

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال هفتم، شماره دوم، پیاپی ۲۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ص ۶۳-۸۲

نکته‌سنجی‌های عرفانی در رساله‌ای ناشناخته از سده ششم

سید محمد راستگوفر* - محمدفرید راستگوفر**

چکیده

از جمله نسخه‌های کتابخانه گرانهای استاد دکتر اصغر مهدوی، رساله عرفانی ارزشمندی است به زبان فارسی و به گمان بسیار از آغاز سده ششم که به دلیل افتادگی‌های آغاز و انجام و به دست نرسیدن نسخه دیگری از آن، نه نام رساله شناخته شده است و نه نام نویسنده آن. بررسی این رساله که به گمان بسیار بازنوشت مجالس پیری عارف است نشان می‌دهد که گوینده عارفی دانشمند از گونه کسانی چون احمد غزالی و عین القضاة همدانی بوده که افزون بر آگاهی بسیار از قرآن و حدیث و علوم شریعت با سلوک صوفیانه و تجربه‌های عارفانه نیک آشنا بوده است. معرفی این رساله و بازنمایی پاره‌ای از نکته‌سنجی‌های ناب و نایب عارفانه آن، موضوع جستار حاضر است. این نکته‌های عارفانه نشان آشکاری هستند بر این‌که آنچه نویسنده گفته از سر تجربه و آزمودگی بوده است و بازگویی سخنان دیگران نیست. این تجربه‌ها و آزمون‌ها دل و دید نویسنده را فراخی و روشنا بخشیده‌اند و او را با گونه دیگری از شور و شعور آشنا ساخته‌اند و ذهن و زبان او را به نکته‌سنجی و نغزگویی توانا کرده‌اند.

واژه‌های کلیدی

رساله عرفانی، مجالس، منازل سلوک، زبان مرغان، شاهدبازی، تأویل، هویت

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کاشان (نویسنده مسؤل)

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کاشان faridrastgoo@yahoo.com

تاریخ پذیرش ۱۳۹۲/۱۲/۴

تاریخ وصول ۱۳۹۱/۲/۳۰

درآمد

گفتاری که در پی می‌آید، گذر و نظری بر یک رساله عرفانی کهن و بسیار ارجمند از سده ششم و باز نمودن پاره‌ای از دیدگاه‌ها، نوآوری‌ها و نکته‌سنجی‌های عرفانی آن، همراه با گزارشی کوتاه درباره آن است که به دلیل افتادگی‌های آغاز و پایان آن که کم‌وبیش شامل نیمی از کتاب بوده، نه نام نویسنده آن شناخته است و نه نام خود کتاب. در جایی از متن نیز اشاره‌ای به نام نویسنده یا خود کتاب نشده و تاکنون نیز نسخه دیگری از آن به دست نیامده است تا درباره آن بتوان آگاهی‌هایی به دست آورد.

معرفی رساله

چنان‌که نسخه‌شناس و نسخه‌پژوه برجسته استاد محمدتقی دانش‌پژوه نوشته‌اند تنها نسخه به دست رسیده از این رساله یکی از نسخه‌های کتابخانه آقای دکتر اصغر مهدوی بوده است که استاد دانش‌پژوه معرفی کوتاهی در باب آن نگاشته‌اند:

«روزی به کتابخانه دوست دانشمندم آقای دکتر اصغر مهدوی رفتم و به بسیاری از نسخه‌های گران‌بهای ایشان نگریستم؛ از میان آن‌ها کتابی عرفانی به فارسی دیدم و شیفته آن شدم. مدتی با یکدیگر در آن نگریستیم و هر چند خواستیم بدانیم که از آن کی است و کی نوشته شده، روشن نشد زیرا صفحه‌عنوان و دیباچه ندارد. این نسخه به گواهی نوشته‌ای که بر لبه آن هنگام بستن کتاب دیده می‌شود و نیمی از آن بر جای مانده است، باید درست نیمه کتاب باشد.

این نسخه ظاهراً میان سده‌های هفت و هشت نوشته شده و به خط نسخ درشت روشن است، آیات و اخبار در آن معرب است و روی آن‌ها خطی سرخ، گویا تازه‌تر، کشیده شده و عنوان‌ها درشت‌تر و به سنگرف نوشته شده است. این نسخه دارای ۹۲ برگ سمرقندی به اندازه ۱۱ × ۱۷- ۱۶ × ۲۳ سانتی‌متر است و در هر صفحه ۱۷ سطر نویسانیده‌اند. از متن کتاب در این نسخه، ۱۷ بخش باقی مانده است و در آغاز بیشتر آن‌ها عبارت "اعتصمت بالحق الذی لا یموت" یا "بسم الله الرحمن الرحیم" یا "بسمله" دیده می‌شود.

این بخش‌ها مانند مجالس یا سخنرانی‌های پیر عارفی است که برای مریدان املا می‌کرده و در هر مجلسی آیتی از قرآن را به روش عرفانی تفسیر می‌نموده است. عبارات کتاب به سخنان احمد غزالی و عین القضات همدانی می‌ماند و از سبک تأویل باطنیان هم به دور نیست» (دانش‌پژوه، ۱۳۳۷: ۳۲۸).

این‌گونه مجالس را پاره‌ای از مریدان و شاگردان تندنویسی می‌کرده‌اند و در همین تندنویسی‌ها به صورت طبیعی و ناخواسته چه بسا افتادگی‌ها، پس و پیش شدن‌ها و عیب و ایرادهای دیگری راه می‌یافته است. بازنویسان به ویژه بازنویسان مجالس پیران طریقت نیز از آن‌روی که سخن پیران را سخنی فراتر از سخن دیگران می‌دانستند، می‌کوشیدند تا عین سخن آنان را بنویسند و در ساختار زبانی آن‌ها دست نبرند و همین امر زمینه‌ای شده است تا در این‌گونه نوشته‌ها برای خوانندگان بعدی ابهام‌ها، نارسایی‌ها و آشفتگی‌هایی دیده شود که بسیاری از آن‌ها برای شنوندگان نخستین آنها بر بنیاد قرینه‌ها و نشانه‌های حضور در مجلس آشکار بوده است.

