

زبان حال در آثار علاءالدوله سمنانی

نصراالله پورجوادی

اسرار شطرنج
از لحاظ ادبی ابتکار
داشته و داستانی عرفانی درباره مهره‌های
شطرنج ساخته که در آن مهره‌ها به
زبان حال با نویسنده گفتگو می‌کنند.
این داستان در رساله‌ای مستقل به نام
«شطرنجیه» آمده است. نویسنده،
در دیباچه کوتاه خود به رساله،
می‌نویسد که «اسراری که در شطرنج

» < ودیعت نهاده بودند، از روی حال نه از روی مقال، جمله با
من آموختند. >^۳ پیش از این که اسرار را برای علاءالدوله به زبان
حال بازگو کنند، ظاهراً هاتف غیبی به او تذکری می‌دهد و از او
دعوت می‌کند که بنشینند و به این اسرار گوش دهد، و این کاری
است که گاه نویسندگان و شعرای دیگر نیز در ابتدای اثری که
خواسته‌اند بنویسند می‌کرده‌اند.

نخستین مهره‌ای که لب به سخن می‌گشاید پیاده است. پس از
اینکه نویسنده از پیاده درخواست می‌کند که او را پند دهد، مهره در
جواب می‌گوید:

... در من نگر که جان را فدای شاه کرده‌ام و در پیش او
چاکر وار استاده‌ام و روی در روی خصم او کرده تا هر
آسیب که از خصم او بدو خواهد رسید به من رسد. بدان
می‌روم تا خصمان او را به ترکانز بدوانم. اما راه پرخطر
است. گاه از فرس بترسم؛ گاه از پیل تهویل خورم؛^۴ گاه از
رخ، رخ برتابم؛ گاه از فرزین تهوین یابم.^۵ اما چون خانه را
با چندین رنج قطع کنم، با من گویند: «هشت کار کردی،
مزد بستان! تا اکنون پیاده بودی، این دم سوار شو! از مرتبه
حاشیه:

(۱) چهل مجلس که تحریر امیر اقبال سیستانی است تاکنون سه بار
چاپ شده است. بار اول از روی یک نسخه خطی به اهتمام عبدالرفیع
حقیقت (تهران ۱۳۵۸)؛ بار دوم به تصحیح نجیب مایل هروی (تهران
۱۳۶۶)؛ و بار سوم با عنوان «رساله اقبالیه: فواید شیخ علاءالدوله سمنانی»،
در مجموعه آثار کوتاه علاءالدوله سمنانی با عنوان انگلیسی *Alā'uddawla*
Simnāni: Opera Minora به تصحیح نکستون (دانشگاه هاروارد، ۱۹۸۸،
ص ۱۷۵-۲۴۴). متن این سه کتاب با هم تفاوت دارد.

(۲) علاءالدوله سمنانی، چهل مجلس، املاء امیر اقبال‌شاه سجستانی،
تصحیح نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۶، ص ۹۲. (این حکایت در دو چاپ
دیگر نیست.)

(۳) این قول و اقوال دیگری که از رساله «شطرنجیه» نقل شده است از
مصنعات فارسی علاءالدوله سمنانی، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران
۱۳۶۹، ص ۸-۳۲۳، گرفته شده است.

(۴) تهویل خوردن: ترسیدن و به وحشت افتادن

(۵) تهوین یافتن: آسانی و سبکی دیدن از کسی

ابوالمکارم رکن‌الدین علاءالدوله احمد بیابانکی سمنانی
(۶۵۹-۷۳۶) در عصری می‌زیست که استفاده از زبان حال در میان
نویسندگان و شعرای فارسی‌زبان بسیار رایج بود. علاءالدوله
سمنانی که خود یکی از مشایخ صوفیه عصر خویش بود در آثار
منثور و منظوم خود برای بیان مباحث و نکات عرفانی و حالات
صوفیانه به کلمات از زبان حال استفاده کرده است. علاءالدوله از
زمره صوفیانی است که مجلس می‌گفته‌اند و پاره‌ای از مجالس او
را که در فاصله سالهای ۷۲۴ تا ۷۳۵ ایراد شده است امیر اقبال‌شاه
سجستانی تقریر و تدوین کرده که به چهل مجلس معروف است.^۱
این کتاب نشان می‌دهد که سمنانی در هنگام مجلس گفتن نیز از
زبان حال استفاده کرده است. در اینجا ما بحث خود را با نقل
حکایتی از این مجالس آغاز می‌کنیم.

علاءالدوله در این کتاب بارها از زبان حال
داستان مورچگان استفاده کرده است. یکی از این موارد

مجلسی است که در آن از شیخ می‌خواهند تا از تنگ‌چشمی و
کوته‌نظری کسانی سخن گوید که بخشی از حقیقت را در عالم
می‌بینند، ولی محدودیت آن را ملاحظه نمی‌کنند و آن را مطلق
می‌انگارند. نمونه این قبیل اشخاص در میان متفکران، از نظر
علاءالدوله، ابن‌سیناست که می‌پنداشت که محرک اصلی اشیاء
عرش است. علاءالدوله در اینجا حکایت زبان حالی مورچگان را
که اصلاً از ابوحامد غزالی است از حافظه نقل می‌کند، حکایتی که
جلال‌الدین رومی نیز در مثنوی آورده است.

و امام غزالی در احیاء مثل زده است که مورچه ضعیف به
روی قرطاس می‌رود و کاتب خط می‌نویسد. ناگاه مورچه
سر قلم را بدید که خط از او پیدا می‌شود. گفت: هرچه
هست این قلم است. مورچه دیگر که از او دوربین‌تر بود
ناگاه دست کاتب را بدید. با خرمی تمام اعتقاد کرد که
هرچه هست از دست است، و آن‌که از قلم می‌داند کز
می‌گوید. هم بر این قیاس، تا موری دیگر برسد که بینایی
او به کمال‌تر بود. کاتب را دید، گفت: نه، آن موران دیگر کز
دیده‌اند. اصل این است که من شناختم.^۲

پیدایی به درجه فرزینی رسیدی و فرزین فرزانه شدی و همنشین شاه گردیدی».

پس از سخن پیاده، علاءالدوله خطاب به خواننده می‌گوید که: «اگر خواهی که بر بساط عبودیت فرزین با تمکین شوی و همنشین شاه گردی - الفقراء جلساء الله - پیاده وار پیش شاه جان فدا کن.» در ضمن به پاره‌ای از رموز شطرنج نیز اشاره می‌کند. از جمله می‌گوید که هشت خانه‌ای که پیاده باید طی کند رمز هشت بهشت است که پس از طی آن مؤمنان همنشین خداوند می‌شوند. علاءالدوله سپس به سراغ فرزین، یعنی وزیر، می‌رود و از او می‌خواهد که درسی به وی بیاموزد. مهره فرزین نیز درخواست او را اجابت می‌کند و به او می‌گوید که اگر می‌خواهد که از بیابان حیرت عبور کند و همنشین شاه گردد باید عزت جوید.

گفت: من همنشین شاهم و با شاه همخانه‌ام، به یک خصلت، و آن آن است که عزت جویم و گوشه اختیار کنم، چون عزت جستم عزت یافتم... تو نیز اگر خواهی که در جوار حق قربت یابی، گوشه‌ای گزین و از میان گوشه گیر و از راه گفتگوی برخیز که عزت سبب عزت است.

نویسنده پس از شنیدن پند فرزین، به نزد پیل و اسپ و رخ می‌رود و آنها نیز هر یک متناسب با حرکات خود نصیحتی به وی می‌کنند. تا سرانجام به آخرین مهره که شاه است می‌رسد و به او می‌گوید: «ای شاه با جاه، اینها همه رعیت تواند. فواید از ایشان حاصل کردم. بیار تا اسرار چه داری!» و شاه نیز مانند مهره‌های دیگر لب به سخن می‌گشاید و می‌گوید:

من والی ولایت این رقع‌ام. تا من به جای‌ام، بازی برجاست. اما چون من مات شوم همه رقعۀ بساط برافشانند و سپاه زیر و زبر گردد... این بدان یافته‌ام که آهسته رفتارم. چون رخ شتابزدگی نکنم. یک یک خانه به احتیاط بروم. و اگر احتیاط نکنم در دست پیاده مات شوم... تو نیز اگر خواهی که به رقعۀ شرع مرتبه شاه یابی... [باید که] حرفت من پیش‌گیری و صنعت من به جای آری و آهسته رفتار باشی، که شتابزدگی شیطانی است...

