

مجله بوستان ادب دانشگاه شیراز
دوره دوم، شماره اول، بهار ۱۳۸۹، پیاپی ۵۷/۱
(مجله علوم اجتماعی و انسانی سابق)

تصویرآفرینی عارفانه در غزلیات «فیض کاشانی»

سید هاشم خاتمی*
مرکز آموزش عالی کازرون

چکیده

فیض کاشانی، از فیلسوفان و عارفان شیعه مذهب اوایل قرن ۱۱ هجری، دیدگاه‌های خود را در زمینه‌های گوناگون به ویژه عرفان، از طریق سرودن اشعاری دلنشین بیان کرده است.

وی در خلال اشعار خود، مباحث متنوع عرفانی را مطرح نموده و در راستای تصویر سازی و آموزش بهتر و هنری‌تر اندیشه‌های عرفانی خود از آرایه‌های ادبی به خصوص اقسام تشبیهات و استعارات کمک گرفته است. آمیختگی آرایه‌های ادبی و مباحث و مضامین عرفانی سبب شده است تا تصویری متفاوت و منحصر به فرد از اشعار او به وجود آید. این مقاله بر آن است تا ضمن توجیه و تبیین رابطه‌ی هنری آرایه‌های ادبی و مضامین عرفانی، به شرح این ویژگی برجسته‌ی اشعار فیض پردازد.

واژه‌های کلیدی: ۱. عرفان ۲. عشق ۳. صورخیال ۴. تشبیه ۵. استعاره.

۱. مقدمه

در بررسی تاریخ و فرهنگ ایران اسلامی، با علما و عارفانی مواجه می‌شویم که هر کدام از آنان ویژگی‌ها و توانایی‌های زیادی در جهت احاطه بر علوم مختلف از خود

* مربی گروه زبان و ادبیات فارسی

نشان داده‌اند. در میان این عالمان می‌توان به «ملا محسن کاشانی» ملقب به «فیض» اشاره کرد. وی گذشته از جایگاه عرفانی، از بزرگ‌ترین فقها و علمای مذهب تشیع است که در سده‌ی یازدهم هجری، یعنی در دوران صفویه می‌زیسته است.

فیض در سال ۱۰۰۷ هجری در کاشان متولد شد. (صفا، ۱۳۷۰: ۳۲۹) البته برخی منابع، محل تولد وی را قم ذکر نموده‌اند. (فیض، ۱۳۶۷: ۱۱) وفات فیض نیز به سال ۱۰۹۰ هجری برمی‌گردد. (فیض، ۱۳۷۲)

فیض در محضر استادان بزرگ روزگار خویش به تعلم پرداخت. از مهم‌ترین استادان فیض می‌توان به «سید ماجد بن محمد صادق بحرانی»، «ملا صدرای شیرازی»، «خلیل قزوینی»، «محمد صالح مازندرانی» (صفا، ۱۳۷۰: ۳۳۰)، «شیخ بهایی» و «ملا محمد طاهر قمی» اشاره کرد. (فیض، ۱۳۶۹: ۳) وی شاگردان زیادی تربیت کرد. از جمله شاگردان فیض نیز می‌توان به «ابوالحسن شریف فتونی عاملی اصفهانی»، «علامه‌ی مجلسی»، «سید نعمت‌الله جزایری»، «ملا لطف‌الله شیرازی» (فیض، ۱۳۷۲) و «محمد سعید بن محمد مفید قمی» معروف به «قاضی سعید» و ملقب به «حکیم کوچک» (مطهری، ۱۳۷۳: ۵۹۱) اشاره نمود.

فیض در راه تحصیل علم و کمال و اخلاق، مجاهدت و تألیفات گران بهایی در زمینه‌های علوم عقلی و نقلی به ویژه فلسفه، فقه، تفسیر، عرفان، کلام، اخبار، حدیث، اخلاق و شعر فارسی و عربی به جهانیان ارایه کرده است.

شاگرد فیض، محدث معروف، «سید نعمت‌الله جزایری»، صاحب «قصص العلماء» آثار فیض را تا حدود ۲۰۰ مجلد برآورد کرده است. (فیض، ۱۳۷۲) «حاج شیخ عباس قمی» در «فوائد الرضویه» قریب ۱۰۰ جلد و «مدرس تبریزی» در «ریحانه الادب» بالغ بر ۱۲۰ مجلد نام برده‌اند. (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۲۵۷)

بخش عمده‌ی آثار فیض به بررسی علوم دینی و کلام و فلسفه اختصاص یافته و همین امر اشعار او را تحت الشعاع قرار داده و باعث شده از وی بیشتر به عنوان دانشمند و فیلسوف و فقیه و مؤلف نام برده شود تا شاعر و سخن پرداز. از دیوان‌ها و منظومه‌هایی که به ایشان نسبت داده شده است، می‌توان به: «دیوان غزلیات»، «دیوان قصاید و مراثی»، «شوق المهدی»، «شوق الجمال»، «شوق العشق»، «سلسبیل و تسنیم»، «شراب طهور»، «آب زلال»، «دهر پر آشوب» و «مشواق» در کشف معانی و حقایق شعری از لباس استعارات، برای تفهیم محبت خدا و انس به ذات مقدس او و یا منتخب‌هایی چون «منتخب مثنوی» و «منتخب دیوان شمس تبریزی»

۲. پیشینه‌ی پژوهش

با عنایت به مهارت فیض و تألیفات وی در زمینه‌های گوناگون علوم عقلی و نقلی، پژوهش‌گران متعددی به بررسی آثار وی در زمینه‌های فلسفه، اخلاق، عرفان و حدیث پرداخته‌اند که از میان آنان می‌توان به کتاب *آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن: فیض کاشانی*، تألیف محمد بهشتی اشاره نمود که برای نخستین بار، در پاییز ۱۳۸۷ با همکاری انتشارات سمت و مرکز تحقیق و توسعه‌ی علوم انسانی از سوی پژوهش‌گاه حوزه و دانشگاه انتشار یافته و نویسنده در آن، از ابعاد اخلاقی، جنسی، اجتماعی و عرفانی به بررسی دیدگاه‌های فیض در زمینه‌های تربیتی، پرداخته است. مقاله‌ای نیز تحت عنوان کتاب‌شناسی فیض کاشانی به وسیله‌ی آقایان محسن ناجی نصرآبادی و عبدالله انوار در نشریه‌ی کتاب ماه، به تاریخ خرداد ۱۳۸۸ نگاشته شده است که اطلاعات مختصری در مورد آثار فیض، به پژوهش‌گران محترم ارایه می‌دهد.

در این مقاله، پس از معرفی دیدگاه عرفانی فیض و شناخت عارف و زاهد و سالک در اشعار وی، به بررسی جایگاه صور خیال در شعر عرفانی فیض پرداخته شده و در تمام این مراحل، مهارت او در تبیین پیوند هنری آرایه‌های ادبی به ویژه تشبیه و استعاره با مضامین عرفانی نشان داده می‌شود. در بخش مذکور مفاهیم عرفان عملی فیض بر اساس بیشترین کاربردی که این مضامین در غزلیات وی داشته، بررسی شده است.

۳. جایگاه عرفانی فیض

در این بخش، مباحثی در خصوص اصول عرفانی فیض، به ویژه در مورد عرفان نظری و عملی و دیدگاه‌های وی در زمینه‌های عقل‌ستیزی، سیر و سلوک، عارف و زاهد و سالک و بی‌توجهی به دنیا بیان گردیده است.

پایه و بنیان آرا و عقاید فیض را می‌توان در موارد زیر مشاهده نمود:

وی با طایفه‌ی اصولیان مخالفت می‌ورزیده و خود اخباری بوده است؛ تا حدی که مورد حمله‌ی برخی از علما و فقها، از جمله شیخ احمد احسائی که او را اخباری صرف

می‌دانست، واقع شده است. چنان که فیض در اولین غزل خود، استدلال را ابری می‌داند که منجر به حجاب معشوق می‌شود:

کردی تجلی بی نقاب، تابان‌تر از صد آفتاب

ما را فکندی در حجاب از ابر استدلال‌ها

(۱/۵/۱)

یا در جای دیگری، عقل را زنگاری می‌داند که دل را سیاه می‌کند:

ز زنگار عقل آینه‌ی دل سیه شد

خوشا سادگی‌ها و دیوانگی‌ها

(۱۰/۵/۲۱)

در فلسفه و کلام، آرای فیض منطبق و موافق با عقاید استادش، ملاصدرا است و به همین جهت می‌توان وی را یکی از فلاسفه‌ی بزرگ و صاحب نظر اسلامی دانست. بر اساس پیروی ایشان از عقاید ملاصدرا و تأثر از فلسفه‌ی اشراق، فیض به عرفان و مقامات تصوف توجه خاص مبذول داشته ولی در عین حال، از رعایت اصول دین و اجرای فرامین مذهبی غافل نبوده و در همه حال به توصیه‌ی زهد و تقوا و دل‌کندن از دنیای فانی و پرداختن به اموری که موجب رستگاری در سرای باقی است، دست‌یازیده است. به همین دلیل ایشان از زهاد و پرهیزگاران بی‌رنگ و ریا محسوب و عقاید و آرای او را مخالف معتقدات بسیاری از متصوفه‌ی زمانش به شمار می‌آورد. (فیض، ۱۳۷۲)

در غزلیات فیض، عرفان شیعی وی به زیبایی بیان شده است، چنان که دوستی و پیروی از حضرت علی^(ع) را عامل قرب و نزدیکی عارف به خداوند می‌داند:

ز یمن ولای علی فیض را قرین مکرم به لولای کن

(۳۱۶/۱۸/۷۳۵)

در جای دیگر آورده است که توجه و مهر حضرت پیامبر^(ص) و حضرت علی^(ع)، عامل پاکی و طهارت انسان می‌شود و عشق به آنان در طی مسیر سیر و سلوک، برای عارف کافی است:

فیض اگر بود غرقه در گنه، دست گیردش مهر این دو شه

مصطفی نبی، مرتضی علی، مهر این دو بس زاد راه من

(۳۲۳/۱۴/۷۴۷)

برای فرد عارف، همت از حضرت علی^(ع) طلبیدن را یکی از عوامل پیشرفت در سیر و سلوک دانسته و خاندان پیامبر را راهنمای مسیر و سلوک معرفی نموده است: سرور اولیا نبی است و ز پس مصطفی، علی است

خدمت مصطفی کن و همت مرتضی طلب

شرع، سفینه‌ی نجات، آل رسول، ناخدا

ساکن این سفینه شو، دامن ناخدا طلب^۱

(۳۲/۴ و ۷/۷۰)

فیض در اشعار خود، مکرر به معرفت اشاره می‌کند و تأکید می‌نماید که عارف و سالک باید در مسیر حصول به این معرفت گام بردارد:

به لب تشنه‌ی چشمه‌ی معرفت

به ساقی کوثر، که آبی فرست

(۳۷/۶/۷۸)

