

تاریخ دریافت: ۹۶/۲/۱۰

تاریخ پذیرش: ۹۶/۹/۱۴

کاربرد اصطلاحات عرفانی در غزلیات ابن حسام خوسفی

فرشته خاوری^۱

حیب جدیدالاسلامی^۲

بهرز رومیانی^۳

چکیده:

متون عرفانی و اصطلاحات عرفانی، میراث مکتوب و هویت فرهنگی و ملی هر سرزمینی است که شرح و بازنمود آنها در واقع بازسازی هویت فرهنگی یک کشور است.

از آن جا که عالم درون عارفان قابل کشف برای عموم نیست با تاملی در اشعار و سرودهایی که جلوه و بارقه‌هایی از مکنونات قلبی ایشان است، شناختی توأم با لذات معنوی نصیب حال تشنگان معرفت و معنویت می‌گردد. ابن حسام نیز از جمله شاعرانی است که غزلیاتش معدن گران سنگی از اصطلاحات و رموزیست که شور و شوقی عارفانه در خواننده ایجاد می‌کند. در این نوشتار، همراه با شرح برخی اصطلاحات عرفانی که عرفا در اشعار خود به کار برده‌اند، با شیوه تحلیل محتوایی به شرح برخی الفاظ و اصطلاحات عرفانی که ابن حسام در غزلیات خود به کار برده، پرداخته‌ایم تا روشن شود که وی از چه اصطلاحات و تعبیرات عرفانی بیشتر در غزلیات خویش بهره برده است؟ لذا با بررسی غزلیات وی این نتیجه حاصل شد که او برای بیان تجربیات عرفانی خود، از الفاظ رمزگونه زلف، ابرو، چشم، لعل، خال و همچنین اصطلاحاتی چون حسن، پیر مغان، عشق بهره برده است که البته در به کاربردن همه این‌ها گوشه چشمی به شاعران بزرگی چون حافظ و عراقی و... داشته است. هر چند ثابت شدن این ادعا خود مبین آن است که او علاوه بر این که شاعری آیینی است، از اندیشه‌های عرفانی والایی برخوردار بوده است.

کلید واژه‌ها:

اصطلاحات عرفانی، غزلیات، دیوان ابن حسام خوسفی.

^۱ - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران.

^۲ - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران. نویسنده مسئول: Eslami2631@gmail.com

^۳ - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران.

پیشگفتار

در زبان فارسی، استادان بزرگی عمر گران‌بهای خود را صرف نوشتن فرهنگ‌هایی کرده‌اند که همواره در انجام تحقیقات متعدد، چراغ هدایت پژوهشگران ادبیات فارسی بوده‌اند. سابقه دیرین ایرانیان در امر فرهنگ‌نگاری مسلم است. علاوه بر فرهنگ‌های عمومی، به فرهنگ‌های تخصصی بر می‌خوریم که برای متون نظم و نثر نگاشته شده‌اند. در زبان فارسی آثار گران قدری از نویسندگان و شاعران مختلف به جا مانده است که برای درک مفاهیم برخی از واژگان و اصطلاحات آن‌ها نیازمند به مراجعه به فرهنگ‌ها هستیم و فرهنگ‌هایی که بر این آثار نگاشته می‌شود، این امر را برای ما آسان می‌کند و باعث می‌شود که هم مفاهیم دقیق واژگان و اصطلاحات به کار رفته در این آثار را درک کنیم و هم ما را از مراجعه به فرهنگ‌های عمومی بی‌نیاز می‌کند. چرا که در فرهنگ‌های عمومی، معنای عام و رایج واژگان و اصطلاحات چاپ می‌شود و واژگان را در متن خاصی مورد توجه قرار نمی‌دهد.

فرهنگ اصطلاحات عرفانی نیز در متون ادب فارسی از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. آشنایی با الفاظ و اصطلاحات عرفانی جزء ضروریات است. چرا که فهم صحیح اصطلاحات عرفانی تنها راه فهم نسبی مقاصد عرفانی عرفا به شمار می‌آید. «دشواری فهم اصطلاحات عرفانی که گاه به علت بلندی و تجرد مقاصد و مطالب عرفانی و گاه به علت رمزی و معماگونه بودن بیانات آن‌ها و گاه به علت تاکید برخی عرفا بر اظهار خلاف مقاصدشان و علل گوناگون دیگر است، لزوم نگارش فرهنگ‌ها و مقاله‌هایی مبنی بر شرح اصطلاحات بیش از پیش احساس می‌شود. لذا ما بر آنیم تا برخی از اصطلاحات و الفاظ رمزگونه که ابن حسام خوشفی در غزلیات خود به کار گرفته، را شرح دهیم. ابتدا خلاصه‌ای از زندگی شاعر و آثارش را مطرح کردیم و در بخش بعد ضرورت فرهنگ نویسی و لزوم آشنایی با اصطلاحات عرفانی را مطرح کردیم و در بخش بعد ضمن شرح اصطلاحات عرفانی مصداق‌هایی از عرفای بزرگ و همچنین ابن حسام آورده شده است.

نگاهی گذرا به شخصیت ابن حسام و آثارش

محمد بن حسام الدین بن حسن بن شمس الدین محمد از شاعران قرن نهم هجری است. وی در آخر نیمه دوم قرن هشتم در ولایت قهستان قصبه خسف (شهری در ۳۵ کیلومتری جنوب غربی بیرجند) دیده به جهان گشود. خود نام و نسب ولایت خویش را چنین ذکر می‌نماید:

«محمد بن حسام و محمد بن حسن که هست خاک قهستان تو را مقام و وطن»

در اشعار، ابن حسام و یا محمد بن حسام تخلص دارد. در پایان راز و نیاز و احوال خود و

دوازده امام می‌گوید:

«گنهکار بیچاره ابن حسام به فضل تو دارد امید تمام» (خوش کنار، ۱۳۷۸: ۳۰)

در باب تاریخ ولادت شاعر، اصحاب تذکر و تراجم احوال، اقوال مختلف و آرای متفاوتی دارند؛ به گونه‌ای که برخی از محققان معاصر تاریخ تولد شاعر را سال ۷۸۲ هجری محتمل می‌دارند، اما مطابق گفته دولت‌شاه سمرقندی که نزدیک‌ترین مولف به دوران حیات ابن حسام بوده است و نیز با توجه به گفته خود شاعر که در اثنا یکی از قصایدش می‌گوید:

«تربیت‌های پدر خاک مرا خوشبو کرد خاک خوش بر خوابگاه تربت بابای من» (ابن حسام، ۱۳۶۶: ۱۲)

و درباره علم و فضل پدر و خاندان خویش می‌گوید:

پدرم گفت: قرب سیصد سال رفت و از رفتگان مرا یاد است

تا به نه پشت ما که اجدادند همه را علم و فضل و ارشاد است (ابن حسام، ۱۳۶۶: ۱۴)

ابن حسام دارای طبعی بلند بوده و تا آنجا که می‌توانسته منت ارباب بی‌مروت دنیا را نکشیده و زبان به مدح صاحبان زر و زور نیالوده است. دلیل این ادعا، اشعار زیبای خود اوست:

به مهدی قائم امام الانام سلام علییه علییه سلام

که در دین و دنیا مرا چند کار بر آری به فضل خودای کردگار

بر آرای خداوند اسرار من بدین چهارده، چهارده تار من

یکی حاجتم را نمایی به کس بر آورنده آن تو باشی و بس (خوش کنار، ۱۳۷۸: ۲۹)

وی بسیار قناعت پیشه بود، چنان که به یک قرص جو قناعت می‌کند اما منت سفره کسان نمی‌کشد:

همه سال و مه روی در گوشه‌ای قناعت نمایم به کم توشه‌ای

به یک قرص جو تا شب از بامگاه قناعت نمایم چو خورشید و ماه

شکم چون به یک نان توان کرد سیر مکش منت از سفره اردشیر (مرادی، ۱۳۷۸: ۵۵۵)

ابن حسام اوقات شریفش را بعد از وظایف طاعات و عبادات به فلاحت و زراعت و کسب حلال می‌گذرانیده است، چنان که خود می‌فرماید:

به شب زبان من و مدح اهل بیت رسول به روز شغل من و کسب قوت و مایحتاج
(احمدی بیرجندی، شماره دوم: ۳۵۶)

دولتشاه سمرقندی در کتاب تذکره الشعراء باب ابن حسام می گوید:

ملك الكلام مولانا محمد حسام الدين المشهور به ابن حسام رحمه الله عليه به عنایت خوش
گوست و با وجود شاعری، صاحب فضل بوده و قناعتی و انقطاعی از خلق داشته، از خوسف است
و از دهقنت نان حلال حاصل کردی و گاو بستی و صبح که به صحرا رفتی تا شام، اشعار خود را بر
دسته بیل نوشتی و بعضی او را ولی حق دانستند. (سمرقندی، ۱۳۶۶: ۳۳۰)

ضرورت آشنایی با اصطلاحات عرفانی

عرفان اسلامی از زمان پیدایش و شکل گیری تا کنون مسیر طولانی و پرفراز نشیبی را پشت سر
گذاشته است. اصطلاحات ادبیات عرفانی، مانند هر علم دیگر، تعبیرات و اصطلاحات خاص خود را
دارد که نویسندگان و شاعران و عرفا در آثار منشور و منظوم خود از آن‌ها بهره برده‌اند.

