

فصل‌نامه تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی  
دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بوشهر  
شماره پیاپی: چهاردهم - ز ۱۳۹۱  
از صفحه ۱۱۹ تا ۱۳۸

## رمزینة‌های اندامی انسان در رباعیات عین‌القضات همدانی با تکیه بر ادبیات تعلیمی، غنایی، عرفانی\*

محمدرضا رضاییان<sup>۱</sup>  
دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی  
آکادمی علوم - جمهوری تاجیکستان

### چکیده:

با بررسی و دقت در آثار ادبی، به خصوص اشعار تعلیمی و عرفانی، می‌توان دریافت که ادبیات و عرفان به نوعی هم‌زادند و زبان ادبیات را، نسخه بدلی از زبان دین دانست که هر دو سرزمینی آسمانی دارند.

صوفیه همواره در جهت تبیین عقاید و ترویج اعتقادات خویش - چه در بُعد تعلیمی و چه در بُعد توجیدی (به وجد آوردن) - از ادبیات، به خصوص شعر و به ویژه رباعی بسیار بهره برده‌اند. آن‌ها برای تبیین تجربیات عرفانی و مفاهیم کاملاً مجرد و ماورایی و نیز حالات خویش، به زبان رمزی سخن گفته‌اند. در این راستا، عین‌القضات همدانی نیز به عنوان یک نویسنده والته شاعر عارف، در آثار منشورش، از شعر، خصوصاً رباعیاتی بهره جسته که خود سروده است. وی به عنوان یکی از پیش‌گامان عرصه رمز، با استفاده از شبکه‌های رمزی موجود، به ویژه رمزینة‌های اندامی انسان، در رباعیاتی که در واقع مکمل مباحث عرفانی اویند، زبان رمزی را در عالی‌ترین سطح به کار بسته است.

واژه‌های کلیدی: ادبیات عرفانی، تعلیمی و غنایی، رباعی، زبان رمزی، رمزینة‌های اندامی انسان.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۸/۱۸

\* - تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۵/۱۲

<sup>۱</sup> - پست الکترونیک: m\_rezaeiyan50@yahoo.com

## مقدمه:

### ۱- عرفان و ادبیات:

در مکتب عرفان، مهم‌ترین اصل، تکامل و وصال انسان به حقیقت است، در این راستا عارف سالک، برای بازگشتن به موطن اصلی و رسیدن به قرب، با نیروی جاودانه عشق، سلوک را می‌آغازد و با توشه اشتیاق به طیّ طریق می‌پردازد.

می‌توان گفت: «عشق عنصر عاطفی دین است، همان است که صوفی را به درجه‌ای می‌رساند که خدا را در همه مخلوقات می‌بیند و از این‌رو، همه را دوست دارد.» (الفاخوری، ۱۳۶۷:۲۶۹) و "دل" یگانه وسیله صوفی است برای نیل به مطلوب، تا به شیوه کشف و شهود، با آن و در آن به طریقت بپردازد.

از آن جا که خاستگاه ادبیات نیز، دل و هیجانات عاطفی است، لذا تصوف، ابتدا با ادبیات و سپس با شعر و شاعری که از همین لطیفه نهانی برمی‌خیزد، نسبتی تام می‌یابد؛ به گونه‌ای که ادبیات به‌عنوان بهترین نقطه تلاقی عشق و معرفت، دنیای دیگری را فرا روی آن قرار می‌دهد و با ظهور عارفانی چون حسین بن منصور حلاج (وفات ۳۰۹ ه.ق) ابوسعید ابوالخیر (۳۷۵ - ۴۴۰ ه.ق) و البته عین‌القضات همدانی (۴۹۲ - ۵۲۵ ه.ق) مناسب‌ترین جامه‌ای می‌شود که جان و جمال عقاید و آرای عرفا را پوشش می‌دهد تا شیواترین و دل‌نشین‌ترین آثار ادبی عرفانی خلق شود.

«ادب صوفیه از حیث تنوع و غنا در فارسی و عربی اهمیت خاصی دارد، این ادب هم شامل نظم است و هم نثر، هم فلسفه و اخلاق، هم تاریخ دارد و هم تفسیر، هم دعا دارد و هم مناجات، هم حدیث و هم موسیقی.» (زرین کوب، ۱۳۸۷:۱۲۸) با توجه به این تنوع، باید نوع ادبی آثار عرفانی را آمیزه‌ای از ادبیات تعلیمی و غنایی دانست.

در این راستا، ادب غنایی به عنوان «اشعاری که احساسات و عواطف شخصی را مطرح می‌کند» (شمیسا، ۱۳۸۷: ۱۲۷) حال و هوای صوفی را در خود می‌پروراند؛ و این زمانی است که «شوق وصال شیرین - اما دردناک و بی‌امید - سراسر اشعار صوفیانه‌اش را درآکنده است به شکایت‌های عاشقانه و دردهای شاعرانه.» (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۳۸) و

رمزینه‌های اندامی انسان در رباعیات عین‌القضات همدانی با تکیه بر ادبیات تعلیمی، غنایی، عرفانی ۱۲۱

آن‌گاه که به تعلیم و ترویج مبانی عرفانی می‌پردازد و به منظور تبیین تجربیات و اندوخته‌های خود، به خلق اثر مبادرت می‌ورزد، در حوزه ادبیات تعلیمی گام می‌گذارد؛ و با چنین تعریف از ادبیات تعلیمی که: «اثری است که دانشی - چه عملی و چه نظری - را برای خواننده تشریح کند یا مسائل اخلاقی و مذهبی و فلسفی را به شکل ادبی عرضه کند.» (شمیسا، ۱۳۸۷: انواع ادبی، ۲۵۵) مناسبت تام می‌یابد.

