

Received: 2022/5/1
Accepted: 2022/7/20
Vol.22/No.84/Summer2025

scientific quarterly journal of Islamic mysticism
erfan.eslami.zanjan@gmail.com
<https://sanad.iau.ir/journal/mysticism>

The Basics of Mysticism and Sufism in Anvari's Ghataāt

*Zahra Askari, Touraj Aghdaie, Hossein Arian**

PhD Student, Persian Language & Literature, Zanjan Branch, Islamic Azad University, Zanjan, Iran.
Associate Professor, Department of Persian Language & Literature, Zanjan Branch, Islamic Azad University, Zanjan, Iran.

Associate Professor, Department of Persian Language & Literature, Zanjan Branch, Islamic Azad University, Zanjan, Iran. *Corresponding Author, arian.h@iau.ac.ir

Abstract

Although most scholars believe that there is not the least relationship between Anvari and Sufism but the general effect of Sufism in the Anvari's era, and the careful investigation of his poems on the other hand, shows that he not only has shown mystical aspects in his poems but also some of his quatrains. Also Ghataāt in their predominant form, are exasperated eulogium and skit and facetiae, using of the symbols and signs of mysticism and Sufism is evident. Although the validity of Sufism or mystical contents in the Anvari's poems does not necessarily indicate the mystical tendency and the confirmation of the foundations of Sufism and mysticism This was the result of reflection and contemplation on the themes of Sufism and mysticism, and mystical thoughts and themes in this part of his poems is quite evident And this led us to look at his Ghataāt in this study from this perspective and impact of general issue of mysticism and Sufism on them.

Keywords: Sufism, Anvari, mysticism, Ghataāt.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۹

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

دوره ۲۲- شماره ۸۴- تابستان ۱۴۰۴- حصص: ۲۱۹- ۲۴۰

مبانی عرفان و تصوف در قطعات انوری

زهرا عسکری^۱

تورج عقدائی^۲

حسین آریان^۳

چکیده

اگرچه اکثر صاحب‌نظران معتقدند که میان انوری و تصوف کوچکترین رابطه‌ای نیست، اما تأثیر عام تصوف در عصر انوری از سویی و بررسی دقیق اشعار وی از دیگرسو نشان‌می‌دهد که وی نه تنها درغزلیات خود بلکه در برخی رباعیاتش چهره‌ای عارفانه از خود به نمایش گذاشته‌است، در قطعات نیز که درون‌مایه غالب آن‌ها مدح و هجو و هزل است، این بهره‌گیری از نمادها و نشانه‌های عرفان و تصوف مشهود است. با این که روایی مضامین صوفیانه یا عارفانه در اشعار انوری لزوماً گواه بر گرایش عارفانه و تصدیق مبانی تصوف و عرفان نیست و شعرهای قلندری و صوفیانه‌اش محصول تحولی در زندگی او نبوده اما به یقین نمی‌توان تسلط وی بر علوم دینی و تأثیرپذیری‌اش از اندیشه‌ها و مبانی عرفانی را انکارکرد. با تأمل و تعمق در مضامین قطعات انوری این نتیجه حاصل‌شد که کاربرد اصطلاحات و رموز صوفیانه و اندیشه‌ها و مضامین عرفانی در این بخش از سروده‌های وی کاملاً مشهود است و این امر ما را بر آن داشت تا در پژوهش حاضر قطعات او را از این منظر بنگریم و میزان تأثیرپذیری او را از مسأله فراگیر عرفان و تصوف با دقت بیشتری نشان‌دهیم. کلیدواژه‌ها: عرفان و تصوف، انوری، قطعات.

۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

۲- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

۳- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران. نویسنده مسئول:

پیشگفتار

«تصوف» مصدر باب تفعیل عربی و به معنی صوف، پوشیدن و پشمینه پوشی است و وجوه اشتقاق مختلفی برای کلمه صوفی و تصوف بیان شده است. «عرفان» نیز در لغتنامه دهخدا به معنی شناختن و بازشناختن آمده و در اصطلاح نام علمی است از علوم الهی که موضوع آن شناخت حق و اسماء و صفات اوست و بالجمله راه و روشی که اهل الله برای شناسایی حق انتخاب کرده اند عرفان می نامند. «دوکلمه عرفان و تصوف معمولاً مترادف هم می آیند اما این دو از لحاظ معنی و اصطلاح تفاوت هایی دارند. به این معنی که تصوف روش و طریقه زاهدانه ای است براساس مبانی شرع و تزکیه نفس و اعراض از دنیا برای وصول به حق و سیر به طرف کمال. اما عرفان یک مکتب فکری و فلسفی متعالی و ژرف برای شناختن حقایق امور و مشکلات و رموز علوم است، آن هم البته نه به طریق فلاسفه و حکما بلکه از راه اشراق و کشف و شهود» (سجادی، ۱۳۹۲: ۸)

بیش از سیزده قرن از پیدایش تصوف و عرفان اسلامی و ورود آن به عرصه ادبیات می گذرد و در طول این قرون عرفان و تصوف فراز و نشیب های بسیاری را پشت سر گذاشته است. ادبیات، شعر و شاعری از حوزه هایی است که بسیار تحت تأثیر عرفان و تصوف قرار گرفته است. در بدو ورود عرفان به عرصه شعر و ادب بیشتر جنبه عشق و ذوق و حال آن مورد توجه شاعران بوده است و پس از آن در فاصله پنج قرن ارزشمندترین اندیشه های متعالی انسانی و اخلاقی و عالی ترین مضامین و مفاهیم عرفانی به وسیله شاعران و ادیبان وارد قلمرو ادب فارسی شده است. حاصل تأثیر و تأثر عرفان اسلامی و شعر و ادب فارسی گنجینه های ارزشمندی است که امروزه در قالب ادبیات عرفانی در دسترس ما قرار گرفته است. در میان شاعران ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی (۵۲۵ هـ) اولین شاعری است که آثارش رنگ تصوف دارد و پس از او ابوحامد محمد عطار نیشابوری (۶۲۸-۵۴۰ هـ) از جمله بهترین شاعران اهل تصوف بوده است. در قرون ۶ و ۷ به دلیل شرایط خاص اجتماعی و سیاسی همزمان با رشد و اعتلای تصوف، شعر نیز اوج گرفت و این اعتلا در وجود مولانا بزرگترین شاعر و عارف قرن هفتم متجلی شد و تداخل ادب و عرفان در مثنوی و غزلیاتش که از شاهکارهای شعر عرفانی است در این قرن به اوج رسید «نیمه دوم قرن پنجم و تمام قرن شش و اوایل قرن هفتم یکی از مهمترین دوره های تاریخ تصوف در ایران است.» (صفا، ۱۳۶۳: ۱۶۵) همان طور که اشاره شد رواج تصوف و پیدایش مکاتب صوفیه و آموزه های عرفانی موجب گسترش انبوهی از تعبیر و اصطلاحات صوفیانه در ادبیات

کلاسیک فارسی شد و بسیاری از ادیبان و شاعران به خلق آثار ادبی با درون‌مایه عرفانی پرداختند. «این مایه رواج عقاید و افکار صوفیانه حتی فیلسوفی چون ابن سینا را بر آن داشت که در ماهیت عشق از دیدگاه تصوف رساله‌ای بنگارد و از اصطلاحات صوفیه استفاده نماید.» (شهیدی، ۱۳۷۰: ۹). اگر نگاهی به دوره حیات انوری یعنی اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم داشته باشیم درمی‌یابیم که در این دوره با استیلای حکومت سلجوقیان که تحت‌تأثیر فرهنگ و تمدن اسلامی بودند نشر علوم و معارف اسلامی و دینی در این دوره رواج یافت و بازار فقها و زهاد و مشایخ گسترش پیدا کرد. «درواقع زهد و ریاضت در این دوره بین تمام طبقات و مخصوصاً بین صوفیه و فقها رواج داشت و بازار صوفیه را استغراق در زهد و ریاضت در بین عامه گرم می‌کرد و تصوف به همین سبب در این دوره انتشار فوق‌العاده یافت» (زرین کوب، ۱۳۶۷: ۲۶) بنابراین تغییر شرایط تاریخی و معیارهای حاکم بر آداب و رسوم دربارها و تحول ایدئولوژیک حاکمیت و استبداد مذهبی سلجوقیان و غزنویان و گسترش فرهنگ و معارف اسلامی و بازتاب آن در آثار نویسندگان و ادیبان از دلایل انعکاس عقاید و افکار متداول عصر به‌ویژه اصطلاحات و اعتقادات صوفیانه در اشعار شاعران این دوره بوده است. «در دیوان اکثر شعرای این دوره نظیر اینگونه معانی به چشم می‌خورد حتی شعری که همه عمر را در مخلوق پرستی و در پیوزه‌گری می‌گذرانیدند در مقام زهدفروشی از عمار و بوذر دست کم نداشتند» (همان، ۳۳) انوری نیز از شاعرانی است که شعر او از شرایط اجتماعی، تاریخی و عقاید متداول عصر خود متأثر شده و بدون آنکه به مفاهیم و باورهای صوفیانه و اصطلاحات و اعتقادات عرفانی آن اعتقادی ژرف داشته باشد، بسیاری از آن مفاهیم را در اشعار خود به خدمت گرفته و حتی در قطعاتش که جولانگاه مدح و هجو است، به مفاهیمی از اندیشه‌های بنیادین تصوف اشاره می‌کند که مشابه آن را تنها در دیوان عارفان بزرگ می‌توان یافت. وی شاعری است که در قرن ششم یعنی دوره‌ای که در آن سبک شعر از خراسانی به عراقی گذار کرده، می‌زیسته است، بنابراین او از سویی پیرو سبک شاعران خراسانی است و از سوی دیگر تحت‌تأثیر رواج روزافزون تصوف و اشعار صوفیانه به‌ویژه اشعار سنایی بوده است علاوه بر دلایلی که ذکر شد، دستاویز قراردادن مفاهیم عارفانه برای پربارتر کردن اشعار مدحی، و طبع آزمایی و نشان دادن قدرت شاعری در برابر رقیبان دیگر، تمسک به قرآن و اسلوب آن که معیار فصاحت و بلاغت است و رونق و رواج گسترده زبان عربی در همه جای ایران و نیز توسعه مجالس وعظ و شیوع عرفان و صوفی‌گری که از قرن سوم مبتنی بر بیان اسرار قرآن و احادیث نبوی بود و از قرن چهارم به بعد توسعه یافت، از دلایل اجتماعی به‌کارگیری گسترده مفاهیم و اصطلاحات صوفیانه در اشعار انوری بوده است.

پیشینه پژوهش:

درباره کاربرد اندیشه‌ها و مضامین عرفانی و نمودهای آن در قطعات انوری، تاکنون پژوهش مستقلی صورت نگرفته است. دکتر شفیعی کدکنی در کتاب زمینه اجتماعی شعر فارسی در بخش «مباحثی پیرامون شعر انوری» درمورد تصوف انوری و این که در غزل‌های وی جای پای تصوف آشکار است، اشاراتی کرده و این نکته را مطرح می‌کند که به دلیل آنکه در قرن ششم هنوز گسترشی در قلمرو فرهنگ صوفیه دیده نمی‌شود و اغلب شاعران در عصر انوری از تصوف برکنارند، گرایش انوری به تصوف امری قابل مطالعه است. مقاله «رویکرد دوگانه انوری به عرفان و تصوف» نوشته محمدرحیم کرمی و ناهید دهقانی نیز دیدگاه‌های متناقض انوری را در حوزه تصوف بررسی و تحلیل کرده است. اما تاکنون پژوهش مستقلی درمورد جلوه‌های عرفان و تصوف در قطعات انوری انجام نشده است. در این پژوهش قطعات انوری از دید بهره‌گیری وی از مضامین عارفانه بررسی شده‌اند.

مباحث عرفانی در قطعات انوری

(۱) حرص و آرزو:

راهیابی اندیشه‌های عرفان و تصوف اسلامی به ادبیات فارسی و پیوند عمیق آن با آموزه‌های اسلامی موجب شد که عارفان همواره برای توجیه اعتقادات و رفتارهای خود آن‌ها را با آیات و تعالیم قرآن کریم و احادیث مستند کنند. از این رو، گرچه نفی حرص و آرزو در کتاب‌های تعلیمی عارفانه به صورت یک مقام اصلی و مستقل مطرح نشده ولی به عنوان سرمایه‌ای عرفانی و منشأ مبارزه با خواش‌های نفسانی با تلمیح به آیات قرآنی، دستمایه عرفان قرار گرفته است. در آیات و روایات دین مبین اسلام امیال و آرزوهای طولانی نکوهیده و مذموم است و در حدیثی از رسول اکرم (ص) چنین منقول است که زهد کوتاهی آرزو در دنیا و سپاسگزاری در مقابل نعمت‌ها و تقوا و پرهیز از هر آنچه خداوند آن را حرام شمرده است، می‌دانند. (مجلسی، ۱۶۶/۷۷). حرص و آرزو آثار و پیامدهای زیانباری دارد و شیطان نیز خود اعتراف کرده که بهترین دمی که در راه بشر می‌گذارد، دام آرزو است.

يَعِدُّهُمْ وَيُمْنِيَهُمْ وَمَا يَعِدُّهُمْ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا به آنان وعده می‌دهد و ایشان را به [دام] آرزو می‌اندازد و شیطان وعده‌ای جز فریب به آنان نمی‌دهد. (نساء / ۱۲۰)

از دیدگاه اهل تصوف مخالفت با نفس سر همه عبادات‌ها و داشتن آرزو و تلاش برای تحقق آن مخالفتی آشکار با اراده و خواست الهی است. بنابراین مخالفت با نفس و خواش‌های نفسانی از مهم‌ترین آموزه‌های تصوف به‌شمار می‌رود و سرکوب آرزوها راه دست‌یافتن به این منظوره است. یکی از

شیوه‌های مخالفت با نفس ترک آرزوهاست. «گفت: آرزوی دنیا را ترک‌گیر تا از غم راحت‌یابی» (عطار ۱۳۴۶: ۳۵۷)

انوری مفهوم نکوهیده‌بودن هوس‌ها، آمال و آرزوها را در یک گفت‌وگوشنود ادبی به‌زیبایی به-تصویرکشیده‌است و این مفهوم را با استدلال و برهان در جامه‌ای نو عرضه‌داشته‌است. در قطعه (۵۱۲/۳) انوری آرزوها را به مزاج‌های بدن تشبیه کرده و به این باور قدما که معتقدبودند امراض در اثر غلبه یا ضعف اخلاط اربعه بروز می‌کنند اشاره کرده‌است. در باور قدما هریک از این اخلاط ممکن است به عفونت مبتلاگشته و آثار آن در تمام بدن ظاهر شود. در این قطعه دل آلوده به حرص و آز را همچون بیماری می‌داند که در اثر عفونت اخلاط آرزوها محبوم‌گشته و به تب مبتلا شده‌است. آمال و آرزوها و حرص و طمع از منظر انوری زائدات پلیدی هستند که زادبوم و پرورنده ناراحتی و تب در بدن می‌باشند. محدودکردن دامنه تمنیات آدمی و مبارزه با آرزوها و هوس‌های نفسانی که از دیدگاه اهل تصوف زهد نامیده می‌شود از مهمترین آموزه‌های تصوف و از متعالی‌ترین مفاهیم عرفانی است که انوری در غالب این گفت‌وگوشنود و مکالمه با طبیب عقل مخاطب را به آن رهنمون می‌شود:

نزد طبیب عقل مبارک‌قدم شدم حال مزاج خویش بگفتم کماجرا
دل را چو از عفونت اخلاط آرزو محبوم دید و سرعت نبضم بران گوا
گفتا بدن ز فضله آمال ممتلی است سوءالمزاج حرص اثر کرده در قوا
بی‌شک بود مولد تب لرزه نیاز نامنهضم غذای امل بر سر غذا
(۵۱۲/۳)

۲) عشق به خداوند :

عشق از مسائل اساسی عرفان و تصوف اسلامی و والاترین مرحله تکامل انسان است. در متون صوفیه از جمله رساله قشیریه عشق را با عنوان «افراط در محبت» یاد کرده‌اند. «عشق آن بود که در محبت از حد گذرد و حق- تعالی- را وصف‌نکنند بدان که از حد درگذرد» (قشیری، ۱۳۶۷: ۴۶۹) عرفا ذات حضرت حق را معشوق حقیقی می‌دانند و آفرینش را جلوه‌گاه و مظهر آن معشوق حقیقی به-شمار می‌آورند. «عشق حقیقی، الفت رحمانی و الهام شوقی است و ذات حق که واجد تمام کمالات است. عشق حقیقی، عشق به لقاء محبوب حقیقی است که ذات احدیت باشد مابقی عشق‌ها مجازی است» (سجادی، ۱۳۸۳: ۵۸۳) انوری این مفهوم والای عشق به ذات احدیت را در وصال به معشوق حقیقی و بهره‌مندی از حالات عرفانی به‌شمار می‌آورد. وی در قطعه زیر خود را در زمره صوفیان شمرده و بهشت را نشانه‌ای از انانیت انسان قلمداد می‌کند و با سوگند به اسرار سینه پاکان درگاه الهی

و خدایی که داننده اسرار نهان است تأکید می‌کند که برخورداری از حالات ناب عرفانی نزد عاشقان حقیقی - که جمیع تعینات ظاهری را از خود دور کرده‌اند - بر نعمت‌ها و الطاف بهشتی برتری دارد:

بهشت را چه کنی عرضه بر قلندریان بهشت چیست نشانی ز بود انسانست
به سر سینه پاک و به جان معصومان بدان خدای که دانای سر و اعلانست
که نقل رند ز مستان لم یزل خوشتر ز میوه‌های بهشت و نعیم رضوانست

(۵۵۷ / ۸۸)

یکی از ویژگی‌های عرفا پرستش خداوند به‌خاطر عشق به اوست نه به طمع بهشت یا ترس از دوزخ. رابعه عدویه می‌گفت: «الهی ما را از دنیا هرچه قسمت کرده‌ای به دشمنان خود ده و هرچه از آخرت قسمت کرده‌ای به دوستان خود ده که مرا تو بسی. خداوند اگر تو را از بیم دوزخ می‌پرستم در دوزخم بسوز و اگر تو را به امید بهشت می‌پرستم بر من حرام گردان و اگر برای تو، تو را می‌پرستم جمال باقی دریغ‌مدار.» (عطار، ۱۳۴۶، ۷۳) انوری در این ابیات به یکی از والاترین مضامین و اعتقادات عارفانه که پرستش خداوند به‌خاطر خود خداوند است، اشاره کرده‌است.

۳) عزلت :

عزلت در فرهنگ لغت دهخدا به معنی گوشه‌نشینی و جدا شدن از زن و فرزند و گوشه‌نشینی برای عبادت و نیز کناره‌گرفتن از خلق و انزوا آمده‌است و عزلت‌دوست عزلت، تنهایی و خلوت را دوست می‌دارد.

در فرهنگ عرفان و تصوف یکی از آداب و ارکان سلوک عزلت‌گزینی است که در ادبیات عرفانی به عنوان یکی از عوامل مهم در پرورش روح و تهذیب نفس با عناوینی از جمله: عزلت، چله‌نشینی، اعتکاف و ... مطرح شده‌است. این رکن از ارکان سلوک در بسیاری از آثار پیشگامان شعر عرفانی جلوه‌ای ویژه دارد.

حضرت مولانا در این باره می‌فرماید:

هر که را توفیق حق آمد دلیل گوشه‌ای بگرفت و رست از قال و قیل

انوری در قطعات (۵۵۷ / ۸۹) و (۷۳۲ / ۴۴۳) به زیبایی به این رکن مهم سلوک عارفان اشاره کرده‌است:

کلبه‌ای کاندرو به روز و به شب جای آرام و خورد و خواب منست
حالتی دارم اندرو که در آن چرخ در غبن و رشک و تاب منست

آن سپهرم درو که گوی سپهر ذره‌ای نور افتاب منست
خرقه صوفیانه ارزق بر هزار اطللس انتخاب منست
هرچه بیرون از این بود کم و بیش حاش للسامعیــــن عذاب منست

(۵۵۷/۸۹)

در این قطعه انوری خود را عارفی عزلت‌گزین و رهایی‌یافته از علائق دنیوی و متعالی معرفی کرده و برگزیدن خرقة کبود صوفیان را از جامه ابریشمین سزاوارتر می‌داند. علاوه بر این وی در این ابیات به حال و مقام عارفانه خود اشاره کرده است. این حال عارفانه در بینش عرفا موهبت و عنایت حق است که در لحظه نصیب عارف می‌شود. انوری حال خود را به گونه‌ای وصف کرده که آسمان و سپهر و هرچه در اوست با حسرت و دریغ به حال او غبطه می‌خورند و خورشید زرین آسمان ذره‌ای ناچیز در مقابل درخشش و پرتو انوار عنایت و موهبت الهی است و در نهایت هرچه جز این حال را، شکنجه و عذابی سخت برای خود قلمداد می‌کند.

در فرهنگ اصطلاحات عرفانی آمده است: «کسی که بخواهد دینش پاک بماند و دل و بدنش بیاساید و اندوهش اندک شود باید که از خلق کناره‌جوید زیرا این زمان، هنگام عزلت‌گزیدن است» (سجادی، ۱۳۸۳: ۵۷۹)

در قطعه زیر نیز انوری نعمت عزلت و گوشه‌نشینی را رهتوشه‌ای مهذب و پاکیزه می‌داند که اندوه را از دل می‌زداید پس مشتاقانه آن را به همراه طاعتی پسندیده و امنیت و سلامتی از درگاه الهی طلب می‌کند.

