

نظامی، شاعری صوفی مسلک

دکتر یعقوب نوروزی - حجت ا... قهرمانی

مربی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ماکو - مربی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام‌نور ماکو

چکیده

در این مقاله به بررسی عرفان و تصوف نظامی خواهیم پرداخت. بحث آغازین این خواهد بود که آیا نظامی را می‌توان همچون سنایی، عطار، مولوی و دیگران، شاعری عارف نامید. سپس به این نکته می‌پردازیم که آیا او صوفی رسمی بوده یا تحت تأثیر گسترش این اندیشه‌ها در این دوره نمودی از آن در آثارش دیده می‌شود. سپس نظرات وی را درباره مطرح شدن این اندیشه‌ها در شعر خواهیم آورد و بازتاب اعتقادات عرفانی‌اش را در زندگی عملی و شعرش به تماشا خواهیم نشست و آداب سلوک و موانع سلوک و آنچه را مرتبط با تصوف و عرفان است و در آثارش جلوه دارد، را نیز بحث و بررسی خواهیم کرد. همچنین نظرات او را درباره صوفیه عصر خود و دیدی که نسبت به آنها داشته را مطرح می‌کنیم و درباره زهد و دنیاگریزی - که بخش پر رنگ تصوف او را شامل می‌شود - به تفصیل سخن خواهیم گفت و اثبات خواهیم کرد که نظامی شاعری عارف نیست و در عالم عرفان و صوفیگری، دریافته‌های شاعران بزرگ عارف، همچون سنایی و عطار و مولوی و دیگر شاعران عارف را از میانی و اصول عرفانی ندارد.

کلیدواژه‌ها: نظامی گنجوی، اندیشه‌های عرفانی، تعلیمات صوفیه، زهد، آداب سلوک.

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۸/۱۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۹۰/۸/۳۰

Email: Noruziyagub@yahoo.com

مقدمه

قرن ششم، قرن گسترش اندیشه‌های عرفانی و صوفی‌گری است. تصوف با رشد و گسترش خود، در این قرن، بر شعر فارسی تأثیر گذارد و با آن درآمیخت. اندیشه‌های عرفانی در شعر رسوخ کرد و شاعران صوفی‌مسلك این اندیشه را در شعر خود آوردند و شعر را در خدمت تبلیغ این‌گونه اندیشه‌ها گرفتند. سنایی غزنوی نخستین‌بار عرفان و تعلیمات صوفیه را وارد شعر فارسی کرد و شعرش را در تبلیغ اندیشه‌های صوفیانه به کار گرفت و نشانی از همه اندیشه‌های صوفیانه را می‌توان در آثار او دید. «هیچ اندیشه‌ای از اندیشه‌های مرکزی تصوف وجود ندارد که رگه‌ای از آن در شعر سنایی انعکاس نیافته باشد» (محبتی ۱۳۷۹: ۱۳۴). وی با این کار باب جدیدی را بر ادبیات فارسی گشود و پس از او دوره جدیدی آغاز شد که شاعران، اندیشه‌های عرفانی را در شعر خود آوردند و وی در این زمینه شاعری دوران‌ساز است. *حدیقه‌الحقیقه* این شاعر، در واقع نخستین منظومه تعلیمی عرفانی است که در آن عرفان آمیخته به شرع و زهد تجلی یافته و شاعر در آن به مطابقت با شرع مقید بوده و مضامینی چون زهد، تحقیق، مناجات و وعظ را آورده است. پس از سنایی، شاعران دیگر به تقلید از او و همچنین با تأثیر از گسترش اندیشه‌های عرفانی، به سرودن منظومه‌های حکمی و عرفانی پرداختند و اندیشه‌های عرفانی را در شعر خود آوردند. نظامی گنجوی از جمله این شاعران است که منظومه حکمی و عرفانی خود، *مخزن‌الاسرار* را با تأثیرپذیری سنایی و به عنوان نظیره‌ای بر *حدیقه‌الحقیقه* این شاعر سرود و خود به این تقلید و تأثیرپذیری چنین اشاره می‌کند:

نام‌ه دو آمد ز دو ناموس‌گاه	هر دو مسجل به دو بهرام‌شاه
آن زری از کان کهن ریخته	وین دری از بحر نو انگیخته
آن به درآورده ز غزنوی علم	وین زده بر سکه رومی رقم

(نظامی ۱۳۸۳: ۱۸)

این اثر نظامی نام وی را در عالم حکمت و عرفان بلندآوازه کرده است.

آنچه در این اثر آمده و آنچه وی به طور پراکنده در آثار دیگرش آورده است، نشان از ارتباط این شاعر با عالم عرفان و صوفی گری دارد.

عرفان نظامی

نظامی در *مخزن الاسرار* به ریاضت و چله‌نشینی‌های خود اشاره دارد. «او در زمان سرودن *مخزن* اشتغال به ریاضت بدن و تهذیب نفس و تصفیه باطن داشته است» (شهابی ۱۳۳۴: ۴۵). ریاض وی در این ریاضت و تهذیب نفس، دل است که او را از گره نه فلک باز کرده و راه سیر و سلوک عرفانی را به او آموخته است. نظامی صوفی رسمی نبوده و تعلیمات خاص عرفانی و پیر و مرشدی نداشته و در آثارش نیز به این مسئله اشاره‌ای نشده است و در این باره «اغلب مورخان و تذکره‌نویسان نیز چیزی ننوشته‌اند. از متأخران، برتلس و شبلی نعمانی نوشته‌اند که نظامی به مسلک تصوف مایل بود و طریق تصوف را از شیخ اخی فرج زنجانی فراگرفت و به وی ارادت می‌ورزید» (شهابی ۱۳۳۴: ۴۷)، ولی این امر بعید به نظر می‌رسد و اگر نظامی اصول عرفان و تعلیمات صوفیه را از کسی آموخته بود، در آثارش به آن اشاره می‌کرد و یا اینکه هم‌عصرانش و کسانی که با وی مرتبط بودند، به آن می‌پرداختند و یا در آثاری که پس از او در مورد وی و یا در عرفان و تصوف نوشته می‌شد، چنین نکته‌ای از دید نویسندگان دور نمی‌ماند. پس می‌توان نتیجه گرفت که گرایش او به عرفان با تأثیر از گسترش این اندیشه‌ها و به تقلید از سنایی بوده و وی در طریقت پیرو کسی نبوده است. عرفان نظامی بیشتر عرفانی آمیخته به شرع است و جنبه زهد و حکمت در شعرش غلبه دارد. البته این نکته را نیز باید یادآور شد که حکمت و آوردن اندیشه‌های حکمی در شعر نه تنها تعارضی با عرفان و صوفی‌گری ندارد، بلکه در راستای آن است و تناسبی میان این دو وجود دارد. به این سبب

که اهل عرفان همیشه به آموختن حکمت و دانش توصیه می‌کردند و هیچ‌گاه حکمت‌طلبی را نفی نکردند و بر این باور بودند که اول باید به مدرسه رفت و حکمت آموخت و سپس به خانقاه رفت. صوفی نامداری چون عزیزالدین نسفی (ف/۷۰۰ق)، چنین اعتقادی داشت که « هر که به مدرسه نرود و به خانقاه رود شاید که از سیر الی الله با بهره و با نصیب باشد و به خدا رسد، اما از سیر فی الله بی بهره و نصیب گردد. » (عزیزالدین نسفی ۱۳۴۱: ۵۴). آنان به حکمت و دانش اهمیت بسیار می‌دادند. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (ف/۶۷۲ق) پیش از پای نهادن در طریق صوفیه و عوالم سلوک، سال‌ها در مدارس دانش‌اندوخت و پس از آن نیز سال‌ها به دیگران دانش آموخت و یا اوحدی مراغی، از شعرای عارف، به حکمت آموزی سفارش می‌کند و چنین می‌سراید:

حکمت آموز و نور حاصل کن دل خود را به نور واصل کن
گر به حکمت رسی سوار شوی حکما را سپاس‌دار شوی
(اوحدی ۱۳۴۰: ۵۷۹)

بیشتر صوفیه بر این باور بودند که برای رسیدن به مقصد و مقصود نخست باید در مدرسه تحصیل کرد و علوم گوناگون، به ویژه علوم شرعی را آموخت، آن‌گاه رو به سوی خانقاه رفت و مریدی پیشه ساخت. با نظری به این اعتقادات صوفیه، درمی‌یابیم که اندیشه‌های حکمی در شعر نظامی متناقض با عرفان و صوفی‌گری او نیست بلکه تأکید وی بر حکمت و اندیشه‌های حکمی و دانش‌اندوزی در راستای اعتقادات عرفانی اوست و حکیم بودن و آمدن اندیشه‌های عرفانی در شعرش تضادی با هم ندارند و مکمل هم‌اند. با این همه با بررسی عرفان در آثار وی درمی‌یابیم که وی چون مولوی و عطار و دیگر شاعران عارف، صاحب اندیشه‌های متعالی عرفانی نیست. محققان دیگر نیز به این امر اشاره کرده‌اند. محمدتقی جعفری در این باره می‌نویسد:

میدان معرفتی نظامی گنجوی به جهت ادبی بودن آن نه تنها از یک جهت مغایر عرصه تفکرات و دریافت‌های جلال‌الدین مولوی است بلکه می‌توان گفت گسترش و عمق دریافت‌شده‌های مولوی در مطالب ارتباطات چهارگانه (ارتباط انسان با خویشتن، ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با جهان هستی، ارتباط انسان با هم‌نوعان خود) قابل مقایسه با نظامی نیست. (جعفری ۱۳۷۰: ۷۷)

نظامی بیش از آنکه عارف باشد، شاعر است. البته او آوردن اندیشه‌های عرفانی، حکمی و دینی و ارزش‌های متعالی را در شعر ضروری می‌داند و معتقد به صومعه‌بنیاد کردن شعر است. با آوردن اندیشه‌های حکمی و عرفانی در شعر، نوآوری می‌کند و شعر با او صومعه‌بنیاد می‌شود و از حالت پیشین، که در آن تنها به وصف زیبایی‌های معشوق و مجالس بزم و عشرت و شراب‌خواری می‌پرداخت، دور می‌شود، حالت تقدس می‌یابد و از مصطبه آزاد می‌شود.

شعر به من صومعه بنیاد شد شاعری از مصطبه آزاد شد
زاهد و راهب سوی من تاختند خرقه و زنار در انداختند
(نظامی ۱۳۸۳: ۲۲)

او بر این باور است که شعر را در خدمت ارزش‌های دینی و اخلاقی و عرفانی به کار گرفته است. نظامی منطبق با ادعای خود در مخزن‌الاسرار به شعر حالت تقدس داده و آن را در گسترش اندیشه‌های اخلاقی و عرفانی به کار گرفته است، ولی در این ادعای خود که وی شعر را صومعه‌بنیاد کرده است بر حق نیست، چون پیش از وی این اندیشه‌ها در شعر رواج داشته و همین پند و اندرز و حکمت از موضوعات شعری در ادبیات بوده است و شاعران گوناگون از جمله ابوشکور بلخی، کسایی، ناصر خسرو و دیگر شعرا آن را آورده‌اند و در اندیشه‌های عرفانی نیز سنایی غزنوی پیشگام همه شعرای ایرانی است و شاعران دیگر در این زمینه به تقلید از وی پرداخته‌اند و حتی مثنوی با آن عظمتش حالت گسترش‌یافته‌اندیشه‌هایی است که در حدیقه آمده است. با این همه، داشتن چنین عقیده‌ای نشان از توجه نظامی به شعر حکمی و عرفانی و مطرح‌شدن این مسائل

در شعر است. بعد شاعری نظامی زمانی برجسته‌تر می‌شود که وی پس از سرودن مخزن‌الاسرار، هوسنامه‌ای چون خسرو و شیرین را می‌سراید و علت سرودن آن را نه میل و رغبت خود، بلکه هوس کسان به هوسنامه می‌داند.

مرا چون مخزن‌الاسرار گنجی چه باید در هوس پیمود رنجی
ولیکن در جهان امروز کس نیست که او را در هوسنامه هوس نیست
(نظامی ۱۳۸۳: ۱۰۶)

وی در این اثرش عقاید پیشین خود درباره شعر و شاعری را تغییر می‌دهد و با اینکه در مخزن‌الاسرار ادعا کرده بود که شعر باید در خدمت بیان اندیشه‌های عرفانی و اخلاقی باشد و تا زمانی که شرع تو را نامدار نکند، نباید شعر بسرایی و محتوای شعرت نیز باید دینی باشد تا بدین سبب از کمرت سایه به جوزا رسد (همان: ۲۱)، در این اثر و آثار دیگرش به این اعتقادش پای‌بند نمی‌ماند و مرز عرفان و شعر را تا حدی از هم جدا می‌کند و شعرش را دفتر تعلیم عرفان و اندیشه‌های عرفانی نمی‌کند، اگرچه در زندگی عملی خود به این اندیشه‌ها پای‌بند بوده باشد و همان‌طور هم که بوده و تا آخر عمر زندگی همراه با زهد و عزت و قناعت خود را ادامه داده است. او صوفی مسلک بود و زندگی زاهدانه داشت و سرودن داستان‌های عاشقانه مغایرتی با این طرز زندگی و اندیشه‌های صوفیانه وی نداشت. خودش نیز سرودن این داستان‌ها را در مغایرت با اندیشه‌هایش نمی‌یابد، اگرچه اطرافیانش او را به سبب تازه داشتن رسم مغان و پی نهادن داستان‌های عاشقانه به دلمردگی منسوب کنند و از او بخواهند که در توحید و یکتاپرستی زند.

چرا چون گنج قارون خاک بهری نه استاد سخگویان ده‌ری
در توحید زن کـآوازه داری چرا رسم مغان را تازه داری
سخندانان دلت را مرده دانند اگرچه زندخوانان زنده خوانند
(همان: ۱۰۹)