صوفیه اگر چه، قالب شعر، خصوصاً عاشقانه‌ها را به عنوان وسیله‌ای برای تبیین و تفسیر آرا و افکار خویش به کار گرفته‌اند، اما متقابلاً با خلق ادبیات عرفانی، انعکاس مفاهیم دینی در قالب شعر و نثر ادبی و با خلق مضامین نو و مصادیق برای مفاهیم ماورایی و نیز یاهدایت افکار عام و خاص به سمت شعر، خدماتی ارزنده در قبال ادبیات و شعر فارسی داشته‌اند و با قیام علیه قصیده‌های فاسد درباری، قالب‌های شعری مثنوی و غزل و رباعی را تشخیص بخشیده‌اند.

#### ۱-۱- عرفان و رباعی:

بسآمد رباعی در آثار عرفا حکایتی دیگر دارد؛ «رباعی را می‌توان شعر صوفیه خواند زیرا بیش از دیگران به رباعی علاقه داشتند و چه بسا مشایخ که از شاعری، تنها به رباعی گویی بسنده کرده‌اند و معانی بلند خود را در آن قالب کوتاه به شایسته‌ترین وجهی باز نموده‌اند.» (همان، ۱۳۸۷: سیر رباعی، ۱۰۹)

رباعی به دلیل فشردگی و کوتاهی قالب و برخوردار از آهنگی دل‌نشین و تأثیرگذار، صوفیه را بر آن داشته تا برای ثبت و بسط "حال"ات خویش و تهییج و تشعیف مجالس سماع، با آن خو بگیرند؛ و چه بسا در همان مجامع و مراسم رباعیات نو و فی البدیهه بسیاری بسرایند.

در نگاه دیگر، موافق عبارت "زبان تصوف و دل، اشارت است نه عبارت"، رباعی با انعطافی که از خود بروز داده، توانسته است زبان رمزی عرفان را در خود پیرورد؛ به

گونه‌ای که از یک قالب شعری فراتر رفته و در هاله‌ای از تقدس، به دعای اجابت شده تغییر ماهیت بدهد؛ رباعیاتی که می‌شود از آنها به نام "رباعیات قدسی" یاد کرد.

## ۱-۲- عرفان و رمز:

حبّ الهی و احساس عشق نسبت به معشوق حقیقی، یکی از اساسی‌ترین مضامین عرفانی است که باعث بروز زبان رمزی در آثار و اشعار صوفیان شده است و برای بیان حقایقی که البته در زبان روزمره و واژگان معمولی نمی‌گنجد، با استفاده از کنایات، استعارات، تشبیهات و تمثیلات عشق انسانی، به بیان و تقریر عشق الهی پرداخته و فرهنگی از واژگان رمزی را در حوزه ادبیات عاشقانه و عارفانه باعث شده‌اند.

«بی‌گمان بارورترین رمزها در حوزه دین و عرفان به ظهور رسیده است، تا جایی که می‌توان گفت: رمز، بنیان متون دینی و عرفانی و به طور کلی زبان دین و عرفان را تشکیل می‌دهد.» (فولادی، ۱۳۸۹:۴۳۹) لذا صوفیه برای تبیین تجربه‌های کاملاً مجرد و درعین حال شخصی و مکشوفات خود که بیرون از امور حسّی‌اند، نمی‌توانند به زبانی جز زبان رمزی بپردازند؛ به گونه‌ای که عین‌القضات می‌نویسد: «معرفتی که از راه بصیرت حاصل شود، موضوع آن ازلی است، هرگز تعبیری از آن متصور نشود مگر به الفاظ متشابه.» (پورنامداریان، ۱۳۸۶:۵۲)

اما از مهم‌ترین عوامل دیگر رمزگرایی می‌توان به مواردی چون: پوشاندن اسرار از نامحرمان و درامان ماندن از طعن قشری‌گراها و آموزش مبانی خویش اشاره نمود. در این راستا یکی از سرآمدان صوفی که توانسته است با خلق آثار ارزشمند در نوع ادبیات عرفانی و نیز رباعیات رمزینۀ خود، بر غنای ادب فارسی بیفزاید، همانا عین‌القضات ابوالمعالی عبدالله بن محمد بنعلی میانجی همدانی (۵۲۵-۴۹۲.ق) است؛ اما، آن‌طور که باید، بدو پرداخته نشده است؛ در حالی که رباعیات وی چه در مضمون و محتوا و چه در زبان، بهترین نمونه برای واکاوی است.

رمزینة‌های اندامی انسان در رباعیات عین‌القضات همدانی با تکیه بر ادبیات تعلیمی، غنایی، عرفانی ۱۲۳

عین‌القضات، علی‌رغم عمر کوتاهی که داشته، آثار گران‌بهایی را به‌منظور هدایت و دست‌گیری علاقه‌مندان به عرفان به یادگار گذاشته است؛ خصوصاً آثار فارسی او چون: تمهیدات، لوایح و مکتوبات که دربارهٔ عرفان محض و تجارب روحی خود در راه وصال و نیز مسائل فلسفی نگاشته است.

در عصر عین‌القضات، اگرچه غالب توجه صوفیه به قالب شعر بوده است، اما نثر نیز از این توجه برکنار نمانده است و آن‌ها به بسیاری از مسائل اجتماعی، فلسفی و البته عرفانی در آثار منشور خود پرداخته‌اند.

یکی از ویژگی‌های تألیفات منشور عرفانی این دوره، آوردن امثال و اشعار فارسی و عربی در ضمن آن‌ها و استفاده از زبان رمزی است؛ چنان‌که عین‌القضات می‌نویسد: «دریغا گویی که مستمع این رمزها و مُدرک این سخن‌ها که خواهد بود که فراگیرد؟» (همدانی، ۱۳۸۶: ۳۷)

## ۲- بحث و بررسی:

### ۲-۱- عین‌القضات و رباعیات رمزآگین:

به یقین می‌توان گفت که از اشعاری که عین‌القضات در آثار خویش آورده است، آن‌چه جذاب و چشم‌گیر و در عین حال پخته به نظر می‌رسد، همانا سروده‌های او در قالب رباعی است.

