفتند او عاشق سرگردانی است که به خلوتسرای ما پناه آورده است؛ و در واقع به تأیید نظر مرد راه برخاستند که پیش از ورود به دیر مغان گفته بوده است که هرسو حیرت زده می شتافته ام:

پیر پرسید کیست این؟ گفتند
عاشقی بیقرار و سرگردان

خلعت فاخر عشق را، که گوهر تابناک زندگی و کیمیای هستی است، دستجمعی بر تن او پوشاندند. نباید تردید داشت که هم سؤال پیر و هم جواب محارم، که یکزبان سخن می گفتند، از مقوله تجاهل است. پیر با ابهت تمام دستور می دهد که مهمان ناخوانده را با جامی پر از می پذیره شوید. نه می — می ناب:

گفت جامی دهدش از می ناب
گرچه ناخوانده باشد این مهمان

زیرا اگر اثر وجودی می مست کردن است، می ناب خاصیتی بالاتر از آن دارد. می ناب «مستی وحدت» می بخشد. به قول حافظ در توصیف می صاف یا می ناب:

شود مست وحدت زجام الست
هران کوچو حافظ می صاف خورد

خلاصه خلوتیان، مهمان ناخوانده، ناشناخته نامحرم را با آغوش باز پذیرا می شوند و با تقدیم می ناب برای او سنگ تمام می گذارند. مسلم است که سرزده به حریم خلوت جمع وارد شدن پسندیده نیست ولی خانه خدا، پیرمغان است که به کرم عمیم او همگان از بن دندان اعتراف می ورزند. مگر حافظ نگفته است:

نیکی پیرمغان بین که چوما بد مستان
هرچه کردیم به چشم کرشم زیبا بود

ساقی از دستور پیر اطاعت می کند. شاعر باز ساقی را با دو صفت ممتاز دیگر توصیف می نماید (پس مجموعاً چهار صفت به ساقی نسبت داده است):

ساقی آتش پرست و آتش دست
ریخت در ساغر آتش سوزان

در یک بیت، سه بار آتش و ترکیبات آن تکرار می شود که شنونده دیرباب را متوجه عمق قضیه کند. شاعر نمی گوید «چابک دست»، ترجیح می دهد بگوید «آتش دست»؛ نمی گوید «می»، ترجیح می دهد بگوید «آتش سوزان». چون شاعر بزم پیرمغان را وصف می کند

مسلم است که موازنه و هماهنگی معنوی توصیف سیماها باید حفظ شود، ولی آخر چه داعی داشت که این همه واژه‌های ستایش‌آمیز ناب و این همه صفات ممتاز را زیر پای آنها بریزد.

در بند ۱، چون مرد راه حرمت حریم خلوت را شکسته است، پیر مغان مستقیماً با او مواجه نمی‌شود که مبادا نوسفر خجالت‌زده شود. پیر مغان، بدون تقاضای مرد راه، بفراست درمی‌یابد چه نوشدارویی به او بدهد.

اما در بند ۳، مرد راه خود بادب پیش می‌رود و از در آشنایی درمی‌آید و خود را معرفی می‌کند. چگونه؟ همان عنوانی را که محارم پیر مغان در صحنه ۱ بر لب او گذاشته بودند همان را تکرار می‌کند: عاشق:

بادب پیش رفتم و گفتم
کای تورا دل قرار گاه سروش
عاشقم دردناک و حاجتمند
درد من بنگر و به درمان کوش

پیر طریقت با گشاده رویی از ورود او به محفل اظهار شگفتی می‌کند و با لحن طنزآمیز خطاب به او می‌گوید:

پیر خندان بطنز با من گفت
کای تورا پیر عقل حلقه به گوش
تو کجا ما کجا ای از شرم

دختر رزنشسته برقع پوش

گویی می خواهد به او بگوید که ای دوره گرد گریز پا، که
دیشب در خلوت دیر مغان بودی، حالا چه شد که یاد ما
کردی؟ ای دانای روزگار، که پیر عقل غلام تو است، چه شد
که گذرت به محفل ما افتاد؟

پیر طریقت لحن طنز آمیز را برای آن انتخاب کرده
است که به دستیاری آن می تران همه ناگفتنیها را در لفافه طنز
بآسانی گفت و کسی را نرنجانید و درعین حال شنونده مجاز
است که آن را جدی تلقی نکند.

نوسفر گریز پا، این عاشق حاجتمند، به پیر مجال
ادامه سخن نمی دهد و می گوید در میان آتشم و بر سر آتش
میسرم نیست که نجوشم، پیاله ای به دستم ده و آتش مرا
فروشان:

گفتمش سوخت جانم آبی ده
و آتش من فروشان از جوش

او در محضر پیر طریقت است، با این حال گویی
دلش همچنان در گرو ماجرای شب گذشته است. با یاد شب
پیش درددل می کند که دیشب نیز حالی نظیر این داشتم و
همچنان می سوختم — به قول سعدی:

هرگز وجود حاضر غایب شنیده ای

من در میان جمع و دلم جای دیگرست—

وای اگر امشب نیز همچون دیشب در آتش عشق بسوزم که
طاقتی در من نمانده است:

دوش می سوختم ازین آتش
آه اگر امشبم بود چون دوش

باز واژه مأنوس «آتش» را در دو بیت اخیر تکرار
می کند که خاطره شب گذشته را زنده نگه دارد.

در بند ۱، تمنا نکرده جام می به دستش می دهند که
گواه سعه صدر پیر است؛ ولی در بند ۳، خود، روی سؤال
نشان می دهد. در بند ۱، این ساقی است که به دست مرد راه
می می دهد و چنانکه دیدیم در وصف وی سخن را از حد
می گذراند؛ اما در بند ۳، این پیر طریقت است که سقایت
می کند، و این پر معنی است.

پیر در این مقام خنده طنز آمیز خود را رها نمی کند و
پیاله ای به دستش می دهد، ولی شرط می گذارد که در
نوشیدن اندازه نگه دارد:

گفت خندان که هین پیاله بگیر
سندم، گفت هان زیاده منوش

مرد راه، در بند ۳، جرعه را سر می کشد، کسی که
پیر عقل حلقه به گوش او بود، همین یگانه سرمایه او نیز از

دست می رود:

جرعه ای در کشیدم و گشتم
فارغ از رنج عقل و زحمت هوش

اما در بزم پیر مغان (بند ۱) باده به گونه دیگر اثر می بخشد. در آنجا «زور» می چندان است که نه فقط عقل به باد فنا می رود بلکه هوش هم نمی ماند، مزید بر آن، کفر و ایمانش هم می سوزد:

چون کشیدم نه عقل ماند و نه هوش
سوخت هم کفر ازان و هم ایمان

می می که پیر طریقت (در بند ۳) به دست خود به مرد راه تعارف می کند چندان «زور» ندارد که همه حجابهای حایل بین خدا و خلق را از میان بردارد، فقط عقل و هوش را که دو حجاب وصل است برکنار می زند. ولی می نابی که مغیبهگان به دست مرد راه می دهند چندان «نیرومند» است که در آن واحد چهار حجاب—عقل، هوش، کفر، ایمان—را زایل می کند.

در منابع تصوف، فقط از دو حجاب کفر و ایمان چنین سخن می رود:

ای عزیز، آن بزرگ را گوش دار که چه گفت مراین دو
مقام را. گفت: إِنَّ الْكُفْرَ وَالْإِيمَانَ مَقَامَانِ مِنْ وَرَاءَ الْعَرْشِ

حجابهان بین الله و بین العبد، گفت: کفر و ایمان بالای عرش دو حجاب شده اند میان خدا و بنده، زیرا که مرد باید که نه کافر باشد و نه مسلمان. آنکه هنوز با کفر باشد و با ایمان هنوز در این دو حجاب باشد...^{۹۶}

اکنون نوبت حسن ختام و نتیجه گیری مطلوب است که پس از آن همه جرعه کشیدن حرف آخر گفته شود. در بند ۱، با آنکه از ناحیه پیر مغان شرطی برای به اندازه نوشیدن مقرر نشده بود، مهمان ناخوانده چندان می نوشد که مست می افتد و در آن حال مستی اعضای بدن او به سخن در می آیند. شرح این ماجرای باور نکردنی و وصف ناشدنی برای مرد راه مقدور نیست، زیرا او پدیده ای می بیند استثنایی. یعنی در حال سکر، به گوش دل آوایی از اعضای بدن خود، اعضای بدن انسان، می شنود که به وحدانیت خدا اعتراف می ورزد:

مست افتادم و دران مستی
به زبانی که شرح آن نتوان
این سخن می شنیدم از اعضا
همه حتی الوریث و الشریان
که یکی هست و هیچ نیست جز او
وحدۀ لا اله الا هو

این واقعه وصف ناشدنی یاد آور مقام حلاج است که

به شهادت تذکرة الاولیا، پس از مرگ از یک یک اندام وی آواز انا الحق بلند بود.

اما در بند ۳، پس از لختی به هوش می آید و چشم دل او باز می شود (در صحنه ۱، گوش دل او به کار می افتد) و به قلمرو عین الیقین وارد می گردد و گوهر یکتا را در عالم شهود می بیند و مابقی را نقشهای ستردنی می یابد و از عرش برین کلام وحدت را از زبان فرشتگان می شنود:

جرعه ای در کشیدم و گشتم
 فارغ از رنج عقل و زحمت هوش
 چون به هوش آمدم یکی دیدم
 مابقی سربسر خطوط و نقوش
 ناگهان از صوامع ملکوت
 این حدیثم سروش گفت به گوش
 که یکی هست و هیچ نیست جز او
 وَحْدَهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

نگفته پیداست که کفه بند ۱ بر بند ۳ می چربد. زیرا در اولی، این وجود انسان است که به وحدانیت حق گواهی می دهد؛ ولی در بند ۳، این فرشتگان اند که راز سر به مهری را به گوش مرد راه می رسانند، و فضیلت انسان در اسلام بر فرشتگان آشکار است. در قرآن مجید با آیاتی مواجه می شویم که یادآور فضیلت آدمی بر فرشته است، آیاتی که خداوند بر

فرشتگان دستور می دهد که در برابر آدم سر به سجده بگذارند؛
و نیز سر نوشت ابلیس (عزازیل)، که از فرمان الهی سر باز زد،
بر هیچ کس پوشیده نیست. به قول حافظ:

فرشته عشق نداند که چیست، قصه مخوان...

یا:

جلوه ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت
عین آتش شد ازین غیرت و برآدم زد

از آن گذشته، بند ۱ چنان توصیف شده است که
گویی مستی مهمان ناخوانده عین هشیاری اوست، آنچه
دیگران در عالم صُخو در می یابند او در عالم سُکر کشف
می کند؛ و حال آنکه در بند ۳، مادام که مرد راه در عالم سُکر
به سر می برد، از دیدن و دریافتن عاجز است. معلوم می شود
خاصیت میی که مغبچه به دست می دهد این است که مستی
آن عین هشیاری است. این معنی را نور علیشاه، که معاصر
هاتف است، در این شعر تأیید می کند:

در میکده دی مغبچه باده فروش
جامی به کفم نهاد و گفتا که بنوش
لب بر لب جام و دیده بر طلعت یار
هوشم همه مستی شد و مستی همه هوش

اینها شمه ای از امتیازهایی است که شاعر، در بند

۱، به مهمان ناخوانده ارزانی داشته است.
روحانی ارجمند چنین ادامه می دهد:

بعلاوه، هاتف اصفهانی، که به شعرش تمسک شده، در
همان ترجیع بند می گوید که مقصود عارفان از این تعبیرات
یک سلسله معانی دیگر است، و این تعبیرات را نباید به
مفهوم ظاهری آنها حمل کرد:
هاتف ارباب معرفت که گهی
مست خوانندشان و گه هشیار
از دف و چنگ و مطرب و ساقی
وز می و جام و ساقی و زنار
قصد ایشان نهفته اسرار است
که بایما کنند گاه اظهار

با این تصریح، چگونه ممکن است تعبیرات شاعر را حمل
به مفهوم ظاهریش بنماییم؟...^{۹۷}

به سبب سهل انگاری در چاپخانه، بیت دوم از ابیات
فوق الذکر صحیح وارد نشده است. واژه «ساقی» دوبار قید
گردیده و بیت فاقد ارتباط منطقی و پیوند معنوی است. در
دیوان هاتف، چاپ استاد سخن وحید دستگردی، این بیت
چنین آمده است:

ازمی و بزم و ساقی و مطرب
وزمغ و دیر و شاهد و زنار

چنانکه می دانیم، بودند عرفا و سخنوران عارف مشربی که در آثار خود به تفسیر و شرح اصطلاحات صوفیه پرداخته اند؛ مانند کتب: کشف المحجوب هجویری، اصطلاحات الصوفیه عبدالرزاق کاشانی، عوارف سهروردی، تعریفات جرجانی، اصطلاحات شاه نعمت الله ولی، گلشن راز شیخ محمود شبستری و غیره، اما قصد هاتف بحقیقت این نبوده است که اصطلاحات عرفانی را توجیه کند— سخن هاتف از مقوله دیگر است.

هاتف در این پنج بند دو سلسله اصطلاحات به کار برده است:

۱— اصطلاحات مثبت عرفانی مانند: وجد، تجلی، نورحق، عین الیقین، وصل، عشق، دل، شوق، جذبه، وحدت، پیر، ایمان...

۲— اصطلاحات بظاهر نامطبوع (از دیدگاه اسلام): می، معشوق، بزم، کفر، مست، ساقی، ساغر، شاهد، مطرب...

از میان بندهای پنجگانه، مقدم بر همه، این بند اول است که مایه حواس پرتی و دلواپسی گوینده است. به همین جهت از مجموع نه اصطلاح، که شاعر در پایان بند آخر به ذکر آنها پرداخته، طبق نسخه مرحوم وحید دستگردی، شش تعبیر فقط در بند ۱ منعکس شده است، بدین ترتیب: دیر، مغ، می، ساقی، مطرب، مست؛ یعنی هنگامی که گوینده را در بزم پیر

مغان می بینیم.

اما بر اساس نسخه ای که به دستیاری انجمن خوشنویسان ایران وابسته به وزارت فرهنگ و هنر نشر یافته، هفت اصطلاح را در همان بند ۱ می یابیم: دیر، مغ، می، جام، ساقی، مطرب، مست.

ازمی و جام و ساقی و مطرب
وزمغ و دیرو شاهد و زنار

بنابراین، توضیح کوتاه گوینده می بایست نوعی تلاش جهت برائت او، در برابر اعتراض احتمالی قشری گرایان وقت، تلقی شود. نکته دیگر اینکه شاعر در چهار بیت آخر، که در واقع عذر تقصیر در آن منعکس است، چهار بار (در دو بیت آخر) به واژه های سرّ، اسرار، راز تکیه می کند:

قصداً ایشان نهفته اسرار است.
که به ایما کنند گاه اظهار
پی بری گربه رازشان دانی
که همینست سرّان اسرار...

تکیه به این واژه ها از دو لحاظ است:

۱- صوفیه سرّ و اسرار را می بایست فقط و فقط با اهل آن در میان بگذارند و کیست که واجد این شرط دشوار باشد. درباره اهمیت راز داری مولوی گوید:

هر که را اسرار حق آموختند
مهر کردند و دهانش دوختند

۲- «سر» از جمله اصطلاحات عرفانی است که رنگ تند مذهبی دارد. مخصوصاً «سرالسر» و «سرالاسرار» (که همینست سر آن اسرار) که وقوف بر آن فقط در شأن خداوند است- چنانکه در منابع تصوف می بینیم،^{۹۸} آیات وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يُعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ (سوره انعام، آیه ۵۹) وَ: لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ (سوره بقره، آیه ۲۵۵) جهت توجیه همین تعبیر حساس عرفانی آمده است. خیام در همین معنی گوید:

در پرده اسرار کسی راز نه است
زین تعبیه جان هیچ کس آگه نیست

شاعر، با آنکه سه بار تکیه به واژه های راز، سر، اسرار می کند و با آنکه مسلم است که در «سر» همه نهفتنیها مستتر است، باز خاطرش جمع نیست و ترکیب «نهفته اسرار» و نیز واژه «ایما» را بر آن همه می افزاید که موضوع را خوب در لفافه تعبیرهای غیبی و دریافت نشدنی پیچد. برای این گوینده سلاله رسول تکیه به «سر» و «اسرار» و متعلقات آن لازم می نمود تا بدین وسیله دهان معترضان احتمالی را از میان انبوه قشری گرایان متعصب ببندد و چنین وانمود کند که سخنان او سخت قابل تأویل است و سراسر آمیخته به ایما و اسرار است،

و وقوف بر عمق این مطالب فقط در شأن خداست.