«کاربرد اصطلاحات به خصوص اصطلاحات عرفانی تحت تاثیر ضرورت‌های تاریخی، و
اجتماعی، عقلی و فرهنگی همواره گریزناپذیر بوده است و با بررسی تاریخی سیر اصطلاحات
عرفانی مشخص می‌شود که عرفا برای بیان درست و دقیق مفاهیم و معانی تازه عرفانی یا واژه‌ای
جدید آفریدند و یا بر تن واژه‌های متداول قدیمی، معانی جدید پوشانده‌اند. (کیخا فرزانه ۱۳۸۰:
۲۱۵)

عرفا برای تبیین سخنان و عقایدی که فراتر از حوزه حواس و تجربه آن‌هاست، کم و بیش از
احساس و تخلیل مدد می‌گیرند و ناچاراً از زبان رمزی استفاده می‌کنند. زیرا بیان آن با زبان عادی که
مربوط به محسوسات است، بسیار دشوار یا غیر ممکن نمی‌باشد و گوینده ناچار می‌شود از
ظرفیت‌هایی که قدرت تاثیر زبان را ارتقا می‌دهد، استفاده کند و در نتیجه کلام به صورت رمز در
می‌آید.

«برخوردهای مسلکی خاص عرفا با ظاهرینان، عدم توانایی، زبان محاوره برای تعبیر دقیق و
مناسب مفهیمی که شخصیت‌های عملی در معانی جدید مطرح می‌نمایند، اصطلاحی شدن خود
کلمات که موجب عدم درک و مباحث پیچیده، حتی برای اکابر اهل معرفت شد، بیم از شماتت و
انکار و تکفیر کوتاه فکران و ناهلانی که با مسایل باطنی آشنا نبودند و تقریباً محال بودن ابزار و
اظهار احساس و حالات درونی و بارقه‌ها و جلوات لطف الهی به وسیله لفظ و لغت، برداشت‌های
پر رمز و راز متشابهاات قرآن کریم و نیازمندی به تعبیر و تاویل آن رموز برای درک حقیقی آن، بیان

معانی بلند و توحیدی در قالب اندام‌های معشوق به عنوان مظاهر صفات محبوب به صورت استعاره و ایهام و مجاز، استفاده از زبان رمز برای مقابله با متظاهران و ریاکاران صاحب قدرت و حاکمیت بهره بری از زبان و رمز و اشاره و کنایه و تدافع و تمناع میان فرق مسلمین و نقص و ایراد آنان به یکدیگر، موجب ایجاد زمینه‌های پیدایی اصطلاحات عرفانی شد.» (کیخافرزانه، ۱۳۸۰: ۲۱۶)

اصطلاحات عرفانی در دیوان ابن حسام خوشفی

عرفان معرفتی است که مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف‌ناپذیر که در آن حالت، برای انسان این احساس پیش می‌آید که ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه با وجود حق تعالی یافته است. این احساسات البته حالتی است روحانی، ورای و صف وحد که در طی آن عارف ذات مطلق را نه بر برهان، بلکه به ذوق و وجدان درک می‌کند. (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۰)

زیباترین تعریفی که عارفان خود از عرفان دارند به گونه‌ای که در سخن ابوسعید متجلی است که می‌گوید: تصرف دو چیز است؛ یک سونگریستن و یکسان زیستن. (سجادی، ۱۳۷۲: ۴)

از طرفی ما همواره، شاهد آمیختگی شعر و عرفان بوده‌ایم. متون عرفانی چه نظم و چه نثر علاوه بر مسایل ذوقی و بیان سیروسلوک شاعر یا نویسنده آن، در بردارنده مفاهیم و اصطلاحات فراوان و متنوع عرفانی هستند که پدید آورندگان آن‌ها از اصطلاحات و تعبیراتی برای بیان و شرح مطالب خویش از آن‌ها استفاده کرده‌اند. شاعران بزرگی چون سنایی، عطار، حافظ، مولانا، شیخ محمود شبستری در ضمن آثار و اشعار خویش مفاهیم غنی و اصطلاحات و تعبیر متنوع عرفانی را بکار برده‌اند.

در دیوان ابن حسام نیز کم و بیش این اصطلاحات به کار رفته، هر چند کاربرد آن به پایه شاعران فوق‌الذکر نمی‌رسد اما ما را با باورها و اعتقادات مذهبی این شاعر آیینی آشنا می‌سازد.

آب حیات:

کنایه از زندگی جاوید است و این چشمه در ظلمات است و هرکس از آن بنوشد، جاودانی خواهد بود. خضر والیاس پیغمبر از آن بهره گرفتند و جاودانی هستند. چشمه‌ای است در ظلمات که هر که از آن نوشد؛ حیات جاوید یابد، در اصطلاح سالکان کنایه از چشمه عشق و محبت است که هر که از آن نوشد، هرگز معدوم و فانی نگردد. (سجادی، ۱۳۷۲: ۲۴۰)

حافظ گوید:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند و اندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند (حافظ، ۱۳۷۵: ۱۳۳)

عزیزالدین نسفی گوید: حالیا به نقد بدان که ملکوت، دریای نور است و ملک، دریای ظلمت

است و این دریای نور، آب حیات است و در ظلمت است. (نسفی، ۱۹۴۱ م: ۱۶۳)

حسام الدین خوسفی نیز این تعبیه را این گونه بکار برده است:

طریق اگر به سیاهی است گربه آب حیات خیال زلف و لب می‌روند پیشاپیش (ابن حسام، ۱۳۶۶: ۳۴۴)

آب حیات ذکر شده در شعر ابن حسام، آب حیات معروف است که اسکندر در جستجوی آن بود که تا زندگی جاوید پیدا کند.

آتش:

از آتش می‌توان تعبیر به عشق نمود که در جان و دل هر کسی که بیفتد شعله‌ور گردد؛ ذوق و شوقی در وی پدید گردد که وی را رهسپار رسیدن به کوی معشوق می‌گرداند. آتش عشق را گویند. (ترینی، ۱۳۷۴: ۶۵) عشق آتشی است که در عاشق می‌افتد و موضع آتش است. (نسفی، ۱۳۶۲: ۱۱۵)

«شعله آتش دل هستی ما پست کند گرنه هر لحظه به آب مزه‌اش بنشانیم» (۱۱۵: ۶۳۳۹)

قاسم انوار که از شاعران هم دوره ابن حسام می‌باشد، می‌گوید:

«من از این آتش سوزنده که در سر دارم همچو شمع همگی محو کند سر تا پا» (۱۴)

ابرو:

صفات از آن رو که حاجب ذات است تعبیر به ابرو می‌شود. (زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۸: ۱)

ابرویت بین که کشیده ست کمان بر خورشید هیچ حاجب نشنیدیم بدین پیشانی (خواجو، ۱۳۶۹: ۴۹۵)

ابروی پیوسته معشوق مانند دو قوس است که حاجب و پرده‌دار چشم است و اگر این پرده‌ای ابرو نباشد کس تاب دیدن چشم و عین معشوق را نخواهد داشت و چون دو ابرو دو قوس از میان برخیزد، نزدیکی و قرب پیش آید، به همین دلیل ابروی پیوسته را که حاجب ذات است، به قاب قوسین نیز تعبیه نموده‌اند. (زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۸: ۱۳)

مقام قاب قوسین مقام قرب است که مقام واحدیت و الوهیت است و محیط قوسین و حوب و امکان است و آن مقام محمدی است که او مظهر ذات و صفات الهی شده است. (لاهیجی، ۱۳۸۴: ۱۳۸)

قاب قوسین مقام قرب آسمانی است که آن را دایره وجود نامند و مقامی بالاتر از آن جز مقام