اما در این قسمت از پژوهش، آن‌چه تا حدودی ضروری می‌نماید، پاسخ به این پرسش احتمالی است که: چگونه می‌توان رباعیات عین‌القضات را رمزینة قلمداد کرد؟ با اهتمام و تأکیدی که صوفیه، برای وصف مواجید و تبیین تجربیات مجرد و مسایل مربوط به حق، بر زبان رمزی دارند، معتقدند هر موجودی از عالم خلقت می‌تواند مظهر و رمزی از عالم برتر باشد؛ لذا «وقتی تمام کاینات برای عارف، رمز و مظهری از یک حقیقت واحد باشد، عجیب نیست که وی در هر کلام، در هر شعر و قصه هم، رمزی و مظهری بیابد از آن‌چه مربوط است به همان حقیقت.» (ستاری، ۱۳۸۶: ۴۵)

یکی از این مصادیق، "عین‌القضات" است، که خود بارها به وضوح، نسبت به رمزینگی آثارش سخن به میان آورده است. «عین‌القضات که در آثارش برای تأکید سخنان پرشور و عارفانه خود - که به بصیرت باطن دریافته است - پیوسته از شعر مدد می‌جوید، در پاسخ احتمالی مخاطب خویش که ممکن است میان شعرها و سخنان او توهم بیگانگی کند، درباره شعر، نظری ابراز می‌کند که شاید در سراسر ادبیات بی‌نظیر باشد، او می‌نویسد: جوان‌مرد! این شعرها را چون آینه دان! آخر دانی که آینه را صورتی نیست در خود، اما هر که در او نکه کند، صورت خود را تواند دید. هم‌چنین می‌دان که شعر را در خود هیچ معنی نیست، اما هر کس ازو آن تواند دیدن که نقد روزگار او بود و کمال کار اوست و اگر گویی شعر را معنی آن است که قایلش خواست، و دیگران، معنی دیگر وضع می‌کنند از خود، این هم‌چنان است که کسی گوید: صورت آینه، صورت روی صیقل است که اول آن صورت نمود.» (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۷۹)

آنچه در عبارات فوق ذکر گردیده است، بر محور عبارت "این شعرها را آینه دان" می‌چرخد. «لفظ "این" در سخن او، خود اشاره به شعرهایی دارد که برای بیان مطالبی که حاصل تجارب عرفانی وی است، از آن سود می‌جوید.» (همان، ۱۳۸۶: ۸۰) با چنین شناختی از عین‌القضات، نباید ابتدا بین او و آثارش، سپس بین مباحث عرفانی و اشعارش جدایی افکند.

به زبانی دیگر، اندیشه‌های بلند صوفیانه او علاوه بر مباحث مثنوی، در سروده‌هایش نیز انعکاس یافته است؛ و این که وی به عنوان «یکی از متقدمان پرتلاش برای شناساندن رمزهای انسانی» (فولادی، ۱۳۸۹: ۴۵۱) وقتی از شعر "بوی جوی مولیان" (رودکی، ۴۰۴ق) (ر.ک. همدانی، ۱۳۸۷: ج ۱، ۴۲۴) برداشتی رمزینه دارد، چگونه نباید رباعیاتش را رمزینه پنداشت؟!

اما پاسخ به سؤال احتمالی "چگونه می‌توان پی برد که رمزینه‌ها، همان چیزی است که شاعرش اراده کرده است؟" خالی از لطف نخواهد بود.

رمزینه‌های اندامی انسان در رباعیات عین‌القضات همدانی با تکیه بر ادبیات تعلیمی، غنایی، عرفانی ۱۲۵

به اجمال می‌توان گفت: معمولاً صوفیۀ شاعر یا شاعران رمز پرداز، به اتفاق نظر و داشتن دانش کافی از آنچه در عرف مصطلح است، اقدام به کاربرد رمزینه‌ها کرده و گاهی بنا به اقتضای حال و یا مواردی خاص، مبدع اولین بوده‌اند، خود به صراحت به تبیین آن‌ها پرداخته‌اند؛ که تحت عنوان "رمزهای شخصی" یاد می‌شوند؛ همان‌طور که عین‌القضات، به شرح رمزینه‌های شخصی خود از قبیل "خال" و غیره پرداخته است. با این همه، عین‌القضات با علم به استعداد های خاص رباعی و البته زبان رمزی، به استقبال آن‌ها رفته و به مثابه آینه‌ای، برای انعکاس اشارات و رموزات عارفانه، در دستاوردش رقصانیده است.

وی با چشمان بازعبرت‌پذیر خود، از ظاهر آن چه دیده است، گذشته و به حقیقت پس از آن رسیده است و برای تمام این دانسته‌ها که در نقوش عینی و ذهنی یافته، جایگاهی خاص در مکتب و افکار و اندیشه‌های متعالی، خصوصاً در زبان خویش فراهم کرده است.

#### ۲-۱-۱- شبکه‌های رمزی در رباعیات عین‌القضات:

در نظریه‌ی چون دیگر عرفا، هر چیزی که بشود نامش را موجود نهاد، می‌تواند مجلای صفات حق باشد؛ به همین دلیل از شبکه‌های موجود چون: شبکه‌های عالم مادی، انسانی و مختصات و حالات او مثل عاشقانه‌ها، و نیز خمیریات، روابط و مناسبات اجتماعی و همچنین شبکه‌هایی چون ادیان الهی و غیر الهی، تصوف و حکمت و کلام بهره گرفته است.

#### ۲-۱-۱-۱- شبکه‌های رمزی انسانی:

آنچه پرواضح است این که، اساس و شالوده‌ی عرفان به محوریت انسان و باهدف وصال به حق تافته و بافته شده است و از این رهگذر، یک عارف واصل، برآن است برای یافته‌ها و دریافته‌هایش، خصوصاً نسبت به حق، مصادیقی عینی و محسوس به‌دست دهد تا ضمن تثبیت و تداعی آنها، دیگران را نیز بهره‌ور سازد.





