

حاکمیت نظام عرفانی در منظومهٔ مجنون و لیلی امیر خسرو دهلوی

محمدامین احسانی اصطهباناتی^۱

چکیده

وجود نایغهٔ چیره‌دست و جامع‌الاطرافی چون امیر خسرو دهلوی، برای گسترش زبان و فرهنگ پارسی در سرزمین هند، موهبتی ارزشمند بوده است. او با استعداد سرشار خود، بسیاری از توان‌مندی‌های فرهنگ و هنر ایرانی را به نمایش گذاشت. زبان، موسیقی و شعر زبده، توانایی‌های فرهنگی هر ملتی است و امیر خسرو توانست در این راستا، قسمت چشمگیری از استعداد فرهنگی و هویت ملی ایرانی را به شیواترین زبان، برای مشتاقان در دیار هند بازگو کند. مجنون و لیلی از جمله آثار داستانی منظوم در ادب فارسی است که امیر خسرو دهلوی، شاعر قرن هفتم هجری، آن را به تقلید از لیلی و مجنون نظامی سروده است. در این پژوهش، چگونگی «عرفان در مجنون و لیلی امیر خسرو دهلوی» بررسی شد و به این سؤالات پاسخ داده‌ایم که حضور الفاظ صوفیانه و عرفانی در مجنون و لیلی، هر چند به صورت غیر تناوبی و نامکرر، اما برخوردار از اندیشه‌های عرفانی امیر خسرو می‌باشد. لذا، ابتدا عناصر عرفانی مجنون و لیلی، استخراج و پس از بررسی و دسته‌بندی آنها، با سایر اصطلاحات کتب عرفانی به صورت اجمالی مورد مقایسه و بررسی قرار گرفت. پس از انجام پژوهش، این نتیجه به دست آمد که مجنون و لیلی امیر خسرو دهلوی، به رغم آنکه منظومه‌ای غنایی و عاشقانه است؛ از اصطلاحات عرفانی خالی نیست. فقر، توکل، عشق، شوق و مباحث مربوط به وحدت وجود، در لا به لای داستان عاشقانه و غنایی مجنون و لیلی امیر خسرو نمود دارد و توجه وی به عناصر عرفان، حاصل پرورش یافتن امیر خسرو در مکتب چشتیه و آشنایی وی با عرفان اسلامی از طریق استادش نظام‌الدین اولیا بوده است.

کلید واژه‌ها:

عرفان، چشتیه، امیر خسرو دهلوی، مجنون و لیلی.

^۱ - مدرس بخش ادبیات فارسی دانشگاه علوم پزشکی شیراز، شیراز، ایران.

پیشگفتار

بیان مسأله:

امیر خسرو دهلوی، شاعر فارسی گوی هند، (۶۵۱-۷۰۵ ه. ق) است. وی با وجود اشتغال به مشاغل رسمی و دبیری شاهان هند به شاعری پرداخته است. او در سن پنجاه و شش سالگی به سال ۷۰۹ ه. ق مرید شیخ نظام الدین اولیا شد. نظام الدین اولیا از پیروان طریقت خواجه احمد ابدال چشتی است. اگرچه نمی‌توان امیر خسرو را صوفی به معنای متداول این واژه نامید اما به جهت ارادت به این قوم برای اهل ادب و صاحب‌دلان، آثاری مشحون از لطف و صفا با رایحه عرفانی به جا گذاشته است. یکی از این آثار مجنون و لیلی است. امیر خسرو دهلوی یکی از مهم‌ترین چهره‌های شاعری در ادبیات فارسی محسوب می‌شود که سهم مهمی در توسعه غزل و ایجاد غنا و ادبیات غنایی داشته است (رادفر، ۱۳۴۶: ۱۲۵). بخشی از میراث گرانسنگ ادب فارسی در گرو هنر شاعری پارسی گویان ایرانی و یا ایرانی‌تبار سرزمین هند است. شناخت و تحلیل روابط ادبی دو سرزمین ایران و هند به عنوان بخش ارزشمندی از ادب فارسی است که چونان حلقه‌ای مفقوده از سلسله ادب فارسی، می‌تواند افزون بر تکمیل دانسته‌های ما در حوزه‌های تاریخ ادبیات، سبک‌شناسی، نقد ادبی و... بیش از پیش سبب پویایی دانش‌های ادبی ما شود. امیر خسرو دهلوی یکی از پارسی‌گویان ایرانی‌تبار عارف مشرب سرزمین هند است که علاوه بر دیوان شعر، منظومه‌هایی از خود بر جا گذاشته است، یکی از پنج گنج وی مجنون و لیلی است. هدف از پژوهش حاضر بررسی ابعاد عرفانی این منظومه و شناخت مشرب عرفانی اوست.

پیشینه پژوهش:

درباره عرفان در منظومه «مجنون و لیلی» امیر خسرو دهلوی پژوهش ویژه‌ای انجام نشده است، فقط جواد کبوتری و عباس ماهیار (۱۳۹۰)، در مقاله‌ای تحت عنوان «شریعت، عرفان و اخلاق در مجنون و لیلی امیر خسرو دهلوی» به این موضوع از منظر دین، اخلاق و تا حدودی مباحث عرفانی به صورت موجز به بحث و بررسی پرداخته‌اند.

بیان مسأله:

ایران سرزمینی است که حوادث و تجربیات بسیاری را در سرنوشت خود آزموده است. حمله اسکندر مقدونی در روزگار هخامنشیان، حمله اعراب در روزگار ساسانیان و حمله مغولان در روزگار خوارزمشاهیان، از جمله تجربه‌های تلخی است که پیامد هر یک از آنها، آوارگی بسیاری از

ایرانیان بوده است، در فرار از این خطرات، همواره سرزمین هند، سرای امید و زندگی دوباره برای ایرانیان بوده است. این هجرت ناگزیر، نه تنها پاس جان، که پاس جهان و جان مایه‌های فرهنگی ایران نیز بوده است. ایرانیان داشته‌ها و خاطرات خود را در زاد بوم مادری به سرزمین هند می‌برند و به بوی آشنایی و خویشی دیرینه‌ای که دو ملت با هم داشته‌اند، دستاوردهای فرهنگی خود را با هم در میان می‌نهادند که در نهایت هم آمیزی دو فرهنگ، میراث گرانبهای هندی- پارسی را فراهم آورده است.

قرن هفتم و نیمهٔ اول قرن هشتم هجری اوج شکوفایی زبان، فرهنگ و ادب فارسی به‌ویژه در بیرون از مرزهای جغرافیایی ایران بود. آثار شاعران و عالمان فارسی به یمن وجود امیران و پادشاهان پارسی گوی و پارسی‌دان، مراکز علمی، دینی و حلقه‌های سماع صوفیان و مشایخ بزرگ در هند بسیار چشمگیر و رو به گسترش بود. در این میان امیر خسرو دهلوی، در پرتو نبوغی خدادادی و دانشی گسترده و شکفت‌آور و ارادت به نظام الدین اولیا چشتی توانست آثار فاخر و ارزشمندی بیافریند که امروزه از جمله پشتوانه‌های زبانی و ادب فارسی است. بررسی و شناخت "یمین الدین ابوالحسن امیر خسرو دهلوی" در پرتو آثار ادبی گراندردش اهمیت فراوانی دارد. او که در سرزمین هند رشد کرده دارای چند ویژگی اساسی است:

- ۱- پدر، برادران و خود او از مریدان شیخ نظام الدین اولیا بودند و بدین وسیله او به یکی از مهمترین فرقه‌های صوفیهٔ شبه قارهٔ هند یعنی طریقهٔ چشتیهٔ مرتبط و وابسته بود.
- ۲- امیر خسرو ضمن وابستگی به مشرب صوفیه شاعر نیز بود.
- ۳- در موسیقی ایرانی و هندی چیره دست بود.
- ۴- او اولین و موفق‌ترین مقلد نظامی در نظیره‌گویی بود (ذوالفقاری، ۱۳۸۵: ۶۷). اکنون به جایگاه مهم امیر خسرو در تصوّف به طور اختصار می‌پردازیم و در بخش بعد ویژگی‌های عرفانی مثنوی "مجنون و لیلی" او را بررسی می‌کنیم.