یک بار دیگر وقتی به ترکیب این اصطلاحات نظر می افکنیم می بینیم که گوینده در پایان سخن باز به سراغ ساقی، مطرب... رفته است، که در مقام خود در ستایش زیباییهای صوری آنها ترزبانیها به خرج داده است. آیا واقعاً اصطلاحات عرفانی در این منظومه کمیاب بود که سیمای مطرب به عنوان «اسرار نهفته» و یا «سر الاسرار» قلمداد شود؟

خط سیر مرد راه

بند ۱	بند ۳
پیش از ورود، مقدمه ای در ستایش ذات احدیت	فاقد مقدمه
دوش	دوش
از سوز عشق و جذبه شوق هر طرف می شتافتم حیران	رفتم به کوی باده فروش
آخر کار شوق دیدارم سوی دیرمغان کشید عنان	_____
چشم بد دور خلوتی دیدم	محفلی... دیدم
روشن از نور حق نه از نیران	نغز دیدم و روشن
پیری آنجا به آتش افروزی	پیر در صدر و می کشان گردش
بادب گرد پیر مغچهگان	پاره ای مست و پاره ای مدهوش

ساقی ماه روی مشکین موی مطرب بذله گوی خوش الحان	گوش بر چنگ و چشم بر ساغر
عود و چنگ و دف و نی و بر بط شمع و نقل و می و گل و ریحان	آرزوی دو کون در آغوش
من شرمنده از مسلمانی شدم آنجا به گوشه ای پنهان	بادب پیش رفتم و گفتم
پیر پرسید کیست این؟ — گفتند	پیر خندان بطنز با من گفت
گفت (پیرمغان) جا می دهید ش از «می ناب»	گفتمش (به پیر طریقت) سوخت جانم آبی ده ۲
ساقی آتش پرست و آتش دست ریخت در ساغر آتش سوزان	گفت (پیر طریقت) خندان که هین پیاله بگیر
چون کشیدم نه عقل ماند و نه هوش سوخت هم کفر ازان و هم ایمان	جرعه ای در کشیدم و گشتم فارغ از رنج عقل و زحمت هوش
مست افتادم و دران مستی به زبانی که شرح آن نتوان	چون به هوش آمدم یکی دیدم مابقی سربسر خطوط و نقوش
این سخن می شنیدم از اعضا... (اعضای بدن انسان)	ناگهان از صوامع ملکوت این حدیثم سروش گفت به گوش

نکته دیگر توجه به خط سیر دوره گردی مرد راه

است. او را در بند ۱ در دیرمغان، در بند ۲ در کلیسا، و در بند ۳ در خانقاه پیر طریقت می یابیم. او در بند ۱ و ۲، پیش از

ورود به اصل موضوع، مقدمه گونه ای ترتیب می دهد در ستایش ذات احدیت، و عشق بی پیرایه خود را به محبوب نادیده مؤکداً گوشزد می کند. زیرا آشکاراست که او به جایی پا می نهد که باعرف زمان و وضع حساس او نامتجانس است، و ورود او به امکان غیر اسلامی ممکن است بگو مگوها و اعتراضهایی در محیط تعصب آمیز آن روز به وجود آورد.

در بند ۱، مقدمه او ۶ بیت ذیل است:

ای فدای توهم دل و هم جان
وی نثار رخت هم این و هم آن
دل فدای تو چون تویی دلبر
جان نثار تو چون تویی جانان
دل رها نندن زدست تو مشکل
جان فشانندن به پای تو آسان
راه وصل تو راه پر آسیب
درد عشق تو درد بی درمان
بند گانیم جان و دل بر کف
چشم بر حکم و گوش بر فرمان
گر دل صلح داری اینک دل
ورسر جنگ داری اینک جان

در بند ۲، مقدمه او مشتمل بر ۵ بیت ذیل است:

از تو ای دوست نگسلم پیوند
وربه تیغم برند بند از بند

الحق ارزان بود زما صد جان
 وز دهان تو نیم شگر خند
 ای پدر پند کم ده از عشقم
 که نخواهد شد اهل این فرزند
 من ره کوی عافیت دانم
 چه کنم، کاو فتاده ام به کمند
 پند آنان دهند خلق ای کاش
 که ز عشق تومی دهندم پند

اما در بند ۳، که قصد او دیدار پیر طریقت است و به خانقاه پا نهادن موانعی در بر ندارد، دیگر خود را نیازمند به مقدمه چینی نمی بیند. و بند ۳ را بلافاصله چنین آغاز می کند:

دوش رفتم به کوی باده فروش
 ز آتش عشق دل به جوش و خروش

همه این ریزه کاریها روی حساب صورت گرفته است، بالاخص برای جبران اندکی از تند رویها در بند ۱، که شاعر از هنر خود مایه هایی به فرهنگ ایران باستان افزوده است.

می رسیم به اشاره ای درباره مصرع «من شرمنده از مسلمانی»، که در آثار برخی از مؤلفان انعکاس نامطلوب یافته است.

روحانی ارجمند در این باره به یک توضیح مختصر

منطقی و منصفانه اکتفا می کند و در حالی که روی سخن او به استاد فقید دکتر محمد معین است چنین می نویسد:

... شاعران مسلمان عرفان مسلک، در مقابل متظاهران به مسلمانی و ریاکاران، اصطلاحات و تعبیرهای خاصی دارند— هر جا که زهد و احیاناً مسلمانی را تخطئه می کنند نظرشان به زاهد مآبیها و مسلمان مآبیهای دروغین است که در همه عصرها وجود داشته و دارد و همواره سد راه اسلام و مسلمین بوده و هست...^{۹۹} (تکیه ها از نویسنده است).

بگذریم از ذکر این نکته که در ادبیات ما گاه گاه لفظ مسلمانی با چاشنی طنز توأم است و معانی لطیف و گیرایی به دست می دهد و اشاره به کسانی است که داعیه مسلمانی دارند ولی بدان عمل نمی کنند. در هر صورت استنباط معظم له، که لبه تیز این مصرع متوجه زاهد مآبیها و مسلمان مآبیهای دروغین است، عین صواب است؛ اما باید دید که هاتف در چه مورد خاصی آن را به کار برده است.

یک تن مسلمان، نهانی وارد دیر مغان می شود که جمیع حاضران پیرو آیین مزدیسنا هستند. پیر می پرسد این کیست؟ اگر در آن موقع معتقدان به آیین مزدیسنا می گفتند که این تازه وارد مسلمان است، محیط آنجا چه صورتی می یافت. چه بسا ممکن بود که بساط تفتیش عقاید از ناحیه برخی ناخلفان گسترده شود. یکی سؤال کند این مسلمان، شیعه

است یا سنی است. اگر سنی است حنفی است یا شافعی،
حنبللی است یا مالکی. دیگری بپرسد اگر شیعه است
اسماعیلی است یا زیدی و یا اثنی عشری. اما شاعر، که به
عزم انسان شناسی که مقدمه خدا شناسی است شبانگاه اولین
مرحله سیر در آفاق و انفس را به سرکشی دیر مغان اختصاص
داده بود، به محض ورود به آن خلوتسرا، گویی به زبان حال
می گفت:

ما بدین در نه پی حشمت وجاه آمده ایم
از بد حادثه اینجا به پناه آمده ایم

در بیرون غوغای تعصب است. آمده ایم ببینیم در دیر مغان یا
در محفل پیر طریقت چه خبر است.
هاتف خود در غزلیات، جابجا، در لفافه الفاظ کنایه
آمیز، از تعصبا و قشری گریهای شیخ و زاهد می نالد. دل او
در گرو عشق است ولی از آزادی عمل بی بهره — حال خود را
به استقبال غزل حافظ چنین وصف می کند:

منم آن رند قدح نوش که از کهنه و نو
باشدم خرقه ای آن هم به خرابات گرو
زاهد آن راز که جوید ز کتاب و سنت
گوبه میخانه در آوزنی و چنگ شنو
راز کونین به میخانه شود زان روشن
که فتاده ست به جام از رخ ساقی پرتو

هر طرف غول نواخوان جرس جنبانست
در ره عشق به هر زمزمه از راه مرو

در نظر هاتف، پیر مغان مظهر سعه صدر و جوانمردی
است، و شیخ ریاکار مظهر تنگ نظری. او در اشعار خود، به
پیروی از حافظ، این دورا برابر هم می نهد. اما گاه در فضیلت
دیر مغان و پیر مغان سخنی می گوید که غلیظتر از سخن حافظ
است؛ مانند این شعر:

از مقیم حرم کعبه نباشد کمتر
آنکه گاهی ز دیر مغان می گذرد

قید «گاهی» راه را بر تفسیر می بندد. اگر باده نشاط در این
دنیا نیست چه غم، که در دسترس پیر مغان این نوشدارو بوفور
یافته می شود:

خالست گر خم فلک از باده نشاط
غم نیست چون زمی خم پیر مغان پرست

اما دوست نزدیک او، آذریبگدلی، جهت اثبات کرم
عمیم پیر مغان، به نقل داستان کوچکی می پردازد که گویای
شمه ای از وقایع عادی آن روزگار است. خلاصه آنکه: گدای
تهی دست گرسنه ای به قاضی شهر پناه می برد و از گرسنگی
می نالد و از او طلب نان می کند. شیخ به جای آنکه شکم
گرسنه او را سیر کند، در زمینه مسائل شرعی او را سؤال پیچ

می نماید و به او تذکر می دهد که اگر از این امتحان موفق
بیرون آمدی به تونان می بخشم و گرنه هیچ! فقیر مستمند که
اهل سواد وجدل نبود بالطبع در جواب فرو می ماند و شیخ از
دادن لقمه ای نان به وی دریغ می ورزد و فقیر از گرسنگی
جان می دهد:

به شیخ شهر فقری زجوع برد پناه
بدین امید که از لطف خواهدش خوان داد
هزار مسئله پرسیدش از مسائل و گفت
که گر جواب نگفتی نبایدت نان داد
نداشت حالی جدل آن فقیر و شیخ غیور
ببرد آتش و نانش نداد تا جان داد
عجب که با همه دانایی این نمی دانست
که حق به بنده نه روزی به شرط ایمان داد

تا اینجا، آذر بیگدلی سیمای شیخ را چنان توصیف می کند
که بی نیاز از هر گونه تفسیر است. در بیت آخر، به یاد پیر
مغان و سعه صدر او می افتد و به عنوان مقایسه، کرم عمیم او را
در برابر تنگ نظریهای شیخ می نهد و چنین می گوید:

من و ملازمت آستان پیر مغان
که جام می به کف کافر و مسلمان داد

به قول حافظ :

مرید پیر مغانم زمن مرنج ای شیخ
چرا که وعده تو کردی و او بجا آورد

این را باید افزود که مراد از پیر مغان انسان کامل
است و مؤلف ریاض العارفین مراد از آن را علی بن ابیطالب (ع)
دانسته است که مظهر اعلای فتوت است.^{۱۰۰}

استاد شهریار، در نکوهش این روش غیر انسانی،
یعنی قطع نان مردم به دستاویز گرایشهای عقیدتی، قطعه
زیبایی سروده است که در آن از داستان آب بستن معاویه به
روی لشکریان علی (ع) در جنگ صفین یاد می کند:

شنیدم آب به جنگ اندرون معاویه بست
به روی شاه ولایت، چرا که بود خسی
علی به حمله گرفت آب و باز کرد سیل
چرا که او کس هر بی کسست و دادرسی
سه بار دست بدست آمد آب و در هر بار
علی چنین هنری کرد و او چنان هوسی
فضول گفت که ارفاق تا به این حد بس
که بیحیایی دشمن ز حد گذشت بسی
جواب داد که ما جنگ بهر آن داریم
که نان و آب نبندد کسی به روی کسی

نظیر این گونه موارد، مولوی داستانی می آورد در
مکالمه بین یک مسلمان و زرتشتی: مسلمان زرتشتی را
تشویق می کند که به اسلام مشرف شود. پیرو آیین مزدیسنا

پاسخ می دهد که اگر ایمان این است که با یزید
بسطامی دارد مرا طاقت آن نیست؛ و اگر ایمان، ایمان
شماست که تعصب می ورزید و تفتیش عقیده معمول
می دارید من اشتیاقی به آن ندارم، زیرا وقتی انسان اعمال
شما متعصبان رامی بیند ایمانش سست می گردد:

بود گبری در زمان با یزید
گفت او را یک مسلمان سعید
که چه باشد گرتو اسلام آوری
تا بیابی صد نجات و سروری
گفت این ایمان اگر هست ای مرید
آنکه دارد شیخ عالم با یزید
من ندارم طاقت آن، تاب آن
کان فزون آید ز کوششهای جان...
باز ایمان، خود گر ایمان شماست
نی بدان میلستم و نی مشتهاست
آنکه صد میلش سوی ایمان بود
چون شما رادید آن فاتر شود

۴. شعرای پیشین و نظم ترجیع بند هاتف

آیا هاتف در سرودن این ترجیع بند بلند به شاعران یا سخنورانی
نظر داشته است یا نه؟ — بی شک.

از آنجا که هاتف سخنوری دانشمند و پرمایه بود، بر اثر

مطالعه دقیق آثار سخنوران صوفی و عارف مشرب گذشته، به هنگام سرودن این منظومه، از باب توارد، نکته‌هایی در شعر او راه یافته است. به عنوان مثال، آخرین بند منظومه او به این مطلع است:

یار بی پرده از در و دیوار
در تجلیست یا اولی الابصار

اوحدی مراغه‌ای قصیده‌ای دارد عارفانه با این مطلع:

سر پیوند ماندارد یار
چون توان شد ز وصل برخوردار^{۱۱}

و در طرح وحدت وجود از تمثیل آب و آینه و دریا استفاده کرده است، بدین ترتیب:

جز یکی نیست صورت خواجه
کثرت از آینه ست و آینه دار
آب و آینه پیش گیر و بین
که یکی چون دو می شود به شمار

تا سرانجام، این قصیده به چنین بیتی ختم می گردد:

همه عالم نشان صورت اوست
باز جوید یا اولی الابصار

همچنین بند چهارم ترجیع بند هاتف با قافیه «ان» و

ردیف «بینی» خواننده را بی اختیار به یاد قصیده بلند عرفانی حکیم سنائی می اندازد، که از لحاظ بحر با شعر هاتف متفاوت ولی از لحاظ قافیه و ردیف و مضمون عارفانه یکسان است:

دلا تا کی درین زندان غربت این و آن بینی
یکی زین چاه ظلمانی برون شو تا جهان بینی^{۱۰۲}
بند سوم ترجیع بند هاتف چنین آغاز می شود:

دوش رفتم به کوی باده فروش
زاتش عشق دل به جوش و خروش

شاه نعمت الله ولی به شکل ترجیع بند توجه زیاد مبذول می داشت. از جمله ترجیع بند مفصلی دارد که از لحاظ شکل و وزن و مضامین عرفانی، شبیه به ترجیع بند هاتف است. بند سوم ترجیع بند هاتف، از لحاظ وزن و قافیه، شبیه بند دوم ترجیع بند شاه نعمت الله ولی است: از شاه نعمت الله ولی:

شاهدی از دکان باده فروش
به رهی می گذشت سرخوش دوش
حلقه بندگی پیر مغان
کرده چون دُر عاشقی در گوش

تا بدین ابیات می رسد:

هیچ کس زین حدیث لب نگشود
ناگهان چنگ برکشید خروش

که سراسر جهان و هر چه دروست
عکس یک پرتواست از رخ دوست^{۱۰۳}

پیداست که شعر شاه نعمت الله ولی سست و بیروح است و نمی تواند پهلوی به پهلوی ترجیع بند هاتف، که مظهر اعلای فصاحت است، بساید.

عیب شعر شاه نعمت الله ولی فقط این نیست که شاعر پشت پا به قواعد بلاغت زده است. مولوی نیز در مثنوی و غزلهای خود چندان پا بند این گونه قواعد نبوده است، ولی در عوض اشعار او از کشش و جذبه و روح خاص برخوردار است، و از این رو در دل انسان می نشیند. شبلی نعمانی بحق می گوید که در شعر تصوف جذبات لازم است. همین جذبات را در اشعار سنائی، عطار، مولوی، حافظ می توان بوفور یافت. اما اشعار شاه نعمت الله ولی هم از حلیه فصاحت عاری است و هم فاقد جذبه و کشش روحی است. شاید هاتف خواسته باشد، با سرودن این منظومه جذاب، نشان بدهد که در عرصه سرودن ترجیع بند عرفانی یکه تاز است و می تواند درس سخنگویی حتی به مشایخ و اقطاب صوفیه بدهد. بی مناسبت نیست یاد آوری شود که حافظ هم، با لحن طنز آمیز خاص خود، به یکی از غزلهای شاه نعمت الله جواب گفته است.

غزل شاه نعمت الله چنین آغاز می شود:

ما خاک را به نیم نظر کیمیا کنیم
صد درد را به گوشه چشمی دوا کنیم

حافظ، به شیوه و اثره خود، بتعریض پاسخ وی را چنین داده است:

آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند
آیا بود که گوشه چشمی به ما کنند
تا به اینجا می رسد:

در دم نهفته به زطیبیان مدعی
باشد که از خزانه غییم دوا کنند^{۱۰۴}

منظور از «طیبیان مدعی» پیداست که کیست — کسی که بلند پرواز یهای او، در خلال اشعار، منحصر به همین یک غزل نیست.

شک نیست که از میان غزلهای شور انگیز حافظ، غزل شیوایی، با این مطلع، توجه هاتف را سخت به خود مشغول کرده بود:

در سرای مغان رفته بود و آب زده
نشسته پیرو صلابی به شیخ و شاب زده

برخی از واژه های این غزل، مانند عذار، مغیچگان، و برخی از تعبیرهای آن، مانند «سبوکشان همه دربند گیش بسته کمر»،

در بند ۱ منظومه هاتف راه یافته است. لحن گفتگوی هاتف با پیر، در بند ۳، یادآور تعبیرهایی است که در این غزل بلند آمده است.

قراین حاکی از آن است که هاتف نه فقط به مجموعه آثار جاودانی سخنوران عارف ما بلکه به قصاید دل انگیز محیی الدین بن العربی و ابن فارض نیز نظر داشته است. استاد ارجمند حضرت امیری فیروز کوهی، که نظر عنایتی به سخنوران دوره بازگشت ندارند، در مقدمه دیوان صایب، با اشاره به منظومه هاتف، چنین مرقوم فرموده اند:

...همچنین است ترجیع هاتف که هرچند تقلیدی از ترجیع عراقی است معذک از آثار منتخب است و به قول آذر خوب گفته، بدنگفته.

نظر صایب این استاد سخن شناس بی خلاف است. به عنوان نمونه، چند بیت از ترجیع عراقی نقل می کنیم:

سرآب حیات در عالم
چون می و جام فهم کن تو مدام
انکشاف حجاب علم یقین
چون شب و روز فرض کن و سلام
ورنشد زین بیان تورا روشن
جمله آغاز کار تا انجام
جام گیتی نمای را بطلب
تا ببینی به چشم عقل تمام

که همه اوست هر چه هست یقین
جان و جانان و دلبر و دل و دین^{۱۰۵}

نگارنده قصد ندارد مضامین مشترک و طرز ادای معانی یکسان این دو ترجیع بند را مقایسه کند تا معلوم شود در سرودن منفرمه کدام سخنور چیره دست تر و موفقتر بیرون آمده است.

درست از این جهت که ترجیع بند هاتف قبول عام یافته و ارباب ادب در طی دو یست سال اخیر بکرات در آثار خود، به تناسب مقام، به آن استناد جسته و از آن شاهد آورده اند؛ و از سوی دیگر، ترجیع عراقی تا حدی در بوته فراموشی مانده، دلیل بارزی است که منظومه هاتف فصیحتر و دل انگیزتر است و جوابگوی نیازمندیهای روحی و معنوی اجتماع ما — حافظ قاعده نوی در نقد ادبی به جا گذاشت. هر کس که به تتبع دیوان او بپردازد متوجه می شود که گویی این سخنور آسمانی تعمد داشته است که مضامین شعرای پیشین را در چنان قالب بدیع زیبایی بریزد و چنان ادا کند که دست هیچ سخنور هنرمندی، جز او، بدان پایه نرسد. حافظ با این عمل نشان داد که گنجینه معنی متعلق به کسی است که بهتر از همه به آن، جامه گوهر بار فصاحت بپوشاند و چابکتر از همه از عهده ادا و تعبیر آن برآید. به گمانم هاتف نیز همین اصل را پیروی کرده است. او می دانست که

اجتماع ما، با شعر آسمانی حافظ، دیرپسند بار آمده است، و از این لحاظ همه قریحه و استعداد هنری خود را در خدمت زیبایی این منظومه گذاشت.

از مولیر، ادیب شهیر فرانسوی، نقل قول کرده اند که «تمام مضامین موجود در جهان جزو دارایی من است که هر جا به چنگ آورم برخواهم داشت. زیرا حق آن مضمون را بهتر از دیگران ادا توانم کرد...»^{۱۰۶} این نکته را حافظ و پیروان او کار بستند و شک نیست که هاتف از عهده ابداع این منظومه بهتر از سخنوران سلف برآمده است.

البته نمی توان ناگفته گذاشت که هاتف به عراقی ارادت می ورزیده است و یکی از غزلهای او را، به مطلع ذیل، به صورت مخمس تضمین کرده است:

زدودیده خون فشانم ز غمت شب جدایی
چه کنم که هست اینها گل باغ آشنایی

و این مخمس چنین ختم می شود:

به حرم صلاى هاتف به حکایت اندر آمد
که نسیم وصل گویا ز دیار دلبر آمد
به تو مژده باد ای دل که شب غمت سر آمد

در دیر می زدم من که ندا ز در درآمد
که در آ در آ عراقی که توهم از آن مایی

تأکید بر این نکته ضروری است که در سراسر این منظومه تأثیر نفس گیرای حافظ محسوس است:

— حافظ، چنانکه معلوم است، انسان را بر فرشته فضیلت می نهد. هاتف نیز می گوید که انسان می تواند به چنان بارگاه قدسی راه یابد که حتی «جبرئیل امین» بدان جایگاه بار نمی یابد.

— حافظ می گوید فقط در پرتو عشق است که کینه ها به دوستی، و نفاقها به وداد بدل می شود. هاتف نیز همین معنی را تکرار می کند و می گوید بزرگترین صفت ممیزه یک عاشق این است که سینه ای بی کینه و درونی صافی داشته باشد.

— حافظ می گوید هر ناپخته بی تمیزی را نمی رسد که در راه پر پیچ و خم عشق روی نهد— باید اسباب سفر را خوب آماده کرد. هاتف می گوید که اگر مرد راه نیستی، کنار برو.

— حافظ می گوید که ایثار و جانبازی شرط عمده آمادگی جهت پیمودن مراحل عشق است. هاتف نیز مکرر درس جانبازی به مرد راه می دهد.

— حافظ می گوید که طی مرحله عشق بدون پیر و پیشوا میسر نیست. هاتف نیز، در بدایت امر، وجود پیر را ضروری می شمارد.

— حافظ مکرر در مکرر سعه صدر و بلند نظری را، که از خصال بارز پیر مغان است، تبلیغ می کند. هاتف نیز در بند ۱، این معنی را مجسم می کند و در سایر بندها، دیده ها را به سوی افق بیکران، دور از تنگناها، سوق می دهد و دریچه ای از «وسعت ملک لامکان» به روی ما می گشاید.

— حافظ جدال بر سر عقیده را کاری عبث می داند. هاتف نیز اختلافات مذهبی را امری صوری و ناشی از سوء تفاهم قلمداد می کند و می گوید که همه راهها به وحدت ختم می شود و اختلافها از مقوله «أُزْم»، «عنب» و «انگور» است.

— حافظ رسالت دیدن و اعجاز بینایی را گوشزد می کند و می گوید شاهد ازلی، بی پرده، رخ می نماید اما کسانی که بظاهر از نعمت بینایی بهره مندند او را نمی بینند. (البته برخی از شرعای عارف مشرب معتقدند که شاهد ازلی، روی خود را فقط به کسانی که اهلیت داشته باشند می نماید، نه به همه.) هاتف نیز مدام صاحبان بصیرت را به دیدن روی دوست، که همه جا در تجلی است، تشویق می کند و می گوید که موهبت بصر را به کار گیرند و چشم بگشایند و از دیدن آیات دوست غافل نمانند.

...—

پس از هاتف، شعری به اقتضای او ترجیع بندهای

عارفانه سروده اند، و پیداست که به منظومه آن شاعر نظر داشتند. از جمله رحمت علিশاه، شاعر و عارف نیمه دوم قرن سیزدهم، که بیت ترجیع عارفانه او چنین است:

که همه فانیند و باقی یار

لیس فی الدار غیره دتار^{۱۷}

دیگر حکیم صبوری، که دیوانش به همت دوست دانشمند آقای دکتر هادی جلوه و با دو مقدمه از استادان عالیقدر ابراهیم پورداود و دکتر محمد معین به طبع رسید. بیت ترجیع صبوری چنین است:

که یکی بیش نیست در دو جهان

هُوَ بَاقٍ وَمَنْ عَلَیْهَا فَن^{۱۸}

چنانکه استاد فقید عباس اقبال نوشته است: مستشرق فرانسوی نیکلا، کنسول فرانسه در ازمیر، ترجیع بند هاتف را به زبان فرانسه ترجمه کرد و در سال ۱۸۹۷ میلادی، به ضمیمه رساله ای تحت عنوان «خدا و شراب در اصطلاح شعرای فارسی زبان» منتشر ساخت.

باید متذکر شد که سلمان عسکراف، از دانشمندان و ادبای باکو، جزوه ای تقریباً در ۳۰ صفحه، در سال ۱۳۳۱ ه. ق (۱۹۱۳ میلادی)، در چاپخانه «شرق» تفلیس چاپ کرد که مشتمل بر سه بخش است: اول در ترجمه حال هاتف به

زبان آذربایجانی در ۱۰ صفحه؛ سپس اصل ترجیع بند نقل می شود؛ و در آخر، تحت عنوان «لغت»، ۲۲ واژه دشوار ترجیع بند به آذربایجانی ترجمه می گردد. لیکن به ناشر و مترجم ترجیع بند، در نقل اشعار و ترجمه برخی لغات، اشتباهاتی دست داده است. مثلاً این بیت:

این ره، آن زاد راه و آن منزل
مرد راهی اگر بیا و بیا

او مصرع دوم را بغلط چنین آورده است:

مرد راهی اگر بیا و بیا

و در لغت نامه آخر رساله، تحت شماره ۲۰، «پیار» را چنین معنی و ترجمه کرده است:

۲۰- پیار (ف) - پایدار اول [= پایدار باش]

و حال آنکه صیغه امر «پاییدن» «پای» است نه «پیار».

مثال دیگر: این بیت هاتف را:

لب شیرین گشود و با من گفت
وز شکر خنده ریخت آب از قند

عسکراف چنین آورده است:

لب شیرین گشود با من گفت [کذا: با حذف «واو»]

وز شکر خنده ریخت از لب قند

معلوم نیست این تحریر از کجا آمده است!
 همچنین از نقطه گذاری ابیات معلوم می شود که
 عسکراف به معنی واقعی برخی از واژه ها توجه نداشته است.
 مثلاً این بیت را:

جرعه ای در کشیدم و گشتم
 فارغ از رنج عقل و زحمت هوش

بغلط چنین نقطه گذاری کرده است:

جرعه ای در کشیدم و گشتم
 فارغ از رنج، عقل و زحمت، هوش^{۱۱۹}

چنانکه ذکر شد، در بندهای ۱ و ۳، سخن از
 ماجرای است که به هنگام شب روی داده است. از شب در
 ادبیات منظوم ما به عنوان پیشاهنگ حوادث ناشناخته فردا، به
 عنوان ماجرا آفرینیها، افسانه سراییها، راز و نیازها با معبود، و
 پرده پوش گناهکاریها یاد می شود، و نیز فرصت مناسب جهت
 میگساریها— تذکر حافظ در مورد اخیر است:

آن زمان وقت می صبح فروغست که شب
 گرد خرگاه افق پرده شام اندازد

استاد فقید بدیع الزمان فروزانفر، با اشاره به تمثیلی
 که شیخ عطار از سیمرغ به دست می دهد و عبور او از مرز چین
 در نیمه شب، به توجیه شب می پردازد و معتقد است که «تعبیر

شب ظاهراً اشارتی است به حدیث **إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ**. دوره گردی شبانگاهی مرد راه معرف تلاش انسان است که در سراسر منظومه، به قصد کشف حقیقت و شناخت راز هستی، متجلی است و نمونه این گونه سفرها در آثار سنائی (سیرالعباد...) و عطار و برخی از سخنوران دیگر آمده است. در منطق‌القبیر، حتی مرغان در تلاش اند و این امر بی دلیل نیست. حقیقت بآسانی به دست مرد راه و طالب حق نمی‌رسد و کشف حقیقت مستلزم تلاش و مجاهده است. اما هاتف از ظلمت شب همان مقصودی را اراده می‌کند که حافظ اراده می‌کرده است؛ یعنی روبه راه نهادن سالک نو سفر دلخسته به هنگام شب، به نیت دستیابی به حقیقت و گریز از متعصبان ریاکار و پناه آوردن به حریم خلوت مردان صافی دل.

بیهوده نیست که شاعر همان واژه دلخواه مانوس حافظ (یعنی «دوش») را در بندهای ۱ و ۳ به کار برده است. در غزلهای حافظ، این واژه گاه با پیرمغان و می تلازم استعمال پیدا می‌کند، که این سنت در بندهای دوگانه فوق‌الذکر نیز رعایت شده است.

در منظومه هاتف، نور و ظلمت به عنوان دو پدیده متضاد طرح شده است. در این منظومه، نور به عنوان نقطه روشن منشأ حرکت و راهگشای وصل، و ظلمت به عنوان عامل توقف این روند، تلقی می‌شود. بی‌شک، شاعر تمثیل

نور و ظلمت را از مکتب شیخ شهاب الدین سهروردی، که فلسفه خسروانی ایران در نبرد نور و ظلمت در آثار وی با بیان دلنشین طرح ریزی شده، الهام گرفته است. ولی زمینه این اقتباس محدود است، زیرا وقتی شاعر از عین الیقین عرفانی صحبت می کند و علم الیقین را مسکوت می گذارد نشان می دهد که با حکمت متکی به استدلال میانه ای ندارد.

استاد فقید همایی به تقسیم بندی گروه های منسوب به مسلک تصوف می پردازند و آنها را در دو دسته خلاصه می کنند: اول طریقه عطار و مولوی، که آن را تصوف عاشقانه می نامند؛ و دیگر مکتب سهروردی و ابن العربی ... که از آن به تصوف عابدانه تعبیر می نمایند^{۱۱}

البته در دوره های بعد، که تصوف انشعابات گوناگون یافت، نمی توان همه آن طریقه ها را در این دو مکتب جای داد. مثلاً روش عبدالرحمن جامی شبیه به عرفان عاشقانه است و درعین حال منسوب است به سلسله مشخص، یعنی نقشبندیه. یا حافظ که رسماً وارد هیچ سلسله ای نشد ولی غزل های شیوای او مظهر تجلیات بهترین تعالیم عرفانی است. هاتف و امثال او وضع دیگر دارند؛ یعنی با آنکه قلب و جان آنها در گرو گیری عرفان است، فقط در بخشی از آثار آنها، جسته جسته، اندیشه های عرفانی پرورده شده است، و اگر بظاهر به سلسله ای نپیوسته اند، در عمل تبعیت و پیوند فکری با تعلیمات عرفانی داشتند.

۵. سخن ناب: زبان ترجیع بند

با یک نگاه به سراسر منظومه متوجه می شویم که واژه‌های ترجیع بند یکدست نیست، در آن، واژه‌هایی از همه دست جای گرفته است؛ اعم از واژه‌های ناب ادبی، یا لفظ قلم، واژه‌های ویژه شعر، و لفظ محاوره. برخی الفاظ ثقیل نایافته در کنار الفاظ سخته ادبی چنان جوش خورده است که خراشندگی آن نا محسوس است. این هنر تلفیق و قدرت مبتکرانه شاعر در جوش دادن الفاظ نامتجانس، و ایجاد تحرک در واژه‌های شعر، و تأثیر متقابل آنها در یکدیگر، و جای‌گزینی مناسب واژه‌ها در پرتو وزن و قافیه، و ایجاد هماهنگی صوتی و موسیقی کلام، در واقع تجسم شعر است به معنای ایرانی آن. واژه‌ها با خواص متعددشان یک نقدینه مقدماتی در دست سخنور ایرانی است که نیازمند به دستکاری و دمسازی و هنرورزی است. زبان فارسی زبان پیوندهاست، و واژه فارسی وقتی جان می‌گیرد و اصالت پیدا می‌کند که در حلقه جمع راه یابد، و این خاصیت ویژه‌ای است که در زبانهای منسوب به سیستمهای دیگر دیده نمی‌شود. موضوع انتخاب لفظ در شعر، که برخی از زبان‌شناسان ما آن همه در پیرامون آن قلم فرسایی می‌کنند، اصل نیست. اصل هنر تلفیق و پیوند کاری در عرصه انبوه واژه‌هاست. همین هنر تلفیق است که رشته موازنه بین لفظ و معنی را به هم وصل می‌کند و

ریزه کاریها و دقایق ادبی به وجود می آورد. هنر تلفیق و صنعت جوشکاری در قلمرو واژه ها، که مایه درخشندگی شعر فارسی در سطح والاست، بیش از همه در غزلهای حافظ به کار رفته است. اگر کسی بخواهد الفاظ ثقیل و ناسخته دیوان حافظ را، جدا از شعر او، جمع کند متحیر می ماند که این واژه های ناتراشیده چه دردی را از شاعر دوا می کرده است. ولی پیدا است که در بستر شعر، این الفاظ ثقیل ماهیت نامطبوع خود را از دست می دهند. این به معنی تغییر اصالت واژه ها در خارج از قلمرو شعر و در درون تخته بند شعر است.

هنر هاتف در این منظومه، به پیروی از حافظ، پیوند کاری و جوش دادن الفاظ سخته و ناسخته است. الفاظ ثقیل و ناسازی از قبیل مضیق، صوامع، لامکان، خطوط، که غلظت آنها در بیرون از قلمرو شعر محسوس است، در سایه همنشینی با واژه های ناب و در کنار تعبیرهای ظریف، خراشندگی و دشخواری خود را از دست داده اند. در ردیف این کلمات، واژه های ویژه شعر که بیشتر بر محور لفظ قلم، آن هم در بستر شعر، مورد استعمال دارد در منظومه جابجا گنجانیده شده است؛ از این قبیل: دختر رز آتش دست، آستین فشان، نیوشیدن، بار یافتن، آب (به معنی تابش و اعتبار). پهلوی پهلوی آنها، تعبیرهای منسوب به زبان محاوره نیز به کار رفته است: تو کجا ما کجا، بیا و بیار، پشت سر می خار، چشم بد دور...

در منظومه، صناعات ادبی از هر دست، اعم از تشبیه، استعاره، سجع، موازنه، ارسال مثل... به کار رفته است. تأثیر مبالغه و اغراق، که از دوره صفویه در اشعار مذهبی آب و رنگ تازه‌ای گرفت، در ترجیع بند آشکار است. حتی «رد العجز علی الصدر»، که صنعت تجملی آمیخته به تفنن برای شعر است، بیش از حد ضروری در منظومه راه یافته است:

دوش می سوختم ازین آتش
آه اگر امشب بود چون دوش

پند آنان دهند خلق ای کاش
که ز عشق تومی دهندم پند...

در سراسر ترجیع بند، ضمائر «من» و «ما»، یعنی مظهر فرد و جمع، که بظاهر می بایست (در موارد خاص) تضاد داشته باشند، از وحدت عمل و یژه‌ای برخوردارند. این من نه فقط خود را جدا از جمع نمی بیند و جدا از ما نمی داند، بلکه در ما مستحیل می شود. پس وجوه تضادی در بین نیست، دنیای دوستی و اخوت است. این من، که مرد راه است، وارد خلوت دیر مغان می شود، آنگاه به کلیسا پا می نهد، سپس به سوی محفل پیر طریقت روان می شود. این سه محل، جایگاه جمعیتی است که پیرو مذاهب گوناگون‌اند. آنها مرد راه را به عنوان یک انسان آشنا (صرف نظر از تفاوت‌های عقیدتی)

می پذیرند، سخن او را با حوصله و بردباری می شنوند. در آن اجتماع کوچک و محقر، فلسفه هابز انگلیسی که انسان گرگ انسان است مطرود است. اینجا قلمرو نفوذ انسانهاست. خدا در هر سه محل حاضر و ناظر است، و انسانها پرتوی از کمال و جمال او هستند. پس از لحاظ آدمیت و کرم و لطف وجه اشتراک دارند. آیین عشق است که برقرار است. حتی عقل، که مایه تشت و نفاق و اختلاف است، در این سامان راه ندارد. من عین ما و ما متشکل از آحاد من است.

آستان و صدر در معنی کجاست
 ما و من کو آن کجا کان یار ماست
 این من و ما بهر آن بر ساختی
 تا تو با خود نرد خدمت باختی — مولوی

مای منسوب به آیین مزدیسنا من متعلق به اسلام را با گشاده رویی می پذیرد و شرط پذیرایی را بکمال بجا می آورد. این من گاه گاه به اعتبار تحول درجات نفس انسانی به صورت دو من جلوه گر می شود ولی صورت تضاد پیدا نمی کند. به قول مولوی:

آن یکی آمد در یاری بزد
 گفت یارش کیستی ای معتمد
 گفت من — گفتش برو هنگام نیست
 بر چنین خوانی مقام خام نیست

چون یکی باشد همه نبود دویی
هم منی برخیزد آنجا هم تویی
گفت یارش کاندرا آی جمله من
من مخالف چون گل و خار چمن

هیچیک از سیماهای این منظومه چون گل و
خار مخالف نیستند و چون از سر چشمه وحدت سیراب
می شوند، از تفاهم و یکرنگی خاص برخوردارند.
در سراسر منظومه ضمیر مفرد به کار رفته است، جز در
مقامی که گفتگو از فرد نیست. مثلاً در بند دوم، «دلبر ترسا»،
در پاسخ مرد راه، چون فقط از خود سخن نمی گوید بلکه در
عین حال از جمیع مسیحیان دفاع می کند، ضمیر «ما» آمده
است:

که گر از سر وحدت آگاهی
تهمت کافری به ما میسند

«اگر» شرط همیشه با جزا توأم است و گاه در یک
بیت دو بار تکرار می شود:

هرچه داری اگر به عشق دهی
کافرم گر جوی زیان بینی

در ترجیع بند هاتف دو گونه «واو» به کار رفته است:
«واو» عطف، مانند: عود و چنگ و دف و نی و بربط...؛

دیگر، «واو» ی که معمولاً پس از فعل می آید و جمله ای را که متضمن توصیف تمام نیست به جمله بعد ربط می دهد:

مست افتادم و در آن مستی
به زبانی که شرح آن نتوان...
که یکی هست و هیچ نیست جز او...

استاد شفیعی کدکنی این «واو» را «واو» حذف و ایجاز خوانده است که امیدوارم وافی باشد.^{۱۱} در شعر حافظ از این گونه «واو» ها کم نیست، که به نقل قول از ایشان دو مثال می آورم:

دفتر دانش ماجمله بشوید به می
که فلک دیدم و در قصد دل دانا بود

قیاس کردم و تدبیر عقل در ره عشق
چو شبنمی است که بر بحر می کشد رقمی

در این منظومه واژه های مطبوع و نوازشگر و روح انگیز که از آنها شوق و امید می بارد زیاد است. هیچ واژه تلخ و گزنده ای که روح را خراش دهد و راه امید را ببندد و قلب را افسرده سازد در آن نیست.

گفتگو درباره وحدت نور الهی است. از این جهت طبیعی است که رگه هایی از جویبار رحمت الهی دل های رهروان مشتاق را سیراب می کند و ندای شوق و امید از

هر گوشه‌ای طنین انداز است. از خدای منتقم قهار جبار، که حنبلی‌ها تصویر می‌کنند، حرفی در میان نیست. درد هست ولی درد عشق، سوز هست ولی سوز عشق، که مطبوع‌ترین سوزها و دردهاست. با آنکه در آثار قدیم تصوف گاه گاه عشق توأم با غم و حرمان است، در این منظومه حتی اشاره‌ای در این مورد نیست. سروکار عاشق در اینجا با لذت و شادی است، نه غم.

واژه‌های جذاب و نوازشگر:

به صورت مفرد:

صلح، شوق، شمع، نور، گل، ریحان، لاله، عود، وجد، سماع، پرنیان، چنگ، قند، پرتو، خندان، حریر، پرنده...

به صورت ترکیب:

گل رخسار، سیمین عذار، شیرین زبان، تنگ دهان، جذبۀ شوق، کوی عافیت، آستین فشان، گلزار، گلستان، شکر خنده، بذله‌گوی، خوش الحان، عنایت ازلی، حق بین، راست نیوش، کیمیای جان...

عنایت ازلی شامل حال همهٔ بندگان است. ذره‌ای تبعیض در میان نیست — کاینات نیز بر پایه و آیین عشق می‌گردد اگر موهبتی است همه در برخورداری از آن یکسان‌اند. این یک نوع هماهنگی و وحدت است که در

منظومه منعکس است. این نکته در همه حالات با ادات «همه» تجسم یافته است:

همه را از عنایت ازلی...
همه آفاق گلستان بینی...
بر همه اهل آن زمین بمراد...
همه عالم مشارق الانوار...

ترکیب از واژه‌های عشق، آتش، عقل بیش از
واژه‌های دیگر است:

عشق: اقلیم عشق، آتش عشق، سوز عشق، درد
عشق...

آتش: آتش پرست، آتش دست، آتش افروز...
عقل: پیرعقل، رنج عقل...

شاعر در صدر منظومه و در بیت مقدم یکی دو واژه جا
می‌دهد و در ابیات بعد ترکیب همان واژه را در معانی
گوناگون چنان ماهرانه تکرار می‌کند که از مقوله تکرار مُیل
نیست، ضمن به کار گرفتن صنایع بدیعی که بدون تکلف در
دامان شعر پروریده می‌شود:

ای فدای تو هم دل و هم جان...

دل فدای تو چون تویی دلیر

جان نثار تو چون تویی جانان

دل رها ندن ز دست تو مشکل

جان فشاندن به پای تو آسان

از همین مقوله است بیت ذیل:

بی سرو پا گدای آنجا را
سر زملک جهان گران بینی

و دوبیت بعد:

هم دران پا برهنه جمعی را
پای برفرق فرقدان بینی
هم دران سر برهنه قومی را
بر سر ازعرش سایبان بینی

در این منظومه بیشتر واژه‌ها در حد دو هجایی و سه هجایی است که آهنگ یکدستی ایجاد می‌کند. آواهای مشترک و متشابه، که مایهٔ ایجاد هماهنگی صوتی در یک بیت است، یادآور شیوهٔ حافظ در این زمینه است:

دوش رفتم به کوی باده فروش
زاتش عشق دل به جوش و خروش

این حدیثم سروش گفت به گوش
آواهای مشترک و متجانس در یک بیت صنعت سجع را برجسته‌تر جلوه می‌دهد:

یار بی پرده از در و دیوار
در تجلیست یا اولی الابصار

سه بند اول، چنانکه گفتیم، بر اصل گفتگو تدوین شده است که بیانگر صور گوناگون است. این کار با حفظ زیبایی کلام سهل نیست زیرا در به کار بردن این صنعت باید همه جوانب هنری رعایت شود. سؤال و جواب باید منطبق با مضامین متنوع و به اقتضای حال و مناسب مقام باشد. سؤالا فراخور شأن گوینده و مخاطب طرح گردد و جوابها مستدل و آمیخته به اقناع باشد. شاعر همه این دقایق را مراعات کرده است. باید افزود که نحوه گفتگو در این منظومه فرق دارد با صنعت سؤال و جواب که گاه با چیستان همراه است و در دیوانهای شعر سخنوران قدیم، ضبط است.

گفتگوهای این منظومه بر یک نسق نیست و در زمینه‌های ذیل دور می‌زند: ۱- گفتگوی پیرمغان با حواشی و اصحاب خود؛ ۲- گفتگوی مرد راه با دلبر ترسا؛ ۳- گفتگوی مرد راه با پیر طریقت.

چون اصل مضمون بر پایه سؤال و جواب نهاده شده است، طبیعی است که «ای» خطاب و ندا مکرر در مکرر به کار می‌رود و گاهی «یا» از ادات خطاب و ندا در عربی. موارد استعمال این خطاب:

ای، خطاب به ذات احدیت؛

ای، خطاب به انسانها؛

ای، خطاب به پیر طریقت؛

ای، خطاب به دلبر ترسا؛
 ای، خطاب پیر به مرد راه.
 و در این موارد، «ای» خطاب یا در آغاز بیت و یا اواسط آن به
 کار می رود:

ای فدای توهم دل و هم جان
 ای پدر پند کم ده از عشقم
 تو کجا ما کجا ای از شرم
 گفتم ای دل به دام تو در بند

گاه «که» ربط مقدم بر «ای» خطاب می آید:

کای تو را دل قرارگاه سروش
 ادات خطاییه یا ندای عربی:

در تجلیست یا اولی الابصار
 این خطابها با ضمیر «تو» ادا می شود که علامت یکرنگی و
 محرمی متکلم و مخاطب است:

شاعر در طرح هر سؤال هدف مشخصی را دنبال
 می کند و این گفتگوها چنان استادانه مطرح می شود که گاه
 مجموعه ای از تصاویر در ذهن خواننده نقش می بندد:

ما درین گفتگو که از هر سو
 شد زناقوس این ترانه بلند...

شاعر در طرح سؤال و جواب، در بند ۱، منظورش این
 است که اگر نور عشق در دل انسانها تجلی کند، تفاوت

مذهب نباید آنها را از هم جدا سازد.

در طرح سؤال، در بند ۲، می‌خواهد بگوید که موضوع حلول و وحدت از مقوله تغییر اسم است که تغییر ماهیت نمی‌دهد.

در طرح گفتگو، در بند ۳، طریقه درمان دردها را به انسانها نشان می‌دهد.

ادات تنبیه «هان» و «هین»، در یک بیت، ضمن طرح سؤال و جواب با تکرار فعل «گفت»، چنین آمده است:

گفت خندان که هین پیاله بگیر
ستم، گفت هان زیاده منوش

هم مصرع اول و هم مصرع دوم به فعل شروع و به فعل ختم می‌شود. در این بیت پنج بار فعل به کار رفته است. در برخی ابیات، فقط یک فعل برای آبیاری ۴ و ۵ بیت منظور شده است. البته حذف فعل در ابیات، بقاعده صورت گرفته و جایز است.

همچنین در چند مورد رابطه جمله با قرینه و یا بدون قرینه حذف شده است:

چشم بد دور خلوتی دیدم
روشن از نور حق نه از نیران
پیری آنجا به آتش افروزی
بادب گرد پیرمغیچگان

یا:

محفلی نغز دیدم و روشن
میر آن بزم پیر باده فروش
پیر در صدر و میکشان گردش
پاره ای مست و پاره ای مدهوش

مسلم است که اگر اجزای فعل مرکب در کنار هم یا
نزدیک به هم باشند به فصاحت نزدیکتر است:

جان گدازی اگر به آتش عشق...
چشم بگشا به گلستان و بین...
پا به راه طلب نه از ره عشق...

گاه اجزای اصلی و فرعی فعل مرکب پس و پیش می شود:

سوی دیرمغان کشید عنان ،
از توای دوست نگسلم پیوند

گاه اجزای فعل مرکب دارای فاصله دورند:

پرتو از روی تابناک افکند
در منظومه مثالهای متعددی است در باب وجود یک فاعل و دو
سه فعل ؛ از جمله:

من ره کوی عافیت دانم
چه کنم کاو افتاده ام به کمند

گاه دو فعل دارای یک زمان در کنار هم به کار
می روند:

گر ز ظلمات خود رهی، بینی
همه عالم مشارق الانوار

هاتف در این منظومه تمایل خاص به استعمال فعل
«دیدن» و متعلقات آن از خود نشان داده است. ۱۶ بار در بند
۴ از فعل «بینی» ردیف ساخته است که بیت اول آن چنین
است:

چشم دل باز کن که جان بینی
آنچه نادیدنیست آن بینی

دربندهای دیگر نیز فعل «دیدم» را در تعبیرهای ذیل به
کار برده است:

خلوتی دیدم؛ هر طرف دیدم آتشی؛ محفلی نغز دیدم؛
چون به هوش آمدم یکی دیدم.

و خطاب به مرد راه، به او چنین توصیه می کنید:

باز می دار دیده بر دیدار

در اثبات مقصود، از واژه «چشم» و ترکیبات آن بدین طریق
استعانت می جوید:

چشم بگشا؛ چشم دل باز کن؛ چشم حق بین؛ چشم

بر ساغر...

واژه «بصر» عربی را در چنین ترکیبی به کار برده است:

در تجلیست یا اولی الابصار

قول ناصر خسرو به یاد می آید که گفت:

به چشم نهان بین نهان جهان را
که چشم عیان بین نبیند نهان را

ولی بر خلاف نظر ناصر خسرو، شاعر معتقد است که چشم عیان بین می تواند نهان را ببیند و بر اسرار طبیعت واقف شود، ولی شرط این است که از ظلمات نفس رهایی یابد و به نور عشق آراسته شود. شاعر مجموعاً بیش از ۳۰ بار از «دیدن» و مشتقات و متعلقات آن در این منظومه استفاده کرده است.

شاعر، موازی با استعمال «ن» نفی و «ب» تأکید بر سرافعال، «م» نهی نیز به کار برده است:

تهمت کافری به ما میسند
ستدم، گفت هان زیاده منوش
گاه «می» مقدم بر «ن» نفی می آید:
تا به جایی رسی که می نرسد

در قدیم اگر جمله ادات شرط و یا تردید و آرزو و تمنی داشت (از قبیل اگر، گویی، پنداری، کاشکی...) «ی» به آخر صیغه وجه اخباری فعل می افزودند:

کاشکی اندر جهان شب نیستی
تا مرا هجران آن لب نیستی — منسوب به فردوسی

در بیت زیر، هاتف این قاعده را رعایت نکرده است (گرچه

دیری بود که دیگر این گونه قواعد در شعر رعایت نمی شد،
مخصوصاً پس از مغول):

پندِ آنان دهند خلق ای کاش
که زعشق تو می دهندم پند

مصرع اول، به نثر، می بایست بدین صورت درآید:
پندِ آنان دهندهی خلق ای کاش.

اما شاعر در غزلی این قاعده را رعایت کرده است، بدین مطلع:

کوی جانان از رقیبان پاک بودی کاشکی
این گلستان بی خس و خاشاک بودی کاشکی

۶. هدف هاتف از نظم ترجیع بند

نظم این ترجیع بند واکنش طبیعی دوران آشفته تشنج زایی بود که شاعر در آن می زیسته است. در فصل اول اوضاع و احوال تاریخی و اجتماعی این دوره را باختصار تشریح کردیم، و اکنون به سبب اهمیت موضوع باز به آن بر می گردیم.

استاد فقید همایی، که قول معظم له به حکم اهل البیت ادری بما فی البیت دربارهٔ مظالم دهشت باری که در این ایام فقط بر سر اصفهان زادگاه استاد آمده حجت است، دورهٔ طوفانزای سی سالهٔ سقوط سلسلهٔ صفوی، سلطنت نادر،... آغاز زمامداری کریم خان و ماجراهای خونین آن روزگار را با قلم

موشکاف چنین توصیف می کند:

... در این مدت که سی سال متوالی دوام داشت، اوضاع اصفهان و انقلابات پی در پی و قتل و غارت و خرابی کمتر از دوره مغول و چنگیز نبود، ارباب دانش و هنر و فرهنگ گروهی به دست مهاجمان کشته شدند و گروهی در اثر قحط و غلا و بیماریها و ناخوشیهای مهلک در بیابانها و مخاوف و مهالک جان سپردند و مفقودالاثر گشتند... اشاراتی که احياناً در نوشته های مؤلفان آن عهد... درباره آن حوادث به دسترس ماست... برآستی موی بر تن آدمی راست می کند... جمعیت این شهر تاریخی، که به نوشته بعضی مورخان ارو پایی، در عهد شاه سلطان حسین صفوی به حدود یک میلیون رسیده بود، در اثر قتل و غارت و قحط و امراض گوناگون و بلیه هایی که همگی مولود حادثه انقراض صفوی بود به جمعیتی قلیل مبدل گردید، پاره ای از محلات شهر بکلی خراب و خالی از سکنه شد، جماعتی که در این فتنه ها کشته شده... یا آواره و سرگردان در بیابانها جان داده اند از حد احصا خارج است... علما و ادبا و هنرمندان از بین رفتند، بساط علوم و آداب و صنایع برچیده شد، مدارس و محافل علما و طلاب علوم و مراکز هنرمندان خراب و خالی از سکنه گردید.»

در چنین دوره ای که انسان به عنوان اشرف مخلوقات ارزش والای خود را از دست داده بود و دست ستم متجاوزان از انسانها چندان می کشت که در حساب نمی گنجید و قتل و

جنایت به اشکال موخش از زمین می روید، درست در همین موقع، هاتف موضوع وحدت وجود را مضمون اصلی منظومه خود قرار می دهد. یعنی چه؟

ی سی این جهان هستی گوهری از فروغ ازلی است — ذرات همه انعکاس پرتویک خورشید است، و صورتهای متکثر بازتاب پرتو صفات ذات احدیت است، و آفتاب جمال حق را در اشیاء صوری می توان دید.

اگر چنین است، بی گفتگو، انسان در کانون اصلی تجلی این فروغ ازلی جای گرفته است، و انسان نماینده تمام و کمال ذات احدیت است. فلسفه تکوین نظریه وحدت وجود، بدون شک، ارتقای پایگاه ارجمند انسان به مرتبه والایی است که در تصور نمی گنجد. عرفا، که معتقدند ذات احدیت در وجود انسان «به تمام صفات خود متجلی» گردیده است و انسان آئینه تمام نمای صفات ازلی است، می خواهند به زبان رمز و اشاره ثابت کنند که انسان از لحاظ عظمت خود در جهان هستی همانند ندارد.

اما هاتف نظریه «وحدت وجود» را به عنوان اندیشه مجرد مطرح نمی کند. وحدت وجود در منظومه او، گام بگام عشق و حرکت و وحدت شهود، به سوی ذروه کمال و اوج تکامل پیش می رود. از این لحاظ، نظام وحدت آفرین این منظومه از نوع وحدت منطقی است (مانند تعالیم مولوی) که

جاذبهٔ عشق و حرکت ملازم وجود آن است.

این عشق، که چاشنی وحدت وجود است، هدف اجتماعی روشن درپیش پای مردان ره می گذارد، آنها را برای مواجهه با هرگونه دشواریها آماده می سازد. رهرو عاشق نباید از مشکلاتی که درطی مراحل سلوک پدید می آید بهراسد و از نیمه راه برگردد؛ در دوران سیاه صوفی کشی، نباید از دامهایی که متشرعین قشری بر سر راه وی تعبیه کرده اند مرعوب شود؛ باید به نیروی جاذبهٔ عشق، رنج این دشواریها را بر خود هموار کند و در برابر ایدای دشمنان حتی واکنش از خود نشان ندهد. عشق به مبدأ همهٔ عواطف انسانی را در مسیر واحد به کار می گیرد و در یک نقطه متمرکز می سازد؛ و این موعظه ای نیست که به کام دل سلاطین و فرمانروایان، که از مردم اخلاص طلب می کردند، باشد.

اینکه هاتف می گوید: با یکی عشق ورز...

می دانسته است که عشق به خدا مستلزم دوست داشتن انسانهاست. وقتی خدا همه جا در تجلی است و به او عشق بورزی، مثل این است که به همهٔ کاینات عشق ورزیده ای؛ عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست. این وحدت راه را به سوی کثرت هموار می کند و آن کثرت از این وحدت جدایی ناپذیر است؛ و این از خصوصیات اقلیم عشق است.

یکی از رسالتهای عشق فروکش کردن جدالهای مسلکی و برقراری آیین صلح و صفا و خاتمه دادن به جنگ

«هفتاد و دو ملت» و اعلام آتش بس بین فرقه‌های گوناگون مذهبی است. چه کسی نمی‌داند که جدال اشعریها و معتزله و سایر فرقه‌های گوناگون مذهبی، اعم از تسنن و تشیع، چگونه کار را به خشونت می‌کشانید. تئوری متکلمان مبتنی بر کَلّ ما حَكَمَ به العقلُ حَكَمَ به الشرعُ، با همه مجاهدتهای علمی آنان، نتوانست وحدت کلمه را در اسلام به وجود آورد. صوفیه، به جای عقل اختلاف انگیز، عشق مبشر وحدت و صفا و یکرنگی را طرح کردند، تا عقاید هر فرقه محترم شمرده شود و دوران نفاق پایان یابد و رسم نکوهیده تفتیش عقاید از میان برافتد.

باید متذکر شد که منظومه‌هاتف سخنی استثنایی و جدا از آثار مثبت عرفای مرقی این دوره نبوده است. به این معنی که در قرن دوازدهم هجری، بالاخص در دوره زندگی، تصوف و عرفان با وجود سلسله‌ها و طریقه‌های گوناگون، مجموعاً دارای خصیصه مثبت بود. از تصوف برای تسکین آلام روحی و به عنوان سلاح مقاومت منفی علیه تعصبات قومی و مذهبی، و حربه اعتراض علیه ستمگریهای فرمانروایان وقت استفاده می‌شد. تصوف در دوره زندگی از زیر گرد و غبار تعصبات شدید مذهبی سر برداشت و بازار تصوف گرمی یافت و این کار بسهولت صورت نگرفت. زیرا صفویه، که خود دست پرورده تصوف بودند، همینکه از نفوذ عظیم این جماعت

در دل مردم آگاه شدند، عرصهٔ فعالیت را بر پیشوایان طریقت تنگ کردند، و برخی از فقها به تکفیر صوفیان برخاستند. شیخ محمد حرعاملی، که از اخباری‌ها بود، رسالهٔ *الإثنا عشریة فی ردّ الصوفیة* را نوشت. حلقه‌های ذکر ممنوع و همهٔ مراسم صوفیانه قدغن گردید. پس از آنکه صوفیه به کنار رفتند، میدان جدل بین اخباری‌ها و اصولی‌ها گرم شد.

یکی از کارهای مثبت کریم خان این بود که به جماعت صوفیه اجازهٔ فعالیت علنی آزاد اعطا کرد، و پس از مدتی رکود که در نشر و ترویج تصوف پدید آمده بود، در دورهٔ زندیه دو طریقهٔ نعمت‌اللّهیه و ذهبیه امکان فعالیت یافتند. شیراز به مرکز فعالیت سلسلهٔ ذهبیه، و اصفهان به طور عمده به کانون فعالیت سلسلهٔ نعمت‌اللّهیه مبدل شد. در این عصر نور علی‌شاه از اقطاب نعمت‌اللّهیه، آقا محمد هاشم شیرازی و آقا محمد بید آبادی از مشایخ ذهبیه، از سلسله جنبانان بنام این دو طریقه محسوب می‌شوند. خانقاهها از نو به روی مریدان طریقت گشوده شد و مجالس ذکر و سماع دایر گردید. این هر دو سلسله بین طریقت و شریعت پلی ساخته‌اند و تصوف این دوره در واقع تصوف شیعی است.

جنبه‌های مثبت عملی طریقهٔ نعمت‌اللّهی را نمی‌توان نادیده گرفت. حاجی زین العابدین شیروانی، متفکر و نویسندهٔ قرن سیزدهم هجری، که خود منسوب به طریقهٔ

نعمت‌اللهی است، در آثار خود متذکر می‌شود که در این طریقه هیچ کس از کار و زحمت و کسب‌پیشه امتناع نمی‌ورزد، بیکاران تن پرور را در این مقام جایی نیست و اگر مردمان به کار اشتغال نورزند... فقط به نماز و دعا بپردازند، همه نظام این جهان از هم خواهد گسیخت — از خصال بارز مریدان این طریقت تواضع و صمیمیت است.^{۱۱۲}

جالب است که شاه نعمت‌الله ولی، مؤسس این سلسله، خود به زراعت و کشاورزی و عمران علاقه وافر داشت.^{۱۱۳} در همین دوره بود که نورعلیشاه، که به قول استاد فقید همایی «نابغه تصوف عهد اخیر» است، می‌زیست. او که مرشدی نامدار و قوی‌الاراده و پرشور و زنده دل و سخنور بود، به این طریقه درخشنده‌گی تازه‌ای داد. نورعلیشاه، چنانکه مؤلف تذکره سفینه‌المحبود که نزدیک به زمان او می‌زیسته است می‌نویسد: «... بیست هزار مرید در حلقه ارادتش بود و خود چون نقطه در دایره بود و به مثابه مرکز آن در حلقه جای گزیده.» البته گرد آمدن جماعتی کثیر در حلقه او فرمانروایان وقت را ناراحت و اندیشناک می‌کرده است. بر اثر صراحت لهجه و بی‌پروایی و طبع سرکش و اعتراض به مظالم و قشریت در قالب اشارات شعری او بود که علمای متعصب به تکفیرش برخاستند و او ناچار اصفهان را ترک کرد و در عین آوارگی در موصل در گذشت.

اقطاب طریقه ذهبیه نیز به پشتیبانی ستمدیدگان علیه ستمگران بر می‌خاستند. در زمان سلطنت نادرشاه، تقی خان حاکم فارس براو شورید و از فرمان نادر سرپیچید. نادر قشون به فارس اعزام داشت. تعداد کثیری از سکنه فارس را دستگیر کردند، که از جمله آنان آقا محمد هاشم شیرازی بود. نادر دستور داد که «هفت من چشم» از مردم به درآورند (گویی این شاه سفاک از رموز عدد هفت در ادبیات ما با خبر بود) و از سرهای اهالی مناره‌ها بر پا سازند. در این کشاکش آقا محمد هاشم را، که دستهای وی از پشت بسته بود، به عنوان بازجویی به پیش نادر بردند. این مرد با کمال شهامت در حضور نادر از تقی خان، که متهم به طغیان شده بود، دفاع کرد و آشکارا گفت که تقصیر از نادر است نه از تقی خان. نادر چندان بر آشفت که نی غلیان بلوری را که در دهان داشت خایید، به نحوی که خرد شد...

در همین دوره که آقا محمد هاشم شیرازی در فارس می‌زیست، در اصفهان یکی از اقطاب همین سلسله ذهبیه مسند ارشاد داشت، به نام آقا محمد بیدآبادی. در سال ۱۱۸۸ هـ ق، کریم خان حاکم جدیدی برای دارالسلطنه اصفهان تعیین کرد، به نام حاجی آقا محمد رُئانی اصفهانی. این مرد فرومایه در عین حال قسی القلب و بیرحم بود. اهالی اصفهان از دست ستم او به ستوه آمده شکایت پیش آقا محمد بیدآبادی

بردند. بیدآبادی، با استفاده از وجهه و نفوذ عظیم خود، نخست با حاکم غدار از در نصیحت درآمد، ولی مؤثر نیفتاد و حاکم دست از ظلم برنداشت. عبدالرزاق بیک دُنبلِی ماجرا را چنین شرح می دهد:

... مردم کوفته خاطر و شکسته دل شدند... مولانا اعظم (یعنی بیدآبادی) از دارالسلطنه اصفهان خیمه اقامت افکنده با جمعی کثیر از مریدان و ارباب عمایم و اعیان بیرون آمد و عزم جلای وطن نمود. دل از مسکن دل آرای برداشت. میرزا ابوالقاسم مدرّس، به علت وظیفه مقرر، با جناب استاد قدم از مقام خویش بیرون نهاد...

ملاحظه می شود که آقا محمد بیدآبادی، قطب سلسله ذهبیه در اصفهان، وقتی می بیند که نصایح و تهدیدهای شفاهی او در دل حاکم بیدادگر اثر نمی کند، به اتفاق مردم و پیشاپیش آنها به عنوان اعتراض شهر و خانه و زندگی را ترک می کند و به سوی شیراز روی می نهد. این نیزیکی از اشکال مؤثر مبارزه در آن زمان بود. این گونه مقاومتها و اعتراضها در چنان دوره ای قلوب مردم را به سوی خانقاهها و مشایخ آنها می کشانید. جز مشایخ صوفیه و شعرای عارف مشرب، چه کسانی می توانستند در آن روزگاران از مظلومین دفاع کنند. در واقع بهترین آثار منظوم عرفانی ما مولود بازتاب دوره های بحران اجتماعی و سیاسی در کشور ماست. آثار

جاودانی عطار، مولوی، حافظ... گویای همین واقعیت است. شعرای عارف مشرب ما بهترین راه و رسم دقیق سخن‌گویی را، در اعتراض به محیط آلوده به تعصب و قشری‌گری دوره خود، برمی‌گزیدند و برای بیان آن به تمثیل و ایهام و رمز و اشاره متوسل می‌شدند، دستگاه اهریمنی قدرت جباران وقت را به سخریه می‌گرفتند و رعب سلاطین و فرمانروایان را در دلها می‌شکستند. برخی از سلاطین که می‌دیدند قدرتی بالاتر از قدرت آنها روییدن می‌گیرد و قبول عام می‌یابد، قدرت بی‌داعیه‌ای که طمع به کرسی قدرت ندارد، ناراحت می‌شدند و ناگزیر مصلحت خود را در آن می‌دیدند که به قصد عرض ادب به دست‌بوسی اقطاب بشتابند. در این میانه متشرعین سنی مذهب بودند که برای زیارت ظل‌الله دست از پا نمی‌شناختند.

هاتف دریافته بود که برای اثبات مزایای نظام وحدت و ارائه شمول رحمت الهی بر کاینات، برای اشاره به تساوی حقوق بین بندگان دارای مذاهب مختلف و پیوند میان خالق و خلق، هیچ زبانی گویاتر و رساتر و جذباتر از زبان رمز آسای عرفان نیست. او به دستیاری تعبیرات عرفانی، ناگفتنیهای زمان را به صورت آمیخته به رمز و ایهام بیان کرد و گوشه‌ای از افق نامتناهی عالم بی‌مرزی، عالم عشق را توصیف نمود. در دوره‌ای که حکومت شمشیر به عنوان قانون

ثابت ازلی تلقی می شد، او در منظومه خود از تجلی دایمی و مستمر حق سخن به میان آورد. تا بدین وسیله ستمگران قدرتمند آگاه شوند که خدا همه جا حاضر و ناظر بر اعمال آنهاست. هنوز منظرهٔ رعشه آور «کله منارهای نادری» خاطره ها را آزار می داد. هنوز ایام سیاهی که «دو بیننده» را به من و خروار تحویل مأموران نادری می دادند از یاد نرفته بود. همه جا آلوده به ظلمت بود و او در ترجیع بند خود از پاکی و صفای نور سخن می گفت. در مقابل بی اعتنایی به سرنوشت انسان، اندیشهٔ عشق به خدا را که از عشق به خلق جدا نیست مطرح می کرد. وقتی می گوید که به اقلیم عشق روی آورید، می داند که همهٔ نفاقها و اختلافها فقط در پرتو عشق است که از میان برمی خیزد. شاعر، در مقابل محیط یاس زده و غمبار آن ایام، به تبلیغ خوشبینی و خوشباشی می پردازد.

باید گفت که رونق نسبی تصوف، در دورهٔ کوتاه زمامداری کریم خان، در حکم بازگشت به عرفان سالم و مردمی پیش از دورهٔ صفویه است، یعنی عرفان در خدمت انسان نه در خدمت تقویت سلطنت. آثار دلنشین عرفانی، از جمله همین ترجیع بندهاتف، نمونهٔ بارز عرفان خدا پسندانهٔ مردمی این دوره است.

بزرگترین جاذبهٔ این منظومه هماهنگی و توازنی است که بین مضمون آن با همهٔ مضامین انسانی ادبیات

گذشته ما به چشم می خورد. چنانکه می دانیم، ایرانی در شیوه تفکر خود پایبند اعتدال است، نه افراط و نه تفریط. این اعتدال متکی به خرد که در روح ایرانی ذخیره شده است در فرهنگ ما، سنن و آداب قومی ما، ادبیات ما سایه افکنده است. در پرتو همین اعتدال و دوری از تعصب و ترک خشونت بود که پدران ما توانستند در سرزمینی که اقوام گوناگون، با زبانها و لهجه های گوناگون و رسوم و آداب گوناگون، زندگی می کردند همه را در خانواده واحد جمع آورند و تحت لوای مودت و مردم دوستی و پشت پا زدن به تبعیضها، بدون جانبداری مفرط از اندیشه خاص و تحمیل آن، نزدیک به سه هزار سال موجودیت و بقای آن را به عنوان کشور مستقل و متمدن حفظ کنند و از دستبرد حوادث گوناگون زمانه مصون نگه دارند. در طی این مدت دراز، اجداد دورانیش خردمند ما، دور از هر گونه تعصب، بهترین دستاوردهای نبوغ انسانی را از اقوام دیگر به عاریت گرفتند و در قالب روح ایرانی ریختند و به صورتی بدیع آن را عرضه کردند و گنجینه فرهنگ غنی و سرشاری را، به عنوان ارزنده ترین میراث بشری، برای ما به جا گذاشتند. بزرگترین سرمایه معنوی این گنجینه، ادبیات انسانی ماست که هدف غایی آن، خدمت به انسان، دوست داشتن انسان، عشق ورزیدن به انسان است؛ و یکی از ثمرات نیکو و بظاهر محقر این ادبیات انسانی منظومه بلند

هاتف اصفهانی است که در واقع تفسیر گونه‌ای است از این
بیت بشر دوستانه ناصر خسرو:

خلق همه یکسره نهال خدایند
هیچ نه برکن توزین نهال و نه بشکن

منابع عمده و یادداشتها

- (۱) سیاحتنامه شاردن، ترجمه محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶، ج ۴، ص ۳۹؛
سفرنامه تاووزیه، ترجمه ابوتراب نوری، چاپ ۲، با تجدید نظر و تصحیح
حمید شیرانی، اصفهان، ۱۳۳۶، ص ۶۰۱؛
باستانی پاریزی، سلسله مقالات «جزر و مد سیاست و اقتصاد در
امپراطوری صفویه»، مجله بقعا، سال ۲۰، تهران، ۱۳۴۶؛
۱. رحمانی، «بحران اجتماعی - اقتصادی دولت صفویه در اواخر
قرن ۱۷»، مجله دنیا، سال ۱۱، ش ۲، ص ۶۱-۶۷؛
V. B. Nikitina, R. G. Lebekovskaya, *literatura vostoka v
sredniye veka (literatura irana)*
(ادبیات مشرق زمین در قرون وسطی - ادبیات ایران)
Moskva, 1970, c. 140 - 201.
Pigolevskaya, Yakubovskaya, Petrushevski, Stroyeva, *istoriya
irana c drevneyshikh vremen do Konstsa 18 veka*
(تاریخ ایران از قدیمترین ازمه تا پایان قرن ۱۸ میلادی).
Leningrad, 1958; c. 306 - 334.
N. M. Sukhopeva, *sovetskiye istoriki o sotsiyalno - ekonomii-
checkikh prishchinakh krizisa sefevidskovo irana*
(مورخان شوروی درباره علل بحرانهای اجتماعی - اقتصادی دوره صفویه)

Moskva, 1971, c. 41 - 56.

نیز برای آشنایی به اوضاع و احوال ایران در اواخر قرن یازدهم و سراسر قرن دوازدهم هجری رجوع شود به آثار مؤلفان ایرانی در همان عصر از قبیل: زبدة التواریخ؛ ذرّة نادره؛ جهانگشای نادری؛ عالم آرای نادری (۳ ج)؛ مجمل التواریخ بعد نادریه؛ کتاب فوائدالصفویه؛ تاریخ گیتی گشا...

(۲) مجله یادگار، سال ۲، ش ۲، ۱۳۲۴، ص ۳۶.

(۳) شیخ محمد علی حزین، سفرنامه حزین، با مقدمه و تصحیح بیژن ترقی، تهران، ۱۳۵۰، ص ۷۶-۷۷.

(۴) K. Z. Ashrafian, *antifeodalniye dvijeniye v imperi Nadir - shakha (1735 - 1747)*

(جنبشهای ضد فئودالی در امپراطوری نادرشاه، ۱۷۳۶-۱۷۴۷)

Ucheniye zapiski instituta vostokovedeniya, VIII, Moskva, 1953, c. 166-204.

(۵) فارسنامه ناصری، ص ۲۰۱.

(۶) سفرنامه حزین، ص ۵۷، ۷۱، ۸۲، ۸۶.

(۷) م. سرشک (محمد رضا شفیعی کدکنی)، حزین لاهیجی، زندگی و زیباترین غزلهای او، ص ۲۳-۲۷.

(۸) رباعه الادب، ج ۱، ص ۳۲۶.

(۹) دیوان حزین لاهیجی، به تصحیح بیژن ترقی، ص ۱۱.

نیز رجوع شود به ا. طباطبائی (مؤلف کتاب حاضر)، «نحستین توصیفها از نظام اجتماعی و سیاسی غرب در منابع فارسی»، مجله کاوه، آغاز سال ۱۶، ص ۳۱-۳۸.

(۱۰) تاریخ کلام الملوک، به نقل از مجله یادگار، سال ۲، ش ۷، ص ۶۱.

(۱۱) عبدالحسین نوائی، کریم خان زند، تهران، ۱۳۴۴، ص ۲۸۳.

(۱۲) علی شریعتی، تشیع علوی و تشیع صفوی، ۱۳۵۲، ص ۱۶۴.

(۱۳) کریم خان زند، ص ۳۲۲.

(۱۴) همان کتاب، ص ۳۲۱-۳۲۲.

- ۱۵) محمد ابراهیم باستانی پاریزی، «دره نادره»، انتقاد کتاب، راهنمای کتاب، سال ۷ (۱۳۴۳) شماره ۱، ص ۴۸.
- ۱۶) محمد هاشم آصف (رستم الحکما)، رستم التواریخ، تصحیح محمد مشیری، چاپ ۳، تهران، جیبی / امیرکبیر، ۲۵۳۷، ص ۳۸۳-۳۸۲.
- ۱۷) عبدالرزاق بیگ دنبلی، تجربه الاحرا و نسله الابرا، به تصحیح و تحشیه حسن قاضی طباطبائی، تبریز، ۱۳۴۹، ص ۱۳۶.
- ۱۸) همان کتاب، ص ۲۶۹-۲۷۰.
- ۱۹) پاول هرن، تاریخ ایران، ترجمه رضازاده شفق، تهران، ۱۳۱۴، ص ۱۰۸.
- ۲۰) عباس اقبال، دوره تاریخ عمومی، نشریه شرکت مطبوعات، ص ۱۰۸.
- ۲۱) محمدعلی اسلامی ندوشن، جهان بینی ابوالفضل بیهقی (مجموعه مقالات)، مشهد، ۱۳۵۰، ص ۲۱-۲۲.
- ۲۲) محمدعلی امام شوشتری، «سخنی درباره یعقوب لیث»، نشریه ایران شناسی، ۱۳۴۶، ص ۱۶۱-۱۶۲.
- ۲۳) کامل مصطفی الشیبی، تشیع و تصوف تا آغاز سده ۱۲ هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، ۱۳۵۹، ص ۳۶۷.
- ۲۴) حاج شیخ حسین خراسانی، اسلام در پرتو تشیع، ۱۳۳۴، ص ۱۷۱-۱۷۵.
- ۲۵) محمود میرزا قاجار، تذکره سفینه المحمود، به تصحیح و تحشیه عبدالرسول خیامپور، تبریز، مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران، ص ۲۰۰؛ تجربه الاحرار...، ص ۳۲۵.
- ۲۶) دیوان هاتف اصفهانی، به تصحیح وحید دستگردی، با مقدمه عباس اقبال آشتیانی، چاپ ۵، تهران، ۱۳۴۵، ص ۶۱.
- ۲۷) عبدالحسین زرین کوب، شعر بی دروغ، شعر بی نقاب، تهران، ۱۳۴۶، ص ۲۶۰-۲۶۱.
- ۲۸) مجله گوهر، سال ۱ (۱۳۵۲)، ش ۱۱-۱۲، ص ۹۹۱.
- ۲۹) محمد تقی بهار، سبک شناسی، چاپ ۲، تهران، ۱۳۳۷، ج ۳، ص ۳۲۰.

- (۳۰) تجربه الاحرار...، ص ۳۳۳.
- (۳۱) همان کتاب، ص ۳۲۸.
- (۳۲) دیوان هاتف، ص ۱۲۶-۱۲۷.
- (۳۳) مجله یادگار، ش ۱-۲، ص ۱۶-۱۸.
- (۳۴) دیوان طیب اصفهانی، به اهتمام کیوان سمیعی، تهران، ۱۳۴۷، ص ۱۳۳.
- (۳۵) دیوان هاتف، ص ۳۰-۳۷.
- (۳۶) محمدجعفر محجوب، سبک خراسانی در شعر فارسی، تهران، ۱۳۴۵، ص ۵۳۶.
- (۳۷) دیوان هاتف، ص ۵۸-۶۲.
- (۳۸) تجربه الاحرار...، ص ۳۵۴.
- (۳۹) استاد فقید جلال الدین همایی، تفسیر مثنوی مولوی، داستان قلعه ذات الصور، تهران، ۱۳۴۹، ص ۲۵۳.
- (۴۰) شیخ نجم الدین رازی، رساله عشق و عقل، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، تهران، ۱۳۵۲، ص ۸۹.
- (۴۱) جلال همایی، غزالی نامه، تهران، ۱۳۱۸، ص ۱۷۳.
- (۴۲) بدیع الزمان فروزانفر، دیوان کبیر، فرهنگ نوادر لغات و تعبيرات و مصطلحات، تهران، ۱۳۴۴، ص ۵۷۱.
- (۴۳) منطق الطیر، به اهتمام سید صادق گوهرین، چاپ ۳، تهران، ۲۵۳۶، ص ۱۱.
- (۴۴) قاسم غنی، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، تهران، ۱۳۲۲، ج ۲، قسمت اول، ص ۵۸۶.
- (۴۵) دیوان کبیر، ص ۵۶۰.
- (۴۶) صادق گوهرین، مقامات الطیور، ص ۲۷۶.
- (۴۷) مثنوی مولوی، ج ۴، بیت ۱۷۵۴۲.
- (۴۸) چنانکه ملاحظه می شود، بیت ترجیع با یکی آغاز می شود:
که یکی هست و هیچ نیست جز او

ابوریحان بیرونی در کتاب التفهیم...، در باب دوم، تحت عنوان «شمار»، وقتی می خواهد «عددها را صفت» کند، درباره یکی چنین می گوید: «یکی چیست؟ آن است که یگانگی براو افتد و بدو نام زده شود. و از تمامی وی آن است که کمی و بیشی نپذیرد...» (چاپ جلال همایی، ص ۳۳).

(۴۹) از میان سخنوران معاصر، علامه فقید اقبال لاهوری، از لا استفاده لطیف کرده است، در تفسیر انقلاب کبیر اکبر در روسیه. او چنین می سراید:

همچنان بینی که در دور فرنگ
بندگی با خواجگی آمد به جنگ
روس را قلب و جگر گردیده خون
از ضمیرش حرف لا آمد برون
آن نظام کهنه را برهم زده ست
تیز نیشی بر رگ عالم زده ست
کرده ام اندر مقاماتش نگاه
لاسلطین، لا کلیسا، لا اله.

(کلیات اقبال، ص ۸۱۴-۸۱۵).

(۵۰) عین القضاات همدانی، تمهیدات، با مقدمه و تصحیح و تحشیه عقیف عسیران، چاپ ۲، تهران، ۱۳۴۱، ص ۹۶.

(۵۱) همان کتاب، ص ۹۷.

(۵۲) مقامات شمس، انتشارات دانشگاه صنعتی شریف، ص ۱۸۸.

(۵۳) تمهیدات، ص ۵۹.

(۵۴) همان کتاب، ص ۱۰۴.

(۵۵) بحث در آثار و افکار حافظ، ج ۲، ص ۵۹۴.

(۵۶) از آخرین آثار گیرای صوفیه درباره مقایسه عقل و عشق، مثنوی لطیف صفی علیشاه در این باره است، که در آن چنین می خوانیم:

- مرغ عشقم باز در پرواز شد
باب عشقم باز بر دل باز شد...
عقل گوید عاشقی دیوانگیست
عشق گوید عقل بر بیگانگیست...
- رجوع شود به: فضل الله رضا، دیده‌ها و اندیشه‌ها، «خوشه‌ای از خرمن صفی‌علیشاه»، سال ۵۴.
- (۵۷) بحث در آثار و افکار حافظ، ص ۶۳۹.
- (۵۸) جلال همایی، شرح مثنوی مولوی، ۱۳۴۹، ص ۱۸۸-۱۸۹.
- (۵۹) کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۴۲۸-۴۳۲.
- (۶۰) امام محمد غزالی، انوار حکمت، با مقدمه عبدالحسین سپنتا، اصفهان، ۱۳۳۷.
- (۶۱) بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح حال و نقد و تحلیل آثار عطار نیشابوری، تهران، ۱۳۴۰، ص ۴۲۴-۴۲۵.
- (۶۲) سیف‌الدین باخرزی، رساله در عشق، به اهتمام ایرج افشار، ص ۹.
- (۶۳) همان کتاب، ص ۳.
- (۶۴) همان کتاب، ص ۹.
- (۶۵) همان کتاب، ص ۱۳.
- (۶۶) کلیات اقبال لاهوری، ص ۵-۱۲.
- (۶۷) محمد منور، اسرار التوحید، به تصحیح احمد بهمنیار، تهران، ص ۳۲۰.
- (۶۸) شبلی نعمانی، شعرالعجم، جلد ۵، ص ۱۰۱.
- (۶۹) داستان قلعه ذات‌الصور، ص ۱۸۸-۱۸۹.
- (۷۰) رینولد. ا. نیکلسون، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، ۱۳۵۸، ص ۴۹-۵۰.
- (۷۱) علی دشتی، دردبار صوفیان، ۱۳۵۴، ص ۱۳۰.
- (۷۲) علی شریعتی، انسان و اسلام، ص ۱۴-۱۵.

- (۷۳) احسان طبری، برخی بررسیها درباره جهان بینها و جنبشهای اجتماعی در ایران، ۱۳۴۸، ص ۳۰۰.
- (۷۴) عبدالحسین زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، ۱۳۴۴، ص ۱۵۰.
- (۷۵) بحث در آثار و افکار حافظ، ص ۱۱۸-۱۲۵.
- (۷۶) دینشاه ایرانی سلیستر، پرتوی از فلسفه ایران باستان، ترجمه عبدالحسین سپنتا، چاپ ۳، ۱۳۴۸، ص ۸۱-۸۲.
- (۷۷) هرمان اِته، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه رضازاده شفق، تهران، ۱۳۳۷، ص ۱۶۲-۱۶۳.
- (۷۸) تصوف اسلامی...، ص ۲۲۵-۲۲۶.
- (۷۹) محمد اقبال لاهوری، سیر فلسفه در ایران، ترجمه ا. ح. آریان پور، نشر سوم، ۱۳۵۴، ص ۲۰-۲۱.
- ۸۰ غزالی نامه، ص ۹۴-۹۶.
- (۸۱) محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۴۲-۴۶.
- (۸۲) شجاع الدین شفا (ترجمه و نگارش)، منتخبی از زیباترین شاهکارهای شعر جهان، چاپ ۵، ۱۳۴۹، ص ۱۳-۱۶.
- (۸۳) *Filosofskaya entsiklopediya* (دایرة المعارف فلسفی) t. 4. Moskva, 1967. c. 206-207.
- (۸۴) ف. انگلس، لودویک فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی، ترجمه فارسی، مسکو، اداره نشریات به زبانهای خارجی، ۱۹۵۴، ص ۲۸.
- (۸۵) سعید نفیسی، سرچشمه تصوف در ایران، ص ۱۸۵-۱۸۶.
- (۸۶) عباس کیوان قزوینی، عرفان نامه، ص ۳۰۲-۳۰۴.
- (۸۷) علی اصغر جلی، «اندیشه های انسانی صوفیان» (سلسله مقالات)، خواندنیها، سال ۳۵، ش ۵۷، ص ۱۸-۱۹.
- (۸۸) دیوان هاتق، ص ۱۵.
- (۸۹) استاد شهید علامه مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، چاپ ۱۰، ۱۳۵۹، ص ۲۷۰-۲۷۱.

- (۹۰) محمد معین، مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات پارسی، ۱۳۲۶، ص ۵۲۹-۵۳۰.
- (۹۱) تمهیدات، ص ۱۰۹.
- (۹۲) بحث در آثار و افکار حافظ، ص ۳۵۱.
- (۹۳) دیوان کبیر...، ص ۵۳۳.
- (۹۴) از مولوی است:
- درخت و آتشی دیدم ندا آمد که جانانم
 مرا می خواند آن آتش مگر موسی عمرانم
 شعر هاتف و مولوی اشاره است به این آیه از قرآن مجید: إِذْ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ
 لَأَهْلِيهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ... (سوره طه، آیه ۱۰).
- (۹۵) سید جعفر سجادی، تجلی عرفان در ادب فارسی، (به مناسبت پانزدهمین
 قرن هجرت، قرن آزادی مستضعفین)، ص ۳۵.
- (۹۶) تمهیدات، ص ۱۲۲-۱۲۳.
- (۹۷) خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۲۷۲.
- (۹۸) بحث در آثار و افکار حافظ، ص ۶۴۷.
- (۹۹) خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۲۷۱.
- معظم له درباره اصلاحاتی از قبیل می و مغ مطالبی ایراد کرده اند و
 خواسته اند نتیجه بگیرند که استعمال آنها در ادبیات نمی تواند «نشانه»
 علائق گویندگان به رسوم و سنن کهن این سرزمین باشد». موضوع این
 است که هر یک از این اصطلاحات نسب نامه خاصی دارند که
 معرف اصالت تاریخی آنهاست. در عین حال که تغییر معنی داده اند،
 شجره نسب خود را گم نکرده اند و امروز از لحاظ تعبیر عارفانه با هم
 شریک اند. مثلاً می که در اصطلاح سوف به عنوان داروی دردهای
 روانی و گریز از غمهای آتی و وسیله برای نفوذ انوار حق به قلوب و
 مقدمه احساس لذت های درونی تعبیه و توصیف شده است، اگرچه
 زمینه ایرانی دارد، با این وصف مشترک است بین ادب فارسی و

عربی و ادب اروپایی حتی در قرآن کریم و برخی از کلمات مقدسه و در اشعار سخنوران عرب، مانند ابن فارض، این تعبیر منعکس شده است. اما واژه مغ بی گفتگو دارای ویژگیهای خاصی است که نمی‌توان آن را در ردیف اصطلاحات مشترک گذاشت.

(۱۰۰) ریاض العارفین، ص ۳۸؛

مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات پارسی، ص ۵۳۱.

(۱۰۱) سید اسداله مصطفوی، شعر فارسی، تهران، ۱۳۵۱، ص ۱۵۰-۱۵۱.

(۱۰۲) بحث در آثار و افکار حافظ، ص ۵۹۷-۵۹۸.

(۱۰۳) ا. یارشاطر، شعر فارسی در عهد شاهرخ، تهران، ۱۳۳۴، ص ۲۱۰.

(۱۰۴) منوچهر مرتضوی، مکتب حافظ، ۱۳۴۴، ص ۲۷۰-۲۷۱؛

قاسم غنی، تاریخ تصوف، ص ۳۳۱-۳۳۲.

(۱۰۵) سعید نفیسی، کلیات شیخ عراقی، تهران، ۱۳۳۵؛

ادوارد برون، از سعدی تا جامی، ترجمه علی اصغر حکمت، چاپ ۳،

۱۳۵۱، ص ۱۷۴-۱۷۵.

(۱۰۶) لطفعلی صورنگر، ادبیات توصیفی ایران، ۱۳۴۷، ص ۱۴۰.

(۱۰۷) شعر فارسی، ص ۲۱۷-۲۱۸.

(۱۰۸) دیوان حکیم صوری، به اهتمام هادی جلوه، چاپ ۲، ۱۳۹۸، ص

۹۶-۱۰۴.

(۱۰۹) سلمان عسکر اوفک، سید احمد هاتف اصفهانی، نک، ترجیع‌بند و ترجمه

حالی، نشر یاتی عدد ۱، تفلیسده «شرق» مطبعه سنده

چاپ اولوندی، ۱۳۳۱ (در مقدمه دیوان هاتف، مرحوم عباس اقبال

تاریخ نشر این رساله را ۱۲۳۱ ضبط کرده‌اند که مسلماً اشتباه

چاپی است).

باید متذکر شد که برخی از دانشمندان شهر معاصر در اشعار خود به

تضمین ابیات دلنشین ترجیع‌بند هاتف پرداخته‌اند. از جمله علامه فقید

جلال همایی، در قطعه‌ای که به مناسبت هفتاد سالگی استاد روانشاد

سید محمد فرزانه سروده با همان وزن و قافیه^۱ بند ۱، مصرعی را بدین گونه تضمین کرده است:

دوش از عارفی پرسیدم
کای ز تو مشکلات دهر آسان
کیست امروز سید فضلا؟
گفت سید محمد فرزانه...

ای بزرگ اوستاد فضل و ادب
«ای فدای توهم دل و هم جان»
(مجله یغما، سال ۱۹، ش ۵، ص ۲۳۴).

همچنین علامه فقید دهخدا، در قطعه‌ای تحت عنوان «بت دیر آشنا»،
بیتی از ترجیع بند را با پس و پیش کردن مصرعها چنین تضمین کرده
است:

بت دیر آشنای زود گسل
عقل و دینم ربود و دانش و دل...
«جان سپردن به پای او آسان
دل رهندن زدست او مشکل»

(دیوان دهخدا، به کوشش سید محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۰، ص
۱۶۳).

(۱۱۰) عزالدین محمود کاشانی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، مقدمه؛
مکتب حافظ، ۸۳-۹۰.

(۱۱۱) محمدرضا شفیعی کدکنی، موسیقی شعر، ۳۵۸، ص ۲۳-۲۴.

(۱۱۲) حاجی زین العابدین شیروانی، ریاض السباحه، چاپ مسکو، شعبه
ادبیات خاور، ۱۹۷۴، ج ۱، ص ۳۹.

(۱۱۳) برای ترجمه حال شاه نعمت الله ولی، رجوع شود به:

مجمع الفصحا، چاپ دکتر صفا، ج ۴؛

بستان السباحه، ج ۲؛

ریاض العارفین، ص ۱۹۹؛

ریحانة الادب، ج ۴؛

طرائق الحقایق، ج ۱ و ۲؛

مجالس النقایس، ص ۱۳۷ و ۳۸۳؛

نامه دانشوران، ج ۷؛

کلیات قاسم الانوار، تصحیح سعید نفیسی، ص ۹۱؛

شعر فارسی در عهد شاهرخ؛

ارزش میراث صوفیه؛

لغت نامه دهخدا؛

دیوان شاه نعمت الله ولی.

ترجیع بند ہاتف



ای فدای حرم دل و هم جان دنی شاربست بزم این دهم جان

دل مندی نوچون نوی کبر دل نمندن دست میخی
جان شاربست نوچون نوی جان جان فشاندن بپای تو جان

راه وصل تو راه پر آشوب در عشق تو در دبی در مان

بند کاسیم جان دل کف چشمم حرم کوشش و بستان

کریم صبح داری آینه دل
در سحر شب داری آینه جان
چشم بد دور خوش تو می دیدم
روشن از نور حق ز آریه ن

دوش از شور عشق جنب نشوون
بر طرف می شستاهم حیران
بر طرف دیم تپشی کان شب
دیدد طور موسی عیسی ن

آتش کار شور دیدار
سوی دیرنجان کشید غمان
پیری آجا تابش و بستان
باد بگریه دیر منقلب چکان

همه یسین غدار و کلر خپار همه شیرین بان و تنگ دها

چک و غود و دف و نی و بر بک
شمع و نقل و می و گل و حیان

ساقی ما بروی شکین بی
مطرب بند که کوی خوشی
سخت جامی هیکل می نایب
که چو پا خاوند باشدین
ساقی ایش است پیش
رخیت در ساغر اش
شدیم از کجای کجای
شدیم از کجای کجای

چون کشیدم عقل ماند و نه پیش
سخت هم کفر از آن و هم ایمان

مست افتادم و در آن پستی بر بانی که شرح آن توان
 این سخن می شنیدم از اعضا همه حشی الوری و اشکین
 که بلی بست و بیچ نیست جزو
 وحده لا اله الا هو



از تو ای دوست کسلم پیوید که به تعینم بُردند از بند

ای پندرسپ کس در عیشم زردمان تو سپید کنی خند
 از چوای پند این بند زردمان تو سپید کنی خند

پند آنان بپند خلق ای شش که ز عشق تو میدهند دم پند

من و کوی عافیت دخم چکنم کا و مشاده ام کمند

در کلبه بربری رسا
فستم ای دل ام تو در بند
نام حق بجا چون شمع
که آب دامن روح عشق
بر سر موی من جبهه ای پدید
ای که دارد دست از زنا باز
بشیرین شود و بخت
در سینه خویشت آب از فتنه
بجویدت نیایشان
که گز از سر وحدت آگاهی
جنت شلیک بر پی تاپید
مست کافری ببا سپید
که گز از سر وحدت آگاهی

در سه آینه شاید از یله پرتو از روی تابناک فکند

سہ نگردد برپیشم آراورا پرنیان خوانی و سیر و پڑ
 مادر این گفتگو کہ از یک سو شد ز ناقوس این ترانہ بلند

کہ کی بستہ میچ نیست جز
 وحدہ لا الہ الاہو



دش فشم کبوی باد فروش ز آتش عشق دل به جوش و خروش

منجلی نذر دیدم و روشن میان جبر پیر باد فروش
چاکران تیر باد و صفیر باد و خواران شد و درویش

پیر و صد رویکشان کر و کش پاره ای مست و پاره ای ندویش

سینہ کی کسینہ دُرون صافنے دل پر کفیت کو لب خاموش

جمہ را از غماست زاری
چشم حق بین کو شش از یوش

باد بپیش و ششم ششم
ای را دل تار کا و سوس

نخن بین آبان بنی شاکل
پاخ آن باین کہ باد توش

عاشقم در دمنده جھنم
در دین جبکہ و در مان کوش

گوشت چمک و ششم ببار
آرزوی دو کون در اعوش

چرخین آن بخت بخت
ای را پیکر طعنه بپوش

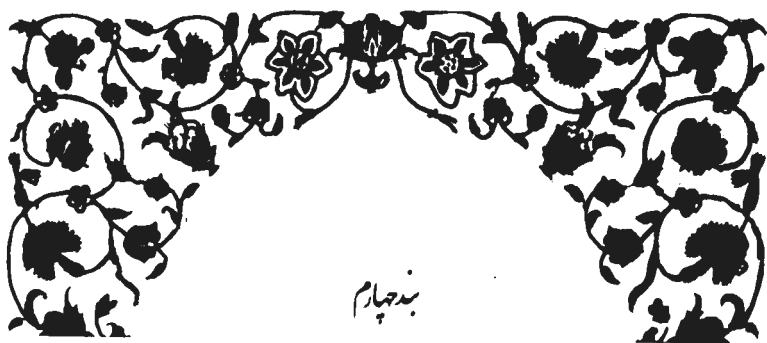
تو کجا با کج کہ از شرم مت دختر رنشته برق پوش

گفتش سوخت جانم آبی ده و آتش من من نشان از جوش

دوش میخیزم زین آتش
آه اگر آتشم بود چون دوش
جبهه ای در شیدم
فاغ از رخ بخت بود
گفت خدان که هین پی که
شد گفت بمان باده پس
چون بود آید مکی دیو
باقی را بس خط و نشو

ناگهان در صوامع ملکوت این حدیثم سرش گفت ملکوت

که مکی هست و هیچ نیست جز
وَحْدَهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ



چشم دل با برکن که جان پسی آنچه نادیدنی است آن پسی

بسیل این بین مبر
سر در آسمان پی

کریه عشق روری
بیمه افغان پسی

آنچه منی دلت بهمان خواهد آنچه خواهد دلت بهمان منی

بی سپرو پاکدای آنجارا سرز ملک جهان کران منی

بم دران چربست قومی
دل سر دره ای شبنمی
پای بر لب قرقدران پی
آفتابش در میان پی

بم دران سر بربست جعی
بر پاداری اگر عشق پی
بر سر غم سر کوبی یان پی
کامبم سر کوبی یان پی

کلاه و جد و ساع بر یک
جان گذاری اگر با عشق
بر دگون استن پیان پی
عشق سیمپای جان پی

از مضیق حیات در کدی وسعت ملک لامکان منی

آنچه شنیده گوش آن شنوی و آنچه نادیده چشم آن پسی

تاجایی رساند تیرگی
از جان بانیان پی
بکمی عشق و زار و دل و جان
تا بعین التیقین بیان پی

کیمی هست و هیچ نیست جز او
وحدہ لا الہ الا ہو



یار بی پرده از در و دیوار در تجلی است یا اولوالعبا

شمع جانی و اقبال بنده
زین روشن تو در شب تابنده
سز خلد است تو در شب تابنده
بهر عالم شاد تو تابنده

کوروش قاند و عصا طبعی بهر این راه روشن بسوا

چشم لبثا بکلیتِ مان بوین جلوہ آب صاف در کل و خا

لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين

یارو با لب زود و اصال
نقش و آلائی
یار جو با لب
سزید

ماہرہ طالبہ بنواریہ عمیق
بہرین ادو نویش ای بروا

باز منبسط دار دیده بردید
صدربست تنجانی ازینید

کتابخانه عمومی
شیراز

ہمای اودھ مسویا ایچکھ

باریابی محفل کا رخبا جبریل امین ندارد با

این داین تو شسته یونین ل مرد راهی اگر هیا و بیا

وزنه ای مرد راه چون گران
پارسیکوی و شپسیرینجا
از می و جام و ساقی و چرخ
وزنغ و دیر و شاپد و زما
ماقتار باب معرفت کرسی
ست خواندشان که شایما
قصایدان نغمه لریست
که با بیا نیندگاه

گر بری پی بر از شان دانی که همین است سران

که یکی هست و هیچ نیست جز

وَحْدَهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

فهرست راهنما

- | | |
|------------------------------------|----------------------------------|
| اشعریها: ۱۷۳ | آ و ا |
| اصطلاحات الصوفیه: ۱۲۷ | ابراهیم شاه: ۱۸ |
| اصطلاحات شاه نعمت الله ولی: ۱۲۷ | ابلیس (عزازیل): ۱۲۵ |
| اصفهان: ۲۰، ۲۱، ۳۸، ۴۴، ۵۱ | ابن العربی، محیی الدین: ۱۴۴، ۸۹ |
| ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶ | ابن فارض: ۱۴۴ |
| ۱۷۷ | ابوالفتح خان ایلخانی بختیاری: ۱۹ |
| اعراب: ۴۱ | ابوسعید ابوالخیر: ۸۶ |
| اعشی: ۴۵، ۴۶ | آتشکده: ۴۴ |
| افاغنہ: ۱۷، ۲۱، ۲۲ | آیت، هرمان: ۱۰۴، ۹۶ |
| افغان، افغانی: ۱۵، ۱۶، ۲۱، ۲۴ | اخوان الصفا: ۹۵ |
| آقا محمدخان قاجار: ۱۸، ۱۹، ۳۸ | ادبیات معاصر: ۴۶ |
| اقانیم ثلاث: ۸۸—اقانیم سه گانه: ۹۰ | آدم: ۴۹، ۱۲۵ |
| اقبال آشتیانی، عباس: ۱۵، ۳۸ | آذر: ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۱۴۴— |
| ۱۰۴، ۱۴۹ | آذربیکدلی: ۱۳۷، ۱۳۶، ۵۰ |
| اقبال لاهوری: ۸۵، ۹۸ | آونی: ۶۸، ۸۷، ۸۸ |
| اقلیم عشق: ۶۳، ۶۴، ۷۰ | اروپا: ۱۰۰ |
| الاثنا عشریة فی ردّ الصوفیه: ۱۷۴ | ازبک، قبایل: ۴۲ |
| الاسلام علی ضوء التشیع: ۴۳ | ازمیر: ۱۴۹ |
| المعجم: ۵۱ | اسپینوزا: ۹۹ |
| آلوار: ۳۶ | اسکات وارینگ: ۳۰ |
| اموی: ۳۹ | اسکندر: ۴۹ |
| امیری فیروزکوهی: ۴۶، ۱۴۴ | اسلام در پرتو تشیع: ۴۲ |
| انجمن ادبی مشتاق: ۵۰، ۵۱ | اشرف افغان: ۱۸ |
| انجمن خوشنویسان ایران: ۱۲۸ | |

- انسان کامل: ۱۳۸، ۹۷، ۷۷، ۷۱، ۷۰، ۱۰۳
 بوعلی سینا: ۱۰۳
 انسان نخستین: ۹۷
 بهار، ملک الشعراء: ۴۶، ۱۰۴
 انگلس، فردر یک: ۱۰۰
 بیهقی، ابوالفضل: ۳۸، ۳۹
 انگلستان، انگلیز: ۳۳، ۳۵
 بیدآبادی، آقامحمد: ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۷
 انگلیسها، انگلیسیان: ۲۷، ۳۲، ۳۳، ۳۵
 انوری: ۴۵، ۴۶
 پ
 پاریس: ۳۰
 اوحدی مراغه‌ای: ۹۲، ۱۴۰
 پانتیسم: ۱۰۱
 اوستا: ۹۷
 پرتوی از فلسفه ایران باستان: ۹۵
 اینار: ۶۲
 پوپ، الکساندر: ۹۹
 ایران: بسیاری از جاها
 پورداد، ابراهیم: ۱۰۵، ۱۴۹
 آیین مزدیسنا: ۹۵، ۹۸، ۱۳۴، ۱۳۹
 پیامبر، پیغمبر(ص): ۳۹، ۴۳
 ۱۵۷
 پیر (پیر طریقت): ۷۷، ۷۸ و جاهای دیگر
 ب
 پیرمغان: ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۸
 باستانی پاریزی: ۳۲
 ۱۴۸، ۱۳۸، ۱۳۷، ۱۳۶
 باغ جهان‌نما: ۳۱
 جاهای دیگر
 باغ نظر: ۳۱
 باکو: ۱۴۹
 ت
 بایزید بسطامی: ۱۳۹
 تاریخ سیستان: ۳۹
 بدر جاجرمی: ۴۷
 تاریخ کلام الملوک: ۲۵
 بروجرذ: ۲۶
 تاورنیه: ۱۴
 برون، ادوارد: ۱۰۴
 تثلیث، ننگ تثلیث: ۸۸، ۸۹
 بصره: ۳۲
 تجربه الاحرار و تسلیة الابرار: ۳۵، ۴۴
 بغداد: ۳۰، ۴۰
 ۴۶
 بلوچ: ۲۰
 تذکرة الاولیا: ۱۲۴
 بندهشن: ۹۷

- ترک، قبایل: ۳۹
تسنن: ۲۹، ۴۰، ۴۳، ۱۷۳
تشیع: ۲۴، ۲۸، ۲۹، ۴۱، ۴۳، ۱۷۳
تشیع صفوی و تشیع علوی: ۴۱
تشیع و تصوف: ۴۱
تصوف: ۲۸، ۴۱، ۵۵، ۸۷، ۹۷،
۱۰۲، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۲۲
۱۲۲، ۱۲۹، ۱۷۳، ۱۷۹-
تصوف اسلامی: ۹۸-تصوف
شیعی: ۱۷۴-تصوف عابدانه:
۱۵۳-تصوف عاشقانه: ۱۵۳
تصوف اسلامی: ۹۷
تربفات: ۱۲۷
تفکرات: ۹۴
تفلیس: ۱۴۹
تقی خان (حاکم فارس): ۱۷۶
تقی زاده: ۱۰۶
تمهیدات: ۵۸
- جلوه، هادی: ۱۴۹
چشم دل: ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵
چنگیز: ۱۷۰
چین: ۱۵۱
- ح**
حافظ: بسیاری از جاها
حرعاملی، شیخ محمد: ۱۷۴
حزین لاهیجی، شیخ محمد علی:
۱۶، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۴
حکمت اسکندریه: ۹۵
حکیم صبوری: ۱۴۹*
حلاج: ۱۲۳
حلول: ۹۰، ۹۱
حنبل: ۱۶۰
حوا: ۴۹
- خ**
خارجی: ۴۰
خاقانی: ۵۰، ۵۱
خانخانی: ۱۸
خراسان: ۲۵
خضر: ۷۷
خلوت: ۱۱۰، ۱۱۶
خواجه نصیرثانی (نصیراصفهانی،
میرزامحمد): ۴۴
- ج**
جامی، عبدالرحمن: ۱۵۳
جبرئیل امین: ۷۰، ۸۷، ۱۴۷
جرجانی: ۱۲۷
جریر: ۴۵، ۴۶
جعفرخان زند: ۱۹

خونساز: ۴۱، ۲۲	رفسانس: ۱۰۰
خیام: ۱۲۹	روح القدس: ۵۱، ۸۸، ۸۹
	روزبهان شیرازی: ۷۴
د و ذ	روضة الشعراء، تذکرة: ۲۴
	روم: ۹۵
دارا: ۴۹	رياض العارفين: ۱۳۸
دانشگاه تهران: ۱۰۶	ریکا، ژان: ۱۰۴
دکارت: ۱۰۱	ریحانة الارب: ۲۳
دمشق: ۹	زردشت: ۹۶
دیرمغان: ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۷	زرین کوب، عبدالحسین: ۴۵، ۹۵
	زنجیر وجود (منظومه): ۹۹
	زندیه: ۲۵، ۱۷۳
دینشاه ایرانی: ۹۵	
دیوان صایب: ۱۴۴	
ذهبی: ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۷	س
	ساسانیان: ۴۲ — سلطنت ساسانی: ۲۸
	سبکتکین: ۳۹
روز	سره اسرار: ۱۲۸، ۱۲۹
رحمت علیشاه: ۱۴۹	سرچشمه تصوف در ایران: ۱۰۱
رد العجز علی الصدر: ۱۵۶	سروش: ۶۹، ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۳۱
رساله در عشق: ۸۲	۱۶۲، ۱۶۴
رساله عشق و عقل: ۵۶	سعدی: ۹، ۱۰، ۳۱، ۱۲۰
رستم التواریخ: ۱۸، ۳۲	سعید نفیسی: ۱۰۱
رستم دستان: ۳۴	سفینه المحمود: ۴۴، ۱۷۵
رشید یاسمی: ۴۶	سمبولیسم (رمزگرایی): ۱۱
رضی نیشابوری: ۸۸	سنائی: ۵۰، ۵۸، ۷۰، ۱۱۵، ۱۴۱
رئانی اصفهانی، حاجی آقا محمد:	۱۴۲، ۱۵۲
۱۷۶	

- سوانح: ۶۰
سوره: آعراف: ۸۷-انعام: ۱۲۹-
بقره: ۹۸، ۱۲۹-حجر:
۹۹-ص: ۹۹-نساء: ۴۰
سهروردی، شیخ شهاب الدین: ۱۲۷،
۱۵۳
سید اشرف گیلانی: ۴۶
سیرالعباد: ۱۵۲
سیر فلسفه در ایران: ۹۸
سیف الدین باخیزی: ۸۱، ۸۲
- ش
شاردن: ۱۴
شانسون: ۱۴
شاه اسماعیل: ۴۱، ۴۲
شاه اسماعیل، میرزا ابوتراب: ۱۹
شاه سلطان حسین: ۱۸، ۱۹،
۴۱، ۱۷۰
شاه سلیمان: ۱۴
شاه طهماسب: ۱۸
شاه عباس ثانی: ۱۴
شاه عباس کبیر: ۴۲
شاه نعمت الله ولی: ۱۴۱، ۱۴۲،
۱۴۳، ۱۷۵
شبلی نعمانی: ۸۶، ۱۴۲
شریعتی، علی: ۲۸، ۴۱، ۹۱
- شعله: ۵۰
شفیعی کدکنی: ۱۵۹
شمس تبریزی: ۵۷
شمس قیس رازی: ۵۱
شوق: ۱۰۹
شهادت: ۸۲، ۸۳
شهر یار: ۴۶، ۱۳۸
شهید بلخی: ۵۲
شیخ صفی: ۲۸
شیخ محمود شبستری: ۶۵، ۹۲،
۱۰۰، ۱۲۷
شیخ نجم الدین رازی: ۵۶
شیراز: ۲۰، ۳۱، ۳۵، ۳۷، ۱۷۴، ۱۷۷
شیرازی، آقا محمد هاشم: ۱۷۴، ۱۷۶
شیروانی، حاجی زین العابدین: ۱۷۴
- ص و ط و ظ
صباحی: ۴۵، ۵۰
صغیر اصفهانی: ۸۸
صفوی، صفویه: ۱۴، ۱۵، ۲۴، ۲۸،
۳۲، ۴۱، ۴۲، ۱۵۶، ۱۶۹
۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۹
صفین: ۱۳۸
صفویه: ۷۶، ۸۴، ۸۶، ۱۰۱، ۱۰۹،
۱۱۴، ۱۲۸، ۱۷۳ و جاهای دیگر
صید مرادخان زند: ۱۹

- طبری، احسان: ۹۴
 طبیب اصفهانی: ۴۸
 طور، طورسینا: ۸۷، ۸۸، ۱۱۰
 طهران: ۲۱
 ظهیر: ۴۵، ۴۶
 علی شاه: ۱۸
 علی مرادخان زند: ۱۹
 علی مردان خان بختیاری: ۱۹، ۳۶
 عوارف: ۱۲۷
 عیسی (ع): ۵۱—مسیح (ع): ۸۹، ۹۱
 عین القضاة همدانی: ۵۸، ۶۱، ۶۸، ۷۳
 عین الیقین: ۶۴، ۶۵، ۷۲، ۷۷

ع و غ

- عادلشاه (علیقلی خان): ۱۹
 عالم آرای نادری: ۱۸
 عباسی، عباسیان: ۳۹، ۴۰
 عبدالرزاق بیگ دُنبلی: ۳۵، ۳۶
 ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۵۲، ۱۷۷
 عادلشاه (علیقلی خان): ۱۹
 عالم آرای نادری: ۱۸
 عباسی، عباسیان: ۳۹، ۴۰
 عبدالرزاق بیگ دُنبلی: ۳۵، ۳۶
 ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۵۲، ۱۷۷

عبدالرزاق کاشانی: ۱۲۷

عبرالعاشقین: ۷۴

- عثمانی (ها): ۱۵، ۲۱، ۲۲، ۲۳
 ۳۲، ۳۸، ۴۲—رومیان: ۲۲، ۲۳—
 رومیه: ۲۳
 فارس: ۲۰، ۱۷۶
 فتودالها: ۱۵—فتودالیه: ۱۷—ضد
 فتودالی: ۱۷—نظام فتودالی: ۱۳

ف و ق

- فتحعلی خان افشار: ۱۹
 فتحعلی شاه قاجار: ۱۹، ۳۵، ۳۶
 فرانسویها: ۳۲
 فرانسه: ۳۰
 فرخی: ۴۹
 فردوسی: ۱۶۸
 فرقدان: ۶۴، ۱۶۲
 فرنگ: ۳۳
 فروزانفر، بدیع الزمان: ۱۵۱
 عراق: ۳۲
 عراقی: ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶
 عرفان نامه: ۱۰۲
 عسکراف، سلمان: ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱
 عطار: ۱۱، ۵۷، ۷۷، ۷۸، ۸۱، ۹۰
 ۱۴۲، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۷۸
 علم الیقین: ۷۲، ۷۷، ۱۴۴، ۱۵۳
 علی بن ابیطالب (ع): ۴۲، ۴۳، ۴۸
 ۴۹، ۱۳۸

- فلسفه خسروانی: ۹۸، ۱۵۳
فلسفه غرب: ۹۹
فنا: ۵۹، ۸۶، ۸۷
قاجار، قاجاریه: ۱۵، ۲۸
قرآن مجید: ۶۸، ۸۷، ۸۸، ۱۱۰، ۱۲۴
قزوین: ۲۱، ۲۲
قصیده بث الشکوی: ۵۲
قصیده طلوعیه: ۴۹، ۵۱
قلزم: ۵۹، ۸۵
- ک و گ**
کامل مصطفی الشیبی: ۴۱
کُر، رودخانه: ۳۸
کُربن، هانری: ۷۵
کردستان: ۲۳
کرمان: ۲۰، ۳۸
کریم خان زند: ۱۵، ۱۹، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸
کلیسا: ۶۳، ۷۱، ۷۲، ۸۸، ۱۳۱، ۱۵۶
کمپانی هند انگلیس: ۳۵
- کیوان قزوینی، حاجی ملاعباس: ۱۰۲
گرچی: ۳۸
گلشن راز: ۶۵، ۱۰۰، ۱۲۷
گنوستیکها (غنوسیا): ۹۸
گیلان: ۴۰
گیومرث: ۹۷
- ل**
لار: ۱۷، ۲۴
لامارتین: ۹۹
لاهور: ۸۹—حقیقت لاهوتی: ۹۱
لایبنتس: ۹۹
لرستان: ۲۳
لطفعلی خان زند: ۱۹
لن ترانی: ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۸۷، ۸۸
- م**
ماتریالیستهای یونان باستان: ۹۴
مارکوس اورلیوس: ۹۴
مثنوی: ۵۹، ۹۲، ۹۶، ۱۴۲
محمد حسن خان: ۱۹، ۳۷
محمد قزوینی: ۴۷
محمد قلی خان افشار: ۱۹
محمد هاشم، میرزا: ۱۸، ۳۲
محمود افغان: ۱۸
محمود غزنوی: ۳۹
محیط طباطبائی: ۴۶

- مدرس، میرزا ابوالقاسم: ۱۷۷
 مریم (ع): ۵۱
 مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات فارسی: ۱۰۵
 مشتاق: ۴۴
 مشهد: ۳۸
 مصیبت نامه: ۷۷
 معاویه: ۱۳۸، ۳۹
 معتزله: ۱۷۳
 معین، محمد: ۱۴۵، ۱۳۴، ۱۰۵، ۱۰۴، ۷۵
 مغول: ۱۷۰

منطق الطیر: ۸۱، ۱۵۲

موسی (ع): ۶۷، ۶۸، ۸۷، ۸۸

۱۱۰ — موسی عمران: ۸۸

۱۱۰ —

کلیم الله: ۶۸

موصل: ۱۷۵

مولوی: بسیاری از جاها

مولیر: ۱۴۶

مونس الاحراز: ۴۷

و

واتیکان: ۱۰۰

واله: ۵۰

واله داغستانی: ۲۴

«واو» حذف و ابجاز: ۱۵۹

وحدت وجود: ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۸۴

۸۹، ۹۱، ۹۲، ۹۶، ۹۸، ۹۹

۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳

۱۴۰، ۱۷۱

وحید دستگردی: ۱۰۴، ۱۲۶، ۱۲۷

ولی محمدخان: ۲۴، ۲۵

وینفیلد: ۹۶

ن

نادرشاه: ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۳

۲۴، ۲۸، ۳۱، ۳۸، ۴۸

۱۶۹، ۱۷۶

ه

هائیز: ۱۵۷

هاتف: بسیاری از جاها

همدان، همدانیان: ۲۲	هانس هانریش شدر: ۹۷
هند، هندوستان: ۳۴، ۳۳، ۲۴، ۱۵	هانوی (انگلیسی): ۲۰
یزدجرد: ۲۳	هجویری: ۱۲۷، ۷۴
یعقوب لیث: ۴۰، ۳۹	هرن، پاول: ۳۶، ۳۵
یونان: ۹۸، ۹۵	هگل: ۱۰۱
یَهُوَه: ۹۱	همایی، جلال: ۱۵۳، ۱۰۴، ۹۸
	۱۷۵، ۱۶۹