وی در بیتی دیگر، حد و مرزی برای معرفت نمی‌شناسد:

معرفت را چون نهایت نیست راهش بی حد است

هر چه زان حاصل شود زان بیشتر باید شدن

(۳۲۶/۷/۷۵۳)

در بیت زیر، انکار عقل و عقل ستیزی را که بیان گر مشرب عرفانی فیض است،

به وضوح می‌توان مشاهده کرد؛ زیرا او عقل را باعث سیاهی دل می‌داند:

ز زنگار عقل آینه‌ی دل سیه شد

خوشا سادگی‌ها و دیوانگی‌ها

(۱۰/۵/۲۱)

فیض، با عالمان و فلاسفه نیز مقابله نموده و عرفان را از طریق عشق و در درون

خود جست‌وجو می‌کند:

طالب علمم و لیکن نه چو اهل مدرسه

با هوا در چالشم، از من چنین می‌خواهد او

(۳۴۷/۷/۸۱۲)

در جایی دیگر، رسیدن به حقیقت را از راه دل می‌داند، نه خرد:

تار موی خرد از دیده‌ی دل بیرون کن

تا به نورش بتوانی ره عرفان دیدن

(۳۴۰/۴/۷۹۱)

فیض صداقت در بندگی را عامل رسیدن به معرفت و سپس به معشوق ازلی و

ابدی می‌داند:

از صدق بندگیت به دل دانه‌ای فکن

شاید که عشق و معرفت آید به دام ما

(۵/۱۱/۹)

فیض، خود را عارف تمام عیار نمی‌داند و معتقد است که در راه عرفان، تنها اندکی

معرفت کسب کرده است:

من نیم از عارفان و نیستم از جاهلان

از کف بحر معانی، روزی من جوست جوست

(۴۱/۶/۸۶)

وی معرفت خداوند را چون سودایی می‌داند که عارف با تمام سختی و ریاضتی

که در مسیر سیر و سلوک با آن مواجه می‌شود، سود خود را با رسیدن به قرب الهی به

دست می‌آورد:

سودای تو هر که راست چون فیض

دارد بس سود در زیان‌ها

(۶/۱۲/۱۲)

فیض عارف را فردی می‌داند که خداوند او را به مرتبه‌ی مشاهده‌ی ذات و صفات

خود رسانیده و این مقام از طریق حال و مکاشفه حاصل شده است. وی معتقد است

عارف، عبادت خدا را بدان دلیل انجام می‌دهد که او را مستحق عبادت می‌داند، نه به

خاطر امید ثواب و یا ترس از عقوبت اخروی و همین دیدگاه است که او را در برابر

زاهدان خشک مآب قرار می‌دهد. عارف به دنیا دل نمی‌بندد و از طریق مشاهده‌ی

زیبایی‌های دنیوی، در راه عرفان گام میزند:

عارف خدای دید در اصنام و حال کرد

زاهد ز حق بیست دو چشم و جدال کرد

با زاهدان خام نجوشند عارفان

آنک این خیال پخت، خیال محال کرد

(۱۰۴/۱-۲/۲۳۳)

البته وی، در بسیاری ابیات بی توجهی به دنیا را نیز توصیه می کند:

دل بکن جاننا از این دیر خراب

کآسمان در رفتنش دارد شتاب

(۳۲/۱/۶۹)

جای تو نیست، بکن دل از این جهان

بسیار سروری چو ترا پایمال کرد

(۱۰۴/۱۴/۲۳۳)

البته طبیعت را جدای از دنیا می داند و معتقد است که عنصر طبیعت می تواند

عارف را به سر منزل مقصود، یعنی خدای یگانه نزدیک کند:

به آسمان نگر و بر و بحر و سهل و جبل

نوشته بین همه جا، لا اله الا هو

(۳۴۹/۱۲/۸۱۵)

وی قبله‌ی زاهدان را هوا و هوس می داند، به این دلیل که آنان یا از ترس یا برای

گرفتن پاداش ثواب به ذکر خداوند و ترک دنیا می پردازند، در حالی که خود را در این

راه، محق می دانند:

قبله‌ی زاهدان هوا، قبله‌ی عاشقان خدا

حق خدا که همچنین حق خدا که همچنین

(۳۱۳/۴/۷۲۸)

زاهدان را بهشت و حور و قصور

عاشقان را به نزد خود جاده^۲

(۳۵۶/۷/۸۳۲)

او دل عارف را که بی غل و غش است، به جام جهان نمایی تشبیه نموده که همه

چیز درون آن آشکار است:

گو، هرکه هرچه گم کند، از ما سراغ کن

جام جهان نماست دل بی غبار ما

(۶/۵/۱۳)

فیض سالک را کسی می‌داند که در مسیر فنای فی الله گام بر می‌دارد و از طریق سلوک به جایگاهی می‌رسد که از اصل و حقیقت خود آگاه می‌شود و متوجه می‌گردد که اصل و حقیقت او از خداوندست و خالق در مقام تنزل، او را به لباس آدمیت در آورده است. وی توجه به خود را عاملی می‌داند که از سیر کردن در این عالم وحدت جلوگیری می‌کند؛ از این رو، سالک باید از خود بگذرد تا بتواند در این راه گام بردارد: وجود مانع غواصی دریای وحدت بود

غبار خود ز خود افشاندم اندر یم فرورفتم

(۲۹۴/۳/۶۸۴)

وی معتقد است که فرد سالک باید برای طی کردن مسیر خود از اولیاء الله مدد بجوید تا بتواند به مقام آنان که فنای فی الله است، دست یابد: سالک راه حق بیا همت از اولیا طلب

همت خود بلند کن سوی حق ارتقا طلب

(۳۲/۱/۷۰)

فیض سیر و سلوک را از هر راهی توصیه می‌کند و با استفاده از استعاره‌ی مکنیه‌ای، دل و روان را به پرنده‌ای تشبیه کرده که به وسیله‌ی بال خود، در جست‌وجوی معرفت، در عرصه‌ی سیر و سلوک پرواز خواهد کرد و از هر راهی این جست‌وجو را انجام خواهد داد:

القصة به هر طریق پیویم

بنا بظلال دل و پسر روان‌ها^۳

(۶۹/۱۲)

فیض عرفان خود را بر اساس هر دو پایه‌ی نظری و عملی بنیان گذاشته است. آن چنان که در کتاب «اصول المعارف» که خلاصه‌ای از افکار و عقاید استاد خود، صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم ملاصدرای شیرازی است، به عرفان نظری خویش بر مبنای تأیید وحدت وجود، صحه گذاشته و می‌نویسد: «در دار وجود غیر از اصل وجود چیزی تحقق ندارد، یعنی اصالت و تحقق و مبدئیت اثر اختصاص به وجود دارد... و مؤلف در ذیل این بحث به اثبات اصالت وجود و ابطال اصالت ماهیت پرداخته است.» (فیض، ۱۳۷۵: ۳۸-۳۷) به گونه‌ای که که فیض در ابیات زیر شواهدی در زمینه‌ی عرفان نظری و وحدت وجود ارائه نموده است:

به آسمان نگر و برّ و بحر و سهل و جبل

نوشته بین همه جا، لا اله الا هو

(۳۴۹/۱۲/۸۱۵)

هم اوست آینه، هم شاهدست و هم مشهود

به زیر زلف و خط و خال پرده‌دار خوداست

(۵۰/۳/۱۰۵)

در روی تو بیند آن‌چه خواهد

ای جام جهان نمای عاشق

از تو آید، به تو گراید

ای مبدأ و منتهای عاشق

(۲۳۰/۷ - ۸/۵۴۰)

آن که را هستی همیشه در طلب

در تو پنهان است از خود می‌طلب

جامع اضداد جز حق نیست فیض

ره به حق بنمودمت، زین ره طلب

(۳۴/۱ و ۱۱/۷۲)

فیض در اشعار خود، در کنار اعتقاد به عرفان نظری، جلوه‌های درخشان‌تری از عرفان عملی را بیان نموده که این مضامین در ادامه، به صورت مشروح‌تر بررسی خواهند گردید.

۴. صور خیال در اشعار عرفانی فیض

فیض در غزلیات خود به کمک تصویر آفرینی شاعرانه به طرح مباحث عرفان عملی پرداخته و برخی از مضامین عرفانی مانند عشق، تجلی، وصل، عنایت، طلب، حیرت، استغنا، حضور، قناعت، صبر و رضا را مورد استفاده قرار داده است. بنابراین در این بخش، ابتدا به صورت جداگانه، با ارایه‌ی شواهدی از این مفاهیم به معرفی مضامین عرفانی در اشعار فیض می‌پردازیم و سپس مهارت فیض را در بیان مفاهیم عرفانی مذکور با استفاده از تصاویر خیال به ویژه تشبیه و استعاره بررسی خواهیم نمود.

ترتیب مضامین عرفانی بر اساس بیشترین جلوه‌هایی است که این مفاهیم در اشعار فیض داشته‌اند. بیشترین تصویرهایی که در این مباحث قابل مشاهده است، به ترتیب، تشبیه به ویژه از نوع عقلی به حسی و حسی به حسی و سپس استعاره است. وی در بیان نوع تشبیهات و به دلیل به کار بردن مباحث عرفانی که جنبه‌ی معنایی و غیر محسوس دارند، تلاش نموده تا بیشتر، از تشبیهات نوع عقلی به حسی استفاده کند.

۴.۱. عشق

در اشعار فیض، بیشترین کاربرد اصطلاحات عرفانی را می‌توان در واژگان «عشق» و «عاشقان» مشاهده نمود؛ به گونه‌ای که این واژه‌ها در بسیاری از غزل‌های وی به کرات دیده می‌شود. برای نمونه، در بخشی از غزل زیر همه چیز، چون: آغاز هستی، معراج پیامبر، سروری و بزرگی، ثبات و استواری و عظمت و تلاطم و شکوفایی خرد و اندیشه را از عشق می‌داند و این، بدان دلیل است که «عشق مهم‌ترین رکن طریقت است و این مقام را تنها انسان کامل که مراتب ترقی و تکامل را پیموده است، درک می‌کند. عاشق را در مرحله‌ی کمال عشق، حالتی دست می‌دهد که از خود بیگانه و ناآگاه می‌شود و از زمان و مکان، فارغ و از فراق محبوب می‌سوزد و می‌سازد.» (سجادی، ۱۳۸۶: ۵۸۱)

اگر از عشق حق بر سر نهی تاج	ستانی زین جهان و زان جهان باج
و گرسرد در ره عشقش بیبازی	شوی بر تارک هر سروری تاج
خدا از عشق کرد آغاز عالم	نبی از عشق جست انجام معراج
سکون از عشق دارد کوه و صحرا	خرد از عشق دارد بحر مواج

(۹۲/۱- ۴/۲۰۴)

فیض در ابیاتی دیگر، عشق را پایه و اساس زندگی و بندگی و حتی برتر از جان دانسته و گام زدن در راه عشق را آسان و بدون مشکل نمی‌داند:

عشق است اصل بندگی، من بنده و مولای عشق

عشق است آب زندگی، من بنده و مولای عشق

برتر ز جان دان عشق را، مشمار آسان عشق را

مفروش ارزان عشق را، من بنده و مولای عشق

(۲۲۸/۱-۲/۵۳۵)

در ادامه‌ی این مبحث، به ترتیب مواردی از تشبیهات عقلی به حسی و حسی به

حسی و سپس استعاره بررسی می‌شود.

