

ختم ساغر

نگارشی در باب غزلیات عارفانه امام راحل، حضرت روح الله (ره)

شهید سید مرتضی آوینی

اول، روی نیاز به درگاه بزرگان قوم آوردیم تا در اطراف غزلسرای حضرت «روح الله»، مضامین و حال و هوای اشعار آن بزرگ، شرحی بنگارند اما توفیق حاصل نشد؛ آخر پیران را آن همه حزم و حلم هست که از عاقبت کار بیندیشند و پای در چنین گرداب هابلی نهند ... لاجرم کار به خامی و جوانی خویشن واگذاشتیم و از آن بیش، بر توکل و امید دستگیری روح قدسی حضرتش، و گفتیم هرچه باداباد. این حقیر نیز البته آن همه جوان نیست که این بی پروایی او را برازنده باشد، اما پروانه چسان از پروانگی پروا کند با آن همه شوق و امید لطف که دارد؟ تو می بینی او را که بی پروا بال و پر به آتش می سپارد

و... در نیافتیم که این مسافر، عرشی است و یک دو روزی نزول یافته تا ما خاک نشینان را به عرش بخواند...

غفلت ماندیم تا مهلت سر رسید و بساط ظهور شخصی اسم روح الله از جهان فانی برچیده شد و در عالم سایه‌ها سایه‌ای از او بر جای نماند جز مثنی یاد و یادگار؛ و حالا ما قصد کرده‌ایم که از زیر و روکردن این یادگارهایی به حقیقت وجودی ببریم که روزی در میانمان بود؛ با ما سخن می‌گفت و چشم در چشمانمان می‌نگریست و در نیافتیم که این مسافر، عرشی است و یک دو روزی نزول یافته تا ما خاک نشینان را به عرش بخواند و دیر یا زود باز خواهد گشت. دیدیمش، اما بالهایش را ندیدیم و سجع پرواز را در عمق کلامش نشنیدیم و در نگاهش، ابروانش و مشت‌های گره کرده‌اش قدرت ذوالجلال و رحمت واسع ذوالاکرام را ندیدیم: **اولیایی تحت قبائی لایعرفهم غیرى** ^۱.

این یادگارها هم که از او مانده است کم نیست؛ آن همه هست که برای ما غربت زدگان سیاره زمین راه‌های آسمان را بنمایاند. «سمائیات» است و چه موهبتی است این «سمائیات» برای ما خاک نشینان زمینگیر غریب که در وسط آسمان، آسمان را از یاد برده‌ایم؛ ذکر اسرار است که در عمق صخره‌های سنگی قلبهایمان چال کرده‌ایم؛ یاد همان وطنی است که با آن الفت داریم، از ازل؛ یاد یادی است که از یادها برده‌ایم.

پس آن کار دشوار برگردن این حقیر افتاد که دل به دریای غزلیات حضرت «روح الله» زند و صید مروارید کند و مروارید در اعماق است و مکمون در ظلمات راز و در آن ظلمت نیز در سراسر دل صدف، محتجب است ... ظلماتی در قعر ظلمات. دریا مکمن اسرار است و دل صدف مکمن سراسر اسرار. فردی چون امام، در زمین آن گونه زیسته است که قول و فعلش را می‌توان مطلق حق دانست، همان سان که درباره معصومان، قولش فرقان حق از ناحق است و مفسر قرآن و فعلش نیز ... و چنین کسی چون به شعر پردازد، شعر است که شرف و آبرو می‌یابد. مرحوم «ملاحسن فیض» را لعن و تکفیر کردند و «صدرالمتألهین» را زندیق خواندند و «الی الله المشتکی» که واعظ شهر با آنکه اهل علم و فضل است در بالای منبر و در محضر علما و فضلا می‌گفت: «فلانی با آنکه حکیم بود قرآن هم می‌خواند ^۲» اما حضرت روح الله، آن گونه زیست که چون به حکمت فلسفه و عرفان پرداخت، حکمت و فلسفه و عرفان

و سر و جان می‌بازد و نامش «پروانه» می‌کنی؛ اما او عاشق است و پروانگی صفت عشق است ... عاشق می‌داند که سوختن مقدمه وصل است که چنین بی پرواست، اگر نه سوختن، والله که درد دارد و سوز.

ما کجا و «روح الله» کجا؟ او را همین بس که موسوم است به اسم «روح الله» و در آن مقام که اوست، میان اسم و مسمی غیریتی نیست. آنجا اسم، فانی در مسمی است و صفت، فانی در موصوف. در آن مقام که اوست، میان وجود و موجود و عابد و معبود غیریتی نیست. با او «اسم روح الله» بود که در عالم وجود تجلی کرد و این سر وجود انسان است که می‌تواند مظهر تام و تمام اسماء الله باشد ... و این «روح الله» همان است که آدم را مقام خلافت الهی بخشید. **«ونفخت فيه من روحي»** ^۱؛ و به واسطه این روح بود که او مستحق تعلیم اسماء شد و مستجمع جمیع حقایق الهی و اسمای مکنون و مخزون.

تو در چهره او می‌نگریستی که، اگر چه بسیار زیباتر، اما چهره‌ای چون من و تو داشت؛ دو چشم داشت و دو گوش و بینی و منخرین و دهان و ... سر و گردن و پا و دست و آن غفلتی که ملازم با حیات عقلانی است اجازه نمی‌داد تا دریایی که چشم در «مظهر اسم روح الله» دوخته‌ای. به حقیقت و نه بر مجاز ... و اگر چه با عقل به خود نهیب می‌زدی که: «ای غافل! وجود منبسط «مستهلک ذات» حضرت واجب است و آن خلافت که گفته‌اند. «خلافت در ظهور» است؛ می‌فهمی؟! «خلافت در ظهور» یعنی این اوست که ظهور یافته در صورت یک آدمیزاده؛ این خود اوست: «حضرت روح الله».

و اما چه سود؟ غفلتی لاعلاج تو را در بر گرفته و رهایت نمی‌کند؛ زمان و مکان و مثنی اعتبارات ما و منی، و هر چه تلاش می‌کنی که به قلبت برسانی: «چه نشسته‌ای؟! این خود اوست، دست در دامنش کن و فنا شو در وجود او که فانی فی الذات است، یا الله بیجنب!». اما باز هم آن غفلت لاعلاج و آن اعتبارات و انتزاعاتی که جهالت را در حجابی از منطق و فلسفه پوشانده‌اند و باز همان نهیب‌ها که «پس به چه کسارت می‌آیند آن همه کلمات که خوانده‌ای: ظهور و بطون و واجب و ممکن و اسم و صفت و ذات ... اگر موضوع له الفاظ، روح معانی هستند، پس تو چرا از عالم معنا غافل؟!» و آن همه در

و چه موهبتی است این "سمائیات" برای ما خاک نشینان زمینگیر غریب که در وسط آسمان، آسمان را از یاد برده ایم.

آبرو یافتند. و چون بعد از ارتحالش به حضیره القدس، آن غزل معروف انتشار یافت که: «من به خال لب ای دوست گرفتار شدم» شیطان نتوانست مردمان را به شک اندازد و گفتند: «پس این خال لب باید استعاره برای معنایی دیگر باشد فراتر از ظاهر لفظ»... و نه حتی در حق آن بیت عجیب که ظاهری بس رندانه و غیر معمول دارد:

بگذارید که از بتکده یادی بکنم
من که با دست بت می‌کده بیدار شدم
عجب! وقتی امام «روح الله» چنین بسراید بتکده نیز ترک
بتکدگی می‌کند و می‌کده، تطهیر می‌شود چرا که نام «خمینی»
مطلق حق و طهارت است و جز چند تن زتار بستگان شیطان
اکبر - از نفت فروشان حجاز و دین باختگان و وطن فروشان
مطروود ایرانی - کس جرأت نیافت که ظاهر ابیات را حجت
کند.

... و آنگاه مردمان در قیاس با باطن حضرت روح الله و
ظاهر غزلیاتش، نسبت میان ظاهر و باطن غزلیات حافظ و
شمس تبریز و عراقی و ... را دریافتند و دانستند که ایشان
چگونه می‌زیسته‌اند و آنان که کفر و زندقه خود را به ظاهر
ابیات عارفانه حافظ و حلاج و شمس تبریز موجه می‌دارند،
عرض خود می‌برند و جز فرنگیان بی فرهنگ و مثنوی فلک
زده مستفرنگ ... دیگر چه کسی باور می‌دارد که حکم بر ظاهر
این ابیات روا باشد؟

اما غلط است اگر بگوییم که حضرت ایشان شاعر است،
همان سان که در باره ائمه اطهار نیز چنین اطلاقی روانیست،
اگرچه ایشان نیز گهگاه شعری می‌سرودند و «ان من
الشعر لحکمة»^۴. آنگاه که پیمانۀ شوریدگی دل لبریز شود آنچه
از آن سرازیر خواهد گشت، شعر است. شعر مولود شوریدگی
است و مخلوق جنون؛ «اگر جنون و شوریدگی را در ظرف
کلام بریزند، غزل می‌شود»؛ «موسیقی شوریدگی» نیز چون در
کلام جلوه کند «وزن» می‌بخشد و هر وزن مقتضای «حالی»
است. حضرت «روح الله» شیدا و شوریده حق بود و تمنای
لقاء داشت و به زبان دل، موسی وار «رب ارنی انظر الیک»^۵
می‌گفت. چنین کسی را شعر بر می‌گزیند که در جستجوی
شیفتگان و شوریدگان است تا در کلامشان بجوشد. این شعر
نیز از سنخ «وحی» است و از فیوضات خاص رحمانی به
توسط روح القدس نزول می‌یابد بر مهبط قلب و از آنجا
چشمه سان می‌جوشد؛ و شعر آن است که بجوشد و بیرون
بریزد و سرازیر شود، بی اختیار و در عین شوریده حالی و
بیخودی ... و هرچه این بیخودی بیشتر، بهتر. از مولاناست که:

تو مپندار که من شعر به خود می‌گویم
تا که هشیارم و بیدار یکی دم نزنم
جن زدگان آینه شیاطینند و روح القدس را با آنان کاری
نیست که فرشته در خانه‌ای که کلب و خنزیر لانه کنند، فرو
نمی‌آید. اما انبیا نه از سلک شاعرانند و نه از قبیل ساحران و
جن زدگان^۶، اگر نه وسعت معنای وحی تا آنجاست که هم
حکم غریزه را شامل شود در این آیه که «و اوحی ربک الی
النحل ان اتخذی من الجبال بیوتاً»^۷ و هم القائنات شیاطانی را

در این آیه که «ان الشیاطین لیوحون الی اولیائهم»^۸ آن
شاعران که اولیای شیاطینند، در حقیقت ساحرانند: «ان من
البیان لسحر»^۹.

شعر حضرت «روح الله» بکسر حکمت است و فرشته
شعر که حضرت روح القدس باشد، چشمه‌های حکمت را از
قلب به زبان و قلمش غلیان بخشیده نه اوهام و تخیلات را؛ و
اگر سخن از وحی می‌گوییم و واسطگی شاعر در نزول شعر،
نه آنچنان است که بخواهیم نسبت میان شعر و جان شاعر را
انکار کنیم ... سخن از آیینگی و قابلیت است، و اگر نه چرا هر
شاعری حافظ شیرازی نمی‌شود؟ خواجه می‌گوید:

در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند
آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم
«طوطی صفتی» آینه‌ای است که استاد ازل در آن تجلی
می‌فرماید؛ طوطی در استاد خویش فانی است و از خود هیچ
ندارد، یعنی خواجه در آنچه از اسرار عالم به او عرضه می‌شود
تصرفی از سر انانیت ندارد و این نه کار هر کج گلاهی است:

هزار نکته باریکتر زمو اینجاست
نه هرکه سر برآشد قلندری داند
حضرت روح الله را نیز طوطی صفت در پس آینه
داشته‌اند تا سخن استاد ازل را تکرار کند و شعر او «باده سر
ملکوت» است در «پیمانه مثال». و این اصطلاحات استعاره‌ای،
می و معشوق و بت و بتکده ... پیمانه‌هایی مثالی هستند که
اسرار ملکوت را صورتی از کلام می‌بخشند، و صورت نه فقط
همان هیئت مادی رؤیت پذیر است که در چشم سر می‌نشیند.
شعر او آینه حقیقت است و یا سایه آن:

سایه بنماید و نباشد
ما نیز چو سایه نیست هستیم

سایه «وجود حقیقی» را می‌نمایاند، اما از «خود» وجودی
ندارد؛ فانی است در ذی ظل، فانی حقیقی. و اگر شاعر رسم
«طوطی صفتی» ادا کند «لسان الغیب» خواهد شد.