رمزینة‌های اندامی انسان در رباعیات عین‌القضات همدانی با تکیه بر ادبیات تعلیمی، غنایی، عرفانی ۱۲۷

متقابلاً، از این حیث که ابرو زیباست و از اسباب زیبایی و کمال صورت؛ می‌تواند لطف و زیبایی موجود در صفات حق را گویا باشد؛ به زبانی دیگر «ابرو لازم است چون خود زیباست و زیبا ساز؛ مانع است چون ابزار پوشش و دربرگیر است، درست مانند صفات و اسماء الهی.» (محبّتی، ۱۳۷۹:۲۴۹)

اما در تعریفی دیگر آمده است: «اعوجاج (لغزش) سالک را گویند از صراط مستقیم شریعت و طریقت که موجب سقوط درجات و حاجب (پوشنده) کمالات او گردد از روی کشف در حال شهود چهره معنی مقصود و رخسار معشوق.» (نامعلوم، ۱۳۸۸: در زیر همان واژه)

با توجه به این تعریف، ابرو، رمزی است از دلیل حاجب که آن، لغزش و یا سقوط سالک است.

#### ۲-۱-۱-۱-۲- خال، خال سیاه:

آن بت که مرا داد به هجران مالش      دل گم کردم میان خد و خالش  
پرسند رفیقان من از حال دلم      آن دل که مرا نیست چه دانم حالش

(همدانی، ۱۳۸۶:۱۱۷)

خالی است سیه بر آن لبان یارم      مَهْری است ز مشک بر شکر، پندارم  
گر شاه حبش به جان دهد زنهارم      من بشکنم آن مَهر و شکر بردارم

(همان، ۱۳۸۶:۲۹)

یکی از واژگان رمزی که عین‌القضات شخصاً و صراحتاً به تفسیر آن می‌پردازد، "خال" است. وی می‌نویسد: «دریغا چه می‌شنوی، خال سیاه، مهر محمد رسول الله می‌دان که بر چهره "لا اله الا الله" ختم و زینتی شده است.» (همان، ۱۳۸۶:۲۹)

اما به‌طور کلی نزد عرفا، «خال رمزی است از وحدت حقیقی که مبدأ و منتهای کثرت و مشابه هویت غیبی است که از ادراک و شعور محتجب (پنهان) است.» (سجادی، ۱۳۸۶: زیر همان واژه)

می‌توان گفت: خال با توجه به شکل و اندازه‌اش، یعنی نقطه‌ای که مرکز دایره خود می‌باشد؛ ذات الهی را که مرکز و نقطه دایره وجود است، در عین اختفا تفسیر می‌کند. دلیل اختفایش، کثرت ظاهری وجود است که بر گرداگرد او پیچیده است و مانع فهم و ادراک می‌شود.

#### ۲-۱-۱-۱-۳ چشم :

گر خال و خد و چشم تو کافر باشد این جان و دلم در او مجاور باشد  
شرطی کن اگر زلف تو بیداد کند ما را صنما لب تو داور باشد  
(همدانی، ۱۳۸۶:۲۳۳)

چشم، از پربارترین و پرکاربردترین رمزینه‌هاست که در گستره عرفان مشهود است و به جهت تناسب ظاهری، ابزار بینش و شهود و دیده‌بان دل بودن، عمیق‌ترین معانی و مبانی عرفانی را در خود جای داده است؛ لذا در عرفان «اشاره است به آن که، حق در اعیان و استعدادات ایشان جلوه و شهود کند؛ و از آن شهود به صفت بصیرت تعبیر می‌گردد.» (حلی، ۱۳۸۹: توضیحات همان واژه) یعنی صفت بصیری الهی که مراقب تمام احوال سالک است و جانب او را در نفع و ضرر دارد.

#### ۲-۱-۱-۲ دست :

دوش آن بت من دست در آغوشم کرد بگرفت مرا و حلقه در گوشم کرد  
گفتم صنما ز عشق تو بخروشم لب بر لب من نهاد و خاموشم کرد  
(همدانی، ۱۳۸۷: نامه هجدهم: ۱۵۷)

نزد عرفا، دست، «صفت قدرت را گویند که فرمود "یدالله فوق ایدیهم" (سجادی، ۱۳۸۶: زیر همان واژه) با توجه به معنی آن، یعنی «دست خدا بالاتر از دست آن‌هاست» - (قرآن، فتح، آیه ۱۰) این برداشت، می‌تواند استدلالی از نوع مجازیه از "دست" باشد که وسیله‌ای برای اعمال قدرت و انجام امور است.

۲-۱-۱-۱-۵- دل :

آن گوهراصل را عرض خود دل ماست      آن دل که برون ز کون و کان منزل ماست  
این طرفه‌تر است که این سخن مشکل ماست      پیش از کُن و کان چه بود آن حاصل ماست  
(همدانی، ۱۳۸۶: ۲۵۸)

چون روی به یک سوی ندارد دل من      مانا که همی روی ندارد دل من  
در عشق چندان شدم که در معرفتت      گویی که همی بوی ندارد دل من  
(همان، ۱۳۷۹: ۳۹)

گر پای من از عجز طلب‌کار تو نیست      تا ظن نبری که دل گرفتار تو نیست  
نی زان نایم که دل خریدار تو نیست      خود دیده من محرم دیدار تو نیست  
(همان، ۱۳۸۷: نامه سی و سوم: ۲۸۲)

در ادبیات و متون عرفانی، دل، از جمله واژه‌هایی است که از بسآمدی بالا برخوردار است و در جایگاه والایی قرار دارد؛ به گونه‌ای که عرفا، دل را مخزن اسرار، مجلای حق و محل تفصیل معانی دانسته‌اند.