به طور کلی، فیض در توصیف عشق، از تشبیه به ویژه از نوع عقلی به حسی، بیشتر استفاده کرده است. وی عشق را تنها وسیله‌ی رسیدن به معراج ملکوتی می‌داند و آن را از عناصر ضروری عرفان می‌شناسد:

می‌روم بر براق عشق سوار

قبه‌ی آسمان، درای من است

(۶۴/۴/۱۴۰)

در تشبیه بلیغ به کار برده شده که جنبه‌ی عقلی به حسی دارد، عشق را به براق که اسب تیزرویی است و می‌تواند ایهام به مرکب پیامبر(ص) داشته باشد، تشبیه کرده است. بنابراین با عشق است که انسان می‌تواند به قرب خداوند دست یابد. فیض در بیت زیر از خداوند، عشق را طلب می‌کند:

یا رب تهی مکن ز می عشق جام ما

از معرفت بریز شرابی به کام ما

(۴/۱/۹)

وی در تشبیه بلیغ اضافی که از نوع عقلی به حسی است، عشق به خداوند را به جهت سکرآوری و مستی که به همراه خود می‌آورد، به می و شرابی تشبیه کرده که باعث نشاط عارف در کسب این معرفت می‌شود.

فیض در بیت زیر، از رابطه‌ی علت و معلولی استفاده کرده و دلیل کشش دل عارفان را به طرف معشوق، با یک تشبیه بلیغ اسنادی زیبا نشان می‌دهد:

دل من آهن و عشق تو بود مغناطیس

ریود جذبه‌ی آهن ربای، آهن ما

(۱۶/۴/۳۳)

در این بیت، دل را از نظر کششی که به سوی معشوق دارد به آهنی تشبیه کرده که به طرف آهن‌ربا که همان معشوق است، کشیده می‌شود؛ زیرا از خواص عشق، قدرت جذبه‌ای است که برای رسیدن به معشوق در دل عاشق به وجود می‌آورد. این تشبیه بدیع به کار برده شده نیز جنبه‌ی عقلی به حسی دارد.

از ویژگی‌های مهم عشق در سیر و سلوک عرفانی، درد و رنجی است که نصیب عاشقان می‌شود و این آتش عشق آنان را می‌سوزاند. فیض در برخی از اشعار خود این موضوع را به وضوح بیان کرده است:

برتابه‌ی عشق تو برشتند دل ما

با درد و غم و غصه سرشتند گل ما

(۸/۱/۱۷)

در این بیت، عشق را به تاب‌های تشبیه کرده که در آن، دل را برشته و سرخ می‌کنند و وجه شبه آن بی‌قراری و سوزندگی است. این تشبیه نیز از نوع عقلی به حسی است. وی معتقد است تا عشق، انسان را زرد و لاغر نکند، به طرف معشوق کشیده نمی‌شود:

تا مرا از خود رباید، زرد و لاغر دارم

کهربای عشق ایزد، برگ کاهم کرده است

(۴۴/۲/۹۲)

تشبیه بلیغ اضافی «کهربای عشق ایزد» جنبه‌ی عقلی به حسی دارد. او عشق خداوند را به کهربا تشبیه کرده که این کهربا، عاشق را مانند برگ کاه به طرف خود می‌کشد. به عبارتی دیگر، عشق ایزدی باعث کشش انسان‌ها به طرف پروردگار می‌شود. البته در این زمینه، زردی و رنجوری عاشق را نیز می‌توان مورد نظر قرار داد زیرا انسان عاشق باید سختی‌ها و مشقات را تحمل کند تا به وصال معشوق برسد.

فیض در ابیاتی، عشق به خداوند را به مقوله‌های گوناگون از جمله، آتشی که به سبب فراق از پروردگار به انسان دست می‌دهد، آب زندگانی که باعث جاودانگی انسان می‌شود، بهشت و باغ و بوستان و گلزار و یا به گل‌هایی مانند ریحان و لاله تشبیه می‌نماید که این تشبیه جمع، جنبه‌ی عقلی به حسی دارد:

آتش است این عشق یا آب حیات یا بهشت و کوثر و رضوان ما؟

یا که باغ و بوستان و گلشن است یا گل است و لاله و ریحان ما؟

(۳/۶-۷/۶)

در تشبیه بلیغ اسنادی زیر نیز به معراج عاشقان اشاره می‌کند:

می‌براق عاشقان، مستی بود معراجشان

می‌برد ارواحشان را از زمین سوی سما

(۱۱/۱۲/۲۳)

در این بیت، سرمستی و نشاطی را که از می‌عشق حاصل می‌شود، به اسبی تشبیه نموده که متعلق به عاشقان خداوند است و آنان را به معراج می‌برد. این تشبیه کم‌نظیر، جنبه‌ی عقلی به حسی دارد:

عشق مشاطه است حسنم را

کون آینه دار روی من است

(۶۵/۹/۱۴۱)

وی در این تشبیه بلیغ اسنادی، عشق به خداوند را به آرایشگر و مشاطه‌ای تشبیه نموده که زیبایی درون انسان عارف را نظم می‌بخشد. تشبیه یاد شده جنبه‌ی عقلی به حسی دارد. در مصراع دوم نیز شاعر کون و هستی و وجود را به کسی تشبیه نموده که چهره و ظاهر انسان را مانند یک آینه‌دار نشان می‌دهد. این تشبیه جنبه‌ی حسی به حسی دارد.

فیض در بیت زیر، عشق را به صیادی زبردست تشبیه می‌کند که از طریق تجلی جمالی و جلالی پروردگار، انسان عارف را به سمت خود می‌کشاند:

عشق کهنه صیادی ست، ما چو مرغ نوپرواز

خال مهوشان دانه، زلف دلبران دام است

(۴۹/۴/۱۰۴)

در مصراع اول، عشق را به شکارچی با تجربه‌ای تشبیه کرده و عاشق را مانند مرغی بی‌تجربه دانسته که به خاطر خام بودن خود، به وسیله‌ی صیاد گرفتار شده و در دام می‌افتد. پس تشبیه عشق به صیاد جنبه‌ی عقلی به حسی و تشبیه ما (عاشق) به مرغ، جنبه‌ی حسی به حسی دارد.

در مصراع دوم، خال زیبا رویان و معشوقان که در اصطلاحات عرفانی اشاره به وحدت وجود دارد (سجادی، ۱۳۸۶: ۳۳۶)، به دانه‌ای تشبیه شده که برای به دام انداختن مرغ عاشق به کار برده می‌شود و همچنین زلف و گیسوی دلبران نیز که اشاره به تجلی جلالی در صور جسمانی دارد (سجادی، ۱۳۸۶: ۴۴۴) به دامی تشبیه شده که شکار را صید می‌کند و به دام می‌اندازد. هر دوی این تشبیهات جنبه‌ی حسی به حسی دارند.

وی شراب عشق را در اندیشه‌ی عاشقان و میخانه و مستی را در درون آنان

جست‌وجو می‌کند:

در کدوی سر شراب عشق و در دل مهر دوست

در درون عاشقان میخانه و خمّار هست

(۶۰/۳/۱۳۲)

چون در گذشته شراب را در کدو می‌ریختند و از آن به عنوان پیاله استفاده می‌کردند، فیض سر انسان را به کدویی تشبیه کرده که از آن به عنوان جام استفاده می‌شود. در سر عارف نیز عشق به خداوند مانند شرابی است که درون جام جای می‌گیرد. این تشبیه بلیغ اضافی نیز حسی به حسی است؛ البته تشبیه عقلی به حسی عشق به شراب نیز قابل مشاهده است.

او در بیتی، انسان را سالک راه عشق می‌داند که با اسبی که زیر پای دارد، در میدان عشق جولان می‌دهد. در این بیت، با آوردن صنعت استعاره، گردون را به اسبی تشبیه کرده که محذوف است اما با وجود قرینه‌هایی چون شهسوار، زیر ران و گردون، قابل تشخیص است:

شهسوار عرصه‌ی عشقیم، گردون زیر ران

بسته‌ی این چار ارکان کی رسد در گرد ما

(۱۱/۴/۲۴)

در بیتی دیگر، فیض با استفاده از استعاره‌های مصرحه‌ای چون: صحرا، استعاره از عالم معنا؛ آهو، استعاره از معشوق و شیر، استعاره از عاشقان ثابت قدم، ارتباط انسان عاشق (عارف) را با معشوق (خداوند) در عالم معنا و از طریق طبیعت و عناصر موجود در آن (صحرا و حیواناتی چون شیر و آهو) به زیبایی نشان می‌دهد:

در این صحراست آهوئی که از شیران رباید دل

زهی صیادی چشم خوش آهوی این صحرا

(۱۰/۴/۲۲)

۲. ۴. تجلی

«در عرفان نظری و حکمت اشراقی، خلقت جهان عبارت از تجلی حق است که همه چیز را آفرید.» (سجادی، ۱۳۸۶: ۲۲۳) در کشف المحجوب آمده است که بر تجلی، ستر و حجاب جایز باشد: «التجلی، تأثیرانداز حق باشد به حکم اقبال بر دل مقبلان که بدان شایسته‌ی آن شوند که به دل، مر حق را ببینند و فرق میان این رؤیت و رؤیت عیان آن بود که متجلی اگر خواهد ببیند و اگر خواهد نبیند، یا وقتی بیند و وقتی نبیند. باز اهل عیان اندر بهشت اگر خواهند که نبینند، نتوانند. که بر تجلی ستر جایز بود و بر رؤیت حجاب روا نباشد.» (هجویری، ۱۳۸۴: ۵۶۵) فیض مبحث تجلی را در شواهد زیر به زیبایی بیان نموده است:

هر جا که بود نوری، از پرتو روی توست

هر جا که بود آبی، از جوی تو می بینم
(۲۸۷/۲/۶۶۶)

بیان چه سان بتوان از جمال او حرفی

چو در بیان و زبان وصف او نمی گنجد
(۱۶۲/۳/۳۶۶)

ز اوصاف جمال او کنم تا نکته‌ای روشن

ز سر تا پا زبان باشم ز پا تا سر بیان گردهم
(۲۴۸/۶/۵۷۸)

فیض با تصویرهای دلنشین، موضوع تجلی را استادانه در سلک نظم درآورده، به گونه‌ای که این حالت روحانی را با محسوس کردن در تصویرهای گوناگون به ویژه تشبیهات بلیغ، برای مخاطب قابل دسترس می‌کند. دیوان اشعار فیض به ویژه غزلیات وی مملو از بیان انواع تجلی حقیقت حق است و به کرات می‌توان انواع تجلی جلالی، جمالی، افعالی و صفاتی را مشاهده کرد.