در اینجا باید به دو نکته دیگر نیز اشاره شود: یکی آنکه
این آیینگی و قابلیت، شرط لازم است، اما شرط کافی، مهارت
شاعر است و استادیش در کلام و بیان، شعر «روحی» دارد که
در «جسم کلام» تمثیل می‌یابد و «بیان» می‌شود و اما هنر
شاعر، یکی در آن است که روحش در مقام و مرتبه‌ای باشد که
بتواند «مظهریت روح القدس» را قبول کند و دیگر آنکه
«سخن» را بشناسد. سخن شناسی شرط کافی است و سخن
ناشناس هرچند اندرونی انبانی باشد از معنای شعر، اما از
آنجا که تکلم به زبان شعر نمی‌داند، حکایت او، حکایت همان
گنگ خواب دیده است. و دیگر آنکه به راستی چرا حضرت
روح الله استعاراتی را به عاریت گرفته که در آنها چنین تناقضی
میان ظاهر و باطنشان موجود است؟ ظاهر اشعار حکم بر
تشبیب و تعشق و باده گساری ... کند و باطن اشعار بر معانی
دیگری که اصلاً با حکم ظاهر جمع نمی‌آیند؛ چرا؟

این سؤال را پیش از این باید با اسلاف در میان گذاشت،
چرا که آنان نیز به همین زبان می‌سراییده‌اند؛ سنایی، عطار،

مولوی، سعدی، عبدالرزاق اصفهانی، عراقی، شیخ محمود شبستری، خواجو، حافظ شیرازی، شاه نعمت الله ولی، جامی، کمال خجندی و شعرای سبک هندی. از قرن ششم تا امروز همه با این زبان سراییده‌اند؛ پس باید پرسید میان این استعارات با مدلولهایشان چه نسبتی است که این الفاظ، قابل معانی عرفانی گشته‌اند و نه کلماتی دیگر.

نخست آنکه وضع این اصطلاحات استعاری نه بر اساس قرارداد، بلکه در جواب به یک نیاز فرهنگی و تاریخی انسان، در تناسب با حالات و مقامات و حقایق باطنی رخ داده است که کلام، مگر بر همین سیاق، از بیان آن حالات و مراتب و حقایق ناتوان است. فی المثل لفظ «مستی» را برای معنا و مدلولی یافته‌اند که جز با این لفظ قابل بیان نیست؛ مستی آن حالتی است که عاشق سالک را از «خود» و «عقل و وهم خویش و اعتبارات آن» بیخود می‌کند و او را محو در معشوق می‌گرداند و این حالتی است که به طور مجازی با سُکر شراب انگوری نیز روی می‌کند و برای مدلولی چنان، کدام لفظ بهتر از «مستی»؟ و یا اگر لفظ «بُت» را دال بر «مظهر الوهیت حق» گرفته‌اند بدان اعتبار است که در «لسان عبارت» به «هر معبودی ماسوی الله» اطلاق «بُت یا صنم» کنند و حتی مشرکان نیز «اصنام» را به مثابه «شفعاء عندالله» پرستیده‌اند.

و دیگر آنکه در استفاده از این استعارات نوعی «رندی و خلاف آمد عادات» نیز نهفته است که متجددین آن را با «نیهیلیسم» اشتباه گرفته‌اند، فقط به صرف شباهتی ظاهری. حال آنکه با نفی و انکار نیهیلیستی همه قیود و قواعد ویران می‌گردد تا خانه انانیت بشر آباد شود و با این نفی و انکار که عرفا برآیند، بنیان عادات که حجاب حقیقتند خراب می‌شود تا خانه عشق آباد گردد و حق ظهور یابد. تقوای حقیقی در آزادی از عادات و تعلقات است و انسان متقی «عقیق از ملکات^{۱۰}»، پس تیشه انکار بر می‌دارد و به جان قواعد و معاهد سست خانه عقل و وهم و عادات می‌افند تا مردمان را به تفکر حقیقی و حقیقت تفکر بکشاند.

چشم ظاهرین، «نیست انگار» را هم می‌بیند که تیشه انکار در دست دارد و بر عادات و مشهورات تاخته است و دیگر بی تأمل در باطن و غایات حکم می‌کند که این «خلاف آمد عادات» نیز از سر نیست انگاری و پوچ اندیشی است و رساله‌ای در قیاس نیست انگاری حافظ و خیام بیا «کافکا» و «کامو» می‌نگارد و هر آنچه را که با این حکم ظاهرینانه سازگار نیست مشکوک می‌شمارد و یا اصل را بر آن می‌نهد که حافظ در دوران جوانی «نیهیلیست فعال» بوده است و بعدها در دوران پیری و جا افتادگی جانب محافظه کاری را گرفته. اما نیست انگاری نیهیلیست‌ها را هرگز نمی‌توان با «نفی ماسوی الله» و «هیچ در هیچ گرفتن جهان و کار جهان» در نظر عرفا قیاس کرد؛ که شباهت این دو قول فقط در ظاهر است. عرفا از یک حیث، جهان را سایه حقیقت و مستهلک در آن می‌بینند و لاجرم در مقابل «حقیقت» برای عالم شأنی بجز «مجاز» قابل نیستند؛ اما از دیگر سو، از لحاظ مظهریت عالم نسبت به حقیقت اذعان می‌دارند که «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله

قبله و بعده و معه و فیه ۱۱».

اگر آزادمردان، این عالم را خیال اندر خیال دانسته‌اند^{۱۲} از آن است که این جهان در نزد عقل ظاهر بین ما بر سلسله‌ای از اعتبارات و انتزاعات و توهمات بنا گشته که لازمه حیات دنیایی است، حال آنکه حقیقت نفس الامری آن چیز دیگری است که تا آن اعتبارات رفع و رفض نشوند، انسان حقیقت وجود خود را در جهان باز نمی‌یابد و روایاتی چون «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا»^{۱۳} بر همین حقیقت شهادت می‌دهند که حیات دنیا نیست بجز رویای بیداری، و لذا نخستین منزل از منازل سلوک «یقظه» نام می‌گیرد که یعنی «بیداری».

آن «استفناء و عدم خواهی» نیز که در نزد عرفا هست قابل قیاس با «مرگ اندیشی یا یأس فلسفی» نیهیلیست‌ها نیست، هرچند فلسفه اگر فلسفه بماند منتهی به یأس نخواهد شد و حق آن است که این یأس را «سفسطی» بنامند نه فلسفی. عرفا بقای حقیقی را در باقی بودن به بقای حق می‌دانند که جز با فنای از خویش و استهلاک در او حاصل نمی‌آید؛ اما اینان مرگ اندیشند چرا که محال اندیشی لازمه نیست انگاری است. اصلاً عالمی که با نیست انگاری بنا می‌گردد «محال حقیقی» است و لا محاله کارش به «آسورد»^{۱۴} که بُت نیست محال است منتهی می‌شود. آسورد دیوار انتهای بن بست نیهیلیسم است. نیست انگار چونان تشنه‌ای است که سراب را آب بینگارد و هرگز از این غفلت به خود نیاید؛ مشت از آب و همی پُر می‌کند، اما در کفش جز خاک کویر نیست و لا محاله در تشنگی، اما در کنار چشمه‌ای از توهم آب، می‌میرد. و یا چونان جن زده‌ای که خود را در دریایی وهمی بینگارد و در این دریا غرق شود و بمیرد.

نیست انگاری، تقدیر محتم و گریزناپذیر سفسطه است و اگر بشر امروز نیست انگار است از آن است که کار فلسفه‌اش به سفسطه انجامیده. سفسطایی بنیان «یقین» را بر «شک» می‌نهد و لاجرم به شک، یقین می‌آورد. اما در نزد عرفا طلب فنا و فنای از فنا برای ترک انانیت است و وصول به ذات حق، که جز با گذشتن از این حیات اعتباری حاصل نمی‌آید. پس این فنا، بقای حقیقی است و آن نیست انگاری و مرگ اندیشی عین هلاکت؛ خاکستری پراکنده در باد^{۱۵}.

پس در اختیار این اشارات استعماری، نحوی رندی و خلاف آمد نیز نهفته است که اگر در آن تأمل نکنیم هرگز در نخواهیم یافت که چرا اهل باطن روی به تعبیراتی اینچنین آورده‌اند و مگر نه اینکه حضرت روح الله نیز این اصطلاحات را قابل معانی و اشارات دانسته‌اند و بدین زبان غزلیاتی مستانه سروده‌اند؟ مردمان که این اشعار را می‌خوانند، هرچند در مقام ادراک، به عمق معانی‌شان پی نمی‌برند، اما در مقام دل، میان روح خویش و این اشعار الفتی دیرینه می‌یابند؛ چرا که زبان این اشعار «زبان حضور» است نه «زبان حصول». آن رندی و خلاف آمد که در این اشعار هست، اجازه نمی‌دهد تا شهرنشینان مدینه عادات، «عالم راز» را فراموش کنند و در نیازهای تن و روان خویش غرقه شوند. حضرت روح‌الله در کتاب مصباح الهدیه در باب اصطلاحات عرفانی فرموده‌اند:

قولش فرقان حق از
ناحق است و مفسر
قرآن و فعلش نیز...
و چنین کسی چون به
شعر پردازد، شعر است
که شرف و آبرو
می‌یابد.

«پس عارفان کامل چون این معنی را به ذوقشان شهود کردند و به شهودشان آن را دریافتند اصطلاحاتی برای مشهودات خود نهادند و عبارتهایی برای آنچه یافته بودند ساختند تا مگر دل دانشجویان را به جهان ذکر حکیم جلب کنند و ناآگاهان را آگاه و به خواب فرو رفتگان را بیدار کنند، از بس که به آنان مهربان بودند و رحمتشان شامل حال آنان بود و گرنه، گذشته از آنکه مشاهدات عرفانی و ذوقیات وجدانی را به گونه واقعی و حقیقی اظهار نتوان کرد، این اصطلاحات و الفاظ و عبارات اگر چه برای دانشجویان راه صواب است، ولی برای کاملان، حجاب اندر حجاب است.»

و باز هم در باب اصطلاحات فرموده‌اند:

«تعبیر نمودن با الفاظ ... از باب تنگی عبارت و کوتاهی اشارت است و توای برادر روحانی، مبدا از این الفاظ و عبارتها، معانی عرفی و اصطلاحات رسمی را بفهمی که در وادی کفر به اسماء الله وارد شده و از ساحت قدس الهی و مقام انس او به دورخواهی افتاد، زیرا که الفاظ و عبارات همه حجابهای حقایق و معانی هستند و عارف ربّانی را چاره‌ای نیست از آنکه حجاب الفاظ و عبارات را پاره کرده و به دور افکند و با نور دل به حقایق غیبی بنگرد، هر چند همین الفاظ و عبارات در ابتدای امر برای عموم مردم مورد نیاز است و همین الفاظ، بذر حقایق است همان گونه که حواس ظاهری نردبان معنای عقلی و حقایق کلی نوری هستند، تا آنجا که اهل حکمت گفته‌اند کسی که یکی از حواس را نداشته باشد رشته‌ای از دانش را از دست داده است»^{۱۶}.