دربارهٔ امیر خسرو:

ابوالحسن امیر خسرو دهلوی (۶۵۱-۷۰۵) شاعر و عارف نامدار پارسی زبان هند در پیتالی هند زاده شد. پدرش امیر سیف الدین محمود، افسری ترک و از اهالی لاجپن در فرارود بود که خود از قراختیایان بودند وی به دربار شمس الدین التتمش پادشاه دهلی راه یافت و امیر خسرو نیز مانند پدر امیر الامرای دربار شاهان بسیاری شد تا جایی که در درگاه جلال‌الدین فیروز لقب امیری گرفت (صفا، ۱۳۷۲: ج ۳: ۷۷۱). زندگی امیر خسرو چنان بود که ضمن اشتغال به مدح پادشاهان هیچ‌گاه از هم نشینی و کسب فیض عرفا و متصوّفه غافل نماند در غزل از سعدی، در مثنوی از نظامی، در

موعظه و حکمت از سنایی و خاقانی و در قصاید از رضی‌الدین نیشابوری و کمال‌الدین اسماعیل پیروی نمود (ریپکا، ۱۳۸۶: ۳۲۵). امیر خسرو بی‌شک یکی از سردمداران تاریخ ادبیات دری است. از امیر خسرو آثاری به شرح زیر بر جای مانده است که عبارت است: ۱- دیوان اشعار، ۲- مطلع الانوار، ۳- شیرین و خسرو، ۴- مجنون و لیلی، ۵- آیینه اسکندر، ۶- هشت بهشت. امیر خسرو دارای تصنیف‌ها و منظومه‌های دیگری نیز هست: قران السعدین، نه سپهر، مفتاح الفتوح، مثنوی خضر خان دولرانی.

عرفان در شبه قاره هند و اندیشه امیر خسرو:

شبه قاره هند سرزمین پهناوری است که از نظر جغرافیایی بسیار متنوع است و از نظر اجتماعی و فرهنگی هیچ سرزمینی به اندازه آن دارای تنوع فرهنگی و قومی نبوده است. «شبه قاره هند سرزمین عجایب و تنوع و تضادهاست و آن را می‌توان سرزمین صد دستار، صد گفتار و صد رفتار نامید» (ارشاد، ۱۳۷۹: ۱۹۸). رشد و گسترش اسلام در شبه قاره هند تحت تأثیر عوامل بی‌شماری بوده است که از جمله آن می‌توان به آمد و شد بازرگانان مسلمان خصوصاً تجار ایرانی اشاره کرد (آریا، ۱۳۶۵: ۲۶). علاوه بر آن، مورخین اسلامی درباره گسترش اسلام در شبه قاره هند معتقدند که «سلطان محمود آشکارا اعلام کرده بود که هدف وی نابودی بت پرستی و برقراری دین اسلام در سرزمین هندوستان است» (همان: ۲۵۹). پس از آنکه غزنویان، اسلام را در شبه قاره هند رواج دادند، بسیاری از هنرمندان، علما و عرفا مانند، سید اسماعیل بخاری، سید علی هجویری و... از ایران و ماوراءالنهر به شبه قاره رفتند و دست به ترویج و گسترش زبان و فرهنگ ایرانی و فارسی زدند (صافی، ۱۳۸۲: ۳۴). عرفای ایرانی در تبلیغ و گسترش اسلام در هند نقش مهم و اساسی داشتند از جمله آنان خواجه معین‌الدین "چشتی" است که بنیان‌گذار بزرگترین مکتب تصوف در شبه قاره هند است (همان: ۳۶). سلسله چشتیه به معین‌الدین چشتی (وفات ۶۳۴) و پیش از او به ابراهیم ادهم می‌رسد. مرکز این طریقت نخست در نزدیکی هرات بود و سپس به هندوستان منتقل گردید. بسیاری از شیوخ این سلسله از مهاجرانی بودند که از نقاط گوناگون به این سرزمین آمده بودند. از برجسته‌ترین مریدان شیخ معین‌الدین چشتی، که سلسله پشتیه را به میان مردم بردند می‌توان به سید محمد درازگیسو اشاره کرد. امیر خسرو دهلوی شاعر قرن هفتم و هشتم هجری نیز به این طریقت تعلق داشت (هرومل، ۱۳۵۵: ۱۳۵).

مکتب عرفانی امیر خسرو:

امیر خسرو علاوه بر شاعری و شهرت ادبی، در عرفان و دل بستگی به طریقه صوفیان و

نشست و برخاست با اهل سماع نیز شهرت داشت. مفاهیم و موضوعات عرفانی در دو فرهنگ هندی و ایرانی ریشه دارد. در متون کهن و مظاهر گوناگون ادبی و هنری دو ملت، پیش از اسلام، نشانه‌های فراوان و روشنی از این مفاهیم وجود دارد. «اصالت سرزمین هندوستان در پرورش افکار صوفیانه به قدری روشن است که با مختصر مراجعه به عقاید و مذاهب هندی جای تردید باقی نمی‌ماند تا آنجا که بعضی معتقد شده‌اند که هند زادگاه اولیهٔ تصوّف بوده و افکار صوفیانه از آن جا به محیط‌ها و مذاهب دیگر سرایت و نفوذ کرده است» (رضوی، ۱۳۸۰: ۲۵). اما اوج حرکت تشکیلاتی برای تبیین و ترویج افکار صوفیانه و مفاهیم عرفانی در شبه قارهٔ هند به طور مشخص در دورهٔ اسلامی است. «از زمان غزنویان به بعد، اسلام به وسیلهٔ عارفان و صوفیان و بزرگان دین به نقاط دور دست هند راه یافت و اکثر این بزرگان دین یا ایرانی الاصل بودند و یا تربیت شدهٔ فرهنگ ایرانی که از این میان، عرفا بیشترین سهم را در گسترش اسلام در هند داشته‌اند. شاید یکی از علل موفقیت عرفا، بعضی وجوه مشترک عرفان اسلامی با عرفان هندی بوده است و همین طور وجه مشترک تمدن و فرهنگ دو قوم آریایی و هند بوده است» (آریا، ۱۳۶۵: ۳۹). در روزگار امیر خسرو، در سراسر بلاد اسلامی، به ویژه در سرزمین هندوستان بازار تصوّف و سماع و قوالی و وعظ رونق داشت و خصوصاً تصوّف در بلاد هند تحت تأثیر اندیشه‌های وحدت وجودی ابن عربی بود و خانوادهٔ امیر خسرو هم از این مباحث بی‌بهره نبود. «در تمام شبه قارهٔ هند، چهار سلسلهٔ تصوّف یعنی چشتیه، سهروردیه، قادریه و نقشبندیه از روزگاران گذشته تا امروز، مورد علاقهٔ مردم آن سرزمین بوده‌اند و موسسین هر چهار سلسله ایرانی الاصل بوده‌اند» (همان: ۴۱). خوشبختانه راه و روش و شیوهٔ زندگی امیر خسرو از سال‌های آغازین زندگی تا پایان عمر کاملاً روشن است، به طوری که صاحبان تراجم او را از شاعران و عارفان نامآور پارسی گوی هند شمرده‌اند (صفا، ۱۳۷۲: ج ۳: ۷۷۱). چنانکه گفتیم روی آوردن امیر خسرو به عرفان را به مکتب نظام‌الدین اولیا، عارف بزرگ قرن هفتم و هشتم نسبت داده‌اند. «بنابر مأخذ مستند، پدرش سیف‌الدین محمود، دو برادر او عزالدین علی شاه و نصرالدین محمود و خود امیر خسرو را که در سنین کودکی بود به شرف و دست بوسی سلطان المشایخ، شیخ نظام‌الدین محمد بن احمد دهلوی معروف به نظام اولیا از کبار مشایخ چشتیه برد و از آن پس، خسرو تا پایان حیات، ارادت خود را نسبت به آن پیر حفظ کرد و خود در شمار بزرگان سلسلهٔ عرفای چشتیه درآمد» (همان: ۷۷۴). عهده‌ی که گویا امیر خسرو در کودکی با نظام‌الدین اولیا بست و ارادت او نسبت به شیخ، تا پایان عمر امیر خسرو ادامه داشت. «امیر خسرو آنچنان از خود خلوص و ارادت نشان داد که نظام اولیا او را از همه کس و همه چیز دوست‌تر داشت (رادفر، ۱۳۴۶: ۱۲۴). امیر خسرو گفته است: «یک بار سلطان المشایخ این بنده را