نویسندگان مجالس گاه این سخنان را گزینش و تلخیص می‌کرده‌اند، چنان‌که آن‌چه به نام مجالس احمد غزالی چاپ شده، خلاصه و گزینشی از مجالس اوست (رک: مجاهد، ۱۳۷۶: ده) و پیداست که این‌گونه گزینش‌ها و تلخیص‌ها چه بسا ابهام و نارسایی‌هایی را از پی می‌آورده است. گویا همین مسائل گاه ارزش و اعتبار این‌گونه کتاب‌ها را می‌کاسته و بازنویس را وا می‌داشته است تا هم در پیراستگی نوشته خود بکوشد و هم آن را به نظر و نگاه شیخ برساند و با گرفتن امضا و توقیعی از او نوشته خویش را اعتبار دهد؛ چنان‌که ابن جوزی پس از اشاره به این‌که کسان بسیاری سخنان احمد غزالی را باز می‌نوشتند، از نسخه‌ای یاد کرده که خود آن را دیده بوده و در آن نسخه، کسی گفته‌های غزالی را باز نوشته بوده و غزالی خود با خط خویش آن را امضا کرده و گفته بوده این‌ها سخنان من است (رک: غزالی، ۱۳۷۶: نه).

به گمان بسیار، گاهی نیز تندنویسان مجالس و یا خود گوینده، این سخنان را بازنویسی می‌کرده‌اند و چه بسا ساختار گفتاری آن‌ها را دگرگون می‌کرده‌اند و ساخت و سامان نوشتاری رساتر و شیواتری بدان‌ها می‌بخشیده‌اند. شاید بتوان طبقات الصوفیه انصاری و روضه الفریقین ابوالرجاء مروی را از این شمار دانست (رک: خمرکی، ۱۳۵۹: پنج).

گواه این نکته که این متن عرفانی بازنویسی مجالس شیخی عارف است، جز ساختار کتاب و نوع مضامین و مطالب آن، یکی پراکندگی مطالب و مباحث است و نداشتن نظم و سامانی از آن

دست که در کتاب‌ها دیده می‌شود؛ دیگر، پس و پیشی‌ها و گاه آشفتگی‌هایی در اجزای جملات و عبارات که بسیار دور می‌نماید نویسنده‌ای کتاب خود را چنین پراکنده و آشفته بنویسد و نوشته خویش را چنین دشوار و ناهموار سازد؛ سوم، عبارت‌هایی گویای این‌که کسانی پرسشی می‌پرسیده‌اند و شیخ پاسخ می‌داده است، عبارت‌هایی مانند:

- «سؤال کردند که حقیقت نماز چیست و نماز را ذکر می‌خواند چه معنی دارد؟» (برگ ۷۳).

- «سؤال کردند در تأویل کلمه وَ لِّلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ» (برگ ۷۸).

- «سؤال کردند در معنی این خبر که سید - صلوات الله علیه - می‌گوید» (برگ ۴۰).

این‌گونه پرسش‌ها بیشتر در مجالس و عظم و بحث و درس پیش می‌آمده است و می‌آید. گویا به همین دلیل است که در موارد بسیاری، عبارات شیوایی و رسایی لازم را ندارند و گاه با ابهام و پیچیدگی همراهند. دور نیست که کسی از مریدان شیخ سخنان او را تندنویسی می‌کرده و به همین دلیل گاه واژه‌هایی از قلم او افتاده یا پس و پیش شده و در نتیجه، در مواردی متن مبهم و نارسا شده است؛ البته چه بسا بخشی از نارسایی‌ها نیز پیامد تحریف و تصحیف‌هایی باشد که از سوی کاتبان در نسخه راه یافته است.

ساختار متن فراهم آمده از هجده بخش اصلی است و در شمارش استاد دانش‌پژوه شامل هفده بخش است. بخش‌های اصلی کتاب با عبارت «اعتصمت بالحق الذی لا یموت» آغاز می‌شود و تنها بخش‌های اندکی با «بسم الله الرحمن الرحیم» شروع شده‌اند. همین می‌تواند سر نخ‌ی باشد برای یافتن ردّ پا نشانی از مؤلف که آیا در نوشته‌ها و کتاب‌های دیگری نیز چنین شیوه‌ای هست یا نه. در کتاب‌های عرفانی در دسترس، چنین شیوه‌ای یافته نشد و شاید با بررسی دیگر نسخه‌های خطی نشانی یافت شود.

هر بخش اصلی به چند بخش فرعی با عنوان فصل تقسیم شده است که در بسیاری موارد، این فصل‌بندی‌ها درست و سنجیده نمی‌نمایند؛ یعنی مطلب فصل بعدی، مطلب تازه و گسسته‌ای از فصل قبل نیست تا نیاز به عنوان فصل باشد بلکه کاملاً و آشکارا آغاز فصل جدید، ادامه مطلب فصل قبلی است و جدا کردن آن‌ها از هم نارواست. کلمه فصل یک جا نیز در آغاز بخش هشتم و پیش از عبارت «اعتصمت بالله...» آمده است.

زمان تألیف کتاب

تنها نسخه این کتاب که در دست است، چنان‌که نسخه‌پژوه توانا استاد دانش‌پژوه با توجه به کاغذ و خط آن اشاره کرده‌اند، باید میانه سده‌های هفت و هشت نوشته شده باشد اما این‌که اصل کتاب مربوط به چه زمانی است، درست دانسته نیست. البته یک بار در متن از سال ۵۲۱ سخن به میان آمده که قابل توجه است. توضیح این‌که مؤلف در آغاز بخش ۱۸ که بخش پایانی کتاب نیز هست، آن‌گاه که درباره تفسیر و تأویل آیه «أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ» (نمل، ۸۲) و کیستی و چیستی آن دابه سخن می‌گوید، تأویلی تازه از آن به دست می‌دهد و روح آن را به گونه‌ای با وجود حضرت پیامبر(ص) تطبیق می‌دهد و می‌گوید:

«آن دابه خواهد بود به حقیقت وقت انقراض عالم، اما حقیقت آن دابه پانصد و بیست و یک سال است که کشف شده است» (برگ ۸۸).

از این عبارت برمی‌آید زمانی که مؤلف این سخنان را می‌گفته یا می‌نوشته سال ۵۲۱ بوده است و همین می‌تواند نشان روشنی بر روزگار مؤلف و تألیف این کتاب باشد.

البته این عبارت بی‌ابهام نیست و درست دانسته نیست که مقصود، گذشتن ۵۲۱ سال از تولد یا بعثت پیامبر(ص) است یا گذشتن ۵۲۱ سال از هجرت آن بزرگ. اگر مقصود، تولد یا بعثت آن بزرگوار باشد که با عبارت «حقیقت آن دابه پانصد و بیست و یک سال است که کشف شده است» مناسب‌تر نیز هست، حدود ۵۳ سال (اگر مبدأ را تولد بدانیم) یا حدود ۱۳ سال (اگر مبدأ را بعثت بدانیم) این تاریخ به عقب خواهد رفت و زمانی که مؤلف این بخش را می‌نوشته یا می‌گفته است سال ۴۶۸ یا سال ۵۰۸ خواهد شد و اگر مبدأ را هجرت بدانیم که تاریخ‌ها بر بنیاد آن حساب می‌شده‌اند، همان سال ۵۲۱ خواهد بود.

