

## Meaning of the Metaphor of “Idol” in the Mystical Poems of Hafez and Imam Khomeini

Adel Meghdadian<sup>1</sup>  
Meisam Hanifi<sup>2</sup>  
Moslem Mahmoodi<sup>3</sup>

### Abstract

Research Paper

One of the mystical metaphors in the poems of mystical poets is the comparison of the word and meaning of idol with Almighty God. Several aspects can be found in this metaphor: First, an aesthetic look at the idol; an idol is an adorable beauty that possesses everything that deserves its perfection. The second is the glorifying approach to the idol. In this sense, the idol is the coquettish beloved, who is gentle and careless and indifferent to his own lovers. The Idol is also a stonehearted beloved, who, of course, apparently ignores the enthusiasts for their own interests. The description of Almighty God with the word idol is in clear contradiction with the belief system of Islam. What do mystics such as Hafiz and Imam Khomeini mean by idol and attributes and manifestations attributed to him regarding God? The hypothesis of this research is that, regardless of the negative meaning of the idol, which is rarely reflected in the works of these two figures, in their mystical view, the idol regarding the Almighty God is the truth and regarding the idol that the pagans adorn and worship is figurative.

**Keywords:** Idol, metaphor, mystical poetry, truth and figurative, Hafez, Imam Khomeini.

---

1. Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Ahlul Bayt International University, Tehran, Iran, (corresponding author), Email: meghdadiyan@abu.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Ahlul Bayt International University, Tehran, Iran, Email: hanifi@abu.ac.ir

3. MA Islamic mysticism from Ahlul Bayt International University, Tehran, Iran, Email: moslemmahmoodi@abu.ac.ir

## معنایابی استعاره «بت» در اشعار عرفانی حافظ و امام خمینی (س)

عادل مقدادیان<sup>۱</sup>

میشم حنیفی<sup>۲</sup>

مسلم محمودی<sup>۳</sup>

مقاله پژوهشی

**چکیده:** یکی از استعاره‌های عارفانه در اشعار شاعران عرفان‌گرا، تطبیق لفظ و مفهوم بت با خدای متعال است. در این استعاره چند وجه شبه می‌توان جست: نخست نگاهی جمالی به بت؛ زیبارویی پرستیدنی که هر آنچه را زینده کمالش است داراست. دوم رویکرد جلالی به بت؛ معشوق عشوه‌گر و پُرناز بی‌توجه به عاشقان خویش، با دلی از سنگ که البته بی‌توجهی ظاهری او به مشتاقانش به سبب مصلحت خود آنان است. توصیف خدای متعال با لفظ بت، تناقض آشکار با بخش اعتقادات دین اسلام دارد. معنای مورد نظر عرفانی همچون حافظ و امام خمینی از بت و صفات و ظهورات نسبت داده شده به او در خصوص خدا چیست؟ فرضیه این تحقیق این است که با قطع نظر از معنای منفی بت که در مواردی اندک در آثار این دو شخصیت بازتاب یافته است، در نگاه عرفانی آنان، بت در خصوص خدای متعال، حقیقت و درباره بتی که مشرکان می‌آرایند و می‌پرستند مجاز است.

**کلیدواژه‌ها:** بت، استعاره، شعر عرفانی، حقیقت و مجاز، حافظ، امام خمینی.

۱. استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه بین‌المللی اهل بیت علیهم السلام، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)  
E-mail: meghdadiyan@abu.ac.ir

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی اهل بیت علیهم السلام، تهران، ایران.  
E-mail: hanifi@abu.ac.ir

۳. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد عرفان اسلامی دانشگاه بین‌المللی اهل بیت علیهم السلام، تهران، ایران.  
E-mail: moslemmahmoodi@abu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۵/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۲۱

پژوهشنامه **بیتین** / سال بیست و چهار / شماره نود و چهار / بهار ۱۴۰۱ / صص ۱۸۲-۱۵۵

## مقدمه

استعاره مصدر عربی در باب استفعال، در لغت به معنای عاریه گرفتن و در اصطلاح ادبی، به کار بردن لفظ در معنایی غیرحقیقی است مشروط بر آنکه رابطه محذوف و مذکور بر اساس شباهت باشد. استعاره در ادبیات به دو نوع کلی تقسیم می‌شود: استعاره مصرحه و استعاره مکنیه. استعاره مصرحه، ذکر مشبیه یک تشبیه است با حذف ارکان دیگر تشبیه. مصرحه و آشکار بودن این استعاره بدان سبب است که از طریق مشبیه به راحتی می‌توان به وجه شبه و مشبه رسید. به عبارتی هم‌زمان با بیان مشبیه، وجه شبه و مشبه نیز مورد اراده گوینده قرار می‌گیرد. استعاره مصرحه به ادیب امکان می‌دهد تا از سویی امور انتزاعی را عینی کند و بر روی آن‌ها اغراق و تأکید داشته باشد و از سوی دیگر در عین ایجاز، مفهومی تفصیلی را به مخاطب منتقل کند. در استعاره مکنیه، مشبه همراه ویژگی‌های مشبیه می‌آید. استعاره از تشبیه، رساتر و خیال‌انگیزتر است. در تشبیه ادعای همانندی مشبه به مشبیه مطرح است و در استعاره ادیبانه و شاعرانه، ادعای یکسانی مشبیه با مشبه از سوی شاعر مطرح می‌شود؛ اما استعاره عارفانه فراتر از این نوع استعاره است. در استعاره عارفانه، شاعر عرفان‌گرا ادعا می‌کند که وجه شبه برای مشبه، حقیقت و برای مشبیه مجاز است. مثلاً مستی و جنون الهی که برای عارفان اتفاق می‌افتد حقیقتِ مستی و مستی و از خودبی‌خودی می و شراب، مستی مجازی است. مهم‌ترین مسئله در ادبیات تشخیص حقیقت و مجاز در میان دو طرف استعاره و مشخص کردن وجه شبه میان آن دو است. در ادبیات عرفانی تأثیرگذاری استعاره بدین جهت است که حاکی از «اتخاذ متناظر عینی برای مفاهیم انتزاعی» است. پاره‌ای از این نوع استعاره‌های عرفانی، با ظاهر دین تناقض دارند. به عبارتی نوعی صنعت تضاد، رندانه در آن نهفته شده است. درست همان‌گونه که ساختمان بلند را قصر به معنای کوتاه نامیده‌اند و با واژه‌ای مخالف، بلندا و عظمت آن را به رخ کشیده‌اند، عارفان نیز با تفسیری متناقض‌نما که باید رمزگشایی شود حقایق عالی عرفانی را بیان می‌کنند.

هر دین از سه بخش اعتقادات، اخلاقیات و احکام دینی تشکیل شده است. استعاره «بت» با بخش اعتقادات دینی در تضاد است. این تحقیق اکتشافی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای بر آن است به اثبات این فرضیه بپردازد که از منظر عرفانی، بت در خصوص خدای متعال حقیقت است و در خصوص بت دست‌ساز مشرکان مجاز شمرده می‌شود. در

این پژوهش برآنیم که استعاره کفرنمای «بت» را در ادبیات عرفانی حافظ و امام خمینی به روش تحلیلی - مقایسه‌ای مورد بررسی قرار دهیم.

در موضوع این پژوهش، در کتاب شرح و تفسیر و موضوع‌بندی دیوان امام از قادر فاضلی، مقاله‌ای تحت عنوان بت و بتکده وجود دارد. در مورد معنایابی بت در دیوان حافظ غیر از اشاره در شروح کاری مستقل دیده نشده است. در مورد کلیت مفهوم بت در ادبیات عرفانی نیز یک مقاله از خانم سهیلا زینلی تحت عنوان «بت در آینه عرفان» برای سومین همایش متن پژوهی ادبی (نگاهی تازه به آثار مولانا) در سال ۱۳۹۶ نگاشته شده است. جنبه نوآوری این پژوهش ابتدا وجود ادبیات پژوهشی مقایسه‌ای است و سپس بررسی فرضیه جدیدی که بر اساس آن، بت در معنای عرفانی و در خصوص خدای متعال، حقیقت و در مورد سایر زیارویان پرستیده شده پرکرشمه مجاز است. از سوی دیگر، در این پژوهش صفات ذکرشده برای بت در ادبیات عرفانی حافظ و امام خمینی نیز مورد بررسی قرار گرفته است.

### ۱. اثرپذیری امام خمینی از حافظ

با بررسی دیوان حافظ به این نکته پی می‌بریم که حافظ از شاعران قبل از خود و نیز از شاعران معاصر خود تأثیر پذیرفته است. پیشینه بسیاری از مفاهیم و مضامین و صورخیال در دیوان حافظ را در شاعران پیش از او می‌یابیم. همچنین حافظ گاهی یک مصراع و یک بیت از سروده‌های دیگر شاعران را در شعرش جای‌داده است و به اصطلاح ادبی تضمین کرده است. برای آگاهی از تأثیر پیشینیان بر حافظ رجوع شود به مقدمه حافظ‌نامه (خرمشاهی ۱۳۸۵: ۹۰-۴۰). امام خمینی نیز تابع شاعران سبک عراقی است و به همان سیاق سخن گفته است (امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۹). امام خمینی از میان شاعران و سخنوران پارسی زبان، التفات و عنایت خاصی به حافظ دارد و در آثار خویش بیشتر به اقتفا و استقبال غزل‌های لسان‌الغیب پرداخته است (امام خمینی ۱۳۸۹: ۲۱).

این تأثیرپذیری امام خمینی از حافظ فقط جنبه ادبی ندارد بلکه در ساحت عرفانی نیز همسانی‌های تعبیرات و توصیفات میان امام خمینی و حافظ بسیار فراوان است. به‌عنوان مثال می‌توان به معنای بتکده در نگاه عرفانی حافظ و امام خمینی یا یکسان‌پنداری مسجد و صومعه و بتکده و دیر در نگاه وحدت‌گرایانه این دو اشاره کرد.

## ۲. بت در عرفان

«بت» و در عربی «صنم» در لغت به معنای صورتی است که پرستیده می‌شود (ازهری ۲۰۰۱ ج ۱۲: ۲۱۲) نکته جالب توجه آن است که این کلمه در عربی هیچ مشتقی مثل اسم فاعل و اسم مفعول ندارد و در ادبیات قرآنی نیز هیچ‌گاه مفرد به کار نرفته است و همیشه به صورت جمع آمده است. با تذوق عرفانی می‌توان این‌گونه گفت که به واسطه اصنام که علامت کثرتند و بویی از افق وحدت و وحدانیت نبوده‌اند هیچ چیز آفریده نمی‌شود. بعضی از لغت‌شناسان معتقدند «صنم» معرب و تغییر یافته واژه «شمن» است (ابن منظور ۱۴۱۴ ج ۱۲: ۳۴۹) در قرآن «اوثنان» نیز که جمع «وثن» است معادل بت به کار رفته است و گفته‌اند «وثن» به معنی بت کوچک و «صنم» به معنی بت بزرگ است (مصطفوی ۱۳۶۷ ج ۶: ۳۴۹). در اصطلاح سالکان، «بت» عبارت است از مظهر هستی مطلق که آن حق است؛ بنابراین، بت من حیث الحقیقه حق است، باطل و عبث نیست و بت پرست را که حق پرست گویند به این دلیل است که حق به صورت بت ظهور نموده است. بت، مطلوب حقیقی و مقصود اصلی را گویند به هر صورت که ظاهر گردد. صنم، حقیقت روحیه را گویند در ظهور تجلی صورت صفاتی و نیز به معنای پیر کامل آمده است (گوهرین ۱۳۷۶ ج ۲: ۲۵۴-۲۵۳) و باز گفته‌اند: بت به معنای صنم و معشوق است. در اصطلاح، مقصود و مطلوب سالک و در شعر فارسی به معنای معشوق و از عرایس شعر است (مصفی ۱۳۶۹ ج ۱: ۱۵۱).

باید گفت در زبان عارفانه، «بت» به معنای مقصود، معشوق و مطلوب در معنای مثبت و در معنای هوی و هوس و نفس اماره در معنای منفی کاربرد داشته است. همچنان که بت به معنای مظهر عشق و وحدت نیز به کار رفته است (نادرعلی ۱۳۹۷: ۱۴۶-۱۴۵). در نزد صوفی، تمام ذرات موجودات، مظهر و مجلای حقیقت واحده هستند. صوفیه به کسی بت پرست می‌گویند که به یکی از مقامات رسیده باشد و بدان مسرور گشته باشد. بتخانه کنایه از عالم لاهوت که وحدت کل است و به معنای مظهر ذات احدیت آمده است و همچنین معبد و پرستشگاه را گویند. بتکده، باطن عارف کامل را گویند که در آن شوق معارف الهیه بسیار باشد (سجادی ۱۳۸۳ ج ۱: ۳۸۳-۳۸۰).

نواده فیض کاشانی در شرح عرفانی دیوان جد خویش در مورد اصطلاحات عارفان، جمع‌بندی خود را در مورد معنای عرفانی بت چنین بیان می‌کند: بت عبارت است از هر

آنچه پرستیده شود از ماسوای حق، خواه به اعتقاد الوهیت باشد، مانند اصنام کفار و خواه به اعتقاد وجوب اطاعت و تعظیم مانند مشایخ کبار و خواه به افراط محبت چون محبوبان مجازی و سایر اغیار مانند جاه و دینار. پس اگر بت، مظهر حق باشد و خدا به اسمی از اسما یا به صفتی از صفات خود در او تجلی کرده باشد، آن بت عارفان است و پرستش آن، پرستش خالق آن است؛ چه جمیع موجودات، صورت حق و حق تعالی روح همه است و از اینجاست که گفته‌اند: «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله او معه»؛ یعنی ندیدم چیزی را مگر آنکه خدای را پیش از او و با او دیدم. اگر بت، تجلی حق نباشد، بت مشرکان است که خدا منزله از آن است و گاه به کامل و مرشدی که قطب زمان است و محبوب حقیقی به اعتبار جمیع اسما و صفات در او جلوه‌گر آمده، اطلاق شده است (فیض کاشانی ۱۳۸۱ ج ۱: ۲۰۹). شبستری نیز در توضیح معنای عرفانی بت می‌گوید:

بت اینجا مظهر عشق است و وحدت بود زُنار بستن عقد خدمت (شبستری ۱۳۹۳: ۴۷)

بنابراین بت نیز در کنار سایر استعاره‌های عرفانی دلالت بر مفاهیمی عرفانی دارد:

اگر بینی در این دیوان اشعار خرابیات و خراباتی و خماری  
بت و زنار و تسبیح و چلیپا مغ و ترسا و گبر و دیر و مینا...  
برو مقصود از آن گفتار دریاب مشو زنه‌ار از آن گفتار در تتاب  
میچ اندر سر و پای عبارت اگر بینی زارباب اشارت  
(شمس مغربی ۱۳۵۸: ۵۲)

با بررسی دقیق اشعار عارفانه این نکته به نظر می‌رسد که در نظر عارفان، حقیقت بت، خدای متعال است و بت در معنای مشرکانه آن مجاز است؛ چرا که زیبای حقیقی از باب صفات جمالی و نیز پرابهتی که نگاه قهارگونه به ماسوای خویش دارد از باب صفات جلالی خدای متعال است.

### ۳. بتکده در عرفان

بتکده در لغت یعنی بت‌خانه؛ زیرا کده و کد به معنای خانه است (دهخدا ۱۳۷۷ ج ۳: ۴۳۶۰). بتکده در نزد صوفیه به معنای باطن عارف کامل است که در آن معارف الهیه و شوق و ذوق

فراوان است (گوهرین ۱۳۸۸ ج ۲: ۲۶۱). بت‌خانه در اصطلاح عرفانی یعنی عالم لاهوت یا وحدت کل و هم‌چنین به معنای مظهریت ذات احدیت است. بت‌خانه به معنای معبد و صومعه هم گفته شده و برخی گویند مراد از بت‌خانه بیابان وجود عنصری است (سجادی ۱۳۸۳: ۱۸۶-۱۸۵).

در نگاه عرفانی کسی که برای به دست آوردن عناوین و مقامات عرفانی به دنبال عرفان برود، بت‌پرست و قائل به خدایی در کنار خدای واحد است. «من آثار العرفان للعرفان فقد قال بالثانی» (ابن‌سینا ۱۳۷۵ ج ۳: ۱۴۷). به همین معنا بعضی از صوفیه بر این باورند که بت‌خانه، باطنی است که مقامی از مقامات دینی مانند زهد و علم و مرتبه امامت و مقتدایی یا دیگر درجات باشد (گوهرین ۱۳۸۸ ج ۲: ۲۶۲-۲۶۱)؛ بنابراین از دید صوفیه می‌توان به سالکی که به یکی از مقامات رسیده و بدان مسرور گشته باشد نیز بت‌پرست گفت و از همین رهگذر مقامات عرفانی نیز بت‌کده شمرده می‌شوند (لاهیجی ۱۳۹۰: ۶۳). به عبارتی غره شدن به مقامات عرفانی از این جهت که حجاب نورانی محسوب می‌شود، بت‌کده است. عارفان خطا و گناه را حجاب ظلمانی و ایستایی در حال و مقامی در مسیر سیر و سلوک و مشغول شدن به آن را حجاب نورانی می‌دانند؛ مطلبی که در مناجات شعبانیه امیرالمؤمنین علیه‌السلام آمده است (ابن طاووس ۱۴۰۹ ج ۲: ۶۸۷) و در بیان عارفان نیز راه‌یافته است (به‌عنوان نمونه ر.ک. به: ابو حامد غزالی بی‌تا ج ۴: ۱۷).

حافظ از این نوع حجاب نورانی و بت‌کده‌ها در بیت زیر یاد کرده است:

تنها نه منم کعبه دل بت‌کده کرده  
در هر قدمی صومعه‌ای هست و کنشتی

(حافظ ۱۳۸۵: ۴۹۶)

در سیاق این غزل، ماندن در هر قدم از سلوک و مشغول شدن به صومعه و کنشت مقامات و احوال و تلذذ به آن‌ها به همان نسبتی آلودگی سلوکی شمرده می‌شود که گناهی که حجاب ظلمانی است؛ لذا حافظ راهروی پاک‌سرشت را کسی می‌داند که به این بت‌کده حجاب نورانی مشغول نشده باشد:

آلودگی خرقه خرابی جهانست      کو راهروی اهل دلی پاکسرشتی  
(حافظ ۱۳۸۵: ۴۹۶)

از نگاه عرفانی امام خمینی نیز کسی که از هر دو جهان فارغ نشده باشد، هنوز فارغ از خود و ذوب در محبوب نگشته است. چنین کسی ولو به فکر دنیا نیست؛ اما از آنجاکه به فکر بهشت و دوزخ است، در بتکده مانده و نتوانسته است به بت شکنی نائل آید.

فارغ از ما و منست آنکه به کوی تو خزید      غافل از هر دو جهان کی به هوای من و ماست  
برکن این خرقه آلوده و این بت بشکن      به در عشق فرود آی که آن قبله‌نماست  
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۴۹)

امام خمینی رهایی از هر نوع اعتبار دادن به حال و مقام خویشتن را غایت سلوک و رخت بر بستن و خروج از آخرین مرتبه بت پرستی و رهایی از بتکده عنوان می‌کند:

روی از خانقه و صومعه برگردانم      سجده بر خاک در ساقی میخانه کنم...  
شود آیا که از این بتکده بر بندم رخت      پرزنان پشت بر این خانه بیگانه کنم  
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۵۸)

تعبیر بت شکستن در ابیات حافظ وجود ندارد و در اشعار امام نیز بیشتر از دو بار نیامده است. دومین موردی که امام خمینی از بت شکستن سخن به میان آورده نیز درباره دوری از ما و منی هاست.

با چشم منی جمال او نتوان دید      با گوش تویی نغمه او کس نشنید  
این ما و تویی مایه کوری و کری است      این بت شکن تا شودت دوست پدید  
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۲۱۴)

این چند مورد از موارد معدودی است که در دیوان امام، بت در معنای منفی آن یعنی نفسانیت به کاررفته است. ابوبکر واسطی نفس را بت و به آن پرداختن را شرک دانسته و در کار پردازش و رام کردنش بودن را عبادت دانسته است: «النفس صنم و النظر الیها شرک و النظر فیها عباده» (کاشانی ۱۳۹۴: ۸۸).

از نظر حافظ هم آنچه کعبه را محور توحید می‌گرداند طهارت نفس است و اگر این



طهارت نباشد، کعبه و بت‌خانه هیچ تفاوت ماهوی با یکدیگر نخواهند داشت:  
چون طهارت نبود کعبه و بت‌خانه یکیست      نبود خیر در آن خانه که عصمت نبود  
(حافظ ۱۳۸۵: ۳۳۴)

اما در ادبیات عرفانی، یکسانی و همسانی کعبه و بت‌خانه همیشه با معنای منفی لحاظ نشده است. گاه یکی بودن کعبه و بت‌خانه در اشعار عرفانی بدین معناست که به اقتضای صراط مستقیم وجودی، هرکس صادقانه در پی معشوق ازلی باشد به مقصود دست می‌یابد و در این مسئله صومعه و کنشت و مسجد و بتکده موضوعیت ندارند.

#### ۴. یکی بودن کعبه و بت‌خانه

عارفان معتقدند دو نوع صراط مستقیم وجود دارد: صراط مستقیم سلوکی و صراط مستقیم وجودی. صراط مستقیم سلوکی همان راهی است که امکان انحراف افراد در آن وجود دارد؛ اما صراط مستقیم وجودی همان سرّ قدر هر موجود است که به این مناسبت هیچ کس از صراط مستقیم وجودی خویش تخطی نمی‌کند (برای اطلاعات بیشتر ر.ک. به: مالیر ۱۳۹۳: ۱۴۶-۱۲۱) این بیت از حافظ به همین معنا اشاره دارد:

در طریقت هرچه پیش سالک آید خیر اوست      در صراط مستقیم ای دل کسی گمراه نیست  
(حافظ ۱۳۸۵: ۷۱)

صراط مستقیم وجودی هر موجودی با موجود دیگر و هر انسانی با انسان دیگر متفاوت است و آیه ۴۸ سوره مبارکه مائده به این معنا اشاره کرده است: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِثْهَاجًا». مقصود شاعران عارف مسلک از یکی بودن کعبه و بت‌خانه در طریق عاشقی همین است. قطعاً در طریقت عقل، حق باید یکی باشد؛ اما در طریقت عشق اگر سالک با خلوص به چیزی که حق پنداشته شده عشق بورزد، ولو در تعیین مصداق اشتباه کرده باشد، همان اشتباه رهرو او به مقصد خواهد بود.

از همین رهگذر است که عارفانی نظیر عراقی و خواجه عبدالله انصاری، لیبک عاشقان را از احرام حاجیان و رفتن به سوی کعبه بالاتر می‌دانند:

لیک عاشقان به از احرام حاجیان      کاین است سوی کعبه و آن است سوی دوست  
(انصاری ۱۳۸۲: ۳۸)

از همین روست که امام خمینی می گوید:  
از آن دمی که دل از خویشتن فروبستم      طریق عشق به بت خانه ام روانه نمود  
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۰۵)

در سنت عرفانی، در مدار عشق نه در مسیر عقل، نوعی همسان‌پنداری طرق الی الله در  
رساندن عاشق به مقصود وجود دارد. حافظ نیز این مطلب را این گونه بیان می کند:  
همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست      همه جاخانه عشق است چه مسجد چه کنشت  
(حافظ ۱۳۸۵: ۸۰)

این نگرش بدان معنا نیست که در میان عارفان، حقانیت متعدد باشد؛ بلکه بدین مفهوم  
است که بینش عرفانی، در مسیر وصول به حق، در جایی که گزاره‌های عقلی و کلامی  
و فلسفی بی معناست و عشق کاربرد دارد، عشق را در عین طریقت، عین حقیقت معرفی  
می کند؛ به عبارت دیگر، عاشق به محض غلیان عشق، واصل شده است و دیگر در مسیر  
وصول نیست که واکاوی و گفتگو در باب صحت راه او ضرورتی داشته باشد. بیزاری از  
مسجد و مدرسه نیز، به عنوان یک نگاه متناقض‌نمای دینی به همین انگاره بازمی گردد و  
در نگاه عرفانی، مسجد (به عنوان نماد عبادت برای وصول به حق) و مدرسه (به عنوان نماد  
عقلانیت برای وصول به حق) در برابر میخانه (نماد عاشقی) و یقظه حاصل از عبادت و علم  
در برابر بیداری ناشی از بت بتکده که نماد عشق است اعتباری ندارد.

در میخانه گشاید به رویم شب و روز      که من از مسجد و از مدرسه بیزار شدم...  
بگذارید که از بتکده یادی بکنم      من که با دست بت میکده بیدار شدم  
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۴۲)

بنابراین بت پرستی از نظر عارفان، همان عاشقی است و محو شدن در جذبات جمالی و  
جلالی بت، عین رسیدن به مطلوب است.

آن نافه‌ مراد که می‌خواستم ز غیب در چین زلف آن بت مشکین کلاله بود  
(حافظ ۱۳۸۵: ۳۳۸)

حافظ در این غزل از رنج بی‌ثمر چهل ساله و اینکه تدبیر به دست شراب دوساله بوده صحبت می‌کند. تمام این اشارات رساننده‌ این مطلب است که در سیر عاشقانه، وصول از آنچه عاقلان و عابدان زاهد می‌پندارند نزدیک‌تر است و نباید مسیر سیرالی‌الله را مسیری دشوار و پیچیده دانست.

زیادتی مطلب کار بر خود آسان کن صراحی می‌لعل و بتی چو ماهت بس  
(حافظ ۱۳۸۵: ۳۷۵)

صراحی در لغت، ظرفی است که در آن شراب می‌ریزند و در اصطلاح عارفان، مقام انس است (سجادی ۱۳۸۳: ۵۳۰) و می‌لعل در اصطلاح سالکان به معنای پیام معشوق و ذوق محبت است (نوربخش ۱۳۶۶ ج ۱: ۱۰۲). ختمی لاهوری مراد از بت ماه‌گونه را دلالت مرشد منورالوجه بنورالله می‌داند و معنای بیت را چنین بیان می‌کند: ای دل از سرمایه و مقام این دنیای فانی، زیاده نخواد و با قناعت پیشه کردن، کار را بر خود آسان کن. در این جهان، شیشه‌ می‌احمر که استعاره از محبت ذاتیه است و بت که استعاره از مرشد منورالوجه است تو را کفایت می‌کند (ختمی لاهوری ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۸۴۸).

ماه در ادبیات قرآن و عرفان از آن جهت که نورانیت خویش را از خورشید می‌گیرد نماد دلالت و راهبری و مرشدیت بوده و شمس و خورشید نماد رسیدن و وصول به حقیقت است. امام خمینی نیز به‌مانند حافظ به این صفت از اوصاف بت (حضرت حق) پرداخته است و راه عشق را در مقابل سلوک مرحله‌به‌مرحله قرار داده است:

دستی به دامن بت مه طلعتی زخم اکنون که حاصلم نشد از شیخ خرقه‌پوش  
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۳۱)

آن وجه اشتراکی که باعث می‌شود هم به خدای متعال و هم به مرشدی که واسطه فیض خداست، بت اطلاق گردد وجود عنصر لطف در هر دوی آنهاست که سبب رشد مرید می‌گردد. حافظ این لطف مرشدانه را برگرفته از لطف الهی می‌داند:

مردمی کرد و کرم لطف خداداد به من      کان بت ماهرخ از راه وفا بازآمد  
(حافظ ۱۳۸۵: ۳۱۱)

لطف در اصطلاح عرفانی آن است که معشوق، عاشق را بر مواسات و رفق و موافقت پرورش دهد تا قوت آن جمال برای او کاملاً حاصل شود. همچنین گفته‌اند که مراد از لطف، تأیید حق باشد به بقای سرور و دوام حال و قرار مشاهدت (گوهرین ۱۳۸۸، ج ۹: ۱۰۹-۱۰۸). اثر لطف الهی و لطف مرشدانه در سالک و مرید با ایجاد انبساط روحی و خلاصی از قبض نمودار می‌شود؛ لذا معنای این بیت چنین خواهد بود که معشوق مرا به جهت مردم‌نوازیش مورد کرم و لطف قرار داد و دوباره حالت بسط در من پیدا شد (مهرآیین ۱۳۸۴: ۲۴۰).

اما امام خمینی نمایش لطف را تنها در بسط روحی سالک نمی‌داند و بر اساس آیه «وَاللَّهُ يَبْضُ وَيَبْضُ وَ يَبْضُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (بقره: ۲۴۵) قبض را نیز از ناحیه خدا دانسته و نتیجه‌ی هر دوی قبض و بسط الهی را بازگشت سالک به سوی خدا می‌داند. به عبارتی در سفر الی الله گاهی سالک در بیابان‌های راه بوده که صفایی ندارد و گاهی در خوشی‌های مسیر که باعث بسط او می‌شود؛ اما سالکی که فقط به فکر خود خداست با قبض و بسط مسیر کاری ندارد و همه‌ی قبض و بسط‌ها را علامت حرکت خویش و عدم توقف موج لطف دوست می‌پندارد. چنانکه امام می‌گوید:

موج لطف دوست در دریای عشق بی‌کرانه      گاه در اوج فراز و گاه در عمق نشیب است  
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۵۱)

درواقع این بت ماهرخ بنا بر آیه «اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ» (شوری: ۱۹) عاشق خویش را بر اساس رفق و لطفی که دارد با تجلیات جلالیه و جمالیه خویش به سوی خود رهنمایی می‌کند و در این میان اگر فاصله‌ای طولانی بین تجلیات محبوب بیفتد، این قبض برای آن است که معشوق می‌خواهد عاشق، ظرفیت خود را مطابق آن تجلی بالا ببرد و بتواند قوت آن جمال را کاملاً حاصل کند.

## ۵. تجلیات جمالی و تجلیات جلالی

معشوق با الطاف بی‌نهایت خویش در بعضی منازل از طریق مظاهر و در بعضی مقامات از راه شهود بر سالک تجلی می‌کند. جلوه‌گری محبوب، بستگی به ظرفیت سالک دارد. چون اشخاص از نظر باطنی در یک سطح قرار ندارند محبوب را با جلوه‌های گوناگون مشاهده خواهند کرد. در مسیر سیر و سلوک، گاهی سالک با وجود اینکه ظرفیت وجودی خویش را با ریاضت‌ها و تزکیه‌ی نفس، خالص گردانیده است، با قطع تجلیات یار به دوری او گرفتار می‌گردد. هرچند از دید معشوق این آتش هجران لازم است تا وجود سالک برای تحول و رشد آماده شود؛ اما عاشق تاب این هجران را ندارد و از این رو معشوقی را که به این هجران راضی شده است، با تعبیر بت سنگین دل به تصویر می‌کشد. ظهور صفات جلالی خدا بر سالکان در ادبیات عرفانی تحت عنوان سنگین دلی مطرح شده است. با توجه به اینکه معشوق می‌خواهد عاشق، قابلیت این را پیدا کند که تجلیات بالاتری را پذیرا باشد؛ لذا تجلیات جمالی خویش (بت ماه رخ) را به تجلیات جلالی (بت سنگین دل) تغییر می‌دهد تا عاشق بتواند قابلیت پذیرش تجلیات بالاتری را حاصل کند و به عبارت دیگر ظرفیت معنوی خویش را وسعت دهد.

بیرد از من قرار و طاقت و هوش بت سنگین دل سیمین بناگوش  
(حافظ ۱۳۸۵: ۳۸۴)

ظاهراً حافظ را وصالی بوده و بعد به هجران محبوب گرفتار شده و برای دیدار او اظهار اشتیاق کرده و بی‌تابی می‌کند و می‌گوید محبوب بی‌اعتنا و دلربای من که به صفت جلال و جمال، مزین بود؛ با جلوه‌ای برق‌آسا، طاقت و توان و هوش و قرار را از من گرفت و رفت و مرا به درد فراق مبتلا کرد (سعادت‌پرور ۱۳۸۲ ج ۶: ۲۴۳).

امام خمینی نیز با تعبیر گشودن خَم از زلف، از محبوب می‌خواهد که قهر و ناز و سنگدلی بت‌وشانه‌ی خویش را کمتر کند. شکن، پیچش و خم زلف از نظر صوفیه تداعی دو معنا را دارد: نخست اسرار پیچیده‌ی الهی و دوم جلوه‌گری محبوب بت‌وش با صفات جلالیه‌ی خویش. امام خمینی جلوه‌گری محبوب را نیز با ترکیب صنم باده‌فروش بیان می‌کند:

خم زلفی بگشای صنم باده فروش حاجت این دل غمگین به سر زلف برآر  
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۲۱)

در مقابل بت سنگدل، بت می گسار وجود دارد که مظهر صفات جمالی خداست.  
حافظ می گوید:

ای دل بشارتی دهمت محتسب نماند وز می جهان پُر است و بت می گسار هم  
(حافظ ۱۳۸۵: ۴۴۲)

معنای عرفانی این بیت - که ظاهراً در واقعهٔ برکناری امیر مبارزالدین محمد از حکومت سروده شده - این است که صفات مهر و جمال الهی، عالم را فرا گرفته و جمال الهی از جلال او نمود بیشتری می یابد. امام خمینی نیز در این مفهوم چنین می سراید:

در بوستان عشق نشاید غمین نشست باید که جان به دست بتی می گسار داد  
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۷۵)

ذکر این نکته نیز لازم است که گاه در ادبیات عرفانی ترکیب «بتان سنگدل» به کار برده شده که دلالت بر محبوبان مجازی است که رسم آنها آزار و رنج و بیزاری از محبان است. چند به ناز پرورم مهر بتان سنگدل یاد پدر نمی کنند این پسران ناخلف  
(حافظ ۱۳۸۵: ۳۹۴)

## ۶. اوصاف جلوه گری بت

تجلی و جلوه گری بت به صفات جمال (زیبارویی) و صفات جلال (سنگدلی) باعث شده است که عارفان ترکیباتی وصفی نظیر بت جلوه گر، بت ساقی، بت باده فروش، بت جام به کف، بت دلدار، بت بهار گونه، بت چینی، بت شیرین دهان و بت نغز گفتار، بت هر جایی، بت سنگدل و... را در ادبیات عرفانی وارد کنند. در ادامه به نمونه های از این موارد در دیوان حافظ و امام خمینی اشاره و هریک را به اقتضای خود از منظر عرفانی بازتعریف خواهیم نمود.

عارفان هریک جلوه ای از تجلیات بت را می بینند:

به هر نظر بت ما جلوه می‌کند لیکن کس این کرشمه نبیند که من همی نگرم  
(حافظ ۱۳۸۵: ۴۲۰)

محبوب مرا دیگران نیز می‌بینند و او در برابر هر چشمی جلوه‌ای دارد؛ اما من جلوه دیگری از دلربایی و جمال او مشاهده می‌کنم که دیگران آن را نمی‌بینند (باقریان موحد ۱۳۹۴: ۳۵۶). بت همان‌طور که گفته شد، استعاره از مقصود حقیقی سالک است و کرشمه به معنای التفات و لطف محبوب است. کرشمه عبارت است از التفات حق به سالک که باعث جذب دل سالک گردد. همچنین تجلی جلالی را گویند (نوربخش ۱۳۶۶ ج ۲: ۹۷). حافظ می‌گوید که کسی همانند من، نور تجلی جمالی را نمی‌بیند؛ چون مشاهده نور جمال با دیده دل به اندازه صفای دل هرکس است و هرکس که بر اثر مجاهده و ریاضت به صفای دل خود بیفزاید، جلوه محبوب را خوب‌تر می‌بیند (ختمی لاهوری ۱۳۸۱ ج ۳: ۲۱۹۲) و به عبارتی هر سالکی با بت خود سر و سری دارد.

سر و سری است مرا با صنم باده‌فروش گفت و گویی است نایش برسد بر دل گوش  
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۲۸۱)

### ۱-۶. بت ساقی

بت ساقی، بت باده‌فروش یا بت جام بر کف، کنایه از جلوه‌گری خدای متعال در گرداندن صفات خویش و رساندن آن بر اساس نظام اسمایی بر هر یک از آفریده‌هایش است. تعبیری که حافظ از آن با عبارت «أدر کأساً و ناولها» یاد می‌کند. در این سقایت ربانی است که هر کس به اقتضای آیه «و سقاهم ربهم شراباً طهوراً» (انسان: ۲۱) مربوط اسم ربی می‌شود که او را ایجاد کرده و می‌پروراند. حافظ این ربوبیت را چنین بیان می‌کند:

عاشق و مخمور و مهجور بت ساقی کجاست گو که بخرامد که پیش سر و بالا میرمت  
(حافظ ۱۳۸۵: ۲۵۷)

حافظ در اشعار خویش ساقی را به معنای معشوق نیز به کار برده است (استعلامی ۱۳۸۲ ج ۱: ۲۹۹). در سنت باده‌نوشان و در حقیقت عرفان الهی، به قدر ظرفیت و به اصطلاح قلندارانه آن خماری به سالکان سقایت می‌شده است و در این مقام، بنده و شاه بودن تعیین‌کننده نیست.

جان فدای صنم باده‌فروشی که برش هستی و نیستی و بنده و شاهی نبود  
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۰۹)

امام، بت جام به کف را که اسماء و صفات خویش را تجلی داده است حکمران  
عاشقان دانسته‌اند:

خادم پیر مغان باش که در مذهب عشق جز بت جام به کف حکمروایی نبود  
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۱۰)

#### ۲-۶. بت هرجایی

امام خمینی معتقد است خدا در مقام غیب و پیش از جلوه‌گری، بی‌نام‌ونشان است؛ اما پس از آفرینش از باب حدیث «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله و بعده و معه» سالکی که به وصول رسیده باشد، همه چیز برای او نشانه‌ای از تجلی اسماء در مرتبه واحدیت است که اصل آن در پس پرده غیب هویت است. «فالسالك البالغ هذا المقام يرى كل شيء آية لما في الغيب» (امام خمینی ۱۴۱۶: ۱۴۶) امام این دوگانه بی‌نام‌ونشان بودن و جلوه‌گری و هرجایی بودن را در این شعر به خدای متعال به‌عنوان بت مقصود الهی نسبت می‌دهد:

رخ‌نمای بت هرجایی بی‌نام‌ونشان تا ز سیلی دل خود همسر رخساره کنم  
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۵۷)

#### ۳-۶. بت زیاروی بهار گونه

در نزد عارفان، رخ عبارت است از تجلی جمال الهی به صفات لطف مانند لطیف، رئوف، تواب، محیی، هادی و وهاب و زلف عبارت است از تجلی جلال الهی به صفات قهر مانند مانع، قابض، قهار، ممیت، مضل و ضار. چنانکه بین جمال الهی و روی زیبا از جهت روشنی و نور و بین جلال الهی و زلف از حیث ظلمت و تیرگی و خفا مشابهتی تمام است. معشوق حقیقی که عارفان به او بت گفته‌اند به گونه جلال و جمال بر ماسوای خویش تجلی کرده است (فیض کاشانی ۱۳۸۱ ج ۱: ۲۰۴).

شبستری در این باره می‌گوید:



تجلی گه جمال و گه جلال است      رخ و زلف آن معانی را مثال است  
(شبستری ۱۳۹۳: ۳۹)

حافظ نیز از بت زیارویی که عارض او یادآور بهار است سخن به میان آورده است:  
بتی دارم که گرد گل ز سنبل سایه بان دارد      بهار عارضش خطی به خون ارغوان دارد  
(حافظ ۱۳۸۵: ۲۷۴)

گل، استعاره از روی و سنبل، استعاره از زلف معشوق است و عارض یار به سبب لطافت و زیبایی به بهار مانند شده است. به نظر می‌رسد که در این بیت زلف در معنای کثرات به کاربرده شده است که مانع نمایان شدن حق تعالی و به منزلهٔ حجاب بر رخ محبوب است. سایه بان شدن سنبل برای بت در میان گلستان کثرات تجلی او، بدان معناست که زمانی که حضرت معشوق رخ عیان می‌کند با جمال خویش بر ماسوای خود جلوه‌گری می‌نماید و گاهی که زلف وی رخ زیبایی را می‌پوشاند با صفات جلالی خویش تجلی می‌کند. عارض یا صورت بت که در ادبیات عرفانی به آن وجه الله می‌گویند، از نظر حافظ بهارگونه است. استعارهٔ بهار به این خاطر به کاربرده شده است که بهار فصل زندگانی بخش است و دیدار با عارض بت (وجه الله) نیز زندگی دوباره‌ای را برای سالک رقم می‌زند. این زندگی دوباره در ابتدای سیر و سلوک با جلوه‌گری بت و معشوق شروع شده و سالک را از خواب غفلت و دوری از بت زیارویی به نام خدا بیدار می‌نماید. این مرتبه در میان عارفان به منزل یقطه شهرت دارد.

ارغوان در این شعر گویای دو مطلب است: نخست جلب توجه سالکان به قسمتی از محبوب که حکایتگر کلام اوست یعنی لب و دهان. دوم رنگ ارغوان که حاکی از سرخی و تداعی گر رنگ خون و شراب است. قرمزی لب ارغوان بر روی سفیدی صورت، صفتی بوده است که زیارویان ترک تبار بدان شهره بوده‌اند. استعارهٔ ترک به عنوان مظهر جمال الهی در اشعار حافظ بسیار به کاررفته است و امام نیز که از تابعان شعر عرفانی حافظ است چنین می‌سراید:

لبریز کن از آن می صافی سبوی من      دل از صفا به سویی بت ترک‌تاز کن  
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۷۱)

#### ۴-۶. بت شیرین دهان

از تعبیرات شاعران عارف مسلک برای بت، شیرین دهانی و نغزگفتاری است. سالکان با شنیدن کلام محبوب، میان جان دادن (که نماد آن خون ارغوان است) و مجنون شدن (که نماد آن شراب ارغوان است) قرار می گیرند و از خودبی خود می شوند. به همین مناسبت است که حافظ گاه از شیرین دهانی بت، سخن به میان می آورد؛ استعاره‌ای که هم به سخنان شیرین محبوب اشعار دارد و هم به معنای لب شیرین بت زیبارو در مقام بوسه است که در نگاه عرفانی تداعی گر هم نفس شدن و یکی شدن و یک‌هوا شدن با خواسته معشوق است. حافظ می گوید:

به جانت ای بت شیرین دهن که همچون شمع شبان تیره مرادم فنای خویشتن است  
(حافظ ۱۳۸۵: ۲۲۹)

سخن مرشد واصل که خود مجذوب است، سالکان را نیز مجذوب و واله خواهد نمود. در نگاه امام خمینی موعظه صوفی و شیخ، در جذب سالک بی فایده است و برای وصول، چاره‌ای جز رفتن به درگاه بت عاشق‌پیشه نمی توان داشت. سخنی که از گرمای دل سوخته‌ای خارج شود، بر دیگران اثر خواهد داشت:

حال حاصل نشد از موعظه صوفی و شیخ رو به کوی صنمی واله و دیوانه کنم  
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۵۸)

#### ۵-۶. بت شیرین حرکات

محبوب نه تنها خوش روی و خوش بوی و نغزگفتار و شیرین دهان است بلکه شیرین حرکات نیز هست.

خیز و بالا بنما ای بت شیرین حرکات کز سر جان و جهان دست‌فشان برخیزم  
(حافظ ۱۳۸۵: ۴۲۴)

بت شیرین حرکات، استعاره از حق تعالی در جلوه جمالی است. معشوق با الطاف و تجلیات جمالی خویش عاشق را در جریان سیر و سلوک یاری می کند. سالک با مشاهده جذبه‌هایی که از سوی حق دریافت می کند به دیدار حضرت دوست مشتاق شده و هر دم به این شوق وصال افزوده می شود.

چهارده ساله بتی چابک شیرین دارم که به جان حلقه به گوش است مه چاردهش  
(حافظ ۱۳۸۵: ۳۸۹)

محبوب چهارده ساله ای دارم که شیرین حرکات است. ماه شب چهاردهم از دل و جان غلام حلقه به گوش و در خدمت محبوب من است (جلایان ۱۳۷۹ ج ۳: ۱۵۲۴). در بیت مذکور، حضرت معشوق را به معشوقه های مجازی که در چهارده سالگی از نشاط و طراوت خاصی برخوردارند تشبیه کرده و می گوید: معشوق من در طراوت منظر و جمال و کمال، بی مانند است. ماه شب چهاردهم که در نهایت دلربایی و کمال است غلام حلقه به گوش اوست. کنایه از اینکه آن طور که من او را می بینم هیچ مظهر جمالی نمی تواند در برابر او خودنمایی کند (سعادت پرور ۱۳۸۲ ج ۶: ۳۴۰-۳۳۹).

#### ۶-۶. بت ترسا

نغز گفت آن بت ترسابچه باده پرست شادی روی کسی خور که صفایی دارد  
(حافظ ۱۳۸۵: ۲۷۷)

ترسابچه، مرشد کاملی است که در ولایت معنوی، نسبت او به کاملی دیگر می رسد که وی دارای صفت تجرد و انقطاع و ترسایی است و نسبت آن کامل به کامل دیگر می رسد تا اینکه سلسله به پیامبر اکرم ختم شود (فیض کاشانی ۱۳۸۱ ج ۱: ۲۱۱). ترسایی به معنای مسیحی بودن در اشعار عرفانی فارسی که به آن ها قلندریات نیز می گویند بسیار ذکر شده است. در این گونه اشعار (که بی تأثیر از حکایت های عشق مسلمانان به زیارویان ترسا نیست) دل باختن به ترسایان و گوش دادن به سخنان ترسابچگان، به معنای خارج شدن از دین نیست بلکه به معنای خروج از ظاهر دین و ورود به جنبه جمالی و زیبایی های دین است. «شادی خوردن» رسمی در بین عیاران بوده است بدین صورت که فردی که تازه به گروه آنان می پیوسته از جای خود برمی خاسته و با استجازه استاد، قده شراب را یک باره می نوشیده است. عیاران موظف بودند که مطیع استاد خود باشند. در اینجا مراد از شادی خوردن، متابعت تام از مرشد است؛ بنابراین معنای این بیت حافظ از نگاه عرفانی چنین خواهد بود: مرشد کاملی که از ظاهر دین گذر کرده و در بند تأیید و تکذیب دیگران نیست چه خوش گفته است که اگر استاد اهل جذب و صفایی یافتی تمام گفته های او را بدون چون و چرا یک باره بپذیر.

امام خمینی نیز در دوگانه صوفی - که شیخ سلوک یافته؛ اما بدون جذبه در بدایت سیر است - و مجذوبی که از او تحت عنوان قلندرانة «درویش» یاد می کند، کلام درویش را شایسته اخذ دانسته و معتقد است او بتی است که محرم اسرار است و باید از دست او باده گرفت و مطیع محض او بود:

طرب ساغر درویش نفهمد صوفی      باده از دست بتی گیر که محرم باشد  
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۸۶)

گاه این فرمان برداری از بت با خواست و اراده است؛ آن چنان که حافظ می گوید:  
به تخت گل بنشانم بتی چو سلطانی      ز سنبل و سمنش ساز طوق و یاره کنم  
(حافظ ۱۳۸۵: ۴۳۴)

و نیز:

بتا چون غمزات ناوک فشانند      دل مجروح من پیشش سپر باد  
(حافظ ۱۳۸۵: ۲۶۴)

و در مراتب بالاتر سلوکی، فرمان برداری از بت، ناخواسته و به سبب اسیر شدن به زیبایی های زلف بت است:

من کی آزاد شوم از غم دل چون هر دم      هندوی زلف بتی حلقه کند در گوشم  
(حافظ ۱۳۸۵: ۴۲۶)

در این بیت، هندوی زلف به معنای سیاهی زلف و استعاره از اسماء الحسنی است. مجموعاً معنای این بیت این گونه خواهد شد که مرا در هر آئی یکی از اسماء الله اسیر زیبایی شان می کند و بنابراین یارای رهایی از غم آن محبوب برایم میسر نخواهد شد. پاره ای از صوفیان گفته اند زلف یعنی تجلی جلالی در صور مجالی جسمانی (نوربخش ۱۳۶۶ ج ۱: ۵۳).

از همین رهگذر است که امام خمینی اسیر شدن در دام بت و زیبایی های او را مانند بی خواب شدن به سبب عاشق گردیدن می داند:

خوابم ریود آن بت دلدار تا به صبح چون مرغ حق ز عشق ندا تا سحر زدم  
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۴۱)

شاعران عارف از این اسیر شدن در دام بت تحت عنوان «بت پرستی» یاد می کنند.  
حافظ می گوید:

دوش آن صنم چه خوش گفت در مجلس مغانم با کافران چه کارت گرت نمى پرستی  
(حافظ ۱۳۸۵: ۴۹۵)

صنم، مترادف بت است که در نزد صوفیه به دو صورت استفاده می شود: یکی حجابی که مانع سلوک است و دیگری مظهر حق. مغان به معنای پیشوایان دین زردشتی و در اصل طایفه‌ای از ماد بودند که مقام روحانیت، مخصوص آن‌ها بود. مغ در ادبیات عرفانی به معنای پیر می فروش است؛ به این جهت که در قدیم شراب ناب را از دکان‌ها و خانه‌های مجوسان تهیه می کردند. منظور از پیر می فروش، قطب و مرشد، عارف کامل و همچنین مقام بی خودی است؛ به این دلیل که عارف کامل، سالک را می ناب می دهد. کافر در اصطلاح عرفانی به دو گونه تعبیر شده است: یکی به معنای صاحب مقام تفرقه و کسی که از جمع به فرق آمده و معنای دیگر آن عبارت است از کسی که از حق غافل شده و دلش نمی تواند حقیقت را دریافت کند (سجادی ۱۳۸۳: ۶۴۹). همچنین گبر و کافر به معنای کسی است که از ماسوی الله روی گردانیده و موحد و یکرنگ است (همدانی ۱۳۷۳: ۹۱). شبستری معتقد است که بت پرستی در واقع پرستش حقیقتی است که بت، مظهر آن است و اطلاق شرک بر بت پرستی تا زمانی است که از بت، شکل ظاهری آن در نظر گرفته شود. به باور این گروه، بت هم آفریده حق بوده و آفریده حق هرچه باشد نکوست و مظهر حق است و مظاهر حق هرچه باشد قابل پرستش است (نادرعلی ۱۳۹۷: ۶۵-۱۴۵)؛ بنابراین بت پرستی در ادبیات عرفانی معنایی متناقض با شرک دارد.

امام خمینی از منظری دیگر بت پرستی را ماندن در ظاهر شریعت می داند و به سوی کعبه رفتن را عبارت از بندگی و اسیر محبوب شدن. از همین روست که امام خمینی دست کشیدن از این بت پرستی را به عنوان بشارت مطرح می کند:

بشارت باد خاصان حرم را که قصد کعبه دارد بت پرستی  
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۳۰۹)

به هر حال عامل بت پرست شدن دلربا بودن بت چینی است. آن چنان که حافظ می گوید:  
بت چینی عدوی دین و دل هاست خداوند دل و دینم نگه دار  
(حافظ ۱۳۸۵: ۳۵۹)

صفت چینی برای بت در مفهوم خوش بویی و خوش رویی است؛ بدان جهت که چین، سرزمینی است که مشک و زیبارویان آن مشهور است. ضمن اینکه چین از دیرباز به صورتگری مشهور بوده است. مراد از بت چینی، عالم ارواح است؛ چون مخلوقات آن عالم، روحانیان و حور هستند و وجه شباهت چین به عالم ارواح در زیبایی است. جلوه جمال معشوق ازل - که از آن به بت چینی تعبیر شده است - دل عاشق را ربوده و او را به عالمی فراتر از ضوابط و آداب دین می برد که ندیدن سر و دستار و رقصیدن مست و هشیار، نشانه سیر در آن عالم است (استعلامی ۱۳۸۲ ج ۱: ۶۴۹-۶۴۸).

#### ۷-۶. بت جفاپیشه

من و شمع صبحگاهی سزد ار بهم بگرییم که بسوختیم و از ما بت ما فراغ دارد  
(حافظ ۱۳۸۵: ۲۷۳)

شمع صبحگاهی به معنای شمعی که تمام شده و سوخته است. در شب فراق معشوق، من و شمع هر دو سوخته ایم و در هنگام صبح باید برای یکدیگر بگرییم که معشوق هرگز به یاد ما نبود (استعلامی ۱۳۸۲ ج ۱: ۳۵۳). می توان در معنای بیت مذکور چنین گفت که سالک از فراق محبوبش می نالد و از اینکه برای مدتی جذب و کششی از سوی حق دریافت نکرده بر حال خود گریان است. به تعبیر دیگر گاهی سالک برای غفلت خویش از بت محبوبش می گرید، گاهی گریه او ناشی از شور و اشتیاق نسبت به بت زیارویی است که با صفات جمالی خویش بر او ظاهر شده است و گاهی نیز گریه او از ظهور صفات جلالی بت سنگدلی است که باعث شده سالک احساس کند بت محبوب او را به حال خود وا گذاشته است. به عبارتی وجه شبه محبوب ازلی با بت در این بیت حافظ بی توجهی به مرید خویش است؛ همان طور که بت، سنگدل است و هیچ واکنشی به اظهار خاکساری پرستندگان خویش ندارد.

گاه به خصوص در مقام تسلیم، سالکان الی الله به جای آنکه به صفات جمالی خدای متعال نواخته شوند با صفات جلالی او روبرو می‌شوند تا مقام تسلیم و رضا در آن‌ها نهادینه شود و به تعبیر باباطاهر عریان، به مقامی برسند که بتوانند ادعا کنند:

من از درمان و درد و وصل و هجران  
پسندم آنچه را جانان پسندد  
(باباطاهر عریان ۱۳۵۵: ۷۰)

قهر معشوق و نازکشی عاشق، سنتی دیرینه در سیر و سلوک معنوی است. عبودیت، این چنین اقتضا دارد که سالکان الی الله به آنچه محبوب بر ایشان می‌پسندد صبر کنند. امام خمینی این مقام تسلیم در برابر جلال بت را چنین به تصویر می‌کشد:

در میکده با می‌زدگان بی‌هش و مستیم  
در بتکده با بت‌زده هم عهد چو مریدیم  
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۶۳)

## ۷. بت در معنای مذموم

چنانکه پیش‌تر اشاره شد، در اشعار عارفانی همچون حافظ و امام خمینی، گاه بت در معنای مذموم به کار رفته است. از آنجاکه بت در این معنا، مفهومی عرفانی ندارد و عموماً به معنای آن چیزی است که در مقابل حق تعالی قرار می‌گیرد، تنها به ذکر گذرای این موارد اکتفا می‌کنیم:

بیفشان زلف و صوفی را به پایازی و رقص آور  
که از هر رقعۀ دلکش هزاران بت بیفشانی  
(حافظ ۱۳۸۵: ۵۲۹)

ای معشوق! زلف پیچیده خود را پریشان کن و صوفی را به وجد و رقص آور تا از هر وصله خرقه او هزاران بت غرور و ریا بیفتد؛ ای معشوق! اگر زیباییات را جلوه گر شوی، همه، حتی صوفی ریاکار مغرور، عاشق تو خواهند شد (باقریان موحد ۱۳۹۴: ۵۰۱).

خدا زان خرقه بیزارست صدبار  
که صد بت باشدش در آستینی  
(حافظ ۱۳۸۵: ۵۳۵)

در این شعر هم بت در آستین داشتن کنایه از تزویر نمودن است.

خواستم بر گنم از کعبه دل هر چه بت است تا بر دوست مکرّم شوم اما نشدم  
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۴۵)

امام، ماندن در وادی عقل و استدلال صرف و بار نیافتن به هستی عشق را نیز ماندن در  
بت‌خانه و صنم‌خانه قلمداد می‌کند:

خرم آن روز که ما عاکف می‌خانه شویم از کف عقل برون جسته و دیوانه شویم  
بشکنیم آینه فلسفه و عرفان را از صنم‌خانه این قافله بیگانه شویم  
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۷۰)

### نتیجه‌گیری

عارفان شخصیتی ضد دین ندارند؛ اما بنایشان مبارزه با ظاهرگرایی در دین است. اگر در اشعار عرفانی حافظ و امام خمینی با تعبیرات متناقض با اعتقادات یا احکام یا اخلاقیات دینی برخورد می‌کنیم، پاره‌ای از این تناقضات، طعنه به دین‌ورزی‌های ریاکارانه است. اثبات این فرضیه که عارفان در ادبیات منظوم عرفانی خویش، حقیقت و مجاز را به گونه‌ای دیگر تصویر می‌کنند، این مطلب را می‌رساند که بت در مورد خدا حقیقت و در مورد سایر زیارویان و نازکنندگان عالم، مجاز است. خدا از آن جهت که صاحب صفات و اسماء جمالی است، بت زیاروست و از آن جهت که در مقام جلال و استغنا، با ماسوی‌الله قاهرانه برخورد می‌کند بت سنگدل است. بت در اشعار حافظ و امام خمینی تعبیرات وصفی دیگری نیز دارد که هر یک بیانگر نحوه‌ای از تجلی خداست. اطلاق بت به مرشد واصل نیز بدان جهت که مجلای همین تجلی است در بعضی از اشعار وجود دارد. در اشعار حافظ و امام خمینی گاهی بت در معنای منفی و مذموم مثل نفسانیت نیز آمده است؛ آن‌چنان که بت‌کده و صنم‌خانه نیز با آنکه در شعر عرفانی عموماً به معنای افق وحدت در وادی عشقند، گاهی در معنای حجاب ظلمانی و نورانی در اشعار حافظ و امام خمینی ذکر شده‌اند.

### منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵) *الإشارات و التنبیهات*. قم: نشر البلاغة، چاپ اول.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۹ ق) *إقبال الأعمال* (ط - القديمة)، تهران: دار



- الکتب الإسلامیه، چاپ دوم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق) **لسان العرب**، با تصحیح جمال‌الدین میردامادی، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، چاپ سوم.
  - ابوحامد غزالی، محمد. (بی تا) **احیاء علوم الدین**، با تصحیح: عبدالرحیم حافظ عراقی، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ اول.
  - أزهری، أبي منصور محمد بن أحمد. (۲۰۰۱) **تهذیب اللغة**، با اشراف محمد عوض مرعب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
  - استعلامی، محمد. (۱۳۸۲) **درس حافظ**، تهران: سخن، چاپ اول.
  - امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۹) **دیوان امام**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.
  - \_\_\_\_\_ . (۱۴۱۶ ق) **شرح دعاء السحر**، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
  - انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۸۲) **مناجات‌نامه خواجه عبدالله انصاری**، با تصحیح محمد حماصیان، کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان، چاپ اول.
  - باباطاهر عریان. (۱۳۵۵) **دیوان باباطاهر**، با تصحیح وحید دستگردی، تهران: امیرکبیر، چاپ یازدهم.
  - باقریان موحد، رضا. (۱۳۹۴) **شرح عرفانی دیوان حافظ: بر اساس نسخه دکتر قاسم غنی و محمد قزوینی**، قم: کومه.
  - جلالیان، عبدالحسین. (۱۳۷۹) **شرح جلالی بر حافظ**، تهران: یزدان، چاپ اول.
  - حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۵) **دیوان حافظ**، تهران: زوار.
  - ختمی لاهوری، ابوالحسن عبدالرحمان. (۱۳۸۱) **شرح عرفانی غزل‌های حافظ**، با تصحیح و تعلیقات بهاء‌الدین خرمشاهی و دیگران، تهران: نشر قطره.
  - خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۸۵) **حافظ‌نامه**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
  - دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷) **لغت‌نامه‌دهخدا**، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
  - سجادی، جعفر. (۱۳۸۳) **فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**، تهران: انتشارات طهوری، چاپ اول.

- سعادت پرور، علی. (۱۳۸۲) **جمال آفتاب**، تهران: احیاء کتاب، چاپ دوم.
- شبستری، محمود. (۱۳۹۳) **گلشن راز**، تهران: کتابخانه عصر هوشمندی، چاپ اول.
- شمس مغربی، محمد. (۱۳۵۸) **دیوان کامل شمس مغربی**، با تصحیح ابوطالب میر عابدینی، تهران: انتشارات زوار، چاپ اول.
- فیض کاشانی، محسن. (۱۳۸۱) **دیوان فیض کاشانی**، با تصحیح و شرح مصطفی فیض کاشانی، قم: اسوه، چاپ دوم.
- گوهرین، صادق. (۱۳۸۸) **شرح اصطلاحات تصوف**، تهران: زوار، چاپ دوم.
- لاهیجی، محمد. (۱۳۹۰) **مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز**، با تصحیح محمدرضا برزگر، تهران: زوار.
- مالیر، محمدابراهیم و مریم ترکاشوند. (بهار و تابستان ۱۳۹۳) «تأملی بر «صراط مستقیم» از منظر ابن عربی و برخی از شارحان نظریه‌های عرفانی او»، **ادیان و عرفان**، سال چهل و هفتم، شماره یکم.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۷) **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: وزارت ارشاد، چاپ اول.
- مصفی، ابوالفضل. (۱۳۶۹) **فرهنگ ده هزار واژه از دیوان حافظ**، تهران: پازنگ.
- مهرآیین، محمدحسین. (۱۳۸۴) **دیوان حافظ با شرح موجز سروده حافظ**، قم: برگ شقایق.
- نادرعلی، عادل. (۱۳۹۷) **شرح اصطلاحات عرفانی**، قم: آیت اشراق، چاپ اول.
- نوربخش، جواد. (۱۳۶۶) **فرهنگ نوربخش**، تهران: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، چاپ اول.
- همدانی، علی بن شهاب‌الدین. (۱۳۷۳) **شرح مرادات حافظ**، با تحقیق ایرج گل‌سرخ، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- Al-Azhari, Abu Mansur. (2001) *Tahdhib al-Lughat* (The Concise Guide of Languages), Beirut: Darul Ehya at-Trath al-Arabi (Revival of Arabic heritage), First print. (In Persian)

- Al-Ghazali, Abu Hamid. (n.d.) *Ihya' ul Qulub*, Edited by Abdurrahim Hafez Eraghi, Beirut: Darolkotob Arabi Publications, First print. (In Arabic)
- Ansari, Abdullah. (2003) *Munajat Namah*, Edited by Mohammad Homasian, Kerman: Cultural Services Publications, First print. (In Persian)
- Baba Tahir. (1976) *Diwan Babatahir*, Edited by Vahid Dastgerdi, Tehran: Amir Kabir. 11th print. (In Persian)
- Bagherian Movahhed, Reza. (2015) *Mystical description of The Divan of Hafez*, Qom: Kumeh. Dar al Fikr al Lubnani Publications, Third print. (In Persian)
- Dekhoda, Ali-Akbar. (1998) *Dekhoda Dictionary*, Tehran: University of Tehran Press. (In Persian)
- Este'lami, Mohammad. (2003) *Dars-e Hafiz* (Understanding Hafiz), Tehran: Sokhan, First print. (In Persian)
- Fayze Kashani, Mohsen. (2002) *Divan of Fayze Kashani*, Edited by Mostafa Fayze Kashani, Qom: Osveah. Second print. (In Persian)
- Gowharin, Sadeq. (2009) *Explanation of Sufism terms*, Tehran: Zavar. Second print. (In Persian)
- Hafez, Shamsoddin Mohammad. (2006) *The Divan of Hafez*, Tehran: Zavar. (In Persian)
- Hamedani, Ali ibn Shahabuddin. (1994) *Sharh-e Moradat-e Hafez* (Description of Hafez's Messages) researched by Iraj Golsorkhi, Tehran: Publications of the Ministry of Foreign Affairs. (In Persian)
- Ibn - i sina. (1996) *Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics*, Qom: Al-Balagha Publications, First print. (In Arabic)
- Ibn Manzur. (1993) *Lisan al-Arab*, edited by Jamaloddin Mirdamadi, Beirut (In Arabic)

- Ibn Tawus. (1998) *Iqbal al- A mal*, Tehran : Darolkotob Islamiyya, Second Print. (In Arabic)
- Jalalian, Abdulhussein. (2000) *Jalali's description of Hafez*, Tehran: Yazdan, First print. (In Persian)
- Kashani, Ezzoddin Mahmoud. (2015) *Misbah al- Hadaya and Miftah al- Kafayah*, Explained by Jalaluddin Homaei, Tehran: Sokhan. (In Arabic)
- Khatmi Lahori, Abulhassan Abdurrahman. (2002) *Mystical description of Hafez's ghazals*, Edited by Bahaedin Khoramshahi, et al, Tehran: Ghatreh. (In Persian)
- Khomeini, Ruhollah. (1995) *Sharh- e Doa- ye Sahar* (Commentaries on Sahar Prayer), Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works (ICPIKW), First print. (In Persian)
- \_\_\_\_\_. (2010) *Divan- e Imam*, Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works (ICPIKW), Third print. (In Persian)
- Khoramshahi, Bahaedin. (2007) *Hafeznameh*, Tehran: Elmi Fargangi Publications. (In Persian)
- Lahiji, Shaikh Asiri. (2011) *Mafatih ul Ejaz Fi Sharah Gulshan- e- Raaz*, edited by Mohammad- reza Barzegar, Tehran: Zavar. (In Persian)
- Maghrebi Tabrizi. (1979) *Divan- e Shams- e Maghrebi*, Tehran: Zavar. First print. (In Persian)
- Malmir, Mohammad Ebrahim and Maryam Tirkashvand. (2014) A reflection on "straight path" from the point of view of Ibn Arabi and some commentators of his mystical theories, *Journal of Adyan and Erfan* (Religind and Mysticism), Year 47. No. 1. (In Persian)
- Meraeen, Mohammad Hossein. (2015) *Divan Hafez with a brief description of his poems*, Qom: Barg- e Shaghayegh. (In Persian)

- 
- Mosaffa, Abulfazl. (1990) *Dictionary of 10,000 words from Divan of Hafez*, Tehran: Pazhang. (In Persian)
  - Mostafavi, Hassan. (1988) *A research on the words of the Holy Qur' an*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, First print. (In Arabic)
  - Nader-Ali, Adel. (2018) *Description of Mystical Terms*, Qom: Ayat-e Eshragh, First print. (In Persian)
  - Nurbakhsh, Javad. (1987) *Nurbakhsh Dictionary*, Tehran: Nematollahi Khanqah Publications, First print. (In Persian)
  - Saadatparvar, Ali. (2003) *Jamal-e Aftab (The Beauty of the Sun)*, Ehya-ye Ketab, Second print. (In Persian)
  - Sajjadi, Jafar. (2004) *Dictionary of mystic terms and phrases*, Tehran: Tahoori Publishes, First print. (In Persian)
  - Shabestari, Mahmoud. (2014) *Golshan-e Raz (The Secret Rose Garden)*, Tehran: Asr-e Hushamandi, First print. (In Persian)