اودانی به وجود ندارد، چه مقام اولانی، عین جمع ذاتی است که در آن جدایی و دوییت وجود ندارد و فتای مخص در همه رسوم تعینات از بین رفته است. (کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۰۹۰/۱۱۰)

به جز ابروی تو محراب دل حافظ نیست طاعت غیر تو در مذهب ما نتوان کرد (حافظ، ۱۳۸۲: ۲۸۹)

ابرو در اکثر ابیات ابن حسام همان تجلی حق است بر دل عارف. ابرو زیباست؛ زیرا همانند کمان شکلی شبیه محراب و قبله را به نمایش می‌گذارد که هر کس هر زیبایی از معشوق می‌طلبد، باید رو به سوی او کند:

ابروی تو نگذاشت که اندر خم محراب یک گوشه نشین از سر تقوی بنشیند (ابن حسام، ۱۳۶۶: ۳۲۷)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود از ابرو ترکیباتی نظیر خم ابرو، طاق ابرو، چوگان ابرو، گوشه ابرو، نیز به کار می‌رود که هر یک به جنبه‌ای ریزتر از معنای ابرو دلالت دارد:

طاق ابروی تو پیوسته مرا در نظر است نظری کن که به محراب نماز آمده‌ایم (ابن حسام، ۱۳۶۶: ۳۵۸)

هر تیر که ابروی کمال تو پیوست بگشای و بز ن به هدف سینۀ عاشق (ابن حسام، ۱۳۶۶: ۳۴۹)

اخلاص

به کسر اول در لغت به معنای پاک و خالص گردانیدن و با کسی دوستی بی‌ریا داشتن و عبادت بی‌ریا کردن است. در اصطلاح متصوفه:

«اخلاص» آن است که از غیر حق مبری گشته و روی دل به وی داشته باشد. و هر کاری که کند و هر سخنی که گوید؛ قطع نظر از خلق کند و به مدح و ذم ایشان التفات نکند. به عبارت دیگر، جمیع حرکات و سکانات و نشست و برخاست‌ها و کردار و گفتارهای سالک برای خدا انجام گیرد. (گوهرین، ۱۳۸۰: ج ۱/۹۸).

این اصطلاح از آیه شریفه «الا لله الدین الخالص» (الزمر/۳). و آیات دیگری که مفاد آن دوری کردن از ریا و خلوص نیت در اعمال و تصفیه باطن از عجب و ریا و خودنمائی در اعمال و عبادات است گرفته شده است. و گویند: الاخلاص هو الذی لا یقبل عمل عامل الا به (سلمی، ۱۹۷۳: ۳۲۴)

در رساله قشیریه آمده است که اخلاص این است که بنده در طاعات خود فقط خدا را در نظر گیرد و از طاعات خود آن خواهد که به حق نزدیک شود نه به دیگری و نه جلب مدح. و در نتیجه محبت مخلوق خدا. و اخلاص تصفیۀ فعل است از ملاحظه مخلوق و خودداری از ملاحظه اشخاص. (قشیریه، ۱۳۶۷ تصحیح فروزانفر، ۱۳۶۷: ۹۵)

اخلاص عبارت از تجرید نیت است از شوائب. (غنی، ۱۳۸۰: ۶۳۶)
فرق بین اخلاص و صدق آن است که صدق اصل است و اخلاص فرع و تابع آن. فرق دیگر آن است که اخلاص پس از دخول در عمل شروع می‌شود. (غنی، ۱۳۸۰: ۶۳۸)
ابن حسام می‌گوید:

کنم به گوشه ابروت سجده اخلاص که هیچ گوشه نشین طاعت ریا مکناد (ابن حسام، ۱۳۹۰: ۵۴)

ابن حسام گذشته از آن که راه کمال را شناخته، خویشتن و ابعاد و استعدادهای آدمی را بیان کرده و در این شناخت به ابعاد جسمی و روحی اشاره کرده. وی برای به کمال رسیدن نفس ناطقه از عوامل فریب‌اندار داده و قید شریعت را برای مهار نفس توصیه کرده است؛ و اخلاص در عمل را بسیار مهم دانسته؛ یعنی بدون چشم داشت و بدون تظاهر و ریا.

ارادت:

اهل لغت مرید را دارای ارادت معنا کرده اند و حال آن که در نظر اهل تصوف مرید کسی است که هیچ اراده نباشد او را آلا اراده شیخ و مرادش؛ یعنی مرید در دستان شیخ خود همچون مرده‌ای در دست غسال و همچون گوی در پای چوگان باشد. (نسفی، عبدالعزیز، ۱۳۵۹: ۱۲۶، ۱۲۷)
از سوی دیگر عده‌ای از آن به ترک عادت یاد کرده‌اند که حقیقت آن منجر به برخاستن دل در طلب حق می‌شود و از آن رو گفته‌اند؛ که ارادت سوزش عشقی است که هر چه از آن ترسند؛ آسان کند. (قشیری، ۱۳۴۵: ۳۰۹)

ابن حسام نیز معتقد است که سالک به اهتمام ارادت وصال به حق پیدا می‌کند:

سالک به اهتمام ارادت وصال یافت موسی و ذره‌ای ز تجلی و طور او (۶۵۶۹: ۳۶۴)

باده:

باده در اصطلاح عرفان عشق را گویند وقتی که ضعیف باشد و ممزوج به محبت غیر حق بود و این عوام را نیز باشد که در بدایت سلوک بود، ولی باده گلگون، رفعت سلوک را گویند. (سعیدی، ۱۳۹۰: ۵۱)

صوفیه برای تمیز دو معنی حقیقی و مقصود عرفانی از یکدیگر مایع مسکری را که شرع حرام کرده است «باده و شراب صوری» و باده خود را «معنوی» خوانده‌اند، که مراد از آن، به طور کلی محبت ایشان به پروردگار است، محبتی که باعث حالات خاص قلبی می‌شود. همان مفهوم فنا و نیستی و برخی از شاعران الفاظ «باده» و «می» را به همین معنی به کار برده‌اند. (سجادی، ۷۲:

کاربرد اصطلاحات عرفانی در غزلیات ابن حسام خوشفی / ۳۰۱

(۱۳۸۷). وقتی که مشایخ صوفیه و فارسی گویان ایشان از قرن پنجم به بعد به اشعار عاشقانه و خراباتی روی آورد، معنایی را که قبلاً به شراب و خمر داده شده بود عیناً به الفاظ فارسی «باده» و «می» منتقل کردند. (هجوی، ۱۳۸۵، ۶۱)

بس است شمع خیال تو در مجالس ما به جای باده گرم زهر می دهی نوش است (ابن حسام، ۱۳۹۰: ۷)

صوفی که منع باده صافی همی کند او را خبر ز لذت شرب مدام نیست (همان: ۱۸)

ای سرو گل اندام بده باده صافی برناله مرغ سحر و نغمه دراج (همان: ۴۷)

(دراج: مرغی رنگین مانند تدر که به پارسی پور و جرب گویند) (دهخدا)

دردی کشان جرعه خمخانه الست مستی ز جام باده یا هو گرفته اند (همان: ۶۴)

در همه ابیات می بینیم که ابن حسام نیز باده را به معنی عشق به پروردگارش دانسته و با کلام شاعرانه اش وبا ترکیبات و تصاویر متعددی عشق خود را نسبت به پروردگار بیان می کند.

بت:

مطلوب و مقصود و معشوق را نامند که همانا ذات مطلق حق باشد که جمیع ذرات وجود مظهر آن حقیقتند. (اسیری، ۱۳۷۵: ۷۶)

بت گل عذار اکر ز ره کرمی به ما گذری کنی چه شود به جانب ما اگر به کرشمه ای نظری کنی

(۳۶۸: ۶۶۶۱)

بلا:

امتحانات الهی را گویند که جهت تطهیر نشئه سالک باشد. هر چه قدر مقام قرب سالک زیادتیر بالای رسیده بر وی افزون تر است و صبر یکی از ملازمان بلا در این راه است.