نویسنده

از متن موجود چیزی به دست نمی‌آید تا نشان دهد که نویسنده چه کسی بوده است اما همین مقدار مانده متن نشان می‌دهد که:

-نویسنده عارفی بزرگ و راه‌رفته و تجربه‌اندوخته بوده و حالات و مقامات و تجربه‌های عرفانی را به خوبی می‌شناخته است؛

لحن سخن او هنگام بیان نکات و حالات عرفانی لحن کسی است که خود این راه را رفته و این مسائل را آزموده است و گویا به همین دلیل است که هرگز از هیچ عارف و صوفی دیگری نام نبرده و سخنی نقل نکرده و هرچه گفته از خود اوست و این خود از ویژگی‌های این کتاب است. تنها کسی که نامی از او در این متن آمده، حلاج است که یک بار از او با نام حسین منصور و دیگر بار با نام حسین یاد شده و بر انا الحق گویی او انگشت‌گونه‌ای نهاده شده است. عدم ذکر نام صوفیان در این کتاب هم می‌تواند قرینه‌ای باشد بر این‌که مؤلف خود پیر کامل و مستقلی بوده است و هم می‌تواند قرینه‌ای بر قدمت زمانی کتاب باشد.

از پیامدهای آشنایی مولف با عرفان، نکته‌سنجی‌های نغز و نو او در گزارش حالات و مقامات عرفانی است که نمونه‌هایی از آن در پایان همین جستار ذکر می‌شود.

- نویسنده بر قرآن و حدیث تسلط بسیار داشته است و به همین دلیل در جای جای سخنان و نوشته‌هایش به مناسبت، از آیات و روایات به خوبی و فراوانی بهره گرفته است.

- توجهی که نویسنده به قرآن و حدیث و مسائل شریعت دارد و تأکید او بر این‌که سالک نباید امر و نهی شریعت را کوچک شمارد و گرنه اباحتی می‌گردد: «قدم در امر و نهی می‌باید مادام بر منہاج شرع تا اباحت نباشد» (برگ ۱۴)، شاید نشانی باشد بر این‌که او عارفی اهل شریعت و شیخی متشرع از گونه کسانی مانند قشیری، ابونصر سراج و... بوده است. به عبارت دیگر، عرفان او عرفان زاهدانه بوده است نه عاشقانه؛ اما بحث‌های دلکشی که وی درباره خرابات محققان، عشق، شاهد و... آورده و گرایشش به تأویل آیات و باطن عبادات نشان می‌دهد که چندان ظاهرگرا نبوده و مانند عارفانی چون احمد غزالی و عین القضاة همدانی، دید و دلش باز و روشن بوده و عرفانش با عرفان عاشقانه نیز پیوند داشته است.

- گرایش نویسنده به تأویل آیات قرآن که در جای جای کتابش آمده است و توجهش به باطن عباداتی مانند نماز و روزه، او را به باطنیان نزدیک و با آنان هم‌سمت و سو می‌سازد.

- از پاره‌ای گفتگوها و دیدگاه‌های نویسنده آشکار می‌شود که وی مانند بسیاری از عارفان بزرگ، اشعری مسلک بوده است. برای نمونه در آغاز بخش چهارم کتاب، مانند اشعریان کارهایی را که از سبب‌های گوناگون پدید می‌آید، کار مسبب الاسباب یعنی خداوند دانسته و موحد حقیقی را کسی شمرده است که چنین نگاه و نظری داشته باشد.

- آوردن عبارات و روایاتی ستایش‌آمیز در باره ابوبکر و عمر، اشاره به عدم ایمان ابوطالب و...، نشانه‌های آشکاری بر سنی بودن نویسنده هستند.

- از دوازده بیت فهلویاتی که در کتاب آمده آشکار می‌شود که نویسنده به‌جز زبان فارسی و عربی به زبانی محلی نیز آشنا بوده است و این فهلویات شاید بتواند سرنخی برای شناسایی زادگاه و زیست‌گاه وی باشد.

- از سیزده بیت فارسی که در این متن آمده بر می‌آید که نویسنده با شعر فارسی آشنا بوده و به سنت عارفانی چون ابوسعید، احمد غزالی، عین القضات و... در سخنان خود از بیت و شعر بهره می‌گرفته است. از این سیزده بیت، دو بیت از کسایب مروزی است و گوینده یازده بیت دیگر شناخته شده نیست و دور نیست از خود مؤلف باشند.

نگاهی به دیدگاه‌ها و نکته‌سنجی‌های مؤلف

چنان‌که پیش‌تر یاد شد، این متن متنی عرفانی، قرآنی و دینی است و نویسنده در آن به شرح و تحلیل، و تفسیر و تأویل برخی از آیات قرآن و احکام شریعت و مسائل و مباحث طریقت و حقیقت پرداخته است.

از این تحلیل و تأویل‌ها که گاه زبانی نه چندان شیوا و رسا دارند، بر می‌آید که نویسنده بر قرآن، حدیث، احکام شریعت و مسائل طریقت و حقیقت تسلط داشته است، همان‌گونه که شیوه سخن او نشان می‌دهد که آن‌چه را به ویژه درباره طریقت و حقیقت می‌گوید، از سر تجربه و بر بنیاد آموزه‌های خود می‌گوید. اینک برای آشکاری بیشتر، برخی از نغزگویی‌ها، نکته‌سنجی‌ها و تحلیل و تأویل‌های او ذکر می‌شود.

منازل و مقامات رهروان

منازل و مراحل که رهروان راه معرفت پشت سر می‌گذارند و حالات و مقاماتی که هنگام رهروی می‌آزمایند، از دیرباز در سخنان و نوشته‌های عارفان جایگاه ویژه‌ای داشته است و پیران راه‌رفته هرکدام بر بنیاد آموزه‌ها، دیده‌ها و دریافته‌های خویش در باره این منازل و مقامات و حالات و چونی و چندی و چیستی آن‌ها به گونه‌ای سخن گفته‌اند. کسانی همه این راه دراز را یک گام یا دو گام

شمرده‌اند و کسانی پنج، هفت، چهل، صد، هزار و هزار و یک منزل. کسانی نیز از هفتاد هزار حجاب یاد کرده‌اند و هر حجاب را منزلی دانسته‌اند (نک: عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ۷۰۰، مقدمه مصحح).

آنچه در این متن درباره منازل و مقامات و حالات و روند و فرایندهای رهروان راه سلوک آمده، از گونه‌ای نغز و ناب و نایاب است که در جای دیگری دیده نشد.