فرمود که من از همه به تنگ آیم تا حدی که از خودم هم به تنگ آیم و از تو - نظام الدین اولیاب - به تنگ نیایم» (صفا، ۱۳۷۲: ج ۳: ۷۷۸). ارادت امیر خسرو به خواجه نظام الدین اولیا به چنان مرتبه‌ای از درجات رسید که از سوی او لقب (ترک الله) دریافت کرد و شیخ چنان شیفته خلوص و پاکی او شد که خداوند را به حق سوز سینه او سوگند می‌داد (سعیدی، ۱۳۷۷: ۵۲). «سلطان المشایخ را در حق امیر خسرو عنایت مفرط بود و بارها می‌گفت که در قیامت هر کس به چیزی فخر کند. فخر من سوز سینه این ترک است. یعنی خسرو و هم قدس سره وی را ترک الله می‌گفت چنانکه امیر خسرو گوید:

بر زبانت چون خطاب بنده ترک الله رفت دست ترک الله گیر و هم به الهش رسان
(فرشته، ۱۳۸۷: ج ۲: ۳۲۷)

از ارادت امیر خسرو به نظام الدین اولیا افکار او همین بس که وقتی خبر مرگ او را شنید تمام کار و شغل دیوانی را رها کرد و هر چه داشت به فقرا بخشید و بر سر قبر وی مقیم شد و چند ماهی بیش طول نکشید که فراق به پایان رسید و در کنار قبر نظام به خاک سپرده شد (همان: ۹۴). شیوه زندگی امیر خسرو و گرایشات عرفانی و اخلاقی او به صورت ویژه‌ای در میان سایر هنرمندان و شاعران، برجسته و خاص است. شاید در میان تمامی شاعران هیچ کس به اندازه وی عمر خویش را با مشاغل درباری سپری نکرده باشد. هنوز نوجوان بود که به خدمت غیاث الدین بلبن درآمد و پس از او نیز دربار هشت پادشاه و امیر و امیرزاده خدمت کرد و انواع مسوولیت‌ها را برعهده گرفت. اما بنابر اقوال تذکره نویسان، استغنای روحی خاصی در او بود که هیچ‌گاه با کارهای دیوانی و درباری به مبانی اخلاقی و عرفانی خویش پشت نکرد: «امیر خسرو گرچه از اثر خاندان بستگی به دربار شاهی داشته، سر و کارش همیشه با سلاطین وقت بوده و به وضعی که مخصوص ارباب دنیاست زندگی می‌کرد، لیکن این وضع بر خلاف اصل فطرت او بوده و در ظاهر سازی‌های درباری و خوش آمد و شخص پرستی، طبعاً نفرت داشت و این خیالات از زبانش جا به جا بی‌اختیار خارج گردیده است. او لیلی و مجنون را در سال ۶۹۸ هجری نوشته که در دربار علاء الدین خلجی مشغول خدمت بوده و با این حال در خاتمه آن چنین می‌گوید:

شب تا سحر و ز صبح و تا شام در گوشه غم نگیرد آرام
باشم ز برای نفس خود رای پیش چو خودی ستاده بر پای
(نعمانی، ۱۳۶۳: ج ۲: ۹۵)

شبللی نعمانی همچنین نوشته است: «او با داشتن این همه مشاغل گوناگون، وقتی که به فقر و تصوف می‌رسد به قدری وابسته است که گویی از تمام مادیات قطع علاقه نموده و به کلی مستغرق در عالم قدس می‌باشد» (همان: ۹۸).

منظومهٔ مجنون و لیلی:

مجنون و لیلی سوّمین منظومهٔ امیر خسرو است. عشق قیس بن ملوح عامری آن قدر شیرین، عمیق و پرسوز و گداز بود که امیر خسرو را بر آن داشت تا با الهام از «لیلی و مجنون» نظامی داستان «مجنون و لیلی» را بسراید:

نامش که زغیب شد مسجّل مجنون لیلی به عکس اول

(دهلوی، ۱۳۶۲: ۳۰۴)

امیر خسرو و نظم داستان را در سال ۶۹۸ ه. ق تمام کرده است، تعداد ابیات «مجنون و لیلی» او ۲۶۶۶۰ بیت است. وزن شعر در لیل و مجنون نظامی «مفعول مفاعیلن فعولن» هزج مسدّس اخرب مقبوض محذوف است و امیر خسرو هم به پیروی از نظامی، همین وزن را اختیار کرده است؛ امیر خسرو انگیزهٔ اصلی خود از نظم داستان را نو کردن سخن کهن می‌داند (ستاری، ۱۳۶۶: ۱۵۵). خواننده در نگاه اول به جنبه‌های عاشقانه و غنایی داستان مجنون و لیلی می‌اندیشد اما با مطالعه و ورود به داستان در می‌یابد که امیر خسرو در حوزهٔ تصوف و عرفان و معارف اسلامی آگاهی کافی داشته است و این آگاهی به خوبی در آثار وی نمود پیدا کرده است، مجنون و لیلی تحت تأثیر ضمیر روشن و آگاه امیر خسرو علاوه بر حوزهٔ غنا به حوزه‌های عرفان و تصوف نیز وارد شده است. «امیر خسرو تنها شاعر و مقلّد داستان‌پرداز صرف نبود، بلکه در حوزهٔ تصوف و نیز معارف اسلامی به خصوص عرفان آگاهی کامل و کافی داشته است و این آگاهی به خوبی در آثار وی نمود پیدا کرده است. در مورد زهد و پارسایی امیر خسرو صحبت‌ها شده و کراماتی هم نسبت داده شده است؛ گفته‌اند که وی هر شب در وقت تجمّد، هفت سی پاره قرآن خواندی» (نفیسی، ۱۳۴۳: ۹۹).

مجنون و لیلی و آموزه‌های عرفانی:

امیر خسرو با نبوغ خاص خود توانست در محضر نظام الدین اولیا و تحت تربیت و ارشاد وی، علاوه بر شاعری در عرفان صاحب نام شود، ارادت او به عرفان و مراد خویش هیچ گاه دچار خلل نشد و ردّ پای این ارادت را در اثر منظوم او «مجنون و لیلی» می‌توان یافت. مأنوس بودن ذهن و زبان امیر خسرو با عرفان، در اصطلاحاتی که این شاعر پرآوازهٔ هندوستان در مجنون و لیلی به کار برده است هویدا است. امیر خسرو برای بیان مسائل اخلاقی و عرفانی شیوه‌ای منسجم را در منظومهٔ

مجنون و لیلی در پیش نگرفته است بلکه مراتب، مقامات و احوالات عرفانی به کار رفته در این منظومه به صورت پراکنده بیان شده است؛ اما هر چند داستان مجنون و لیلی درون مایه‌ای غنایی دارد اما حال و هوای داستان به صورتی است که راه را برای ابراز اندیشه‌های عرفانی امیر خسرو دهلوی فراهم می‌سازد. سیر در درون و شناخت نفس و دل و دشواری‌های راه عشق بیش از هر چیز نیازمند تصمیم عاشق از طریق یک سو نهادن عشق‌های دروغین و مجاهدت‌های پیوسته تا رسیدن به سرمنزله معشوق حقیقی است. به هر حال فنای عاشق از خویش و رسیدن به معشوق، به میزان مجاهدت او در گذر از همین گرده‌های دشوار عشق بستگی دارد که امیر خسرو در قالب منظومه مجنون و لیلی به گونه‌ای به بیان آن پرداخته است. یکی از ابعاد «مجنون و لیلی» امیر خسرو ابتدا هدفمندی خلقت آدمی را متذکر می‌شود یعنی آمدن ما به ملک دنیا برای کسب کمالات روحی و معنوی است نه دل مشغولی به مال و منال:

ای عذر پذیر عذر خواهان	عفو تو شفیع پر گناهان
خسرو که کمینه بنده‌توست	در هر چه فتد فکنده‌توست
بردار ز خاک ره که پستم	از دست رها مکن که مستم
هر چند تن گناه پرورد	در حضرت قرب نیست در خورد
در گلشن قدس کن نهالم	مگذار به گلخن و بالم
فردا که ز بنده راز پرسوی	ناکرده و کرده باز پرسوی
از رحمت خویش کن درم باز	بی آنکه ز کرده پرسیم باز
در حجله قدس بخش جایم	تا با تو به جانب تو آیم

(دهلوی، ۱۳۶۲: ۳۰۶)

عشق و شوق:

عشق از مسائل بنیادین عرفان و تصوّف است. عشق عرفانی مفهومی گسترده و چند سویه در فرهنگ و ادبیات ملل مختلف و عرفان اسلامی دارد. عشق عرفانی از سده‌های نخستین ظهور عرفان در اقوال رابعه عدویه، بایزید بسطامی، حلاج، شبلی و... مشهود است. عین القضاة همدانی (۵۲۵ هـ. ق)، روزبهان بقلی (۶۰۶ هـ. ق)، محی الدین عربی (۶۳۸ هـ. ق)، مولانا جلال الدین بلخی (۶۷۲ هـ. ق)، فخرالدین عراقی، حافظ، عبدالرحمان جامی و... همگی در مکتب عشق پرورش یافتند. عشق در ادبیات عرفانی از مسائل بنیادین تصوّف و عرفان است و چنان با ادبیات فارسی عجین شده است

که اگر آن را از ادبیات این مرز و بوم حذف کنیم چیزی جز کالبدی بی‌روح باقی نمی‌ماند. در قرآن کلمهٔ عشق به صراحت نیامده اما از مفاهیم دیگری که معنای عشق را می‌رساند نام برده شده است. در قرآن حُبّ و مشتقات آن ۸۲ بار آمده است. «بعضی از مردم معبودهایی غیر از خداوند برای خود انتخاب می‌کنند و آن‌ها را چون خدا دوست می‌دارد اما آن‌ها که ایمان دارند عشقشان به خدا از مشرکان نسبت به معبودشان شدیدتر است» (بقره: ۱۶۵). در روایات و احادیث از عشق نام برده شده است. پیامبر اسلام (ص) فرمود: «با فضیلت‌ترین مردم کسی است که عاشق عبادت باشد و با عشق عبادت کند» (مجلسی، ۱۳۷۰: ج ۶۷: ۲۵۳). علامه مجلسی پس از این حدیث می‌گوید عشق به معنای زیاده‌روی در دوست داشتن و محبت است (همان). در عرفان عشق دو جنبه دارد: الف) عاشق، عاشق جمال معشوق است و معشوق، عاشق عشق عاشق. ب) عاشق نیازمند به حسن معشوق و معشوق نیازمند به عشق عاشق (امین، ۱۳۸۲: ۲۶۲).

در کل عشق را می‌توان به این صورت تقسیم کرد: ۱- عشق طبیعی؛ ۲- عشق روحانی؛ ۳- عشق مجازی؛ ۴- عشق حقیقی یا الهی و عشق عرفانی که ودیعهٔ الهی است و بر دوش انسان نهاده شده است. امیر خسرو دهلوی از عشق مجازی به عشق الهی و عرفانی هم‌گیزی می‌زند گرچه آغاز این عشق زمینی است:

کآزاده جوانی از فلان کوی شد شیفتهٔ فلان پری روی
در مکتب عشق شد غلامش خواند شب و روز لوح نامش
(دهلوی، ۱۳۶۲: ۱۷)

اما عشق مجنون و لیلی به هم در منظومهٔ دهلوی عاقبت به یکی بودگی و یکی شدن می‌رسد. مجنون در عشق خود چنان است که از خویش و دنیای محدود اطرافش فراتر رفته و به آن هستی یکپارچه پیوسته است که در آن هیچ حائلی میان وجود انسان با حقیقت عشق و عشق حقیقی وجود ندارد. این عشق با همهٔ هستی هم نواست. حال مجنون پس از مرگ لیلی در پی جنازهٔ او روانه می‌شود اما:

از دیده ره جنازه می‌روفت می‌گفت سرود و پای می‌کوفت
نظم از سر وجد و حال می‌خواند خوش خوش غزل وصال می‌خواند
(همان: ۴۰۷)

گویی مرگ لیلی پایان عشق برای مجنون نیست، بلکه نقطه آغاز و وصال است:

کالمنه لِّلَّه از چنـین روز	کز هجر برست جان پرسوز
در بزم وصال خوش نشستیم	وز ننگ فراق، باز رستیم
بی منت دیده روی بینیم	بی زحمت لعل بوسه چینیم
بی پرده خلق جلوه سازیم	بی طعنه خصم عشق سازیم
آن دست که از جهان بداریم	در گردن یکدیگر درآریم

(همان)

عشق مجنون خود نوعی جنون است به مرگی عاشقانه هم ختم می‌شود. نباید از خاطر دور داشت که رواج عرفان و تصوّف از قرن ششم به بعد، و گرایشات امیر خسرو به مقامات روحانی و ربّانی انسان در مجنون و لیلی هم سبب شده است تا وی گوهر معرفت و عشق حقیقی را با داستان عشق زمینی پیوند بزند. «در عرفان یکی از راه‌های رسیدن به عشق عرفانی و حقیقی، عشق مجازی است» (ستاری، ۱۳۶۶: ۲۶۳). امیرخسرو در مجنون و لیلی با عنایت به شباهت و نوع دلدادگی در عشق انسانی و عشق روحانی که با مرگ از بین نمی‌رود بلکه به وصال حقیقی منتج می‌شود و با توجه به سابقه ارتباط این در جریان - عشق مجازی و عشق حقیقی - در فرهنگ عرفان اسلامی بر آن است که مخاطبان خود را از لابه لای اشعار منظومه و گفت و گوهای این دو دلداده یکبار دیگر از عشق زمینی به عشق متعالی رهنمون شود.

یکی از ثمره‌های عشق و محبت، شوق است و آن را برخاستن دل به انگیزه دیدار محبوب تعریف کرده‌اند چنانکه ابوعثمان حیری گفته است: «الشوق ثمره المحبه من احب الله اشتاق الی لقائه» (کاشانی، ۱۳۶۷: ۴۱۱). (شوق میوه محبت است، هر کس خدا را دوست بدارد به دیدارش شوق دارد). روشن است که منظور از دیدار حق تعالی، مشاهده قلبی است. مشایخ صوفیه، شوق را از احوال دانسته‌اند (همان). امیر خسرو نیز شوق را مهمانی تلقی می‌کند که یک لمحّه از آن برای عاشق کفایت می‌کند:

یک شاخ که میوه‌ای دهد تر	بهتر ز هزار باغ بی بر
یک صفحه پر از خلاصه شوق	بهتر ز دو صد کتاب بی ذوق
آن کس که رفاق می‌دهد یابد	از بهر سبوس کی شتابد

(دهلوی، ۱۳۶۲: ۳۷۴)

رسیدن به کمال مقدماتی دارد و اولین قدم خودشناسی و خودسازی است. از دیدگاه امیر خسرو مانند دیگر عارفان، هدف و مقصود آفرینش آدمی را گوهر دل می‌داند که محل عشق و خانهٔ محبوب حقیقی است:

زان سینه که عشق مجلس آراست اندیشهٔ نام و ننگ برخاست
(همان: ۴۰۹)

عشقی که سرآغازی خدایی دارد گوهر وجود را اعتلا می‌بخشد:
این کار نه شهوت هوایی است سرّی ز خزینهٔ خدایی است
(همان: ۴۲۶)

امیر خسرو مانند عارفان بی‌ریا، پیوسته خلوص در عشق را بر هر عبادت ناخالص ترجیح می‌دهد و به همهٔ صاحب‌دلان اندرز می‌دهد تا عشق واقعی را از بت‌پرستان بی‌ریا بیاموزید و درس عرفان را از بت‌کده آغاز کنند و دل‌باختگی به معشوق حقیقی را از عمق جان فرا گیرند.