ابن حسام سخت بر این عقیده است که اگر کسی از این بلاها حذر کند، مرد راه نیست:

«سر کوی او نرود کسی که نه سر در آن سر کوه نهد تو نه مرد این روشی اگر زچنین بلا حذری کنی»

(۳۶۸: ۶۶۶۴)

در آزمون عشق بلا حتمی است و تنها راه رهایی را ابن حسام نور تجلی حق می داند:

«در شب دیچور عشق سیل بلا روی کرد راه نماید مگر نور تجلی مرا» (۳۰۷: ۵۴۸۷)

پیر مغان:

پیر در اصطلاح صوفیان کسی است که در وادی سیر و سلوک به مرحله کمال رسیده باشد و تیر انداز خامان ره نرفته که قدم در این وادی پر خطر گذاشته‌اند، دستگیری می‌کند و آنان را از لغزش‌ها، و گمراهی‌ها مصون دارد و به سر منزل مقصود هدایت کند. (برزگر خالقی، ۱۳۸۲: ۱۰۹۰)

پیر مغان با نظر همت خویش، گره‌گشایی کرده و مشکلات سالک را حل می‌کند (زیبایی‌شناسی، ۱۳۸۳: ۲۶)
مرید پیر مغانم که شیخ هر قومی میان قوم چو اندر میان فرقه نبیست (ابن حسام، ۱۳۶۶: ۳۱۳)
من معتقد پیر مغانم که در این راه ارشاد طریقت بکند سوی تو ما را (همان: ۳۰۸)

از دیدگاه ابن حسام پیر مغان انسان کاملی است که برای رسیدن به عالم معنا و طی طریق از او یاری می‌جوید:

دلا در دامن پیر مغان زن دست و همت خواه که بی سالک نشاید کرد قطعا قطع منزل‌ها
(ابن حسام، ۱۳۶۶: ۳۰۵)

«به گفته پیامبر(ص): پیر در میان قوم خویش، همچون پیامبر(ص) در میان امتش می‌باشد... پیری که رسول الله (ص) گوید، پیری است که ترجمان حق می‌باشد و هر علمی که علما دارند، او از آن بی بهره نباشد و پیر حق، پیری است که هر چه حق و حقیقت و شریعت است، بیان تواند کرد و هر چه نا شایست است، بتواند رد کند. حق گوید، اگر چه همه خلق او راملامت کند و باطل نگوید، اگر چه همه خلق بیسندند.» (ژنده پیل، ۱۳۶۸: ۲۴)

بنابر همین عقیده ابن حسام این شاعر عارف شیعی خود را مرید همچنین پیری می‌داند:

مرید پیر مغانم که شیخ هر قومی میان قوم چو اندر میان فرقه نبی است (ابن حسام، ۱۳۶۶: ۳۱۳)

در غزلیات ابن حسام بیشتر اصطلاح پیر مغان گفته شده و دوبار پیر خرابات و یک پیر می‌فروش و یا پیر طریقت که قصد او از بیان همه این‌ها، همان انسان کامل است که بیشتر مد نظر عرفا و شعرا بوده است.

پیر خرابات کاملان و راهنمایان را گویند. (سجادی، ۱۳۵۴: ۱۱۳)

به جان پیر خرابات و حق صحبت او که نیست در سر من جز هوای خدمت او (حافظ، ۱۳۷۲: ۵۵۵)

تجلی:

به اعتقاد عرفا تمامی هستی مظاهر و سایه‌هایی از وجود حقیقی خدا می‌باشند که هر کدام از این

موجودات اعتباری، تجلی یکی از اسما و صفات خداوند در عالم هستند.

عالم مظهر تجلی حق است و هر کس بنا بر استعداد ذاتی خود در ازل، در رتبه‌ای از تجلی واقع گردیده که می‌توان گفت شدت تجلی در انسان کامل یا همان قطب عالم است. (دزفولیان، ۱۳۸۹: ۲۸۰)

نقاب سنبل‌تر بر شکن تجلی را بسوز ز آتش عارض حجاب تقوی را (۵۴۵۷: ۳۰۶)
ای روی تو آیینۀ انوار تجلی بنمای که یابد دل عشاق تسلی (۶۷۲۴: ۳۷۲)

تقوی:

در لغت به معنی پرهیزگاری است و اصطلاحاً دوری کردن از عقوبت حق است به واسطه انجام طاعت حق. و بعضی گویند: تقوی احتراز از محرّمات است. در شرح تعرف است: «که اصل تقوی بر دو قسم است: یکی ترسیدن و دیگری پرهیز کردن و تقوای بنده از خداوند بر دو معنی است: یا خوف از عقاب است و یا فراق. و علامت آن این است که از اوامر و نواهی خدا سرپیچی نکند و اگر از خوف فراق باشد از غیر حق پرهیز نکند و با غیر او نیارامد.» (سعیدی، ۱۳۹۰: ۲۳۵)

ابن عربی، در بعضی از مواضع فصوص، تقوی را در کسی خلاصه می‌کند که خدا را وقایه خود گرفته باشد. در ذات و صفات و افعال. افعال او در افعال حق فانی شده باشد و صفات او در صفات حق مستهلک و ذات او در ذات حق مستتر. (ابن عربی، ۱۹۷۲: ج ۱۵۴/۲)

تقوی در حکمت عملی عبارت از: «اتخاذ است و دوری کردن از عقوبت به واسطه انجام طاعات و احتراز از محرّمات.» (روزبهان، ۱۳۴۹: ۳۰۰) و در نزد سالکان تقوی آن است که محامد حق را وقایت خرد سازد و اضافه همه کمالات و فضائل به حضرت او کند و خدای با چنین کس باشد. (سعیدی، ۱۳۹۰: ۲۳۶). چنانکه فرمود: «ان الله مع الذين اتقوا و الذين هم محسنون.» (النحل/۱۲۸).
بعضی از بزرگان گویند: تقوی از گناه دوری کردن و از نفس جدا گشتن است. (بخاری، ۱۳۳۰: ۱۳۱/۳).

ابن حسام می‌گوید:

دانه خال تو شد راهزن زهد من عشق تو بر باد داد خرمن تقوی مرا (ابن حسام، ۱۳۹۰: ۶۴۸)
ابروی تو نگذاشت که اندر خم محراب یک گوشه نشین از سر تقوی بنشیند (همان، ۵۸)
در دور هلالی به جز از چشم تومستی در گوشه محراب به تقوی نشیند (همان، ۵۹)

از نظر ابن حسام دانه خال معشوق زهد خشک او را گرفته و سرمست خود کرده است.

جام:

جام که ظرفی است که مخصوص در ورای عرفان معنای دل به خود می‌گیرد؛ دلی که پر است از شراب عشق و معرفت حق. مولانا جام را به کنایه ظرف و مظروف، به معنی باده وصال و معرفت و شراب وحدت بیان نموده است. (کی منش، ۱۳۶۶: ۳۴۴)

گاهی جام را احوال نیز گویند. (تهانوی، ۱۹۶۷: ۱۵۵۵)

«ز جام لم یزلی جرعه‌ای به من دادند مگوی مستی من ذوق باده عنیست»
(۳۱۴: ۵۶۱۲)

«دلبری دارم که دل در بند زلف و خال اوست عاشقانش را شراب از جام مالامال اوست»
(۳۱۵: ۵۶۲۹)

جام لم یزلی از دیدگاه شاعر جامی است که به همراه درد سر خماری نیست و تنها همین جام را از خدا تمنا می‌کند:

«جامی بعد او ندهد درد سر خماری در دو روزگار طلب می‌کنیم ونیست» (۳۲۱: ۵۷۴۰)

«دردی کشان خمخانه الست مستی ز جام باده یاهو گرفته‌اند» (۳۲۹: ۵۹۱۰)

«مستان جام لم یزلی از شراب عشق بزم طرب به بانگ هیاهو گرفته‌اند» (۳۳۰: ۵۹۱۱)

جمال:

معنای زیبا و جمال حقیقی است که در نهاد آدمی به ودیعه گذاشته شده و موجب تحریک ذوق و یا احساس خاص زیبایی می‌گردد و سبب آرامش روح و روان می‌شود.

واژه جمال در نزد صوفیان دو تعبیر دارد: اول آشکار کردن کمالات معشوق است و یا ظاهر شدن کمال اوست که نتیجه آن طلب و فزونی طلبی عشق است تا رغبتی عشق در سالک بیشتر شود تعبیر دوم اسما و صفات الهی است که از آن معنی لطف و رفق مستفاد می‌شود.

جمال ظاهر کردن کمالات معشوق است به جهت زیادی رغبت و طلب عاشق. (عراقی، ۱۳۸۲:

(۷۵)

«تسلی دل عاشق به جز جمال تو نیست جمال خویش برو جلوه ده تسلی را» (۳۰۶: ۵۴۵۹)

از این بیت بر می‌آید که تنها تسلی دهنده دل عاشق جمال حق است و بس.