برای نمونه، سفر سالک از مقام ارادت به مقام محبت چنین گزارش شده که رهرو نخست از طلب به ارادت می‌رسد و از ارادت به خدمت و از خدمت به صحبت و از صحبت به مشاهده و از مشاهده به هیبت و از هیبت به محبت. یعنی طلب و خواستاری، ارادت از پی می‌آورد و ارادت رهرو را به خدمت وا می‌دارد و خدمت اگر درست و از روی حرمت باشد، رهرو را به صحبت حضرت بار می‌دهد و صحبت زمینه می‌شود تا او هرچه دارد به همت دربازد و از هر بند و بستگی آزاد گردد و در پی، از مشاهده نشان‌ها یابد و مشاهده او را به هیبت و شیفتگی می‌کشاند و اینجاست که محبت، دل رهرو را فرا می‌گیرد:

«طالبانی را که ارادت در باطن ایشان پدید آمد، در خدمت به حرمت درآیند، پس در صحبت حضرت به همت هر چه دارند فدا کنند و تسلیم آرند، آن‌که از مشاهده نشان بینند، پس در هیبت باشند از تعظیم الهیت، آن‌که در دل اثر محبت بیابند» (برگ ۱۰).

سپس گذار رهرو از مقام دل به سرّ دل و از سرّ دل به سرّ سرّ دل، همراه با گذر از تجرید به تفرید و از تفرید به توحید پیش می‌آید:

«آن‌که در دل اثر محبت بیابند، از دل ترقی کنند، مجرد گشته به معنی عبودیت به سرّ دل بلوغ یابند و از اثر به خبر رسند. باز در این تجرید از علایق و عوایق به تفرید رسند، از خودی خود مفرد گردند و ترقی کنند به عالم سرّ سرّ قلب، آنجا موحد گردند و توحید روی نماید» (برگ ۱۰).

اینجاست که رهرو از اثر به خبر می‌رسد و از خبر به خطر و از خطر به نظر؛ یعنی چون سالک رهرو در راه آید و به گام کوشش چنان‌که باید پیش رود به اثر می‌رسد، یعنی اثر مهر و محبت خدا در دل او آشکار می‌شود و او را برای رفتن مشتاق‌تر و کوشاتر می‌سازد؛ سپس پیش‌تر که می‌رود از اثر به خبر می‌رسد و صاحب‌خبر می‌شود؛ یعنی جلوه‌هایی از جهان دیگر بر او آشکار می‌شود و دریچه‌هایی از فراسو به روی او گشوده می‌گردد؛ سپس پیش‌تر که می‌رود از خبر به خطر می‌رسد و کارش دشوارتر می‌شود؛ سپس از خطر به نظر می‌رسد، یعنی از یک‌سو، همه تن نگاه و نظر

می‌شود و بر هرچه می‌نگرد خدا و جلوه‌های خدا را می‌بیند و از دیگر سو، نگاه و نظرش نگاه و نظر خدا می‌شود:

«در کلمه «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا» [نوح، ۱۴] در مقامات صفت‌های خَلَقِیت ترقی کنند، از اثر و خبر ترقی کرده باشند به خطر و المخلصون علی خطر عظیم رسند، در سِرِّ سِرِّ قلب باز ترقی کنند، در نمایش به عالم نفس مطمئن رسند، و رای اثر و خبر و خطر به نظر المؤمنین نظر بنور الله رسند، مطالعه غیب کنند» (برگ ۱۰).

نویسنده مقامات مردان را چنین بازنموده است: از نمایش به گردش و از گردش به روش و از روش به کشش. چنان‌که از سخن او بر می‌آید، مقصود از نمایش، نمایش حقایق غیبی بر اوست و به گونه دیگر دیدن جهان؛ مقصود از گردش، گردش و دگرگونی عادت به ارادت است و مقصود از روش، رفتن و گشت و گذار و تماشا در عالم ملکوت است؛ مقصود از کشش، کشیدن و بردن آنان به جهانی برتر است، جهان معیت و همراهی با خدا و گونه‌ای یگانه شدن با او در صفات، بی حلول ذات:

«مردان این واقعه که مکاشفه ایشان روی نماید، نخست در خلقت خرق عادت بینند، نمایش بود؛ پس عادت بر ارادت بدل گردد، این گردش بود... پس بعد از گردش ایشان را مکاشفه بود و ترقی کردن در عالم ملکوت و مطالعه جواهر ملائکه و ارواح مردگان، این [را] روش خوانند... پس ایشان را چون جذبه‌ای در رسد، از عالم ملکوت نیز دریغ دارند ایشان را در اتحاد صفت وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي، این [را] کشش خوانند در معیت ان الله معنا، اتحاد صفت بود بی حلول ذات» (برگ ۷).

مراحل سلوک نیز این‌گونه بیان شده است: از صاحب‌وقتی به فقیری؛ از فقیری به صوفی و از صوفی به عزیزی. یعنی چون سالک صاحب‌وقت از هرچه جز خدا تهی شود، فقیر می‌گردد - و این خود تعریفی تازه و نغز از فقیر است - و چون از هرچه جز خدا تهی گشت، صوفی می‌گردد - و این نیز تعریفی ویژه از صوفی است - و چون صوفی شد به عزت خدا عزیز می‌گردد و چون عزیز خدا شد، صحبت و هم‌نشینی با او کیمیای کمال دیگران می‌گردد:

«حقیقت فقر آن است که صاحب وقت از هر چه غیر حق است فقیر گردد و آزاد شود از مادون حق تعالی، چون از غیر حق تعالی از همه آزاد و درویش گشته باشد صوفی شود؛ چون صوفی شود عزیز گردد به عزت حق تعالی کما قال الله تعالی: وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ، چون

این صفت او در مرد ظاهر شود صفت بر مثال کیمیا باشد، هر کس که در صحبت او تقرب کند و به مجالسه او تقرب کند، رنگ او گیرد و کونوا مع الصادقین این باشد، خود را بر فتراک دولت ایشان بندی اثر صفای ایشان در کدورت تو رسد و کدورت تو رنگ صفای ایشان گیرد» (برگ ۱۲). نویسنده یک‌جا نیز با بیانی نغز و نیکو و نو، منازل و مقامات سلوک را چنین باز نموده است که سالک سفر سلوک را از منزل طبیعی چهار عنصری می‌آغازد، سپس به ترتیب به مقام صاحب‌نیازی، صاحب‌رازی، صاحب‌نازی، صاحب‌واقعگی، صاحب‌وقتی، صاحب‌سماعی و به فرجام، به مقام صاحب‌الهامی می‌رسد:

«چون این صفت‌ها را تغییر در آمد چنین غفلت برخیزد، اثر محبت پدید آید... و ابتدا او را در نیاز، طالبی گردانند به جد در طلب تک و پویی کند، آن‌گه از آن نیاز رازی پدید آید، صاحب‌نیاز صاحب‌راز گردد، صاحب‌طلب صاحب‌درد گردد، هر چند راز بیش، درد بیش. چون صاحب‌راز به کمال رسید، صاحب‌ناز شود، در واقعه شود، آن‌گه از واقعه وقت پدید آید، صاحب‌سماع شود به سر دل سماع کلام حق را مستمع شود، الهام بود. این قدمگاه منتهمان عرفای امت است در مشاهدت. از آنجا که آب و خاک و باد و آتش است که به ابتدا شرح کردیم تا اینجا که وصف کردیم هفتاد هزار حجاب است، چون یک شربت دادند، جمله هفتاد هزار حجاب یک قدم شود به عنایت حق تعالی والله اعلم» (برگ ۹-۸).

گونه‌های ایمان

نکته نغز و نایاب دیگر در سخنان نویسنده، مراحل یا گونه‌های ایمان و پیوند آن‌ها با اطوار درونی آدمی یعنی نفس، عقل، دل سر دل و روح است. به این‌گونه که ایمان نفس جهدی است، ایمان عقل عهدی، ایمان دل مهدی، ایمان سر دل سجودی و ایمان روح سرمدی. ایمان نفس جهدی است، یعنی باید با جهد و کوشش او را به ایمان واداشت و کوشید تا از ایمان دور نگردد و گرنه او خود از کار می‌گریزد؛ ایمان عقل عهدی است، از این‌روی که عهد و پیمان خدا با بندگان و خطاب و تکلیف و امر و نهی او بدانان، همه بر بنیاد عقل آدمی است؛ ایمان دل مهدی است، یعنی ایمان در دل مانند کودک در مهد و گاهواره است که باید او را مراقبت کرد و از آفت‌ها دور داشت؛ ایمان سر دل سجودی است، از این‌روی که سر دل همواره در سجود یعنی خاکساری و شکستگی و

انکسار است تا از مقام انا عند المنکسره قلوبهم دور نگردد؛ ایمان روح سرمدی است، از این‌روی که با خدای سرمد در صفات، بی حلول ذات گونه‌ای یگانگی دارد:

«ایمان نفس جهدی است از کار گریزد و ایمان عقل عهدی است زیرا که خطاب با عقل است و مکلف جمله آدمی به عقل است، و ایمان دل مهدی چون کودک طفل در مهد از همه آفت‌ها ننگه داشتن واجب بود، و ایمان سر دل سجودی است مادام در انکسار بود تا مقرب کلمه انا عند المنکسره قلوبهم باشد، و ایمان روح سرمدی است در توحید بنده را موحد دارد و در اتحاد صفات بی حلول ذات نشان یگانگی دارد» (برگ ۱۳).

باری دیگر نیز در دنباله گفتار پیشین، از نقش ایمان، صورت ایمان، عین ایمان و محض ایمان سخن می‌گوید:

«نقش ایمان به کلمه "أَوْلَيْكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ" از ازل حکایت می‌کند در حدثان، زیرا که صورت ایمان نشان خلقت دارد و عین ایمان نشان فطرت دارد و محض ایمان به کلمه "الا بذكر الله تطمئن القلوب" مرد را از خودی و هستی خود مفرد دارد تا پیوسته بی‌خود بود، اگر یک ذره هستی بود هنوز زنار شرک بود "و لا یشرك بعبادة ربّه احداً"، والله اعلم» (برگ ۱۳).

قواعد نهاد آدمی و پیوند آن با سلوک عرفانی

نکته نغز دیگر گفتار نویسنده درباره ساختار و بن‌مایه‌های طبیعی هستی انسان و به گفته خود او قواعد نهاد آدمی و ترکیب نهاد او از چهار عنصر آتش و باد و آب و خاک و تأثیر این چهار عنصر در صفات انسان است و این‌که آتش، صفت سبعی است و حرص آدمی ریشه در آن دارد؛ باد صفت شیطانی است و عجولی و غضب آدمی از آن برخاسته است؛ خاک صفت بهیمی است و عجز و ذل آدمی از آن ریشه گرفته است و آب صفت ملکی است و حلم و مدارای آدمی از آن پدید آمده است. رهرو سالک باید با ریاضت و رهروی مزاج چهارعنصری خویش را دگرگون سازد، چنان‌که صفات ویژه هریک از آن چهار عنصر، در وجود او به صفات دیگری بدل شوند و جای خود را به ویژگی‌های دیگر و بهتری دهند: آتش حرص‌انگیز آتش عشق و شوق پدید آورد و

باد هوا انگیز نور درون، خاک ذلت انگیز شکستگی دل و آب حلم انگیز رضا و خشنودی. این سخنان، گزارشی است از حال و کار ابدال که این گونه مبدل و دگرگون می‌شوند:

«ترکیب بنی آدم بر این چهارگانه است: آب و آتش و خاک و باد. چون به معنی این چهارگانه اهل ایمان از صفت پاکی و پاک‌کنندگی برسیدند آن آتش که حرص انگیزی آتش شوق و محبت گردد ایشان را و آن باد که صفت شیاطین بودی که از آن هوای نفس برانگیختی و تعجیل کارها کردی "وَ كَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا" و غضب انگیزی... نوری گردد در دل و از صفت خاک که از آن عجز و مذلت و بی‌قیمتی دیدی انکسار و شکستگی باطن پدید آید... و از آن آب که حلم و تواضع برانگیختی، مدارا کردن و سکون و رضا و خشنودی پدید آید که بنده از خدای تعالی راضی و خشنود گردد» (برگ ۸).

شاهد و شاهدبازی

نکته نیکوی دیگر، سخن نویسنده درباره شاهد و شاهدبازی و نقش آن‌ها در سلوک عرفانی است. نغزتر از همه تعریف تازه و ویژه‌ای است که از شاهد به دست داده و آن را هر چیزی دانسته است که آدمی را از خود برآید و او را از چنگ خودبینی و خودپرستی برهاند. دیگر این که کمال عارف به حضور است و تا از خودی نرهد، به حضور نمی‌رسد و شاهد و عشق شاهد او را از خودی می‌رهاند و به حضور می‌رساند و از آن پس عشق‌بازی با حق در می‌گیرد و مجاز به حقیقت می‌انجامد. این‌ها همه به شرطی است که مرد، صاحب‌دل باشد و صاحب‌خبر و گرنه عشق و شاهد بالای جان او می‌شود و چه بسا او را از دین و دنیا بر می‌آورد.

«شاهد و عشق شاهد ارباب دل را از بهر آن است تا از خودی خود فانی شود. هستی جمله در عشق‌بازی شاهد برخیزد، تا هستی برنخیزد حضور دل نباشد و هستی الا به عشق پاک برنخیزد و چون هستی برخاست و خودی خود را در عشق شاهد درباخت دل حاضر آید بدین خرابی از خود. چون شاهد به عشق، این خرابی بکرد و این دل حاضر آمد، عشق بازی با حضرت بود. شاهد بهانه و نشانه بود تا مرد را از هستی و خودی پاک کند و دل حاضر آید. چون حاضر آمد نه نشانه ماند نه بهانه. چنان‌که او در عشق شاهد برفت و خود را گم کرد، عشق و محبت حضرت در وی برود تا خود را تمام فانی کند. آن‌گه به محبت به حضرت بازدید آید، معنی او را رقم نعت قدم بود،

یحبّهم و یحبّونه نعت قدم دارد، حاضری گردد که هرگز غایب نگردد. هر حالتی که مرد را از خود برپود آن شاهد اوست... چون او را از او برپود حاضری گردد و این شاهد بر وی مبارک بود و اگر مرد بی‌خبر را افتد این واقعه عشق‌بازی تا شاهد را نیز غایب کند، نهایت آن سودایی بود که از دین و دنیا برآورد نعوذ بالله من الشیطان الرجیم» (برگ ۵۱).

حقیقت و مجاز

بحث حقیقت و مجاز از دیرباز در میان عارفان و از دیدگاه‌های گوناگون مطرح بوده و این‌که از راه مجاز می‌توان به حقیقت رسید، برای دیگر عارفان شناخته و پذیرفته بوده و عبارت قاعده‌گونه «المجاز قنطرة الحقیقه» زبانزد بوده است؛ اما آن‌چه در این متن برجسته شده و در متون آن روزگاران کمتر دیده می‌شود، چیزی فراتر است و آن این‌که مجاز تنها راه کشف و دریافت حقیقت است و برای ما که در جهان صورت یعنی جهان مجازیم، راهی جز مجاز برای کشف حقیقت نیست:

«ما در عالم صورتیم و عالم صورت مجاز است و در چنین عالمی، جز از راه مجاز، حقیقت بر کسی کشف نمی‌گردد» (برگ ۱۲).

آئینه‌داران حضرت حق

نویسنده خاص الخاص یعنی عارفان کامل را آئینه‌داران حضرت حق می‌شمارد و پس از گزارشی از احوال آنان و یادآوری این‌که چنین کسانی در هر عصری نادر و کم‌یابند، سخن آنان را آئینه‌ای می‌شمارد که هرکس با نگرستن در این آئینه می‌تواند حال و کار خویش را بنگرد:

«باید دانستن که خاص الخاص ائمت درون سر دل به همت آگاه گردند از علوم لدنی الهیت آن‌گه بدین معنی به صفت ایشان آئینه‌داران باشند از قبل عزت... نادر باشد چنین شخصی در عصری، سخن او آئینه باشد در روی مستمعان دارد تا هر کسی مقام در قدر روش خود در آن آئینه مطالعه کند» (برگ ۱۹).

این سخن، یادآور و هم‌سمت و سو با سخن نغز و ناب عین القضاة همدانی است که می‌گوید:

«جوانمرد! این شعرها را چون آینه دان. آخر دانی که آینه را صورتی نیست در خود، اما هر که نگه در او کند صورت خود تواند دیدن؛ هم‌چنین می‌دان که شعر را در خود هیچ معنی نیست اما هر کسی از او آن تواند دید که نقد روزگار او بود و کمال کار اوست» (عین القضاة، ۱۳۶۲: ۲۱۶/۱).

و نیز یادآور و به گونه‌ای هم‌سمت و سو با این بیت بلند مولانا جلال‌الدین بلخی (مولوی)،
۱۳۶۳: ۳۱/۱:

آینه‌ام آینه‌ام مرد مقالات نهام دیده شود حال من ار چشم شود گوش شما

تأویل و توجیه‌های تازه

تأویل‌های تازه از برخی آیات و روایات و مسائل شریعت، از نکته‌های نغز و ناب این متن است؛ مانند تأویل نویسنده از ضلال در آیه‌های «إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ» (یوسف، ۹۵) و «وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى» (ضحی، ۷). نویسنده از یک‌سو ضلالت را در این آیه‌ها به عشق تأویل و تطبیق کرده، یعنی عشق را ضلال و گمراهی شمرده است و از دیگرسو، گمراهی عشق را گمراهی از خودی، هستی و خودپرستی دانسته است: عشق آدمی را گمراه می‌کند، یعنی او را از راه خودی و خودپرستی دور می‌سازد و او را به خراباتی راه می‌نماید که در آن‌جا خودی و هستی خود را در می‌بازد و جای «خود» را به «خدا» می‌دهد. اینک سخن او:

«مرد سالک را چون این عشق پدید آمد، او را در ضلالت و گمراهی روش بود "إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ". عشق است که مرد را ضالّ کند و گمراهی از خود و هستی خود باشد. و مرد صالح و پارسا را در خرابات کنند در خراباتی که محققان در این خرابات از خودی گم آمدند و هر چه داشتند در باختند... پس این ضلالت عشق محققان را نباید تا در خرابات از هستی خود کم زنند، این ضلالت عشق محبت که نعت قدم دارد کشف گردد سنت چنین است "وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى" (برگ ۱۲).

از عالم دانایی به عالم بینایی رسیدن

نکته نغز و ناب دیگر، تعبیر «از عالم دانایی به عالم بینایی رسیدن» است که می‌تواند تعریف ویژه و

شناسه شایسته و شیرینی از عرفان شمرده شود و گزارشی به لفظ اندک و معنی بسیار از دگرذیسی شأن و شخصیت سالک و گذار او از عالم حس و علم و عادت به دنیای شگرف کشف و شهود و رؤیت به دست دهد. نکته‌ای که در داستان زبانزد دیدار بوعلی و بوسعید به گونه‌ای آمده است: «آنچه ما می‌دانیم او می‌بیند؛ آنچه او می‌داند ما می‌بینیم» (محمد بن منور، ۱۳۶۶: چهل و سه) و هم در این بیت نغز مولانا (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۲۸/۵):

به پیش زخم تیغ من ملرزان دل بنه گردن اگر خواهی سفر کردن ز دانایی به بینایی

اینک سخن نویسنده در این باره:

«چون صفت این چهار رکن اسلام در خود بدید، حق کلمه لا اله الا الله در قدر خود به جای آورده باشد، در استقامت ان الذین قالوا ربنا الله [فصلت، ۳۰] مستقیم بود و از پرتو نور جمال این کلمه که گوهر امانت است و کنز مخفی است، شعبه‌ای بر دیده قلب سلیم از عالم دانایی به عالم بینایی رسد، به نور این کلمه درنگرد، معنی همه مملکت در نظر او درآید، درنگرد در مملکت. مالک را بیند در مملکت زیرا که مملکت، او را حجاب نگردد از دیدار مالک الملک» (برگ ۱۸).

زبان مرغان

از نکته‌های نغزی که چندین بار در این متن آمده، اصطلاح زبان مرغان است به معنی زبان اشاری و رمزی و تأویلی عارفان. این کاربرد گویا از دیرباز برای عارفان شناخته بوده و آنان با بهره‌گیری از ترکیب قرآنی «منطق الطیر» (نمل، ۱۶) زبان عارفان را که زبان اشارت است، زبان مرغان می‌نامیده‌اند و بر همین پایه بوده که رساله الطیرها پدید آمده‌اند. راز این نام‌گذاری نیز گویا این بوده است که زبان عارفان را نه همگان که تنها عارفان و آشنایان می‌دانند و زبانی است که نمی‌توان آن را از راه درس و دفتر و کتاب و مدرسه آموخت و آن را خداوند خود تنها به کسانی که من خویش را پالوده و پیراسته‌اند و جان و دل خود را از زنگارها زدوده‌اند می‌بخشد و می‌آموزد و از همین روست که آن را علم لدنی و دانش علمنایی نامیده‌اند؛ درست مانند زبان مرغان که همگانی و آموختنی نیست و خداوند خود آن را تنها به کسانی چون سلیمان و سلیمانیان (= عارفان) می‌بخشد و می‌آموزد.

راز دیگر این نام‌گذاری این می‌تواند باشد که برجسته‌ترین ویژگی عارف، معرفت است یعنی آگاهی‌های فراسویی ویژه‌ای که از دید و دسترس دیگران دور است. این آگاهی‌های فراسویی و ویژه، پیامد تجربه‌ها و آزمون‌هایی است که عارف خود آن‌ها را زیسته و آزموده است و از همین روست که چون آن‌ها را بازمی‌گوید و گزارش می‌کند، دیگران این گزارش‌ها را در نمی‌یابند و نمی‌توانند دریابند زیرا زبان از یک‌سو، با تجربه‌های زیستی آدمی پیوندی تنگاتنگ دارد و از دیگرسو، زبان همگانی برای بازنمود تجربه‌های همگانی فرسویی ساخته شده است و از گزارش تجربه‌های شخصی فراسویی ناتوان است؛ بر این بنیاد، کسانی که خود تجربه‌های عرفانی فراسویی را نزیسته و نیازموده‌اند، زبان عارفان را که گزارش آزموده‌های آنان و ناگزیر نمادین و اشاری است، درست در نمی‌یابند.

آگاهی‌های ویژه عارفان روی دیگری نیز دارد: رازدانی و غیب‌دانی؛ چرا که جهانی که عارف بدان راه می‌یابد، جهان غیب و راز و جهان ملکوت است که چهره ناپیدا و پنهان جهان ملک است. جهانی که در آن همه پدیده‌ها زنده‌اند، هشیارند، زبان دارند، گوش دارند و می‌گویند و می‌شنوند. عارفان که آشنا و محرمند با دیده پنهان‌بین خویش در ملک، چهره ملکوتی و غیبی پدیده‌ها و از آن میان مرغ و مور را می‌بینند و سخن آنان را می‌شنوند و زبان آنان را درمی‌یابند.

باری، سخن این است که زبان مرغان اصطلاحی به معنی زبان عرفان و اشارت است اما جای شگفتی است که در کمتر جایی از این اصطلاح آشکارا یاد شده است؛ در فرهنگ‌های عرفانی و فرهنگ‌نامه‌های در دسترس چنین اصطلاحی دیده نشد. تنها در لغتنامه دهخدا ترکیب زبان مرغان آمده و برابر فارسی منطق‌الطیر دانسته شده است بی آن‌که به معنی رمزی و اشاری آن اشاره شود؛ اما این متن از اندک نوشتارهایی است که این اصطلاح را چندین بار به کار برده و آن را زبان رمز و اشارت دانسته است:

«تقدیر چنان بود که این کلمات نصیب سینه او [= پیامبر] باشد تا آن‌گه که در عالم دنیا درآید، هر چه گوید، به زبان مرغان گوید به رمز» (برگ ۳۳-۳۲).

پژوهشگران امروزی نیز که این اصطلاح را به کار برده و آن را بررسی کرده‌اند به معنی یاد شده اشارتی نکرده‌اند. برای نمونه استاد بسیاردان نکته‌سنج، دکتر شفیع کدکنی که بخش بزرگی از دیباچه منطق‌الطیر را زبان مرغان نامیده (رک: عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ۱۰۲ به بعد) و از معنی رمزی

آواز پرندگان و منطق‌الطیرهای پیش و پس از عطار سخن گفته است، به این نکته که زبان مرغان به معنی زبان رمزی عرفان است اشاره نکرده و تنها گفته‌اند که زبان مرغان به معنی رمز آواز پرندگان است که کبک چه می‌گوید و هدهد چه می‌گوید و

استاد نکته‌سنج تقی پورنامداریان نیز در کتاب *داستان پیامبران در کلیات شمس*، در گفتار نغز و نیکویی زیر عنوان «مرغان؛ ارواح آدمیان، سالکان طریق» به زبان مرغان پرداخته است و بر پایه داستان سلیمان که زبان مرغان را می‌دانست و با هر مرغ فراخور حال او سخن می‌گفت، زبان مرغان را «آشنایی با ارواح آدمیان و شناختن استعدادهای آنان و با هر یک فراخور فهم و استعداد او سخن گفتن» دانسته (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۳۷۱) و افزوده‌اند که این دانش را سلیمان از خدا آموخته بود و پیران کامل نیز که با شکوفا ساختن اصل الهی خویش به این پایه می‌رسند، می‌دانند که با هر سالکی چگونه سخن بگویند و چگونه او را به کمال معنوی راه نمایند. اگرچه ایشان پس از گفتگوهایی در این باره بر پایه بیت‌هایی از مثنوی آنجا که می‌گوید: «مرغانی را که به آن سوی قاف و عالم نور و غیب رسیده‌اند، زبانی است که ظاهر آن کلمات معمولی است اما مرغان واصل و طیور من لدن با آن راز معارف و حقایق الهی را بیان می‌کنند» (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۳۷۳) به آنچه ما از زبان مرغان می‌خواهیم، نزدیک شده‌اند.

البته رنه گنون نیز زبان مرغان و منطق‌الطیر را زبان رمزی دانسته است و در مقاله‌ای با عنوان «منطق‌الطیر یا زبان مرغان» می‌نویسد: «در تمام سنت‌ها سخن از زبانی سری در میان است موسوم به زبان مرغان» (اصلائی، ۱۳۸۷: ۱۵ و ستاری، ۱۳۷۴: ۱۴۷).

نکته‌سنجی و ذوق‌ورزی زبانی

نکته‌سنجی‌های زبانی نویسنده نیز به جای خود نغز و نیکوست و نشانی از ذوق هنری او و سلطه‌ای است که بر زبان دارد و از همین رو گاه سبک سخن او همانند عین القضاات می‌شود. برخی از این نکته‌سنجی‌ها پیش‌تر در ترسیم و تصویر هنرمندانه و ذوق‌ورزانه او از مراحل و منازل سلوک ذکر شد که چگونه در نمونه‌هایی مانند اثر، خبر، خطر، نظر؛ نمایش، گردش، روش، کشش؛ و جهدی، عهدی، مهدی، سجودی، سرمدی با بهره‌گیری از شیوه‌هایی چون سجع و جناس

نکته‌پردازی کرده بود. نکته‌پردازی‌هایی که به گمان بسیار بازی زبانی نیستند بلکه از تجربه‌های سلوکی نویسنده نیز بنیاد گرفته‌اند.

به پشتوانه چنین تجربه‌هایی است که ذوق زبانی و هنری عارف شکفته می‌شود و او را به نکته‌سنجی‌هایی چنین، توانا می‌سازد. به گمان بسیار ذوق زبانی و هنری نویسنده که از آبخور تجربه‌های سلوکی سیراب بوده، او را توانا ساخته تا در بیان مراحل و منازل سلوک و حالات و مقامات مردان، از کلیشه‌های رایج فراتر رود و از آن‌ها کم‌تر بهره گیرد و از خود مایه گذارد و واژگان و مفاهیمی بر فرهنگ عرفانی بیفزاید. برای نمونه در کنار اصطلاحات رایجی چون مقام رضا، مقام شکر و...، از مقام خطر و مقام نظر و... سخن بگوید.

نمونه دیگری از ذوق ورزی‌ها و نکته‌سنجی‌های نویسنده، بهره‌گیری‌ها و تأویل و تفسیرهایی ویژه از واژگان است که گاه غلط‌انداز و فریبنده نیز هست. برای نمونه نکته‌سنجی با واژه «شکسته‌بسته» که در فرهنگ‌ها به معنی ناقص، آسیب‌دیده، آفت‌زده، عیب‌ناک و... آمده است (رک: انوری، ۱۳۸۱) زیرا وقتی که چیزی شکست و بسته (= بندزده، تعمیرشده) شد، دیگر ارزش و استواری نخست خود را ندارد و آسیب‌دیده و عیب‌ناک شمرده می‌شود؛ در این متن این واژه به معنی چیزی به کار رفته است که هم شکستگی دارد و هم بستگی و پیوستگی. یعنی معانی هر دو بخش این ترکیب با هم خواسته شده است:

- «عبارت از آن قلب سلیم شکسته‌بسته آید: شکسته به درد دین، باز بسته به درد عشق» (برگ ۸۴).

«آن یاقوت قلب سلیم شکسته‌بسته عدم و وجود و کشف و حجاب است» (برگ ۸۳).

در هر دو عبارت، هر یک از دو واژه شکسته و بسته به شیوه لف و نشر یا تفسیر، به چیزی پیوند یافته‌اند: در نخستین، سخن این است که عبارات قلب سلیم شکسته درد دینند و بسته و وابسته درد عشق؛ و در دومین، سخن این است که یاقوت قلب سلیم، شکسته عدم و حجاب است و بسته یعنی درست‌شده و تعمیرشده وجود و کشف.

نمونه دیگر، واژه هویت است مرکب از هو و ئیت به معنی وجود و ذات هر چیز. در این متن این واژه یک بار به همین معنی شناخته به کار رفته و باری دیگر، معنی و کاربردی ویژه و ناشناخته یافته است: «در عالم مشاهده خواهی رفتن سنت حبيب و خلیل نگاه دار، این عالم هویت است و حقیقت کلمه وَ هُوَ مَعَكُمْ این است مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ» (برگ ۱۶).

در این عبارت نویسنده هویت را به آیه «و هو معکم» پیوند داده و بر بنیاد «هو»ی به کار رفته در این آیه، نه مطلق «هو»، واژه «هویت» را ساخته و آن را در معنی «بودن او با ما» به کار برده است. به سخن دیگر، هویت در این کاربرد یعنی هو معکم، و عالم هویت یعنی عالم هو معکم، عالم او با مایی، که کاربردی ویژه، هنرمندانه و نکته‌سنجانه است.

نتیجه

رساله عرفانی معرفی شده در این جستار، از متون ارجمندی است که دست‌نوشته و ناشناخته باقی مانده است. متنی که افزون بر ارزش‌های زبانی از نگاه عرفانی، دینی و تأویلی نیز جایگاه شایسته‌ای دارد و در بررسی مسائل و مقولات عرفانی از نگاه کسی که خود، آن‌ها را زیسته و آزموده و در بازنمایی آن‌ها سخنانی تازه رهاورد خواننده ساخته است، بسیار به کار می‌آید. نویسنده ناشناخته این رساله هم عارفی راه‌رفته و رسیده و هم نویسنده‌ای بسیار دان و نکته‌سنج بوده است. این ویژگی‌ها در کنار دیرینگی و کهنگی متن که به گمان بسیار از سده ششم است، همه گواهی بر ارزش‌ها و ارجمندی‌های این متن است.

منابع

۱- قرآن کریم

- ۲- اصلانی، امین. (۱۳۸۷). *هرمس و زبان مرغان*، تهران: جیحون.
- ۳- انوری، حسن. (۱۳۸۱). *فرهنگ سخن*، تهران: سخن.
- ۴- پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۴). *داستان پیامبران در کلیات شمس*، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۵- خمرکی، مومل بن مسرور. (۱۳۵۹). *روضة الفریقین*، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۶- دانش‌پژوه، محمدتقی. (۱۳۳۷). «چند فهلوی در کتابی عرفانی»، *فرهنگ ایران زمین*، ۶: ۳۲۸.
- ۷- ستاری، جلال. (۱۳۷۴). *اسطوره و رمز*، تهران: سروش.
- ۸- محمد بن منور. (۱۳۶۶). *اسرار التوحید*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.

- ۹- عطار نیشابوری. (۱۳۸۵). *منطق الطیر*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۱۰- عین القضات. (۱۳۶۲). *نامه‌ها*، به اهتمام علی نقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: زوار.
- ۱۱- غزالی، احمد. (۱۳۷۶). *مجالس*، تصحیح احمد مجاهد، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۲- مولوی، جلال الدین. (۱۳۶۳). *کلیات شمس*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.