در مکتب عشق شد غلامش خواند شب و روز لوح نامش
مقصود وی آن بت یگانه است و آن درس و تعلّمش بهانه است
کم خور غم بیش تا توانی آلا غم عشق و ناتوانی
(همان: ۴۳۳-۴۳۲)

سوخته دل را تاب صبوری نیست و شرار عشق را جز سوختن کاری نیست:
بگداخت ز سوز دل وجودم وز اوج فلک گذشتت دو دم
پروردهٔ غم شدست جانم فرسودهٔ محنت استخوانم
آن کس که زند ز عاشقی دم از خوردن غم کجا خورد غم
(همان: ۴۴۸)

توکل:

«تفویض امر است به کسی که بدان اعتماد باشد، نیز به معنای واگذاری امور شخصی است به مالک خود و اعتماد بر وکالت او» (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۷۲).

خوش خوش به توکل خداوند دریای گهر گشادم از بند
(دهلوی، ۱۳۶۲: ۵۰۸)

هَمَّت:

هَمَّت به معنای قصد، خواست، اراده قوی بلند نظری و کوشش در زبان فارسی رایج است (دهخدا، ۱۳۷۲: ذیل همت). کاشانی هَمَّت را یکی از وادی‌های سلوک می‌داند (کاشانی، ۱۳۵۵: ۹۳). هَمَّت به منزله پر و بال پرواز برای انسان به سوی مقصد عالی است و براق عارفان. «هَمَّت داعیه‌ای است که طالب را تنها متوجه به مقصود واحد می‌دارد و از توجه به جز آن منصرف می‌کند. دل بستن به طلب مقصود چنانکه صاحب آن از این جست و جو صبر نتواند کرد» (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۱۹۹). عرفا هَمَّت را در اصل به معنی خدا خواهی صرف معنی کردند. یحیی معاذ رازی (۲۸۵ ه. ق) گفته است: «خدای عزّ و جل از آن کریم‌تر است که عارفان را دعوت کند به طعام بهشت که ایشان را هَمَّتی است که جز به دیدار خدای عزّ و جل سر فرود نیاورند» (عطّار، ۱۳۵۵: ۳۶۴). عبدالرزاق کاشانی دو نوع درجه بندی از هَمَّت ارائه کرده است که در یکی به جنبه سلبی و در دیگری به جنبه اثباتی آن توجه نموده است. در درجه بندی نخست به مواردی اشاره کرده که صاحب هَمَّت باید از آنها دوری ورزد و آن را به سه درجه تقسیم کرده است: الف) عدم بخل و عدم کوتاهی نسبت به توجه، توکل و شوق به حضرت حق. ب) مغرور نشدن به علم و عمل خود و اسباب و سائط فیض که خود از مهلکات هستند. ج) عدم قناعت به مقاماتی مانند توکل، رضا، ارادت و تجلیات نوری که از مواهب حق هستند به گونه‌ای که توجه او فقط معطوف به وصال حق باشد. (همان: ۶۴۳). عامل اصلی و نیروی حکمت در مسیر سلوک الهی هَمَّت است که باعث می‌شود سالک با تمام قوای روحانی خویش به سوی حق به پرواز در آید و در این مسیر هر چند وصول به محبوب دشوار و خارج از حد تصور باشد صاحب هَمَّت از آن نمی‌هراسد و خود را برای رسیدن به مقصود حقیر و ضعیف نمی‌شمارد.

در نزد عارفان به هَمَّت بلند و ترغیب به بلند هَمَّتی و رها شدن از جیفه دنیا بسیار تأکید شده است تا جایی که هَمَّت را مرکب صعود الی الله و یکی از دو بال طیران دانسته‌اند: «المرء یطیر بهمته، کالطیر بجناحیه» (سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۲۷۰).

پویان حیص روی زرد است خرسندی دل صلاح مرد است
مردم چو زرز عنان بتابد هَمَّت شرف کمال یابد
(دهلوی، ۱۳۲۶۲: ۳۰۶)

امیر خسرو سرمایه صعود به مقامات عالی را هَمَّت دانسته است چرا که هَمَّت پر از پرواز از عالم افلاک است و مقاومت در برابر موانع و عوایق، با هَمَّت بلند میسر می‌شود.

قناعت:

نزد عارفان، علائق دنیوی، عوایق به حساب می‌آید و ترک دنیا جز با قناعت میسر نمی‌شود.
امیر خسرو به این نکته واقف است:

برمه ز گلیم برده رایست سلطان ممالک ولایست
گر ز خنز و پرنیان گداییم در زیر گلیم پادشاهیم
چون گل ز خوشی به خنده کوشیم هر چند لباس ژنده پوشیم
(همان: ۳۱۸)

بی‌منت تاج سرفرازیم بی‌زحمت دوست عشق‌بازیم
(همان: ۳۳۲)

«قناعت و قوف نفس است بر حد قلت و کفایت و قطع طمع از طلب کثرت و زیادت و هر نفسی که بدین خلق متخلق گشت، خیر دنیا و آخرت و گنج فراغت و غنا یابد و راحت ابدی نصیب او گردد» (سجادی، ۱۳۷۹: ۶۴۶). امیر خسرو به خوبی به این نکته واقف است که قناعت جز با صبر، توکل و خرسندی و رضا میسر نمی‌گردد.

ورع:

ورع در عرفان پارسایی و پرهیزکاری است و در اصطلاح «ترقی نفس از وقوع در مناهای است. شبلی گوید و بر سه نوع است: ورع به زبان، ورع به ارکان یعنی ترک شبهات و ورع به قلب که ترک هوس است» (سجادی، ۱۳۷۹: ۷۸۵-۷۸۴). از ویژگی‌های ورع چنانکه گفتیم پرهیز از هوی و هوس است:

دانی که به خاطر هوسناک هر کس نرسد به عالم پاک
گر داعیه‌ای رسد الهی تو خود به جز آن دگر چه خواهی
(دهلوی، ۱۳۶۲: ۵۰۲)

صدق:

صدق در عبارت از راستی، درستی و در عرفان اسلامی، صدق یعنی اطاعت از شریعت و حقیقت. غزالی صدق و صافی شدن از شائبه و در اصطلاح فعل مصفای مخلص نامیده است یعنی علمی که فقط نیت آن برای خدا باشد (غزالی، ۱۳۶۹: ج ۳: ۱۰۵۴). امیر خسرو گذشته از آن که راه کمال را شناخته، خویشتن و ابعاد و استعدادهای آدمیان را بیان کرده، در این شناخت به ابعاد جسمی

و روحی اشاره می‌کند، وی برای به کمال رسیدن نفس و جان آدمی، صدق در عمل و گفتار و کردار را بسیار مهم دانسته است، یعنی عمل بدون چشمداشت و بدون تظاهر و ریا چنانکه لازمه عشق را صدق می‌داند:

عشق ار چه بود به صدق و پاکی خالی نبود ز شر مناکی

(دهلوی، ۱۳۶۲: ۳۵۱)

با عشق چو صدق بود همدست هر یک ز ددان به جانبی جست

(همان: ۳۶۴)

فنا و بقا:

امیر خسرو خودشناسی، خودسازی، فنای در معشوق و باقی شدن به او را مورد توجه قرار می‌دهد. «فنا نیست شدن و محو است در اصطلاح فنای بنده در حق آن است که جهت بشریت بنده در جهت ربوبیت حق محو گردد... فناء دو نوع است، فنای ظاهر و فنای باطن. فنای ظاهر افعال است و این نتیجه تجلی افعال است و صاحب این فنا چنان مستغرق بحر افعال الهی است که نه خود را و نه غیر را از مکنونات هیچ فعل و ارادت و اختیار نبیند» (سجادی، ۱۳۷۹: ۶۲۸).

