

نظریات

سید محمد راستگو
استادیار دانشگاه کاشان

به استاد فرزانه، دکتر پورنامداریان،
وجودِ نازکش آزرده
گزندمباد.

چکیده

یکی از بن‌مایه‌های برجسته در سروده‌های عرفانی، به‌ویژه عرفان رندانه، که نشانگر یکی از آموزه‌ها و آزموده‌های عارفان نیز هست، «نظریات» است. نیز کلیدواژه‌های وابسته بدان یا برآمده از آن مانند نظریات، صاحب‌نظر، اهل‌نظر، علم‌نظر، و ... در این گفتار نخست به کوتاهی، باز نموده‌ایم که چگونه واژگانی چون نظریات که در زبان و فرهنگ مردمی نشانگر خوهایی ناپسندیده‌اند، چونان کلیدواژه به زبان و فرهنگ عرفانی راه یافته‌اند، سپس نشان داده‌ایم که نظریات که نزد مردم به معنی چشم‌چرانی است، نزد عارفان نشانگر چندگونه تجربه‌ی عرفانی است: ۱. این تجربه که عارف در عشق و عرفان به جایی می‌رسد که بر هر چه می‌نگرد، خدا و جلوه‌های خدا را می‌بیند و با آن‌ها نظریات می‌کند؛ ۲. آن دست تجربه‌ها که ز ملک تا ملکوت حجاب از پیش عارف برداشته می‌شود و چشم او به زیبایی‌های غیبی گشوده می‌گردد و چه بسا یار آسمانی خویش را در زیباترین چهره و پیکره‌ی انسانی می‌بیند و با او و آن‌ها نظر می‌بازد؛ ۳. در آن گونه تجربه‌ها که عارف به درون خویش راه می‌یابد و با زیبایی‌ها و دیدنی‌های شگرفی که در خویش می‌بیند، نظریات می‌کند. (در گزارش این تجربه‌ها به نکته‌هایی چون: تجلی، تمثیل، نظام احسن، شاهدبازی و ... نیز اشاره‌هایی داشته‌ایم)، سپس یاد کرده‌ایم که نظریات، صاحب‌نظر، اهل‌نظر و ... کسی است که به چنین تجربه‌هایی توانایی یابد، چنان که علم‌نظر، آگاهی از رسم و راه نظریات است و دانستن معانی و شیوه‌های آن، چگونگی رسیدن به آن، آفت و آسیب‌های آن و ... در پایان نیز آسیب‌شناسانه به لیز و لغزان بودن این شیوه‌ها و سوء استفاده‌هایی که به‌ویژه صوفی نمایان از آن‌ها کرده و می‌کنند، اشاره کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها:

نظریات، نظریات، صاحب‌نظر، اهل‌نظر، علم‌نظر.

◀ درآمد

یکی از بن‌مایه‌ها (= موتیف‌ها) و کلیدواژه‌های برجسته و چشم‌گیر در سروده‌های عرفانی به‌ویژه عرفان‌رندانه، که نشانگر یکی از آموزه‌ها و آزموده‌های عارفان نیز هست، کلیدواژه «نظربازی» است. نیز کلیدواژه‌های وابسته بدان یا برآمده از آن مانند نظرباز، صاحب‌نظر، اهل‌نظر، علم‌نظر، بلندنظر، کوتاه‌نظر و ... در این گفتار بر آنیم تا به یاری خداوند، کلیدواژه نظربازی و وابسته‌های آن را از دیدگاه معنی عرفانی آن‌ها بکاویم و بررسییم تا آشکار گردد که نظربازی عارفانه چیست؟ عارف نظرباز کیست؟ صاحب‌نظر به‌که گفته می‌شود؟ علم‌نظر چگونه علمی است؟ و ...

بررسی و بازنمایی نظربازی، افزون بر این که به خودی خود، روشن‌گر پیرسمانی عرفانی و ادبی است و مانند هر پژوهش دیگری از این دست، دل‌پذیر، راه‌گشا و سودبخش است؛ به‌ویژه از این روی به‌جا، بلکه بایسته می‌نماید که این واژه در ذهن و زبان مردم و بیرون از حال و هوای معنوی و عرفانی اش، یک دُش‌واژه^۱ است و از ویژگی‌های مردم‌کام جوی هوس‌باز ناپارسا. چیزی که چه بسا کسانی را در برخورد با سروده‌های نظربازانه عارف شاعران و شاعر عارفانی چون سعدی، حافظ، خواجه، و ... دچار یک سو‌نگری، کژفهمی و بدبرداری^۲ می‌سازد.

◀ ببین تفاوت ره از کجاست تا به کجا

این که چگونه نظربازی از حال و هوایی هوس‌بازانه و کام‌جویانه به حال و هوایی عارفانه و خداجویانه دگردیسی پذیرفته، در گرو پیش‌چشم داشتن نکته‌ای در باره زبان و واژگان عرفان‌رندی است. نکته‌ای که هرچند در این‌جا، مجال پرداختن بدان نیست و گزارش گسترده و روشن‌گر آن گفتار و جستاری ویژه می‌خواهد، گویا از یادکرد کوتاه و گذرای آن‌گزیری نباشد، و آن این‌که: شمار بسیاری از واژه‌ها و کلیدواژه‌های عرفان‌رندی مانند می، مستی،

میکده، خرابات، باده، ساده، شاهد، شاهدبازی، رند، قلاش، خراباتی و ... پیش از آن که به زبانِ عرفان راه یابند و نماد و نشانه‌هایی شوند از پاره‌ای روش‌ها، منش‌ها، آزمون‌ها و ویژگی‌های عارفانِ خداخوی خداجوی، و از این ره‌گذر در رده و رستهٔ سپندواژه‌ها (= واژه‌های ستوده و پسندیده) جای گیرند و ارج و ارز یابند، در ذهن و زبانِ مردم، واژگانی بوده‌اند ناستوده و ناپسندیده (= دُش واژه) و نشانگرِ خلق و خوی و روش و منش و کار و بارِ مردمانِ هرزه‌خوی هوس‌بازِ هواپرستِ کام‌جوی خوش‌باش، که در فرایندی ویژه - که به خواست و یاری خدا آن را در جستاری جدا برخواهیم رسید- با گونه‌ای دگردیسی از این روی به آن روی شده‌اند و سمت و ساحتی تازه یافته‌اند و در پی، واژگانی شده‌اند با دو زمینه معنایی و دو ساحتِ کاربردی: یکی نفسانی و جسمانی و دیگر معنوی و روحانی. دو ساحت و زمینه‌ای که با همهٔ جدایی و ناسازگاری که میان آن‌ها هست، گونه‌ای بستگی و پیوستگی نیز با هم دارند و همین بستگی و پیوستگی زمینه و پلِ پیوندی شده تا عارفان - به ویژه شاعر عارفان- بتوانند این واژگان را از ساحتِ نفسانی به ساحتِ روحانی فرا برند و آن‌چه را در زبانِ روزانه و همگانی نشانگرِ لذت‌ها، کام‌ها، شادی‌ها یا روش‌ها و منش‌های نفسانی و تنانی است، نماد و نشانِ کام‌ها، شادی‌ها یا روش‌ها و منش‌های روحانی و عرفانی سازند. این پلِ پیوند، از یک دیدگاه گونه‌ای همگونی و همسانی است میانِ معانی نفسانی و تنانی این واژه‌ها و معانی معنوی و روحانی آن‌ها. برای نمونه در برخی از تجربه‌های عرفانی و معنوی، آن‌چه برای عارفِ خداجو پیش می‌آید و حسّ و حالی را که او می‌آزماید، با آن‌چه در حال و هنگامِ مستی برای مستِ رفته از دست، پیش می‌آید، با همه جدایی‌ها و دوگانگی‌ها، همسانی‌هایی نیز دارد. برای نمونه: هر دو با گونه‌ای بی‌خودی و از خویش رفتگی همراه‌اند؛ هر دو سرشار از گونه‌ای شادی و شکفتگی و شیرینی و مزه‌ای گزارش‌ناپذیرند؛ هر دو آدمی را به گفتارها و رفتارهایی ناسازگار با هنجارهای شناخته و پذیرفته وا می‌دارند؛ هر دو

گونه‌ای جرأت و جسارت و گستاخی و شجاعت به آدمی می‌بخشند و ... ، پیداست که با بودن چنین همسانی‌هایی چه آسان می‌توان به شیوه مجاز و استعاره و دیگرانگاری،^۴ یکی از این دو تجربه، مثلاً مکاشفه عرفانی را به نام دیگری مثلاً مستی نامید و نام و نشان این را نشانه و نماد آن ساخت. آری بر پایه چنین شیوه و شگردی - که در زبان، به ویژه زبان ادبی شیوه‌ای شناخته و شایسته است - عارفان و شاعران، شمار بسیاری از دُش‌واژه‌ها را از ساحت نفسانی برآوردند و در معانی روحانی و عرفانی به کار بردند و از این رهگذر زبان عرفان را رنگ و رویی دیگر دادند و کارایی و توانایی آن را بسی افزودند.^۵ آن‌چه گفته شد، بازنمایی چستی و چگونگی کاربرد عرفانی کلیدواژه‌هایی چون می و مستی و خرابات و شاهدبازی و ... است از دیدگاه بلاغی یعنی استعاره و مجاز که کار نیروی خیال است - خیال متصل - و از همین روست که این گونه کاربردها را «صور خیال» نامیده‌اند؛ فراتر از این می‌توان آن‌ها را از دیدگاهی دیگر و بر پایه خیال منفصل^۶ نیز باز نمود و گفت: این که عارفان این گونه واژه‌ها را در باره حال‌ها و تجربه‌های عرفانی و روحانی خویش به کار می‌برند، تنها کاربردی استعاری و مجازی نیست، کاربردی حقیقی نیز می‌تواند باشد. چرا که عارفان در تجربه‌ها و مکاشفه‌های خویش، در جهان خیال منفصل که همان جهان مثال و ملکوت است، گاه به راستی با می و معشوق و ... سر و کار پیدا می‌کنند، یار آسمانی خویش را در پیکره‌ای زنانه یا مردانه می‌بینند که با زیباترین چهره و اندام به سراغ آنان می‌آید، در کنارشان می‌نشیند، با آنان گپ و گفت می‌کند، ساقی وار باده‌شان می‌دهد، مستشان می‌کند و ... و آنان به راستی، هم در باغ جمال او چشم می‌چرانند و هم از حضور او کام و سرور می‌ستانند و هم از دست او باده می‌خورند و هم ...^۷ بر این پایه و زمینه، واژه‌هایی چون: می، مستی، بوس، کنار و ... در سخنان عارفان، نه استعاره و مجاز که گزارش تجربه‌هایی راستین و چیزهایی راستین خواهند بود؛ تجربه‌ها و چیزهایی از جهان مثال و ملکوت که همان جهان جان و روح

است، نه جهان ملک و ماده که همان جهان جسم و نفس باشد. از سوی دیگر و به سخن دیگر:

همان گونه که آدمی خود پدیده‌ای است دوسویه و دوساحتی که سرشتی آمیخته از جسم و جان، نفس و روح و خاک و خدا دارد؛ حالت‌ها، منش‌ها، رفتارها و آزمون‌های او نیز دوسویه‌اند و دو ساحت جسمانی و روحانی دارند. برای نمونه: مستی همان گونه که حالتی نفسانی و جسمانی است، حالتی روحانی و عرفانی نیز هست. در نخستین، نفس آدمی مست می‌شود و در دومین، روح او. و همان گونه که نفس و روح در عینِ دوگانگی یگانه‌اند، مستی نفسانی و مستی روحانی نیز در عینِ دوگانگی یگانه‌اند؛ یعنی هر دو به راستی مستی‌اند. بر این پایه، واژه مستی در باره هر کدام به کار رود، کاربردی حقیقی خواهد بود نه استعاری و مجازی.

آن چه برای نمونه درباره‌ی واژه مستی گفته آمد، درباره‌ی بسیاری از دیگر واژه‌های عرفانی و از آن میان «نظربازی» نیز راست می‌آید. نظربازی نیز دُش‌واژه‌ای است که سرشت و سرنوشتی چون واژه مستی دارد و با همان شیوه به دست عارفان از سطح و ساحت نفسانی به سطح و ساحت روحانی فرارفته است و نماد و نشان پاره‌ای از تجربه‌ها، حال‌ها و رفتارهای عارفان شده است. اینک گزارش گسترده تر آن:

◀ در نظر بازی مابی خبران حیرانند: نظر بازی عرفانی

نظربازی در ذهن و زبان همگانی و در ساحت نفسانی، همان چیزی است که امروزه «چشم‌چرانی» گفته می‌شود: خلق و خویی ناستوده که بیشتر، کار مردم حیز و هرزه هوس بازی است که از روی هواپرستی و کامرانی هر جا زن و زیبایی را می‌بینند، چهارچشمی به او خیره می‌شوند و چه بسا برای دید زدنِ زیباییان و اگر شد، تور کردنِ آنان در کوی و برزن و بازار ول و ولو می‌گردند و این سوی و آن سوی پرسه می‌زنند و زنان و دختران را به دشواری و درد سر

می اندازند. اما همین واژه در ذهن و زبان عارفان و در ساحت روحانی، نماد و نشان پاره‌ای از تجربه‌ها و روش‌ها و منش‌های عارفانه‌ای است که همه آن‌ها به گونه‌ای بر نگاه و نظر بنیاد دارند و از همین روی نظربازی خوانده شده‌اند. تجربه‌هایی که در آن‌ها یا به گونه‌ای چشم سر یا چشم سر عارف بر زیبایی‌های روحانی، معنوی، و دیدنی‌های اهورایی و آن‌سویی گشوده می‌شود و یا زیبایی‌های زمینی و این‌سویی را با چشم خدایی می‌بیند و با دیدن و نگریستن آن‌ها دیده و دل را رونق و روشنا می‌دهد، همان گونه که هرزگان هوس باز با دیدزدن زیباییان و زیبایی‌های جسمانی و نفسانی دیده و دل را تر و تازه می‌کنند. نظربازی عرفانی خود چند زمینه و گونه دارد که در زیر می‌کوشیم تا آن‌ها را بیشتر بکاویم و باز نماییم:

◀ یکم: بر هرچه بنگرم تو پدیدار بوده‌ای

ساده‌ترین و پذیرفته‌ترین گونه نظربازی در معنی سپند و پسندیده آن، یعنی رسیدن به پای‌گاه بلند «بر هرچه بنگرم تو پدیدار بوده‌ای» و دست‌یابی به تجربه شیرین و برین:
 به دریا بنگرم دریا تو بینم به صحرا بنگرم صحرا تو بینم
 به هر جا بنگرم کوه و در و دشت نشان از قامت رعنا تو بینم

(دیوان بابا طاهر، ص ۳۶)

نظربازی بدین معنی، به کوتاهی و در یک کلمه: یعنی خدا و جلوه‌های او را در هر چیز و هر جا دیدن.

در جای خود آشکار شده که عارف همان گونه که کم کمک در راه عشق و عرفان پیش می‌رود، و با کوشش و کشش ذهن و ضمیر را می‌زداید و دل و دیده را می‌پیراید و بند و بست‌ها را می‌برد و خویشتن خویش را از چنگ و چنبر من و تن می‌رهاند؛ با توگدی دوباره، من و منشی تازه می‌یابد، شعور و شناختش دیگرگون و دل و دیده‌اش دیگربین می‌شود، چشمش چنان باز و نگاه و نظرش چنان تیز می‌گردد که بر هرچه می‌نگرد، او را می‌بیند و به هر سو، رو می‌کند، با او رویاروی می‌شود و نظر بر هرچه می‌گشاید، بر او می‌گشاید و با نظری چنین باز، با او و جلوه‌های او نظربازی می‌کند و «رسد

آدمی به جایی که به جز خدا نبیند» (کلیات سعدی، ۹۷۴) در باره اش راست می آید. در این باره در نوشته های عارفانه گزارش های بسیار می توان دید، اینک یکی دو نمونه:

«درویشی از شیخ ما سؤال کرد که ای شیخ! او را کجا جوییم؟ شیخ ما گفت: کجاش جستی که نیافتی؟ اگر قدمی به صدق در راه طلب نهی، در هر چه بنگری او را بینی.» (اسرار التوحید، ۲۹۰/۱)

«چون روح از لباس بشریت بیرون آمد و آفت تصرف و هم و خیال از او منقطع شد، هر چه در ملک و ملکوت است، بر او عرضه دارند تا در ذرات آفاق و آینه انفس جمله بینات حق مطالعه کند. در این حالت اگر به دریچه حواس بیرون نگرد، در هر چیز که نگاه کند، اثر آیت حق در او مشاهده کند. آن بزرگ از این جا گفت: مانظرت فی شیء الا و رأیت الله فیه.» (مرصاد العباد، ص ۲۱۷)

◀ عکس روی تو چو در آینه جام افتاد: نظریازی و تجلی

نظریازی بدین معنی، یعنی خدا و جلوه های او را در همه چیز و همه جا دیدن، بنیاد گرفته بر این آموزه عرفانی و دینی است که هستی و همه پدیده های آن، جلوه های جمال و جلال خداوند و پرتوهای آن خورشیدند و به گفته حافظ: یک فروغ رخ ساقی اند که در جام هستی باز تافته اند:

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد (دیوان حافظ، ص ۱۲۶)

و به گفته عطار: فر و فروغ یک پر سیم رخ اند که در چین جهان فرو افتاده:

این همه آثار صنع از فراوست جمله نمودار نقش پراوست

(منطق الطیر، ص ۲۶۵)

از این دیدگاه - که در زبان عرفان «تجلی» خوانده می شود و با دیدگاه دیگر آنان: «وحدت وجود»، نیز «وحدت شهود» پیوندی نزدیک و بنیادین دارد^۱ - هستی و پدیده های آن به خودی خود هیچ نیستند و ذات و هویتی ندارند جز جلوه او بودن. بر پایه چنین پنداشت و باوری، پیداست که هر کس به هر چه و هر که نگاه کند و به هر سو رو کند، چیزی جز جلوه های او نخواهد دید، نکته ای که این سخنان خداوند را

پشتوانه دارد: «اینما تولّوا فثمّ وجه الله = به هر سو رو کنید، آنک روی خدا» (سوره بقره، آیه ۱۱۵)؛ «الله نور السماوات و الارض = خداست که آسمان و زمین به نور او روشن است» (سوره نور، آیه ۳۵).

آری هستی جلوه زارِ اوست و هرچه هست، فروغ رخ او، و از این رو هر کس به هر سو رو کند، ناگزیر چشم بر جلوه های او می گشاید و دیده بر دیدار او باز می کند، هرچند این هست که بسیاری از مردم، این را نمی دانند، چراکه یا نظر ندارند و یا اگر دارند، نظرشان باز نیست و یا اگر باز است، آلوده و بیمار و آسیب دیده است (علی ابصارهم غشاوة، سوره بقره، آیه ۷) و از همین روست که از دیدن جلوه های او - که در دیوارِ هستی را آذین کرده - ناتوانند. به سخن دیگر: درست است که هرچه هست، فروغ رخ اوست، اما «هر دیده جای جلوه آن ماه پاره نیست»، فروغ او را در هر چیز دیدن، چشمی شسته می خواهد و دیده ای از آسیب و آلودگی رسته. که:

چشم آلوده نظر از رخ جانان دور است بر رخ او نظر از آینه پاک انداز

(دیوان حافظ، ص ۲۷۸)

غسل در اشک زدم کاهل طریقت گویند پاک شو اوّل و پس دیده بر آن پاک انداز
(همان، ص ۲۷۹)

چنین چشمی است که افزون بر دیدن جهان، به دیدن جان جهان (= جلوه های او) و جهان جان نیز توانا می شود، از جهان بینی به جان بینی می رسد، و چون چنین شد در هر چیز او را می نگرد. و گرنه چشم تا از جهان بینی به جان بینی نرسد، نمی تواند، در همه چیز او را ببیند، که:

دیدن روی تو را دیده جان بین باید وین کجا مرتبه چشم جهان بین من است

(همان، ص ۵۹)

و چشم عارف، چشمی باز، پاک، شسته و زدوده است و از همین روی، پرتو روی او را در همه چیز می بیند و از این بالاتر بر هرچه می نگرد، او را می نگرد و نغمه «بر هرچه بنگرم تو پدیدار بوده ای» ساز می کند و ترانه هایی چنین نغز و نیکو، نر و نرد، و شیرین و دل نشین می سراید:

والله ما رأيت شيئاً الا و رأيت الله قبله و بعده و معه = به خدا سوگند: هیچ چیزی ندیدم جز این که خدا را پیش از آن، پس از آن و با آن دیدم.^۹

سبحانک ملأت کل شیء، فانت الذی لا یفقدک شیء و انت الفعّال لما تشاء = پروردگارا، پاکا! تو همانی که هر چیز را چنان از خود سرشار کرده‌ای که هیچ چیز نمانده که تو را نداشته باشد و تو را نمودار نسازد. (دانشنامه امام علی، ۸۳/۴ از اثبات الوصیه مسعودی) و انت الذی تعرّفت الی فی کل شیء، فرأیتک ظاهراً فی کل شیء = تو همانی که خویش را در هر چیز به من نمودی و من تو را آشکارا در هر چیز نمودار دیدم. (دعای عرفه امام حسین، مفاتیح الجنان، ص ۴۶۶)؛

الهی علمت باختلاف الآثار و تنقّلات الاطوار انّ مرادک منی ان تعرّف الی فی کل شیء حتی لا اجهلک فی شیء = خدای من! از گونه گونی نشانه‌ها و دگرگونی رخ داده‌ها دریافتم که می‌خواهی بدین شیوه چشم مرا باز کنی تا تو را در هر چیز بشناسم و بینم و چیزی نماند که من تو را در آن نبینم و نشناسم. (پیشین، ص ۴۶۳). بیت زیر از مولانا ترجمه گونه‌ای از این سخن امام می‌نماید:

یک لحظه داغم می‌کشی یک دم به باغم می‌کشی پیش چراغم می‌کشی تا واشود چشمان من؛
(کلیات شمس، ۹۴/۴)

کیف تخفی و انت الظاهر ام کیف تغیب و انت الرقیب الحاضر = تو که در هر چیز نموداری، چگونه پنهان مانی؟ و تو که در هر جا گواه و حاضری چگونه غایب باشی؟ (پیشین، ص ۴۶۷). بیت زیر از فروغی بسطامی، ترجمه‌ای از این سخن امام می‌نماید:

غایب نگشته‌ای که شوم طالب حضور پنهان نبوده‌ای که هویدا کنم تو را
(دیوان فروغی بسطامی، ص ۱)

این سخنان امام به ویژه «تعرّفت الی فی کل شیء = خویش را در هر چیز به من نمودی»، هم سمت و سو با این سخن مولانا است که خداوند جهان را آینه خانه‌ای ساخته تا عارف به هر سو رو کند، او را ببیند و با او نظربازد. درست مانند آینه خانه‌ای که زلیخا ساخته بود تا یوسف که از او گریزان بود و روی از او بر می‌گرداند، به هر سو رو کند، ناگزیر دیده‌اش بر او افتد، باشد که پسندد و دل بندد:

تا کند یوسف به ناکامش نظر	...همچو آن حجره زلیخا پر صور
خانه را پر نقش خود کرد آن مکید	چون که یوسف سوی او می ننگرید
روی او را بیند او بی اختیار	تا به هرسو که نگردد آن خوش عذار
شش جهت را مظهر آیات کرد	بهر دیده روشنان یزدان فرد
از ریاض حسن ربانی چرند	تا به هر حیوان و نامی که نگرند
حیث و لیتم فثم وجهه	بهر این فرمود با آن اسپه او
در درون آب حق را ناظرید	از قدح گر در عطش آبی خورید
صورت خود بیند ای صاحب بصر	آنکه عاشق نیست او در آب در
پس در آب اکنون که را بیند بگو	صورت عاشق چو فانی شد در او
هم چو مه در آب از صنع غیور	حسن حق بیند اندر روی حور

(مثنوی، ۳۶۳۶-۳۷۴۵/۶)

◀ به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

از پی آمده‌های این باور و نگر عارفان، یکی نیز این است که جهان در چشم آنان، وارونه زاهدان، نه چیزی زشت و پلشت، و پست و پلید است و در پی، دور انداختنی و نخواستنی؛ که چیزی زیبا و زیننده، و نغز و نیکو و به گفته ابن یمین «حسن آباد» است و در پی، خواستنی و دوست داشتنی؛ زیبا و نیکوست، چون جلوه اوست و جلوه یک چیز از خود او جدا نیست، و از یک دیدگاه خود اوست، و خود او یک پارچه حسن و جمال، و نغزی و نیکویی است و «ز نیکو هر چه صادر گشت نیکوست»، پس جلوه‌های او نیز همه نغز و نیکوست؛ خواستنی و دوست داشتنی است، نیز از همین روی که جلوه او و وابسته بدوست، و چون چیزی یا کسی خود خواستنی و دوست داشتنی بود، وابسته‌های او نیز خواستنی و دوست داشتنی خواهند بود، به گفته مردم: گوش که عزیز است، گوشواره آن نیز عزیز است.

باری، عارفان با چنین دید و داوری، چون زاهدان نیستند که با جهان سرستیز داشته باشند و رای و روی گریز؛ در گوشه‌ای بخزند و در بر خود ببندند و چشم از جهان و دیدنی‌های آن فروپوشند و سرانجام نیز سرزنش شوند که «قل من حرم زینه الله الّتی

اخرج لعباده» (سوره اعراف، آیه ۳۲). آنان چون از یک سو، همه ایمان و آرمانشان خداست و همه شوق و شیفتگی هاشان برای او، و از دیگر سو، چون جهان را جلوه های خدا می دانند و خرمی ها و زیبایی های آن را بازتاب زیبایی های او می شناسند، بر پایه آن چه گفته شد، ناگزیر این جلوه ها (= جهان) را نیز دوست می دارند و به چشم عشق و شیفتگی بدان ها می نگرند و نظر می بازند و ترانه ای چنین تر و شیرین سر می دهند: به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

(کلیات سعدی، ۹۵/۴)

آنان با چنین نگاه و نظری، جهان را چونان نگارستان و نمایشگاهی (= گالری هنری) می بینند، پر از نگاره ها، نقش ها و پیکره های رنگ رنگ گونه گون، همه نگارین و دل نشین، همه آراسته و چشم نواز، همه شگفت و شگرف. و از این روی، ذوق زده و شکفته، در این نگارستان به تماشا و تأمل می پردازند و با این شاه کارهای هنری شگفت و شگرف، و نغز و نیکو که بر در و دیوار هستی - این گالری شگفت خدا - جلوه گری می کند، نظربازی ها می کنند و حظ و حال ها می برند و شنگول و شکفته می شوند و این ترانه ساز می کنند:

هر کو نکند فهمی زین کلک خیال انگیز نقشش به حرام ار خود صورتگر چین باشد

(دیوان حافظ، ص ۱۸۰)

نیز با چنین دید و دریافتی است که شاعر عارفان، نگارستان جهان - این جلوه زار خدا - را باغ یا «باغ نظر» می خوانند و می دانند و چنان که رندان و خوش باشان در باغ های نظر پرسه می زنند و چشم چرانی و نظربازی می کنند، اینان در باغ نظر جهان به تماشا و تأمل و گلگشت و نظربازی می روند و در زیبایی های آن چشم ها می چرانند و دل و دیده را آب و تاب ها می دهند.

باغی است جهان ز عکس رویت خرم دل آن که در تماشااست
در باغ همه رخ تو بیند از هر ورق گل آن که بیناست

(عراقی، کلیات، ص ۱۴۸)

و از این بالاتر و نغز تر، جهان را یک دسته گل می بینند و به هرسو نظر می کنند، گل می چینند:

به هر جانب نظر جولان کند گل می توان چیدن که شد یک دسته گل عالم ز حسن عالم آرایش

(صائب، دیوان، ۲۳۹۴/۵)

نیز با چنین دید و دیده ای است که جهان برای آنان «خوش آباد»^{۱۲} و «بهشت»^{۱۳} می شود و پیداست که در خوش آباد و بهشت جایی برای آه و اندوه نیست و از این جاست که این گونه عارفان خوش خوش خوش خوش اند و شاد و شنگول و شیرین و شکفته، و سرکه اندوه را به هیچ روی در شکرینه جان و شکرستان دل آنان راهی نیست که «العارف هسّ بشّ بسّام = عارف شاد و شنگول و شکفته است و خوش خوی و خندان»^{۱۴} (الاشارات و التنبیها، ۳۹۷۳)

و تا کسی نپندارد که این جهان دوستی آنان - که نظربازی را از پی می آورد-، همان جهان دوستی است که ریشه در نفس پرستی دارد و زمینه و زاینده خطا و خطرهای بسیار است و در باره اش گفته شده است: «حبّ الدنیا رأس کلّ خطیئة» (میزان الحکمة، ۸۹۶/۲)، هشدار می دهند که آن چه جهان را برای آنان خواستنی و دوست داشتنی ساخته، چیزی نیست جز رخ او که در این آینه باز تافته و آن را این همه فروغ و فریایی و زیبایی بخشیده است، و اگر نبود که جهان جلوه جمال دوست و آینه رخ اوست و از همین روی خواستنی و دوست داشتنی، آنان هرگز بدان التفاتی نمی داشتند و به گوشه نظری نیز بدان نمی نگرستند:^{۱۵}

مرا به کار جهان هرگز التفات نبود رخ تو در نظر من چنین خوشش آراست^{۱۶}

(دیوان حافظ، ص ۴۳)

و تا کسی نظربازی آنان با جهان را که پی آمد جهان دوستی آنان است، هم چون نظربازی رندان و خوش باشان، شهوانی و شیطانی نشمارد، هشدار می دهند که خواسته آنان از تماشای باغ جهان چیزی نیست جز به دست مردم چشم از رخ او گل چیدن:

مراد ما ز تماشای باغ عالم چیست به دست مردم چشم از رخ تو گل چیدن

(دیوان حافظ، ص ۴۰۶)

و از آن جا که «رخ این جا مظهر حسن خدایی است» (مجموعه آثار شبستری،

ص ۹۹)، به دست مردم چشم از رخ او گل چیدن، در یک برداشت ساده یعنی: با حسن و جمال او که همه هستی را سرشار کرده، نظر باختن (= جلوه‌های او را در همه چیز دیدن)؛ و در برداشتی باریک‌تر یعنی: با نگاه، از جمال او که در آئینه جهان جلوه کرده، بهره گرفتن و حفظ و حال بردن؛ و در برداشتی نغزتر یعنی: به جای دست، با دست مردم چشم (= نگاه و نظر) از رخ او (=زیبایی‌های جهان) گل چیدن (= بوسه گرفتن).

◀ من دوستدار روی خوش و موی دلکشم: نظربازی و شاهدبازی

این شیوه عارفانه یعنی جهان را جلوه او دانستن و او را در هر چیز نگریستن و با تماشای عالم به دست مردم چشم از رخ او گل چیدن، گونه‌ای ویژه و برجسته نیز دارد: شاهدبازی، یعنی مهرورزی و نظربازی با زیارویان. در بازنمایی ویژگی و برجستگی این شیوه می‌توان گفت:

درست است که همه هستی و پدیده‌های آن، جلوه‌های جمال اویند و آینه‌هایی پیش رخ او، اما این نیز هست که این آینه‌ها هر کدام به اندازه گنجایی خود، جلوه‌های او را به نمایش می‌گذارند: برخی کم‌تر و برخی بیش‌تر، و از همین روی همه به یک اندازه نمی‌توانند، چشم عارف نظرباز را بر زیبایی‌های او بگشایند، - درست مانند چندگونه باده با درصد مستی بخشی گوناگون، که همه به یک اندازه نمی‌توانند، باده خوار را مستی و شنگولی بخشند، - و از آن جا که آدمی بیش از هر پدیده دیگری می‌تواند، او را آینگی کند و جلوه‌های جمال او را به نمایش گذارد، چرا که بر پایه حدیث واره‌ای زبان زد، خداوند آدمی را بر صورت و سیمای خویش آفریده است،^{۱۷} ناگزیر عارفان دیده‌ور نظرباز در این آینه جلوه‌های خدا را بیش‌تر و زیباتر از دیگر آینه‌ها می‌بینند و از همین روی گرچه بر همه جهان عاشق‌اند و بر هر چه بنگرند، او را می‌بینند، این هست که در آینه زیبایان، او را زیباتر و دوست‌داشتنی‌تر می‌بینند و از همین روی عشق و شیفتگی‌شان به این آینه‌ها بیش و بیش‌تر است. افرون بر این‌ها: چون زیارویان با نظربازان از یک جنس‌اند و سرشت و

سرنوشتی همسان دارند، بر بنیادِ «کند هم جنس با هم جنس پرواز» و «الجنس مع الجنس یمیل» و:

ذوق جنس از جنس خود باشد یقین ذوق جزو از کلّ خود باشد یقین

(مثنوی، ۸۸۹/۱)

ناگزیر، زیباییان بیش تر دل از نظربازان خواهند برد تا دیگر پدیده‌ها. مهر و مردمی و مروّت و مدارا و انس و الفت و هم‌دلی و هم‌زبانی و هم‌سری و خوگیری‌هایی که زیباییان می‌توانند با نظربازان داشته باشند و دیگر پدیده‌ها بدین گونه و اندازه نمی‌توانند، نیز زمینه‌دیگری است تا نظربازان بدانان بیش تر دل ببازند و با آنان بیش تر خو بگیرند. و این به ویژه آن جا که نظرباز، مرد است و شاهد، زن و یا زن است و شاهد، مرد؛ برجسته تر و نیرومندتر است، به ویژه که خداوند این دو را برای هم آفریده و هریک را در سرشت شیفته‌دیگری ساخته و آسایش و آرامش هریک را به دست دیگری داده است، چنان که خود فرموده:

«زین للناس حبّ الشهوات من النساء و البنین ... = دوستی زن و فرزند و ... در چشم و دل مردم، نهاده و آراسته شد» (سوره آل عمران، آیه ۱۴)؛ و «هو الذی خلقکم من نفس واحدة و جعل منها زوجها لیسکن الیها = اوست که شما را از یک تن آفرید و جفت او را از جنس او ساخت تا بدو بیارامد» (سوره اعراف، آیه ۱۸۹):

و مولانا نغز و نازک، با بهره‌گیری از این دو آیه، عشق و دل‌بستگی مرد و زن به یک‌دیگر را هم ناگزیر و هم خدایی و اهورایی دانسته است:

زین للناس حق آراسته‌ست زن چه حق آراست چون داند جست
چون پی یسکن الیهاش آفرید کی تواند آدم از حواء برید

(مثنوی، ۲۴۲۷/۱)

و نجم رازی نیز بر بنیاد آیه «و جعل منها زوجها لیسکن الیها»، هم پیشینه شاهدبازی را به آدم و حواء رسانده، هم آن را نهاده خدا در نهاد آدمی دانسته و هم آن را شیوه‌ای شمرده برای تماشای جمال خداوند در سیمای زیباییان:

... چون وحشت آدم هیچ کم نمی شد و با کس انس نمی گرفت، هم از نفس او حوّا را بیافرید و در کنار او نهاد تا با جنس خویش انس گیرد «و جعل منها زوجها لیسکن الیها». آدم چون در جمال حوّا نگریست، پرتو جمال حق دید بر مشاهده حوّا ظاهر شده که کلّ جمیل من جمال الله، ذوق آن جمال باز یافت، گفت:

ای گل تو به روی دل ربایی مانی وی می تو زیار من به جایی مانی
وی بخت ستیزه کار هر دم با من بیگانه تری به آشنایی مانی

بر بوی آن حدیث به شاهدبازی درآمد.^{۱۸} (مرصاد العباد، ص ۹۱)

بر این پایه و از این دیدگاه، بیت هایی چون:

محقق همان بیند اندر ابل که در خوب رویان چین و چگل

(بوستان، ص ۱۶۷)

بی اما و اگر نخواهند بود، هر چند از دیدگاهی دیگر، درست و نشان گر تجربه هایی دیگر باشند.

تا کسی این گونه نظربازی و شاهدبازی عارفان پاک و فرهیخته را با نظربازی و شاهدبازی ناپاکان ناشسته یکی نداند، باید افزود که بر پایه «از کوزه همان برون تراود که در اوست» رفتار و کردار هر کس، رنگ و بوی من و منش همان کس را دارد. از این روی هر چه من و منش کسی پاک تر و زودده تر باشد، کاری که او می کند نیز نیکوتر و پسندیده تر خواهد بود، تا آن جا که چون کسی یک سره پاک و پیراسته شود، هر کار که از او سرزند، خوب و نیکو و هر چه این خسرو کند، شیرین خواهد بود، گرچه کار او از دیدگاهی دیگر ناروا باشد؛ از سوی دیگر هر چه من و منش کسی آلوده تر و ناشسته تر باشد، کار او نیز آلوده تر خواهد بود، اگر چه کارش از دیدگاهی دیگر نیکو و روا باشد، تا آن جا که اگر کسی یک پارچه آلودگی بود، نیکی های او نیز آلوده خواهد بود. به سخن دیگر: پاکی و پلشتی من و منش آدمی به رفتار و کردار او نیز راه می یابد و آن ها را - با چشم پوشی از این که به خودی خود چه باشند - به رنگ خود در می آورد:

کاملی گر خاک گیرد زر شود ناقص ار زر برد خاکستر شود

هر چه گیرد علتی علت شود کفر گیرد کاملی ملت شود

(مثنوی، ۱۶۱۲/۱)

آری در این زمینه و از این نگاه، کار بر مدار «حسنِ فاعلی» می‌گردد نه «حسنِ فعلی»، و آن چه بنیادی‌تر و برجسته‌تر است، «کننده» است نه «کرده». بر این پایه، کارِ پاکان را نباید با کارِ ناپاکان سنجید و یک کار را از این روی که یک کار است، برای هر دو یک‌سان دانست که:

زین عصا تا آن عصا فرقی ست ژرف زین عمل تا آن عمل راهی شگرف

(مثنوی، ۲۷۹/۱)

چه بسا یک کار در پیوند با یک کس روا و به جا باشد، اما همان کار در پیوند با کسی دیگر، ناروا و نابه‌جا. مگر نگفته‌اند: «حسنات الابرار سیئات المقربین»؟ از این جاست که در بارهٔ پاره‌ای از کارهای ناروانمونِ عارفان - البته عارفان وارستهٔ رسته از نفس وهوا - مانند نظربازی و شاهدبازی، نباید شتابان داوری کرد و کار این وارستگان و رستگان از من و تن را با وابستگان و بستگانِ من و تن یکی شمرد و هر دو را به یک چشم نگریست.^{۱۹}

از این نکته عارف شاعران نیز به شیوهٔ خویش یاد کرده‌اند، در بیت‌هایی از این دست:

تنگ چشمان نظر به میوه کنند	ما تماشاکنان بستانیم
تو به سیمای شخص می‌نگری	ما در آثار صنع حیرانیم

(کلیات سعدی، ۳۵۴/۳)

- چه خبر دارد از حقیقت عشق	پای بند هوای نفسانی
- خودپرستان نظر به شخص کنند	پاک بینان به صنع ربّانی

(همان، ۵۰۲)

- جماعتی که ندانند حظّ روحانی	تفاوتی که میان دواب و انسان است
گمان برند که در باغ عشق سعدی را	نظر به سیب زنخدان و نار پستان است

(همان، ۶۷)

- چشم کوتاه‌نظران بر ورق صورت خویان	خط همی بیند و عارف قلم صنع خدا را
-------------------------------------	-----------------------------------

(همان، ۵)

گفتنی است که شاهدبازی، جز شیوه و گونه یادشده، شیوه و گونه دیگری نیز دارد: مهرورزی با زیباییانی که عارف در تجربه‌های شهودی و ملکوتی می‌بیند و گزارش آن در گونه دوم نظریات آمده است. اینک آن گزارش:

◀ دوم: دیدن روی تو را دیده جان بین باید

همان گونه که پیش تر یاد شد، عارف در پاره‌ای از تجربه‌های روحانی و معنوی در جهان جان و عالم مکاشفه و مشاهده، یار و یاران آسمانی و اهورایی را در زیباترین و دل‌انگیزترین چهره و پیکره زنانه یا مردانه می‌بیند و به دیگر سخن: یار آسمانی که خود صورت و پیکره ندارد، در صورت و پیکره انسانی زیبا بر عارف نمودار می‌گردد و به زبان قرآن، بر او تمثّل می‌یابد،^{۲۰} یعنی خویش را در شکل و شمایل مثل و مانند انسان بر او آشکار می‌سازد. و عارف در چنین تجربه‌هایی که یار را در صدهزار نگار می‌نگرد، ناگزیر همه تن چشم می‌شود و شیفته وار در آن همه جمال و جلوه، و زیبایی و زیندگی، و نازی و نغزی خیره می‌ماند و چشم‌ها می‌چراند و نظر‌ها می‌بازد و مهرها می‌ورزد و به گفته شبستری،^{۲۱} با پیاله چشم از جام روی و موی و اندام یار، باده‌ها می‌نوشد و مزه‌ها می‌یابد و شنگول و شکفته می‌شود، گاه نیز - به گفته محیی الدین - کار به گل گفتن و گل شنفتن و بوس و کنار و ... نیز می‌رسد.^{۲۲} و همین است گونه و شیوه دوم شاهدبازی. به گفته عین القضاة: ... «دانی که این چه مقام است؟ شاهدبازی است...» (تمهیدات، ص ۲۹۵).

تا پذیرش تجلی خداوند در چهره‌ای زنانه یا مردانه بر پاره‌ای از خوانندگان کم‌تر دشوار نماید، یادکرد گزارش‌هایی از زبان عارفان به جا می‌نماید:

سعیدالدین فرغانی در گفت و گوی گسترده‌ای در باره گونه‌های فتح و تجلی، می‌نویسد: «و باشد که در مبدء یا در اثنای سلوک، ناگاه آن سرّ وجودی از حیثیت مظهري انسانی که اتم المظاهر است، به حکم مناسبتی صفاتی، به صورت حسن معنوی یا حسن صورتی، بر این سالک تجلی کند...» (مشارق الدراری، ص ۱۸۲)

لاهیجی در گزارش بیت «شرابی خور که جامش روی یار است / پیاله چشم مست

باده خوار است» می نویسد:

«بدان که این معانی ... همه حالات و مشاهدات ارباب کشف و شهود است که بی تأویل بر ایشان روی نموده است و به عین الیقین مشاهده آن کرده اند. و سالکان که به مراتب تجلیات افعالی می رسند، به حسب آن احوال که در آن دم بر ایشان غالب است، حضرت حق را در عالم برزخ مثالی، ممثّل به صور مظاهر محسوسه از انسان و غیره مشاهده می نمایند... و از اکابر دین این معنی بسیار منقول است و می بینند که حق ساقی گشته، شراب به ایشان می دهد و ایشان چون آن شراب می نوشند، محو و فانی می گردند. و کتب صوفیه مشحون از این واقعات و حالات است. و این معنی را جز ارباب شهود که به آن مراتب رسیده باشند و مشاهده آن حال نموده، کما ینبغی در نمی یابند و به حقیقت این سخن نمی رسند، لاجرم هر کس به نوعی تأویل می نمایند و موافق مشرب خود می سازند...»

عین القضاات پس از گفت و گوهایی در باره تمثّل و تجلّی، یکی از تجربه های خویش را این گونه باز می آورد:

«چون او - جلّ جلاله - خود را جلوه گری کند، بدان صورت که بیننده خواهد به تمثّل به وی نماید. در این مقام من که عین القضااتم، نوری دیدم که از وی جدا شد و نوری دیدم که از من برآمد و هر دو نور برآمدند و متصل شدند و صورتی زیبا شد چنان که چند وقت در این حال متحیر مانده بودم.» (تمهیدات، ص ۳۰۳)

ابن عربی نیز گزارش تجربه های بسیاری از این دست را در نوشته های خویش آورده، اینک نمونه ای:

«در شب چهارشنبه، چهاردهم ربیع الاول، برابر با بیستم شباط سال ۶۲۷، در واقعه ای، ظاهر و باطن هویت الهی را آشکارا چنان دیدم که پیش از آن در هیچ واقعه ای ندیده بودم، و از دیدار آن دانش و بینش و مزه و چشش و لذت و ابتهاجی به من دست داد که تا نجشی ندانی. راستی که چه دیدار شگرف و شیرینی بود! دیداری که دروغ و دغل در آن راه نداشت.» (الرؤیا و المبشرات، ص ۶۶).

این هم نمونه‌ای از روزبهان که از این گونه تجربه‌ها فراوان داشته و در نوشته‌های خویش فراوان آورده به گزارش کتاب سلسله‌الصدیقین از محمدبن نوروز:

«شیخ بزرگ روزبهان بقلی از شیراز در غلبه حال گفته است که: من خدا را به صورت جوان ترکی دیدم با کلاهی از حریر که کج بر سر گذاشته بود. من چنگ در دامن او انداختم و گفتم: سوگند به وحدانیت، به هر صورتی که متصور گردی و در هر شکلی که تو در دیده عاشق خود جلوه‌گر آیی، باز هم از تو محجوب نخواهم شد.» (دریای جان، ۲۳/۲)

این هم گزارشی از شمس الدین افلاکی از زبان مولانا در این باره که بایزید خدا را در چهره جوانی امرد دیده است و شمس تبریزی در پیکره همسرش کیمیا:

«هم‌چنان از حضرت سلطان ولد منقول است که روزی صوفیانِ اخیار، از حضرت والدِ خداوندگار سؤال کردند که ابایزید -رحمه الله علیه- گفته است: رأیت ربی فی صورة امرد، این چون باشد؟ فرمود که این معنی دو حکم دارد: یا در صورتِ امرد خدا را می‌دید، یا خود خدا پیش او به صورتِ امرد مصوّر می‌شد به سببِ میلِ ابایزید. بعد از آن فرمود که مولانا شمس الدین تبریزی را زنی بود کیمیا نام، روزی از او خشم گرفت و به طرف باغ‌های مرام رفت، حضرت مولانا به زنانِ مدرسه اشارت فرمود که بروید و کیمیاخاتون را بیاورید که خاطرِ مولانا شمس الدین را به وی تعلّقِ عظیم است؛ جوقی زنان کار راستی می‌کردند که به طلبِ او بروند، همانا که مولانا نزد شمس الدین درآمد و او در خرگاه نشسته بود، دید که مولانا شمس الدین با کیمیا در سخن است و دست‌بازی می‌کند و کیمیا به همان جامه‌ها که پوشیده بود، نشسته است؛ مولانا در تعجب ماند و زنانِ یاران هنوز نرفته بودند؛ مولانا بیرون آمد و در مدرسه طوافی می‌کرد تا ایشان در ذوق و ملاحظه خود مشغول باشند. بعد از آن مولانا شمس الدین آواز داد که اندرون درآ! چون درآمد غیر از او هیچ کس

را ندید؛ مولانا از آن سرّ باز پرسید که کیمیاخاتون کجا رفت؟ فرمود که خداوند تعالی مرا چندان دوست می‌دارد که به هر صورتی که می‌خواهم بر من می‌آید، این دم به صورت کیمیا آمده بود و مصوّر شده. پس احوال بایزید چنین بوده باشد که حق تعالی به صورت امردی بر او مصوّر می‌شد.» (مناقب العارفین، ۶۳۷/۲)

گفتنی است که در کتاب‌های حدیث، تجربه‌هایی از این دست، یعنی دیدن خدا در سیمایی انسانی برای پیامبر (ص) نیز گزارش شده است. این گونه حدیث‌ها - که به ویژه صوفیان، فراوان آن‌ها را در گفتارها و نوشتارهای خویش آورده‌اند - می‌توانند پشتوانه دینی این گونه تجربه‌های عرفانی شمرده شوند. حدیث‌هایی مانند:

«رأيت ربّي في أحسن صورة كالشباب الموفر على كرسی الكرامة حوله فراش من ذهب فوضع يده بين كتفي فوجدت بردها على كبدي = خدای خویش را در نیکوترین چهره چونان جوانی با گیسوان انبوه دیدم که بر کرسی کرامت که گرداگردش فرشی زرین بود، نشسته بود. دست خویش را میان کتف‌های من نهاد و من خنکای دست او را در جگر خویش یافتم.»^{۳۳}

نیز مانند حدیث زیر که مولانا به گفته افلاکی، آن را برای یاران خویش شرح می‌کرده است: هم چنان از افاضل اصحاب مولانا فخرالدین ادیب - رحمه الله - روایت کرد که روزی حضرت مولانا در محفلی عظیم این حدیث را شرح می‌فرمود که «قال النبی (ص) ما رأيت الله الا بلباس احمر» و هیچ کسی را مجال دم زدن نبود و در آن شرح همگان خیره گشته بودند؛ و روایت دیگر فرمود که «ما رأيت ربی الا و فی حلة حمراء» و شورها کرده این غزل را فرمود:

نوری است میان شعر احمر	از دیده و هم ز روح برتر
خواهی خود را بدو بدوزی	برخیز و حجاب نفس برادر
آن روح لطیف صورتی شد	با ابرو و چشم و رنگ اسمر
بنمود خدای بی چگونه	بر صورت مصطفی پیمبر ...

(مناقب العارفین، ۲۸۰/۱)

گفتنی است که خدا و دیگر آسمانیان بی سیما و صورت را در سیمایی زمینی دیدن،

همان است که در زبان دین، عرفان و فلسفه به پیروی از قرآن «تمثل» نام گرفته است. یعنی این که چیزی خود را به گونه و مثل و مثال چیز دیگری نمودار سازد. برای نمونه: خدا یا فرشته ای خویش را در چشم ما به گونه انسانی نشان دهد. برای این گونه تمثل در گزارش های دینی نمونه های بسیار سراغ داریم: نموداری جبرئیل در سیمای دحیه کلبی بر پیامبر (ص) و پاره ای از یاران او، نموداری ابلیس در سیمای پیری بزرگ و بشکوه بر کافران در داستان «دار الندوه»، نموداری همو در روز «عقبه» در سیمای منبه بن حجاج، نموداری دنیا در سیمای زنی زیبا و زیننده بر علی (ع)، نموداری کرده های آدمی بر خود او در چهره هایی نیکو و نازنین و یا در چهره هایی زشت و پلشت در هنگام و هنگامه مرگ و محشر، و ... (المیزان، ۳۷/۱۴).

هرچند تجربه تمثلی برای همگان پیش نمی آید و از همین روی پذیرش آن برای بسیاری از مردم دشوار است، گونه آشنایی نیز دارد که همه هر شب می آزمایشیم: خواب. آری آن چه در خواب می بینیم، گونه ای تمثل است و نمودار شدن چیزی در سیما و صورت چیزی دیگر: نمودار شدن دشمن در سیمای مار، دانش در سیمای آب، خشک سالی در چهره گاو لاغر و آن چه در خواب می بینیم با آن چه عارف در آن گونه تجربه ها می بیند، همه هویتی همسان دارند، همه تمثل اند، با این دوگانگی که یکی در جهان خواب و رؤیا رخ می دهد و دیگری در جهان مکاشفه و مشاهده، و این هر دو با جهان مثال و خیال پیوند دارند.

این را نیز باید افزود که تجربه های تمثلی عارف، گونه ویژه ای از کشف و شهود است: کشف صوری و نه کشف معنوی. کشف صوری در جهان خیال و مثال روی می دهد و جهان مثال و خیال جهان سیما و صورت است: سیما و صورت بی ماده، و سیما و صورت با یکی از پنج حس سر و کار دارد: یا دیدنی است یا شنیدنی یا چشیدنی یا بوییدنی یا پسودنی، از این روی عارف در چنین کشف هایی صورت و سیمای مثالی چیزی را یا می بیند مانند دیدن پیامبر، خدا را در سیمای جوانی زیبا؛ یا می شنود مانند شنیدن پیامبر، صدای خدا یا جبرئیل را هنگام وحی؛ یا می بوید مانند بوییدن پیامبر، بوی خدا را از سوی یمن (اشم رائحة الرحمن من جانب الیمن)؛ یا ...

(مطلع الخصوص، ص ۱۰۷).

این که گفتیم خداوند در پاره‌ای از تجربه‌ها در سیمای انسانی زیبا بر عارف نمودار می‌گردد، شاید بر کسانی گران آید و بگویند: این، با مثل و مانند نداشتن خدا (= لیس کمثله شیء)، نیز با سیما و صورت نداشتن او ناسازگار است. در پاسخ می‌توان گفت: آن چه در این گونه تجربه‌ها با چهره‌ای چنین و چنان بر عارف نمودار می‌گردد، نه خدا در معنی راستینِ واژه است یعنی خدا چنان که هست با همه ویژگی‌های دانسته و نادانسته و به اصطلاح خدا در مقام ذات، همان که هر چند فراتر از نام و نشان است، از روی ناگزیری «کنز مخفی»، «عنقاء مغرب»، «هویت غیبیه» و ... خوانده شده؛ چرا که خدا در این پایه از هر گونه «خیال و قیاس و گمان و وهم» نیز فراتر است تا چه رسد به این که دیدنی باشد؛ عنقای بلند آشیانه‌ای است که هرگز شکار هیچ اندیشه و مکاشفه‌ای نمی‌شود، چشم که جای خود دارد.^{۲۴} آن چه در این گونه تجربه‌ها بر عارف نمودار می‌گردد، تنزل، تجلی و تمثیل بخش و بهری، و کنار و کرانه‌ای - هر چند این واژه‌ها چندان زینده نیستند - تو بگو: اسم و صفتی و به زبان قرآن، نفخه و نفحه‌ای از روح آن بی‌کران و بی‌نشان است که بر چشم عارف در پیکره‌ای انسانی نمودار می‌شود.^{۲۵} از این جاست که گفته‌اند: خدا اگر چه مثل ندارد، مثال دارد و مثال در این جا همان چهره و پیکره‌ای است که خدای بی‌چهره و پیکره و نادیدنی با تمثیل، خود را در آن آشکار می‌سازد. چیزی که پشتوانه قرآنی نیز دارد: داستان مریم؛ به گزارش قرآن، مریم آن گاه که هنوز دوشیزه بود، روزی جوانی زیبا و برازنده را ناگهان در برابر خویش دید، ترسید و به خدا پناه برد. و جوان با گفتن این سخن که من بیک پروردگارم و آمده‌ام تا پسری نیکو به تو ببخشم، او را آرامش داد. جوان زیبای برازنده‌ای که مریم دید، آدمی زاد نبود، روح خدا بود که در پیکره آدمی زاد بر مریم نمودار شده بود و به گفته قرآن در پیکره آدمی زادی باندام تمثیل یافته بود: «فارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشرا سويا = روح خویش را نزد او فرستادیم و او در سیمای انسانی باندام بر مریم

نمودار شد» (سوره مریم، آیه ۱۷). این روح خدا را -که انسان گونه بر مریم پدیدار شد- مفسران همه «روح القدس» و جبرئیل دانسته‌اند که به جای خود درست است و پشتوانه قرآنی نیز دارد، با این همه می‌توان از نگاهی دیگر، آن را روح خدا و بخش و بهره‌ای از پروردگار شمرد، همان روح که بر پایه آیه «ونفخت فیهِ من روحی» (سوره ص، آیه ۷۲) در کالبد آدم نیز دمیده شد، به ویژه که در هردو آیه به شیوه‌ای همانند: «روحی» و «روحنا»، روح از خدا دانسته شده. نیز به ویژه که درباره مریم نیز از نفخ روح در او یاد شده: «و مریم ابنة عمران الّتی احصنت فرجها فنفخنا فیها من روحنا» (سوره تحریم، آیه ۱۲؛ نیز: انبیاء، ۹۱). بر این بنیاد: آن که در پیکره‌ای انسانی بر مریم نمودار شد، خداست و نه جبرئیل، و از این روی، داستان مریم می‌تواند نمونه‌ای قرآنی باشد از تمثّل و تجلی خدا بر آدمی در چهره‌ای انسانی، چنان که می‌تواند پشتوانه‌ای باشد، برای تجربه‌های این چنینی عارفان. باری، این‌ها همه در جهان تمثّل است و جهان تمثّل به گفته عین القضات جهانی بس شگفت است و «شناختن آن نه اندک کاری است، بلکه معظم اسرار الهی، دانستن تمثّل است و بینا شدن بدان» (تمهیدات، ص ۲۹۳) و «بنای عالم آخرت و عالم ملکوت جمله بر تمثّل است. باش تا تو را بینای عالم تمثّل کنند، آن گاه بدانی که کار چون است و چیست» (همان، ص ۲۸۷)

این بخش را با این نکته نیکو از عین القضات و برداشت نو و نغز او از نام «مصور» پایان می‌بخشیم که تمثّل خداوند در سیمایی انسانی، نمودی از اسم «مصور» است که صورت‌هایی را بر ما نمودار می‌سازد و از آن میان خویش را در صورت و سیمای انسان:

... «از نام‌های او، یکی «مصور» باشد که صورت‌کننده باشد؛ اما من می‌گویم که او مصور است یعنی صورت‌نماینده است. خود تو دانی که این صورت‌ها در کدام بازار نمایند و فروشند؟ در بازار خواص باشد. از مصطفی (ص) بشنو آن جا که گفت: «انّ فی الجنّة سوقاً یباع فیها الصور...» «فی احسن صورة» این باشد.» (تمهیدات، ص ۲۹۶).

◀ سوم: با که گویم که در این پرده چه ها می بینم

گونه دیگر نظربازی در آن دست تجربه هایی است که پرده ها برداشته می شود و چشم عارف بر زیبایی های آسمانی و غیبی گشوده می گردد و او نه تنها یار آسمانی را - که در چهره ای انسانی نمودار می شود - که زیبایی های گوناگون و دیدنی های رنگ رنگ جهان غیب از فرشتگان و حوران و بهشت و بسیار چیزهای زیبا و زیننده دیگر را که نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده و نه بر دل کسی گذشته (ما لا عین رأّت و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر)، آشکارا می نگرد و با شور و شوق، و شیفتگی و شکفتگی در آن ها چشم می دوزد و نظر می بازد و به گفته محیی الدین در آن تماشاگاه ملکوتی (= مسرح عیون العارفین)^{۲۶} گلگشت ها می کند و چشم ها می چراند:

در این باره غزالی را سخنی خواندنی است. او در گزارش این که «از درون دل روزنی گشاده است به ملکوت آسمان، چنان که از بیرون دل پنج دروازه گشاده است به عالم محسوسات» و این روزن در خواب اندکی گشوده می شود و پس از مرگ یک سره پرده از آن برداشته می شود، می افزاید:

«گمان مبر که روزن دل به ملکوت، بی خواب و مرگ گشاده نگردد، که این چنین نیست. بلکه اگر در بیداری خویشتن را ریاضت کند و دل را از دست غضب و شهوت و اخلاق بد و بایست این جهان بیرون کند و به جای خالی نشیند و چشم فراز کند و حواس را معطل کند و دل را با عالم ملکوت مناسبت دهد... اگر چه بیدار بود، روزن دل گشاده شود و آن چه در خواب بیند دیگران، وی در بیداری بیند و ارواح فریشتگان در صورت های نیکو بر وی پدیدار آید و پیغامبران را دیدن گیرد و از ایشان فایده ها گیرد و مدد ها یابد و ملکوت زمین و آسمان به وی نمایند. و کسی را که این راه گشاده شود، کارهای عظیم بیند که در حدّ وصف نیاید. و آن که رسول (ص) گفت: «زویت لی الارض فاریت مشارقها و مغاربها» و آن که حق - تعالی - گفت: «و کذلک نری ابراهیم ملکوت

السموات و الارض» همه در این حال بوده است.» (کیمیای سعادت، ۲۸-۳۰/۱) نمونه‌ای از این گونه دیدارها، دیدار شیخ نجم الدین کبری است که در واقعه‌ای حوران بهشتی را در سیمای دوشیزگانی دلاویز و رضوان (دربان بهشت) را در سیمای پیری پاکیزه دیده است. و از دیدار آن‌ها سرشار از شوق و شگفتگی و یقین شده است (فوائج الجمال، ص ۲۲۴)؛ نمونه‌ای دیگر دیدار شگفت شمس الدین لاهیجی است که گزارش آن را در شرح گلشن راز (ص ۸۰) آورده است. داستان زبانزد «گفت پیغمبر صباحی زید را» که مولانا نیز آن را در مثنوی (۸/ ۳۵۱۴) باز سروده، نمونه دیگری از این دیدارهاست.

◀ چهارم: باغ‌ها و سبزه‌ها در عین جان

شیوه و گونه دیگر نظربازی در آن دست تجربه‌هایی است که عارف بر بنیاد «و فی انفسکم أفلا تبصرون» (سوره ذاریات، آیه ۲۱) در جهان شیرین و شگرف دل و درون نظربازی می‌کند و زیبایی‌ها و شگفتی‌های نغز و ناب آن را به تماشا می‌نشیند. بنیاد این گونه تجربه‌ها:

یکی این است که انسان زیباترین و نیکوترین آفریده خداست، چنان که خود گفت: «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم = ما آدمی را در نیکوترین نقش و نقشه آفریدیم» (سوره تین، آیه ۴) و به ویژه زیبایی‌ها و نغزی‌های جان و دل او فراتر از آن است که به گفت و گزارش تن دهد؛

دیگر این که انسان - انسان کامل - آئینه همه‌نمای جلال و جمال خداست و اگر هریک از پدیده‌های این سویی و آن سویی تنها گوشه‌ها و پرده‌هایی از جلال و جمال او را به نمایش می‌گذارند، آدمی می‌تواند همه صفات و اسماء او را آینگی نماید و از این جاست که او را «اسم جامع»، «کون جامع» و «نسخه جامع» نامیده‌اند. (المعجم الصوفی، ص ۱۵۶)؛

سوم این که انسان با همه ریزنقشی و کوچک‌اندami همه جهان را با همه گستردگی و بسیارنقشی در نهاد خود نهفته دارد. و از این جاست که عارفان

گاه در سنجش انسان و جهان، جهان آفاقی بیرونی را که از دید دیگران و بر پایه پیکره پیدا و پدیدار آن، جهان مهین (عالم کبیر/اکبر) است، با همه فراخی و گستردگی «جهان کهن» (عالم صغیر/اصغر) می خوانند و جهان اعماقی درون را که از دید دیگران و بر پایه پیکره پیدا و پدیدار آن، جهان کهن است، با همه ریزاندami جهان مهین می شناسند: جهان مهینی که هم همه آن چه را در جهان بیرون هست به فشردگی در خود دارد - و از این جاست که آن را «مختصر الحق» و «مختصر العالم» می خوانند (پیشین، ص ۳۹۷) - و هم بارها از جهان بیرون شگفت تر و شگرف تر است و هم جان و جوهر جهان است و جهان بی آن، پیکره ای افسرده و مرده.

بر این پایه هاست که عارفان آدمی را از سیر آفاق به سیر اعماق، از سفر گل به سفر دل، از کوشش برون به کاوش درون و از گشت جهان به گلگشت جان فرا می خوانند و ترانه «از خود بطلب هر آن چه خواهی که تویی» ساز می کنند.^۷ نیز از این جاست که عارفان رفته و رسیده که با این جهان شگرف و شیرین آشنا شده اند و بدان راه دارند، باغ و صحرا و گلگشت و تماشا نمی خواهند، این خلوت گزیدگان را به تماشا نیازی نیست، باغ دل گشای آنان دل است، بسنده است تا سر بر زانو گذارند، در خود فرو شوند و چشم از برون بپوشند تا چشم بر درون بگشایند و زیباترین و چشم نوازترین و دل انگیزترین و خواستنی ترین یار و شاهد و ساقی و مطرب و می و گل و بلبل و سرو و شمشاد و ... را به تماشا نشینند و از این بالاتر همه گل ها و سبزه ها و زیبایی های باغ و بیرون را پرتو و بازتابی از زیبایی ها و گل و سبزه های دل و درون ببینند و در گلگشت کوچه باغ های دل ببینند و بشنوند و بشکفند و بمزند و ببینند و بیازمایند آن چه را نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده و نه به گمان کسی رسیده. نظربازی و شاهدبازی از این شیرین تر؟

نمونه ای از این گونه نظربازی در داستانک زیر از زبان شمس تبریزی آمده است:
«صوفی یی را گفتند: سر بر آر، انظر الی آثار رحمة الله، گفت: آن آثار آثار است، گل ها و لاله ها در اندرون است.» (مقالات شمس، ص ۶۴۲)
همین داستانک را مولانا در مثنوی، شیرین و شیوا باز سروده و بر این پایه که گل ها و

لاله‌ها و دیگر زیبایی‌های بیرون، بازتابی از زیبایی‌های درون‌اند، و این از فریب‌کاری‌های دنیاست که ما آن‌ها را زیبایی‌های بیرونی می‌پنداریم، راز نام‌گذاری دنیا را به «دارالغرور» (= خانه فریب) نغز و نیکو باز گفته است:

صوفی‌یی در باغ از بهر گشاد	صوفیانه روی بر زانو نهاد
پس فرو رفت او به خود اندر نغول	شد ملول از صورت خوابش فضول
که چه خسبی؟ آخر اندر رز نگر	این درختان بین و آثار خضر
امر حق بشنو که گفته ست انظروا	سوی این آثار رحمت آر رو
گفت: آثارش دل است ای بوالهوس	آن برون، آثار آثار است و بس
باغ‌ها و سبزه‌ها در عین جان	بر برون عکسش چو در آب روان
آن خیال باغ باشد اندر آب	که کند از لطف آب آن اضطراب
باغ‌ها و میوه‌ها اندر دل است	عکس لطف آن بر این آب و گل است
گر نبودی عکس آن سرو سرور	پس نخواندی ایزدش دارالغرور
این غرور آن است یعنی این خیال	هست از عکس دل و جان رجال
جمله مغروران بر این عکس آمده	بر گمانی کاین بود جنت کده
می‌گیرند از اصول باغ‌ها	بر خیالی می‌کنند آن لاغ‌ها

(مثنوی، ۱۳۵۷۴-۱۳۷۰)

با پیش چشم داشتن نظربازی بدین معنی، بیت‌هایی چون بیت‌های زیر را می‌توان به گونه دیگری نیز نگریست و گزارش دیگرگونی از آن‌ها به دست داد: یعنی «کوی دوست» و «کوی دلبر» را نماد و نشانی از دل دانست - که از دید عارفان کوی دوست و خانه دلبر است (القلب بیت الرحمن)- و «شمشاد خانه پرور» و سرو خانگی و ... را نماد و نشانی از دیدنی‌ها و زیبایی‌های درونی:

خلوت‌گزیده را به تماشا چه حاجت است چون کوی دوست هست به صحرا چه حاجت است

(دیوان حافظ، ص ۴۷)

باغ مرا چه حاجت سرو و صنوبر است شمشاد خانه پرور ما از که کم تر است

(همان، ص ۴۸)

ابنای روزگار به صحرا روند و باغ صحرا و باغ زنده دلان کوی دلبر است

(کلیات سعدی، ص ۵۴)

هر کس به تماشایی رفتند به صحرایی ما را که تو منظوری خاطر نرود جایی

(همان، ص ۴۱۴)

◀ برآیند

اینک با آشکار شدن معانی نظربازی، معانی واژگان وابسته بدان مانند نظرباز، صاحب نظر، اهل نظر، علم نظر، دیده ور، ذوالعین، کوته نظر، بی بصر، کور و ... نیز آشکار می شود. بر این بنیاد:

صاحب نظر (= اهل نظر = بالغ نظر = نظرباز = دیده ور = ذوالعین) کسی است که دارای چنان نگاه و نظر و تجربه هایی باشد؛ کسی است که یا بر هر چه بنگرد، او را ببیند؛ یا زیباییان زمینی را با نگاه پاک و شسته بنگرد؛ یا در تجربه های شهودی زیبایی های غیبی را ببیند.

و کوته نظر (= کور = کژنظر = بی بصر = احوال = یک چشم) کسی است که چنین نگاه و نظری نداشته باشد و به چنین تجربه هایی نرسیده باشد؛ نه در هر چیز او را ببیند و نه زیباییان را با چشم پاک و شسته بنگرد و نه چشمش بر زیبایی های غیبی گشوده شده باشد.

و علم نظر، آگاهی از فن و فوت و رسم و راه نظربازی است و دانستن معانی آن، شیوه های آن، چگونگی رسیدن به آن، بایست و نبایست های آن، شایست و نشایست های آن، آفت و آسیب های آن و ...

◀ یادآوری

از آن چه درباره معانی نظربازی گفته آمد، آشکار می شود که نظربازی، نیز شاهدبازی گونه ای حال و مقام و تجربه و توانی عرفانی است که پارسایان پاک دل دارند و می آزمایند. بگذریم از این که این واژه ها و شیوه ها چه اندازه لیز و لغزانند و می توانند بهانه ای برای

هوس بازی و هرزه کاری شوند؛ نیز بگذریم که از این واژه ها و شیوه ها چه مایه بدبرداری (= سوء استفاده) شده و چه بسیار ناپاکانِ هرزه هیز - به ویژه صوفی نمایان یا صوفیانِ صافی نشده - که هوس بازی ها و هرزه کاری های خود را زیر چنین پرده ای پوشانده اند. ما در این گفتار تنها خواستیم نشان دهیم که هم، این گونه واژه ها پذیرای این گونه معانی نیز هستند، و هم کسانی بوده و هستند که چنین تجربه ها و حال هایی داشته اند و هم آدمی می تواند چنین تجربه ها و حال هایی را بیازماید. اما این که در زیر پوشش این واژه ها و شیوه ها چه مایه کژروی و هرزگی شده و می تواند بشود، داستان دیگری است که در جای دیگری باید بدان پرداخت.



پی نوشت ها:

- ۱- این گفتار، کوتاه شده گفتار گسترده تری است که بخش هایی از آن به ویژه بازتاب نظربازی در شعر فارسی، اینک کنار نهاده شده. اگر خدا بخواهد، همه آن جداگانه نشر خواهد یافت.
- ۲- یکی از معانی «دُش» زشت، پلشت، قبیح و از این دست چیزهاست و «دُش واژه» یعنی واژه ای که نشانگرِ خلق و خو یا روش و منشی زشت و پلشت باشد و کارِ هرزه کاران و هوس بازان؛ وارونه

«سپندواژه» که نشانگر خلق و خو یا روش و منشی نیکو و پسندیده است و کار پاکان و پارسایان.
۳- «بدرداری» گونه ادبی «بدرداری» در زبان مردمی (عامیانه) کاشانی است، به معنی برداشت و دریافت، و تفسیر و تأویل کثر و ناروای یک چیز.

۴- «دیگرانگاری» کم و بیش همان استعاره و نماد است: شگردی ادبی و هنری که با آن، چیزی به گونه چیزی دیگر در می آید و نام آن چیز دیگر را می پذیرد. در این باره جستاری ویژه پرداخته ام که در مجله فرهنگ زیر چاپ است.

۵- کاربرد گسترده همین گونه واژه هاست که بسیاری را به نوشتن کتاب هایی درباره اصطلاحات عرفانی واداشته است.

۶- بازنمایی خیال و گونه های متصل و منفصل آن، جستاری جدا، می خواهد که به یاری خدا بدان خواهیم پرداخت.

۷- بر این پایه، پاره ای از غزل های عطار، حافظ و دیگر عارف شاعران یا شاعر عارفان، می توانند گزارش شاعرانه از چنین واقعه ها و مکاشفه هایی نیز باشند. برای نمونه این غزل حافظ (دیوان، ص ۷۷):

زلف آشفته و خوی کرده و خندان لب و مست پیرهن چاک و غزل خوان و صراحی در دست
نرگش عربده جوی و لبش افسوس کنان نیم شب مست به بالین من آمد بنشست...

۸- در این باره بنگرید به: راستگو، سید محمد، عرفان در غزل فارسی. در این کتاب تجلی و وحدت وجود هر یک در بخشی جدا بررسی شده اند. پیوند آن ها نیز نشان داده شده است.

۹- درباره این حدیث واره و گونه ها و منابع آن بنگرید به: مفاتیح الاعجاز، ص ۵۵-۵۲.

۱۰- عالم از حسن تو یک سر حسن آباد شده است بنده ی عارض تو سوسن آزاد شده است
(دیوان ابن یمین، ص ۲۰۶)

۱۱- «باغ نظر» باغی است بسیار سرسبز و آراسته، کم و بیش آن چه امروزه پارک شهر، پارک ملت و باغ ملی خوانده می شود و جای تماشا و تفریح و تفرج همگان به ویژه خوش باشان و نظربازان است. در گذشته در بسیاری از شهرها باغ هایی بدین نام بوده است که گاه نیز ویژه دیوانیان بوده اند. در این باره بنگرید به: باستانی پاریزی، هشت الهفت، ص: ۱۴۷-۱۶۰ و درباره معانی ایهامی آن بنگرید به: راستگو، سید محمد، ایهام در شعر فارسی، ص ۱۵۷.

۱۲- برگرفته از این بیت مولانا (کلیات شمس، ۱۳۳/۷):

لیک ما را چو بجویی سوی شادی ها جوی که مقیمان خوش آباد جهان شادیم

۱۳- برگرفته از این بیت های مولانا (کلیات شمس، ۲۲۲/۴) و حافظ (دیوان، ص ۳۶۰):

جنتی کرد جهان را ز شکر خندیدن آن که آموخت به من هم چو شرر خندیدن

من که امروزم بهشت نقد حاصل می شود وعده فردای زاهد را چرا باور کنم

۱۴- در این باره گفتاری گسترده با نام «خون ما بر غم حرام» در دست دارم.

۱۵- جهان دوستی عارف از این روی که رخ دوست را در آن جلوه گر می بینند، سنجیدنی است با «شرب مدام» (۱) = همیشه نوشی؛ ۲. باده نوشی) آنان از این روی که در پیاله عکس رخ یار را دیده و می بینند:

ما در پیاله عکس رخ یار دیده ایم ای بی خبر ز لذت شرب مدام ما (دیوان حافظ، ص ۳۲)
۱۶- این بیت در یک گزارش، نشانگر دگردیسی زهد به عرفان و زاهد به عارف است: زاهد چون جهان را چیزی پلشت و پلید می پندارد، به کار جهان التفات ندارد و دل بر خواستنی ها و چشم بر دیدنی های آن می بندد؛ عارف اما، چون جهان و خرمی ها و زیبایی هایش را جلوه های او می داند، آن را زیبا و زیننده می شناسد و در آن به گلگشت و نظربازی می پردازد. می توان گفت: حافظ نیز روز و روزگاری در کار زهد بوده است و در آن روزگاران به کار جهان التفاتی نداشته است؛ سپس ها که با عرفان و تجربه های عارفانه آشنا می شود و در می یابد که جهان جلوه اوست، این جلوه ها در چشمش آراسته می شود و در این باغ به گلگشت و نظربازی می پردازد.

۱۷- خلق الله آدم علی صورته. این حدیث واره که در نوشته های صوفیان زیانزد است و مولانا آن را به «خلق ما بر صورت خود کرد حق» (مثنوی، ۱۱۹۴/۴) پارسی کرده، از این گزاره توراتی «پس خدا آدم را به صورت خود آفرید» (سفر پیدایش، ۲۷/۱) به فرهنگ اسلامی راه یافته است. درباره منابع آن بنگرید به: احادیث مثنوی، ص ۱۱۴؛ نیز: تعلیقات مرموزات اسدی در مزمورات داوودی، ص ۱۶۱.

۱۸- سنجیدنی با این بیت سعدی (کلیات، ۲۷۷/۳):

حدیث عشق اگر گویی گناه است گناه اوّل ز حوا بود و آدم

۱۹- این نکته را - که پذیرش آن چه بسا بر کسانی دشوار باشد- در جستاری جدا با نام «رستم از این نفس و هوا» به گسترده بررسی و باز نموده ام.

۲۰- در باره «تمثل» بنگرید به: علامه طباطبائی، المیزان، ۴۰-۳۵/۱۴.

۲۱- در این بیت (گلشن راز، مجموعه آثار شبستری، ص ۱۰۱):

شرابی خور که جامش روی یار است پیاله چشم مست باده خوار است

که باده خوردن با پیاله چشم از جام رخ یار، چیزی نیست جز نظربازی با رخ او.

۲۲- نمونه ای شگفت از این گونه شاهدبازی غیبی را در سخن محیی الدین (الخیال، ص ۲۴) بخوانید.

۲۳- درباره این حدیث، منابع و گونه های آن، بنگرید به پژوهش نیکوی هلموت ریتز، در کتاب بسیار خوب او، دریای جان، ۲۰/۲-۱۷.

۲۴- در این باره بنگرید به: راستگو، سید محمد، عرفان در غزل فارسی، ص ۹۱-۹۰.

۲۵- این نفخه که در آیه «ونفخت فیه من روحی» از آن یاد شده، همان «من» برین و ملکوتی آدمی است و از یک دیدگاه، آن چه را عارف در تجربه های دیدار خدا می بیند، همین من ملکوتی خود اوست که نفخه ای خدایی است و نه خدا در مقام خدایی. در این باره بنگرید به پژوهش بسیار نیکو و پرنکته استاد پورنامداریان با نام «شهود زیبایی و عشق الهی» در کتاب دیدار با سیمرغ که راه گشای ما نیز بوده است.

۲۶- محیی الدین هنگام گفت و گو از جهان شگفت و شگرف خیال و مثال، می نویسد: «و هی مسرح عیون العارفين العلماء بالله و فیها یجولون = جهان ملکوت تماشاگاه چشمان (= باغ نظر) عارفان خداشناس است که در آن گلگشت ها می کنند» (الخیال، ص ۲۱)؛ و این سخن او چه اندازه همانند است با این سخن امام سجاد (ع) در باره عارفان: «... و فی ریاض القرب و المکاشفه یرتعون = آنان که در باغ های قرب و مکاشفه گلگشت ها می کنند...» (الصحیفۃ السجادیة الجامعة، ص ۴۱۷)

۲۷- برای گزارش گسترده این نکته بنگرید به: عرفان در غزل فارسی، ص ۱۶۰-۱۳۵.

منابع:

- اسرار التوحید؛ محمد بن منور، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چ ۱، آگاه، تهران، ۱۳۶۶.
- الاشارات و التنبيهات؛ ابن سینا، با شرح خواجه نصیر و قطب رازی، چ ۲، دفتر نشر کتاب، بی جا، ۱۴۰۳.
- الخیال، عالم البرزخ و المثال من کلام الشیخ الاکبر محیی الدین ابن العربی؛ محمود محمود الغراب، بی جا، مطبعة زیدبن ثابت، قاهره، ۱۹۸۴.
- الروایا و المبشرات من کلام الشیخ الاکبر محیی الدین ابن العربی؛ محمود محمود الغراب، بی جا، مطبعة زیدبن ثابت، قاهره، بی تا.
- الصحیفه السجادیة الجامعة؛ امام علی بن الحسین (ع)، به اشراف سید محمدباقر ابطحی، چ ۱، مؤسسه الامام المهدی (ع)، قم، ۱۴۱۱.
- المعجم الصوفی؛ سعاد الحکیم، چ ۱، دندره، بیروت، ۱۴۰۱.
- المیزان؛ علامه سید محمد حسین طباطبائی، چ ۲، مؤسسه الاعلمی، بیروت، ۱۹۷۲.
- ایهام در شعر فارسی؛ سید محمد راستگو، چ ۱، سروش، تهران، ۱۳۷۹.
- بوستان؛ سعدی، تصحیح غلام حسین یوسفی، چ ۲، خوارزمی، تهران، ۱۳۵۹.
- تمهیدات؛ عین القضاة همدانی، تصحیح عقیف عسیران، چ ۲، منوچهری، تهران، بی تا.
- دریای جان؛ هلموت ریتر، ترجمه مهرآفاق بایوردی، چ ۲، چ ۱، الهدی، تهران، ۱۳۷۹.
- دیدار با سیمی؛ تقی پور نامداریان، چ ۲، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- دیوان اشعار؛ فروغی بسطامی، به کوشش حسین نخعی، چ ۳، امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۸.
- دیوان ابن یمین؛ تصحیح حسین علی باستانی، چ ۱، کتاب خانه سنایی، تهران، بی تا.
- دیوان بابا طاهر؛ تصحیح وحید دستگردی، چ ۴، ابن سینا، تهران، ۱۳۴۷.
- دیوان حافظ؛ تصحیح سید محمد راستگو، چ ۱، خرم، قم، ۱۳۷۵.
- دیوان صائب تبریزی؛ به کوشش محمد قهرمان، چ ۱، علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸.
- کلیات سعدی؛ تصحیح محمد علی فروغی، ۴ جلد، اقبال، تهران، بی تا.

- کلیات شمس یا دیوان کبیر؛ جلال الدین مولوی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چ ۳، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
- کلیات عراقی؛ فخرالدین عراقی، به کوشش سعید نفیسی، چ ۴، سنایی، تهران، بی تا.
- فوائج الجمال و فوائج الجلال؛ نجم الدین کبری، تصحیح یوسف زیدان، چ ۲، الدار المصریه اللبنانیه، قاهره، ۱۹۹۹.
- کیمیای سعادت؛ محمد غزالی، به کوشش حسین خدیو جم، چ ۴، علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸.
- مثنوی معنوی؛ مولانا جلال الدین محمد، تصحیح عبد الکریم سروش، چ ۱، علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- مجموعه آثار؛ شیخ محمود شبستری، تصحیح صمد موحد، چ ۲، طهوری، تهران، ۱۳۷۱.
- مرصاد العباد؛ نجم رازی، به اهتمام محمد امین ریاحی، چ ۲، علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۶۵.
- مشارق الدراری؛ سعید الدین سعید فرغانی، تصحیح جلال الدین آشتیانی، چ ۱، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۹.
- مطلع خصوص الکلم فی شرح فصوص الحکم؛ داوود قیصری، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چ ۱، علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز؛ شمس الدین اسیری لاهیجی، تصحیح محمدرضا برزگر و عفت کرباسی، چ ۱، زوار، تهران، ۱۳۷۱.
- مقالات شمس تبریزی؛ تصحیح محمدعلی موحد، چ ۱، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۹.
- مناقب العارفین؛ شمس الدین محمد افلاکی، به کوشش تحسین یازیجی، چ ۲، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۲.
- منطق الطیر؛ عطار نیشابوری، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، چ ۱، سخن، تهران، ۱۳۸۳.