نظامی در این اثر و دیگر منظومه‌های بزمی‌اش، در وصف صحنه‌های بزم و

شراب‌خواری و زیبایی‌های معشوق، داد سخن می‌دهد و توانایی خود را در این شیوه شعری نشان می‌دهد و بدین صورت روحیه غنایی خود و توانایی‌اش در داستان‌پردازی و سرودن منظومه‌های عاشقانه را به اثبات می‌رساند. با چنین نگرشی به آثار نظامی است که ثابت می‌شود وی با اعتقاد به اندیشه‌های عرفانی و به کار بستن آن در زندگی عملی خود و نمود این اندیشه‌ها در آثارش، هیچ‌گاه نخواسته است همچون سنایی، عطار، مولوی و دیگر شعرای عارف، شعرش را دفتر تعلیم اندیشه‌های عرفانی کند، اگرچه عرفان او در سطحی ابتدایی بوده باشد و آن عمق و ژرفا و گستردگی دریافت‌های این شاعران یادشده را از عالم عرفان و صوفیگری نداشته باشد. در کل می‌توان گفت که نظامی با تأثیر از آموزه‌های عرفانی، هر جا ممکن بوده به این اندیشه‌ها اشاره کرده است و این تأثیرات در آثارش نمود دارد. او از عرفان و تصوف بیشتر به زهد و دنیاگریزی، ریاضت، تزکیه دل، عزلت و گوشه‌نشینی معتقد بوده است و عرفان و تصوفش رنگ زهد دارد و عمق دریافت‌های امثال مولوی را از عرفان ندارد. او در زندگی عملی خود پای‌بند به عرفان است و «اگر تمایلی به تصوف و عرفان داشته، از نظر زندگانی عملی است که بیشتر زندگانی خود را به حال گوشه‌گیری و دور از اجتماع گذرانده و مردی وارسته و پارسا و آزادمنش بوده است و این روش از مختصات زندگانی متصوفه و عرفاست» (شهابی ۱۳۳۴: ۴۸)، با این حال او هیچ‌گاه خود را مقید به تبلیغ اندیشه‌های عرفانی در شعرش نمی‌کند، اگرچه اعتقادی راسخ به آنها داشته باشد و آن را در زندگی عملی خود به کار بندد و چله‌نشینی‌اش چهل شود و خلوت‌گزینی‌اش هزار، باز هنرش را در خدمت این اندیشه‌ها به کار نمی‌گیرد و هر جا که فرصتی پیش می‌آید، این اندیشه‌های خود را ابراز می‌دارد و نمودهایی از این اندیشه‌ها که آن را از صوفیه گرفته در آثارش هست.

پرورش دل

اهمیتی که وی برای دل قائل است نشان از تأثیرپذیری وی از اندیشه‌های عارفانه دارد. وی به سیر و سلوکی درونی می‌پردازد و ریاضت او را در این راه دل بر عهده می‌گیرد و ابتدا او را از گره نه‌فلک باز می‌کند و از عالم محسوسات فراتر می‌برد و این در واقع تأکید به شناخت شهودی عرفاست که آن را تنها با دل میسر می‌دانند (شمس تبریزی ۱۳۶۹: ۳۵۷). همچنین وی به تأثیرپذیری از این دیدگاه عرفا، که قلب لطیفه‌ای است و از عالم علوی است و با عالم سفلی الفتی ندارد (عین‌القضات همدانی ۱۳۴۱: ۱۴۲)، دل را از عالم علوی می‌داند و بر این است که دل تناسبی با عالم ماده ندارد.

آتش من محرم این دود نیست کان نمک این پاره نمک سود نیست
(نظامی ۱۳۸۳: ۲۵)

به عقیده او دل همین مهره آب و گل نیست و گرنه با این وجود، خر هم از اقبال آدمی برخوردار بود:

دل گر همین مهره آب و گل است خر هم از اقبال تو صاحب‌دل است
(همان: ۲۳)

او دل را لطیفه‌ای الهی می‌داند که خداوند و مالک انسان است، همان‌طور که عرفا نیز دل را لطیفه‌ای غیبی و از عالم خداوندی می‌دانستند. (گوهرین ۱۳۶۸، ج ۵: ۲۲۷). انسان را به خاطر دل آفریده‌اند و دل نظرگاه خداوند است. آوردن اصطلاح «معجون دل» نیز برگرفته از تعلیمات صوفیه است. «دل را از این جهت قلب خوانند که در قلب دو عالم جسمانی و روحانی است تا هر مدد فیض از روح می‌ستاند، دل مقسم آن بود.» (نجم رازی ۱۳۷۳: ۱۸۹)

خاک تو آن روز که می‌بیختند از پی معجون دل آمیختند
(نظامی ۱۳۸۳: ۵۵)

دل از هم‌آغوشی صورت و جان پدید آمده و اکدشی روحانی و جسمانی

است. (نظامی ۱۳۸۳: ۲۴). پیر گنجه گذر از این جهان مادی را در سایه دل ممکن می‌داند و معتقد به تزکیه دل است و بر این باور است که تنها در صورت تزکیه دل است که می‌توان محرم اسرار الهی شد. به عقیده او، کعبه جان، دل است. این کعبه نظرگاه خداوند است و آثار و نشانه‌های خداوند در اوست و برای رسیدن به معرفت الهی باید بادیه هوی و هوس‌های نفسانی را طی کرد و گذر از چنین بادیه‌ای بسی بهتر از سپردن بادیه‌ها و بیابان‌ها، برای زیارت کعبه است که در آن آثار بنده اوست. (هجویری ۱۳۸۴: ۲۱۵). باید در تصفیه دل کوشید و گرد گلیم سیه تن را به خود نگرفت.

چون گذری زین دو سه دهلیز خاک	لوح تو را از تو بشویند باز
ختم سیاهی و سپیدی شوی	محرم اسرار الهی شوی
راه دو عالم که دو منزل شده‌ست	نیم ره یک نفس دل شده‌ست
آنکه اساس تو بر این گل نهاد	کعبه جان در حرم دل نهاد
نقش قبول از دل روشن پذیر	گرد گلیم سیه تن مگیر

(نظامی ۱۳۸۳: ۴۷)

با درون‌پروری است که می‌توان سر از عرش بیرون برد و عالم محسوس را ترک کرد:

هر که سر از عرش برون می‌برد گوی ز میدان درون می‌برد
(همان: ۷۹)

به عقیده او حواس ظاهری در شناخت خداوند راه به جایی نمی‌برند. اینان خشک‌تر از حلقه در بر درند و عاجز از شناخت خداوند. تنها با دل است که شناخت خداوند میسر می‌شود. حواس ظاهری (دیده و گوش)، کارگر پرده بیرونی‌اند و تنها در شناخت محسوسات به کار می‌آیند. روشنایی وجود انسان از سهیل دل است، باید در پرورش دل کوشید.

زنده به جان خود همه حیوان بود	زنده به دل باش که عمر آن بود
دیده و گوش از غرض افزونی‌اند	کارگر پرده بیرونی‌اند
پنبه در آکنده چو گل گوش تو	نرگس چشم آبله هوش تو

نرگس و گل را چه پرستی به باغ ای ز تو هم نرگس و هم گل به داغ
(نظامی ۱۳۸۳: ۲۳)

این دو سه یاری که تو داری ترند خشک‌تر از حلقه در بر درند
نور ادیمت ز سهیل دل است صورت و جان هر دو طفیل دل‌اند
(همان: ۲۴)

اگر دل را زنگ‌پرداز کنی به اسرار خداوندی پی خواهی برد و راز روحانیان
را کشف خواهی کرد.

دل پاک را زنگ‌پرداز کن بر او راز روحانیان باز کن
سویه کن روان بداندیش را بشوی از سیاهی دل خویش را
(همان: ۱۰۰۴)

عشق

دیدگاه او نسبت به عشق نیز دیدگاهی عرفانی است. به اعتقاد عرفا، علت غایی و
فاعلی جهان عشق است و حب ذاتی خداوند مایه خلقت جهان است. «کنت کنزاً
مخفیا و احببت ان اعرف و خلقت الخلق لکی اعرف» (فروزانفر ۱۳۳۴: ۲۹). پس
هدف از آفرینش، عشق‌بازی خداوند با خود بوده است. حافظ این اندیشه را
چنین در شعرش می‌آورد:

که بندد طرف وصل از حسن شاهی که با خود عشق بازد جاودانه
ندیم و مطرب و ساقی همه اوست خیال آب و گل در ره بهانه
(حافظ ۱۳۶۶: ۵۸۱)

نظامی نیز چنین دیدی از عشق دارد. او هستی آدمی و کل جهان را طفیل
هستی عشق می‌داند. اگر از راه بصیرت بنگری، عالم با عشق پایدار است.