۴.۲.۱. تجلی جلالی: «تجلی جلالی آن است که موجب قهر و غضب باشد و هر جمالی مستلزم جلالی است و در پس پرده‌ی هر جلالی، جمالی است. زیرا که جلال، احتجاب حق است به حجاب عزت و کبریایی تا هیچ کس او را به حقیقت و هویت چنان که هست، نشناسد.» (سجادی، ۱۳۸۶: ۲۲۷)

فیض در مصراع دوم بیت زیر، این نوع تجلی را به زیبایی به تصویر کشیده است. در این بیت، تشبیه بلیغ اضافی که به کار رفته، از نوع عقلی به حسی است. فیض جان را به ملک و سرزمینی تشبیه کرده که به دلیل عظمت، جلال و بزرگی هیبت خداوند، در حال لرزیدن است:

ای از فروغ طلعتت تابی فتاده در جهان

وی در نهیب هیبت در ملک جان زلزالها
(۱/۲/۱)

در بیت زیر، تشبیه‌های مطلق به کار برده شده که از نوع حسی به حسی هستند؛ زلف را به چوگان و خال را که روی صورت قرار گرفته به گوی تشبیه کرده و بر

اساس آن، زلفی که مانند چوگان است و در اصطلاحات عرفانی «مراتب کثرت و تفرقه و پریشانی را نشان می‌دهد و... به تجلی جلالی در صور جسمانی اشاره دارد»، (سجادی، ۱۳۸۶: ۴۴۳-۴۴۴) بر خال که مانند گوی است و در «نزد سالکان طریقت، نقطه‌ی وحدت حقیقی است» (سجادی، ۱۳۸۶: ۳۳۶) هجوم می‌آورد. فیض در این بیت، کثرت را در عین وحدت می‌بیند و معتقد است که این کثرت و پریشانی در نزد خوبان و سالکان به رسیدن به مقصود که همان خال، یعنی نقطه‌ی وحدت ذات مطلق است، منجر می‌شود:

چوگان شد آن زلف بر خال یعنی

بردی ز خوبان گوی کرامت

(۶۸/۳/۱۴۹)

فیض در بیت زیر علاوه بر بیان تجلی جلالی پروردگار، خود را در دام امتحان طالبان و مشتاقان وصال یار می‌بیند:

چون تو گرفتار داریم بسیار

در دام زلف و در چاه غیب

(۳۲/۱۰/۶۸)

در این بیت، دو تشبیه بلیغ اضافی از نوع حسی به حسی به کار رفته است. در ابتدا، زلف را که به تجلی جلالی پروردگار در صورت‌های جسمانی اشاره دارد و به نوعی وسیله‌ای برای آزمون سالکان و عارفان شناخته می‌شود، به دامی تشبیه کرده که به جهت زیبایی ظاهری خود، باعث عاشق شدن افراد می‌شود و غیب درون دهان و گلوی یار را به دلیل گودی و فرورفتگی‌ای که در درون دهان ایجاد کرده است، به چاهی تشبیه کرده که باعث گرفتاری و اسارت فرد عاشق می‌شود.

۴.۲.۲. تجلی جمالی: تجلی جمالی مختص برگزیدگان است که خداوند به آن‌ها

لطف نموده و نور جمال خود را بر دل آنان می‌تابد. «... متابع دل گردانیدن کار کاملان باشد که حق - تعالی - دل ایشان را به نور جمال منور گردانیده باشد و از همه‌ی اسباب و علت رهانیده و به درجه‌ی اعلی رسانیده. خلعت قرب برافکنده و به الطاف خود بدان تجلی کرده...» (هجویری، ۱۳۸۴: ۱۲۹) بنابراین، «تجلی جمالی آن است که مستلزم لطف و رحمت و قرب باشد.» (سجادی، ۱۳۸۶: ۲۲۸)

چنان که فیض در ابیات زیر، قرب و رحمت خداوند را با تجلی پروردگار به

زیبایی بیان کرده است:

هر جمیلی که بدیدیم بدو یار شدیم

هر جمالی که شنیدیم گرفتار شدیم

(۲۵۸/۱/۶۰۱)

آن که رویت دیده، یک بار دگر بنماش روی

تا کند چشمی به روی دل‌گشایت باز باز

(۲۰۲/۹/۴۶۷)

فیض به بسیاری از تصاویر شعری که به کار برده، رنگ فلسفی داده و از عناصر و اصطلاحات فلسفی به زیبایی استفاده نموده که سهم تشبیه و استعاره در این زمینه بیشتر است. برای نمونه، در بیت زیر، تشبیه بلیغ «ابر استدلال‌ها» را که از نوع عقلی به حسی است، به کار برده که در نوع خود کم نظیر است؛ زیرا استدلال را به ابری تشبیه کرده که مانع از متجلی شدن روشنایی آفتاب حقیقت برای انسان می‌گردد و این حجاب از رسیدن انوار الهی به عارفان جلوگیری می‌کند:

کردی تجلی بی نقاب، تابان‌تر از صد آفتاب

ما را فکندی در حجاب از ابر استدلال‌ها

(۱/۵/۱)

وی در بیت زیر نیز با استفاده از دو تصویر دلنشین تشبیه، به نمایان ساختن این

نوع تجلی پرداخته است:

ای جمالت کعبه‌ی ارباب شوق

وی کمال‌ت قبله‌ی نقصان ما

(۴/۷/۷)

دو تشبیه بلیغ، یعنی تشبیه جمال به کعبه و کمال به قبله، هر دو عقلی به حسی هستند. فیض دو صفت پروردگار را به زیبایی هرچه تمام‌تر وصف می‌کند و بر اساس آن، جمال ایزد یگانه را از جهت زیبایی وصف ناپذیر خود، به کعبه‌ی آمال و آرزوهای عارفان و سالکان طریقت حق و کمال پروردگار متعال را به جهت کامل بودن، به قبله و هدف انسان‌ها تشبیه می‌کند که انسان می‌تواند ایرادات و نواقص خود را با روی آوردن به این قبله‌ی کمال، رفع نماید و هر دوی این صفات نشانه‌ی لطف و مرحمت حق است.

وی تجلی جمال خداوند را در همه جا می‌داند و جمال او را تشبیه به تصویری می‌کند که در هر جا که نظر می‌کند، آن را روبه‌روی خود می‌بیند. این تشبیه نیز جنبه‌ی عقلی به حسی دارد:

هر جا که شدم، دیدم نقشی ز جمال تو

چون نیک نظر کردم، گفتم مگر اوی می‌تو؟

(۳۴۵/۳/۸۰۵)

فیض بر اساس آنچه خواجه عبدالله انصاری آورده است: «تجلی برقی است که چون تابان گردد، عاشق از تابش وی ناتوان گردد و تجلی ناگاه آید ولی بر دل آگاه آید.» (سجادی، ۱۳۸۶: ۲۲۷) این نوع تجلی را در مصراع اول بیت زیر با تشبیه از نوع حسی به حسی «فروغ طلعت» بیان نموده است:

ای از فروغ طلعت تابی فتاده در جهان

وی در نهیب هیبت در ملک جان زلزال‌ها

(۱/۲/۱)

وی در بیت زیر از ذات باری تعالی (معشوق) تقاضای تجلی جمالی دارد و این مستلزم لطف و رحمت خداوند است که انسان را از این طریق به قرب الی الله نزدیک کند و بر اساس آن، آفتاب، استعاره از چهره‌ی معشوق (خداوند) و ابر نیز استعاره از نقاب، یعنی پوشش جمال معشوق است:

بنما آفتاب را بگشای ابر

بگشا از جمال خویش نقاب

(۲۸/۳/۶۰)

فیض در ابیات زیر، سیر و سلوک را در خط و خال که استعاره‌ای از جمال معشوق است، توصیه می‌کند:

گه سیر کنیم در خط و خال

جویم تو را در آن میان‌ها

(۶/۷/۱۲)

در بیتی، چهره و جمال معشوق را دارای حلاوت و شیرینی دانسته و سپاه مور را استعاره‌ای از موی صورت می‌داند. بنابراین، در تصویرسازی زیبایی، موهای تازه

رویده‌ی صورت او را به مورهایی که گرد شیرینی جمع می‌شوند، تشبیه کرده است که این تشبیه جنبه‌ی حسی به حسی دارد:

نه، آن جمال دلاویز بس که داشت حلاوت

سپاه مور چریدن گرفت، گرد عذارت
(۷۳/۳/۱۶۰)

۴.۲.۳. تجلی افعالی: تجلی افعالی آن است که حضرت حق به صفتی از صفات

فعلی که صفات ربوبیت‌اند، متجلی شود... و هرگاه حق تعالی به افعال خود متجلی شود، افعال خلق در آن مستقر گردد» (سجادی، ۱۳۸۶: ۲۲۶-۲۲۵) و «علامت تجلی افعالی، آن‌که اضافه‌ی خیر و شر و نفع و ضرر از افعال، ساقط گردانند و رقم تأثیر و تقدیر از افعال مخلوق بردارد.» (رضایی، ۱۳۸۷: ۳۶۷)
در امتزاج جسم و جان کردند حکمت‌ها نهان

کشتند در تن، تخم جان تا بر دهد اعمال‌ها
(۲/۶/۲)

فیض در بیت یاد شده، تجلی افعالی را با مهارت کامل نشان می‌دهد و همه را از روی حکمت پروردگار می‌داند. وی با استفاده از تشبیه بلیغ اضافی که از نوع عقلی به حسی است، جان را به بذر و تخمی تشبیه کرده که در جسم و تن انسان کاشته می‌شود و مانند بذری که رشد می‌کند و ثمر می‌دهد، جان نیز رشد کرده و از طریق آن، اعمال انسان بروز می‌کند و این امتزاج جسم و جان نوعی صفت فعلی ربوبیت است.

در بیت زیر، با استفاده از استعاره‌ی مکنیه‌ای که به کار برده، تجلی افعالی پروردگار و در نتیجه عرفان از طریق خود شناسی را شرح می‌دهد:
تار و پود هیکلت او می‌تند

در دلت از وی فتد شور و شغب
(۳۴/۳/۷۲)

در این بیت، تمام اجزای جسم و بدن انسان به پارچه‌ای تشبیه شده که تار و پود آن به وسیله‌ی خالق پارچه بافته می‌شود. به عبارتی، انسان تمام وجودش به وسیله‌ی خالق متعال آفریده شده است؛ پس اگر کسی به دنبال شناخت خداوند است، می‌تواند با خود شناسی و توجه کردن به درون خود، به این معرفت دست یابد. بنابراین با تشبیه

هیكل انسان به پارچه و حذف آن، می‌توان به وجود این استعاره پی‌برد.