«در ازل عکس جمالت به گلستان بردند بلبل از شوق رخت نعره زنانست هنوز» (۳۴۰: ۶۰۹۷)

خال:

اشاره به وحدت است که مبدأ و منتهای کثرت است و نقطه خال به سبب ظلمت و سیاهی با نقطه ذات که مقام انتفای شعور و ظهور و ادراک است مناسبت دارد و معبر به ظلمت می‌گردد، چنانچه تجلی ظهوری معبر به نور می‌گردد. (سجادی، ۱۳۷۲: ۲۳۱)

مراد به خال، مطلق است (ترکه اصفهانی، ۱۳۷۵: ۲۰۳) خال نقطه ظهور تجلی است (شیرازی، ۱۳۷۷: ۲۳۱) نقطه وحدت است و موجب ظلمت است و عدم شعور و انتضای ظهور. (اردبیلی، ۱۳۷۶: ۳۱۳)

در نزد سالکان طریق و اهل ذوق، نقطه وحدت حقیقی است. خال در اصطلاح صوفیان اشاره به نقطه وحدت است که مبدأ و منتهای کثرت و مشابه هویت غیبی است که از اراک و شعور متعجب است. (سجادی، ۱۳۷۲: ۲۳۱)

خواجه نظام شیرازی خال را یکی از لوازم حسن دوست می‌داند و می‌فرماید:

زلف او دام است و خالش دانه آن دام و من بر امید دانه افتاده‌ام در دام اوست (حافظ، ۱۳۹۱: غزل ۶۲/۳)
به لطف خال و خط از عارف ربودی دل لطیفه‌های عجب زیر دام دانه توست (حافظ، ۱۳۹۱: غزل ۳۴/۲)

ابن حسام نیز همان مفهوم خواجه شیرازی یعنی آن چه از لوازم حسن و زیبایی است و تجلیات انوار حق است؛ باعث به دام افتادن معشوق می‌شود همان مفهوم خواجه شیراز را به کار برده است:

کبوتر حرم صدر سینه یعنی دل به دام زلف تو آمد به میل دانه خال (ابن حسام، ۱۳۶۶: ۳۵۰)

علاوه بر این مفهوم کلمه خال در اینجا می‌تواند در مفهوم نقطه وحدت حقیقی (خدا) هم باشد. شبستری نیز گرفتار شدن دل به خال دوست، را این گونه بیان کرده که دل نمی‌تواند از این منزل که خون شدن است، پا بیرون نهد، چرا که خون شدنش از اوست:

از آن حال دل پر خون تباه است که عکس نقطه خال سیه است
ز خالش حال دل جز خون شدن نیست کز آن منزل ره بیرون شدن نیست (شبستری، ۱۳۸۶: ۳۰۶)

خرابات:

در اصطلاح صوفیه، عبارت است از خراب شدن صفات بشریت و فانی شدن وجود جسمانی و روحانی و خراباتی که سرانجام از مرد کامل بی اختیار معارف الهیه صادر می‌شود. در کشف اللغات آمده است: «خرابات، عبارت مظهر جلالی است که سالک از تجلی قهار محو و فانی گردد. «فلماً

تجلی ربه للجل جعله دكًا و خرّ موسى صعقاً» (۱۴۳/۷) یعنی: چون پروردگار بر کوه تجلی کرد، کوه متلاشی شد و موسی بیهوش فتاد.» (نوربخش، ۱۳۷۹: ج ۱/۱۳۵)

«از نظر ابن عربی خرابات، مقام وحدت و خرابی صفات بشریت است که سالک با ترک رسوم و عادات و قیود احکام کثرات، از خود رهایی یافته و خودی خود را کنار بگذارد. چه خودی کفر است و خراباتی سالک عاشق، کسی است که از قید تمایز افعال و صفات واجب و ممکن خلاصی یافته و همه را محو حق دانسته و هیچ صفتی به خود و دیگران منسوب ندارد. سرانجام، آن مقام، غنای ذات است که همه را محو در ذات حق یابد که هر چیزی به او بر میگردد: «و الیه یرجع الامر کله» (هود/۱۲۳)» (سعیدی، ۱۳۹۲: ۳۴۳)

خرابات و مصطبه عبارت از خرابی اوصاف نفسانی و عادات حیوانی و تخریب قوت غضبی و شهوانی و عادات و رسوم، و تبدیل اخلاق مذمومه است.

ابن حسام می‌گوید:

آنکه در میکده دی منکر می‌نوشان شد	در خرابات مغان مست و خراب است امروز	(ابن حسام، ۱۳۹۰: ۹۲)
درد دلم از پیر خرابات بپرسید	زیرا که طیب است درین مسئله حاذق	(همان: ۱۱۵)
گر قسمتم به کوی خرابات کرده‌اند	با قسمت ازل چه کند احتراز من	(همان: ۱۴۶)
حواله گر بسوی کعبه گر خرابات ست	تو دم مزن که برون نیست از مشیت او	(همان: ۱۵۹)

درد:

از دیدگاه عطار درد معنای زیبایی دارد و آن چیزی است که سالک جز آن نخواهد؛ همچون تشنه‌ای که جز آن هیچ نخواهد؛ درد هر چیز اندوه و بلای عشق است؛ خود درمان است. درد اندوه حق از هر دو جهان بهتر است و هر که را این درد نیست، مرد راه نیست. (صارمی، ۱۳۷۳: ۲۶۹)

درد حاصل خلوص محبت باشد و محب را تحمل آن مسیر نباشد. (بی‌نا، ۱۳۸۸: ۱۲۵)

ابن حسام نیز تمنای درد را از خداوند می‌طلبد:

«مرا درد تو دایم همنشین است	غمت پیوسته با جانم قرین است»	(۵۶۱۵: ۳۱۴)
«بیمار درد عشقم هیئات لم تعدنی	باری چو مرده باشم ژرنی و لا تلوم»	(۳۲۲۴: ۳۵۱)

رند:

«کلمه رند در اصطلاح متصوفان و عرفا به معنی کسی است که جمیع کثرات و تعینات و جویبی ظاهری و امکانی و صفات و اعیان را از خود دور کند و سرافراز عالم و آدم شود؛ و مرتبه هیچ

مخلوقی به رفیع او نمی‌رسد. « (سمیعی، ۱۳۳۷: ۶۲۰، ۶۳۱)

رند تمام رسوم ظاهری و قیود معموله را رها کرده و محو حقیقت شده باشد.

ابن حسام می‌گوید:

بروای زاهد خودبین که دایم عیب می‌بینی قلم در حرف زندان پریشان قلندر کش (ابن حسام، ۱۳۹۰: ۱۰۴)

دلا چو شیوه رندی نمی‌رود از پیش بجوی گنج سلامت ز گنج خانه خویش (همان: ۱۰۳)

ساقی:

ساقی در لغت می و شراب دهنده آمده است (دهخدا: ۱۳۸۹: ۱۷۱) «در نظر شعرا و عرفا، ساقی اشاره دارد به محبوب مطلق و پیر طریقت. رساننده فیض که شراب عشق را به عاشقان خود می‌دهد. « (گوهرین، ۱۳۹۱: ۹۷) در قرن‌های سوم و چهارم درباره مفهوم سکر و مفهوم متضاد آن، «صحو»، «هوشیاری»، بحث‌های مفصلی در میان مشایخ صوفیه در گرفت که با معانی مختلفی که صوفیه بعداً برای «شراب» و «باده» و «می» و «باده گساری» و «میخانه» و «ساقی» «خرابات» قائل شدند پیوند کامل داشت. (هجوی، ۱۳۸۵: ۱۱۲)

«ساقی» یکی از اصطلاحات وابسته به می است. ساقی به معنای رساننده و یا نوشاننده می است و به طور خلاصه در سطح عرفانی، به معنای کسی است که می عرفانی یا همان تجلیات خاص را به عارف اعطا می‌کند. بدین ترتیب باید گفت منظور از ساقی، گاه خود معشوق (خداوند) است و گاه غیر او. در بسیاری از موارد، تجلیات به واسطه انسان کامل و یا عارف «به مقصد رسیده» ای به سالک می‌رسد. این واسطه با نشان دادن می و تجلی خاصی که پیش تر گذشت، سالک را در مقامات عرفانی بالا می‌برد و به مقام سکر و مستی وارد می‌کند. در این صورت ساقی همین واسطه در اعطای تجلیات (انسان کامل یا عارف «راه رفته») است؛ اما گاه ساقی، خود معشوق یعنی حق تعالی است؛ زیرا همه تجلیات را در نهایت، خود خدا اعطا می‌کند و چون ساقی، می را - که تجلی خالصی است - عطا می‌کند، ساقی اصلی همان خدا خواهد بود. « (سجادی، ۱۳۸۷: ۹۲)

بدین ترتیب روشن شد که ساقی در عرفان ادبی، دو مصداق اصلی وجود دارد: اول خود خداوند و دوم کسی که نقش وساطت در فیض را بر عهده دارد؛ یعنی انسان کامل یا هر عارف راه رفته و پیرهادی؛ اما معنای ساقی، یک چیز است که همان دهنده و رساننده می است یا کسی که آن را به سالک می‌نوشاند که این معنای واحد، آن دو مصداق را شامل می‌شود.

