Persian Language and Literature
Former Journal of the Faculty of Literature
University of Tabriz
Online ISSN: 2676-6779
Print ISSN: 2251-7979

A Poetic Interpretation of *The Four Journeys* (*Asfār-e Arba'eh*) *(Based on Mystical Ghazals)*

Heydar Qolizaadeh

Associate Professor of Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. E-mail: qolizaadeh@gmail.com

DOI: ۱۰,۲۲۰۳٤/perlit.۲۰۲٥,٦۹٥٥۹,۳۸٦٥

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received ۰۷ October ۲۰۲٥
Received in revised form ۰٦ December ۲۰۲٥
Accepted ۰۹ November ۲۰۲٥

Keywords:
Journey, The Four Spiritual Journeys (Asfār-e Arba'ah), Poetic Interpretation, Mystical Ghazals

ABSTRACT

The theory of the *Four Spiritual Journeys* (*Asfār-e Arba'eh*), which explores the profound concept of movement and transformation in the course of Mystical wayfaring, has been extensively reflected in Persian Mystical poetry and ghazals, alongside its presence in certain anecdotal narratives. From the perspective of Philosophy (*Ḥikmat*) and Mysticism, these journeys occur in four stages:

۱. Departure from Creation (the outer) toward the Truth (the inner)
۲. Journey within the Truth alongside the Truth
۳. Return to Creation with the Truth
۴. Journey within Creation with the Truth

Mystic/*Āref* poets have depicted these stages in their lyrical poetry through symbolic and metaphorical imagery as follows:

۱. Renunciation of faith (religion/asceticism), knowledge, and Reason (representing the three main forms of superficiality and Externalism)
۲. Realization of Blasphemy (as a mark of love and Inner vision)
۳. Realization of *Qalandari* and *Rendi* (spiritual libertinism)
۴. Realization of Mission (*Risālah*) and spiritual authority/Sainthood (*wilāyah*)

These stages—or Valleys—of the spiritual journey are conveyed through a symbolic, metaphorical, and allegorical language (such as Mosque, Tavern, Cloak, Wine, Prayer niche, and Eyebrow...), so much so that readers of such poetry may misunderstand it, failing to interpret them clearly for others, thus remaining unaware of their symbolic and metaphorical meanings. Comparative study of epistemological themes and lyrical poetry, coupled with research into the decoding of Mystical expressions and terminology, may inaugurate a new chapter in literary and Mystical studies and elevate lyrical poetry to higher epistemological and spiritual levels.

Cite this article: Qolizaadeh, H. (۲۰۲٥). A Poetic Interpretation of *The Four Journeys (Asfār-e Arba'eh) (Based on Mystical Ghazals)*. *Persian Language and Literature*, ۷۹ (۲٥۲), ۱-۱٥.
http://doi.org/۱۰,۲۲۰۳٤/perlit.۲۰۲٥,٦۹٥٥۹,۳۸٦٥

© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

In Press

Extended Abstract

Introduction

The theory of *Asfār-e Arbaʿeh*, which deals with the crucial subject of motion and transformation in the path of spiritual wayfaring, originated in its current form with Ibn ʿArabī (٥٦٠–٦٣٨ AH) in *al-Futūḥāt al-Makkiyya* (chapter ١٩١, vol. ٤, p. ١٩), where he proposed two types of journey. Later, Sayyid Sharīf Jurjānī (٧٤٠–٨١٦ AH) in *al-Taʿrīfāt* (under "safar") and Mullā Ṣadrā (٩٧٩–١٠٥٠ AH) in *al-Asfār al-Arbaʿa* (vol. ١, p. ١٣) elaborated this idea into four journeys, which subsequently became well known. These four journeys, from the perspectives of philosophy (*ḥikmah*) and Mysticism (*Erfān*), are as follows:

١. **The First Journey (from Creation):** Departure from creation (the outward) toward the Truth (the inward / the Face of God).
٢. **The Second Journey (within God):** The journey within the Truth (the Face of God), with God.
٣. **The Third Journey (from God):** The return to Creation (the outward), yet accompanied by God.
٤. **The Fourth Journey (in creation):** Journeying among Creation (the outward) with the presence of God.

This epistemological and Mystical theory appears not only in *Shāhnāmeh* of Ferdowsi and various epic texts—both Iranian and non-Iranian, such as the *Odyssey* and *Gilgamesh*—but also in Sufi writings such as *Manāzil al-Sāʾirīn*, and in Persian Mystical poetry, particularly in the stories of Sheyx Sanʿān and the Birds in ʿAṭṭār's *Manṭiq al-Ṭayr*. Above all, it manifests in the Islamic ritual of pilgrimage (*ḥajj*) and in the Mystical *ghazals* of Persian poets.
However, the language of these journeys in Mystical *ghazals* is symbolic, allegorical, and metaphorical. Despite its importance, this topic has not yet been systematically studied within the field of Mystical *ghazals*, although a large portion of such poetry revolves precisely around it.

Discussion

Mystical poets have portrayed the four journeys in their lyric poetry as follows:

١. **The First Journey:** The renunciation of faith (religion/piety), knowledge, and Reason—as three primary manifestations of superficiality and attachment to outward appearances. This journey is depicted through paradoxical and symbolic expressions such as abandoning the mosque, *Mihrāb*, Monastery, School, and *khānaqāh*; burning the cloak (*Xirqah*) and Qur'an; forsaking Reason; closing the book of knowledge; leaving behind *Kaʾbah*, piety, repentance, righteousness, good repute, and so on.
٢. **The Second Journey:** Comprehension of the realm of blasphemy and infidelity. The essential meanings of love for Divine Beauty and knowledge of Truth can only be expressed through the symbolic language of *kufr*. The poet employs images of blasphemy and idolatry to convey this stage: symbols such as blasphemy, idolatry, the wearing of the Zoroastrian belt (*zunnār*), Christianity, dwelling in monasteries, Zoroastrianism, wine-drinking, intoxication, madness, the chains and veil of the beloved's hair, the darkness of the face, the greatest blackness (*sawād*), poverty, ruin, play of glances, ill repute, corruption, sin, ignorance, debauchery, pleasure, Malamati Mystic, dregs-drinking, tavern, house of wine jar, *Xarābāt, Magian* temple, wine, lips, Water of Life, Spring, the darkness of night, spiritual bonds (*barāt*), *zakāt*, the morning wine, night of union, the Night of *Qadr*,

In Press

the pit of the chin, unraveling of the beloved's tress, opening of the hair's ringlets, the unveiling of the musk, fragrance of the beloved's tresses, the east wind (*bād-e ṣabā*), and many others.

In Mystical poetry, "blasphemy, infidelity, and idolatry" serve as symbols of passionate love, rooted in the fundamental doctrines of the *Unity of Being* and the *supra-union* (*jam' al-jam'*), that is, perceiving all existence as the manifestation of the Divine Face. The essence of *Asfār-e Arba'eh* rests upon the first two journeys, since the third and fourth are but syntheses of the first and second.

٣. **The Third Journey:** Comprehension of the states of *qalandarī* and *rendī*—that is, the synthesis and unification of the first two journeys: viewing the outward and inward, Reason and love, blasphemy and faith, mosque and tavern, *Ka'bah* and idol-temple, *ṣanam* and *ṣamad*, veiling and intoxication, cloak and wine, prayer rug and goblet, *sharī'ah* and *ṭarīqah*, righteousness and corruption, safety and play of glances, piety and sin, etc.—as one and the same. This is the stage of perfection, *rendī*, love, witnessing, silence, subsistence (*baqā'*), and peace.

*"**Rend**"* is one who, though intoxicated, conceals his state from others; outwardly he appears ordinary, yet inwardly he is in tumult and ecstasy. This duality leads the poet to perceive himself as trapped in an involuntary hypocrisy, which he turns this into a sign of his own rendī. Hence, this journey is symbolized by images such as staining the cloak with wine, coloring the prayer rug with wine, wearing a *zunnār* beneath the cloak, secret wine-drinking, uniting blasphemy and faith, hypocrisy, deceit, sanctimony, hiding a goblet in a patched cloak, or placing the cross and church within the monastery.

٤. **The Fourth Journey:** Comprehension of the state of spiritual maturity, apostleship, and sainthood—the station of guiding and leading humankind; the transition from individual perfection to collective salvation. In Mystical poetry, this journey is signified by symbols such as wine-selling, guidance, companionship with *Xedzr*, the elder of the tavern, the Magian elder, the rosy-cheeked *pīr*, the saint, the messenger of the sun, etc.

It is probable that the "*Xedzr*" mentioned in Persian poetry—especially in Ḥāfeẓ—signifies the Holy Spirit (*Rūḥ al-Qudus*), and that the "water of *Xedzr*" refers to the grace of that Spirit. Expressions such as "assistance," "blessed steps," and "auspicious tread" allude to this divine benediction. The true *pīr* in Ḥāfeẓ's poetry is thus the Holy Spirit or Divine wine itself, which, through Divine guidance, manifests in various forms—in the tavern, among the Magians, and in the outpouring of knowledge and renewal of inspiration.

Rūmī, in a famous *ghazal* (Dīwān-e Shams, ghazal ١٦٢١), calls himself the "Messenger of the Sun." Since he refers to the Sun (*Shams*) as his God, it can be inferred that his "Messenger of the Sun" signifies the Messenger of God, particularly as he names himself "the slave of the Sun" in the preceding verse—that is, *'Abd Allāh*.

Conclusion

This study demonstrates that the concept of *safar* and the *asfār* not only remain present in Mystical *ghazals* but are in fact explicated therein with greater precision and detail. The criterion for identifying the correspondence between the four journeys in philosophical–Mystical texts and in Mystical *ghazals* lies in their consistent definitions across both domains: the first journey (*min al-khalq*)—as defined by Mullā Ṣadrā and others—corresponds to the movement from the outward to the inward, from Mecca to Rome, from external faith, knowledge, and Reason toward inner faith, love, and gnosis. The second journey (*fī al-ḥaqq*) corresponds to the inner wayfaring through the horizons and the souls (*āfāq wa anfus*), and to *Šeyx San'ān*'s journey into Rome, into himself, and into the love of the Christian maiden. The same correspondence applies to the third journey, which represents the integration of the First and Second Journeys (the union of Reason and love, of outward and inward, etc.), and it also holds for the Fourth Journey, which pertains to the station of the saint, the messenger, and the spiritual guide.

In Press

Keywords: Journey, *Asfār-e Arbaʿah*, Poetic Interpretation, Mystical *Ghazals*.

In Press

زبان و ادب فارسی
نشریهٔ سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز
شاپا چاپی: ۷۹۷۹-۲۲۵۱
شاپا الکترونیکی: ۶۷۷۹-۲۶۷۶

قرائت شاعرانه از اسفار اربعه

(مبتنی بر غزلیات عرفانی)

حیدر قلی‌زاده

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. رایانامه: qolizaadeh@gmail.com

DOI: ۱۰,۲۲۰۳٤/perlit.۲۰۲٥,٦۹٥٥۹,۳۸٦٥

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۵
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۱۵
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۸

کلیدواژه‌ها:
سفر، اسفار اربعه، قرائت شاعرانه، غزلیات عرفانی.

