

تحلیل اشعار نسیمی شروانی در مقایسه با اشعار عطار نیشابوری در باب توحید

عاطفه بانک*

مربی دانشگاه پیام نور مهدی شهر سمنان

مهدی افتخار

استادیار دانشگاه علوم پزشکی سمنان

چکیده

مسئله توحید و بحث وحدت از مهم‌ترین مباحث ادبیات عرفانی فارسی است. در گذشته عرفان اسلامی، عارفان شاعر، از وحدت به زبان نظم سخن می‌گفتند. نسیمی شروانی از خلفای فضل‌الله حروفی از شاعران آذری زبانی است که به فارسی و عربی نیز شعر می‌سروده است. اشعار فراوانی در مبحث توحید عرفانی و شهود وحدت در کثرت از او در دست است که برخی در ظاهر مشعر به انسان خدایی است. در افق وحدت است که سالک همه جا حتی در وجود خود، خدا را می‌بیند. شهود وحدت در مسیر عرفان عملی، در عرفان نظری وحدت وجود را نتیجه می‌دهد. مشکل بودن تعبیر از شهودهای عرفانی، عارفان را بر آن داشت تا از زبان نظم برای بیان مشاهدات خود استفاده کنند. گزارش عطار از شهود وحدت و تحلیل آنان از وحدت وجود در مقایسه با اشعار عمادالدین نسیمی شروانی نشان می‌دهد همان حقایقی را که آنان در باب وحدت در قالب های شعری بیان نموده‌اند، نسیمی نیز در قالب غزل و ترجیع بند و غیره به شیوایی تمام بیان کرده است. برخی از اشعار نسیمی که در ظاهر به انسان خدایی اشعار دارد را می‌توان شطحیاتی دانست که در اثنای سلوک از سالک سرمی‌زند و گویای حال سکر و مقام فنای وی می‌باشد.

کلید واژه: نسیمی شروانی، عطار نیشابوری، توحید، وحدت وجود، وحدت شهود

۱- مقدمه

نسیمی در شماخی از شهرهای شیروان به دنیا آمد (۷۴۰ هجری) و بدین جهت است که گاهی او را نسیمی شیروانی نامیده‌اند. عمادالدین نسیمی در عرفان از شاگردان فضل‌الله استرآبادی (متخلص به نعیمی) است. وی از شاعران و عارفان برخاسته از مکتب حروفیه است. مکتب حروفیه بر اساس تعالیم شیخ فضل‌الله نعیمی استرآبادی شکل گرفت. آن‌ها در شرح وقایع عالم و اسرار هستی از ۳۲ حرف الفبای فارسی بهره می‌برده‌اند. نسیمی اصالتاً ترک زبان بود و با اشعار ترکی و فارسی و عربی خود نقش بسزایی در گسترش اندیشه‌های فضل‌الله نعیمی داشت. اسم اصلی او علی بود و ابتدا در آذربایجان (باکو) می‌زیست (گولپینارلی، ۱۳۷۴: ۱۱) عسقلانی (عسقلانی، ۱۹۷۱: ۲، ۲۱۹)، سخاوی (سخاوی، ۱۹۳۷: ۶، ۱۷۳). و حنبلی (الحنبلی، ۱۹۸۶: ۷، ۱۴۴) هم، لقبش را عمادالدین نوشته‌اند. در یکی از کهن‌ترین نسخه‌های دیوان فارسی وی، عبارت زیر آمده است: «دیوان فارسی حضرت سلطان‌العارفین و برهان‌المحققین و مالک طه و یس، ابوالفضل امیر سید نسیمی - قَدَسَ اللهُ سِرَّهُ الْعَزِيزِ-» (کتابخانه شماره ۲ مجلس شورای اسلامی، ش ۳۶۳ و نسیمی، ۱۳۵۰: ۳۸) نسیمی گویا نخستین خلیفه فضل‌الله بوده است. از این رو، او را امیر نامیده‌اند. این عنوان در تذکره مجالس‌العشاق و منابعی چون استوانامه و عرش‌نامه نیز آمده است. (نسیمی، ۱۳۸۷، مقدمه)

آن چه از اشعار نسیمی برمی‌آید این است که وی در فلسفه، کلام، منطق، هیئت، نجوم، طب و ریاضی ید طولایی داشته و از اصطلاحات این علوم در اشعار خود استفاده کرده است. در تذکره‌ها او را «عاشق غریب، عالم کامل، فاضل محدث، نکته‌دان و عارف» نامیده‌اند. (مدرس تبریزی، ۱۳۶۹: ۴، ۱۹۳)

به خاطر انتقادهای صریح نسیمی از وضع موجود جامعه به بهانه‌های مذهبی او را در شهر حلب به دار آویختند و پوست از تن باز کردند. خود او در اشعارش می‌آورد:

چون شد از دولت عشق تو نسیمی منصور وقت آن است که سر در سر دار اندازد!

(نسیمی، ۱۳۵۰: ۲۸۵)

کتاب بشارت‌نامه که در سال ۸۱۱ هـ. تألیف شده، تاریخ شهادت وی را ۸۰۷ هـ نقل کرده است.

عمادالدین نسیمی یکی از بزرگ‌ترین شاعران عرفانی زبان‌های ترکی‌تبار از اواخر قرن ۱۴ میلادی تا اوایل قرن ۱۵ میلادی به شمار می‌رود. "Seyid Imadeddin Nesimi". Encyclopædia Britannica. ۲۰۰۸. Retrieved ۰۹-۰۱-۰۹ نسیمی دیوانی به زبان ترکی آذربایجانی، دیوانی به زبان فارسی و اشعاری به زبان عربی نیز داشته‌است. دیوان نسیمی حاوی قالب‌های متنوع شعری از قبیل غزل، قصیده، ترجیع بند و رباعی است. بسیاری از غزلیات وی از لحاظ شیوایی و پختگی ادبی با اشعار حافظ قابل مقایسه است.

سازمان بین‌المللی یونسکو به خاطر کوشش‌های وی در اشعار انسانی و صلح جهانی در سال ۱۹۷۳ این سال را سال نسیمی اعلام کرد. <http://www.unesco.org/new/en/unesco-courier/in-focus/poetry>

موضوع توحید و شهود عرفانی وحدت از مهم‌ترین مضامین اشعار نسیمی است. بحث وحدت وجود از مهم‌ترین مباحث عرفان نظری است و همچنین در عرفان عملی از چگونگی رسیدن به شهود این وحدت سخن گفته می‌شود. در گذشته عرفان اسلامی هر عارفی به زبانی از درک و تجربه خود از وحدت سخن گفته است. زبان شعر بهترین زبان برای بیان تجربیات عرفانی بوده است، از این جهت است که عارفانی مانند عطار و مولانا که سرآمد دیگران در وجد و حال عرفانی‌اند عمده آثار خود را در قالب نظم در آورده‌اند. درباره عطار و مولانا بسیار سخن گفته شده است اما شاعران دیگری نیز هستند که اشعارشان از لحاظ سبک و محتوا کمتر از آن‌ها نیست، ولی کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند. از میان این شاعران می‌توان از نسیمی شروانی نام برد. آنچه در این مقاله مورد توجه است اشعار توحیدی نسیمی است. خصوصاً اشعاری که امروزه برخی را بر آن داشته تا اعتقاد به خدایی خود یا خدایی انسان را به وی نسبت دهند. روش ما تحلیل و بررسی درک از توحید و گزارش آن در اشعار نسیمی در مقایسه با اشعار عطار نیشابوری و روشن نمودن مقصود آنان در این زمینه است. همچنین از شواهدی که در تعبیرات و اصطلاحات عرفانی یافت می‌شود استفاده خواهیم کرد. درباره نسیمی و جایگاه ادبی و اجتماعی او پژوهش‌هایی انجام شده است، اما در باره جنبه‌های توحیدی اشعار او هنوز پژوهشی صورت نگرفته است.

۲- توحید در اشعار عطار نیشابوری و نسیمی شروانی

عطار در کتاب منطق‌الطیر خود به تفصیل و با جزئیات زیاد مسیر سلوک تا رسیدن به مقام توحید و فنا را به نظم در آورده است. عطار هفت مرحله مشخص را باز می‌نماید: «طلب»، «عشق»، «معرفت»، «استغناء»، «توحید»، «حیرت» و «فنا». سه مرحله آخر مربوط به مسئله مورد نظر ما است. در حقیقت این سه مرحله با هم در آمیخته است چرا که با رسیدن به توحید، سالک دچار حیرت می‌شود و با کمال یافتن آن فنا رخ می‌دهد که می‌توان نام آن را خودباختگی در وحدت نهاد. عطار در توضیح توحید می‌گوید:

مرد سالک چون رسد این جایگاه	جایگاه و مرد برخیزد ز راه
گم شود زیرا که پیدا آید او	گنگ گردد زانک گویا آید او
جزو گردد کل شود، نه کل نه جزو	صورتی باشد صفت نه جان نه عضو
گرچه این کس نیست، کل هم این کس است	گرو جودست و عدم هم این کس است

(عطار، ۱۳۷۰: ۲۰۶)

یعنی فردانیت سالک از میان رفته اما در ظاهر به طور تناقض‌آمیزی در حالی که وجود ندارد، عین کل هستی شده است. در ادامه، عطار درباره احساس سالک از خودش در این حال می‌گوید:

من ندانم تو منی یا من تو ام
تا توی بر جاست در شرک است یافت
تو در او گم گرد توحید این بود
محو گشتم در تو و گم شد دوی
چون دوی بر خاست توحیدت بتافت
گم شدن گم کن تو تفرید این بود.

(عطار، ۱۳۷۰: ۲۰۷)

پس مشخصه اصلی توحید گم کردن خود در خداست و در این حال هم هست و هم نیست، هم چیزی نیست و هم همه چیز است.

نسیمی در این باب می گوید:

دوئی شرک است از آن بگذر موحد باش و یکتاشو
سر توحید اگر داری چو یک رنگان سودائی
وجود ما سوی الله را به لا بگذار و آلا شو
در آ در حلقه زلفش ز یک رنگان سودا شو

(همان: ۱۹۰)

عبدالرزاق کاشانی در شرح عبارات خواجه عبدالله انصاری می گوید: توحید تنزیه خداوند از این است که هر چیزی غیر از خداوند شاهد وجود او در نظر گرفته شود؛ هر چند مشاهده ظهور در قوالب و صور تجلیات گوناگون با توحید مذکور منافاتی ندارد. بنابر این موحد واقعی کسی است که مشاهده کند خداوند ازلاً و ابداً گواه وجود خود است و در اثبات وجود و وحدت او نیازمند هیچ امر حادثی، اعم از امور خارجی یا ذهنی نیست. (کاشانی، عبد الرزاق، ۱۳۷۲: ۶۰۷ تا ۶۱۰)

نسیمی در ضمن غزلی می گوید:

عین وجود جمله شد شاهد و هم شهید خود
عارف ذات خود چو شد یافت ز ذات حق لقا

(نسیمی، ۱۳۵۰: ۲۵۹)

و جای دیگر می گوید:

در ظاهر و باطن به مجازی و حقیقت
پس هست تجلی گه حق آدم خاکی
داننده و بیننده به جز فضل علا نیست...
در صورت او دیده کسی را که ریا نیست

(همان: ۲۷۱)

این در واقع بیانی از مشاهده «وحدت در کثرت» است، بعلاوه که بیننده هم، خود خداست، یعنی همان توحیدی که عطار و خواجه از آن سخن گفتند.

نسیمی در جای دیگر گوید:

ای نسیمی منزل وحدت مقام عارف است
کز سر تحقیق می داند همه اشیا یکی است

(نسیمی، ۱۳۶۲: ۳۱۲)

عطار در فصل بعد بر حالت حیرت سالک در مرحله توحید پرداخته و در بیان آن می گوید:

بعد از این وادی حیرت آیدت
گر بدو گویند مستی یا نه ای
کار دایم درد و حسرت آیدت
نیستی گویی که هستی یا نه ای
در میانی یا برونی از میان
بر کناری یا نهانی یا عیان

فانی یا باقیی یا هر دویی
یا نه ای هر دو تویی یا نه تویی؟
گوید اصلا می‌ندانم چیز من
وان ندانم هم ندانم نیز من!

(عطار، ۱۳۷۰: ۲۱۰)

ملاحظه می‌شود که حیرت حالتی درآمیخته با درک توحید است. خصوصیت اصلی این حیرت، گیجی و سردرگمی در تفسیر و بیان حال توحید است:

در تعجب شدم که هر دو یکی است
یا یکی بد دو می نمود مگر؟!

(نسیمی، ۱۳۵۰: ۱۳۲)

عطار کمال توحید، یعنی فنای فی الله را با عنوان فقر و فنا چنین بیان می‌کند:

بعد از آن وادی فقر است و فنا
کی بود اینجا سخن گفتن روا
عین وادی فراموشی بود
لنگی و کسری و بیهوشی بود
بحر کلی چون به جنبش کرد رای
نقش‌ها بر بحر کی ماند به جای
دل در این دریای پر آسودگی
می نیابد هیچ جز گم بودگی
نبود او و او بود چون باشد این؟!
از خیال و عقل بیرون باشد این!
آن زمان کز خود رهایی باشم
بی خودی عین خدایی باشم
هر که او رفت از میان اینک فنا
چون فنا گشت از فنا اینک بقا

(عطار، ۱۳۷۰: ۲۱۰ تا ۲۲۱)

بنابر این مشخصه اصلی فنا از نظر عطار غرق شدن در دریای وحدت خداوند است که با بی‌خودی و خدابین شدن کامل همراه است. یعنی از لحاظ شناختی مقام توحید با دیدن خدا در همه چیز و مقام فنا با ندیدن خود و دیدن خدا در وجود خود همراه است.

نسیمی در غزلی در همین رابطه گوید:

در خرابات پیر عشقم گفت
اندرون آنچه می‌کنی بر در؟
ساغری بود پر ز دردی درد
داد ساقی مرا و گفت بخور
چون بخوردم از آن یکی جامی
زود ساقی مرا گرفت به بر
دیده بگشادم و یکی دیدم
ساقی و خویش را به هم یک سر
در تعجب شدم که هر دو یکی است
یا یکی بد دو می نمود مگر؟!
گاه شاهد بدم گهی مشهود
گاه ساقی بدم گهی ساغر
من نیم هر چه هست جمله هموست
من ندانم جز این بیان دگر
شد نسیمی ز خویشتن فانی
در فروغ جمال آن دلبر

(نسیمی، ۱۳۵۰: ۱۳۲)

همچنین گوید:

گر طالب بقایی اول فنا طلب کن
و اندر فنای مطلق عین بقا طلب کن

ای طالب هویت فانی شو از انیت
گر چشم و گوش داری می زن تو دست و پای
اینجا ببین خدا را آنجا خدا طلب کن...
بی چشم و گوش می جویی دست و پا طلب کن
(نسیمی، ۱۳۵۰: ۱۸۸)

به این ترتیب روشن می شود تمام عناصر موجود در گزارش عطار از توحید و فنا، در اشعار نسیمی قابل بازنمایی است. خواجه عبدالله انصاری نیز در توضیح فنا می گوید: «فنا اضمحلال مادون حق در علم است، ابتدا با انکار و پس از آن از روی حقیقت» عبدالرزاق کاشانی در شرح آن می گوید: «اضمحلال ما دون حق در علم» یعنی بداند حق عین وجود از آن حیث که وجود است می باشد. و انکار، یعنی به خاطر این که حق را عین همه چیز می بیند موجودیت همه چیز غیر حق را انکار کند. و مرحله «اضمحلال مادون حق از روی حقیقت» یعنی به همراه مشاهده فنا می بیند موجودیت مادون حق، حقیقت حق را با خود حق می یابد. پس حق را با حق عین همه چیز می یابد و در دید او برای غیر حق موجودیتی باقی نمی ماند و تنها موجود فقط حق خواهد بود. (کاشانی، عبد الرزاق، ۱۳۷۲: ۵۷۴-۵۷۸)

بنابراین درباره توحید و چگونگی رسیدن به آن می توان گفت از نظر عطار و نسیمی عملاً رسیدن به توحید از مسیر عشق و مستی عرفانی و فنا می گذرد و یا با آن همراه است. هر چند عطار فقر و فنا را پس از توحید و حیرت قرار می دهد؛ اما با توجه به عناصر مشترکی که در توضیحات عطار از سه وادی توحید، حیرت و فنا وجود دارد، می توان نتیجه گرفت که در تجربه او این سه، ملازم هم و یک مرتبه درهم تنیده اند. متلاشی شدن انانیت، گم شدن در خدا و کَلِّت هستی و یکی بین شدن در توضیح هر سه وادی وجود دارد. پس فنا یک مقام و منظر و افق دید است که با معرفت نسبت به وحدت وجود الهی و هالک و فانی بودن فی نفس غیر حق همراه است.

توضیحی که نسیمی و عطار برای مطابق بودن وحدت خداوند و وحدت حقیقت انسان داده اند هر چند در ابتدا و در دید سطحی «انسان خدایی» (Human is God) یا «انسان مداری» (Humanism) مدل غربی یا ماتریالیستی را برای برخی به ذهن متبادر کرده است؛ اما در واقع از این حقیقت پرده برمی دارد که وحدت وجود تنها مستند به یک شهود شخصی نیست. بلکه از لحاظ عقلی نیز حقیقتی معقول و قابل دفاع است. همین حقیقت محقق در عرصه هستی است که در دیده حقیقت بین انسان رسته از وهم و خیال کثرت، به شهود رسد. خصوصاً که انسان خود، برترین آیینی حق و مظهر تمام نمای اسماء الهی است: «عَلَّمَ الْأَدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره/۳۱) نسیمی گوید:

چشم ما بینا به حق شد ما به حق بینا شدیم
چون کمال معرفت گشتیم از فضل اله
در محیط قل هو الله احد گشتیم غرق
نقطه پرگار هستی بی سرو پا یافتیم
صورت خود یافتیم آیینی اشیا شدیم
عالم تعلیم و علم عَلَّمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا شدیم...
لاجرم در ملک وحدت واحد و یکتا شدیم
ز آن جهت چون دور دایم بی سروبی پا شدیم
(نسیمی، همان: ۱۶۴)

انسان نیز بخشی از جهانی است که به تمامه ظهور حق است اما انسان گل سرسبد آن به شمار می‌رود. عارف، خدا را در خود می‌بیند خود را فانی در ذات او می‌یابد:

تا ابد با عشق رویت یک دلیم و یک جهت زان که در حسنت نباشد تا ابد همتا یکی
ای نسیمی منزل وحدت مقام عارفی است کز سر تحقیق می‌داند همه اشیا یکی است

(نسیمی، ۱۳۵۰: ۲۲۱)

در اشعار نسیمی و خصوصا در ترجیع‌بندش تمام خصوصیات انسان کامل آن چنان که عارفانی مانند ابن عربی بیان کرده‌اند دیده می‌شود (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۴۳۶-۴۴۷). وی در ترجیع‌بندی در باب توحید و جایگاه انسان در آن گوید:

ما مظهر ذات کبریائیم	ما جام جم جهان نمائیم
ای تشنه بیا که در حقیقت	ما آب حیات جان فزائیم
ای در غلط از ره دو بینی	آیا تو کجا و ما کجاییم
معلوم‌شود که غیر حق نیست	از چهره نقاب اگر گشاییم...
زلفت چو دلیل ماست امروز	در سایه دولت هماییم
ظاهر شود آفتاب وحدت	از مشرق غیب اگر برآییم..
در عالم بی چرا و بیچون	بیچون و چگونه و چرااییم
روح القدسیم و اسم اعظم	روحنی که دمیده‌شد در آدم
ای صورت غیر بسته در دل	سهو و غلط تو هست از اینجا
در ظاهر و باطن دو عالم	ماییم همه نهان و پیدا
ای بی خبر از جهان وحدت	بگذر ز دویی و باش یکتا
قطع نظر از وجود خود کن	از نفی و ثبوت و لا و الا
ای طالب ذات حق خدا را	گر می‌طلبی نشانه ماییم
بی حد و کرانه ایم اگر چه	حد همه و کرانه ماییم...
چون از گل آدم ای نسیمی	ترکیب وجود ما شد انشا
روح القدسیم و اسم اعظم	روحی که دمیده شد در آدم

(نسیمی، ۱۳۵۰: ۲۲۸-۲۳۴)

به این ترتیب از نظر نسیمی آب حیات، اسم اعظم، مظهر ذات کبریایی، صورت خدا و حتی روح القدس جلوه‌ای از انسان کامل است. حقیقت انسان اگر از مشرق غیب برآید آفتاب وحدت ظاهر می‌شود. گوهر لامکان و گوهر همه اشیا و ظاهر و باطن در دو عالم انسان است که مظهر تام خداست. در عرفان اسلامی این همان «حقیقت محمدیه» (Mohammedan reality) بوده که تجلی اول الهی و مبدأ و حاوی دیگر تجلیات است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۱۵)

چنان که در اشعار نسیمی ملاحظه شد از نظر او رسیدن و مشاهده همه حقایق مذکور با خالی-

شدن از خود و فانی شدن در خدا و رسیدن به توحید امکان پذیر است. یعنی با معرفت حقیقت موجودات و معرفت نفس انسانی که مظهر تمام‌نمای خداست. این همان مشاهده وحدت در کثرت و مقام توحید عطار است.

بنابراین آنچه از مشاهده خود در عبارات نسیمی و دیگر عارفان وجود دارد و در مواردی که علی‌الظاهر به صورت مبالغه آمیزی مشغول ستایش خود و یا «آدم» است، به خاطر تلازمی است که خودشناسی با خداشناسی دارد: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲، ۳۲) نه این که خود انسان در قبال خداوند شیئیت و موجودیتی داشته باشد. نسیمی درباره این تلازم می‌گوید:

در عالم توحید چه پستی و چه بالا	در راه حقیقت چه مسلمان و چه ترسا
در نقش‌وصفت نام‌ونشانی نتوان یافت	آنجا که کند شعشعه ذات تجلا
در روی تو ار ذات بود غایت کثرت	وحدت بود آن لحظه که پیوست بدانجا
انجام تو آغاز شد آغاز تو انجام	چون دایره را نیست نشانی ز سر و پا
بشناس تو خود را و شناسای خدا شو	روشن شود ای خواجه تو را سر معما

(نسیمی، ۱۳۵۰: ۲۵۹)

جای دیگر گوید:

گر نبودی مظهر ذات خدا آدم کجا	مستحق سجده گشتی او ز علام علیم
آتش رخسار آدم بود بی روی و ریا	آن که می‌گفت از درخت‌سبز اناالله باکلیم

(نسیمی، ۱۳۶۳: ۲۳۲)

از نظر نسیمی انسان وجه تمام‌نمای حق است، نه خود حق. وی در غزلی می‌گوید:

مرغ عرشیم وقاف خانه ماست	کن فکان فرش آشیانه ماست
جعد مشکین زلف وجه الله	دام دل خال وعین خانه ماست
بینشان ره به ذات حق نبوی	آن نشان سوی نشانه ماست
گر طلبکار ذات یزدانی	وجه بی‌عذر و بی‌بهبانه ماست

(نسیمی، ۱۳۵۰: ۴۸)

در اینجا نظر وی درباره وجه‌الله بودن انسان کامل قابل ملاحظه است. «وجه بی‌عذر و بی‌بهبانه ما» اشاره به این مطلب است که باطن اولیای الهی و انسان کامل «وجه‌الله» (Godscountenance) است. در حدیث مروی از امام صادق (ع) است که «تحن وجه الله» (صدوق، ۱۳۷۵: ۱۵۹ و مجلسی، ۱۴۰۳: ۴، ۶).

عارف در وجود خود خدا را می‌بیند و آیات الهی را مطالعه می‌کند و خود را آینه‌ای می‌سازد که در آن خدا دیده می‌شود و تنها مرآتیتش لحاظ می‌شود؛ با از بین رفتن خود و تجلی الهی در وجود عارف او خود را گم می‌کند و در عین حال خدا را می‌یابد یعنی خدا را در خود و خود را در خدا می‌یابد. این که «تو نباشی و همه تو باشی» و این که شخص خدا بین شده و در عین حال خود بین،

در ظاهر متناقض و «شطح» (Ecstatic phrase) می‌نماید، اما در حقیقت از آنجا ناشی شده است که از دید وجودشناسانه (Ontology)، انسان از خود موجودیتی ندارد و مظهر و آینه تمام نمای حق است؛ و از دید معرفت‌شناسانه (Epistemology)، با نابودی خودیت سالک و فنای در حق و سپس بقای به حق، چنین کسی در وجود خود فقط حق را می‌بیند و در این مقام گزارش از خود در واقع گزارش از حق است:

جمال کعبه‌وصلش هوس‌داری اگر دیدن تورافرض است ای عاشق که روی از خود بگردانی
نسیمی در رخ خوبان جمال‌الله می‌بیند بیا بشنو ز گفتارش بیان سر سبحانی
(نسیمی، ۱۳۶۳: ۳۰۶)

از اینجا روشن می‌شود که بحث خدایی انسان یا شخص عارف منتفی است و اما بنا به وحدتی که بر عالم حاکم است: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید/۳) همه چیز و خصوصاً انسان مظهر صفات الهی است: چنانکه شبستری می‌گوید:

در آدر وادی ایمن که ناگاه درختی گویدت انی انا الله
روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیکبختی؟
هر آن کس را که اندر دل شکی نیست یقین‌داند که هستی جز یکی نیست
جناب حضرت حق را دویی نیست در آن حضرت من و ما و تویی نیست.

(لاهیجی، ۱۳۳۷: ۳۶۸-۳۷۸)

اگر اول و آخر و ظاهر و باطن همه چیز را خدا پر کرده است و این انسان است که حقیقتش عین آگاهی است، بنابراین تعجبی ندارد که این حقیقت را عارف که تحقق حقیقت انسان است (ابن عربی، بی تا: ۴، ۴۵۱) به چشم دل مشاهده کند و از آن سخن بگوید.

در مطالعه اشعار ابن‌فارض نیز خواننده مردد می‌ماند که گوینده کیست و او از زبان که سخن می‌گوید؟! آیا گوینده خود اوست، خدا و یا متن حقیقت است که از خود خبر می‌دهد؟! دائماً گوینده در این سه حالت در گردش است. در این چنین شعر گفتن، تعمدی در کار نیست، بلکه گویای همان ترددی است که در اثر نابودی خود و محو در حقیقت و مخلوط شدن شخصیت فرد با متن حقیقت رخ می‌دهد. خود او حالت فنای خود را در حال «صحو بعد المحو»، (Sobriety after effacement) توضیح داده است:

ففی الصحو بعد المحو لم اک غیرها و ذاتی بذاتی اذ تحلت تجلتی

(ابن‌فارض، ۱۳۶۷: ۴۲)

۳- شطحیات (Ecstatic phrase) نسیمی

برخی اشعار تند نسیمی در این باره خود یا انسان را باید از نوع «شطح» دانست که مربوط به مجذوبین در اواسط سلوک است:

منده سیغار ایکی جهان من بوجهانه سیغمازام گوهر لامکان منم کون و مکانه سیغمازام

هر چند دو جهان در وجود من گنجیده، من در این دنیا جای نمی‌گیرم. من گوهر لامکان هستم که در کائنات و مکان‌ها نمی‌گنجم (نسیمی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۲۰۱) و جای دیگر گوید:

من گنج لامکانم در لامکان نگنجم	برتر ز جسم و جانم در جسم و جان نگنجم
من بحر بیکرانم حد و جهت ندارم	من سیل بس شگرفم در ناودان نگنجم
من نقش کایناتم من عالم صفاتم	من آفتاب ذاتم در آسمان نگنجم

(نسیمی، ۱۳۵۰: ۱۵۲)

و در ضمن ترجیع‌بند مذکور می‌گوید: ماییم جهان لی مع الله / ما اعظم شأنی الله الله (همان: ۲۳۲) که «ما اعظم شأنی» به «سبحانی ما اعظم شأنی» گفتن با یزید بسطامی در مقام شطح اشاره دارد.

واقعیت این است که چنان که عارف بزرگی مانند علاءالدوله سمنانی در جواب نامه عبدالرزاق کاشانی توضیح می‌دهد، حال مستی عرفانی مربوط به مرحله «تلوین» (Chenging of statutes) سالک است و در مرحله «تمکین» (Confirmation) دیگر چنین حالات و کلمات ناشی از آن در سالک وجود ندارد. همچنین پس از «فنا» مقام کامل‌تری وجود دارد که «صحو بعد المحو» و «جمع الجمع» (Perfect union) است و در آن مقام، عارف هم وحدت را مشاهده می‌کند و هم کثرت را و در عین فنا، بی‌خود نیست و می‌داند کجا چه بگوید و شئون مراتب هستی و از جمله شأن عالم کثرت را رعایت می‌کند؛ و لذا در عبارات او شطح نخواهد بود و عباراتش با عبارات شریعت هم در باطن و هم در ظاهر منطبق خواهد بود. (سمنانی، ۱۳۶۲، ۲۳۰) در هر حال، هر چند شطح‌گویی بیانی است از حالاتی که به سادگی قابل بیان نیست، اما نشان‌دهنده عدم پختگی عارف یا بی‌مبالاتی در سیرنگهداری اوست.

نسیمی در ترجیع‌بندی که «روح القدسیم و اسم اعظم / روحی که دمیده شد در آدم» در آن تکرار می‌شود، هر چند مقامات فراوانی برای خود و امثال خود ذکر می‌کند اما در بند اولش می‌گوید:

شاهنشاه اعظمیم اگر چه	در کشور نیستی گداییم
زلفت چو دلیل ماست امروز	در سایه دولت هماییم

(نسیمی، ۱۳۵۰: ۲۲۸)

این ابیات هم او را از قائل‌بودن به انسان‌خدایی تبرئه می‌کند و نیز احیانا نشان‌دهنده رسیدن او در سیر روحیش در مراحل بالاتری، به «صحو بعد المحو» است. چون در این ابیات متوجه است که هم‌زمان هم شاهنشاه اعظم است و هم گدای کشور نیستی و هر چه دارد از دولت زلف یار است. وی قصیده‌ای با مضمون استغفار از درگاه الهی دارد و روشن است که تضرع و استغفار از درگاه الهی با ادعای خدایی خود یا نوع انسان قابل جمع نیست. معمولاً حالات شدید روحی در غزل بیان می‌شود و حالات متوسط در قصیده و لذا قصیده محل بیان حال سکر و دلالت یا فنا نیست:

یا رب به حق ذات تو و بی‌نیازیت
یارب به انبیا و رسولان حضرتت
یا رب به حق ذکر نسیمی و سوز او
از خلق ای تو باقی و عالم همه فنا
یا رب به عز و منزلت و فخر مصطفی...
من بنده را ببخش گنهم لطف کن عطا
(همان: ۲۴۴-۲۴۶)

نکته آخر آن که در اشعار نسیمی به خاطر حروفی بودنش اشاراتی به حروف ابجد و وجه آدم و خط استواء و عدد ۳۲ وجود دارد که شرح آن مجال دیگری می‌طلبد و این مقاله تنها در صدد شرح و بیان جنبه‌های توحیدی و شطحیات اشعار او بوده است.

۴- نتیجه

نسیمی نیز مانند بسیاری از عارفان به وحدت وجود و مقام فنا قائل است و اشعار او مشحون از مضامین توحیدی است.

از نظر نسیمی انسان مظهر تام خداوند و حتی مظهر وحدت او در جهان است. تعبیر از وحدت وجود در عبارات عارفان مسلمان کمی متفاوت است و علت آن هم به مشکل بودن بیان شهود وحدت حاکم بر عالم و توحید الهی مربوط است. معمولاً عارفان برای بیان حالات و مشهودات خود در این رابطه از زبان نظم و قالب غزل و اصطلاحات خاص شعری استفاده کرده‌اند. انتساب انسان خدایی به نسیمی غیر قابل توجیه است. وی انسان را بزرگ‌ترین مظهر الهی در خلقت می‌داند که کون و مکان گنجایی عظمت او را ندارد. به بیان آمدن وحدت وجود معمولاً به کلمات شبه‌انگیزی می‌انجامد که شطح نامیده می‌شود. برخی تعبیرات نسیمی را باید از همین سنخ دانست. اصولاً زبان عرفا با سایر زبان‌ها متفاوت است و همین امر موجب عدم درک تعبیرات آنها شده و از این جهت است که برخی آنها را متهم به کفر و الحاد می‌کنند.

۵- منابع:

- قرآن کریم
- ابن فارض، عمر بن علی، (۱۳۷۶)، تائیه، به همراه ترجمه عبدالرحمن جامی و به انضمام شرح قیصری بر تائیه، مقدمه تصحیح و تحقیق صادق خورشاه، تهران: انتشارات نقطه و دفتر نشر میراث مکتوب.
- ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی (بی تا)، الفتوحات المکیه (چهار جلد)، بیروت: دارصادر
- بحر العلوم، سید مهدی، (۱۳۶۰)، رساله سیر وسلوک، (بامقدمه وتوضیحات سید محمدحسین حسینی طهرانی)، تهران: انتشارات حکمت.
- جهانگیری، محسن، (۱۳۸۳)، محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حنبلی، ابن عماد، (۱۹۸۶)، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، بیروت: دار ابن کثیر.
- ذکاوتی، علیرضا، (۱۳۶۷)، حروفیه پیش درآمد نقطویه، مجله معارف، ره ۱
- سخاوی، شمس الدین محمد، (۱۹۳۷)، الضوء اللامع لاهل القرن التاسع، جزء ۶، قاهره .
- سمنانی، علاءالدوله، (۱۳۶۲)، مجموعه مصنفات، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی، (۱۳۷۵)، التوحید، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- عسقلانی، ابن حجر، (۱۹۷۱)، انباء الغمر فی ابناء العمر، تحقیق و تعلیق الدكتور حسن حبشی، جزء ثانی، قاهره.
- عطار، فریدالدین محمد، ۱۳۷۰، منطق الطیر، به اهتمام و تصحیح سید صادق گوهرین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- قیصری، داود بن محمود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- کاشانی، عبد الرزاق، (۱۳۷۲)، شرح منازل السائرین، قم، انتشارات بیدار.
- گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۷۴)، فهرست متون حروفیه، ترجمه توفیق ه سبحانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- لاهیجی، محمد بن یحیی، (۱۳۳۷)، شرح گلشن راز، به اهتمام کیوان سمیعی، تهران: انتشارات کتابخانه محمودی.
- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مدرس تبریزی، محمد علی، (۱۳۶۹)، ریحانة الادب، ج ۴، تهران: انتشارات خیام.

- نسیمی فضل‌الله تبریزی، نسیمی، سید عمادالدین (۱۳۵۳) دیوان نسیمی نسیمی، تهران: نشر دنیا.
- نسیمی، عمادالدین، (۱۳۶۳)، دیوان اشعار فارسی، با مقدمه دکتر غلامحسین بیگدلی، تهران: نشر روشن.
- _____ (۱۳۵۰)، دیوان فارسی فضل‌الله نسیمی و عمادالدین نسیمی، به اهتمام پروفسور رستم علی‌اف، تهران: انتشارات دنیا.
- _____ (۱۹۲۷)، دیوان ترکی، ج ۳، به تحقیق دکتر حمید محمد زاده یاغچی، چاپ باکو.
- _____ (۱۳۸۷)، دیوان اشعار ترکی سید عمادالدین نسیمی، مقدمه و تصحیح دکتر حسین محمدزاده صدیق، تبریز: نشر اختر.

