

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال یازدهم، شماره اول، پیاپی ۳۲، بهار ۱۳۹۶، صص ۱۴۲-۱۱۷

بازتاب میراث عرفانی کهن، به‌ویژه مولانا، در اندیشه‌های امیرحسینی هروی

امیرحسین مدنی*

چکیده

امیرحسینی هروی از عارفان گمنام قرن هفتم و هشتم هجری است. او با پرسش‌های هجده‌گانه خود، شیخ محمود شبستری را به سرایش گلشن راز برانگیخت. از امیرحسینی هروی آثار مهمی بر جای مانده است. بررسی افکار او در مطالعات تاریخی و تطبیقی تصوف اهمیت خاصی دارد. در این مقاله، سه نوع تأثیرپذیری محتوایی آثار هروی از میراث عرفانی کهن بررسی می‌شود. نخست، تأثیرپذیری از عارف هم‌عصرش مولانا در مباحثی مثل تشابه آغازین کنزالرموز و مثنوی، اهمیت غفلت، عاشقان ساکن بی‌قرار، عشق این‌سری و آن‌سری و نقد قافیه‌اندیشی. دوم، تأثیرپذیری از اندیشه‌های عرفانی کهن و موضوعات پربسامدی مثل جاودانگی معشوق، ترک خودی و انانیت، نکوهش تقلید، مرگ پیش از مرگ و دوگانه عشق و ملامت. سوم، تأثیرپذیری از عارفانی با دیدگاه‌های خاص مثل ابوسعید، عین‌القضات و نجم‌رازی در مضامین ویژه‌ای همانند تصوف آسیا، نکوهش رسم و عادت و داستان خلقت آدم.

این تأثیرپذیری‌های سه‌گانه، تا حد بسیاری بر غنای فکری و فرهنگی آثار هروی افزوده و عرفان و گزاره‌های عرفانی او را به اندیشه‌های اصیل عرفانی سده‌های نخستین نزدیک کرده است. از سوی دیگر هروی در حد یک مقلد صرف نیست و با طرح مضامینی مثل عقل و عشق، نفس توسن و کثرت‌گرایی دینی، صاحب فکر و نوآوری است. در قسمت پایانی مقاله به این موضوع پرداخته می‌شود.

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کاشان، کاشان، ایران m.madani9@gmail.com

تاریخ پذیرش ۹۵/۱۱/۲۶

تاریخ وصول ۹۴/۳/۱۸

واژه‌های کلیدی

امیرحسینی هروی، مثنوی‌های عرفانی، میراث عرفانی، مولانا.

۱- مقدمه

امروزه بررسی تطبیقی و مقایسه‌ای متون هم‌رتبه و افکار و دیدگاه‌های بزرگان در حوزه پژوهش و مطالعات عرفانی اهمیت ویژه‌ای دارد. چنین مطالعاتی علاوه بر گشودن روزنه‌ای نو در حوزه نقد ادبی، میزان تأثیر و تأثر و حد و حدود نوآوری و یا تقلید نویسندگان را آشکار می‌کند.

امیر فخرالسادات حسینی غوری هروی، متخلص به حسینی و معروف به امیرحسینی یا حسینی‌سادات، عارف، نویسنده و شاعر قرن هفتم و هشتم است. مولد وی شهر غزیو یا گزیو از بلاد غور^۱ است؛ البته امیرحسینی بیشتر عمر خود را در هرات گذراند و به همین سبب به هروی مشهور شد (صفا، ۱۳۶۳: ۷۵۳).

سال ولادت امیرحسینی در تذکره‌ها مبهم است. در بسیاری از این متون، سال تولد او ذکر نشده است. صفا، زرین‌کوب و براون، ۶۷۱ قمری را سال تولد او دانسته‌اند (همان: ۷۵۳)؛ (زرین‌کوب، ۱۳۷۶: ۳۲۷)؛ (براون، ۱۳۵۷: ۳۷۶)؛ اما این تاریخ درست نمی‌نماید و تولد او به دو سبب باید به پیش از ۶۷۱ قمری بازگردد؛ نخست اینکه امیرحسینی در منظومه کنزالرموز، به بهاءالدین زکریای مولتانی (م ۶۶۱) اشاره می‌کند و می‌گوید: از قبول شیخ به سعادت رسیده است (امیرحسینی هروی، ۱۳۷۱: ۲۴). دوم اینکه از برخی اشارات وی در *نزهة الارواح* می‌توان دریافت هنگام تألیف این اثر (۷۱۱ ق) از ۴۰ سالگی فراتر رفته بوده است (شمس، ۱۳۸۰، ج دهم: ۲۵۶). بنابراین تولد او پیش از ۶۷۱ قمری است. فروغ حکمت تولد سید را میان سال‌های ۶۴۱ تا ۶۴۶ قمری دانسته است و به نظر می‌رسد که این گمان به صواب نزدیک‌تر باشد^۲ (حکمت، ۱۳۴۰: ۵۷).

امیرحسینی در آغاز جوانی دانش‌های متداول زمان را آموخت. چنان‌که از آثار منظوم و منثور او برمی‌آید با علوم و دانش‌هایی مثل ادبیات، فلسفه، کلام، حدیث، تاریخ، جغرافیا، نجوم و حتی نرد و شطرنج آشنایی داشته است. سپس با تغییر حال و توبه، در سیر و سلوک گام گذاشت و در این مسیر چنان پیشرفت کرد که او را جنید ثانی لقب دادند (دولتشاه سمرقندی، ۱۳۶۶: ۱۶۷). جامی درباره‌ی مقام علمی و عرفانی وی می‌گوید: «به علوم ظاهری و باطنی عالم بوده» است (جامی،

۱۳۷۵: ۶۰۳). شیخ محمود شبستری او را از بزرگان خراسان می‌شمرد که در اقسام هنر مشهور بود و کوچک و بزرگ، وی را بر همه بزرگان عصر ترجیح می‌دادند (لاهیجی، ۱۳۸۷: ۳۲). امیرحسینی در طریقت، پیرو مکتب شیخ شهاب‌الدین سهروردی (متوفی ۶۳۲ ق) بود. اساس سلوک او بر زهد و مجاهدت و رعایت آداب و فرایض شریعت استوار است.

درباره تاریخ وفات امیرحسینی نیز اختلاف است؛ سال‌های ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹ و ۷۷۰ قمری برای درگذشت او ذکر شده است. به نظر می‌رسد تاریخ ۷۱۸ قمری صحیح‌تر باشد؛ زیرا این تاریخ در تذکره‌هایی مثل *نفحات‌الانس* (جامی، ۱۳۷۵: ۶۰۳)، *ریاض‌الشعرا* (واله داغستانی، ۱۳۸۴، ج اول: ۵۴۵) و *کشف‌الظنون* (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۲: ۱۵۱۷، ۱۹۳۹) ثبت شده است؛ همچنین در قطعه‌ای که قبلاً بر سر مزار امیرحسینی نصب بود (مایل هروی، ۱۳۴۴: ۲) و هم بر لوحی که اکنون بر قبر او نوشته شده (امیرحسینی هروی، ۱۳۵۲: شش) سال درگذشتش ۷۱۸ قمری ذکر شده است. مزار وی در گورستان قهندز مصرخ هرات است (زمچی اسفزاری، ۱۳۳۸: ۲۸۲).

از امیرحسینی آثار متعددی به نظم و نثر باقی مانده است. از جمله آثار منظوم او، *کنز‌الرموز*، *زاد‌المسافرین*، *سی‌نامه*، *دیوان* و *سؤالات گلشن راز* است. از آثار منثورش نیز به *طرب‌المجالس*، *نزهة‌الارواح*، *روح‌الارواح* و *رسالة صراط‌المستقیم* می‌توان اشاره کرد.

امیرحسینی در آثار خود، عارفی خوش‌خلق، دور از تعصب و با نگرشی وسیع، نمود یافته است که شادی، شکفتگی و وسعتی بحرگونه را به انسان‌ها توصیه می‌کند. او قبلاً خرقه‌پوشان، باده‌نوشان، مغان، جهودان و ترسایان را یکسان می‌داند؛ در نگرش او تفاوت نظرها، عامل بسیاری از اختلافات و دشمنی‌ها است؛ به همین سبب ترویج مروت، مدارا و آزادمنشی را تبلیغ می‌کند:

بی‌تصرف باش در راه یقین هر چه بد باشد تو آن را نیک بین
درد اگر قسم تو باشد نوش کن صافش انگار، این سخن در گوش کن

(امیرحسینی هروی، ۱۳۷۱: ۲۹)

امیرحسینی هروی، علاوه بر ابداعات و خلاقیت‌های فکری و شعری، مانند هر شاعر دیگری با تأثیرپذیری از سنت ارزشمند عرفانی پیش از خود، به غنای آثار خویش افزوده است؛ به گونه‌ای که مثنوی *کنز‌الرموز* وی به وزن مثنوی مولوی و تقلید از آن، *زاد‌المسافرین* به وزن لیلی و *مجنون نظامی*، مثنوی *سی‌نامه* به وزن خسرو و شیرین نظامی و به‌شیوه ده‌نامه‌های رایج در قرون هفتم و

هشتم سروده شده است. در آثار منثورش نشانه‌هایی از نثر مسجع خواجه عبدالله انصاری و گلستان سعدی نیز دیده می‌شود.

در این مقاله، اشتراکات برخی سخنان امیرحسینی با بن‌مایه‌های عرفانی کهن بیان می‌شود؛ همچنین به چند علت و به‌طور خاص، آراء و عقاید عارف هروی و مولانا به‌صورت تطبیقی مقایسه خواهد شد. امیرحسینی در بیان برخی از مفاهیم ویژه و نادر عرفانی، بیش از هرکس به آثار و نوشته‌های مولانا، به‌ویژه مثنوی معنوی نظر داشته است؛ از علت‌های مقایسه تطبیقی هروی و مولانا به نکات زیر می‌توان اشاره کرد:

الف) علت مهم توجیه تأثر امیرحسینی از مولانا، هم‌عصری این دو شاعر عارف است. تاریخ درگذشت مولوی ۶۷۲ هجری قمری و صحیح‌ترین سخن در تاریخ وفات عارف هروی ۷۱۸ قمری است؛ یعنی فاصله کوتاه چهل و شش ساله. طبیعی است که امیرحسینی از مولانای بزرگ هم‌عصر خود بیشتر تأثیر پذیرد تا از سرآج و قشیری و هجویری که قرن‌ها با او فاصله دارند.

ب) تشابهات صوری میان آثار این دو شاعر وجود دارد که به علت‌های بالا افزوده می‌شود: وزن عروضی مشترک کنز‌الرموز با مثنوی، آغاز مشترک و همسان و در عین حال خلاف‌آمد هر دو مثنوی؛ تکرار برخی از ترکیبات و اصلاحات ویژه سبک شخصی مولانا مثل «گویای خموش» و «برگ بی‌برگی».

۲- تأثیرپذیری از اندیشه‌های مولانا

۲-۱ تشابه موضوعی ابیات آغازین کنز‌الرموز و مثنوی

چند بیت آغازین کنز‌الرموز، از دو نظر یادآور ابیات نخست مثنوی است؛ کنز‌الرموز نیز مانند مثنوی مولانا و برخلاف بسیاری از متون عرفانی با حمد و ثنا و ستایش خداوند آغاز نشده است:

باز طبعم را هوایی دیگرست بلبل جان را ندایی دیگرست
باز شهباز دلم پرواز کرد تا چه رسم است اینکه باز آغاز کرد
(همان: ۱۷)

همچنین محتوا و درون‌مایه ابیات آغازین مانند نی‌نامه مثنوی است. شاعر در این ابیات، اشاره‌وار از فراق سخن می‌گوید و در پی وصال است؛ شهباز دل او به پرواز درمی‌آید تا شاید جان جهان و نسیم باغ خلد را دریابد (همان).

۲-۲ خودشناسی به‌منزله علم

امیرحسینی، خودشناسی را نوعی علم می‌داند که آموختن آن واجب است: **جهد می‌کن تا ز خود یابی اثر** واجب این علم است اگر داری خبر (همان: ۳۷)

مولوی نیز در اهمیت خودشناسی، آن را جان جمله علم‌ها معرفی می‌کند: **جان جمله علم‌ها این است این** که بدانی من کیم در یوم دین (مولوی، ۱۳۷۷: ۳/۲۶۵۴)

۳-۲ ابن‌الوقت صوفی

ابن‌الوقت (فرزند زمان) غم دیروز و حسرت از دست‌دادن آن را ندارد و در اندیشه فردا و چگونگی سپری‌شدن آن نیست. وقت حاضر و زمان کنونی برای ابن‌وقت اهمیت دارد. علاءالدوله سممانی در **چهل مجلس** و در توصیف ابن‌الوقت می‌گوید: «پس اولیا را ماضی و مستقبل و حال در سه نفس است: یکی ماضی که بگذشت. دوم مستقبل که نیامده است. پس چون از این دو فارغ شد و غم دی و فردا نماند، او ماند و یک نفس حال و از اینجا گفته‌اند که: «الصوفی ابن‌الوقت» (سممانی، ۱۳۶۶: ۱۵۹، ۱۶۰). به نظر می‌رسد مولانا بیش از بقیه صوفیان به مفهوم ابن‌الوقت و اهمیت آن پرداخته است و عارف هروی در این دیدگاه بیشتر و امدار مولانای هم‌عصر خویش است:

الف) **کنز‌الرموز**

اهل وقت از وقت بیرون ننگرند نی غم ماضی و مستقبل خورند (امیرحسینی هروی، ۱۳۷۱: ۶۷)

ب) **مثنوی**

فکرت از ماضی و مستقبل بود چون از این دو رست، مشکل حل شود (مولوی، ۱۳۷۷: ۲/۱۷۷)

ج) **غزلیات شمس**

چو ابن‌الوقت شد صوفی نگردهد کاهل فردا

سبک کاهل شود آن کس که باشد گول و فردایی

(مولوی، ۱۳۶۳، ۵/۲۶۴۲۲)

۴-۲ اهمیت غفلت و کارآمدی آن

مراد از غفلت، غفلت مذموم و حرمان عبد از ذکر و طاعت خداوند نیست؛ بلکه غفلتی است که مولانا آن را در مقابل هوشیاری و «استن این عالم» معرفی کرده است (مولوی، ۱۳۷۷، ۱/ ۲۰۷۰ و ۴/ ۱۳۲۹). وجود چنین غفلتی در عالم ضروری است؛ زیرا «قومی را خدای چشم‌هایشان را به غفلت بست تا عمارت این عالم کنند، اگر بعضی را از آن عالم غافل نکنند هیچ عالم آبادان نگردد؛ پس موجب و سبب عمارت غفلت است و سبب ویرانی هشیاری است» (مولوی، ۱۳۶۹: ۸۲). بنابراین گاه غفلت بیش از هوشیاری و زیرکی به کار می‌آید.

الف) زاد المسافرین

دیوانه شود هزار عاقل آسوده‌کسا که هست غافل!

(امیرحسینی هروی، ۱۳۷۱: ۸۸)

ب) مثنوی

زیرکی چون کبر و باد انگیز توست ابله‌ی شو تا بماند دل درست

(مولوی، ۱۳۷۷، ۴/ ۱۴۲۰)

۵-۲ سکوت و نعره‌زنی عاشقان و میسرشدن این پارادکس در عالم عشق

در پاسخ به این سؤال که عاشق یا عارف، سخنان و راز درونش را به چه کسی می‌گوید، باید گفت مخاطب عارف یا فردی دلسوخته و عارف است که به شنیدن نیازی ندارد و از راه دل و زبان معرفت دریافته‌ها را درمی‌یابد و یا غیرعارفی است که از آن سخنان هیچ در نمی‌یابد؛ در هر دو حالت خاموشی بهترین واکنشی است که عارف از خود می‌تواند نشان دهد. بنابراین با توجه به چنین اصلی باید گفت منطق عرفان و عشاق، منطق متناقض‌نمای گفتن در عین نگفتن و نگفتن در عین گفتن است (ر.ک. محمدی آسیابادی، ۱۳۹۰: ۴۲۵ - ۴۳۳).

الف) زاد المسافرین

در خاک چو باد ناشکیب‌اند لیکن نه چو آب سر به شیب‌اند

خاکند ولی قرارشان نیست بادند ولی غبارشان نیست

چون آتش اگر زبانه دارند سوزند ولی زبان ندارند

(امیرحسینی هروی، ۱۳۷۱: ۹۷)

(ب) مثنوی

عاشقان را شد مدرّس حُسن دوست دفتر و درس و سبقشان روی اوست
خامش‌نند و نعره تکرارشان می‌رود تا عرش و تخت یارشان
(مولوی، ۱۳۷۷، ۳/۳۸۴۷-۳۸۴۸)

۲-۶ شادی و بهجت درونی عارف

عارف همواره شاد است؛ حتی اگر درد و رنجی در دل داشته باشد؛ به تعبیر ابن سینا «العارفُ هَشٌّ بَشٌّ بِسَامٍ... وَ كَيْفَ لَا يَهْشُ وَ هُوَ فَرِحَانٌ بِالْحَقِّ» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۵۵).
مولانا، سرسلسله عشاق شاد و خندان منظومه عرفان و تصوف است و به نظر می‌رسد که امیرحسینی نیز در این زمینه از سلوک و طریقه مولانا پیروی کرده است:
الف) زاد المسافرین (در صفت عارف):

خندان شده با دلی پر از درد این است نشان آن جوانمرد
با خلق همیشه در تک و پوی بیگانه دلست و آشنا روی
(امیرحسینی هروی، ۱۳۷۱: ۹۸)

(ب) غزلیات شمس

باده غمگینان خورند و ما ز می خوش دل‌تیریم

رو به محبوبان غم ده ساقیا افیون خویش
(مولوی، ۱۳۶۳، ۳/۱۳۲۱۶)

۲-۷ ستایش ابلیس

دفاع از ابلیس، از موضوعات مخاطره‌آمیز در تاریخ تصوف اسلامی است. ستایش ابلیس در متون عرفانی با توجیه جوانمردی و پاکبازی^۴ او صورت می‌گیرد؛ زیرا برخی عارفان معتقدند وی حاضر نشد جز به درگاه حق، سر تعظیم فرود آرد. دفاع از ابلیس، یک اندیشه فلسفی - عرفانی است و ریشه‌های ایرانی کهن دارد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۶۴). در سخنان و آثار بسیاری این موضوع مشاهده می‌شود که از آن جمله است: رابعه عدویه (م ۱۸۵)، حلاج (م ۳۰۹)، ابوالقاسم کرکانی (م ۴۶۹)، احمد غزالی (م ۵۲۰)، عین‌القضات همدانی (م ۵۲۵)، سنایی (م ۵۲۹)، مولانا (م ۶۷۲).
اوج ستایشگری و دفاع از ابلیس در آثار عین‌القضات مشاهده می‌شود.^۵ این عارفان بر این باورند

که ابلیس فرمان سجده بر آدم را نه یک فرمان و دستور، بلکه نوعی آزمون و امتحان به شمار آورد. بدین سبب خود را هدف لعن و ملامت قرار داد و از توجه به غیر معشوق سر باز زد. اگر چه نافرمانی از امر ابتلای^۶ حق، لعنت و رانده شدن از درگاه الهی را به همراه داشت؛ اما چون معشوق، ابلیس را بعد از چندین هزار سال اعتکاف قبول کرد، رد نصیب او آمد و لعنت او در واقع رحمت است؛ زیرا «ی» در لعنتی را بر خود اضافه کرد (عین‌القضات همدانی، بی تا: ۲۲۵).

در آثار و مقالات معاصران، به دفاع امیرحسینی از ابلیس توجهی نشده است. با استناد به سخنان و اشعار او درباره ابلیس، وی نیز یکی از ستایشگران و مدافعان جدی ابلیس است. البته دیدگاه امیرحسینی درباره ابلیس، از دیدگاه و نوشته‌های حلاج، عین‌القضات و مولانا تأثیر گرفته است.

الف) زاد المسافرین

امیرحسینی در این منظومه، به تقلید از حلاج در طواسین، مناظره موسی و ابلیس را بیان می‌کند و در این مناظره سی و هشت بیتی، ابلیس و مقام عاشقی او را می‌ستاید. در آغاز این مناظره، موسی از ابلیس می‌پرسد چرا از امر سجود بر آدم سر تافتی. ابلیس پاسخ می‌دهد:

گفتا: «سخن تو حل کنم من خود قبله چرا بدل کنم من؟ ...
 من با دگری فرا نباشم تا همچو تو بی وفا نباشم
 دیدار طلب کنی پس آنگاه در کُنه نگری، نباشد این راه ...
 صد بار ندا برآمد آن دم مایمل نشدم به سوی آدم
 یکتاشدن از نشان یاری است پیمان شکنی نه دوستداری است»
 (امیرحسینی هروی، ۱۳۷۱: ۱۰۵)

موسی از پاسخ ابلیس برمی‌آشوبد و به او می‌گوید: سرکشی تو از خیره‌سری و غرورت برخاسته است و به همین سبب «ناچار دیدی آنچه دیدی». ابلیس باز در پاسخ او رانده شدن خود را جبر و امر ابتلای معشوق می‌داند:

آنجا که همه سخن همو گفت حقاً که کن و مکن همو گفت
 گفتند و بهانه گشت فعلم وارونه زدند هر دو نعلم
 (همان: ۱۰۶)

موسی باز از پاسخ‌های سرسختانه ابلیس بیش از پیش برمی‌آشوبد و با خشم و اعتراض به وی می‌گوید:

کای سخت جواب سست بنیاد! بر تو نسزد کزو کنی یاد
(همان)

ابلیس در پاسخ او در مقام عاشقی که خالصانه به معشوق خویش عشق می‌ورزد و یک لحظه او را فراموش نمی‌کند، چنین پاسخ می‌دهد:

آن که برآرد از من این جوش یک لحظه کجا شود فراموش؟
با خود چو نماند گفت و گویم من عاشق او ز بهر اویم
(همان)

در پایان این مناظره دفاع امیرحسینی از ابلیس بیان می‌شود. او سجده نکردن ابلیس را کمال عشقبازی می‌داند:

در راه حقیقی و مجازی این است کمال عشقبازی
(همان)

ب) مثنوی

نمونه برجسته کمال عشقبازی ابلیس و دفاعیه امیرحسینی از او، در دفتر دوم مثنوی و در داستان «بیدارکردن ابلیس معاویه را که خیز که وقت نماز است» مشاهده می‌شود. مولوی در این داستان به دفاع کامل و سخت از ابلیس می‌پردازد؛ ابلیس عاشقی که از ازل دل در گرو عشق معشوق نهاده است و تا ابد هم «سر نکشد و ز سر پیمان نرود»:

گفت ما اوّل فرشته بوده‌ایم راه طاعت را به جان پیموده‌ایم
سالکان راه را محرم بدیم ساکنان عرش را همدم بدیم
پیشۀ اوّل کجا از دل رود مهر اوّل کی ز دل بیرون شود ...
ما هم از مستان این می بوده‌ایم عاشقان در گه وی بوده‌ایم ...
در بلا هم می چشم لذات او مات اویم مات اویم مات او
(مولوی، ۱۳۷۷، ۲/۲۶۲۱-۲۶۵۱)

در هر دو مناظره مولانا و امیرحسینی، ابلیس عاشقی جوانمرد و پاکدامن است که قبله نگرداند و به غیر معشوق ازلی سجده نکرد.

۸-۲ نظرگاه و تفاوت نظرها، ریشه بسیاری از اختلافات و دشمنی‌ها

حقیقت در نظر عارفان بی‌تعصب یکی است و چون از زوایا و مراتب گوناگون نگریسته می‌شود،

صدرنگ و متکثر می‌نماید و مایهٔ اختلاف مؤمن و گبر و جهود می‌شود. از این منظر «اکثر بلکه همهٔ اختلافات، سطحی ظاهری و مربوط به مبادی و اوایل سیر و سلوک عرفانی و تحصیل حکمت و فلسفه است؛ اما در واقع نفس الامر اگر خوب دقت کنیم، نه تنها صوفی و متشرع و عارف و فیلسوف با یکدیگر آشتی می‌کنند که همهٔ جنگ‌ها و خصومت‌ها و دورنگی‌ها که مابین ارباب مذاهب و ادیان و ملل عالم است، به صلح و صفا و دوستی و یک رنگی بدل می‌گردد» (همایی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۴۲۲).

الف) زاد المسافرین

نزد همه دین به جز یکی نیست حقاً که در این سخن شکی نیست
لیکن به تفاوت نظرها شد قصه مخالف از خبرها
هر یک خبری موافق حال دادند به قدر طبع جهال
اما همه را قدم یکی بود گوینده هزار و دم یکی بود
(امیرحسینی هروی، ۱۳۷۱: ۱۲۴)

ب) مثنوی

از نظرگاه است ای مغز وجود اختلاف مؤمن و گبر و جهود
(مولوی، ۱۳۷۷، ۱۲۵۸/۳)

۲-۹ انجامیدن عشق مجازی و این سری به عشق حقیقی و آن سری

در نظر عارفانی مثل مولانا و امیرحسینی باتوجه به اصل «المَجَازُ قَنْطَرَةُ الْحَقِيقَةِ»، عشق، خواه حقیقی و خواه مجازی، می‌تواند عاشق را به کمال رساند و در چنین دیدگاهی، مجاز، دویی‌ها و کثرت‌ها را کنار می‌زند و عین حقیقت و یگانگی می‌شود؛ چنان‌که روزبهان گفت: «عشقُ الانسانِ سُلَّمُ عشقِ الرَّحْمَنِ» (روزبهان بقلی، ۱۳۶۶: ۸۸).

الف) سی نامه

چو شرط اندر حقیقت پاکباز است همان عشق حقیقت در مجاز است
کسی کاندر مجازی پاک‌رو گشت حقیقت را مسلم کرد و بگذشت
(امیرحسینی هروی، ۱۳۷۱: ۲۰۲)

ب) مثنوی

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است عاقبت ما را بدان سر رهبر است
(مولوی، ۱۳۷۷، ۱۱۱/۱)

۱۰-۲ نقد قافیه‌اندیشی و صنعت‌پردازی

امیرحسینی و مولانا در قید لفظ و لفظ‌پردازی نیستند و معتقدند که دریای بزرگ عشق و سخنان عاشقانه، در جویبار خرد وزن و قافیه نمی‌گنجد و تقید به «خار دیوار رزان» مانع رسیدن شاعر عاشق به سرچشمه فیض و فضل روحانی است. از نظر آنان، «سخن، سایه حقیقت است و فرع حقیقت» (مولوی، ۱۳۶۹: ۷)؛ پس الفاظ و صنعت‌پردازی و قافیه‌اندیشی در انتقال مفاهیم پیچیده عرفانی، نارسا و ناقص است و حتی گاه حجاب و پرده می‌شود.

الف) سی‌نامه

نکردم صنعتی چندان که بایست که مرد عاشقی شوریده رایست
سخن باید چو راه عشق صافی نگنجد صنعت و وزن و قوافی
(امیرحسینی هروی، ۱۳۷۱: ۲۰۲، ۲۰۳)

ب) مثنوی

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من
(مولوی، ۱۳۷۷، ۱۷۳۰/۱)

۱۱-۲ حسب حال خویشتن

مولوی، امیرحسینی و هر عارف دیگری همواره در بین سخنان خود، اشاراتی به حسب حال خود دارند. این سخنان ترجمان حال خود آنها است و پرده از واقعات و تجربه‌های روحانی آنها برمی‌گیرد؛ به اصطلاح قال ایشان، روی دیگر سکه حال آنها است. ایشان با طرح قصه در آثارشان، بیشتر به رمز معنی و سر قصه نظر دارند و این سر قصه، همان حسب حال و نقد حال آنها است.

الف) سی‌نامه

نه این گوهر به یاد غیر سقتم همه در حسب حال خویش گفتم
(امیرحسینی هروی، ۱۳۷۱: ۲۰۳)

ب) مثنوی

بشنوید ای دوستان این داستان خود، حقیقت نقد حال ماست آن
(مولوی، ۱۳۷۷، ۳۵/۱)

۱۲-۲ دنیای مذموم یعنی غفلت از خدا

(الف) طرب‌المجالس

«نزدیک اهل صورت آن است که حقیقت دنیا همین عالم ظاهر است که فراز و نشیب آن به چشم سر معاینه می‌شود و آن مثل عمارت و زراعت و کثرت اموال است یا غلبه جاه و رفعت و نداند که این جمله متاع دنیا است نه حقیقت او» (امیرحسینی هروی، ۱۳۵۲: ۱۳).

(ب) مثنوی

چيست دنیا؟ از خدا غافل‌بدن نه قماش و نقده و میزان و زن
(مولوی، ۱۳۷۷، ۹۸۶/۱)

۳- تأثیرپذیری از بن‌مایه‌های عرفانی کهن

۱-۳ جاودانگی معشوق و هستی عاریتی عاشق

در سنت عرفانی، معشوق می‌پاید و جاویدان است. برخلاف آن عاشق، فناپذیر و صاحب هستی عاریتی است. به تعبیر مولانا وقتی «عشق شرکت سوز زفت» شعله برمی‌افروزد، هرچه جز معشوق را می‌سوزاند و نه تنها تیغ لا در قتل عاشق برمی‌کشد، بلکه برای غیر حق حکم نیستی صادر می‌کند.
عشق و عاشق را قلم درکش تمام تا همه معشوق مانند والسلام
(امیرحسینی هروی، ۱۳۷۱: ۳۲)

۲-۳ نفی خودی و هستی و وارستن از بود خویش

از دید صوفیه «زندان مرد، بودِ مرد بود. چون قدم از زندان بیرون نهاد به مراد رسید» (محمد بن منور، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۰۶). ترک خودی و هستی و وارستن از این زندان، نزد بزرگان تصوف بسیار اهمیت داشت به گونه‌ای که اتصال به حق را عین انفصال از خود می‌دانستند (غزالی، ۱۳۵۹: ۸)؛ (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۸۴). امیرحسینی نیز بارها به نفی انانیت و بی‌خویشی تأکید می‌کند و نخستین گام در سیر و سلوک عرفانی را «گسستن از خود و بود» خویش می‌داند (امیرحسینی هروی، ۱۳۵۲: ۷۹، ۲۰۱).

لام لا بود تو آمد بی‌شکی نفی خود کن تا نماند جز یکی
چون تو خود را از میان برداشتی قصر ایمان را دری بفراشتی
(امیرحسینی هروی، ۱۳۷۱: ۳۳)

۳-۳ لزوم خودشناسی (شناخت گوهر درون، آغازی برای خداشناسی)

خودشناسی یکی از مضامین رایج و مهم میان حکما و صوفیه است؛ به‌گونه‌ای که معتقدند با خودشناسی می‌توان به خداشناسی رسید: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱۶۷). به‌اعتقاد صوفیه آدمی آینه‌ی جمال شاهی و نسخه‌ی نامه‌ی الهی است، پس می‌تواند با سفر در خود و شناخت خویش به گنج درون دست یابد و از این شناخت، جلوه‌ای از اسما و صفات الهی را در خود محقق سازد. به‌بیان عین‌القضات (م ۵۲۵): «راه خدای تعالی در زمین نیست، در آسمان نیست، بلکه در بهشت و عرش نیست، طریق الله در باطن تو است و «و فی انفسیکم» این باشد» (عین‌القضات همدانی، بی تا: ۲۸۶-۲۸۷).

گوهر طلبی صدف شکن باش! غواص محیط خویش‌تن باش
(امیرحسینی هروی، ۱۳۷۱: ۸۵)

۴-۳ آدمی، نسخه‌ی نامه‌ی الهی

گوهر وجودی آدمی از دید عارفان بسیار عظیم است به‌گونه‌ای که از هرچه در عالم کبیر است، نمونه و نسخه‌ای از آن در وجود او است؛ به همین سبب آدمی را مختصرالحق و مختصرالعالم و به تعبیر مولانا اسطرلاب حق خوانده‌اند که هرچه در آن هست در این نیز هست (زرین کوب، ۱۳۶۶، ج ۲: ۸۶۶)؛ (مولوی، ۱۳۶۹: ۱۰)؛ بی‌علت نیست که او را اسم جامع، کون جامع و نسخه‌ی جامع نیز نامیده‌اند. (سعاده‌الحکیم، ۱۴۰۱: ۱۵۶)

چند از این سرگشته‌بودن بی‌سبب؟ کان این گوهر تویی از خود طلب!
همچو نابینا مبر هر سوی دست با تو در زیر گلیم است هر چه هست
(امیرحسینی هروی، ۱۳۷۱: ۴۱)

۵-۳ تمثیل معروف خوف و رجا و دو بال مرغ

همه‌ی بزرگان صوفیه بر لزوم خوف و رجا در سلوک عرفانی تأکید داشته‌اند. وجود این دو موجب می‌شود تا سالک از خودپسندی و رعونت دوری گزیند و از سوی دیگر، بریده و ناامید نشود. آنها می‌گویند اگر خوف و رجا مؤمن با یکدیگر سنجیده شود، هر دو با هم برابر است. عرفا معتقدند بیم و امید، دو بال کردار است و پرواز جز بدان دو ممکن نیست؛ این موضوع در متون صوفیه سابقه‌ای طولانی دارد. البته پرنده وقتی راست می‌پرد که این دو بال راست و سالم باشد و

در صورت ناقصی و معیوبی، پرواز نیز مختل می‌شود و چون هیچ کدام نباشد، پرنده هلاک خواهد شد (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۱۱۲)؛ (ابوطالب مکی، ۱۹۹۵م، ج ۱: ۴۳۴-۴۳۶)؛ (عثمانی، ۱۳۷۴: ۱۹۹).
مرغ ایمان را دو پر خوف و رجاست مرغ بی‌پر را پرانیدن خطاست ...
زین دو باید کرد مرد را تکیه‌گاه گریکی کم شد فروماند به راه
(امیرحسینی هروی، ۱۳۷۱: ۵۷)

۳-۶ ذمّ و نکوهش تقلید

تقلید و سخنان تقلیدگونه راهی به خداشناسی و توحید ندارد؛ حتی هر فسادی که در عالم افتاد (از این افتاد که یکی، یکی را معتقد شد به تقلید یا منکر شد به تقلید) (شمس تبریزی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۶۱). عزیز نسفی اهل تقلید را عوام می‌نامد و بیان می‌کند اهل تقلید، هستی و یگانگی خداوند را به زبان اقرار می‌کنند و به دل تصدیق؛ اما اعتقاد این طایفه به واسطه حس و سمع است و از طریق کشف و عیان و دلیل و برهان (نسفی، ۱۳۸۸: ۱۰۲). تمثیل زیبای مناظره «شتر خراسی با شتر کاروانی» در روضه‌المذنبین، از جمله نکوهش تقلید است (احمد جام، ۱۳۸۷: ۱۴۸، ۱۴۹).
حرفی که رود ز راه تقلید خرسندی طبع دان نه توحید
(امیرحسینی هروی، ۱۳۷۱: ۷۵)

۳-۷ کشش و کوشش

اصل، عنایت و جذبۀ حق است و گزاره حدیث‌واره «جَذْبَةٌ مِنْ جَذَبَاتِ الْحَقِّ تُوَازِي عَمَلَ الثَّقَلَيْنِ» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱۱۹)، بیانگر همین پیش و بیش بودن کشش بر کوشش است؛ اما رهرو سالک باید در حد توانش بکوشد و هرگز از تلاش و طلب روی برنگرداند. به قول بایزید بسطامی که یک بار از او پرسیدند: «به جهد بنده هیچ بود؟» گفت: «نی ولی بی جهد نبود» (مینوی، ۱۳۶۷: ۱۲۷). بنابراین کوشش بنده (اطاعت و انجام فرایض) و کشش خداوند (فضل و کرم حق تعالی) با یکدیگر سبب رستگاری انسان است (احمد جام، ۱۳۸۹: ۹۲).
از کوشش و دانش و عمل نیست این جز به عنایت ازل نیست
با این همه جهد خویش بنمای توفیق چو هست کارفرمای
(امیرحسینی هروی، ۱۳۷۱: ۹۱)

۳-۸ مرگ پیش از مرگ (مرگ اختیاری)

مرگ پیش از مرگ از موضوعات رایج در عرفان و تصوف است و به معنای مردگی نفس از

صفات ذمیمه و زندگی دل به صفات حمیده است (حسین‌پور، ۱۳۸۳: ۲۹). به بیان دیگر مرگ اختیاری، مردگی از هواهای نفسانی و نابودی تعلقات عالم حس است و صوفیه تحقق معنی فقر و رسیدن به صفوت و صفا را جز به آن ممکن نمی‌دانند.

حقا که به هر دو کون امیری گـر پیشتر از اجل بمیری
مردان که ره خدا سپردند در عالم زندگی بمردند
(امیرحسینی هروی، ۱۳۷۱: ۹۲)

۹-۳ اهمیت عشق

عشق نزد عارفان بسیار اهمیت دارد و به بیان عین‌القضات، «عشق، فرض راه است همه کس را» (عین‌القضات همدانی، بی تا: ۹۶). صوفیان، به‌ویژه از سده پنجم به بعد، غالباً واژه عشق را به کار می‌بردند به گونه‌ای که بنیاد تصوف عاشقانه بر پایه عشق نهاده شد. امیرحسینی نیز مانند عرفا و بزرگان دیگر در آثار خود، بارها از عشق و عاشقی سخن رانده است. او جماد، حیوان، نبات و همه ذرات عالم را طفیل هستی عشق می‌داند:

از عشق نه هیچ ذره خالی است خورشید فضای لایزالی است
از پرتو نور عشق می‌دان هستی همه جماد و حیوان
(امیرحسینی هروی، ۱۳۷۱: ۱۰۸، ۱۰۹)

۱۰-۳ بی‌توجهی بنده حقیقی به رد و قبول حق

دعا و ذکر بنده، از مضامین پرتکرار عرفانی است. عرفا معتقدند نباید در بند شنیدن و یا نشنیدن دعا از جانب پروردگار بود و همین که فرد توفیق دعا یافته، نشانه رحمت و لیبیک خداوند است.

من بنده حکم و او خداوند با ردّ و قبول او چه پیوندد
گر ردّ و اگر قبول باشد چون من طلبم فضول باشد
(همان: ۱۱۰)

۱۱-۳ دوری عبادت عارفان و آزادگان از خوف دوزخ و شوق

برخی عارفان معتقدند بیشتر توصیف‌های متون آسمانی، به‌ویژه قرآن، درباره بهشت و دوزخ جنبه تمثیلی دارد. عبادت و طاعت عارف آزاده، برخلاف زاهد سلامت‌جوی، نه بر خوف و رجا که بر عشق مبتنی است. وقتی عشق، شوق و محبت، داعی عبادت و پرستش باشد، هرگونه خوف،

رجا، غرور، وسوسه و ریا از آن دور است.

نی در غم دوزخ و بهشت‌اند این طایفه را چنین سرشت‌اند
(همان: ۹۷)

۱۲-۳ عاشق حقیقی: طالب درد و درمان‌گریز

در عرفان اسلامی عشق با درد همراه است و عشق بدون درد کامل نیست؛ همچنان که «قدسیان را عشق هست و درد نیست»^۷. درد، همدم جدانشدنی عارفان است و ذره‌ای از درد خدا در دل ایشان، گرمی‌تر از حاصل هر دو جهان است (ریتر، ۱۳۷۷: ۳۷۷).

دوا کم جو اگر داری سر درد طیب این درد را درمان چنین کرد
(همان: ۱۹۱)

۱۳-۳ همراهی عشق و ملامت

در ادبیات عارفانه، عشق و ملامت همواره همراه یکدیگر است. عاشق و عارف، از سلامت دست شسته‌اند؛ زیرا «ملامت خلق غذای دوستان حق است که آن علامت قرب است و همچنان که همه خلق به قبول خلق خرم باشند، ایشان به رد خلق خرم باشند» (هجویری، ۱۳۸۹: ۸۷). ملامت خلق باعث قطع نظر همه‌جانبه عاشق، از متعلقات بیرون خواهد شد (غزالی، ۱۳۵۹: ۹). نداند عشق را مرد سلامت به یک جا زاده‌اند عشق و ملامت
(امیرحسینی هروی، ۱۳۷۱: ۱۹۷)

۱۴-۳ اصالت عالم غیب

از دیدگاه عارفان، اصالت از آن عالم غیب است. متعلق ایمان مذهبی و عرفانی نیز عالم غیب است که از صورت‌ها منزه است و امری بلاکیف و بی‌چگونه است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۵۰)؛ (توگلی، ۱۳۸۹: ۱۴۵ و ۶۱۷). از نظر عارفان، عالم غیب بدین سبب اصالت دارد که در ابتدا و بدایت «عالم غیب بود و از آن شهادت نبود، چون بدین عالم پیوست و داد روش و پرورش خویش بداد، عالم کلیات و جزویات گشت و عالم الغیب و الشهاده بود در خلافت حق» (نجم رازی، ۱۳۸۰: ۳۷۳). در *طرب المجالس* هم به این دیدگاه اشاره شده است: «مسکن و مقرر همه عالم غیب است که دارالقرار و عقبی و آخرت عبارت از آن است ... جوانمردا عرصه عالم غیب نامتناهی‌ست؛ زیرا که مظهر لطف و قهر الهی‌ست» (امیرحسینی هروی، ۱۳۵۲: ۹-۱۰).

۱۵-۳ زهد نتیجه اختیار نفس و نوعی غفلت

به‌گمان بسیاری از مشایخ صوفیه، زهد، بنیاد کارهای نیک و مراتب والا است؛ به‌گونه‌ای که برای

هرکس این اصل مسلم باشد، بنای همه کارهای او درست شود و در مقابل هر کس اصل زهد را استوار نکرده باشد، بنای دیگر اعمال او نیز درست نیاید (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۱۰۰)؛ اما از نظر برخی از آنها ستایش خلق و حصول جاه از نتایج زهد و ترک دنیا است (مستملی بخاری، ۱۳۷۳، ربع سوم: ۱۲۲۵)؛ از این رو عارفان زهد را نوعی غفلت می‌دانند و گفته‌اند: «زهد، غفلت است؛ چون دنیا چیزی نیست که به حساب آید و زهد برای چیزی که وجود ندارد، غفلت است» (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۱۰۱).

هروی نیز هنگام سخن درباره زهد، از این عقیده شگرف عارفانی مثل شبلی تأثیر پذیرفته است:
لاف زهد تو در این ناچیز چیست؟ غفلت محض است و کار سرسریست ...
زهد تو هم اختیار نفس توست اختیار نفس کی باشد درست
(امیرحسینی هروی، ۱۳۷۱: ۵۴، ۵۵)

۴- تأثیرپذیری از عارفانی با گرایش‌ها و دیدگاه‌های خاص

وسعت مطالعات و تعمق هروی در آثار عارفان متقدمی مثل ابوسعید ابی‌الخیر (م ۴۴۰)، عین‌القضات همدانی (م ۵۲۵) و نجم رازی (م ۶۵۴)، به تأثیرپذیری و الگوبرداری وی از آنها انجامید. او از این طریق غنا و عمق آثار خویش را بیشتر افزایش داد. در ادامه به‌صورت مختصر نمونه‌های تأثیرپذیری امیرحسینی از آنان بررسی می‌شود.

۴-۱ ابوسعید ابی‌الخیر

بی‌شک میراث و سلوک عرفانی ابوسعید بسیار غنی و پربار است و عارفان پس از او در آثار و گفته‌های خویش از سخنان و حکایات وی بهره‌ها برده‌اند و بهتر و نغزتر، مقصود خود را بیان کرده‌اند. امیرحسینی در مثنوی کنزالرموز در نکوهش گران‌جانی و تأکید به کم‌زنی، از حکایت معروف «تصوف آسیا» در اسرارالتوحید بهره می‌برد: روزی شیخ با جمعی از صوفیان به در آسیایی رسید و به آنها گفت که آسیاب می‌گوید: «تصوف این است که من در آنم. درشت می‌ستانی و نرم باز می‌دهی و گرد خود طواف می‌کنی» (محمد بن منور، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۷۴). بهره عارف هروی از این حکایت چنین است:

ای دل مسکین گران‌جانی مکن کار جانبازان به نادانی مکن
کم‌زنی را پیشه کن در راه دین کم‌زنی بیش از همه یابی یقین
(امیرحسینی هروی، ۱۳۷۱: ۳۰)

۲-۴ عین‌القضات همدانی

امیرحسینی در آثار خویش بارها رسم و عادت را نکوهش و رد کرده است؛ به نظر می‌رسد در بحث مبارزه با عادت، از عین‌القضات تأثیر پذیرفته است، این گمان وقتی قوی‌تر می‌شود که تأثیرپذیری وی از عین‌القضات در بحث ستایش ابلیس و توجیه لعنت او به یاد آید. او می‌گوید: «آخر ندانسته‌ای که حکیم را هیچ عیبی شنیع‌تر و هیچ نقصانی از آن قبیح‌تر نیست که بعد از آنکه در حکمت رسوخ یافت، به «رسم و عادت» رجوع کند؛ اگر «رسم و عادت» را در میزان تحقیق مقدار خرده‌ای وزن داشتی، خواجه کاینات نفرمودی: «بُعثُ لرفعِ الرسومِ و العادات»^۱ (امیرحسینی هروی، ۱۳۵۲: ۱۱۸).

۳-۴ نجم رازی

امیرحسینی در فصل هشتم *طرب‌المجالس*، با عنوان «در آفرینش آدم صفی» (همان: ۲۹-۳۱) از داستان آفرینش انسان در *مرصاد‌العباد* (نجم‌رازی، ۱۳۸۰: ۶۵-۷۸) بسیار تأثیر پذیرفته است. آمدن جبرئیل، میکائیل، اسرافیل و عزرائیل به زمین و برگرفتن یک مشت خاک برای خلقت انسان، طواف ابلیس بر گرد کالبد آدم از راه دهان، دریافت اینکه جسم آدمی عالمی کوچک اما سرشار از نمونه‌های عالم بزرگ است، از جمله این تأثیرات به شمار می‌رود.

۵- نوآوری‌ها و اندیشه‌های مبتکرانه امیرحسینی هروی

پیش‌تر بیان شد امیرحسینی در آثار و سخنان عرفانی خود، وام‌دار عارفان و میراث عرفانی کهن است؛ اما گاه در اندیشه‌ها و سخنان او نمونه‌هایی از نوآوری و رگه‌هایی از خلاقیت و ابتکار مشاهده می‌شود. البته به‌طور مطلق نمی‌توان ادعا کرد که این دسته از دیدگاه‌های او کاملاً نو و بدیع است؛ اما حداقل در میراث عرفانی پیشین، چندان هم قالبی و تکراری نیست. در ادامه به برخی از این نمونه‌ها اشاره می‌شود.

۱-۵ عقل هم جوای عشق است ای عجب

در فصلی از *کنز‌الرموز*، با عنوان «مناظره عشق و عقل»، دو دیدگاه درباره عقل، تا حدی بدیع و درخور تأمل است. در سنت متداول عرفانی و شاعرانی مثل سنایی، عطار و مولانا عقل در تقابل با عشق است؛ اما هروی در این مناظره، عقل را در مقابل عشق، بسیار خوار و حقیر نشان نمی‌دهد،

بلکه او را موجود کنجکاو و طالب حقیقت معرفی می‌کند که حتی گاه در پی کارسازی است (امیرحسینی هروی، ۱۳۷۱: ۳۲). دیگر آنکه عقل در پایان مناظره و پس از آگاهی از ضعف خود در مقابل عشق، به‌جای دشمنی و مخالفت بیشتر و رد و انکار عشق، جویای عشق می‌شود؛ گویا می‌خواهد همانند شاگردی در مقابل استاد خود زانو زند:

عقل هم جویای عشق است ای عجب جان‌جان‌ها جای عشق است ای عجب
(همان)

۲-۵ حجة الله عقلت آمد هوش دار

امیرحسینی به پیروی از سنت متداول عرفانی، عقل جزوی را باتوجه به محدودیت‌های او در شناخت حق، ضعیف و ناقص می‌داند؛ اما همین که این عقل به‌جای انکار عشق، جویای آن می‌شود و دغدغه شناخت و طلب می‌یابد، وی را به مرتبه عقل ایمانی و یا عقل کل ارتقا می‌دهد که به نوعی حجت خداوند است و معرفت حقیقی بدون او حاصل نمی‌شود:

ای ز نور عقل گشته بهره‌مند! در همه عالم به دانش سربلند
حجة الله عقلت آمد هوش دار تا نیاری هیچ عذر از روزگار
(همان: ۴۶-۴۵)

۳-۵ نفس توسن: مرکب جان و دل

در عرفان اسلامی - ایرانی، نفس اماره، داعی بدی‌ها، مادر بت‌ها و موجب تعلق و تقید به عالم حس است. مبارزه و دشمنی با این اهریمن، واجب‌ترین واجبات به شمار رفته است؛ امیرحسینی نیز بارها در آثار خود به این نکات اشاره کرده است؛ اما او یک جا در بیان حرمت نفس، برخلاف سنت مرسوم عرفانی، مزیت و کارکرد مثبتی نیز برای نفس در نظر می‌گیرد. او نفس را مرکبی معرفی می‌کند که طی راه بی آن مشکل و طاقت‌فرسا است:

نفس توسن مرکب جان و دل است راه بی مرکب بریدن مشکل است
پاسبان مرکب خود باش، خیز تا سوار آیی به روز رستخیز
(همان: ۴۳)

اگر شاعر، صفت توسن را برای نفس ذکر نمی‌کرد، تا حدی امکان در نظر گرفتن صفت مطمئنه برای نفس وجود داشت. در این صورت نفس مطمئنه، مرکب جان و دل بود؛ اما بیان چنین امتیازی

برای نفس توسن یا اماره، حاصل برداشت و دیدگاه بدیع و متفاوت هروی است. پس گزاف نخواهد بود اگر نفس را در چنین مفهومی و «آنگونه که بعضی متألهان حکما گفته‌اند، مساوق کمال» و مرکب جان و دل پنداریم (ر.ک. زرین کوب، ۱۳۶۶، ج ۲: ۶۱۸، ۶۱۹)

۴-۵ جمعی ز پی تو در خرابات (کثرت‌گرایی دینی)

امیرحسینی در دیدگاه‌های خود، به نوعی تساهل و کثرت‌گرایی دینی معتقد است و تعصب و تنگ‌نظری در قاموس ذهن و زبان وی نمی‌گنجد. او از درستی و راستی بسیاری از ادیان و دینداران سخن می‌گوید که اتفاقاً با هدایتگری خداوند و سعادت‌جویی آدمیان نیز سازگاری دارد. اگرچه این صفت و خصلت او در عرفان و تصوف بی‌سابقه نیست؛ اما زمان و روزگار وی دوره آشوب‌ها، تنگ‌نظری‌ها، جمود دینی و افول نسبی تصوف بود و همین ما را بر آن می‌دارد که تساهل، روشن‌بینی و وسعت دید هروی را از نوآوری‌ها و اندیشه‌های مبتکرانه وی بدانیم؛ زیرا حداقل در زمان خودش چنین نگرشی نادر و نایاب بوده است.

نگرش باز هروی و کثرت‌گرایی دینی او موجب می‌شود تا در باور وی همه افراد در هر مسلکی، بهره‌ای از حقیقت داشته باشند. او آنها را «کوکوزن» کوی دوست معرفی می‌کند. از خرقة پوشان در خانقاه تا مغی که بر آتش سجده می‌برد، جهودی که محرابش کنشت است، ترسایی که ناقوس می‌نوازد و بر گردن صلیب می‌آویزد و هندویی که بت می‌پرستد، همگی بهره‌مند از حقیقت‌اند:

هرکس به ترانه‌ای در این کوی دستان تو می‌زند به هر روی
(امیرحسینی هروی، ۱۳۷۱: ۷۴)

عارفی که به این مقام می‌رسد و تکثر و تنوع دینی را به رسمیت می‌شناسد، از محنت کفر و دین می‌رهد و در خانقاه و خرابات، پرتو روی حیب را مشاهده می‌کند:

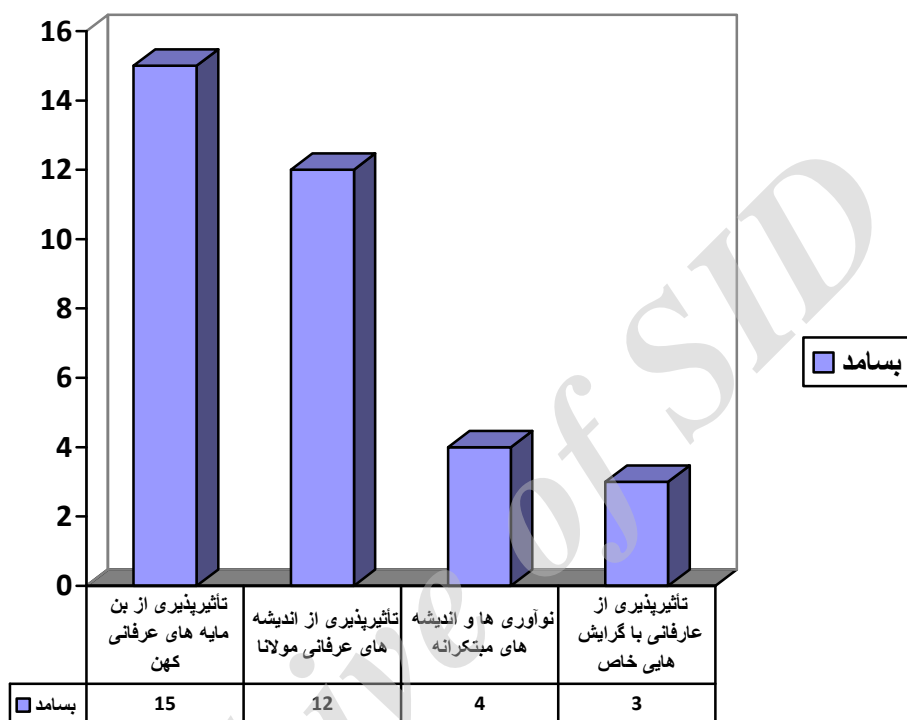
اینجا به حقیقتی رسد مرد کز محنت کفر و دین شود فرد
آنگه نه زیان نه سود باشد یک قبله و یک سجود باشد
(همان: ۱۰۴)

۶- بسامد تأثیرپذیری و نوآوری‌ها در نمودارهای آماری

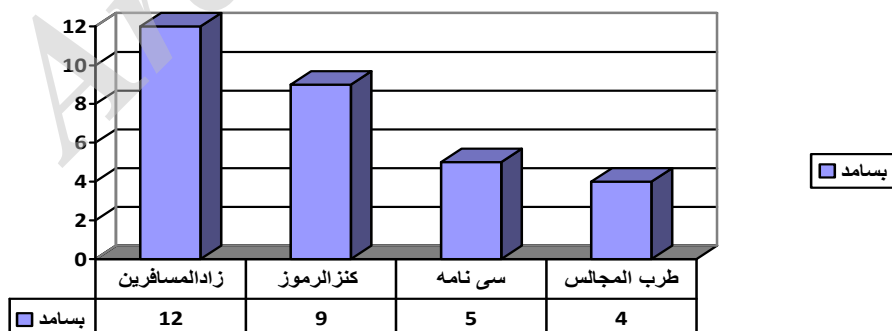
انواع و بسامد سه‌گانه تأثیرپذیری‌های امیرحسینی از میراث عرفانی کهن و نوآوری‌های نادر او در

نمودارهای آماری زیر نشان داده شده است:

الف) نمودار تأثیرپذیری‌های سه‌گانه و نوآوری‌ها:



ب) نمودار آثار؛ صرفاً در حوزه تأثیرپذیری‌های سه‌گانه:



از بسامدها و نمودارهای بالا می‌توان دریافت بیشترین تأثر و الگوبرداری امیرحسینی از میراث و

بن‌مایه‌های عرفانی کهن بوده است؛ همچنین در مثنوی *زاد‌المسافرین* بیشترین تأثیرپذیری از نظر بسامد مشاهده می‌شود. در این مثنوی، با الفاظ و کلمات مناسب و استوار، موضوعاتی برای بحث انتخاب شده است که از نظر غنای فکری و فرهنگی و نزدیکی به موضوعات تصوف، درخور توجه است. آیا این بدان سبب نیست که شاعر، *زاد‌المسافرین* را در دوران کمال عمر خود، با پشتوانه‌ای از تجربه و تحقیق حاصل تعمق در میراث عرفانی پیشینیان، سروده است؟

۷- نتیجه‌گیری

امیرحسینی هروی، عارف شاعری است که می‌کوشد با خوشه‌چینی از آثار پربار عرفانی پیش از خود، معانی بلند عرفانی و اخلاقی را به نظم درآورد و منظومه‌های گران‌قدری مثل *زاد‌المسافرین* و *کنز‌الرموز* از خود به یادگار گذارد. این شاعر عارف، به‌طور گسترده در میراث عرفانی کهن، مطالعه و تعمق داشته و چکیده‌ای از آرا و اندیشه‌های عارفان پیشین را در آثار خویش بیان کرده است. در این مقاله سعی شد نوآوری‌ها و اندیشه‌های مبتکرانه امیرحسینی، همچنین سه نوع تأثیرپذیری وی از عارفان و میراث کهن عرفانی در سه محور زیر نشان داده شود:

الف) تأثیرپذیری از اندیشه‌های عرفانی کهن به‌طور عام که از آن جمله است: خودشناسی، آدمی‌سنجی، نسخه‌نامه الهی، تمثیل خوف و رجا و دو بال مرغ، اصالت عالم غیب، کشش و کوشش، درد و درمان، زهد غفلت‌آلود و عبادت عارفان و آزادگان.

ب) تأثیرپذیری از مولانا به‌طور خاص که از آن جمله است: ابن‌الوقتی صوفی، دفاع از ابلیس، اختلاف مذاهب و تعدد ادیان، مفهوم دنیای مذموم و شادی و بهجت درونی عارف.

ج) تأثیرپذیری از عارفانی با دیدگاه‌هایی خاص مثل ابوسعید ابی‌الخیر، عین‌القضات همدانی، نجم‌الدین رازی در مضامینی از قبیل: تصوف آسیا، نکوهش عادت و داستان خلقت آدم.

پی‌نوشت‌ها

۱- امین احمد رازی درباره‌ی غور می‌نویسد: «و غور ما بین غزنین و خراسان واقع شده و آب و هوای نیک دارد و بیشتر ولایت وی کوهستان است» (رازی، بی‌تا، ج دوم: ۱۲۴).

۲- مرحوم سادات ناصری نیز همین تاریخ (۶۴۱ - ۶۴۶ ق) را درباره‌ی تولد امیرحسینی پذیرفته است (سادات ناصری، ۱۳۵۰: ۱۳۵۳).

۳- خواندمیر تاریخ وفات امیرحسینی را ۷۱۷ قمری (۱۳۵۳، ج ۲: ۳۷۹)، دولت‌شاه آذربیکدلی و اوحدی بلیانی ۷۱۹ قمری (دولت‌شاه سمرقندی، ۱۳۶۶: ۱۶۸)؛ (آذر بیگدلی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۵۹۹)؛ (اوحدی بلیانی اصفهانی،

۱۳۸۹، ج ۲: ۱۱۱۵) و حاجی خلیفه ۷۷۰ قمری (۱۴۰۲، ج ۲: ۹۴۷) ذکر کرده‌اند. البته حاجی خلیفه درباره تاریخ وفات امیر حسینی دو تاریخ ۷۱۸ و ۷۷۰ را ذکر می‌کند که به‌یقین تاریخ دوم نادرست است.

۴- عین‌القضات از قول حلاج می‌نویسد: «مَا صَحَّتِ الْفُتُوَّةُ إِلَّا لِأَحْمَدَ وَ إِبْلِيسَ» (عین‌القضات همدانی، بی‌تا: ۲۲۳).

۵- البته در غرب هم ستایش از ابلیس وجود دارد؛ چنان‌که اونا مونو از ابلیس با تعبیرات «مقتدای همه خردمندان» و «خردمند کبیر» یاد کرده است (اونا مونو، ۱۳۸۵: ۱۵۱).

۶- از دید مدافعان ابلیس حتی اگر دستور خداوند را به وی نوعی امر بدانیم، آن امر ابتلا است نه امر ارادت. در این باره بایزید بسطامی از ابلیس می‌پرسد: «یا مسکین! با این زیرکی چرا امر حق را دست برداشتی؟ گفت: یا بایزید! آن «امر ابتلا» بود نه «امر ارادت». اگر امر ارادت بودی، هرگز دست برداشتمی» (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۱۵۸).

۷- در منطق‌الطیر آمده است:

قدسیان را عشق هست و درد نیست درد را جز آدمی درخورد نیست
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ۱۱۸۳)

۸- حدیثی که امیر حسینی از پیامبر^(ص) نقل کرده به‌صورت «بُعِثْتُ لِرَفْضِ الْعَادَاتِ» در نامه‌های عین‌القضات نیز آمده است (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۵۶).

منابع

- ۱- آذریبگدلی، لطفعلی بیگ بیگدلی (۱۳۷۷). آتشکده، تصحیح حسن سادات ناصری، تهران: امیرکبیر.
- ۲- ابن سینا (۱۳۶۳). اشارات و تنبیهات، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
- ۳- ابوطالب مکی (۱۹۹۵م). قوت القلوب، کوشش سعید نسیب مکارم، بیروت: دار صادر.
- ۴- ابونصر سراج طوسی (۱۳۸۸). اللمع فی التصوف، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر، چاپ دوم.
- ۵- احمد جام (۱۳۸۹). بحار الحقیقه، تصحیح حسن نصیری جامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۶- ----- (۱۳۸۷). روضه‌المدنیین، تصحیح علی فاضل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- ۷- امیر حسینی هروی (۱۳۵۲). طرب‌المجالس، اهتمام سید علیرضا مجتهدزاده، مشهد: کتابفروشی

باستان.

- ۸- ----- (۱۳۷۱). *مثنوی‌های عرفانی*، تصحیح سید محمد ترابی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۹- اوحدی بلیانی اصفهانی، تقی‌الدین محمد (۱۳۸۹). *عرفات العاشقین و عرصات العارفین*، تصحیح ذبیح‌ا... صاحبکار و آمنه فخر احمد، تهران: میراث مکتوب.
- ۱۰- اونامونو، میگل (۱۳۸۵). *درد جاودانگی*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: ناھید، چاپ هفتم.
- ۱۱- براون، ادوارد (۱۳۵۷). *تاریخ ادبی ایران، از سعدی تا جامی*، ج ۳، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر، چاپ چهارم.
- ۱۲- توکلی، حمیدرضا (۱۳۸۹). *از اشارت‌های دریا*، تهران: مروارید.
- ۱۳- جامی، عبدالرحمان (۱۳۸۵). *نفحات الانس*، تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات، چاپ سوم.
- ۱۴- حاجی خلیفه (۱۴۰۲). *کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون*، بیروت: دارالفکر.
- ۱۵- حسین‌پور، علی (۱۳۸۳). «تولد دوباره (مرگ پیش از مرگ در عرفان و ادب فارسی)»، *فصلنامه مطالعات و تحقیقات ادبی*، سال ۱، شماره ۱ و ۲، ۲۵ - ۴۶.
- ۱۶- حکمت، فروغ (۱۳۴۰). *عقاید و آثار میرحسینی سادات هروی*، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی.
- ۱۷- ----- (۱۳۴۲). «سرگذشت و آثار میرحسینی سادات هروی»، *مجله وحید*، دوره دوازدهم، شماره اول، ۴۳ - ۵۰.
- ۱۸- خواندمیر، غیاث‌الدین (۱۳۵۳). *حبيب السیر فی اخبار افراد بشر*، تهران: کتابفروشی خیام، چاپ دوم.
- ۱۹- دولتشاه سمرقندی (۱۳۶۶). *تذکره الشعراء*، به‌همت محمد رضائی، تهران: کلاله خاور، چاپ دوم.
- ۲۰- رازی، امین احمد (بی‌تا). *هفت اقلیم*، تصحیح جواد فاضل، تهران: کتابفروشی علی‌اکبر علمی و ادبیه.
- ۲۱- روزبهان بقلی (۱۳۷۴). *شرح شطحیات*، تصحیح هنری کربن، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ سوم.
- ۲۲- ----- (۱۳۶۶). *عبر العاشقین*، تصحیح هنری کربن و محمد معین، تهران: منوچهری، چاپ سوم.
- ۲۳- ریتر، هلموت (۱۳۷۷). *دریای جان ج اول*، ترجمه عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبوردی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، چاپ دوم.
- ۲۴- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۶). *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.

- ۲۵- ----- (۱۳۶۶). سرنی، تهران: علمی، چاپ دوم.
- ۲۶- زمچی اسفزاری، معین‌الدین محمد (۱۳۳۸). *روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات*، تصحیح سید محمدکاظم امام، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۷- سادات ناصری، حسن (۱۳۵۰). «مولانا و امیرحسینی هروی»، *مجله وحید*، دوره نهم، شماره نهم، ۱۳۵۲-۱۳۶۳.
- ۲۸- سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۸). *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر، چاپ دوم.
- ۲۹- سعادت‌الحکیم (۱۴۰۱). *المعجم الصوفی*، بیروت: دندره.
- ۳۰- سمنانی، علاء‌الدوله (۱۳۶۶). *چهل مجلس*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: ادیب.
- ۳۱- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۰). «از عرفان بایزید تا فرمالیسم روس»، *فصلنامه هستی*، سال دوم، دوره دوم، شماره ۳، ۱۲-۲۸.
- ۳۲- ----- (۱۳۷۳). *در اقلیم روشنائی*، تهران: آگاه.
- ۳۳- ----- (۱۳۸۶). *قلندریه در تاریخ*، تهران: سخن.
- ۳۴- شمس، محمدجواد (۱۳۸۰). «امیرحسینی»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج دهم، ۲۵۶-۲۵۹.
- ۳۵- شمس تبریزی (۱۳۷۷). *مقالات*، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، چاپ دوم.
- ۳۶- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۳). *تاریخ ادبیات در ایران*، ج ۳، تهران: فردوس، چاپ دوم.
- ۳۷- عثمانی، ابوعلی حسن بن احمد (۱۳۷۴). *ترجمه رساله قشیریّه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
- ۳۸- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۸۵). *منطق الطیر*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ سوم.
- ۳۹- عین‌القضات همدانی (بی‌تا). *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران، تهران: کتابخانه منوچهری، چاپ دوم.
- ۴۰- ----- (۱۳۷۷). *نامه‌ها*، به اهتمام علی‌نقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: اساطیر.
- ۴۱- غزالی، احمد (۱۳۵۹). *سوانح*، تصحیح نصر... پورجوادی، تهران: بنیاد و فرهنگ ایران.
- ۴۲- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۱). *احادیث مثنوی*، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- ۴۳- لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۷). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح محمدرضا

- برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار، چاپ هفتم.
- ۴۴- مایل هروی، نجیب (۱۳۴۴). شرح حال و آثار امیرحسینی غوری هروی، افغانستان: وزارت اطلاعات و کلتور.
- ۴۵- محمد بن منور (۱۳۷۶). اسرارالتوحید، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه، چاپ چهارم.
- ۴۶- محمدی آسیابادی، علی (۱۳۹۰). مولوی و اسرار خاموشی، تهران: سخن.
- ۴۷- مستملی بخاری، ابوالرہیم اسماعیل بن محمد (۱۳۷۳). شرح التعرّف لمذهب التصوّف، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر، چاپ دوم.
- ۴۸- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۶۹). فیه مافیہ، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، چاپ ششم.
- ۴۹- ----- (۱۳۶۳). کلیات شمس، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- ۵۰- ----- (۱۳۷۷). مثنوی معنوی، تصحیح عبدالکریم سروش، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- ۵۱- ----- (۱۳۸۷). غزلیات شمس تبریز، مقدمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ دوم.
- ۵۲- مینوی، مجتبی (۱۳۶۷). احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی به ضمیمه منتخب نورالعلوم، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ چهارم.
- ۵۳- نجم رازی (۱۳۸۰). مرصاد العباد، اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: علمی فرهنگی، چاپ نهم.
- ۵۴- نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۸). الانسان الکامل، تصحیح ماریژان موله، تهران: طهوری، چاپ نهم.
- ۵۵- نیکلسون، رینولد. آلن (۱۳۷۴). تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ دوم.
- ۵۶- واله داغستانی، علیقلی (۱۳۸۴). ریاض الشعراء، تصحیح سید محسن ناجی نصرآبادی، تهران: اساطیر.
- ۵۷- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۹). کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش، چاپ پنجم.
- ۵۸- همایی، جلال‌الدین (۱۳۷۶). مولوی نامه، تهران: مؤسسه نشر هما، چاپ نهم.