

زبان و ادب فارسی
(نشریه سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز)
سال ۶۷، بهار و تابستان ۹۳، شماره مسلسل ۲۲۹

به دنبال معنی واحد در عبارات کثیر (نگاه اندرهم متنی به دوبیتی‌های بابا طاهر و کلمات قصار او)

دکتر علیرضا آزادی*

استادیار دانشگاه تبریز

محمد آزادی

مربی دانشگاه پیام نور قروه

چکیده

طاهر عریان همدانی، معروف به باباطاهر از جمله نوادر زمانه و از عرفای بزرگ اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری است. تاکنون در مورد اندیشه‌های بلند عرفانی وی از جانب اهل معرفت کار اساسی صورت نگرفته است. شهرت باباطاهر بیشتر به جهت دوبیتی‌های اوست اما کلمات قصار وی، باوجود داشتن مضامین عالی عرفانی هنوز حتی برای خواص، کنز مخفی است. بدون توجه به این کلمات قصار، به عمق اندیشه، عظمت روح و نیز علو مرتبه باباطاهر نمی‌توان پی برد. تأمل در این کلمات، از طرفی موجب آشنایی با تعالیم عرفانی بابا و نیز شناخت مرتبه وی در نردبان معرفت و سلوک، و از طرف دیگر موجب وضوح و تنویر هرچه بیشتر دوبیتی‌های او خواهد شد. به عقیده نگارنده، نسبت کلمات قصار باباطاهر به دوبیتی‌هایش، نسبت گلاب به گل است. به همین جهت، در این مقاله نگاهی اندرهم متنی خواهیم داشت به این دو اثر بابا طاهر و سعی ما بر این خواهد بود تا با کلمات قصار او به استقبال دوبیتی‌هایش رفته و از خلال این مقابله به توضیح و تفسیر چند اصطلاح و مفهوم عرفانی بپردازیم. حاصل کار برجسته کردن معانی مشترک، یا به عبارت بهتر، نمایان ساختن معانی واحد (از قبیل؛ توحید، عشق، محبت، غیرت) در قالب‌ها یا صورت‌های گفتاری مختلف (شعری و کلمات قصار) و تبیین برخی از ناگفته‌ها از خلال این خوانش (اندرهم‌متنی) است.

کلیدواژه‌ها: دوبیتی، باباطاهر، اندرهم متنی، کلمات قصار.

تاریخ وصول: ۹۲/۹/۱۵

تأیید نهایی: ۹۳/۱۱/۸

*Email: azadi_yahya@yahoo.com

مقدمه

آنچه در بحث حاضر مورد نظر ماست، خوانش باباطاهر با باباطاهر است. در اینجا ما در پی اخذ و تنویر بعضی از معانی عرفانی مورد نظر باباطاهر در «دو بیتی» هایش به کمک «کلمات قصار» او هستیم. چیزی که از آن به خوانش یا تاویل تعبیر می‌شود (آلن، ۱۳۵۸: ۱۱). این خوانش اندرهم‌متنی (Intertextuality) خواهد بود. اگر چه در خلال بحث از متون و منابع دیگر نیز استفاده شده است اما تأکید بیشتر بر روی کلمات قصار باباطاهر است.

اندرهم‌متنی چیست؟

در نگاه طرفداران خوانش اندر هم‌متنی، هیچ‌متنی نیست که در متون دیگر ریشه نداشته باشد. اگر چه این واژه مفهومی پست‌مدرنیستی با ریشه مدرنیستی است (هابرر، ۲۰۰۷: ۵۴) و اولین بار توسط ژولیا کریستوا در اثرش با عنوان *کلمه، دیالوگ و رمان* به کار برده شده، اما نظریات وسیعی را در برمی‌گیرد که خود او در اثرش به آنها اشاره کرده است. (مایکل وورتن و جودیت استیل، ۱۹۹۰: ۱) امروزه متون، دیگر دارای معنای مستقل در نظر گرفته نمی‌شوند بلکه هر متنی اندرهم‌متنی است. ما در قرائت هر متن وارد شبکه‌ای از روابط بین‌متنی می‌شویم که معنا در واقع نهفته در همین روابط است. در این معنا «یک متن نمی‌تواند به مثابه یک کل اسرار آمیز و خود بسنده وجود داشته باشد و در نتیجه همچون یک سیستم بسته عمل نمی‌کند» (همان) نکته مهم در نگاه اندرهم‌متنی آن است که نه معنا و متن مستقل داریم و نه معنای واحد، عینی، و محصل برای تمام زمان‌ها، و نه کسی می‌تواند ادعای سخن آخر در معنای یک متن را داشته باشد. این امر خود به دو دلیل است: یکی این‌که نویسنده پیش از این‌که خالق متون باشد، خواننده متون است. دوم این‌که یک متن فقط از طریق فرایند خوانش در دسترس است؛ آنچه در لحظه خوانش تولید می‌شود برآمد لقاح بین بسته فیزیکی متن (کتاب) با متونی است که خواننده در خوانش (به گونه‌ای مستتر) با خود آورده است. تجربه خواننده از یک فعل یا تئوری ناشناخته برای مؤلف می‌تواند منجر به تفسیر و خوانش تازه‌ای شود. (همان: ۱-۲) بنا بر نظر زبان‌شناسان معاصر چون بارت هر کلمه، جمله، بند، یا کل‌متنی که مؤلف به کار می‌گیرد ریشه در نظام زبانی دارد که خود برآمده از آن بوده و از این رو، معنای خود را نیز بر اساس همین نظام کسب می‌کند. بارت، متن را نقل قول‌هایی می‌داند که از مراکز فرهنگی بسیاری به دست آمده است. نویسنده از وضعیت و حالتی الگو برمی‌دارد که فقط پیشین است و نه اصیل. (بارت، ۲۰۰۰: ۱۴۶) نیز، اگر چه هرمتنی حامل واژگان، رمزها، ترکیب‌ها، و به طور کلی سنت‌های فرهنگی است اما، در عین حال، تمام

متون ویژگی‌های خاص خود را نیز دارند. به همین جهت، قرائت آثار مختلف یک متفکر بهتر از هر راه دیگری پرده از افکار او برمی‌دارد.

به این ترتیب به نکته بسیار ظریفی در این جا می‌رسیم که باید به آن توجه کرد و آن این‌که، خوانش اندرهم متنی یک روش یا ابزاری نیست که گاهی به کار رود و گاهی معطل ماند تا در نتیجه آن بتوان برای مواقعی که به کار می‌رود مصداق و مثال معرفی کرد، بلکه واقع‌ای است که در هر خوانشی روی می‌دهد؛ گاهی به صورت ملموس، مثلاً با نقل قول‌ها، اما اکثراً به نحو مستتر و غیر ملموس ساری و جاری در خوانش.

با عنایت به موارد بالا، بر این باوریم که نه تنها باید رد پای معنوی دوبیتی‌های باباطاهر را در کلمات قصار او جستجو کرد، بلکه این معنا، معنای سیالی بوده که در زبان، نظام زبانی، سنت و فرهنگی نهفته است که این متون از آن برآمده‌اند. این قول در مورد همه آثار از جمله این کار نیز صادق است. بدین معنا که معانی کشف شده یا برجسته شده تحت هر یک از عناوین، نه تنها قول مستقل و منعزل از دیگر متون نبوده و حرف آخر قلمداد نمی‌شود، بلکه صرفاً بیانی است برآمده از متون دیگر به ویژه دو اثر باباطاهر، که هنر آیندگان آفتابی نمودن ناگفته‌های آن خواهد بود.