یارب بده مرا به دل نعمتی که بود خرسندی حقیقت و پاکیزه توشه‌ای
امن و صحتی و پسندیده طاعتی نانی و حرفه‌ای و نشستن به گوشه‌ای

(۷۳۲/۴۴۳)

۴) حیرت:

«حیرت یعنی سرگردانی و در اصطلاح اهل الله امری است که بر قلوب عارفان در موقع تأمل و حضور و تفکر آنها وارد می‌شود و آنها را تأمل و تفکر حاجب می‌گردد. حیرت بدیهه‌ای است که به دل عارف درآید از راه تفکر» (سجادی، ۱۳۸۳: ۳۳۱)

انوری مقام حیرت را در قطعه‌ای که با مضمون شکایت از روزگار سروده به زیبایی به تصویر کشیده و می‌گوید:

خواجه دانی که چیست حاصل کار تا نباید عنان به دیو سپرد
متفکر همی بپایدزیست متحیر همی بیایدمرد

(۵۹۴/۱۶۰)

در ادبیات عرفانی و متون اخلاقی غالباً شیطان و دیو و اهریمن به یک معنی است و دیو مجازاً به معنی نفس اماره است. نفس اماره همان نفس سرکش است که انسان را به گناه فرمان می‌دهد و انوری پس از شکوه و شکایت از دنیا مجمل کلام خود را این‌گونه بیان می‌کند که برای دستیابی به رشد و تعالی نباید عنان و اختیار را به نفس سرکش و نافرمان سپرد. وی با تأسی به قرآن کریم که به تفکر و تدبّر بسیار اهمیت داده و در آیات بسیاری انسان را به تفکر و تعقل دعوت کرده است مخاطب را به زندگی همراه با اندیشیدن و تفکر و مرگ توأم با تحیر توصیه می‌کند. از منظر انوری بینش و ژرف-اندیشی انسان به زندگی، در نوع نگرش او به مرگ مؤثر است و این تعمق و تفکر انسان را به حیرت در مرگ وامی‌دارد و ابزاری برای بیداری و توجه به جاودانگی جهان آخرت و ناپایداری امور دنیوی می‌گردد.

۵) صبر و شکر:

صوفیه صبر را به دلیل نقش مهمی که در سیر الی الله دارد از مقامات مهم عرفانی می‌دانند. در آیات متعددی از کلام الهی نیز انسان به داشتن صبر فراخوانده شده است. صبر در عرفان و تصوف که دریافت عمیقی از احکام الهی قرآن است بسیار مهم شمرده شده و در ادبیات عرفانی بازتاب گسترده‌ای داشته است. صبر نشانه ایمان و استقامت مؤمن شمرده می‌شود و «یکی از دو قاعده ایمان است چنانکه در خبر است آلايمانُ نصفانِ نصفٌ صَبْرٌ وَنصفٌ شُكْرٌ. چه هرچه پیش مؤمن آید از نعمت و بلا، داند که نتیجه قضا و قدر الهی و حاصل ارادت و اختیار حق است؛ پس اگر از جمله مکاره بود بر آن صبر کند و اگر از جمله ملاذّ و محابّ بود بر آن شکر کند» (کاشانی، ۱۳۹۸: ۵۴۲) ملاحسین کاشفی واعظ درلب-کباب مثنوی راجع به صبر می‌نویسد: و به صبر نفس پاک‌شود از جمیع الوان ظلمات و کدورات و آرزوها و تمناها و از ترک تعلقات دل صافی گردد. و او کیمیایی است که مس وجود سالک به برکت او زرخالص گردد» (سجادی، ۱۳۹۲: ۲۶)

درفرنگ اصطلاحات عرفانی شکر به معنی سپاس و سپاس نعمت آمده است «عزالدين کاشانی گوید: از آن جهت که ثمره صبر ثواب جزیل است و ادای شکر بر حصول این نعمت لازم و واجب، مقام شکر تالی مقام صبر آمده... و از معظّمات نعم الهی یکی شکر است که توفیق ادای آن به بنده ارزانی داشته داند پس شکر آن هم واجب بود» (سجادی ۱۳۸۳، ۵۰۷) نسفی در این باره گفته است: «ای درویش درویشی نعمت عظیم است. اگر قدرش بدانند، صبر کنند یا شکر گویند.» (نسفی، ۱۳۸۴)

۱۲۷) دو نعمت شکر و صبر که انوری خود را متنعم از هر دو می‌داند و آن‌ها را در چند قطعه در کنار هم آورده‌است، در قرآن کریم نیز در آیات متعدد در کنار هم ذکر شده‌اند. در سوره ابراهیم / ۵ می‌فرماید: (انّ فی ذلک لآیات لکلّ صبار شکور). همانا در آن نشانه‌هایی برای همه صابران و شکرگزاران است).

در ابیات زیر صبر در سختی‌ها و مشقات و شکرگزاری در آسودگی و تنعم در اندیشه انوری نعمتی است که نصیب وی گردیده و پادشاهان نیز از آن بی‌بهره‌اند.

دو نعمت ست مرا کان ملوک را نبود به روز راحت، شکر و به روز رنج، شکیب

(۵۲۲/۲۸)

انوری به متابعت از قرآن (سوره ابراهیم / ۷) که می‌فرماید: اگر شما شکرگزار باشید ما نعمت را بر شما فراوان می‌کنیم و اگر کفرورزید عذاب من شدید است؛ به مفهوم شکرگزاری در برابر نعمت و آسایش و صبر در برابر محنت‌ها و دشواری‌ها اشاره کرده‌است:

شود زیادت شادی و غم شود نقصان چو شکر و صبر کنی در میان شادی و غم

ز شکر گردد نعمت بر اهل نعمت بیش به صبر گردد محنت بر اهل محنت کم

(۶۹۱/۳۵۸)

در قطعه‌ای دیگر انوری خود را از جهت عدم شکرگزاری در زمان وفور نعمت و آسایش سرزنش کرده و در برابر ناملایمات و سختی‌ها توصیه به صبر می‌کند:

آن روز فلک را چو در آن شکر نگفتم امروز درین زشت بود گر کنم عیب

(۵۲۲/۲۷)

و یا در گفتگویی که با فلک دارد و فلک او را به واسطه بهره‌مندی از نعمت سخنوری، پادشاه سرزمین سخن می‌نامد، گنج قارون و عظمت پادشاهی را در برابر این نعمت به هیچ می‌انگارد و تأکید می‌کند که در برابر این فضیلت و نعمت الهی به جای ناله و فغان سردادن، خدا را شاکر و سپاسگزار باشد:

فلکم گفت که ای خسرو اقلیم سخن با منت بیهده این مشغله و افغان چیست

شکر کن شکر که در معرض فضلی که تو راست گنج قارون چه بود مملکت خاقان چیست

(۵۶۵/۱۰۲)

۵) برتری عیش روحانی بر لذت‌های دنیوی

مطابق آموزه‌های دینی نفس انسانی و به تعبیر قرآن کریم نفس اماره مانع رشد و تکامل معنوی انسان می‌شود و «به‌درستی که نفس سرکش بسیار به بدی‌ها امر می‌کند» (یوسف/۵۳) منظور از این نفس «آن دسته از گرایش‌هایی است که مانع ترقی روح انسان و تقرب به سوی خداست» (یزدی، ۱۳۸۳: ۱۱۸)

انوری در قطعه ی (۵۶۸/۱۰۸) همچون عارفی وارسته و آشنا به سیرو سلوک عرفانی، نفس انسانی و متعلقات آن را نکوهش می‌کند و معتقد است که انسانیت و متخلق به صفات نیک انسانی شدن تنها در زیبایی و جمال ظاهری نیست و حسن هیات مادی و جسمانی نیز خود از صفات نفس انسانی است که مانع رشد و تکامل معنوی انسان می‌شود:

ز مردمان مشمر خویش را به هیأت و شکل که مردمی نه همین هیکل هیولا نیست

به حن ظاهر و باطن مسلم‌ست که این دو هم ز صفت‌های روح حیوانی‌ست

در ادامه به پیروان عقل معاش می‌تازد و عیش روحانی خویش را به رخ آنان می‌کشد:

به روح من نشوی زنده تات ننمایم که از چه نوع مرا عیش‌های روحانی‌ست

وگر تو گویی عیش من و تو هر دو یکی‌ست غلط‌کنی که مرا عقلی و تو را نانی‌ست

وی در ابیات بعد خود را به‌مدد لطف و عطیه الهی که عقل اول و ذات خدای تعالی است صاحب ملک باقی معرفی می‌کند و به عیش عقلانی و روحانی خود در برابر لذت‌های مادی دیگران برخود می‌بالد و کسانی را که در قید مادیات مانده و زندگی بهیمی دارند، سرزنش می‌کند:

ترا به روح بهیمی‌ست زندگی و مرا به فیض علت اولی و نفس انسانی‌ست

بدین دلیل که گفتم یقین شدت باری که ملک و ملک مرا باقی و تو را فانی‌ست

(۵۶۸/۱۰۸)

۶) نکوهش دنیا

یکی از باورهای بنیادین عرفانی که در شعر فارسی نیز بازتاب گسترده‌ای دارد، نکوهش دنیا و ترک تعلقات آن است. شاعران و سخن‌سرایان پیوسته در اشعار خود به ناپایداری و گذرا بودن جهان نگاهی عمیق داشته و توصیه‌های فراوانی در ترک وابستگی و تعلقات دنیای دنی داشته‌اند. از دیدگاه عرفا منظور از دنیای نکوهیده هدف و غایت پنداشتن دنیا است که محورهای اصلی آن غفلت از یاد

خدا، پیروی از هواهای نفسانی و تعلق قلب و دل‌بستگی به دنیا است. در بسیاری از آیات و احادیث و روایات نیز بر بی‌اعتباری و بی‌ارزشی دنیا تأکید شده است.

با وجود آن که ماهیت این اندیشه در اشعار عرفانی با اندیشه انوری متفاوت است اما مذمت و نکوهش دنیا و اعتقاد به بی‌وفایی و ناپایدار بودن جهان از موضوعات مهم بینش انوری به عالم هستی است. وی در بسیاری از قطعات به بهانه‌های گوناگون به آسمان و زمین و هرچه در اوست تاخته و از ناپایداری، غداری و بی‌اعتباری جهان سخن گفته و آن را شایسته دل‌بستگی و تعلق نمی‌داند.

انوری در (قطعه ۵۹) عاقلان را به ترک دنیا توصیه می‌کند و جهان را معشوقه‌ای ناپایدار و بی‌وفا می‌نامد که شایسته دل‌بستن نیست و همچون دشمنی خفته است که گرچه امروز همچون گنج می‌نماید اما بادافراه این فتنه خفته تعلقات و وابستگی‌ها سرانجام دام‌گیر دلدانان دنیا خواهد شد:

عاقلاً از سر جهان برخیز که نه معشوقه وفادارست

گیر کامروز بر سر گنجی پا نه فردات بر دم مارست

(۵۳۸/۵۹)

انوری در قطعه (۵۴۶/۷۰) نیز دنیا را با صفات‌های «رنج‌ساز راحت‌سوز» «جان‌شکار جورپرست» «دامگاه عناصر» و «کشنده دو دام سیه‌سپید» و در قطعه (۵۲۲/۲۸) با ترکیبات «مقام فسوس» و «سرای فریب» توصیف کرده است.

در قطعه (۵۶۳/۹۸) با سوگند به نام خدایی که او را با صفات مستعانی و معتمدی می‌ستاید و رسولی که پس از خدای متعال او را همه چیز می‌نامد، تأکید می‌کند که اگر همه جهان و نیز هرچه دروست را بر او ببخشند از قبول آن امتناع می‌کند:

به خدایی که معول به همه چیز بدوست به رسولی که چو ایزد بگذشتی همه اوست

که به اقطاع نخواهم نه جهان بلکه فلک نه فلک نیز مجرد فلک و هرچه دروست

(۵۶۳/۹۸)

در قطعه (۵۷۳/۱۱۸) دنیا را منزلی دوروزه می‌نامد و از بی‌وفایی جهان و ناپایداری آن که جای امن و آسایش نیست سخن می‌گوید و توصیه می‌کند که این دنیا مکانی برای پایداری و آرام‌گرفتن مسافران بقا نیست و در قطعه (۵۷۴/۱۲۰) طبیعت و سرشت جهان را چون صحیفه‌ای ملون ترسیم کرده است که تنها سرنوشت بد در آن مقدر شده ولی این تصویر دلفریب خودنما و عشوه‌گر همچون سرابی است که دیری نمی‌پاید و بستر و بالینی از خشت و خاک برای مسافران جهان فراهم می‌کند. انوری با توصیف دنیا به عشوه‌گر دلفریب، این حدیث زیبای امام علی (ع) در نهج‌البلاغه را به‌خاطر می‌آورد: إِحْذَرُوا هَذِهِ الدُّنْيَا الْخَدَّاعَةَ الْغَدَّارَةَ، الَّتِي قَدْ تَزَيَّنَتْ بِخُلِيِّهَا، وَفَتَّنَتْ بِغُرُورِهَا... فَأَصْبَحَتْ كَالْعُرْسِ الْمَجْلُوءَةِ،

وَالْعُیُونُ إِلَیْهَا نَاطِرَةٌ. از این دنیای پرفریب بی‌وفا و غدار بهره‌یزید؛ دنیایی که به زیورهایش خود را آراسته و با زرق و برقش دلربایی می‌کند و همچون عروسی جلوه‌گر شده و چشم‌ها به آن خیره‌گشته- است:

جریده‌ای‌ست نهاد سیه‌سپید جهان که روزگار درو جز قضای بد نوشت
جهان نثار گل تیـره کرد اب سیاه وزان زمانه نهفت آنکه سال‌ها بسرشت
زمانه روزی چند از طریق عشوه‌گری ده بهار بقای تو را جمال بهشت
ولیک باد خزان‌ش چو شاخ عمر شکست به موت بستر و بالین کند زخاک و زخشت

(۵۷۴/۱۲۰)

از منظرانوری در قطعات (۶۱۲/۲۰۰) و (۶۴۲/۲۵۳) دنیا منزلگاهی است که خوشی‌های آن ناپایدار است و هر نعمت و آسایشی را که نصیب سوداگران فلک می‌کند، بازمی‌ستاند و خوبی‌ها و بدی‌های آن ناپایدار است. امیدی به دلبستگی بر آن نیست. در ابیات زیر نیز انوری به این اندیشه عرفانی اشاره کرده- است:

درین دوروزه توقف که بو که خود نبود درین مقام فسوس و درین سرای فریب

(۵۲۲/۲۸)

در بد و نیک جهان دل نتوان بست از آنک گذران‌ست بد و نیک جهان گذران

(۷۰۰/۳۸۱)

(۷) قناعت

یکی از گزاره‌های اخلاقی که در آموزه‌های اسلامی به آن تأکید فراوانی شده، مفهوم قناعت است و نقطه مقابل آن حرص و فزون‌طلبی است که در آیات و روایات اسلامی به عنوان دومین سرچشمه گناه و ترک اولی از ناحیه آدم و حوا معرفی شده است. قناعت از منظر عارفان عبارت است از «وقوف نفس بر حد قلّت و کفایت و قطع طمع از طلب کثرت و زیادت» (کاشانی، ۱۳۹۸: ۵۱۱) نسفی در انسان کامل اولین غرض و مقصد جمله انبیاء الهی را از دعوت خلق ترک دنیا و قناعت می‌داند: «اول آنکه تا مردم ترک دنیا کنند و بدان فریفته نشوند و از دنیا به قدر ضرورت قناعت کنند و به یقین بدانند که مال و جاه سبب عذاب‌های گوناگون است» (نسفی، ۱۳۸۴: ۱۶۸)

قناعت به معنی خرسندی و در اصطلاح عارفان «رضا دادن به قسمت و قطع طمع از کثرت و زیاده‌خواهی است. قناعت وقوف نفس است بر حد قلّت و کفایت» (سجادی، ۱۳۸۶: ۶۴۶) در اصطلاح علم اخلاق «حرص حالت و صفتی نفسانی است که انسان را به جمع‌آوری آنچه نیاز ندارد