ما هیچ کسان کوی یاریم ما سوختگان خامکاریم

(دهلوی، ۱۳۶۲: ۴۰۷)

به گر ندهی به هیچ سانم آن جان که به خویش زنده مانم

جانیم ده از خزینۀ پیش کم زنده به تو کند نه از خویش

جانی نه و با خضر در آییم نوری نه و یار آفتابیم

در عالم نیستی زنی دست تا هست شوی به عالم مست

(همان: ۴۶۴)

خشیت:

خشیت و مترادف اصلی آن خوف، از جمله مفاهیم اساسی عرفان و تصوف اسلامی است که به عنوان یکی از مراحل اصلی سیر و سلوک در مسیر حقیقت و شناخت پیش روی سالک قرار می‌گیرد این مفهوم هم در قرآن هم در کلام عرفای نامدار و مشایخ تصوف اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد. خشیت در لغت مترادف با خوف و ترس است و در فرهنگ‌های معتبر فارسی نیز از جمله دهخدا و فرهنگ معاصر عربی-فارسی این واژه به معنی: ترس، بیم و هراس معنی شده است. نویسنده «لسان

العرب» نیز این واژه را در همین معانی ذکر می‌کند (ابن منظور، ۱۳۸۲: ۵۰۲). در قرآن کریم در شش مورد با لفظ «الله» بر خشیت از خدای تعالی اشاره شده است (آیات ۳۷ سوره احزاب، ۳۱ سوره احزاب و ۲۸ سوره فاطر) از این نمونه است؛ در بخشی از آیهٔ ۲۸ سوره فاطر می‌خوانیم: «أما یخشی الله بعباد العلماء» از این آیه به وضوح بر می‌آید که علم و آگاهی انسان‌ها هر چقدر بیش‌تر باشد، خوف آنان از خداوند بیش‌تر خواهد بود. آنچه از آیات کریمهٔ قرآن بر می‌آید آن است که «خشیت» و «خوف» آن هنگام حقیقی خواهد بود که منشأ اثر و تحول ویژه در روح و جان انسان شود برای نمونه آیهٔ شریفهٔ ۳۳ سوره ق می‌فرماید: «آن کس که از خدای رحمان در پنهان بترسد قلب و جانی بازگشت کننده بیابد». خشیت در عرفان اسلامی عبارت است از تألم قلب به سبب توقع و انتظار امر مکروهی در آینده که گاه به واسطه ارتکاب کثرت جنایت است و گاه به واسطه معرفت جلال خدا، هیبت و خشیت انبیا از این قرار است (سجادی، ۱۳۵۷: ج ۲: ۸۰۰). کاشانی خشیت را از منازل و مقامات طریق آخرت می‌داند و می‌گوید: «از منازل و مقامات طریق آخرت یکی خشیت و خوف است یعنی انزجاج القلب و انسلاخ او از طمأنینت امن به توقع مکروهی ممکن الوصول و این مقام، تالی شکر از آن است که نظر شاکر در مقام شکر، مقصور بود بر ملاحظه نعمت الهی» (کاشانی، ۱۳۶۷: ۲۶۹). «فروتنی در برابر حق و با خلق خدا و در هم شکستن بت نخوت و غرور. عبدالرزاق کاشانی در بیان معنای خشوع، گوید: خشوع خمود نفس ممزوج به خوف یا محبت یعنی انکساری در نفس در برابر عظمت و محبت و هیبت یا خوف از عقوبت انسان است» (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۵۲). امیر خسرو پس از وصف خواجه کائنات در توصیف ممدوح خود به خشیت و فروتنی از منظر عرفانی می‌نگرد:

چون گوهر مدح خواجه سفتم	و ز غیب شنیدم آنچه گفتم
اکنون قدری در معانی	ریزم به سر جنید ثانی
قطب ز من و پناه ایمان	سر جمله جمله کریمان
در شرع نظام دین احمد	یعنی که نظام دین محمد
در حجره فقر پادشاهی	در عالم جهان پناهی
در عالم وحدت ایستاده	بر هر دو جهان قدم نهاده
«از خواجگی آستین کشیده	در پایه بندگی رسیده»
بیناتر جمله پاک بینان	بیدارترین شب نشینان

مسند ز سپهر برترش باد خسرو چو ستاره چاکرش باد
(دهلوی، ۱۳۶۲: ۳۰۷)

فقر:

فقر در لغت به معنی تهیدستی و تنگدستی و درویشی است (دهخدا، ۱۳۷۲: ذیل فقر) اما در اصطلاح اهل تصوف و عرفان فقر عین نیازمندی است، نیازمندی به حق و حقیقت و تقرّب جستن به او غنی، صفت حق تعالی است به حکم انتم الفقرا و هو الغنی الحمید، و فقر عبارت از فناء فی الله است و اتحاد قطره با دریا و این نهایت سیر و مرتبت کاملان است (لاهیجی، ۱۳۷۹: ۹۹). و گفته‌اند «صحت فقر آن بود که درویش به هیچ چیز مستغنی نگردد مگر به آنکه فقرش باز او بود» (قشیری، ۱۳۷۴: ۵۴۱). عزالدین محمود کاشانی در تعریف فقر گفته است: «سالک راه حقیقت، به مقام فقر نرسد الا بعد از عبور از مقام زهد. چه اول تا رغبت او از دنیا منصرف نگردد عدم تملک از او درست نیاید و اسم فقر بر کسی که رغبت دارد به دنیا، اگر چه هیچ ملک ندارد، عاریت و مجاز بود» (کاشانی، ۱۳۶۷: ۳۷۵). امیر خسرو به مقام فقر توجه داشته است و ممدوح خویش را به این مقام ستوده است:

در شرع، نظام دین احمد یعنی که نظام دین محمد
در حجره فقر پادشاهی در عالم دل جهان پناهی
(دهلوی، ۱۳۶۲: ۳۰۷)

گر فقر به اختیار یابی در حجره قدس بار یابی
(همان: ۳۶۹)

امیر در معنی فقر و درستی آن، را وصول به بارگاه قدس را تمسک به آن می‌جوید. عدم توجه به دنیا از بغض خداوند نسبت به آن است؛ زیرا رسول (ص) فرمود: «ان الله تعالی منذ خلق الدنيا لم ينظر اليها بغضاً لها»: گفت خدای تعالی تا دنیا را بیافرید، به وی ننگریست از دشمنی او را» (مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ۶۷). پس «دوست داشتن چیزی را که دوست، آن را دشمن دارد محال است... پس با دعوی محبت توجه به دنیا محال است» (همان).

مرگ:

اگر نگاهی به متون و آثار ادبی و عرفانی و فلسفی صاحبان ذوق و خرد در همه فرهنگ‌ها و زبان‌ها بیندازیم، مرگ را از مسائل اصلی همه این آثار می‌یابیم چرا که حیرت، بیم و جهت‌گیری‌های مختلف همه آدمیان از مسأله‌ای به نام مرگ امیری طبیعی است و هر کس بنا به گرایش فکری خود،

تلقی خاصی از آن خواهد داشت. عارفان و صوفیان، از ابوسعید ابوالخیر تا عین‌القضات همدانی و شیخ شهاب‌الدین سهروردی و مولانا و... همواره توجه به مرگ را بر پایه‌های آموزه‌های دینی و اسلامی شریعت، مدّ نظر خود قرار داده‌اند. عین‌القضات در کتاب تمهیدات با استناد به آیات و روایات دینی و سیرهٔ نبوی بی‌محبا به استقبال مرگ می‌رود: «ای عزیز... اگر آدمی به مرگ فانی شود، پس مصطفی علیه السلام به وقت مرگ چرا گفت: بل الرفیق الاعلی و العیش الاصفی و الکمال الاوفی و آنکه گفت القبر روضه من ریاض الجنه أو حفرة من حفر النيران» (همدانی، بی تا: ۱۶۲). در اندیشهٔ شیخ شهاب‌الدین سهروردی نیز که جان بر سر اندیشهٔ والای خود نهاد، همین باور را می‌توان یافت. وی مرگ را برای عاشقان و واصلان راه حقیقت، چون آفتابی برای حربای گرفتار مانده در تاریکی تصور می‌کند و وسیله‌ای برای حیات جاودانی می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۰۱). ابوالقاسم قشیری نیز در باب چهل و هفتم کتاب رسالهٔ قشیریّه تحت عنوان «بیان احوال این طایفه به وقت بیرون شدن از دنیا» دربارهٔ مرگ و احوالات عارفان و مشایخ تصوّف به هنگام رفتن از این جهان داد سخن داده است (قشیری، ۱۳۷۴: ۵۳۸). شادی و نشاطی که این عارفان نسبت به مرگ دارند، شگفت‌انگیز است. مولانا و خود را به هنگام مرگ «ابناء السرور» می‌دانست و بر این باور نگاهش به مرگ نگاه دریغ و درد و آه و ماتم و اشک نبود (فلاح، ۱۳۸۷: ۵۸).