در نزد آن‌ها: «مراد از دل به زبان اشارت، آن نقطه است که دایره وجود، از دور حرکات آن به وجود آمد و بدو کمال یافت و سر ازل و ابد به هم پیوست و مبتدای نظر در وی به منتهی بصر رسید و جمال و جلال وجه باقی بر او متجلی شد و عرش رحمان و منزل قرآن و فرقان، و برزخ میان غیب و شهادت و روح و نفس و مجمع‌البحرین مُلک و ملکوت و ناظر و منظور شد.» (سجادی، ۱۳۸۶: زیر همان واژه)

عین‌القضات همدانی در اهمیت "دل" می‌نویسد: «بدان که، راه خدا به دل توان رفت.» (همدانی، ۱۳۷۹: ج ۱، ۴۳۵) و «هیچ راه به خدا نیست بهتر از راه دل؛ القلب بیت الله همین معنی را دارد.» (همان، ۱۳۸۶: ۲۳) به نظر او «راه خدا نه از جهت راست و نه از جهت چپ، نه بالا و نه زیر، و نه دور و نه نزدیک؛ راه خدا در دل است.» (همان، ۱۳۸۶: ۹۲)

پس دل جایگاه ادراک و تجلی اسرار و معارف حق است، خزانه‌ای که گوهر عشق را در خود جای می‌دهد.

#### ۲-۱-۱-۱-۶-دهان، دهان تنگ:

دل‌تنگ‌تر از دهان تنگ تو شدم      باریک‌تر از فسون و رنگ تو شدم  
بیمار من از بیهده جنگ تو شدم      دریاب مرا که نام و ننگ تو شدم  
(همان، ۱۳۸۷: نامه بیست و سوم: ۲۰۰)

منظور عرفا از دهان، صفت متکلمی خداوندی است، به گونه‌ای که از فهم و درک و وهم انسانی بیرون است. اما وقتی به کوچکی یا تنگی توصیف می‌شود، می‌تواند به عدم صراحت و آشکاری بیان سخن و کلام تأکید داشته باشد؛ لذا می‌نویسند: «صفات متکلمی را گویند بر وجهی که از فهم و وهم انسانی پدید آید و چون به "کوچکی" و "ذره" و "نقطه" تعبیر کنند، دقایق و اسرار کلام مراد باشد که مقید به طریق تشبیه باشد.» (سجادی ۱۳۸۶: زیر همان واژه)

#### ۲-۱-۱-۱-۷-دیده:

آیا بود آن که باز بینم رویت      در دیده کشم چو سرمه خاک کویت  
گر قدر تو دی همی ندانست رهی      امروز همه جهان و تّای مویت  
(همدانی، ۱۳۸۶: ۱۱۰)

در دیده دیده، دیده‌ای بنهادیم      و آن را به کمال خود غذا می‌دادیم  
ناگه به سر کوی جمال افتادیم      از دیده و دیدنی کنون آزادیم  
(همان، ۱۳۸۷: نامه چهل و دوم: ۳۳۲)

دیده «آگاهی معشوق ازلی و اطلاع او از همه حالات عاشق سالک در خیر و شر است و آنچه باعث نفع و ضرر.» (نامعلوم، ۱۳۸۸: زیر همان واژه)

#### ۲-۱-۱-۱-۸-رخساره:

محراب جهان جمال رخساره ماست      سلطان جهان در دل بیچاره ماست  
شور و شر و کفر و توحید و یقین      در گوشه دیده‌های خون‌خواره ماست  
(همدانی، ۱۳۸۶: ۹۵)

رمزینة‌های اندامی انسان در رباعیات عین‌القضات همدانی با تکیه بر ادبیات تعلیمی، غنایی، عرفانی ۱۳۱

تا زلف تو بر رخ تو رقاصی کرد مانندهٔ نمرود دلم عاصی کرد  
دریای دو چشم من تهی گشت ز دُر از بس که درو هجر تو غواصی کرد  
(همان، ۱۳۸۷: نامهٔ نود و هشتم : ۲۷۸)

رخساره، رخ و یا چهر، که معمولاً هویت و زیبایی معشوق را با خود دارد، رمز لطف و مهربانی حق بر جهانیان قرار می‌گیرد؛ پس رخسار، ذات حق است که اسما و صفات لطیفش را بر عالم وجود نشان می‌دهد.

لذا در عرفان، «رمزی است از ظهور تجلی جمالی حق، که باعث وجود اعیان عالم و ظهور اسماء حق می‌شود.» (سجادی، ۱۳۸۶: زیر همان واژه) و سجادی از قول لاهیجی می‌نویسد: «رخ اشاره به نقطهٔ وحدت من حیث هی هی است که شامل خفا و ظهور و کمون و بروز می‌باشد.» (سجادی، ۱۳۸۶: زیر همان واژه) شاید بدین جهت که رخساره، جامع چشم و ابرو و دهان و لب و خط و خال و غیره است و خیلی از مظاهر ظاهری و باطنی حق در آن جمع است.

۲-۱-۱-۱-۹- روی:

غمگین باشم چو روی تو کم بینم چون بینم روی تو به غم بنشینم  
کس نیست بدین سان که من مسکینم کز دیدن و نادیدن تو غمگینم  
(همدان، ۱۳۸۶: ۱۰۶)

تا قبلهٔ عشاق جهان روی تو شد روی بت و بت‌گران همه سوی تو شد  
چوگان سر زلف تو رهبان چو بدید انگشت بر آورد و یکی گوی تو شد  
(همان، ۱۳۷۹: ۳)

آیا بود آن که باز بینم رویت؟ در دیده کشم چو سرمه خاک کویت  
گر قدر تو دی همی ندانست رهی امروز همه جهان وتای مویت  
(همان، ۱۳۸۶: ۱۱۰/ همان، ۱۳۸۷: نامهٔ شصتم : ۴۵۵)

روی، که با واژه‌هایی چون عارض، منظر و دیدار مترادف است، در عرفان، همانا «مراتب تجلی جمالیه خداوند به عارف به صورت نوری یا صوری، در خواب و بیداری

است. همان‌طور که پیدا شدن روی معشوق از پس زلف و حجاب باعث انبساط خاطر و تمکین می‌شود؛ تجلی جمال حق نیز باعث تمکین ایمان و گشایش ابواب آن می‌شود. «(سجادی، ۱۳۸۶: زیر همان واژه/ الفتی، ۱۳۷۷: زیر همان واژه) حضرت حق با این تجلی، در واقع حجاب‌ها و موانع را از عارف سالک برداشته و او را در هاله‌ای از ذوق (=شهود حق به حق) قرار می‌دهد.

#### ۲-۱-۱-۱-۱۰- زلف:

جانا دلم از زلف خود آویخته‌ای  
تا در تنم این شور برانگیخته‌ای  
وین جان به غم عشق برآمیخته‌ای  
خون جگرم ز دیدگان ریخته‌ای  
(همدانی، ۱۳۸۶: ۳۴۵)

گر باد صبا بر سر زلفت گردد  
ور هیچ کسی ز خلق در تو نگیرد  
بر باد صبا عاشق تو رشک برد  
بر خود دل من جامه هستی بدرد  
(همان، ۱۳۷۹: ۵۶)

زلفش بکشم رها کنم عمداً باز  
عیش نبود شدن سوی مأوی باز  
تا بر جهد و شود سوی جوزا باز  
زیرا که به سوی کل شود اجزا باز  
(همان، ۱۳۸۷: نامه یازدهم: ۱۲۸)

عرفا، از زلف و حالات آن، برداشت‌های متفاوتی داشته‌اند.

زلف در ادبیات عرفانی، رمزی است از تجلی خداوند بر عالم امکان در گونه جلالیه؛ آن‌گاه که از سر بر صورت آویخته، آن‌را بپوشاند.

همه تعینات در نگاه اول، باعث پنهانی حضرت حق در خویشند؛ این انگیزه اصلی و وجه مشابهت زلف با جلال خداوندی است.

زین سبب، عرفا عبارت «مرتبه امکانی از کلیات و جزویات و معقولات و محسوسات و ارواح و اجسام و جواهر و اعراض» (سجادی، ۱۳۸۶: در زیر همان واژه) را مد نظر داشته‌اند که بازگو کننده مرتبه خلقت هر ممکن‌الوجود است؛ و به مصداق عبارت

رمزینہ‌های اندامی انسان در رباعیات عین‌القضات ہمدانی با تکیہ بر ادبیات تعلیمی، غنایی، عرفانی ۱۳۳  
«غیبت ہویت حق کہ کسی بدان راہ ندارد.» (الفقی، ۱۳۷۷: زیر همان واژہ) زلف، بہ مثابۂ  
پردہ‌ای بر روی محبوب است. پس ہر تعیین از تعینات، می‌تواند حجاب و نقاب وجہ  
واحد حقیقی شود.

#### ۲-۱-۱-۱-۱۱-خم زلف:

از بس کہ کشیدہام ز زلف تو ستم مویی شدہام از آن دو زلفین بہ خم  
زین پس نشگفت اگر بوم با تو بہ ہم در زلف تو یک موی چہ افزون و چہ کم  
(ہمدانی، ۱۳۸۷: نامۂ سی و سوم: ۲۸۱)  
واژہ "خم" با بار معنایی خود، تبادری از فراز و نشیب و نوعی پیچیدگی را در ذہن  
فراہم می‌سازد؛ آن گاہ کہ با "زلف" ہم‌نشین می‌شود، مشکلات و موانع راہ وصال را  
نشان می‌دہد. لذا در عرفان « بہ معضلات و مشکلات اسرار الہی گویند کہ سالک را در  
سلوک پیش می‌آید و بہ صعوبت ہر چہ تمام‌تر از او بگذرد و مرشد کامل، ہر سالک را  
در این امر واجب است تا بہ راہ ضلالت نیفتد.» (سجادی، ۱۳۸۶: در زیر همان واژہ)

#### ۲-۱-۱-۱-۱۲-سر زلف:

آن را کہ دلیل رہ (رخ) چون مہ نیست او در خطر است و خلق از او آگہ نیست  
از خود بہ خود آمدن رہی کوتہ نیست بیرون ز سر دو زلف شاہد رہ نیست  
(ہمدانی، ۱۳۸۶: ۲۸)  
در مکر سر زلف تو بی چارہ شدیم در قہر دو چشم شوخت آوارہ شدیم  
از ناپاکی بہ طبع خون خوارہ شدیم ما نیز کنون بہ طبع غم خوارہ شدیم  
(ہمان، ۱۳۸۶: ۲۳۲)

سر زلف اشارہ‌ای است بہ مرتبۂ انسان بہ عنوان آخرین مرحلہ از تعینات؛ و بہ زبانی  
دیگر « ہر آینہ سر زلف کہ نہایت امتداد طولی و زلف است، نہایت و غایت تنزلات  
خواہد بود و آن مرتبۂ انسان باشد.» (نامعلوم، ۱۳۸۸: زیر همان واژہ)

## ۲-۱-۱-۱-۱۳-عارض:

تا ببردی دو زلف بر عارض مست صد پرده دریده گشت و صد توبه شکست  
خوبیت به مستی و به هشیاری هست هشیار نکوتری ندانم یا مست  
(همدانی، ۱۳۸۷: نامه نود و سوم: ۲۷۸)

منظور از "عارض" «کشف نور ایمان و فتح (گشایش) ابواب عرفان و رفع حجاب از جمال حقیقت و عیان است.» (سجادی، ۱۳۸۶: در زیر همان واژه)، این امر در سیر صعودی سالک اتفاق می‌افتد که نتیجه پشت سر نهادن موانع و مشکلات اوست.

## ۲-۱-۱-۱-۱۴-گوش:

ای خواجه مزن تواندین راه قدم تا هستی خود نیست نبینی هر دم  
خواهی که شوی تو اندرین ره محرم از دیده بصیر باش واز گوش اصم  
(همدانی، ۱۳۷۹: ۱۱۴)

در عرفان، گوش، به منزله صدفی است تا در آن در و مرواریدهای حقایق الهی جای بگیرد. در مرآت عشاق این گونه آمده است: «اصداف درو لالی (مرواریدها) حقایق الهیه و اعیان ثابته را گویند که به خیط خط ممدود نَفَسِ رحمانی و حبل‌المتین فیض اقدس سبحانی، انتظام و التیام پذیرفته باشد.» (نامعلوم، ۱۳۸۸: در زیر همان واژه)

## ۲-۱-۱-۱-۱۵-گیسو:

ابروی تو با چشم تو هم‌پهلوی به همسایه طرار یکی جادو به  
آن خدّ تو را نگاهبان گیسو به داند همه کس که پاسبان هندو به  
(همدانی، ۱۳۸۶: ۱۲۲)

در فرهنگ رمزی عرفانی، با توجه به بلندای "گیسو"، از آن به منزله ریسمانی مطمئن و اولین دستاویز برای وصال یاد کرده و این چنین نوشته‌اند: «طریق طلب و وصول و اتصال را گویند به جمال مطلق و وجه حق که عالم غیب، اعتبار آن است و عُرْوَةُ الْوَتَقَى و حَبْلِ الْمَتِّينِ کنایه از آن "واعتصموا بحبلِ اللهِ جمعياً" (نامعلوم، ۱۳۸۸: زیر همان واژه)



## ۲-۱-۱-۱-۱۶- لب شیرین:

آن را که حیاتش آن دل و دل‌بر نیست      و آن خال و خد و آن لب چون شکر نیست  
جان و دل را چو ابرو و زلف ببرد      در هر دو جهان مشرک و هم کافر نیست  
از کفر به کفر رفتنت باور نیست      زیرا که ازو جز او دگر در خور نیست  
(همدانی، ۱۳۸۶: ۱۲۰)

(ر.ک. به شمیسا، ۱۳۸۷: رباعیات سه بیتی : ۲۰۸)

دوش آن بت من دست در آغوشم کرد      بگرفت مرا و حلقه در گوشم کرد  
گفتم صنما ز عشق تو بخروشم      لب بر لب من نهاد و خاموشم کرد  
(همدانی، ۱۳۸۷: نامه هجدهم : ۱۵۷)

در فرهنگ رمزی عرفانی، آنچه از "لب" اراده می‌شود همانا لطف و افاضه حق تعالی به موجودات است به مناسبت "و نَفَحْتُ فیه مِن رُوحی". به این خاطر، لب «اشاره به نفس رحمانی (سجادی، ۱۳۸۶: زیر همان واژه) است و نیز به جهت نوع مجازی که بین نفس و کلام وجود دارد، «کلام منزل را گویند از عالم معانی که به واسطه‌ای نزول نماید؛ انبیا را به واسطه ملک، و اولیا را به واسطه تزکیه و تصفیه، از راه الهام.» (نامعلوم، ۱۳۸۸: در زیر همان واژه)؛ اما وقتی به واژه "شیرین" توصیف می‌شود، «کلام بی‌واسطه را گویند به شرط ادراک، چون حدیث قدسی و واردات غیبی.» (همان: در زیر همان واژه).

## ۲-۱-۱-۱-۱۷- لقا:

گر او به خودم بقا دهد خوش باشد      در بی خودی‌ام لقا دهد خوش باشد  
من خود کشم انتظار وصلش لیکن      گر حضرت او رضا کند خوش باشد  
(همدانی، ۱۳۷۹: ۱۳۸)

معنی لغوی لقا عبارت است از: دیدار، ملاقات و برخورد. اما مجازاً به معنی صورت و چهره تواند بود؛ از این رو نزد عرفا عبارت است از: «ظهور معشوق، آن‌چنان که عاشق یقین کند او، همان معشوق اوست که تجسم یافته و به صورت آدم ظهور کرده است.» (سجادی، ۱۳۸۶: در زیر همان واژه). یعنی، تجلی حق به صورت تجسیم در معشوق انسانی.

## ۲-۱-۱-۱-۱-۱۸-موی:

مقصود همه کون، وجود رویت      وین خلق به‌جملگی طفیل کویت  
ایمان موخدان ز حُسن رویت      کفر همه کافران ز زلف و مویت

(همدانی ۱۳۸۶: ۱۸۱)

شب روز کند یار، چو بنماید روی      وز روز شب آورد، چو بگشاید موی  
آن بنماید که تا بیاراید کوی      و آن بگشاید که تا چو مشک آید بوی

(همان، ۱۳۸۷: نامه هشتاد و هفتم: ۲۱۴)

نزد عرفا، موی، «اشاره به ظهور و تجلی است، یعنی در تحت هر تجلی از تجلیات نامتناهی وجه الهی بنا بر اشمال او بر تمامت تجلیات، هزاران بحر علم و معرفت و اسرار از عالم راز نهفته و مخفی است.» (نامعلوم، ۱۳۸۸: تعلیقات، زیر همان واژه) این تعریف مبتنی بر مشابهت در تعدد می‌باشد.

## نتیجه:

در مکتب عرفان شهودی، ادبیات با آمیزه‌ای از نوع تعلیمی و غنایی، به عنوان نقطه تلاقی عشق و شناخت، دنیای دیگری را مقابل صوفی قرار می‌دهد؛ لذا تصوف و صوفیه، ابتدا با ادبیات، سپس با شعر نسبتی تام می‌یابند؛ در این رهگذر از قالب‌های موجود شعری، غزل و خصوصاً رباعی را با داشتن پشتوانه‌ای کاملاً مردمی و قالبی مناسب برای ثبت حالات، با بسامدی نسبتاً بالا به کار می‌گیرند.

از سوی دیگر، صوفیه، برای تعلیم مبانی عرفان و تبیین تجربیات و حالات عرفانی با هویتی کاملاً مجرد و ماورایی، زبان رمزی را به خدمت می‌گیرند و باعث تولد فرهنگی از واژگان رمزی در حوزه ادبیات عرفانی می‌شوند.