یعنی در این اصطلاحات، نحوی اشاره به باطن عالم نیز موجود است چرا که واضعان این عبارات، خود همه آن حالات و مقامات را به قدم دل، شهود کرده‌اند و عباراتی متناسب با مشهودات خویش یافته‌اند و اینچنین است که استعاراتی از این قبیل راه به ادب عرفانی ما یافته‌اند. باطن بهشت در همین عالم بر دل و جان عرفا عرضه می‌گردد و آن بهشت که خواجه شیراز می‌گوید:

من که امروز بهشت نقد حاصل می‌شود
 وعده فردای زاهد را چرا باور کنم
 همین بهشت است. در این بهشت انهاری از خمر جاری
 است لذت شاریان را: «و انهار من خمر لذة للشّارِبین»^{۱۷} و ساقی یا حورانند، مظاهر جمالی حق: «یطاف علیهم بکأس من معین»^{۱۸} یا فاعل فعل «سقاهم» است در این مبارکه: «و سقاهم ربهم شراباً ظهوراً»^{۱۹}. که ذات ربوبی است و یا مظاهر ربوبیت حق که به مرتبه فنا رسیده‌اند. در این بهشت، نماز بهشتیان باده‌گساری است و جذبات رحمانی، غمزه شاهدان

سیمین بر. در آن بهشت، مشام از روایح انس متلذذ است و بانگ دف و بربط مطربان مجرّد، ارواح را به سماع کشانده و گلوویان میخانه حرم قدس، از هر روزن سربر می‌کنند و در اولیاء خدا می‌آویزند. حضرت روح الله فرموده است:

نبودی در حریم قدس گلوویان میخانه
 که از هر روزنی آیم گلی گیرد لجامم را
 ... و لذا این اشارات عرفانی را نباید استعاره به معنای مصطلح دانست، چرا که این الفاظ برای معانی مدلول خویش ثوب عاریتی نیستند و همان گونه که در گلشن راز آمده است «الفاظ مؤول» اند که از نخست برای همین معانی وضع گشته‌اند نه آنچنان که در زبان عبارت. یعنی زبان تفهیم و تفاهم، معمول است:

به نزد من خود الفاظ مؤول
 بر آن معنی فتاد از وضع اول
 یعنی از آغاز لفظ «خمر» برای همان معنایی وضع گشته است که در این آیه مبارک آمده: «وانهار من خمر لذة للشّارِبین» و بالعکس «شراب انگوری» را بر سبیل استعاره «می» می‌خوانند چرا که سایه وارونه‌ای از سُکر آن باده بهشتی را در خود دارد. و اعتقاد این حقیر بر آن است که نخست عرفا این حالات و مقامات را دریافته‌اند و باطن بهشت در حالت فنا و سُکر و دلالت بر آنان عرضه گشته است و آنگاه بدین الفاظ گویا گشته‌اند. چنانکه «سماع» نیز فعلی است که در «شدت غلبه وجد» بی اختیار و بیخود از شخص واصل سر می‌زند و اما بعد ظاهرگرایان از صوفیه، ظاهر را که رقص و چرخیدن است گرفته‌اند و باطن را که سماع دف و بربط ملکوتی در حالت سُکر است رها کرده‌اند؛ می‌رقصند و می‌چرخند و حق و هو هو می‌کنند بی آنکه در باطنشان جلوه‌ای باشد از وجدی که بر وجود غلبه کند.

حضرت روح الله نیز این «الفاظ مؤول» را در ازاء همان مدلولهایی به کار برده‌اند که دیگر عرفای پیشین، اما با مضامینی که خاص حضرت ایشان است. و چنین کسی را چشم روزگار جز در ائمه معصومین کجا دیده است که فقه و حکمت و عرفان و شعر و سیاست در وجود او در غایت اعتدال جمع آمده باشد، هریک به جای خویش؟

«تقابل عقل و عشق» را در نزد حضرت روح الله و در غزلیات ایشان باید در ذیل تعریفشان بر معنای «ظلم و جهول» دریافت، در این آیه مبارک که آن را «آیه امانت» می‌خوانند^{۲۰}: «انا عرضنا الامانة علی السموات والارض والجبال فابین ان یحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انة کان ظلوماً جهولاً»؛ فرموده‌اند:

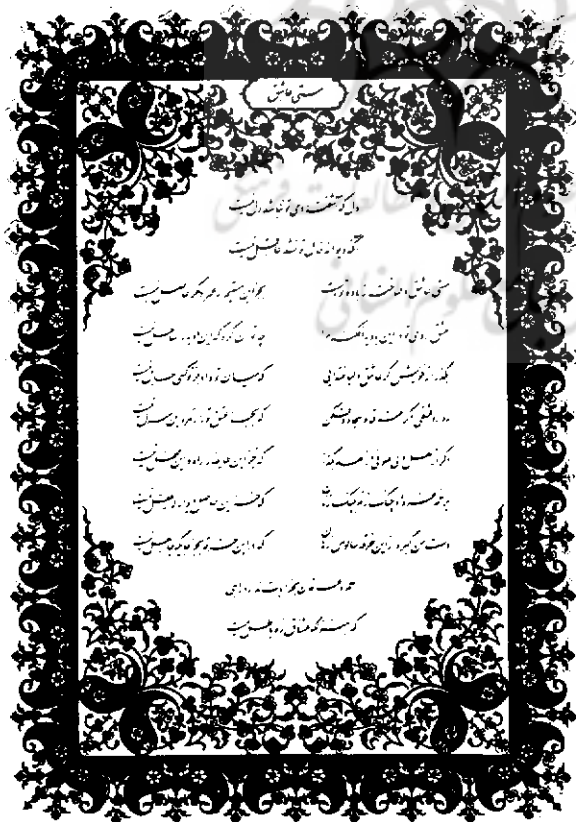
آنکه بشکست همه قید «ظلم است و جهول»
 آنکه از خویش و همه کون و مکان «غافل» بود
 در بر دل شدگان علم حجاب است حجاب
 از حجاب آنکه برون رفت به حق «جاهل» بود
 و این «غفلت ممدوح» از خویش و کون و مکان همان

حضرت او مدعی شاعری نیست، اگر چه
چونان شاعران حقیقی از سر بیخودی
می سراید و ابیات از چشمه قلمش
سلسله وار و بی افت و خیز می جوشد.

بیخودی و بی خویشنی است ملازم با مستی و ترک عقل. حضرت روح الله در جایی فرموده‌اند: «این ظلوم و جهول به قولی بالاترین وصفی است که خداوند برای انسان کرده است؛ ظلوم، چرا که همه بتها را شکسته است و جهول، چرا که به هیچ چیز توجه ندارد و از همه غافل است.» ایشان در مصباح الهدایه^{۲۱}، «ظلومیت» را مقام تجاوز از همه حدود و پای گذاشتن بر فرق همه تعینات و رسیدن به مقام لامقامی معنا فرموده‌اند و «جهولیت» را مقام فنای از فنا؛ و همین ظلومیت و جهولیت است که به انسان لیاقت «حمل امانت ازلی» را که «ظَلّ مطلق ولایت» است بخشیده. «امانت» در نظر ایشان عبارت است از «ظَلّ الله مطلق»؛ که مطلق، سایه‌اش نیز مطلق است و هر آنچه تعیین داشته باشد از قبول آن ظَلّ ایا و امتناع خواهد داشت^{۲۲}. لفظ «جهول»، صرف نظر از مبالغه‌ای که در معنای آن وجود دارد، متضاد با «عاقل» است؛ یعنی در این مرتبه که از آن سخن می‌رود، انسان کامل عقل را نیز انکار می‌کند تا به «مقام ولایت مطلق» برسد و این خود، «تجاوز از حد عقل» است و مصداق معنای «ظلم». عقل حد تعیین حیات بشری است و از همین روی انسان را به واسطه عقل از دیگر جانوران تمایز می‌بخشند؛ اما حقیقت مطلق است و فراتر از همه تعینات اسمائی، آنجا که «لا اسم له ولا رسم له» بی نشان است و اسم و رسمی ندارد و انسان برای وصول بدین مقام اطلاق باید پای بر فرق همه تعینات بگذارد و حتی ترک مقامات کند و به لامقامی رسد و فنای از فنا؛ و لذا عقل نیز تعیینی است که باید نفی شود. حضرت روح الله در باب ترک عقل سروده‌اند:

بر خم طره او چنگ زخم چنگ زنان
که جز این حاصل دیوانه لایعقل نیست
و «طره» مَثَل از جلوات حق به اسماء جلالی است.
ظلومیت و جهولیت انسان امانتدار از مضامین بدیع و بی بدیل اشعار حضرت روح الله است که می‌تواند واسطه کشف بسیاری از اسرار غزلیات ایشان قرار بگیرد.
در نظر اول در آیه مبارک امانت نیز این تناقض ظاهری وجود دارد چرا که مجوز حمل امانت الهی را در انسان، اوصاف ذاتی او به ظلم و جهل گرفته است و به قول خواجه شیراز:

آسمان بار امانت نتوانست کشید
قرعه فال به نام من دیوانه زدند
دیوانگی انسان چگونه می‌تواند محمل امانت الهی قرار بگیرد؟ ظلوم و جهول بودن، از یک جانب اشاره دارد به «قابلیت ذاتی» انسان برای استفاضه عدل و علم خدا^{۲۳} و از جانب دیگر بدین حقیقت که آنچه انسان را استحقاق امانتداری، که مقام ولایت مطلقه است، بخشیده «فقر ذاتی» اوست در برابر غنای مطلق حق. ظلوم و جهول صفات عدمی عادل و عالم هستند و لذا در مقام توصیف ذاتی انسان، واجد این اشاره ظریف که حقیقت وجود انسان آینه عدمی وجود مطلق حق است؛ انسان خلیفه الله است و وجودی غیر وجود حق ندارد و لذا در مقام ذات و فارغ از قید حدود، وجودش



این یادگارا هم که از او مانده کم نیست، آن همه هست که برای ما غربت زدگان سیاره زمین راههای آسمان را بنمایاند.

عین ربط و تعلق است به وجود حق؛ آینه‌های عدمی است و مطلق قابلیت. «ظلوم و جهول» آینه‌های عدمی صفات عادل و عالم هستند و مراد از توصیف ذاتی انسان بدین صفات در آیه امانت نیز اشاره به همین «قابلیتی» است که وجود انسان را در قبول ولایت مطلق بر آسمانها و زمین و کوهها برتری می‌بخشد. انسان در حقیقت ذات خویش ماهیتی مستقل ندارد و چیزی جز این «قابلیت محض برای تجلی بخشیدن به اسماء عدل و علم» نیست. این «فقر و عدم ذاتی» نیز از مضامین بدیعی است که در غزلیات حضرت روح الله وجود دارد:

نیستم نیست که هستی همه در نیستی است
هیچم و هیچ که در هیچ نظر فرمایی
که در خاتمه این نوشتار باز هم بدان خواهیم پرداخت.

«تقابل عقل و عشق» آخرین منزلی است که سالکین مقصد ولایت را گرفتار می‌کند و از این منزل، جز آنان که از سر تسلیم و رضا ترک عقل کرده‌اند، نمی‌گذرند: «واذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک للناس اماماً...»^{۲۵} ابراهیم نیز آنگاه که از این منزل گذشت مخاطب خطاب «انّی جاعلک للناس اماماً» قرار گرفت و به امامت ناس رسید. آخرین منزل ابتلائات ابراهیمی قتل فرزند است به دست خویش که نه «مقبول عقل» است و نه «مقبول عرف». آنچه ابراهیم را به اطاعت امر می‌کشاند چیزی جز «تسلیم عاشقانه» نیست و حکمت این ابتلا نیز از جانب حق همین است که عشق ابراهیم را بیازماید و لذا امر بر فرمانی قرار می‌گیرد که «مقبول عقل و عرف» نیست و اگر نه کاری آن همه دشوار نبود که ابراهیم را استحقاق این خطاب بخشند. اسماعیل نیز عاشقانه «یا ابت افعل ما تؤمر»^{۲۶} می‌گوید و گلوی عشق به تیغ بلا می‌سپارد و این صبر عاشقانه است که او را در سلاله ولایت به چنین مرتبه‌ای می‌رساند که ذبیح الله اعظم، سید شهدای راه عشق، حسین بن علی از خون اوست. تقابل عقل و عشق در این مقام است که رخ می‌نمایاند و اگر نه آنچنان نیست که عرفا روایت «اول ما خلق الله العقل» و یا روایت «العقل ما عبد به الرحمن» را نشنیده باشند.

عقل اهل اعتبار و انتزاع و چون و چرا و باید و نباید است و در مصداق کلی، مظهر علم مطلق حق، اما در مقام ظهور، ذو مراتب است و جز در اولیای کمال خدا به کمال نمی‌رسد. لازمه ظهور حقیقت عقل در انسان، وصول به نهایت کمال انسانی یعنی فنای فی الله است ... و اما ذات حق فراتر از هر تعینی است؛ مجهول مطلق و محتجب به هفتاد هزار حجاب، و در حدیث است که «انّ الله قد احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار»؛ خداوند از عقلها نیز محتجب است همان سان که از چشمها. اما اگر راه بر عقل بسته است بر عشق گشوده است. علم یافتن نحوی احاطه است و لذا معرفت بر کنه ذات او محال، اما هم او که در «طه» فرمود: «لا یحیطون به علماً»^{۲۷}، در «نجم» اقرار داشت که «ما کذب الفؤاد ما رأی»^{۲۸}؛ یعنی که رؤیت قلبی و کشف شهودی ممکن است. حضرت روح الله نیز فرموده:

دوستان می زده و مست و زهوش افتاده
بی نصیب آنکه در این جمع چو من عاقل بود
آنکه بشکست همه فید، ظلوم است و جهول
آنکه از خویش و همه کون و مکان غافل بود
در بر دلشدگان علم حجاب است حجاب
از حجاب آنکه برون رفت به حق جاهل بود
عاشق از شوق به دریای فنا غوطه و راست
بی خبر آنکه به ظلمتکده ساحل بود
چون به عشق آمدم از حوزه عرفان دیدم
آنچه خواندیم و شنیدیم همه باطل بود
ظلمتکده ساحل عقل، مأمّن بی خبران است و «اهل معرفت گویند که انسان محبوبترین موجودات از ملکوت است مادامی که اشتغال به ملک و تدبیرات آن دارد، زیرا که اشتغالش از همه بیشتر و قویتر است پس احتجابش از همه بیشتر است و از نیل به ملکوت محرومتر»^{۲۹}. این احتجاب از ملکوت و محرومیت از لقاء خدا به واسطه علم است که: «العلم هو الحجاب الاکبر»^{۳۰}

از درس و بحث مدرسه‌ام حاصلی نشد
کی می‌توان رسید به دریا از این سراب؟
هرچه فرا گرفتم و هرچه ورق زدم
چیزی نبود غیر حجایی پس حجاب
مراد از این «سراب» علم حصولی است، اعم از فلسفه و عرفان و غیر آن. «انسان تا به قدم فکر و استدلال طالب حق و سایر الی الله است سیرش سیر عقلی علمی است و اهل معرفت و اصحاب عرفان نیست بلکه در حجاب اعظم و اکبر واقع است، چه از ماهیات اشیاء نظر کند و حق را از آنها طلب کند که حجب ظلمانیه است و چه از وجودات آنها طلب کند که حجب نورانیه است...»^{۳۱} این از مضامینی است که مکرراً و با صورتهای مختلف در غزلیات حضرت روح الله آمده است و البته در اشعار و منابر و تحریرات عرفای سلف نیز بی‌سابقه نیست:

اسفار و شفای ابن سینا نگشود
با آن همه جز و بحثها مشکل ما
و در جایی دیگر:

عشقت از مدرسه و حلقه صوفی راندم
بنده حلقه به گوش در خمارم کرد
و یا:
در میخانه گشاید به رویم شب و روز
که من از مسجد و از مدرسه بیزار شدم
و یا در این رباعی:

آن روز که رو به سوی میخانه برم
یاران همه راه دلق و مسند سپرم
طومار حکیم و فیلسوف و عارف
فریادکشان و پای کوبان بدرم
«انکار عقل» نیز از مضامین مکرر در غزلیات حضرت روح الله است:

به بی بریند راه عقل را از خانقاه دل
که این دارالجنون هرگز نباشد جای عاقلها

و یا در جایی دیگر:

در جمع کتب هیچ حجایی ندریدیم
در درس صحف راه نبردیم به جایی

این ما و منی جمله زعقل است و عقال است

در خلوت مستان نه منی هست و نه مایی

... که عقل را «عقال» خوانده است به معنای «زانویند
شتران»، و عقل اگر چه برای «ولنگاری» قید می‌زند اما خود او
هم تعلق و تمیّنی است که برای وصول به مقام ولایت که
مسند امانتداری است باید رفع و رفض شود و «آزاد مردی» که
از این گرداب تعلق نیز درمی‌گذرد «قلندر» است:

با قلندر نشین گر که نشستی هرگز

حکمت و فلسفه و آیه و اخبار نخواه

مستم از باده عشق تو و از مست چنین

پند مردان جهان‌نیده و هشیار نخواه

ما و منی اعتباراتی است که عقل، جهان را بر بنیان آن بنا

می‌کند و این جهان اعتباری را که بشر در آن می‌زید هم عقل بنا

کرده است و هم عقل حافظ آن است از زوال و ذهول. اما به

فرموده حضرت روح‌الله، انسان تا به قدم فکر و استدلال

طالب حق و سایر الی‌الله است، سیرش سیر عقلی علمی

است و در حجاب اعظم و اکبر واقع است «و اول شرط تحقق

سیر الی‌الله خروج از بیت مظلم نفس و خودی و خودخواهی

است چنانچه در سفر حسی عینی تا انسان به منزل و جایگاه

خویش است هر چه گمان مسافرت کند و بگوید من مسافرم،

مسافرت تحقق پیدا نکند. مسافرت شرعی نیز به خروج از

منزل و اختفاء آثار بلد (محقق می‌گردد). همین طور این سفر

عرفانی الی‌الله و مهاجرت شهودی تحقق پیدا نکند مگر به

خروج از بیت مظلم نفس و اختفاء آثار آن: تاج‌دوران تعینات و

دعوت اذان کثرت در کار است انسان مسافر نیست؛ گمان

مسافرت است و دعوی سیر و سلوک است... پس از آنکه

سالک الی‌الله به قدم ریاضت و تقوای کامل از بیت خارج شده

و علاقه و تمیّنی همراه برداشت و سفر الی‌الله محقق شد

اول تجلی که حق تعالی بر قلب مقدّسش کند تجلی به الوهیت

و مقام ظهور اسماء و صفات است... تا آنکه منتهی شود به

رفض کُلّ تعینات عالم وجود، چه از خود و چه از غیر... و پس

از رفض، مطلق تجلی به الوهیت و مقام الله که مقام احدیت

جمع اسماء ظهوری است واقع شود... در اول وصول عارف به

این مقام و منزل فانی شود در آن تجلی و اگر عنایت ازلی

شامل شود عارف، آنسی حاصل کند و وحشت و تعب سیر

مرتفع گردد... به خود آید و به این مقام قناعت نکند و با «قدم

عشق» شروع به سیر کند و در این «سفر عشق»، حق مبدأ سفر

و اصل سفر و منتهای آن است...^{۳۱}.

می‌فرماید:

این جاهلان که دعوی ارشاد می‌کنند

در خرقة‌شان به غیر منم تحفه‌ای میاب

ما عیب و نقص خویش و جمال و کمال غیر

پنهان نموده‌ایم چو پیری پس خضاب

یعنی این «خود» از آن حیث که «خود» است سراپا عیب
است و نقص، اما از آن حیث که مظهر اوست، جمیل است و
کامل؛ و لکن این جمال و کمال را چونان پیری در پس خضاب
نهفته است. پس خود و دیگر اعتبارات ما و منی پنهانی هستند
که باید شکسته شوند تا جمال و کمال حق از وجود انسان
تجلی کند:

با چشم منی جمال او نتوان دید

با گوش تویی نغمه او کس نشنید

این ما و تویی مایه کوری و کوری است

این بت بشکن تا شودت دوست پدید

و یا در این ابیات:

بگذر از خویش اگر عاشق دل‌باخته‌ای

که میان تو و او جز تو کسی حائل نیست

علم و عرفان به خرابات ندارد راهی

که به منزلگه عشاق ره باطل نیست

بیت اول، این بیت مشهور خواجه را به یاد می‌آورد که:

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

و اشعار حضرت روح‌الله همه خواجه‌وار است، نه فقط از

باب مضامین که از لحاظ فن شعر و شیوه تغزل و استعارات. و

البته حضرت او مدعی شاعری نیست، اگر چه چونان شاعران

حقیقی از سر بیخودی می‌سرایند و ابیات از چشمه قلمش

سلسله‌وار و بی‌آفت و خیزی می‌جوشد تا آنجا که در این دو

مجموعه از غزلیات انتشار یافته، یعنی **سبوی عشق و باده**

عشق جز دو سه جای، حک و اصلاحی در دست نوشته‌ها

انجام نگشته است. آنچه از قلم حضرت ایشان بر لوح غزل

جوشیده از شدت غلیات عشق و شوریدگی است و نه تعلق به

شعر و شاعری که او را نه سزاست؛ او را که دل از هر تعلق

بریده است تا به واسطه او اراده و اختیار و علم و حیات و

قدرت حق در جهان تجلی یافته. او به حق مظهر تام و تمام

اسم روح‌الله بوده است و آنچه از او ظهور یافت جلوات شتون

ذاتی این اسم است در مظاهر مرئی اسماء و صفات و افعال.

نمی‌بینی که چسان جهان را زیر و رو کرده است و کار را بر

شیطان تنگ گرفته؟

شیخ نجم‌الدین رازی در **معیار الصدق فی مصداق**

العشق^{۳۲} در باب تقابل عقل و عشق گوید:

«... لا جرم با این طایفه گفتند: زنهار تا عقل با عقال را در

میدان تفکر در ذات حق جولان ندهید که نه حد وی است:

تفکروانی آلاء الله و لا تتفکروا فی ذات الله... حد او و

کمال او تا اینجا بیش نیست که ساحل بحر علم است و ورد

وقت او بر این ساحل «رب زدنی علماً»^{۳۴} است؛ او را به لبّه

دریای معرفت حقیقی راه نیست زیرا که آنجا راهبر بیخودی

است و سیر در آن دریا به قدم فنا توان کرد و عقل عین بقاست

و ضد فنا. پس در آن دریا جز فانیان آتش عشق را، سیر میسر

نگردد... عقل را اینجا مجال جولان نیست زیرا که عبثه عالم

فناست و راهبر نیستی محض است و عقل را سیر در عالم

بقاست و صفت آب دارد: هر کجا رسد آبادانی و نزهتی پیدا

**عرفا بقای حقیقتی را
در باقی بودن به بقای
حق می‌دانند که جز
با فنای از خویش و
استهلاک در او
حاصل نمی‌آید.**

کند و چون آب روی در نشیب دارد آبادانیِ دو عالم کند.
 اما عشق صفت آتش دارد و سیر او در عالم نیستی است؛
 هر کجا رسد و به هر چه رسد فنابخشی «**لا تبقی ولا تدر**»^{۳۵}
 پیدا کند و چون آتش عشق، سیر به مرکز اثر و حدانیت دارد
 اینجا عقل و عشق، ضدان لایجتماعند؛ هر کجا شعله آتش
 عشق پرتو اندازد، عقل فسرده طبع خانه پردازد:

عشق آمد و عقل کرد غارت
 ای دل تو به جان بر این بشارت
 ترک عجبی است عشق و دانی
 کز ترک عجیب نیست غارت
 شد عقل که در عبارت آرد
 وصف رخ او به استعارت
 شمع رخ او زیانه‌ای زد
 هم عقل بسوخت هم عبارت
 بر بیع و شرای عقل می خند
 سدرش بنگر از این تجارت



من و مستانجام می‌داست بزم
 این را در کونم و در چشم کی بزم
 جان بزم بگوشه یار روی بست
 این بست ز هوش و جان و ریا
 کز آستین می‌درد بزمی
 بزم ولی بگوشه یار و بزم
 علی که از بس با آفتاب کی بزم

متابعت و دلالتِ جبرئیل عقل تا به سدره‌المتهای روحانیت
 برود که ساحل بحر عالم جبروت است و منتهای عالم معقول.
 پس جبرئیل عقل را خطاب رسد که: «**لَو دَنُوتِ اَنَمَلَةَ
 لا حَرَقَت**»^{۳۷} (اگر به قدر بال مگسی نزدیک شوی خواهی
 سوخت). از آنجا راه جز به راهبری رُفرف عشق نتواند بود.
 اینجاست که عشق از کسوت عین و شین و قاف بیرون آید و
 در کسوت جذبه روی بنماید و به یک جذبه سالک را از «قاب
 قوسین» سر حد وجود بگذراند و در مقام «او ادنی» بر بساط
 قرب نشانند که: «**جذبه من جذبات الحق توازی عمل
 الثقلین**»^{۳۸}

... و آن «گوشه چشم» که حضرت روح الله فرمود همین
 «جذبه» است که با عبادت حق و انس برابری می‌کند؛ گوشه
 چشم التفات و لطف است از جانب معشوق. می‌فرماید:

عاکف در گه آن پرده نشینم شب و روز
 که به یک غمزه او قطره شود دریایی
 مشکلی حل نشد از مدرسه و صحبت شیخ
 غمزه‌ای تا گره از مشکل ما بگشایی

پرده‌نشین، ذات مقدس حق است من حیث هی که در پس
 هفتاد هزار پرده محتجب است و دست آمال عرفا و آرزوی
 اصحاب قلوب و اولیاء از آن کوتاه است و گاهی از آن در لسان
 ارباب معرفت به «عنقای مغرب» تعبیر شده... و گاهی به
 «عماء» یا «عمی»، و گاهی تعبیر به «غیب الغیوب» و «غیب
 مطلق» و غیر اینها. به حسب این اعتبار، ذات، مجهول مطلق
 است و هیچ اسم و رسمی از برای او نیست^{۳۹}. عارف عاشق،
 معتکف درگاه آن پرده‌نشین است تا مگر التفاتی فرماید به
 گوشه چشمی و یا غمزه‌ای؛ و غمزه آن است که معشوق مژه
 برهم زند و چشم تنگ کند از سر ناز و ناز، نیاز را که فقر است
 افزون کند. بستن چشم، عدم التفات است و گشودن آن،
 التفات؛ و عنایت آن است که معشوق متوجه عاشق شود و او
 را بنوازد. پس غمزه‌ای از جانب او قطره را دریا می‌کند و گره
 مشکلی را که دست برهان و علم حصولی، یعنی مدرسه و
 صحبت شیخ، از آن کوتاه است با «عنایتی خاص» می‌گشاید و
 گشایش، آن است که همه اعتبارات ما و منی را محو
 می‌گرداند:

این همه ما و منی صوفی درویش نمود
 جلوه‌ای تا من و ما را زدلم بزداپی

«جلوه» عنایتی است خاص اما «غمزه» برهم زدن مژگان
 است و تنگ کردن چشم که هم عاشق را امیدوار و راجح
 می‌کند و هم با برگرفتن نگاه از سر ناز، استغنائی خویش و فقر
 و نیاز عاشق را باز می‌گوید و همین فقر و نیاز است که عاشق
 را مستحق التفات می‌گرداند:

نیستم نیست که هستی همه در نیستی است

هیچم و هیچ که در هیچ نظر فرمایی

... اما چه بسا هست که حضرت روح‌الله سخن از «چشم
 بیمار» می‌گوید که از مصطلحات عارفانه هست اما چندان
 معمول نیست:

... پس به حقیقت، عشق است که عاشق را به قدم نیستی
 به معشوق رساند و عقل، عاقل را به معقول بیش نرساند و
 اتفاق علما و حکماست که حق تعالی معقول عقل هیچ عاقل
 نیست... پس چون عقل را بر آن حضرت راه نیست، رونده به
 قدم عقل بدان حضرت نتواند رسید، الا به قدم ذکر: «**الیه
 یصعد لکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه**»^{۳۶}. پس رفعتی
 که میسر می‌شود و صعودی که سوی حق صورت می‌بندد
 نیست الا به واسطه عمل صالح، و عمل صالح وقتی باشد که
 بی شایبه ریا باشد و مراد از ریا، هستی و در میان بود شخص
 است در انواع طاعات و عبادات...»

پس ریا و زهد ریایی آن است که در هنگام طاعت و
 عبادت هنوز «هستی» شخص «میان او و معبود» حائل باشد و
 مراد حضرت روح الله نیز از «زهد ریایی»، «ریا»، «شیخ ریاکار»،
 «خرقه ملوث» و «سجاده ریا» همین است. زهد ریایی آن است
 که تو ظاهر به طاعت و عبادت مشغول کرده‌ای اما باطن تو
 مشغول غیر خداست؛ در نمازی اما هنوز از تو؛ تویی باقی
 است و دود فنا از آتش نماز برنخاسته. می‌فرماید:

برگیر جام و جامه زهد و ریا در آرز
 محراب را به شیخ ریاکار واگذار
 با پیر میکده خبر حال ما بگو
 با ساغری برون کند از جان ما خمار

و یا در جایی دیگر:

این خرقه ملوث و سجاده ریا
 آیا شود که بر در میخانه بردم؟
 تا از سبوی عشق دهد یار جرعه‌ای
 مستانه جان زخرقه هستی در آورم
 بزم ولی به گوشه چشمی جوان شوم
 لطفی که از سراج آفاق بگذرم
 این «گوشه چشم» چیست که پیر را جوان می‌کند؟ شیخ
 نجم الدین رازی می‌گوید:
 «...ذاکر به قدم فاذکرونی به زمام کشتی عشق و بدرقه

من به خال لب ای دوست گرفتار شدم
چشم بیمار تو را دیدم و بیمار شدم
و یا در جایی دیگر:

چشم بیمار تو بیمار نموده است مرا
غیر هذیان سخنی از من بیمار مخواه
... و اما قرائنی در میان اشعار ایشان وجود دارد که معین
می دارد «شفا» هر چه هست در همین «بیماری» است.
می فرماید:

عاشقم، عاشقم، مریض توام
زین مرض من شفا نمی خواهم

و یا

چشم بیمار تو هر کس را به بیماری کشاند
تا ابد این عاشق بیمار، بیماری ندارد
سلامت دنیا، بیماری است و بیماریش شفا و سلامت. چرا
که بنیان دنیا بر «عادات» است و سلامت حقیقی هر چه هست
در «ترک عادات و عتق از ملذکات». پس این خلاف آمدن از آن
است که شاعر عارف قصد دارد تا بدین مخالفت با مشهورات
و مقبولات عام، شهره همگان شود و یا مردمان را به چاه ابهام
اندازد. مردمان در دنیای عادات می‌زیند که صدرالمتألهین آن را
«فطرت اول» می‌نامد؛ دنیای عادات، وارونه حقیقت است و
عارف سالک اگر قول و فعلش خلاف این عالم است نه از سر
لودگی و مسخرگی است و نه با این نیست انگاری و نفی و
انکار متجددین نسبتی دارد و نه قصد کرده است که عوام را در
زحمت اندازد؛ بل او عالم عادات را خراب می‌کند تا عالم
حقیقت بنا شود، صفات بشری را ویران می‌کند تا حقیقت
آدمیت که خلیفه‌اللهی و امامتداری است ظاهر شود و حیات
دنیا را برهم می‌ریزد که حیات طیبیه اخروی بنا گردد.

اگر دنیا را «خراب‌آباد» می‌خواند از آن است که دنیا
ویرانه‌ای است که مردمانش آبادان می‌انگارند؛ «عالم صدق و
صفای اهل حقیقت» را نیز «خرابات» می‌خواند چرا که آنجا
آبادانی است که مردمانش خرابه می‌انگارند؛ عشق‌آبادی است
که در آن خانه عقل از پای بست ویران است.

عشق، عاشق را به بیماری می‌کشاند. بیمار زرد روی است
و خواب و خور ندارد و از درد می‌نالند و می‌گریزند... و مگر این
همه را در صفات متقین نگفته‌اند؟ رویشان زرد است چرا که
اهل انابه‌اند و شبها را در قیام و روزها را در صیام. حال آنکه
اهل سلامت دنیا، فریبه‌اند و سرخ‌روی؛ شبها را در خواب
غفلتند و روزها نیز همیشگی یکسره وقف تمتع است: «و یا کُلون
کَمَا تَأْكُلُ الْإِنْعَامَ»^{۴۰}. «سالک ناسک ترک رسوم و عادات و
قیود احکام کثرات»^{۴۱} می‌گوید و اینچنین کس را مردمان،
بیمار می‌خوانند و مجنون.

برای ما که معاصران حضرت روح‌الله بوده‌ایم و دقت
معصومانه ایشان را در گفتار و کردار دیده‌ایم. این سخن بسی
عبیرت‌آموز است: «غیر هذیان سخنی از من بیمار مخواه»؛
یعنی که در عالم عادات، سخن حق را هذیان می‌دانند: «افمن
یمشی مکتباً علی وجهه اهدی امن یمشی سوياً علی صراط
مستقیم»^{۴۲}. در غزلی دیگر:

توان بست زبانش ز پریشان گویی
آنکه در سینه بجز قلب پریشان نیست
پریشان گویی و هذیان صفت قول مستنان است و بیماران
تب زده که از عالم عقل و اعتبارات آن بیرون زده‌اند و خراب
گشته‌اند و «آداب» این عالم را برهم زده‌اند. در غزلهایی که
تاکنون از حضرت روح‌الله انتشار یافته است مضمونی مناسب
این مقال اخیر یافت نشد، اما مگر خواجه شیراز نیست که
می‌گوید:

هزار «عقل و ادب» داشتم من ای خواجه
کنون که مست خرابم صلاح «بی ادبی» است

... تنها مستان خراب و بیماران تب‌زده‌اند که رعایت آداب
نمی‌کنند و «بی ادبی» روا می‌دارند. ادب و فرهنگ عالم
خرابیات با ادب و فرهنگ این عالم زمین تا آسمان تفاوت دارد.
باز هم از خواجه حافظ است که می‌فرماید:

صلاح کار کجا و من خراب کجا
ببین تفاوت ره از کجاست تا به کجا
چه نسبت است به رندی صلاح و تقوی را
سماع و عطف کجا نغمه رباب کجا
دلیم ز صومعه بگرفت و خرقه سالوس
کجاست دیر معان و شراب ناب کجا
فقیه حکم بر ظاهر می‌کند تا مردمان را در حیطه اسلام
نگاه دارد و عارف حجاب ظاهر را می‌درد تا مردمان را نسبت
به باطن که عالم حقیقت است متذکر سازد. رند خراباتی خرقه
سالوس را که زهد ریایی است می‌درد تا مردمان بدانند که حتی
عادت آوردن به ظاهر عبادت نیز باطن عبادت را که مغز آن
است از درون می‌پوساند تا آنجا که از عبادت جز قالبی پوک
چیزی برجای نمی‌ماند و به قول شیخ نجم‌الدین رازی «مراد از
ریا هستی و در میان بود شخص است در انواع طاعات و
عبادات». و تا زهد ریایی هست ایمان مؤمن از شائبه شرک
رها نمی‌گردد: «و ما یؤمن اکثرهم بالله الا وهم مشرکون»^{۴۳}

«چشم بیمار تو را دیدم» کنایت است از آنکه قائل، محضر
حق را، حقیقت اسم «بصیر» و نحوه ظهور آن را در عالم به
شهود قلبی دریافته؛ اما اگر حکم بر سلامت دنیا و اهل دنیا
کنیم، آن چشم را باید هم که به صفت «بیمار» موصوف کنیم که
کار دنیا بر وارونه می‌رود. و شاید هم این صفت بدان اعتبار
آورده‌اند که چشم بیمار، بسته است و یا نیم باز، یعنی که یار از
غیر مستغنی است و او را با غیر التفاتی نیست، و اگر هم باشد
عنایتی است از سر استغنائی ذاتی؛ و چشم بیمار خون رنگ
است یعنی که عاشق کش است: «من عشقنی عشقته و من
عشقت قتلته»:

مردگان را روح بخشد، عاشقان را جان ستاند
جاهلان را اینچنین عاشق کشی باور نیامد
و خواجه شیراز فرماید:

قتل این کشته به شمشیر تو تقدیر نبود
ورنه هیچ از دل بی‌رحم تو تقصیر نبود

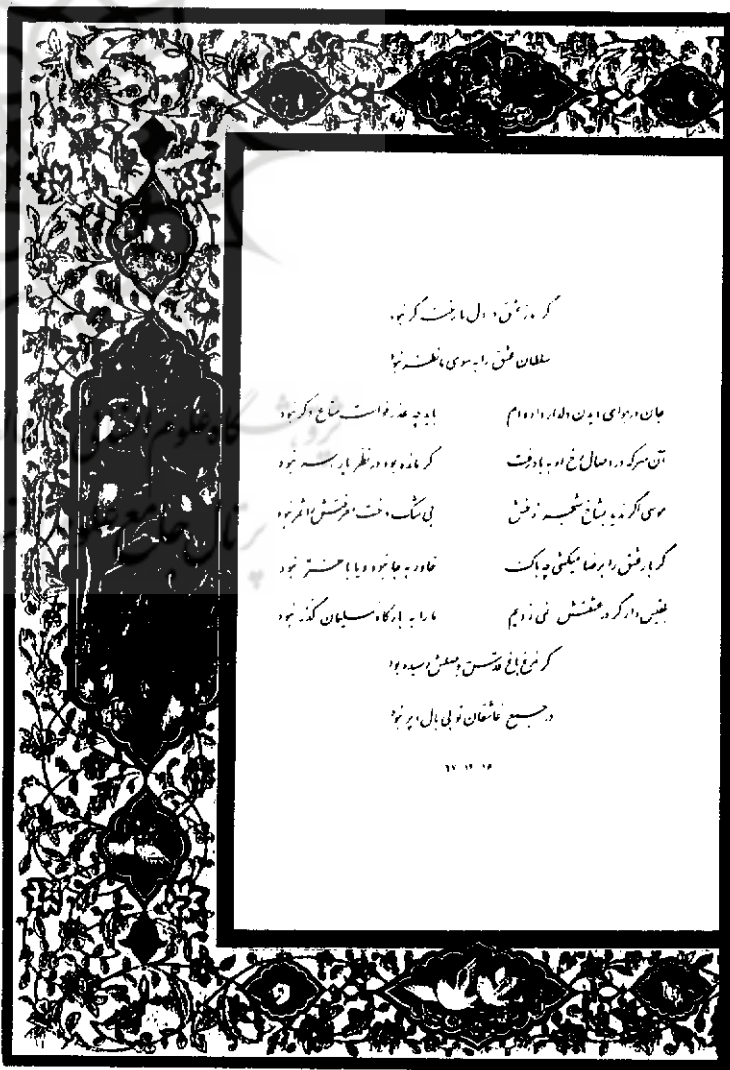


... و چشم بیمار تب زده است و مخمور و پرنواز تا عاشق را در حالت نیاز که همان فقر است نگاه دارد و اشتیاقش را به گوشه چشم عنایتی که از جانب معشوق ببیند، افزون کند. والله اعلم بالصواب.

آن گاه که پیمانۀ شوریدگی دل لبریز شود آنچه از آن سرازیر خواهد گشت، شعر است.

قتل به شمشیر او تقدیر محتوم عاشق است اگر بر عشق پای فشارد و از مشکلات طریق نهراسد، چرا که تنها آیینۀ «ذبیح الله» می تواند مجلای اسم «شهید» باشد: «آنه علی کل شیء شهید». ذبیح الله هم خود شاهد است و هم خود مشهود؛ هم قاتل است و هم مقتول. ابراهیم عشق است که اسماعیل عقل خویش را به مسلخ فنای فی الله می برد و گلوی تسلیم و رضایش را به تیغ بلا می برد و خونش را بر خاک فقر می ریزد و عجب آن است که عقل نیز در این مقام «یا ابت افعل ما تؤمر» می گوید. شیوه یار عاشق کشی است و جان و سر را بهای دیدار می خواهد؛ شوق لقاء طریق استغناء را به عاشق می نمایاند: رفض خود و خودی و کُل تعینات عالم وجود. فنای فی الله و فنای از فنا؛ تا یار در آئینۀ فقر و عدم تو که آیینۀ انالالحق است، تجلی یابد. «خون» حافظ حیات دنیایی عاشق است و آخرین مرتبۀ تعینات وجودیش که تا باقی است جان عاشق با حلقه «خون» به سلسله تعینات و تعلقات متصل است و «فقر و فنا» محقق نمی گردد. در این منزل عشق، «سر» مثل عاشق است و «تن» مثل از کُل تعلقات و تعینات و «گردن»، حلقه بقاست که «سرعاشق» را به «تن تعلقات ماسوی الله» بند می کند. پس باید که گردن به تیغ عشق عاشق سپارد تا حلقه بقا بُریده شود و سر از بند تعلقات آزاد گردد. پس «منتهای فقر و فنای» عاشق «مقام لامقامی ذبیح اللهی» است و اسم «منصور» آیینۀ مثالی این مقام است: «ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیه سلطاناً فلا یسرف فی القتل آنه کان منصوراً»؛ که برای اهل نظر در این آیه مبارکه نیز اشاره ای ظریف به این معنا موجود است. قصه منصور حلاج صورتی مثالی است که در آن این مقام را بنگرند و اگر نه آنجا که ذبیح الله اعظم حسین بن علی علیه السلام هست چه جای سخن گفتن از دیگری است؟ اگر دیگران یکبار، خود گلو به تیغ عشق سپردند، او در مسلخ ابتلاء، ابراهیمی بود که هفتاد و دو اسماعیل قربانی داد و همه خیل خویش به اسارت سپرد و آنگاه خود به مقتل رفت و زبان به شطح «انالالحق» نگشود؛ حتی آن دم آخر که آخرین حجاب نوری ذات محتجب یار در صورت جبرئیل امین بر او جلوه کرد آن را نیز با تکبیری از سر رضا و تسلیم محض، رفض کرد و جبرئیل را در سدره المتهبی و انهاد و خود به باطن انالالحق واصل شد حضرت روح الله می فرماید:

جان در هوای دیدن دلدار داده ام
باید چه عذر خواست متاع دگر نبود
آن سرکه در وصال رخ او به باد رفت
گر مانده بود در نظر یار سر نبود
... «سر» آن است که در طریق وصال به باد رود و «جان» متاعی است که هم او بخشیده است تا به بهای آن تقایش را باز خیریم؛ و سر آنکه خون مقتول عشق را «نارالله» گفته اند نیز در



همین جاست: هر چه محبوبتر است بند تعلقش نیز محکمتر است و اگر محبوبتر از «جان» هیچ نیست، «خون» که حافظ جان است مظهر تام تعلق و تعین است. «خون» عین و نفیس تعلق است و اگر خون، حافظ حیات ظاهری است، خونی که در راه خدا بر خاک شهادت بذل شود مظهر نفی تعلقات و حافظ حیات باطنی انسان و خلقت است.

جفایبشگی، ترکنازی و غیر آن نیز تعبیراتی استعاره‌ای هستند که مناسب با «مقام عاشق‌گوشی یار» وضع گشته‌اند. یار عاشق‌گوش، عاشق خویش را به قتل می‌رساند تا او را حیات جاودان عنداللهی بخشند؛ عدمش می‌گرداند تا در آیینۀ عدمی او تجلی کند؛ فانی‌اش می‌گرداند تا بقایش بخشد:

پیر میخانه بنام که به سر پنجه خویش
فانی‌ام کرده، عدم کرده و تسخیرم کرد
... و اما خرق حجب را سالک به شوق دیدار می‌کند و آنچه او را می‌بخشند از قبل این دعای اوست که: «ربّ ارنی انظر الیک». حضرت «روح‌الله» می‌فرماید:

صافی به روی من در میخانه بازکن
از درس و بحث و زهد و ریایی نیاز کن
برچین حجاب از رخ زیبا و زلف یار
بیگانه‌ام ز کعبه و ملک حجاز کن
لبریز کن از آن می صافی سبوی من
دل از صفا به سوی بت ترکناز کن
کعبه و ملک حجاز، بهانه دیدار است و چون لقا بی‌بهانه حاصل شود، دیگر چه نیازی به کعبه و ملک حجاز؟ اگر می‌صافی تواند که دل را به مقصد فرائض که فانی فی‌الله است برساند دیگر می‌شناسیش! دیگر چگونه می‌توان ظاهر ایات را حمل بر انکار ظاهر فرائض کرد، آن سان که بعضی فِرَق صوفیه می‌کنند؟ حضرت روح‌الله شمشیر انکار بر عالم ظاهر که مبتنی بر عادات و تعلقات است کشیده تا حقیقت عبادت را که همان «مستی» است از زندان تعلقات پروازشکن آزاد کند.
اهل ظاهر موسی را سرزنش می‌کنند که «ربّ ارنی» می‌گوید غافل که «ربّ ارنی» حقیقت عبادت است که جز شهدای راه خدا بدان وصول نمی‌یابند. پس این «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة»^{۴۴} در وصف کیست؟ خواجه عبدالله انصاری در *سطحیات* گوید:

«... بگوی مرکب عقل را تا لگد بر هامون عدم
زند و عدم را در بحر قدم اندازد، آنگه خود را
«ربّ ارنی» گوید و از زخم «لن ترانی» نترسد. در
جبال افعال نگه کند و در آیینۀ وجود، وجود را
ببیند؛ پس آنگه از وجود متلاشی شود، چون
زخم صاعقه باشد و به نیران کبریا سوخته شود و
خاکش به طوفان غیرت افشاند. ابتدا
«ارنی» گوید و در میانه «انالحق». چون دانست
که حدود در قدم مستحیل است گوید: «تب
الیک»^{۴۵}. خلق را ذات چون نماید؟ او در کدام
آیینۀ درآید؟ او بنماید در آیینۀ خود و هم در آیینۀ
خود درآید: «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة»

... و اگر گفتیم «شهید» را که هم «شاهد» است و هم «مشهود»، اینجاست که حق، خود در آیینۀ خود درآید و خود به تماشا بیاید، صورت خود را در آیینۀ خود که شهید است، فانی گشته و عدم تا «لیاقت نظر» پیدا کند: «الهی هب لی کمال الا نقطاع الیک و انر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک...»^{۴۶} که حضرت روح‌الله فرمود:

نیستم نیست که هستی همه در نیستی است
هیچم و هیچ که در هیچ نظر فرمایی
«سر استفتاء» را حضرت روح‌الله در این بیت بیان فرموده
است: «آذ، کس استحقاق عنایت و نظر می‌یابد که هیچ باشد و از هر آنچه رنگ وجود دارد تطهیر شده باشد: عدم محض. تا او در این آیینۀ، خود را ببیند و در خود نظر کند که جز او کس لایق این نظر نیست؛ و مگر جز او کسی هم هست در عالم؟ این «عدم» با اصطلاح حکمایی عدم متفاوت است. در حکمت و فلسفه، عدم مصداق خارجی و نفس الامری ندارد و یا اگر هم داشته باشد مجازی است؛ یعنی برای «عدم» مجازاً شأنیت «وجود» قائل می‌شوند و آنجان که خود می‌گویند: «هر مرتبه‌ای از وجود راسم عدم مرتبه دیگر است»؛ اما در نزد عرفا عدم، عالم بی‌نشان است و کارگاه صنع و خلقت:

پس درآ در کارگاه یعنی عدم
تا ببینی صنع و صانع را به هم^{۴۷}
که مراد از کارگاه خلقت، عالم اعیان ثابت است که عالم صورتهای اسماء الهی است و یا عالم صور مجرد اعیان خارجی. و اما مقصود از عالم بی‌نشان، مقام ذات حق است که حضرت روح‌الله در کتاب *مصباح الهدایه* در باب آن فرموده:

«این حقیقت غیبیه رانه نظر لطف است و نه نظر
فهر به عوالم غیب و شهادت، از روحانی که در
حضرت ملکوت ساکنند و از فرشتگان مقرب که
در عالم جبروتند نه توجه رحمت فرموده و نه
توجه غضب؛ بلکه او در مقام ذات، بدون آنکه
واسطه‌ای در کار باشد، نظر به اسماء و صفات نیز
ندارد و در هیچ صورت و مرآتیی تجلی نکند؛
غیبی است که از ظهور محفوظ و مصون است؛
پرده‌نشین است که هرگز پرده‌های نور از جمالش
کنار نرفته. پس اوست باطن مطلق و غیبی که
مبدأ اشتقاق هیچ مشتقی نشده است»^{۴۸}.

آیا اشاره به همین مقام است اینکه فرموده:

تو ای پیک سبکیاران دریای عدم ازمن
به «دریادار آن وادی» رسان مدح و سلام را
... و اما مراد از «پیک سبکیاران دریای عدم» که می‌تواند
باشد؟ که می‌تواند باشد جز آن پیک فرخنده‌ای که پر و بال در
هوایی گشود که پر جبرئیل نیز می‌سوزد؟ اما عرفا از «وجود و
هستی» معنای فلسفی و حکمایی لفظ را نمی‌خواهند. از
«جنید بغدادی» است:

وجودی انّ اغیب عن الوجود
بما یبدو علی من الشهود

یعنی وجود من آن است که از وجود غایب شوم به واسطه آنچه از شهود بر من آشکار می‌گردد و این معنا را قیاس کنید با این مصرع حضرت روح الله.

نیستم نیست که «هستی» همه در نیستی است ... و مراد از «نیستی» نیز در مصرع مذکور فناست و هستی هر چه هست در همین فناست. فنا، محو گشتن در معشوق است بعد از خرق حجاب انیت آن‌سان که جز او کس نماند. اشاره به همین مقام است آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» و آن روایتی که حضرت باقرالعلوم فرمود: «نحن وجه الله»^{۴۹} و آنکه بدین مقام رسد به ولایت مطلقه که همان مقام «فیض مقدس»^{۵۰} در مشرب اهل عرفان است رسیده. «چنانچه آن جبل نیز که حضرت حق خطاب به موسی فرمود: «انظر الى الجبل فان استقرّ مكانه سوف ترانی» محتمل است که همان انانیت نفس موسی باشد و به آن تجلی، کوه مندلک شد و موسی به «مقام موت و فنا» رسید: «خَرَّ مُوسَى صَعْقًا»^{۵۱} که اشارتی است بسیار زیبا به روایت «موتوا قبل ان تموتوا»^{۵۲} فرمود:

معتکف گشتم از این پس به در پیر مغان
که به یک جرعه می از دو جهان سیرم کرد
پیر میخانه بنام که به سر پنجه خویش
فانی ام کرده عدم کرده و تسخیرم کرد
... و این «تسخیر» آن مرتبه‌ای است که در آن دیگر اراده و اختیار بنده عین اراده و اختیار معبود است و میان آن دو غیریتی نیست. این فنا ملازم با بیخودی و عدم استشعار به وجود خویش است که از آن تعبیر به «فنا» کرده‌اند و عاقبت اگر از انانیت دیگر نشانی در وجود سالک باقی نمانده باشد، کار این استغناء بدانجا می‌کشد که فنا و فقر و عدم خود غایت است و مسلک؛ آن‌سان که حضرت روح‌الله می‌فرماید:
گر نوح ز غرق سوی ساحل ره یافت
این غرق شدن همی بود ساحل ما
گر سالک او منازل سیر کند
خود مسلک نیستی بود منزل ما
این راهی است که ختم و ختام ندارد چرا که مقصد آن ذات بینهایت ذوالجلال است. در این مسلک که «مسلک نیستی» است، رسیدن یعنی ماندن.

این آیات و تعبیرات از منتهای فقر برخاسته است؛ فقری که فقیر را استحقاق استغنا می‌بخشد که فقر آینه تجلی استغنا ذاتی آن حمید مجید است: «يا أَيُّهَا النَّاسُ اتُّمُّ الْفُقَرَاءُ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»^{۵۳} فقیر در آن مقام که آمد کسی است که از همه تعلقات بریده و به استغناء ذاتی از ما سوی الله رسیده است و مصداق اتم معنای «عبد» واقع شده:

کشکول فقر شد سبب افتخار ما
ای یار دلفریب بیفزای افتخار
که اشاره دارد به روایت «الفقر فخري و به افتخر»^{۵۴} و این فخر از آن است که آن ذات ذوالجلال با اسم اعظم جز در فقیر مطلق که همان عبد است تجلی نمی‌کند و با این تجلی، عبد خود مظهر ربوبیت حق می‌شود که آمده است: «العبودية

ابراهیم عشق است
که اسماعیل عقل
خویش را به مسلخ
فنا فی الله می برد
و گلوی تسلیم
رضایش را به تیغ بلا
می برد.

جوهره کنهها الربوبية»^{۵۵}. عبودیت جوهری است که گنه آن ربوبیت است. و اشاره به همین مقام است:

هیچم و هیچ که در هیچ نظر فرمایی
و یا در غزلی دیگر:

رو حلقه غلامی رندان به گوش کن
فرمانروای عالم کون و فساد باش
شاگرد پیر می‌کده شو در فنون عشق
گردن فراز بر همه خلق اوستاد باش
غلامی رندان است که بنده را به فرمانروایی عالم کون و فساد می‌رساند و شاگردی پیر می‌کده است که او را بر همه خلق استادی می‌بخشد که یعنی ولایت و خلافت الهی در عبودیت است و قبول ولایت اولیای اعظم.

و اما گاه هست که حضرت او «عدم» را به معنای «هیچ» گرفته و از «عدم اندر عدم»، «هیچ در هیچ» را مراد کرده است: به ساغر ختم کردم این عدم اندر عدم نامه
به پیر صومعه برگو ببین حسن ختامم را

... و ختم کردن به معنای «مهر کردن» است، آن‌سان که در این آیه مبارکه آمده است: «يسقون من رحيق مختوم، ختامه مسلک»^{۵۶}، که در آن سخن از حیات طیبه ابرار است در بهشت نعیم و آن جامهای مهر شده به مشک که می‌آشامند. اما «ختم» دوم به همان معنای «پایان» است و از زیبایی لفظی این جناس زیباتر سزی است که چون مروراید در مکن حجاب این الفاظ نهفته است و «فی ذلك فليتنافس المتنافسون»^{۵۷}. کدام است آن ساغر بهشتی که با نام مشک آگین حضرت روح الله مختوم گشته است؟ کاش ما محرومان حجاب الفاظ را نیز از آن رحيق مختوم نصیبی بود. الفاظ اگرچه «بذر حقایق» اند اما در این مقام که حضرت اوست «حجاب معنی» اند و هرچه هست به تناسب مراتب، معنایی را جلوه می‌بخشند که خارق حجاب لفظی خویش است. ساغر، جام می است و «می» را باید از اوصاف آن باز شناخت. حضرت روح‌الله فرموده است: دوستان می زده و مست و زهوش افتاده
بی نصیب آنکه در این جمع چو من عاقل بود
یعنی که «می» واجد صفت «انکار عقل» است و می زده را از هوش می‌برد و او را از خود بیخود می‌کند:

باده از پیمانۀ دلدار هشیاری ندارد
بیخودی از نوش این پیمانۀ بیداری ندارد
و یا در غزلی دیگر:

مستم از باده عشق تو و از مست چنین
پند مردان جهان‌دیده و هشیار مخواه
و یا

این ما و منی جمله ز عقل است و عقاال است
در خلوت مستان نه منی هست و نه مایی
و در جایی دیگر:

روم در جرگه پیران از خود بی خبر شاید
برون سازند از جانم به می افکار خامم را
و یا:

به می بریند راه عقل را از خانقاه دل
که این دارالجنون هرگز نباشد جای عاقلها
... «می» دفع خمار می‌کند و سرخوشی می‌بخشد:

با پیر میکده خبر حال ما بگو
با ساغری برون کند از جان ما خمار
جرعه‌ای از آن «می» رفع تعلقات هر دو جهانی می‌کند و باده
گسار را به مقام اهل الله می‌رساند:

معتكف گشتم از این پس به در پیر مغان
که به یک جرعه می از دو جهان سیرم کرد
«می» هوای ننگ و نام را فرو می‌ریزد و می زده را به مقام
لامقامی می‌رساند:

الا یا ایها السّاقی زمی پر ساز جامم را
که از جانم فرو ریزد هوای ننگ و نامم را
...

از آن می ده که جانم را زقید خود رها سازد
به خود گیرد زمامم را فرو ریزد مقامم را
از آن می ده که در خلوتگه زندان بی حرمت
به هم کوبد سجودم را به هم ریزد قیامم را
و یا در جایی دیگر:

این ما و منی جمله زعقل است و عقال است
در خلوت مستان نه منی هست و نه مایی
و یا

مستان مقام را به پیشیزی نمی‌خرند
گو خسرو زمانه و یا کیتباد باش
چيست این می که می زده را از زهد و ریایی بی نیاز می‌کند، قیام
و سجود را در هم می‌کوبد و باده گسار را به باطن قبله
می‌رساند؟

برگیر جام و جامه زهد و ریا درآر
محراب را به شیخ ریاکار واگذار
و یا در غزلی دیگر:

ساقی به روی من در میخانه بازکن
از درس و بحث و زهد و ریا بی نیاز کن
برچین حجاب از رخ زیبا و زلف یار
بیگانه‌ام زکعبه و ملک حجاز کن
لبریز کن از آن می صافی سبوی من
دل از صفا به سوی بت ترکناز کن
و یا

این خرقة ملوث و سجاده ریا
آیا شود که بر در میخانه بردم؟
و در غزلی دیگر:

از آن می ده که در خلوتگه زندان بی حرمت
به هم کوبد سجودم را به هم ریزد قیامم را
زاهدان ریایی و سجاده بدوشان در نزد اهل ظاهر محترمند
اما زندان، به حق پیوستگانند و با روح نماز به اتحاد رسیده‌اند
و بی حرمتیشان آنجاست که خلاف عرف و عادات می‌زیند.

کیمیایی است عجب این «می» که اگرچه انکار عقل
می‌کند اما راز گشاست و خارق حجابها و می‌زده را به مقام

مشاهده می‌رساند:

الا یا ایها السّاقی برون بر حسرت دلها
که جامت حل نماید یکسره اسرار مشکلهها
و یا در غزلی دیگر:

خواستم راز دلم پیش خودم باشد و بس
در میخانه گشودند و چنین غوغا شد
و یا

اگر ساقی از آن جامی که بر عشاق افشاند
ببفشاند به مستی از رخ او پرده برگیرم
و یا در این بیت

بیچاره گشته‌ام زغم هجر روی دوست
دعوت مرا به جام می چاره ساز کن
... اما آن اسرار که بر خراباتیان فاش می‌کند قابل بیان در الفاظ
نیست:

من خراباتیم از من سخن یار مخواه
گنگم از گنگ پریشان شده گفتار مخواه
طرفه اکسیری است که حجب انیت و اتانیت را خرق
می‌کند و باده گسار را به مقام فنا و فنای می‌رساند:

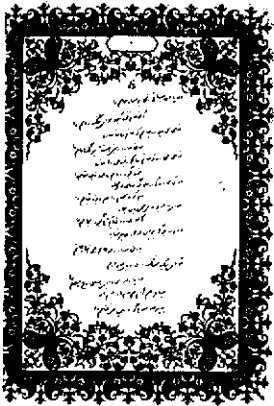
گر از سبوی عشق دهد یار جرعه‌ای
مستانه جان زخرقه هستی در آورم
و یا در غزلی دیگر:

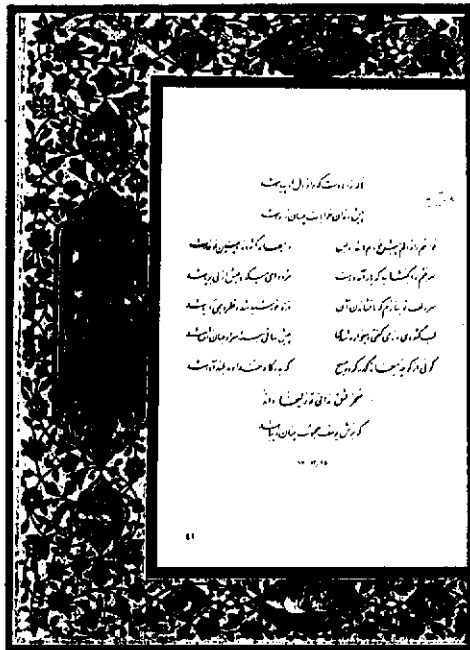
از آن می ریزد در جامم که جانم را فنا سازد
برون سازد زهستی هسته نیرنگ و دامم را
و یا:

تو گر از نشئه می کمتر از آنی به خود آبی
برون شویی درنگ از مرز خلوتگاه غافلها
در جایی دیگر:

پیر میخانه بنامم که به سر پنجه خویش
فانی‌ام کرده عدم کرده و تسخیرم کرد
پس این «می» با آن همه اوصاف که گفتند و گفتیم همان
شراب ظهوری است که از حضرت فیض اقدس در کام سیر
عارفان سر ریز می‌شود و بنیاد عقل را بر می‌اندازد و قواعد و
اعتبارات عقلایی و عرفایی و خرق حجب انیت و اتانیت
می‌کند و «خود» را از میانه بر می‌دارد و دفع خمار می‌کند و
رفض تعینات و تعلقات و هوای ننگ و نام را فرو می‌ریزد و
عاشق را شیفته و بی خبر از خویش در سراپرده عدم به لقای
پار می‌رساند؛ یعنی که «می» همان جذبه‌های سکازایی است
که با عنایات و تجلیات خاص حق در جام حقیقت وجود
عاشق شوریده شیفته لقاء که همان مقام ذاتی اوست می‌ریزد و
او را به مرحله غفلت اهل وصول که «سکر» است می‌کشانند؛ و
ساقی یا اوست، حضرت فیض اقدس، و یا واصلان و فانیانش
... و میخانه یا عالم فیض مقدس است و حضرت اعیان ثابته
که عالم حقایق و صور مجرّد اعیان خارجی است:

نبودی در حریم قدس گلرویان میخانه
که از هر روزنی بیم گلی گیرد لجامم را
و یا عالم سرالسیر وجود عارف است:





مخبر است که در این کتاب
 در بیان حقیقت عشق
 و در بیان حقیقت کرم
 و در بیان حقیقت کرم
 و در بیان حقیقت کرم
 و در بیان حقیقت کرم
 و در بیان حقیقت کرم
 و در بیان حقیقت کرم
 و در بیان حقیقت کرم
 و در بیان حقیقت کرم
 و در بیان حقیقت کرم



و چه بسا هست که از «جام و ساغر» می را مراد کنند:
 الا یا ایها السَّاقی برون بر حسرت دلها
 که جامت حل نماید بکسره اسرار مشکلها
 و یا در این بیت:

اگر ساقی از آن جامی که بر عشاق افشانند
 بیفشاند به مستی از رخ او پرده برگیرم
 و آنگاه ساغر و می یک چیزند، آن سان که «شاه نعمت الله»
 گفته است:

گر نه می ساغر است و ساغر می
 در حقیقت بگو که ساغر چیست؟
 نزد ما موج و بحر هر دو یکی است
 بجز از آب عین مظهر چیست؟
 وجود انسان پیمانه پیمانی ازلی است که از او ستانده اند:
 «الست بریکم؟ قالوا بلی»^{۵۸}. و این همان پیمانه ای است که آدم
 و فرزندان او را از ازل تا به قیامت سرمست داشته و تو گویی
 خواجه شیراز نیز از شاهدان ازلی این سرّ بوده است که
 می گوید:

دوش دیدم که ملانک در میخانه زدند
 گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند
 و حقیقت آن است که ماهمه اهل تماشا بییم و حتی آن
 فراموشیان عالم اوهام نیز اگر نیک در باطن خویش بنگرند می
 و میخانه و ملانک و پیمان و پیمانه را خواهند یافت که آن
 تماشاگه راز را تا قیامت برنخواهند چید و آن «عهد آلت»
 و این «قالوا بلی» دیروز و امروز و فردا نمی شناسد؛ همه وجود
 انسان می آلتی است که در جام بلی کرده اند و این بلا یکی
 است و فرار و بی قراری و آرامش و تشویش هر چه هست از
 اینجاست. جان من به فدای روح الله که آنگونه زیست که اهل
 شریعت می زیند و در عین حال آنگونه عشق ورزید و تغزل
 کرد که اهل حقیقت؛ و این گونه شریعت و حقیقت را به هم
 پیوست و خانه تفرقه را بر سر اهل آن خراب کرد و اگر این
 «روح الله» همان خمینی نبود که نامش دل دوستان و پشت
 دشمنان را می لرزاند، چه کسی جرأت می کرد که این دو
 را- همان سان که در آغاز بوده اند- به هم برآمیزد؟

زکوی میکده دوشش به دوش می بردند
 امام شهر که سجاده می کشید به دوش
 ما نیز این نامه هیچ در هیچ را به ساغر ختم کردیم باشد که
 حضرت روح الله این جسارت عظما، یعنی خیال خام شرح
 غزلیات ایشان را بر ما ببخشاید و عذرمان را قبول کند. دل به
 دریا زدیم شاید که یار آن را به شست گیرد:

یارم چو قدح به دست گیرد
 بازار بتان شکست گیرد
 هرکس که بدید چشم او گفت
 کو محتسبی که مست گیرد
 در بحر فتادهام چو ماهی
 تا یار مرا به شست گیرد
 پانزدهم شعبان المعظم ۱۴۱۰
 بیست و دوم اسفند ماه ۱۳۶۸

خواستم راز دلم پیش خودم باشد و بس
 در میخانه گشودند و چنین غوغا شد
 و یا دارالجنون دل عشاق است:

به می بریند راه عقل را از خانقاه دل
 که این دارالجنون هرگز نباشد جای عاقلها
 و یا خرابات است که عالم زندی و بی رنگی و قطع تعلقات
 است:

علم و عرفان به خرابات ندارد راهی
 که به منزلگه عشاق ره باطل نیست
 و یا مقامی است که سالک کوی خویش را امانتداری و
 ولایت می بخشد و اطاعت امر او را بر آسمانها و زمین و
 کوهها واجب می گرداند:

گویی از کوچه میخانه گذر کرده مسیح
 که به درگاه خداوند بلند آوا شد
 و یا چه بسا که میخانه همین عالم باشد که حضرت روح الله
 در وصف آن فرموده است:

در وصل غریقیم و به هجران مدامیم
 هم بستر دلدار و زهجرش به عذابیم
 در عین وصل گرفتار هجرانیم و در عین قربت و حضور در
 غربتیم و غیبت.
 و بالاخره «جام یا ساغر»، پیمانه دل عارف است و سبوی
 حالات و اوقاتش:

الا یا ایها السَّاقی زمی پُر ساز جامم را
 که از جانم فرو ریزد هوای ننگ و نامم را
 و یا در این بیت:

لیریز کن از آن می صافی سبوی من
 دل از صفا به سوی بت ترکناز کن
 اگرچه غالباً مراد از «سبوی»، خزان غیب و منابع فیضان نور
 حقیقت است آن سان که در این بیت آمده:

گر از سبوی عشق دهد یار جرعه ای
 مستانه جان زخرفه هستی در آورم

۳۰. «علم، حجاب اکبر است».
۳۱. «اربعین حدیث» حدیث سی و هفتم، طریق معرفت حق تعالی و اولی الامر.
۳۲. این کتاب در شرکت انتشارات علمی و فرهنگی با نام «رساله عشق و عقل» به چاپ رسیده است.
۳۳. حدیث: «در نعمات خدا تفکر کنید اما در ذات او، خیر».
۳۴. آیه ۱۱۴ از سوره «طه» (۲۰): «خدایا، از لحاظ علم بر من بیفزای».
۳۵. آیه ۲۸ از سوره «مدثر» (۷۴): «نه باقی می‌گذارد و نه فروهد».
۳۶. آیه ۱۰ از سوره «فاطر» (۳۵): «کلام پاک به سوی او صعود می‌کند و عمل صالح آن را رفعت می‌بخشد».
۳۷. «اربعین حدیث» - حدیث بیست و ششم.
۳۸. «جذبه‌ای از جذبات حق با عبادت جن و انس برابر است»؛ از سخنان ابوالقاسم ابراهیم بن محمد نصر آبادی از اکابر متصوفه قرن چهارم است.
۳۹. «اربعین حدیث»، حدیث سی و هفتم.
۴۰. آیه ۱۲ از سوره «محمد» (ص) (۴۷): «می‌خورند آن سان که چار پایان می‌خورند».
۴۱. تعبیرات از «شرح گلشن راز» است.
۴۲. آیه ۲۲ از سوره «ملک» (۶۷): «آیا آن کس که وارونه بر روی خویش راه می‌رود هدایت یافته‌تر است یا آن کس که با قامتی راست بر صراط مستقیم راه می‌سپارد؟».
۴۳. آیه ۱۰۶ از سوره «یوسف» (۱۲): «ایمان نمی‌آورند اکثرشان به خدا مگر آنکه مشرک هستند».
۴۴. آیه ۲۲ از سوره «قیامت» (۷۵): «چهره‌هایی هست که در آن روز خرم است و نگرنده به سوی آفریدگار خود».
۴۵. «به سوی خود بازگردد».
۴۶. مناجات شعبانیه.
۴۷. دفتر دوم مثنوی.
۴۸. «مصباح الهدایه»، صفحه ۲۳.
۴۹. «ماییم وجه الله»؛ «کافی»، جلد یک، صفحه ۱۹۶.
۵۰. مقام ظهور اسمائی و صفاتی در مرثی اعیانی یا مقام ظهور اطلاقی یا مقام الوهیت؛ حدیث سی و هفتم «اربعین حدیث».
۵۱. نقل به مضمون از تفسیر سوره حمد، امام خمینی (ره)، آیات ۱۴۲ و ۱۴۳ از سوره اعراف (۷).
۵۲. «بمیرید (به مقام موت و فنا برسید) پیش از آنکه اجلتان سر رسد و بمیرید».
۵۳. آیه ۱۵ از سوره «فاطر» (۳۵): «ای مردم، شما فقیرید و خداست که غنی است و شایسته حمد».
۵۴. «فقر، افتخار من است و به آن افتخار می‌کنم»؛ «سفینة البحار»، طبع نجف، ج ۲، ص ۳۷۸.
۵۵. بندگی جوهری است که کتفه آن ربوبیت است.
۵۶. آیات ۲۵ و ۲۶ از سوره «مطففین» (۸۲): «نوشانیده شوند از جامی مهر شده که مهرش از مشک است».
۵۷. آیه ۲۶، سوره «مطففین».
۵۸. آیه ۱۷۲ از سوره «اعراف» (۷): «اشاره است بدین آیه مبارک: «خداوند آنها را بر خودشان گواه گرفت: آیا من آفریدگار شما نیستم؟ گفتند: آری».
- * نقل از سوره، ویژه ادبیات تابستان ۱۳۶۹
- ۲۹.۱ «حجره» (۱۵) و ۷۲ «ص» (۳۸): «و از روح خود در او دمیدم».
۲. «احیاء العلوم»، ج ۴، ص ۲۵۶ و «کشف المحجوب هجویری»، ص ۷۰ طبع لنینگراد.
۳. «اربعین حدیث»، حدیث بیست و هشتم، لقاء الله.
۴. «راستی را که بعضی اشعار حکمت است»؛ «المیزان»، ج ۳۰، ص ۲۴۰ و «میزان الحکمة».
۵. «خدایا خودت را بر من بنمایان تا بر تو بنگرم»؛ آیه مبارکه ۱۴۳ از سوره «اعراف» (۷).
۶. «ماخوذ از قرآن، آیات «وما عملناه الشعر» ۶۹ و «یس» (۳۶) و «ما بصاحبکم بمجنون»، ۲۲ «تکویر» (۱۸) و «یقولون ائنا لنارکوا الهتنا لشاعر مجنون» ۳۶ «صافات» (۳۷) و «کذلک ما ائی الذین من قبلهم من رسول الا قالوا ساحراً و مجنون» ۵۲ «ذاریات» (۵۱).
۷. «آفریدگار تو به زبور عسل وحی کرد که در کوهستانها لانه گیر»؛ ۶۸ «نحل» (۱۶).
۸. «راستی را که شیاطین به دوستان خویش وحی می‌کنند»؛ ۱۲۱ «انعام» (۶).
۹. «انّ من الشعر لحکمة و انّ من البیان لسحراً» - «راستی را که بعضی اشعار حکمت است و بعضی بیانهها سحر».
۱۰. اشاره است به حدیثی از نهج البلاغه: «فانّ تقوی الله مفتاح سداد و ذخیره معاد و عتق من کلّ ملکه و...»؛ «تقوا آزادی از هر عادت است»؛ خطبه ۲۳۰ یا ۲۳۱.
۱۱. «اربعین حدیث».
۱۲. تعبیر از «مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية» است، ص ۱۲۶؛ «نجات انتشارات پیام آزادی».
۱۳. «مردم در خوابند و چون بمریند بیدار می‌شوند».
۱۴. Absurd.
۱۵. آیه ۱۸ «ابراهیم» (۱۴): «مثل آنان که کفر ورزند به آفریدگار خود این است که اعمالشان چون خاکستری است که باد بر آن بوزد در روزی طوفانی ...».
۱۶. «مصباح الهدایة»؛ صفحات ۳۷ و ۷۲ و ۷۳.
۱۷. آیه ۱۵ سوره «محمد» (۴۷).
۱۸. آیه ۴۶ «صافات» (۳۷).
۱۹. آیه ۲۱ «انسان» (۷۶).
۲۰. آیه ۷۲ «احزاب» (۳۳).
۲۱. «مصباح الهدایة» ص ۱۱۹ و ۱۲۰.
۲۲. همان مأخذ، صفحه ۱۲۰.
۲۳. آیه ۱۲۴ «بقره» (۲).
۲۴. حضرت علامه طباطبائی (ره) نیز در تفسیر آیه امانت به همین معنا اشاره فرموده‌اند. جلد سی و دوم ترجمه «المیزان» صفحات ۲۴۰ و ۲۴۱.
۲۵. آیه ۱۲۴ سوره «بقره» (۲).
۲۶. آیه ۱۰۲ سوره «صافات» (۳۷).
۲۷. آیه ۱۱۰ از سوره «طه» (۲): «از لحاظ علم بر او احاطه نمی‌یابند».
۲۸. آیه ۱۱ از سوره «نجم» (۵۳): «قلب در آنچه دیده است به دروغ نیفتاده».
۲۹. «اربعین حدیث» حدیث بیست و ششم در باب «فضیلت علم»