برمی‌انگیزد بدون آنکه به حد و مقدار معینی اکتفا کند، چون حرص هرگز به حدی که در آنجا توقف کند منتهی نمی‌شود» (مجتبوی، ۱۳۶۶، ۱۷۲)

انوری در قطعات متعدد توصیه به قناعت کرده و قناعت از منظر انوری کیمیایی است که در عالم سخت نایاب است، و بهتر از آن یافت نمی‌شود و توصیه به فراگیری و تعلیم آن دارد:

کیمیایی تو را کنم تعلیم که در اکسیر و در صناعت نیست

رو قناعت گزین که در عالم کیمیایی به از قناعت نیست

(۵۷۰/۱۱۱)

قطعه (۵۵۳/۸۵) با محتوای عرفانی و اندیشه‌ای عارفانه غنی از حقایق حکمی و تعلیمی است که با بیانی شیوا تعالیم ارزنده‌ای در توصیه نفس انسانی به قناعت و پرهیز از زیاده‌خواهی و افزون‌طلبی دارد. انوری در این قطعه می‌گوید که انسان وارسته نباید با خواهش و آرزوی ناروا و نابجا خود را مرهون نیکی دیگران کند. در ابیات بعد نفس انسانی را مورد خطاب قرار داده و او را به بازار قناعت رهنمون می‌شود. بازاری که متاعش ارزان است و منفعتش نصیب نفسی می‌شود که با قناعت، عزت و کرامت خود را حفظ می‌کند. از منظر انوری اگرچه بخشیدن و عطا کردن قسمی از احسان است اما احسان واقعی آن است که انسان با زیادت‌خواهی و آزمندی مُذل نفس گرانیامیه خود نشود.

الوده منت کسان کم شو تا یک شبه در وثاق تو نان‌ست

راضی نشود به هیچ بد نفسی هر نفس که از نفوس انسان‌ست

ای نفس به رسته قناعت شو کانجا همه چیز نیک ارزان‌ست

تا بتوانی حذر کن از منت کاین منت خلق کاهش جان‌ست

زین سود چه سود؟ اگر شود افزون در مایه نفس نقص نقصان‌ست

در عالم تن چه می‌کنی هستی چون مرجع تو به عالم جان‌ست

(۵۵۳/ ۸۵)

در قطعه (۱۴۶) انوری ذلت و خواری نفس و شرمندگی را ماحصل حرص و طمع انسان می‌داند، وجودی که در جهان منفعتی از آن حاصل نمی‌شود و این همان توصیه عرفا در توجه کردن به حفظ کرامت و مناعت نفس انسانی است. عزت نفس و اظهار بی‌نیازی از خلق خدا و تکریم گوهر شریف انسانی از گرانبهاترین آموزه‌های عارفان است که خداوند را به معنای واقعی آن «فعال مایشاء» می‌نامند و به لطف پروردگار خود امیدوارند و به مقام رفیع توکل رسیده‌اند. توکل در سیر و سلوک عارفانه از

مقامات و احوال است که صوفی و عارف باید در طریق وصول به حق و کمال حقیقی طی کند. «قال الله تعالی: ومن يتوكل على الله فهو حسبه» سهل گفت: نشان توکل سه چیز است: آنکه سؤال نکند و چون پدیدار آید، باززند و چون فراگیرد، ذخیره نکند و گفته اند توکل ایمنی است با آنچه در خزینه خدای است عزوجل و نومییدی از آنچه دست مردمان است» (سجادی، ۱۳۹۲: ۲۸)

انوری در قطعه زیر با اشاره به آیه ۳۱ بقره که به نوعی دلالت بر برتری انسان بر فرشتگان دارد، بیان می‌کند که غلبه صفت نفسانی حرص و زیادت‌طلبی بر انسان موجب هبوط وی از جایگاه و مرتبت والای انسانیت می‌شود. وی حرص را در این قطعه به آتشی سوزان تشبیه کرده که دل و جان انسان را می‌سوزاند و تنها راه رهایی نفس انسانی را از رذالت و پستی، زدودن و جداکردن نفس از شهوات و آرزوها و امیال نفسانی می‌داند. هجویری در کشف‌المحجوب آشکارترین صفت نفس را شهوت خوانده و می‌گوید: «ظاهرترین صفتی نفس را شهوت است و شهوت معنی است پراکنده اندر اجزای آدمی و جمله حواس درگاه وی‌اند و بنده به حفظ جمله مکلف است و از فعل هر یک یک مسئول» (هجویری؛ ۱۳۸۳: ۳۱۴)

انوری نیز این شالوده اصول تصوف را چنین بیان می‌کند که وصول موهبت اوقات و حال خوش عارفانه تنها در صورتی نصیب انسان می‌شود که انسان نفس خویش را از خواهش‌های دنیوی و آرزوهای نفسانی بزداید.

گفتی اندر شرف و قدر فزون از ملک	باری اندر طمع و حرص کم از انسانی
غایت همت ار کردت سلطان سخن	ایت کدیه چو ارذال چرا می‌خوانی
پیش خاصان مطلب نام ز حکمت چندی	چون خسان در طلب جامه و بند نانی
ز اب حکمت چو همی با ملکان ننشینی	اتش حرص چرا در دل و جان بنشانی
نفس را باز کن از شهوت نفسانی خوی	تا دمت در همه احوال بود روحانی

(۴۷۸)

۸) اندیشه انسان کامل

یکی از مفاهیم محوری عرفان و تصوف اندیشه انسان کامل است. اصطلاح «انسان کامل» را اولین بار ابن عربی به کار گرفته و در اولین فص از کتاب فصوص‌الحکم یعنی فص آدمی مطرح کرده است. (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵۲۳) نسفی نیز در تعریف انسان کامل می‌گوید: «بدان که انسان کامل آن است که در شریعت و طریقت و حقیقت تمام باشد. انسان کامل را شیخ و پیشوا و هادی و مهدی گویند و دانا و بالغ و کامل و مکمل گویند و امام و خلیفه و قطب و صاحب زمان گویند و جام جهان‌نما و آیینه گیتی -

نمای و تریاق بزرگ و اکسیر اعظم گویند» (نسفی، ۱۳۸۴: ۱۰) اهمیت اعتقاد به انسان کامل یا پیر و مراد در تصوف به گونه‌ای است که برخی بر این باورند که «بازشناختن و تمیزدادن خضر راهبر و پیر هادی دستگیر از مدعیان باطل، همانا مشکل‌ترین امر طریقت و سخت‌ترین عقبه خطرناکی است که اربابان سیر و سلوک ناچار باید از آن عبورکنند» (همایی، ۱۳۶۹: ۶۳۶) اندیشه انسان کامل یا پیر و مراد از مفاهیم محوری اهل تصوف است که بر اشعار و قطعات انوری تأثیر بسیاری داشته‌است. گرچه به یقین در قطعات وی آثاری از باور و اعتقاد قلبی وی به پیر و انسان کامل دیده نمی‌شود اما انوری این مفهوم و باور صوفیانه را در بسیاری از قطعات در مدح به خدمت گرفته‌است و ویژگی‌های انسان کاملی را که عرفا و متصوفه به آن معتقدند، به ممدوح خود نسبت می‌دهد و از این مفاهیم برای پربارتر کردن اشعار مدحی خود بهره می‌گیرد و گاه حتی ممدوح را از جایگاه انسان کامل نیز فراتر می‌برد. در اینجا به برخی از این ابیات اشاره می‌کنیم:

انوری در مدح مجدالدین وی را درعلم و فضل و دانایی خضر و اسکندر می‌نامد که در ادبیات عرفانی در مقام انسان کامل از ایشان نام برده شده‌است و برای او آرزوی نوشیدن آب حیات همچون خضر می‌نماید. «عرفا خضر و الیاس را در زمره اولیاء شمرده‌اند به نظر آن‌ها خضر نمونه عشق است که به نوشیدن آب حیات نائل آمده‌است و آب حیات در درون ظلمت جای دارد و خضر که پیر طریقت و زنده جاوید است سالک را به آن راه می‌نماید. عامه مردم معتقدند خضر بر افرادی که بخواهد ظاهر می‌شود و مشکل آن‌ها را از میان ببرد» (یا حقی، ۱۳۸۶: ۳۳۳)

خضر و اسکندری به دانش و داد شریعت اب زندگانی باد

(۵۸۴/۱۴۴)

در قطعه (۶۲۴/۲۲۳) ممدوح خود را با عنوان کامل‌العصر که از عناوین انسان کامل است، خطاب کرده و از جفایی که در حق او روا شده به درگاهش شکایت می‌کند. در قطعه (۵۸۶/۱۴۹) اشاره به کمال و بزرگی مقام و مرتبت انسان کامل دارد که خداوند نهاد و طینت او را نیکو سرشته‌است و مقام و منزلت او آنچنان رفیع است که عقل کل و یا جبرئیل هم روایی حضور در بارگاه او را ندارد.

در تعریف عقل کل یا عقل اول در لغتنامه دهخدا آمده‌است: «کنایه از نور حضرت رسالت پناه محمدی صلوات الله علیه السلام و روح اعظم و عرش و فلک اول باشد. جبرئیل (ع) و عرش را نیز نامند و نیز اصل و حقیقت انسان را گویند. انوری با این دیدگاه چنان مقام ممدوح خود را می‌ستاید که مرتبت او را حتی از جبرئیل نیز برتر می‌داند:

ای خداوندی که بنای جهان یعنی خدای گوهر پاک تو را اصل نکوکاری نهاد

استان ساحت جاه تو را چون برکشید عقل کل هم پای بر خاکش به دشواری نهاد

در بیت زیر انوری در مدح امیر فخرالدین با اشاره به آیه ۷۵ سوره ص، عنایت مخصوص پروردگار به انسان کامل را که از کمالات و برتری‌های او نسبت به سایر مخلوقات است به وی نسبت داده است:

ادم از نسبت وجود تو یافت اختصاص خلقت به بی‌دی

(۸/۷۳۶/۴۵۰)

وی در قطعه ۴۵۰ می‌گوید:

دوش با آسمان همی‌گفتم بر سبیل سؤال مطلبی

که مدار حیات عالم کیست روی سوی تو کرد و گفتا وی

در این ابیات انوری به یکی از مهمترین اصول اعتقادی متصوفه اشاره کرده است. در تصوف، قطب به عنوان ولی خداوند متعال شناخته می‌شود که به منزله قلب عالم است و عالم به وجود او می‌گردد. انوری در این بیت ممدوح خود را مدار حیات و رکن و محور اصلی عالم نامیده است. وی همچنین در ابیات بعد به ویژگی سریان انسان کامل در گستره هستی و حضور و نقش فعال وی در تک تک معادله‌های آن اشاره کرده است. باد را چون سروی ایستاده قامت و پادر رکاب و کمر بسته خدمت او به تصویر کشیده و با بیان آیه ی «وجعلنا من الماء کل شیء حی» (الأنبیاء / ۳۰) و «میراب» نامیدن ممدوح خود، حیات و زندگی همه موجودات عالم را وابسته به وجود وی می‌داند. این اصل در فکرت عارفان این گونه تبیین شده است که همه موجودات عالم مسخر انسان کامل هستند و انسان کامل به خاطر بر خور داری از اسمای الهی و کمالاتی که دارد، می‌تواند در عالم تصرف کرده و آن را اداره کند. انوری در ابیات متعدد به این اصل اشاره کرده است.

۹) غیرت:

یکی دیگر از باورهای عرفانی و صوفیانه اندیشه غیرت است. غیرت در فرهنگ اصطلاحات عرفانی به معنی حمیت آمده است. «تعصب بر چیزی نزد سالکان، از جمله لوازم محبت حال، غیرت است. هیچ محب نبود الا که غیور باشد» (سجادی، ۱۳۸۳: ۶۱۲)

انوری اندیشه غیرت را با تلمیح به حدیث قدسی «یا بن آدم خلقت الاشیاء لأجلک و خلقتک لأجلی» (سبزواری، ۱۳۹۴: ۶۹) در مدح ممدوحش «الب ارغو» که در اثر میل کشیدن در چشمانش نابینا شده، به کار برده و صفت غیوری و محبت خداوند را که به طور عام شامل همه بندگان خاص خداوند می‌شود به ممدوح خود نسبت داده است. عارفان غیرت را از لوازم عشق و محبت شمرده‌اند و معتقدند که

غیرت از محبت ناشی می‌شود. در حدیثی از پیامبر (ص) روایت شده است: «ان الله غيور لايحب ان يكون في قلب العبد الا الله» همانا پروردگار غیور است زیرا دوست ندارد که در دل هیچ یک از بندگانش جز مهر الله باشد. انوری در این ابیات از زبان خداوند عشق و محبت و غیرت الهی را نسبت به بنده خود تفسیر و تبیین کرده است و به «الب ارغو» خطاب می‌کند که من تو را برای خود پرورش داده‌ام تا به غیر ننگری و نابینا شدن وی به جهت تجلی صفت غیوری خداوند در وجود وی است که کحل غیرت را در چشمش کشیده تا به غیر او ننگرد.

۱۰) اعتقاد به ساحت معرفتی توحید:

توحید در لغت به معنی «یکی گفتن و یکی دانستن و اقرار به وحدانیت خدای تعالی جل‌شأنه است» (دهخدا) لاله الا الله کلمه توحید است و در اصطلاح عارفان «تخلیص دل و تجرید او از آگاهی به غیر حق سبحانه و تعالی» (همان) عین القضاة در تمهیدات درباره کلمه توحید گفته است: به عزت خدا که اگر جمال «لا اله الا الله» ذره‌ای بر ملک و ملکوت تابد به جلال قدر لم یزل که همه نیست شوند. باش تا «لا اله الا الله» را راهرو باشی، پس «لا اله الا الله» را بینی نصب عین تو شده پس، «لا اله الا الله» شوی، «اولئك هم المومنین حقاً» مؤمن این ساعت باشی. (عین القضاة، ۲۴)

انوری در قطعه (۷۱۱/ ۴۰۱) قول توحید را با بیانی دلپذیر «مهر ایمان» نامیده است. از دیدگاه او اعتقاد قلبی به «لا اله الا الله» تصدیقی بر ساحت معرفتی توحید است و جایگاه رفیع ایمان با اعتقاد به قول «لا اله الا الله» که از شاخص‌ترین باورهای تفکر اسلامی و عرفانی است، مؤید می‌شود:

به خدایی که وصف بی‌چونش	همه اسباب عقل برهم زد
«کاف کن» در مشیتش چو بگشت	صنع بی‌رنگ هر دو عالم زد
روح را قبسه مقدس بست	طبع را خرگه مجسم زد
شحنه امر و نهی تکلیفش	خیمه بر آب و خاک آدم زد

(۶۰۳/۱۸۰)

در این قطعه انوری با تأثیرپذیری از نخستین آثار صوفیان که امکان شناخت خدا به وسیله عقل را منتفی دانسته‌اند، پای عقل را در حوزه معرفت الله چوبین شمرده و به موضوع عجز و ناتوانی عقل در شناخت صفات و عظمت بی‌کران خداوندی - به فرمایش امام علی (ع) در خطبه یکصد و دوازدهم نهج البلاغه «افکار ژرف‌اندیش ذات او را درک نمی‌کند» - اشاره کرده است و با تلمیح به آیه: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ چون به چیزی اراده فرماید می‌گوید باش پس بی‌درنگ موجود می‌شود (یس/ ۸۲) به یکی از مهم‌ترین نگرش‌های عرفانی اشاره می‌کند. از دیدگاه عارفان ظهور همه اشیاء

به کلمه کن است. علامه حسن‌زاده آملی در این باره می‌فرماید: «این کلمه نفس ظهور اشیاء است و وجود آن‌ها عین تکلم به آن‌هاست که همه اشیاء کلمات وجودیه اند» (آملی ج ۱) انوری در این ابیات اشاره به خلقت همه آفرینش کرده که تماماً تجلی صفات الهی است و از آن تعبیر به کن‌فیکون نموده‌است.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گفته‌شد درمی‌یابیم انوری شاعری وارسته با دلی شوریده و مالا مال از هیجان نبوده‌است. او شاعری عارف مسلک نیست، اما بر باورها و مفاهیم صوفیانه تأکید دارد و گستره وسیعی از مضامین عارفانه در اشعارش به‌کار گرفته‌است. بهره‌گیری انوری از نمادها و نشانه‌های عرفان و تصوف علاوه بر غزلیات و قصاید در قطعاتش نیز مشهود است. بسیاری از اشعار انوری درون‌مایه عرفانی و یا اشاره قابل‌تأمل به مضامین عرفانی دارند. گرچه به‌کارگیری این مضامین لزوماً دلیل بر گرایش انوری به عرفان نیست، اما مبین آن است که انوری از علوم و دانش‌های متداول عصر خود بهره‌مند و بر اصول و اندیشه‌های بنیادین عرفان و تصوف نیک آگاه بوده‌است و در به‌کارگیری این اصول در اشعارش به‌ویژه در غزلیات به‌گونه‌ای هنرنمایی کرده‌است که گاه اشعار عارفان بزرگی چون سنایی را در خاطر مخاطب تداعی می‌نماید.

انوری در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم در جامعه‌ای زندگی می‌کرد. دوره‌ای که دین و مذهب دلیل برتری و امتیاز مردم بر یکدیگر بود. در این جامعه از یک سو علما و پیشوایان دینی بر مردم تسلط تام و تمام داشتند و از دیگر سو بسیاری از امرا و سلاطین و وزرا در این عهد از فقها و علمای دینی حمایت و جانبداری می‌کردند. گسترش وافر تعصبات و مناقشات دینی و مذهبی که در همه وجوه زندگی اجتماعی مردم آن روزگار، به‌ویژه در آثار نویسندگان و شاعران خودنمایی می‌کرد و ظهور عارفان برجسته‌ای چون شیخ بوعلی فارمدی و احمد غزالی طوسی و دیگر عارفان بلندآوازه، در نیمه دوم قرن پنجم از دلایل تأثیرگذاری اصول و اندیشه‌های عرفان و تصوف در شعر انوری بوده‌است. همچنین در این دوره کاربرد عبارت‌ها و مضمون‌های دینی معیاری برای به‌رخ‌کشیدن توانایی‌ها و مهارت‌های شاعر در هرچه بهتر ستودن ممدوح در برابر سایر رقبا برای دریافت بیشتر صله از ممدوحان بوده‌است و انوری نیز که دستی تمام درستودن ممدوح دارد، در بسیاری از قطعات از این مضامین برای مدح بهره‌جسته‌است. در نتیجه می‌توان گفت که بهره‌گیری انوری از مفاهیم عرفانی و یا اشاره قابل‌تأمل به مضامین عرفانی صوفیانه هم دستاویزی برای پربار کردن اشعار مدحی بوده و هم راهی برای نشان‌دادن توانمندی و تسلط او در بهره‌گیری از این مفاهیم در اشعارش. اما کاربرد این‌گونه مضامین را نمی‌توان لزوماً دلیل گرایش وی به عرفان و تصوف دانست.

منابع و مأخذ

- ۱) انوری ابیوردی، اوحدالدین، (۱۳۶۴). دیوان انوری. به اهتمام محمدتقی مدرس رضوی. ۲ جلد. چ. ۷. تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب
- ۲) ابن عربی، محمدبن علی، (۱۳۸۵)، فصوص الحکم، با ترجمه، مقدمه و توضیح محمدعلی و صمد موحد. تهران. کارنامه.
- ۳) ابن طاووس، رضی الدین ابی القاسم علی بن موسی (۱۴۰۰ هـ). الطوائف فی معرفه مذاهب الطوائف، ج ۱، ترجمه داود الهامی، قم. انتشارات خیام
- ۴) زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۷) سیری در شعر فارسی. تهران. مؤسسه انتشارات نوین
- ۵) سجادی، سیدجعفر (۱۳۸۳). فرهنگ اصطلاحات عرفانی. چاپ هفتم. تهران. انتشارات طهوری
- ۶) سجادی، سیدضیاءالدین، (۱۳۹۲). مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف. تهران. سمت.
- ۷) سبزواری، هادی بن مهدی، (۱۳۹۴) شرح اسماء الله الحسنی. ترجمه و تصحیح علی شیخ الاسلامی. تهران. کتاب عقیق
- ۸) شفیعی کدکنی، محمدرضا (1386) زمینه اجتماعی شعر فارسی. تهران. نشر اختران
- ۹) صفاءذبیح اله، (۱۳۶۵) تاریخ ادبیات در ایران. ج ۲. تهران. انتشارات فردوسی
- ۱۰) عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۴۶). تذکره الاولیا. تصحیح محمد استعلامی. چ ۱۶، تهران، زوار.
- ۱۱) قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۹۰). رساله قشیریه. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. مقدمه، تصحیح و تعلیقات مهدی محبتی. تهران. هرمس
- ۱۲) کاشانی، عزالدین محمودبن علی، (۱۳۸۹) مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. به تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران. زوار
- ۱۳) مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۳۸۶) بحار الانوار، مترجم محمدباقر کمره‌ای. جلد ۱۷. چ ۳، تهران. اسلامیه
- ۱۴) مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳). به سوی او. چ ۳. قم. انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۱۵) میانجی همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمدبن علی بن الحسن، ملقب به عین القضاة (۱۳۹۳). تمهیدات. ترجمه، مقدمه و توضیح عقیف عسیران، اساطیر
- ۱۶) نراقی، مهدی بن ابی‌ذر، (۱۳۸۵). علم اخلاق اسلامی. (ترجمه کتاب جامع السعادات ج ۲) مترجم سیدجلال‌الدین، مجتبوی، چ ۲. تهران، نشر حکمت

۱۷) نسفی، عزیزالدین، (۱۳۸۴)، مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل. با پیشگفتار هانری کربن، تصحیح و مقدمه ماریژان موله. ترجمه مقدمه سیدضیاءالدین دهشیری. تهران. طهوری

۱۸) هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، (۱۳۹۳). کشف المحجوب. مقدمه محمود عابدی. چ ۹. تهران. سروش

۱۹) همایی، جلال‌الدین، (۱۳۶۹). مولوی‌نامه. تهران. هما

۲۰) یاحقی، محمدجعفر، (۱۳۸۶). فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی. تهران، فرهنگ معاصر.

۲۱) آملی، حسن زاده، (۱۳۹۷)، «شرح دفتر دل». جلد اول. www.ghadeer.org





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی