
جوانب عرفانی در زندگی و شعر شیخ بهایی

منوچهر جوکار*

◀ چکیده:

در گذشته تاریخی ایران، کمتر دانشمند بزرگی را می‌توان سراغ گرفت که در پرتو دریافت‌های علمی و انگیزش‌های صادقانه درونی خویش، به عرفان گرایش نداشته باشد؛ بهاء‌الدین محمد عاملی (شیخ بهایی) فقیه و حکیم و مفسر و محدث و شاعر قرن دهم هجری از این جمله است. صفویه خود از تصوف به قدرت رسیدند، و کسانی چون شیخ بهایی و گروهی دیگر از عالمان عصر، گرایش‌های عمیق زاهدانه و عارفانه داشتند. هرچند شاعری شیخ بهایی در کنار دانش‌های وسیع او از رشته‌های گوناگون، چندان به چشم نمی‌آید، اما بی‌گمان شأن عرفانی او بیشتر از هر چیز و هر جا در شاعری‌اش نمود یافته و این مسئله تا حدودی به سابقه تاریخی شعر و عرفان ایرانی مربوط است. شیخ بهایی در عین برخورداری از اعتبار و احترام رشک‌برانگیز در دربار صفوی و استادی در بسیاری از دانش‌های زمان و نیز در کنار مقامات عالی مذهبی، منش و گرایش‌های عمیق عرفانی داشته و به خوبی توانسته این همه را با هم جمع کند. عرفان او گرچه مستقل و مولد نیست، عموماً عاشقانه و رندانه و معطوف به نقد و تخطئه صوفیان ناصاف و بزرگداشت عاشقان و عارفان صافی‌دل است. در مقاله حاضر، گرایش‌ها و اندیشه‌های عرفانی بهایی، بیشتر از منظر شعرهای فارسی او که عمدتاً مشتمل بر غزل و رباعی و مثنوی است، معرفی و بررسی شده است.

◀ **کلیدواژه‌ها:** شیخ بهایی، شعر فارسی، عرفان اسلامی، عشق، زهد، رندی.

مقدمه

بررسی اندیشه و آثار هر شخصیت ادبی و علمی، بی‌مطالعه روزگار او و بدون ملاحظه و بررسی اوضاع و احوال حاکم بر جامعه‌ای که در آن می‌زیسته است، اگر هم میسر باشد، دقیق و کامل نیست؛ از این روی، مطالعه شعر و عرفان و سلوک عرفانی شیخ بهایی نیز مستلزم شناخت اوضاع فرهنگی و تاریخی و دینی و سیاسی حاکم بر روزگار و جامعه‌ای است که او در آن بالیده است، یعنی روزگار و جامعه‌ی پر ماجرای صفویه. برای این منظور، در این مقاله، ابتدا به اختصار از زندگی شیخ بهایی و وضعیت عرفان و تصوف روزگار او و سلوک عرفانی‌اش سخن گفته شده و سپس به شعرهای او و ملاحظات و تأملات عرفانی مندرج در آن‌ها پرداخته شده است.

۱. از زندگی شیخ بهایی

بهاءالدین محمد ابن حسین عاملی (۹۵۳-۱۰۳۱ ق) معروف به شیخ بهایی، جامع علوم گوناگون زمان خویش بود. (تاریخ ادبیات در ایران، ۱۳۶۶، ص ۳۵۰) در کنار این جامعیت علمی، شیوه بدیع آموزشی و تربیتی شیخ بهایی در تدریس و پرورش شاگرد و تألیف آثار و جایگاه و اعتبارش در دستگاه صفوی، از او، شخصیتی ممتاز در میان عالمان زمان ساخته بود؛ علاوه بر این‌ها، نفوذ روحیه و ذوق هنری و گرایش عرفانی در کارها و نوشته‌ها و سروده‌هایش، موجب تلطیف و تعدیل شخصیت و منش او گردید و این همه، محبوبیت و مقبولیتی کم‌نظیر را در بین طبقات مختلف مردم برایش به همراه آورد که هنوز هم در میان عالمان دینی سده‌های اخیر زبانزد است.

یکی از ایران‌شناسان، شیخ بهایی را «چکیده جامعه صفوی عصر شاه عباس» می‌داند. اگرچه این سخن خالی از مبالغه نیست، از اعتبار و اهمیت و در عین حال، جامعیت و وسعت معلومات و هنرهای شیخ در علوم و فنون و هنرهای مختلف حکایت دارد. این پژوهشگر تاریخ صفوی، در بیان زیبایی و اهمیت هنری و معماری اصفهان عصر شاه عباس، به نقش شیخ بهایی اشاره می‌کند و می‌نویسد: «بدایت شهرسازی شاه عباس در جسارت خیال و مقیاس عظیم طرح بود، که مشتمل بود بر بنای پایتختی بزرگ با خیابان‌ها، قصرها، دیوانخانه‌ها، مساجد، مدارس، بازارها، حمام‌ها، قلعه‌ها و باغ‌ها؛ دست

راست شاه در کار عملی ساختن این طرح بلندپروازانه [ساخت اصفهان جدید]، مردی بود به راستی برجسته، یعنی شیخ بهاءالدین محمد عاملی؛ او به عنوان عالم الهی عالی‌قدر، فیلسوف، مفسر قرآن، فقیه، منجم، معلم، شاعر و مهندس، چکیده جامعه صفوی عصر شاه عباس کبیر بود. (ایران عصر صفوی، ص ۱۵۲)

۲. شیخ بهایی و تضادهای عصر

ایران عصر صفوی در عین شکوفایی علمی، هنری، سیاسی و گسترش جغرافیایی، همچنان حامل برخی تضادهای مذهبی و مسلکی و سیاسی در لایه‌های پید و پنهان جامعه و به‌ویژه در نهاد حکومت بوده است و یکی از نمودهای این تضاد، طرد و انکار بسیاری از فرقه‌های تصوف از جانب حکومت و متشرعان بانفوذ بوده است. در چنین جامعه‌ای، داشتن نفوذ و نظر در حاکمیت از یک سو و کسب اعتبار و مقبولیت در نزد اهل علم از سوی دیگر، و در عین حال، برخورداری از احترام و عزت رشک‌برانگیز در نزد آحاد جامعه و به‌ویژه در چشم دینداران، کاری بس دشوار و بلکه ناشدنی می‌نماید. در مطالعه زندگی شیخ بهایی نیز- که بالیده چنین روزگاری است- عناصر ناهمخوان و گاه متضاد بسیاری دیده می‌شود که به نظر چنین می‌آید این مرد، در سازگار کردن این عناصر با یکدیگر، هنرمندانه ظاهر شده، تا آنجا که اساساً یکی از رموز بزرگی و محبوبیت رشک‌برانگیز او در همین تضادها و ناهمخوانی‌های زندگی‌اش نهفته است. دکتر صفا نیز گویی در اشاره و اذعان به وجود چنین تضادهایی است که اهمیت کار بهایی را این می‌داند که در روزگار چیرگی «ملایان متعصب قشری، یک عالم شرعی پرنفوذ»، آزادانه تأملات عرفانی را پیشه خود کرده است. (ر.ک: تاریخ ادبیات در ایران، ۱۳۶۷، ص ۱۰۴۳) استاد نفیسی هم، کوشش جانکاه بهایی را در «تألیف میان طریقت و شریعت و جمع میان عرفان و فقه» که ناسازگار با هم انگاشته می‌شدند، بزرگ‌ترین کار بهایی می‌شمارد. (ر.ک: نفیسی، ۱۳۶۱، ص ۳۹) اما، چیزی که این تضادها و ناهمخوانی‌های درونی و بیرونی را در محیط پرتعصب و قشری عصر سر و سامان داده و مدیریت کرده، شخصیت متعادل و منش و کردار معتدل بهایی در همه زمینه‌ها بوده است. با آنکه صاحب فتوا بوده، حکم سخت‌گیرانه‌ای از او صادر نشده و در عین نفوذ

فراوان بر شاه و درباریان، دخالت آشکار و مخالف‌برانگیزی در امور حکومتی و عزل و نصب‌ها نمی‌کرده است. در گرایش‌های عرفانی و زهد و دنیاگریزی و بروز و اظهار این گرایش‌ها نیز فارغ از فرقه‌گرایی‌ها و دعوی‌های سترگ، با ذوق و زهد، عرفانی فردی و ذوق‌مندانه و خوش‌باشانه را پیشه کرده است. بهایی از یک سو سخت‌مورد احترام شاه عباس و مقرب او و ملتزم رکاب او (حتی در سفر پیاده شاه به مشهد) است و به حکم شاه منصب مهم «شیخ الاسلامی» دارد و از سوی دیگر، چهره‌ای بسیار مردمی است که در روز مرگش از عارف و عامی و شریف و وضع، قریب پنجاه هزار نفر بر جنازه‌اش نماز گزارند (همان، ص ۵۵) و جمعیت بسیاری پیکر او را با احترام تمام تا مشهد مشایعت کردند. از یک طرف، کتاب بدیع جامع عباسی را که در حکم رساله علمیة فقهی است و از طعن و نقد صوفیه خالی نیست، می‌نویسد و در جمع درباریان متفرعن و فقیهان متشرع و سخت‌گیر می‌نشیند؛ از طرف دیگر، با مناعت طبع و ساده‌زیستی و آزاداندیشی، شعر و غزل عاشقانه می‌گوید و درویشانه و رندانه زیست می‌کند. استاد نفیسی در جای دیگر می‌نویسد: «تمام شأن بهایی در این است که در بحبوحه منصب و در حین اشتغال به کارهای قضا و محراب و منبر و آمیزش با پادشاه و درباریان و دادن حکم حلال و حرام و روا و ناروا، باز هم روی از دانش و درس و بحث و تألیف و تهذیب برنکشیده و در اوج آن مقام ظاهری شیخ الاسلامی، در نهایت وارستگی و کرم و قناعت و آزادمنشی و دانش‌دوستی و فروتنی زیسته است.» (همان، ص ۲۹)

باری، از میان گرایش‌ها و هنرها و دانش‌های وسیع شیخ بهایی تنها ملاحظات و تعلقات عرفانی او که در شعرهایش نمود یافته، موضوع بررسی این مقاله است و ما در ادامه بدان‌ها می‌پردازیم.

۳. نگاهی به وضعیت عرفان و تصوف در روزگار صفوی

آشنایان به تاریخ به درستی می‌دانند که مسلک تصوف (طریقت صفویه) یکی از مهم‌ترین پایه‌های تشکیل و استقرار حکومت صفوی بوده است (ایران عصر صفوی، ص ۲) و اجداد این طریقت، به‌ویژه شیخ صفی‌الدین اردبیلی (تولد ۶۵۰ ق) خود در زمره

اهل خرقه و صاحب خانقاه و مریدان بسیار بوده است؛ واژه «صفویه» نیز پیش از آنکه به سلسله ۲۲۸ ساله پادشاهی این خاندان اطلاق گردد، نام فرقه‌ای از صوفیان ایران است که از اواخر قرن هفتم هجری به وجود آمد و با محوریت خاندان و جانشینان صفی‌الدین، به مرور و جاهت دینی و معنوی و طریقتی خود را با گرایش‌ها و خواسته‌های سیاسی و حکومتی آمیخت تا سرانجام در سال ۹۰۷ هجری به کوشش اسماعیل صفوی (در گذشته به سال ۹۳۰ ق)، این رهبری صوفیانه و معنوی و مذهبی در هیئت مقام پادشاهی و سلطنت بر ایران نمود یافت و در عین حال، همچنان مقام صوفیانه «مرشد کامل» و «صوفی اعظم» برای پادشاهان این سلسله تا پایان حفظ شد؛ با این وصف اگر بگوییم نظام و تشکیلات حکومت صفویه، دست کم تا آغاز پادشاهی شاه عباس اول- خصوصاً در تصمیم‌گیری‌های درون تشکیلاتی- مبتنی بر نظام تشکیلاتی و سلسله‌مراتبی صوفیان خانقاهی است، سخن گزافی نگفته‌ایم؛ البته با وجود این زمینه‌ها، نباید پنداشت که روزگار صفوی، مناسب‌ترین شرایط را برای طریقت صفویه فراهم کرده و دستگاه صفوی، بهترین حامی و مروج تصوف بوده است. از نخستین اقدامات شاه اسماعیل به عنوان پایه‌گذار دودمان صفوی در برخورد با برخی صوفیان این بود که وقتی در سال ۹۱۵ هجری از فتح بغداد و بین‌النهرین برمی‌گشت، فرقه علی‌اللهی را در خوزستان به شدت تنبیه کرد و رهبر آنان را در هویزه کشت. (ر.ک: تاریخ روابط خارجی ایران، ص ۱۳) پس از آن، در روزگار شاه طهماسب اول و سپس در زمان شاه عباس اول، با دسته دیگری از فرقه‌های صوفیه که شاید نوعی عرض اندام و رقابت با «مرشد کامل» و طریقت ایشان از رفتار و گفتارشان احساس می‌شد، سرناسازگاری گذاشته شد؛ گویی ماندن و عرض اندام کردنشان به صلاح «صوفی اعظم» و مقام مرشدی ایشان نبود! رفتار خشن و وحشتناک شاه عباس با درویش طریقه نقطویه- که البته داعیه‌های سیاسی هم داشتند- و به‌ویژه شیوه برخوردش با درویش خسرو نقطوی در قزوین (ر.ک: عالم‌آرای عباسی، ۴۴۶/۲، ۴۷۲ و ۴۷۵) و به دنبال آن، منفور شدن این قوم در نظر شاه، یکی دیگر از نمونه‌های برخورد حکومت صفوی با صوفیه است. (ر.ک: ارزش میراث صوفیه، ص ۱۷۲-۱۷۳) شبیه همین برخوردها از سوی حکومت و نیز ترس برخی از علمای مذهب از آموزه‌های گهگاه اباحه‌گرانه گروهی از

صوفیان، باعث گردید که سرانجام دستگاه صفوی صوفیه را تهدیدی هم برای دین و هم برای دولت به حساب آورد و چنین شد که به نوشته یکی از محققان، تصوف «در سرزمین صوفی بزرگ، منکوب گردید و بیرون از طریقت آبا و اجدادی و تولیت تشریفاتی مقبره صفی‌الدین که به عهده طریقه صوفیه بود، دیگر چیزی از تصوف در قلمرو صفوی باقی نماند.» (تصوف ایرانی از منظر تاریخی آن، ص ۵۴)

اما همین جا یادآوری چند نکته را ضروری می‌دانیم:

نخست آنکه درست است تصوف خانقاهی در عصر صفوی، به دلایلی که کم و بیش آوردیم، از رواج و رونق افتاد، اما این بی‌رونی و محدودیت برای همه فرقه‌ها نبود؛ برای مثال، «صوفیان شیعی، بی‌آنکه حاجت به تظاهر داشته باشند، توانستند خود را از این دوره شدت عمل بیرون کشند و به حیات اجتماعی خود ادامه دهند.» (تاریخ ادبیات در ایران، ۱۳۶۶، ص ۲۲۰)، حکومت صفوی بیشتر با صوفیانی درافتاد که از جانب آن‌ها احساس خطر رقابت می‌کرد یا بیم انحراف مردم از آموزه‌هایشان می‌رفت. فرقه حروفیه و نقطویه را که بیش از این اشاره کردیم، قلندریه و مشعشعیه نیز— عمدتاً به دلایل اعتقادی و بیم انحراف مردم و داعیه‌های شگفت‌سرکوب و محدود شدند. (ر.ک: عالم‌آرای عباسی، ۳۵/۱ و ۲۷۵) نوریخشیه نیز چون در دوره شاه طهماسب «داعیه‌های شاهانه» آشکار کردند، سرکوب شدند و فعالیتشان محدود شد. (ر.ک: احسن التواریخ، ص ۳۶۳)، حال آنکه پیش از آن با همه نفوذ خود به صوفیه پیوسته بودند و حتی یکی از بزرگانشان به صدارت شاه اسماعیل هم رسیده بود. (ر.ک: همان، ص ۱۶۷) با این همه، جز نقطویه و حروفیه، دیگر فرقه‌های یاد شده— البته با رعایت احتیاط و پذیرش محدودیت بسیار— در کنار فرقه‌هایی چون ذهبیه و نعمت‌اللهیه به حیات خود ادامه دادند. بسیاری از فرقه‌های تصوف نیز در خارج از ایران، یعنی در هند و عثمانی و ماوراءالنهر و حتی شمال آفریقا به کار خود ادامه می‌دادند.

دوم آنکه، درست است که شکل خانقاهی تصوف در این دوره با محدودیت و برای برخی گروه‌ها با ممنوعیت همراه شد، اما شکل محفلی و خانوادگی آن در میان مردم حفظ شد و به صورت بروز گرایش‌های ذوق‌مندانه عرفانی و سلوک زاهدانه فردی حتی در بین دانشمندان و حکیمان مرتبط با دستگاه صفوی، همچون ملاصدرا و فیض کاشانی

و فقیهانی چون شیخ بهایی و مجلسی اول^۲ هم رونق و رواج یافت. دکتر صفا، برخلاف آنچه پنداشته می‌شود، حتی تشیع و «نهضت‌های صوفیان شیعی مذهب دوران تیموری را ضامن بقای تصوف در دوران ترویج قهرآمیز تشیع و همچنین در عهد غلبهٔ عالمان قشری» [= دوران صفوی] می‌داند. (تاریخ ادبیات در ایران، ۱۳۶۶، ص ۲۲۰) و این مطلب دربارهٔ موضوع مورد بحث ما شایستهٔ توجه بسیار است. جالب است که استاد زرین‌کوب نیز در جای دیگر، گویی نظر خویش را در این زمینه اصلاح می‌کند و به روشنی می‌نویسد: «غلط است یا لااقل مبالغه‌ای نابجاست، اینکه گویند تصوف در دورهٔ صفویه به همراه سایر کمالیات، منسوخ یا مورد تضییق واقع شد و صفویه با آنکه خود از طریق نهضت صوفیه به قدرت رسیدند، صوفیه را به اقسام سختی و خشونت تعقیب نمودند...». (دنبالهٔ جستجو در تصوف ایران، ص ۲۲۳)^۳ به هر روی، داوری نهایی در این باره، شاید این سخن ایشان است که نوشت: «بررسی فرهنگ عهد صفوی روی هم رفته نشان می‌دهد که شعر و تصوف، هر دو در این دوره برای خود روزبازاری داشته‌اند، نهایت آنکه این هر دو در این عهد، خط سیری غیر از آنچه در ادوار قبل داشته‌اند، طی کرده‌اند.» (همان‌جا)

۴. عرفان و تصوف در آثار و سلوک شیخ بهایی

در میان آثار متنوع شیخ بهایی، تمایلات و ذوق‌مندی‌های عرفانی او نخست در شعرهایش، نمود آشکاری دارد و سپس در کتاب معروف *کشکول* او. در این کتاب - که البته، موضوع بررسی این مقاله نیست - اشاره‌های فراوان شیخ به سرگذشت برخی از بزرگان عرفان و تصوف از ابراهیم ادهم و شبلی گرفته تا عطار و مولوی و... و نقل اقوال و اشعار و لطایف و ظرایف بسیار از آن‌ها یا دربارهٔ آن‌ها، هم نشانگر انس و آشنایی بهایی با عرفان و عارفان پیش از خود و تأثیر از آن‌هاست و هم بیانگر مطالعهٔ گستردهٔ او در حوزهٔ عرفان و تصوف است و هم در عین حال، بیانگر ذوق و گرایش عرفانی اوست. گفتنی است که علاوه بر *دیوان شعر و کشکول*، شیخ بهایی، کتاب دیگری هم به نثر دارد که بعضی موضوعات و مسائل عرفانی و صوفیانه به شیوهٔ رمز و تمثیل در آن آورده شده است. این کتاب که ماجرای رویارویی و گفت‌وگوی طنزآمیز موش و گربه دربارهٔ مسائل مختلف اخلاقی و دینی و ادبی و... است، *پند اهل دانش و هوش به زبان*

گرچه و موش^۴ نام دارد که به واقع دربردارنده انتقادات و ملاحظات انتقادی شیخ بهایی درباره تصوف دروغین و صوفی‌نمایان بی‌صفاست.^۵ بهایی همچنین در این کتاب و در خلال مجادلات موش و گرچه، با نقل شعرها و نکته‌ها و حکایت‌های عرفانی و اخلاقی و تاریخی، می‌کوشد عرفان و تصوفی را که از تلبیس و ریا و فریب دیگران برکنار باشد، تأیید و معرفی کند.

در خصوص سلوک عرفانی شیخ بهایی نیز باید گفت، واقعیت آن است که جمع کردن میان روحیه تشریح و مطالعات و دانش‌های عمیق فقهی و اصولی و فلسفی و مناصب دینی و حکومتی از یک سو، و اشتغال به سلوک عارفانه و صوفیانه-به‌ویژه اگر به ملاحظات عاشقانه هم آمیخته باشد- کار بسیار دشواری است و حتی با توجه به جدال همیشگی فقیهان و متکلمان با عارفان و صوفیان، کاری نشدنی به نظر می‌آید؛ اما چنان‌که پیش از این گفتیم، شیخ بهایی به دنبال چنین کاری بوده و دست کم در مقاطعی از زندگی خویش چنین هم زیسته است و اساساً یکی از جنبه‌های بزرگی و شهرت و مقبولیت شخصیت بهایی، در جمع میان این مقوله‌های گریزان از هم نمود یافته است. جالب است که وجود این جنبه‌های متفاوت و گهگاه متناقض در زندگی و اندیشه و شخصیت شیخ بهایی، اظهار نظرها و برداشت‌های کاملاً دور از همی را درباره او موجب گردیده است؛ از یک سو، دکتر صفا عرفان او را «فاقد تازگی» می‌داند و می‌نویسد عرفان موجود در شعرهایش در حد «چاشنی تند عرفانی» است (ر.ک: تاریخ ادبیات در ایران، ۱۳۶۷، ص ۱۰۴۳) و از دیگر سوی، داوری سعید نفیسی است که گرایش و پرداختن بهایی را به مشرب تصوف چنان عمیق و کار او را در این مورد چنان ریشه‌دار می‌داند که می‌نویسد: «جای آن دارد تا بهایی را بزرگ‌ترین عارف قرن نهم و اوایل قرن دهم ایران بشماریم»؛ آنگاه بهترین نمود این گرایش و توجه عارفانه و صوفیانه را در شعرهای فارسی او می‌داند. (ر.ک: نفیسی، ۱۳۶۱، ص ۳۸) اما به نظر می‌آید که هم داوری شوق‌مندانه استاد نفیسی و هم نقد مبرمانه و از سر تخفیف دکتر صفا درباره عرفان و تصوف شیخ بهایی- که اولی او را «بزرگ‌ترین عارف قرن نهم و اوایل قرن دهم ایران» می‌داند و دومی، تصوف او را «فاقد تازگی» و عرفانش را در حد «چاشنی شعر» ش قلمداد می‌کند- خالی از افراط و مبالغه، و تفریط و خوارداشت نیست. در این باره باید

گفت شیخ بهایی در عین انتقاد از صوفیان دروغین و مخالفت با تصوف آن‌ها در کتاب گربه و موش- که این مخالفت تا حدودی متأثر از فضای حاکم بر جامعه عصر صفوی هم می‌باشد، خود در سلوک شخصی و حتی در منظر جامعه، عشق و معرفت و ذوق و شور و آزادگی و وارستگی را با زهد و علم وسیع خویش همراه کرده بود تا آنجا که زندگی‌اش به چشم بسیاری از اهل طریقت، یادآور زندگی برخی از عارفان بزرگ و قلندران آزاده همچون مولانا و ابراهیم ادهم بود؛ با این همه، عرفان و تصوف بهایی در عین ظرافت و لطف، مؤلّد و خودبنیان نیست و اساساً نه در قالب نظام خانقاهی می‌گنجد و نه می‌توان شیوه سلوک او را به فرقه‌ای از فرقه‌های عصر منطبق کرد؛ عرفان او مبتنی بر مطالعات پیوسته متون و تجربه‌های دینی و عرفانی و دریافت‌های عمیق علمی و آمیختنش با ظرایف هنری و ذوقی و شور عاشقانه و رندانه است و چنان‌که در ادامه نشان خواهیم داد، سلوک و تأملات و ملاحظات عرفانی‌اش به عرفان مولانا شباهت بسیار دارد.

بهایی، علاوه بر توجه به مباحث نظری عرفان که در آثار او بازتاب دارد، در مقاطعی از زندگی نیز، به شیوه‌ای عملی و عینی سلوکی عاشقانه و درویشانه داشته است. بنا بر نقل اسکندربیک منشی، مورخ آن روزگار، شیخ به مصاحبت «ارباب سلوک» شوق فراوان داشت و هر گاه فرصتی دست می‌داد یا رخصتی می‌یافت، به این کار می‌پرداخت. او، مکرر به بهانه سیاحت و سفر حج، با آنکه منصب شیخ الاسلامی اصفهان را داشت، «به کسوت درویشان» درمی‌آمد و در ایام سیاحت به صحبت «اکابر صوفیه و ارباب سلوک و اهل الله» می‌رسید. (دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۲۵۹)

شهرت اشتغال بهایی به تصوف، گویا چنان بوده که در برخی منابع (ر.ک: طرائق الحقایق، ۱/۱۸۳) به طریقه «نوربخشیه» و جای دیگر به سلسله «نعمت‌اللهیه» منسوب شده است: [بهایی] در زمره صوفیه صافیه... بلکه از مشایخ سلسله علیّه نعمت‌اللهیه است که نظماً و نثراً بالعربیّه و الفارسیه، تحریض و ترغیب بدان طریقه مرتضویه فرموده. (همان، ص ۲۵۴) اگرچه استاد زرین‌کوب انتساب بهایی را به فرقه نوربخشیه «محل تردید» می‌داند (دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۲۳۵ و ۲۵۹)، شایسته یادآوری است که غیر از بهایی بعضی دیگر از فقیهان و حکیمان بزرگ آن روزگار همچون

میرفندرسکی، میرداماد، ملاصدرا، فیض کاشانی و محمدتقی مجلسی اول نیز به فرقه نوریخشی و نعمت‌اللهی منسوب شده‌اند. (ر.ک: معصوم علیشاه، ۱۳۸۲، ۱/۱۸۳ و ۲/۳۲۳) در نقد و تحلیل این انتساب‌ها می‌توان چنین گفت که علاوه بر گرایش‌های کمابیش صوفیانه این گروه از فقیهان و حکیمان عصر، یکی هم تشابهات و مشترکات ذوقی و درک و دریافت‌های عرفانی‌شان با برخی از فرقه‌های تصوف است. ملامحمدتقی مجلسی اول بعضی از رسم‌ها و آیین‌های صوفیه، از جمله چله‌نشینی و التزام به اذکار و خلوت را رعایت می‌کرده و در دفاع از تصوف، آن را به ائمه معصومین منتسب می‌کرده است. (ر.ک: دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۲۵۹) علاوه بر این‌ها، شیعه بودن برخی از این فرقه‌ها همچون «نوریخشیه» و «ذهبیه» و اعتبار و اهمیت مسئله «ولایت» در نزد این فرقه‌ها (و از جمله نزد نوریخشیه) و نیز سازگاری این مسئله با نظر شیعه و نیز اخلاص و اظهار ارادت آن‌ها به اهل بیت (به‌خصوص در طریقه ذهبیه) و رعایت ظواهر شرع و دوری مشایخ آن از داعیه‌های محل نزاع، موجب شده که بعضی از محققان همچون صاحب *طرائق الحقائق*، این گروه از فقیهان و حکیمان عصر را نیز به فرقه‌های یاد شده منسوب کنند و احتمالاً می‌خواستند از این راه، با استفاده از احترام و اعتبار این فقیهان و حکیمان با نفوذ، برخی فرقه‌ها و در کل، خود تصوف را از طعن و لعن علمای قشری و گزند و آسیب عوام و کارگزاران حکومت‌ها محافظت کنند.

۵. اصول بینش عرفانی شیخ بهایی

اگر بخواهیم برای عرفان شیخ بهایی نیز به اصولی قایل شویم، آن‌گونه که از شعرهای او برمی‌آید، ریاستیزی، عشق و رندی از جمله موضوعات عرفانی‌اند که بیشترین کاربرد را در شعر و اندیشه او داشته‌اند؛ بنابراین می‌توان از آن‌ها به اصول عرفانی مورد توجه شیخ تعبیر کرد. تفصیل این سخن در شعر و اندیشه او بدین قرار است: نکوهش ریا و ریاکاران، مبارزه با زهد خشک زاهدان و عالمان قشری، پناه بردن به عالم رندی و گاه حتی تظاهر به بی‌تقوایی برای انکار و تخطئه تقوافروشان، تأکید بر عنصر عشق به عنوان مقام و مقصد عالی سالک و سفارش به عاشقی به عنوان شیوه اصلی سلوک و صفت واقعی سالک.

شیخ بهایی در بیان این گرایش‌ها رندانه و گاه به شیوه ملامتیان رفتار می‌کند و از اینکه مورد نقد و انکار قشری مسلکان قرار گیرد، پروایی ندارد. برابر این بررسی، از میان این موضوعات، ریاستیزی و طرد و تخطئه زهد خشک زاهدان عاری از انعطاف، بیشتر از دیگر موارد، مورد توجه شیخ بهایی بوده است. این تأکید و توجه او، دست کم دو علت مهم فردی و اجتماعی داشته است: یکی مشرب وسیع، آزاداندیشانه و رندانه و خوش‌باشانه بهایی و دیگر، فضای متصلب و ریاپرور آن روزگار، در کنار سخت‌گیری‌های متظاهرانه برخی زاهدان ریایی و عالمان قشری. مفهوم رندی در اندیشه شیخ بهایی عمدتاً معطوف به بیان سرخوشانه و سلوک درویشانه و گریز از تقوای ظاهری و پناه بردن عوالم اهل ملامت است؛ نمونه را در غزل زیر بنگرید:

نگشود مرا ز یاریات کار	دست از دلم ای رفیق بردار
رندی‌ست ره سلامت ای دل	من کرده‌ام استخاره صدبار
سجاده زهد من که آمد	خالی از عیب و عاری از عار
پودش همگی ز تار چنگ است	تارش همگی ز پود زَنار...
افسوس که تقوی بهایی	شد شهره به رندی آخر کار

(کلیات اشعار بهایی، ص ۱۰۹)

جنبه دیگری از رندی‌های بهایی در مثنوی‌های او بازتاب دارد، آنجا که بی‌پروا و فارغ از ملاحظات شرعی و عرفی به شیوه اهل ملامت آرزوهای محال می‌کند:

چه خوش بودی ار باده کهنه سال	شدی بر من خسته یکدم حلال!
که خالی کنم سینه را یک زمان	ز غم‌های پی در پی بی‌کران
رود محنت دهر از یاد من	شود شاد این جان ناشاد من
غم و غصه را خاک بر سر کنم	دمی لذت عمر نوبر کنم...
بهایی دل از آرزوها بشو	که من طالعت می‌شناسم، مگو...

(همان، ص ۱۶۰)

در ادامه مقاله (مدخل ۶-۲ تا ۶-۴) ضمن بررسی مفصل موضوعات عرفانی در شعر و اندیشه شیخ بهایی، نمونه‌های بسیاری از شعرهای عرفانی مورد کاربرد او را آورده‌ایم که در اینجا برای گریز از تطویل و تکرار، از نقل آنها خودداری می‌کنیم.

۶. بازتاب تصوف و عرفان در شعرهای فارسی شیخ بهایی

۶-۱. از شاعری شیخ بهایی

تکیه و تأکید ما در بررسی ملاحظات عرفانی شیخ بهایی بر شعرهای فارسی اوست؛ گو اینکه برابر با سنت رایج در ایران، عرفان و ملاحظات عرفانی عمدتاً در ظرف شعر نمود و شهرت یافته، و بهایی نیز از این ظرفیت به خوبی بهره برده است. دیوان موجود شیخ بهایی که مورد استفاده ما در این پژوهش است، حدود ۷۰ صفحه است و گویا از کَشکول و گریه و موش و دیگر تألیفات او و نیز از لابلای برخی سفینه‌ها و تذکره‌ها، همچون مجمع الفصحا و ریاض العارفین، گردآوری و با عنوان دیوان و کلیات اشعار او چاپ شده است. این دیوان مختصر شامل دو شعر عربی، ۲۵ غزل (از ۳ تا ۱۰ بیت)، ۷۹ رباعی، ۱۰ مثنوی پراکنده (از ۲ تا ۱۵ بیت)، چهار مثنوی-منظومه بلند مستقل (جمعاً در ۸۸۵ بیت)، ۵ قطعه، یک مخمس، یک مستزاد، و چند تک‌بیت (همه به فارسی) است. از این میان، برخی غزل‌ها و مثنوی‌های او نیز به صورت ملمع‌اند و به هر حال، توانایی شیخ بهایی را در سرودن شعر فارسی و عربی نشان می‌دهند.

شیخ بهایی اگرچه در دوره رواج سبک هندی شاعری می‌کرده، اما جز در یک غزل به مطلع:

پای آمیدم، بیابان طلب گم کرده‌ای شوق موسایم، سر کوی ادب گم کرده‌ای
(همان، ص ۱۱۱)

و نیز در برخی رباعیاتش که واژگان تازه آن روزگار (مثل عینک و فرنگ) و برخی ساخت‌های تازه نحوی را به کار برده، نشانه‌های آشکار دیگری از سبک هندی در شعرش نمی‌بینیم؛ شاید به این سبب که در کنار اشتغالات و دل‌مشغولی‌های گوناگون، شعر را جدی نمی‌گرفته و چندان سنت رو به دگرگونی شعر فارسی آن زمان-از عراقی به وقوعی و هندی-را دنبال نمی‌کرده و یا اصلاً در جریان این تحولات نبوده است؟

بهایی، به دلیل آنکه زبان مادری‌اش عربی بود و فارسی علمی و رسمی را از راه مطالعه متون اصیل نظم و نثر فارسی آموخت و نیز به سبب آنکه دانشمند علوم دینی بود، واژگان عربی و مصطلحات عربی معمول در حوزه علمی نظیر تفسیر و حدیث و فقه و

اصول را در آثار و اشعار خود بسیار به کار برده است. همچنین، در برخی مثنوی‌های ملمع‌اش که فارسی را با عربی همراه کرده و یا در مثنوی فارسی «شیر و شکر»^۶ که بحر نامأنوس و ناهموار «خبب» را، برای نخستین بار در شعر فارسی به کار برده، در نظر خواننده شعر فارسی از روانی و سادگی و همواری زبان شعر دور شده و گویا به سبب همین موارد است که یکی از پژوهشگران به تلویح، او را در گروه کسانی می‌داند که در روزگار صفوی با نوشته‌ها و سروده‌هایشان «به نحو زبان فارسی آسیب زدند». این پژوهشگر در ادامه می‌نویسد: «معروف است که ظریفان به طنز در مورد شیخ بهایی می‌گفتند که به نظر فضلالی عرب شعر فارسی بهایی از شعر عربی او بهتر است، اما در نظر فضلالی عجم شعر عربی شیخ از اشعار فارسی او خوش‌تر افتاده است!» (سبک‌شناسی شعر، ص ۲۹۶) دکتر صفا، زبان شعر بهایی را «درست ولی پرآمیغ» می‌داند و «شهرت و مایه علمی و مقام بلند اجتماعی و مذهبی» او و نیز «چاشنی تند عرفانی» شعرهایش را موجب رواج آن‌ها قلمداد می‌کند و اگرچه او را شاعری درباری نمی‌داند، در مجموع «شاعری متوسط» می‌شمارد. (ر.ک: تاریخ ادبیات در ایران، ۱۳۶۷، ص ۱۰۴۳)

درباره داوری‌های یاد شده، باید گفت شعر بهایی پر از واژگان و اصطلاحات عربی است و به لحاظ نحوی نیز، گاه سست و ناهموار است. با این همه، غزل‌ها و رباعیات و تنها مخمس او، عموماً روان و دلنشین و به خاطر سپردنی‌اند و بیشتر مثنوی‌هایش نیز ساده و محکم‌اند. اکنون که بحث ارزیابی شعرهای شیخ بهایی در میان است، بیراه نیست که به تأثیرپذیری‌های او از شاعران دیگر- به ویژه شاعران عارف- نیز اشاره‌ای کنیم، زیرا بنیان مقاله حاضر بر مطالعه و بررسی شعرهای عرفانی بهایی استوار است و از آنجا که در بررسی اندیشه‌های هر اندیشمندی، یافتن سرچشمه‌ها و اندیشه‌های اثرگذار گذشتگان مهم‌اند، لازم دیدیم به برخی از آن‌ها بپردازیم. از دیگر سوی، عرفان شیخ بهایی با همه ذوق و ظرافتی که دارد، عرفانی خودبنیان و مستقل نیست و چنین به نظر می‌رسد که بهایی بیشتر از راه مطالعه آثار شعر عرفانی فارسی با شعر عرفانی آشنا و مأنوس شده است و به دنبال این آشنایی، ذوق‌مندی‌ها و ملاحظات عرفانی خود را نیز در ظرف شعر ارائه و عرضه کرده است؛ این مسئله نیز ما را از پرداختن به برخی سرچشمه‌های شعر عرفانی بهایی ناگزیر می‌کند.

به گواهی بسیاری از شعرهای بهایی و نیز اشارات او در کتاب‌های کشکول و گربه و موش، فردوسی، سنایی، عطار، سعدی، مولانا، عراقی، حافظ و عبید آشنا و بلکه مأنوس بوده است و از بعضی از آن‌ها، چه در موضوع و اندیشه و چه در زبان و بیان تأثیر گرفته و گاه از برخی هم شاعری نقل کرده است. در این میان، البته مولانا و مثنوی او جایگاه ویژه‌ای در کار شاعری و عرفان و اندیشه شیخ بهایی داشته و به طور مکرر، از او با نام «مولوی معنوی» یاد کرده است و حتی بعضی موضوعات و مضامین مثنوی را در مثنوی‌های «نان و حلوا» و «نان و پنیر» خویش وارد کرده و با همان وزن و بحر و دایره واژگانی و سبک و سیاق مولانا، بازسازی کرده است. از این روی، مثنوی‌های بهایی عموماً مولویانه‌اند و ما در بررسی مثنوی‌های او بدان‌ها خواهیم پرداخت.

در میزان توجه بهایی به شعر فارسی پیش از خود، همین بس که او حتی شعر شاعر گمنام و بسیار کم‌شعری چون خیالی بخارایی (در گذشته به سال ۸۵۰ ق) را نیز از نظر دور نداشته و گویا به سبب اشتراکات ذوقی که میان خود و آن گوینده اهل معنا و ذوق و شور قرن نهم می‌دیده، غزل نغز و دلکش او را به مطلع «ای تیر غمت را دل عشاق نشانه...» تخمیس کرده و یکی از ماندگارترین و مشهورترین مخمسات شعر فارسی را ساخته و با این کار هم به شهرت شاعری خودش افزوده و هم موجب شهرت این غزل و بلکه شاعر گمنام آن شده است. درست به سبب همین توجه به شعر عرفانی فارسی است که استاد نفیسی، سبک غزل‌ها و رباعیات بهایی را «سبک شعرای متصوف ایران» می‌داند و به اجمال می‌نویسد: «اغلب، سخن او به غزلیات معروف عراقی شاعر قرن هفتم و گاهی نیز به اشعار خواجه حافظ شبیه شده است.» (نفیسی، ۱۳۶۱، ص ۸۲) منظور سخن نفیسی در تشبیه سخن بهایی به شعر عراقی و حافظ، شاید این است که در شور و حال و سرخوشی و خاکساری، غزل‌های عرفانی بهایی یادآور غزل عراقی است و در رندی و انتقادات رندانه از زاهدان ریایی، حافظانه است؛ علاوه بر این، برخی غزل‌های حافظ را نیز استقبال کرده که در ادامه بدان‌ها خواهیم پرداخت.

۲-۶. عرفان در غزل‌های شیخ بهایی

جز در دو غزل که از نوع اندرزهای اخلاقی است، بهایی در همه غزل‌هایش به طور

مستقیم و غیرمستقیم به عرفان و موضوعات عرفانی پرداخته است. به لحاظ سبک‌شناسی واژگان نیز، دایره واژگانی و تعبیرات عرفانی در غزل‌های عرفانی بهایی، کاملاً متناسب با مشرب‌رندی و خوش‌باشی و عاشقانه او و نیز برآیند تأملات انتقادی‌اش از بی‌عملان ریاکار و قشری مشربان متظاهر است. در این شیوه - و حتی در کاربرد واژگان رندی و انتقادی - شیخ بهایی شباهت بسیاری به حافظ دارد و اساساً واژگان حافظ را به کار گرفته است. برخی از واژگان و ترکیبات پر بسامد در غزل‌های بهایی عبارت‌اند از: ساقی، جام، شراب، طلب، مستی، دوست، دل، عاشق، عشق، عشق‌بازان، وصال، جانان، نگار، شوق، عشوه، زنار، خرقه سالوس، رندی، رند، دیر، مسجد، میکده، میخانه، زهد، خرقه‌سوزی، صومعه، زاهد، سالک، عابد، تقوا، توبه، زرق، ریا، مفتیان شهر، قمار عشق، شراب روحانی، حجاب جسمانی.

اکنون و به اختصار، چند بیت از برخی غزل‌های بهایی را که در بردارنده مضامین و موضوعات پیش‌گفته عرفانی است، نقل می‌کنیم. نخست گروه غزل‌هایی که عنصر «عشق» در آن‌ها موضوع اصلی است؛ با یادآوری این نکته که نگاه بهایی به مسئله عشق و تلقی او از این موضوع در غزل‌هایش بیش از همه به حافظ شبیه است:

* نمونه اول:

آتش به جانم افکند شوق لقای دلدار از دست رفت صبرم، ای ناقه پای بردار
در کیش عشق‌بازان راحت روا نباشد ای دیده اشک می‌ریز ای سینه باش افگار...
در فال ما نیاید جز عاشقی و مستی در کار ما بهایی کرد استخاره صد بار
(کلیات اشعار بهایی، ص ۱۰۹)

به نظر می‌آید این غزل معروف بهایی، هم در وزن و هم در مضامین، نظیره‌ای است از غزل معروف حافظ به مطلع:

دل می‌رود ز دستم صاحب‌دلان خدا را دردا که راز پنهان خواهد شد آشکارا
(دیوان حافظ، ص ۶)

* نمونه دوم:

تا سرو قباپوش تو را دیده‌ام امروز در پیرهن از ذوق نگنجیده‌ام امروز
من دامن و دل، غیر چه داند که در این بزم از طرز نگاه تو چه فهمیده‌ام امروز...

بر باد دهد توبه صد همچو بهایی
آن طره طرّار که من دیده‌ام امروز
(کلیات اشعار بهایی، ص ۱۱۱)

* نمونه سوم:

ساقیا بده جامی، زان شراب روحانی
بی وفا نگار من می‌کند به کار من
دین و دل به یک دیدن باختیم و خرسندیم
ما سیه‌گلیمان را جز بلا نمی‌شاید
تا دمی بیاسایم زین حجاب ظلمانی
خنده‌های زیر لب عشوه‌های پنهانی
در قمار عشق ای دل کی بود پشیمانی؟...
بر دل بهایی نه، هر بلا که بتوانی
(همان، ص ۱۱۴)

بهای، غزل بالا را نیز که از بهترین و معروف‌ترین غزل‌های اوست، در استقبال از
غزل شورانگیز حافظ به مطلع

وقت را غنیمت دان آن‌قدر که بتوانی
حاصل از حیات ای جان این دم است تا دانی
(دیوان حافظ، ص ۳۷۰)

سروده است. این تأثیرپذیری و شباهت- بی آنکه ارزش و زیبایی این غزل بهایی را
تحت الشعاع قرار دهد- تا آنجاست که حتی قافیه‌های پنج بیت غزل بهایی، قافیه‌های
غزل حافظ‌اند.

* نمونه چهارم:

در این نمونه، آهنگ سخن و شیوه خطاب بهایی، غزل معروف فخرالدین عراقی
شاعر قرن هفتم را به یاد می‌آورد که سرود:

ز دو دیده خون فشانم ز غمت شب جدایی
چه کنم که هست اینها گل باغ آشنایی
و اما دو بیت از غزل بهایی:

بگذر ز علم رسمی که تمام قیل و قال است

من و درس عشق ای دل که تمام وجد و حال است

طمع وصال گفتمی که به کیش ما حرام است

تو بگو که خون عاشق به کدام دین حلال است...

(کلیات اشعار بهایی، ص ۱۰۷)

شیخ بهایی، همچنین در غزل دیگری شبیه به شاعران سبک عراقی و به‌ویژه

فخرالدین عراقی، از عشق و خاکساری نسبت به سگ کوی جانان می‌گوید:

تازه گردید از نسیم صبحگاهی جان من شب مگر بودش گذر بر منزل جانان من...
با خیالت دوش بزمی داشتم راحت‌فزا از برای مصلحت بود این همه افغان من
رفتم و پیش سگ کویت سپردم جان و دل ای خوش آن روزی که پشت جان سپارد جان من
(همان، ص ۱۱۳)

شیخ بهایی در غزل‌های گروه دوم که با موضوعات ریاستیزی و انتقادات رندانه سروده، نیز طرز نگاهش کاملاً حافظانه است. ابیاتی از چند غزل او را می‌خوانیم:

* نمونه اول:

یک گل ز باغ دست کسی بو نمی‌کند تا هرچه غیر اوست به یک سو نمی‌کند
روشن نمی‌شود ز رمذ چشم سالکی تا از غبار می‌کده دارو نمی‌کند
گفتم ز شیخ صومعه کارم شود درست گفتند او به دردکشان خو نمی‌کند...
زرق و ریاست زهد بهایی و گرنه او کاری کند که کافر هندو نمی‌کند
(همان، ص ۱۰۸)

* نمونه دوم:

آنان که شمع آرزو در بزم عشق افروختند از تلخی جان‌کندنم از عاشقی واسوختند
دی مفتیان شهر را تعلیم کردم مسئله وامروز اهل می‌کده رندی ز من آموختند
چون رشته ایمان من بگسسته دیدند اهل کفر یک رشته از زَنار خود بر خرقة من دوختند
درگوش اهل مدرسه یارب بهایی شب چه گفت؟ کامروز آن بیچارگان اوراق خود را سوختند
(همان، ص ۱۰۷)

* نمونه سوم:

نگشود مرا ز یاریات کار دست از دلم ای رفیق بردار
رندی‌ست ره سلامت ای دل من کرده‌ام استخاره صلدبار
سجاده زهد من که آمد خالی از عیب و عاری از عار
پودش همگی ز تار چنگ است تارش همگی ز پود زَنار...
افسوس که تقوی بهایی شد شهره به رندی آخر کار
(همان، ص ۱۰۹)

* نمونه چهارم:

نمونه چهارم از این غزل‌ها، ملمعی است که هم در وزن و قافیه و هم در پاره‌ای مضامین با غزل معروف حافظ (الا یا ایها الساقی ادر کأساً و ناولها...) مشترک است و بهایی مصراع نخست غزل حافظ را در شعر خود تضمین کرده است. در این غزل، بهایی آشکارتر از همیشه به جنگ زهدفروشان و سالوسان می‌رود و در بیتی، ناتوانی و نارسایی علوم عقلی (فلسفه) را در وصول به حقیقت یادآور می‌شود. شاید بتوان گفت در بیان این مطلب، تعریضی به برخی فیلسوفان هم‌روزگار خویش هم دارد که برای وصول به حقیقت، سخت به «تدقیقات مشایی» و «تحقیقات اشراقی» سرگرم بوده‌اند. اکنون سه بیت از این غزل ملمع:

مضى فى غفلة عمرى كذا لك يذهب الباقي «ادر كأساً و ناولها آلا یا ایها الساقی»
شراب عشق می‌سازد تو را از سر کار آگه نه تدقیقات مشایی نه تحقیقات اشراقی...
بهایی خرقة خود را مگر آتش زدی کامشب جهان پر شد ز دود کفر و سالوسی و زراقی؟
(همان، ص ۱۱۴)

پیش‌تر گفتیم که شیخ بهایی با غزل زیبا و دلنشین خیالی بخارایی، شاعر گمنام و کم‌شعر قرن نهم، مخمسی بسیار معروف-البته در هفت بند- ساخته است و نام این شاعر را نیز بر سر زبان‌ها انداخته؛ از آنجا که این شعر، سراسر ذوق و سرشار از ملاحظات عاشقانه و عارفانه است و در مجموع، برآیندی از همه تأملات عاشقانه و عارفانه و رندانه و انتقادی بهایی تواند بود، نقل دو بند آن را بیراه نمی‌بینیم. با یادآوری این نکته که این مخمس و دو غزل ذکر شده در نمونه اول و سوم گروه نخست، آن‌چنان در حافظه دوستان و خوانندگان شعر فارسی ماندگار شده که می‌توان گفت بهایی، شهرت شاعری خویش را وامدار آن‌هاست:

تا کی به تمنای وصال تو یگانه اشکم شود از هر مژه چون سیل روانه
خواهد به سرآید شب هجران تو یا نه؟ «ای تیر غمت را دل عشاق نشانه

جمعی به تو مشغول و تو غایب ز میانه»

رفتم به در صومعه عابد و زاهد دیدم همه را پیش رخت راکع و ساجد
در میکده رهبانم و در صومعه عابد «گه معتکف دیرم و گه ساکن مسجد
یعنی که تو را می طلبم خانه به خانه»...

(همان، ص ۱۶۱)

۳-۶. عرفان در مثنوی‌های شیخ بهایی

این درست که شور و شیدایی‌ها و سرخوشی‌های رندانه شیخ بهایی به اقتضای قالب
غزل، در غزل‌های او بیش از مثنوی‌هایش نمود یافته است، اما در میان مثنوی‌های او نیز
چنین ملاحظات شوق‌انگیزی وارد شده است. پیش از آنکه به سه مثنوی- منظومه مهم او
بپردازیم، چند بیتی از دو مثنوی او را که در گروه مثنوی‌های پراکنده دیوانش آمده، نقل
می‌کنیم. مثنوی نخست به خوبی بیانگر روحیات قلندرانۀ شیخ و نشانگر تمایل او به
سلوک درویشانه و گریزش از زندگی پرتجمل درباری است و سخن صاحب عالم‌آرای
عباسی را درباره سیاحت‌های گاه و بیگاه و «بهانه‌های مکرر» شیخ برای سفر حج و
«درآمدن به کسوت درویشان» (ر.ک: دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۲۵۹) تأیید
می‌کند:

از سمور و حریر بیزارم	باز میل قلندری دارم
تکیه بر بستر منقش بس	بر تنم نقش بوریاست هوس
چند گویم ز خیمه و الجوق	چند بینم کجاوه و صندوق
گر نباشد اتاق و فرش حریر	کنج مسجد خوش است و کهنه حصیر
دلم از قال و قیل گشته ملول	ای خوشا خرقه و خوشا کشکول
لوحش الله ز سینه جوشی‌ها	یاد ایام خرقه‌پوشی‌ها
ای خوش ایام شام و مصر و حجاز	فارغ از فکرهای دور و دراز
باز گیرم شهنشهی از سر	وز کلاه نم‌د کنم افسر...

(کلیات اشعار بهایی، ص ۱۵۹)

شیخ بهایی در مثنوی دیگری که باز هم نشانگر خستگی و شکایت او از احوال و
اوضاع روزگار و اشتغالات رسمی و عرفی زندگی است، قلندرانۀ سخن می‌گوید و
حافظانه و رندانه آرزو می‌کند! آرزوهایی که از مردی چون او بعید می‌نماید. آهنگ

کلام او در این مثنوی، یادآور ساقی‌نامه‌ها- به‌ویژه ساقی‌نامه حافظ- است که شاعر معمولاً در آن، فارغ از ملاحظات و قید و بندهای عرفی و شرعی از آرزوهای محال خود می‌گوید:

چه خوش بودی ار باده کهنه‌سال	شدی بر من خسته یکدم حلال!
که خالی کنم سینه را یک زمان	ز غم‌های پی در پی بی‌کران
رود محنت دهر از یاد من	شود شاد این جان ناشاد من
غم و غصه را خاک بر سر کنم	دمی لذت عمر نوبر کنم...
بهبایی دل از آرزوها بشو	که من طالعت می‌شناسم، مگو...

(همان، ص ۱۶۰)

اکنون، به سه^۷ مثنوی- منظومه بهایی «نان و حلوا»، «شیر و شکر» و «نان و پنیر» می‌پردازیم؛ با این توضیح که از میان این سه، تنها مثنوی- منظومه نان و حلوا او را به تفصیل بررسی می‌کنیم. دلیل این کار یکی این است که هم از دو منظومه دیگر مفصل‌تر است، و هم همه ویژگی‌های موضوعی و مضمونی آن‌ها را نیز در خود جمع دارد. از این روی، پرداختن جداگانه به دو مثنوی دیگر، موجب تکرار و تطویل و در نتیجه ملال خواننده است.

مثنوی- منظومه «نان و حلوا» یا سوانح السفر الحجاز در ۴۰۸ بیت به وزن و بحر مثنوی مولوی است. بهایی خود در چند جمله به نثر عربی و به عنوان مقدمه بر این منظومه نوشته است که بیشتر این شعر را در سفر حج و هنگام زیارت تربت پیامبر(ص) سروده و در واقع، شرح احوال درونی و ملاحظات و تأملات روحانی او در این سفر معنوی است. شیوه کار بهایی در طرح موضوعات و چارچوب مباحث این منظومه و نیز دو منظومه «شیر و شکر» و «نان و پنیر»، شبیه به شیوه منظومه‌پردازی‌های سنایی و عطار و مولانا در حدیقه و منطق‌الطیر و مثنوی است، یعنی شاعر مطالب خود را با عنوان‌های مشخص در موضوعات اخلاقی و عرفانی و طی چند فصل همراه با نقل حکایات تمثیلی ارائه می‌کند؛ البته آهنگ سخن بهایی در این منظومه‌ها، بیشتر تربیتی و اخلاقی و همراه با نقد و تبیین این موضوعات در رفتار و گفتار انسان است؛ به عبارت دیگر، بهایی در قیاس با غزل‌هایش که سرشار از ذوق و شور و حال‌اند، در

این مثنوی‌ها اغلب به شیوه مذکران و معلمان اخلاق به بیان مبانی اخلاق و عرفان عملی می‌پردازد. ملمّع‌پردازی، یعنی وارد کردن مصراع‌ها و بیت‌های عربی در این مثنوی- منظومه‌ها از دیگر ویژگی‌های کار بهایی است. او این کار را معمولاً در آغاز منظومه یا آغاز برخی فصل‌ها انجام داده است و گاهی نیز یک فصل- مثلاً فصل پایانی نان و حلوا- را، جز دو سه بیت، سراسر به عربی سروده است. شیوه ملمّع‌پردازی بهایی در مثنوی‌ها به‌ویژه در وارد کردن تک‌مصراع‌ها، یادآور کار مولانا در مثنوی است که او نیز- البته نه به اندازه بهایی- در خلال سخن خویش مصراع یا بیتی عربی آورده است. (نمونه را ر.ک: مثنوی، ۹۹/۱، ۱۰۰، ۱۲۸، ۱۲۹ و...)

موضوع مثنوی «نان و حلوا» همچون دو مثنوی دیگر شیخ بهایی، سراسر مسائل اخلاقی و عرفانی است و البته برخی موضوعات و ملاحظات فقهی و کلامی را نیز به اقتضای بعضی موضوعات عرفانی و اخلاقی، طرح می‌کند. همچنین نقل و تفسیر و تأویل بعضی از آیات و روایات در ضمن پاره‌ای مباحث عرفانی و اخلاقی، از دیگر جنبه‌های کار بهایی در مثنوی‌های عرفانی او است. نام‌گذاری‌های بهایی بر این مثنوی‌ها نیز برآمده از ملاحظات عرفانی وی است، مثلاً منظور او از نان و حلوا- عنوان مثنوی مورد بحث- دنیا و تعلقات دنیایی (اعم از زن و فرزند و علم و مدرسه و مقام و...) است، سفارش او نیز ترک همه اینهاست:

نان و حلوا چیست؟ این تدریس تو	کان بود سرمایۀ تلبیس تو
هرچت از حق باز دارد ای پسر	نام کردم نان و حلوا سر به سر
نیست جز تقوا در این ره توشه‌ای	نان و حلوا را بهل در گوشه‌ای

(کلیات اشعار بهایی، ص ۱۲۹)

مثنوی «نان و حلوا»، علاوه بر مقدمه کوتاه به نثر عربی، یک مقدمه ۱۸ بیتی بدون عنوان و ۱۷ فصل عنوان‌دار و ۵ حکایت دارد. برای اینکه دقیق‌تر و آسان‌تر از محتوای این مثنوی بلند آگاه شویم، بهتر است عنوان چند فصل (مدخل) آن را بیاوریم؛ این عنوان‌ها، درحقیقت فهرست موضوعات طرح شده در مثنوی نان و حلوا محسوب‌اند: «حکایت فی بعض اللیالی؛ فی التأسف و الندامۀ علی صرف العمر فیما لاینفع فی القیامۀ و تأویل قول النبی ص: سورة المؤمن شفاء؛ فی قطع العلائق و العزلة عن الخلائق؛ فی

الذم العلماء المتشبهين بالامراء المترفعين عن سيرة الفقراء؛ في تأويل قول النبي (ص): حب الوطن من الايمان؛ في الريا و التلبيس بالذین هم اعظم جنود ابليس؛ في ذم اصحاب التدريس الذین مقصدهم مجرد اظهار الفضل و التلبيس، سؤال بعض العارفين من بعض المنعمين، في ذم من يتفاخر بتقرب الملوك مع أنه بزعم [يُزعم] الانخراط في سلوك اهل السلوك؛ في ذم من تشبه بالفقراء السالكين و هو في زمرة الاشقياء الهالكين.»

درباره این عنوان‌ها یادآوری چند نکته ضروری است. نخست اینکه همه آنها عرفانی یا اخلاقی‌اند و به طور قطع، طرح و بیان این موضوعات ناظر بر رفتار و گفتار کسانی از اهل روزگار شاعر اعم از شیخ و مفتی و فقیه و صوفی و صاحب منصب درباری است. حتی ممکن است به نوعی، انتقاد از دوران زندگی در دربار و اشتغالات رسمی و علمی خود شاعر نیز باشد که در این صورت، خودانتقادی شجاعانه‌ای است. دیگر آنکه، آهنگ کلام بهایی در بیان این موضوعات تعلیمی و تنبیهی است. نکته سوم اینکه موضوعات و مدخل‌های این مثنوی، بیشتر از جنس موضوعات و مسائل «سلبی» مرتبط با عرفان و اخلاق‌اند تا موضوعات و مسائل «ایجابی» مربوط به این حوزه؛ به عبارت دیگر، بهایی در این شعرها بیش از آنکه از زیبایی‌های عرفان و جاذبه‌های سلوک بگوید- آن‌چنان‌که در غزل‌هایش خواندیم- از موانع سلوک و دشواری‌ها و سختی‌های آن همچون ریا، تلبیس، دنیاطلبی، تجمل‌پرستی، جاه‌دوستی، تقرب به شاهان و... سخن به میان می‌آورد. به نظر می‌آید او بیشتر قصد آموزش و تحذیر دارد و لذا نگاهش ناظر بر مراتبی از عرفان عملی و رعایت اخلاقیات است. به همین سبب، در این مثنوی که حجمی به اندازه شیخ صنعان *منطق‌الطیر* دارد، بیش از ۱۵ موضوع مختلف اخلاقی و عرفانی را پیش می‌کشد و اساساً به دنبال شرح و بسط یک موضوع خاص عرفانی یا اخلاقی نیست. پیداست که این کار تا حدود بسیاری زائیده نگاه و قصد تعلیمی و تذکیری و تحذیری (= اخلاق عملی) بهایی است. دیگر نکته قابل یادآوری درباره عنوان‌ها و مدخل‌های نان و حلوا، این است که همه را به عربی آورده است و این غیر از ملمع‌پردازی‌های گاه و بیگاه او در همین مثنوی است. از دلایل این کار بهایی، شاید یکی این باشد که زبان فکر او، یعنی حدیث نفسش بیشتر عربی بوده است و چنان‌که باید به فارسی نمی‌اندیشیده است و گاهی برای آنکه آسان‌تر بگوید، رشته کلام را به عربی

می‌کشانده است، و از آنجا که نان و حلوا را در سفر حج و سیاحت و دیدار از حجاز و شام سروده، ای بسا که بودن در آن سرزمین و قرار گرفتن در فضای جغرافیایی و قومی متعلق به زبان عربی نیز در عربی‌نویسی و عربی‌سرائی اش بی‌اثر نبوده باشد! گو اینکه عربی‌نویسی و عربی‌سرائی او در دو مثنوی بلند دیگرش، یعنی «شیر و شکر» و «نان و پنیر» بسیار کمتر از «نان و حلوا» است که در سفر حج و سیاحت حجاز و شام سروده است.

پیش از نقل فصلی کوتاه از نان و حلوا این نکته را با ذکر شواهدی اندک مکرر می‌کنیم که بهایی به گواهی مثنوی‌هایش، عمیقاً با مثنوی مولوی آشنا و بلکه مأنوس بوده است و در همین فصل نیز آثار این تأثیر را می‌بینیم. فلسفه‌ستیزی بهایی و تقبیح «علوم رسمی» و حتی گوشه و کنایه زدن به کسانی چون «فخر رازی»^۱ نیز به تأثیر و تقلید از مولوی است:

علم رسمی سربه سر قیل است و قال	نه ازو کیفیتی حاصل نه حال
علم نبود غیر علم عاشقی	مابقی تلبیس ابلیس شقی
علم فقه و علم تفسیر و حدیث	هست از تلبیس ابلیس خبیث
زان نگردد بر تو هرگز کشف راز	گر بود شاگرد تو صد فخر راز...
چند و چند از حکمت یونانیان	حکمت ایمانیان را هم بدان
دل منور کن به انوار جلی	چند باشی کاسه‌لیس بوعلی

(همان، ص ۱۲۰-۱۲۱)

اکنون برای نمونه، یکی از فصل‌های کوتاه «نان و حلوا» را که برآیند مناسبی از داوری ما در این بررسی است، نقل می‌کنیم؛ این فصل در نقد رفتار و ادعای فقر سالکان دروغین است:

فی ذم من تشبه بالفقراء السالکین و هو فی زمره الاشقیاء الهالکین	
نان و حلوا چیست؟ این اعمال تو	جبه پشمین ردا و شال تو
این مقام فقر خورشید اقتباس	کی شود حاصل کسی را در لباس
زین ردا و جبهات ای کج نهاد	این دو بیت از مثنوی آمد به یاد:
«ظاهرت چون گور کافر پر خلل	وز درون قهر خدا عز و جل»

«از درون طعنه زنی بر بایزید
رو بسوز این جبهه ناپاک را
ظاهر و باطن یکی باید یکی
وین عصا و شانه و مسواک را
تا بیابی راه حق را اندکی
(همان، ص ۱۳۲)

۴-۶. عرفان در رباعیات شیخ بهایی

شیخ بهایی در دیوان مختصر خود ۷۹ رباعی دارد که همچون غزل‌هایش سرشار از ملاحظات و تأملات ذوقی و عرفانی است، با این تفاوت که در رباعیات، اندیشه‌ها و ملاحظات و مضامین رندانه و ریاستیزانه او گسترده‌تر و آشکارتر از غزلیات است؛ در برخی نمونه‌ها، حتی تلقی‌های خیامی هم احساس می‌شود. پایان بخش این بررسی، نقل نمونه‌هایی است برای هر یک از اندیشه‌های زیر در دیوان شیخ بهایی.

* اندیشه‌های بدبینانه و کمابیش خیامی درباره این جهان:

دنیای که از او دل اسیران ریش است
پامال غمش توانگر و درویش است
نیشش همه جان‌گزا تر از شربت مرگ
نوشش چو نکو نگه کنی هم نیش است
(کلیات اشعار بهایی، ص ۱۶۷)

ای چرخ که با مردم نادان یاری
هر لحظه بر اهل فضل غم می‌باری
پیوسته ز تو بر دل من بار غمی ست
گویا که ز اهل دانشم پنداری
(همان، ص ۱۷۴)

* اندیشه‌ها و ملاحظات رندانه و ریاستیزانه:

تا شمع قلندری بهایی افروخت
از رشته زنار دو صد خرقه بسوخت
دی پیر مغان گرفت تعلیم از او
وامروز دو صد مسئله مفتی آموخت
*

در میکده دوش زاهدی دیدم مست
تسبیح به گردن و صراحی در دست
گفتم ز چه در میکده جا کردی؟ گفت
از میکده هم به سوی حق راهی هست
(همان، ص ۱۶۷)

ما با می و مینا سر تقوا داریم
دنیای طلبیم و میل عقبی داریم
کی دینی و دین به یکدگر جمع شوند
این است که نه دین و نه دنیا داریم
*

من دانم و بی‌دینی و بی‌ایمانی من کافر و من یهود و من نصرانی (همان، ص ۱۷۲)	زاهد به تو تقوا و ریا ارزانی تو باش چنین و طعنه می‌زن بر من
دیگر پی نام و ننگ بیهوده مکوش پنهان چه خوری باده برو فاش بنوش (همان، ص ۱۷۰)	ای زاهد خودنمای سجاده به دوش ستّاری او چو گشت در عالم فاش

نتیجه‌گیری

شیخ بهایی، فقیه، حکیم و مفسّر بزرگ دوره صفوی، از جمله شخصیت‌هایی است که در تاریخ اندیشه و ادبیات و فرهنگ ما نمونه‌های زیادی ندارند. او جامع جنبه‌ها و مراتب علمی و هنری و معنوی و دنیایی بسیاری بوده است که گرد آمدن همه آن‌ها در وجود یک انسان و سازگار کردنشان با هم، بسیار کم اتفاق می‌افتد؛ در این میان، تأملات درونی و دریافت‌های معنوی و ذوقی و سلوک عرفانی او که مقامات عالی دنیایی را نیز تجربه کرده بود، آن هم در روزگاری که همدلی و همراهی چندانی با چنین گرایش‌هایی وجود نداشته، شایسته اعتنا و توجه بسیار است و شاعری‌اش نیز باید در جهت همین گرایش‌ها و تعلقاتش در نظر آورده شود، یعنی بهانه‌ای برای بیان این درک و دریافت‌ها و شور و حال‌ها.

نقد و طرد ریا و ریاکاران و زاهدان و عالمان قشری، سرزنش صوفی‌نمایان، گریز از تعلقات و اشتغالات رسمی و دنیایی، توصیه به زندگی عاشقانه و رندانه و درویشانه از مهم‌ترین موضوعات عرفانی در شعر شیخ بهایی است؛ البته عرفان او نه مولد و مستقل است و نه عرفانی خانقاهی و سلسله‌مراتبی و مبتنی بر طریقتی خاص، بلکه این عرفان برآمده از انگیزش‌های درونی و ایمانی و ذوق سرشار و درک عمیق و ظریف او از این مسائل است که از راه مطالعه وسیع و پیگیر آثار عرفانی گذشته ایران- به‌ویژه میراث شعر عرفانی فارسی- و تأملات علمی در حوزه مسائل دینی، پرورده شده است؛ بنابراین، بهایی همچون برخی دیگر بزرگان هنر و اندیشه و عرفان- نظیر حافظ- یک گلچین‌کننده آموخته‌ها و اندوخته‌های دیگران است. حافظ بر غزلیات و مولانا بر

مثنوی‌های عرفانی او بیشترین تأثیر را گذاشته‌اند، بدین معنا که ریاستیزی‌ها و رندی‌های بهایی در رباعیات و غزل‌هایش - حتی در سطح واژگان این حوزه - بسیار حافظانه است و طرح مباحث حوزه اخلاق و عرفان عملی و تمثیل‌آوری‌های او در مثنوی‌هایش به تأثیر از مولانا و مثنوی اوست.



پی‌نوشت‌ها:

۱. شادروان سعید نفیسی این سخن را از *روضات الجنات* (ص ۱۵۰) نقل کرده است. گفتنی است که استاد نفیسی در سال ۱۳۱۶ به سرمایه کتاب‌فروشی اقبال کتابی در ۲۰۸ صفحه به قطع جیبی منتشر کرد؛ با عنوان *احوال و اشعار فارسی شیخ بهایی* که در واقع مقدمه مفصلی است درباره زندگی و نسب و استادان و شاگردان و آثار شیخ همراه با پاره‌ای از شعرهای فارسی او. در سال ۱۳۶۱ نشر چکامه همین کتاب استاد نفیسی را به عنوان مقدمه بر چاپ جدید *کلیات اشعار و آثار شیخ بهایی* افزود و به همراه همه شعرهای فارسی او یکجا منتشر کرد. براساس مقایسه‌ای که انجام داده‌ایم، چاپ یادشده از چاپ دیگری که به تصحیح غلامحسین جواهری است، کامل‌تر است و ما در این پژوهش، همین چاپ نشر چکامه را مبنا قرار داده‌ایم و استناد ما به پژوهش استاد نفیسی نیز از همین چاپ است که برای رعایت امانت و پاس‌داشت زحمات آن روان‌شاد، نام نفیسی را در استنادات درون متن آورده‌ایم.

۲. یادآوری این مطلب خالی از فایده نیست که شیخ محمدتقی مجلسی اول (درگذشته به سال ۱۰۷۰ هجری) نیز همچون شیخ بهایی و به خلاف پسر خود (ملا محمدباقر مجلسی دوم) نسبت به صوفیه، نظر طرد و تکفیر و تفسیق نداشته است و حتی با آن‌ها ارتباط هم داشته و تصوف را با اشتغال خود به فقه و حدیث و اخبار ائمه در تضاد و تخالف نمی‌دیده است؛ او حتی به شیوه صوفیه، اهل ریاضت و چله‌نشینی و خلوت و ذکر بوده و بنا به نوشته استاد زرین‌کوب، این فقه پرنفوذ، در مقدمه شرح فارسی *من لایحضره الفقیه*، صوفیه را به امامان معصوم (ع) منسوب کرده و از بایزید بسطامی در مقابل طاعنان به سبب آنکه در خدمت امام صادق (ع) بوده است، دفاع می‌کند. (ر.ک: دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۲۵۹-۲۶۰)

۳. اشاره استاد زرین‌کوب به اظهار نظر علامه قزوینی و ادوارد براون است که دوره صفویه را «دوره اضمحلال تصوف» در ایران می‌دانند. (ر.ک: تاریخ ادبیات ایران؛ ادوارد براون، ترجمه رشید یاسمی، ج چهارم، ج ۳، ابن سینا، تهران ۱۳۴۵، ص ۳۵-۳۶) البته، خود استاد زرین‌کوب نیز چنان‌که پیش از این آوردیم، در جای دیگر و از جمله *ارزش میراث صوفیه* (ص ۱۷۲-۱۷۳) و *تصوف ایرانی از منظر*

تاریخی آن (ص ۵۴) کمابیش داوری اش شبیه به نظر علامه قزوینی و ادوارد براون است، اما آنچه به واقعیت تاریخی نزدیک است، همین داوری ایشان در فصل هفتم (ص ۲۲۳) دنباله جستجو در تصوف ایران است.

۴. این کتاب ۱۱۰ صفحه‌ای با آنکه اثری مستقل است، به پیوست کلیات اشعار و آثار شیخ بهایی و به پایمردی نشر چکامه در سال ۱۳۶۱، منتشر شده است.

۵. درباره این موضوع بنگرید به مقاله نگارنده: «طرفیت طنز و نقد اجتماعی- اخلاقی در آثار فارسی شیخ بهایی؛ فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ش ۲۱ (تابستان ۱۳۹۰)، ص ۱۴۱.

۶. این مثنوی در ۱۴۲ بیت و همچون دیگر مثنوی‌های بلند شیخ حاصل تأملات عرفانی و بیانگر بعضی موضوعات اخلاقی است. سه بیت آغازین آن چنین است:

ای مرکز دایره امکان	وی زبده عالم کون و مکان
تو شاه جواهر ناسوتی	خورشید مظاهر لاهوتی
تا کی ز علایق جسمانی	در چاه طبیعت تن مانی؟

(کلیات اشعار بهایی، ص ۱۳۶)

۷. لازم به یادآوری است که استاد سعید نفیسی در صفحه ۷۹ مقدمه خود بر احوال و آثار شیخ بهایی و نیز دکتر صفا در صفحه ۱۰۴۲ جلد پنجم تاریخ ادبیات در ایران، مثنوی- منظومه دیگری در ۱۴۳۴ بیت موسوم به «طوطی‌نامه» را در شمار آثار بهایی نام برده‌اند. استاد نفیسی، این مثنوی را به سبک و سیاق مثنوی مولانا و «یکی از بهترین آثار نظمی عرفای ایران» می‌داند (ر.ک: نفیسی، ۱۳۶۱، ص ۷۹) و البته تنها ۲۷ بیتش را در دیوان او آورده است؛ اما آقای آل داوود در مقاله‌ای (طوطی‌نامه منسوب به شیخ بهایی تصحیح اشتباه) نشان داده‌اند که کتاب مذکور بخش کوتاهی از مثنوی طاق‌دیس ملا احمد نراقی است.

۸. مولانا به دلایل و انگیزش‌های مختلف از جمله نقد و رد شیوه جدلی و عقل‌اندیشانه امام فخر رازی، متکلم و مفسر بزرگ شافعی (در گذشته به سال ۶۰۶ ق)، در چند جای مثنوی، با گوشه و کنایه او را مورد طعن و سرزنش قرار داده و حتی در بیتی معروف در اعتراض به علم و شیوه علمی او می‌گوید:

فخر رازی علم را چی چی کند پیش مرغان ریزد و تی تی کند

و گذشته از این بیت که منسوب به مولاناست، در جاهای دیگر مثنوی (۱/۱۳۵۰ و ۳/۷۶۹) و نیز در بیت زیر انتقاد کنایه‌آمیزی به فخر رازی وارد کرده است:

اندر این بحث ار خرد ره‌بین بدی فخر رازی رازدار دین بدی

منابع

- احسن التواریخ؛ حسن بیک روملو، به اهتمام ایرج افشار، چ ۲، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۰.
- ارزش میراث صوفیه؛ عبدالحسین زرین کوب، چ ۵، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۲.
- ایران عصر صفوی؛ راجر سیوری، ترجمه کامبیز عزیزی، چ ۱، مرکز، تهران ۱۳۷۲.
- تاریخ روابط خارجی ایران (از ابتدای دوران صفویه تا پایان جنگ دوم جهانی)؛ عبدالرضا هوشنگ مهدوی، چ ۴، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۹.
- تاریخ ادبیات در ایران؛ ذبیح الله صفا، جلد پنجم، بخش اول، چ ۳، فردوس، تهران ۱۳۶۶.
- _____؛ _____، جلد پنجم، بخش دوم، چ ۲، فردوس، تهران ۱۳۶۷.
- تصوف ایرانی از منظر تاریخی آن؛ عبدالحسین زرین کوب، ترجمه مجدالدین کیوانی، چ ۱، سخن، تهران ۱۳۸۳.
- دنباله جستجو در تصوف ایران؛ عبدالحسین زرین کوب، چ ۳، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۹.
- دیوان حافظ؛ خواجه شمس الدین محمد حافظ، تصحیح علامه قزوینی و دکتر غنی، چ ۷، پیام عدالت، تهران ۱۳۷۹.
- سبک شناسی شعر؛ سیروس شمیسا، چ ۳، فردوس، تهران ۱۳۷۶.
- طرائق الحقائق؛ محمد معصوم (معصوم علیشاه) شیرازی، بی نا، تهران ۱۳۸۲.
- «طوطی نامه منسوب به شیخ بهایی تصحیح اشتباه»؛ سید علی آل داوود، مجله معارف، شماره ۴۸، ۱۳۷۸.
- عالم آرای عباسی؛ اسکندربیک منشی، به اهتمام ایرج افشار، چ ۲، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۰.
- کلیات اشعار و آثار شیخ بهایی به بیوست پنداهل دانش و هوش به زبان گریه و موش؛ شیخ بهاء الدین محمد عاملی بهایی، مقدمه به قلم استاد سعید نفیسی، چ ۱، چکامه، تهران ۱۳۶۱.
- مثنوی معنوی؛ جلال الدین محمد مولوی، تصحیح و ترجمه رینولد نیکلسون، چ ۱، سعاد، تهران ۱۳۸۱.