در نگاه عارفان، دنیا باری مؤمن زندان است و مرگ لحظهٔ آزاد شدن از این زندان. انبیا و اولیا که درک درستی از جهان هستی داشته‌اند، دنیا را محبس تنگی می‌دانند که روح میل به خروج از آن و سیلان در افق‌های ملکوت را دارد، درد و اندوه عارفان از بودن در این سرای تنگ است. امیر خسرو رویارویی با مرگ را کار مردان حقیقی می‌داند که از جان باختن بیم ندارند:

مردانه که کار مرگ ور زد آن به که ز بیم جان نلرزد

(همان: ۵۱۵)

مرگ در اصطلاح عرفا به معنی خلع جامه و طرد قیود و علائق دنیوی و توجه به عالم معنوی و فنا در صفات و اسماء و ذات الهی است (سجادی، ۱۳۷۹: ۷۱۴).

صبر:

صبر یکی از واژه‌هایی است که در بیش از ۷۰ آیه از قرآن کریم به کار رفته است. امام محمد غزالی در کتاب معروف خود احیاء العلوم الدین دربارهٔ صبر و اهمّیت آن از لحاظ دین و عرفان بحث گسترده‌ای دارد: «صبر عبارت است از پایداری و ثبات لشکری در مقابل لشکر دیگری که به علت تضاد بین خواسته‌ها و تمایلاتشان با یکدیگر به درگیری و جنگ پرداخته‌اند... پس باید این

صفت در عارف تقویت گردد» (غزالی، ۱۳۶۹: ج ۴: ۹۳). به علت نقش مهمی که صبر در سیر الی الله دارد، صوفیه آن را یکی از مقامات مهم عرفانی می‌دانند در شرح تعلق آمده است: «و صبر مقامی بزرگ باشد و خدا مصطفی را علیه السلام صبر فرمود و گفت اصبروا ما صبرک الا بالله» (مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ج ۳: ۱۲۲۷). محی الدین عربی، در کتاب حلیه الابدال می‌گوید: «صبر مقامی بلند است نزد ما و در آن اسرارها و تجلی‌ها باشد» (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۱۶).

امیر خسرو راه نیل به حقیقت و موقفیت واقعی را صبر می‌داند. «صبر در اصطلاح ترک شکایت از سختی بلا نزد غیر خداوند است و صابر کسی است که خود را با بلا چنان قرین کرده باشد که از آمدن بلا باک نداشته باشد» (همان: ۵۲۱).

آن خواجه برد کلید این گنج	کاو بر تن خویشتن نهد رنج
خواهی قلمت به حرف شاید	بی دود چراغ راست نایب
گرد دل نکنی به سهل خرسند	نقدی به از آن گشاید از بند
تاک از پس غوره می‌دهد مل	شاخ از پس سبزه می‌دهد گل
کانی که کنی ز بهر گوهر	سنگت دهد اول آنگهی زر
چون باز کنی ز نیشکر بند	خس در دهن آید آنگهی قند

(دهلوی، ۱۳۶۲: ۳۱۲)

خوف و رجا:

«حکمت ربوبیت در دل مؤمن، خوف و رجا تعبیه کرده تا به امتزاج هر دو اعتدالی در او پدید آید و مزاج ایمان مستحکم گردد» (کاشانی، ۱۳۶۷: ۳۹۴). در عرفان رجا و امید را صفت حضرت عیسی (ع) دانسته‌اند (همان). مطابق آیات الهی در قرآن کریم رجا، آثار و فواید بسیاری دارد از جمله، امید به بخشش گناهان و توفیق برانجام عمل صالح و لقای پروردگار (طباطبایی، ۱۳۶۶: ج ۲: ۲۳۱). ابو نصر سراج در کتاب خود اللمع فی التصوف رجا و امید را بر سه قسم می‌داند: «۱- رجا در صواب (که رجای عوام است). ۲- رجا به فضل و رحمت الهی که در شأن بنده فرمانبردار است. ۳- رجای عارف کامل واصل رجای فی الله که از خدا جز خدا نمی‌جوید» (سراج، ۱۳۸۲: ۳۰۸). امیر خسرو تضرع خویش به درگاه الهی را چنین توصیف می‌کند:

دلشاد کن از امید بیشم	نومید برون مران ز خویشم
امید که گاه ناامیدی	بخشی سیه مرا سپیدی

گیرم که نیم به لطف در خور آخر نه که بندهام بر این در
چون زان تویم پاک و ناپاک هم تو به کرم نگر در این خاک
(دهلوی، ۱۳۶۲: ۳۱۱)

وحدت وجود:

وحدت وجود دیدگاهی است که از عرفان سرچشمه گرفته است. در عرفان همواره با نوعی وحدت انگاری مواجه‌ایم. عارف کسی است که وحدت را درک کرده باشد. در بین عرفا و صوفیهٔ مسلمان اولین کسی که وحدت وجود را بنیان نهاد و آن را اساس تعالیم و نظریهٔ خویش قرار داد، ابن عربی است. وحدت وجود آن است که «صوفیان، حقیقت را واحد و احدیت را اصل و منشا تمام مراتب وجود می‌دانند و معتقد که وجود حقیقی منحصر به حق است و دیگران پرتوی از نور و تراوش فیض اویند» (سجادی، ۱۳۷۹: ۴۸۳) که عارف به هر جا هر چه که نظر می‌افکند همه را تجلی ظهور حق می‌بیند. همهٔ عالم هستی از تجلی آن وجود مطلق، صادر شده است. شاید در میان موضوع‌های عرفانی نظریهٔ «وحدت وجود» از مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین مقوله‌های عرفانی است. ردپای چنین اندیشه‌هایی را در آثار و گفته‌های عارفان بزرگی چون حلّاج، جنید بغدادی، شیخ روزبهان بقلی شیرازی و بسیاری دیگر از عارفان می‌توان دید. اما نظریه پرداز و مدون بزرگ آن و به گفتهٔ ادبیات امروز -تئورسین این نظریه - چنانکه گفتیم شیخ محی‌الدین ابن عربی اندلسی است. «از دیدگاه عرفا، وجود، حقیقتی است عینی و شخصی و این اصل، اصل اساسی عرفان و مدار همهٔ مسائل جهان بینی عرفانی است که عرفا برای اثبات و توضیح آن همت گماشته‌اند. به طور خلاصه، وجود همان هستی است و هستی شامل دو قسمت است، اول: واجب‌الوجود یعنی خداوند و دوم ممکن‌الوجود یعنی عالم هستی. و به طور کلی وحدت وجود یعنی توحید؛ یعنی خداوند حضور مطلق است نه ظهور مطلق» (بهشتی، ۱۳۷۶: ۳). اگر چه حضرت حق همه جا جاری است اما از همه چیز عاری است و از تعلقات و تعینات بیرون و مصون است. هویت دو قسم است «هویت تو و هویت او، چون هویت توفانی شود، جز هویت او باقی نماند و این است معنی لا اله الا الله» (گوهرین، ۱۳۸۸: ۱۰: ۱۷۱). امیر خسرو با پیروی از اندیشه‌های مرادش نظام‌الدین اولیا چشتی اندیشه‌های وحدت وجودی را می‌شناخت و با آن کاملاً آشنا بود و در توصیف لا اله الا الله چنین می‌گوید:

در عالم و وحدت ایستاده بر هر دو جهان قدم نهاده

آن یار یگانۀ وفا جوی گشته به یگانگی یکی گوی
(دهلوی، ۱۳۶۲: ۳۱۷)

نتیجه گیری:

با بررسی منظومۀ «مجنون و لیلی» امیر خسرو دهلوی، به این نتیجه می‌رسیم که امیر خسرو با رعایت خطوط اصلی داستان و با طرح معین روایت مقتبس از نظامی، در زمینه‌های عرفانی نیز وارد شده است. در مجنون و لیلی، اصطلاحات عرفانی هر چند به صورت پراکنده به کار رفته است ولی کاربرد دارای نظم و توالی خاصی نیست اما واژگانی مانند: فقر و فنا، قناعت، توکل، شوق، عشق، خشیت، تواضع، وحدت وجود و... از مقامات و احوال عرفانی است که نشان از تجربه‌های شخصی و چشش عرفان عملی توسط او دارد؛ این امر، نشانگر تأثر عمیق و ریشه‌دار این شاعر از فرهنگ عمیق صوفیۀ و عرفان اسلامی و متون عرفانی است. ذهن و زبان امیر خسرو، با عرفان به توالی و تناوب در منظومۀ مجنون و لیلی نیامده است اما سراسر آن مشحون از رایحۀ عرفان است گرچه جنبه‌های غنایی و عاشقانه این منظومه بسیار بیش‌تر از جنبه‌های عرفانی آن می‌باشد. با مطالعه داستان، مهارت امیر خسرو را در تلفیق مضامین عرفانی با داستان عاشقانه به خوبی می‌توان مشاهده کرد گویی مضامین عاشقانه برای او در بسیاری از موارد دستاویزی است که با بهره‌گیری از آن و تحت الشعاع آن، ضمیر روشن و آگاه خویش را به خواننده بنمایاند. ممارست امیر خسرو در تعلیم دستاوردهای صوفیۀ از محضر عرفان چشتیۀ و تعلیم شیخ نظام‌الدین اولیا در بیداری فطرت این شاعر شیرین سخن هندوستان مؤثر بوده است.