پیشینه تحقیق

با مراجعه به آثار چاپ شده با موضوع باباطاهر و ملاحظه کتابشناسی‌های موجود متوجه می‌شویم که تا کنون بیش از یک صد مقاله و حدود هفتاد جلد کتاب در مورد بابا طاهر و اندیشه‌های او به چاپ رسیده است. کتاب‌ها اغلب چاپ‌های متعدد دوبیتی‌های بابا است که در مواردی مصححان آنها فرق می‌کنند و در بعضی موارد نیز گزارشی از شرح حال باباطاهر و شرح و تفسیر دوبیتی‌های او هستند. اما مقالات را در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان در سه دسته قرار داد: اول مقالاتی‌اند که به وجوه ادبی و زبانی دوبیتی‌ها پرداخته‌اند. دوم مقالاتی هستند که وجوه عرفانی، اخلاقی، دینی و قرآنی این دوبیتی‌ها را تحلیل و بررسی کرده‌اند. دسته سوم مقالاتی با موضوع تلفیقی‌اند. در موارد بسیار نادر هم به شرح کلمات قصار بابا طاهر پرداخته شده است. بنابراین، کسی تا به حال با کلمات قصار عرفانی خود باباطاهر به خوانش دوبیتی‌های او نپرداخته است. اگرچه برخی نویسندگان مستقلاً به شرح عرفانی یا اخلاقی یا قرآنی کلمات قصار او یا دوبیتی‌هایش مستقل از هم پرداخته‌اند.

البته در اصالت و استناد دوبیتی‌ها و کلمات قصار به باباطاهر اتفاق نظر قطعی بین کارشناسان و اهل نظر وجود ندارد، نگارنده نیز درصدد پرداختن به این مسأله نیست، اما در عین حال سعی بر این بوده

است که علی‌الخصوص از بین دوبیتی‌ها، به دوبیتی‌هایی ارجاع داده شود که به احتمال زیاد از خود باباطاهر باشد (با اینکه ممکن است در بعضی موارد چنین نباشد). در هر حال، چه کلمات قصار و دوبیتی‌هایی که در این مقاله می‌آید از باباطاهر بوده و چه منتسب به وی باشند، غرض نگارنده استفاده از این کلمات برای توضیح و تفسیر بعضی از مفاهیم عرفانی در دوبیتی‌های اوست. به عبارت دیگر، در این بررسی ما اصالت را به معنی و متن داده‌ایم نه به مؤلف. در این نگاه هم‌اندر متنی، به ترتیب موضوعات زیر محور بحث خواهد بود.

۱- توحید

به صحرا بنگرم صحرا ته وینم به دریا بنگرم دریا ته وینم
به هر جا بنگرم کوه و در و دشت نشان از قامت رعنا ته وینم

(باباطاهر، ۱۳۷۳: ش ۹۶)

توحید مهم‌ترین رکن ادیان الهی و نیز دین مبین اسلام است که در علوم مختلف اسلامی از جمله در کلام، فلسفه و عرفان تفاسیر مختلفی از آن شده است. اگر در کلام و فلسفه، توحید یکی از ارکان به شمار می‌آید، می‌توان گفت در عرفان تنها رکن، توحید بوده و دیگر هیچ. در واقع، دیگر مقولات عرفانی از قبیل ولایت، عشق و محبت، وجد و سماع، فنا و وصال و بقا، تجلی، علم و معرفت، اخلاص و توکل و ... حول محور توحید معنا می‌یابند. این اهمیت و تأکید بر توحید تا جایی است که مولانا مثنوی خویش را «دکان وحدت» می‌نامد:

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هر چه بینی آن بت است

(مولوی، ۱۳۶۲: ش ۱۵۲۸)

توحید عرفا با توحید فلاسفه مسلمان، متکلمان، و فقیهان و علمای دین اساساً متفاوت است. آنچه مشترک عوام و خواص در معنای توحید است، نفی شرک و معبودهای مختلف و ارباب متفرق، به تعبیر قرآن کریم است، اما آنچه عرفا می‌گویند وجود حقیقت واحد و وحدت وجود و موجود است و نه چیز دیگر. غیری وجود ندارد و آنچه غیر می‌نماید در واقع جلوه‌های مختلف آن حقیقت واحد است.

از جمله اختلافات عمده عرفا با فیلسوفان در باب توحید این است که فیلسوف از طریق برهان و استدلال و دلایل عقلی و منطقی به اثبات توحید می‌پردازد، اما عارف به طریق کشفی و شهود به دریافت آن نایل می‌شود و به قول امام محمد غزالی:

عرفا از پستی مجاز، به اوج حقیقت نائل شده، و به استكمال خود پرداخته، و در این معراج، آشکارا مشاهده می‌کنند که در دار هستی جز خدا دیتاری نیست و همه چیز، جز وجه او، فانی است، نه تنها در یک زمان خاص، بلکه ازلاً و ابداً ... و هر چه را، دو وجه است: وجهی به سوی خود، و وجهی به سوی خدا، که به اعتبار وجه نخست، عدم است و به اعتبار وجه دوم موجود. در نتیجه غیر از خدا و وجه او، موجودی نیست. «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» ازلاً و ابداً. و بدین جهت، عارفان محتاج نیستند که برای شنیدن ندای: «لَمَنِ الْمُلْكُ؟ لِلَّهِ الْوَادِي الْقَهَّارِ» تا روز قیامت، منتظر بمانند، بلکه این ندا هرگز از گوش آنان قطع نمی‌شود، و ایشان از الله اکبر این معنی را استنباط نمی‌کنند که او از همه «بزرگ‌تر» است، حاشا! که در دار وجود، غیر از او دیتاری نیست تا او از آنان بزرگ‌تر باشد. غیر هرگز در مرتبه معیت با حق، قرار نمی‌گیرد (غزالی، ۱۳۸۸: ۵۶-۵۵).

باباطاهر در دوبیتی بالا به همین معنا اشاره می‌کند، اولاً: وقتی می‌گویند در صحرا و دشت و همه جا تو را می‌بینم و غیر از قامت رعنا تو چیزی نیست، همان معنای معروف عرفا را قائل است که «آیس فی الدار غیره دیتار» یا همان قول معروف، که «التوحید اسقاط الاضافات». ثانیاً: طریق و راه رسیدن به توحید به قول خود وی «دیدن» و مشاهده یا همان طریق کشفی و شهودی است نه برهانی و منطقی. باباطاهر در دوبیتی‌های دیگری نیز به ظرافت هر چه تمام‌تر، این معنای توحید را مطرح می‌کند. به نظر وی عالم و مافی‌ها، و یا به عبارت بهتر، ما سوی الله چیزی جز مظهر و جلوه‌های متنوع یک حقیقت واحد نیست؛ و موحد واقعی کسی است که به رؤیت و کشف و شهود این معنا نائل شود:

کجا بی جای ته ای یار دلخواه	که تا مو بسپرم آن جایگه را
همه جا جای ته مو کور باطن	غلط واتسم غلط استغفرالله

(باباطاهر، ۱۳۷۳، ش ۲۲۶)

باباطاهر در دوبیتی دیگر به تجلی حضرت حق در مظاهر و تعینات اشاره نموده و ابراهیم‌وار تکرار می‌کند که: «لَا أَحِبُّ الْإِقْلِينَ» (انعام، ۷۶):

آلاله کوهسارانم تهئی یار	بنفشه‌ی جوکنارانم تهئی یار
آلاله کوهساران هفتهئی بی	امید روزگارانم تهئی یار

(همان، ش ۴۵)

باباطاهر در «کلمات قصار» خویش ذیل «الباب ثانی و الاربعون فی التوحید»، اشارات بسیار نغزی در این باب دارد که به بعضی از آن‌ها همراه با شرح منسوب به عین‌القضاه اشاره می‌شود:

(۱) «الغفله عن الله كفر و الغفله عن حقیقه ذات الله توحید» (مقصود، ۱۳۴۵: ۳۷۳-۳۷۲). معنی:

غفلت از خدا کفر و غفلت از معرفتِ حقیقتِ ذاتِ خدا، توحید است. چون اعتراف به عجز، از معرفت است. شارح در شرح این قول می‌گوید: «غایت معرفت ذات خدا، عجز از معرفت اوست و هر کس به این درجه از معرفت برسد خود را غافل از ذات می‌بیند و این محض ایمان است».

۲) «التوحید اثباتُ الإسم و المعرفة نسیانُ الحقیقه» (همان، کلمه ۳۶۵). توحید اثبات کردن نام واحد است نه واقعیت واحد. چون واحد بودن واقع، مسلم است و معرفت، فراموش کردن حقیقت است. شارح در توضیح آن می‌گوید:

توحید در اصل لغت، یکی قرار دادن چیزی است که در اصل یکی نبوده است (یعنی چیزی که واحد نیست آن را واحد قرار دهیم)، زیرا اگر واحد را واحد قرار دهیم تحصیل حاصل است، چون واحد قهراً واحد است. و این معنی در واحد حقیقی متصور نیست و به همین جهت هم مصنف فرمود: «التوحید اثبات اسم»، یعنی اسم بدون مسمی را یکی قرار دادن است (والأ خود مسمی حتماً یکی است) و حقیقت توحید آن است: که واحد را همیشه به صفت توحید بشناسیم بدون اینکه موحدی را در واحد بودن او مؤثر بدانیم. و قول مصنف که فرمود: «المعرفة نسیان الحقیقه»، یعنی معرفت عبارت از فراموش کردن حقیقت است، بدین جهت است که اگر حقیقت را فراموش نکنند و متذکر آن باشد، این تذکار موجب توهم مغایرت بین ذاکر و مذکور می‌گردد و حال اینکه حقیقت معرفت حکم به وحدت و اتحاد بین آن دو می‌نماید. (همان)

باباطاهر در قول نخست غفلت از حقیقت را توحید دانسته و در قول دوم به عبارت دیگری همان معنا را تکرار می‌کند، چرا که حقیقت ذات باری در افهام ننگند و محاط قدرت احاطه بر محیط را ندارد. به همین دلیل، در یکی از دوبیتی‌هایش در تجلیل از این نوع غفلت و نسیان و یا جهل می‌گوید:

خوشا آنونکه هرّ از برّ ندونند نه حرفی وانویسند و نه خونند
چو مجنون رو نهند اندر بیان در این کوها رون آهو چرونند

(باباطاهر، ش ۳۷)

در تکمیل این بحث باید گفت که باباطاهر بین دو نوع توحید و خدانشناسی فرق می‌گذارد: یکی خدانشناسی یا توحید با علم و دانش، و دیگری توحید و خدانشناسی با وجد. وی توحید ناب را دومی می‌داند نه اولی:

۳) العلم موکّل بالكلام، و الوجد موکّل بالخرس (مقصود، ۱۳۴۵: کلمه ۱۱)، یعنی: خدانشناسی با علم و دانش به وسیله کلام و لسان و افاده و استفاده است، ولی خدانشناسی با وجد موجب سکوت و گنگی است [زیرا وجد و جذبه موجب تحیر و خاموشی است]. عین القضاة در توضیح این جمله می‌گوید:

هر که خدا را با راهنمایی علم شناسد، زبانش دراز و سخنش بسیار خواهد بود، زیرا خدا در این حال از نظر، پنهان، و شناسایی او قهراً با بیان و زبان است. ولی هر که خدا را با وجد و جذبه بشناسد زبانش گنگ خواهد بود، زیرا صاحب وجد و جذبه شاهد و ناظر اوست، و شاهد جمال معشوق در حیرت و سکوت و مستغرق مطالعه انوار ذات و تجلیات اسماء و صفات است، و توانایی تکلم و بیان اوصاف او را ندارد، برعکس کسی که غایب و پنهان است. او درس ناخوانده و مکتب نرفته‌ای است که از فرط شیفتگی و شیدایی به جای قال و قیل سر در بیابان می‌نهد. (همان)

خوشا آنانکه هرّ از بر ندانند نه حرفی وانویسند و نه خوانند
چو مجنون سر نهند اندر بیابان از این کو گل روند آهو چرانند

(باباطاهر، ش ۳۸)

باباطاهر در کلمات دیگری که خواهد آمد، تصویر بسیار ژرف و در عین حال دقیق و ظریفی از توحید ارائه می‌دهد که آن، در واقع، اعلی مقام در سلوک و عرفان است:

۴) «الاقوا من العارفين يدرون في ميادين التوحيد و وجدت ابقاء بتجريدة الطلب من الطالب، و تجرد المطلوب من رويه تجريد توحيدة» (مقصود، ۱۳۴۵: کلمه ۳۶۶). یعنی: عارفان کامل در میدان‌های توحید گردش می‌کنند، و بقاء در این میدان‌ها با راه یافتن به مقصود به وسیله تجريد توحيد از طلب طالب، و تجرد مطلوب از رؤیت تجريد است.

عين القضاة در شرح این کلمه قائل به این است که تجريد به طالب بر می‌گردد به این معنا که یکی از بالاترین مقامات این است که موحد از طلب مجرد شود زیرا لازمه هر طلبی دوئیت است، یکی طالب و دیگری مطلوب. منظور از تجريد، تجريد مطلوب نیز نیست زیرا مطلوب اگر به تجريد توحيد طالب بوده باشد لازم می‌آید که وحدت برای مطلوب ذاتی نباشد. و این خلاف فرض است. (همان)

۵) «الفرار من الله عز و جل توحيد، و الفرار معه جهل» (مقصود، ۱۳۴۵: کلمه ۳۶۷)، یعنی فرار کردن از حق تعالی توحيد است [زیرا سنخیت میان حادث و قدیم صحیح نیست] و فرار کردن با حق جهل است [زیرا حق، واحد احد است و معیت با او ممکن نیست]. شارح می‌گوید: فرار کردن را حداقل از دو زاویه می‌توان تصور کرد؛ یکی فرار از چیزی و دیگری فرار با چیزی. فرار کردن با چیزی در واقع فرار کردن نیست و اگر چه در اینجا نوعی معیت است اما معیت واقعی نیست. سالک در ابتدای سلوک از مردم فرار می‌کند، در اواسط از نفس خویش و در عین حال از خدا. زیرا تصور جدا بودنش از حق با اوست و این هم فرار از حق است و هم فرار با او، چون از حق جدا نیست. «پس فرار با خدا برای او استقرار نمی‌یابد چون صولت و سطوت وحدت حق تعالی، قاهر و مانع از معیت است. و نه می‌تواند از او

فرار کند چون هنوز وجود و هستی خود را به کلی از دست نداده است، چنانچه بعضی از عرفا گفته‌اند: «لا معک فراراً و لامنک فراراً»، نه توانایی فرار با تو را دارم، و نه می‌توانم از تو فرار کنم.» (همان) و در نهایت سیر و سلوک، فرار حقیقی از حق برای سالک ممکن می‌گردد، چون می‌تواند از نفس خود به کلی فرار کند، پس معنی قول مصنف: الفرار من الله، توحید تا آخر، یعنی فناء وجود از عبد ثبات وجود حق توحید است و برای او، در مقابل حق، وجودی دیده نمی‌شود، و این حقیقت توحید است، مانند از بین رفتن سایه در مقابل وجود نور خورشید، و ثبات وجود عبد با وجود حق جهل است، زیرا حق واحد است و احد و کسی را با او معیتی نیست.

لازم می‌بینم در توضیح بیشتر این معنای توحید از نظر باباطاهر که بسیار دقیق و عمیق است، قول خواجه عبدالله انصاری را نیز مطرح نمایم. خواجه در *منازل السائرین* توحید را به سه وجه می‌داند: الف) توحید عامه یا مبتدیان، که مردمان با دلایل عقلی و نقلی می‌توانند به آن برسند. ب) توحید خاصه، که به گروه متوسط از اهل سیر و سلوک تعلق دارد و این توحیدی است که با حقایق یعنی مکاشفه، مشاهده، معاینه، حیات، قبض، بسط، سکر، صحو، اتصال و انفصال، ثابت می‌شود. در این مرحله سالک به آنجا می‌رسد که "لا موثر فی الوجود الا الله" ج) توحید خاص الخاص یا خاصه خاصه، یعنی توحیدی که قائم به قدم است. توحیدی است که اختصاص به خداوند دارد این مرتبه، مرتبه فنا یا همی‌خلایق و بقای حق به تنهایی است. «یعنی جز او احدی به کنه و حقیقت این توحید نمی‌رسد: «وما قَدَرُوا الله حقَّ قَدْرِهِ» و حق تعالی پرتویی از آن بر سر گروهی از برگزیدگانش افکنده است؛ او اینان کسانی هستند که در حال بقای پس از فنا به سر می‌برند؛ و [زبان] آنان را از توصیف آن لال و از فاش نمودن آن عاجز ساخته است.» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۷۳: ۵-۳۲۲) مرحله سوم از مراحل توحیدی که خواجه اشاره نموده، در واقع، همان معنای توحیدی است که قبلاً در بند سوم و چهارم و پنجم از کلمات قصار باباطاهر شرح آن آمده است.

عرفا در تبیین و تفسیر خویش از توحید و وحدت وجود به آیات قرآنی استناد می‌کنند و مبنای نظر خویش را آیاتی نظیر: فاینما تولوا فثم وجه الله (بقره ۱۵۲/۲)، کل شیء هالک آلا وجهه (قصص ۸۸/۲۸)، الله نور السموات والارض ... (نور ۳۵/۲۴) و چند آیه دیگر می‌دانند (قاسم غنی، ۱۳۶۹: ۱۳). باباطاهر عریان همدانی نیز در جاهای مختلف همین آیات را مبنا قرار می‌دهد:

گلستان جای توای نازنینم	مو در گلخن به خاکستر نشینم
چه در گلشن چه در گلخن چه صحرا	چو دیده وا کرم جز ته نوینم

(باباطاهر، ش ۱۳۱)

به سر شوق سر کوی ته دیرم به دل مهر مه روی ته دیرم
بت من کعبه من قبله من ته ئی هر سو نظر سوی ته دیرم

(باباطاهر، ش ۱۵۸)

با عنایت به این اشعار و نیز کلمات سابق الذکر روشن است که عارفی چون باباطاهر به دیده استقلال و «ما فیه ینظر» به ما سوی الله نمی‌نگرد بلکه عالم را به دیده «ما به ینظر» می‌بیند. ... دیگران می‌پندارند که زمین هست، آسمان هست ملک هست و فلک هست لیکن چون پیش‌تر می‌روند می‌یابند که استقلال همه این‌ها سرابند». فسیرت الجبال فکانت سراباً (نبأ، ۲۰) (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۷۸).

خوشا آنونکه از پا سر نذونند میان شعله خشک و تر نذونند
کنشت و کعبه و بتخانه و دیر سرائی خالی از دلبر نذونند

(باباطاهر، ش ۲۸)

این نگرش «ما فیه ینظر و ما به ینظر» در یکی از کلمات قصار باباطاهر به صورت زیبایی آمده است، وی می‌گوید: «من یری الخلق فلا بد له من تعبد الخلق، یعنی، هر کس خلقی می‌بیند و آن‌ها را مؤثر در امور می‌داند ناچار است که به آن‌ها عبادت و تملق بنماید» (مقصود، ۱۳۴۵: کلمه ۴۱۳). او این مغایر توحید است.

۲- عشق و محبت

دلیم از عشق خوبان گیج و ویجه مژه برهم زخم خونابه ریجه
دل عاشق مثال چوب‌تر بی سری سوجه سری خونابه ریجه

همان‌گونه که در بخش توحید گفتیم، مفاهیم و معانی دیگر عرفانی حول محور توحید معنی می‌یابند و بدون در نظر گرفتن آن، هیچ معنایی نخواهند داشت. نسبت توحید به عرفان، همچون نسبت ستون اصلی خیمه است به خیمه، اگر ستون نباشد خیمه‌ای هم نخواهد بود. عشق و محبت از جمله آن مفاهیم و معانی است که در سلوک سالک برای رسیدن به قلّه توحید معنا پیدا می‌کند. عشق یک امر تجربی است (البته نه از نوع تجربه به معنای علمی آن) و درک نمی‌شود مگر برای عاشق. اگر تاکنون توصیفی از عشق و عاشقی شده یا خبری از آن داده‌اند، شاید از دو حال خارج نباشد، یا از جانب شخص ناظر به احوال عاشق بوده و یا از ناحیه خود عاشق مست. در هر حال، هیچ یک از این توصیف‌ها مفید معرفت حقیقی بدان نیست. خبر ناظر از احوال عاشق از آن جهت معتبر نیست که

عشق از سنخ خبر و علم نیست و همان‌گونه که قبلاً آمد، امر تجربی و ذوقی و چشیدنی است. خبر عاشق مست یا گیج و ویج هم معتبر نیست؛ زیرا عالم مستی از عالم هشیاری متفاوت است؛ و نیز بدین جهت که «آن را که خبر شد خبری باز نیامد» و در صورت وجود خبر، حقیقت آن فقط بر مخبر معلوم است. به قول مولانا هرقدر هم که تفسیر زبان روشن‌گر باشد، عشق بی‌زبان روشن‌تر است:

عشق در شرحش چو خر در گل بخت
شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
آفتاب آمد دلیل آفتاب
گر دلالت باید از وی رو متاب

با عنایت به همین معنا است که محی‌الدین بن عربی هم دربارهٔ عشق می‌گوید: «هر کس عشق را تعریف کند، آن را نشناخته، و کسی که از جام آن جرعه‌های نجشیده باشد، آن را نشناخته، و کسی که گوید من از آن جام سیراب شدم، آن را نشناخته، که عشق شرابی است که کسی را سیراب نکند.» (ابن عربی، ۱۳۲۹: ۱۱۱) اما در عین حال، نه عاشق را خاموشی مقدور است؛ و نه غیر عاشق چاره‌ای جز خبر از این دو راه را دارد. به قول سعدی:

هزار جهد بکردم که سر عشق بپوشم
نبود بر سر آتش میسرم که نجوشم

نکتهٔ مهم آن است که عشق در بطن خود بسیاری از معانی و مقامات عرفانی از قبیل فراق و وصال، فنا و بقا، صحو و محو و محق، شرب و می و سکر را دارد. باباطاهر در دوبیتی‌ها و کلمات قصار خویش، به این امر فراوان پرداخته است به نحوی که شاید بتوان گفت، دیوان او، دیوان عشق است. یا از غم هجران نالیده و یا از شوق وصال.

بود درد مو و درمونم از دوست
بود وصل مو و هجرانم از دوست
اگر قصابم از تن واکره پوست
جدا هرگز نگرده جونم از دوست

(باباطاهر، ش ۹)

مو که سر در بیابونم شو و روز
سرشک از دیده بارونم شو و روز
نه تب دیرم نه جایم میکنه درد
همی دونم که نالونم شو و روز

(همان، ش ۶۰)

گر آیی به جانم و نوازم
و گر نیایی ز هجرانم گدازم
بیا دردی که داری بر دلم نه
بمیرم یا بسوجم یا بساجم

(همان، ش ۸۶)

در اینجا لازم است به چند نکته اشاره کنیم:
اول اینکه عاشق فقط به معشوق نظر دارد و لا غیر.

ته دوری از برم دل در برم نیست هوای دیگری اندر سرم نیست
به جان دلبرم کز هر دو عالم تمنّایی دگر جز دلبرم نیست

(همان، ش ۱۰)

باباطاهر در کلمات قصار خویش گاه به صراحت و گاه به اشارت به این امر اشاره می‌کند. در کلمه ۲۰۰ می‌فرماید: «من اراد الله لنواله اراده بنواله فخوله، و من اراد الله لوصاله و خوله معرفه اتصاله، یعنی، هر کس خدا را برای نعمت‌هایش بخواهد، خداوند نعمت‌های خود را به او می‌بخشد ولی هر کس خدا را برای وصال به او بخواهد پروردگار نعمت وصال و معرفت اتصالش را به او عطا می‌کند.» (مقصود، ۱۳۴۵: کلمه ۲۰۰)

در کلمه دیگری اشاره می‌کند که اگر نفس عاشق هم مورد نظر وی باشد، مانع و حجاب خواهد بود: «من اراد الحق فارق الخلق و نفسه من جمله الخلق» یعنی، هر کس اراده نماید که به حق برسد باید از جمیع مخلوقات کناره‌گیری کند و از جمله مخلوقات نیز نفس است.» (همان، کلمه ۱۹۹)

در کلمه دیگری از کلمات قصار، باباطاهر پس از بیان فرق میان عارف و عالم و مرید، وجه متمایز عارف را از دو گروه دیگر همین اکتفا و التزام عاشق به معشوق می‌داند و می‌گوید: «الناس ثلاثة: عارف و عالم و مرید، فاما العارف فهو لربه دون حظه، و اما العالم فهو لعلمه مع حظه، و اما المرید فهو لمراده برؤیه حظه، یعنی، مردم سه گروهند: عارف و عالم و مرید، اما عارف متعلق به خداست و برای خود نیست، و اما عالم، او بنده علم است و توجه به حظوظ نفسانی خود هم دارد، و اما مرید، تعلق به مراد دارد، یعنی خود را برای مراد می‌خواهد و نیز حظ نفسانی خویش را هم ملاحظه می‌کند.» (مقصود، ۱۳۴۵: کلمه ۳۹۶) شارح در توضیح این قول باباطاهر نسبت و رابطه بنده با خدا را به دو و سپس به سه نوع تقسیم می‌کند: به این صورت که یا بنده در دوستیش با خداوند به حظ نفسانی خویش نظر دارد یا ندارد. اگر حظ نفس خویش را نیز در نظر داشته باشد از دو حال خارج نیست "یا خدا را به واسطه علم او دوست دارد در این صورت او با علم خدا قائم است و محبت او به خدا به جهت علم اوست و یا اینکه خدا را برای مراد و مقصودی دنیوی و یا اخروی دوست می‌دارد"، در هر حال فقط عارف است که خدا را به خاطر ذات حق جل و علا دوست دارد و آن هم ممکن نیست مگر بعد از مقام مشاهده:

اگر چشمم بدوزی دوتنه خواهم وگر جسمم بسوجی سوتنه خواهم

اگر باغم بری برچیدن گل

گل هم‌رنگ و هم‌بوی ته خواهم

(باباطاهر، ش ۱۱۴)

نکته دوم، توصیف عشق و محبت و نسبت آنها با هم.

قبلاً گفتیم که حدیث عشق در دفتر ننگجد و به قیل و قال درست نیاید و از سنخ مفاهیمی است که «مفهومه من اعرف الاشياء و كنه في غايه الخفاء». در نتیجه، هر آنچه از عشق گفته شده و گفته آید جز توصیف به اوصاف و عوارض، چیز دیگری نیست. باباطاهر نیز در اشعار و کلمات قصارش در واقع به توصیف آن پرداخته است. وی در کلمات قصار خود چنین می‌گوید: «المحبه حقیقه مطوبه وکل به اظهارها رفیق النغمه و وکل باخفائها حقیقه الغیره. یعنی، محبت حق تعالی حقیقتی است که در قلبها نهفته شده، نغمه‌های دلنواز مأمور به اظهار آن هستند، و حقیقت غیرت موکل بر اخفای آن می‌باشد» (مقصود، ۱۳۴۵: کلمه ۲۹۹)؛ یعنی محب را در اظهار و اخفای آن چاره ای نیست، در اظهار چاره نیست چون محب صادق و عاشق دل‌باخته در فراق و وصال دائماً در جوشش و نالش است، بی اختیار به توصیف شمائل معشوق می‌پردازد. در اخفاء نیز چاره ای ندارد زیرا در اینجا نیز حاکم محبوب است و محکوم محب و مقتضای محبت، نفی غیر است.

در مورد نفی اختیار محب و عاشق در مقابل معشوق و ترجیح اراده او بر خویش در جای دیگری می‌گوید: «لیس للعارف اختیار، و لا یخلو المرید من الاختیار، و الاختیار من الحق اختیار، یعنی، برای شخص عارف اختیاری نیست (به سبب رسیدن به مقام معرفت اختیار از او سلب می‌شود) ولی مرید یعنی کسی که به نهایت معرفت نرسیده و در حال سلوک است، خالی از اختیار نیست چون هنوز به حد کمال معرفت نرسیده است، و اختیار حقیقی اختیار حق است.» (همان، ۴۲) و از همین روست که بارها از این مسلوب‌الاختیاری می‌نالد:

مو آن آزردۀ بی‌خان و مانم

مو آن محنت نصیب سخت جانم

مو آن سرگشته خارم در بیابون

که هر بادی وزه پیشش دوانم

(باباطاهر، ش ۶۴)

اگر مستان مستیم از ته ایمان

اگر بی پا و دستیم از ته ایمان

اگر هندو اگر گبر ار مسلمان

بهر ملت که هستیم از ته ایمان

(همان، ش ۱۶۷)

از همین رو است که در توصیف محبت گفته‌اند که: «المحبه افناء الحیوه فی امر المحبوب»، و نیز گفته‌اند که: «المحبه نسیان ما سوی الله.» (محقق ترمذی، ۱۳۶۷: ۱۷۷)

ابوالقاسم قشیری نیز در رساله خویش قریب به همین معنا را آورده و می‌گوید: «اما محبت بنده خدای را حالتی بود که از دل خویش یابد از لطف، آن حالت در عبارت نیاید و آن حالت او را بر تعظیم [حق تعالی] دارد و اختیار کردن رضای او و صبر ناکردن از او شادی نمودن بدو و بی‌قراری از دون او و یافتن انس بدوام ذکر او بدل.» (ابوالقاسم قشیری، ۱۳۷۴: ۵۵۶)

گرم رونی ورم خونی ته زونی	ورم آخر بسوزونی ته زونی
ورم بر سر زنی الوند و میمند	نمیوازم خدا زونی ته زونی

(باباطاهر، ش ۲۴۸)

به واجی که چرا ته بی‌قراری	مگر پرورده‌ی باد بهاری
چرا گردی به کوه و دشت و صحرا	به جان ته ندارم اختیاری

(همان، ش ۳۰۲)

نکته مهم در اینجا، فهم نسبت و رابطه محبت با عشق است، شیخ شهاب‌الدین سهروردی در مورد این مسأله می‌گوید: «محبت، چون به غایت رسد آن را «عشق» خوانند و گویند که «العشق محبه مفرطه» و عشق، خاص‌تر از محبت است زیرا که همه عشق، محبت باشد. اما همه محبت عشق نباشد، و محبت خاص‌تر از معرفت است. و دوم پایه محبت و سیوم پایه عشق. و به عالم عشق که بالای همه است، نتوان رسید تا از معرفت و محبت دو پایه نردبان بسازد.» (دامادی، ۱۳۶۷: ۱۷۹)

۳- غم هجران، شوق وصال

دلم بی وصل ته شادی مبیناد	به غیر از محنت آبادی مبیناد
خراب آباد دل بی مقدم ته	الهی هرگز آبادی مبیناد

(باباطاهر، ش ۴۳)

مسلمانان سه درد آمو به یکبار	غریبی و اسیری و غم یار
غریبی و اسیری سهل و آمو	غم یار مشکله تا چون شود کار

(همان، ش ۴۹)

اگر آیی به جانست و نوازم	وگر نیایی ز هجرانست گدازم
بیا دردی که داری بر دلم نه	بمیرم یا بسوجم یا بساجم

(همان، ش ۸۹)

عشق و محبت حاصل تلاش و مجاهده نیست بلکه به عکس، تلاش و مجاهده مولود یک عشق و محبت تکوینی است. اگر سالک را در بدایت عشقی و یا کشش و جذبه‌ای نباشد، مجاهده، طی طریق و کشف حجب بی‌معنا خواهد بود. باباطاهر در آثار خود آن معنا را به خوبی بیان نموده است، مثلاً در یکی از نکته‌های عرفانی خویش می‌گوید: «المحبه فی الحقیقه اضطرار، یعنی: محبت در حقیقت یک امر غیر اختیاری است.» (مقصود، ۱۳۴۵: کلمه ۳۰۴) و یا در یکی از دوبیتی‌هایش فرموده است:

غم عشق ته مادرزاد دیرم	نه از آموزش استاد دیرم
خوشم با آنکه از یمن غم ته	خراب آباد دل آباد دیرم

(باباطاهر، ش ۱۶۰)

در واقع عشق و محبت حاصل یک جلوه ی معشوق و برقی از کوی محبوب است و کل هستی نیز زاییده ی همین عشق است. به قول حافظ:

طفیل هستی عشقند آدمی و پری ارادتی بنما تا سعادتی ببری

جلوه‌های مدام و متنوع، عطش عاشق را می‌افزاید و ناله‌های در فراق عاشق، در حقیقت حدیث این عطش و اشتیاق است، معشوق به مغناطیس عشق در عاشق کشش و جذبه می‌آفریند و عاشق در این حال خود را در ورطه فراق می‌یابد و با گردن نهادن به امر محبوب در اندیشه وصال است. مولانا این فراق و وصال را بسیار زیبا در آغاز مثنوی خویش بیان می‌کند:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند	وز جدایی‌ها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده اند	از نفیرم مرد و زن نالیده اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش

زیباتر از همه، خود محبوب و معشوق در آیه‌ای از آیات رحمت خویش در لفظ اندک و معنای بسیار، از این فراق و وصال سخن می‌گوید: «إنا لله و إنا الیه راجعون» (بقره، ۱۵۶)، در سیر نزولی و «إناللّهی»، در ورطه فراق می‌افتیم و در سیر صعودی و «إلیه راجعون» به دیدار حضرتش نائل شده و به وصال می‌رسیم. البته آنچه در هر دو سیر مورد نظر است ارادی بودن آن دو است نه غیر ارادی بودنشان. ناله سالک در فراق به جهت مفارقت از وطن مألوف است به قول باباطاهر: «وجدک فی الغریبه من وجد الفرقة، یعنی: غم و غصه تو در دنیا از مفارقت وطن مألوف و حقیقی است.» (مقصود، ۱۳۴۵: کلمه ۴۰۲) و وصال دست ندهد مگر با عبور از معبر سنگلاخ فراق:

از آن انگشت‌نمای روزگارم که دور افتاده از یار و دیارم
نزونم قصد جان کردی به ناحق بجز بر سر زدن چاره ندارم

(باباطاهر، ش ۱۲۳)

عاشق در فراق، افتاده در وادی کثرات است اما اشتغال به کثرات و ماسوی ندارد و در واقع، حب محبوب مانع اشتغال وی به غیر و ماسوی، و علت نابینایی اوست، چرا که گفته‌اند: «حب الشئ یعمی و یصم». این نابینایی نسبت به ماسوی، علی‌الخصوص در وصال، به کمال می‌رسد. اما در فراق گاهی کثرات نظر او را به خود جلب می‌کند، با این حال غیرت عاشق با گستاخی تمام غیر را کنار زده و سعی می‌کند از این حُجُب و موانع و اشتغالات بگذرد. در حقیقت، غیرت، شجاعت، و گستاخی و عدم ترس و نیز عدم توجه به نام و ننگ و با درد و غم ساختن و تسلیم و رضا و ... از صفات ممتاز عاشق به شمار می‌آیند که در متون عرفانی و از جمله آثار نظم و نثر باباطاهر از آنها به کرات سخن به میان آمده است، که در پایان این بحث به اختصار به آنها اشاره خواهد شد.

۴- عشق و غیرت

عاشق غیور است، معشوق نیز غیور است. هر دو از پذیرش شریک در موضع خویش سر باز می‌زنند. معشوق با تعبیری چون «قل هو الله احد» در بدو عشق‌بازی، غیرتش را بر عاشق القاء می‌کند و از طرف دیگر، جمال و جلال معشوق چنان دلبردگی و شیفتگی در عاشق می‌آفریند که به تمامه در اندیشه تصاحب معشوق است تا حدی که اگر دیگران را می‌پذیرد به امر محبوب و برای ارادت به اوست. گویند: مجنون را پیغام آوردند که از چه نشسته‌ای که فلانی نیز لیلی را دوست دارد و در اندیشه وصال اوست. مجنون گفت: او کیست؟ من او را نیز دوست دارم. این دوست داشتن قبول غیر نیست بلکه نهایت غیرت است چرا که غیر را برای ارادت به محبوب و به امر محبوب دوست دارد. «عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست». باباطاهر در جاهای مختلف به این غیرت اشاره می‌کند که به ذکر نمونه‌هایی از آثار وی بسنده می‌کنیم:

نهالی کان سر از باغی برآره به بارش هرکسی دستی درآره
بباید کندنش از بیخ و از بُن اگر برجای میوه گوهر آره

(باباطاهر، ش ۳۲)

گلی که خوم بدادم پیچ و تابش به آب دیدگونم دادم آبش

به درگاه الهی کی روا بی

گل از مو دیگر یگیره گلابش

(باباطاهر، ش ۶۸)

در بیان معانی غیرت در نزد عرفا به قول خواجه عبدالله انصاری در *منازل السائرين* اکتفا می‌کنیم. خواجه در این مورد می‌فرماید: «الغیره سقوط الاحتمال صنأ، والضحيق عن الصبر نفاسه؛ یعنی، غیرت آن است که بنده از روی صنت [و بخل نسبت به محبوب خود] نتواند [کسی را که با محبوبش در تعلق محبت به او شرکت می‌ورزد] تحمل کند، و به خاطر رغبت [فراوان به محبوب خود و شدت عزیز و گرامی داشتن او] نتواند شکیبایی کند [که غیر او، عزیز و مورد رغبت باشد]» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۷۳: ۲۲۳). باباطاهر در باب محبت از کلمات قصار خویش به رابطه دقیق و ظریف «عشق و محبت با غیرت» اشاره می‌کند:

من ادعی المحبه فقد اخطاء اذا كانت المحبه غیوراً: هر کس ادعای محبت کند خطا کرده است اگر محبت غیور باشد. شارح در شرح این کلمه گوید: مصنف حکم به خطای کسی که ادعای محبت کرده است، نموده و آن را معلل ساخت بر اینکه محبت غیور است و در اینجا نکته لطیفی را بیان داشته و آن این است که: محب و محبوب در واقع یکی است و چیزی که مقتضی وحدت آنهاست غیرت محبت است و بیان این مطلب محتاج به ذکر مقدمه‌ای است و آن این‌که: غیرت تعصبی است که مقتضی نفی غیر است و آن بر سه قسم است: غیرت محب، غیرت محبوب، غیرت محبت؛ غیرت محبت آن است که کسی با او در محبت شریک نباشد و تنها او عاشق باشد؛ و غیرت محبوب آن است که کسی با او در محبوبیت شرکت نداشته باشد؛ و اما غیرت محبت پس او مقتضی وحدت محب و محبوب و محبت است و بدین جهت گفته‌اند همه اینها یکی است مانند اتحاد عاقل و معقول و عقل (مقصود، ۱۳۴۵: کلمه ۳۰۵). نیز از همین رو است که بابا در دوبیتی دیگری می‌سراید:

به سینه آتشی افروته دیرم

هزاران غم به دل اندوته دیرم

هزاران مدعی را سوته دیرم

به یک آه سحرگاه از دل تنگ

(باباطاهر، ش ۱۳۵)

۵- عشق و شجاعت و گستاخی

و یا نالم ز غم چون مستمندان

برندم هم چو یوسف گر به زندان

مدام آیم به گلزار تو خندان

گر صد باغبان خصمی نماید

(همان، ش ۱۸۵)

خوشا آنان که وا ته هم نشینند
بود این رسم عشق و عشق بازی

همیشه با دل خرم نشینند
که گستاخانه آیند و ته وینند

(همان، ش ۲۷)

سالک را در وادی سلوک هزاران خطر و راهزن تهدید می‌کند. اما همین سالک وقتی به مقام شیفتگی و عاشقی رسید به مصاف با تمام دشمنان می‌رود چه دشمنان درونی و چه بیرونی و البته که دشمن درونی بزرگ‌ترین دشمن و بت است و از همین روست که پیامبر عظیم‌الشان از نبرد با آن به «جهاداکبر» تعبیر می‌کند. عارف عاشق پیروز این مجاهده است زیرا ترس از راهزن به جهت توجه به خود است و کسی که خود را نمی‌بیند و فقط محبوب را به نظاره نشسته است نه تنها ترس و واهمه‌ای نخواهد داشت بلکه به تیغ غیرت و شجاعت هر آن چه را مخل این نظاره باشد از میان خواهد برداشت. باباطاهر در یکی از کلمات قصار خویش از این راهزنان که سالک در ورطه فراق برای رسیدن به وصال با آنها در ستیز است با عبارت «حاجب و ماکر» یاد می‌کند:

لا یخلو طریق الله من حاجب و ماکر، و فی الطریق الف بحر، ... راه حق تعالی خالی از مانع و راهزن نیست و در راه حق هزار دریا، و برای هر دریا هزار کشتی، و در هر کشتی راهزن و مانعی است، پس هر کس سوار کشتی شود ناچار است که راهزن را بشناسد و لکن پیش اهل حق و سالکین راه خطرناک توحید، و روندگان به سوی حق در پنهانی صفای آب، و غرق شدگان دریای توحید، و آنهایی که از دریا بدون دیدن دریا و کشتی گذشته‌اند، خود سفینه و کشتی راهزن است و دریا حجاب آنها می‌باشد (یعنی با اینکه برای عبور از دریا کشتی لازم است و لکن پیش اهل حقیقت و تحقیق خود کشتی راهزن است). بلی کسی که به سبب عاجز بودن خود حجاب و مانعی می‌بیند، و توجه به خود دارد و می‌خواهد این راه را بپیماید برای او کشتی لازم است و او فریفته به این کشتی است. ولی کسی که حجاب را با حقیقت وجد و مشاهده حق می‌بیند، حقیقت مشاهده حجاب را که دریاست از نظر او پنهان می‌کند و از دریا بدون دیدن آن می‌گذرد و این نحو عبور به سبب شنیدن ندای دعوت حق است، و این راه اهل تجرید و کسانی است که در راه‌های پرمخاطره سیر می‌نمایند. (مقصود، ۱۳۴۵: کلمه ۳۸۶)

هر آن کس عاشق است از جان نترسد
دل عاشق بود گرگ گرسنه

عاشق از کنده و زندان نترسد
که گرگ از هی هی چوپان نترسد

(باباطاهر، ش ۲۵)

۶- عشق و رضا

مو آن آزردۀ بی‌خانمانم
مو آن محنت نصیب سخت جانم

مو آن سرگشته خارم در بیابان

که هر بادی وزه پیشش دوانم

(همان، ش ۲۵)

رضا بر دو گونه است: یکی رضای خداوند از بنده و دیگر رضای بنده از خداوند: «رضی الله عنهم و رضوا عنه ذلك الفوز العظيم.» (مأئده، ۱۱۹) شیخ عطار نیشابوری در تذکره الاولیاء خویش در تعریف رضا گوید: «ذالنون مصری گوید: رضا، شاد بودن دل است در تلخی قضا، و ترک اختیار است پیش از قضا، و تلخی نایافتن بعد از قضا، وجوش زدن دوستی است در عین بلا. الرضا سرور القلب بمُرّ القضا.» (شیخ عطار، ۱۵۴) حافظ گوید:

بیاکه هاتف میخانه دوش با من گفت

که در مقام رضا باش و از قضا مگریز

ابوالقاسم قشیری در رساله خویش در باب رضا می گوید: «و سخن بسیار گفته اند اندر رضا و هر کس از حال خویش و شرب خویش خبر داده اند و چنانک در عبادت مختلفند در شرب و نصیب متفاوتند. اما شرط علم که از آن چاره نیست راضی به خدای، آن بود که بر تقدیر خدای اعتراض نکند.» و نیز گوید: «رابعه را پرسیدند که بنده راضی کی باشد گفت آنگاه که از محنت شاد شود هم چنانک از نعمت.» (ابوالقاسم قشیری، ۱۳۷۴: ۳۰۱). نهایت جهد و تلاش عاشق تحصیل رضایت معشوق است؛ و این رضایت حاصل نشود مگر آنکه حرکات و سکنات و قول و فعل عاشق به امر مراد و معشوق باشد تا حدی که به یک اشارت معشوق، عاشق به قدم صدق سر در پیش چوگان او خواهد نهاد. به قول بابا:

گرم رونی ورم خونی ته زونی

ورم آخر بسوزونی ته زونی

ورم بر سر نهی الوند و میمند

نمی وازم خدا زونی ته زونی

(باباطاهر، ش ۲۴۸)

خواجه عبدالله به سه درجه در رضا قائل است: «اول رضای عامه، دوم رضای خدای عزوجل و سوم رضای به رضای الهی. درجه سوم که بالاترین درجه رضا است درجه ای که بنده برای خود نه خشمی می بیند و نه خوشنودی. و این حالت: بنده را برمی انگیزد که در امور، به هوا و هوس حکم نکند، و اختیارش از ریشه قطع شود و تمییز از او فروافتد، اگرچه در آتش واردش کنند.» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۷۳: ۱۱۳).

باباطاهر در یکی از کلمات قصار خویش علامت و نشانه رضایت بنده را از مقدرات الهی ترک تدبیر می داند: «من ترک التدبیر رضی بالتقدیر: کسی که ترک تدبیر نماید راضی به تقدیر الهی است.» (مقصود، ۱۳۴۵: کلمه ۴۲۰). نیز در کلمه دیگری می گوید: «من شهد المقذور من الله صار

بلاخره که و لا اختیار: هرکس یقین بر مقدرات الهی داشته باشد از اراده و اختیار خودداری می‌کند و از حرکت نابجا باز می‌ماند» (همان، ۴۲۱). حتی تدبیر عبد هم از مقدرات است.

مورا درد دلم خو کرده واته
نذونی درد دل ای بی وفا ته

بوره مو سوته دل واته سپارم
ته ذونی با دل و دل ذونه با ته

(باباطاهر، ش ۲۴۸)

نتیجه

با عنایت به غلبه اندیشه اندر هم متنی (Intertextuality) در دوره معاصر، تصور استقلال و یکه و تنها بودن یک معنا در یک متن خاص، تصویری نامعقول و غیر قابل قبول است چرا که هر متنی فروافتاده در شبکه‌ای از روابط بین‌متنی است. بر این اساس، با توجه به قبول معانی مشترک در متون مختلف، حال چه این متون از یک مؤلف خاص باشد و یا از مؤلف‌های متعدد، چه به یک زبان خاصی نوشته شده باشد و یا زبان‌های متعدد، می‌توان از زوایای مختلف به تنویر یک معنا و کشف معانی جدید دست یازید. این نوشتار محصول نگرش اندرهم‌متنی در رجوع به دوبیتی‌های باباطاهر است در واقع تنویر بعضی از مفاهیم عرفانی و نیز کشف حجاب از بعضی معانی دیگر هدف اصلی ما بوده است و از آنجا که نوع نگرش هرمنوتیکی (Hermeneutical) و اندرهم‌متنی (Intertextuality) است، دغدغه اصالت این دو بیتی‌ها یا کلمات قصار به بابا طاهر را چندان نداشته‌ایم و از همین منظر بوده که به غیر از کلمات قصار باباطاهر گاهی به متون عرفانی دیگر نیز اشاراتی شده است. به نظر ما بسط و گسترش نگاه هرمنوتیکی (Hermeneutical) و اندرهم‌متنی (Intertextuality) مخصوصاً در علوم انسانی از بنیادی‌ترین نگرش‌هاست چرا که آنچه اساسی و بسیار ضروری است، تنویر و کشف معنا و یا خلق معانی جدید است و نه صرف تکرار بی‌تأثیر آن. مهم‌ترین ثمره این نگرش وفاداری به خود معنا و دوری از نگاه‌های تنگ ایدئولوژیک و دگماتیستی خواهد بود.

منابع

- افشار، ایرج (۱۳۶۸)، *فهرست مقالات فارسی*، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- آلن، گراهام (۱۳۸۵)، *بینامتنیت*، ترجمه پیام یزدانجو، نشر مرکز، ویراست دوم.
- ابن عربی (۱۳۲۹)، *فتوحات مکیه*، دار صادر، بیروت.
- بابا طاهر عریان همدانی (۱۳۷۳)، *دوبیتی‌های باباطاهر*، تصحیح وحید دستگردی، نشر پرتو، چاپ دوم.
- حافظ (۱۳۸۷)، *دیوان اشعار*، انجمن خوشنویسان ایران، خط کیخسرو خروش.
- ذکائی، پرویز (۱۳۷۵)، *باباطاهرنامه (هفده گفتار و گزینش اشعار)*، تهران: توس.
- رادفر، ابوالقاسم، «باباطاهر و خاورشناسان»، *مجله پژوهش علوم انسانی*، دانشگاه بوعلی سینا، سال اول، شماره یکم و دوم، پاییز و زمستان ۱۳۷۹، ص ۲۲۷-۲۱۵.
- سهروردی، شیخ شهاب الدین (۱۳۶۷)، *رساله حقیقه العشق*، به نقل از مقامات اربعین، سید محمد دامادی، انتشارات دانشگاه تهران.
- شیروانی، علی (۱۳۷۲)، *شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری*، براساس شرح عبدالرزاق کاشانی، انتشارات الزهرا.
- عطار نیشابوری (۱۳۸۳)، شیخ فریدالدین، *تذکره الاولیا*، انتشارات زوار.
- علی بن محمد الترمذی، صائن الدین (۱۳۷۲)، *تحریر تمهید القواعد*، تألیف آیت‌الله جوادی املی، انتشارات الزهرا.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۳ ه.ق)، *مشکاة الانوار*، تحقیق ابوالعلاء عفیفی، قاهره: دارالقومیة.
- غنی، قاسم (۱۳۶۹)، *تاریخ تصوف در اسلام*، انتشارات زوار، چاپ پنجم.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۴)، *ترجمه رساله قشیریه*، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۶۷)، *کلیات سعدی*، انتشارات امیرکبیر.
- محقق ترمذی، برهان‌الدین (۱۳۶۷)، *معارف*، به تصحیح مرحوم بدیع‌الزمان فروزانفر به نقل از شرح بر مقامان اربعین تألیف سید محمد دامادی، انتشارات دانشگاه تهران.
- مقصود، جواد (۱۳۴۵)، *شرح احوال، آثار و دوبیتی‌های بابا طاهر عریان به انضمام شرح و ترجمه کلمات قصار وی*، منسوب به عین‌القضاة همدانی، انتشارات انجمن آثار ملی.

- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۶۲)، *مثنوی معنوی*، انتشارات امیرکبیر، دینولد نیکلسون، چاپ نهم.

- Haberer, A. (2007). Intertextuality in Theory and Practice, *Literatura*, 49(5), 54-67.
- Worton, M. and Still, J. (eds.) (1990). *Intertextuality: Theories and Practices*, Manchester and New York: Manchester University Press.
- Barthes, R. (2000). "The Death of the Author" in David Lodge & Nigel Wood (Eds.). *Modern Criticism and Theory*. Pearson: Essex.

- «پایگاه مجلات تخصصی نور» (www.noormags.com)

- «مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی» (www.sid.ir)

- «پژوهشگاه علوم و فناوری اطلاعات ایران» (www.irandoc.ac.ir)

- «بانک اطلاعات نشریات کشور» (www.magiran.com)