۴.۲.۴. تجلی صفاتی: «تجلی صفاتی آن است که حضرت حق به صفات سبعه‌ی ذاتیه که حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر و کلام است، متجلی شود» (سجادی، ۱۳۸۶: ۲۲۶) و «علامتش آن است که به هر صفتی از صفات که تجلی کند، بنده را خشوع و خضوع روی نماید.» (رضایی، ۱۳۸۷: ۳۶۷) چنان که فیض در ابیات زیر، به این نوع تجلی اشاره داشته و تمام صفات ذاتیه را به زیبایی نشان داده است:

ای فیض مکن اسرار نزد کر و کور اظهار

چون‌گوشی و هوشی نیست، بیهوده چه گویی تو؟

یارب چه جمال‌ست این، یارب چه کمال‌ست این

از تویه نپرسد کس، هم خود نه بگویی تو

(۷/۸۰۴ و ۳۴۴/۲)

نور تو جهان بگرفت عالم همه روشن شد

ای آب حیات جان، یارب ز چه جویی تو؟

(۳۴۵/۵/۸۰۵)

فیض، تجلی اسما و صفات خداوند را در همه چیز، از آب و هوا تا روح و جان موجودات می‌داند ولی تأکید بر این دارد که این اسامی و صفات، همگی ظاهری برای خلقت آفریدگار محسوب می‌شوند:

چه آب و چه جو چه جان، بگذار تو اسما را

اسما همه روپوش است، خود پرده‌ی اوئی تو

(۳۴۵/۶/۸۰۵)

فیض در بیت زیر که در آن، تشبیه جمع به کار رفته است، اشاره به همه‌ی انواع تجلی دارد و بر اساس آن، به زلف و خط و خال که تجلی جلالی و جمالی پروردگار متعال محسوب می‌شود و شاهد و مشهود را که تجلی اسمایی و صفاتی معشوق است و پرده‌دار بودن نیز که اشاره به تجلی افعالی خداوند است، اشاره می‌کند و می‌گوید:

هم اوست آینه هم شاهد است و هم مشهود

بزیر زلف و خط و خال پرده‌دار خودست

(۵۰/۳/۱۰۵)

در این بیت، معشوق (ذات باری تعالی) را به آینه و شاهد و مشهود تشبیه کرده و است. این امر در راستای دیدگاه عرفان نظری فیض است که با بیان آن، به بیان اندیشه‌ی وحدت وجود خود اشاره می‌کند.^۵

۴.۳. وصل

«وصل وحدت حقیقت است و چون سر به حق متصل گشت، جز حق نبیند و نفس را از خود به طوری غایب گرداند که از کس خبر ندارد... طالب وصل محبوب باید همواره در مجاهده باشد تا به دیدار و وصل محبوب نایل شود و سختی‌ها تحمل کند تا از شراب وصل سیراب شود.» (سجادی، ۱۳۸۶: ۷۸۶) چنان که فیض در ابیات زیر تحمل سختی‌ها و جان فزایی و خرد ربایی عاشق را در راه وصل معشوق، نشان می‌دهد:

ای وصل تو جان فزای عاشق وی یاد تو دلگشای عاشق
تو با وی و او ترا طلبکار وصل تو خردربای عاشق
(۶/۵۴۰ و ۱/۲۳۰)

یکدم ار وصل تو دهد دستم می‌دهم در بهاش جان و جهان
(۸/۷۹۵/۳۴۱)

زپا افتاده‌ای در راه وصل دوست، خیز ای فیض
دو دست استعانت در جناب کبریایی زن
(۹/۷۹۴/۳۴۱)

در بیت دیگری، خود را لایق سعادت وصل نمی‌داند:

بجو وصل دایم، تو ای فیض ازو
نه‌ای قابل این سعادت هنوز
(۷/۴۶۹/۲۰۳)

وصال در عرفان عاشقانه جایگاهی خاص دارد. تمام سختی‌های عاشق در راه رسیدن به معشوق است و دیدار یار برای عاشق، تمام بلاها را آسان، بلکه هیچ می‌کند. فیض، با استفاده از تصویرپردازی‌های زیبا، به ویژه تشبیه و استعاره، این حالت را چنان دلنشین جلوه می‌دهد، که همگان طالب رنج و سختی شوند. البته در ابیات زیر، دو آرایه‌ی کنایه و ایهام نیز بیان گردیده است:

فیض در آرزوی رسیدن به این مرحله بوده و معتقد است که در این راه، باید

سختی‌ها را تحمل نمود تا جایی که برای رسیدن به مرحله‌ی وصل، جان را نیز باید فدا کرد:

در کعبه‌ی وصل بر رسم عیدی

جز جان چه باشد قربان مردم؟

(۶۶۷ / ۱۴ / ۲۸۸)

در بیت مذکور، دو تشبیه بلیغ وجود دارد که هر دو از نوع عقلی به حسی هستند: یکی تشبیه زیبای وصل به کعبه که بهترین پیشکش برای رسیدن به آن، فدا کردن جان خود است و دیگری تشبیه جان به قربانی که باید نثار «کعبه‌ی وصل» شود. فیض شکفته شدن غنچه‌ی دل خود را در وصال یار می‌بیند و در تشبیه مطلق که جنبه‌ی عقلی به حسی دارد، دل عارف را که به جهت دوری و فراق از یار، تنگ شده، به غنچه‌ی گلی تشبیه می‌نماید که گل برگ‌های آن جمع شده است. او شکفته شدن این غنچه را در وصال یار می‌داند:

در فراق‌ت دلم چو غنچه گرفت

در وصال شکفتم هوس است

(۷۹ / ۴ / ۳۷)

انسان برای رسیدن به مرحله‌ی وصل، باید غرور و خودبینی خود را فراموش کند و آن را رها سازد تا بتواند معشوق را در آغوش بگیرد؛ زیرا معشوق (خداوند) در فاصله‌ی نزدیکی از انسان قرار دارد و دور نیست. در این بیت، «پای بر سر خود نه» کنایه از «غرور و تکبر را فراموش و رها کردن» است. تشبیه عقلی به حسی کعبه‌ی وصل نیز از تصویرهای به کار رفته در این بیت است:

پای بر سرخود نه، دوست را در آغوش آر

تا به کعبه‌ی وصلش دوری تو یک گام است

(۱۰۴ / ۸ / ۵۰)

در بیت زیر، با استفاده از استعاره‌ی مکنیه، جان را به پرنده‌ای تشبیه نموده که محذوف است. این پرنده که دارای روح و جان است، بال‌های خود را در آسمان وصال پروردگار باز کرده و پرواز می‌نماید تا شاید بتواند به این مرحله که همان وصل است، برسد و این تشبیه نیز جنبه‌ی عقلی به حسی دارد:

ای در هوای وصل تو گسترده جان‌ها بال‌ها

تو در دل ما بوده‌ای در جست‌وجو ما سال‌ها

(۱/۱/۱)

فیض در بیتی آورده است که با رسیدن به مرحله‌ی وصل، عقل و هوش انسان زایل می‌شود؛ زیرا حیران و سرگردان می‌گردد. در این بیت، چنگ، ایهام تناسب دارد؛ چنگ به معنی «نوعی ساز» در معنای اول به خاطر مناسبت با چغانه به کار برده شده ولی معنی دوم، مقصود شاعر است که «به دست آوردن» معنی می‌دهد:

هر که را وصل ما به چنگ آید

هوش بریابیش چغانه‌ی ما^۶

(۱۶۷۹/۳۴)

۴. ۴. عنایت

«عنایت در نزد عارفان توجه حضرت احدیت به سالک و عارف کامل است.»

(سجادی، ۱۳۸۶: ۵۹۹)

فیض عنایت را از صفات لطف الهی می‌داند و خواستار استمرار بخشیدن این توجه و عنایت است:

من به خود کی راه یابم سوی آن عالی جناب؟

هم مگر لطف تو پرگردد، عنایت پا شود

(۱۶۷/۴/۳۸۰)

در بیت دیگری نیز این توجه و عنایت حق را که از روی لطف است، نشان

می‌دهد:

خوش آن دمی که سوی من آیی ز روی لطف

تا جان ز من طلب کنی و من لقای تو

(۳۴۵/۵/۸۰۷)

وی استمرار عنایت حضرت حق را تا رسیدن به روز وصل، طلب می‌کند:

مستمر دار آن عنایت‌های شب

روز وصل فیض را هجران مکن

(۳۱۱/۱۰/۷۲۵)

فیض در برخی ابیات، با استفاده از تصاویری چون تشبیه و استعاره، به این مرحله‌ی عرفانی اشاره می‌کند. وی معتقد است انسان عارف همیشه مورد عنایت و توجه خداوند است:

چشم او ساغر و نگاهش می

گوشه‌ی چشم او به سوی من است

(۶۳/۳/۱۳۹)

دو تشبیه مطلق چشم معشوق به ساغر، جنبه‌ی حسی به حسی و نگاه معشوق به شراب و می، جنبه‌ی عقلی به حسی دارد و بر اساس آن، خداوند عارف را از شراب نگاه خود بهره‌مند خواهد ساخت و به وی عنایت و توجه خواهد کرد؛ زیرا همواره در تمام روایات اسلامی آمده است که خداوند هیچ‌گاه انسان را به خود وانگذاشته و همیشه او را مورد توجه و رحمت و اسعه‌ی خود قرار می‌دهد. در بیت زیر که از تصویر استعاره‌ی مکینه استفاده شده، عنایت پروردگار نشان داده می‌شود که با تجلی او بروز می‌کند. وی «چشم» را به «شراب» و «مژگان» را به «تیر» تشبیه کرده که هر دو جنبه‌ی حسی به حسی دارند و جلوه‌های معشوقی را نشان می‌دهند که با آمدنش، چشم او که مانند شراب است، باعث مستی روح و جان عاشق می‌شود. همچنین این معشوق که مانند تیری است، به دل عاشق می‌خورد و باعث زخمی شدن دل او می‌شود:

اینک آمد آن که جان را مست چشم مست کرد

آن که دل‌ها خسته‌ی مژگان بی‌پروای اوست

(۶۲/۵/۱۳۷)

فیض در بیتی، عنایت پروردگار را در راستای الطاف کریمه‌ی او می‌بیند و با استفاده از صور خیالی چون تشبیه عقلی به حسی (قهر و غضب به سنگ) و استعاره (دل به شیشه‌ی محذوف)، آن را به وضوح بیان می‌کند:

ز سنگ قهر تو بر دل شکستی ار آید

ز لطف‌های لطیف تو، مومیایی هست

(۴۳/۶/۹۰)

در این بیت، قهر به سنگ و دل به شیشه تشبیه شده و اگر خشم و غضب و قهر معشوق (خداوند) که مانند سنگ است، باعث شود دل عاشق (انسان عارف) که مانند شیشه است، شکسته شود، این امیدواری وجود دارد که به دلیل رحمت و مغفرت