پس از پند شاه، نویسنده خطاب به خواننده می‌گوید که وضع او در این جهان مانند وضع شاه است. امروز اهل و اولاد و خدمتگاران گرد او را گرفته‌اند، ولی چون دست اجل آمد و او را مات کرد، هیچ کس قادر نخواهد بود که در گور دست او را بگیرد مگر کردار خود او. با این نصیحت، علاءالدوله رساله خود را به انجام می‌رساند.

گفتگو با مرده
گفتگوی علاءالدوله با مهره‌های شطرنج چیزی بیش از یک حکایت زبان حالی نیست، و او

نیز غیر از این ادعایی ندارد. سخنانی که او از زبان مهره‌ها نقل

کرده است سخنان خود اوست. اما مواردی هست که سمنانی ادعا می‌کند که موجودات زبان‌بسته با او سخن می‌گویند، البته نه به صورتی که دیگران نیز آن را بشنوند. یکی از این موارد گفتگوی است که علاءالدوله در گورستان با مرده‌ای کرده است. گزارش این گفتگو را خود در یکی از مجالس خویش نقل کرده است.

روزی در گورستان امام احمد حنبل توجه کرده بودم به خاک بزرگی که خاک او معین است به نزدیک مردم، و من یقین می‌دانم که او آنجا نیست، اما می‌رفتم به سر خاک او. در راه گنبدی خراب بود که من هرگز نشنیده بودم که آنجا کسی هست مدفون. چون از آن گنبد می‌گذرم، می‌بینم که از آنجا اشارتی می‌رسد که: «کجا می‌روی؟ بیا ما را نیز زیارتی کن!» من بازگشتم و به گنبد درآمدم و آنجا وقت من خوش شد. می‌بینم که روح او با من می‌گوید که: «همچنان زندگانی کن که من کرده‌ام». گفتم: «تو چون زندگانی کردی؟» گفت که: «هرچه از حق تعالی به تو رسد قبول کن». گفتم: «اگر قبول کردنی باشد قبول کنم». گفت: «باری، امروز چیزی به تو خواهد رسید؛ قبول کن! گفتم: «چنین کنم».^۶

علاءالدوله پس از بازگشت به شهر، این واقعه را برای شیخ خود بازگو می‌کند، و شیخ به او می‌گوید که نام آن شخص مرده ابوسعود بوده است، و سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که آیا این مرده واقعاً سخن گفته و علاءالدوله آن را شنیده است، یا اینکه سخن‌گفتن مرده زبان حال است، درست مانند سخن‌گفتن مهره‌های شطرنج؟ پاسخ این پرسش در گرو درک معنی اصطلاح «واقعه» نزد صوفیه است.

واقعه صوفیانه
واقعه از مصطلحات نسبتاً متأخر صوفیه است و ظاهراً از قرن ششم در میان ایشان متداول شده است. یکی از قدیم‌ترین نویسندگانی که درباره واقعه بحث کرده عمّار بدلیسی است که در بهجة الطائفة آن را عبارت از نظر قلبی به امور اخروی دانسته و گفته است که نهایت واقعه بدایت مشاهده است.^۷ نجم‌الدین دایه نیز در مرصادالعباد به تفصیل درباره واقعه و انواع آن توضیح داده و آن را دیدن امور ملکوتی دانسته است.^۸ هردو نویسنده بر دیدن امور غیبی و ملکوتی با چشم دل

حاشیه:

۶) چهل مجلس، تصحیح هروی، ص ۴۱-۲۴؛ تصحیح حقیقت، ص ۹۸؛ مجموعه آثار کوتاه، تصحیح نکستون، ص ۵-۲۲۴.

۷) ضیاء‌الدین عمّار بدلیسی، بهجة الطائفة و صوم القلب، تصحیح ادوارد بدین، بیروت ۱۹۹۹، ص ۵-۷۴.

۸) نجم رازی، مرصادالعباد، تصحیح محمد امین ریاحی، تهران ۱۳۵۲، ص ۲۸۹ به بعد.

تأکید کرده‌اند. ولی بعضی دیگر از صوفیه واقعه را ادراک امور غیبی، خواه شنیدن اصوات با گوش دل باشد و خواه دیدن صورتهای مثالی با چشم دل، تعریف کرده‌اند. یکی از این نویسندگان شمس‌الدین ابرقوهی است که می‌نویسد: «واقعه عبارت از آن چیز[ی] است که [از] عالم غیب بر دل وارد شود به هر طریقی که باشد، خواه خطابی و خواه مثالی و خواه خیالی».^۹

علاء‌الدوله نیز خود در کتاب العروة لاهل الخلوۃ و الجلوۃ به تفصیل دربارهٔ معنی واقعه توضیح داده و گفته است که واقعه «خیالی نیست، بلکه حالتی است معین در هر غیبی از غیوب که آن معانی و احوال در کسوت صورتی متمثل می‌گردد». سپس افزوده است که واقعه ممکن است به اعضاء مختلف، مانند گوش و چشم و دهان و زبان و دل فرود آید. اگر به گوش سالک فرود آید، «گوش وی به شنودن اسرار غیب شنوا گردد»، و اگر بر چشم فرود آید، چشم «بینا گردد به مشاهدات غیبی».^{۱۰}

معمولاً چنین تجربه‌هایی در میان خواب و بیداری و به‌خصوص هنگامی که سالک در خلوت مشغول ذکر بوده دست می‌داده است. ولی گاهی هم در عین بیداری و هوشیاری دست می‌داده است که در آن صورت واقعه را مکاشفه می‌نامیدند.^{۱۱} گاهی هم در خواب دست می‌داده و به همین جهت است که یکی از معانی واقعه را خواب دانسته‌اند.^{۱۲} این نوع تجربه‌ها، چه در خواب بود و چه در بیداری و چه در میان خواب و بیداری، از نظر شخص واقعی بود، هرچند که فقط او می‌توانست چنین تجربه‌ای را داشته باشد. به عبارت دیگر، شخص آنچه را می‌دید یا می‌شنید حقیقی می‌انگاشت و علت این‌که برای دیگران غیر قابل ادراک بود، از نظر او این بود که این امور غیبی بود. بنابراین، از این حیث که این تجربه‌ها توهمی و زائیده ذهن شخص نبود، بلکه آنها را دارای منشأ خارجی می‌انگاشتند، «سوبژکتیو» نبود، اما از این حیث که دیگران نمی‌توانستند در آن شرکت داشته باشند «ابژکتیو» هم نبود.^{۱۳}

تجربهٔ علاء‌الدوله در گورستان امام حنبل نیز واقعه بود. زیرا علاء‌الدوله، به‌تصوّر خود، آواز مرده، یا روح او را، شنیده بود و این ادراک هم فقط به خود او دست داده بود و هیچ‌کس دیگر نیز آنجا نبود که بشنود و اگر هم می‌بود نمی‌شنید. البته این نوع سخن‌گفتن را هم بعضی از نویسندگان زبان حال می‌خواندند، چون معتقد بودند که در هر حال مرده یا روح او به زبان قال سخن نگفته است. البته برای این زبان حال «واقعیتی» هم قائل می‌شدند، منتهی نه در عالم خارج، بلکه در عالم خیال یا مثال که از نظر صوفیه فقط به وسیلهٔ دل قابل ادراک بود. این نوع سخن‌گفتن به زبان حال را که در عالم خیال صورت می‌گرفت در گفتگوی علاء‌الدوله با نفس خودش هم ملاحظه می‌کنیم.

پیش از اینکه علاء‌الدوله از گفتگوی خود با نفس بحث کند، معانی مختلف نفس را شرح

می‌دهد. فلاسفه وقتی که از نفس سخن می‌گویند، مرادشان نفس ناطقه است، طبیبان مرادشان از نفس روح حیوانی است، و فقها مرادشان خون است و در زبان عربی عین ذات و حقیقت یک چیز را نفس گفته‌اند. و اما مراد صوفیان از نفس منشأ اخلاق ذمیمه است، و همین معنی است که وقتی که علاء‌الدوله از گفتگوهای خود با نفس سخن می‌گوید در نظر دارد.

علاء‌الدوله بارها با نفس خود سخن گفته است.^{۱۴} و این گفتگو زمانی پیش می‌آمده است که او می‌خواسته است گرسنگی بکشد و از این طریق نفس خود را ادب کند. یک‌بار در مکه پس از نماز می‌بیند که ناگاه از میان ریگهای روی زمین مغز بادامی پیدا شد. آن را برمی‌دارد و در دستمال خود می‌پیچد و به راه می‌افتد. در راه مدینه حالاتی برای او پیش می‌آید و با نفس خود که غذا می‌خواسته است گفتگو می‌کند.

با نفس گفتم: «تو فریه شده‌ای. البته روزی چند ریاضتی به تجدید می‌باید کشید». چون نفس این شنید بترسید، گفت: «اکنون به حضرت رسالت می‌روی، هرچه از او اشارت رسد من نیز به آن راضی باشم». چون برفتم پیش ستون حنانه دوگانه می‌گزاردم، ریگ باز شد، خرمايي ظاهر شد. برداشتم و با مغز بادام برستم. نفس می‌گوید: «دیدي؟ اشارت به خوردن است نه به ریاضت». گفتم: «نه».

این گفتگو همچنان ادامه می‌یابد تا اینکه در سه فرسنگی مدینه شخصی از راه می‌رسد و بشقاب غذایی پیش روی

حاشیه:

۹) نک. شمس‌الدین ابرقوهی، مجمع‌البحرین، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۴، ص ۴۸۹.

۱۰) علاء‌الدوله سمنانی، العروة لاهل الخلوۃ و الجلوۃ، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۲، ص ۷-۲۲۶.

۱۱) نک. تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۴۸۸ («... و ما یراه فی حال اليقظة والحضور یسمی مکاشفة»).

۱۲) نجم رازی، مرصادالعباد، پیشگفته، ص ۲۸۹؛ و نیز بنگرید به: غیث‌اللغات و لغتنامهٔ دهخدا، ذیل «واقعه». لفظ «واقعه» در این بیت سعدی را به معنای خواب یا رؤیا پنداشته‌اند، در حالی که معنای دقیق آن ادراک امری است غیبی در خواب:

دوش در واقعه دیدم که نگاری می‌گفت

سعدیا گوش مکن بر سخن اعدایت

۱۳) به همین دلیل ترجمهٔ دو لفظ «سوبژکتیو» (subjective) و «ابژکتیو» (objective) به «ذهنی» و «عینی» در اینجا صحیح نیست.

۱۴) گفتگوی صوفیه با نفس خود سابقه‌ای دراز دارد. بایزید بسطامی یکی از صوفیان قدیم است که داستانهایی دربارهٔ گفتگوی وی با نفس یا تن او نقل شده است، از جمله در گزیده در اخلاق و تصوف، تألیف ابونصر خانقاهی، به کوشش ایرج افشار، ج ۲، تهران ۱۳۷۴، ص ۷-۲۲۶.

علاءالدوله می‌گذارد و او را به روح حضرت مصطفی (ص) سوگند می‌دهد که بخورد و علاءالدوله هم می‌خورد. در واقعه‌ای دیگر که در راه مکه اتفاق افتاده است باز هم برای علاءالدوله غذایی می‌رسد و نفس از او می‌خواهد که آن را بخورد.

یک‌بار دیگر در راه کعبه با قافله‌ای جایی فرود آمدیم که آب نبود و من وضو ساختم. در زردی روز نفس با من می‌گوید که: «اگر خدای تعالی چیزی برساند به من دهی؟» گفتم: «همه چیز خدای می‌رساند». گفتم: «نی، اگر در این صحرائ بی‌آب کسی برنج زرد گرم به دانه پخته برای تو بیارد، بدانی که می‌باید خورد؟» گفتم: «زهی بوالعجیبهای تو! در این صحرائ بی‌آب چه چیزها توقع داری.» وضو ساختم و به وثاق آمدم، و نماز شکر وضو بگزاردم. یکی می‌آید که فلانی دانشمندی بود در قافله است. التماس می‌کند که ساعتی در وثاق من تشریف حضور ارزانی فرمایید، و او مردی بغایت نیکو بود. آنجا رفتم. چون ساعتی بر آمد، می‌بینم که دو صحن برنج زرد گرم بی‌آوردند و قندسوده بر آن ریخته بود. نفس می‌گوید: «می‌بینی که چه خدایی است؟ بخور!» از آن نیز بخوردم.^{۱۵}

این قبیل حکایتها که علاءالدوله در مجالس خود برای مریدان نقل می‌کرده است به نظر بسیاری از خوانندگان امروزی چیزی بیش از شگرد ادبی نیست، یعنی کاری که علاءالدوله کرده است شخصیت‌بخشیدن به نفس (personification) و گفتگوکردن با او به زبان حال است، و نفس واقعاً سخن نمی‌گفته است. اما مریدان علاءالدوله و خود علاءالدوله این امور را واقعه می‌خواندند و معتقد بودند که این نوع گفتگو برای خود شخص، در عالمی خاص، واقع شده، هرچند که دیگران اگر در آنجا حضور می‌داشتند این سخنان را نمی‌شنیدند. البته، گاهی بعضی از سالکان می‌توانستند ذکر دل دیگران را هم بشنوند. نمونه آن واقعه‌ای است که برای یکی از مریدان شیخ احمد گوریانی پیش آمده و علاءالدوله آن را در مجلس خود در پاسخ به سؤال درویشی نقل کرده است.

درویشی سؤال کرد که: «ذکر دل به گوش ظاهر توان شنید؟ (شیخ علاءالدوله) فرمود که: توان شنید، همچنان که کسی دیگر صریح <ذکر> گوید یا قرآن خواند، دیگری چگونه شنود؟ همچنان بتواند شنود. و بسیار درویشان شنوده‌اند ذکر دل را. یکی از مریدان شیخ احمد گوریانی - قدس روحه - آنگاه که شیخ تکیه کرده بود و او پای او را می‌مالید، همچنانکه سر بر پای شیخ نهاده از پای شیخ صریح آواز «لا اله الا الله» می‌شنید. با شیخ این حال بگفت. شیخ گفت: تو شنیدی؟ گفت: شنیدم. فرمود که: عجب محسنی که آواز ذکر دل من شنیده است.^{۱۶}

علاءالدوله، چنانکه ملاحظه می‌شود، تصریح کرده است که

سالک می‌تواند ذکر قلبی شخص دیگر را بشنود، آن هم با گوش سر. و این شنیدن در حکم واقعه بوده است، یعنی شخص امری غیبی یا غیر محسوس را می‌توانسته است ادراک کند. واقعه‌بودن آن نیز این امر را از دسترس دیگران دور نگه می‌داشته است. فقط صاحب واقعه بوده که می‌توانسته است آن را بشنود. تسبیح موجودات به حکم آیه «و إن من شیء الا یُسبِح بِحَمْدِهِ» (اسراء، ۴۴) نیز برای پاره‌ای از اهل الله به همین نحو شنیده می‌شده است. البته همه محققان این مطلب را قبول نداشتند. حجت‌الاسلام ابوحامد غزالی جزو کسانی بود که معتقد بود که اصلاً این تسبیح‌گفتن به زبان حال است، و لذا شنیدن آن به گوش ظاهر نیز صورت نمی‌گیرد. در مجلس علاءالدوله، همین که درویش ابتدا سؤال می‌کند که «آیا ذکر دل به گوش ظاهر توان شنید؟» خود نشان می‌دهد که صوفیان نیز به سادگی باور نمی‌کردند که با گوش ظاهر بتوان ذکر را که اصلاً با صوت ادا نشده است شنید. چهل مجلس علاءالدوله نشان می‌دهد که او اولاً خودش به این نوع ادراکات که واقعه خوانده می‌شده است سخت معتقد بوده و ثانیاً در ترویج این نوع اعتقادات نیز نقش داشته است. تمایل علاءالدوله به تبدیل سخنان زبان حالی به واقعه صوفیانه را در یکی از رساله‌های فارسی نسبتاً بلند او به نام «سربال البال لذوی الحال» نیز مشاهده می‌کنیم، رساله‌ای که در واقع به تقلید از آناری چون سیرالعباد سنایی و مصیبت‌نامه عطار نوشته شده است.^{۱۷}

واقعه سمنانی در خلوت رخ می‌دهد. واقعه معراج‌گونه سمنانی او چله نشسته بوده و در نوزدهمین روز که پنجشنبه بوده برایش سیر قلبی پیش می‌آید و به آسمان می‌رود. سیرکننده و مسافر این راه دل علاءالدوله است و به همین دلیل او خود گزارشگر سیری است که دل او داشته است. دل ابتدا به عناصر اربعه، یعنی خاک و آب و هوا و آتش، می‌رسد و از اسرار هریک سؤال می‌کند. از عنصر خاک می‌پرسد که: «ذات تو چیست؟» و خاک به دل پاسخ می‌دهد که:

من بیش از این نمی‌دانم که مرا طبیعتی یابس بود. از سبب حرکت افلاک منفعل شدم و از آب برودت کسب کردم و

حاشیه:

(۱۵) چهل مجلس، چاپ مسایل هروی، ص ۲۴۰؛ چاپ حقیقت، ص ۹۷؛ چاپ نکستون، ص ۲۲۴ (متن هر سه نسخه چاپی باهم اختلافاتی دارد و متن ماگزیده و تلیقی از آنهاست).

(۱۶) همان، ص ۱۱۹.

(۱۷) «سربال البال لذوی الحال» هم در ضمن مصنفات فارسی علاءالدوله سمنانی (تصحیح مایل هروی، ص ۵۱-۱۲۷) چاپ شده است و هم در ضمن Opera Minora (به تصحیح نکستون، ص ۶۷-۱۵۱)، شماره‌های فارسی در داخل پرانتز بعد از هر نقل قول مربوط به چاپ هروی و شماره‌های فرنگی مربوط به چاپ نکستون است.

ربعی از من محلّ متولّدات شد و دائماً در انفعال مانده.
(152/128)

گفتگوی دل و خاک ادامه می‌یابد و دل سؤالهای دیگری از خاک می‌کند.

دل گفت: چه سرّ است که آب را بر روی تو می‌بینم و در تو هیچ نمی‌نیست.
(خاکه) گفت: این آب در مرکز خود است و من در مرکز خودم؛ او را در من راه نباشد.

دل سپس به نزد عنصر آب می‌رود و از حقیقت او سؤال می‌کند. و آب می‌گوید:

من بیش از این نمی‌دانم که من طبیعتی بارد داشتم، به سبب حرکت افلاک که ما را منفعل گردانید. رطوبت از هوا کسب کردم و در حدّ ترکیب آمدم. (152/128)

یکی از اسراری که دل علاءالدوله به دنبال آن است این است که چرا آب دریا شور است، و چون این سؤال را از عنصر آب می‌کند، آب چنین پاسخ می‌دهد:

(عنصر آب) گفت: آن آب منفعل شده در مرکز زمین شور مانده و از آن زمین شور منفعل شوری کسب کرده و از این سبب می‌خواهد که به من رسد، (ولی) به سبب آن انفعال نمی‌تواند. لاجرم مادام در سیلان مانده، و چون این طرف ربع مسکون از او پر شد، روی به طرف دیگر نهاد و در آن بیابانهای شور توقف کرد و از آن شوری کسب کرد، تا وقتی که مگر آن بیابانهای دیگر از او پر شد، و هر طرف که او بگذشت محلّ ظهور موالید شد و آن طرف که فرو گرفت دریا شد. چگونه او [یعنی آب دریا] به من ماند؟ من پاکم و او به خاک آلوده. غیر از این هیچ چیزی دیگر ندانم.
(152-3/129)

دل از نزد عنصر آب به نزد دو عنصر دیگر، یعنی هوا و آتش، می‌رود و از اسرار آن دو نیز تا حدودی مطلع می‌شود و سپس از عناصر چهارگانه که متعلّق به عالم تحت‌القمر است فراتر می‌رود و به فلک ماه می‌رسد.

دل آنجا رفت و از او پرسید که: حال تو چیست؟
(ماه) گفت: من بیش از این نمی‌دانم که من کره‌ای هستم که نور آفتاب را قبول می‌کنم و به ساحات زمین می‌رسانم.
دل گفت: از چه سبب گاهی هلالی و گاهی بدری، و گاهی منکسف؟

(ماه) گفت: از آنکه کره خاک میان من و آفتاب حایل می‌شود و به قدر آنکه او مرا حجاب می‌کند از نور آفتاب بی‌بهره می‌شوم، اگرچه اهل ریاضت می‌گویند که سبب بدری و هلالی آن است که جرم ماه (یک طرفش) صیقل (و

طرف دیگرش) کثیف است و در وقت بدری طرف صیقلش به جانب ماست و در وقت اجتماع طرف کثیفش به جانب ماست. (153/130)

دل پس از گفتگو با ماه به فلک عطارد و زهره و خورشید و مریخ و مشتری و زحل می‌رود و از هر یک پرسشی می‌کند، ولی علاءالدوله می‌گوید که آنها پاسخی که دل را قانع کند نمی‌دهند. فقط فلک زحل، معروف به پیر قوم و حکیم سیارات، است که در پاسخ دل که از او می‌پرسد حرکات او و سیارات چگونه پدید می‌آید، می‌گوید:

بدان و آگاه باش که ما را محرّکی است بر ما غالب و ما در دست او مضطرب، و او را خود نمی‌بینیم که سؤال کنیم، جز این که می‌بینیم که او ما را داریم در حرکت می‌دارد و از مغرب به مشرق سیرمان می‌دهد و به هر سی سال یک دور من تمام می‌شود. (154/131)

از آنجا دل به نزد فلک ثوابت می‌رود و صورتهای همه موجودات عالم خاک را در آنجا می‌بیند، «تا حدی که هر جنس حیوانی یا نباتی یا معدنی را که تو در عالم خاک می‌بینی آن جنس را آنجا صورتی بود و در آن صورت به عدد هریک از حیوانات آن جنس ثابت می‌دید». دل از این فلک می‌پرسد که چرا نام سماوات سبع در قرآن هست، ولی نام او نیست. و او پاسخ می‌دهد: «نام من در کتاب خدای تعالی سماء دنیاست» (154/132).^{۱۸} اعیان یا اجناس ثابتة موجودات هم با دل سخن می‌گویند:

... در این فلک الثوابت، که او را سماء دنیا گویند، از آن روی که امور دنیا و اهل دنیا بدانجا مرتب است، هر ثابته‌ای که پیش می‌آمدند عنان‌گیری می‌کردند و می‌گفت که: «از سفر دور آمدی. روزی چند اینجا توقف کن و عجایب و صنایع حق را تفرّج کن» (155/133)

دل از این ثابته‌ها نیز سؤال می‌کند، ولی آنها نیز «اگرچه به زبان فصیح مسیح واجب‌الوجود بودند، اما از آنچه مطلوب دل بود بی‌خبر بودند» (155/133). پس دل به نزد فلک اطلس می‌رود.

(دل) از وی پرسید که: این حرکت بدین سریعی در تو از کجاست، که فلک الثوابت را که به هر چندین هزار سال دوری تمام می‌شود، تو هر روز او را برخلاف سیر او از مشرق به مغرب به جبر دور تمام می‌دهی؟

(فلک اطلس) گفت: من نیز متحرّکم و جرم من نیز همچون جرم ماه است و این انوار همه از آن نفس است که در من پرتو زده است و او محرّک من است و هرگز جسم را بخود

حاشیه:

۱۸) این مطلب را علاءالدوله در کتاب المروءة (ص ۲۴۸) به تفصیل شرح داده است.

حرکتی نباشد و من منتهای عالم اجسامم.

دل گفت: حقیقت جسم تو چیست؟

(اطلس) گفت: من بیش از این نمی‌دانم که مرا از ماده و صورت تألیف کرده‌اند و جسم نام نهاده‌اند. نه حقیقت ماده را می‌دانم و نه صورت جسم را می‌بینم. (ص 156/5-134)

فلک اطلس آخرین مرحله از سیر دل در عالم جسمانی است. از اینجا به بعد، دل آلات و ادوات جسمانی، مانند حواس، را کنار می‌گذارد تا بتواند به عالم بالاتر که عالم نفس است عروج کند. مراد از نفس در اینجا معنایی که صوفیه از این لفظ اراده می‌کنند نیست. نفس در اینجا به معنی فلسفی و نوافلاطونی آن به کار برده شده است، یعنی به معنی نفس کُلّی (پسوخه)، که مدبّر عالم جسمانی و محرک افلاک است. دل چون به این نفس می‌رسد، میان خود و او مناسبتی می‌بیند. پس به او سلام می‌کند و با او وارد گفتگو می‌شود.

(دل) گفت: از راه دور آمده‌ام و در تو بوی آشنایی می‌یابم. ساعتی مرا باش تا اشکالی که دارم عرضه کنم، باشد که جوابی شافی یابم، تا هم از اینجا بازگردم.

نفس گفت: نتوانم باشیدن، تو هر سؤالی که داری عرضه کن که من به همه وجود می‌شوم. مرا عضوی مخصوص جهت استماع نیست که حاجت باشد ملتفت تو گردانیدن. دل گفت: این شوق تو از کجاست، که تمامت عالم را در حرکت آورده‌ای و از غایت شوق تو افلاک در خروش و عالم خاک پرجوش است؟

(نفس) گفت: این شوق در من حق تعالی آفریده است و من به سبب شوق به طلب کمال خود افلاک را در حرکت می‌دارم، باشد که روزی به مراد رسم ... (156/135)

گفتگوی دل و نفس کُلّی ادامه می‌یابد و نفس اشاره می‌کند که حق تعالی او را از عدم به وجود آورده و او در طلب معرفت حقیقت خود مشتاق است و متحیر، و حرکت افلاک هم ناشی از همین شوق است. وی همچنین اشاره می‌کند که افلاک به عقل کُلّی نزدیک‌ترند و جرم آنها لطیف است و حرکت آنها منظم.

دل از پیش نفس به عالم عقل می‌رود. مراد از این عقل لوح محفوظ است که عالمی است باشکوه و هیبت و صورتی نورانی از آن نایب‌ها که دل در فلک ثوابت دیده بود در عالم عقل موجود است. لذا فلک ثوابت خود مظهر این عقل است، همچنانکه کوره خاک مظهر فلک ثوابت بود. این صور نورانی که مانند مثل افلاطونی‌اند دائم در حال تسبیح و تنزیه و لاله‌الاله گفتن‌اند، ولی وقتی که دل را می‌بینند به او خوش آمد می‌گویند.

دل زبان بگشاد و گفت: می‌خواهم تا بدانم که اصل شما از چیست.

(صور نورانی) گفتند: خالق ما واجب‌الوجود است و به حضرت او از همه مقرب‌تریم و هر تعقل که در همه موجودات می‌بینی از پرتو نور ماست. دایماً به تسبیح ذات مقدّس مُبدع خود مشغولیم.

دل گفت: علم اسامی و صفات پیش ماست و این معنی نیز دانسته‌ایم. می‌خواهیم که ذات شما را بدانیم.

(صور نورانی) روی ترش کردند و گفتند که: طلب المحال محال. (157/136)

چون دل از صور نورانی یا عالم عقل نومید می‌شود، از او می‌پرسد که آیا عالمی بالاتر هست یا نه. عقل از دل می‌پرسد: «چه درد داری؟» و دل در جواب می‌گوید: «درد عشق». پس عقل دل را راهنمایی می‌کند و می‌گوید که بالای او عالم الهی است، و دل درصدد برمی‌آید که از عالم عقل که همان لوح محفوظ است فراتر رود.

ورای لوح محفوظ با عالم عقل قلم است، و قلم پدیدآورنده صور نورانی بر لوح محفوظ است. پس دل به عالم قلم می‌رود، عالمی که هزاربار نورانی‌تر از عالم عقل است، و مشاهده می‌کند که قلم از دوات نون نبوت محمدی مداد یا مرکب برمی‌دارد و دایم می‌نویسد. دل از او می‌پرسد که: «حال تو چیست که دایماً در کتابتی؟» و قلم می‌گوید که: «من در قبضه قدرت حق تعالی هزاربار از قلم آفاقی در قبضه بنی‌آدم عاجزترم». دل می‌پرسد که آیا بالای او عالم دیگری هست یا نه. و قلم جواب می‌دهد که بالای او عالم جبروت است.^{۱۹}

پیش از این که دل رخت سفر بربندد و قلم را ترک کند، قلم از او سؤال می‌کند که کیست و از کجا آمده و مشکلش چیست. دل خود را معرفی می‌کند و می‌گوید که از عالم خاک و از جنس آدمیان است و می‌خواهد که ذات خود و ذات اشیاء را بشناسد. قلم به دل می‌گوید که او خودش حامل بار امانت الهی است و اسرار عالم لاهوت و جبروت و ملکوت و ناسوت در دل به ودیعت نهاده شده و آنچه قلم در چندین هزار سال بر لوح محفوظ نوشته است همه اسراری است که در عالم انفس برای دل آدمیان نوشته است و لذا بهتر است که دل در خودش سیر کند تا به ام‌الکتاب برسد.

قلم سپس خود را نیز معرفی می‌کند و می‌گوید که نامش در عالم آفاق قلم است، ولی در عالم انفس روح نامیده می‌شود. قلم

حاشیه:

۱۹) علاءالدوله درباب سوم از کتاب العروة نیز سلسله مراتب کائنات را به تفصیل شرح داده و گفته است که بالای لوح، که خود عقل اول و فیض صفت حکمت است، قلم است که فیض صفت علم حق است و با قلم دوات و مداد است که یکی فیض صفت ارادت است و دیگری فیض صفت قدرت. بالای قلم هم واجب‌الوجود است.

شکافی دارد که دو شقّ شده است، یکی در سمت راست و دیگری در سمت چپ، او سرحدّ عالم مُلک و ملکوت است، وجودش عالم امر است و عالم خلق از دو شقّ او ظاهر شده است.

مراد علاءالدوله از روح یا قلم روح اعظم است که می‌توان آن را با عقل کلیّ (نوس) در فلسفه نوافلاطونی منطبق کرد و، همان‌طور که دیدیم، علاءالدوله به یک مرتبه بالاتر از قلم یا روح نیز قائل است که آن را در اینجا امّ‌الکتاب می‌خواند، و این چیزی است که در فلسفه نوافلاطونی نیست. روح اعظم در عرفان علاءالدوله معشوق الهی است، و لذا چون دل نام روح را می‌شنود دست در گردن او می‌اندازد و به معاشقه می‌پردازد. ولی همان‌طور که در تصوّف عاشقانه، معشوق بالاترین مرتبه نیست، بلکه بالاترین مرتبه نقطه توحید است که در ذات عشق تحقق می‌یابد، دل نیز می‌خواهد که از عالم قلم فراتر رود. ولی قلم به او می‌گوید که سیر در آن عالم با استعداد آفاقی ممکن نیست، حتی به خود او نیز تاکنون هیچ‌کس دیگری نرسیده است.

بعضی در طبایع و عناصر بازمانده‌اند، و بعضی در افلاک و انجم، و بعضی در عالم نفس، و بعضی در عالم عقل، و از عقل هرگز هیچ مسافر آفاقی بر نمی‌گذشته است. تو نیز که راه به من توانستی آوردن از آن بود که در سفر عالم انفس چندنوبت اینجا رسیده‌ای و مدتها مسافر ما بودی (ص 160/140)

دل بار دیگر از قلم خواهش می‌کند که به او اجازه دهد تا از راه شقّ راست قلم در عالم انفس سیری کند و به سر منزل مقصود برسد. ولی قلم می‌گوید که این کار ممکن نیست و او باید برگردد و لباس هستی از سر به در کند و خرقه نیستی درپوشد و راه فقر و تصوّف در پیش گیرد و روی به باطن آرد تا بتواند از ملک و ملکوت آفاقی گذر کند. دل پس از شنیدن این سخنان است که عاشقانه و لابلالی از عوالمی که دیده بود برمی‌گردد و چون به سر منزل خود، در چله‌خانه‌اش، می‌رسد می‌بیند که جمعاً یک روز و نیم رفت و برگشت او تا عالم قلم طول کشیده است. پنجشنبه صبح رفته بود و جمعه ظهر برمی‌گشته.

مقایسهٔ معراج علاءالدوله
با معراج سنایی
و مبارک‌شاه و عطار

سنایی و ریح‌التحقیق مبارک‌شاه سرورودی و مصیبت‌نامهٔ فریدالدین عطار نیشابوری است و علاءالدوله نیز بدون شک تحت تأثیر این قبیل آثار بوده است. البته، این اثر تفاوت‌هایی هم با هر یک از آثار دیگران که نام بردیم دارد. یکی از این تفاوتها در مراحل سفر و ترتیب آنهاست. مثلاً در رسالهٔ علاءالدوله سفر دل با عبور از عناصر چهارگانه و سپس افلاک آغاز می‌شود، در حالی که در

سیرالعباد سالک سیر خود را با عبور از مراتب نفس نامیه و روح حیوانی و نفس ناطقه آغاز می‌کند تا به عقل می‌رسد و سپس از آنجا به نزد عناصر و افلاک می‌رود. تفاوت دیگر این است که سالک هم در سیرالعباد و هم در مصیبت‌نامه به پیری می‌رسد که راهنما و معلّم او می‌شود، ولی در رسالهٔ علاءالدوله دل در سفر معنوی خود تنهاست. از این لحاظ رسالهٔ علاءالدوله شبیه به مثنوی ریح‌التحقیق است. در مثنوی مبارک‌شاه نیز سالک به تهایی در عوالم مختلف سیر می‌کند.

و اما تفاوت بارز و مهمی که میان رسالهٔ علاءالدوله و آثار سنایی و مبارک‌شاه و عطار، و همچنین تمثیلهای فلسفی-عرفانی این سینا و شهاب‌الدین سرورودی، وجود دارد این است که علاءالدوله ادعا می‌کند که او به همهٔ آن چیزهایی که در رسالهٔ خود شرح داده است از راه کشف رسیده است. در آثار فلسفی-عرفانی حکما و شعرای دیگر، سیر سالک سیری است عقلی و فکری، و به همین دلیل مثلاً عطار سالک خود را سالک فکرت می‌خواند. این حکما و شعرا می‌خواهند نظریهٔ فلسفی-عرفانی خود را دربارهٔ کائنات بیان کنند. به عبارت دیگر می‌خواهند جهان‌شناسی فلسفی-عرفانی خود را به صورت داستانی و نیمه تمثیلی شرح دهند. درواقع، صورت داستانی که به این رساله‌ها داده شده است آرایشی است ادبی و صرفاً برای دلنشین کردن مطالب است، همان‌طور که مثلاً بعضی ترجیح می‌دادند سخن خود را به صورت منظوم بیان کنند تا آن را دلنشین‌تر کرده باشند. بنابراین در پس این داستان‌پردازیهای خیالی و شاعرانه واقعیتهای نهفته نیست.

این حکم در مورد سیرهای مشابهی که در آثار بعضی از شعرا به آنها اشاره شده است نیز صادق است. مثلاً وقتی که ناصر خسرو در روشنای نامه سیر خود را در عالم بالا شرح می‌دهد و ارواح مکرم با او به زبان حال سخن می‌گویند:

بدیدم عالمی آباد و خرم
در او جمعی ز ارواح مکرم
پرسیدم من از احوال ایشان
بگفتم این گزیده راه یزدان
زبان حال یکسر برگشادند
جواب ما یکایک باز دادند^{۲۰}

منظور ناصر خسرو این نیست که واقعه‌ای عرفانی برای او پیش آمده و به سیر روحی در عالم افلاک پرداخته است، بلکه منظورش این است که آن شب دربارهٔ عوالم بالا می‌اندیشیده و سیر فکری می‌کرده است چنانکه در قصیدهٔ زیر نیز به این نوع سیر اشاره کرده است:

حاشیه:

۲۰ ناصر خسرو، دیوان اشعار، تصحیح نصرالله تقوی، تهران ۱۳۰۴، ص ۵۴۰.

بر مرکبی به تندی شیطانی
گشتم به گرد دهر فراوانی
اندیشه بود اسپ من و عقلم
او را سوار همچو سلیمانی^{۲۱}

که با تردید به ادعاهای ایشان که از روی ساده‌اندیشی بیان می‌شود
گوش بدهیم.^{۲۳}

این نوع حکایت‌های معراج‌گونه در عصر علاءالدوله به صورت کلیشه‌های ادبی درآمدی بوده است، چنانکه بعضی از اشعار خواجه کرمانی این مطلب را به خوبی نشان می‌دهد. مثلاً ابیاتی را که خواجه در مدح تاج‌الدین عراقی در مثنوی گل و نوروز سروده است با گزارش یک سیر معراج‌گونه آغاز می‌کند و می‌گوید:

شبی رفتم برون از عالم خاک
چو مه خرگه زدم بر بام افلاک^{۲۲}

غزل حافظ نیز که با این مصراع آغاز می‌شود: «دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند» همین حکم را دارد. حافظ در این غزل گزارش یک سیر و سفر روحانی به عالم ملکوت را نمی‌دهد. خلق این صحنه‌ها در این قبیل اشعار معمولاً چیزی بیش از تصویرگری خیالی شاعران نبوده است.

ولی علاءالدوله ظاهراً نمی‌خواهد به این اکتفا کند که بگوید این گزارشها خیالی یا فکری است و صرفاً شگرد ادبی است. او مدعی است که دل او اینها را مشاهده کرده است و بدین ترتیب می‌خواهد بگوید که اینها همه به صورت واقعه برای او پیش آمده و او توانسته است به معراجی روحانی برود. علاءالدوله زمان و مکان این معراج را هم مشخص می‌کند. چله‌خانه مسجدالاقصای اوست و زمان عروج او هم صبح پنجشنبه، نوزدهمین روز چله‌ای است که در سال ۷۰۱ نشست است. علاءالدوله این سیر را آفاقی می‌خواند و می‌گوید که در نتیجه غفلت وی از ذکر برای او پیش آمده است. او می‌خواهد بگوید که با این سیر آفاقی به حقایق طبیعیات، فیزیک و اخترشناسی، او از راه کشف قلبی رسیده است، در حالی که دیگران از راه تفکر و نظریه‌پردازی رسیده‌اند. بدین ترتیب وی هیچ جایی برای تردید در صحت گفتار خود باقی نمی‌گذارد. عالم تحت‌القمر و فوق‌القمر، عناصر اربعه و عبور از کره آتش برای رسیدن به فلک قمر، افلاک و عوالم بالاتر از آن، نفس و عقل و لوح و قلم همه برای او حقیقت دارند، چون او آنها را با چشم دل دیده است. خواننده امروزی حق دارد که از خود بپرسد که اگر علاءالدوله با فیزیک و جهان‌شناسی جدید آشنا بود، آیا باز هم به همین صورت در آفاق سیر می‌کرد؟ آیا آنچه علاءالدوله دیده است، چنانکه ادعا می‌کند، حقیقتی است که در نفس الامر وجود دارد یا نه، اینها همه زاییده خیالات اوست؟ پیدا کردن حالات عرفانی در نتیجه ریاضتهای دشوار و چله‌نشینی و ذکر چیزی است که می‌توان از اهل تصوف پذیرفت، ولی وقتی که ادعا می‌کنند که از این راهها می‌توانند به فلسفه و فیزیک و کیهان‌شناسی برسند، ما حق داریم

مسئله دیگری که در مورد گزارش علاءالدوله از سیر معنوی یا روحانیش مطرح است مسئله زبان حال و برداشت او از این مفهوم است. عناصر و افلاک و نفس و عقل و لوح و قلم همه با دل سخن می‌گویند، و رساله سمنانی از این حیث مانند رحیق‌التحقیق مبارک‌شاه و مصیبت‌نامه عطار است، یعنی علاءالدوله نیز مانند آن دو شاعر دیگر از شگرد ادبی استفاده کرده و افکار خود را به منزله سخنانی که خود آن موجودات به زبان آورده‌اند بیان کرده است. نام این شگرد ادبی هم زبان حال است و عطار و مبارک‌شاه نیز این را خوب می‌دانستند. عطار حتی در ابتدای مصیبت‌نامه توضیح داده است که سخن گفتن این موجودات به زبان قال نیست، یعنی این موجودات واقعاً این کلماتی را که از قول آنها گفته می‌شود به زبان نیاورده‌اند. این موجودات اصلاً زبان ندارند و آنچه آنها می‌گویند به زبان بی‌زبانی است. و سؤال اینجاست که آیا علاءالدوله نیز به همین نحو می‌اندیشیده است یا نه؟ پاسخ این سؤال در گرو برداشتی است که علاءالدوله از مفهوم «حال» دارد.

به‌طور کلی، 'حال' یکی از الفاظ ابهام‌آمیز زبان معنی‌حال فارسی بوده است و این ابهام در برداشتی که بعضی از شاعران و نویسندگان، از قرن هفتم به بعد، از معنی اصطلاح «زبان حال» داشته‌اند تأثیر گذاشته است. یکی از معانی 'حال' لحظه‌ای است میان گذشته و آینده. حال به این معنی معادل «اکنون» است. معنی دیگر آن که جنبه عرفانی و صوفیانه دارد کیفیتی است که از لحاظ روحی و معنوی به سالک دست می‌دهد و

حاشیه:

(۲۱) همان، ص ۴۷۶.

(۲۲) خواجه کرمانی، خسه، به کوشش سعید نیازکرمانی، کرمان ۱۳۷۰، ص ۴۸۲. همچنین رجوع شود به مثنوی کمال‌نامه و سیری که شاعر به تفصیل شرح داده است و نیز به قصیده‌ای که در مدح امین‌الدین کازرونی سروده است، با این مطلع:

دوش جان را محرم اسرار آسری یافتم

لوح هستی خالی از نقش هیولئی یافتم

(دیوان خواجه، تصحیح سهیلی خوانساری، تهران ۱۳۳۶، ص ۷۴)

برای شواهد بیشتر، بنگرید به دیوان، ص ۹۶ و ۱۲۶.

(۲۳) ادعای علاءالدوله در این که در سیر خود به انکشافات علمی دست یافته است در میان بعضی از عرفای مسیحی، مانند قدیس فرانتیسکو خاویر، نیز دیده شده است و والتر ترنس استیس در کتاب عرفان و فلسفه (ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران ۱۳۵۸، ص ۹۲-۲۹۰) با اشاره به بعضی از آنها گفته است که این نوع ادعاها را نمی‌توان از لحاظ علمی معتبر دانست، اگرچه در حسن نیت این قَدِیسان تردیدی وجود ندارد.

آن دیری نمی‌پاید، مانند غم و شادی، قبض و بسط، و سکر و صحو. 'حال' بدین معنی معمولاً در مقابل مقام است که می‌پاید. معنی دیگر آن صفت و وضع و چگونگی شخص یا حیوان یا هر چیز دیگر است، و حال در تعبیر «زبان حال» نیز به همین معنی است. زبان حال یک چیز یعنی آنچه وضع و صفت یک چیز به ما نشان می‌دهد، یا آنچه ما از درک صفت یا خصوصیات یک چیز می‌توانیم استنباط کنیم.

علاءالدوله در رساله «سرّ بالالبال لذوی الحال» تعبیر زبان حال را به کار نبرده است، ولیکن قرائنی هست که نشان می‌دهد که او وقتی که این رساله را می‌نوشته و از زبان خاک و آب و آتش و نفس و عقل و قلم سخن می‌گفته است این اصطلاح را در ذهن داشته است. لفظ 'الحال' در عنوان رساله یکی از این قرائن است. از این مهمتر توضیحی است که وی در مقدمه رساله درباره 'حال' داده است.

معنایی که علاءالدوله در «رساله بالالبال» برای حال در نظر دارد همان چیزی است که میان ماضی و مستقبل است، و این چیز درحقیقت زمان نیست. این معنی را علاءالدوله در یکی دیگر از رسائل خود به نام «قواطع السواطع»، که به زبان عربی است، توضیح داده است. در آنجا وی برای حال دو معنی صوفیانه ذکر می‌کند. یکی از آنها همان حالاتی است که در طی مقامات به سالک دست می‌دهد. معنی دیگر حال از حلول گرفته شده است، و آن به معنی وجود دائم^{۲۴} است، وجودی که زمانی نیست و ماضی و مستقبل در آن راه ندارد.

الحال الّذی هو من الحلول فهو الوجود الدائم الذی یحلّ فیهِ الحیوة من نفس الرحمن، وهو من عالم الملكوت یرتّب علیه الزمان فی عالم الناسوت. فاذا وصل الطالب الی هذا الحال یعاین عالم الملكوت و مافیهِ، و اذا وصل الی النفس یشاهد عالم الجبروت و مافیهِ، و اذا شرف الله بالوقت یدوق طعم الوصال فی عالم اللاهوت. فالوقت لاهوتی و النفس جبروتی و الحال ملکوتی و الماضی و المستقبل ناسوتی. فاذا اُمعنت النظر صرت متیقناً بأن لیس للماضی و المستقبل وجود سوی الحال، و الحال موجود فی الحال.^{۲۵} (حالی که از حلول است وجود دائمی است که حیات نفس الرحمن در آن حلول کرده است و آن از عالم ملکوت است و زمان که متعلق به عالم ناسوت است بر آن مترتب است. پس چون طالب به این حال برسد عالم ملکوت و آنچه را که در آن است به معاینه می‌بیند، و چون به نفس برسد عالم جبروت و آنچه را که در آن است می‌بیند، و چون خدا شرف وقت به وی ارزانی دارد، طعم وصال را در عالم لاهوت می‌چشد. پس چون امعان نظر کنی، یقین خواهی کرد که ماضی و مستقبل را وجودی جز حال نیست و حال

موجود است در حال. پس نقد حال را به نسیه آرزوهایی که مربوط به آینده است ضایع مگردان.)

باتوجه به توضیح فوق، معلوم می‌شود که آنچه علاءالدوله می‌خواهد در رساله «سرّ بالالبال» بگوید مربوط به عالم ملکوت است که او در آن سیر کرده است و تا وقتی که شخص در زمان و مکان است نمی‌تواند آن را مشاهده کند و نمی‌تواند آن را شرح دهد یا درباره آن بنویسد.

انّ کشف سرّ الحال فی عالم القیل و القال محال، و من یکشف الحال علی طریق المقال فهو عنه خال، لانّ الحال الّذی نحن بصددہ لیس له ماض و لا مستقبل. فمتی مادمت فی عالم الزمان و المکان لا تقدّر ان تشاهد وجه الحال و لا یمکن تقریره بالبیان و تحریره بالبنان، لانّ کلاهما مکانیان و زمانیان.^{۲۶}

'حال' در اینجا به همان معنایی است که علاءالدوله در رساله دیگر خود تعریف کرده است، یعنی وجود دائم که حیاتی از نفس الرحمان در آن حلول کرده است. اما چرا علاءالدوله در ابتدای رساله «سرّ بالالبال» خواسته است درباره معنی حال توضیح دهد؟ تنها پاسخی که می‌توان به این پرسش داد این است که در این اثر از زبان حال استفاده شده است، چه موجوداتی چون خاک و آب و هوا و آتش و فلک ماه و غیره همه به زبان بی‌زبانی سخن می‌گویند. نویسندگان دیگر نیز بعضاً وقتی که می‌خواستند اثری به زبان حال بنویسند همین کار را می‌کردند و درباره استفاده از زبان حال در ابتدای اثر خود توضیح می‌دادند. نمونه بارز آنها عطار است که در ابتدای مصیبت‌نامه درباب زبان حال توضیح داده است. اما نکته اینجاست که لفظ 'حال' در این اصطلاح به معنی صفت یا وضع یا حالت چیزی است و این صفت و حالت و وضع هم هیچ جنبه ملکوتی ندارد. پس کاری که علاءالدوله کرده است این است که با برداشت خاصی که از معنی 'حال' کرده است، در واقع معنی اصطلاح «زبان حال» را هم تغییر داده است. علاءالدوله اگرچه اصطلاح «زبان حال» یا «لسان الحال» را به کار نبرده است، ولی به هر حال با این تعبیر آشنا بوده و تصویری که ظاهراً از آن داشته این است که موجودات در عالم ملکوت حالت خاصی دارند و در آن حالت می‌توانند به نحوی سخن بگویند. مثلاً در همین رساله «سرّ بالالبال» تصریح می‌کنند که «افلاک و انجم و طبایع و عناصر و

حاشیه:

۲۴) نظیر این مفهوم در فلسفه نوافلاطونی نیز هست که در انگلیسی آن را Eternal Now ترجمه می‌کنند.

Opera Minora, p. 102.

۲۶) مصنفات، ص ۱۲۷؛ Opera Minora, p. 151.

وقت سحری نسیمت ای مایه ناز
در گوش دل ضعیف می گفت به راز
برخیز دمی و خویشتن را دریاب، تا چند ز خواب؟
بی یار مباح و مجلسی کن خوش ساز
زیرا که تو از حیات می مانی باز
ز نهار ز عیش یک زمان روی متاب، بنواز رباب
(ص ۴۰۸)

علاءالدوله گفتگوهایی نیز میان مفاهیم ترتیب داده است. در قطعه‌ای اقبال و ادبار، یعنی خوش‌بختی و بدبختی، با یکدیگر گفتگو می‌کنند و ادبار درباره تقدیر سخن می‌گوید و متذکر می‌شود که هر خوش‌بختی و بدبختی که هست همه آثار فعل باری تعالی است، و در نهایت از ذات حق سرچشمه گرفته است:

اقبال چنین گفت به ادبار که: من
هر جا که درآمد شود عیب هنر
آنجا که تو در روی هنر عیب شود
در چشم هنرمند دود خون جگر
ادبار جواب داد و او را گفتا:
ما هر دو دوا کنیم از بهر قدر
بی هیچ شکمی و شهتی مجبوریم
وز ما کند او کار جهان زیر و زبر
هر چیز که هست عاجز تقدیر است
صادر ز صفت ۳۰ فعل، ز فعل است اثر
و آنگاه صفت به ذات واجب قائم
او هست یکی و غیر او نیست دگر
یعنی اثر فعل ویست و صفتش
مر ذات ورا ثابت و اینست خبر
من با تو بگفتم و برفتم پس از این
از لطف، تو پوستین من بیش مدر
اقبال بنی عذر اندر آمد گفتا:
ای نظم تو آبدار چون دُر و گهر

حاشیه:

(۲۷) مصنفات، ص ۱۴۳.

(۲۸) برای دیوان علاءالدوله، بنگرید به دیوان کامل اشعار فارسی و عربی شیخ علاءالدوله سنائی، به اهتمام عبدالرفیع حقیقت، تهران ۱۳۶۴.
(۲۹) در اینجا و در ابیات متعدد دیگر تعبیر «جان جهان» به کار رفته که ظاهراً اکثر آنها تصحیف است و باید «جان و جهان» باشد، خصوصاً در مواردی که به معشوق خطاب می‌کند، مانند این مصراع: «تا چند ای جان جهان [کذا] قصد دل و جان می‌کنی؟» (ص ۲۵۴). درباره «جان و جهان» و معنای آن در متون کهن فارسی، بنگرید به مقاله نگارنده با عنوان «جان و جهان کیست یا چیست؟»، معارف، دوره سیزدهم، شماره دوم، مرداد-آبان ۱۳۷۵.

(۳۰) در نسخه چاپی: بصف

متولدات شعوری بر وجوب وجود صانع داشتند و به زبان فصیح مسیح او بودند»^{۲۷} و زبان فصیح یعنی زبانی که شخص می‌تواند آن را بشنود، همان‌طور که مثلاً آن شخص ذکر قلبی شیخ خود را می‌شنید. معنایی که ملاحظه کردیم مسلماً آن چیزی که نویسندگان و شعرای قرون پنجم و ششم از اصطلاح «زبان حال» درک می‌کردند نیست. این معنای ملکوتی و رازآلود از قرنهای هفتم و هشتم به بعد به این اصطلاح داده شد، و علاءالدوله سنائی هم، هرچند که سهمی در این آشفتگی معنایی داشته است، ولی تقصیرها همه به گردن او نیست.

به‌رغم این که علاءالدوله 'حال' را به معنای خاصی به کار برده و تعبیر

زبان حال در دیوان

«زبان حال» را هم در آثار خود به کار نبرده، با این همه، وی با آن شگرد ادبی که در ادبیات زبان فارسی از قرن پنجم به بعد رایج شده بود کاملاً مانوس بود و در آثار خود، اعم از نثر و نظم، از آن استفاده کرده است. همان‌طور که دیدیم در مجالس خود و همچنین در رساله «شطنجیه» او از زبان حال موجودات مختلف سخن گفته بود، بی آنکه تصور کند که سخنان این موجودات جنبه ملکوتی دارد. علاءالدوله در دیوان خود نیز بیش از شاعران معاصر خویش، مانند همام تبریزی و سعدی شیرازی، از این شگرد استفاده کرده است.^{۲۸}

یکی از موجوداتی که در غزلی با علاءالدوله به گفتگو می‌پردازد باد صباست:

صباحدم باد صبا رازی دو با من گفته است
یک به یک الطاف آن دلدار روشن گفته است
گفته است اندر وفایت ترکِ جان و دل گرفت
مدتی شد تا به ترکِ راحت تن گفته است
دائماً وردِ زبانِ اوست ذکرِ وانگهی
ترکِ جان و مال و جاه و کاخ و گلشن گفته است
(دیوان، ص ۷۰)

در غزلی دیگر نسیمی که از عالم جان می‌وزد با شاعر سخن می‌گوید:

نسیمی می‌وزد از عالم جان
نشانی می‌دهد از وصلِ جانان
همی گوید که: آن جان جهانست^{۲۹}
جهان جان نباشد خالی از آن
(ص ۱۹۵)

در مستزاد زیر نیز باز نسیم سحری رازی به گوش دل شاعر می‌گوید:

هر چیز که گفته‌ای چنانست یقین
شیرین‌بر و با ذوق‌تر از شهد و شکر
باشد که ازین فایده یابد هر دم
وز ما و شما بماند این خوب سمر
(ص ۲۹۷-۸)

اشعاری هم هست که در آنها دل و جان و عقل به زبان حال
سخن می‌گویند. مثلاً در غزل زیر جان و دل با یکدیگر گفتگو
می‌کنند:

خوش ساعتی که هست مرا دولت وصال
خرم دمی که می‌نگرم اندر آن جمال
جان گفت از برای وصال خجسته فال
می‌خواهم از خدای به‌زاری و ابتهال
روزی هزار سال و شبی صد هزار روز
سالی هزار ماه و مهی صد هزار سال
دل چون شنید گفت دعا نیست مختصر
زیرا که هست دست فنا را درو مجال
من می‌کنم دعا و همی گویم ای خدا
روزی بده مرا که نباشد ورا زوال
جان چون شنید آمد و انصاف دل بداد
گفت ای دلی که نیست به‌عالم ترا مثال
در خواه تا مرا برهاند ز حبس تن
کز صحبتش گرفت دلم را ز خود ملال
دل گفت التماس تو مبذول کی کنم
زیرا که هست ترک ادب اینچنین سؤال
گر فرصتیم دست دهد بر در خدای
در خواهم از برای تو من صبر و احتمال
زیرا که جای کسب تو این عالم تن است
زین هر دو خلق حاصل گردد ترا کمال
جان گفت دردهیم تن اندر قضای حق
هست اعتماد بر کرم و لطف ذوالجلال
کز راه لطف و جود علادوله را دهد
جامی که مست گردد بی‌وهم و بی‌خیال
(ص ۱۴۹-۱۵۰)

در قطعه‌ای که وی در ستایش یکی از مریدان خود به نام خداداد (و
احتمالاً لقب سعیدالدین) سروده است، علاوه بر گوش و وجود
شاعر، عقل و جان نیز به زبان حال سخن می‌گفتند. این قطعه چنین
آغاز می‌شود:

گوش من چون دُرر نظم خوشت را بشنید
گفت چشم بد از آن لفظ گهربار بعید
شد زبان جمله وجود من و با خود می‌گفت
هست دل‌بند سعید من فرزند رشید

شاعر سپس دلش می‌خواهد که احوال مرید خود را شرح دهد.
می‌گوید:

جمع کرده است خدا در تو دو چیز متضاد
که بود صاحب آن جمع در ایام فرید

و در همین هنگام عقل وارد می‌شود و او را از این کار منع می‌کند:

عقل آمد ز درم باز و باستاد از دور
کرد در من نظر سرد و لب خود بگزید
گفت این سرّ الهی است مکن کشف از آنک
کشفه عند ذوی‌الدین من الحق بعید
گشت محروم ز افضال خداوند جهان
هرکه او پرده اسرار طریقت بدرید

شاعر سخن عقل را می‌پذیرد و لب از گفتار فرو می‌بندد، و در
همین حال جان او دست به دعا بلند می‌کند:

گفت: یارب به‌خدائیت که از لطف و کرم
قرّة‌العین مرا در دو جهان دار سعید^{۳۱}
(ص ۱-۲۹۰)

و بالأخره، هاتف غیبی نیز گاهی با علاء‌الدوله سخن
می‌گوید.^{۳۲} مثلاً در یک‌جا که شاعر به دل می‌گوید چرا درد عشق
را شدت می‌بخشد و به جان می‌گوید که دست از تفرقه بردارد،
هاتف در گوش دل او سخن می‌گوید:

گفت در گوش دلم هاتف غیبی که: خوش است
بی‌فدا کردن جان در پی جانان بودن
ای علادوله اگر عاشق اوبی به یقین
نتوان از غم معشوق پشیمان بودن
(ص ۱۹۸)

و در انتهای غزلی دیگر، باز هاتف غیبی است که تخلص شاعر را
به زبان می‌آورد:

هاتفی آواز داد، گفت علادوله را
ترک کن این گفت‌وگو، این چه سخندانی است
تخم محبت بکار شاخ وفا وصل کن
باغ صفا در رسان کار تو دهقانی است
(ص ۲-۷۲)

حاشیه:

۳۱) برای سخنان دیگر جان و نفس و دل، نک. ص ۱۲، ۴۰، ۶۱، ۸۹،
۹۰، ۹۱، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۷۱، ۱۷۷، ۲۱۶، ۲۳۵.
۳۲) درباره‌ی هاتف غیبی و زبان حال، نک. مقاله «لسان‌الغیب؛ زبان حال
در دیوان حافظ»، نشر دانش، سال هفدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۷۹.