گر اندیشه کنی از راه بیانش به عشق است ایستاده آفرینش
(نظامی ۱۳۸۳: ۵۱۳)

او وجود جهان را نتیجه حب ذاتی خداوند و عشق‌بازی با خودش می‌داند و
بر این باور است عشق‌پرستی، آوازه هستی را در عدم افکنده و پیش از این، که
این عشق‌پرستی نبوده، در عدم آوازه هستی نبوده است.

اول کاین عشق پرستی نبود در عدم آوازه هستی نبود
(نظامی ۱۳۸۳: ۳۳)

انسان دستکش^(۱) عشق را خورده است و وجودش را مادیون وجود عشق
است.

پیشتر از جنبش این تازگان نوسفران و کهزن آوازگان
پایگه عشق نه ما کرده ایم دستکش عشق نه ما خورده ایم
(همان: ۴۷)

در جهان بینی عرفانی، عشق در تمام هستی ساری و جاری است و جهان با
عشق زنده است و این عشق در واقع نوعی میل به کمال است. اگر عشق نبود
هستی نبود (مولوی ۱۳۸۴: ۸۴۸). دور گردون‌ها از موج عشق است و بی‌عشق،
جهان بی‌جان می‌شد؛ نه جمادی به نباتی تبدیل می‌شد و نه نباتی گرایشی به
تکامل و تبدیل شدن به روح داشت (همان: ۹۳۷). عشق علت جنبش و حرکت
جهان است:

آتش عشق است کاندر نی فتاد جوشش عشق است کاندر می فتاد
(همان: ۵)

به اعتقاد نظامی، عشق در وجود همه موجودات است و مایه حیات آنهاست و
هرکه را عشق نیست، جانش نیست.

کیست کز عاشقی نشانش نیست هرکه را عشق نیست، جانش نیست
(نظامی ۱۳۸۳: ۵۴۱)

پیر گنجه با الهام از این اندیشه صوفیه، عشق را میل به کمال و کشش و
جذب‌ای می‌داند که در عالم هست و در تمام موجودات ساری و جاری است.
عشق سبب کمال سنگ می‌شود و آن را بدل به گوهر می‌کند. اگر عشق نبود،
کهربا جوینده کاه نبود و با عشق، آفرینش پایدار است و حرکت تکاملی جهان بر
مبنای عشق است.

اگر عشق اوفتد در سینه سنگ به معشوقی زند در گوهری چنگ
که مغناطیس اگر عاشق نبودى بدان شوق آهنی را چون ربودی

وگر عشقی نبودی بر گذرگاه نبودی کهربا جوینده کاه
گر اندیشه کنی از راه بی‌نش به عشق است ایستاده آفرینش
(نظامی ۱۳۸۳: ۱۰۸)

نظام احسن

اعتقاد به نظام احسن که از اصول بنیادین اعتقادات صوفیه است (رحیمیان ۱۳۸۳: ۲۰۷)، در شعر او انعکاس دارد و این اندیشه را از سنایی گرفته که در حدیقه این‌گونه آورده است:

سوی تو نام زشت و نام نکوست ورنه محض عطاست هر چه از اوست
بد به جز جلف و بی‌خرد نکند خود نکوکار هیچ بد نکند
(سنایی ۱۳۸۲: ۱۲)

به باور او همه موجودات از سپید و سیاه، ارزش خاص خود را دارند و بر سر کاری‌اند. جغد که در افسانه‌ها شوم و نامبارک است، در ویرانه بلبل گنج است و به همین سبب است که نمی‌توان کاستی و عیبی در این جهان سراغ گرفت (نظامی ۱۳۸۳: ۵۰). بهتر و زیباتر از این عالم قابل تصور نیست و خداوند جهان را آن‌طور که شایسته و بایسته بوده، آفریده است و عالمی بهتر و زیباتر از این نمی‌توان آفرید.

حرفی به غلط رها نکردی یک نقطه در او خطا نکردی
در عالم عالم آفریدن به زین نتوان رقم کشیدن
(همان: ۳۴۲)

به اعتقاد او نوای کسی در این دیر بیهوده نیست و هیچ چیز بیهوده آفریده نشده و هر ذره اگر غباری هم باشد، به کاری است (همان: ۳۵۰). جهانی بدین خوبی را آفریده که خرد بهتر از آن را نمی‌تواند در شمار بیاورد؛ که به زان نیارد خرد در شمار (همان: ۶۸۷). او اعتقادی راسخ به این نظام احسن دارد و این اندیشه خود را وامدار نگرشی عرفانی به جهان است که جهان را تجلی اسماء و صفات الهی می‌داند و به این دلیل جز از دیدگاهی این‌چنینی، که در آن جهان

درغایت کمال و نهایت جمال است، نمی‌تواند به آن بنگرد. (لاهیجی ۱۳۷۱: ۴۶۵)
با چنین نگرشی است که وی وجود هنر و شری را در خلقت خداوندی
انکار می‌کند و همه را خیر محض و جهان را چون زلف و خط و خال و ابرو
می‌داند که همه به جای خویش نیکویند.

ریاضت

نظامی در طول حیات خود ریاضت‌ها و چله‌نشینی‌هایی داشته است. این موضوع
نشان می‌دهد که وی از نظر عملی مقید به اصول تصوف بوده و در زندگی عملی
خود، آن را به کار می‌بسته است. در شعرش به چله‌نشینی‌های مکرر خود اشاره
دارد:

چهله چهل گشت و خلوت هزار به بزم آمدن دور باشد ز کار
(نظامی ۱۳۸۳: ۷۰۴)

چله‌نشینی، سالک را پاک و صافی می‌کند و وجودش را از آلودگی‌های
نفسانی پاک می‌کند. از ذوالنون مصری چنین نقل شده است: «هیچ ندیدم حاصل
کردن اخلاص را بهتر از خلوت» (هوازی ۱۳۷۴: ۱۵۶). «من اخلص لله اربعین
صباحا ظهرا ینابع الحکمه من قلبه علی لسانه» (ابونعیم اصفهانی ۱۳۵۷، ج ۵: ۱۸۹).
پیر گنجه با اعتقاد به این اصل تصوف است که به چله‌نشینی می‌پردازد و آن را
مایه کمال آدمی می‌داند.

چهل روز خود را گرفتم زمام کادیم از چهل روز گردد تمام
چو در چار بالش ندیدم درنگ نشستم در این چار دیوار تنگ
(نظامی ۱۳۸۳: ۷۰۴)

برای او ریاضت که از اصول عملی عرفان است، اهمیتی ویژه‌ای دارد. او
چله‌نشینی را سبب پاکی جسم خاکی آدمی می‌داند و شناخت قدر دل و پایه‌ی جان
را با آن میسر می‌داند. اگر توسنی طبع با ریاضت رام آدمی شود، سکه‌ی اخلاص

به نام او می‌شود. با چله‌نشینی است که باطن طالب پاک و صافی می‌شود.