چکیده

نظریهٔ «اسفار اربعه» که به موضوع مهم حرکت و تغییر در سیر و سلوک عرفانی می‌پردازد علاوه بر برخی حکایات در شعر فارسی، در اشعار و غزلیات فارسی نیز به‌صورت گسترده موردتوجه شاعران عارف بوده‌است. اسفار اربعه از دیدگاه حکمت و عرفان در چهار مرحله اتفاق می‌افتد: ۱. ترک خلق (ظاهر) به‌سمت حق (باطن)؛ ۲. سیر در حق با حق؛ ۳. بازگشت به خلق با حق؛ ۴. سیر در خلق با حق. شاعران عارف این چهار سفر را در اشعار تغزلی خود و با زبان شعر بدین صورت به تصویر کشیده‌اند: ۱. ترک ایمان (دین/زهد)، علم و عقل (به‌عنوان سه مظهر اصلی ظاهربینی و ظاهرپرستی)؛ ۲. درک کفر (نشانهٔ عشق و باطن‌بینی)؛ ۳. درک قلندری و رندی؛ ۴. درک رسالت و ولایت. این مراحل یا وادی‌های سفر با زبان رمز و استعاره و تمثیل (مانند مسجد، میخانه، خرقه، باده، محراب و ابرو...) بیان شده‌اند به‌طوری که خوانندگان این اشعار ممکن است در فهم و تفهیم آن‌ها دچار سوءبرداشت شوند و از معانی رمزی و استعاری آن‌ها غافل گردند. مطالعهٔ تطبیقی میان مباحث معرفتی و اشعار تغزلی و نیز پژوهش در زمینهٔ رمزگشایی از تعابیر و اصطلاحات عرفانی می‌تواند فصلی نو در مباحث ادبی و عرفانی برگشاید و اشعار تغزلی را در سطوح معرفتی و الهی ارجمندتر سازد.

استناد: قلی‌زاده، حیدر. (۱۴۰۴). قرائت شاعرانه از اسفار اربعه (مبتنی بر غزلیات عرفانی). *زبان و ادب فارسی*، ۷۹ (۲۵۲)، ۱۵-۱.
http://doi.org/۱۰,۲۲۰۳٤/perlit.۲۰۲٥,٦۹٥٥۹,۳۸٦٥

ناشر: دانشگاه تبریز.

© نویسندگان.

In Press

۱. مقدمه

هر کنجی از خرابات شعر عرفانی گنجی از معانی و اسرار در خود نهفته دارد و طریق دست‌یابی به این گنجینه‌ها رمزگشایی از الفاظ و تعابیر عرفانی است که هنوز راز و رموز بی‌شمار آن کشف نشده‌است. مهم‌ترین راه کشف این رموز تفسیر شعر به شعر یا شاعر به شاعر است مانند تفسیر حافظ به حافظ؛ زیرا روابط شعری و قراین و تصاویر شعری خود بیان‌کنندهٔ این رموز و معانی آن است. برخی توصیفات و راهنمایی‌های خود شاعر نیز در رمزگشایی الفاظ عرفانی مفید و مؤثر است. از جملهٔ مهم‌ترین تفکرات مکتب عرفان در متون شعر فارسی تفکر سفر و سلوک در مسیر کمال و تعالی است که بیان‌گر نظریهٔ اسفار اربعه با رموزی مانند «ایمان، کفر و رندی» است. این موضوع در شعر عرفانی چنان اهمیت دارد که هر شاعری عارف مجموعهٔ اشعار خود را با این موضوع زینت داده‌است و شعری نمی‌توان یافت که از ترک مسجد و ترک دین و عقل و روی آوردن به میخانه و دیر و تعابیری مانند کفر زلف، زناربندی، بت‌پرستی و ... سخن به میان نیاورده باشد. پرسش مهم این است که آیا هرکدام از الفاظ و تعابیر ایمان، کفر، رندی و ... در شعر عرفانی با چه نگرش و معنایی به‌کار رفته‌اند؟ آیا شاعر از بیان این تعابیر مقصود و منطوق ویژه‌ای در ذهن خود دارد؟ در صورت رمزی بودن این تعابیر، مفهوم و باطن آن رموز چیست؟ نهایتاً آیا این تعابیر و رموز نسبتی با اسفار اربعه دارند؟

۲. پیشینه تحقیق

معنا و تعاریف اصطلاحات عرفانی را از سه منبع می‌توان استخراج نمود: ۱. فرهنگ اصطلاحات عرفان و تصوف؛ ۲. کتب نثر صوفیان و عارفان؛ ۳. اشعار عرفانی. آنچه در فرهنگ اصطلاحات ثبت و ضبط گشته جز مواردی اندک عموماً معلول چهار ضعف مهم است: کلیشه‌ای بودن، غامض و معماگونه بودن، تقلیدی و تکراری بودن و نامرتبط بودن به معنای رمزی و اصلی تعابیر، اما کتب نثر صوفیه از منظر اعتبار تعاریف و استقلال علمی دارای ارج و مقبولیت شایسته‌ای است. آثاری مانند رسالهٔ قشیریه و کشف‌المحجوب هجویری، آثار عین‌القضات همدانی، آثار عزیزالدین نسفی، مصباح‌الهدایه عزالدین کاشی، و شرح لاهیجی بر گلشن راز در زمرهٔ این کتب نثر است. باید تصریح نمود که غنی‌ترین و دقیق‌ترین تعاریف اصطلاحات عرفانی را قطعاً باید از متون شعر عرفانی و فرهنگ اصطلاحات منظوم جست. آثاری مانند گلشن راز شیخ محمود شبستری، مرآت‌المعانی جمالی دهلوی، آثار عطار نیشابوری، دیوان شمس مغربی، دیوان حافظ، اشعار اسیری لاهیجی، دیوان سنایی، آثار مولانا، اشعار سعدی، دیوان نسیمی و حتی اشعار بسیاری از شاعران ناشناخته و گمنام از آن جمله است.

موضوع اسفار اربعه در اشعار عرفانی به‌صورت جامع و تطبیقی کمتر محل تحقیق بوده‌است. این نوع تحقیقات غالباً در داستان‌های عطار مشاهده می‌شود که یک مورد از آن با عنوان «بازخوانی داستان شیخ صنعان» از نویسندهٔ همین مقاله (مجلهٔ کاوشنامه، سال نهم، ش. ۱۶، ۱۳۸۷) و مقالهٔ دیگر با عنوان «تحلیل اسفاری مثنوی منطق‌الطیر عطار...» از احترام رضایی (فصلنامهٔ سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی/بهار ادب، سال یازدهم، ش. اول، فروردین ۱۳۹۷، ش. پیاپی ۳۹) انتشار یافته‌است؛ بنابراین آنچه به‌عنوان اسفار اربعه و وادی‌های سلوک در شعر فارسی مورد تحقیق و پژوهش محققان قرار گرفته در اصل در مثنویات و اشعار داستانی و غنایی و نیز اشعار حماسی بوده‌است نه در غزلیات عرفانی.

۲-۱. تعریف اسفار اربعه در عرفان

از واژهٔ «عرفان» تاکنون تعاریف فراوان ارائه شده‌است اما اگر همهٔ تعاریف را در یک کلمه خلاصه کنیم جوهر و مایهٔ بنیادین «عرفان» عبارت خواهد بود از «حرکت»، «سفر» یا «تغییر». این حرکت یک حرکت درونی و تغییر و تغیر وجودی در جهت ارتقاء و کمال

In Press

حقیقی الهی است که گاهی بدان «طریقت» و «سلوک» نیز می‌گویند؛ بنابراین راه تعریف و تبیین عرفان در اصل تحقیق و بررسی مفهوم حرکت و سفر درونی در آدمی است و مطالعه و پژوهش در موضوع سفر و اسفار می‌تواند بنیادی‌ترین مفاهیم و مقاصد عرفان را آشکار نماید. ازآنجاکه ژرفترین و دقیق‌ترین تعاریف و توصیفات اصطلاحات عرفان در متن اشعار عرفانی نهفته شده‌است بنابراین استخراج این معانی از اشعار عرفانی راه ارزشمندی است در جهت معرفی مبانی و تعالیم مکتب عرفانی در اشعار فارسی و گشودن حوزه‌ای نو در امر اصطلاحات و تعابیر عرفانی و ایجاد قاموس معتبر و متفاوت بر مبنای این حوزهٔ ادبی-عرفانی.

در کتب عرفان و تصوف و اشعار شاعران عارف در کنار «سفر و اسفار» تعابیری دیگر نیز به‌کار رفته‌است مانند «سیر، روش، سلوک، قدم، حرکت، طی طریق، قطع منازل، مقامات طریق، ترقی و ارتقاء، طریقت، وادی، کوی خرابات، هفتخان‌ها و ...» که همگی مترادف‌اند و اشاره دارند به موضوع حرکت و اسفار اربعه در عرفان. از مهم‌ترین این کتب و منابع عبارت است از: «هفت شهر عشق» و «داستان مرغان»(از عطار)، «منازل‌السایرین»، «صد میدان» و «علل‌المقامات» (از خواجه عبدالله انصاری)، برخی آثار حماسی و از همه مهم‌تر سفر درون در «آیین حج اسلامی».

به نظر می‌رسد آثار حماسی و شاهنامه ها چه نظم و چه نثر (علاوه بر حماسه‌ها و متون یونانی، هندی و بین‌النهرین مانند ادیسه، گیلگمش، رامایانا و مهابهارات) و نیز کتب صوفیه از نخستین آثاری‌اند که بدون نام بردن از سفر و اسفار به این موضوع پرداخته‌اند اما تعبیر «سفر» و «اسفار اربعه» با ساختار متداول و مشهور امروزی در اصل با تفکر و نظریه‌پردازی ابن‌عربی بنیاد گذاشته شد. این نظریه را نخستین بار سید شریف جرجانی در چهار سفر بسط داد و سرانجام ملاصدرا همان نظر را تأیید و تبیین نمود. اتکای هر پژوهشی اکنون بر پایه نظریهٔ جرجانی و ملاصدراست اما در حوزهٔ ادبیات و عرفان نمی‌توان از تفکر و بیان کم‌نظیر عطار در داستان شیخ صنعان چشم پوشید.

ابن‌عربی (۶۳۸-۵۶۰ ق) انواع سفر را در قالب دو نوع سفر به‌اختصار بدین‌گونه بیان نموده‌است: «فَثَمَّ سفرٌ بحقٍّ و سفرٌ بخلقٍ فالسّفرُ بالحقِّ علی نوعَینِ سفرُ ذاتٍ و سفرُ صفة و الانسانُ الکاملُ یسافِرُ هذِهِ الأسفارَ کلَّها فَیسافِرُ بربِّهِ عن کشفٍ إلهی و مَعیة محقّقة یکون فیها مع الحقِّ کما هو الحقُّ مَعَنا أینما کنّا ...» (ابن‌عربی، ۱۹۹۹، باب ۱۹۱، ج ۴: ۱۹) و سید شریف جرجانی (۸۱۶-۷۴۰ ق) یکی از دقیق‌ترین تعاریف از اسفار اربعه را در قالب چهار سفر ارائه نمود:

«**السّفرُ الأوّلُ** هو **رَفعُ حُجُبِ الکثرَة** عن وجهِ الوحدة و هو **السَّیرُ** إلی الله **مِن منازلِ النّفسِ** بإزالة التّعشُّقِ مِن المَظاهرِ والأغیارِ إلی أن یصِلَ العبدُ إلی الأُفقِ المُبینِ و هو نِهایة مَقامِ القلبِ. **السّفرُ الثّانی** هو رَفعُ حجابِ الوحدة عن وجوهِ الکثرة العِلمیة الباطنة و هو **السّیرُ فی الله بالإتّصافِ بصفاتِهِ** والتَّحقُّقِ بِأسمائِهِ و هوالسّیرُ **فی الحقِّ بالحقِّ** إلی الأُفقِ الأعلی و هو نِهایة حضرة الواحدیة. **السّفرُ الثالثُ** هو **زَوالُ التَّقیدِ بالضدَّینِ الظاهرِ و الباطنِ** بالحصولِ فی أحدیة عَینِ الجمعِ و هو **التّرقّی إلی عَینِ الجَمعِ** والحضرة الأحدیة و هو مَقامُ قابَ قَوسَینِ و ما بَقیتِ الإثنینیة فإذا ارتَفَعَت و هو مَقامُ أو أدنی و هو نهایة الولایة. **السّفرُ الرابعُ** عندَ الرُّجوعِ عن الحقِّ إلی الخلقِ و هو أحدیة الجَمعِ والفَرقِ **بشهودِ إندراجِ الحقِّ فی الخلقِ** وإضمحلالِ الخلقِ فی الحقِّ حتّی یری عینَ الوحدة فی صورة الکثرة وصورة الکثرة فی عینِ الوحدة و هو **السّیرُ بالله عن الله للتّکمیلِ** و هو **مَقامُ البقاءِ** بعدَ الفناء والفرقِ بعدَ الجمعِ» (جرجانی، ۱۳۶۸، ذیل «السفر»).

اما در هر حال شهرت «اسفار اربعه» را به دلیل شهرت نام کتاب اسفار اربعه ناگزیر مرهون عارف و حکیم شیرازی صدرالمتألهین هستیم. ایشان در آغاز کتاب اسفار اربعه سفرهای چهارگانه را بدین ترتیب بیان نموده‌اند: «أحدُها **السّفرُ مِن الخَلقِ إلی الحقِّ** و ثانیها السّفرُ **بالحقِّ فی الحقِّ** و السّفرُ الثالثُ یقابِلُ الأوّلَ لِأنَّهُ **مِن الحقِّ إلی الخلقِ بالحقِّ** و الرابعُ یقابِلُ الثّانی مِن وَجهٍ لِأنَّهُ **بالحقِّ فی الخَلقِ**» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج۱: ۱۳).

In Press

«اسفار اربعه» را از منظر ادبیات عرفانی (به‌ویژه داستان شیخ صنعان به‌عنوان یک معیار) و در معنای حرکت و تغیر وجودی با بیانی ساده‌تر این‌چنین می‌توان تعریف نمود:

۱. سفر اول: حرکت، تحول و عبور از ظاهربینی و ظاهرپرستی، قشری‌گری، شرک، خودبینی، زهد خشک، جهل، تعصب و ...(مانند شیخ صنعان که ترک کعبه و زهد و دین کرد)؛

۲. سفر دوم: حرکت و تغییر در همهٔ ابعاد وجود با جذب جلوه‌های جمال و جلال الهی و درک عشق به وجه‌الله و باطن جهان هستی (مانند عشق شیخ صنعان به جمال دختر ترسا)؛

۳. سفر سوم: حرکت و تغیّر «عقلی» و «قلبی» با تلفیق و نگاه یکسان به ظاهر و باطن، شریعت و طریقت، عقل و عشق و ... که مرتبهٔ کمال فردی، قلندری و رندی است (مانند کمال شیخ صنعان در تلفیق دین و عشق)؛

۴. سفر چهارم: حرکت و تحول از کمال فردی به‌سمت کمال و نجات جمعی و مشاهدهٔ کثرت در وحدت و وحدت در کثرت یعنی مرتبهٔ ولایت، رسالت، امامت و مقام پیر (مانند بازگشت شیخ صنعان به‌سمت مکه برای هدایت خلق).

۲-۲. قرائت شاعرانه از اسفار اربعه

شاعران عارف گرچه محتملاً به موضوع اسفار اربعه به‌عنوان یک اصطلاح مشهور توجه نداشته‌اند اما آنان نیز براساس اصل توارد معرفتی و فکری به موضوع سفر و اسفار پی برده‌اند و کوشیده‌اند با تعابیری بی‌شمار اندیشهٔ سفر و حرکت عرفانی را که غالباً محصول شهودات و کشف معرفتی آنان است با زبانی شیرین و شیوا معرفی کنند. با توجه به اینکه زبان غزل با زبان مثنوی و داستان تفاوت بنیادین دارد بنابراین بررسی موضوع اسفار در غزلیات کوشش نوی است تا از این طریق ضمن بیان نظر و قرائت شاعران از مفهوم سفر و اسفار نحوهٔ اندیشیدن آنان به عرفان و معرفت نیز تبیین گردد. ازاین‌رو هدف اصلی پژوهش در کنار بازتعریف موضوع اسفار اربعه کشف نگاه شاعرانه به آن در غزلیات عرفانی است. اسفار اربعه در حکمت و عرفان و قرائت شاعرانه از آن تابع یک اصل و یک غایت یعنی اصل حرکت و غایت کمال است؛ این اسفار در شعر تغزلی و عرفانی نیز شامل همین چهار مرحله و وادی است.

معیار و مبنای تشخیص انطباق و همسانی میان اسفار اربعه در متون عرفان و حکمت و غزلیات عرفانی تعریف یکسان سفرهای چهارگانه در هر دو منبع است چنان‌که سفر اول (من الخلق) در تعبیر ملاصدرا و دیگران با سفر از ظاهر به باطن، از مکه به روم و از ایمان و علم و عقل ظاهری به‌سمت ایمان حقیقی و عشق و معرفت باطن انطباق کامل دارد. همچنین سفر دوم (فی الحق) با سیر و سلوک باطنی در آفاق و انفس و سیر شیخ صنعان در روم و در خود و در عشق دختر ترسا منطبق است. همین انطباق در خصوص سفر سوم یعنی تلفیق سفر اول و دوم (تلفیق عقل و عشق، ظاهر و باطن و ...) و سفر چهارم سفر ولی و رسول و پیر نیز صادق است.

۲-۲-۱. سفر نخست: ترک ایمان/دین، علم، عقل (ظاهر/ظاهرپرستی)

سفر نخست ترک سه آموخته و اندوختهٔ اصلی انسان است که همگی رمز ظاهر و ظاهرپرستی محسوب می‌شوند: نخست: ایمان (دین/ اسلام/ زهد) دوم: عقل (تلاش و تقلا) سوم: علم (دانش و درس). سالک برای کمال و ارتقای خود باید از هر سه بگذرد تا از ظاهربینی و ظاهرپرستی دور گردد.

«ایمان، عقل و علم» از منظر شعر عرفانی و رمزی دو معنای متفاوت و پرکاربرد دارد: الف: معنای باطنی و راستین؛ ب: معنای ظاهری و پوستین که هر دو با صور شعری و رمز و استعارات متعدد به‌کار رفته‌است.

In Press

الف. معنای باطنی و راستین (حقیقی): ایمان، عقل و علم از این منظر معنایی حقیقی دارد و مطلوب و مقصود عارف و سالک و موردتأیید اوست به‌ویژه ایمان و دین که رخ یار (وجه‌الله) در اشعار عرفانی رمز این ایمان است و غالباً با ترکیب «ایمان رخ» به‌کار می‌رود. این معنا از ایمان به موضوع سفر دوم مربوط است (ر.ک. سفر دوم: کفر).

مشورت با عقل کردم گفت حافظ باده نوش ساقیا مِی ده به قول **مستشار مؤتمن**

(حافظ، غزل ۳۷۴)

هر که **زلفش** دید **کافر** شد به حکم وانکه **رویش** دید **ایمان** باز یافت

(عطار، غزل ۱۳۳)

ب: معنای ظاهری و پوستین (قشری): ایمان، عقل و علم به‌عنوان مظاهر اصلی ظاهربینی و ظاهرپرستی در این معنا صرفاً پوستی است بدون مغز و هرکدام برای منافع و اهداف شخصی به‌کار گرفته می‌شود. این نوع نگرش ظاهربینانه، ظاهرگرایانه و ظاهرپرستانه نشانهٔ شرک و احولی است زیرا خدا و جهان هستی را در دو گسترهٔ ظاهر و باطن باید شاهد بود نه صرفاً در وجه ظاهر آن: هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخر وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ...(الحدید ۳/۵۷).

ظاهرپرستی در شعر عرفانی منحصر به دیانت نیست بلکه شاعر دایرهٔ ظاهربینی را تا علم، جهد، خودنمایی، خودبینی، تقوا و امثال آن‌ها گسترده می‌بیند؛ بنابراین «مؤمنان ظاهربین» در شعر عرفانی با اسامی و اوصافی مانند تقوا، توبه، روزه، خرقه‌پوشی، سجاده‌کشی، نذر، فتوح، پاکدامنی، چله‌نشینی، مستوری، صلاح، عافیت، نیکنامی، زهد، پرهیز، صوفی، شیخ، عابد، واعظ، ملامتگر، فقیه، مفتی، محتسب، شحنه، عاقل، مدعی، مسجد، محراب، صومعه، کعبه، مدرسه، منبر، خانقاه، طامات و کرامات به تصویر و توصیف کشیده شده‌اند. اینان افرادی‌اند حساب‌گر، عقل محور، صلاح‌جو، منفعت‌طلب، متظاهر، تلاش‌محور، و جهان آنان جهانی خشک، عقلانی و حساب‌گرانه است. ظاهربینان بی آنکه بدانند فضای «جهنّم نقد» را بیشتر تجربه می‌کنند.

مؤمنان، عاقلان و عالمان ظاهربین در همان مبدأ سفر زمین‌گیر خواهند بود مگر اراده کنند فضای تظاهر و ظاهربینی در عقل، علم، زهد، تلاش و تقلای صرف، صلاح، منیت و ... را ترک کنند. در این صورت سفر و سلوک آنان آغاز خواهد شد. این حرکت اولیه اصطلاحاً «سفر اول» از اسفار اربعه نامیده می‌شود. شاعران عارف این حرکت و عزیمت یا سفر اول را با تعابیری مانند حرکت از مسجد به میخانه، از دین به کفر، از خرقه‌پوشی به زناربندی، از عقل به دیوانگی و ... به تصویر کشیده‌اند:

دوش از **مسجد** سوی **میخانه** آمد پیر ما چیست یاران **طریقت** بعد از این تدبیر ما

ما مریدان روی سوی **کعبه** چون آریم چون روی سوی **خانهٔ خمّار** دارد پیر ما

(حافظ، غزل ۱۰)

بهای بادهٔ چون لعل چیست؟ جوهر **عقل** بیا که سود کسی برد کاین تجارت کرد

هر آب روی که اندوختم ز **دانش و دین** نثار خاک رهِ آن نگار خواهم کرد

کرشمهٔ تو شرابی به عارفان پیمود که **علم** بی‌خبر افتاد و **عقل** بی حس شد

(حافظ، غزل ۱۲۷، ۱۳۰ و ۱۶۲)

بار دگر پیر ما رخت به **خمّار** برد **خرقه** بر آتش بسوخت دست به **زنّار** برد

دین به تزویر خویش کرد سیه‌رو چنانک بر سر میدان **کفر** گوی ز کفّار برد

(عطار، غزل ۱۹۵)

In Press

۲-۲-۲. سفر دوم: کفر (باطن، عشق، عیش)

در لغت عربی «کفر»(Blasphemy) به معنی پوشاندن، بی‌اعتنایی، ردّ، تبرّی و برائت، محو و چشم‌پوشی است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ذیل «کفر»). از مجموع کاربردهای واژهٔ «کفر» و مشتقات آن در قرآن کریم چنین برمی‌آید که کفر در دو وجه و حوزهٔ اصلی به‌کار رفته‌است: ۱. در مقابل اسلام و ایمان: یعنی بی اعتنایی به قدرت الهی و تسلیم نگشتن در دستان رحمانیت او؛ ۲. در مقابل شکر و ادب: یعنی ناسپاسی و هتک حرمت اسماء الهی و تجلیات و نعمات او (ر.ک. آل‌عمران ۱۷۷/۳، ۸۰ و نمل ۴۰/۲۷).

نقطهٔ مقابل کفر را در اصل می‌توانیم «ادب» یا حفظ حرمت بدانیم زیرا هر نوع کفر (چشم‌پوشی و بی‌اعتنایی) به خدا، خلق و خلقت خداوند در حقیقت بی‌ادبی و هتک حرمت است و ادب آدمی در قبال خدا و جهان هستی در حقیقت رعایت حرمت، شکر و سپاس‌گزاری است. شکر و سپاس وجه بیرونی ادب است و ادب توجه باطنی به حرمت و تقدس هر ذره از ذرات جهان هستی است. رانده شدن ابلیس کافر از درگاه الهی نیز به علت همین کفر (ترک ادب) بود (بقره ۳۴/۲).

ابلیس را حالی عجب در بحر حرمان خشک لب　　از بهر یک **ترک ادب** از سجده‌گاه آویخته

(عطار، غزل ۷۲۳)

شاعرانی همچون عطار، حافظ، خیام ضمن اشاره به ادب باطنی (در مقابل کفر) طریقت عرفان را مستلزم تقدیس و حفظ حرمت تجلیات الهی (وجه‌الله) دانسته‌اند. آنان با تمثیل هایی چون «گرفتن قدح به شرط ادب» و «نافه‌گشایی از زلف یار به شرط حفظ حرمت آن» و ... به ملازمت و بایستگی ادب با عرفان، شریعت با طریقت، مستوری با مستی تأکید نموده‌اند.

قدح به شرط ادب گیر زانکه ترکیبش　　ز کاسهٔ سر جمشید و بهمن است و قباد

به ادب نافه‌گشایی کن از آن زلف سیاه　　جای **دل‌های عزیز** است به هم برمزنش

(حافظ، غزل‌های ۹۷، ۲۷۴)

گر سر انگشت بی **حرمت** به زلف او بری　　دشنهٔ خونین خوری از نرگس شهلای او

(عطار، غزل ۶۸۹)

مفهومی که شاعران عارف از تعبیر «کفر» در نظر دارند با مفهومی که در بسیاری از فرهنگ اصطلاحات صوفیه مدنظر بوده بتمامه مختلف و متخالف است چنان‌که آن را در این کتب اغلب با تعاریفی ناقص به‌صورت «تاریکی عالم تفرقه» معنی کرده‌اند که غالب آن‌ها تقلید از منابع پیشین بوده‌است (ر.ک. عراقی، ۱۳۵۳: ۶۲).

اما متون نثر عرفان و تصوف برای اصطلاح کفر معانی درخور ارائه نموده‌اند. عین‌القضات معتقد است از چهار کفر باید گذشت تا به ایمان رسید: ۱. کفر ظاهر در شریعت؛ ۲. کفر نفس امّاره؛ ۳. کفر قلب (مقام عاشقی، بت‌پرستی، آتش‌پرستی و زنار)؛ ۴. کفر حقیقی (مقام فقر و فنا و اتحاد) (ر.ک. عین‌القضات، ۱۳۸۶، تمهید اصل تاسع: ۲۱۵-۲۰۹). همچنین تهانوی با جمع‌بندی منابع پیشین چنین نوشته: «الکفر عند الصوفیة یأتی بمعنی الإیمان الحقیقی ویقولون لِعالَمِ التّفرقة کفرُ الظُلمة کما فی بعض الرسائلِ... وقال فی کشف اللغات الکفر الحقیقی عبارة عن الفناء وقال أیضاً الکافر فی اصطلاح الصوفیّة هو ذاک الذی ما تجاوز مرتبة الصفات والأسماء والأفعال وهو یستر الحقَّ تعالی بالوجود والتعینات والتکثرات» (التهانوی، ۱۹۹۶م.، ذیل «الکفر»؛ نیز: ر.ک. هیله من، ۱۴۱۶ق: ۱۸۱).

واژهٔ «کفر» در شعر عرفانی معنایی رمزی و تمثیلی نیز یافته و همواره جزو واژه های محبوب شاعر بوده‌است. چرا شاعر خود را کافر و بت‌پرست خوانده و این اظهارات و ادعاها را بی هیچ منع و پروایی بیان داشته‌است. در ژرف‌ساخت تفکر و بینش عارف چه

In Press

نهفته که او را به این صراحت در اظهار کفر و بت‌پرستی کشانده‌است؟ باید گفت کفر تعبیری باژگونه و رمزی در ادبیات عرفانی و صوفیانه است و بدون بررسی معانی و صور رمزی آن نمی‌توان به عمق معانی این تعبیر مهم عرفانی دست یافت.

کَفَرْتُ بِدینِ اللّه وَالْکُفرُ واجِب لَدَیَّ وَعِنْدَ المُسْلِمینَ قَبیحُ (حلاج)

(عین‌القضات، ۱۳۸۶، تمهید اصل تاسع: ۲۱۵)

بر این اساس، سفر دوم در شعر عرفانی به منزلهٔ درک عالم کفر و کافری است زیرا مفهوم اصلی عشق به جمال حق و معرفت به حق و در حق فقط با کفر و معنای رمزی آن قابل‌تعبیر و تبیین است و شاعر بر آن است تا معانی و صور رمزی کفر را برای تبیین این سفر در شعر خود به‌کار گیرد. این معانی و صور در شعر عرفانی و تغزلی بدین شرح و تفصیل است:

الف. کفر در معنی بت‌پرستی

در متون کهن دینی یکی از معانی مشهور کفر بت‌پرستی بوده‌است و «کافر» به کسی می‌گفته‌اند که بت می‌پرستیده‌است. همین معنا باعث گردیده تا عارف و شاعر رمز و تعبیری عرفانی و عشقانی برای رابطهٔ خالق و مخلوق و به بیان دقیق‌تر عارف و معروف ابداع نماید. او جلوه‌های الهی را همچون بتانی صاحب جمال و جلال می‌پرستد و از این منظر خود را یک بت‌پرست می‌بیند و به همین دلیل نیز ابایی ندارد خود را کافر بنامد. نتیجه این می‌شود که در شعر عرفانی، «کفر و کافری» رمز عاشقی و «کافر» رمز عاشق شود: «و چون شعرا گویند: ای بت! و ای صنم! دانی که چه خواسته‌اند؟ و معشوق را چون علی‌الاطلاق بت خوانند پس هرکس خود هم آنجا که هست بت‌پرست است و ...»(عین‌القضات، ۱۴۷۷، ج ۲، نامه ۹۴: ۳۰۵). بنابراین ریشهٔ اصلی رمز و معنای عرفانی کفر در واژه «بت» و «بت‌پرستی» نهفته شده‌است. بت را نویسندهٔ کشف‌اللغات، به‌زیبایی تعریف نموده‌است: «و یقول فی کشف‌اللغات: الصنم فی اصطلاح السالکین عبارة عن مظهر الوجود المطلق الذی هو الحق. إذن فالصنم من حیث الحقیقة هو حق» (تهانوی، ۱۹۹۶م.، ذیل «الصنم»).

در متون شعر عرفانی «بت» را باز دقیق‌تر تعریف نموده‌اند. اساس این تعاریف مبتنی بر تفکر بنیادین «وحدت وجود» و نیز اصل «جمع‌الجمع»(نگاه وجه‌اللهی به همهٔ هستی) بوده‌است:

بت اینجا مظهر **عشق** است و **وحدت** بود زنار بستن عقد **خدمت**
چو کفر و دین بود قایم به هستی شود **توحید عین بت‌پرستی**
چو اشیا هست هستی را **مظاهر** از آن جمله یکی بت باشد آخر...
مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی که **دین در بت‌پرستی است**
وگر مشرک ز بت آگاه گشتی کجا در دین خود گمراه گشتی...
ز **اسلام مجازی** گشته بیزار که را **کفر حقیقی** شد پدیدار
درون هر بتی جانی است پنهان به زیر کفر ایمانی است پنهان

(لاهیجی، ۱۳۸۱، ابیات ۸۶۵- ۸۷۶)

چیست بت؟ یعنی **تجلّی لطیف** می‌نماید رو به انواع نظیف
چون بت از انوار هستی می‌شود **دین** درست از **بت پرستی** می شود
ذات چون در بت کند اظهار خویش بت‌پرستان می‌نهندش سر به پیش
چون به بت ظاهر شود ذات اله **بت‌پرستی** گردد آنجا **فرض راه**

In Press

(جمالی دهلوی، ۱۳۸۴، ۲۱: ۳- ۷)

حسن شاهد از همه ذرات چون مشهود ماست　　**حق‌پرستم** دان اگر بینی که گشتم **بت‌پرست**

(اسیری لاهیجی، غزل ۱۳۷)

هرچند پرستیدن بت مایهٔ کفر است　　ما کافر عشقیم گر این بت نپرستیم

(مولانا، غزل ۱۴۷۷)

ماه‌رویا عشق تو گر کافری است　　این چنین صد کافری دین من است

(عطار، غزل ۹۳)

ب. کفر در معنی ترسایی و دیرنشینی

کفر گاهی نه در معنای بت‌پرستی بلکه در معنای خروج از دین یا تغییر دین به‌کار می‌رود. از این منظر کافر کسی است که از دین اسلام برگردد و مرتد شود و یا دین دیگری چون مسیحیت و زرتشتی برگزیند. شاعر از این معنا رمز و معنایی دیگر برای کفر برگرفته‌است. او عارف سالک را کافر می‌داند اما کافری که از دین ظاهرپرستانه و ریایی خارج گشته‌است. این معنا اشاره به سفر نخست سالک دارد که در ادامه با برگزیدن دین دیگر سفر دوم را آغاز می‌کند. دین بعدی او دین ترسایان (یا زرتشتیان) است چون در کنار ارتداد مرتکب شراب‌خواری و مستی نیز می‌شود و نشانه‌های آن دین را شعار و دثار خود می‌سازد.

ای دریغا کاین شریعت ملت رعنایی است　　ملت ما کافری و **ملت ترسایی** است

کفر و ایمان زلف و روی آن بت یغمایی است　　کفر و ایمان هر دو اندر راه ما یکتایی است

(عین‌القضات، ۱۳۸۶، اصل عاشر: ۳۲۱)

ما مرد **کلیسیا و زناریم**　　گبری کهن ایم و نامبرداریم

در فسق و قمار پیر و استادیم　　در **دیر مغان مغی** بهنجاریم

(عطار، غزل ۶۲۳)

ترسابچه‌ای دیشب در غایت ترسایی　　دیدم به در دیری چون بت که بیارایی...

عطار ز عشق او سرگشته و حیران شد　　در **دیر مقیمی** شد **دین** داد به **ترسایی**

(عطار، غزل ۸۶۶)

پ. کفر رمز دلدادگی، دلبستگی و بندگی

اصطلاح کفر در شعر عرفانی-تغزلی گاهی با زلف و زنار گره خورده‌است بدین معنی که عامل کفر و عاشقی (سفر دوم) در اینجا زلف یار است و این زلف اوست که دام راه و راهزن دین و دل عابد و زاهد ظاهرپرست است؛ بنابراین هرکس با زلف معشوق پیوند خورد چاره‌ای جز افتادن در دام کفر و عاشقی و دلدادگی و خروج از دین ظاهربینانهٔ خود ندارد و در واقع این زلف یار (تجلیات الهی/ وجه‌الله) است که دلدادگی و عاشقی را در جهان هستی پراکنده می‌سازد:

خَم زلف تو دام کفر و دین است　　ز کارستان او یک شمه این است

(حافظ، غزل ۴۹)

یک موی ز زلف کافر تو　　غارتگر صد هزار دین‌دار

چون زلف به ناز بر فشانی　　صد خرقه بدل شود به زنار

In Press

(عطار، غزل ۳۹۹)

از طرف دیگر، زلف یار همچون سلسله و زنجیری می‌نماید که دل‌های دیوانه را پایبند خود می‌سازد. زلف همچنین تشبیه به زنّار می‌شود که نشان‌گر کفر عاشق و ورودش به دین ترسایان است. عاشق دیوانه که دلش پایبند زنجیر زلف یار است از زلف یار برای خویشتن زناری می‌سازد و بر کفرش پای می‌فشارد. این مرحله از کفر عاشق (مرحلهٔ زنجیری زلف و زناربندی) مرحلهٔ «دلبستگی» و «بستگی» و «بندگی»(عبودیت) عاشق است.

به **غلامیّ** تو مشهور جهان شد حافظ — حلقهٔ **بندگی زلف** تو در گوشش باد
گفتمش **زلف چو زنجیر** بتان از پی چیست — گفت حافظ گله‌ای از **دل شیدا** می‌کرد

(حافظ، غزل‌های ۱۰۱، ۱۳۸)

بار دیگر آمدم **دیوانه‌وار** — رو رو ای جان زود زنجیری بیار
غیر آن **زنجیر زلف** دلبرم — گر دو صد زنجیر آری بردرم

(مولانا، مثنوی ۵، ۹- ۱۹۱۸)

خدمت بت را چو بر بستی میان — فی المثل **زنّار** باشد نام آن

(جمالی دهلوی، ۱۳۸۶، ۲۱، بیت ۱۰)

زلف و زنار در این معنا همچنین رمز حبل‌الله و یدالله (روح‌القدس) است چراکه این رسنِ زلف یار است که عاشق افتاده و درمانده در چاه زنخدان را برمی‌کشد و او را با نور رخ یار آشنا می‌سازد؛ چنان‌که در تعریف زنّار گفته‌اند: «زنّار استظهار به حبل المتین باشد»(طبسی، ۱۳۵۱، اصطلاحات: ۳۸۰).

دلم در **چاه** زندان فراق است — ندانم تا کی از زندان برآید
ز یک موی سر زلفت **رسن** ساز — که تا زین **چاه** بی پایان برآید

(عطار، غزل ۳۶۵)

هر دو عالم را درین چاه حدوث — تا ابد **حبل المتین** یک **موی** تو

(عطار، غزل ۷۱۳)

ت. کفر در معنی پوشش و حجاب ایمان

کفر در یک معنا و تصویرسازی دیگر با «نقاب» زلف و «رخ» یار پیوند دارد و «کفر زلف» اشاره به همین معنا دارد. اصطلاح کفر زلف گرچه از کفرافشانی او و دلبستگی عاشق سالک حکایت می‌کند اما از سوی دیگر چون زلف رمز بعد ظاهری جهان هستی و جلوهٔ جلال الهی است لذا همچون حجابی است که مانع شهود و مشاهدهٔ رخ نورانی یار (باطن و غیب جهان هستی/جلوهٔ جمال الهی) می‌گردد. نقاب افکندن یار از رخ خود اشاره دارد به مشهود ساختن غیب و اسرار غیب برای عاشق سالک و ورود او به باطن هستی (سفر دوم)؛ بنابراین تا عاشق و عارف حجاب ظواهر جهان هستی را کنار نزند (سفر اول) به نور رخ و باطن غیب دست نخواهد یافت (سفر دوم). در این تصویرسازی شاعرانه رخ رمز ایمان حقیقی گشته و زلف رمز کفر (حجاب و پوشش/دام عشق):

نور ایمان از بیاض **روی** اوست — **ظلمت کفر** از سر یک **موی** اوست
ذرّه‌ذرّه در دو عالم **هرچه** هست — **پرده‌ای** در **آفتاب روی** اوست

(عطار، غزل ۱۰۴)

In Press

تـــوحیـــد مـــن آن زلـــف بشـــولیدهٔ او بود ایمـــان من آن **روی** چو خورشـیـــد جهـان بود
رویـی کـه رقـــم بـود بـر او دولـت **اســلام** **زلفـــی** کـــه در او **مرتـــدی و کفـــر** نشـان بود

(سنایی، غزلیات)

دل شـکسـتـــه کـــه مجـــذوب سـالکش خوانند ز **کـفـــر زلف** بتـان در **حجـاب ظلمـانیســت**

(خواجو، غزل ۸۷)

تـا نـمـایـد آن دهـان **کشـف حـجـاب زلـف** کن جـز بـه **نـور کشـف** نتوان یـافـت بر **غیـب** اطلاع

(جامی، غزل ۵۱۴)

ث. کفر در معنی فقر و فنا

تصویرسازی دیگر از اصطلاح کفر مربوط به «رنگ» آن است. کفر و پوشش با رنگ سیاه مرتبط است و هرجا کفر هست ظلمت و سیاهی نیز هست. از سوی دیگر سیاهی با «سواد اعظم» و «سوادالوجه»(روسیاهی) و آن هم با فقر و فنا پیوند معنایی دارد که اشاره به سفر دوم (فنا در صفات جمالی حق) می‌کند. اصطلاح عرفانی «سواد اعظم» که برگرفته از حدیثی مشهور از پیامبرص است (ابن‌ماجه: کتاب الفتن، باب ۸، حدیث ۳۹۵۰). در کتب عرفان و تصوف اشاره به مقام فنا و فقر دارد (ر.ک. کاشانی، ۱۳۷۷، ذیل «سوادالوجه فی الدارین»؛ نیز: تهانوی، ۱۹۹۶، ذیل «سواد اعظم» و «الفقیر») و در شعر عرفانی مقصود ز آن «جهان زلف» است که امّ‌القرای حقیقی و دیار مشترک دل‌های عاشق است گرچه گاهی خط یار و نقطهٔ خال را نیز سواد اعظم گفته‌اند. سواد زلف همچنین سیاهی و انبوهی را در ذهن متبادر می‌سازد که مانند تعبیر «سیاهی لشکر» حاکی از کثرت و سیاهی زلف است.

مـقیم زلف تـو شـــد دل کـه خوش **ســوادی** دیـد وز آن غـــریـــــب بلاکـــش خبـــــر نمی‌آیـــد

(حافظ، غزل ۲۳۳)

در کســـوت **کـــاد الفقـــر** از **کفـــر** زده خیمـــه در زیـر **ســوادالـوجـه** از خـلـق نهـــان مـانـده

(عطار، غزل ۷۴۳)

از کثـــرت دل‌هـــا بتـــــوان گفـــت کـــه نیسـت امـــروز **ســـــــواد اعظمی** چـــــون **زلفـــش**

(فراهانی، رباعی ۱۰۳)

دل در **ســـواد زلـف** تـــــو گـم کـرد راه عـقـل شـــب بود و او غریـــــب مگر رهبری نـداشـت

(خجندی، غزل ۱۸۴)

در حدیث دیگر از پیامبرص: الفَقرُ سَوادُ الوَجهِ فِی الدّارَینِ (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۱: ۶۹) فقر باعث روسیاهی در دنیا و آخرت دانسته شد؛ بنابراین دو سواد (سیاهی) یعنی سواد اعظم (زلف) و سواد وجه (فنا و فقر) یک تصویر پرمعنا و قابل‌تأمل در ذهن شاعر خلق نموده که عبارت از این است: در هر تفرقه و اختلافی به سواد زلف (حبل‌الله) روی آورید و فقر و فنا را برگزینید زیرا فقر موجب کفر و عشق است: «کاد الفقرُ ان یکونَ کفرا» (ابن‌حسام‌الدین، ۱۹۸۵، ج۶: ۱۶۶۸۲). شاعر با پیوستن این حدیث به دو حدیث پیشین یک تصویر رمزی و شاعرانه را بازآفرینی می‌کند که صورت پایانی آن چنین برمی‌آید: سواد اعظم زلف تنها دیار دل‌های عاشق است و ازآنجاکه فقر و فنا سالک را به کفر (عشق و باطن هستی) می‌راند لذا جز سیاه‌رویی و فنا (حذف و محو منیّت‌ها) راهی برای درک نور رخ یار نیست و از این طریق کفر و کافری که سفر دوم از اسفار اربعه است برای عارف حاصل می‌گردد. همچنین

In Press

«وجه» در اصطلاح قرآن کریم به معنی «ذات و وجود» است بنابراین مقام فقر مقام سیاهی ذات سالک (سوادالوجه) است و هرکس سیاه‌روتر باشد فقیرتر است و ذات او به محو و فنا نزدیک‌تر.

سواد الوجه فی الدّارین درویش — **سواد اعظم** آمد بی‌کم‌وبیش

(لاهیجی، بیت ۱۲۶)

کفر در **فقر و فنا** کوشیدن است — خویشتن را در **فنا** پوشیدن است

اول اینجا نامسلمان گشتن است — آخر آنجا عین ایمان گشتن است

(جمالی دهلوی، ۲۰، ۸-۷)

مگر افتاد پیر ما بر آن قوم — مرقّع چاک زد زنّار در بست

سیاهیّی که **در هر دو جهان** بود — فرود آمد به جان او و بنشست

نقاب جان او شد آن **سیاهی** — **سیاهی** آمد و در **کفر** پیوست

(عطار، غزل ۱۰۱)

جز **کافری** و **سیاه‌رویی** — در عالم عشق معتبر نیست

(عطار، غزل ۱۱۷)

بی **سواد فقر** تاریک است راه — گر هزاران روی چون ماهت دهند

چون درون دل شد از **فقرت سیاه** — ره برون زین سبز خرگاهت دهند

در **سواد اعظم فقر** است آنک — نقطهٔ کلی به اکراهت دهند

(عطار، غزل ۳۲۶)

ج. کفر مقام وصال و کشف و شهود

با لحاظ اینکه «سواد زلف» رمز جهان ظلمات و سیاهی و تاریکی است بنابراین آشکار است که آب حیات که رمز علم و آگاهی و کشف و الهام الهی است در ظلمات شبگون به‌دست آید چنان‌که خضر در ظلمات و تاریکی‌ها به چشمهٔ علم و آگاهی الهی دست یافت. چنین ظلمت شب را در شعر فارسی به دلیل افاضهٔ تازه برات و سقایت بادهٔ شبگیر «شب وصل» یا «شب قدر» نامیده‌اند.

چون به **تاریکی** در است **آب حیات** — گنج وحدت در **بن چاهت** دهند

(عطار، غزل ۳۲۶)

دوش وقت **سحر** از غصه نجاتم دادند — واندر آن **ظلمت شب آب حیاتم** دادند

بی‌خود از شعشعهٔ پرتو ذاتم کردند — باده از **جام تجلی صفاتم** دادند

چه **مبارک** سحری بود و چه فرخنده دمی — آن **شب قدر** که این **تازه براتم** دادند

(حافظ، غزل ۱۷۷)

در **سواد زلف** یار ما طلب کن **آب خضر** — تا بدان **آب مصفّا** یابی از **ظلمت** نجات

خوش بود **می** بر کنار **چشمهٔ خضر لبش** — خوش نباشد بر کنار چشمهٔ حیوان نبات

(حکیم نزاری، غزل ۹۸)

In Press

رابطهٔ سواد زلف و چاه زنخدان (و گاهی لب یار) که تداعی کنندهٔ آب حیات و ظلمات تعینات است تصویری ایجاد نموده که عارف برای درک وصل یار و دریافت الهام و آگاهی الهی می‌بایست وارد سواد زلف گردد تا آب حیات از چاه زنخدان یار برنوشد. کفر زلف بر معنادار کردن این تصویر باز هم افزوده‌است چرا که با ترک ایمان ظاهری (سفر اول) و درک کفر باطنی (سفر دوم) است که عارف به کشف و شهود نایل می‌گردد. این کشف و شهود و اسرار غیبی (درک نور رخ یار) با کنار رفتن حجاب و پردهٔ تجلیات جلال و جمال الهی (کفر زلف) میسر می‌شود:

چون با عدم نمی‌رسانی — از روی **وجود پرده** بردار
تا کشف شود در آن وجودم — **اسرار** دو کون و **علم اسرار**

(عطار، غزل ۴۰۰)

شبی دل را به **تاریکی** ز **زلفت** باز می‌جُستم — رخت می‌دیدم و **جامی** ز **لعلت** باز می‌خوردم

(حافظ، غزل ۳۱۰)

مقام وصال و اتصال با یار و کشف و کسب اسرار در سواد زلف او گاهی با تعابیری دیگر بیان می‌گردد، مانند «گشودن اسرار از شکن زلف، کشف شکن زلف، گشودن حلقهٔ زلف، نافه گشایی از زلف، درک بوی زلف از طریق باد صبا و ...»:

یک **شکن** از **زلف** تو وقت سحر **کشف** گشت — جان همه منکران **واقف اسرار** شد

(عطار، غزل ۲۵۳)

تا از **شکن زلفش** شد **کشف** مرا صد **سِرّ** — برخاست ز پیش دل اقرارم و انکارم

(عطار، غزل ۵۴۰)

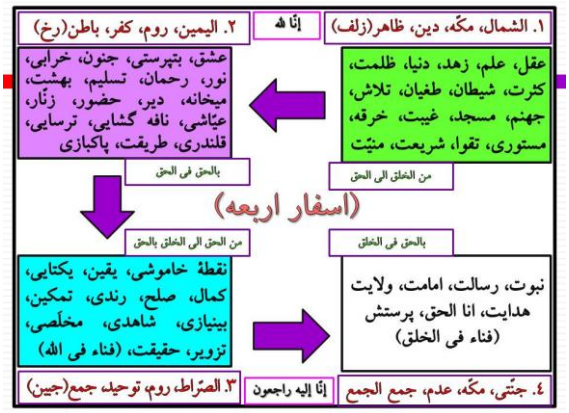
مقیم حلقهٔ ذکر است دل بدان امّید — که **حلقه‌ای** ز سر **زلف** یار **بگشاید**

(حافظ، غزل ۲۲۵)

گفتم که **بوی زلفت** گمراه عالمم کرد — گفتا اگر بدانی هم اوت **رهبر** آید

(حافظ، غزل، ۲۲۷)

(شکل ۱)



(شکل ۲)

* * *

اسفار اربعه در اصل بر دو سفر نخست استوار است زیرا سفر سوم و چهارم جز تلفیقی از دو سفر نخست نیست؛ بنابراین با تبیین و تمییز دقیق سفر نخست و دوم می‌توان از شرح و بسط سفر سوم و چهارم بی‌نیاز شد. با شرح و تفصیلی که از کفر ارائه شد. در حقیقت در شعر عرفانی «کفر» میان دو «ایمان» قرار گرفته‌است ایمان نخست ایمان قشری و ظاهری است و ایمان دوم ایمان حقیقی

Press

و باطنی است که از طریق کفر زلف می‌توان بدان دست یافت. همچنین در این اشعار نشانه‌هایی برای سفر دوم می‌توان یافت که غالباً با رمز و باژگونگی بیان شده‌است مانند خرابی، زناربندی، نظربازی، بدنامی، کافری، فساد، فسق، گناه، دیوانگی، نادانی، دیرنشینی، تردامنی، عشرت، ملامتی، دُردکشی، میخانه، خمخانه، خرابات، دیر مغان، حلقهٔ زلف، شراب، چشم، لب، خال، ترسایی و...

۲-۲-۳. سفر سوم: قلندری و رندی (فنای فی الله)

سفر سوم یک حرکت و جهش دیگر برای کامل‌تر شدن است بدین معنی که سفر اول ترک ظاهر است، سفر دوم درک باطن و سفر سوم تلفیق ظاهر و باطن. سالک پس از سفر دوم با الهام الهی به این درک می‌رسد که نگاه خود را از احولی به نگاهی جامع و واحد متحول سازد. بر این اساس از دید او شریعت و طریقت، عقل و عشق، واقعیت و حقیقت، تلاش و تسلیم، کفر و ایمان، مسجد و میخانه، صنم و صمد و ... در کنار هم کامل و نیکوست.

گفتم **صنم‌پرست** مشو با **صمد** نشین — گفتا به کوی عشق هم این و هم آن کنند
گفتم **شراب** و **خرقه** نه آیین مذهب است — گفت این عمل به **مذهب پیر مغان** کنند

(حافظ، غزل ۱۹۲)

کسی مرد تمام است کز تمامی کند با **خواجگی** کار **غلامی** ...
شریعت را شعار خویش سازد — **طریقت** را دثار خویش سازد
حقیقت خود مقام ذات او دان — شده جامع میان **کفر** و **ایمان**

(لاهیجی، ابیات ۳۴۶- ۳۵۰)

بنابراین سفر سوم سفر کمال است و معنای آن فنا و محو کامل در صفات جمال و جلال الهی است. این کمال کمال فردی و شخصی است یعنی سالک، کمال را صرفاً برای خود به‌دست آورده‌است و رسالتی برای اکمال و هدایت دیگران ندارد. چنین فرد کامل را در شعر عرفانی غالباً با عنوان‌های «رند»، «قلندر» و «عاشق» نامیده‌اند.

قلندر عارفی است که سفر سوم را در نفی غیر و بی اعتنایی به رد و قبول خلق (تجرید و تفرید) می‌داند که اصطلاحاً اینان همان «مخلِصین»اند و «المُخلِصونَ فی خطرٍ عظیمٍ» (پیامبرص). مشخصهٔ اصلی این گروه از عارفان بی‌اعتنایی به نظر خلق، تخریب عادات و آداب و رهایی و اطلاق از قید و بندهاست (ر.ک. کاشانی، ۱۳۸۵: ۸۶؛ تهانوی، ۱۹۹۶م.، ذیل «قلندر و قلاش»).

تا کی ز ردّ و قبول دُری بیار که من — مست ملامتیم **رند قلندریم**

(عطار، غزل ۶۲۴)

هر که را در عشق محکم شد قدم — بر گذشت از کفر و از اسلام هم

(عطار، ۱۳۷۹، بیت ۱۱۷۸)

تا **مدرسه** و **مناره** ویران نشود — احوال **قلندری** بسامان نشود
تا ایمان کفر و کفر ایمان نشود — یک بندهٔ حق بحق مسلمان نشود

(مولانا، رباعی ۵۹۶)

مقام رندی بالاتر از مقام قلندری است زیرا قلندری نفی غیر (مقام جمع) است اما رندی اثبات حق در غیر (مقام جمع‌الجمع). رند وجه‌الله را در ذره ذرهٔ جهان هستی شهود می‌کند (فردانیت الهی) و به درک یگانگی و وحدت وجود رسیده‌است (واحدیت الهی)

In Press

لذا در جهانی ثنوی جز وحدت نمی‌بیند وحدتی که واسع و محیط است (احدیت). بر این اساس در عالم عرفان و تصوف عارفی برتر و سرافرازتر از رند وجود ندارد زیرا او مصداق إلاّ عبادک منهم **المُخلَصین** (الحجر ۴۰/۱۵) است:

یکی دیگر فروبرده بیکبار — خم و خمخانه و ساقی و میخوار
کشیده جمله و مانده دهن باز — زهی دریا دل **رند سرافراز**
درآشامید هستی را بیکبار — فراغت یافته ز اقرار و انکار

(لاهیجی، ابیات ۶-۸۳۴)

رند آن باشد که میل هستی نکند — وز خویش گذشته خودپرستی نکند
در کوی خرابات مغان رندانه — می **نوش کند** مدام و **مستی نکند**

(طبسی، ۱۳۵۱، اصطلاحات: ۴۱۳)

شاید یکی از دقیق‌ترین تعاریف قلیل و دلیل از رند را حافظ شیرازی بیان نموده باشد. وی رند را کسی می‌داند که در عین مستی عارفانه آن را از غیر پنهان می‌دارد. در واقع ظاهر او همانند دیگران است اما باطنش در فغان و در غوغا.

ای دل طریق رندی از **محتسب** بیاموز — **مست** است و در حق او **کس این گمان ندارد**
در خرقه از این بیش **منافق** نتوان بود — بنیادش از این **شیوهٔ رندانه** نهادیم

(حافظ، غزل ۱۱۵، ۳۶۲)

همین مفهوم او را بر آن داشته تا خود را در تزویر و نفاقی ناخواسته ببیند و این زرق و تزویر، آلودگی خرقه و شراب‌خواری پنهان را نشانهٔ رندی خود سازد:

صراحی می‌کشم پنهان و مردم **دفتر** انگارند — عجب گر آتش این **زرق** در دفتر نمی‌گیرد
ما **باده زیر خرقه** نه امروز می‌کشیم — صد بار پیر میکده این ماجرا شنید
بس که در **خرقهٔ آلوده** زدم **لاف صلاح** — شرمسار رخ ساقیّ و می رنگین‌ام
گفتم به **دلق زرق** بپوشم نشان عشق — غماز بود اشک و عیان کرد راز من
خرقهٔ زهد و **جام می** گرچه نه درخور هم‌اند — اینهمه **نقش می‌زنم** از جهت رضای تو
گفتی از حافظ ما **بوی ریا** می‌آید — آفرین بر نفست باد که خوش بُردی بوی

(حافظ، غزل ۱۴۴، ۲۳۷، ۳۴۷، ۳۹۰، ۴۰۱ و ۴۷۶)

همین تعریف و معنا را عطار نیز به‌صراحت بیان داشته‌است:

ساقیا دَردِهٔ شرابی آشکار — کز دلی پر **کفر پنهان** می بسم
زین همه زنار از تشویر خلق — کرده **پنهان زیر خُلقان** می بسم

(عطار، غزل ۵۵۳)

ما ننگ وجود روزگاریم — عمری به **نفاق** می‌گذاریم
در مصطبه **عور پاکبازیم** — در میکده **رند دُردخواریم**
ما **مؤمن ظاهریم** لیکن — **زنار به زیر خرقه** داریم ...

(عطار، غزل ۶۲۲)

In Press

در **فسق و قمار** پیر و استادیم / در **دیر مغان** مغی به‌هنجاریم
تسبیح و ردا نمی‌خریم الحق / **سالوس و نفاق** را خریداریم

(عطار، غزل ۶۲۳)

از دیگر تعاریف دقیق تعریف رندی به «یکسان دیدن ظاهر و باطن، کفر و دین، کعبه و بتخانه و ...» است که روی دیگر تعریف حافظ و معادل مقام «شاهدی» است: ... وَاللَّهُ عَلَى كلِّ شَيءٍ **شَهِيدٌ** (المجادله ۵۸/ ۶).

گاه جانش سوی **کعبه** کرد سیر / گاه عازم گشت بر اقصای **دیر**
... **کعبه و بتخانه** او را بی‌شکی / در ره رندی همی گردد **یکی**
حالش از رندی به واحد **شاهد** است / **لعنت و رحمت** به نزدش **واحد** است

(جمالی دهلوی، بخش ۲۴)

ای سنایی! **کفر و دین** در عاشقی **یکسان** شمر / جان ده اندر عشق و آنگه جانستان از جان شمر

(سنایی، غزل ۴۱۲)

دلی که با رخ و زلف تو همنشین باشد / **مجرّد** از **غم و شادی** و **کفر و دین** باشد
به پیش دیدهٔ ما **غیر و عین** هر دو **یکی** است / نظر چنین کند آن کس که با یقین باشد

(شمس مغربی، غزل ۸۰)

کفر و دین در بر عشاق نکوکار **یکی** است / **کعبه و بتکده** و **سبحه و زنّار یکی** است
با همه خلق جهان **صلحم** و اندر برمن / **جور** اغیار و سر **مرحمت** یار **یکی** است

(مونس‌علیشاه، دیوان: ک)

اوصاف و نشانه‌های رندی در شعر فارسی عموماً با تعبیرهایی مانند «رنگین کردن سجاده به می، باده به زیر خرقه کشیدن، در آستین مرقع پیاله پنهان کردن، حضور دیر و صلیب در صومعه، آلودگی خرقه به شراب و ...» بیان می‌شود. درواقع رندی یک نوع تلفیق و ترکیب است میان اموری همچون «ظاهر و باطن، مستوری و مستی، خرقه و شراب، سجاده و باده، مسجد و میخانه، شریعت و طریقت، صلاح و فساد، عافیت و نظربازی، زهد و فسق و ...».

به **می سجاده** رنگین کن گرت پیر مغان گوید / که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم **منزل‌ها**
مگرم چشم سیاه تو بیاموزد کار / ورنه **مستوری و مستی** همه‌کس نتوانند
دوش رفتم به در میکده خواب‌آلوده / **خرقه تردامن** و **سجاده شراب‌آلوده**

(حافظ، غزل ۱، ۱۸۷، ۴۱۲)

گاهی رندی را با صفت حیرانی و گمگشتگی به تصویر کشیده‌اند چنان‌که گویی شاعر میان ظاهر و باطن یا کفر و دین و ... سرگردان و حیران باشد و دنبال راهی میانه و فراتر از آن دو راه بگردد؛ جهانی فراتر که آن را جهان «واحدیت، عاشقی، شاهدی، نقطهٔ خاموشی، مقام بقا، مقام صالحیت» و در یک کلمه «مقام کمال» نام نهاده‌اند:

ره میخانه و مسجد کدام است / که هر دو بر من مسکین حرام است
میان مسجد و میخانه راهی است / بجویید ای عزیزان کاین کدام است

(عطار، غزل ۸۱)

In Press

۲-۲-۴. سفر چهارم: رسالت و ولایت (فنای فی الخلق)

سفر چهارم زمانی اتفاق می‌افتد که عارف رند رسالت پیدا می‌کند تا ادراکات و یافته‌های خود را در اختیار دیگران نیز قرار دهد. او می‌کوشد تا انسان‌ها در مراحل چهارگانهٔ اسفار سیر و سلوک یابند و از ظاهربینی‌ها و تظاهرها رها گردند. اینجا کمال او کمال جمعی برای نجات جمعی است. عارفی که سفر چهارم را طی کند به مقام «ولایت، رسالت و پیری» نایل می‌گردد و او را «ولیّ، رسول و پیر» می‌نامند. حافظ در این بیت از دیوانش «رند» را بدرستی ولیّ و پیر دانسته‌است اما ولی‌شناسان نیستند تا با جام شرابی کام او را تر سازند:

رندان تشنه‌لب را جامی نمی‌دهد کس　　گویی ولی‌شناسان رفتند از این ولایت

(حافظ، غزل ۹۳)

حرکت و تحولات ذاتی سالک در سفر چهارم به انتها می‌رسد و او در میان خلق اما با بقای در واحدیت اسماء و صفات خداوند مرتبهٔ ولایت، امامت، هدایت می‌یابد و ظهور عینی صفات حق می‌شود همان‌طور که پیامبرص فرمود: مَن رَآنی فقد رأی الحقَّ (ر.ک. عین‌القضات، ۱۳۸۶، تمهید اصل رابع: ۵۶). تعین حق در عارف و مضاهات او با صفات حق در این حدیث قدسی قرب نوافل بزیبایی بیان شده‌است (ر.ک. لاهیجی، ۱۳۸۱: ۹۸).

مهم‌ترین و مشهورترین منبع شعری برای بیان سفر چهارم داستان شیخ صنعان در منطق‌الطیر عطار است آنجا که از روم به‌سمت مکه بازمی‌گردد تا مریدان را به عشق همراه عقل رهنمون شود. توصیه به اطاعت از پیر و ضرورت اختیار پیر در مسیر کمال مهم‌ترین موضوع سفر چهارم در اشعار عرفانی است.

سفر چهارم در شعر عرفانی با نشانه‌هایی مانند می‌فروشی، دستگیری، همراهی خضر، پیر میکده، پیر مغان، پیر گلرنگ، ولی و ... قابل‌شناسایی است. خضر در شعر فارسی به‌ویژه شعر حافظ جایگاه ویژه و مقامی فراتر از یک شیخ و پیر متعارف دارد و محتمل است مراد از «خضر» روح‌القدس و مراد از «آب خضر» فیض روح‌القدس باشد به‌ویژه که قرینه‌هایی مانند «مدد»، «خجسته‌پی» و «مبارک‌پی» اشاراتی ضمنی به برکت و فیض روح‌القدس دارد.

تو **دستگیر** شو ای **خضر پی خجسته** که من　　پیاده می‌روم و همرهان سواران‌اند
فیض ازل به زور و زر ار آمدی به دست　　**آب خضِر** نصیبهٔ اسکندر آمدی
قطع این مرحله بی‌همرهی خضر مکن　　ظلمات است بترس از خطر گمراهی

(حافظ، غزل ۱۸۹، ۴۲۹، ۴۷۹)

همچنین می‌توان گفت پیر حقیقی حافظ همین روح‌القدس (شراب الهی) است که با هدایت الهی در نقش‌های گوناگون ازجمله در خرابات، میکده، جمع مغان و نیز در افاضهٔ علم و تازه برات ظاهر می‌گردد:

بندهٔ پیر خراباتم که لطفش **دایم** است　　ورنه لطف شیخ و زاهد گاه هست و گاه نیست
بندهٔ پیر مغانم که ز جهلم برهاند　　**پیر** ما هرچه کند عین **ولایت** باشد
پیر گلرنگ من اندر حق ازرق‌پوشان　　رخصت خبث نداد ار نه حکایت‌ها بود
حلقهٔ **پیر مغان از ازلم** در گوش است　　بر همانیم که بودیم و همان خواهد بود

(حافظ، غزل ۷۲، ۱۵۳، ۱۹۸، ۲۰۰)

In Press

اما مولانا در غزلی مشهور خود را «رسول آفتاب» می‌خواند. ازآنجاکه او آفتاب و شمس را خدای خود خوانده‌است می‌توان استنباط کرد که مراد او از «رسول آفتاب» رسول خدا باشد به‌ویژه که در بیت قبل از آن خود را «غلام آفتاب» نامیده یعنی عبدالله. مولانا در این غزل خود را رسول خداوند معرفی می‌کند زیرا با کشف و شهود راز و الهامات الهی را تلقی نموده به مردم ارائه می‌کند. این مقام رسالت و ولایت در سفر چهارم است:

چو **غلام آفتابم** هم از آفتاب گویم — نه شبم نه شب‌پرستم که حدیث خواب گویم
چو **رسول آفتابم** به طریق **ترجمانی** — **پنهان** از او بپرسم **به شما جواب گویم**

(مولانا، غزل ۱۶۲۱)

۳. نتیجه‌گیری

شمسی بغدادی، از طبقهٔ متوسّط شعرای فارسی در قرن دهم هجری است که تاکنون گمنام مانده‌است و با به هم پیوستن اطلاعات پراکنده‌ای که از او در منابع آمده‌است، می‌توان تا حدودی به شناخت او و خاندانش پی بُرد. اشعار پراکنده‌ای از وی در برخی جُنگ‌ها و تذکره‌ها در قالب غزل و قصیده باقی مانده و تنها اثر کاملی که از او در دست است، منظومهٔ منظرالابرار است که تاکنون یگانه نظیرهٔ فارسی مخزن‌الاسرار نظامی در آناتولی و آسیای صغیر به‌شمار می‌رود. این منظومه به لحاظ اشتمال بر فواید تاریخی نیز قابل‌توجه است. در منظومهٔ منظرالابرار، انواع مختلف صنایع ادبی به کار رفته است که بیشترین کاربرد آن انواع تشبیه، اقسام جناس و تلمیح به‌ویژه تلمیحات دینی و قرآنی و داستانی است. نسخهٔ منحصربه‌فرد این مثنوی به شمارهٔ ۲۹٤ در کتابخانهٔ فاضل احمد پاشا (کتابخانهٔ کوپریلی) محفوظ است و سال ۹۷۵ق به خطّ فرزند شمسی، عهدی بغدادی کتابت شده‌است. منظرالابرار شمسی بغدادی، نمونه‌ای شایان از رواج زبان فارسی در گسترهٔ فرهنگی مذکور است و معرّفی، تحقیق و تصحیح آن می‌تواند مواد مطالعاتی مربوط به سیر تاریخی زبان فارسی را در دوره‌ای از حکومت عثمانی کامل‌تر کند.

In Press

منابع

ابن‌حسام‌الدین الهندی، علی (۱۹۸۵م.)، کنزالعمال، ضبطه وصححه بکری حیانی وصفوة السقا، طبعة الخامسة، بیروت: مؤسسة الرسالة.

ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۹۹۹م.)، الفتوحات المکیة (۹ ج)، ضبطه وصحّحه احمد شمس‌الدین، الطبعة الاولی، بیروت: دارالکتب العلمیة.

ابن‌ماجه، محمد، سنن، دار إحیاءالکتب العربیه، تحقیق محمدفؤاد عبدالباقی.

اسیری لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۵۷)، دیوان اشعار ورسائل، به اهتمام برات زنجانی، چ.۱، کانادا: مؤسسه مطالعات اسلامی.

تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶م.): موسوعة کشاف اصطلاحات‌الفنون والعلوم؛ الطبعة الاولی، لبنان: مکتبة ناشرون.

جامی، عبدالرحمان (۱۳۷۸)، دیوان جامی، تصحیح اعلاخان افصح زاد، چ.۱، تهران: مرکز مطالعات ایرانی.

جرجانی، علی بن محمد (۱۳۶۸): کتاب التعریفات، مصر، المطبعة الخیریة، ۱۳۰۶(چ.۳، تهران: ناصرخسرو).

جمالی دهلوی، حامد بن فضل الله (۱۳۸۴): مرآت‌المعانی؛ تصحیح نصرالله پورجوادی؛ چ.۱، تهران: حقیقت.

حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۵): دیوان؛ تصحیح رشید عیوضی، چ.۲، تهران: امیرکبیر.

خجندی، کمال‌الدین مسعود (۱۳۷۲)، دیوان، تصحیح احمد کرمی، چ.۱، تهران: سلسله نشریات ما.

خواجوی کرمانی، کمال‌الدین (۱۳۶۹)، دیوان اشعار، به اهتمام سهیلی خوانساری، تهران: پاژنگ.

سنایی غزنوی (۱۳۸۵)، دیوان حکیم سنایی غزنوی، به اهتمام پرویز بابایی، چ.۲، تهران: نگاه.

شمس مغربی، محمدشیرین (۱۳۸۱)، دیوان شمس مغربی، تحقیق سیدابوطالب میرعابدینی؛ چ.۱، تهران: امیرکبیر.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۸): الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (۹ج)؛ چ.۲، قم: مکتبة المصطفوی.

طبسی، محمد (۱۳۵۱)، آثار درویش محمد طبسی، به کوشش ایرج افشار و محمدتقی دانش‌پژوه، چ.۱، تهران: چاپخانه فردوسی.

عراقی، فخرالدین ابراهیم (۱۳۵۳)، رسالة لمعات و رساله اصطلاحات، به سعی جواد نوربخش، چ.۱، تهران: چاپخانه فردوسی.

عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۴)، دیوان، تصحیح محمدتقی تفضلی، چ.۱۱، تهران: علمی و فرهنگی.

---------- (۱۳۷۹)، منطق‌الطیر، تصحیح و شرح رضا انزابی‌نژاد و سعید قره‌بگلو، چ.۱، تهران: جامی.

عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۶)، تمهیدات، تصحیح عفیف عسیران، چ.۷، تهران: منوچهری.

---------- (۱۳۷۷)، نامه‌های عین‌القضات همدانی، تصحیح علینقی منزوی و عفیف عسیران، چ.۱، تهران: اساطیر.

فراهانی، ابوالحسن (۱۳۶۳)، دیوان، به اهتمام رضا عبداللهی، چ.۱، تهران: طاهری.

کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۷)، اصطلاحات‌الصوفیة، ترجمهٔ محمد خواجوی، چ.۲، تهران: مولی.

کاشانی، عزالدین (۱۳۸۵)، مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، تصحیح عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، چ.۲، تهران: زوار.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۱)، شرح گلشن راز (مفاتیح الإعجاز...)، تصحیح و تعلیق محمدرضا برزگر خالقی...، چ.۱، تهران: زوّار.

المصطفوی، حسن (۱۳۶۸): التحقیق فی کلمات‌القرآن الکریم؛ الطبعة الاولی، ایران: وزارة الثقافة و الإرشاد الاسلامی (الدائرة العامّة للمراکز و العلاقات الثقافیة).

مولانا، جلال لدین محمد بلخی (۱۳۸۲)، کلیات شمس تبریزی، مقدمهٔ اردوان بیاتی، چ.۲، تهران: دوستان.

---------- (۱۳۷۰)، مثنوی، تصحیح محمد استعلامی، چ.۱، تهران: زوّار.

مونس‌علیشاه، عبدالحسین (۱۳۴۵)، دیوان مونس، به کوشش جواد نوربخش، تهران: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی.

نزاری قهستانی، سعدالدین (۱۳۷۱)، دیوان حکیم نزاری، تصحیح مظاهر مصفا، چ.۱، تهران: انتشارات علمی.

هیله من غزنوی، عبدالباقی (۱۴۱۶ق)، نکته‌ها و اصطلاحاتی از عرفان و تصوف، چ.۱، پاکستان (پیشاور)، عبدالقادر غزنوی.

In Press

References:

Ibn Ḥusām al-Dīn al-Hindī, ʿA. (۱۹۸۵). *Kanz al-ʿummāl* (B. Ḥayyānī & Ṣ. al-Saqqā, Eds.). Beirut: Muʾassasat al-Risālah. (٥th ed.). [In Persian]

Ibn ʿArabī, M. al-D. (۱۹۹۹). *Al-futūḥāt al-Makkiyya* (A. Shams al-Dīn, Ed.; ۹ vols.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. (۱st ed.). [In Persian]

Ibn Mājah, M. (n.d.). *Sunan* (M. F. ʿAbd al-Bāqī, Ed.). Cairo: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyya. [In Persian]

Asīrī Lāhījī, Sh. al-D. M. (۱۹۷۸). *Dīvān-e ashʿār va rasāʾil* (B. Zanjānī, Ed.). Canada/Tehran: Institute of Islamic Studies. (۱st ed.). [In Persian]

Tahānawī, M. ʿA. (۱۹۹٦). *Mawsūʿat kashshāf iṣṭilāḥāt al-funūn wa al-ʿulūm*. Beirut: Maktabat Nāshirūn. (۱st ed.). [In Persian]

Jāmī, ʿA. al-R. (۱۹۹۹). *Dīvān-e Jāmī* (A. Kh. Afṣaḥzād, Ed.). Tehran: Markaz-e Muṭāliʿāt-e Īrānī. (۱st ed.). [In Persian]

Jurjānī, ʿA. ibn M. (۱۹۸۹). *Kitāb al-taʿrīfāt* (Originally printed ۱۳۰٦ AH). Cairo: al-Maṭbaʿa al-Khayriyya / Tehran: Nāṣer Khosrow. (۳rd ed.). [In Persian]

Jamālī Dehlavī, Ḥ. ibn F. (۲۰۰٥). *Mirʾāt al-maʿānī* (N. Pourjavadi, Ed.). Tehran: Ḥaqīqat. (۱st ed.). [In Persian]

Ḥāfeẓ Shīrāzī, Sh. al-D. M. (۲۰۰٦). *Dīvān* (R. ʿEyvaẓī, Ed.). Tehran: Amīr Kabīr. (۲nd ed.). [In Persian]

Khujandī, K. al-D. M. (۱۹۹۳). *Dīvān* (A. Karami, Ed.). Tehran: Selseleh Sharīʿat Mā. (۱st ed.). [In Persian]

Khwājū Kermānī, K. al-D. (۱۹۹۰). *Dīvān-e ashʿār* (S. Khwānsārī, Ed.). Tehran: Pāzhang. [In Persian]

Sanāʾī Ghaznavī, Ḥ. (۲۰۰٦). *Dīvān-e ḥakīm Sanāʾī Ghaznavī* (P. Bābāʾī, Ed.). Tehran: Negāh. (۲nd ed.). [In Persian]

Shams Maghribī, M. Sh. (۲۰۰۲). *Dīvān-e Shams Maghribī* (S. A. MīrʿĀbedīnī, Ed.). Tehran: Amīr Kabīr. (۱st ed.). [In Persian]

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, M. ibn I. (۱۹۸۹). *Al-ḥikma al-mutaʿāliyya fī al-asfār al-ʿaqliyya al-arbaʿa* (۹ vols.). Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī. (۲nd ed.). [In Persian]

Ṭabasī, M. (۱۹۷۲). *Āthār-e Darvīsh Muḥammad Ṭabasī* (Ī. Afshār & M. T. Dāneshpajūh, Eds.). Tehran: Ferdowsī Press. (۱st ed.). [In Persian]

ʿIrāqī, F. al-D. I. (۱۹۷٤). *Risāla-ye lumaʿāt wa risāla-ye iṣṭilāḥāt* (J. Nūrbakhsh, Ed.). Tehran: Ferdowsī Press. (۱st ed.). [In Persian]

ʿAṭṭār Nīshābūrī, F. al-D. (۲۰۰٥). *Dīvān* (M. T. Tafazzolī, Ed.). Tehran: ʿElmi va Farhangi. (۱۱th ed.). [In Persian]

ʿAṭṭār Nīshābūrī, F. al-D. (۲۰۰۰). *Manṭiq al-ṭayr* (R. Anzābī Nezhād & S. Qarabaglū, Eds.). Tehran: Jāmī. (۱st ed.). [In Persian]

ʿAyn al-Quḍāt Hamadānī, ʿA. ibn M. (۲۰۰۷). *Tamhīdāt* (ʿA. ʿAsīrān, Ed.). Tehran: Manūchehrī. (۷th ed.). [In Persian]

ʿAyn al-Quḍāt Hamadānī, ʿA. ibn M. (۱۹۹۸). *Nāmihā-ye ʿAyn al-Quḍāt Hamadānī* (ʿA. N. Munzavī & ʿA. ʿAsīrān, Eds.). Tehran: Āsāṭīr. (۱st ed.). [In Persian]

Farāhānī, A. al-Ḥ. (۱۹۸٤). *Dīvān* (R. ʿAbdollāhī, Ed.). Tehran: Ṭāherī. (۱st ed.). [In Persian]

Kāshānī, ʿA. al-R. (۱۹۹۸). *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya* (M. Khwājavī, Trans.). Tehran: Mowlā. (۲nd ed.). [In Persian]

Kāshānī, ʿI. al-D. (۲۰۰٦). *Miṣbāḥ al-hidāya wa miftāḥ al-kifāya* (ʿI. Karbāsī & M. R. Barzegar Khāliqī, Eds.). Tehran: Zawwār. (۲nd ed.). [In Persian]

In Press

Lāhījī, Sh. al-D. M. (۲۰۰۲). *Sharḥ-e Gulshan-e Rāz (Mafātīḥ al-iʾjāz...)* (M. R. Barzegar Khāliqī, Ed. & Annot.). Tehran: Zawwār. (۱st ed.). [In Persian]

al-Muṣṭafawī, Ḥ. (۱۹۸۹). *Al-taḥqīq fī kalimāt al-Qurʾān al-karīm*. Iran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (۱st ed.). [In Persian]

Mawlānā Jalāl al-Dīn Muḥammad Balkhī. (۲۰۰۳). *Kulliyāt-e Shams Tabrīzī* (A. Bayātī, Intro.). Tehran: Dūstān. (۲nd ed.). [In Persian]

Mawlānā Jalāl al-Dīn Muḥammad Balkhī. (۱۹۹۱). *Mathnawī* (M. Esteʿlāmī, Ed.). Tehran: Zawwār. (۱st ed.). [In Persian]

Mūnis-ʿAlīshāh, ʿA. al-Ḥ. (۱۹٦٦). *Dīvān-e Mūnis* (J. Nūrbakhsh, Ed.). Tehran: Khānaqāh-e Niʿmat Allāhī Publications. [In Persian]

Nazārī Qohestānī, S. al-D. (۱۹۹۲). *Dīvān-e ḥakīm Nazārī* (M. Moṣaffā, Ed.). Tehran: ʿElmi Publications. (۱st ed.). [In Persian]

Hīlah-Man Ghaznavī, ʿA. al-B. (۱۹۹٥/۱٤۱٦ AH). *Nuktehā wa iṣṭilāḥātī az ʿirfān wa taṣawwuf*. Peshawar, Pakistan: ʿAbd al-Qādir Ghaznavī. (۱st ed.). [In Persian]

In Press