

دکتر مهین پناهی*

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه الزهرا (س)

فصلنامه مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

سال دوم، شماره سوم، تابستان ۱۳۸۹

(صص ۷۲-۵۱)

خطبه قدس

(عرفان امیر خسرو دهلوی در مطلع الانوار)

چکیده

در این پژوهش چگونگی «عرفان در مطلع الانوار امیر خسرو دهلوی» بررسی شد و به این سؤالات پاسخ داده شد:

- حضور الفاظ و اصطلاحات صوفیانه در مطلع الانوار چگونه است؟
 - مقامات و احوال در آن چگونه مطرح شده و به چه معنی به کار رفته است؟
- در این پژوهش ابتدا عناصر عرفانی مطلع الانوار جستجو و پس از طبقه بندی آن ها به مقامات و احوال و تفکیک کاربرد حقیقی و مجازی آن ها؛ با سایر اصطلاحات کتاب های عرفانی، مقایسه ای اجمالی انجام شد. پس از انجام پژوهش این نتیجه به دست آمد که مطلع الانوار یک کتاب اخلاق عرفانی است و اصطلاحات عرفانی فراوانی در آن، به شکل حقیقی و مجازی به کار رفته است. اصطلاحات عرفانی که در معنی اصطلاحی خود به کار رفته است، عبارت است از:
- دسته ی اول: مقامات طلب، فقر، توکل و رضا، و احوالی مانند عشق، شوق و فنا.
 - دسته ی دوم: اصطلاحات عرفانی که در معنی مجازی به کار رفته است.

* panahi_mah@yahoo.com

گذشته از این ها امیر خسرو به عناصر تربیتی صوفیه هم اشاره کرده است مانند اخلاص، همت، قناعت، پیروی از پیر و آدابی مانند خلوت. همچنین در این کتاب از معرفت خداوند و آموزه های اخلاقی - عارفانه ی فردی و اجتماعی نیز سخن رفته است و در این پژوهش به اشاره و ارائه ی مآخذ آن ها اکتفا می شود. لازم به ذکر است این پژوهش با حمایت معاونت پژوهشی دانشگاه الزهرا صورت گرفته است و بدین وسیله از آن حوزه محترم سپاسگزاری می شود.

کلید واژه ها: عرفان امیر خسرو دهلوی، اصطلاحات عرفانی مطلع الانوار، آموزه های عرفانی در مطلع الانوار.

مقدمه

امیر خسرو دهلوی شاعر فارسی گوی هند (۶۵۱-۷۰۵ ه. ق) است. وی با مشاغل رسمی و دبیری شاهان هند، به شاعری پرداخته است. در سن پنجاه و شش سالگی (۷۰۹ ه. ق) مرید شیخ نظام الدین اولیا شده است. نظام الدین اولیاء از پیروان طریقت خواجه ابو احمد ابدال چشتی است. گرچه نمی توان امیر خسرو را صوفی کامل عیار و مرشد نامید؛ اما به جهت ارادت به این قوم برای اهل ادب و صاحب‌دلان، آثاری مشحون از لطف و صفا با رانحه ی عرفانی به جا گذاشته است. یکی از این آثار مطلع الانوار است. از مطلع الانوار امیر خسرو تصحیح منقحی در دست نیست. آنچه در کتابخانه‌ها موجود است، نسخه های ناخواناست و به همین دلیل نسخه ی تصحیح شده ی مسکو که هنوز جای کار دارد، انتخاب شد.

پیشینه ی پژوهش

درباره ی مطلع الانوار پژوهش ویژه ای انجام نشده، فقط آقای موسی درودی پایان نامه ی خود را درباره ی تحقیق در احوال و آثار امیر خسرو دهلوی در دانشگاه تهران در سال ۱۳۳۷ نوشته است. در گروه زبان فارسی جامعه‌ی ملیّه‌ی اسلامیّه دهلوی نو نیز

همایشی بین المللی درباره ی امیر خسرو دهلوی در اسفند ۸۴ برگزار شد که مجموعه مقالات آن نیز منتشر نشده است.

مسأله و هدف پژوهش

بخشی از میراث گران سنگ ادب فارسی در گرو پارسی گویان ایرانی و یا ایرانی تبار سرزمین هند است. شناخت و تحلیل این بخش ارزشمند از ادب فارسی که چونان حلقه ای مفقوده از سلسله ی ادبی فارسی است، می تواند افزون بر تکمیل دانسته های ما در حوزه ی تاریخ ادبیات، سبک شناسی، نقد ادبی و... بیش از پیش سبب پویایی دانش های ادبی ما شود.

امیر خسرو دهلوی از پارسی گویان ایرانی تبار عارف مشرب سرزمین هند است که علاوه بر دیوان شعر، منظومه هایی چند از خود برجا گذاشته است. یکی از پنج گنج وی که به تقلید از نظامی گنجه ای سروده، مثنوی مطلع الانوار است که در سال ۶۹۸ ه. ق در موضوع توحید و تحقیق و تهذیب و تربیت سروده است. هدف پژوهش حاضر بررسی ابعاد عرفانی این منظومه و شناخت مشرب عرفانی او است.

خطبه ی قدس (عرفان امیر خسرو)

بسم الله الرحمن الرحيم

خطبه ی قدس است به ملک قدیم

(دهلوی، ۱۹۷۵: ۱)

امیر خسرو دهلوی (۶۵۱-۷۰۵ ه. ق) با احوال شریف و مقامات عالی مأنوس بوده، چنانکه ذهن و زبان شاعر مشحون از آموزه های اخلاقی عارفانه بوده است. این ویژگی ذهن و زبان شاعر در سراسر مطلع الانوار وی جاری است. حضور اصطلاحات عرفانی در مطلع الانوار را می توان این گونه دسته بندی کرد. دسته ی اول اشاره به مقامات و احوال عارفانه است. مانند مقام های طلب، فقر، صبر، توکل و رضا و احوال شریف مانند عشق، محنت، شوق، مشاهده، حضور، لقا و فنا که از محبت ناشی می شوند. دسته ی

دوم اصطلاحات عرفانی است که برای بیان مسائل اخلاقی از ذهن شاعر بر زبان وی جاری شده است. بدون توجه به کاربرد اصطلاحی کلماتی مثل عزلت، ملامت، ارادت، سلوک، انصاف و مانند آن ها که در تشبیه امور محسوس به معقول (غیر حسی) و تشبیه معقول به معقول نیز از آن ها استفاده شده است. اصطلاحات عرفانی به کار رفته در مطلع



الانوار، دارای نظم و توالی نیستند ؛ یعنی از مراتب و مقامات و احوال ابتدایی شروع نشده‌اند بلکه از احوال و مقامات به طور پراکنده سخن رفته چنانکه از فنا (همان: ۸) که از آخرین احوال است در ابتدای دیوان

و از توکل (همان: ۵۹) و طلب (همان: ۱۷۱) در اواسط آن سخن گفته شده است.

۱- مقامات و احوال

مقامات

امیر خسرو از میان مقامات به طلب، توکل، صبر و رضا پرداخته است؛ گر چه وی از توبه سخن نگفته اما با ترغیب به فضایل و ترک محرمات و مکاره به آن توجه کرده است.

طلب

طلب، نخستین کشش و سرمایه ی سیر و سلوک است ؛ چنانکه خواجه عبدالله انصاری (وفات ۴۸۱ هـ. ق) آن را پیشین پایه ی یافتن حق نامیده است. (میبدی ، ۱۳۴۴، ج سوم : ۴۹۰). گفته اند راه وادی طلب از زهد است (عطار، ۱۳۷۳: ۲۱۵؛ مستملی بخاری، ۱۳۷۳، ربع سوم: ۱۲۱۹) امیر خسرو با اشراف کامل از این معنی با ظرافت و ایجاز به « طلب» که از مسیر زهدمی گذرد، اشاره کرده؛ یعنی در وادی طلب بدون توشه ی دنیایی باید رفت.

کام تو از بودن این گوشه چیست در ره وادی طلب توشه چیست

(همان: ۱۷۵)

وی در ابیات دیگر به دست افشانی از دنیا و تعلقات آن امر کرده است:

زر که ستانی و دهی چیست خس	خاصه که بستانی و ندهی بکس
صره ی صوفی علف شاهدست	موش نداند که جو زاهدست
زاهد زر دوست گره کرده سخت	عقد گشایان به کمین گاه رخت
زشت بود صوفی و میل زرش	موی نه و کوه گران بر سرش
... دعوی فقر و عمل زر مدام	فقر گر اینست تجارت کدام

(همان: ۱۵۸ و ۱۵۹)

فقر

عزالدین کاشانی (عارف قرن هشتم) در تعریف فقر گفته است: «سالک راه حقیقت به مقام فقر نرسد الا بعد از عبور از مقام زهد، چه اول تا رغبت او از دنیا منصرف نگردد، عدم تملک از او درست نیاید و اسم فقر بر کسی که رغبت دارد به دنیا، اگر چه هیچ ملک ندارد عاریت و مجاز بود» (کاشانی، ۱۳۶۷: ۳۷۵).

امیر خسرو به مقام فقر توجه داشته و حضرت رسول اکرم (ص) را به این مقام ستوده است:

ابلق ایام در آخور گهش	زاویه ی فقر تفاخر گهش
-----------------------	-----------------------

(دهلوی، ۱۹۷۵: ۱۸)

امیر در معنی فقر و درستی آن نه تنها به عدم املاک بلکه به عدم وابستگی عنایت کرده است:

آنک نگرده قدمت ز آب تر	جز قدمی خشک چه باشد دگر
تر قدمی پایه دیگر بود	گر همه زآبی قدمت تر بود
فقر کز وجان عدمی بیش نیست	جمله دمی و قدمی بیش نیست
زنده فقیر است که دم باشدش	اوست رونده که قدم باشدش

(همان: ۱۵۲)

وی مدعیانی را که روح والای خود را وابسته ی مادیات و امور دنیوی می کنند،
مرده دلانی دانسته است که مردگان از آنان بهترند.

مرده به آن خر که ز بهر دو جو کرد بهر جام دم عیسی گرو

(همان: ۱۵۸)

عدم توجه به دنیا از بغض خداوند به آن است: زیرا رسول اکرم (ص) فرمود: «ان الله تعالی منذ خلق الدنيا لم ينظر اليها بغضاً لها، گفت خدای تعالی تا دنیا را بیافرید به وی ننگریست از دشمنی او را» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۶۷) پس «دوست داشتن چیزی را که دوست، آن را دشمن دارد محال است... پس با دعوی محبت، توجه به دنیا محال است» (پیشین، همان صفحه).

توکل

صوفیه تعریف های مختلفی از توکل کرده اند (قشیری، ۱۳۶۱: ۴۵)، از جمله عزالدین کاشانی توکل را «تفویض امر با تدبیر و کیل علی الاطلاق و اعتماد بر کفالت کفیل ارزاق» تعریف کرده است. (کاشانی، ۱۳۶۷: ۳۹۶) زیرا خداوند فرمود: «وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (مائده/ ۲۳). ابراهیم ادهم قطع امید از خلق و ترک سؤال را گرچه تلویحی باشد، توکل نامیده است. (عطار، ۱۳۵۵: ۱۱۸).

عزالدین کاشانی گفته است توکل از کسی درست آید که به درجه ی یقین رسیده باشد و همه ی امور را مقدر و مقسوم مشیت خداوند بداند. وی گفته است هر مقامی بدایت و نهایت دارد به جز توکل که همه بدایت و اقبال است و آن دو طرف دارد. اول تفویض امر به حق تعالی، و دیگر عنایت او (کاشانی، ۱۳۶۷: ۳۹۶).

محمد غزالی (وفات ۵۰۵ هـ.ق) آداب توکل و طریق نیل به آن را مفصل شرح داده و آن را سه درجه دانسته است:

۱- توکل با متوسل شدن به اسباب یعنی با اختیار و تدبیر ۲- توکل با ابتهال و دعا ۳- توکل با ترک تدبیر و خود را چون مرده ای به دست غسال سپردن و همه چیز را از جانب خدا دیدن (غزالی، ۱۳۶۹: ۲۵۹).



امیر خسرو از میان گونه هایی که غزالی در توکل بیان کرد، گونه ی نخست را پسندیده است؛ یعنی بدون ترک اسباب و کوشش، چشم به عنایت حق دوختن که پسندیده ترین شیوه هاست.

من کمنت راهنمونی به کار جهد ز من موهبت از کردگار
(دهلوی، ۱۹۷۵: ۵۹)

وی در عرفان عملی خود به توکل مقید بوده و آن را علاج شکستن تکبر و خودپسندی دانسته است.

جوش رعونت به دماغ فتاد باد تکبر به چراغ فتاد
پای چو زین می به تزلزل زدم تکیه به دیوار توکل زدم
کرد توکل چو به درگه سخن ما و توکلت علی الله سخن
(همان: ۶۰)

رضا

خداوند از بندگانی یاد کرد که خدا از آن ها خشنود و آن ها هم از خدا خشنودند «رضی الله عنهم و رضوا عنه» (مانده / ۱۱۹) و پیامبر اکرم (ص) فرمود «الرضا بالقضا باب الله الاعظم» (غزالی، ۱۳۵۳: ۸۵۷). حضرت علی (ع) فرمود: «هر کس که مقیم بساط رضا باشد، از حق تعالی، هیچ کراهیت ندارد» (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۸۷).

بیشتر صوفیه رضا را جزو مقامات دانسته اند که سالک بعد از نیل به یقین و محبت، به آن نایل می شود (کاشانی، ۱۳۶۷: ۴۰۰ و ۳۹۹). ابو نصر سراج (سراج، بی تا: ۵۳)، غزالی (غزالی، ۱۳۵۳: ۸۵۷) و سهروردی (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۸۸) «رضا» را مقام دانسته اند؛ یعنی رضا از آن دسته ملکات اخلاقی است که زایل نمی شود و اکتسابی است. مشایخ خراسان با این تعریف موافقت کرده اند؛ ولی عراقیان آن را احوال تلقی کرده، موهبتی و غیر اکتسابی دانسته اند. (قشیری، ۱۳۶۱: ۲۹۵) گر چه ابو عثمان حیری (وفات ۲۹۸ ه. ق) گفته است بعضی احوال ممکن است دایمی باشد؛ چنانکه او خود را به مدت چهل سال در رضا می دیده است و در این مدت نه خشمگین می شده و نه از چیزی کراهیت داشته است (همان: ۵۳ و ۹۳، هجویری، ۱۳۵۸: ۲۲۴).

عزالدین کاشانی «رضا» را نهایت مقامات سالکان دانسته است (کاشانی، ۱۳۶۷: ۳۹۹) و آن را عبارت از «رفع کراهت و استحالی مرارت احکام قضا و قَدْر» تفسیر کرده است که محقّ رضا بعد از عبور از منزل توکل به آن می رسد.

امیر خسرو نیز به این مقام بیش از سایر مقامات توجه کرده، و سالکان حق را به کسب این مقام ترغیب کرده است و مدعی عشق را که به قضا و بلائی دوست خشنود نباشد، به استعفای از عشق توصیه کرده است.

به که در این ره به رضا ایستی	رنجه مشو چون به قضا ایستی
گر همه به دیده زند دوست تیر	مَنّت بر دیده نه و درپذیر
چون تو فغان از خاری کنی	به که جز عشق شماری کنی

(دهلوی، ۱۹۷۵: ۱۸۱)

وی آرامش حیات و توشه ی راه پر فراز و نشیب سلوک را رضا می داند.

لنّگر و آرام به یک گوشه نه	راه بلا را ز رضا توشه نه
----------------------------	--------------------------

(همان: ۱۵۳)

زاهدی از خوان رضا توشه گیر	گشت زغوغای جهان گوشه گیر
----------------------------	--------------------------

(همان: ۸)

امیر، دولت رضا و خرسندی را پادشاهی نامیده است.

ای که ترا دولت خرسندی است شکر خدا کن که خداوندی است
(همان: ۱۷۳)

امیر چاره ی بینوایی را نقد « رضا » تلقی کرده تا با خشنودی و در وقت بی چیزی و
نداری، عزت نفس و شرف انسانی حفظ شود.

بی درمی نقد رضا پیش نه محتشمی لقمه به درویش ده
(همان: ۱۷۰)

امیر در عرفان عملی خود بنده وار، امور خود را به خدا واگذار کرده و در شأن بنده
نمی داند که در حکم و مشیت خداوند متعال دخالت کند. پس راضی به رضای اوست.

من عمل خویش کنم بنده وار آنچ خدائست برانم چه کار
(همان: ۱۵۱)

وی همان طور که توکل با کوشش را پسندید؛ در مقام رضا نیز همان شیوه را
می پسندند یعنی به کار بستن آنچه در وسع و اختیار آدمی است و واگذار کردن آنچه در
وسع نیست به قادر متعال.

خسرو مسکین ز دل مستند طرح به تسلیم رضایت فکند
کار نگویم که چسان کن برو آنچه ز تو می سزد آن کن برو
(همان: ۱۵)

۱-۲* احوال

عشق

گر چه بعضی عشق را از مقامات دانسته اند. (عطار ، ۱۳۷۳: ۲۲) اما از آن جهت که
محبت و عشق موهبت محض است بعضی در ذیل احوال از آن سخن گفته اند و بنای
همه ی احوال عالیه را محبت دانسته، آن را میل قلب به عالم جمال صفات و میل روح به
مشاهده ی ذات تعریف کرده اند (کاشانی، ۱۳۶۷: ۴۰۴).

امیر خسرو نیز به عشق بیش از سایر احوال توجه کرده است ، وی هستی عاشق و معشوق و عشق را یکی دیده همچنانکه حدیده و محماه و حمی یکی است. وی از میان مخلوقات، تنها آدمی را قابل و لایق رنگ و بوی عشق دانسته است.

عاشق و معشوق شد و عشق هم	هستی این طایفه سر تا قدم
قابل آنست از آن روی یافت	آنکه دماغ بشر این بوی یافت
بر دگری خود نتواند گذشت	فیض ز قابل که نداند گذشت

(دهلوی، ۱۹۷۵: ۱۸۵)

امیر خسرو آب و آینه را نماد دل و روح آدمی گرفته که اگر از زنگار جمادی پاک شود، قابل نشان دادن صفات الهی می گردد.

آئینه و آب بود عکس گیر	نیست گل و سنگ تصویر پذیر
------------------------	--------------------------

(همان: ۷۹)

اما هر کسی قابلیت دولت عشق و آئینه ی جمال شاهنشاهی شدن را ندارد.

باز نه قابل دل هر مردم است	بس دل مردم که به غفلت گم است
----------------------------	------------------------------

(همان)

امیر نیز به قدرت عشق در مقابل عقل اشاره نموده و عقل را به پروانه ای تشبیه کرده که در شعله ی عشق می سوزد و بی رونق می شود.

مشعله ی عشق چو شد خانگی	سوخته شد عقل به پروانگی
...روح درین زاویه بیگانه ایست	عقل درین سلسله دیوانه ایست

(همان: ۱۸۰)

این شاعر عارف نیز به نقش عشق در خلقت عالم (به استناد لولاک لماً خلقت الافلاک) (مولوی، ۱۳۶۹: ۱۰۵) اشاره کرده است و به آن سویی بودن سر رشته ی عشق معترف شده است.

چرخ که زیرست و زیر هر نفس	زیر و زبر کرده ی عشقست و بس
---------------------------	-----------------------------

(همان: ۱۸۰)

عوارض عشق

محنت از عوارض عشق است. کشیدن بار عشق و ناز معشوق چنان با عشق آمیخته است که خواجه عبدالله انصاری گفته است: محنت قبل از محبت در دل جا گرفت «محبت در بکوفت محنت جواب داد» یعنی نه تنها محنت و محبت هم خانه اند؛ بلکه محنت زودتر از عشق در دل وارد شده بود. (رازی، ۱۳۶۶: ۴۵)

امیر خسرو نیز به محنت عشق پرداخته و آن را آتش بر جراحت، نرم و ذوب شدن دل از تاب عشق، آوارگی، جفا دیدن و مردن از غمزه های محبوب، تشبیه کرده است.

عشق زبانی زهر افسرده پرس	سوزش آن از دل آزرده پرس
ذوق نمک گر چه زبان را خوشست	چون به جراحت فکنی آتشت

(دهلوی، ۱۹۷۵: ۱۷۹)

دل که اسیر رخ رنگین بود	موم شود گر چه که سنگین بود
-------------------------	----------------------------

(همان: ۱۸۲)

روی نکو راحت نظارگیست	بر دل عاشق غم و آوارگیست
-----------------------	--------------------------

(همان)

کس ز رخ خوب وفایی ندید	کیست که آن دید و جفایی ندید
------------------------	-----------------------------

(همان)

محنت عشق راهنمای درگاه حضرت دوست است و بر شیرین دارد.
لنگر و آرام به یک گوشه نه راه بلا را ز رضا توشه نه
ژنده محنت علمی ساز کن بر سر ایوان فلک تازکن

(همان: ۱۵۳)

بدون چشش جام بلا و خدنگ عشق، دستیابی به ثمره های نورانی عشق میسر نمی شود.

گاه و غا در صف مردان مرد	نام نبرد آنک خدنگی نخورد
--------------------------	--------------------------

...تا نشود خسته به صد جا دلت
نور دقایق نشود حاصلت
(همان)
عاشق هر چند بلاکش عشق است؛ اما با یک غم، خوشی را خریده و غم های دیگر
را از دل زوده است. عاشق به درد عشق خوش است و از غم نان و نام رهیده است و
عشق تصفیه کننده ی روح و جان است.
زنده دلان خوش ز غم دل شوند جانوران پاک به بسمل شوند

(همان: ۱۸۱)

ترک جان از عوارض دیگر عشق است؛ چنانکه در سیر و سلوک شرط ادای حق عشق،
ترک جان در راه محبوب تلقی شده است (عطار، ۱۳۷۳: ۲۳۳ و ۲۳۰؛ مولوی، بی تا: ۴۰۹ و ۳)
امیر خسرو نیز ادعای عشق بدون جانبازی را مترادف با بازیچه گرفته و شرط درستی
عشق را ترک جان دانسته است.

جان که نه عشقش بود آن بازی است عشق نه بازیست که جانبازی است
چند بری عشق به بازی به سر عشق دگر باشد و بازی دگر
مرد که در عشق ز جان فرد نیست گر صف کافر شکند مرد نیست
(دهلوی، ۱۹۷۵: ۱۸۱)

معیار عشق

یکی از مباحث مطرح در عشق، معیار حُسن یا محبوبی است. بعضی مانند روز بهان
بقلی (بقلی شیرازی، ۱۳۷۷: ۳۴) حُسن را معدن عشق می پندارند و بعضی دیگر
مانند مولوی (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۵) و (عطار، ۱۳۷۳: ۲۵۲ و ۲۴۹) محبوبی را ملاک عشق
می دانند.

امیر خسرو مانند عطار و مولوی محبوبی را ملاک عشق دانسته است نه رنگ و روی
ظاهری را.

حُسن نه نیکوئی رنگست و بوست هر چه کند جای به دل ها نکوست
نیست غم از رنگ و صفائی که هست ناز و کرشمه است بلائی که هست

... نافه که بوئیش نباشد به پوست خون فسرده نتوان داشت دوست
 خوب که او حسن نداند فروخت سینه ز آتش نتواند فروخت
 (دهلوی، ۱۹۷۵: ۱۸۴)

شوق

از ثمره های دیگر محبت، شوق است و آن را برخاستن دل به انگیزه ی دیدار محبوب تعریف کرده اند چنانکه ابو عثمان حیری گفته است: « الشَّوْقُ ثَمْرَةٌ الْمَحَبَّةِ مَنْ أَحَبَّ اللَّهَ اشْتَقَّ إِلَى لِقَائِهِ » (کاشانی، ۱۳۶۷: ۴۱۱) (شوق میوه ی محبت است. هر کس خدا را دوست بدارد، به دیدارش شوق دارد). روشن است منظور از دیدار حق تعالی، مشاهده ی قلبی است.

مشایخ صوفیه شوق را از احوال دانسته اند (همان). امیر خسرو نیز شوق را مهمان تلقی کرده؛ بنابراین جزو احوال دانسته و با مشایخ دیگر موافقت کرده است.

شحنه ی شوق آمده مهمان دل دل، من خود بسته به دامان دل
 (همان: ۶۳)

وی شوق را ثمره ی شدت محبت و آتش عشق می داند نه میلی ملایم
 شوق نباشد به تمنای نرم تا نبود جوشش خون های گرم
 (همان: ۱۸۵)

همچنین وی شوق را از احوال جان و نه تن دانسته و جان بی شوق را مرده قلمداد کرده است.

شوق نه در آب و گل قالب است مست نگرده خم اگر تا لب است
 ... سردی دل مردگی دل بود خون چو به تن سرد بود گل بود
 (همان: ۱۷۸)

امیر در جای دیگر شربت شوق را مستی بخش می نامد.

بی غم هستی که به پستی کشد شربت شوقی که به مستی کشد
 (همان: ۷۷)

او از این تجربه ی عرفانی خود نیز سخن گفته است.

زین نمط آلوده ی شوق و نیاز در نظر خواجه رسیدم فراز
 عزالدین کاشانی دو گونه شوق تعریف کرده است، شوق محبان صفات به ادراک
 لطف و رحمت و احسان محبوب و دیگر شوق محبان ذات به لقا و وصال و قرب
 محبوب، و دومی را عزیزتر دانسته است. (کاشانی، ۱۳۶۷: ۴۱۱)
 امیر خسرو رسیدن به مواهب هر دو گونه شوق را موهبتی دانسته؛ چنانکه در درک
 معرفت لطف و رحمت و احسان محبوب گفته است.

تا ندهد فضل تو باران فراخ کشته ی کس بر ندهد نیم شاخ
 (دهلوی، ۱۹۷۵: ۱۲)

در شوق دوم که شوق به مشاهده، حضور و وصول است شوق محبّ به آن چیزی
 است که نیافته باشد و شوق مشاهده با وجود عین الیقین میسر می شود (کاشانی، ۱۳۶۷: ۴۱۳).
 امیر خسرو به نکته ی شهود با عین الیقین توجه داشته است و در توصیف پیر
 خود خواجه نظام به آن اشاره کرده است.

چشم یقینش به تماشای غیب در نظر او همه صحرای غیب
 (دهلوی، ۱۹۷۵: ۳۶)

وی مکرر شوق مشاهده ی محبوب اعلی را با عین الیقین همراه کرده؛ چنانکه در
 توصیف رسول اکرم (ص) سروده است:

پیش رو قافله ی پیش بین مردمک دیده ی عین الیقین
 (همان: ۱۸)

گشت خیال دئی از چشم دور یکی گشت دو چشمش به نور
 دست به در یوزه ی مقصود داشت روی به طاعتگه معبود داشت
 ناظر دیدار پسندیده گشت وز پی دیدن همه تن دیده گشت
 یافته عین الله و عین الیقین دیده بدو عین خدا را مبین
 (همان: ۲۶)

امیر تجربه های روحانی حضور و دیدار را چنان به نظم کشیده است که گویی نه تنها به حضور و مشاهده، بلکه به مصاحبه هم نائل گشته است و ندای « تَقَبَّلْتُ » را به گوش جان شنیده است.

رفته ز تن زحمت جانم برون	برده دل از هر دو جهانم برون
تن که نماندش اثر زندگی	زنده ی باقی شده زان بندگی
نیم شبان زان عمل بی ریا	خاص شدم در حرم کبریا
... چشم یقین سرمه ی جاوید یافت	نقد عمل سکه ی امید یافت
ریختم این نقد فلک را به جیب	بانگ تقبَّلْتُ برآمد ز غیب

(همان: ۶۵ و ۶۶)

در شوق حق الیقین که مقام وصول است، ممکن است باعث آن، شوق مشاهده و لقا باشد و لفظ لقا میان مشاهده و وصول مشترک است. در این حالت محب از فرط حلاوت و فرح مشاهده، خواهان دور شدن مرگ است. امیر خسرو از این حلاوت و فرح ناشی از لقای محبوب متعال محظوظ شده و برای پیر خود، خواجه نظام، نیز آن را مسئلت کرده است:

دار خدایا به رضای خودت خاص کرم کن به لقای خودت

(همان: ۳۷)

امیر خسرو تجربه ی روحی دیدار محبوب با عین الیقین را چنین سروده است:

یافتم آراسته نطع حضور بوسه زدم ذیل کرم را زدور

(همان: ۶۳)

فنا

فنا از احوال شریف و نهایت سیر الی الله است. فنا زوال اوصاف ذمیمه و بقای اوصاف جمیله است و این به مقتضای تزکیه و تحلیه ی نفس ممکن شود. گفته اند فنا سه درجه دارد فنای افعال، فنای صفات و فنای ذات (کاشانی، ۱۳۶۷: ۴۲۶).

در فنای افعال که آن را فنای ظاهری هم گویند، بر اثر تجلی افعال الهی صاحب این فنا چنان مستغرق افعال الهی می شود که نه از خود و نه از غیر خود هیچ فعل و اراده و

اختیار نبیند به جز اراده و فعل و اختیار حق تعالی. در چنین حالتی اختیار هیچ فعلی برایش نمی ماند و از مشاهده ی فعل الهی لذت می برد و سالک در این حال از قیام به امور شخصی باز می ماند و خداوند کسی را می گمارد تا امور او را انجام دهد (همان: ۴۲۷).
 امیر خسرو فنای افعالی را در بیرون آمدن از حواس ظاهری در داستان عشق گلخنی به شاه بازگو کرده است. گلخنی عاشق شاه بود و روزی شاه به گرمابه رفت. گلخنی چنان در تماشای معشوق محو شد و از حواس بیرون آمد که نیمی از بدن او سوخت و او از خود خبر نداشت تا دیگران آتش او را خاموش کردند. امیر خسرو در این داستان، محو حواس ظاهری و افعالی را لازمه ی عشق دانسته است.

ای که بمیبری ز تف یک شرار لاف چو خسرو مزن از عشق یار
 (دهلوی، ۱۹۷۵: ۱۸۸)

بود نوازنده نوا ساز درد تا شدم از عقل سراسیمه فرد
 رفت ز تن هم دل و هم دم برون بیخودیم برد ز عالم برون
 (همان: ۷۴)

در فنای صفات، ترک حجاب خودی ضروری است یا به تعبیری در منزل اول سیر فی الله، ترک وجود خودی ضروریست:

منزل اول خبرم شد ز راه رخت رها کردم بر جایگاه
 (همان: ۸۰)

همچنین برای سیر فی الله باید لباس خودی را خلع کرد.

ای قدم اندر ره مردان زده هفت درگنبد گردان زده
 بر نروی یک قدم از جای خویش تا ننهی بر سر خود پای خویش
 خاک شو از بار لگد چون گیا بو که رسی بر فلک کبریا
 (همان: ۱۵۲)

۲* کاربرد اصطلاحات عرفانی در معنی مجازی

حضور مفاهیم و اصطلاحات صوفیانه در ذهن و زبان شاعر موجب شده که این مفاهیم در غیر معنی اصطلاحی خود بر زبان شاعر جاری شود و نوعی نوآوری یا هنجار گریزی در این کاربردها مشاهده شود؛ مانند به کار بردن اصطلاح «خرقه در انداخته» که به معنی تسلیم محض (ثروت، ۱۳۷۵) است برای جان. همچنین صفت لیاقت شیخانه، برای فاخته، یا تشبیه دم فاخته به دم از حق زدن شیخ در بیت دوم این نمونه:

جان که از آن نغمه سرانداخته خرقه ی دیرینه درانداخته
فاخته شیخانه دم از حق زده گـرد گریبان زه ازرق زده

(دهلوی، ۱۹۷۵: ۶۹)

و در این نمونه «خنجر» سلطان وقت را (مشبه محسوس) به یقین (مشبه به معقول) که اصطلاح معرفتی صوفیه است تشبیه کرده است:

خنجر او نام کیان کرده حک همچو یقینی که کند رفع شک

(همان: ۴۱)

نمونه ی دیگر تشبیه نوای ملکوتی نماز به درختی است که از عین الیقین رسته است:

بانگ نماز ار چه دو تا می رود قامت او هم به سما می رود
پاک درختی از سما تا زمین رُسته ز سرچشمه عین الیقین

(همان: ۱۲۶)

تشبیه «روح» به «وجد» که از اصطلاحات خاص صوفیه در سماع است نشان دهنده ی تأثر عمیق این شاعر از فرهنگ و اصطلاحات صوفیه است:

روح ز مستی به رکوع و سجود وجد مصور شده نقش وجود

(همان: ۷۸)

به کار بردن کلمه ی صوفی در ترکیب "صوفی گردون" که مجاز از خورشید است

در این بیت :

صوفی گردون چو به خلوت نشست کرد فلک سبحه پروین به دست
(همان: ۶۱)

تشبیه قطره اشک به صوفی:

گریه به صحرای نیاز آمده قطره چو صوفی به نماز آمده
(همان: ۷۳)

به کار بردن اصطلاح «تسلیم» برای مفهوم بردباری در مقابل آزادی دیگران:
خاک زندت به سر خویش دار دیده‌ی تسلیم روان پیش دار
(همان: ۲۷۳)

نوع دیگر کاربرد اصطلاحات صوفیانه که به نظر می‌رسد بی‌اختیار در زبان این شاعر تراوش کرده کلماتی مانند: خرقه، رخصت، ملامت و صفاست که می‌توانست واژگان دیگری باشد؛ اما به جهت فضای ذهنی شاعر اصطلاحات صوفیانه بر آن‌ها غلبه کرده است:

خرقه آلوده ز صد قست دور هیزم تر دود برآرد نه نور
(همان: ۱۷۹)

مانند آن است اصطلاح «ملامت» در این بیت که در نکوهش مردم آزاری به کار رفته است:

هر چه اول به ملامت کشد آخر کارش به ندامت کشد
(همان: ۲۷)

همچنین به کار بردن اصطلاح «ملامت» برای اعمال نکوهیده که موجب سرزنش شود در این بیت:

تا کی از این کو به ملامت روی راه چنان رو که سلامت روی
(همان)

به کار بردن کلمه صوفی (همان: ۱۵۹، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۵۸) و عارف (همان: ۱۸۱) و آداب آنها مانند بی‌خوابی و چله نشینی:

عارفی از زنده دلان در نهفت تا به چهل سال به شبها نخفت
(همان: ۳۱۶)

کاربرد دیگر این اصطلاحات، در توصیف و همچنین صفت قرار دادن آن هاست. مانند این نمونه که صبح را به صفت «صفا» متصف کرده است، گر چه صفت صفا برای صبح با حرف اضافه با (با صفا) متداول است؛ اما صفا معنی عرفانی را تداعی می کند:
ذره کزان صبح صفا جست تاب خنده گشاد از لب آن آفتاب
(همان: ۳۱۶)

مانند آن است صفت صفا برای طریق که می تواند ایهام از شیوه ی صوفیه هم باشد:
راه روی کوبه طریق صفا رفته قدم بر قدم مصطفی
(همان: ۷۹)

نمونه ی دیگر به کار بردن صفت « صفا » برای غسل است و غسل صفا با آب دیده ی خود مجاز از تحول روحی و تصفیه چشم دل است .

دیده برانداخت نقاب دو چشم غسل صفا کردم از آب دو چشم
آب زدم بر رخ صافی صفات دست بشستم ز همه کاینات
گشتم از اندیشه عالم بری روی نهادم به نیایش گری
(همان: ۶۴)

همچنین است آوردن اسامی عارفان در معنی غیر حقیقی آن ها برای سیر مقامات پایین تا معراج عالم:

بس که مه توره بالا گزید اول ذوالنون شد و پس بایزید
(همان: ۸۵)

۳* آموزه های اخلاقی عارفان در مطلع الانوار

گذشته از کاربرد عناصر عرفانی در مطلع الانوار، این دیوان مشحون از آموزه های اخلاقی عرفانی است که در این مقال، مجال ارائه آنها نیست و تنها به آنها اشاره می شود. مانند معرفت خداوند متعال (همان: ۸، ۳۰۹)، مؤلفه های تربیتی صوفیه مانند تهذیب نفس و

رهایی از نفس اماره (همان: ۱۴۸)، اخلاص (همان: ۱۵۱ و ۱۵۰)، همت (همان: ۸۵)، خلوت (همان: ۶۲)، قناعت (همان: ۱۸۵) و آداب پیروی از پیر (همان: ۱۵۴).

آموزه‌های اجتماعی نیز در این کتاب به طور پراکنده به چشم می‌خورد. وی از آسیب‌شناسی صوفی‌نمایان عصر خود نیز غافل نبوده است و در جای جای مطلع‌الانوار حساب صوفی‌نمایان را از عارفان راستین جدا کرده است.

صوفی می‌خواهد که گوید ز حال
گر همه کشفست میدان جز خیال
(همان: ۱۵۷)

نتیجه

حاصل سخن آن که امیر خسرو در مطلع‌الانوار اصطلاحات عرفانی بسیاری را در معنی اصطلاحی و غیر اصطلاحی آنها به کار برده است - گرچه این کاربرد دارای نظم و توالی نیست - مانند مقامات طلب، فقر، توکل و رضا؛ و از احوالی مانند عشق و عوارض و ابتلائات آن، شوق و فنا سخن گفته است. گذشته از کاربرد اصطلاحات در معنای حقیقی آنها امیر خسرو این اصطلاحات را در معنای مجازی نیز به کار برده است (در تشبیه محسوس به معقول و غیر حسی و تشبیه معقول به معقول) که نشان از الفت روحی این شاعر با مباحث عرفانی است. به کار بردن ضمائر متکلم و حده در تجربه‌ی مقامات و احوال عرفانی نشان از تجربه‌های شخصی و چشمش عرفان عملی اوست. همچنین تأثر عمیق این شاعر از فرهنگ عمیق صوفیه و متون عرفانی است. چنان که ذهن و زبان شاعر مشحون از آموزه‌های والای عارفانه است. همچنین وی آموزه‌های والای عرفانی را نیز در حوزه‌ی خودشناسی و خودسازی، ادب با ولی نعمت و حضرت حق و تلطیف روابط اجتماعی و محور بخشی به آن‌ها برای نیل به کمال، وجهه‌ی همت خود قرار داده است. گرچه این شاعر این مضامین را به طور مرتب نیاورده، اما این کتاب مشحون از رایحه‌ی عرفانی می‌باشد و بیشترین ویژگی مطلع‌الانوار توجه به عرفان عملی است.

منابع

- ۱- قرآن کریم (۱۳۷۶) ترجمه فارسی بهاء الدین خرمشاهی، چاپ اول، تهران: جامی و نیلوفر.
- ۲- بقلی شیرازی، ابو محمد روزبهان (۱۳۷۷) **عبر العاشقین**، تصحیح هنری کربن و محمد معین، تهران: انستیتو ایران و فرانسه.
- ۳- ثروت، منصور (۱۳۷۵) **فرهنگ کنایات**، تهران: سخن.
- ۴- دهلوی، امیر خسرو (۱۹۷۵) **مطلع الانوار**، با تصحیح و مقدمه ی طاهر احمد اوغلی محرم اوف، مسکو.
- ۵- رازی، نجم الدین ابوبکر محمد بن شاهاوران بن انوشیروان (۱۳۶۶) **مرصاد العباد**، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۶- سراج طوسی، ابو نصر عبدالله بن علی (بی تا) **اللمع فی التصوف**، تصحیح رنولد آلن نیکلسون، تهران: نشر جهان.
- ۷- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۶۴) **عوارف المعارف**، ترجمه ابو منصور عبدالؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۸- شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا) (۱۳۰۲هـ. ق) **مجموعه رسائل**، تهران: چاپ سنگی
- ۹- عطار، فرید الدین (۱۳۵۵) **تذکره الاولیاء**، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.
- ۱۰- ----- (۱۳۷۳) **منطق الطیر**، تصحیح جواد مشکور، تهران: الهام.
- ۱۱- غزالی، محمد (۱۳۵۳) **کیمیای سعادت**، تصحیح احمد آرام، تهران: نشر کتابخانه مرکزی.
- ۱۲- ----- (۱۳۶۹) **احیاء العلوم الدین**، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۳- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۶۱) **ترجمه رساله قشیریہ**، با تصحیح و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.

- ۱۴- کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۶۷) **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه** ،
تصحیح جلال الدین همایی، تهران: هما.
- ۱۵- مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳) **شرح التعرف لمذهب
التصوف**، با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران : اساطیر.
- ۱۶- معین، محمد (۱۳۶۲) **فرهنگ معین**، تهران : امیر کبیر.
- ۱۷- مولوی، جلال الدین (۱۳۶۹) **فیه ما فیه**، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان
فروزانفر، تهران: امیر کبیر.
- ۱۸- ----- (۱۳۶۳) **مثنوی** ، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، به اهتمام
نصرالله پور جوادی، تهران: امیر کبیر.
- ۱۹- میبیدی، ابوالفضل رشید الدین (۱۳۴۴) **کشف الاسرار و عدة الابرار**، به اهتمام علی
اصغر حکمت، تهران.
- ۲۰- هجویری غزنوی جلابی، ابوالحسن بن عثمان (۱۳۵۸) **کشف المحجوب**، تصحیح
ژوکوفسکی با مقدمه قاسم انصاری، بی جا