معشوق، این شیشه‌ی شکسته مرهمی پیدا کند و سالم و درست گردد. بنابراین با اشاره به تشبیه دل به شیشه که جنبه‌ی عقلی به حسی دارد و حذف گردیده، می‌توان این نوع استعاره را مشاهده نمود.^۷

۴.۵. طلب

«در اصطلاح، جست‌وجو کردن از مراد و مطلوب را گویند و مطلوب در وجود طالب است و حقیقت طلب در هر دلی گروست و مرد این کار مردی عظیم است و درد این درد، دردی الیم است و طلب، معرفت خداوند است با دلیل و وجدان.» (سجادی، ۱۳۷۸: ۵۵۳) خواجه عبدالله انصاری طلب را از مقدمات راه سالک و محرکی برای ترک دنیا و توجه به آخرت می‌داند. (رضایی، ۱۳۸۷: ۲۳۱-۲۳۰)

فیض نیز در ابیات زیر، مرحله‌ی طلب را سفارش کرده و شروع آن را با خودشناسی می‌داند:

آن که را هستی همیشه در طلب در تو پنهان است از خود می‌طلب
یک نفس از دیدنش فارغ مباش در لقا یک دم میاسا از طلب
جامع اضداد جز حق نیست فیض ره به حق بنمودمت، زین ره طلب
(۷۲/۱۱ و ۷۷/۱ و ۳۴)

فیض مرحله‌ی طلب را همراه با درد و رنج می‌داند ولی در عین حال، طی کردن آن را در جهت طرب بخشیدن به روح و جان توصیه می‌کند. وی معتقد است که معرفت به خداوند، از راه طلب دست یافتنی است؛ زیرا تمام زیبایی‌های ظاهری و باطنی در تجلی خداوند ظهور می‌نماید و به همین دلیل است که عارف، پروردگار خود را مورد طلب قرار می‌دهد:

آن حدیثی کآورد درد طلب، تکرار کن
یکه حرفی کان دهد جان را طرب، صدارگو
(۳۵۲/۳/۸۲۰)

حسن از تو رو نموده و عشق از تو آمده

مطلوب بوده‌ای و طلبکار آمده
(۳۶۲/۴/۸۴۵)

وی معتقد است باید در مرحله‌ی طلب، درخواست خود را که همان رسیدن به معرفت حق است، بجا و سنجیده از معشوق خود بخواهیم:

هست طلب به حق سبب، گر بسزا بود طلب

هرچه طلب کنی چو فیض یاوه مگو بجا طلب

(۳۳/۱۵/۷۰)

فیض با بیان تشبیهات به ویژه از نوع عقلی به حسی، این مرحله را ملموس‌تر کرده است.

در بیت زیر، فیض دو تشبیه زیبا به کار برده است و هر دو جهان را مانند سربازانی دانسته که گوش به فرمان سردار خود که همان عشق است، دارند. بنابراین هر همتی که عارف در سیر و سلوک خود می‌طلبد، باید از عشق که سردار همه چیز و همه کس است، بخواهد. تشبیه «دو کون» به «جنود» و «عشق» به «سردار»، هر دو جنبه‌ی عقلی به حسی دارد:

چو همتی طلبی از جناب عشق طلب

که هر دو کون جنودند و عشق سردار است

(۷۷/۴/۱۷۰)

فیض در ابیات زیر، مرحله‌ی طلب را به دلیل گستردگی، به بیابانی تشبیه نموده که سالک باید در آن پای نهد؛ هرچند امکان جان دادن در این راه نیز برای سالک وجود دارد اما او برای معرفت و رسیدن به معشوق، این مرحله را طی می‌کند. این نوع تشبیه نیز جنبه‌ی عقلی به حسی دارد:

در بیابان طلب، بی سر و پا می‌گردد

که ترا می‌طلبد این دل آواره‌ی من

در طلب پا نکشم، در رهش ار سر برود

تا نیاید به کف آن دلبر عیاره‌ی من

(۳۲۲/۲-۳/۷۶۶)

فیض در بیت زیر توصیه می‌کند که طلب را بایستی تنها از خداوند و فرستادگانش بر روی زمین (خاندان پیامبر) جست‌وجو کرد:

شرع، سفینه‌ی نجات، آل رسول، ناخداست

ساکن این سفینه شو، دامن ناخدا طلب

(۳۳/۷/۷۰)

در این بیت، ابتدا شرع به جهت این که راه و روش درست زیستن را به ما نشان می‌دهد، به کشتی و سفینه‌ای تشبیه شده که باعث نجات انسان‌ها از تلاطم دریا می‌شود. او خاندان پیامبر را نیز به خاطر این که راه و روش صحیح زیستن و استفاده از اصول شرعی را به انسان‌ها نشان می‌دهند، به ناخدای آن سفینه تشبیه می‌کند که گرویدن به آن‌ها باعث نجات و رستگاری بشر می‌شود. از میان دو تشبیه بلیغ اسنادی فوق، تشبیه اول جنبه‌ی عقلی به حسی و تشبیه دوم جنبه‌ی حسی به حسی دارد.^۸

۴.۶. حیرت

«حیرت امری است که بر قلوب عارفان در موقع تأمل و حضور و تفکر آن‌ها وارد می‌شود و آن‌ها را در تأمل و تفکر غرق می‌کند.» (سجادی، ۱۳۷۸: ۳۳۱) احمد غزالی از حیرت به عنوان مبحثی فرعی سخن به میان می‌آورد. غزالی در بحر الحقیقه می‌گوید: «بحر دوم جلال است و گوهر وی حیرت.» (غزالی، ۱۳۷۶: ۲۹) بنابراین از دید او، حیرت به سبب تجلی جلال بر سالک پیش می‌آید. او معتقد است که در بحر ژرف جلال سفر کردن هیچ دستاوردی به جز حیرت برای غواص ندارد. (رضایی، ۱۳۸۷: ۳۴۹) چنان‌که فیض حیرت خود را که بر اساس تجلی جلال و عظمت پروردگار است، چنین بیان می‌کند:

بر دل تنگ ما فضای جهان تیره شد از کشاکش تن و جان
تن خراست و علف همی خواهد جان چو عیسی خدای را جویان
دل ما صورتان بی معنی در میان دو ضد شده حیران

(۳۳۷/۱-۳/۷۸۳)

فیض معتقد است در این مرحله برخی از رموز خداوندی برای سالک راه طریقت آشکار می‌شود:

سربسته حیرت افزود، آیا چه‌ها کند باز

با اهل دانش ای فیض گر حل شود رموزت

(۸۱/۷/۱۸۰)

فیض با استفاده از تصاویر زیبای شعری مانند تشبیه و استعاره‌ی مکنیه (تشخیص)^۹ و کنایه، مرحله‌ی «حیرت» را در سیر و سلوک عارفان نمایان و ملموس کرده است که نمونه‌هایی از این تصاویر، به ترتیب، بیان می‌گردند.

در بیت زیر، در تشبیه «چشم حیرت» که جنبه‌ی عقلی به حسی دارد، حیرت را به

چشمی تشبیه نموده که عارف از طریق آن، همه‌ی اسرار الهی را می‌بیند:
ز سر تا پای گردی چشم حیرت

همه دیدن شوی، بی دیده دیدن

(۳۱۲/۱۱/۷۲۷)

وی در بیتی، امر حیرت را تشبیه به تاریکی نموده است؛ زیرا انسان سرگردان و حیران مسیر خود را درون تاریکی به دشواری پیدا می‌کند. این نوع تشبیه نیز از نوع عقلی به حسی است:

مگر خضر رهی گردد دچار من در این وادی

که در تاریکی حیرت، رهم دشوار افتاده

(۳۵۹/۵/۸۳۹)

در بیتی دیگر، حیرت را مرحله‌ای بعد از اندیشیدن و معرفت حقیقی و پیش از مرحله‌ی طلب و ذکر می‌داند. «دست از فکرت مدار» کنایه از این است که «خود را از اندیشه و تفکر جدا نکن» زیرا «حیرت را بدیهه‌ای می‌دانند که به دل عارف درآید از راه تفکر». (سجادی، ۱۳۷۸: ۳۳۲)

دست ز فکرت مدار، تا که به حیرت رسی

دست طلب بعد از آن در کمر ذکر زن

(۳۱۷/۲/۷۳۸)

وی در بیت زیر با استفاده از آرایه‌ی تشخیص یا استعاره‌ی مکنیه، حیرت و سردرگمی انسان عارف را نشان می‌دهد:

آن که بهر او زمین بی‌خود، فلک سرگشته است

کوه ازو نالان و دریا در فغان، پیداست کیست

(۴۲/۹/۸۸)

در این بیت، زمین و فلک و کوه و دریا به انسانی تشبیه می‌شود که از خود بی‌خود شده و سرگشته و حیران و نالان و در فغان گردیده است. بر اساس همین موضوع، در بیتی دیگر، با استفاده از استعاره، زمین را به انسان مستی تشبیه کرده که به دلیل شوق دیدار جمال پروردگار (معشوق) از خود بی‌خود شده و سرگردان و حیران گشته است:

از توست زمین فتاده بی خود

و ز شوق تو شور آسمانها^{۱۰}

(۵/۵/۱۱)

۴.۷. استغنا

استغنا یکی از مقام‌های مهم سیر و سلوک است که سالک با عنایت معشوق و تحمل ریاضت‌ها به این مقام می‌رسد. «استغنا بی‌نیازی است که لازمه‌ی آن، قطع علاقه از حطام و بهره‌های دنیا از جاه و مقام است» (سجادی، ۱۳۷۸: ۸۶) و «فقر و نیازمندی شخص خالص و صدیق به خداوند برای کامل شدن اعمالش، باعث غنای او از دیگران می‌شود.» (رضایی، ۱۳۸۷: ۲۶۶) چنان که فیض در بیت زیر، نیازمندی و توجه به خداوند و رهایی خود را از کون و مکان بیان نموده است:

رو به خدا کردمی، دل به خدا دادمی

رشته ز کون و مکان، نیستمی، هستی

(۴۱۳/۲/۹۶۶)

فیض با قدرت تخیل و هنر شاعری خود توانسته است بر زیبایی این صفت بیفزاید. او در برخی اشعار خویش، از تصاویر شاعرانه‌ای چون تشبیه و کنایه در این زمینه استفاده کرده است.