قدر دل و پایه جان یافتن جز به ریاضت نتوان یافتن
توسنی طبع چو رامت شود سکه اخلاص به نامت شود
(نظامی ۱۳۸۳: ۵۰ - ۵۱)

او با مراقبه و سر بر زانو نهادن است که به عالم یقین رسیده و با کشف و شهود به حق رسیده است و شناخت حق را جز از این راه ممکن نمی‌داند.

بس که سرم بر سر زانو نشست تا سر این رشته بیامد به دست
این سفر از راه یقین رفته‌ام راه چنین رو که چنین رفته‌ام
محرم این راه نه‌ای زینهار کار نظامی به نظامی گذار
(همان: ۲۹)

خودبینی

نظامی موانع سلوک را به خوبی می‌شناسد، به همین سبب است که در شعرش به ترک خودبینی و خودپرستی که بزرگ‌ترین مانع برای رسیدن به خداوند است، فرا می‌خواند. خودبینی و خودپرستی بزرگ‌ترین مانع در رسیدن به حق و مغایر با خدایینی است. «خود را مبینید که خودبینی را روی نیست، خود را منگارید که خودنگاری را رای نیست، خود را می‌سندید که خودپسندی را شرط نیست» (سجادی ۱۳۷۰: ۳۷۴). خودبینی مایه دوری از خداوند است. «منیت درخت لعنت است و هر که من می‌گوید، بار این درخت به او می‌رسد و هر روز از خدا دورتر می‌شود» (محمدبن منور ۱۳۶۷، ج ۱: ۳۰۴)

تا زمانی که مرید بر این نیروی گمراه‌کننده غلبه نکرده است، نمی‌تواند به وصال خداوندی برسد. پیر گنجه، در جای جای آثارش خودپرستی و خودبینی را نکوهش می‌کند. او بر این باور است که هر ایزدپرستی ایزدپرست نیست و هر که عبادتش خالصانه نیست و از دوست تمنایی دیگر دارد و خودش را قبله سازد، خودبین است و نمی‌تواند به حق برسد و خودبینی و خداپرستی در نقطه مقابل هم‌اند. رسیدن به وصال الهی را زمانی می‌داند که بر یاد حق خود را فراموش

کرده باشد و وجودی برای خود قایل نشود. حجاب میان بنده و حق خودی اوست.

نظامی جام وصل آنگه کنی نوش که بر یادش کنی خود را فراموش
(نظامی ۱۳۸۳: ۹۲)

خودمنشی کار شیطان است و ترک خودبینی و خصمی خود یاری حق کردن.
(همان: ۷۰)

به اعتقاد وی هر قبله‌ای بهتر از خودپرستی است. رهایی انسان در ترک خودبینی است. با اعتقاد به این اصل است که نظامی به عشق‌ورزی تأکید دارد و آن را عامل رهایی انسان از خودپرستی و سودای خویش می‌داند.

مشو چون خر به خورد و خواب خرسند اگر خود گربه باشد دل در او بند
به عشق گربه گر خود چیر باشی از آن بهتر که با خود شیر باشی
(همان: ۱۰۷)

او چون مولانا عشق را دوی نخوت و ناموس و خودپرستی می‌داند و بر این باور است که عشق انسان را از سودای خویش می‌رهاند. باید غلام عشق شد. پرستش عاشقانه و بی‌روی و ریا، مایه رستگاری است.

غلام عشق شو کاندیشه این است همه صاحب‌دلان را پیشه این است
اگر چه عشق هیچ افسون ندارد نه از سودای خویشت و رهاند
(همان: ۱۰۷)

مرگ اختیاری

وی پس از ترک خودپرستی و خودبینی مرید را به مرگ اختیاری و مرگ پیش از مرگ فرا می‌خواند. مرگ اختیاری یا موت ارادی که شعار صوفیه است عبارت از مخالفت با هواهای نفسانی و قلع و قمع آن است (گوهرین ۱۳۶۸، ج ۹: ۳۷۴). با چنین مرگی است که نور حیات که مرگ را در آن راه نیست، به‌دست می‌آید: هر که از هوای نفس بمیرد، دوباره زندگی یابد که از ضلالت و گمراهی نجات یافته و به معرفت آن از جهالت نیز رهایی یافته است. (عین‌القضات همدانی ۱۳۴۱ الف: ۱۲).

به عقیده عارف، تنها با مردن تن است که جان زنده می‌شود (سنایی ۱۳۸۲: ۲۴۸۷-۲۴۸۵). پیر گنجه بر این باور است تنها کسی می‌تواند از مرگ نجات یابد که پیش از مرگ طبیعی به مرگ ارادی بمیرد.

پیشینه عیار مرگ می‌سنج
تا مرگ رسد نباشدت رنج
از پنجه مرگ جان کسی برد
کو پیش ز مرگ خویشتن مرد
(نظامی ۱۳۸۳: ۴۳۳)

از جهان پیش از آنکه درگذری
جان بیر تا ز مرگ جان بیری
(همان: ۶۸۰)

او مرگ پیش از مرگ را مایه رهایی می‌داند و بر این است که با خود کشتن می‌توان از این خاکدان رست.

همان به کاین نصیحت یاد گیریم
که پیش از مرگ یک نوبت بمیریم
ز محنت رست هر کو چشم در بست
بدین تدبیر طوطی از قفس رست
(همان: ۳۲۸)

به خود کشتن توان زین خاکدان رست
چنانک آن پیر ماهی ز آفت شست
(همان: ۳۰۴)

خودشناسی

به عقیده نظامی برای قدم‌نهادن در طریق سیر و سلوک، سالک باید به خودشناسی برسد. خودشناسی مقدمه خداشناسی است و یکی از راههای شناخت خداست. «راه دیگر به معرفت صانع، معرفت نفس است، چنانکه پیامبر فرموده "من عرف نفسه فقد عرف ربه."» (عبادی، بی‌تا: ۱۶). اساس حرکت به سوی خداوند خودشناسی و معرفت نفس است و صوفیه به آن سفارش کرده‌اند. عین‌القضات چنین آورده است:

ای عزیز معرفت خود را ساخته کن که معرفت در دنیا تخم لقاءالله است در آخرت. هرکه نفس خود را به یاد آرد، او را به یاد آورده است. (عین‌القضات همدانی ۱۳۴۱: ۵۹)

آنان بر این باورند کسی که در شناخت خود عاجز است، هیچ‌گاه نمی‌تواند خداوند را بشناسد و آنکه در علم خود زیون است، کی می‌تواند عارف کردگار

باشد.

چون تو در علم خود زبون باشی عارف کردگار چون باشی
(سنایی ۱۳۸۲: ۲)

نظامی به خودشناسی و معرفت نفس توصیه می‌کند و خودشناسی را مقدمه
خداشناسی می‌داند و بر این باور است که هر که به خودشناسی می‌رسد، مرگی
برای او نیست و زندگی ابدی می‌یابد و مرگ بی‌مرگی نصیب اوست. اگر انسان
به خودشناسی برسد، به خداشناسی رسیده و راه سعادت و کمال خویش را یافته
است و بدین سبب مرگی برای او نیست.

هر که خود را چنان که بود شناخت تا ابد سر به زندگی افراخت
فانی آن شد که نقش خویش نخواند هر که این نقش خواند باقی ماند
چون تو خود را شناختی به درست نگذری گر چه بگذری به درست
(نظامی ۱۳۸۳: ۵۱۵)

بدان خود را که از راه معانی خدا را دانی از خود را بدانی
(همان: ۳۰۸)

هر که به مرحله خودشناسی رسید، چون حضر حیات ابدی یافت و آب
زندگانی خورد. (همان: ۵۹۲)

خلقت جهان ناشی از کرم خداوند بوده است

اعتقاد نظامی درباره آفرینش جهان نیز متأثر از باورهای صوفیه است. در
جهان‌بینی عرفانی، خداوند نیازی به جهان و جهانیان نداشته و خلقت جهان ناشی
از کرم و بخشش او بوده است. این اندیشه از اندیشه‌های بنیادین عرفانست و
نشان از استغنا و بی‌نیازی حق دارد. در مقدمه *مرصادالعباد* می‌آید:

حمد بی حد و ثنای بی حد پادشاهی را که وجود هر موجود نشانه جود اوست (نجم رازی

(۱: ۱۳۷۳)

خداوندگار عرفان مولوی چنین می‌سراید.

من نکردم امر تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم
(مولوی ۱۳۸۴: ۲۶۰)

گفت پیغمبر که حق فرموده است قصد من از خلق احسان بوده است
آفریدم تا ز من سودی کنند تا ز شهدم دست آلودی کنند
نی برای آنکه تا سودی کنم وز برهنه من قبایمی برکنم
(همان: ۲۹۸)

نظامی نیز معتقد به این اعتقاد صوفیه است و آن را از ایشان به ارث برده است. وی خلقت خود را ناشی از جود خداوندی می‌داند.

و اکنون که نشانه‌گاه جودم تا باز عدم شود وجودم
(نظامی ۱۳۸۳: ۳۴۴)

با کرم اوست که پشت زمین بار گران را برگرفته و گرنه تاب تحمل آن را نداشت. جود خداوندی مایه خلقت موجودات بوده است. این جهان نگارخانه جود خداوندی است و اوست که با قدرت خود نقشبند وجود همه است.

پیشتر از پیشتران وجود کاب نخوردند ز دریای جود
در کف این ملک یساری نبود در ره این خاک غباری نبود
(همان: ۵۲)

همه را در نگارخانه جود قدرت اوست نقشبند وجود
(همان: ۵۳۱)

دید نظامی به صوفیه عصر خود

افزون بر این اندیشه‌ها که در آثار نظامی تجلی دارد، نظرات وی درباره صوفیه و دیدی که به آنان داشته، عامل دیگر ارتباط او با عالم تصوف و صوفی‌گری است. در میان صوفیه همیشه گروهی بودند که برای به دست آوردن جاه و مقام، لباس صوفیه را بر تن و بدین سبب صوفیه را بدنام می‌کردند. در دوره نظامی نیز چنین افرادی کم نبودند. نظامی آنان را به باد انتقاد می‌گیرد و با آوردن معیارهای صوفیان راستین انحراف صوفیه عصر خود را بیان می‌دارد. وی صوفیان عصر

خود را دیوان آدمی لقب، نام می‌نهد و بر آنان می‌شورد و آنها را به فسق و فجور و دزدی منسوب می‌دارد و بر این باور است که عارف کامل در میان صوفیان زمانه بسیار اندک است.

رهروان آنگه آنچنان بودند کز زمین سر بر آسمان سودند
این گروه ار چه آدمی‌نسباند همه دیوان آدمی‌لقب‌باند
تا می‌پخته یافتن در جام دید باید هزار غوره خام
(نظامی ۱۳۸۳: ۶۷۳)

وی همچون حافظ دید خوبی به صوفیه عهد خود ندارد و آنان را دزد و گرفتار فساد اخلاقی می‌داند. او با اشاره به پوشیدن لباس آستین‌کوتاه صوفیه - که در عالم صوفی‌گری نماد کوتاه‌دستی آنان از جهان بوده است - به درازدستی آنان اشاره می‌کند و آنان را کوتاه‌آستینان درازدست می‌خواند. عبارتی که حافظ نیز پس از او درباره صوفیه به تکرار در دیوانش می‌آورد؛ او به این زرق‌سازان می‌گوید که دست از این زرق‌سازی بردارند: ای کوتاه‌آستینان تا کی درازدستی.

دست بدار ای چو فلک زرق‌ساز ز آستین کوتاه و دست دراز
(همان: ۶۶)

یا در جای دیگر در داستانی به درازدستی صوفیه اشاره دارد و به سوء استفاده آنها از موقعیتشان می‌پردازد (همان: ۶۶). با این طرز نگرش است که او در عالم صوفی‌گری به لباس ظاهر اهمیتی نمی‌دهد و بر این است که عرفان امری درونی است و ربطی به لباس ظاهر ندارد و تا در باطن از خودپرستی و خودخواهی و تعلقات دنیوی رها نشوی، هیچ‌گاه با لباس ظاهر نمی‌توان عارف بود و این مرقع نمی‌تواند نشان عرفان و تصوف باشد و اگر کسی متصف به صفات الهی نباشد و در ظاهر ملبس به لباس صوفیه باشد، گویی سگی مرقع پوش است.

گر سگی خود بود مرقع‌پوش سگ‌دلی را کجا کند فرموش
(همان: ۵۰۷)

از گفته‌های او چنان برمی‌آید که وی خود چندان به پشمینه‌پوشی اعتقادی

نداشته و آن‌طور که آورده است، عرفان واقعی را امری درونی می‌داند و بر این باور است که در دل و باطن باید عارف بود و به همین سبب در لباس شاهانه هم می‌توان عارف بود، همان‌طور که حضرت سلیمان با آن همه شکوه و عظمت زاهدانه می‌زیست. وی زهد خودش را زیرنشین علم زرکش می‌داند.

زهد نظامی که طرازی خوش است زیرنشین علم زرکش است
(نظامی: ۱۳۸۳: ۷۶)

البته وی گاه به پشمینه‌پوشی هم اشاره دارد.

ای که ترا به زخشن جامه نیست حکم بر ابریشم بادامه نیست
نرمی دل می‌طلبی نیفه‌وار نافه‌صفت تن به درشتی سپار
(همان: ۴۷)

نظامی صوفیان اهل یقین را می‌ستاید و احترام‌آمیز از آنان یاد می‌کند و آنان را سر و خود را پا می‌داند و تأثیر آنها در پدیده‌های عالم را با ریاضت و تصفیه دل یادآور می‌شود.

اهل یقین طایفه دیگرند ما همه پاییم گر ایشان سرند
چون سر سجاده بر آب افکنند رنگ غسل بر می‌ناب افکنند
(همان: ۴۹)

زهد نظامی

همان‌طور که در ابتدای بحث نیز اشاره کردیم، تصوف نظامی، تصوفی زاهدانه است و وی فردی زاهد‌مآب بوده و زندگی زاهدانه و همراه با عزلت‌نشینی و خلوت‌گزینی داشته است. به همین سبب در آثار او آنچه پررنگ است، جنبه زهد و زهدپرستی و زاهدانه‌زیستن است. وی در شیوه زندگی اش بیشتر پیرو متصوفه بوده است تا در شعرش. زهد سومین مقام از مقامات سلوک است. نظرات صوفیه درباره زهد متفاوت است؛ بعضی زهد را «دست برداشتن از آنچه تو را از خدای مشغول دارد» (هوانزی ۱۳۷۴: ۴۴۷) می‌دانند و گروهی گویند «زهد در دنیا آن است