یکی از صوفیانی که در آثار خود، برای تفهیم و تکمیل مباحث عرفانی، از شعر مدد گرفته و بدان پرداخته است، عین‌القضات همدانی است و در بین این اشعار، آنچه چشم‌گیر است، رباعیات رمزی است که خود سروده است.

رمزینة‌های اندامی انسان در رباعیات عین‌القضات همدانی با تکیه بر ادبیات تعلیمی، غنایی، عرفانی ۱۳۷

به‌طورکلی زبان رمزی، از مشخصه‌های بارز وی می‌باشد که چون روح، بر کالبد آثارش جاری است. وی با آگاهی از مصطلحات رمزی موجود در عُرف، از رمزینة‌های رایج، در اشعارش بهره گرفته و علاوه بر آن، با ارائه رموز شخصی، درصورت لزوم به شرح آن‌ها نیز پرداخته است.

عین‌القضات مانند هر رمز پرداز دیگر برای کاربرد یا ایجاد واژه و زبان رمزی از شبکه‌های مختلفی چون عالم آفرینش، انسان و اعضا و نیز حالات مربوط به او از قبیل: چشم، گیسو، خال و غیره و نیز عاشقانه‌ها، خمریات، شبکه ادیان الهی و غیر الهی بهره گرفته است تا علاوه بر بیان نگرانی‌ها، گنجینه‌ای از واژگان رمزی را فراروی مخاطبان نهاده تا در این وادی، سردرگم و بی خبرها نکرده باشد، و شاید آن‌چه رغبت عین‌القضات و دیگر رمزپردازان را به رمزینة‌های اندامی انسان برانگیخته، اصالتی است که عرفان شهودی برای انسان کامل به منزله "آیینة تمام نمای حق" قایل است. انسانی که قبل از هر چیز، عشق به هم‌نوع را در خود یا دیگران تجربه کرده است و منجر به "المجازُ قنطرة الحقیقه" گشته است.

## منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابوالخیر، ابوسعید. (۱۳۶۸). سخنان منظوم، به تصحیح سعید نفیس، تهران: کتابخانه شمس.
- ۳- الفاخوری، حنا و خلیل البحر. (۱۳۶۷). تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: سازمان آموزش انقلاب اسلامی.
- ۴- الفتی تبریزی، شرف‌الدین حسین بن احمد. (۱۳۷۷). رشف اللاحاظ فی کشف الالفاظ (فرهنگ نمادهای عرفانی در زبان فارسی)، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- ۵- بایار، ژان پیر. (۱۳۸۷). رمز پردازی آتش، ترجمه جلال ستاری، تهران: مرکز.
- ۶- برتلس، یوگنی ادوارد ویچ. (۱۳۸۷). تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.
- ۷- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۶). رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران: علمی فرهنگی.
- ۸- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۴). عین‌القضات و استادان، تهران: اساطیر.

- ۹- حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۶). تاریخ کلام در جهان اسلام، تهران: اساطیر.
- ۱۰- حمویه، سعدالدین. (۱۳۸۹). المصباح فی التصوف، ترجمه نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- ۱۱- دهقانی، محمد. (۱۳۸۷). وسوسه عاشقی، تهران: جوانه رشد.
- ۱۲- رازی، شمس الدین بن قیس. (۱۳۷۳). المعجم فی معیاشعارالعجم، به کوشش سیروس شمسیا، تهران: فردوسی.
- ۱۳- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۷). ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر.
- ۱۴- ----- (۱۳۷۵). از گذشته ادبی ایران، تهران: الهدی.
- ۱۵- ----- (۱۳۸۶). جستجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.
- ۱۶- ----- (۱۳۸۷). دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.
- ۱۷- ستاری، جلال. (۱۳۸۷). رمز اندیشی و هنر قدسی، تهران: مرکز.
- ۱۸- ----- (۱۳۸۶). مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، تهران: مرکز.
- ۱۹- سجادی، سید جعفر. (۱۳۸۶). فرهنگ و اصطلاحات و تغییرات عرفانی، تهران: طهوری.
- ۲۰- شمسیا، سیروس. (۱۳۸۷). انواع ادبی، تهران: میترا.
- ۲۱- ----- (۱۳۸۷). سیر رباعی، تهران: علم.
- ۲۲- صفا، ذبیح الله. (۱۳۶۷). تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱ و ۲، تهران: فردوس.
- ۲۳- غنی، قاسم. (۱۳۸۸). تاریخ تصوف در ایران، تهران: زوار.
- ۲۴- فولادی، علی رضا. (۱۳۸۹). زبان عرفا، قم: فرا گفت.
- ۲۵- قبادی، حسین علی. (۱۳۸۸). آیین آینه، تهران: مرکز نشر آثار علمی دانشگاه تربیت مدرس.
- ۲۶- کاشانی، شیخ عبدالرزاق. (۱۳۷۸). اصطلاحات صوفیه (فرهنگ اصطلاحات عرفان و تصوف)، ترجمه محمدخواجهی، تهران: مولی.
- ۲۷- محبتی، مهدی. (۱۳۷۹). زلف عالم آرا، تهران: جوانه رشد.
- ۲۸- ملکیان اصفهانی، رسول. (۱۳۸۳). مراحل سیر و سلوک و طریق عشق و عرفان از دیدگاه عرفای بزرگ، اصفهان: شهید فهمیده.
- ۲۹- همدانی، عین القضاة. (۱۳۸۶). تمهیدات، به تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
- ۳۰- ----- (۱۳۷۹). لویح، به تصحیح رحیم فردمنش، تهران: منوچهری.
- ۳۱- ----- (۱۳۸۷). نامه‌ها (۳ جلد)، به تصحیح عقیف عسیران، تهران: اساطیر.
- ۳۲- نامعلوم، مرآة العشاق (اصطلاحات صوفیان). (۱۳۸۸). مقدمه و تصحیح مرضیه سلیمانی، تهران: علمی فرهنگی.