- ۱- قرآن کریم، ترجمه: ناصر مکارم شیرازی.
- ۲- ابن عربی، محی‌الدین، (۱۳۶۷)، ده رساله مترجم، حلیه الابدال، تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- ۳- ابن منظور، محمد بن مکرّم، (۱۳۸۲)، لسان العرب، بیروت: دارالصدور.
- ۴- ارشاد، فرهنگ، (۱۳۷۹)، مهاجرت تاریخی ایرانیان به هند، تهران: نشر نو.
- ۵- امینی، علی، (۱۳۸۲)، عرفان نظری، تهران: شریعت.
- ۶- آریا، غلامعلی، (۱۳۶۵)، کلیّاتی در مبانی عرفان و تصوّف، تهران: پایا.
- ۷- بهشتی، محمود، (۱۳۷۶)، سیر و سلوک، تهران: مهر آیین.
- ۸- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۲)، لغت نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۹- دهلوی، امیر خسرو، (۱۳۶۲)، خمسه، با مقدمه و تصحیح امیر احمد اشرفی، تهران: شقایق.
- ۱۰- ذوالفقاری، حسن، (۱۳۸۵)، هفت پیکر نظامی و نظیره‌های آن، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، بهار و تابستان، س ۱۴، ش ۵۳-۵۲.
- ۱۱- رادفر، ابوالقاسم، (۱۳۴۶)، زبان فارسی در هند، هنر و ادب، ش ۱۰۸، سال دوم، صص ۱۳۹-۱۲۱.
- ۱۲- رضوی، سید اطهر عباس، (۱۳۸۰)، تاریخ تصوّف هند، ج ۱، ترجمه: منصوره معتمدی، تهران: نشر دانشگاهی.
- ۱۳- ریپکا، یان، (۱۳۸۶)، تاریخ ادبیات ایران، مترجم: عیسی شهابی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۴- زرّین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۲)، سرّنی، تهران: اعلمی.
- ۱۵- ستّاری، جلال، (۱۳۶۶)، حالات عشق مجنون، تهران: امیر کبیر.
- ۱۶- سجّادی، سید جعفر، (۱۳۵۷)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- ۱۷- -----، (۱۳۷۹)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری.
- ۱۸- سراج، ابونصر، (۱۳۸۲)، اللع فی التّصوّف، تصحیح و تحشیه: رینولد آلن نیکلسون، به کوشش: حسین رابطی، چاپ سوم، تهران: اندیشه.
- ۱۹- سعیدی، گل بابا، (۱۳۷۷)، سیری در عرفان هند و شاعران آن، تهران: طریق کمال.
- ۲۰- سلطان ولد، (۱۳۷۶)، ولدنامه، تصحیح: جلال الدین همایی، به اهتمام ماهدخت بانو همایی، تهران: هما.
- ۲۱- سمرقندی، دولت‌شاه، (۱۳۶۴)، تذکره الشعرا، به تصحیح ادوارد براون، تهران: امیر کبیر.
- ۲۲- سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۸۰)، مصنّفات شیخ اشراق، تصحیح: هانری کرین، تهران.
- ۲۳- صافی، قاسم، (۱۳۸۲)، بهار ادبی (تاریخ مختصر ادبیات فارسی در شبه قاره هند)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۴- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۶۶)، تفسیر المیزان، قم: بنیاد علامه طباطبایی.
- ۲۵- عطار، فرید الدین، (۱۳۵۵) تذکره الاولیا، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوآر.

Archive of SID

- ۲۶- غزالی، محمد، (۱۳۶۹)، *احیاء العلوم للذین*، ترجمه: مویدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۷- فرشته، محمد قاسم بن غلامعلی، (۱۳۸۷)، *تاریخ فرشته از آغاز تا بابر*، تصحیح: محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر ملی.
- ۲۸- فلّاح، مرتضی، (۱۳۸۷)، *سه نگاه به مرگ در ادبیات فارسی*، تهران: نشر نو.
- ۲۹- قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۷۴)، *رساله قشیریّه*، ترجمه: ابو علی عثمانی، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: اساطیر.
- ۳۰- کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۵)، *شرح منازل السائرین* خواجه عبدالله انصاری، تهران: حامد.
- ۳۱- کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۶۷)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، به تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: هما.
- ۳۲- گوهرین، سیدصادق، (۱۳۸۸)، *شرح اصطلاحات تصوّف*، تهران: زوار.
- ۳۳- لاهیجی، محمد، (۱۳۷۹)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش کیوان سمیعی، تهران: محمودی.
- ۳۴- مجلسی، محمد باقر، (۱۳۷۰)، *بحار الانوار*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۳۵- مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل، (۱۳۶۵)، *شرح التّعرف لمذهب التّصوّف*، مقدمه: محمد روشن، تهران: اساطیر.
- ۳۶- نعمانی، شبلی، (۱۳۶۳)، *شعر العجم*، ترجمه: محمد تقی فخر داعی، تهران: دنیای کتاب.
- ۳۷- نفیسی، سعید، (۱۳۴۲)، *مقدمه بر خمسه امیر خسرو*، تهران: جاویدان.
- ۳۸- هرامل، سداد رنگانی، (۱۳۵۵)، *پارسی گویان هند و سند*، تهران: امیر کبیر.
- ۳۹- همدانی، عین القضات، (بی تا)، *تمهیدات*، مقدمه و تصحیح و تحشیه: عقیف عسیران، تهران: منوچهری.

The rule of the mystical system in the verse of Majnoon and Leily, AmirKhosrow Dehlavi

*Mohammad Amin Ehsani Estahbanati, Instructor, Persian Literature
Department, Shiraz, Iran¹*

Abstract

The existence of an elaborate genius such as Amir Khosrow Dehlavi has been a valuable gift for the development of Persian language and culture in India. With his rich talent, he exhibited many of the capabilities of Iranian culture and art.

Language, music and poetry, and the cultural capabilities of each nation, and Amir Khosrow has been able to highlight a significant portion of Iranian cultural talent and identity as the most intense language for enthusiasts throughout India.

Majnoon and Leily are among the works of the poetic fiction in Persian literature, written by Amir Khosrow Dehlavi, the poet of the seventh century AH, to imitate Lili and Majnun Military. In this research, we investigated how "mysticism in Majnoon and Lilly Amir Khosrow Dehlavi" was answered and we have answered these questions that the presence of Sufi and mystical words in Majnoon and Leily, though non-periodic and non-regular, but possessed by the mystical thoughts of Amir Khosrow.

In this research, the mystical elements of Majnoon and Leily were first identified and extracted and reviewed and categorized with other terms of mystical books. After the research, it was concluded that Majnoon and Leily Amir Khosrow Dehlavi are not empty from mystical terms in spite of the richness and love of the poetry. Poverty, faith, love, passion and issues related to the unity of being in the love story and the riches of Majnoon and Lili Amir Khosrow, and his attention to the elements of mysticism cultivated by Amir Khosrow in the school of Cheshtiya and his acquaintance with Islamic mysticism through his teacher Nizam oddin Oliya.

Keywords: mysticism, cheshtie, amir khosrow dehlavi, majnoon and leily.

¹ ehsani.estahbani@gmail.com