اهل او را دشمن داری و آنچه در اوست» (هوازی ۱۳۷۴: ۱۷۸). صوفیه بر این‌اند که حب مال دنیوی سبب حرص و بخل و درازاملی می‌شود و نور معرفت را در دل منقطع می‌کند. پیر گنجه زاهدی کامل است که در طول حیات خود زاهدانه زیسته و تمایلی به دنیا و جمع کردن مال دنیوی نداشته و در ترک تعلقات دنیوی می‌کوشیده است. وی آن‌طور که در آثارش آورده است، به زراندوزی اعتقادی ندارد و آن را فاتحهٔ پنج نماز می‌داند و بر این باور است کسی پاکباز نمی‌شود مگر اینکه چون نظامی ترک مال‌پرستی کند (نظامی ۱۳۸۳: ۶۶). این جهان را چون دوزخ گوگرد می‌داند که هر چه سبک‌تر باید از آن گذشت. (همان: ۸۰). تصویری که او از دنیا به دست می‌دهد، زشت‌ترین تصویرهاست. دنیا را به عفریتی مانند می‌کند که آفریده از خشم‌های خداست، گاومیشی گرازدندان است و چون اهریمنی است که دهانش از زمین تا به آسمان است و موجودی بدبو و عفین و بوی‌ناک است که بوی متعفنش هزاران فرسنگ می‌رود (همان: ۶۲۰) و این نشان از نهایت نفرت و بیزاری او از این دنیا است. در آثار او صبغهٔ دنیاگریزی بسیار پررنگ است و هر جا که فرصتی می‌یابد، همگان را به ترک دنیا و تعلقات آن فرا می‌خواند و دلبستگی به آن را مایه بدبختی و تیره‌روزی می‌داند. او این صدف مشک‌رنگ را دشمن آدمی می‌داند (همان: ۵۷). فلک پیر شده، بیوه‌ای و جهان دودزده میوه‌ای است و چون گذراست، دو جو نیززد (همان: ۵۹)؛ دیوی فرشته‌صورت است که همیشه در بند هلاک آدمی است (همان: ۴۳۶)، به همین سبب است که می‌خواهد همگان دامن از این خنبره دودناک به هفت آب و خاک بشویند (همان: ۵۷)، غم دنیا را نمی‌خورد و دیگران را به آن سفارش می‌کند.

انده دنیا مخور ای خواجه خیز و تو خوری بخش نظامی بریز
(همان: ۵۹)

او به سبکباری و ترک تعلقات دنیوی دعوت می‌کند و بر این است که در این

دنیا خون آدمی در گرو کالای اوست (نظامی ۱۳۸۳: ۵۴) و بدین سبب باید آن را رها کند. به عقیده او تا تفرقه راه پیش نرسد، باید حاصل معلوم خویش را تفرقه کرد و سبکبار گردید (همان: ۶۲). در این حلقه انگشتی همه تعلقات، طوق آدمی است (همان: ۵۹). او زندگی همراه با قناعت را می‌پسندد و بر این است که باید قرص جوین بخوری تا چون حضرت آدم فریفته گندم آدم‌فریب نشوی (همان: ۳۴)، باید از هر خوانی دامن افشاند و به قرصی نان قناعت کرد. وی قانع به نان جوینی است که شب را با آن بگذراند. قناعت‌پیشه است و جهان را برای مشتی علفخوار باقی می‌گذارد، به این دلیل که معتقد است با علفخواری نمی‌توان نزل عیسی را چشم داشت و به پاکی و صفا و تجرد - که حضرت عیسی به سبب آن به آسمان‌ها رفته است و چنین مقامی، تنها شایسته مسیحای مجرد است - رسید (همان: ۱۵۰). با چنین نگرشی به جهان است که او از این همه زه زرین، زه زهد را برای خود برگزیده و به آن افتخار می‌کند و نمی‌خواهد زهدورزی را ترک کند:

نظامی گر زه زرین بسی هست زه تو زهد شد مگذارش از دست
بدین زه گر گریبان را طرازی کنی بر گردن‌ان گردن‌فرازی
(همان: ۱۹۵)

زه نظامی زهدی درونی است. دلش به تعلقات دنیوی گرایشی ندارد. زهد در نظر او به معنی ژنده‌پوشی و پشمینه‌پوشی نیست بلکه به اعتقاد وی، زهد در لباس سلطانی نیز میسر است و زهد خود او نیز زهدی باطنی و درونی است نه اینکه با پشمینه‌پوشی ادعای زاهدی کند. زهد او زیرنشین علم زرکش است (همان: ۷۶) و بدین سبب آرایه و طرازی نیکو برای وی شده است.

نتیجه

در پایان به این نتیجه می‌رسیم که نظامی متأثر از اندیشه‌های صوفیه بوده و عامل این تأثیرپذیری، گسترش عرفان و تصوف در آن دوره و تلاش شاعران برای مطرح کردن

این اندیشه‌ها در شعرشان است. نظامی را نمی‌توان به عنوان شاعری عارف مطرح کرد. به این سبب که بعد شاعری وی بر بعد عرفان و تصوفش غلبه دارد و وی هیچ‌گاه شعر را همچون سنایی، عطار و مولوی و دیگر شاعران عارف در خدمت عرفان به کار نگرفته است و شعرش دفتر تعلیم اندیشه‌های عرفانی نیست، بلکه به طور گذرا به این اندیشه‌ها اشاره کرده است. همچنین وی در عرفان و تصوف، عمق دریافت‌های شاعران بزرگ عارف را نداشته است. او حدود عرفان و شعر را از هم جدا کرده و اگر چه در زندگی عملی خود دلبستگی به عرفان داشته و ریاضتها کشیده و چله‌نشینی کرده و زاهدانه زندگی کرده است، ولی همیشه مرزی میان عرفان و شعر قائل شده و این دو را با هم نیامیخته است. حکمت و اندیشه‌های حکمی هم که در شعر وی آمده است، هیچ‌گاه منافی تمایلات عرفانی او نیست و چنین اندیشه‌هایی در تأیید صوفیگری وی و تمایلش به عرفان و خداشناسی است. وی شاعری دنیاگرایز است و عرفان او صبغه زاهدانه دارد. او به عرفان عملی باور داشته و اصول عرفان را بیشتر در زندگی عملی خود به کار می‌بسته است. تصوف او، ابتدایی و آمیخته به شرع است و اصول اولیه عرفانی و وعظ و حکمت و پند و اندرز و دنیاگریزی در آن منعکس است. به همین سبب بیشتر او را می‌توان به زهد و دنیاگریزی منسوب کرد تا عرفان.

پی‌نوشت

(۱) نوعی نان، پنجه‌کش.

کتابنامه

- ابونعیم اصفهانی. ۱۳۵۱-۱۳۵۷. *حلیة الاولیاء*. مصر: مطبعة السعادة.
- اوحدی اصفهانی. ۱۳۴۰. *کلیات اوحدی اصفهانی*. با تصحیح و مقابله و مقدمه سعید نفیسی. تهران: امیرکبیر.
- ثروتیان، بهروز. ۱۳۶۹. *آئینه غیب نظامی در مخزن الاسرار*. ج ۱. تهران: مؤسسه نشر کلمه.

جعفری، محمدتقی. ۱۳۷۰. حکمت و عرفان و اخلاق در شعر نظامی گنجوی. چ ۱. تهران: کیهان.

حافظ. ۱۳۶۶. دیوان غزلیات حافظ شیرازی. به تصحیح خلیل خطیب‌رهبر. چ ۴. تهران: صفی علیشاه.

رحیمیان، سعید. ۱۳۸۳. مبانی عرفان نظری. چ ۱. تهران: سمت.

سجادی، سیدجعفر. ۱۳۷۰. فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: کتابخانه طهوری.

سنایی غزنوی. ۱۳۸۲. حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه. به تصحیح مریم حسنی. چ ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

شمس تبریزی. ۱۳۶۹. مقالات شمس تبریزی. به تصحیح محمدعلی موحد. چ ۱. تهران: خوارزمی.

شهابی، علی اکبر. ۱۳۳۴. نظامی شاعر داستان‌سرا. تهران: کتابخانه ابن سینا.

عبادی، اردشیر. بی تا. صوفی نامه. به تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: بنیاد فرهنگ.

عزیزالدین نسفی. ۱۳۴۱. انسان کامل. به تصحیح مازیان موله. تهران: کتابخانه طهوری.

عین‌القضات همدانی. ۱۳۴۱. تمهیدات. با تصحیح عقیف عسیران. تهران: چاپخانه دانشگاه تهران.

عین‌القضات همدانی. ۱۳۴۱. نامه‌های عین‌القضات همدانی. به اهتمام علینقی منزوی، عقیف عسیران. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۳۴. احادیث مثنوی. تهران: دانشگاه تهران.

گوهرین، سید صادق. ۱۳۶۸. شرح اصطلاحات تصوف. چ ۱. تهران: زوآر.

لاهیجی، محمدبن یحیی. ۱۳۷۱. مفاتیح الاعجاز. به تصحیح غلامرضا کیوان سمیعی. چ ۵. تهران: سعدی.

محبتی، مهدی. ۱۳۷۹. زلف عالم آرا. چ ۱. تهران: رشد.

محمدبن منور. ۱۳۶۷. اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید. با مقدمه و تصحیح و تعلیقات

محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۲. تهران: آگاه.

- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. ۱۳۶۳. شرح التعرف. به تصحیح محمد روشن. چ ۱. تهران: اساطیر.
- مولوی. ۱۳۸۴. مثنوی معنوی. به تصحیح رینولد الین نیکلسون. به کوشش مهدی آذر یزدی. تهران: پژوهش.
- نجم‌الدین رازی. ۱۳۷۳. مرصاد العباد. به اهتمام محمدمبین ریاحی. چ ۵. تهران: علمی و فرهنگی.
- نظامی گنجوی. ۱۳۸۳. کلیات خمسه. از روی نسخه وحید دستگردی با مقدمه مریم ظهوریان. چ ۲. تهران: طلوع.
- هجویری. ۱۳۸۴. کشف المحجوب. به تصحیح محمد عابدی. چ ۲. تهران: سروش.
- هوازی، ابوالقاسم. ۱۳۷۴. ترجمه رساله قشیریه. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۴. تهران: علمی فرهنگی.

Archive of SID

References

- Abu Na'eem Esfahāni. (1972-1978/1351-1357H). *Heliat-ol Owlia*. Egypt: Matba'at-ol sa'ādah.
- Azizoddin, Nasafi. (1962/1341H). *Ketāb-ol Ensān-ol Kāmel (Le Livre De L'homme Parfait)*. Int. and ed. by Marijan Mole. Tehran: Ketābkhāne-ye Tahoori.
- Ebādi, Ardeshtir. (n.d.). *Sufī Nāmeḥ*. Ed. by Gholām Hossein Yusefi. Tehran: Bonyād-e Farhang.
- Ein-ol Ghozāt Hamedāni. (1962/1341H). A. *Tamhidāt*. Ed. by Afif Asirān. Tehran: Chāpkhāne-ye Dāneshgāh-e Tehran (University of Tehran Press).
- (1962/1341H). B. *Nāme-hāye Ein-ol Ghozāt-e Hamedāni*. With the efforts of Ali Naghi Monzavi, Afif Asirān. Tehran: Bonyād-e Farhang-e Iran.
- Foroozānfar, Badi-oz Zamān. (1955/1334H). *Ahādīs-e Masnavi*. Tehran: University of Tehran.
- Gowharin, Seyyed Sādegh. (1989/1368H). *Sharḥ-e Estelāḥāt-e Tasavvof*. 1st ed. Tehran: Zavvār.
- Hāfez. (1987/1366H). *Divān-e Ghazliāt-e Hāfez Shirāzi*. Ed. by Khalil Khatib Rahbar. 4th ed. Tehran: Safi Ali Shāh.
- Havāzeni, Abol Ghāsem. (1995/1374H). *Translation of Resāle-ye Gheshriyyeh*. Ed. by Badi-oz Zamān Foroozānfar. 4th ed. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Hojviri. (2005/1384H). *Kashf-ol Mahjub*. Ed. by Mohammad Ābedi. 2nd ed. Tehran: Soroush.
- Ja'fari, Mohammad Taghi. (1991/1370H). *Hekmat va Erfān va Akhlāgh dar She'r-e Nezāmi Ganjavi*. 1st ed. Tehran: Keihān.
- Lāhidji, Mohammad Ibn Yahya. (1992/1371H). *Mafātiḥ-ol E'ejāz*. Ed. by Gholām Reza Keivān Sami'ee. 5th ed. Tehran: Sa'di.
- Mohabbati, Mehdi. (2000/1379H). *Zolf-e Ālam Ārā*. 1st ed. Tehran: Roshd.
- Mohammad Ibn Monavvar. (1988/1367H). *Asrār-ol Towhid fi Maghāmāt-e Sheikh Abi Saeed*. Commentary, annotation, and ed. by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani. 2nd ed. Tehran: Āgāh.
- Mostamali Bokhari, Esmā'eel Ibn Mohammad. (1984/1363H). *Sharḥ-ol Ta'arraf*. Ed. by Mohammad Roshan. 1st ed. Tehran: Asātir.
- Mowlavi. (2005/1384H). *Masnavi Ma'navi*. Ed. by Reynold Alleyne Nicholson. With the efforts of Mehdi Āzar Yazdi. Tehran: Pazhouhesh.
- Najmoddin Rāzi. (1994/1373H). *Mersād-ol Ebād*. With the efforts of Mohammad Amin Riahi. 5th ed. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Nezāmi Ganjavi. (2004/1383H). *Kolliyāt-e Khamseh*. Based on the book by Vahid Dastgerdi with annotation of Maryam Tahooriān. 2nd ed. Tehran: Toloos'.

- Owhedi Esfahāni. (1961/1340H). *Kolliyāt-e Owhedi Esfahāni*. Ed., commentary, and comparison by Saeed Nafisi. Tehran: Amir Kabir.
- Rahimiān, Saeed. (2004/1383H). *Mabāni-e Erfān-e Nazari*. 1st ed. Tehran: Samt.
- Sajjadi, Seyyed Ja'far. (1991/1370H). *Farhang-e Estelāhāt va Ta'birāt-e Erfāni*. Tehran: Ketābkhāne-ye Tahoori.
- Sanāi Ghaznavi. (2003/1382H). *Hadighat-ol Haghigheh va Shari'at-ol Tarighe*. Ed. by Maryam Hasani. 1st ed. Tehran: Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhi.
- Servatiān, Behrooz. (1990/1369H). *Āyine-ye Gheib-e Nezāmi dar Makhzan-ol Asrār*. 1st ed. Tehran: Moassese-ye Nashr-e Kalameh.
- Shahābi, Ali Akbar. (1955/1334H). *Nezāmi, Shāer-e Dāstānsarā*. Tehran: Ketābkhāne-ye Ebn-e Sina.
- Shams-e Tabrizi. (1990/1369H). *Maghālāt-e Shams-e Tabrizi*. Ed. by Mohammad Ali Movahed. 1st ed. Tehran: Khārazmi.

Archive of SID