«اصطلاحات دیگری در عرفان هست که کما بیش با اصطلاح ساقی مترادف است: یکی از اصطلاحات خَمَّار است که به معنای خمر دهنده و مست کننده اشخاص است. این فرد نیز گاه،

خود معشوق است و گاه پیرهادی و واسطه در فیض. دیگری، پیر می‌فروش، پیر میکده و یا پیر میخانه است که همه این‌ها همان معنای ساقی را دارد و گاه خود معشوق است و گاه واسطه در فیض. « (قشیریه، ۱۳۹۱: ۲۴۱)

اصطلاح دیگری که در این زمینه وجود دارد. پیر خرابات است. این اصطلاح تنها در مورد خود معشوق عرفانی به کار می‌رود و کمتر نقش واسطه در فیض را بازی می‌کند. (همان)

ساقی بیار کوزه و پر کن که روزگار روزی بود که کوزه بسازد ز خاک ما (ابن حسام، ۱۳۹۰: ۱۰)
آیینۀ وجود که زنگار غم گرفت ساقی صفاش جز به می لعل فام نیست (همان: ۱۸)

ساقی در همه ابیاتش همان واسطه فیض یا انسان کامل است که ارادت خویش را نسبت به او بسیار زیبا و دلنشین نشان داده است:

از آن مدینه که در وی زلال علم دهند غلام مشرب ساقی کوثرم به حدیث (همان: ۴۶)
مطرب بساز پرده عشاق در حجاز ساقی تو نیز عذر میار و می آر سرخ (همان: ۴۹)
ساقی بیار لعل مذاب رحیق خاص باشد که یابم از غم دل یک زمان خلاص (همان: ۱۰۶)

زلف:

در اصلاح عرفا کنایه از کثرت است (هدایت، ۱۳۴۴، ۲۹)
قیود و احکام اکثرات است که مرغ دل عاشق را اسیر و شیفته خود می‌گرداند حجابی می‌گردد که نمی‌گذارد (سالک به قرب وصال نزدیک شود: (زیبایی نژاد، ۱۳۸۸: ۱۸۳)
حافظ می‌گوید:

زلف دلبر دام راه و غمزه اش تیر بلاست یاد داری دل که چندینت نصیحت می‌کنم
(حافظ، ۱۳۸۲: ۴۷۶)

حافظ در این بیت نیز به خود یادآوری و نصیحت می‌کند که گرفتار تعنیات و کثرات نشود.
ابن حسام نیز همین معنی؛ یعنی کنایه از کثرت را در نظر داشته:

زلفت نهاد دام بلا در ره دلم آن کیست کو به دام بلایی اسیر نیست (ابن حسام: ۱۳۶۶: ۳۱۷)
دلبری دارم که دل در بند زلف و خال اوست عاشقان را شراب از جام مالمال اوست (ابن حسام، ۱۳۶۶: ۳۱۵)

زلف از نظر ابن حسام جذبه الهی است.

زلف نشان جذبه و کشش الهی:

جذبه، تقرب عبادت به حضرت حق به مقتضای عنایت الهی و مهیا گردانیدن مجموع ما یحتاج بنده در طی منازل و قطع مراحل. (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۲۱۵)

جذبه دل در لغت که به معنای مسافت بعید و کشش و ربایش است و در اصطلاح عرفا و صوفیه کشش غیبی، حالتی است که به شخص عارف و خداپرست دست می‌دهد و به سوی حق کشیده می‌شود از خود بی‌خبر می‌گردد. (گوهرین، ۱۳۸۶: ج ۳: ۳۸)

سلسله موی دوست حلقه دام بلاست هر که درین حلقه نیست فلان از این ماجراست (سعدی، ۱۳۶۱: ۳۳۹)
آن جا که قدی زلفت دام بلا نهد لیس المفر متفعاً منه و المناس (ابن حسام، ۱۳۶۶: ۳۴۶)
زان روی که در سلسله اهل جنونیم زنجیر کند حلقه گیسوی تو ما را (ابن حسام، ۱۳۶۶: ۳۰۷)

چوگان زلف معشوق نیز همچون گویی عاشق را کشیده و اسیر جذبه‌های خویش می‌گرداند:

در حلقه صولجان زلفش بیچاره دل اوفتاده چون گوشت (سعدی، ۱۳۶۱: ۶۶۱)
دل شکسته ابن حسام گرفتار خم زلف یار شده که گریزی از آن نیست:

در خم زلف همچو چوگانانت دل مشکین شکسته همچو گوشت (ابن حسام، ۱۳۶۶: ۳۱۳)

زنجیر زلف نیز در متون و ادبیات، استعاره از جذبه و کشش الهی است که همچون زنجیره عاشق دیوانه را اسیر خویش می‌گرداند و او را در دام عشق گرفتار می‌کند:

دل در خم آن زل چو زنجیر بماند سر بر خط تو دو پای در قیر بماند (عطار، ۱۳۸۵: ۱۷۷)
ز آن روی که در سلسله اهل جنونیم زنجیر کند حلقه گیسوی تو ما را (ابن حسام، ۱۳۶۶: ۳۰۷)
دست من و سلسله زلف یار پای من و حلقه زنجیر عشق (خواجو، ۱۳۶۹: ۲۹۱)

زلف را به جزبه ظلمات و قهر و جلال نسبت نکنند، رخ را به حسن و جمال برابر نهند و راه دوست را به جمال و هم به جلال. «عین القضاء، ۱۳۴۲: ۳۷۱)

ای تیرگی زلف توام دین افروز وی روشنی روی توأم راه افروز (عطار، ۱۳۸۵: ۱۴۳)
از ظلمت گیسوی تو بیرون توان رفت گر مشعله داری نکند روی تو ما را (ابن حسام، ۱۳۶۶: ۳۰۸)

در اشعار و ابیات ز زلف معطر و خوشبویی آن سخن رفته است و بودادن زلف کنایه از ظهور دو صفت جلالی و جمالی است. (الهی، ۱۳۷۶: ۳۱۰)

گفتم که بوی زلفت گمراه عالم کرد گفتا اگر بدانی هم اوت رهبر آید (حافظ، ۱۳۷۲: ۳۲۸)
بیاد رایحه زلف عنبرین برده هزار دفتر تعلیم و درس و فتوا را (ابن حسام، ۱۳۶۶: ۳۰۶)

حسن:

در لغت به معنای جمال و زیبایی است و در اصطلاح عرفا، کمال ذات احدیت را گویند که مستند است به حدیث نبوی: «ان الله جمیلٌ و یحب الجمال» (خداوند زیباست و زیبایی را دوست می‌دارد). (برزگر خالقی ۱۳۸۲: ۱۰۹۵)

در اصطلاح حسن، جمیع کمالات را گویند، در یک ذات و تنها برای ذات حق می‌باشد. (گوهرین، ۱۳۶۸، ج ۲۱۹: ۴)

چه فتنه بود که حسن تو در جهان انداخت که یک دم از تو نظر بر نمی‌توان انداخت (سعدی، ۱۳۶۱: ۴۱۴)
حسن روی تو که به یک جلوه که در آینه کرد این همه نقش در آئینه او هام افتاد (حافظ، ۱۳۷۲: ۳۱۴)
یوسف حسن تو را در مصر دل بر سر هر کوه خریداریش هست (ابن حسام، ۱۳۶۶: ۳۱۴)

حسن رخ الهی که جمیع کمالات است در آینه وجودی آفرینش تجلی نموده است و آفریدگان را از حسن خویش بهره داده است:

در روی خوب رویان چون بنگری بینی آثار حسن معنی که آئینه خدائست (ابن حسام، ۱۳۶۶: ۳۱۹)
در حسن رخ خوبان پیدا همه او دیدم در چشم نکو رویان زیبا همه او دیدم (عراقی، ۱۳۳۸: ۲۳۳)

حسن یار جمیع کمالات را در بر دارد و زبان از ذکر آن قاصر است. هر کس او را بشناسد، در توصیف کمالات او ناتوان است:

این شرح بی نهایت کز حسن یار گفتند حرفیست از هزاران کاندرا عبارت آمد (حافظ، ۱۳۷۲: ۲۶۴)

حال وصف حسن او بالاتر است از ممکنات هرچه گوید عقل کل جزوی زوصف الحال او است (ابن حسام، ۱۳۶۶: ۳۱۵)

عشق:

شوق مفرط وصل شدید به چیزی. عشق آشتی است که در قلب واقع شود و محبوب را سوزد. عشق دریای بلا و جنون الهی و قیام قلب است با معشوق بلا واسطه. عشق مهم‌ترین رکن طریقت

کاربرد اصطلاحات عرفانی در غزلیات ابن حسام خوشفی / ۳۱۱

است و این مقام را تنها انسان کامل که تب ترقی و تکامل را پیموده است، درک می‌کند (سجاری، ۱۳۷۲: ۵۸۱)

هر غباری که بر آینه دل بود مرا ای عجب صیقلی عشق به آهی زد و برد (ابن حسام، ۱۳۶۶: ۳۳۴)

عشق، محبت و دوستی مفرط که همراه با وجد و طلب تام است، عشق گویند که بر اثر تکرار تجلیات جلالی و جمالی بوجود می‌آید. ابن (عربی، ۵۳۰: ۱۳۸۳)

دست از مس وجود چو مردان ره بشوی تا کیمیای عشق یابی و زرشوی (حافظ، ۱۳۷۲: ۵۸۵)

«عشق را از عشقه گرفته اندو عشقه آن گیاهی است که در باغ پدید آید، در بن درخت اول بیخ در زمین سخت کند، پس سر برارد و خود را در درخت پیچد و همچنان می‌رود تا جمله درخت را فرا گیرد و چنانش در شکنجه شود که نم در میان رگ درخت نماند و هر غذا که به واسطه آب و هوا به درخت میرسد، به تاراج می‌برد تا انگاه که درخت خشک شود و همچنان در عالم انسانیت که خلاصه موجودات است، درختی است منصب القامه که ان به حبه القلب پیوسته و حبه القلب در زمین ملکوت روید و هر چه در اوست، جان دارد». (سهرودی، ۱۳۵۵، ج ۳: ۲۸۹/۲۸۷)

عشق تو در وجودم و مهر تو در دلم با شیر اندرون شد و با جان به در شود (حافظ، ۱۳۷۲: ۳۱۳)

«ای عزیز مجنون صفتی باید که از نام لیلی

شنیدن جان تواند باختن، فارغ را از عشق لیلی چه باک»

(عین القضاة، ۱۳۴۲: ۹۷)

بحری است بحر عشق که هیچش کناره نیست آنجا جز آن که جان بسپارند چاره نیست (حافظ، ۱۳۷۲: ۳۹۳)

چون شدی تیغ عشق را تسلیم ره عاشقان شدی مذبوح (ابن حسام، ۱۳۶۶: ۳۲۴)

«عشق عارفانه، عشق توأم با درد و رنج و است. درد فراق و درد دور ماندن از معشوق ازلی انسان گرفتار در دنیا مادی، همانند شخص گرفتاری است که مدام در آرزوی خوش وصال ناله سر می‌دهد. ناله و دردی که باعث کمال انسان است.» (واعظی، ۲۰۰: ۱۳۸۱)

درد و خون دل را بباید عشق را قصه‌ای مشکل بباید عشق را (عطار، ۳۰۲: ۱۳۸۵)

حافظ هم در تعبیر گوناگون همین مضمون را آورده است:

ناصرم گفت که جز غم چه هنر دارد عشق برو ای خواجه عاقل هنری بهتر از این
(حافظ، ۱۳۸۷: ۸۰۸)

ابن حسام نیز عشق را به شب تاریکی مانند کرده که سیل بلا در آن سرازیر می‌شود:

در شب دیجور عشق سیل بلا روی کرد راه نماید مگر روی تجلی مرا (ابن حسام، ۱۳۶۶: ۳۰۷)

از نظر او همانند دیگر عرفا درد عشق دردی است که در مان ندارد:

دانم که درد عشق نباشد دوا پذیر زحمت مکش طبیب ز بهر دوی ما (ابن حسام، ۱۳۶۶: ۳۰۸)

نتیجه‌گیری:

اهمیت ابن حسام خوسفی بیش از آن که مربوط به علم و دانش او باشد، مربوط به شخصیت انسانی وی است که ناشی از سیر و سلوک نفسانی می‌باشد که شاعر باعبادت و ریاضت و بی توجهی به زرق و برق دنیایی، با فقری فخرآمیز خود را بدان رسانده است. دیوان او وبخصوص غزلیات او مبین آنست که او برای رسیدن به مراحل والای عرفانی وسیر و سلوک مجاهده کرده است. او نیز برای تجربیات عارفانه خویش همچون سایر عرفا از الفاظ رمز گونه‌ای چون زلف همراه با صفاتی چون سیاهی، درازی، بی قراری و پیچ و تاب آن، چشم را همراه با صفات سیاهی، فتنه انگیزی و مستی و خمار بودن آن، ابرو را همراه با صفاتی چون کمائی و محرابی بودن آن، خال معشوق، لب همراه با صفاتی چون سرخی و میگون بودن آن، و همچنین اصطلاحاتی چون آب حیات، عشق، پیر مغان، غم، بلا، جمال، و... بهره برده است که هر کدام معانی خاص خود را دارند.

منابع و مأخذ:

- ۱- ابن بزاز اردبیلی، درویش توکل بن اسماعیل، (۱۳۷۶)، صفوه الصفا در ترجمه احوال و اقوال و کرامات شیخ صفی الدین اسحق اردبیلی، مقدمه و تصحیح از: غلامرضا طباطبایی مجد، چاپ دوم، تهران: زریاب.
- ۲- ابن حسام خوسفی، محمد، (۱۳۶۶)، دیوان اشعار، به احمد احمدی بیرجندی و محمد تقی سالک، اداره کل حج اوقاف و امور خیریه استان خراسان، مشهد.
- ۳- ابن عربی، (۱۹۷۲)، فتوحات مکیه، مکتبه العربیه قاهره.
- ۴- اسیری لاهیجی، شمس الدین محمد، (۱۳۷۵)، دیوان اشعار و رسایل، به اهتمام: برات زنجانی، موسسه مطالعات اسلامی مک گیل.
- ۵- الفتی، شرف الدین حسین، (۱۳۶۲)، رشف اللاحاظ فی کشف الالفاظ. به تصحیح و توضیح: نجیب مایل هروی: مولی.
- ۶- الهی، حسین بن خواجه شرف الدین، عبدالحق اردبیلی، (۱۳۸۶)، شرح گلشن زار، مقدمه و تصحیح و تعلیق از: محمدرضا بزرگر خالقی و عفت کرباسی چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۷- باخزری، ابی الحسن، (۱۳۸۵)، اورادالاجباب و خصوص الاداب: به کوشش: ایرج افشار، انتشارات فرهنگ ایران زمین.
- ۸- بزرگر خالقی، محمد رضا، (۱۳۹۱)، شاخ نبات حافظ، چاپ ششم، تهران: زوار.
- ۹- بی نا، (۱۳۸۸)، اصطلاحات صوفیان (متن کامل رساله مرآت عشاق) از مؤلفی ناشناخته، مصحح: مرضیه سلیمانی، انتشارات علمی فرهنگی.
- ۱۰- ترکه اصفهانی، علی صاین الدین، (۱۳۷۵)، شرح گلش راز، تهران: آفرینش.
- ۱۱- ترینی قندهاری، نظام الدین، (۱۳۷۴)، قواعد العرفا و آداب الشعرا (فرهنگ اصطلاحات عارفان و شاعران) به اهتمام: احمد مجاهد، انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران.
- ۱۲- تهنوی، محمد علی، (۱۸۶۲)، کشف اصطلاحات الفنون، چاپ کلکته.
- ۱۳- توسی، خواجه نصیر الدین، (۱۳۶۴)، اخلاق ناصری، تصحیح: مجتبی مینوی، تهران: خوارزمی.
- ۱۴- جامی، عبدالرحمن، (۱۳۴۱)، دیوان کامل جامی، تصحیح: هاشم رضی، انتشارات پیروز.
- ۱۵- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد، (۱۳۷۵)، دیوان حافظ، تهران: انتشارات زرین.
- ۱۶- خواجهی کرمانی، ابوالعطا کمال الدین، محمود، (۱۳۶۹)، دیوان اشعار، به اهتمام و تصحیح: احمد سهیلی خوانساری، تهران: پازنگ.
- ۱۷- خوش کنار، حیدرعلی، (۱۳۷۸)، تصحیح: خاوران نامه ابن حسام خوسفی، پایان نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، ج ۱: دانشکده ادبیات، دانشگاه فردوسی مشهد.
- ۱۸- داعی الله شیرازی، نظام الدین محمود، نسائم گلشن، (۱۳۷۷)، تصحیح: محمود کبریایی، تهران: معرفت.
- ۱۹- دزفولیان، کاظم، (۱۳۸۹)، متن و شرح گلشن راز. ج دوم، وادیه.
- ۲۰- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۹)، دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران: امیر کبیر.

- ۲۱- زیبایی نژاد، مریم، (۱۳۸۸)، فرهنگ اصطلاحات استغاری عرفانی، شیراز: راهگشا.
- ۲۲- زنده پیل، احمدجام، (۱۳۵۵)، روضه المذنبینوجنه المشتاقین، تصحیح: علی فاضل، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۲۳- سجادی، سیدجعفر، (۱۳۷۲)، فرهنگ اصطلاحات تصوف. تهران: انتشارات کتابخانه طهوری.
- ۲۴- سعدی شیرازی، شیخ مصلح الدین، (۱۳۶۱)، دیوان غزلیات. تصحیح: حبیب یغمایی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲۵- سعیدی، گل بابا، (۱۳۹۰)، فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، تهران: شفیع.
- ۲۶- ----، ----، (۱۳۹۲)، اصطلاحات صوفیه کاشانی، تبلیغات اسلامی.
- ۲۷- سلمی نیشابوری، عبد الرحمان، (۱۹۷۳)، طبقات الصوفیه، قاهره.
- ۲۸- سمرقندی، دولتشاه، (۱۳۶۶)، تذکره الشعراء، تصحیح: محمد رضانی، چاپ دوم، تهران: نشر پدیده.
- ۲۹- سمعانی، شهاب الدین احمد، (۱۳۸۴)، روح الارواح فی شرح الاسماء الملك الفتح، مصحح نجیب، سیل هروی، ج دوم، انتشارات علمی فرهنگی.
- ۳۰- سمیعی، (۱۳۳۷)، شرح گلشن راز شبستری، تهران.
- ۳۱- سهره وردی (شیخ اشراق)، شهاب الدین یحیی، (۱۳۵۵)، حکمه الاشراق، ترجمه: سیدجعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۳۲- شبستری، محمود، (۱۳۵۶)، گلشن زار. به اهتمام: صمد موحد(تهران: انتشارات کتابخانه ای طهوری.
- ۳۳- صارمی، سهیلا، (۱۳۷۳)، مصطلحات عرفانی و مفاهیم برجسته در زبان عطار، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۳۴- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۸۵)، منطق الطیر. تصحیح محمد رضا شفیع کدکنی تهران: انتشارات سخن
- ۳۵- ----، ----، (۱۳۴۶)، تذکره الولیاء، بررسی، تصحیح، توضیحات و فهراس از: محمد استعلامی، زوار.
- ۳۶- عراقی همدانی، جمال الدین فخر الدین ابراهیم، (۱۳۸۸)، کلیات اشعار همراه با اصطلاحات فخرالدین عراقی، تصحیح: سعید نفیسی، انتشارات کتابخانه سنایی.
- ۳۷- ----، ----، (۱۳۸۲)، رساله لمعات و رساله اصطلاحات، به سعی: جواد نوربخش، ج دوم، یلدا قلم.
- ۳۸- عین القضاة المیاتجی همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد، (۱۳۴۲)، تمهیدات، تصحیح: عفیف عسیران، تهران: دانشگاه تهران.
- ۳۹- غنی، قاسم، (۱۳۲۳)، تاریخ تصوف در اسلام و تطور و نحولات آن در عصر حافظ و بحث در احوال و آثار به ضمیمه اصطلاحات صوفیه، تهران: ابن سینا.
- ۴۰- ----، ----، (۱۳۸۰)، تاریخ تصوف در اسلام، تهران: زوار .

- ۴۱- قاسم انوار تبریزی، معین الدین، (۱۳۳۷)، دیوان شعر. تصحیح: سعید نفیسی، کتابخانه سنایی.
- ۴۲- قشیری، ابو القاسم، (۱۳۶۷)، رساله قشیری، به تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران.
- ۴۳- کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، (۱۳۷۲)، ترجمه اصطلاحات الصوفیه یا فرهنگ اصطلاحات عرفان و تصوف، ترجمه: محمد خواجوی، تهران: مولا.
- ۴۴- کیخافرزانه، احمد رضا، (۱۳۸۰)، مقاله زمینه پیدایی اصطلاحات عرفانی و ضرورت آشنایی با آن. مجله علوم انسانی دانشگاه سیستان و بلوچستان. ویژه نامه زبان و ادبیات / اسفند ۱۳۸۰.
- ۴۵- کی منش، عباس، (۱۳۶۶)، پرتو عرفان. (شرح اصطلاحات عرفانی در کلیات شمس)، تهران: سعدی.
- ۴۶- گوهری، سید صادق، (۱۳۶۸)، شرح اصطلاحات تصوف. تهران: انتشارات زوار.
- ۴۷- لاهیجی شمس الدین محمد، (۱۳۷۴)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح و تعلیقات از محمد رضا بزرگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، زوار.
- ۴۸- محمودی، خیرالله، (۱۳۹۲)، آشنایی با مبانی عرفان و تصوف، تهران.
- ۴۹- مرادی، حمیدالله، (۱۳۸۲)، تازیان نامه پارسی، خلاصه خاوران نامه ابن حسام خوسفی، چاپ اول. تهران: انتشارات دانشگاهی.
- ۵۰- مرادی، نورالله، (۱۳۹۲)، سیر فرهنگ نویسی در ایران. نورمگز.
- ۵۱- مستملی بخاری، (۱۳۳۰)، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد، شرح التعرف لمذهب التصوف، با مقدمه: محمد روشن، تهران.
- ۵۲- واعظی، مراد علی، (۱۳۸۱)، تجلی رمزگرایی در متون عرفانی قرن ششم هجری، نورمگز، بهار شماره ۲.
- ۵۳- نسفی، عزیزالدین، (۱۹۴۱ م)، انسان کامل، تصحیح: ماریژان، مدله، تهران: انتشارات کتاب فروشی طهوری.
- ۵۴- -----، عبدالعزیز، (۱۳۵۹) کشف الحقایق، به اهتمام و تعلیق: احمد مهدوی دامغانی، ج دوم: بنگاه.
- ۵۵- نوربخش، جواد، (۱۳۷۹)، فرهنگ نور بخش: اصطلاحات تصوف، تهران.
- ۵۶- هجویری، (۱۳۸۵)، کشف المحجوب، تصحیح: محمد عباسی، تهران، امیر کبیر.

Application of Mystical Expressions in Ibn Hessam Khowsafi's Lyrics

Fereshteh Khavari, PhD Student, Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Zahedan Branch, Zahedan, Iran¹

Habib Jadidul Eslami, PhD, Assistant Professor, Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Zahedan Branch, Zahedan, Iran, Corresponding Author²

Behrooz Romiani, PhD, Assistant Professor, Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Zahedan Branch, Zahedan, Iran³

Abstract:

Mystical texts and expressions are the written heritage and cultural and national identity of every territory that their descriptions and reflections make the reconstruction of the cultural identity of a country something real.

Since the inner world of mystics are not easily discovered by the public, reflection over the poems and compositions that manifest and sparkle their heart secrets brings about the recognition together with spiritual rejoice for those thirsty for the understanding and spirituality. Ibn Hessam is one of those poets whose lyrics are valuable ores of mysteries and expressions that causes mystical passions for the reader. This paper along with some mystical expressions used by mystics have explained some mystical words and expressions through content analysis applied by Ibn Hessam in his lyrics so that to find out what expressions and interpretations he has utilized in his lyrics. Therefore, the investigation of his lyrics resulted in the fact that he has used some sort of mysterious words to express his mystical experience such as flock of hair, eye, gem, spot, as well as some expressions such as fairness, mentor, love; of course, in spite of these, he has paid a short glance at the works of great poets such as Hafez, Eraghi, and the like. Though, proof of this allegation clarifies per se that despite being a traditional poet, he used to hold a sublime mystical thoughts.

Key words:

Mystical expressions, lyrics, Ibn Hessam Khowsafi's Divan.

¹ Fkhavari.۹@gmail.com

² Eslami۶۶۳۱@gmail.com

³ bromiani@yahoo.com