وی قلمرو بی‌نیازی و استغنا را تنها متعلق به خداوند دانسته و روح و اصل استغنا را بی‌نیازی از حسن و خوبی می‌داند که تنها در پروردگار یکتا متجلی است؛ زیرا او خود، همه حسن است. بر این اساس، استغنا را به ملکی تشبیه نموده که همه‌ی آن ملک متعلق به حضرت حق است. این تشبیه نیز از نوع عقلی به حسی است:

ملک استغنا مسلم مر تو راست

جان استغناست استغناست حسن

(۳۲۶/۳/۷۵۴)

فیض بی‌نیازی از تمام نعمت‌های دنیوی و اخروی را دلیل کمال دانسته و آن را از نشانه‌های صفات لطف الهی محسوب می‌کند. در بیت زیر، تشبیه رخ به ماه جنبه‌ی حسی به حسی دارد:

بر رخ مه طلعتان زلف پریشان خوش نماست

دلبری و ناز و استغنا از اینان خوش نماست

(۳۹/۱/۸۲)

وی از عوامل رسیدن به مرحله‌ی استغنا را دل‌کندن از هر دو عالم (دنیا و عقبی) می‌داند؛ هر چند بیشترین تأکید او را بر بی‌توجهی به امور دنیوی و دنیا پرستی است اما بی‌توجهی به عالم اخروی را نیز توصیه می‌کند. همان‌گونه که در دو بیت زیر، معتقد است لذت وصل و توجه حضرت حق بسیار ارزشمندتر از کسب لذت دنیوی و یا ثواب اخروی است:

چو دست داد این نعمت، بکن از هر دو عالم دل

اثر مگذار از فیض و برآ از عالم امکان

(۳۱۰/۸/۷۲۲)

در بیت زیر، «آستین بی‌نیازی بر دو کون افشاندن» کنایه از «رو گردانیدن و ترک کردن هر دو جهان» و «سر بر آستان درگاه حق کردن» نیز کنایه از «توجه و اطاعت از فرمان حق کردن» است:

آستین بی‌نیازی بر دو کون افشانده‌ایم

بر در حق لیک سر بر آستان افتاده‌ایم^{۱۱}

(۲۹۲/۱۶/۶۷۶)

۴.۸. حضور

«حضور در اصطلاح عرفا و متصوفه، غیبت از خلق و حضور عندالحق است.» (سجادی، ۱۳۷۸: ۳۲۱) فیض حضور دل‌عارف را در معنای نماز و حمد و ستایش جست‌وجو می‌کند:

معنای نمازست حضور دل‌احباب

زنهار، به صورت مکن ای دوست قناعت

(۳۵/۲/۷۴)

وی در ابیات زیر، این موضوع را با تصاویری از نوع تشبیه عقلی به حسی و استعاره، محسوس‌تر نموده است. فیض شیرینی عبادت کردن را از مهم‌ترین عواملی می‌داند که به حضور عارف در پیشگاه خداوند کمک می‌کند:

یارب بریز شهد عبادت به کام ما

ما را ز ما مگیر به وقت قیام ما

(۴/۱/۸)

در تشبیه بلیغ اضافی که جنبه‌ی عقلی به حسی دارد، عبادت را به شهد و شیرینی

عسل تشبیه کرده؛ زیرا انسان با عبادت کردن و ذکر پروردگار، به لذتی شیرین که همان قرب خداوند است، دست می‌یابد و این امر باعث می‌شود انسان در روز قیامت، در حضور پروردگار سربلند باشد.

وی معتقد است فرد عارف برای رسیدن به مرحله‌ی حضور، باید مراحل‌ی را طی و مشکلات عدیده‌ای را تحمل کند. «سفر» نیز استعاره‌ای برای «سیر و سلوک» عرفانی محسوب می‌شود:

از حضور قدس، جان را در سفر افکنده‌ایم

درسفر هم خویش را در شور و شر افکنده‌ایم^{۱۲}

(۲۹۲/۱/۶۷۷)

۴.۹. قناعت

«قناعت در اصطلاح عارفان، رضا دادن به قسمت است. بعضی گویند قناعت ترک کردن آنچه در دست مردم است و بخشش کردن آنچه در دست خود است.» (سجادی، ۱۳۷۸: ۶۴۶) فیض در راه رسیدن به استغنا، قناعت را که در این جا بی‌توجهی به مادیات است، توصیه می‌کند و آن را از مهم‌ترین عواملی می‌داند که انسان را به خداوند نزدیک می‌کند؛ زیرا عارف در سیر و سلوک، به جای توجه کردن به امور زودگذر دنیوی و تجملات آن، می‌تواند با عنایت به قناعت، به طاعت ایزد یگانه بپردازد:

به کفافی دلا قناعت کن

بقافی عمر صرف طاعت کن

(۳۱۴/۱/۷۳۳)

فیض در بیت زیر، قناعت را از طریق ترک کردن امور و لوازم دنیوی قابل دسترس توصیه می‌نماید:

همه چیز به نظر آمد از اسباب جهان

جز قناعت نگزیدیم، همین است همین

(۳۲۹/۱۱/۷۶۰)

وی با تشبیه بلیغ «قناعت» به «زیورآلات» که از نوع عقلی به حسی است، معتقد است انسان می‌تواند با بخشش کردن آنچه در تملک خود دارد، به قناعت برسد؛ پس قناعت را زینت بخش عارف می‌داند:

نان گندم به جوین، جامه‌ی نو ده به کهن

از قناعت بستان زیور و پیرایش کن

(۳۱۷/۴/۷۳۷)

وی در تشبیه بلیغ دنیا به دریای بیکران، معتقد است عارف برای گذران زندگی خود، تنها نیاز به بخشی کوچک از آن دارد. این تشبیه نیز جنبه‌ی حسی به حسی دارد:

هست دریای بی‌کران دنیا

بسه سبویی از آن قناعت کن

(۳۱۵/۳/۷۳۳)

۴.۱۰. صبر

«صبر در اصطلاح، ترک شکایت از سختی بلا نزد غیر خداست و صابر کسی است که خود را با بلا چنان قرین کرده باشد که از آمدن بلا پاک ندارد.» (سجادی، ۱۳۷۸: ۵۲۵-۵۲۱) سالک باید هرگونه سختی و بلایی را به جان بخرد و این سختی‌ها را همچون نعمت بپذیرد و در هر حال، شاکر باشد. صبر از مواردی است که ملازم سالک در جهت سرکوب نفس و تکمیل زهد است. «(رضایی، ۱۳۸۷: ۲۳۸)

فیض نیز در ابیات زیر به تحمل سختی و رنج تن و خموشی اشاره دارد:

می‌شود قربان جان ما، تن ما عاقبت

فیض چندی صبر کن بر رنج تن، ای جان من

(۳۳۸/۹/۷۸۴)

یار شیرین، لعل شیرین را به گفتار آورد

(۱۵۳/۱۲/۳۴۳)

او خود را فاقد صبر و بردباری می‌داند؛ زیرا طاقت تحمل هجران را ندارد:

نیارم صبر کردن بی تو یکدم

که نتوانم به هجرانت برآیم

(۳۰۱/۳/۷۰۰)

وی برای تحمل دردها و مشقات در جست‌وجوی دست یابی به صبر است:

فیض صبری بایدت تا دردها درمان شود

بیهده تا چند گویی این کنیم و آن کنیم

(۲۶۹/۱۲/۶۲۲)

فیض در ابیات زیر با استفاده از تصاویر زیبای تشبیه از نوع عقلی به حسی و مجاز، به شرح این مرحله می‌پردازد. وی، بارها از خداوند طلب صبر می‌نماید و به اهل صبر که همان اولیای خدا هستند، غبطه‌ی زیادی می‌خورد. در بیت زیر، «صبر» اهل الله را تشبیه به «کوه» می‌کند، زیرا آنان در برابر تمام مصایب و مشکلاتی که در مسیر عرفان و سیر و سلوک خود داشته‌اند، مانند کوه، استوار و محکم بوده‌اند. این تشبیه نیز جنبه‌ی عقلی به حسی دارد:

قومی شکوه دارند، صبری چو کوه دارند

یک ذره صبر از ایشان بستان و در دلم نه

(۳۵۴/۷/۸۲۷)

او گلایه از خالق دارد که چرا به انسان، طاقت کم‌تری داده و معتقد است که به دلیل نداشتن صبر، شادابی و نشاط نیز از انسان گرفته می‌شود؛ زیرا تحمل مصایب و دوری از خداوند را ندارد. «رنگ و آب» را می‌توان مجازی برای «شادابی و نشاط» به حساب آورد؛ البته «آب» مجازی برای «عزت و آبرو و طراوت و تازگی» نیز هست: ما را ندادی صبر و تاب و ز ما گرفتی رنگ و آب

وز بی‌دلان جستی حساب از ذره و مثقالها^{۱۳}

(۱/۹/۱)

۴.۱۱. رضا

«رضا در نزد عارفان عبارت از رفع کراهت و تحمل مرارت احکام قضا و قدر

است.» (سجادی، ۱۳۷۸: ۴۱۶)

«رضا گردن نهادن به آن چیزی است که در ازل تعیین یافته و باز گذاشتن امر خود به آن چه او به فعل می‌آرد تا ابد و اعراض نمودن از اعتراض.» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۳: ۷۹) «رضا را حاصل توکل، یعنی مرحله‌ی بالاتر از آن به شمار می‌آورند. یعنی اعتراض نکردن بر تقدیر است و رضا نه تنها اعتراض نکردن است، بلکه راضی بودن به تقدیر است که راضی بودن قدری از اعتراض نکردن برتر است.» (رضایی، ۱۳۸۷: ۲۸۴) فیض در ابیات زیر به رضا دادن به تقدیر ازلی و رأی پروردگار اشاره دارد:

بترس از آنچه در اول مقدر شد برای تو
به اهل معرفت بگذار، بس حل معما را
بیا خاموش شو ای فیض از این اسرار و دم در کش
«که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را»
(۲۶۷/۸-۵۴)

دل بر کنم چو فیض ز بود و نبود خویش
بر هر چه رای اوست تنم، حسبی الحیب
(۲۷۷/۵۷)

فیض و سر تسلیم و رضا بر قدم دوست
گر تیغ کشد بر سر من روی نتابم
(۲۵۲/۸/۵۸۸)

فیض این مرحله را با استفاده از تصاویر تشبیه و تلمیح، محسوس تر می‌نماید. او به دنبال تحمل مرارت‌ها و سختی‌هایی است که از طریق احکام قضا و قدر حاصل می‌شود؛ زیرا این رضایت نفس را منجر به رضای حق می‌داند. بنابراین از خداوند متعال می‌طلبد که انسان‌ها را نسبت به قضا و قدری که تعیین کرده است، راضی و خشنود نگه دارد:

دل ما را به قضا کن راضی
خاطر ما به بلاها خوش کن
(۳۲۹/۳/۷۶۳)

در جایی دیگر، این راضی بودن را با تلمیح به داستان قربانی کردن حضرت اسماعیل^(ع) به وسیله‌ی پدر بزرگوارش ابراهیم^(ع)، جست‌وجو می‌کند؛ زیرا این عمل، یعنی جان دادن در راه یار و راضی شدن به آن، باعث کسب رضایت حق می‌شود و انسان عارف را به مرحله‌ی وصال معشوق نزدیک می‌کند. در این بیت، تشبیه عقلی به عقلی «وصل» به «عیدگاه» نیز قابل مشاهده است:

یا چو اسماعیل در راه رضایش سر نهیم
خویش را در عیدگاه وصل او قربان کنیم
(۲۶۸/۶/۶۲۰)

۵. نتیجه گیری

فیض کاشانی از جمله سخن‌ورانی است که علاوه بر تخصص در زمینه‌های حکمت و علوم شرعی و فلسفه، مهارت کاملی در ادبیات، به ویژه شعر داشته و در زمره‌ی شاعرانی است که شعرش بسیار روان، غنی و پر معنی است. مشرب عرفانی فیض را می‌توان در اشعار وی، به ویژه در غزلیاتش مشاهده نمود. او در غزلیات خود، به عرفان عملی توجه زیادتری داشته و بیشتر توصیفات خود را در زمینه‌ی اصطلاحات مربوط به عرفان عملی به کار برده است.

یکی از ویژگی‌های عمده‌ی اشعار فیض، توجه زیاد او در به کار بردن صورخیال و آرایه‌های گوناگون ادبی و درآمیختن آن با مباحث عرفانی است. در این مقاله، از مجموع ۹۶۷ غزل فیض، ۱۴۰ بیت به عنوان شاهد بررسی گردیده که در بخش سوم مقاله، ۱۰۰ بیت مطرح، و بر اساس تحلیل انجام پذیرفته روی این ۱۰۰ بیت، ۷۳ مورد تصویرآفرینی در غزلیات فیض بیان شده است. در مجموع صورخیال به کار رفته، ۵۰ مورد (۶۹ درصد) به تشبیه اختصاص داده شده که ۳۵ مورد آن (۷۰ درصد) تشبیه از نوع عقلی به حسی و ۱۵ مورد آن (حدود ۳۰ درصد) از نوع حسی به حسی است. در ادامه، ۱۶ مورد (۲۲ درصد) به استعاره و ۴ مورد (۵/۵ درصد) به کنایه و ۲ مورد (۲/۷۵ درصد) به تلمیح و ایهام اختصاص داده شده است. بنابراین، از مجموع صورخیالی که فیض در دیوان شعری خود به ویژه در غزلیات به کار گرفته است، می‌توان بیشترین سهم را به آرایه‌های معنوی، به ویژه تشبیه و استعاره اختصاص داد. فیض در تشبیهات، با عنایت به کاربرد مباحث عرفانی که حالات معنوی، درونی و غیرمحسوس دارند، بیشتر تلاش نموده تا با استفاده از تشبیهاتی از نوع عقلی به حسی، این حالات را ملموس‌تر نماید. در استعاره نیز بیشتر از استعاره‌ی مکنیه (تشخیص) بهره برده است.

بنابراین، هر کدام از این تصویر پردازی‌ها، نمایان گر ظرافت و لطافت طبع فیض در استفاده‌ی بهینه از ابزار شعری به ویژه صورخیال، در بیان مقاصد عرفانی است.

یادداشت‌ها

۱. برای آگاهی بیشتر در زمینه‌ی گرایش عرفان شیعی فیض، می‌توان به ابیات زیر مراجعه کرد. (۱۵/۷۰-۳۳/۱ و ۳۲)، (۱۵/۶۰۶-۱۴/۲۶۱)، (۲۸۵/۸/۶۶۲)، (۱۴/۷۰۷-۱۴/۷۰۷)

۳۰۴/۹.

۲. در زمینه‌ی ستیز فیض با زاهدان خشک مآب رجوع کنید به: (۳/۲۳۳-۱۰۴/۱)، (۲۸۵/۱/۶۶۳)، (۲۹۸/۲/۶۹۲)، (۳۳۲/۹/۷۶۹) و (۳۴۰/۲/۷۹۲)، (۳۴۸/۸/۸۱۲)، (۳۵۴/۵/۸۲۵)، (۳۶۵/۸-۹/۸۵۱).

۳. برای آگاهی بیشتر از دیدگاه فیض در خصوص سالک و زاهد، رجوع کنید به: (۱۳/۱۰/۲۷)، (۱۰۴/۳/۲۳۳)، (۸/۶۸۴ و ۵/۴/۲۹۴) و (۳۱۳/۸/۷۲۸).

۴. برای جهت آگاهی بیشتر از مضمون «عشق» در عرفان فیض، رجوع کنید به: (۵/۶/۹)، (۸/۴/۱۸)، (۸۱/۳-۴/۱۸۲)، (۸۸/۲/۱۹۷)، (۹۲/۱-۹/۲۰۹)، (۹۳/۸/۲۰۹)، (۹۸/۷/۲۲۲)، (۱۱۱/۲/۲۴۶)، (۱۶۶/۸/۳۷۸) و (۳۰۴/۵/۷۰۵)، (۲۲۸/۱-۱۴/۵۳۶).

۵. در زمینه‌ی انواع «تجلی» در اشعار فیض، می‌توان به ابیات زیر مراجعه کرد: (۱/۵/۲)، (۱/۷/۱)، (۲/۴/۳)، (۱۳/۱/۲۹)، (۱۴/۶/۲۹)، (۱۵/۱/۳۳)، (۱۱/۴۶-۲۲/۱۰)، (۲۲/۵/۴۷)، (۵۶/۹/۱۲۲)، (۷۲/۴/۱۵۷)، (۸۵/۵/۱۲۵)، (۳۴۰/۴-۵/۷۹۲)، (۳۴۵/۵-۶/۸۰۵)، (۳۴۸/۱-۲/۸۱۴)، (۳۴۷/۳/۸۱۰).

۶. برای مشاهده‌ی ابیات دیگر فیض در خصوص «وصال»، می‌توان به ابیات زیر مراجعه کرد: (۷۷/۲/۱۷۱)، (۱۲/۶۲۳-۲۶۹/۱۱)، (۲۷۳/۳/۶۳۲)، (۲۷۵/۷/۶۳۶)، (۲۹۲/۵/۶۷۸)، (۲۹۵/۸/۶۸۶)، (۳۳۲/۶/۷۷۰)، (۳۴۱/۹/۷۹۴)، (۳۴۱/۸/۷۹۵)، (۳۴۹/۱۴/۸۱۴)، (۳۵۵/۷/۸۲۸)، (۳۷۴/۹/۸۷۱).

۷. «عنایت» را در ابیات زیر نیز می‌توان مشاهده کرد: (۲۹/۴/۶۳)، (۳۰۰/۸/۶۹۶)، (۳۰۲/۹/۷۰۰).

۸. مرحله‌ی «طلب» را در اشعار فیض، می‌توان در ابیات زیر نیز جست‌وجو کرد: (۳۳/۹/۷۰)، (۷۷/۷/۱۶۹)، (۲۱۴/۶/۴۹۸)، (۳۰۳/۶/۷۰۴)، (۳۱۲/۱۳/۷۲۷)، (۳۱۴/۴/۷۳۱)، (۳۵۱/۲/۸۱۸).

۹. تشخیص، آنمیسم یا جان دار انگاری Animism: «در تفکر قدیم بشر، همه چیز جان دار بوده است و آن را از جنبه‌ی هنری، با امکانات علم بیان سنتی به استعاره‌ی مکنیه‌ی تخیلیه، تعبیر و تفسیر کردند، در حالی که در آنمیسم که نوعی از ادای معنی به طریق مخیل است، اشیا دارای روح و صفات و عطر و بو و به عبارتی، زندگی هستند و می‌بایست توضیح و تفسیر آن‌ها بر مبنای مجاز عقلی یا اسناد مجازی یعنی اسناد فعل (یا صفت) به فاعل یا مسندالیه غیرحقیقی انجام پذیرد و این اسناد مجازی هم یکی از ابزار کارآمد زبان شعری است.» (شمیسا، ۱۳۸۱: ۱۸۰-۱۷۸) برای

آگاهی بیشتر از کاربرد آنمیسم در دیوان فیض، رجوع کنید به: (۵/۹/۹)، (۸/۵-۷/۱۶)، (۵۶/۶/۱۲۰)، (۳۴۳/۱/۷۹۹)، (۳۴۳/۱/۸۰۰).

۱۰. موضوع «حیرت» از دیدگاه فیض را می‌توان در ابیات زیر نیز مشاهده نمود: (۳۳۷/۲-۳/۷۸۳) و (۳۰۲/۷/۷۰۱)، (۲۹۵/۹/۶۸۴)، (۲۹۴/۷/۶۸۳).

۱۱. مرحله‌ی «استغنا» را می‌توان در این ابیات نیز جست‌وجو کرد: (۴/۲/۹)، (۳۲/۴/۶۹)، (۴۷/۱/۳/۹۹)، (۹۳/۱/۱۰/۲۱۱)، (۳۲۵/۵-۹/۷۵۱)، (۳۳۶/۷/۷۸۱)، (۳۵۹/۴/۸۳۸).

۱۲. در ابیات (۳۱۷/۴-۸/۷۳۸)، طی کردن مراحل مختلف را تا رسیدن به مرحله‌ی حضور و مشتقاتی که عارف بایستی تحمل کند بیان می‌گردد.

۱۳. مرحله‌ی «صبر» نیز در ابیات زیر قابل مشاهده است: (۳۹/۴/۸۲)، (۱۶۴/۲/۳۷۳)، (۱۶۵/۱/۳۷۴) و (۲۷۷/۹/۶۴۲).

منابع

- ثروت، منصور. (۱۳۶۴). فرهنگ کنایات. تهران: امیرکبیر.
- رضائی، مهدی. (۱۳۸۷). مکتب جنیدیه: ریشه‌ها و اندیشه‌ها. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۶). دنباله‌ی جست‌وجو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر.
- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۸۶). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: طهوری.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۵). صور خیال در شعر فارسی. تهران: آگاه.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۱). بیان. تهران: فردوس.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۰). تاریخ ادبیات ایران. جلد ۵/۱، تهران: فردوس.
- غزالی، احمد. (۱۳۷۶). مجموعه آثار فارسی احمد غزالی. به اهتمام احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران.
- فیض کاشانی، محسن. (۱۳۶۷). منهاج النجاه. توضیح و تفسیر رضا رجب‌زاده، تهران: پیام آزادی.

فیض کاشانی، محسن. (۱۳۷۲). کلیات اشعار مولانا فیض کاشانی. تصحیح محمد پیمان، تهران: کتابخانه‌ی سنایی.

فیض کاشانی، محسن. (۱۳۷۵). اصول المعارف. تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

فیض کاشانی، محسن. (۱۳۷۵). دیوان کامل اشعار. توضیح و تصحیح سید علی شفیعی، تهران: نشر چکامه.

فیض کاشانی، محسن. (۱۳۸۳). اخلاق حسنه. تصحیح محمد باقر ساعدی، تهران: پیام آزادی.

فیض کاشانی، محسن. (۱۳۸۳). شوق مهدی. توضیح و تفسیر علی دوانی، قم: انصاریان.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). خدمات متقابل اسلام و ایران. تهران: صدرا.

نجم‌الدین کبری، احمدبن عمر بن محمد. (۱۳۶۳). آداب المریدین. به اهتمام مسعود قاسمی، تهران: زوار.

هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۴). کشف المحجوب. مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمود عابدی، تهران: سروش.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی